



RADEN WIJAYA

Dalam Teks, Simbol, dan Laku Budaya
(dari Keheningan ke Kesadaran Kewijayakusumaan)

Mohammad Suud

Aegle marmelos: rupa sejati buah Maja yang jejak pahitnya (kala muda) mengukir nama Kerajaan Majapahit. Karakteristik daunnya yang trifoliat dan daging buahnya yang jingga berserat, membedakannya dari yang serupa yang acapkali salah dikenali.

RADEN WIJAYA

Dalam Teks, Simbol, dan Laku Budaya

(dari Keheningan ke Kesadaran Kewijayakusumaan)

Mohammad Suud



RADEN WIJAYA

Dalam Teks, Simbol, dan Laku Budaya
(dari **Keheningan ke Kesadaran Kewijayakusumaan**)
Copyright @2026 By Mohammad Suud

All right reserved

Penulis

Mohammad Suud

Dengan tanggung jawab penuh, sebagian materi buku ini disusun dengan asisten kreatif dan riset kecerdasan artifisial

Desain Sampul

Dikembangkan penulis dengan bantuan pencitraan generatif berbasis-AI

Tata Letak

Dikembangkan penulis dengan bantuan pemformatan generatif berbasis-AI

Editor

Dian Kristyanto & Mohammad Suud

Diterbitkan oleh:

UWKS Press

Anggota IKAPI No. 206/Anggota Luar Biasa/JTI/2018

Anggota APPTI No.002.071.1.1.12019

Jalan Dukuh Kupang XXV/54 Surabaya

Telp. 0315677577, 0315689378

Faks. 0315679791

Website

<https://uwks.ac.id>

Email

uwkspress@uwks.ac.id

Distributor

Unit Pelaksana Mata Kuliah Wajib Kurikulum

Universitas Wijaya Kusuma Surabaya

ISBN:

Cetakan ke-1, Maret 2026

15,5 x 23 cm, xvi + 149 halaman

Isi buku di luar tanggung jawab penerbit.

Hak cipta merek oleh UWKS Press, dan isi buku dilindungi undang-undang.

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit karena berisiko sengketa hukum.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

Undang-Undang No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Mewarisi karsa sang pembangun imperium, darma ini berpijak pada *Teguh*-nya pendirian meski diterjang badai cobaan, *Teteg*-nya keputusan meski dalam sunyi perjuangan.

Tatag-nya langkah menjadi panduan batin dalam ketidakpastian, *Tanggon*-nya tanggung jawab menjadi sandaran abadi bagi sesama.

Seluruh langkah bermuara pada *Trapsila*, sebuah keadaban budi yang menempatkan kehormatan di atas segalanya – sebab kejayaan sejati bukan hanya tentang menembus cakrawala, melainkan tentang menata jiwa di tengah dunia yang terus berubah.

Dipersembahkan bagi segenap karyawan

Universitas Wijaya Kusuma Surabaya

Kata Pengantar

Segala perjalanan intelektual yang lahir dari perenungan adalah semacam ziarah – ziarah ke dalam waktu, ke dalam teks, dan akhirnya ke dalam diri. Darma ini lahir dari jalan panjang yang tidak hanya menelusuri jejak sejarah, tetapi juga menyelami kesadaran budaya yang membentuknya. Apa yang tertulis di sini bukan sekadar penelitian tentang masa lampau, melainkan upaya untuk menyapa keheningan di balik sejarah, tempat di mana kata dan makna saling memantul seperti cahaya di permukaan air yang bening.

Buku ini terdiri atas lima bab besar yang saling menjalin seperti alur kidung Jawa – dari pengenalan yang rasional hingga perenungan yang spiritual.

Bab 1 memaparkan landasan konseptual, metodologis, dan kerangka berpikir yang melandasi pembacaan ini: membaca teks-teks klasik bukan sebagai dokumen mati, melainkan sebagai entitas hidup yang terus menafsir zamannya sendiri.

Bab 2 menjelajahi horizon teoritis dan historiografis, menempatkan teks-teks seperti *Pararaton*, *Nagarakretagama*, dan *Kidung Harsawijaya* dalam konteks kesadaran kebudayaan Jawa Kuno – sebuah dunia yang memahami sejarah tidak hanya sebagai rentetan peristiwa, tetapi juga sebagai *laku batin* untuk mengenali tatanan kosmos.

Bab 3 menelusuri figur Raden Wijaya dalam berbagai sumber klasik, dari mitos hingga prasasti, dari bahasa hingga simbol. Bab ini menjadi semacam arsip kesadaran sejarah yang menampilkan bagaimana

manusia Jawa membangun gambaran ideal mengenai raja dan kemanusiaan melalui sistem tanda dan narasi.

Bab 4 adalah jantung dari darma ini – sebuah analisis hermeneutik dan semiotik yang membaca figur Raden Wijaya sebagai teks, tanda, dan kesadaran. Melalui pembacaan reflektif terhadap nilai-nilai *Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, Trapsila*, bab ini menunjukkan bagaimana Majapahit bukan hanya kerajaan, melainkan juga metafora moral dan spiritual bagi keseimbangan hidup.

Akhirnya, Bab 5 hadir sebagai simpul refleksi – bukan sekadar kesimpulan, tetapi kembalinya kata kepada keheningan. Ia menegaskan bahwa menulis dan membaca sejarah bukan hanya upaya akademik, melainkan juga laku eksistensial untuk menjaga makna agar tetap hidup di tengah perubahan zaman.

Dalam ruang yang terbatas ini, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah memungkinkan manifestasi darma ini – karya tulis yang bersifat reflektif, akademis, dan puitis. Kepada guru-guruku, yang tidak pernah berhenti memanggilkuku untuk belajar – bahkan ketika aku lelah, bahkan ketika aku nyaris menyerah. Dari merekalah aku belajar bahwa ilmu bukanlah tumpukan wacana, tetapi laku jiwa yang terus-menerus menunduk untuk memahami. Mereka tidak hanya mengajar, tetapi juga menyadarkan: bahwa pengetahuan sejati adalah ketika pikiran menjadi lentur, hati menjadi terang, dan kesabaran menjadi jalan. Tanpa doa, teguran, dan kasih mereka, darma ini hanyalah tulisan tanpa arah.

Kepada Penerbit UWK Press, yang dengan penuh dedikasi dan adaptif menyambut naskah ini, aku menyampaikan terima kasih yang tulus. UWKS Press bukan hanya rumah bagi karya, tetapi juga taman bagi dialog antara penulis, pembaca, dan waktu. Kerja sama yang terbina selama proses

penerbitan karya ini telah menunjukkan bahwa di tengah dunia yang serba cepat, masih ada lembaga yang setia pada proses – ketekunan yang memberi ruang bagi kata untuk tumbuh dan bermakna.

Kepada Ketua Yayasan Wijaya Kusuma, yang dengan kebijaksanaan dan ketulusan hati telah menyalakan api motivasi: *Sejarah itu penting, akan tetapi belajar sejarah menjadi lebih penting*. Kalimat sederhana itu menjadi akar dari seluruh perjalanan ini – menuntunku untuk tidak berhenti pada catatan kronologis, tetapi menembus lapisan-lapisan nilai, simbol, dan kesadaran yang menyelubungi sejarah Majapahit awal. Terima kasih telah menjadi jembatan antara fakta dan makna, antara masa lalu dan masa kini, antara belajar dan menghayati.

Kepada istri dan anak-anakku tercinta, yang dengan diamnya memberi kekuatan yang tak tergantikan. Mereka mungkin tidak selalu hadir di ruang kerja tempat aku menulis, tetapi setiap helaan napas mereka adalah irama yang menjaga kata-kataku tetap hidup. Terima kasih atas kesabaran, atas keteduhan yang kalian ciptakan di rumah, atas pelukan diam yang menjadi tempat aku pulang ketika makna terasa berat. Kepada kalian, darma ini aku persembahkan bukan sebagai karya, tetapi sebagai tanda syukur atas cinta yang tidak bersuara, namun selalu ada.

Syahdan, kepada Sang Waktu – yang telah memberi tempat bagi setiap jeda, setiap kesalahan, setiap pencerahan – aku menunduk penuh takzim. Sebab tanpa waktu, tak ada teks yang bisa tumbuh, dan tanpa keheningan, tak ada makna yang bisa tinggal.

Semoga darma ini, dalam segala keterbatasannya, menjadi persembahan kecil bagi kebudayaan yang lembut, bagi ilmu yang berakar pada rasa, dan bagi kemanusiaan yang terus belajar untuk memahami dirinya sendiri.

*Surabaya, di bawah cahaya yang jernih
Ditulis dalam keheningan yang penuh rasa, di antara kata dan doa*

Penulis

Daftar Isi

Kata Pengantar	vi
Daftar Isi	x
Prolog (Doa Sang Penafsir)	xv
Bab 1 Pendahuluan: Menjemput Makna di Tepi Sejarah	1
1.1 Urgensi Figur dalam Peralihan Zaman	1
1.2 Merajut Kesadaran Kewijayakusumaan	5
1.3 Relevansi Kewijayakusumaan bagi Masa Depan	7
1.4 Membaca yang Tersurat, Menangkap yang Tersirat	8
1.5 Sistematika Penulisan	10
1.6 Pembulatan Bab	12
Bab 2 Jembatan Pemahaman: Hermeneutika, Semiotika, dan Imajinasi Kultural	14
2.1 Dari Kesadaran Makna menuju Ruang Penafsiran	14
2.2 Hermeneutika sebagai Jalan Memahami Teks Budaya	16
2.2.1 Hakikat Hermeneutika	16
2.2.2 Hermeneutika Budaya dan Lingkaran Makna	18
2.3 Semiotika sebagai Jalan Membaca Simbol dan Tanda Budaya	23
2.3.1 Semiotika Struktural: Tanda dan Makna	23
2.3.2 Semiotika Budaya dan Mitos Sosial	24
Bab 3 Citra Teks dan Jejak Raden Wijaya: dari Sumber Historis dan Sastra Pembentukannya	28
3.1 Raden Wijaya dalam Historiografi Awal Jawa	29
3.1.1 Pararaton: Jejak Manusia di Balik Mitologi	31
3.1.2 Nagarakretagama: Citra Raja dalam Tatanan Kosmos	31

3.1.3	Kidung Harsawijaya: Narasi Emosi dan Kepahlawanan	32
3.1.4	Prasasti Kudadu/Gunung Butak: Titik Temu antara Fakta dan Sakralitas	32
3.2	Konstelasi Kekuasaan dan Simbolisme Raja dalam Narasi Majapahit	34
3.2.1	Raja sebagai Poros Kosmos dan Pemulih Tatanan	34
3.2.2	Simbolisme Ritual dan Sakralisasi Kekuasaan	35
3.2.3	Citra Raja-Darma dan Etika Kepemimpinan	36
3.2.4	Kekuasaan sebagai Narasi dan Simbol	36
3.2.5	Simpulan Reflektif	38
3.3	Struktur Naratif dan Imajinasi Politik dalam Penulisan Sejarah Majapahit	38
3.3.1	Narasi sebagai Kosmologi	39
3.3.2	Imajinasi Politik dan Representasi Raja	39
3.3.3	Struktur Naratif Spiral dan Prinsip Ketaktuntasan	40
3.3.4	Bahasa, Legitimasi, dan Kekuasaan Simbolis	41
3.3.5	Sejarah sebagai Cermin Diri Kolektif	48
3.4	Semiotika Kekuasaan dan Memori Kolektif dalam Teks Majapahit	49
3.4.1	Tanda, Simbol, dan Kuasa	49
3.4.2	Prasasti sebagai Teks Ritual	50
3.4.3	Teks sebagai Memori Kolektif	51
3.4.4	Simbolisme Ruang dan Arsitektur sebagai Bahasa Kuasa	51
3.4.5	Simbol dan Memori: Kesenambungan Makna	52
3.5	Pamungkas: Dialektika Sejarah, Mitos, dan Identitas	53
3.5.1	Sejarah sebagai Kerangka, Mitos sebagai Napas	54
3.5.2	Penulisan Sejarah sebagai Proses Identitas	54
3.5.3	Dialektika Kuasa dan Memori	55

3.5.4	Majapahit sebagai Arketipe dan Imajinasi Kebangsaan	56
3.5.5	Simpulan Reflektif: Spiral Makna yang Tak Pernah Usai	57
Bab 4	Menyingkap Tabir Makna: Analisis Hermeneutik dan Relasi Kuasa-Welas Asih	58
4.1	Pakem Hermeneutik dalam Membaca Teks Jawa Kuno	61
4.1.1	Hermeneutika sebagai Jalan Memahami Makna yang Hidup	61
4.1.2	Tiga Lapisan Hermeneutika: dari Teks menuju Makna	62
4.1.3	Hermeneutika Budaya: dari Tradisi ke Kesadaran Kolektif	63
4.1.4	Hermeneutika dan Semiologi: Bahasa sebagai Jembatan Makna	64
4.1.5	Pembulatan: Membaca sebagai Tindakan Eksistensial	64
4.2	Pakem Semiotik dalam Membaca Teks Majapahit	65
4.2.1	Tanda sebagai Struktur Kesadaran: dari Penanda ke Pengetahuan	66
4.2.2	Struktur Simbolik dalam Teks Majapahit	67
4.2.3	Representasi Figur Raden Wijaya sebagai Sistem Tanda	69
4.2.4	Medan Semiotik dari Lima Nilai Karakter: <i>Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, Trapsila</i>	70
4.2.5	Tanda, Mandala, dan Struktur Kosmos	71
4.2.6	Pembulatan: dari Simbol ke Tafsir	73
4.3	Tafsir Hermeneutik atas Figur Raden Wijaya	74
4.3.1	Raden Wijaya sebagai Cermin Kesadaran Etis	74

4.3.2	Lima Simbol Kesadaran: <i>Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, Trapsila</i>	75
4.3.3	Simbol Raja dan Kesadaran Kosmik	77
4.3.4	Kesadaran Historis dan Diri Kolektif	80
4.3.5	Pembulatan: Tafsir sebagai Kesadaran yang Terbuka	81
4.4	Renungan Kulturalatas Kuasa dan Keheningan dalam Kesadaran Jawa	81
4.4.1	Keheningan sebagai Sumber Kuasa	82
4.4.2	Keheningan sebagai Bahasa Tertinggi	82
4.4.3	Keheningan dan Pengetahuan: Jalan ke <i>Dunung</i>	83
4.4.4	Dari Kuasa menuju Keheningan: Jalan Pulang Kebudayaan	84
Bab 5	Kesimpulan Reflektif: Menuju Keseimbangan Semesta	85
5.1	Kesimpulan Umum: dari Teks menuju Kesadaran	86
5.2	Hermeneutika sebagai Laku Kultural	86
5.3	Jalan Jawa menuju Kebijakan	87
5.4	Manusia sebagai Penjaga Makna	87
5.5	Penutup: Perjalanan Pulang	88
	Epilog (Salam Akhir Sang Penafsir)	89
	Daftar Pustaka	93
	Suplemen	99
	Sinopsis	113
	Profil Penulis	116

PROLOG

(Doa Sang Penafsir)

Wahai Tuhan dari segala tanda,

*Engkau yang menulis dunia dengan bahasa yang terlalu halus
untuk ditangkap mata.*

*Izinkan kami, penafsir yang gelisah, membaca sedikit dari makna-Mu
yang bersembunyi di antara daun, angin, dan kata.*

*Kami datang dengan pena yang gemetar, dengan hati yang ingin memahami tetapi selalu gagal
melampaui kata-kata.*

*Namun barangkali itulah ziarah kami, Tuhan – bukan untuk mengerti segalanya,
melainkan untuk menyentuh sedikit dari kesunyian-Mu
yang bersemayam di balik naskah kehidupan.*

*Kami telah membaca sejarah, menelusuri jejak Raden Wijaya dan para raja yang datang
sebelum dan sesudahnya.*

*Kami telah memahami bahwa kuasa bukan milik siapa pun,
melainkan pinjaman dari keseimbangan semesta yang tak pernah berhenti berdialog dengan
diri.*

Wahai Tuhan dari segala darma, kami memahami bahwa:

Teguh bukan tentang kekuatan, melainkan tentang kesetiaan pada cahaya di dalam gelap;

*Teteg bukan tentang bertahan, melainkan tentang kelenturan nada
dalam berbagai irama lagu;*

*Tatag bukan tentang keberanian menghadapi perang, melainkan tentang kesanggupan
menghadapi sunyi;*

*Tanggung bukan tentang menanggung dunia, melainkan tentang
berdiri tegak di hadapan diri sendiri;*

*Trapsila bukan tentang kelembutan, melainkan tentang
kesadaran hidup luhur yang dijaga dengan rasa.*

*Wahai Tuhan dari segala kebenaran,
Jika Engkau berkenan, biarlah kami belajar membaca
seperti Engkau menulis: dengan kasih, dengan sabar, dengan seksama.
Ajari kami mendengarkan diam di antara dua kalimat, sebab di sanalah Engkau berbisik
– bukan melalui kata, tetapi melalui jeda.
Ajari kami menafsir bukan dengan pikiran yang ingin menang,
melainkan dengan hati yang ingin menyatu.
Sebab kami akan tahu: setiap tafsir yang lahir dari cinta
akan kembali kepada-Mu, seperti setiap kata yang diucapkan dengan jujur akan berakhir
di dalam kebenaran-Mu.*

*Wahai Tuhan dari segala teks,
Terimalah tafsir kami yang terbata-bata ini sebagai bentuk sembah
yang tak sempurna, sebagai sekar agung dari jiwa yang ingin mengerti, sebagai persembahan
kecil dari makhluk yang belajar menjadi rendah hati.
Jika suatu hari nanti kata-kata kami terlupakan, biarlah Engkau
yang menghadirkan penafsiran itu melalui angin, air, dan waktu.
Sebab kami hanyalah pembaca yang singgah di tepi naskah-Mu yang abadi.
Tetapi Engkau – Sang Penulis yang Diam – telah lebih dulu menulis kami dalam
kesunyian-Mu yang penuh makna.*

Aamiin ...



BAB 1

INTRODUKSI: MENJEMPUT MAKNA DI TEPI SEJARAH

Menatap masa lalu bukan untuk mengubur diri dalam angka tahun, melainkan untuk menjemput diri yang Teguh; agar kaki kita tahu di mana harus berpijak saat angin zaman mulai mengguncang arah.



1.1 Urgensi Figur dalam Peralihan Zaman

Dalam lanskap sejarah Nusantara, nama Raden Wijaya (Dyah Wijaya) menempati posisi yang unik dan transformatif. Ia bukan hanya pendiri Kerajaan Majapahit, melainkan juga simbol kebangkitan politik dan kebudayaan Jawa setelah keruntuhan Singhasari. Sejarahnya merepresentasikan peralihan zaman – dari kehancuran menuju penataan kembali tatanan dunia, baik dalam pengertian politik maupun kosmologi.

Dalam Nagarakretagama, Raden Wijaya digambarkan sebagai seorang pemimpin yang bijaksana dan kuat, yang berhasil menyatukan berbagai kelompok dan memimpin Majapahit menjadi sebuah kerajaan yang kuat dan stabil, yang kemudian menjadi pusat kebudayaan dan politik Jawa. Ia tidak hanya mendirikan sebuah kerajaan baru, tetapi juga membawa Jawa ke era baru yang lebih maju dan sejahtera. Di samping itu,

ia juga merepresentasikan pembangun tatanan dunia baru yang sesuai dengan prinsip-prinsip Jawa.

Entitas prinsip yang paling penting terangkum dalam konsep “Tridarma” – tiga tugas utama yang harus dilakoni oleh seorang raja, yaitu: sebagai pemimpin yang bijaksana, sebagai pemimpin upacara keagamaan, dan sebagai pelaksana keadilan sosial. Konsep ini menjadi dasar bagi pemerintahan Majapahit. Di samping itu, konsep “Ratu Adil” – seorang raja yang adil dan bijaksana yang menjadi simbol keadilan dan kesejahteraan bagi rakyatnya – merupakan prinsip yang mesti disandang oleh seorang raja. Konsep ini juga terkait dengan konsep “Mandala” – tatanan kosmis yang harmonis dan seimbang, yang menjadi dasar bagi tatanan masyarakat dan pemerintahan Jawa (Zoetmulder, 1982).

Namun, pembacaan sejarah terhadap Raden Wijaya selama ini cenderung bersifat kronologis-faktual, berfokus pada peristiwa pendirian kerajaan, perang melawan Mongol, atau perannya dalam membangun sistem pemerintahan Majapahit awal (Munoz, 2006; Nugroho, 2013). Pendekatan historis semacam itu sering mengabaikan dimensi simbolik dan etis dari kepribadiannya – yakni cara Raden Wijaya memaknai kekuasaan, tanggung jawab, dan relasi manusia dengan kosmos (Hall, 2000; Day, 2002; Muljana, 2006).

Dalam konteks tersebut, kajian ini berupaya menghadirkan pendekatan imajinatif-interpretatif, sebuah perspektif hermeneutik yang tidak hanya menafsirkan fakta sejarah, tetapi juga menggali makna simbolik dan karakter moral yang tercermin dalam teks-teks klasik seperti Pararaton dan Nagarakretagama. Kedua teks tersebut, meskipun berbeda gaya (kronik dan kakawin), menyimpan representasi nilai-nilai luhur kepemimpinan yang masih relevan bagi pemikiran sosial Indonesia modern (Hall, 2000; Sari, Nichita, & Victoriawan, 2016; Prasetya, & Ladiqi, 2025).

Melalui pendekatan imajinatif-interpretatif, Raden Wijaya dipandang bukan sekadar figur historis, melainkan juga *archetype* pemimpin Nusantara – sebuah term yang berasal dari bahasa Yunani *archetypos* yang diadopsi dan diadaptasi dari tulisan Carl G. Jung (1964) – yakni raja yang menggabungkan kebijaksanaan spiritual dan kecerdikan politik, yang dalam tradisi Jawa sering disebut raja *wisesa*. Karakternya dapat diimajinasikan sebagai perpaduan entitas nilai *Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, dan Trapsila*, yang dalam etika Jawa merepresentasikan keteguhan pendirian, tanggung jawab moral, keberanian menghadapi tantangan, kepercayaan diri yang berintegritas, dan kesantunan dalam menjalankan kekuasaan (Kozok, & van Reijn, 2010; Khan, 2017; Yayasan Wijaya Kusuma, 2024). Di sinilah nilai-nilai Kewijayakusumaan dapat disemaikan.

Dewasa ini ada kecemasan publik terhadap eksistensi dan masa depan bangsa yang dipicu oleh merebaknya krisis etika dan dislokasi nilai sosial modern di masyarakat. Krisis etika tersebut merujuk pada kondisi di mana nilai-nilai moral dan norma sosial yang seharusnya menjadi pedoman perilaku masyarakat mengalami degradasi (Magnis-Suseno, 1999). Hal ini berkelindan dengan praktik korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, dan lemahnya akuntabilitas.

Indikator utamanya adalah sebagai berikut ini. Pertama adalah praktik korupsi yang sistemik. Data menunjukkan bahwa skor Indeks Persepsi Korupsi Indonesia masih berada di kisaran menengah. Hal ini menandakan adanya masalah serius dalam tata kelola pemerintahan (Transparency International, 2024; Tempo, 2025). Kedua adalah menurunnya kepercayaan publik. Hasil survei mengungkapkan penurunan kepercayaan publik terhadap lembaga tinggi negara dan partai politik. Hal ini dapat berdampak pada apatisme politik dan menurunnya partisipasi demokrasi, serta memicu polarisasi dan konflik horizontal (Wafa, Abbas,

& Sulaiman, 2021; Kompas, 2025; The Jakarta Post, 2025). Ketiga adalah pragmatisme politik. Pemimpin lebih mengedepankan kepentingan kelompoknya sendiri daripada kepentingan publik, dan hal tersebut tidak terjadi pada ruang sosial hampa (Sejati, & Hakim, 2025; Media Indonesia, 2025). Menurut Magnis-Suseno (1999, p. 45): “pemimpin yang gagal menjadi teladan moral memperburuk degradasi etika.”

Sementara dislokasi nilai sosial adalah kondisi di mana nilai-nilai tradisional yang menjadi pedoman hidup masyarakat mengalami pergeseran atau benturan dengan nilai-nilai modern. Dari satu sisi, fenomena ini merupakan akibat derasnya arus globalisasi yang membawa nilai individualisme dan materialisme yang bertentangan dengan nilai kolektivitas masyarakat Indonesia (Putri, Salsabila, & Prabayunita, 2023). Dari sisi lain, Soekanto (2019) menjelaskan bahwa urbanisasi memicu perubahan pola interaksi, dari berbasis komunitas menjadi berbasis kepentingan. Hasil studi menunjukkan penurunan praktik gotong royong di perkotaan sebagai akibat meningkatnya orientasi pada kepentingan pribadi (Kamin, 2025). Tanpa terkecuali, media sosial yang diasuh oleh kemajuan teknologi informasi dan komunikasi mempercepat diseminasi nilai-nilai baru dan acap kali menggeser norma adat dan etika lokal (Pangesti, et al., 2024; Febriansyah, 2025). Bahkan nilai moral acap kali dikompromikan demi keuntungan ekonomi (Magnis-Suseno, 2022), dan budaya lokal direduksi menjadi komoditas pariwisata sehingga kehilangan makna filosofisnya (Astari, & Purwanto, 2025; Aslan, & Pugu (2025)). Dampak sosialnya tak terelakkan: pertama adalah erosi identitas kolektif di mana generasi muda cenderung mengadopsi nilai-nilai Barat, dan mengurangi keterikatan pada tradisi baik; dan kedua adalah konflik nilai di mana benturan antara nilai adat dan nilai modern memicu ketegangan sosial, terutama dalam isu gender, gaya hidup, dan pola konsumsi.

Pendekatan imajinatif-interpretatif tersebut membuka ruang bagi pembacaan ulang terhadap makna kepemimpinan Nusantara. Di tengah krisis etika dan dislokasi nilai sosial modern, menghidupi kembali karakter dan simbolisme tokoh seperti Raden Wijaya menjadi relevan tidak hanya secara historis, tetapi juga secara sosial dan filosofis – sebagai cermin reflektif bagi pembangunan karakter bangsa melalui integrasi nilai budaya dalam dunia pendidikan.

1.2 Merajut Kesadaran Kewijayakusumaan

Kajian ini berangkat dari kesadaran bahwa figur Raden Wijaya tidak hanya penting sebagai pendiri Majapahit dalam catatan sejarah, tetapi juga sebagai simbol kultural yang dihidupkan melalui berbagai teks, tradisi, dan representasi sastra.

Sumber-sumber klasik seperti Pararaton dan Nagarakretagama tidak sekadar mencatat peristiwa masa lalu, tetapi juga menafsirkan realitas sosial dan spiritual melalui bahasa simbol dan mitos yang kaya makna.

Oleh karena itu, kajian ini memandang Raden Wijaya bukan hanya sebagai tokoh sejarah, melainkan juga sebagai teks budaya yang terus ditafsirkan ulang dalam konteks sosial-budaya Jawa dan Nusantara.

Dari kerangka pemikiran tersebut, pertanyaan-pertanyaan besar ini dirumuskan untuk menggali karakter, simbolisme, dan relevansi nilai-nilai kepemimpinan Raden Wijaya dari perspektif hermeneutik-semiotik dan pendekatan imajinatif-interpretatif.

1. Bagaimana karakter Raden Wijaya digambarkan dalam sumber-sumber klasik Jawa, khususnya Pararaton, Nagarakretagama, serta teks-teks sastra dan historis terkait?

Pertanyaan ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan representasi Raden Wijaya dalam berbagai sumber tertulis, baik

historis maupun sastra, untuk mengungkap aspek naratif, moral, dan simbolik yang membentuk citra dirinya.

2. Apa makna simbolisme dan citra kepemimpinan Raden Wijaya dalam konteks sosial-budaya Jawa abad ke-13?

Pertanyaan ini dimaksudkan untuk menelusuri hubungan antara simbol, ritus, dan pandangan kosmologis dalam teks-teks klasik, guna memahami bagaimana kekuasaan dimaknai dalam kerangka budaya Jawa.

3. Bagaimana pendekatan imajinatif-interpretatif dapat merekonstruksi watak kepemimpinan Raden Wijaya dalam kerangka nilai *Teguh, Teteg, Tatah, Tanggon, dan Trapsila*?

Pertanyaan ini dimaksudkan untuk mengarahkan pembacaan pada upaya penafsiran kreatif dan reflektif yang memadukan intuisi kultural dan analisis akademik untuk menafsirkan karakter Raden Wijaya sebagai arketipe kepemimpinan Nusantara.

4. Sejauh mana karakter dan simbolisme tersebut memiliki relevansi bagi pemikiran kepemimpinan sosial Indonesia modern?

Pertanyaan ini dimaksudkan untuk membuka dimensi reflektif pembacaan, untuk menilai relevansi nilai-nilai kepemimpinan Raden Wijaya terhadap tantangan etika, moral, dan sosial dalam konteks keindonesiaan masa kini.

Melalui penelusuran terhadap teks, simbol, dan laku budayanya sebagaimana tercermin dalam berbagai sumber historis dan sastra Jawa klasik pembentukannya, buku ini berusaha menjembatani pemahaman tekstual dengan pengalaman kultural, serta menelusuri bagaimana nilai-nilai kepemimpinan yang lahir dari masa Majapahit awal dapat beresonansi hingga masa kini sehingga dapat membawa pembaca pada perspektif analisis baru mengenai beberapa hal sebagai berikut ini. Pertama,

representasi karakter Raden Wijaya dalam sumber-sumber klasik Jawa, khususnya Pararaton, Nagarakretagama, serta teks-teks sastra dan historis lainnya. Kedua, makna simbolisme dan citra kepemimpinan Raden Wijaya dalam konteks sosial-budaya Jawa abad ke-13. Ketiga, watak kepemimpinan Raden Wijaya berdasarkan pendekatan imajinatif-interpretatif dengan kerangka nilai *Teguh, Teteg, Tata, Tanggon, dan Trapsila*. Empat, relevansi karakter dan simbolisme kepemimpinan Raden Wijaya terhadap pemikiran kepemimpinan sosial Indonesia modern.

1.3 Relevansi Kewijayakusumaan bagi Masa Depan

Buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam dua ranah utama – ranah akademik dan ranah sosial-kultural – yang saling berkaitan melalui upaya memahami Raden Wijaya sebagai figur historis sekaligus simbol etika kepemimpinan.

Melalui perspektif dan pendekatan tersebut, buku ini tidak hanya berfungsi menjelaskan makna teks klasik, tetapi juga menumbuhkan kembali kesadaran akan kebijaksanaan budaya yang terkandung di dalamnya.

Manfaat akademiknya adalah sebagai berikut ini. Pertama, memberikan kontribusi konseptual bagi pengembangan studi budaya dan sastra Jawa klasik. Buku ini dapat memperkaya khazanah ilmiah dengan memadukan hermeneutika-semiotika, dan imajinatif-interpretatif dalam pembacaan teks sejarah dan sastra, khususnya Pararaton dan Nagarakretagama. Kedua, menyediakan model analisis interdisipliner untuk kajian figur historis Nusantara. Kajian ini dapat menjadi contoh metodologis bagi kajian yang menghubungkan studi sastra, filsafat, dan ilmu sosial dalam memahami tokoh-tokoh sejarah sebagai teks budaya yang hidup. Ketiga, menggali dan memformulasikan kerangka nilai kepemimpinan Nusantara. Dengan menafsirkan nilai *Teguh, Teteg, Tata, Tanggon, dan Trapsila*.

Tanggon, Trapsila, kajian ini dapat membantu membangun konsep kepemimpinan berbasis kearifan lokal yang relevan untuk pengembangan ilmu sosial-humaniora Indonesia. Keempat, memberi kontribusi pada wacana dekolonisasi epistemologi dalam studi kebudayaan. Melalui pembacaan simbol dan makna dalam teks Jawa klasik, kajian ini dapat memperkuat paradigma pengetahuan yang berakar pada nilai dan kebijaksanaan lokal.

Sementara manfaat sosial dan kulturalnya adalah sebagai berikut ini. Pertama, membangkitkan kesadaran akan nilai-nilai luhur kepemimpinan Raden Wijaya. Kajian ini diharapkan menumbuhkan apresiasi terhadap prinsip kepemimpinan yang berlandaskan tanggung jawab moral, kebijaksanaan batin, dan keselarasan kosmos – nilai yang tetap relevan di tengah tantangan etika sosial kontemporer. Kedua, mendorong refleksi etika kepemimpinan Indonesia modern. Kajian ini diharapkan dapat membuka ruang bagi reinterpretasi nilai-nilai kepemimpinan Nusantara sebagai sumber inspirasi bagi penguatan moralitas publik dan tata kelola sosial berbasis budaya. Ketiga, melestarikan warisan intelektual dan spiritual Jawa-Nusantara. Dengan menafsirkan ulang teks-teks klasik, kajian ini diharapkan turut menjaga kesinambungan antara tradisi lisan, sastra, dan kesadaran sejarah sebagai sumber identitas kebudayaan bangsa. Keempat, menumbuhkan kesadaran interkultural dan spiritualitas kebangsaan. Melalui refleksi atas simbolisme Majapahit dan nilai kepemimpinan Raden Wijaya, kajian ini diharapkan dapat menginspirasi bahwa kekuasaan yang sejati bukanlah dominasi, melainkan pelayanan dan keseimbangan antara manusia, alam, dan ilahi.

1.4 Membaca yang Tersurat, Menangkap yang Tersirat

Kajian ini menggunakan perspektif hermeneutik-semiotik yang dipadukan dengan corak imajinatif-interpretatif, guna menyingkap lapisan

makna di balik teks dan simbol yang mengisahkan Raden Wijaya. Metode ini berangkat dari keyakinan bahwa teks-teks klasik seperti Pararaton dan Nagarakretagama bukan hanya artefak sastra, melainkan juga ruang dialog antara sejarah dan makna, antara manusia dan rahim budaya yang melahirkannya.

Dalam kerangka hermeneutika, kami berupaya menafsirkan teks sebagai dunia makna yang terbuka, di mana setiap kata, peristiwa, dan simbol merupakan jendela menuju pemahaman yang lebih dalam tentang nilai-nilai kepemimpinan Jawa (Ricoeur, 1976; Gadamer, 1975). Hermeneutika memungkinkan teks dibaca bukan sebagai “cerita lampau”, melainkan sebagai “peristiwa pemahaman” yang terus hidup – sebuah dialog eksistensial antara masa lalu dan masa kini.

Sementara itu, semiotika digunakan untuk menganalisis sistem tanda dan simbol yang membentuk citra kepemimpinan Raden Wijaya. Setiap tindakan, nama, tempat, dan ritus dalam teks klasik dibaca sebagai penanda budaya yang memiliki relasi dengan struktur sosial, spiritual, dan kosmologis masyarakat Jawa abad ke-13 (Eco, 1976; Barthes, 1972). Dengan semiotika, kajian ini berusaha mengurai cara makna bekerja – bagaimana simbol-simbol tertentu (seperti hutan Tarik, pendirian kota, atau relasi dengan para dewa) menjadi sarana komunikasi moral dan spiritual antara raja dan rakyatnya.

Pendekatan imajinatif–interpretatif digunakan untuk menjembatani analisis akademik dengan intuisi kultural. Dalam pendekatan ini, kami tidak hanya membedah teks, tetapi juga mengalami dan mengimajinasikan kembali dunia yang dihadirkan oleh teks tersebut – sebagaimana anjuran Paul Ricoeur (1981) bahwa pemahaman sejati selalu melibatkan *imaginative participation* dalam horizon makna. Dengan demikian,

kajian ini tidak berhenti pada tafsir rasional, tetapi menapaki wilayah rasa dan simbol – agar teks tidak hanya dipahami, tetapi juga dihayati.

Secara teknis, kajian ini termasuk dalam jenis kajian literatur (*library research*) karena seluruh datanya bersumber dari teks-teks klasik, karya filologis, terjemahan, dan kajian akademik yang relevan.

Analisis dilakukan melalui tiga tahap utama sebagai berikut ini. Pertama adalah deskripsi tekstual: pembacaan dekat terhadap teks sumber klasik untuk mengenali struktur naratif dan simboliknya. Kedua adalah interpretasi hermeneutik: proses penafsiran makna di balik tindakan, nilai, dan narasi dalam teks. Ketiga adalah rekonstruksi imajinatif: penarikan makna simbolik dan refleksi etis yang relevan bagi konteks sosial-kultural masa kini.

Dengan perpaduan metode tersebut, kajian ini kiranya mampu menghadirkan pemahaman yang utuh tentang karakter dan simbolisme kepemimpinan Raden Wijaya – bukan hanya sebagai teks yang dibaca, melainkan juga sebagai hikmah yang dihayati.

1.5 Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan ini disusun untuk memberi alur yang logis dan harmonis antara teoreti, analisis tekstual, dan refleksi nilai. Struktur keseluruhan karya ini dibangun seperti perjalanan penafsiran: dimulai dari pencarian makna, menelusuri lapisan simbol, dan berakhir pada penemuan reflektif. Sistematika penulisannya adalah sebagai berikut ini.

Bab 1 Introduksi:

Bab ini menjelaskan urgensi sosok dalam peralihan zaman, merajut kesadaran Kewijayakusumaan, relevansi Kewijayakusumaan bagi masa depan, membaca yang tersurat menangkap yang tersirat, dan sistematika penulisan. Seluruh bagian ini menjadi dasar konseptual dan filosofis bagi

keseluruhan penulisan, dengan menegaskan perpaduan arah hermeneutik-semiotik dan corak imajinatif-interpretatif yang digunakan.

Bab 2 Jembatan Pemahaman:

Bab ini menguraikan landasan teoretis yang digunakan dalam kajian. Hermeneutika dipaparkan sebagai seni memahami makna, semiotika sebagai ilmu tanda, dan imajinasi kultural sebagai jembatan antara teks dan pengalaman manusia. Bab ini juga menampilkan diagram konseptual untuk menunjukkan keterkaitan antara teori dan objek kajian.

Bab 3 Citra Teks dan Jejak Raden Wijaya:

Bab ini menyajikan analisis utama terhadap sumber-sumber klasik seperti Pararaton, Nagarakretagama, Kidung Harsawijaya, dan prasasti-prasasti yang relevan. Melalui pembacaan hermeneutik-semiotik, bab ini menyingkap representasi karakter dan simbolisme Raden Wijaya dalam konteks budaya Jawa dan kosmologi Majapahit.

Bab 4 Menyingkap Tabir Makna:

Bab ini menafsirkan nilai-nilai *Teguh, Teteg, Tata, Tanggon, dan Trapsila* dalam konteks sosial-kultural kontemporer. Penulis membangun jembatan antara nilai-nilai kepemimpinan Raden Wijaya dengan tantangan etika dan kepemimpinan sosial di era Indonesia modern.

Bab 5 Kesimpulan Reflektif:

Bab terakhir ini menyajikan kesimpulan hasil kajian dan refleksi akhir. Kesimpulan tidak hanya merangkum temuan, tetapi juga mengembalikan makna kajian pada tujuan awalnya: menemukan kembali kebijaksanaan kepemimpinan Nusantara sebagai sumber inspirasi moral dan kultural bangsa.

1.6 Pembulatan Bab

Pada akhirnya, seluruh uraian dalam Bab I ini bukan hanya sekadar peta konseptual tentang apa yang hendak dipelajari, melainkan juga *laku amal* dalam menapaki jalan pengetahuan. Dari Introduksi, yang menyingkap pentingnya figur Raden Wijaya, hingga Sistematika Penulisan, semuanya berpadu membentuk satu kesadaran: bahwa kajian ini merupakan upaya memahami makna kepemimpinan sebagai teks budaya. Kepemimpinan tidak lagi dilihat sebagai kekuasaan, tetapi sebagai tanggung jawab moral dan spiritual yang menyatu dengan kosmos kehidupan Jawa.

Melalui perspektif hermeneutik-semiotik, pembaca diajak untuk menyelam ke kedalaman simbol dan tanda; melalui pendekatan imajinatif-interpretatif, pembaca diajak untuk menghidupkan kembali jiwa di balik teks – untuk mendengar gema masa lampau dalam keheningan masa kini. Keduanya tidak hanya mempertemukan pengetahuan dan intuisi, tetapi juga membangun jembatan antara ilmu dan rasa, antara akal dan hati.

Dengan kesadaran tersebut, kajian ini tidak hanya bertujuan untuk menemukan makna yang tersembunyi dalam teks-teks klasik, tetapi juga untuk membangun dialog antara masa lalu dan masa kini – antara kebijaksanaan leluhur dan pencarian moral modern. Raden Wijaya, dalam konteks ini, dibaca sebagai *sasmita budaya*: tanda tentang manusia yang menegakkan makna dalam dunia yang selalu berubah.

Oleh karena itu, Bab 2 akan membuka cakrawala konseptual yang menjadi dasar bagi proses penafsiran tersebut. Bab tersebut akan menjelaskan bagaimana hermeneutika dan semiotika bekerja dalam memahami teks dan simbol, serta bagaimana keduanya berpadu dengan imajinasi budaya untuk menyingkap roh kebijaksanaan yang bersemayam dalam sejarah Majapahit. Dengan memasuki Bab 2, pembaca akan melangkah lebih dalam – dari kesadaran mengenai pentingnya makna,

menuju pemahaman mengenai cara makna itu diungkap dan dihidupi kembali.

សេចក្តី

សេចក្តីសេចក្តី

សេចក្តីសេចក្តី

សេចក្តីសេចក្តី

សេចក្តីសេចក្តី

BAB 2

JEMBATAN PEMAHAMAN: HERMENEUTIKA, SEMIOTIKA, DAN IMAJINASI KULTURAL

Teori hanyalah peta, namun Teteg adalah ketetapan hati untuk tidak tersesat di antara belantara simbol. Sebab memahami bukan sekadar membedah aksara, melainkan merasakan detak makna di balik sunyi.

2.1 Dari Kesadaran Makna menuju Ruang Penafsiran

Setiap teks budaya menyimpan rahasia: bukan sekadar tentang apa yang dikatakan, melainkan juga bagaimana ia mengatakan sesuatu kepada zaman yang berbeda. Demikian pula kisah Raden Wijaya – ia tidak sekadar hidup dalam catatan sejarah, tetapi juga dalam bahasa simbol dan tanda yang terus berbicara kepada pembacanya. Untuk mendengarkan suara itu diperlukan cara pandang yang tidak berhenti pada fakta, tetapi menembus ke lapisan makna yang tersembunyi di balik kata-kata dan peristiwa.

Di sinilah hermeneutika dan semiotika hadir – bukan sebagai alat analisis yang dingin, melainkan sebagai laku memahami dan laku menafsirkan yang membuka kemungkinan dialog antara teks dengan pembaca, antara masa lalu dengan masa kini. Hermeneutika menuntun peneliti untuk memahami teks sebagai dunia yang berbicara, dunia yang mengandung horizon makna yang terus bergerak. Ia memanggil kita untuk

membaca bukan sekedar kalimat, tetapi juga niat di balik kalimat – untuk menafsirkan tindakan manusia sebagai ungkapan batin dan moralnya (Ricoeur, 1976; Gadamer, 1975).

Sementara, semiotika mengajarkan kita bahwa setiap tanda – nama, tempat, warna, ritual, atau bahkan hutan Tarik – adalah jendela menuju struktur makna budaya. Melalui tanda, masyarakat Jawa berbicara tentang kosmosnya, dan melalui simbol, mereka mengatur dunia agar tetap selaras antara lahir dan batin (Eco, 1976; Barthes, 1972).

Namun, di antara keduanya terdapat satu jembatan halus: imajinasi kultural. Tanpa imajinasi, penafsiran kehilangan jiwanya. Imajinasi bukan fantasi kosong, melainkan kekuatan kreatif untuk menghidupi kembali pengalaman budaya di dalam kesadaran peneliti. Sebagaimana diungkap Ricoeur (1981), imajinasi adalah “ruang antara” – tempat makna bergerak dari simbol menuju pemahaman.

Melalui imajinasi, kajian ini mencoba menyimak ulang kebijaksanaan Raden Wijaya – tidak sekedar sebagai tokoh sejarah, tetapi juga sebagai tanda yang memantulkan nilai-nilai universal tentang kepemimpinan, moralitas, dan keseimbangan kosmos.

Dengan demikian, Bab 2 ini menjadi taman konseptual tempat tiga suluk tersebut – hermeneutika, semiotika, dan imajinasi – bertemu dalam satu kesadaran epistemologis. Ia akan menguraikan asal-usul, prinsip, dan relevansi ketiganya, serta menjelaskan bagaimana integrasi antar ketiganya membentuk peta penafsiran budaya yang menjadi fondasi untuk membaca simbolisme Raden Wijaya pada bab-bab selanjutnya. Dengan memahami teori sebagai bahasa jiwa kebudayaan, kita tidak sekedar akan menafsirkan teks, tetapi juga menyentuh kebijaksanaan yang hidup di dalamnya.

2.2 Hermeneutika sebagai Jalan Memahami Teks Budaya

Hermeneutika lahir dari kebutuhan manusia untuk memahami – bukan sekadar mengerti secara intelektual, melainkan juga mengalami kembali makna yang tersembunyi di balik teks, simbol, dan tindakan. Ia bukan sekadar metode, melainkan sikap eksistensial: kesediaan untuk mendengarkan suara masa lalu yang masih bergetar dalam bahasa, mitos, dan budaya. Dalam konteks kajian ini, hermeneutika menjadi jalan pengetahuan untuk menyingkap makna kepemimpinan Raden Wijaya sebagaimana yang hidup dalam teks-teks klasik Jawa, di mana sejarah bertemu dengan simbol, dan moralitas menyatu dengan estetika kehidupan.

2.2.1 Hakikat Hermeneutika

Dari Teks Menuju Pemahaman. Secara etimologis, istilah hermeneutika berakar dari kata Yunani *hermeneuein*, yang berarti “menafsirkan,” “menerjemahkan,” atau “menyampaikan pesan.” Kata ini merujuk pada sosok Hermes, utusan para dewa, yang tidak sekadar membawa pesan, tetapi juga menafsirkan makna yang tersembunyi dalam pesan itu agar dapat dipahami manusia (Palmer, 1969).

Dari asal-usulnya, hermeneutika telah membawa misi spiritual: menjembatani jarak antara yang ilahi dan yang insani, antara makna yang tersembunyi dan pemahaman yang terungkap. Dalam perjalanan sejarahnya, hermeneutika berkembang dari seni menafsirkan teks-teks suci menjadi filsafat pemahaman.

Friedrich Schleiermacher (1768–1834) menempatkan hermeneutika sebagai seni memahami secara universal – bukan sekadar menafsirkan teks agama, melainkan juga segala bentuk ekspresi manusia. Dia menekankan bahwa memahami berarti menyelami maksud pengarang dan struktur bahasanya; karena di sanalah jiwa manusia bersembunyi dalam kata (Schleiermacher, 1998).

Kemudian Wilhelm Dilthey (1833–1911) membawa hermeneutika ke dalam fondasi ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*), dengan pandangan bahwa teks, tindakan, dan sejarah adalah ekspresi kehidupan yang harus dipahami dari dalam. Pemahaman, baginya, bukan rekonstruksi masa lalu, melainkan pengalaman hidup yang dihayati kembali dalam kesadaran penafsir (Dilthey, 1989).

Namun puncak kedewasaan hermeneutika terjadi pada abad ke-20 melalui pemikiran Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Bagi Gadamer (1975), pemahaman adalah dialog antara masa lalu dan masa kini – sebuah *fusion of horizons* di mana horizon teks dan horizon pembaca saling berjumpa dalam ruang sejarah yang hidup. Pemahaman sejati tidak mungkin netral; ia selalu dipengaruhi oleh pra-pemahaman (*pre-understanding*), oleh konteks, pengalaman, dan nilai yang dibawa oleh penafsir. Karena itu, memahami teks berarti juga memahami diri sendiri di hadapan teks: menafsirkan dunia sambil menafsirkan kesadaran kita sendiri.

Ricoeur (1976; 1981, p. 166) memperluas gagasan itu dengan menekankan bahwa setiap teks memiliki otonomi makna. Ketika teks telah ditulis, ia terlepas dari niat pengarangnya dan memasuki dunia pembaca yang tak terbatas. Teks hidup melalui penafsiran – dan setiap pembacaan yang jujur adalah peristiwa makna baru. Dalam hal ini, Ricoeur berbicara tentang “*hermeneutics of meaning*” dan “*hermeneutics of suspicion*”: dua gerak jiwa penafsir antara kepercayaan dan keraguan, antara mendengarkan makna dan menguji kedalaman simbol. Baginya, simbol adalah pintu menuju refleksi; ia memberi untuk dipikirkan lebih jauh (dalam ungkapannya yang ikonik *le symbole donne à penser*).

Maka, memahami teks berarti memasuki dunia simbolik yang tak habis ditafsirkan – sebuah dialog yang tak berkesudahan antara manusia dan makna.

Hermeneutika dan Jalan Kebudayaan. Dalam konteks kebudayaan Jawa, hermeneutika menemukan relevansinya yang mendalam. Budaya Jawa, sebagaimana terungkap dalam karya-karya seperti Pararaton dan Nagarakretagama, tidak berbicara secara langsung, tetapi melalui *sasmita* – isyarat, perlambang, dan bahasa kias.

Karenanya, memahami teks budaya Jawa membutuhkan sikap hermeneutik: kesediaan untuk mendengar makna yang tersirat dalam diam, bukan sekedar yang tersurat dalam kata. Sebagaimana dikatakan oleh Zoetmulder (1983), teks-teks Jawa Kuno memantulkan pandangan dunia di mana bahasa bukan sekedar alat komunikasi, melainkan juga jalan menuju kebijaksanaan.

Dengan demikian, hermeneutika dalam kajian ini bukan sekedar metode analisis, melainkan juga laku memahami budaya. Ia menjadi jembatan antara nalar akademik dan rasa batin Jawa – antara dunia ilmiah dan dunia mistik, yang acapkali melalui simbol, ritual dan terintegrasi dengan budaya.

Membaca Raden Wijaya melalui hermeneutika berarti menghidupkan kembali dialog antara manusia Jawa dengan dunia nilai yang melingkupinya. Maka, tindakan politik adalah laku spiritual, dan kepemimpinan bukan dominasi, melainkan keselarasan antara manusia, alam, dan ilahi.

2.2.2 *Hermeneutika Budaya dan Lingkaran Makna*

Hermeneutika, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, tidak sekedar berbicara tentang cara memahami teks, tetapi juga tentang bagaimana pemahaman itu sendiri terjadi. Ia bergerak bukan dalam garis lurus, tetapi dalam lingkaran – lingkaran yang menghubungkan bagian dan keseluruhan, teks dan konteks, masa lalu dan masa kini, pembaca dan dunia

yang dibacanya. Dalam lingkaran itu, makna tidak pernah final; ia terus berputar, bergeser, dan tumbuh seiring perubahan kesadaran penafsir. Itulah yang disebut lingkaran hermeneutik (*hermeneutic circle*): gerak spiral yang membuat pemahaman bukan sekadar hasil, melainkan juga peristiwa eksistensial.

Lingkaran antara Bagian dan Keseluruhan. Dalam tradisi hermeneutik klasik, Schleiermacher (1998) telah menegaskan bahwa memahami bagian harus melalui keseluruhan; sementara keseluruhan hanya dapat dimengerti melalui bagian-bagian (Palmer, 1969). Demikian pula dalam kebudayaan: setiap simbol atau tindakan manusia hanyalah serpihan dari keseluruhan sistem makna yang lebih luas.

Sebuah kata dalam teks Jawa Kuno – misalnya *dharma*, *tatag*, atau *trapsila* – tidak dapat dimengerti tanpa memahami pandangan dunia (*weltanschauung*) yang melahirkannya. Sebaliknya, pandangan dunia itu sendiri baru dapat dipahami melalui bagaimana kata-kata itu digunakan dan dijalani dalam teks, ritus, dan tindakan sosial. Dengan demikian, penafsir selalu bergerak di antara keduanya: dari detail menuju makna besar, dari makna besar kembali ke detail – hingga pemahaman menemukan resonansi batinnya.

Dalam konteks kajian ini, membaca teks seperti Pararaton dan Nagarakretagama berarti memasuki lingkaran itu: bagaimana satu tindakan Raden Wijaya – membuka hutan Tarik, menata Majapahit, menjaga kesetiaan janji – menjadi bagian dari keseluruhan simbolisme budaya Jawa tentang laku kepemimpinan spiritual dan moral. Sebaliknya, seluruh konsep kepemimpinan Jawa yang berbasis pada keseimbangan kosmos baru memperoleh bentuk nyatanya dalam tindakan-tindakan semacam itu. Jadi, pemahaman lahir bukan dari satu arah, melainkan dari dialog antara simbol kecil dan sistem makna besar yang melingkupinya.

Lingkaran antara Teks dengan Konteks. Setiap teks hidup dalam konteks, tetapi konteks juga menemukan dirinya melalui teks. Hermeneutika budaya mengajarkan bahwa memahami teks klasik bukan berarti memisahkannya dari ruang zamannya, melainkan menemukan kembali napas zamannya di dalam kesadaran kita sekarang (Gadamer, 1975). Membaca Nagarakretagama bukan sekadar mengutip isinya, melainkan juga mendengar getaran spiritual yang menjiwai masyarakat Majapahit: bagaimana kekuasaan dilihat sebagai *dharma*, dan kepemimpinan sebagai pengabdian kosmologis.

Ricoeur (1981) menegaskan bahwa pemahaman sejati terjadi ketika penafsir memasuki “dunia teks” – dunia kemungkinan makna yang dibuka oleh teks kepada pembacanya. Dengan kata lain, penafsir harus meninggalkan perspektifnya sendiri dan memasuki dunia yang diciptakan oleh teks. Menurutnya, “dunia teks” bukanlah dunia nyata, melainkan dunia yang diciptakan oleh teks itu sendiri. Dunia ini menyimpan makna, nilai dan konsep yang terkandung dalam teks. Ketika penafsir memasuki dunia tersebut, dia dapat memahami bagaimana teks tersebut mengorganisasi dan menginterpretasikan pengalaman manusia. Dengan demikian, penafsir dapat memahami makna teks secara lebih mendalam, lebih holistik dan kontekstual. Bukan sekedar memahami kata-kata secara harfiah.

Dalam konteks budaya Jawa, dunia teks itu bukan sekedar dunia kata, melainkan juga dunia rasa, dunia tanda, dan dunia tata. Penafsir yang hermeneutik harus berjalan dengan hati yang mendengarkan: membaca teks, tetapi juga “membaca diamnya,” sebab dalam kebudayaan Jawa, diam adalah cara bicara yang paling dalam.

Lingkaran antara Masa Lalu dengan Masa Kini. Hermeneutika budaya memandang pemahaman sebagai peristiwa historis yang selalu baru. Setiap

kali manusia menafsirkan, ia menghidupkan kembali masa lalu dalam horizon masa kini. Pemahaman tidak lagi sekadar mengenang sejarah, tetapi juga menciptakan pertemuan antara sejarah dan pengalaman sekarang (Gadamer, 1975).

Dalam konteks ini, ketika peneliti menafsirkan simbolisme Raden Wijaya, ia tidak sekadar mengulang kisah lama, tetapi juga ikut serta dalam dialog panjang kebudayaan Jawa: dialog tentang bagaimana manusia memaknai kekuasaan, tanggung jawab, dan hubungan dengan semesta. Itulah mengapa hermeneutika tidak pernah berakhir. Ia adalah laku daur makna – perputaran yang tidak memenjarakan pemahaman, melainkan memperkaya kesadaran. Setiap pembacaan membuka lapisan baru; setiap lapisan baru melahirkan horizon yang lebih luas.

Dalam kebudayaan Jawa, hal ini sejalan dengan konsep *ngelmu urip* – ilmu kehidupan yang tidak berhenti pada pengetahuan, tetapi terus bertumbuh bersama kesadaran diri dan alam. Dengan demikian, hermeneutika bukan sekadar menerapkan teori Barat pada teks Jawa, melainkan jalan universal memahami kebijaksanaan hidup yang juga telah lama menjadi roh pemikiran Nusantara.

Lingkaran antara Penafsir dengan Teks: Perjumpaan Rasa dan Nalar. Hermeneutika budaya memandang pembaca bukan sebagai pengamat, tetapi sebagai peserta dalam peristiwa makna. Pemahaman sejati lahir bukan dari jarak, melainkan dari keterlibatan. Dalam budaya Jawa, hal ini disebut *nggayuh rasa sejati* – memahami sesuatu bukan sekadar dengan pikiran, melainkan juga dengan rasa yang hening.

Peneliti yang membaca Raden Wijaya dengan cara demikian tidak lagi berdiri di luar teks, tetapi hadir di dalamnya: merasakan beban moral janji yang ditepati, keteguhan dalam badai politik, dan kebijaksanaan yang muncul dari kesunyian batin. Dalam titik itu, lingkaran hermeneutik menjadi

lingkar kehidupan – di mana memahami berarti menghidupkan kembali yang dipahami.

Hermeneutika sebagai Laku Kebudayaan. Dari seluruh uraian ini dapat disimpulkan bahwa hermeneutika budaya bukan sekadar proses kognitif, melainkan juga laku spiritual pengetahuan. Ia mengajarkan kita untuk menghormati makna sebagaimana orang Jawa menghormati *pethikan tembang* atau *sasmita wayang*: dengan sabar, dengan diam, dan dengan kesediaan untuk mendengarkan lebih dalam. Maka, memahami kebudayaan adalah bentuk ibadah intelektual – usaha untuk menyatukan diri dengan ritme makna yang telah dihidupkan oleh leluhur. Untuk maksud tersebut, Clifford Geertz (1973) memandang kebudayaan sebagai *web of significance* – jaringan makna yang ditunen manusia untuk memahami dunia. Maka, proses menafsirkan budaya dengan kesungguhan dan penghormatan terhadap makna mirip dengan laku kontemplatif – sebuah pengabdian intelektual untuk memahami kehidupan manusia.

Sementara Koentjaraningrat (1985), Bapak Antropologi Indonesia, mendefinisikan kebudayaan sebagai keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia yang diperoleh melalui proses belajar. Ia menekankan bahwa kebudayaan bukan warisan biologis, melainkan hasil interaksi sosial dan spiritual. Memahami kebudayaan berarti menghargai nilai-nilai luhur yang membentuk manusia. Dia mengajarkan bahwa studi budaya bukan sekadar akademik, melainkan proses memanusiaikan manusia – sebuah bentuk pengabdian terhadap nilai kemanusiaan.

Ki Hadjar Dewantara (1967), Bapak Pendidikan Nasional, melihat kebudayaan sebagai buah budi manusia yang lahir dari perjuangan terhadap zaman dan alam. Dia merumuskan konsep yang dikenal dengan “Tri-Kon” (Kontinu, Konvergensi, Konsentris) untuk mengembangkan kebudayaan nasional. Pemikirannya menekankan kesadaran dan tanggung jawab dalam

mengelola kebudayaan agar tetap berakar pada nilai luhur, bukan sekadar mengikuti arus modernisasi.

2.3 Semiotika sebagai Jalan Membaca Simbol dan Tanda Budaya

Lahirnya pendekatan semiotik didorong oleh kebutuhan manusia untuk memahami dunia sekitarnya. Manusia hidup dalam lingkungan yang penuh dengan simbol dan tanda, dan mereka menggunakan simbol dan tanda tersebut untuk menciptakan makna dan memahami realitas. Respons manusia terhadap kebutuhan tersebut tentu dalam rangka menciptakan makna dan memahami budaya di mana mereka berada.

Dalam konteks ini, kita dapat memahami bagaimana manusia memahami dirinya sendiri, orang lain dan lingkungan budayanya dengan membaca simbol dan tanda. Semiotik juga memungkinkan kita untuk memahami bagaimana kekuasaan dan ideologi beroperasi melalui simbol dan tanda, sehingga memungkinkan kita untuk memahami bagaimana budaya dan masyarakat dikonstruksi dan dipelihara.

2.3.1 Semiotika Struktural: Tanda dan Makna

Dalam kerangka semiotika struktural, setiap teks atau tindakan budaya dipahami sebagai sistem tanda yang memiliki struktur internal. Setiap tanda (*sign*) terdiri dari dua aspek: penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Relasi keduanya bersifat arbitrer, namun membentuk makna melalui konvensi sosial (Saussure, 1983).

Dalam konteks Pararaton dan Nagarakretagama, tanda-tanda seperti hutan Tarik, panji-panji kerajaan, dan air sungai Brantas berfungsi sebagai *signifiers* yang mengandung *signified* berupa nilai simbolik – transformasi, legitimasi, dan kesucian (Pigeaud, 1960; Zoetmulder, 1983).

Charles Sanders Peirce (1998) memperluas teori tanda dengan membaginya menjadi ikon, indeks, dan simbol. Ikon meniru objeknya

(misalnya, bentuk candi yang menyerupai gunung sebagai lambang Gunung Mahameru). Indeks menunjukkan hubungan sebab-akibat atau kedekatan (misalnya, beringin sebagai indeks perlindungan dan stabilitas). Simbol didasarkan pada kesepakatan budaya (seperti panji merah-putih sebagai simbol *dharma* dan keberanian).

Melalui kerangka ini, setiap elemen dalam teks klasik Jawa dapat dibaca sebagai sistem tanda yang saling berkaitan, membentuk “bahasa kebudayaan” Majapahit.

2.3.2 Semiotika Budaya dan Mitos Sosial

Roland Barthes (1972) dalam *Mythologies* menjelaskan bahwa tanda-tanda budaya mengalami transformasi menjadi mitos, yakni sistem makna tingkat kedua yang menaturalisasikan ideologi sosial.

Raden Wijaya, dalam mitos Jawa, tampil bukan sekadar sebagai tokoh sejarah, melainkan sebagai figur raja *wisesa* – *archetype* pemimpin ideal yang menyatukan kekuasaan dan kebajikan (Sari et al., 2016). Dengan demikian, figur Raden Wijaya berfungsi sebagai *mythic sign* yang menegaskan legitimasi moral kekuasaan Majapahit.

Umberto Eco (1976) menambahkan konsep *open text*, sebagai oposisi dari *closed text*. Menurutnya, *closed text* adalah teks yang memiliki makna yang jelas dan pasti, tidak ada ruang untuk interpretasi lain. Sedangkan *open text* adalah teks yang memiliki banyak kemungkinan interpretasi, teks yang dapat diartikan dalam banyak cara. Dia menekankan bahwa makna teks tidak sekadar terkandung dalam teks itu sendiri, tetapi juga dalam interaksi antara teks dengan pembaca. Pembaca memiliki peran aktif dalam menciptakan makna teks, sehingga teks dapat diartikan dalam banyak cara yang berbeda. Dengan demikian, pembaca *open text* memungkinkan pembaca untuk berpartisipasi dalam proses penciptaan

makna, membuat teks menjadi lebih dinamis dan terbuka untuk interpretasi baru. Teks budaya selalu terbuka bagi berbagai tafsir. Pararaton dan Nagarakretagama adalah teks semacam itu – ia hidup dalam interpretasi baru setiap generasi.

Sementara Yuri Lotman (1990) memperkenalkan konsep *semiosphere* sebagai ruang semiotik yang terdiri dari berbagai sistem tanda yang saling berinteraksi. *Semiosphere* adalah lingkungan budaya yang di dalamnya terjadi proses penciptaan dan pertukaran makna. Dia menekankan bahwa *semiosphere* bukanlah ruang fisik, melainkan ruang abstrak yang terdiri dari berbagai kode, simbol, dan tanda yang digunakan untuk menciptakan makna.

Dalam *semiosphere*, berbagai sistem tanda saling berinteraksi dan mempengaruhi satu sama lain, menciptakan makna yang kompleks dan dinamis. Ia juga memiliki batas-batas yang lentur, sehingga memungkinkan terjadinya pertukaran dan interaksi dengan lingkungan budaya lain. Dengan demikian, *semiosphere* memungkinkan kita untuk memahami bagaimana budaya menciptakan dan mempertahankan makna, serta bagaimana makna tersebut dapat berubah dan berkembang seiring waktu. Dalam pengertian ini, budaya adalah ruang semiosis yang terus berubah. Maka, Majapahit bukan sekadar entitas politik, melainkan juga *semiosphere* Jawa di mana tanda-tanda spiritual, sosial, dan ekologis saling berinteraksi membentuk makna seiring waktu.

Dalam kerangka kajian ini, hermeneutika menjadi dasar ontologis bagi pembacaan semiotik sebagaimana yang telah diuraikan di atas. Ia menegaskan bahwa setiap tanda dalam teks budaya – baik kata, tempat, tindakan, maupun simbol – hanyalah permukaan dari kedalaman makna. Untuk menjangkau kedalaman itu, penafsir harus bersedia berjalan dalam lingkaran yang tak berujung: membaca, memahami, menafsirkan, lalu kembali

membaca – hingga makna tak lagi dipaksa ditemukan, melainkan menampakkannya sendiri. Visualisasinya dapat dilihat pada diagram spiral makna di bawah ini.

Diagram Konseptual: Integrasi Hermeneutika-Semiotika (Jalan Ganda Menuju Makna Budaya)

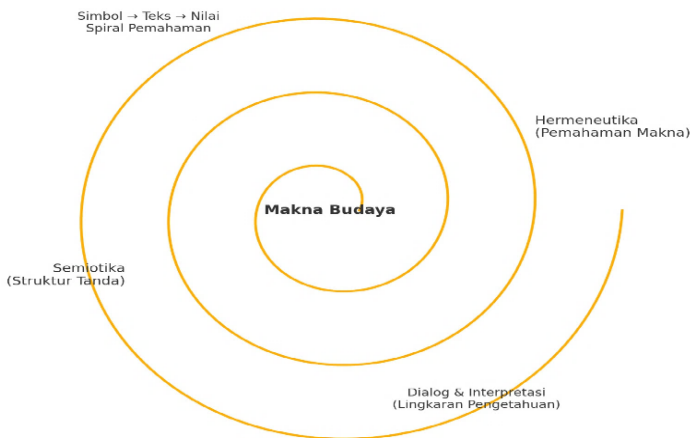


Diagram spiral makna di atas menggambarkan gerak epistemologis kajian ini: pertemuan antara hermeneutika dan semiotika dalam satu lingkaran pengetahuan yang dinamis. Spiral itu bukan sekadar bentuk estetis, melainkan juga simbol dari proses pemahaman yang berulang dan memperdalam diri. Dalam setiap putarannya, peneliti bergerak dari tanda menuju makna, dari teks menuju nilai, lalu kembali lagi ke tanda baru yang lahir dari kesadaran yang telah berubah.

Hermeneutika memberi napas pada struktur, sementara semiotika memberi bentuk pada napas itu. Keduanya berpadu dalam dialog interpretatif yang terus hidup – seperti percakapan antara masa lalu dan masa kini, antara yang tersurat dan yang tersirat. Di pusat spiral, makna budaya hadir bukan sebagai kesimpulan akhir, melainkan sebagai titik kesadaran, tempat manusia dan kebudayaan saling menafsirkan keberadaannya.

Dalam konteks kajian ini, integrasi hermeneutika-semiotika menjadi kerangka ontologis dan metodologis yang memungkinkan pembacaan Raden Wijaya sebagai figur historis sekaligus simbolik. Perspektif ini tidak sekadar menjelaskan bagaimana teks-teks klasik Jawa menyusun tanda-tanda tentang kepemimpinan, tetapi juga bagaimana peneliti dapat mendengarkan kebijaksanaan yang berbicara melalui tanda-tanda itu. Seperti spiral yang tak pernah berhenti berputar, pemahaman budaya pun tak pernah mencapai titik akhir. Ia adalah perjalanan menuju kedalaman – laku ilmiah sekaligus spiritual, di mana pengetahuan menjadi bentuk sembah, dan tafsir menjadi jalan pulang menuju kesadaran budaya.

Dengan berakhirnya Bab 2, kajian ini siap melangkah menuju Bab 3 – tempat teori dan metode yang telah dimatangkan akan berjumpa dengan teks dan sejarah – untuk menyingkap karakter dan simbolisme Raden Wijaya dalam cahaya kebijaksanaan yang diwariskan Majapahit.

ꦱꦺꦛꦏꦸꦫꦶꦤ꧀

ꦱꦺꦛꦏꦸꦫꦶꦤ꧀

BAB 3

CITRA TEKS DAN JEJAK RADEN WIJAYA: DARI SUMBER HISTORIS DAN SASTRA PEMBENTUKANNYA

Di antara narasi perang dan intrik takhta, terselip Tatag: sebuah keberanian yang jernih untuk menghadapi kenyataan sejarah tanpa harus kehilangan kejujuran nurani.

Sejarah, sebagaimana teks, tidak pernah berdiri di luar bahasa. Ia menulis dan ditulis, menyingkap serta menyembunyikan. Dari spiral pemikiran Bab 2 yang menelisik jalinan makna dan kesadaran dalam ruang konseptual, kita kini menapaki dunia yang lebih konkret namun tak kalah kompleks – dunia teks dan sejarah, tempat di mana figur Raden Wijaya menampakkan diri dalam berbagai citra dan narasi. Di titik inilah makna “jejak” menemukan tubuhnya: bukan sekadar sisa masa lalu, melainkan juga tapak yang terus diperbarui oleh tangan penulis, penyalin, dan penafsir lintas zaman.

Raden Wijaya, sebagai tokoh pendiri Majapahit, tidak sekadar hadir dalam catatan sejarah resmi, tetapi juga dalam teks-teks sastra yang memantulkan cahaya makna yang beragam. Nama dan kisahnya bergema dalam prasasti, babad, kakawin, dan serat; masing-masing dengan warna dan intensi yang berbeda. Dalam sumber historis, dia tampil sebagai figur politik dan strategi – penguasa yang menandai transisi antara Singhasari dan

Majapahit; sementara dalam sastra, dia menjelma menjadi simbol kebijaksanaan, kekuatan, dan kelahiran kembali sebuah tatanan kosmos. Di antara keduanya, terbentang ruang penafsiran yang menjadi jantung dari pembahasan Bab ini.

Bab ini berupaya membaca kembali Raden Wijaya melalui dua lensa yang saling menembus: lensa historis yang menelusuri fakta dan kronologi pembentukan sosoknya, serta lensa tekstual-sastra yang menafsirkan cara teks menulis, menyeleksi, dan memaknai dirinya. Dengan pendekatan intertekstual dan hermeneutik, pembacaan ini berusaha menangkap dinamika di antara sejarah yang mengklaim objektivitas dan sastra yang menghidupkan imajinasi. Keduanya berpadu menjadi narasi yang bukan sekadar menceritakan masa lalu, melainkan juga membangun ruang simbolis bagi identitas dan legitimasi kekuasaan di masa-masa berikutnya.

Dengan demikian, Bab 3 bukan sekadar penelusuran terhadap siapa Raden Wijaya dalam sejarah, melainkan juga bagaimana ia dihadirkan dalam teks – bagaimana simbol, kata, dan wacana meneguhkan sosoknya, serta bagaimana pertemuan antara sejarah dan sastra itu; kita berupaya menemukan bukan sekadar jejak raja, melainkan juga gema makna tentang manusia dan kuasa di balik penulisan sejarah itu sendiri.

3.1 Raden Wijaya dalam Historiografi Awal Jawa

Historiografi awal Jawa bukan sekadar catatan tentang peristiwa; ia adalah jejaring makna yang menautkan memori, legitimasi, dan imajinasi. Dalam jalinan itu, nama Raden Wijaya muncul bukan sekadar sebagai sosok yang menandai peralihan dinasti dari Singhasari ke Majapahit, melainkan juga sebagai figur yang mengandung narasi kosmologis – pertemuan antara manusia dan tatanan semesta. Jejaknya menembus batas antara fakta dan simbol, mengalir melalui teks-teks yang menyulam sejarah dengan bahasa

mitos. Di sinilah kita temukan denyut historiografi awal Jawa: bukan kronologi yang beku, melainkan sejarah yang berjiwa (Zoetmulder, 1983).

Sumber-sumber utama yang menuturkan tentang Raden Wijaya mencakup Pararaton, Nagarakretagama, Kidung Harsawijaya, serta prasasti relevan yang berasal dari masa awal Majapahit. Keempatnya bukan sekadar bukti tekstual, melainkan juga empat wajah pengetahuan – masing-masing menampilkan cara yang berbeda dalam memaknai lahirnya sebuah kerajaan dan sosok pendirinya (Pigeaud, 1960; Noorduyn, 1978). Pararaton menampilkan Raden Wijaya sebagai figur yang bangkit dari krisis Singhasari, mengembalikan tatanan dunia setelah kekacauan politik. Nagarakretagama mempersembahkan Raden Wijaya dalam kerangka kosmologis, menegaskan harmoni antara kekuasaan dan tatanan ilahi. Kidung Harsawijaya menghadirkan figur heroik dengan simbol transisi (hutan Tarik menuju kerajaan Majapahit), menekankan penderitaan sebagai prasyarat kejayaan. Prasasti Kudadu/Gunung Butak menggambarkan Raden Wijaya sebagai pemimpin strategis, menekankan kecerdikan diplomasi (memanfaatkan Mongol untuk menumbangkan Jayakatwang). Dari bahasa yang mengalir hingga struktur naratif yang sakral, semuanya menyingkap cara Jawa menulis tentang dirinya sendiri: melalui lapisan simbol, genealogis, dan spiritual (Robson, 1995).

Jika dibaca secara fenomenologis, denyut awal tersebut bukan sekedar “awal waktu”, melainkan juga awal kesadaran historis Jawa: sejarah sebagai laku budaya, di mana penulisan sejarah merupakan praktik sosial yang mengafirmasi nilai-nilai Jawa (*Teguh, ... Tatag, ..., Trapsila*); simbol sebagai horizon makna, di mana “buah maja” yang rasanya pahit bukan ornamen, melainkan tanda penderitaan yang harus dilalui sebelum mencapai *kanwuh* dan kekuasaan; dan narasi sebagai intensionalitas kolektif,

di mana historiografi awal mengarahkan kesadaran masyarakat pada ide mengenai raja ideal – bijak, sakti, dan kosmis.

3.1.1 *Pararaton: Jejak Manusia di Balik Mitologi*

Pararaton – Kitab Raja-Raja – menjadi salah satu sumber tertua yang mengisahkan pergantian kekuasaan dari Singhasari ke Majapahit. Dalam teks ini, Raden Wijaya tampil sebagai figur transisional, pewaris *karma* sejarah Ken Arok dan Kertanegara (Pigeaud, 1960). Pararaton disusun dalam bentuk prosa Jawa Kuno yang memadukan unsur sejarah, mitos, dan genealogi spiritual (Noorduyn, 1978).

Sebagaimana dijelaskan oleh Berg (1929), teks tersebut tidak dimaksudkan sebagai kronik kronologis, melainkan sebagai narasi moral-historis yang menafsirkan legitimasi kekuasaan melalui prinsip *dharma* dan *karma*. Oleh karena itu, penokohan Raden Wijaya tidak semata-mata historis, tetapi juga simbolis – mewakili pemulihan tatanan semesta setelah disrupsi politik di Singhasari (Noorduyn, 1978; Pigeaud, 1960). Dengan demikian, Pararaton menciptakan ruang tempat sejarah dan mitos saling menyinari, menghadirkan raja bukan sekadar penguasa, melainkan juga manifestasi dari *dharma* yang hidup.

3.1.2 *Nagarakretagama: Citra Raja dalam Tatanan Kosmos*

Berbeda dari nada naratif Pararaton, Nagarakretagama karya Mpu Prapanca (1365 M) merupakan teks yang menempatkan Raden Wijaya dalam kerangka kosmis yang luhur (Robson, 1995). Dalam kakawin ini, raja digambarkan bukan sekadar sebagai penguasa duniawi, melainkan juga sebagai pemelihara harmoni semesta – *raja-dharma* yang mempersatukan jagat mikrokosmos dan makrokosmos (Supomo, 1972; Zoetmulder, 1983).

Struktur puisi klasiknya menghadirkan Majapahit sebagai tatanan ilahi di bumi, tempat kekuasaan menjadi liturgi dan sejarah menjadi

pemujaan (Pigeaud, 1962). Prapanca menulisnya bukan sekadar untuk mengingat, melainkan juga untuk memuliakan: bagi dia, Raden Wijaya adalah pusat keseimbangan antara yang nyata dan yang gaib, simbol keteraturan setelah kekacauan. Maka Nagarakretagama tidak sekadar menjadi sumber sejarah, tetapi juga teks teologis-politik – tempat kekuasaan menemukan legitimasi spiritualnya (Robson, 1995).

3.1.3 Kidung Harsawijaya: Narasi Emosi dan Kepahlawanan

Jika Pararaton dan Nagarakretagama menempatkan Raden Wijaya dalam ruang genealogis dan sakral, Kidung Harsawijaya memanusikannya dalam rasa (Aichele, 1969; Supomo, 1977). Kidung ini, yang muncul dari tradisi sastra pasca-Majapahit, mengubah sejarah menjadi pengalaman batin: perjuangan, cinta, kehilangan, dan kebijaksanaan berpadu dalam narasi yang lembut dan penuh perasaan. Dalam tradisi kidung, bahasa tidak sekadar mengisahkan, tetapi juga merasakan sejarah – menyalurkan emosi kolektif masyarakat yang mengingat (Teeuw, 1967).

Sebagaimana dicatat oleh Ras (1987), Kidung Harsawijaya menandai transformasi historiografi Jawa menjadi lebih introspektif dan estetis, menggeser penekanan dari legitimasi kekuasaan menuju penghayatan eksistensial. Dalam kidung ini, Raden Wijaya menjadi manusia seutuhnya: ia menang, tetapi juga menanggung; ia berkuasa, tetapi tetap tunduk pada karma dan rasa.

Melalui pendekatan itu, Kidung Harsawijaya memadukan tradisi epik dan liris untuk menampilkan bahwa kebesaran sejati tidak hanya lahir dari kemenangan, tetapi juga dari kemampuan menanggung makna penderitaan (Zoetmulder, 1983).

3.1.4 Prasasti Kudadu/Gunung Butak: Titik Temu antara Fakta dan Sakralitas

Sementara itu, prasasti-prasasti seperti Prasasti Kudadu/Gunung Butak (1294 M) menghadirkan lapisan historis yang lebih empiris, tetapi

tetap dibingkai dalam bahasa simbolis (Noorduyn, 1978). Secara filologis (seperti yang dituliskan Brandes, 1913; Bosch, 1921), ia merupakan satu prasasti dengan dua nama: disebut Prasasti Kudadu merujuk pada Desa Kudadu yang dijadikan sima; dan disebut Prasasti Gunung Butak merujuk pada lokasi penemuannya di Gunung Butak. Namun, secara analisis wacana, kita bisa mengembangkan argumen bahwa isi prasasti tersebut memuat dua dimensi legitimasi (patronase dan kosmologi) dalam konteks politik Majapahit. Jadi, ia seolah-olah memiliki “dua fungsi ideologis” dalam satu teks.

Prasasti Kudadu mencatat bagaimana Raden Wijaya memperoleh perlindungan dari penduduk desa sebelum mendirikan Majapahit – peristiwa yang menjadi metafora hubungan timbal balik antara penguasa dan rakyat. Momentum yang mengantarkannya pada salah satu citranya sebagai anak desa (Suud, 2025). Di sisi lain, Prasasti Gunung Butak meneguhkan legitimasi kekuasaannya melalui anugerah dan ritual keagamaan (Pigeaud, 1960). Keduanya memperlihatkan bahwa dokumen administratif pun dalam budaya Jawa kuno tidak terlepas dari nuansa sakral – sejarah dan spiritualitas dihadirkan dalam satu napas yang sama.

Dengan demikian, sumber-sumber historiografi awal tentang Raden Wijaya memperlihatkan keterjalinan antara fakta, mitos, dan nilai. Pararaton membentuknya sebagai pewaris moral sejarah; Nagarakretagama menahbiskannya sebagai pusat tatanan kosmos; Kidung Harsawijaya memanusikannya dalam rasa; dan Prasasti Kudadu/Gunung Butak menegaskannya dalam realitas politik.

Jika keempat wajah ini dibaca bersama, kita dapat menyaksikan bagaimana Jawa menulis sejarahnya bukan dengan garis lurus waktu, melainkan lingkaran makna – di mana sejarah adalah penyingkapan batin kebudayaan (Zoetmulder, 1983). Di dalam lingkaran itu, Raden Wijaya

berdiri: bukan sekadar nama dalam teks, melainkan juga cermin dari cara Jawa memahami kekuasaan, takdir, dan ketuhanan.

3.2 Konstelasi Kekuasaan dan Symbolisme Raja dalam Narasi Majapahit

Kekuasaan dalam pandangan Jawa tidak semata-mata berakar pada kekuatan militer atau politik, tetapi juga pada tatanan kosmis yang lebih dalam – keseimbangan antara dunia manusia (*bhuvana alit*) dan dunia semesta (*bhuvana agung*). Dalam kerangka ini, raja bukan sekadar penguasa, melainkan juga poros semesta, pusat harmoni antara langit, bumi, dan masyarakat (Zoetmulder, 1983). Dalam narasi Majapahit awal, terutama melalui Nagarakretagama dan berbagai prasasti peneguhan kerajaan, Raden Wijaya diposisikan sebagai figur yang menata kembali keseimbangan dunia setelah masa kekacauan politik Singhasari (Robson, 1995).

Konsep ini sejalan dengan pandangan politik kosmologis Asia Tenggara yang menempatkan raja sebagai perwujudan *devaraja* – raja-dewa yang menjaga keteraturan jagat melalui *dharma* dan pengorbanan diri (Hall, 1985; Wolters, 1999).

3.2.1 Raja sebagai Poros Kosmos dan Pemulih Tatanan

Dalam Nagarakretagama, Mpu Prapanca menggambarkan Raden Wijaya (yang dikenal sebagai Sri Kertarajasa Jayawardhana) bukan sekadar pendiri Majapahit, melainkan juga sebagai penegak tatanan kosmis baru setelah keruntuhan Singhasari (Robson, 1995). Narasi itu memantulkan pola kebangkitan dunia – bahwa kekuasaan yang sah selalu lahir dari restorasi darma (Supomo, 1972). Seperti dijelaskan oleh Pigeaud (1962), penobatan Raden Wijaya digambarkan tidak hanya sebagai peristiwa politik, tetapi juga sebagai ritus sakral, di mana seorang manusia dipanggil untuk menjadi perantara antara dunia fana dan yang suci.

Kedudukan raja sebagai *axis mundi* ini menandakan bahwa kekuasaan dalam Majapahit bukanlah kepemilikan, melainkan penyelarasan: tindakan menjaga keseimbangan antara kekuatan duniawi dan spiritual (Zoetmulder, 1983; Christie, 1999). Sang raja bukan pemilik dunia, melainkan penjaga keteraturannya (dalam Nagarakretagama, pupuh II–IV; terjemahan Robson, 1995).

3.2.2 *Simbolisme Ritual dan Sakralisasi Kekuasaan*

Ritual dalam Majapahit menjadi medium utama untuk melegitimasi kekuasaan melalui simbol. Upacara penobatan, persembahan *yajna*, hingga pembangunan candi pendarmaan bagi raja yang wafat, semuanya menggambarkan kesinambungan antara kuasa dan kesucian (Supomo, 1977; Jordaan, 2003).

Raden Wijaya, sebagaimana ditulis dalam Prasasti Kudadu/Gunung Butak (1294 M), secara simbolis memulai kekuasaannya dengan tindakan yang mencerminkan prinsip moral: membalas kebaikan rakyat yang menolongnya di masa pelarian (Noorduyn, 1978). Dalam tindakan itu tersirat makna darma raja – kekuasaan sebagai tanggung jawab etis, bukan sekadar otoritas (Pigeaud, 1960).

Seperti dicatat oleh Zoetmulder (1983), ritual dalam pandangan Jawa bukanlah pertunjukan eksternal, melainkan jalan penyatuan antara manusia dan kosmos. Melalui ritual itulah, kekuasaan memperoleh maknanya sebagai pengembalian dunia kepada keseimbangannya yang semula. Dengan demikian, Raden Wijaya bukan sekadar membangun istana, melainkan juga membangun kembali tatanan semesta melalui bahasa simbol dan ritus (Robson, 1995; Christie, 1999).

3.2.3 *Citra Raja-Darma dan Etika Kepemimpinan*

Citra raja-darma adalah salah satu inti dari filsafat politik Jawa kuno – raja sebagai pelaksana kebenaran kosmis, bukan pemaksanya (Zoetmulder, 1983; Supomo, 1972). Dalam Nagarakretagama pupuh IX–XII, Raden Wijaya dipuji sebagai raja yang menegakkan kebenaran, menolak kezaliman, dan memulihkan ketenteraman jagat. Citra ini memperlihatkan bagaimana kekuasaan di Majapahit tidak pernah dilepaskan dari prinsip moralitas yang menyatukan agama, adat, dan negara (Robson, 1995).

Konsep raja-darma berakar pada teks-teks India klasik seperti *Mahabharata* dan *Arthashastra*, tetapi dalam konteks Jawa, ia disublimasi menjadi etika spiritual – raja harus menjadi teladan kesabaran, kebijaksanaan, dan keseimbangan (*siddhartha* dalam tindakan) (Hall, 1985; Zoetmulder, 1983).

Etika tersebut menjelaskan mengapa historiografi Jawa jarang menggambarkan raja sebagai “pahlawan militer” semata. Kemenangan dalam perang memiliki nilai bila diikuti dengan pemulihan tatanan moral, sebagaimana digambarkan dalam Kidung Harsawijaya, di mana Raden Wijaya digambarkan menanggung beban batin atas kehancuran yang mendahului kemenangan (Aichele, 1969; Ras, 1987). Kondisi ini dapat juga dibaca sebagai momentum yang mengantarkannya pada citranya yang lain di mana Raden Wijaya sebagai putra mahkota (Suud, 2025).

Di sinilah konsep kepemimpinan Jawa menemukan wataknya: kuasa yang sejati lahir dari kendali batin, bukan dominasi lahiriah.

3.2.4 *Kekuasaan sebagai Narasi dan Simbol*

Dalam seluruh teks historiografi awal, kekuasaan Majapahit – terutama pada masa Raden Wijaya – bukan sekadar realitas politik,

melainkan juga narasi simbolis yang membentuk kesadaran kolektif (Christie, 1999; Wolters, 1999). Melalui Pararaton, Nagarakretagama, dan Kidung Harsawijaya, masyarakat Jawa memaknai kekuasaan sebagai sistem makna, bukan sistem hukum. Artinya, baik dalam Pararaton, Nagarakretagama maupun dalam Kidung Harsawijaya kekuasaan digambarkan sebagai konsep yang terkait dengan kosmologi, agama, dan tradisi.

Dalam Nagarakretagama, kekuasaan raja digambarkan sebagai manifestasi dari dewa, sehingga raja dianggap sebagai representasi dewa di muka bumi. Hal ini menunjukkan bahwa kekuasaan tidak sekadar berasal dari kekuatan fisik atau hukum, tetapi juga dari kekuatan spiritual dan kosmologis.

Pararaton dan Kidung Harsawijaya juga menggambarkan kekuasaan sebagai sistem yang terkait dengan konsep “wahyu” – kekuatan spiritual yang diberikan oleh dewa kepada raja. Wahyu ini dianggap sebagai sumber kekuasaan dan legitimasi raja.

Dalam konteks tersebut, kekuasaan tidak sekadar dipahami sebagai sistem hukum yang formal, tetapi juga sebagai sistem makna yang terkait dengan nilai-nilai, tradisi, dan kepercayaan masyarakat. Masyarakat Jawa memaknai kekuasaan sebagai sistem yang kompleks dan multifaset, yang tidak sekadar terkait dengan kekuatan fisik, tetapi juga dengan kekuatan spiritual dan kosmologis. Teks-teks tersebut berfungsi seperti mandala linguistik – di mana raja, rakyat, dan kosmos saling merefleksikan (Pigeaud, 1960). Kekuasaan menjadi cerita yang mengikat dunia bersama, dan melalui cerita itulah legitimasi diperbaharui dari generasi ke generasi.

Sebagaimana dinyatakan oleh Robson (1995), menulis sejarah bagi Jawa kuno bukanlah mencatat peristiwa, melainkan menjaga keseimbangan makna; sedangkan bagi Pigeaud (1962), teks sejarah Jawa adalah bentuk

“ritus naratif” – kata-kata yang menjaga jagat agar tetap seimbang. Maka, narasi tentang Raden Wijaya menjadi bukan sekadar sejarah pendirian Majapahit, melainkan juga sejarah pendirian makna tentang bagaimana kekuasaan dan kesucian saling menghidupi.

3.2.5 *Simpulan Reflektif*

Dalam konstelasi simbolis tersebut, Raden Wijaya berdiri sebagai figur *liminal* – penghubung antara manusia dan yang ilahi, antara sejarah dan mitos. Dia bukan sekadar raja pertama Majapahit, melainkan juga tanda dari keteraturan yang dipulihkan (Zoetmulder, 1983).

Historiografi Jawa tidak menulisnya untuk mengabadikan kejayaan, tetapi untuk mengingat keseimbangan: bahwa kekuasaan sejati lahir dari pengendalian diri, kesetiaan pada darma, dan kesadaran akan kesementaraan dunia.

Maka, seperti yang digambarkan Prapanca dalam *Nagarakretagama*, raja merupakan bayangan dunia, dan dunia merupakan pantulan batin sang raja (Robson, 1995). Dalam kalimat tersebut, seluruh pandangan Jawa tentang kekuasaan berlabuh bukan pada takhta, melainkan pada keseimbangan semesta.

3.3 **Struktur Naratif dan Imajinasi Politik dalam Penulisan Sejarah Majapahit**

Menulis sejarah dalam tradisi Jawa tidak pernah dimaksudkan untuk “melaporkan masa lalu” secara linear, tetapi untuk menata ulang jagat makna. Dalam teks-teks seperti *Pararaton* dan *Nagarakretagama*, penulisan sejarah adalah tindakan kosmis – karya sastra yang sekaligus doa, dan narasi yang sekaligus ritual (Zoetmulder, 1983). Di sinilah Majapahit tidak sekadar dikenang sebagai kerajaan besar, tetapi juga sebagai struktur naratif, di mana setiap kata mengandung nilai tatanan dan legitimasi.

Sebagaimana yang dijelaskan Robson (1995), narasi Majapahit dibangun di atas imajinasi politik yang menyatukan sejarah, agama, dan estetika. Menurut Christie (1999), sejarah menjadi alat untuk menata kembali dunia yang kacau, sementara narasi menjadi sarana untuk menegaskan identitas dan kontinuitas kekuasaan.

3.3.1 Narasi sebagai Kosmologi

Dalam pandangan Jawa kuno, narasi bukan sekadar alat penyampaian, melainkan juga struktur kosmos itu sendiri. Mpu Prapanca, melalui Nagarakretagama, menulis sejarah Majapahit dalam bentuk kakawin – bukan kronik – karena baginya kata-kata memiliki daya spiritual untuk menjaga keseimbangan dunia (Robson, 1995; Supomo, 1972). Hal ini serupa dengan apa yang disebut oleh Zoetmulder (1983) sebagai “kesadaran kosmologis bahasa” – keyakinan bahwa teks mampu menjadi cermin bagi tatanan semesta.

Oleh karena itu, struktur Nagarakretagama bukan sekadar linier, melainkan juga spiral dan simetris – seperti mandala di mana pusatnya adalah raja dan sekitarnya adalah orbit sakral para leluhur dan dewa (Pigeaud, 1962).

Dalam sistem tersebut, sejarah Majapahit bukanlah peristiwa yang selesai, melainkan ritus yang terus diulang melalui pembacaan dan penyalinan teks. Dalam interpretasi atas Nagarakretagama, Robson (1995) menegaskan bahwa narasi menjadi bentuk doa, dan doa menjadi struktur kekuasaan.

3.3.2 Imajinasi Politik dan Representasi Raja

Imajinasi politik dalam historiografi Majapahit membentuk figur raja sebagai makna yang dikisahkan – bukan manusia historis semata (Hall, 1985).

Dalam Pararaton, Raden Wijaya tampil sebagai penerus hukum karma dan moral yang diwariskan oleh Ken Arok dan Kertanegara (Noorduyn, 1978). Ia bukan sekadar pewaris takhta, melainkan juga pelanjut tatanan metafisik – raja sebagai poros darma yang menegakkan keseimbangan antara kekuasaan dan kesucian (Berg, 1929; Zoetmulder, 1983).

Sementara dalam Nagarakretagama, imajinasi politik itu mencapai bentuk sempurna: Mpu Prapanca menulis Raden Wijaya sebagai “yang mengembalikan jagat pada keteraturannya” – menandakan bahwa kekuasaan adalah tugas kosmis, bukan ambisi personal (Robson, 1995).

Dalam konteks ini, penulisan sejarah berfungsi sebagai mekanisme pengesahan simbolis, di mana kata-kata menahbiskan kekuasaan sebagaimana upacara menahbiskan raja (Christie, 1999). Dalam kata raja dilahirkan, dalam teks kekuasaan diabadikan (Supomo, 1977).

3.3.3 Struktur Naratif Spiral dan Prinsip Ketaktuntasan

Salah satu ciri khas historiografi Jawa adalah struktur spiral – narasi yang berputar, mengulang, dan menegaskan makna daripada sekadar memaparkan urutan peristiwa (Pigeaud, 1960). Dalam konteks ini, peristiwa sejarah tidak dilihat sebagai kejadian yang terisolasi, tetapi sebagai bagian dari siklus yang lebih besar. Ini memungkinkan penulis sejarah Jawa untuk menekankan makna dan signifikansi peristiwa daripada sekadar mencatat urutan peristiwa. Oleh karena itu, untuk memahaminya perlu melakukan pendekatan yang lebih kontekstual (secara kultural) dan interpretatif (secara filosofis).

Dalam Nagarakretagama, peristiwa sejarah disusun bukan untuk kronologi, melainkan untuk simetri makna; waktu menjadi lingkaran, bukan garis lurus (Zoetmulder, 1983). Hal ini berkaitan dengan konsep *sangkan paraning dumadi*, asal dan tujuan kehidupan, yang menekankan

bahwa setiap peristiwa adalah pantulan dari yang sebelumnya, dan menuju pada sumber yang sama – keseimbangan (Supomo, 1972).

Narasi seperti ini membuat teks-teks Majapahit terasa meditatif: pembaca tidak sekadar membaca sejarah, tetapi juga ikut menapaki jalan kosmis yang diulang dalam setiap pengucapan nama raja. Sebagaimana diamati oleh Robson (1995), Mpu Prapanca menulis dalam bentuk “kidung sejarah” – bukan laporan, melainkan mantra yang menjaga kesinambungan antara kata, makna, dan kuasa.

Dengan demikian, historiografi Majapahit adalah literatur yang bekerja seperti ritual: ia mengikat masa lalu, masa kini, dan masa depan dalam satu spiral makna yang tak pernah benar-benar berakhir (Christie, 1999).

3.3.4 Bahasa, Legitimasi, dan Kekuasaan Simbolis

Bahasa dalam penulisan sejarah Majapahit berfungsi sebagai alat legitimasi simbolis. Pigeaud (1962) menunjukkan bahwa pemilihan bentuk kakawin dan kidung bukan kebetulan estetika, melainkan strategi kekuasaan – bahasa yang tinggi menciptakan jarak sakral antara teks dan pembaca, antara raja dan rakyat. Menurut Zoetmulder (1983), raja menjadi entitas linguistik: semakin tinggi bahasanya, semakin besar kewibawaannya.

Terkait dengan eksistensi Raden Wijaya, ada tiga momentum yang patut diperhatikan. Pertama adalah bahasa sebagai legitimasi kekuasaan. Pada masa awal Majapahit, Raden Wijaya mesti membangun otoritas setelah masa transisi dari Singhasari. Penggunaan bahasa Jawa Kuno yang sarat dengan estetika dan nilai sastra, misalnya Prasasti Kudadu/Gunung Butak, menjadi sarana untuk menegaskan kedudukan raja sebagai pusat kosmos dan budaya. Kedua adalah relasi derajat bahasa dan konsep kedaulatan. Raja digambarkan bukan sekadar pemimpin politik, melainkan

juga figur yang memiliki kedekatan dengan nilai-nilai darma. Bahasa yang tinggi menciptakan jarak simbolis antara raja dan rakyat, sehingga menegaskan adanya hierarki sosial. Raden Wijaya mendapat manfaat dari tradisi sastra dan ritual untuk memperkuat citranya sebagai penguasa yang sah. Ketiga adalah relasi kewibawaan dan estetika linguistik. Keindahan bahasa dalam kidung atau kakawin bukan sekadar ornamen, melainkan instrumen kekuasaan. Raden Wijaya, dengan dukungan para pujangga, membangun narasi kerajaan yang agung melalui bahasa yang “tinggi” sehingga Majapahit tampil sebagai pusat kebudayaan.

Dalam konteks historis, Prasasti Kudadu menceritakan bantuan dan perlindungan penduduk Kudadu kepada Raden Wijaya saat melarikan diri dari serangan atau kejaran tentara Jayakatwang. Isinya menekankan balas budi dan anugerah raja. Sementara Prasasti Gunung Butak mengabadikan pendirian Majapahit dan legitimasi kekuasaan Raden Wijaya setelah kemenangan atas Jayakatwang. Praksis keduanya bukan sekadar catatan administratif, melainkan instrumen ideologis untuk mengukuhkan posisi raja.

Dalam konteks estetika bahasa, dalam Prasasti Kudadu ada bait yang mengungkapkan *Śrī mahārāja ring rat, anugraha ring desa Kudadu*. Kata *anugraha* (yang artinya berkah), menekankan kemurahan hati raja. Bahasa Jawa Kuno bercampur Sanskerta, tetapi lebih naratif dan personal. Sementara dalam Prasasti Gunung Butak ada bait yang mengungkapkan *Śrī mahārāja ring rat, sang paramārthasiddhi, ring bhuwana kabeh*. Kata *paramārthasiddhi* (yang berarti kesempurnaan tertinggi) menggunakan istilah filosofis yang menekankan dimensi kosmis dan sakral. Prasasti Kudadu menyajikan wacana relasi patron-klien (anugerah, balas jasa). Sementara Prasasti Gunung Butak menghadirkan wacana kosmologis (raja sebagai pusat jagat).

Dalam konteks struktur sintaksis, Prasasti Kudadu menggunakan kalimat lebih sederhana, fokus pada tindakan raja (memberi anugerah). Sementara Prasasti Gunung Butak menggunakan kalimat panjang dengan pola paralel (*ring rat, ring bhuwana kabeḥ, ring jagat*), menciptakan ritme agung. Prasasti Kudadu lebih pragmatis, sementara Prasasti Gunung Butak lebih menonjolkan estetika formal untuk membangun aura sakral.

Yang mengesankan adalah konteks metafora dan ideologinya. Prasasti Kudadu menggambarkan raja sebagai pelindung dan pemberi berkah, menegaskan legitimasi melalui moralitas dan balas jasa. Sementara Prasasti Gunung Butak menyejajarkan raja dengan Dewa Indra, penguasa surga, menegaskan legitimasi melalui kosmologi dan darma. Prasasti Kudadu membangun legitimasi berbasis hubungan sosial. Sementara Prasasti Gunung Butak membangun legitimasi berbasis tatanan kosmis. Fenomena itulah yang dibaca Zoetmulder (1983) bahwa bahasa tinggi adalah alat kekuasaan. Tetapi, Prasasti Kudadu menggunakan bahasa tinggi untuk menegaskan kemurahan hati raja; sementara Prasasti Gunung Butak menggunakan bahasa tinggi untuk menegaskan sakralitas dan universalitas kekuasaan.

Dampak politik dari strategi tersebut adalah membuat Majapahit stabil secara simbolis di mana rakyat melihat raja sebagai figur sakral; dan menarik elite intelektual di mana pujangga dan brahmana mendukung kekuasaan karena bahasa tinggi memberi ruang bagi karya sastra dan ritual. Jika disandingkan dengan teori modern, hal tersebut mirip dengan konsep “*discourse as power*” (Foucault, 1969; 1976): kekuasaan tidak hanya melalui senjata, tetapi juga melalui pengendalian makna. Titik temunya terletak pada bahasa sebagai instrumen kekuasaan. Bagi Zoetmulder, raja adalah entitas linguistik: semakin tinggi bahasanya, semakin besar kewibawaannya. Bahasa menjadi simbol hierarki dan legitimasi. Sementara bagi Foucault,

kekuasaan beroperasi melalui wacana (*discourse*). Wacana membentuk “rezim kebenaran” yang menentukan apa yang sah, siapa yang berkuasa, dan bagaimana masyarakat berpikir. Jadi, keduanya menekankan bahwa kekuasaan tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga simbolis. Bahasa menciptakan realitas sosial yang mengukuhkan posisi penguasa.

Strategi linguistik Raden Wijaya dalam kerangka Foucaultian meliputi tiga aspek berikut ini. Pertama adalah produksi wacana. Prasasti Gunung Butak dan tradisi kakawin bukan sekadar catatan, melainkan juga wacana yang mengatur “kebenaran” tentang raja. Raja digambarkan sebagai pusat kosmos, pemegang darma, sehingga rakyat menerima struktur hierarki sebagai sesuatu yang alami. Kedua adalah distribusi wacana. Bahasa Jawa Kuno bercampur Sanskerta hanya dipahami oleh elite (brahmana, pujangga). Ini menciptakan rezim eksklusivitas: siapa yang menguasai bahasa, menguasai akses ke kekuasaan. Ketiga adalah internalisasi kekuasaan. Wacana ini tidak memaksa secara fisik, tetapi membentuk cara berpikir masyarakat. Mereka melihat raja bukan sekadar manusia, melainkan juga figur sakral.

Masih dalam kerangka Foucaultian, kekuasaan bekerja melalui tiga momentum berikut ini. Pertama adalah normalisasi: wacana raja sebagai pusat darma menjadi norma sosial. Kedua adalah kontrol pengetahuan: bahasa tinggi mengendalikan siapa yang boleh bicara dan siapa yang harus mendengar. Ketiga adalah produksi subjek: rakyat menjadi subjek yang tunduk karena mereka menginternalisasi wacana tentang raja. Dalam konteks Majapahit: bahasa bukan sekedar ornamen, melainkan juga alat hegemonik; Raden Wijaya menciptakan “rezim kebenaran” bahwa kekuasaan raja adalah kodrat kosmis, bukan sekadar hasil politik.

Di sisi lain, Kidung Harsawijaya menurunkan derajat bahasa ke ranah yang lebih manusiawi, menghadirkan kedekatan emosional tanpa

menghapus aura suci (Aichele, 1969; Ras, 1987). Dengan demikian bahasa menjadi “jembatan ganda”: menghubungkan antara langit dan bumi, antara penguasa dan rakyat.

Masyhur bahwa penggubah Kidung Harsawijaya tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks. Namun para ahli menduga bahwa penggubahnya adalah seorang pujangga istana Majapahit, yang kemungkinan dekat dengan lingkaran Raden Wijaya. Karakteristik bahasanya menggunakan Jawa Tengahan (lebih komunikatif dibanding kakawin), yang menandakan orientasinya kepada audiens yang lebih luas, bukan hanya kepada elite brahmana. Fungsinya adalah sebagai narasi heroik yang menghubungkan legitimasi politik dengan nilai-nilai emosional dan religius.

Implikasi metafora ideologisnya tentu berbeda dari prasasti atau kakawin. Sebagaimana dinyatakan di atas bahwa bahasa sebagai “jembatan ganda”: menghubungkan raja dengan tatanan kosmis (*dharma*) sekaligus realitas sosial; dan menghadirkan kedekatan emosional melalui bahasa yang lebih cair, bukan semata-mata formal. Raden Wijaya digambarkan sebagai figur heroik yang berjuang, bukan hanya sebagai simbol kosmis. Ada narasi “humanisasi kekuasaan”: raja bukan sekadar pusat jagat, melainkan juga manusia yang mengalami penderitaan dan kemenangan.

Strategi legitimasinya menekankan empati dan keterhubungan, berbeda dengan prasasti yang menekankan patronase dan kosmologi. Ini menciptakan wacana kekuasaan yang lebih inklusif, sesuai dengan konsep Zoetmulder tentang estetika bahasa dan konsep Foucault tentang “*discourse as power*”. Jadi, Kidung Harsawijaya bukan sekadar karya sastra, melainkan juga instrumen ideologis yang menggabungkan sakralitas dan humanitas. Ia memperkuat legitimasi Majapahit dengan cara yang berbeda: melalui narasi

emosional yang mendekatkan raja kepada rakyat, tanpa kehilangan aura suci.

Dalam Zang I, Bait 12a, Kidung Harsa-Wijaya (Berg, 1931) dituliskan: "*Niyata wus mari sēng ning swaçarira panumāna ning bantu lah sira yayi aken angundangi para dwija lan sira mpu ꦑꦩꦠꦩꦂꦠꦶ anakira kaki Harsa-Wijaya lan yayi Krtanagara mwang ken apatih lan para mantry aglis marèkêrisun.*" Nama Harsa-Wijaya merujuk pada Raden Wijaya, pendiri Majapahit, yang setelah naik takhta bergelar Sri Kertarajasa Jayawardhana. Harsa-Wijaya adalah bentuk nama puitis atau alternatif yang digunakan dalam kidung untuk menyebut tokoh utama, yaitu Raden Wijaya. Harsa-Wijaya dapat diartikan sebagai penekanan pada aspek “kegembiraan” (*harsa*) dan “kemenangan” (*wijaya*). Bait ini secara kontekstual menggambarkan momen: selesai kesusahan dalam diri sendiri dan pikiran/keraguan (*mari sēng ning swaçarira panumāna*)...”, lalu Harsa-Wijaya mengundang para brahmana (*dwija*) dan ahli (*mpu*) untuk merumuskan langkah politik dan spiritual dalam rangka membangun legitimasi kekuasaannya. Jadi, penggunaan nama Harsa-Wijaya dalam kidung bukan sekadar identitas, melainkan juga sarat makna simbolis: raja sebagai figur yang membawa kemenangan dan kegembiraan setelah masa krisis (jatuhnya Singhasari dan serangan Jayakatwang).

Dalam konteks metafora dan simbol, *mari sēng ning swaçarira panumāna* bukan sekadar selesai dari pemurnian batin/pikiran/keraguan, melainkan juga pemurnian total diri (jasmani dan rohani). Ini mempertegas metafora transformasi raja: dari penderitaan lahir-batin menuju harmoni kosmis. Ini menempatkan simbol raja dalam kerangka darma, karena sudah bersih secara jasmani dan rohani. Fungsi ideologis pasangan kata *swaçarira* dan *panumāna* membentuk lapisan makna legitimasi yang kaya: secara sosial/psikologis, bebas dari keraguan sebagai figur yang peduli kepada semua pihak; secara spiritual, pemurnian diri yang selaras dengan darma;

secara politik, siap melakukan konsolidasi kekuasaan melalui jaringan elite (brahmana, empu, patih, mantri). Mengundang *dwija* dan *mpu* merupakan simbol integrasi kekuasaan duniawi dan spiritual. Raja tidak berdiri sendiri; ia mengikat otoritas religius untuk mengesahkan kekuasaan. Lagi-lagi, nama Harsa-Wijaya digunakan bukan kebetulan, melainkan sebagai metafora kemenangan yang membawa kegembiraan, menegaskan narasi heroik.

Jika dibaca dalam konteks strategi bahasa kekuasaan Zoetmulder: estetika bahasa kidung lebih membumi, tetapi tetap sakral. Kata-kata seperti *smaçarira*, *dwija*, *mpu* menciptakan aura religius tanpa kehilangan kedekatan emosional. Sementara jika dibawa dalam konteks strategi wacana kekuasaan Foucault: wacana tersebut memproduksi kekuasaan melalui produksi kebenaran, raja digambarkan sebagai figur yang memulihkan harmoni kosmis; distribusi otoritas, di mana brahmana dan empu dilibatkan sebagai agen legitimasi; dan subjektivasi, di mana rakyat menerima struktur kekuasaan sebagai bagian dari darma, bukan sekadar politik. Jadi, bait tersebut bukan sekadar narasi administratif, melainkan juga wacana ideologis yang menggabungkan sakralitas, humanitas, dan politik. Bahasa kidung menjadi “jembatan ganda” antara langit dan bumi, penguasa dan rakyat.

Berikut penjabaran ideologisnya antara Kidung Harsa-Wijaya (Zang I, Bait 12a) dan Prasasti Kudadu/Gunung Butak (Pembukaan), agar terlihat lapisan legitimasi yang dibangun oleh kedua jenis teks tersebut. Dalam Kidung Harsa-Wijaya (Zang I, Bait 12a) dituliskan: “*Niyata wus mari sêng ning smaçarira... Harsa-Wijaya aken angundangi para dwija lan sira mpu...*” Maknanya adalah bahwa setelah keluar dari kesusahan lahir dan batin, Harsa-Wijaya mengundang brahmana, empu, patih, dan mantri untuk musyawarah. Lapisan ideologisnya berlipat tiga: spiritual, raja digambarkan sebagai figur yang memulihkan harmoni dirinya (*smaçarira*), selaras dengan

dharma; humanistik, menghadirkan kedekatan emosional, raja mengajak musyawarah, tidak memerintah sepihak; dan politik, konsolidasi kekuasaan melalui jaringan elite (brahmana, empu, para pejabat). Dari strategi wacana: bahasa kidung lebih komunikatif, membumi, tetapi tetap sakral. Lagi-lagi, ini menciptakan “jembatan ganda” antara langit dan bumi, penguasa dan rakyat. Penjajarannya secara visual dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel Penjajaran Ideologis antara Kidung Harsa-Wijaya dan Prasasti Kudadu/Gunung Butak

Aspek	Kidung Harsa-Wijaya	Prasasti Kudadu/ Gunung Butak
Genre	Kidung (narasi heroik)	Prasasti (dokumen resmi)
Bahasa	Jawa Tengahan, komunikatif	Jawa Kuno + Sanskerta, formal
Fokus Ideologis	Humanisasi kekuasaan & spiritualitas	Sakralitas kosmis & legalitas
Metafora	Harmoni lahir-batin, musyawarah	Raja sebagai pusat jagat
Strategi	Kedekatan emosional	Hierarki simbolis

Jadi, kidung membangun legitimasi melalui narasi emosional dan inklusif. Sementara, prasasti menegaskan legitimasi melalui narasi sakral dan legal. Namun demikian, keduanya saling melengkapi: yang satu membangun citra raja yang dekat, yang satunya lagi menegaskan otoritas raja kosmis.

3.3.5 Sejarah sebagai Cermin Diri Kolektif

Akhirnya, penulisan sejarah dalam tradisi Majapahit harus dipahami sebagai cermin kolektif, tempat masyarakat Jawa menatap dirinya sendiri (Zoetmulder, 1983; Robson, 1995). Melalui teks seperti Nagarakretagama dan Pararaton, masa lalu menjadi alat perenungan – bukan nostalgia, melainkan kesadaran akan siklus kehidupan dan kekuasaan.

Dalam narasi-narasi tersebut, sejarah menjadi ruang etis: ia mengajarkan bahwa kekuasaan tanpa keseimbangan batin akan melahirkan kekacauan kosmos (Supomo, 1972; Christie, 1999). Sebaliknya, penulisan sejarah yang benar – yang selaras dengan darma – menjadi tindakan spiritual yang menjaga harmoni antara manusia dan semesta.

Dengan demikian, struktur naratif Majapahit adalah tindakan kebudayaan: ia menulis bukan sekadar agar diingat, melainkan lebih dari itu agar dunia tetap seimbang. Kata menjadi penjaga dunia, dan dunia menjadi gema dari kata itu sendiri. Dalam kesadaran itulah, sejarah Majapahit hidup bukan di halaman naskah, melainkan di dalam napas kebudayaan Jawa.

3.4 Semiotika Kekuasaan dan Memori Kolektif dalam Teks Majapahit

Dalam dunia Majapahit, kekuasaan tidak sekadar dijalankan, tetapi lebih dari itu dipertunjukkan melalui tanda simbolis. Teks, upacara, arsitektur, dan bahasa adalah medan di mana makna kekuasaan diukir dan diingat. Ini menunjukkan bahwa kekuasaan Majapahit tidak sekadar mengenai kekuatan fisik, tetapi juga mengenai kekuatan simbolis dan ritual.

Sebagaimana dijelaskan oleh Zoetmulder (1983), dalam kosmologi Jawa kuno, tanda (lingga, aksara, atau kata) bukanlah representasi yang pasif, melainkan wadah sakral bagi kekuatan yang diwakilinya.

Dengan demikian, membaca teks Majapahit berarti memasuki sistem tanda yang kompleks – semiotika kekuasaan, di mana simbol menjadi sarana mengikat dunia ilahi dan dunia manusia (Christie, 1999; Robson, 1995).

3.4.1 Tanda, Simbol, dan Kuasa

Kekuasaan Majapahit menemukan bentuknya dalam jaringan simbolis yang menghubungkan raja, teks, dan tatanan kosmos. Dalam

Nagarakretagama, misalnya, nama dan gelar raja seperti Sri Kertarajasa Jayawardhana bukan sekadar penanda, melainkan juga metafora kosmis: “Sri” melambangkan kemakmuran dan keilahian, “Kerta” berarti keteraturan, dan “Jayawardhana” menunjuk pada kemenangan spiritual (Robson, 1995).

Hal serupa juga dijelaskan oleh Pigeaud (1962), bahwa penamaan dalam naskah Jawa Kuna selalu mengandung fungsi ganda – linguistik dan magis. Tanda tidak sekadar menunjuk, tetapi juga menghadirkan kekuasaan.

Dalam konteks ini, simbol berperan sebagai jembatan antara bahasa dan realitas. Setiap prasasti, kidung, dan kakawin adalah sistem semiotik yang menciptakan legitimasi raja melalui struktur tanda yang ritmis dan sakral (Hall, 1985). Fenomena ini merupakan bahasa suci – di mana teks bekerja seperti mantra: menata dunia melalui pengulangan yang ritmis dan bermakna (Zoetmulder, 1983)

Dengan demikian, kekuasaan Majapahit tidak sekadar diucapkan dalam istana, melainkan juga diciptakan oleh kata. “Setiap nama adalah mantra, dan setiap mantra adalah bentuk kekuasaan yang hidup” (Zoetmulder, 1983, p. 227).

3.4.2 Prasasti sebagai Teks Ritual

Prasasti-prasasti Majapahit, seperti Prasasti Kudadu/Prasasti Gunung Butak (1294 M), merupakan contoh utama bagaimana teks administratif menjadi ritus legitimasi (Noorduyn, 1978; Pigeaud, 1960). Di dalamnya kekuasaan tidak sekadar diumumkan, melainkan juga diteguhkan melalui formula sakral yang melibatkan dewa, leluhur, dan bumi. Christie (1999) menyebut prasasti-prasasti semacam ini sebagai “dokumen kosmologis”, karena semuanya menyusun ulang dunia sosial melalui

performa bahasa. Bahasa dalam prasasti tidak sekadar mencatat perintah, tetapi juga memanggil harmoni: menyatukan politik dan kesucian.

Supomo (1972) menegaskan bahwa penyebutan lokasi geografis dalam prasasti – sungai, gunung, desa – menciptakan efek mandala: setiap tempat menjadi bagian dari tubuh kerajaan, dan dengan demikian, tubuh raja. Simbolisme ini mengubah ruang menjadi tanda kekuasaan, dan prasasti menjadi tubuh tekstual di mana kerajaan itu hidup dan diingat.

3.4.3 *Teks sebagai Memori Kolektif*

Dalam kebudayaan Jawa, teks berfungsi sebagai alat pengikat memori kolektif. Penulisan Pararaton, Nagarakretagama, dan Kidung Harsawijaya bukan sekadar usaha dokumentatif, melainkan juga ritus ingatan (Ras, 1987; Supomo, 1977).

Sebagaimana dinyatakan oleh Assmann (1995) dalam teori *cultural memory*, masyarakat tradisional memelihara ingatannya melalui simbol dan teks yang terus diulang dalam konteks sosial dan ritual. Hal ini berlaku pula bagi Majapahit: setiap pembacaan ulang Nagarakretagama atau penyalinan Pararaton menjadi bentuk peringatan yang memperbaharui ingatan kolektif tentang tatanan dunia dan moralitas kerajaan (Robson, 1995).

Zoetmulder (1983) menyebut proses ini sebagai “pemeliharaan keseimbangan makna” – di mana teks bukan sekadar disimpan, melainkan juga dihidupkan. Memori kolektif bekerja seperti gema linguistik: ketika nama Raden Wijaya disebut, maka struktur kekuasaan Majapahit kembali bergema dalam kesadaran budaya. Dengan demikian, teks menjadi tempat bersemayamnya sejarah yang tak pernah usai.

3.4.4 *Simbolisme Ruang dan Arsitektur sebagai Bahasa Kuasa*

Tidak sekadar dalam teks, kekuasaan Majapahit juga diartikulasikan melalui ruang. Pigeaud (1960) dan Christie (1999) menunjukkan bahwa tata

kota Majapahit dan susunan candi di Trowulan mencerminkan struktur semiotik yang serupa dengan teks kakawin – berlapis, sirkular, dan berpusat pada pusat bumi (*axis mundi*).

Ruang istana (kraton) dan tempat suci tidak sekadar memiliki fungsi administratif, tetapi juga linguistik: mereka berbicara dalam simbol, menegaskan kehadiran raja sebagai pusat jagat. Wolters (1999) menyebutnya sebagai “geografi makna”, di mana ruang fisik berfungsi sebagai teks yang dibaca dan diingat secara kolektif.

Dalam hal ini, semiotika kekuasaan Majapahit melampaui bahasa tulis – ia menembus arsitektur, tata upacara, hingga tata perilaku. Seperti ditegaskan oleh Zoetmulder (1983), setiap gerak raja adalah tanda; setiap tindakan raja adalah teks dalam tubuh kosmos. Dengan demikian, kekuasaan Majapahit bersifat performatif – ia berlangsung sejauh ia terus ditandakan, dituturkan, dan diritualkan. Jadi, kekuasaan Majapahit dapat dikatakan sebagai sebuah “teater kekuasaan”, di mana raja dan bangsawan memainkan peran mereka dalam sebuah drama yang kompleks untuk memperlihatkan kekuatan dan keagungan kekuasaan. Ini menunjukkan bahwa kekuasaan tidak sekadar mengenai kekuatan, tetapi juga mengenai bagaimana kekuatan itu diperlihatkan dan dipersepsikan oleh masyarakat.

3.4.5 Simbol dan Memori: Kesenambungan Makna

Simbol-simbol yang diwariskan dari teks-teks Majapahit membentuk lapisan memori yang bertahan hingga kini. Nama-nama seperti Raden Wijaya, Jayawardhana, atau Majapahit terus hidup dalam wacana kebangsaan dan budaya Indonesia modern; hal ini menunjukkan bagaimana semiotika kuno masih beresonansi dalam kesadaran kontemporer (Ras, 1987; Robson, 1995).

Dalam hal ini tanda tidak mati; ia bereinkarnasi. Seperti yang dijelaskan oleh Hall (1985), makna politik di Asia Tenggara sering bekerja melalui kiasan historis: masa lalu dijadikan simbol legitimasi masa kini. Dengan demikian, semiotika kekuasaan Majapahit berfungsi sebagai arsip hidup – jaringan tanda yang mengikat masa lalu dan masa kini melalui narasi, simbol, dan ingatan.

Zoetmulder (1983) menyebutnya sebagai “memori metafisik”: bukan sekadar tentang apa yang diingat, melainkan juga bagaimana mengingat itu sendiri menjadi tindakan menjaga tatanan dunia. Di situlah, sejatinya, kekuasaan Majapahit abadi – bukan karena kekuatannya, melainkan karena ia diingat dalam tanda-tanda yang hidup.

3.5 Pamungkas: Dialektika Sejarah, Mitos, dan Identitas

Sejarah Majapahit, sebagaimana tergambar melalui teks-teks Pararaton, Nagarakretagama, Kidung Harsawijaya, dan prasasti-prasasti awal, bukanlah sekadar rangkaian peristiwa yang tersusun dalam waktu, melainkan juga tata makna yang tumbuh dari ingatan kolektif.

Dalam teks-teks tersebut, sejarah dan mitos tidak berhadapan sebagai dua entitas yang saling meniadakan, melainkan berjaln dalam hubungan dialektis – sejarah memberi tubuh bagi mitos, dan mitos memberi jiwa bagi sejarah (Zoetmulder, 1983; Christie, 1999).

Majapahit hidup di antara keduanya, laksana hidupnya dua sisi dalam satu mata uang: di satu sisi sebagai kerajaan yang berdiri dalam ruang empiris abad ke-13 dan ke-14, di sisi lain sebagai ide yang mengikat kesadaran Jawa dan Nusantara tentang tatanan dunia yang ideal (Robson, 1995).

3.5.1 Sejarah sebagai Kerangka, Mitos sebagai Napas

Dalam pandangan historiografi klasik, sejarah sering dianggap sebagai wilayah fakta dan verifikasi, sementara mitos dianggap wilayah imajinasi. Namun dalam tradisi Jawa, kedua dimensi itu menyatu dalam cara berpikir simbolis – setiap fakta memiliki bayangan metafisik, dan setiap mitos menyimpan inti historis (Pigeaud, 1960; Supomo, 1972).

Raden Wijaya, misalnya, bukan sekadar figur pendiri kerajaan, melainkan juga perwujudan arketipal dari raja pemulih dunia (*cakravartin*), yang muncul dalam berbagai narasi Asia Tenggara kuno (Hall, 1985; Wolters, 1999). Dia adalah manusia yang dipanggil oleh kosmos untuk memulihkan darma, bukan sekadar memerintah atas nama darah dan pedang.

Dengan demikian, mitos tidak menghapus sejarah – ia justru menjelaskannya dalam bahasa makna. Sebagaimana dikemukakan oleh Zoetmulder (1983), mitos adalah bahasa yang digunakan kebudayaan untuk berbicara mengenai dirinya sendiri.

Maka ketika Majapahit menceritakan tentang Raden Wijaya, sesungguhnya ia sedang menceritakan mengenai jati dirinya sendiri: tentang keinginan abadi manusia Jawa untuk hidup dalam harmoni dengan tatanan dunia.

3.5.2 Penulisan Sejarah sebagai Proses Identitas

Teks-teks Majapahit, baik yang bersifat historis seperti Pararaton maupun yang puitis seperti Nagarakretagama, berfungsi ganda – sebagai arsip politik dan sebagai cermin identitas budaya.

Christie (1999) menunjukkan bahwa dalam masyarakat Jawa klasik, penulisan sejarah tidak sekadar bertujuan untuk melaporkan kejadian,

tetapi juga menghasilkan citra diri kolektif. Proses itu bersifat performatif: menulis berarti membangun dunia, bukan sekadar merekamnya.

Robson (1995) menafsirkan Nagarakretagama sebagai teks yang menstrukturkan identitas kerajaan melalui bahasa spiritual dan liturgis. Dalam setiap baitnya, identitas Majapahit diritualkan: raja digambarkan sebagai bayangan dewa, kerajaan sebagai pusat semesta, dan rakyat sebagai bagian dari harmoni kosmis. Menurut Supomo (1977), narasi ini menjadi landasan bagi konsep “Jawa sebagai jagat kecil” (*jagad alit*), di mana sejarah dan spiritualitas bersatu dalam wacana kebudayaan.

Dengan demikian, penulisan sejarah di Majapahit adalah tindakan eksistensial: cara kebudayaan menegaskan keberadaannya di hadapan waktu.

3.5.3 *Dialektika Kuasa dan Memori*

Setiap kekuasaan bergantung pada memori – dan setiap memori dibentuk oleh kekuasaan. Majapahit membangun dirinya melalui teks yang menaturalisasi legitimasi raja, tetapi di saat yang sama teks itu juga menjadi alat untuk menafsir ulang kekuasaan dari generasi ke generasi (Christie, 1999; Hall, 1985). Inilah dialektika yang halus: kekuasaan menulis sejarah untuk diingat, tetapi sejarah juga menulis kembali kekuasaan dalam imajinasi rakyat.

Zoetmulder (1983) menafsirkan hubungan tersebut sebagai laku kebudayaan yang sadar akan waktu: kekuasaan yang sejati tidak sekadar memerintah, tetapi juga diingat dengan cara yang benar – melalui nilai, bukan melalui dominasi.

Oleh karena itu, kekuasaan Majapahit bertahan melampaui ruang dan waktu, karena ia berakar dalam memori simbolis masyarakat Jawa: ingatan yang hidup dalam bahasa, ritus, dan nama.

3.5.4 Majapahit sebagai Arketipe dan Imajinasi Kebangsaan

Mitos dan sejarah Majapahit kemudian melahirkan narasi arketipal yang terus beresonansi hingga era modern. Ras (1987) dan Wolters (1999) mencatat bahwa sejak abad ke-19, Majapahit ditafsirkan kembali oleh penulis dan pemimpin nasional Indonesia sebagai simbol kejayaan dan kesatuan Nusantara. Proses ini memperlihatkan bahwa ingatan kolektif tentang Majapahit bukan sekadar bersifat retrospektif, melainkan juga proyektif – ia menjadi sumber daya simbolis untuk membangun identitas kebangsaan.

Robson (1995) menegaskan bahwa Nagarakretagama telah menjadi teks kebangsaan yang tidak diakui secara resmi, karena di dalamnya terkandung pandangan dunia yang menekankan keteraturan, toleransi, dan keseimbangan. Jika dilihat dari perspektif Etnometodologi Harold Garfinkel (1976), tampaknya menjadi lebih relevan bahwa Nagarakretagama telah menjadi teks kebangsaan yang diakui secara tidak resmi. Berikut adalah alasannya secara substansial: pertama adalah adanya “*practical accomplishmen*”, di mana tatanan sosial bukanlah sesuatu yang dipaksakan dari atas oleh hukum formal, melainkan sebuah pencapaian praktis yang diproduksi terus-menerus oleh anggota masyarakat dalam kehidupan sehari-hari; kedua adalah adanya “*background expectation*” dari masyarakat, di mana ada aturan-aturan yang tidak terucap tetapi dipahami bersama (*taken-for-granted*); ketiga adalah adanya “*documentary method of interpretation*”, di mana orang melihat fakta sebagai “dokumen” yang menunjuk pada pola dasar yang melandasinya.

Dengan demikian, mitos Majapahit tidak mati dalam masa lampau; ia terus bertransformasi dalam imajinasi budaya Indonesia modern. Ia menjadi bukti bahwa sejarah yang sejati tidak berakhir – ia berinkarnasi dalam kesadaran kolektif bangsa.

3.5.5 *Simpulan Reflektif: Spiral Makna yang Tak Pernah Usai*

Pada akhirnya, seluruh arus Bab 3 ini bermuara pada satu kesadaran: bahwa sejarah Majapahit adalah sejarah tentang bagaimana manusia menulis dirinya ke dalam semesta. Raden Wijaya berdiri di titik tengah antara sejarah dan mitos, antara realitas dan simbol. Ia bukan hanya nama, melainkan juga tanda; dia bukan hanya tokoh, melainkan juga prinsip – prinsip mengenai keseimbangan, kebijaksanaan, dan kesatuan jagat.

Sebagaimana dinyatakan Zoetmulder (1983), sejarah dalam kebudayaan Jawa bukanlah masa lalu, melainkan cara untuk tetap eksis. Maka, Majapahit bukan bab yang telah selesai; ia adalah spiral yang terus berputar, membuka dan menutup makna pada setiap generasi. Di dalam spiral itu: sejarah menjadi doa, mitos menjadi cermin, dan identitas menjadi nyala abadi yang menuntun arah kebudayaan Nusantara.



BAB 4



MENYINGKAP TABIR MAKNA: ANALISIS HERMENEUTIK DAN RELASI KUASA- WELAS ASIH

Kedaulatan sejati adalah Tanggon; kesanggupan untuk berdiri tegak di hadapan diri sendiri sebelum menanggung beban dunia, menyatukan kuasa yang luas dengan kebijaksanaan yang dalam.



Di depan teks, manusia sejatinya sedang memandang dirinya sendiri. Setiap kata yang tertulis di lembar sejarah bukan sekadar catatan tentang masa lalu, melainkan juga pantulan kesadaran yang sedang berusaha memahami maknanya sendiri di dalam waktu (Gadamer, 1975). Demikian pula halnya dengan kisah Raden Wijaya: ia bukan hanya tokoh sejarah, melainkan juga tanda yang hidup, menuturkan mengenai bagaimana kebudayaan Jawa menulis gagasan manusia, kuasa, dan ketuhanan.

Jika Bab 3 menelusuri bagaimana figur Raden Wijaya terbentuk melalui teks-teks dan narasi historis, Bab 4 ini merupakan ruang penyingkapan – sebuah upaya hermeneutik untuk menafsir bagaimana

teks-teks itu bekerja: bagaimana kata, simbol, dan kesadaran berkelindan untuk membangun makna yang melampaui peristiwa. Di sinilah sejarah dibawa ke dalam lingkaran tafsir, tempat di mana pembacaan tidak lagi sekadar mencari data, tetapi juga berusaha mendengar suara makna yang bergetar di balik kata (Ricoeur, 1976).

Pendekatan yang digunakan dalam bab ini bukan hanya hermeneutik dalam pengertian klasik – membaca teks untuk memahami maksud pengarang – melainkan juga *hermeneutik budaya*, yakni memahami teks sebagai *organisme makna* yang hidup dalam kesadaran kolektif masyarakat Jawa. Dalam kerangka ini, teks bukan hanya dokumen, melainkan juga peristiwa kebudayaan (Palmer, 1969). Ia menjadi ruang dialog antara dunia yang menulis dan dunia yang membaca – antara masa Majapahit dan masa kini yang berusaha menafsirnya kembali.

Di dalam setiap teks selalu tersimpan lapisan tanda yang lebih dalam: bahasa yang tidak hanya menyatakan, tetapi juga menyembunyikan. Di titik inilah semiotika hadir – bukan sebagai disiplin terpisah, melainkan sebagai sayap *hermeneutik*. Sebab menafsir teks tanpa membaca sistem tanda yang menopangnya, ibarat mendengar lagu tanpa mengenali nadanya (Barthes, 1977; Eco, 1976). Semiotika membuka struktur simbolik dari teks Majapahit, sementara hermeneutika menafsir denyut maknanya di dalam kesadaran budaya Jawa. Keduanya berkelindan seperti dua sisi cermin yang saling memantulkan: tanda yang menciptakan makna, dan makna yang menegaskan tanda.

Melalui pendekatan ganda ini Bab 4 dibangun – sebagai ruang refleksi filosofis, tempat kita membaca Raden Wijaya bukan lagi hanya sebagai figur sejarah, melainkan juga sebagai metafora mengenai manusia yang berusaha menegakkan keseimbangan di tengah arus kuasa dan waktu. Hermeneutika membuka makna terdalam teks, sementara semiotika

menelusuri jejak tanda-tanda yang membentuk citra kepemimpinan, etika, dan spiritualitasnya. Keduanya berpadu dalam pencarian makna yang tidak berhenti pada pengetahuan, tetapi berlanjut pada penghayatan.

Maka, Bab 4 ini tidak hanya berbicara mengenai teks, tetapi juga mengenai keterlibatan pembaca di dalam teks itu sendiri. Sebab, sebagaimana dikatakan Gadamer (1975), memahami adalah menjadi bagian dari apa yang dipahami. Dalam menafsir Raden Wijaya, kita sesungguhnya sedang menafsir ulang diri kita sendiri – menakar sejauh mana kebudayaan ini masih menyimpan nilai *Teguh, Teteg, Tatah, Tanggon, Trapsila* dalam kehidupan yang terus berubah.

Bab ini akan menempuh empat jalur penelusuran makna yang melingkar sebagai berikut ini.

- 1) Prinsip dan Kerangka Hermeneutik dalam Membaca Teks Jawa Kuno – menjelaskan fondasi teoretis hermeneutika dan penerapannya dalam konteks teks klasik Nusantara.
- 2) Struktur Penanda dan Representasi Makna: Pendekatan Semiotik terhadap Teks Majapahit – menelaah simbol, metafora, dan sistem tanda dalam teks sebagai basis pembentukan makna.
- 3) Dialog antara Simbol dan Kesadaran: Tafsir Hermeneutik atas Figur Raden Wijaya – menyingkap dimensi etis dan spiritual melalui tafsir reflektif atas karakter dan tindakan Raden Wijaya.
- 4) Refleksi Filosofis: Makna Manusia, Kuasa, dan Teks dalam Kesadaran Budaya Jawa – permenungan akhir tentang hubungan manusia dan teks sebagai upaya memahami keberadaan.

Keempat jalur tersebut akan bergerak seperti spiral: dari teks menuju makna, dari simbol menuju kesadaran, dan dari sejarah menuju filsafat. Setiap lapisan pembacaan merupakan lingkaran tafsir yang

memperdalam pemahaman kita tentang bagaimana kebudayaan Jawa memaknai kuasa dan kemanusiaan.

Pada akhirnya kita akan menemukan bahwa membaca Raden Wijaya bukanlah membaca seorang raja, melainkan membaca cara kebudayaan ini memahami dirinya sendiri – mengenai bagaimana kesadaran yang berakar di tanah Jawa terus mencari keseimbangan antara keberanian dan *welas asih*, antara kekuasaan dan kebijaksanaan, antara yang profan dan yang suci.

4.1 Pakem Hermeneutik dalam Membaca Teks Jawa Kuno

Membaca teks Jawa Kuno berarti memasuki dunia yang berbicara bukan dengan suara yang keras, melainkan dengan gema yang berlapis – suara masa lalu yang hanya bisa didengar oleh mereka yang sabar menafsir heningnya. Setiap kata di dalamnya tidak berdiri sendiri, tetapi berakar dalam jejaring makna budaya, mitos, dan spiritualitas.

Oleh karena itu, upaya memahami teks-teks seperti *Pararaton*, *Nagarakretagama*, dan *Kidung Harsawijaya* memerlukan pendekatan yang melampaui sekadar filologi atau sejarah. Ia menuntut sesuatu yang lebih dalam: sebuah pembacaan hermeneutik – yakni proses memahami makna melalui dialog antara teks, pembaca, dan konteks (Gadamer, 1975; Palmer, 1969).

4.1.1 Hermeneutika sebagai Jalan Memahami Makna yang Hidup

Hermeneutika secara etimologis berasal dari kata Yunani *hermeneuein* – menafsir, menjelaskan, atau membawa pesan dari yang tak terucapkan menjadi yang dapat dimengerti (Palmer, 1969). Namun dalam pengertian yang lebih dalam, sebagaimana dijelaskan oleh Gadamer (1975), hermeneutika bukan sekadar metode penafsiran, melainkan juga filsafat

pemahaman – sebuah kesadaran bahwa memahami berarti berdialog dengan tradisi yang hidup dalam bahasa.

Gadamer memperkenalkan gagasan fusi horizon (*fusion of horizons*), yakni pertemuan antara horizon makna teks dan horizon pembaca. Teks tidak pernah statis; ia senantiasa menunggu untuk “dihidupi kembali” oleh pembacaan yang sadar dan reflektif (Gadamer, 1975). Dalam konteks teks Jawa Kuno, hal ini berarti bahwa setiap pembacaan adalah tindakan kultural, di mana pembaca masa kini tidak hanya menafsir isi masa lalu, tetapi juga menghadirkan kembali kesadaran Jawa dalam ruang dan waktu kekinian.

Dengan demikian, membaca *Nagarakretagama* atau *Pararaton* bukan sekadar kegiatan akademik, melainkan juga pertemuan antara dua kesadaran: kesadaran penulis klasik yang hidup dalam dunia simbolik Majapahit, dan kesadaran modern yang berusaha memahami makna-makna itu melalui horizon budayanya sendiri. Perjumpaan antara dua kesadaran inilah yang melahirkan makna yang otentik – makna yang dapat menuntun pembaca pada tata-laku yang membatin.

4.1.2 Tiga Lapisan Hermeneutika: dari Teks menuju Makna

Dalam tradisi pemikiran Paul Ricoeur (1976), hermeneutika bekerja melalui tiga lapisan sebagai berikut ini.

- 1) Teks sebagai wacana tertulis – di mana makna tidak lagi melekat pada pengarang, melainkan hidup dalam bahasa itu sendiri.
- 2) Teks sebagai dunia – setiap teks menampilkan dunia yang mungkin, realitas simbolik yang dibangun oleh imajinasi budaya.
- 3) Teks sebagai cermin diri – membaca berarti menyingkap makna-makna eksistensial dalam diri pembaca yang tersentuh oleh dunia teks.

Ketika ketiga lapisan ini diterapkan dalam pembacaan teks Jawa Kuno, kita menemukan bahwa teks-teks itu bukan sekadar catatan sejarah, melainkan juga ruang pertemuan antara dunia luar dan dunia batin kebudayaan Jawa. Misalnya, ketika *Nagarakretagama* memuliakan Raden Wijaya sebagai raja-darma yang menjaga keseimbangan kosmos, teks itu tidak hanya menceritakan raja, tetapi juga membangun sebuah dunia kesadaran moral yang menjadi refleksi manusia Jawa mengenai tanggung jawab, kekuasaan, dan spiritualitas (Robson, 1995; Zoetmulder, 1983).

Hermeneutika membantu kita melihat bahwa setiap simbol, setiap pujian, dan bahkan setiap bait puisi di dalam kakawin adalah tindakan makna – ekspresi dunia batin kolektif yang menubuh dalam bentuk teks. Dalam konteks ini, hermeneutika juga dapat membimbing kita mengenali Raden Wijaya sebagai arketipe raja *wisesa*.

4.1.3 Hermeneutika Budaya: dari Tradisi ke Kesadaran Kolektif

Dalam kerangka budaya Nusantara, hermeneutika tidak berhenti pada pembacaan teks, tetapi meluas menjadi pembacaan kebudayaan. Setiap teks klasik memuat tidak hanya makna linguistik, tetapi juga sistem nilai dan pandangan hidup masyarakat yang melahirkannya. Richard Palmer (1969) dan Clifford Geertz (1973) mengingatkan bahwa memahami budaya berarti membaca simbol-simbol yang digunakan manusia untuk mengorganisasi dunia mereka sendiri.

Karenanya, hermeneutika dalam konteks Jawa adalah hermeneutika budaya – ia membaca bukan hanya kata, melainkan juga rasa; bukan hanya teks, melainkan juga laku. Zoetmulder (1983) dan Mulder (1996) menegaskan bahwa seluruh kesadaran Jawa berakar pada prinsip keharmonisan (*imbang*), keselarasan (*rukun*), dan kehalusan (*alus*). Ketiga prinsip inilah yang membentuk horizon tafsir bagi setiap teks.

Dalam membaca *Pararaton* atau *Kidung Harsanijaya*, misalnya, kita tidak dapat memahami tindakan Raden Wijaya hanya dalam konteks politik; kita harus membacanya sebagai tindakan simbolik yang merepresentasikan kesadaran akan *dharma* dan *tat twam asi* – bahwa manusia, alam, dan ilahi adalah satu kesatuan kosmos yang saling menjaga. Maka hermeneutika budaya membuka makna teks sebagai manifestasi kesadaran Jawa tentang keseimbangan *jagat* (*alit* dan *agung*).

4.1.4 Hermeneutika dan Semiologi: Bahasa sebagai Jembatan Makna

Memahami teks tanpa menyentuh bahasanya berarti kehilangan jantung dari makna itu sendiri. Karena itu, hermeneutika harus bersanding mesra dengan semiologi – ilmu tentang tanda dan makna (Barthes, 1977; Eco, 1979). Hermeneutika menafsir makna yang tersembunyi, sementara semiotika membantu kita menemukan struktur tanda yang menyembunyikan makna itu. Secara alegori, keduanya seperti dua sisi dari satu perjalanan: yang satu menelusuri jejak kata, yang lain menyingkap energi di balik kata.

Dalam teks Jawa Kuno, struktur bahasa dan simbol sangat penting: misalnya kata *nijaya*, tidak hanya berarti kemenangan, tetapi juga pertumbuhan spiritual; *raden* bukan sekadar gelar, melainkan juga tanda kehalusan budi; dan *majapahit* sendiri mengandung metafora dari kepahitan, lahir keagungan atau dari penderitaan, lahir kemenangan. Membaca tanda-tanda semacam ini membutuhkan kepekaan hermeneutik, sebab hanya dengan kesadaran simbolik itulah teks dapat dibuka sebagai dunia makna yang hidup.

4.1.5 Pembulatan: Membaca sebagai Tindakan Eksistensial

Akhirnya, membaca teks Jawa Kuno adalah tindakan eksistensial: sebuah perjalanan antara pengetahuan dan perenungan. Kita tidak hanya memahami isi teks, tetapi juga mengizinkan teks memahami kita.

Sebagaimana diingatkan oleh Gadamer (1975), yang memahami bukanlah subjek yang menguasai objek, melainkan partisipan dalam percakapan dengan tradisi. Jadi, antara teks dan pembaca saling menyapa dengan mesra.

Dalam percakapan tersebut, kita menemukan kesadaran bahwa memahami Raden Wijaya berarti juga memahami bagaimana kebudayaan yang mengasuhnya memaknai keberanian, keseimbangan, dan kebijaksanaan – nilai-nilai yang meneguhkan kehidupan sampai hari ini.

Dengan demikian, hermeneutika bukan hanya alat kajian, melainkan juga *laku batin kebudayaan* – cara untuk meneguhkan kembali bahwa yang hidup di dalam teks adalah diri kita sendiri. Jadi, dapatlah dikatakan bahwa sejatinya teks itu adalah cermin diri kita sendiri. Karena ketika kita membaca teks, ada sebagian kalau bukan keseluruhan dari sisi *laku batin* kita yang digetarkan oleh teks tersebut.

4.2 Pakem Semiotik dalam Membaca Teks Majapahit

Setiap teks adalah peta tanda, dan setiap tanda adalah pintu menuju makna yang tersembunyi di dalam teks. Dalam teks-teks Jawa Kuno – *Pararaton, Nagarakretagama, Kidung Harsawijaya*, dan prasasti-prasasti Majapahit – bahasa tidak hanya berfungsi sebagai sarana komunikasi, tetapi juga alat konsekrasi makna: cara kebudayaan mengikat yang duniawi dengan yang adikodrati (Zoetmulder, 1983; Robson, 1995).

Dengan demikian, membaca teks Majapahit bukanlah membaca sejarah, melainkan membaca sistem tanda yang membentuk kesadaran sejarah itu sendiri. Di sinilah semiotika menjadi kunci: ia tidak bertanya apa artinya teks ini, tetapi bagaimana makna itu bekerja melalui tanda-tanda.

Pembacaan seperti ini memungkinkan kita melihat bahwa figur Raden Wijaya, dalam segala keutuhannya, dibangun, dihidupkan, dan

diingat melalui struktur simbolik yang teratur, ritmis, dan penuh resonansi budaya.

4.2.1 Tanda sebagai Struktur Kesadaran: dari Penanda ke Pengetahuan

Menurut Ferdinand de Saussure (1916/1983), tanda (*sign*) terdiri atas dua unsur: *penanda* (*signifier*) – bentuk bunyi atau tulisan – dan *petanda* (*signified*) – konsep atau makna yang diacu tanda tersebut. Namun dalam teks klasik Jawa, hubungan antara penanda dan petanda tidak bersifat arbitrer seperti dalam teori modern Barat; hubungannya bersifat sakral dan simbolik.

Kata tidak sekadar menunjuk sesuatu, tetapi juga menjadi sesuatu. Seperti yang dijelaskan oleh Zoetmulder (1983), dalam pandangan kosmologis Jawa, bahasa adalah *sabda pandhita ratu* – “kata yang mencipta dunia.”

Maka ketika teks menyebutkan nama *Wijaya*, ia tidak hanya menandai tokoh, tetapi juga memanggil kehadiran makna: *kejayaan yang lahir dari keseimbangan batin*. Dalam *Nagarakretagama*, yang diterjemahkan oleh Robson (1995), nama itu sering disandingkan dengan metafora api, gunung, dan teratai – tiga simbol yang mewakili kekuatan, keteguhan, dan kesucian.

Metafora api (*bahni* dalam bahasa Kawi) muncul dalam konteks perjuangan militer dan penaklukan (pada Pupuh 46 khususnya Bait 1 dan 2). Bagian ini sebagai gambaran keberanian dan kedahsyatan Raden Wijaya saat menghadapi musuh-musuhnya (baik pasukan Tartar maupun Kediri). Ia digambarkan menyala atau “membakar” musuh-musuhnya, merepresentasikan kekuatan destruktif terhadap kejahatan atau lawan politik demi menegakkan kedaulatan.

Metafora teratai (*tunjung* dalam bahasa Kawi) merupakan salah satu metafora yang paling indah dan masyhur dalam naskah ini, menggambarkan kesejahteraan sosial di bawah pemerintahannya (pada Pupuh 47 khususnya Bait 2). Pasca penobatan, Raden Wijaya digambarkan membawa sukacita bagi dunia. Rakyat dan dunia digambarkan "girang bagaikan bunga teratai yang mekar menyambut matahari". Di sini, Raden Wijaya adalah "matahari" yang membuat "teratai" (rakyat) mekar dan hidup bahagia. Ini adalah simbol kesejahteraan dan kedamaian.

Metafora gunung berkaitan dengan stabilitas dan perlindungan (pada Pupuh 47 khususnya Bait 1 dan 3). Raden Wijaya digambarkan memiliki kekukuhan yang tak tergoyahkan, sering diasosiasikan dengan sifat gunung (*acala* atau *adri* dalam bahasa Kawi). Ia adalah pelindung yang teguh bagi empat pulau (Jawa, Madura, Bali, dan sekitarnya pada masa awal). Gunung di sini menyimbolkan pusat stabilitas politik dan spiritual (seperti Gunung Meru).

Di sini, tanda tidak berhenti pada bunyi; ia menjadi perwujudan dari kesadaran kosmis – semacam jembatan antara manusia dan semesta.

4.2.2 Struktur Simbolik dalam Teks Majapahit

Teks-teks Majapahit membangun sistem tanda yang sangat konsisten – semacam gramatika simbolik yang mengatur bagaimana makna tentang kuasa dan moralitas ditulis. Dalam *Pararaton*, simbol genealogis berfungsi untuk menegaskan legitimasi karma – raja sebagai penerus dari garis darma (Noorduyn, 1978).

Dalam *Nagarakretagama*, struktur metrum kakawin menjadi tanda dari tatanan kosmos yang harmonis, di mana setiap bait pujian mencerminkan mandala politik dan spiritual kerajaan (Pigeaud, 1962; Robson, 1995). Sementara dalam *Kidung Harsanwijaya*, simbol rasa dan tubuh

manusia digunakan untuk menyampaikan nilai-nilai *tatag* dan *trapsila* – bahwa kepemimpinan sejati lahir dari kemampuan mengolah rasa dan menundukkan ego (Aichele, 1969; Ras, 1987).

Dalam artikel seminalnya yang berjudul *Metafora yang Terlupakan sebagai Kriteria Penanggalan Ramayana Jawa Kuno* (terjemahan penulis), Aichele (1969) menggambarkan karakter Raden Wijaya dalam *Kidung Harsawijaya*, yang sangat berbeda dengan penggambaran dalam *Pararaton*, sebagai berikut ini.

- 1) Raden Wijaya sebagai Arketipe *Panji (the romantic hero)*. Karakternya digambarkan sangat halus, tampan, dan memikat hati. Ini adalah ciri khas ksatria dalam siklus Panji. Perjalanan Raden Wijaya mendirikan Majapahit digambarkan bukan semata-mata sebagai "perjuangan militer", seperti di *Pararaton*, melainkan juga sebagai "pengembaraan asmara" (*the romantic quest*). Penaklukan wilayah disamarkan atau dipadukan dengan penaklukan hati para putri (puspa).
- 2) Legitimasi melalui "Takdir dan Kharisma", bukan Kekerasan. Raden Wijaya digambarkan sebagai sosok yang tidak ambisius secara kasar – berbeda dengan Ken Arok yang merebut kekuasaan dengan darah (di *Pararaton*). Raden Wijaya digambarkan enggan melawan raja (Jayakatwang) secara frontal jika tidak terpaksa. Ia memiliki "wahyu" keprabuan yang membuat orang-orang (termasuk musuh dan rakyat Madura) secara alami tunduk dan melayaninya karena kharismanya yang memancar, bukan karena dipaksa.
- 3) Simbolisasi *Harsawijaya*. Nama tersebut mengandung makna simbolis Harsa (Sukacita/Kegembiraan) dan Wijaya (Kemenangan). Karakternya adalah representasi dari kemenangan

yang membawa sukacita/kesejahteraan, bukan kemenangan yang membawa kehancuran. Menurut Aichele (1996), ini sebagai cara pujangga *Kidung Harsawijaya* untuk "membersihkan" sejarah berdarah pendirian Majapahit menjadi sebuah narasi yang lebih luhur dan puitis.

- 4) Perbedaan Tajam dengan Sumber Lain. Raden Wijaya adalah ksatria budiman yang "terbawa" oleh takdir suci. Unsur kelicikan taktis (seperti menipu tentara Tartar sebagaimana yang dikisahkan Pararaton) cenderung dihaluskan atau dibingkai sebagai bagian dari kecerdasan dewa yang menjelma. Menurut Aichele (1969), Raden Wijaya adalah personifikasi dari kehalusan budaya keraton Majapahit. Ia bukan sekadar Panglima Perang, melainkan juga Raja Budayawan – sebuah metafora hidup bahwa kekuasaan Majapahit ditegakkan di atas keunggulan peradaban (kehalusan), bukan hanya kekuatan fisik.

Symbolisme ini tidak hanya estetis, tetapi juga epistemologis. Ia mencerminkan cara berpikir kebudayaan Jawa yang tidak memisahkan antara bentuk dengan makna, antara bahasa dengan tindakan. Dalam pandangan semiotik Jawa, tanda adalah tindakan (*tandha iku laku*). Maka membaca teks Majapahit berarti membaca tindakan simbolik kebudayaan: bagaimana makna “raja”, “kekuasaan”, dan “kesucian” diucapkan, dijalankan, dan dihidupi secara bersamaan.

4.2.3 Representasi Figur Raden Wijaya sebagai Sistem Tanda

Raden Wijaya, dalam teks-teks Majapahit, dibangun sebagai sistem tanda berlapis – ia adalah ikon, indeks, dan simbol sekaligus (Peirce, 1998). Sebagai ikon, ia merepresentasikan manusia ideal Jawa: *Teguh, Teteg, Tatah, Tanggon, Trapsila* – sosok yang menjadi cermin moral bagi masyarakatnya. Sebagai indeks, ia menandai peristiwa sejarah: kejatuhan Singhasari,

kelahiran Majapahit, dan kemenangan atas pasukan Mongol. Namun sebagai simbol, ia melampaui sejarah: ia menjadi lambang raja-darma, penjelmaan kesadaran kosmos yang menjaga keseimbangan antara kekuasaan dengan *welas asih* (Zoetmulder, 1983).

Kombinasi tiga dimensi tersebut membuat figur Raden Wijaya bukan hanya representasi, melainkan juga mediasi makna. Teks tidak hanya menceritakan siapa dia, tetapi juga bagaimana dunia memahami dirinya melalui tanda-tanda yang ditulis mengenai dirinya. Dalam hal ini, semiotika membuka jalan bagi hermeneutika untuk menafsir: tanda menjadi jalan masuk, dan makna menjadi tujuan perjalanan.

4.2.4 Medan Semiotik dari Lima Nilai Karakter: Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, Trapsila

Kelima nilai karakter Raden Wijaya bekerja sebagai *kode moral* dalam sistem semiotik Jawa Kuno. Masing-masing nilai tidak hanya diucapkan, tetapi juga diisyaratkan melalui struktur bahasa dan narasi.

- *Teguh*, diisyaratkan melalui metafora *gunung* dan *tanah*; simbol kestabilan dan kekuatan moral.
- *Teteg*, melalui kata kerja aktif dalam teks: *nglaksanani*, *ngayomi*, *ngemban* – tanda tindakan yang penuh keputusan.
- *Tatag*, hadir dalam ritme puisi dan keseimbangan diksi; tanda yang mengekspresikan ketenangan batin.
- *Tanggon*, terwujud melalui citra raja sebagai *pangreksa jagat*, pelindung dunia – bukan penguasa, melainkan penjaga (Robson, 1995; Zoetmulder, 1983).
- *Trapsila*, termanifestasi dalam *leksikon estetis*: kata-kata lembut, nada pujian, dan penggunaan diksi simbolik seperti *padma*, *keusuma*, dan *barsa*.

Kelima nilai tersebut membentuk semiotika etika: sistem tanda yang tidak hanya menggambarkan moralitas, tetapi juga mengajarkan moralitas itu sendiri melalui struktur bahasa. Dalam tradisi Jawa, etika bukan sesuatu yang dijelaskan, melainkan sesuatu yang ditampilkan melalui tanda dan laku (Mulder, 1996).

4.2.5 Tanda, Mandala, dan Struktur Kosmos

Symbolisme Majapahit berpola mandala – lingkaran harmoni yang menempatkan raja di pusat, bukan sebagai penguasa mutlak, melainkan sebagai poros keseimbangan (Christie, 1999). Pola ini dapat ditemukan dalam teks *Nagarakretagama* melalui deskripsi topografi kerajaan, tata upacara, dan urutan bait yang berpusat pada pujian kepada raja. Dalam perspektif semiotik, pola mandala itu adalah metabahasa kekuasaan – sistem tanda yang menata hubungan antara manusia, kosmos, dan kekuasaan (Wolters, 1999).

J.W. Christie (1999) menafsirkan *Nagarakretagama* bukan sekadar sebagai puisi pujian, melainkan juga sebagai dokumen politik dan ideologis yang mencerminkan struktur kekuasaan Majapahit. Hasil kajiannya terkait dengan tiga hal tersebut adalah sebagai berikut ini.

- 1) Topografi Kerajaan. Istana raja digambarkan sebagai pusat dunia, meniru konsep mandala. Tata ruang kerajaan mencerminkan hierarki kosmos – raja berada di titik pusat, dikelilingi oleh pejabat tinggi, kemudian wilayah-wilayah vasal. Daftar daerah taklukan bukan sekadar geografis, melainkan juga simbol keteraturan politik yang memancar dari pusat ke pinggiran.
- 2) Tata Upacara. Upacara digelar untuk menegaskan legitimasi raja sebagai *cakravartin* (penguasa universal). Prosesi melibatkan persembahan, pembacaan mantra, dan pengaturan ruang yang menekankan kesakralan posisi raja. Urutan kehadiran pejabat dan

kerabat dalam upacara mencerminkan stratifikasi sosial-politik. Semakin dekat ke raja, semakin tinggi statusnya.

- 3) Urutan Bait Pujian. Bait-bait awal memuliakan raja sebagai titisan dewa, menekankan *dharma* dan kebijaksanaan. Raja digambarkan sebagai pusat kesejahteraan dan harmoni, dengan metafora kosmik (gunung, matahari). Pujian bukan sekadar estetika, melainkan juga alat propaganda untuk mengukuhkan otoritas dan stabilitas kerajaan.

Dampak ideologisnya sangat signifikan karena teks tersebut bukan sekadar karya sastra, melainkan juga instrumen politik yang mengukuhkan legitimasi Majapahit. Unsur-unsur utamanya adalah: raja sebagai pusat kosmos; tata upacara sebagai mekanisme legitimasi; pujian sebagai propaganda; dan integrasi politik dan kosmologi. Secara keseluruhan, dampak ideologisnya adalah menciptakan legitimasi yang bersifat transenden, sehingga kekuasaan Majapahit tidak hanya bersandar pada kekuatan fisik, tetapi juga pada keyakinan religio-kosmologis.

Relevansi ideologisnya terhadap politik Indonesia modern adalah sebagai berikut ini.

- 1) Sentralitas Kekuasaan. Konsep raja sebagai pusat kosmos tercermin dalam praktik politik modern melalui figur pemimpin yang sering diposisikan sebagai simbol persatuan nasional. Misalnya, retorika “Bapak Bangsa” atau “Pemimpin Visioner” menggemakan ide bahwa stabilitas negara bergantung pada figur tunggal.
- 2) Legitimasi melalui Ritual dan Simbol. Upacara kenegaraan, peringatan hari besar, dan penggunaan simbol negara (garuda, bendera, lambang) berfungsi mirip dengan ritual Majapahit:

menegaskan hierarki dan mengikat loyalitas publik melalui visualisasi kekuasaan.

- 3) Propaganda Ideologis. Pujian-pujian seperti narasi pembangunan, slogan politik, dan media massa membentuk persepsi bahwa pemimpin adalah sumber kesejahteraan dan harmoni. Ini memperkuat legitimasi melalui citra, bukan sekadar melalui kebijakan.

Hubungannya dengan konsep kekuasaan dalam Pararaton yang menekankan aspek kharisma dan genealogis: kekuasaan sah karena berasal dari garis keturunan dan kemampuan spiritual (kesaktian). Pararaton lebih personal dan mistis, menyoroti peran takdir dan kekuatan gaib dalam politik. Sedangkan Nagarakretagama menekankan pada aspek kosmologi dan *dharma*. Keduanya sama-sama mengukuhkan kekuasaan melalui narasi ideologis, tetapi dengan pendekatan yang berbeda: *Nagarakretagama* dengan legitimasi struktural dan kosmis; sedangkan Pararaton dengan legitimasi genealogis dan spiritual.

Raja (Raden Wijaya) ditempatkan di pusat mandala menjadi tanda dari harmoni itu sendiri. Keberadaannya bukan sebagai individu, melainkan sebagai struktur makna yang menyatukan jagat mikro dan makro. Maka, membaca teks Majapahit secara semiotik berarti menelusuri bagaimana tanda-tanda ruang, bahasa, dan tindakan berputar membentuk lingkaran makna yang terus beresonansi dalam kebudayaan Jawa hingga kini. Sejak awal politik Nusantara mengandalkan narasi simbolik untuk membangun otoritas. Dalam konteks modern, pola ini masih terlihat dalam kultus figur, ritual kenegaraan, dan propaganda pembangunan.

4.2.6 Pembulatan: dari Simbol ke Tafsir

Dalam membaca teks Majapahit, semiotika membantu kita mengenali bahwa makna tidak berada di dalam teks, tetapi di antara tanda-

tanda – dalam ruang hubungan antara kata dengan dunia, antara narasi dengan kesadaran. Setiap bait, setiap nama, setiap citra adalah jendela menuju horizon makna yang lebih luas.

Di balik seluruh struktur tanda itu, kita menemukan bukan hanya figur Raden Wijaya, tetapi juga cermin diri kebudayaan Jawa yang berbicara tentang nilai, tanggung jawab, dan keseimbangan.

Dengan demikian, semiotika menjadi laku penyingkap: cara untuk mendengar apa yang tidak lagi diucapkan, dan hermeneutika menjadi laku penyambung: cara untuk memahami apa yang masih bergetar di dalam kesadaran kita sendiri.

4.3 Tafsir Hermeneutik atas Figur Raden Wijaya

Hermeneutika pada dasarnya bukan sekadar membaca teks, tetapi juga berdialog dengannya. Ia menuntut kita tidak hanya memahami kata-kata, tetapi juga mendengarkan suara kesadaran yang bergetar di balik kata itu sendiri (Gadamer, 1975). Dalam dialog tersebut, teks tidak lagi menjadi objek, dan pembaca bukan lagi subjek; keduanya saling menatap, saling menafsir, dan saling menghidupkan.

Maka dalam membaca figur Raden Wijaya, kita sesungguhnya sedang membaca bagaimana kesadaran budaya Jawa memahami dirinya melalui sosok raja-darma, manusia yang *teguh, teteg, tatag, tanggon*, dan *trapsila* yang berakar pada keseimbangan.

4.3.1 Raden Wijaya sebagai Cermin Kesadaran Etis

Raden Wijaya dalam teks-teks Jawa Kuno – *Pararaton, Nagarakretagama, Kidung Harsawijaya* – tidak hanya digambarkan sebagai pendiri Majapahit, tetapi juga sebagai pengemban darma, manusia yang menegakkan keteraturan di tengah kekacauan. Dalam *Nagarakretagama*

pupuh II–III, Mpu Prapanca menulis: “*Sang prabhu Kṛtarajasa Jayawardhana, penegak jagat, penyatu bumi dan langit*” (Robson, 1995, p. 47).

Deskripsi ini bukan hanya pujian politik, melainkan juga tanda kesadaran etis: raja ideal adalah manusia yang mampu menegakkan keseimbangan antara kekuasaan dengan kebijaksanaan. Sebagaimana dijelaskan oleh Zoetmulder (1983), etika Jawa menempatkan keseimbangan (*rukun, samarah*) sebagai inti moralitas. Raden Wijaya menjadi perwujudan nilai itu – seorang manusia yang tidak menaklukkan dunia, melainkan menata dunia agar tetap seimbang.

Hermeneutikanya tidak berhenti pada peristiwa, tetapi menembus kesadaran yang menulis peristiwa itu. Ia menyingkap cara masyarakat Majapahit memahami kekuasaan bukan sebagai dominasi, melainkan sebagai pengabdian terhadap harmoni kosmos.

4.3.2 Lima Simbol Kesadaran: Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, Trapsila

Nilai-nilai karakter Raden Wijaya – *Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, Trapsila* – membentuk struktur moral yang bekerja sebagai kode etis dalam teks dan kesadaran Jawa. Melalui pendekatan hermeneutik, kita tidak sekadar memahami nilai-nilai ini sebagai sifat personal, tetapi juga sebagai penanda makna budaya yang hidup di dalam teks.

- *Teguh* – ketetapan batin, keajegan dalam keyakinan. Dalam *Pararaton*, ketika Raden Wijaya dikhianati Jayakatwang, ia tidak membalas dengan amarah, tetapi dengan kesabaran dan strategi. Ini menandakan *teguh* sebagai bentuk *kebijaksanaan taktis*, bukan kekerasan (Noorduyn, 1978). Dalam horizon hermeneutik, *teguh* di sini adalah kesadaran moral: kuasa yang lahir dari kendali diri.
- *Teteg* – ketegasan dalam laku dan sikap. Dalam *Nagarakretagama*, Raden Wijaya digambarkan sebagai raja yang menerapkan hukum

dengan adil dan tanpa berat sebelah (Robson, 1995). Ia *teteg* bukan karena keras, tetapi karena jelas atau tegas – seperti kata yang tidak terguncang maknanya. Dalam kerangka Gadamerian, *teteg* adalah bentuk *fusion of horizons* antara prinsip dan tindakan.

- *Tatag* – ketenangan dalam menghadapi cobaan. Dalam *Kidung Harsawijaya*, ketenangan Raden Wijaya dalam perang menjadi simbol kesadaran spiritual: kemenangan sejati tidak ditentukan oleh pedang, melainkan oleh kejernihan batin (Aichele, 1969). “*Tatag*” adalah rasa yang sadar akan takdir, cerminan pandangan Jawa tentang *sabar lan narima* – keteguhan yang lembut.
- *Tanggon* – daya tahan moral dan tanggung jawab. Raden Wijaya tampil sebagai pelindung rakyat, bukan penguasa yang menjauh. *Tanggon* berarti berdiri tegak memikul dunia, *ngemban jagat*, menjadi manusia yang sanggup menanggung beban tanpa kehilangan keseimbangan (Zoetmulder, 1983). Dalam tafsir hermeneutik, *tanggon* menandai kesadaran etis yang menanggung sejarah.
- *Trapsila* – kesopanan, kehalusan, dan kebijaksanaan rasa. Nilai ini memuncak dalam cara Raden Wijaya memperlakukan musuh-musuhnya. Ia mengampuni mereka yang dahulu mengkhianatinya, menunjukkan bahwa *trapsila* bukan kelemahan, melainkan puncak penguasaan diri (Ras, 1987). Dalam simbolisme Jawa, *trapsila* adalah rasa yang sudah matang, tanda dari kesempurnaan budi dan jiwa.

Kelima nilai ini, jika dibaca secara semiotik, membentuk lingkaran tanda yang saling menafsir – *teguh* dan *teteg* sebagai fondasi keberanian, *tatag* dan *tanggon* sebagai fondasi keteguhan batin, dan *trapsila* sebagai puncak kesadaran moral. Hermeneutikanya bekerja di sini: pembaca tidak hanya

memahami kata, tetapi juga ikut mengalami cara kebudayaan memahami makna manusia yang utuh.

4.3.3 Simbol Raja dan Kesadaran Kosmik

Dalam teks Jawa Kuno, raja bukanlah sekadar manusia, melainkan poros kosmos (*axis mundi*) – penghubung antara dunia manusia, dunia leluhur, dan dunia dewa (Pigeaud, 1962; Christie, 1999). Raden Wijaya diposisikan sebagai figur yang menjaga keseimbangan itu, raja yang menegakkan darma di tengah kekacauan dunia. Dalam bukunya yang berjudul *The Medieval Malay and Javanese World-System*, J. W. Christie (1999) menggambarkan bahwa posisi Raden Wijaya sebagai poros kosmos yang menghubungkan tiga lapisan eksistensi sebagai berikut ini.

- 1) Raja sebagai Titik Pusat Kosmik. Implikasinya: istana dan raja berada di pusat, memancarkan keteraturan politik dan spiritual ke seluruh wilayah Majapahit (*Mandala*); raja diposisikan sebagai penguasa universal yang selaras dengan hukum kosmis (*Cakravartin*).
- 2) Tiga Dunia yang Diikat oleh Raja. Dunia Manusia, raja menjamin keteraturan sosial dan politik, menjadi pusat hierarki pemerintahan; Dunia Leluhur, genealogi dan ritual menghubungkan raja dengan tatanan leluhur, menegaskan legitimasi dinasti; Dunia Dewa, pemujaan dan pujian menampilkan raja sebagai titisan dewata, mediator antara manusia dan dewa.
- 3) Dampak Ideologis. Kekuasaan Majapahit dipandang bukan sekadar politik, melainkan juga bagian dari tatanan kosmis; raja menjadi simbol harmoni, sehingga loyalitas terhadap pusat kekuasaan dianggap sebagai kewajiban religius.

Raja yang diposisikan sebagai penghubungan tiga dunia tersebut memiliki fungsi dampak ideologis sebagai berikut ini.

- 1) Dunia Manusia (*Sekala*) berfungsi menegaskan keteraturan sosial-politik. Raja menjadi pusat hierarki pemerintahan dan simbol stabilitas negara. Dampaknya adalah bahwa loyalitas politik dianggap sebagai kewajiban moral.
- 2) Dunia Leluhur (*Niskala*) berfungsi menghubungkan kekuasaan dengan garis keturunan sakral. Ritual leluhur memperkuat legitimasi dinasti. Dampaknya adalah bahwa kekuasaan dipandang sebagai kelanjutan tatanan tradisi, bukan sekadar hasil perebutan politik.
- 3) Dunia Dewa (*Transenden*) berfungsi memosisikan raja sebagai *cakravartin*, penguasa universal yang selaras dengan hukum kosmis. Dampaknya adalah bahwa kekuasaan memperoleh legitimasi religius, sehingga sulit digugat karena dianggap bagian dari tatanan dewata.

Dalam pupuh IX *Nagarakretagama*, Mpu Prapanca menulis: “Ia bagaikan api yang menegakkan terang, namun tidak membakar yang kecil; ia seperti air yang menyejukkan dunia, tanpa memadamkan api semangat” (Robson, 1995, p. 72).

Puisi ini adalah perumpamaan kosmologis: api dan air adalah dua prinsip berlawanan yang saling melengkapi, seperti kuasa dan *welas asih*. Dalam pembacaan hermeneutik, perumpamaan tersebut bukan hanya simbol estetis, melainkan juga struktur kesadaran dunia Jawa: keseimbangan adalah hukum tertinggi kehidupan. Raden Wijaya, dalam hal ini, adalah lambang pemusatan harmoni – tanda dari *manunggaling jagat alit lan jagat gede*. Pembacaan secara lebih detail terhadap puisi tersebut

menemukan adanya makna literal, makna kontekstual, makna ideologis dan makna filosofis sebagai berikut ini.

- 1) Makna Literal. Puisi tersebut menggambarkan Raden Wijaya dengan dua metafora: api yang menegakkan terang, namun tidak membakar yang kecil, maknanya raja memberi cahaya (pencerahan, kekuasaan) tanpa merusak yang lemah; air yang menyejukkan dunia, tanpa memadamkan api semangat, artinya raja membawa kesejukan (keadilan, kedamaian) tanpa mematikan energi kreatif rakyat.
- 2) Makna Kontekstual. Dalam kerangka politik Majapahit: api melambangkan kekuatan dan otoritas raja. Ia tegas, tetapi bukan tiran; air melambangkan *welas asih* dan kebijaksanaan. Ia menyeimbangkan kekuasaan dengan harmoni sosial. Dua unsur ini menunjukkan konsep kepemimpinan ideal Jawa: raja harus kuat sekaligus penuh kasih, menjaga keseimbangan antara *dharma* (kebenaran) dan *artha* (kemakmuran).
- 3) Makna Ideologis. Puisi tersebut menegaskan poros kosmos: raja sebagai mediator antara kekuatan destruktif dan daya hidup. Ia bukan sekadar penguasa politik, melainkan juga penjaga harmoni kosmis, sehingga kekuasaan dipandang sebagai bagian dari tatanan alam. Metafora api dan air mencerminkan dualitas yang bersatu: kekuatan dan kelembutan, otoritas dan empati.
- 4) Relevansi Filosofis. Dalam tradisi Jawa, kepemimpinan ideal adalah *ngayomi* (melindungi) tanpa mematikan daya cipta. Puisi ini mengajarkan bahwa kekuasaan sejati bukan dominasi, melainkan tata keseimbangan.

Tabel berikut ini menunjukkan secara ringkas mengenai analisis metafora api dan air dikaitkan dengan konsep *dharma* dan *artha*, serta pengaruhnya terhadap politik Majapahit.

Tabel Analisis Metafora, *Dharma*, *Artha*, dan Politik Majapahit

Metafora	Makna Simbolik	Kaitannya dengan <i>Dharma</i>	Kaitannya dengan <i>Artha</i>	Pengaruhnya terhadap <i>Politik Majapahit</i>
Api yang menegakkan terang, namun tidak membakar	Kekuatan, otoritas, pence- rahan	Menegakkan kebenaran dan keadilan tanpa tirani	Menjamin stabilitas dan keamanan untuk kemak- muran	Raja tampil tegas, menjaga hukum, tetapi melindungi rakyat kecil agar tidak tertindas
Air yang menyejukkan, tanpa memadamkan semangat	<i>Welas asih</i> , kesejukan, harmoni	Memelihara keseimbangan sosial dan moral	Mendukung kreativitas dan produkti- vitas rakyat	Raja memberi rasa aman dan kesejahteraan, tanpa memati-kan daya cipta masyarakat

4.3.4 Kesadaran Historis dan Diri Kolektif

Hermeneutika selalu menegaskan bahwa memahami teks berarti juga memahami diri yang memahami. Dalam membaca Raden Wijaya, masyarakat Jawa sebenarnya sedang membaca dirinya sendiri. Ia menjadi simbol dari kesadaran historis dan etika kolektif. Sebagaimana dijelaskan

oleh Paul Ricoeur (1976), teks berfungsi sebagai cermin identitas: kita menafsir diri melalui narasi yang kita warisi.

Dalam hal ini, Majapahit menjadi ruang kesadaran yang hidup – bukan sekadar kerajaan, melainkan juga metafora tentang keseimbangan moral dalam menghadapi kekuasaan. Oleh karena itu, ketika orang Jawa berbicara tentang pemimpin yang *nguwongke wong* (memanusiakan manusia), akar semantiknya bisa dilacak pada figur Raden Wijaya sebagai raja yang *tanggon lan trapsila*, yakni pemimpin yang kuat tapi tidak kehilangan rasa.

4.3.5 Pembulatan: Tafsir sebagai Kesadaran yang Terbuka

Hermeneutika mengajarkan bahwa makna tidak pernah final. Setiap generasi membaca Raden Wijaya dengan horizon berbeda, dan justru di sanalah teks terus hidup. Dalam pembacaan kita, figur itu tidak hanya berbicara tentang masa lalu, tetapi juga tentang kemungkinan moral manusia modern. Bahwa keberanian sejati bukan dalam menaklukkan, tetapi dalam menegakkan keseimbangan batin di tengah kekuasaan.

Sebagaimana dijelaskan Gadamer (1975), pemahaman sejati adalah ketika kita membiarkan tradisi berbicara kembali kepada kita. Saat ini, melalui teks-teks tersebut, Raden Wijaya berbicara – bukan sebagai raja yang berkuasa, melainkan sebagai simbol manusia yang menegakkan dunia dengan kebijaksanaan dan kesabaran.

4.4 Renungan Kultural atas Kuasa dan Keheningan dalam Kesadaran Jawa

Dalam pandangan dunia Jawa, kuasa tidak pernah dimulai dari tindakan, tetapi dari keheningan. Sebab hanya dalam *hening*, manusia mampu mendengar apa yang tidak dikatakan oleh dunia. Hanya mereka yang mampu mendengar tanpa tergesa, yang pantas untuk berbicara dan memimpin.

Raden Wijaya, dalam sunyi sejarahnya, adalah sosok yang memahami hal itu. Dia menundukkan pedangnya sebelum menghunusnya; dia menimbang dunia dalam diam sebelum menata kerajaannya. Kemenangannya bukan karena kelicikan atau kekuatan, tetapi karena ketenangan yang melahirkan keheningan. Dalam bahasa tembang, ia bergerak dalam trilogi nada *Nang, Ning, Nung* – tiga getaran yang menandai jalan pulang dari suara menuju sunyi, dari kuasa menuju kesadaran.

4.4.1 *Kebeningan sebagai Sumber Kuasa*

Dalam filsafat Barat, kuasa sering dipahami sebagai energi eksternal – kemampuan untuk memengaruhi. Namun dalam pandangan Jawa, sebagaimana dicatat oleh Mulder (1996) dan Zoetmulder (1983), kuasa adalah keseimbangan antara energi dalam dengan energi luar, antara *rasa* dengan *karsa*. Kuasa sejati bukan yang meledak, tetapi yang menyerap. Ia seperti samudra: tampak tenang di permukaan, tetapi di dalamnya menyimpan arus yang tak tertaklukkan.

Orang Jawa menyebutnya *kasekten* – daya batin yang lahir dari ketenangan. Bukan kuasa yang menindas, tetapi kuasa yang meneguhkan tatanan, sebagaimana raja menjadi pusat jagat bukan karena ambisi, melainkan karena kemampuannya menjadi titik tenang bagi segala arah.

Dalam konteks itu, keheningan bukan kelemahan, melainkan bentuk tertinggi dari kendali. Seorang pemimpin yang benar harus terlebih dahulu menaklukkan dirinya sendiri; dan hanya dalam heninglah, manusia benar-benar sanggup menaklukkan dirinya.

4.4.2 *Kebeningan sebagai Bahasa Tertinggi*

Bahasa Jawa mengenal *rasa alus* bukan hanya sebagai etiket, tetapi sebagai modus kesadaran. Bahasa yang lembut bukan karena takut, melainkan karena tahu: bahwa kata yang terlalu keras bisa meretakkan

keseimbangan antara jiwa dengan dunia. Dalam keheningan, kata menemukan dirinya kembali – sebab keheningan adalah ibu dari semua bahasa (Zoetmulder, 1983).

Raden Wijaya memahami hal ini dalam sikapnya: ia berbicara sedikit, bertindak seperlunya, dan melalui itu semua, membangun *wewenang* — wibawa yang tumbuh bukan dari suara, tetapi dari kesenyapan yang teratur. Inilah yang disebut orang Jawa *menang tanpa ngasorake* – kemenangan tanpa penghinaan, kuasa tanpa kebisingan.

Keheningan di sini menjadi bahasa yang hanya dapat dimengerti oleh mereka yang hidup dengan rasa, bukan dengan suara.

4.4.3 Keheningan dan Pengetahuan: Jalan ke Dunung

Dunung: perjumpaan ilahiah, atau dalam istilah Jawa Kuno, *manunggaling kawula lan Gusti*. Benar bahwa, dalam tradisi spiritual Jawa, pengetahuan sejati tidak ditemukan di dalam kata, melainkan dalam *hening* – saat diri berhenti berusaha mengetahui, dan mulai menyadari. Sebuah momentum spiral di mana keheningan memberi jalan kesadaran, dan kesadaran merawat keheningan selanjutnya yang memungkinkan pada perjumpaan itu.

Dalam filsafat hermeneutik, Paul Ricoeur (1976) menyatakan bahwa memahami berarti *menyerahkan diri kepada makna*. Dalam kebudayaan Jawa, memahami berarti *menyerahkan diri kepada hening*. Sebab di dalam hening, segala dualitas – kuasa dan kerendahan, dunia dan dewata, kata dan makna – menyatu menjadi satu kesadaran: *sepi ing pamrih, rame ing gawe*.

Maka, keheningan bukan akhir dari tafsir, tetapi puncak tafsir itu sendiri. Ia adalah saat ketika manusia berhenti menafsir teks, dan mulai ditafsir oleh teks. Seperti Raden Wijaya, yang pada akhirnya tidak hanya

menjadi tokoh yang dibaca, tetapi juga menjadi teks yang membaca kemanusiaan kita.

4.4.4 Dari Kuasa Menuju Kebeningan: Jalan Pulang Kebudayaan

Jika segala hal dalam kebudayaan Jawa berujung pada keseimbangan, perjalanan dari kuasa ke keheningan adalah bentuk pulangnya kebudayaan kepada dirinya sendiri. Setelah segala hiruk-pikuk kerajaan, setelah segala gegap kemenangan, yang tersisa hanyalah hening yang mengajarkan.

Majapahit telah runtuh, dan tidak akan berdiri kembali, tetapi kesadarannya tidak mati. Ia bertransformasi menjadi *budi*, menjadi *tata rasa* yang hidup di dalam jiwa manusia Jawa. Di setiap langkah, setiap sembah, setiap tembang, masih tersimpan gema lembut dari ajaran Raden Wijaya: bahwa dunia dapat ditata hanya oleh manusia yang telah menata dirinya.

Syahdan, mungkin inilah warisan yang paling abadi dari Majapahit – bukan candi, bukan prasasti, melainkan *kebeningan yang penuh makna*. Sebab dari keheningan itulah lahir kembali kebudayaan yang tidak kehilangan arah, dan manusia yang tidak kehilangan jati dirinya.

ترايبا



BAB 5

KESIMPULAN REFLEKTIF: MENUJU KESEIMBANGAN SEMESTA

Pada akhirnya, ilmu pengetahuan harus berpulang pada Trapsila; sebuah keluhuran budi yang menyadari bahwa puncak dari segala tafsir adalah keseimbangan hidup dan rendah hati di hadapan Sang Maha Menulis.

Ada saatnya menulis menjadi berpikir, dan ada saatnya berpikir menjadi diam. Saat ini, setelah kita menelusuri jalan panjang dari teks ke makna, dari tanda ke kesadaran, dan dari sejarah ke jiwa, kita tiba di titik tempat semua perbedaan melebur menjadi satu kesatuan pemahaman: bahwa membaca Raden Wijaya adalah membaca manusia, dan menafsir Majapahit adalah menafsir kesadaran Jawa tentang dunia dan dirinya sendiri.

Bukan suatu kebetulan bahwa di penghujung perjalanan darma ini kita mesti menambatkan biduk pemahaman tersebut pada lima tiang pengikat, bukan sebagai pengekan tetapi sebagai penahan agar tidak terombang-ambingkan arus zaman.

5.1 Kesimpulan Umum: dari Teks menuju Kesadaran

Penelitian ini berangkat dari teks – dari *Pararaton, Nagarakretagama, Kidung Harsawijaya*, dan prasasti-prasasti yang menjadi saksi kelahiran Majapahit. Namun, ia tidak berhenti di sana. Melalui perspektif hermeneutik dan semiotik, pembacaan ini menyingkap bahwa teks-teks itu bukan sekadar catatan sejarah, melainkan juga cermin yang merefleksikan kesadaran kultural Jawa.

Raden Wijaya, di dalam teks-teks tersebut, bukan hanya tokoh sejarah, melainkan juga simbol mengenai bagaimana manusia Jawa memahami kekuasaan, tanggung jawab, dan spiritualitas. Dalam setiap kata, metafora, dan struktur simbolik, kita menemukan nilai-nilai yang menjadi fondasi etis budaya Jawa: *Teguh, Teteg, Tatag, Tanggon, Trapsila* – lima pilar kemanusiaan yang mengagakkan dunia tanpa menghancurkannya.

Melalui pembacaan ini, kita memahami bahwa sejarah Majapahit bukan sekadar manifestasi kejayaan politik, melainkan narasi keseimbangan: antara ketegasan kedaulatan dan kelembutan *welas asih*, antara hiruk-pikuk keduniawian dan kedalaman keheningan, serta antara taktisnya tindakan dan jernihnya perenungan.

5.2 Hermeneutika sebagai Laku Kultural

Hermeneutika, dalam perjalanan ini, bukan hanya metode akademik, melainkan juga *laku budaya*. Ia adalah bentuk tanpa kata: kesadaran untuk tidak sekadar memahami teks, tetapi juga membiarkan teks memahami kita.

Membaca *Nagarakretagama* atau *Pararaton* dalam konteks hermeneutik berarti menyelam ke dalam kesadaran Jawa, yang melihat dunia sebagai jaringan harmoni – *jagat ageng lan jagat alit*, di mana manusia adalah penjaga keseimbangan, bukan penguasa mutlak.

Sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya: pemahaman sejati tidak pernah final; ia selalu merupakan dialog antara masa lalu dengan masa kini. Maka tafsir ini sesungguhnya adalah percakapan lintas waktu antara suara leluhur dengan nurani kita yang modern. Seperti dalam falsafah Jawa: *sangkan paraning dumadi* – memahami sesuatu adalah mengenal asal dan tujuan keberadaannya.

5.3 Jalan Jawa menuju Kebijaksanaan

Seluruh teks Majapahit berpijak pada satu asas universal: *rukun* – keseimbangan kosmos. Simbol-simbol yang bertebaran di dalamnya – gunung, api, air, teratai, candi, kerajaan – bukan hanya estetika, melainkan juga sistem pengetahuan simbolik yang menuntun manusia memahami perannya di dunia. Dalam sistem itu, kuasa adalah bentuk tanggung jawab, dan diam adalah bentuk kebijaksanaan.

Maka dari semiotika kita belajar struktur tanda, dan dari hermeneutika kita belajar makna di balik tanda. Tetapi dari dalam *rasa Jawa*, kita belajar sesuatu yang lebih dalam: bahwa setelah semua tanda dan makna diuraikan, yang tersisa dan paling penting adalah keheningan.

Keheningan itulah ruang bagi manusia untuk mendengar makna yang tidak diucapkan. Di situlah Raden Wijaya berdiri – bukan hanya sebagai raja pertama Majapahit, melainkan juga sebagai lambang manusia yang telah memahami: bahwa *menang tanpa ngasorake, kuwasa tanpa aji mumpung, urip tanpa pamrib*; itulah jalan menuju keseimbangan sejati.

5.4 Manusia sebagai Penjaga Makna

Dari seluruh perjalanan ini, kita menyimpulkan satu hal yang mungkin paling sederhana, namun juga paling sukar: bahwa manusia hidup untuk menjaga makna.

Teks, kuasa, dan sejarah hanyalah alat; yang abadi adalah rasa yang memahami dan kesadaran yang menata. Sebagaimana Majapahit dibangun bukan hanya dengan senjata, melainkan dengan cita moral dan kebijaksanaan; demikian pula setiap zaman mesti dibangun bukan hanya dengan pengetahuan, melainkan juga dengan rasa yang halus dan kesadaran yang teduh.

Kita, para pembaca dan penafsir masa kini, adalah penerus dari tradisi panjang itu – tradisi membaca dunia dengan hati, dan menafsir kehidupan dengan keheningan. Maka biarlah ilmu menjadi jalan menuju pengendapan, dan pengetahuan menjadi ziarah yang menuntun kita kembali kepada sumber makna: hening yang menyatukan.

5.5 Penutup: Perjalanan Pulang

Setiap tulisan adalah perjalanan pulang. Meskipun setiap perjalanan pulang bukan berarti kembali ke asal, melainkan menemukan makna baru mengenai dari mana kita berangkat.

Mungkin sebagaimana Raden Wijaya yang menata Majapahit dari reruntuhan, kita pun menata kesadaran dari puing-puing waktu dan kata. Seperti dia, kita belajar bahwa yang paling penting bukanlah membangun kerajaan, melainkan membangun keseimbangan batin.

Sebab pada akhirnya: dunia akan berubah, bahasa akan berganti, tetapi hening – hening yang menampung semua tafsir dan doa – akan tetap tinggal. Di dalam hening itu, segala makna yang telah kita lahirkan saat ini akan menetap seperti cahaya kecil di dada pengetahuan.

EPILOG

(*Salam Akhir Sang Penafsir*)

Pulang sejatinya adalah menetap. Setiap kata yang pernah ditulis, suatu hari ingin pulang. Ia kembali bukan kepada kertas yang menampungnya, melainkan kepada rasa yang pertama kali melahirkannya. Begitulah nasib semua teks, bahkan yang tertua – *Nagarakretagama*, *Pararaton*, *Kidung Harsawijaya* – mereka tidak sekadar tinggal di perpustakaan, tetapi juga hidup di dalam ingatan yang masih sanggup mendengarnya.

Demikian pula manusia. Kita hidup bukan untuk menaklukkan dunia, melainkan untuk menafsirnya. Setiap penafsiran adalah langkah kecil menuju rumah: rumah kesadaran, tempat jiwa dan waktu saling mengakui keberadaannya.

Pulang sejatinya juga laku budaya. Pulang, dalam pandangan Jawa, bukan sekadar kembali ke asal, melainkan juga menemukan asal di mana pun kita berada. Sebagaimana bunga Wijayakusuma hanya mekar dalam keheningan malam, makna juga hanya mekar di dalam hati yang telah selesai berperang dengan dirinya.

Kita telah berjalan melalui kata, simbol, dan sejarah; kita telah menafsir Raden Wijaya bukan hanya sebagai raja, melainkan juga sebagai manusia yang menegakkan dunia tanpa kehilangan diri. Kini, setelah perjalanan panjang itu, kita tahu bahwa setiap teks sejati hanyalah peta untuk menemukan rumah kesadaran.

Sebagaimana pulang, makna sejatinya juga tidak ke mana-mana. Makna sejati tidak pernah pergi. Ia hanya berganti bentuk – kadang menjadi kalimat, kadang menjadi kesunyian, kadang hanya menjadi senyum di wajah orang bijak. Ia menetas dari sejarah, hidup dalam budaya, dan berdiam

dalam jiwa. Demikian pula Raden Wijaya dan Majapahit awal – mereka tidak hanya ada di masa lalu, tetapi juga berdenyut halus dalam nadi nilai-nilai yang terus diwariskan:



Selama nilai-nilai itu masih hidup, Majapahit tidak pernah runtuh – ia hanya bertransformasi menjadi kesadaran mengenai keseimbangan. Selama manusia masih berusaha membaca dirinya, Raden Wijaya tidak pernah menjadi nama yang diam; dia menjadi cermin yang mengajarkan arti keberanian yang lembut, kekuasaan yang sabar, dan kebijaksanaan yang rendah hati.

Waktu adalah segalanya, karena ia menyimpan segalanya. Sang Waktu, sebagaimana yang sering disebutkan dengan indah, bukanlah musuh; ia adalah wadah dari segala yang ingin menetap. Ia menyimpan kata-kata yang kita ucapkan saat ini, menanamnya dalam lapisan sunyi, agar suatu hari nanti – ketika dunia kembali gaduh – ada seseorang yang

menemukan maknanya lagi, dan tersenyum tanpa tahu dari mana cahaya itu datang.

Waktu juga bukan sekadar aliran, melainkan penjaga. Ia memastikan bahwa makna yang lahir dari kejujuran tidak pernah benar-benar hilang. Ia hanya menunggu pembacanya yang berikut – mereka yang akan datang dengan hati terbuka, dan akan melanjutkan doa tersebut dengan bahasa mereka sendiri.

Makna berdenyut seiring waktu. Makna yang menetap bukan makna yang berhenti, melainkan yang terus berdenyut di bawah permukaan kesadaran. Ia seperti gamelan yang tetap bergema meski tabuhnya telah berhenti; seperti dupa yang terus harum meski api kecilnya telah padam.

Begitu pula karya ini, ia bukan untuk diselesaikan, melainkan untuk dihidupi. Ia akan tetap berdenyut dalam setiap ingatan yang pernah membacanya, dalam setiap malam yang pernah hening bersamanya. Barangkali, seperti endapan sebuah ekstraksi, itulah bentuk paling lembut dari keabadian: menjadi makna yang menetap dalam diri seseorang tanpa ia sadari.

Maka di ujung perjalanan ini, ketika pena kita beristirahat, izinkan kami mengucapkan salam bukan sebagai penulis, tetapi sebagai penafsir yang telah berjalan bersama Sang Waktu. Terima kasih, wahai teks yang mengajarkan sabar. Terima kasih, wahai sejarah yang mengajarkan rendah hati. Terima kasih, wahai keheningan yang mengajarkan keberanian untuk tidak selalu berbicara.

Semoga makna yang telah kita temukan ini menetap – bukan di kepala, melainkan di hati; bukan sebagai pengetahuan, melainkan sebagai keseimbangan yang hidup. Syahdan, jika suatu hari nanti engkau membaca kembali seluruh perjalanan ini, ingatlah: teks ini tidak ingin dimengerti

seungguhnya, ia hanya ingin dikhidmati, seperti bunga Wijayakusuma yang mekar sebentar, lalu menutup untuk kembali ke pangkuan cahaya yang lebih halus.

Wallahua'lam ...

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Daftar Pustaka

- Aichele, W. (1969). *Die altjavanische Kidung Harsawijaya: Ein Beitrag zur Kenntnis der altjavanischen Literatur*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Aichele, W. (1969). *Vergessene Metaphern als Kriterien der Datierung des altjavanischen Rāmāyana*. *Oriens Extremus*, 16(2), 127–166. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/43382366>
- Aslan, & Pugu, M. R. (2025). *Pergeseran makna religius: pengaruh interaksi budaya global terhadap tradisi lokal*. *Prosiding Seminar Nasional Indonesia*, (3)2, 158 – 168. Retrieved Juni 25, 2025 from <https://sociohum.net/index.php/prosidingnasioanal/article/view/114/113>
- Assmann, J. (1995). *Collective memory and cultural identity*. *New German Critique*, 65, 125–133.
- Astari, A. R., & Eko, E. (2025). *Komodifikasi budaya tradisional oleh media*. *Jurnal Semiotika*, 19(1), 64 – 69. Retrieved from <https://journal.ubm.ac.id/index.php/semiotika/article/view/8318>
- Barthes, R. (1972). *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
- Barthes, R. (1977). *Image, music, text*. London: Fontana Press.
- Berg, C. C. (1929). *De Middel-Javaansche historische traditie*. Santpoort: Mees.
- Berg, C. C. (1931). *Kidung Harsawijaya: Middel-Javaanische Historische Roman*. Retrieved from https://fliphtml5.com/inttz/quto/2%29_kidung_harsawijaya_%28author-c.c._berg_%5bpage-49-238_%28190%29%5d%29/2/
- Bosch, F. D. K. (1921). *Analisis Prasasti Kudadu. Dalam Oudheidkundig Verslag, Eerste Kwartaal*. Batavia: Albrecht & Co. Retrieved from https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.530226/2015.530226.oudheidkundig-verslag_djvu.txt
- Brandes, J. L. A. (1913). *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten transcripties van wijlen Dr. J. L. A. Brandes* (N. J. Krom, Ed.). Batavia: Albrecht & Co.

- Christie, J. W. (1999). *The medieval Malay and Javanese world-systems*. Archipel, 58, 21–48.
- Day, T. (2002). *Fluid iron: State formation in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Dewantara, K. H. (1967). *Pemikiran, konsep, dan asas pendidikan*. Yogyakarta: Majelis Luhur Taman Siswa.
- Dilthey, W. (1989). *Introduction to the human sciences: An attempt to lay a foundation for the study of society and history* (R. J. Betz, Trans.). New Jersey: Princeton University Press.
- Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Febriansyah, R. (2025). *Dampak Kemajuan Teknologi Informasi dan Komunikasi terhadap Nilai-Nilai Budaya*. Venus: Jurnal Publikasi Rumpun Ilmu Teknik, 3(1), 01–10. <https://doi.org/10.61132/venus.v3i1.687>
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality, Vol. 1* (R. Hurley, Trans.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (2002). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). London: Routledge.
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and method*. London: Sheed & Ward.
- Garfinkel, H. (1976). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books. Retrieved from <https://cdn.angkordatabase.asia/libs/docs/clifford-geertz-the-interpretation-of-cultures.pdf>
- Hall, K. R. (1985). *Maritime trade and state development in early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hall, K. R. (2000). *Personal status and ritualized exchange in Majapahit Java*. ResearchGate. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/33741965_the_'nagaram'_as_a_marketing_center_in_early_medieval_south_india
- Jordaen, R. (2003). *The devaraja cult in Southeast Asia: Some remarks on recent research*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 159(2), 313–333.
- Jung, C. G., von Frans, M.-L., Henderson, J. L., Jacobi, J., & Jaffe, A. (1964). *Man and his symbols*. New York: Doubleday.
- Juwono, V. (2024). *Membongkar Jalanan Patronase Ekonomi dan Politik Klientelisme di Pusaran Pemilu 2024*. Kompas. Retrieved February 19,

2024 from <https://www.kompas.id/artikel/membongkar-jalinan-patronase-ekonomi-dan-politik-klientelisme-di-pusaran-pemilu-2024>

- Cahyati, F., Heridadi, Subiyanto, A., & Wilopo. (2025). *Perilaku tidak etis pejabat dan krisis legitimasi politik Indonesia 2025*. Nusantara: Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Sosial, 12(11). Retrieved from <https://jurnal.um-tapsel.ac.id/index.php/nusantara/article/view/21698/12988>
- Kamin, D. A. (2025). *Pengaruh urbanisasi terhadap identitas budaya di kawasan perkotaan*. Jurnal Sociopolitico, 7(1), 70-74. <https://doi.org/10.54683/sociopolitico.v7i1.174>
- Koentjaraningrat. (1985). *Kebudayaan, mentalitas, dan pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Kompas. (2025, Januari 29). *Kepercayaan publik rendah, DPR diminta berbenah*. Kompas. Retrieved January 29, 2025 from <https://www.kompas.id/artikel/kepercayaan-publik-rendah-dpr-diminta-berbenah>
- Kozok, U., & van Reijn, E. (2010). *Ādityawarman: Three inscriptions of the Sumatran 'King of All Supreme Kings': Translated and annotated from H. Kern and F. D. K. Bosch*. Indonesia and the Malay World, 38(110), 135–158. <https://doi.org/10.1080/13639811003665488>
- Lotman, Y. (1990). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Magnis-Suseno, F. (1999). *Etika politik: Prinsip moral dasar kenegaraan modern*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Magnis-Suseno, F. (2022). *Etika sosial di era digital*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Media Indonesia. (2025, Agustus 20). *Pragmatisme Partai politik Ancam Demokrasi*. Media Indonesia. Retrieved August 20, 2025 from <https://mediaindonesia.com/politik-dan-hukum/803101/pragmatisme-partai-politik-ancam-demokrasi>
- Mulder, N. (1996). *Inside Indonesian society: Cultural change in Java*. Amsterdam: The Pepin Press.
- Muljana, S. (2006). *Tafsir sejarah Nagarakretagama*. Yogyakarta: LiKS.
- Munoz, P. M. (2006). *Early kingdoms of the Indonesian archipelago and the Malay Peninsula*. Singapore: Editions Didier Millet.

- Noorduyn, J. (1978). *Three Old Javanese texts on the history of Majapahit*. Leiden: KITLV Press.
- Nugroho, I. (2013). *Majapahit: Peradaban maritim dan agraris Nusantara*. Jakarta: Kompas.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Pangesti, M., Khaeriah, A. S., Purwanto, E., Dwi, A., Nur, A., Syafitri, A., ... Azhari, H. (2024). *The Influence of Social Media on the Cultural Identity of the Millennial Generation: Indonesian Case Study*. *Pubmedia Social Sciences and Humanities*, 2(1), 7. <https://doi.org/10.47134/pssh.v2i1.241>
- Peirce, C. S. (1998). *The essential Peirce: Selected philosophical writings (Vols. 1–2)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pigeaud, T. G. Th. (1960). *Java in the 14th century: A study in cultural history (Vols. 1–5)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pigeaud, T. G. Th. (1962). *Literature of Java*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Prasetya, D. M., Ladiqi, S., & Salleh, M. A. (2024). *Back to the past: The roots of Indonesian middlepowermanship*. *Asian Journal of Comparative Politics*, 10(2), 97–112. <https://doi.org/10.1177/20578911241236518>
- Putri, A. K., Salsabila, A., & Prabayaunita, A. (2023) Memudarnya nilai-nilai gotong royong pada era globalisasi. *Jurnal Indigenous Knowledge*, 2(2), 96 – 103. Retrieved from <https://jurnal.uns.ac.id/indigenous/issue/view/4395>
- Ras, J. J. (1987). *The genesis of the Javanese shadow play, wayang purwa*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robson, S. O. (1995). *Desawarnana (Nagarakretagama) by Mpu Prapañca: A full translation*. Leiden: KITLV Press.
- Sari, O. K., Nichita, N. H., & Victoriawan, D. F. (2016). *Gayatri: Mistress behind political concept of monarchy throne for democratic people in Majapahit Kingdom*. ERPub International Conference. Retrieved from <https://erpub.org/assets/upload/7568EA1216217.pdf>

- Saussure, F. de. (1983). *Course in general linguistics* (R. Harris, Trans.). London: Duckworth. (Original work published 1916).
- Schleiermacher, F. D. E. (1998). *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sejati, S. P., & Hakim, A. B. (2025). Pragmatisme politik dalam pemilu legislatif tahun 2024 di Kabupaten Lamongan. *Ummul Qura: Jurnal Institut Pesantren Sunan Drajat (INSUD) Lamongan*, 9(1), 70-76. Retrieved from <https://ejournal.unsuda.ac.id/index.php/UQ/article/view/1617>
- Soekanto, S. (2019). *Sosiologi perubahan sosial*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Supomo, S. (1972). *Arjunawiwaha: The marriage of Arjuna of Mpu Kanwa: An Old Javanese kakawin*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Supomo, S. (1977). *Kakawin Sutasoma: A study in Old Javanese writings and the Ramayana tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Suud, M. (2025). *Citra ganda Raden Wijaya: Sebuah analisis struktur-semiotik*. Prosiding Seminar Nasional IV(3), 1-12. Retrieved November 30, 2025 from https://www.researchgate.net/publication/398690089_Citra_Ganda_Raden_Wijaya_Sebuah_Analisis_Struktur-Semiotik
- Teeuw, A. (1967). *Modern Indonesian literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Tempo. (2025, Februari 17). *Tantangan pemberantasan korupsi di Indonesia*. Tempo. Retrieved February 17, 2025 from <https://www.tempo.co/hukum/tantangan-pemberantasan-korupsi-indonesia-dosen-ugm-turunnya-kepercayaan-rakyat-kepada-aph-1208226>
- The Jakarta Post. (2025, Maret 20). *The cost of erosion of public trust in government*. The Jakarta Post. Retrieved March 20, 2025 from <https://www.thejakartapost.com/opinion/2025/09/03/the-cost-of-erosion-of-public-trust-in-government>
- Transparency International. (2024). *Corruption perceptions index 2024*. Retrieved from <https://www.transparency.org/en/cpi/2024/index/idn>
- Wafa, M. A., Abbas, S., & Sulaiman, U. (2021). The Law and impact of political corruption on community trust in political parties in Indonesia. *Jurnal Cita Hukum*, 9(1), 147 – 158. <https://doi.org/10.15408/jch.v9i1.20140>
- Wolters, O. W. (1999). *History, culture, and region in Southeast Asian perspectives*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program.

- Yayasan Wijaya Kusuma. (2024). *Statuta Universitas Wijaya Kusuma Surabaya*. Surabaya: Yayasan Wijaya Kusuma.
- Zoetmulder, P. J. (1982). *Kamus Jawa Kuno-Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Zoetmulder, P. J. (1983). *Kalangwan: A survey of Old Javanese literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bacaan Penopang Puitika, Renungan, dan Doa

- Darmanto, J. (2011). *Sastra dan spiritualitas Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Kuntowijoyo. (2006). *Makna budaya dan politik dalam sejarah Indonesia*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Magnis-Suseno, F. (1997). *Javanese ethics and world-view: The Javanese idea of the good life*. Jakarta: Gramedia.
- Rendra, W. S. (1983). *Mempertimbangkan tradisi*. Jakarta: Gramedia.
- Sumarjo, J. (2004). *Filsafat seni*. Yogyakarta: Penerbit Jalasutra.
- Sunaryo, A. (2017). *Rasa dan estetika dalam tradisi Jawa*. Yogyakarta: Kanwa Press.
- Zoetmulder, P. J. (1990). *Pantbeism and monism in Javanese suluk literature*. Leiden: KITLV Press.

Bacaan Penopang Desain Sampul Muka dan Belakang

- Backer, C. A. & van den Brink Jr., R.C. Bakhuizen. (1963-1968). *Flora of Java (Spermatophytes only)*. Groningen: N.V.P. Noordhoff.
- Crosby, Alfred W. (1972). *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport: Greenwood Press.
- Munandar, Agus Aris. (2022). *Majapahit: Sculptures from a Forgotten Kingdom*. Stuttgart: Arnoldsche Art Publishers.
- Parrotta, J.A. (2001). *Healing Plants of Peninsular India*. Wallingford: CABI Publishing.
- Rawson, Philip. (1967). *The Art of Southeast Asia: Cambodia, Vietnam, Thailand, Laos, Burma, Java, Bali*. London: Thames & Hudson.

Suplemen



Citra Ganda Raden Wijaya: Sebuah Analisis Struktur-Semiotik¹

Abstrak

Latar Belakang: Kajian ini berangkat dari kebutuhan untuk memahami keberadaan dua narasi berbeda mengenai Raden Wijaya. Melalui analisis struktural-semiotik mengenai eksistensi Raden Wijaya, kita dapat melihat bahwa dua narasi berbeda mengenai tokoh tersebut tidak saling meniadakan, melainkan saling melengkapi dalam lima simpulan pokok berikut ini. **Tujuan:** Penelitian ini bertujuan menafsirkan bagaimana kedua narasi tersebut saling melengkapi dan membentuk pemaknaan historis tentang Raden Wijaya. **Metode:** Metode yang digunakan adalah analisis struktural-semiotik terhadap kode, oposisi, mitos, dan tanda yang muncul dalam narasi resmi maupun narasi rakyat tentang Raden Wijaya. **Hasil:** Pertama, kode naratif utama: kode bangsawan mengagungkan darah biru, legitimasi dinasti dan penerus sah; kode kerakyatan membanggakan kesederhanaan dan perjuangan dari bawah. Tanda utamanya: anak desa/orang buangan sebagai simbol kedekatan dengan rakyat. Maknanya: Raden Wijaya merupakan pahlawan rakyat yang bangkit dari penderitaan. Kedua, struktur biner (oposisi) narasi: narasi resmi memproduksi silsilah darah bangsawan, legitimasi dinasti dan bangsawan, dan raja kosmik; narasi rakyat memproduksi asal-usul anak desa, legitimasi rakyat dan desa, dan pahlawan rakyat. Ketiga, transformasi mitos: mitos kerajaan di mana Raden Wijaya diproyeksikan sebagai “mata rantai kosmis” dari Ken Arok hingga Majapahit sebagai perwujudan *dharma*; mitos desa di mana Raden Wijaya diproyeksikan sebagai “anak desa yang menjadi raja” sebagai perwujudan harapan rakyat kecil. Keempat, polivalensi tanda “Raden Wijaya.” Tanda sebagai simbol penanda raja agung (di teks resmi) dan sebagai simbol penanda pahlawan rakyat (di tradisi desa) sehingga membuatnya diterima baik oleh elit maupun rakyat. Kelima, fungsi sosial mitos

¹ Artikel ini telah dipublikasikan di *Prosiding Seminar Nasional Kusuma IV*, Volume 3: November 2025, eISSN: 3062-9365

ganda. Bagi kerajaan berguna untuk menjaga wibawa, kontinuitas, dan legalitas politik Majapahit, bagi rakyat berguna untuk memberi rasa kepemilikan dan keterlibatan dalam sejarah besar, bagi bangsa modern berguna untuk menyediakan dua sumber identitas, yaitu nasionalisme berbasis kerajaan dan kerakyatan. **Kesimpulan:** Dua narasi tersebut saling melengkapi dalam membangun pemaknaan historis dan identitas simbolik Raden Wijaya.

Kata kunci: citra ganda, Raden Wijaya, struktur-semiotik

Pendahuluan

Ada sebagian akademisi yang mempertanyakan apakah benar Raden Wijaya itu merupakan anak desa atau berasal dari desa. Pertanyaan tersebut tentu bukan tanpa alasan karena beberapa sumber resmi, seperti Negarakretagama, Pararaton, dan Prasasti relevan, menceritakan bahwa beliau dilahirkan dari keturunan raja. Tetapi bagaimana jika di dalam perjalanan usia budayanya, beliau menunggal dengan rakyat desa di dalam lingkungan pedesaan. Apakah salah jika ada klaim yang menyatakan bahwa beliau “anak desa” atau “berasal dari desa”.

Momentum ini akan membawa kita pada sebuah respons yang tidak cukup dengan satu kata: benar atau salah. Melainkan kita mesti menjelaskannya secara analitis dari sudut pandang fenomenologis daripada positivistik. Instrumen analisis yang relevan untuk maksud tersebut adalah struktural-semiotik. Sebagai sebuah kajian pustaka, tulisan ini diharapkan dapat mengatasi keraguan akan pokok soal tersebut menuju keyakinan. Metode pengumpulan pustaka yang digunakan dalam studi ini diadopsi dan diadaptasi dari *purposive sampling* (Neuman, 2006). Kriteria inklusi atas pustaka yang dikaji dalam studi ini tidak ditentukan oleh kebaruan tahun terbitnya, melainkan ditentukan oleh relevansinya untuk menjawab pokok soalnya.

Banyak sumber akademik tentang Raden Wijaya (1293–1309), pendiri sekaligus raja pertama Kerajaan Majapahit, yang sering dianggap sebagai salah satu kerajaan terbesar di Nusantara. Raden Wijaya dikenal dengan gelar Kertarajasa Jayawardhana, naik takhta setelah berhasil mengalahkan pasukan Mongol yang dikirim oleh Kublai Khan (1293). Ia mendirikan ibu kota Majapahit di Trowulan. Dalam perjalanan waktu, Majapahit tumbuh menjadi pusat kekuasaan politik, perdagangan dan budaya dengan pengaruhnya menyebar ke sebagian besar Asia Tenggara maritim. Sumber utama mengenai dirinya terdapat dalam Negarakretagama

karya Mpu Prapanca (1365) dan Pararaton (kitab raja-raja) yang ditulis secara anonim dan diperkirakan oleh para ahli ditulis sekitar akhir abad ke- 15 atau awal abad ke-16 Masehi, sehingga dianggap lebih sebagai karya sastra sejarah daripada catatan sejarah kontemporer. Para peneliti modern menekankan peran Raden Wijaya dalam meletakkan fondasi sistem birokrasi, hubungan diplomatik, dan ideologi kosmologis kerajaan.

Analisis Struktural-Semiotik Citra Ganda

Analisis struktural dan analisis semiotik sangat penting dalam kajian budaya, sastra, dan sejarah untuk memahami makna di balik teks maupun tradisi lisan. Sebelum melakukan analisis struktural dan semiotik terhadap citra ganda Raden Wijaya, di sini akan dijelaskan konsep analisis struktural dan semiotik secara ringkas.

Analisis struktural berakar dari linguistik Ferdinand de Saussure (1972) dan antropolog Claude Lévi-Strauss (1963). Prinsip utamanya adalah bahwa segala hal (mitos, cerita, tradisi, dan teks) bisa dipahami melalui struktur atau pola hubungannya antar unsur. Secara metodologis, analisis tersebut merupakan satu cara untuk mencari oposisi biner, misalnya desa versus istana, rakyat versus bangsawan; melihat bagaimana oposisi tersebut diselesaikan dalam cerita atau tradisi; dan menggali pola naratif universal yang tersembunyi di balik teks atau folklor. Tujuannya adalah untuk menunjukkan bahwa di balik keragaman cerita, ada pola dasar (struktur dalam) yang sama-sama membentuk makna.

Sementara, analisis semiotik berasal dari Saussure (1972) dan Charles Sanders Peirce (1992). Prinsip utamanya adalah bahwa dunia sosial dan budaya dibangun oleh tanda (*sign*). Tanda terdiri dari *signifier* (penanda), yaitu bentuk fisik (kata, simbol, gambar, cerita); dan *signified* (petanda), yaitu konsep atau makna yang diasosiasikan. Secara metodologis, analisis tersebut merupakan satu cara untuk mengurai tanda, apa yang dinyatakan secara eksplisit; menganalisis konotasi, apa makna kultural, ideologis, atau mitologis di balik tanda; dan menyingkap “mitos” yaitu makna sekunder yang memberi legitimasi sosial atau politik. Tujuannya adalah untuk memahami bagaimana tanda-tanda budaya dipakai untuk membangun identitas, kekuasaan, atau nilai tertentu.

Hubungan keduanya adalah sebagai berikut ini. Analisis struktural menekankan pola relasi antar unsur (oposisi biner dan struktur naratif). Sementara analisis semiotik menekankan proses pemaknaan tanda (dari denotasi ke konotasi hingga mitos). Keduanya sering dipakai bersamaan untuk menganalisis folklor,

naskah klasik, atau narasi sejarah. Dalam kasus Raden Wijaya misalnya: secara struktural, “bangsawan versus anak desa” adalah oposisi biner; secara semiotik, tanda yang bermakna ganda yaitu raja kosmik dan pahlawan rakyat.

Jadi, analisis struktural fokus pada pola dalam, relasi antar unsur, dan oposisi biner. Sementara analisis semiotik fokus pada tanda, makna, mitos, dan ideologi. Fungsi keduanya adalah membantu memahami lapisan tersembunyi dalam teks, tradisi, atau narasi sejarah sehingga kita tidak berhenti pada “apa yang dikisahkan,” tetapi juga pada “mengapa kisah itu bermakna bagi masyarakat.”

Majapahit pada fase awal, terutama pada masa Raden Wijaya, perlu dipahami bukan hanya sebagai “kelanjutan” tradisi politik Jawa, tetapi sebagai entitas yang tumbuh di persimpangan krisis kekuasaan lokal dan dinamika maritim Asia Tenggara. Dalam kerangka pembentukan negara di Asia Tenggara maritim, kemunculan kerajaan-kerajaan pesisir dan “negara pelabuhan” sering ditopang oleh kemampuan elite untuk mengonsolidasikan koalisi, mengelola sumber daya, serta mengendalikan simpul-simpul sirkulasi komoditas dan manusia (Christie, 1995). Dari sudut pandang ini, Majapahit awal dapat dibaca sebagai proyek formasi negara yang memadukan legitimasi politik-dinastik dengan kapasitas ekonomi-administratif yang semakin kompleks.

Sumber tekstual Jawa Kuna menjadi fondasi penting untuk membaca legitimasi tersebut. *Desawarnana* (Nagarakretagama) sering diperlakukan sebagai rujukan utama untuk memahami narasi kebesaran Majapahit dan perangkat legitimasi yang mengikat pusat kekuasaan, wilayah, serta tatanan simbolik kerajaan (Robson, 1995). Sejalan dengan itu, kajian filologis-historis atas korpus sastra dan data terkait abad ke-14 menempatkan teks-teks Jawa Kuna bukan sekadar “cerita”, melainkan arsip budaya-politik yang memperlihatkan cara Majapahit merepresentasikan dirinya sebagai pusat kekuasaan yang sah (Pigeaud, 1960–1963). Dalam bingkai historiografi Indonesia yang lebih panjang, Raden Wijaya kemudian tampil sebagai figur penghubung dari periode transisi abad ke-13/14 menuju konsolidasi kerajaan besar Jawa Timur, sehingga posisinya kerap dibaca sebagai titik penting dalam kesinambungan sejarah politik Nusantara (Ricklefs, 2001).

Namun, legitimasi simbolik saja tidak cukup menjelaskan daya tahan Majapahit awal. Dimensi ekonomi-politik menjadi penjelas kunci: bagaimana otoritas dapat bekerja melalui instrumen fiskal, kebijakan moneter, dan jaringan pertukaran. Pembahasan tentang uang dan penggunaannya di negara-negara Jawa dari abad

ke-9 hingga ke-15 memperlihatkan bahwa ekonomi tidak berdiri netral; ia adalah bagian dari “bahasa” kekuasaan—menopang pemusatan sumber daya, patronase, dan kontrol administratif (Christie, 1998). Dengan demikian, masa awal Majapahit juga bisa dipahami sebagai periode penataan ulang perangkat ekonomi-politik yang memungkinkan kerajaan mengatur relasi pusat–daerah dan mengamankan dukungan elite.

Dalam skala yang lebih luas, Majapahit juga menempati konteks “peradaban Terindianisasi” Asia Tenggara, di mana gagasan tentang raja, kosmologi, dan tata pemerintahan berinteraksi dengan realitas lokal kepulauan (Coedès, 1968). Posisi ini membantu menjelaskan bagaimana Majapahit dapat bergerak lincah antara simbolisme kekuasaan (ritual, legitimasi dinastik) dan kebutuhan praktis untuk mengelola wilayah serta jalur logistik. Narasi ini bersinggungan pula dengan pembacaan tentang batas-batas kebesaran Majapahit: ekspansi dan klaim pengaruh sejak fase awal harus dilihat secara kritis, dengan menimbang kapasitas riil kontrol politik serta variasi hubungan pusat–periferi (Wibisono, 2011).

Aspek maritim dan perdagangan menjadi kunci lain untuk memahami mengapa Majapahit awal relevan dalam jaringan regional. Dalam kajian sejarah ekonomi Asia Tenggara awal, kerajaan-kerajaan yang mampu menautkan diri ke jaringan perdagangan akan memperoleh keuntungan strategis: akses pada komoditas, penerimaan, serta posisi tawar dalam kompetisi antar-pusat (Hall, 1992). Oleh karena itu, peran awal Majapahit dapat dipahami sebagai upaya mengunci simpul-simpul konektivitas: bukan selalu lewat “penguasaan langsung”, melainkan melalui pengaturan relasi, aliansi, dan orbit ekonomi yang membuat pusat Majapahit semakin signifikan.

Pada level narasi sejarah populer Indonesia, strategi politik Raden Wijaya sering digambarkan sebagai kombinasi keluwesan membaca peluang, membangun koalisi, dan merawat legitimasi, yang kemudian menjadi landasan bagi kenaikan Majapahit ke puncak kejayaan pada generasi berikutnya (Muljana, 2005). Sementara itu, kajian historiografi menekankan bahwa representasi tentang Raden Wijaya tidak tunggal: ia dibentuk oleh tradisi sumber, kepentingan penulisan sejarah, dan perkembangan perspektif akademik, sehingga “warisan” Majapahit juga hidup dalam cara kita menafsirkan, mengagungkan, atau mengkritisnya (Nugroho, 2013). Dengan membaca Majapahit awal melalui gabungan lensa teks, ekonomi-politik, formasi negara, dan jaringan maritim, figur Raden Wijaya tampil bukan semata tokoh pendiri, melainkan simpul dari

proses historis yang berlapis—lokal sekaligus regional.

Berdasarkan sumber-sumber tersebut, Raden Wijaya bukan sekadar tokoh lokal, tapi figur transformatif yang menghubungkan tradisi Jawa Kuna dengan dunia Asia Tenggara maritim. Ia dikenal karena kecerdikannya memanfaatkan konflik global (ekspansi Mongol) untuk membangun kekuasaan lokal yang kemudian menjadi fondasi imperium Majapahit. Silsilah Raden Wijaya dan pengaruh politiknya Raden Wijaya diperkirakan lahir sekitar 1260 M, di wilayah Tumapel (Singhasari), Jawa Timur. Nama kecilnya dalam beberapa sumber adalah Nararya Sanggramawijaya. Menurut berbagai naskah kuno seperti Pararaton dan Negarakretagama: ayahnya adalah Dyah Lembu Tal (atau Rakyen Jayadarma), seorang bangsawan dari Sunda-Galuh. Tetapi ada versi lain yang menyebut ia keturunan bangsawan dari Singhasari langsung.

Dyah Lembu Tal menikah dengan putri Mahisa Campaka (juga dikenal sebagai Narasinghamurti), cucu Ken Arok dan Ken Dedes. Dengan demikian, Raden Wijaya adalah cicit Ken Arok, pendiri Kerajaan Singhasari. Tempat lahirnya kemungkinan besar di lingkungan kerajaan Singhasari (Jawa Timur), meskipun ada versi yang mengaitkannya dengan Sunda.

Karena jalur ini, ia memiliki legitimasi politik baik dari garis Sunda maupun dari dinasti Ken Arok di Jawa Timur. Ringkasnya, leluhur utamanya adalah Ken Arok dan Ken Dedes (Singhasari). Ayahnya adalah Rakyen Jayadarma (Sunda). Ibunya adalah Putri Mahisa Campaka (cucu Ken Arok).

Jadi secara politik, Raden Wijaya adalah tokoh persilangan dua wangsa besar: kerajaan Sunda di barat dan Singhasari di timur. Dari pihak ibu, ia adalah cicit Ken Arok dan Ken Dedes, melalui jalur Mahisa Campaka. Dari pihak ayah, ia keturunan bangsawan Sunda-Galuh (Rakyen Jayadarma). Dengan demikian, Raden Wijaya mewarisi legitimasi dari dua pusat kekuasaan besar Jawa kala itu: Singhasari dan Sunda.

Dalam Pararaton dan Negarakretagama, Raden Wijaya jelas ditempatkan sebagai keturunan bangsawan, cicit Ken Arok – Ken Dedes, dan menantu Raja Kertanegara (Singhasari). Narasi ini memberi legitimasi *political lineage* sehingga wajar bila tradisi resmi menekankan asal-usul keraton.

Tetapi, beberapa tradisi lisan (terutama di Jawa Timur) menggambarkan Raden Wijaya sebagai tokoh rakyat biasa atau “anak desa” yang kemudian bangkit menjadi raja. Pandangan ini muncul karena ada periode di mana Raden Wijaya bersembunyi di hutan/daerah pedesaan setelah runtuhnya Singhasari akibat serangan Jayakatwang (1292). Saat itu, ia dibantu oleh Arya Wiraraja

di Madura dan mulai membangun basis kekuatan dari desa-desa di pedalaman.

Pandangan Sejarawan Modern

Muljana (2005) dan Wibisono (2011) menekankan bahwa kisah “anak desa” lebih merupakan mitos politis untuk menekankan kedekatan Raden Wijaya dengan rakyat, bukan fakta silsilah. Sumber prasasti (misalnya Prasasti Kudadu 1294) menunjukkan bahwa ia memang memiliki status bangsawan, karena prasasti ini dikeluarkan dengan otoritas kerajaan. Christie (1995) menyoroti bahwa Majapahit pada awalnya tumbuh dari koalisi desa-desa otonom yang mendukung Raden Wijaya, sehingga asosiasinya dengan “desa” adalah konteks sosial-politik, bukan asal-usul biologis.

Secara genealogis, bukti kuat menunjukkan bahwa Raden Wijaya berasal dari keturunan bangsawan (cicit Ken Arok, menantu Kertanegara). Tetapi dalam narasi rakyat, ia disebut “anak desa” karena pernah mengasingkan diri dan membangun kekuatan dari desa, sehingga muncul mitos bahwa ia lahir dari kalangan biasa. Dengan kata lain, gelar “anak desa” lebih simbolis: menekankan perjuangan dari bawah, meskipun sebenarnya ia berdarah biru.

Perbandingannya antara literatur resmi (prasasti dan naskah istana) dengan tradisi lisan rakyat mengenai asal-usul Raden Wijaya dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel Perbandingan Asal-usul Raden Wijaya

Aspek	Literatur Resmi (Prasasti dan Kronik)	Tradisi Lisan (Rakyat)
Sumber utama	Pararaton, Nagarakretagama, Prasasti Kudadu (1294)	Cerita rakyat Jawa Timur, kisah tutur warga desa Trowulan dan Madura
Status keluarga	Bangsawan tinggi: cicit Ken Arok–Ken Dedes, menantu Raja Kertanegara (Singhasari)	Diceritakan sebagai anak desa sederhana, tumbuh dari rakyat jelata
Tempat asal	Lahir di lingkungan bangsawan Singhasari/Kediri	Dikaitkan dengan daerah pedesaan Jawa Timur, dekat hutan dan sawah

Jalur kekuasaan	Pewaris sah tradisi kerajaan: legitimasi politik yang jelas	Digambarkan naik takhta karena kecerdikan, perjuangan, dan dukungan rakyat desa
Narasi dominan	Penekanan pada legitimasi dinasti untuk menghubungkan Majapahit dengan Singhasari dan Ken Arok	Penekanan pada kedekatan dengan rakyat dan simbol perjuangan dari bawah
Fungsi ideologis	Memberi dasar hukum dan sakral bagi kerajaan Majapahit	Memberi inspirasi dan identitas kolektif rakyat bahwa penguasa berasal dari mereka juga
Citra Raden Wijaya	Raja sah, pemimpin dinasti, penerus tradisi kerajaan	Pahlawan rakyat, tokoh pembebas yang bangkit dari desa melawan penindasan

Tabel perbandingan tersebut menunjukkan posisi biner bahwa literatur resmi menekankan darah biru dan legitimasi politiknya. Sementara tradisi rakyat menekankan kesederhanaan dan perjuangannya, sehingga lahirlah mitos “anak desa”. Dengan demikian, Raden Wijaya hidup dalam dua citra: raja berdarah bangsawan di mata elite, tetapi juga pahlawan rakyat di mata rakyat desa.

Pustaka Relevan Tradisi Lisan dan Cerita Rakyat

Sutjipto (1988), judul bukunya Tradisi Lisan Jawa Timur: Kajian Cerita Rakyat di Sekitar Majapahit, diterbitkan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional. Ia mengumpulkan kisah tutur dari desa-desa sekitar Trowulan yang masih mengaitkan Raden Wijaya dengan "asal-usul desa" dan sosok pejuang rakyat. Dalam bukunya itu, ia mengungkapkan bahwa dalam cerita rakyat desa Bejijong dan sekitarnya, Raden Wijaya digambarkan sebagai seorang buangan yang hidup sederhana di tengah rakyat desa, sebelum akhirnya tampil sebagai raja.

Koentjaraningrat (1994), judul bukunya Kebudayaan Jawa, diterbitkan di Jakarta oleh Balai Pustaka. Ia menjelaskan bagaimana narasi tokoh sejarah, termasuk Raden Wijaya, dalam folklor rakyat

sering diadaptasi menjadi cerita lokal tentang asal-usul desa.

Muljana (2005), judul bukunya Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Majapahit, diterbitkan di Yogyakarta oleh LKiS. Meskipun ini merupakan buku sejarah, Muljana menyinggung keberadaan “mitos rakyat” yang menggambarkan Raden Wijaya lebih dekat dengan desa daripada dengan istana.

Purwadi (2007), judul bukunya Folklor Jawa: Kajian Cerita Rakyat dan Legenda, diterbitkan di Yogyakarta oleh Pustaka Pelajar. Ia menyebutkan adanya legenda Madura tentang dukungan Arya Wiraraja dan rakyat desa kepada Raden Wijaya, dengan narasi bahwa ia bangkit dari “pengungsian pedesaan.”

Wibisono (2011), judul artikelnya Majapahit: Batas-batas kebesaran sebuah kerajaan, diterbitkan dalam Jurnal Sejarah, 14(2), 35–50. Ia menjelaskan kontradiksi antara historiografi resmi dan tradisi lisan yang berkembang di pedesaan sekitar situs Majapahit.

Tak dapat dipungkiri adanya bukti ilmiah bahwa tradisi lisan tentang Raden Wijaya memang diteliti, terutama di kawasan Trowulan (sebagai pusat Majapahit) dan di Madura (sebagai basis Arya Wiraraja). Karakter narasi rakyat biasanya memosisikan Raden Wijaya sebagai sosok sederhana yang bangkit bersama rakyat desa. Namun, sejarawan (misalnya Muljana dan Wibisono) melihat ini lebih sebagai mitos politis-folklorik, bukan bukti genealogis.

Beberapa kutipan relevan dari hasil studi folklor dan tradisi lisan dapat dibaca sebagai berikut ini. Koentjaraningrat (1994, p. 211) dalam bukunya yang berjudul Kebudayaan Jawa menyatakan bahwa “okoh-tokoh besar Jawa, termasuk Raden Wijaya, dalam tradisi lisan sering dilekatkan pada mitos asal-usul desa, sehingga mereka dianggap ‘anak desa’ yang kemudian naik ke takhta.”

Muljana (2005, p. 23) dalam bukunya yang berjudul Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Majapahit menyampaikan bahwa “Masyarakat pedesaan di sekitar situs Majapahit masih mengenang Raden Wijaya bukan sebagai bangsawan istana, melainkan sebagai orang biasa yang dekat dengan rakyat, suatu imaji yang berbeda dari sumber prasasti.”

Purwadi (2007, p. 88) dalam bukunya yang berjudul Folklor Jawa: Kajian Cerita Rakyat dan Legenda mengungkapkan bahwa “Legenda Madura menekankan peran rakyat desa dalam menyembunyikan dan menolong Raden Wijaya. Dalam versi ini ia tampak lebih sebagai anak desa yang berjuang bersama rakyat ketimbang sebagai menantu Kertanegara.”

Wibisono (2011, p. 42) dalam tulisannya yang berjudul Majapahit: Batas-batas Kebesaran Sebuah Kerajaan menyampaikan bahwa “Narasi rakyat di pedesaan Trowulan sering menekankan

keterhubungan Raden Wijaya dengan desa, berbeda dengan teks resmi yang mengagungkan darah biru dan legitimasi dinasti.”

Jadi, semua kutipan tersebut menunjukkan hal-hal yang serupa bahwa tradisi rakyat Jawa Timur dan Madura membingkai Raden Wijaya sebagai tokoh desa yang sederhana. Folklor memberi wajah “kerakyatan” yang memperkuat kedekatan simbolis raja dengan rakyat. Sementara literatur resmi menekankan legitimasi bangsawan.

Raden Wijaya dalam Dua Ranah Berbeda

Dalam konteks identitas lokal (Trowulan dan Madura), posisi tersebut memiliki beberapa implikasi sebagai berikut ini. Pertama, fungsi sosial: cerita “anak desa” dipakai untuk menegaskan bahwa desa-desa sekitar Trowulan dan Madura memiliki peran penting dalam lahirnya Majapahit. Kedua, narasi utama: Raden Wijaya bukan hanya tokoh keraton, tapi juga orang yang pernah tinggal di desa, ditolong rakyat desa, dan bangkit bersama rakyat desa. Ketiga, kebanggaan lokal: desa-desa di sekitar situs Majapahit (seperti Bejjong, Sentonorejo, dsb.) sering mengklaim keterhubungan langsung dengan kisah awal Raden Wijaya.

Hal tersebut diekspresikan dalam beberapa indikasi sebagai berikut: tradisi lisan, cerita rakyat, bahkan ritual desa yang mengenang bagaimana leluhur mereka pernah menolong Raden Wijaya di masa pelarian. Makna identitas tersebut menjadikan desa sebagai bagian dari sejarah besar, bahwa Majapahit lahir bukan hanya dari keraton, tetapi juga dari rakyat kecil.

Dalam konteks identitas nasional Indonesia modern, posisi tersebut memiliki beberapa implikasi sebagai berikut ini. Pertama, fungsi ideologis: dalam historiografi nasional (abad ke-20), Majapahit sering dipakai sebagai simbol persatuan Nusantara. Kedua, narasi utama: Raden Wijaya biasanya ditampilkan sebagai pendiri kerajaan besar, menantu Kertanegara, cicit Ken Arok, dengan garis keturunan bangsawan yang jelas. Ketiga, penekanan nasional: legitimasi politik, strategi militer (mengusir Mongol), dan pendirian kerajaan besar yang menjadi cikal bakal “Indonesia.” Keempat, penggunaan resmi: buku teks sejarah sekolah menonjolkan darah biru Raden Wijaya, bukan “anak desa.”

Makna identitas tersebut menjadikan Majapahit (dan Raden Wijaya) sebagai cikal-bakal negara modern Indonesia, bukan sekadar tokoh lokal. Dengan kata lain, lokalitas Raden Wijaya adalah anak desa, dekat dengan rakyat, dan simbol kebanggaan desa. Sementara nasionalitasnya adalah bangsawan agung, pendiri kerajaan besar, dan simbol persatuan Nusantara.

Jadi, versi “anak desa” adalah identitas lokal yang memberi makna dan kebanggaan bagi komunitas sekitar situs Majapahit. Sementara versi “bangsawan agung” adalah narasi nasional yang dipakai negara untuk membangun legitimasi sejarah Indonesia modern.

Raden Wijaya dalam Dua Narasi Berbeda

Ada beberapa intensi atau alasan munculnya dua narasi mengenai silsilah/asal-usul Raden Wijaya. Pertama adalah kebutuhan politik kerajaan (narasi resmi). Kerajaan Majapahit butuh legitimasi dinasti untuk diakui sah sebagai penerus Singhasari. Dengan menekankan bahwa Raden Wijaya adalah cicit Ken Arok dan menantu Kertanegara, narasi resmi dapat memastikan akan kesinambungan politik dan spiritual kerajaan. Ceruk ini dapat ditemukan dalam Pararaton, Nagarakretagama, dan prasasti relevan di mana sumber tersebut ditulis oleh kalangan keraton untuk kepentingan ideologis.

Kedua adalah kebutuhan identitas rakyat (narasi anak desa). Masyarakat desa yang pernah membantu atau merasa dekat dengan perjuangan Raden Wijaya mengabadikannya dalam cerita rakyat. Versi ini menekankan pentingnya modalitas kerakyatan, bahwa raja berasal dari rakyat kecil. Hal tersebut memberi makna bahwa rakyat desa bukan obyek melainkan subyek yang punya peran signifikan dalam sejarah besar. Tradisi lisan hidup terus karena diwariskan secara turun-temurun melalui cerita tutur, ritual desa, dan legenda lokal.

Ketiga adalah perbedaan media pencatatan. Narasi resmi dari lingkungan keraton ditulis dalam prasasti, kakawin, kronik istana sehingga lebih stabil, dan menekankan legitimasi politik. Sementara narasi rakyat dilestarikan secara lisan, dan berkembang sesuai konteks sosial desa sehingga lebih fleksibel, dan bisa berubah mengikuti zaman.

Keempat adalah perbedaan fungsi ideologis. Narasi resmi menguatkan hegemoni pusat kekuasaan. Sementara narasi rakyat membangun identitas lokal dan kebanggaan komunitas. Hasilnya, lahir dua citra Raden Wijaya yang berbeda tapi saling melengkapi.

Kelima adalah reproduksi dalam historiografi modern. Sejarawan kolonial dan Indonesia modern cenderung mengadopsi narasi resmi (bangsawan agung) untuk membangun historiografi nasional. Sementara itu, folklor tetap hidup di tingkat lokal dalam rangka menciptakan basis lokal dari sejarah bangsanya. Maka, dualitas tersebut tetap eksis hingga sekarang.

Jadi, kedua narasi yang berbeda itu muncul karena fungsi

sosial, politik, dan ideologisnya yang berbeda. Narasi resmi menyediakan legitimasi kerajaan dan garis dinasti. Sementara narasi rakyat menyajikan kebanggaan desa dan simbol kedekatan raja dengan rakyat. Dengan kata lain, Raden Wijaya manifes dalam figur ganda: di istana ia dipandang sebagai raja berdarah bangsawan, di desa ia dikenang sebagai pahlawan rakyat.

Kesimpulan

Melalui analisis struktural-semiotik mengenai eksistensi Raden Wijaya, kita dapat melihat bahwa dua narasi berbeda tidak saling meniadakan, melainkan saling melengkapi dalam lima simpulan pokok berikut ini.

Pertama, kode naratif utama. Dalam narasi resmi (keraton/historiografi), kode bangsawan mengagungkan darah biru, legitimasi dinasti dan penerus sah. Tanda utamanya: cicit Ken Arok sebagai simbol kesinambungan politik. Maknanya: Raden Wijaya merupakan raja sah yang melanjutkan tatanan kosmis kerajaan. Dalam narasi rakyat (tradisi lisan desa), kode kerakyatan membanggakan kesederhanaan dan perjuangan dari bawah. Tanda utamanya: anak desa/orang buangan sebagai simbol kedekatan dengan rakyat. Maknanya: Raden Wijaya merupakan pahlawan rakyat yang bangkit dari penderitaan.

Kedua, struktur biner (oposisi) narasi. Narasi resmi memproduksi silsilah darah bangsawan, legitimasi dinasti dan bangsawan, dan raja kosmik. Sementara narasi rakyat memproduksi asal-usul anak desa, legitimasi rakyat dan desa, dan pahlawan rakyat.

Ketiga, transformasi mitos. Bangsawan merupakan mitos kerajaan, di mana Raden Wijaya diproyeksikan sebagai “mata rantai kosmis” dari Ken Arok hingga Majapahit untuk menciptakan mitos raja sebagai perwujudan *dharm*a. Rakyat merupakan mitos desa, di mana Raden Wijaya diproyeksikan sebagai “anak desa yang menjadi raja” untuk menciptakan mitos raja sebagai perwujudan harapan rakyat kecil.

Keempat, polivalensi tanda “Raden Wijaya.” Dalam semiotika, satu tanda bisa memiliki makna ganda: “Raden Wijaya” sebagai simbol penanda raja agung (di teks resmi) dan sebagai simbol penanda pahlawan rakyat (di tradisi desa) sehingga membuatnya diterima baik oleh elit maupun rakyat. Itulah kekuatan mitos ganda.

Kelima, fungsi sosial mitos ganda. Bagi kerajaan berguna untuk menjaga wibawa, kontinuitas, dan legalitas politik Majapahit. Bagi rakyat berguna untuk memberi rasa kepemilikan dan

keterlibatan dalam sejarah besar. Bagi bangsa modern berguna untuk menyediakan dua sumber identitas, yaitu nasionalisme berbasis kerajaan dan kerakyatan.

Daftar Pustaka

- Christie, J. W. 1995. "State formation in early maritime Southeast Asia." *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde*, 151(2), 235 – 288.
- Christie, J. W. 1998. "Money and its uses in the Javanese states of the ninth to fifteenth centuries." *JESHO*, 41(3), 251 – 284.
- Coedès, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hall, K. R. 1992. "Economic history of early Southeast Asia. *Journal of Southeast Asian Studies*," 23(1), 1–33.
- Houser, N. and Christian Kloesel. eds. 1992. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Koentjaraningrat. 1994. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Levi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Muljana, S. 2005. *Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Majapahit*. Yogyakarta: LKiS.
- Neuman, W. L. 2006. *Social Research Method: Qualitative and Quantitative Approaches. Six Edition*. Boston: Pearson Education, Inc.
- Nugroho, I. 2013. "Majapahit and its legacies: A historiographical essay." *Journal of Indonesian History*, 5(1), 45 – 70.
- Pigeaud, T. G. Th. 1960 – 1963. *Java in the 14th century: A study in cultural history*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Purwadi. 2007. *Folklor Jawa: Kajian Cerita Rakyat dan Legenda*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricklefs, M. C. 2001. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. Stanford University Press.
- Robson, S. 1995. *Desawarnana (Nagarakertagama)*. Leiden: KITLV Press.
- Saussure, F. de. 1972. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.

Sutjipto, B. 1988. *Tradisi Lisan Jawa Timur: Kajian Cerita Rakyat di Sekitar Majapahit*. Jakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Wibisono, S. 2011. "Majapahit: Batas-batas kebesaran sebuah kerajaan." *Jurnal Sejarah*, 14(2), 35-50.

၇၆၆၆၆၆

၇၆၆၆၆၆၆၆

၇၆၆၆၆၆၆၆

၇၆၆၆၆၆၆၆၆၆

၇၆၆၆၆၆၆၆၆၆

Sinopsis



RADEN WIJAYA

Dalam Teks, Simbol, dan Laku Budaya
(dari Keheningan ke Kesadaran Kewijayakusumaan)

Prolog – Doa Sang Penafsir

Melalui doa, buku ini diposisikan bukan sebagai klaim kebenaran absolut, melainkan sebuah ziarah hermeneutik yang mencoba menyentuh esensi kepemimpinan Jawa kuno melalui kesadaran transendental. Transformasi nilai *Teguh, Tegeg, Tatag, Tanggon, Trapsila* didekonstruksi dari sekadar kekuatan fisik menjadi kekuatan batiniah – sebuah upaya membaca 'teks' sejarah bukan dengan ambisi intelektual, melainkan melalui 'laku' kejujuran hati yang menyadari bahwa kedaulatan sejati adalah dialog antara tindakan di dunia dengan keheningan di hadapan Sang Penulis Abadi.

BAB 1 – Introduksi: Menjemput Makna di Tepi Sejarah

Di awal setiap teks, ada diam yang menunggu untuk diucapkan. Darma ini dimulai dari kesadaran bahwa membaca sejarah bukan sekadar menghafal kronologi, melainkan menyelami rasa yang menulis sejarah itu sendiri. Majapahit, bagi penulis, bukan hanya kerajaan, tetapi ruang batin di mana manusia Jawa belajar menata dunia dengan keseimbangan dan sabar.

BAB 2 – Jembatan Pemahaman: Hermeneutika, Semiotika, dan Imajinasi Kultural

Teori di sini bukan pagar, melainkan jembatan. Hermeneutika menjadi cara untuk mendengarkan makna lama berbicara dalam bahasa kini, sementara semiotika membantu membuka rahasia simbol yang bersembunyi di balik teks. Historiografi Jawa dilihat bukan sebagai pencatat fakta, melainkan sebagai laku budaya yang menafsir dunia dengan rasa.

BAB 3 – Citra Teks dan Jejak Raden Wijaya: Dari Sumber Historis dan Sastra Pembentukannya

Majapahit tidak lahir dari kehendak tunggal, tetapi dari kisah yang menautkan manusia dengan semesta. Melalui *Pararaton*, *Nagarakretagama*, *Kidung Harsawijaya*, dan prasasti-prasasti kuno, figur Raden Wijaya tampil bukan sekadar pahlawan politik, melainkan simbol kesadaran: manusia yang memahami bahwa kuasa sejati lahir dari keseimbangan. Dia *teguh* seperti gunung, *teteg* seperti air, *tatag* seperti api, *tanggon* seperti bumi, *trapsila* seperti bunga yang tidak pernah memaksa untuk dilihat. Dan, dalam teks-teks itu sejarah bertransformasi menjadi etika dan doa.

BAB 4 – Menyingkap Tabir Makna: Analisis Hermeneutik dan Relasi Kuasa-*Welas Asih*

Dalam pakem hermeneutik, membaca teks berarti berdialog dengannya. Dalam budaya Jawa, teks bukan hanya sesuatu yang dibaca, tetapi sesuatu yang dihayati. Penafsir tidak mencari arti, tetapi mendengarkan harmoni antara kata dan rasa.

Dalam pendekatan semiotik, tanda-tanda dalam teks Majapahit bukan simbol mati. Mereka bernafas – menandai keseimbangan, legitimasi, dan nilai. Gunung, teratai, api, air – semuanya berbicara tentang tata kosmos yang selaras dengan batin manusia.

Melalui dialog antara simbol dan kesadaran, Raden Wijaya tampil sebagai cermin etis: *Teguh*, *Teteg*, *Tatag*, *Tanggon*, *Trapsila*. Setiap karakter bukan sifat individual, tetapi struktur moral kebudayaan Jawa. Ia berdiri di tengah antara kekuasaan dan *welas asih*, antara dunia dan kesadaran.

Dalam filsafat Jawa, kuasa adalah tanggung jawab, bukan dominasi. Manusia adalah penjaga keseimbangan, bukan penguasa dunia. Teks adalah ruang hidup kesadaran, bukan benda mati. Dan, keheningan adalah sumber dari segalanya – bahasa yang paling tinggi.

BAB 5 – Kesimpulan Reflektif: Menuju Keseimbangan Semesta

Setiap tulisan ingin pulang. Darma ini menegaskan bahwa memahami sejarah Majapahit berarti memahami kesadaran manusia Jawa tentang keseimbangan dan rasa. Raden Wijaya bukan hanya pendiri kerajaan, tetapi cermin dari manusia yang menata dunia dengan kesabaran dan budi. Hermeneutika di sini menjadi laku hidup, semiotika menjadi peta makna, dan keduanya berpadu dalam kesadaran bahwa pengetahuan tertinggi adalah keheningan.

Epilog – Salam Akhir Sang Penafsir

Setiap kata yang telah lahir ingin kembali ke hening. Setiap makna yang telah ditemukan ingin menetap di hati. Syahdan, setiap pembaca yang telah

menapaki darma ini – jika ia berdiam sejenak – akan mendengar gema kecil dari pesan yang sama: bahwa membaca adalah cara jiwa mengenali dirinya di dalam dunia.

ເຫຼົ່າໆ

ເຫຼົ່າເຫຼົ່າໆ

ເຫຼາເຫຼາໆ

ເຫຼ້າເຫຼ້າໆ

ເຫຼ່າເຫຼ່າ

Profil Penulis



Penulis adalah dosen tetap Program Studi Kesejahteraan Sosial, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Wijaya Kusuma Surabaya, sejak tahun 1992 sampai sekarang. Yang bersangkutan pernah menjadi Sekretaris Jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial, Ketua Lembaga Konsultasi Kesejahteraan Keluarga (LK3), dan pelaksana Teknis Mata Kuliah Umum di universitas yang sama.

Penulis aktif melakukan penelitian dan pengabdian kepada masyarakat yang berkaitan dengan masalah kesejahteraan sosial, menulis artikel di media massa, jurnal ilmiah dan mengikuti seminar yang berskala lokal, nasional, dan sesekali internasional. Yang bersangkutan merupakan anggota aktif dari Asosiasi Pembangunan Sosial Indonesia dan Asosiasi Pendidikan Kesejahteraan dan Pekerjaan Sosial Indonesia.

Program sarjananya diselesaikan di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Jember, Jember, dalam Jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial pada tahun 1990. Program pascasarjananya diselesaikan di *Istitute of Social Studies, The Hague, The Netherlands*, dalam program studi *Public Policy and Administration* pada tahun 2002. Sementara program doktornya diselesaikan di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga Surabaya, dalam Program Studi Ilmu-ilmu Sosial pada tahun 2017.

Raden Wijaya: Dalam Teks, Simbol dan Laku Budaya merupakan buku kedelapan, yang memiliki interest terhadap fenomena sosial-budaya, yang dikarang oleh penulis di mana sebagian materinya disusun dengan asisten kreatif dan riset kecerdasan artifisial. Sebelumnya telah terbit tiga buku yang memiliki interest terhadap fenomena sosial marginal yaitu Taksonomi Spiritualitas: Menjelajah Dunia Batin Pelacur Jalanan (2018), Kontradiksi Spiritualitas: Pengalaman Batin Langgengkan Pelacur Jalanan (2019), dan Opini Derita dari dalam Dunia Prostitusi (2023).