DISKURSUS
JURNAL FILSAFAT DAN TEOLOGI

Vol. 22, No. 2 (Oktober 2026): 353-392
DOI: 10.36383/diskursusv22i2.1018

PANDANGAN-DUNIA RONGGAWARSITA DALAM *SERAT KALATIDHA*: TELAAH HERMENEUTIKA FILOSOFIS WILHELM DILTHEY[1]

HIZKIA FREDO VALERIAN
Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa, Salatiga, Jawa Tengah
E-mail: hizkiafredo@gmail.com

Received: 5 Ags 2026 **Revised:** 6 Oct 2026 **Accepted:** 11 Oct 2026

Abstract: *Serat Kalatidha* is a literary work by R. Ng. Ronggawarsita, regarded as the last great Javanese poet, and is renowned for its depiction of the *jaman édan* (the age of madness). This study conducts a philosophical hermeneutic analysis of *Serat Kalatidha* through the lens of worldview (*Weltanschauung*). The author argues that, by applying Wilhelm Dilthey's theory of worldview, *Serat Kalatidha* can be understood not merely as a literary work but also as a philosophical reflection. In addition to portraying the crisis experienced by the Surakarta Palace, *Serat Kalatidha* can be interpreted as Ronggawarsita's critical expression of the experiences and circumstances he faced. Through the constituent elements of worldview—worldview as a representation of reality (*Weltbild*), evaluation of life (*Lebenswürdigung*), and principles of conduct in life (*Lebensführung*)—*Serat Kalatidha* reveals the distinctive way in which Ronggawarsita reflects on his life. *Serat Kalatidha* can be regarded as a philosophy of life (*Lebensphilosophie*), as it reveals reflections on meaning and value arising from the poet's lived experience and personal struggles in confronting the challenges of of his lifetime.

Keywords: *Serat Kalatidha, jaman édan*, worldview, philosophy of life, *Weltbild*, *Lebenswürdigung*, *Lebensführung*.

1 Ada beberapa versi penyebutan nama Ronggawarsita. Sebagian ahli menyebut *Ranggawarsita,* sebagian yang lain *Ronggowarsito*. Dalam hal ini penulis mengikuti catatan biografis karya Padmawidagda & Anggapradata (1933) serta ulasan Kamajaya (1980) yang menunjukkan penulisan "tanda tangan" dalam aksara Jawa yang dapat ditranslitrasikan menjadi *Ronggawarsita.* Peneliti seperti Nancy K. Florida (1993) juga memakai pola ini. Maka, penulis akan menggunakan *Ronggawarsita* dalam seluruh penulisan.

Abstrak: *Serat Kalatidha* merupakan sebuah karya sastra gubahan pujangga Jawa terakhir, R. Ng. Ronggawarsita, dan terkenal karena berbicara tentang *jaman édan*. Penelitian ini melakukan analisis hermeneutika filsafat pandangan-dunia (*Weltanschauung*) terhadap *Serat Kalatidha.* Penulis berargumen bahwa dengan memakai teori Pandangan-dunia dari Wilhelm Dilthey, *Serat Kalatidha* bukan sekedar karya sastra semata, melainkan dapat dibaca dan dijelaskan sebagai suatu refleksi filosofis. Selain memberi gambaran tentang situasi krisis yang dialami Keraton Surakarta, *Serat Kalatidha* dapat ditafsirkan sebagai ungkapan kritis Ronggawarsita atas pengalaman dan situasi yang dihadapinya. Melalui unsur-unsur pembentuk pandangan-dunia, seperti gambaran-dunia (*Weltbild*), evaluasi atas kehidupan (*Lebenswurdigung*) dan prinsip sikap-hidup (*Lebensfuhrung*), *Serat Kalatidha* menampilkan kekhasan dari cara Ronggawarsita merefleksikan kehidupannya. *Serat Kalatidha* dapat disebut sebagai buah dari laku berfilsafat tentang kehidupan (*Lebensphilosophie*), karena di sana tampak refleksi makna dan nilai yang lahir dari penghayatan dan pergulatan sang pujangga untuk menghadapi kehidupannya.

Kata-kata Kunci: *Serat Kalatidha, jaman édan*, pandangan-dunia, filsafat hidup, *Weltbild*, *Lebenswürdigung*, *Lebensführung*

PENDAHULUAN

Wilhelm Dilthey (1833-1911) mengembangkan filsafat kehidupan (*Lebensphilosophie*) dan hermeneutika untuk memahami pengalaman batin manusia serta ragam pandangan-dunia (*Weltanschauungslehre*). Dilthey melihat ada berbagai cara manusia menyatakan ekspresi dan penghayatan akan kehidupannya. Ia berkeyakinan bahwa pembentukan suatu pandangan-dunia dapat dipahami dengan memperhatikan tiga unsur berikut sebagai kerangka dasarnya: [1] gambaran tentang dunia (*Weltbild*), [2] evaluasi atas kehidupan (*Lebenswürdigung*), dan [3] pilihan sikap hidup (*Lebensführung*). Kerangka ini memungkinkan suatu pandangan-dunia dapat dipahami sebagai ekspresi dari pengalaman, refleksi filosofis, dan pergulatan manusia dalam konteks sejarah serta kebudayaannya. Dilthey menganggap bahwa karya sastra, selain sebagai objek kebudayaan juga

sekaligus merupakan buah kreasi manusia dalam laku berfilsafat tentang kehidupan yang memuat pandangan-dunia. Oleh karena itu, teks-teks kebudayaan seperti halnya sastra tradisional, berpeluang untuk ditafsirkan dari perspektif filosofis. Menurut hemat penulis, hal itu menarik untuk dikembangkan guna memberi alternatif bagi kajian filsafat atas teks-teks tradisional seperti halnya sastra Jawa. Sebab sebagai salah satu karya kebudayaan, beberapa karya sastra Jawa dikenal juga sebagai buah refleksi dan pergulatan intelektual dari penulisnya.[2]

Serat Kalatidha karya R. Ng. Ronggawarsita—yang memuat deskripsi terkenal tentang *jaman édan*—dalam penilaian penulis merupakan salah satu karya sastra Jawa yang mencerminkan pergulatan filosofis sang pujangga. Dalam karya tersebut Ronggawarsita merenungkan dan mengekspresikan dalam tembang krisis zaman yang dialaminya. Sejumlah peneliti, seperti Padmawidagda & Anggapradata (1933)[3], Bratakesawa (1950)[4], Mulyoto (2013)[5], Partokusumo (1983)[6] dan Florida (2019)[7], pernah meneliti karya ini. Hanya saja penelitian tersebut tidak memotret raut pemikiran Ronggawarsita dari perspektif filosofis. Oleh karena itu, penelitian ini hendak menafsirkan *Serat Kalatidha* dari perspektif hermeneutika filosofis dengan menggunakan teori pandangan-dunia Dilthey sebagai suatu kerangka analisis. Tentu saja hal ini dilakukan dengan mempertimbangkan data-data terkait konteks historis dan pengalaman hidup pengarangnya, untuk menangkap dinamika dan situasi zaman yang mengitari perenungan filosofis Ronggawarsita. Melalui analisis tiga unsur pandangan-dunia Dilthey, penelitian ini bertujuan mengungkap kekhas-

2 Abdullah Ciptoprawiro, *Filsafat Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 27-34.

3 Padmawidagda & Ánggàpradàtà, *Serat* Kalatidha (Surakarta: Persatuan Surakarta, 1933).

4 Bratakesawa, *Andharan Kalatidha Ranggawarsitan* (Kediri: Tan Khoen Swie, 1950).

5 Mulyoto, "Tindak Tutur dalam Serat Kalatidha dan Implikasinya dalam Falsafah Kehidupan Masyarakat Jawa di Surakarta: Suatu Kajuan Pragmatik" (Disertation, Universitas Negeri Sebelas November, 2013).

6 Karkono Partokusumo, *Zaman Edan: Pembahasan Serat Kalatidha Ranggawarsitan* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983).

7 Nancy K. Florida, "Living in a Time of Madness: Last Days of Java's Last Prophetic Poet." *History and Theory* 58 (2019): 86-106. https://www.jstor.org/stable/45280887.

an refleksi filosofis Ronggawarsita dalam menyikapi zamannya sekaligus menunjukkan relevansi pendekatan hermeneutika filosofis untuk mengkaji sastra Jawa sebagai ekspresi pergulatan intelektual dan refleksi tentang kehidupan.

Penulis akan mengembangkan argumentasinya dalam makalah ini ke dalam empat bagian. Bagian pertama akan membahas karya sastra sebagai suatu ekspresi filsafat kehidupan. Pada bagian kedua akan diuraikan struktur pandangan-dunia Wilhelm Dilthey sebagai kerangka analisis. Selanjutnya, di bagian ketiga penulis akan membuat penafsiran atas *Serat Kalatidha* dengan menggunakan tiga unsur pokok teori pandangan-dunia Dilthey. Terakhir, sebelum kesimpulan, pada bagian keempat penulis akan menawarkan suatu refleksi atas penafsiran tersebut.

DISKUSI

I. HERMENEUTIKA PANDANGAN-DUNIA DALAM *LEBENS-PHILOSOPHIE*

Perkembangan pemikiran Wilhelm Dilthey setidaknya terdiri dari tiga fase. Fase pertama berfokus pada upaya membangun dasar epistemologis bagi kajian ilmiah tentang manusia, di mana ia membedakan antara metode ilmu-ilmu alam (*Naturwissenschaften*) dan ilmu sosial-kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*). Satu persoalan inti yang digelutinya adalah bagaimana penelitian atas manusia dapat memiliki dasar ilmiah, tanpa harus meniru cara kerja ilmu-ilmu alam. Karya besarnya, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883,) memuat gagasan tentang filsafat ilmu, khususnya persoalan metode ilmiah yang perlu dipilah berdasarkan objeknya.[8] Yang paling umum dikenal sebagai sumbangan Dilthey adalah pemilahannya, di satu sisi *erklären* (eksplanasi) sebagai cara kerja ilmiah atas fenomena alam sebagai objeknya, guna menjelaskan relasi-relasi kausal fenomena alam.[9] Sementara pada sisi lain ada *verstehen* (memahami) sebagai

8 Lih. Wilhelm Dilthey, *Selected Works vol I: Introduction to the Human Sciences,* ed. Rudolf Makkreel & Frijhof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1989), 132.

9 Wilhelm Dilthey, "Ideas for a Descriptive and Analytic Psychology", in *Selected Works II: Understanding the Human World,* eds. Rudolf Makkreel dan Frijhof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 2010), 146-147.

cara kerja ilmiah atas fenomena kemanusiaan sebagai objeknya, guna memahami makna-makna ungkapan kehidupan.[10]

Melalui sumbangannya itu, Dilthey dikenal karena perluasan pemikiran filsafat kritis pasca Kant. Pada dasarnya, Dilthey menolak pengutamaan rasio sebagai upaya untuk mencerap realitas dalam suatu konsepsi teoritis. Sebab, menurutnya, kehidupan historis manusiawi menampilkan pengalaman dan penghayatan yang khas. Bagi Dilthey hal inilah yang hilang dalam konsep subjek rasional pasca Pencerahan yang mencerap realitas dalam suatu konsepsi pengetahuan yang idealistik.[11] Konsep *nalar sejarah* menjadi pijakan bagi Dilthey untuk mengetengahkan bahwa pengetahuan atas manusia selalu terkait dengan pengalaman kesejarahan.[12] Hal itu semakin diperjelasnya dengan pendekatan psikologis yang disebutnya sebagai psikologi deskriptif, sebagaimana diuraikannya dalam *Ideen über eine Beschreibende und Zergliernde Psychologie* (1894). Dalam karya itu, Dilthey menekankan bahwa manusia dan kehidupannya dapat dipahami dari sisi batin melalui interpretasi atas segala bentuk gejala dan ungkapan kehidupan yang memuat makna. Lebih lanjut, kekhususan makna-makna partikular dalam penghayatan akan kehidupan harus menjadi fokus yang mendasar.[13] Dari pijakan inilah pada fase berikutnya, Dilthey akan berupaya untuk meneguhkan posisi hermeneutika sebagai metode ilmiah yang merambah pada ranah kebudayaan.

Kemudian fase yang kedua adalah ketika Dilthey mulai membangun gagasannya mengenai hermeneutika sebagai suatu metode yang memberi perhatian pada kehidupan manusia. Pada fase ini Dilthey mulai mengangkat dan menguraikan bagaimana ekspresi atau ungkapan kehidupan memuat makna yang dapat diinterpretasikan. Hal ini menjadi langkah untuk mengatasi keterbatasan dalam tradisi hermeneutika yang dirintis oleh

---

10 Robert C. Scharff, *Heidegger Becoming Phenomenological: Interpreting Husserl Through Dilthey, 1916-1925* (New York—London: Rowman & Littlefield, 2019), 25-26.

11 Dilthey, "Ideas", 50.

12 Dilthey, "Ideas", 83.

13 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 100; Bdk. Scharff, *Heidegger Becoming,* 29-31.

Schleiermacher. Apa yang telah dimulai Schleiermacher tentu menjadi pijakan penting, sebab ia tampak berhasil menjelaskan kaitan antara makna-makna tekstual-gramatikal dengan kondisi psikologis subjek sang penulis dalam produk sastrawi.[14] Akan tetapi, menurut Dilthey ungkapan-ungkapan kehidupan sejatinya lebih luas daripada teks tertulis. Sebab, ungkapan-ungkapan kehidupan itu justru dapat menyajikan makna-makna penghayatan itu dalam ragam rupa objek kebudayaan. Hal itu banyak dijelaskannya dalam *Die Entstehung de Hermeneutik* (1900), di mana interpretasi sebagai metode memahami kemudian merambah pada objek-objek yang terungkap sebagai ekspresi dari penghayatan.[15] Metode interpretasi dijelaskannya dengan mengenalkan skema yang menunjukkan keterhubungan antara penghayatan (*Erlebnis*), ungkapan (*Ausdruck*) dan laku memahami (*Verstehen*). Ketiganya menjadi kata kunci yang penting dalam konsepsi hermeneutika Dilthey, sebagai laku memahami ungkapan kehidupan manusia yang berakar pada penghayatan.

Pada fase ini, Dilthey meminjam istilah *Roh Objektif* dari Hegel untuk menjelaskan daya refleksi manusia yang mampu menghasilkan objek-objek kebudayaan yang memuat makna-makna.[16] Tentu saja dalam konsepsi yang berbeda, Dilthey memakai istilah tersebut sejauh untuk menunjukkan ide bahwa segala yang lahir dalam kebudayaan berciri historis dan eksistensial. Jika Hegel memaknai istilah *Roh Objektif* dalam tendensi idealistik untuk menjelaskan tahap perkembangan realitas yang mengaktualisasikan diri menuju puncak titik absolutnya secara metafisis, maka Dilthey memaknainya secara lain, yakni sebagai wujud ekspresi kehidupan yang membentuk dunia sosial-historis.[17] Hal itu dijelaskannya sebagai berikut;

---

14 Frederick Schleiermacher, "Foundations: general Theory and Art of Interpretation" in *The Hermeneutics Reader: Text of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. Edited by Kurt Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 2006), 75.

15 Wilhelm Dilthey, "The Rise of Hermenutics" [1990], in *Selected Works IV,* eds. Rudolf Makkreel dan Frijhof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1996), 346.

16 Wilhelm Dilthey, "*Ideas for a Descriptive and Analytic Psychology*" [1894], in *Selected Works II,* 119-120.

17 Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 23-24; Wilhelm Dilthey, "*Draft for a Critique of Historical Reason*" [1910], in *Selected Works III*, eds. Rudolf Makkreel dan Frijhof Rodi (Princeton:

> Saya memahami roh objektif adalah berbagai bentuk di mana suatu konteks bersama (*Gemeinsamkeit*) yang hadir adalah objektivikasi dalam dunia inderawi. Dalam roh objektif ini, masa lalu adalah keberlanjutan permanen kehadiran kita. Wilayah tersebut meluas dari suatu gaya kehidupan dan suatu bentuk interaksi ekonomis bagi sistem (*Zusammenghang*) dari tujuan di mana dibentuk oleh masyarakat; untuk moralitas, hukum, negara, agama, seni, ilmu pengetahuan dan filsafat.[18]

Dalam arti ini, Dilthey mempertahankan sisi historis dengan memberi perhatian pada realitas sosial-historis manusia yang memiliki dimensi objektif dan faktual. Pada titik inilah Dilthey memperluas cakupan hermeneutika, untuk merambah pada ekspresi kehidupan batin manusia dalam rupa objek dunia sosial-historis seperti hukum, agama, seni dan kebudayaan.[19]

Pada fase ketiga, perkembangan pemikiran Dilthey berpuncak pada upaya untuk mencermati diskursus filsafat tentang kehidupan (*Lebensphilosophie*) yang mengemuka dalam ragam Pandangan-dunia (*Weltanshauungslehre*). Dalam dua esai penting *Das Wesen der Philosophie* (1907) dan *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen* (1911), Dilthey menguraikan perhatiannya pada perkembangan filsafat sebagai bagian dari sejarah manusia. Menurutnya, tiap kebudayaan dalam rentang sejarah selalu memuat pandangan-dunia. Pada ranah inilah Dilthey menempatkan hermeneutika sebagai pendekatan atas perkembangan filsafat yang tidak dapat dilepaskan dari ciri historis dari kehidupan.

Yang menarik pada fase yang ketiga ini, Dilthey menunjukkan bahwa secara umum ia membangun suatu diskursus tentang ragam pandangan-dunia, sebagai "filsafat tentang filsafat".[20] Seraya membantah tu-

Princeton University Press, 2002), 226-230.

18 Dilthey, "*Draft for a Critique of Historical Reason*", 208.

19 Dilthey, "*Draft for a Critique of Historical Reason*", 252.

20 Istilah ini dipakai Dilthey, dalam satu naskah yang diberinya judul *Zur Philosophie der Philosophie,* yang dikompilasikan dalam seri *Gesammelte Schriften* jilid ke-VIII dengan memuat tema tentang Pandangan dunia. Lih. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre: Abhandlugen zur Philosophie der Philosophie (GS VIII)* (Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht in Gottingen, 1960)

dingan sebagai relativis melalui pengakuan akan ragam cara berpikir dan sistem makna, Dilthey menunjukkan bahwa diskursus pandangan-dunia adalah upaya kritis untuk memahami esensi dari filsafat itu sendiri.[21] Teori pandangan-dunia hendak ditempatkannya sebagai kerangka analisis filosofis yang berfokus pada rekonstruksi historis atas pemikiran, dengan berpijak pada konteks dan unsur-unsur kebudayaan sebagai latar kehidupan yang mengitari suatu teks. Dengan mempertahankan basis penghayatan (*Erlebnis*) sebagai sumber dari ungkapan-ungkapan, ia meneguhkan *Lebensphilosophie* sebagai esensi filsafat yang berpijak pada kehidupan.[22] Hal itu tidak bisa mengabaikan dasar-dasar refleksi dari kehidupan itu yang mengemuka dalam ragam rupa ekspresi.[23]

Untuk menguraikan ragam bentuk refleksi itu, Dilthey menciptakan tiga kategori atau tipologi pandangan-dunia itu. Ketiganya dapat disebut sebagai jenis-jenis pandangan-dunia dengan ciri yang berbeda, yakni; *naturalisme, idealisme kebebasan,* dan *idealisme-objektif.* Dalam kategori yang disebutnya sebagai *naturalisme*, Dilthey menunjukkan penekanan pada sisi manusia yang hidup bergantung pada kondisi alamiah yang bersifat material. Manusia sebagaimana alam, menjalani hidup dalam dan selaras dengan hukum-hukum alamiah. Dari sudut pandang ini, manusia hidup dan tunduk pada hukum-hukum alamiah yang dominan. Akan tetapi di sisi lain, manusia dengan kemampuan refleksi rasionalnya juga berusaha untuk mengatasinya dengan gagasan, ide, dan pengetahuan-pengetahuan. Tipe kedua, yang disebutnya sebagai *idealisme-kebebasan* merujuk suatu kondisi rohani dalam kemampuan untuk berkontemplasi dan berjarak terhadap apa yang faktual. Dalam ciri transendental, hal ini merujuk pada kapasitas kesadaran yang memungkinkan adanya refleksi spiritual yang terbebas dari batasan-batasan fisik-material.[24] Lalu tipe yang ketiga, yakni

---

21 Berend Geert Kreiter, "Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey, and Windelband" (Ph.D Dissertation, Vrije Universteit, 2007), 70-71.

22 Hizkia Fredo Valerian, "Kembali Pada Kehidupan: Memahami *Lebensphilosophie* Menurut Wilhelm Dilthey dan Hubungannya dengan Fenomenologi" (Thesis, STF Driyarkara, 2020), 36.

23 Wilhlem Dilthey, "The Essence of Philosophy" [1907], dalam *Selected Works VI,* eds. Rudolf Makkreel dan Frijhof Rodi, (Princeton: Princeton University Press, 2019), 175.

24 Wilhelm Dilthey, "The Types of World-View and Their Development in Metaphysical

idealisme-objektif merupakan perspektif yang mengutamakan makna sentral dari penghayatan tentang totalitas realitas yang secara harmonis mengatasi seluruh dinamika sebagai kesatuan monistik.[25]

Menurut Dilthey ketiganya memiliki perbedaan penekanan dan orientasi yang dibangun dalam suatu cakrawala ketika memandang realitas. Dalam penjelasan Dilthey, sudut pandang *naturalisme* berfokus pada hubungan-hubungan yang saling berdampak secara kausal melalui mekanisme material. Kemudian dengan sudut pandang *idealisme-kebebasan*, Dilthey berupaya mengetengahkan realitas dari kedaulatan kehendak dalam subjek yang berpikir dan bersikap. Lalu dalam perspektif *idealisme-objektif*, Dilthey mengangkat adanya nilai universal yang menjelaskan tentang harmoni dari kesalingterhubungan di tengah keragaman unsur-unsur yang ada dalam realitas. Dilthey pun menekankan bahwa ketiganya tidak dipahami sebagai suatu stratifikasi yang subordinat atau hierarkis. Artinya, masing-masing pandangan-dunia beroperasi dengan penekanan pada fungsi interpretasi objektif dari suatu sudut pandang terhadap realitas.[26] Oleh karenanya, di dalamnya tidak hanya ditekankan peran atau mekanisme rasionalitas, namun juga unsur-unsur irasional seperti hasrat, suasana-batin dan penghayatan.

II. PANDANGAN-DUNIA (*WELTANSCHAUUNG*) SEBAGAI KERANGKA PENAFSIRAN

Dalam pandangan Dilthey, ragam pandangan-dunia itu dapat diuraikan berdasarkan strukturnya sebagai suatu perspektif filosofis. Melalui perspektif itu nantinya akan tampak mengapa dan bagaimana suatu pandangan-dunia memiliki kekhasan dan keunikannya dalam memahami lalu merespons realitas. Menurutnya, "struktur ini selalu merupakan hubungan kompleks yang mana pada basis dari gambaran-dunia (*Weltbild*), pertanyaan tentang makna dan kesan akan dunia diputuskan, dan ideal-ide-

Systems" (1911), in *Selected Works VI,* 285.

25 Dilthey, "The Types of World-View", 289.

26 Nicolas de Warren, "Dilthey's Dream and the Struggle of Worldviews", in *Interpreting Dilthey: Critical Essay,* ed. Eric S. Nelson (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 181.

al, kebaikan tertinggi, serta prinsip-prinsip yang memerintah bagi tindakan dari kehidupan diturunkan".[27]

Dari pemahaman itu, menurut Dilthey unsur yang pertama adalah *gambaran-dunia* (*Weltbild*), yang dibangun berdasarkan daya konseptual dengan mengandalkan kapasitas kognisi. Dengan observasi terhadap objek-objek di luar diri, manusia dapat mempersepsi realitas aktual melalui sistem cara kerja pikiran. Tentu saja hal itu juga mencakup kesan atas kondisi faktual yang dicerap, hingga mendorong lahirnya konsep-konsep sebagai suatu refleksi pada tingkat yang lebih tinggi. Menurut Dilthey, "ketika persepsi-persepsi dilalui, hal itu direpresentasikan dan diatur dalam suatu dunia konseptual yang menjadikan kita melampaui persepsi-persepsi yang terberikan".[28] Pada momen ini, kemudian ada suatu konsepsi dan putusan penilaian yang lebih stabil untuk berpijak pada momen yang dikategorikan sebagai unsur kedua, yakni *penilaian atas kehidupan* (*Lebenswürdigung*). Di sinilah Dilthey mencermati penghayatan akan eksistensi yang ditandai oleh nilai-nilai: "kita menentukan nilai-nilai berdasarkan potensi dari objek-objek yang membantu atau merugikan [eksistensi] kita". Lebih lanjut, Dilthey menjelaskan:

> […] *gambaran-dunia* menjadi dasar untuk *mengevaluasi kehidupan* dan memahami dunia pada tingkat kesadaran tertinggi. Di sini kita melihat cita-cita, kebaikan tertinggi, dan prinsip tertinggi yang melaluinya pandangan dunia, untuk pertama kalinya, memperoleh energi praktisnya. Dengan demikian, pandangan-dunia mencapai titik kritis yang membawanya masuk ke dalam kehidupan manusia, ke dalam dunia luar, dan ke dalam jiwa itu sendiri. Pandangan-dunia kini menjadi formatif, kreatif dan reformatif![29]

Dari pengalaman akan nilai, fungsi pandangan-dunia lantas merepresentasikan unsur yang ketiga, yakni di tengah realitas kehidupan,

---

27 Dilthey, "The Types of World-View", 258.

28 Dilthey, "The Types of World-View", 258.

29 Dilthey, "The Types of World-View", 259.

manusia kemudian memiliki norma, arah dan tujuan hidup yang menjadi prinsip *sikap hidup* (*Lebensführung*).[30]

Dilthey menunjukkan bagaimana ketiga unsur itu menjadi bagian dalam kehidupan manusia. Secara umum dapat dikatakan bahwa kebudayaan merupakan bagian yang eksistensial pada diri manusia. Namun dalam upaya untuk mengelaborasi cara kerja pandangan-dunia dalam kehidupan, ia merujuk adanya keterhubungan antara Agama, Sastra dan Filsafat. Bagi Dilthey hal itu dilandaskan pada kemampuan manusia dalam berjarak dari realitasnya, berefleksi dan menentukan sikapnya. Hal itu menandaskan bahwa kehidupan selalu terdiri dari berbagai hal yang saling terhubung secara total, dan memberi ruang bagi manusia untuk secara kreatif membangun makna-makna yang bernilai. Berikut penjelasan Dilthey:

> Kesamaan yang mengikat agama, puisi, dan filsafat dan yang memisahkannya dari bidang kehidupan lainnya, pada akhirnya didasarkan pada kenyataan bahwa penerapan kehendak untuk mencapai tujuan yang terbatas telah dihilangkan. Di sini manusia dibebaskan dari keterikatan pada hal-hal yang terberi, di mana mereka merefleksikan diri mereka sendiri dan keterhubungan secara keseluruhan. Ini melibatkan kognisi yang tidak mempunyai objek terbatas ini atau itu sebagai objeknya, dan tindakan yang tidak dilakukan pada lokasi tertentu dalam suatu sistem yang bertujuan. Mengarahkan perhatian dan niat kita pada apa yang terpisah dan partikular akan meniadakan esensi kita secara keseluruhan, kesadaran kita akan nilai kita sendiri. […] Wawasan intuitif yang memandu kehidupan kita di sini dan saat ini harus selalu mencakup keterkaitan pada apa yang aktual dari nilai-nilai dan cita-cita, dan pada akhirnya tujuan-tujuan serta berbagai aturan.[31]

Dilthey menegaskan bahwa dimungkinkan bagi manusia untuk secara reflektif berjarak dengan realitasnya, dan membangun suatu penghayatan yang mendorongnya untuk melampaui batas-batas eksistensi-

30 Dilthey, "The Types of World-View", 260.

31 Wilhlem Dilthey, "The Essence of Philosophy", 210-211.

nya. Dilthey memberikan tempat pada Agama, Puisi dan Filsafat sebagai wujud dari cara manusia memahami keterbatasan kehidupannya, akan tetapi sekaligus mengekspresikan upaya-upaya untuk melampaui keterbatasan tersebut.[32] Hal ini mengandaikan kemampuan manusia berimajinasi tentang kemungkinan-kemungkinan pemaknaan yang lahir dari daya reflektif.

Secara khusus perihal puisi, Dilthey melihat bahwa potensi pemaknaan akan realitas yang kemudian dapat dikembangkan melalui ekspresi dan ungkapan bahasa (*Ausdruck*), mencerminkan daya untuk mencoba melampaui pengalaman. Melalui bahasa, secara teknikal manusia dapat mentransformasikan secara kreatif, berbagai kesan yang ditangkap dari pengalaman. Hal itu tercerap secara inderawi, kemudian ditransformasikan ke dalam ungkapan bahasa yang memuat pemaknaan.[33]

Dari sinilah kemudian Dilthey memandang bahwa puisi memuat dimensi psikologis dan historis. Oleh karenanya, puisi juga memiliki dimensi validitas universal melalui perspektif ganda: *kreasi puitis* di mana penulis mengandalkan standar-konvensi sastrawi dan *impresi estetik* yang menonjolkan daya eksplorasi artistik dari sudut pandang dan rasa si penulis. Keduanya beroperasi dalam tegangan antara penghayatan individu yang berkelindan dengan konteks kebudayaan yang melatari imajinasi dan skema teknikal yang disebut sebagai kepuasan estetik dan produksi artistik dalam sastra.[34] Dalam konsepsi itu, menurut Dilthey refleksi dalam puisi dapat dikategorikan sebagai tipe pandangan-dunia *Idealisme-objektif,* di mana buah dari penghayatan akan realitas coba diutuhkan melalui keterbukaan pada makna kehidupan yang menyeluruh.[35]

Demikian pada dasarnya, dari konsep Pandangan-dunia yang sudah disebutkan di atas, menurut Dilthey, puisi memiliki cara yang khas dalam memberi gambaran-dunia (*Weltbild*) yang mencerminkan suatu situ-

32 de Warren, "Dilthey's Dream", 181.

33 Wilhelm Dilthey, "Poetics" [1887], in *Selected Works V,* eds. Rudolf Makkreel dan Frijhof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1985), 36.

34 Wilhelm Dilthey, "Poetics", 120-127.

35 Wilhelm Dilthey, "The Types of World-View", 287-288.

asi atau pengalaman, evaluasi (*Lebenswürdigung*) dan sikap hidup yang kreatif melalui sudut pandang sang penulisnya (*Lebensführung*).[36] Seorang pembaca Dilthey seperti Jacob Owensbly, mengatakan bahwa konsepsi Dilthey tentang keterhubungan-kehidupan (*life-nexus*) sebagai realitas, mengitari sekaligus membentuk pengertian, perenungan dan ekspresi individu.[37] Oleh sebab itu, suatu makna puitis yang dibangun dari daya imajinasi puitis sebenarnya tidak terlepas dari sistem sosio-historis yang terbentuk dari kehidupan.[38] Oleh sebab itu, upaya untuk melakukan analisis atas pandangan-dunia dapat dilakukan. Selain memakai kerangka analisis yang terdiri dari unsur-unsur pembentuk pandangan-dunia, analisis atas pandangan-dunia juga mencakup uraian tentang kaitan-kaitan relasi kehidupan dalam konteks situasi sosial yang mengitari sang penulis.

III. *SERAT KALATIDHA* SEBAGAI SEBUAH REFLEKSI FILOSOFIS

Sebagai karya sastra yang ditulis pada sekitar tahun 1860, *Serat Kalatidha* menjadi salah satu naskah yang banyak disebut sebagai produk kebudayaan sekaligus buah pemikiran. Seorang sejarawan bernama Peter Carey, bahkan tak ragu menukil istilah "*jaman édan*" yang populer dari naskah itu, untuk merujuk suatu gambaran tentang krisis pada peralihan Abad XIX-XX pasca Perang Jawa.[39] Seperti bukan tanpa sengaja, penggunaan frasa *jaman édan* dalam *Serat Kalatidha* seolah-olah memuat maksud penulisnya untuk mengungkap keadaan zaman. Lantas apakah kemudian *Serat Kalatidha* dapat ditempatkan dalam diskursus ini, yakni sebagai suatu produk budaya, buah dari refleksi filosofis yang mengungkap suatu pandangan-dunia tertentu?

---

36 Wilhelm Dilthey, "The Types of World-View", 268.

37 Jacob Owensby, "Dilthey and The Historicity of Poetic Expression", *The Journal of Aesthetic and Art Criticism* 46, No. 4, 1988, 501. https://doi.org/10.2307/431287

38 Julian Young, "Wilhelm Dilthey: Explanation and Understanding", In *German Philosophy in The Twentieth Century:* Dilthey to Honneth (London: Routledge, 2023), 7-8.

39 Peter Carey, "Menuju Jurang Pemisah yang Menganga: Ras, Seks, Kekerasan dan Penjajahan di Hindia Belanda, dari Daendels (1808-11) hingga perang Jawa (1825-30)" in *Ras, Kuasa, dan Kekerasan Kolonial di Hindia Belanda 1808-1830.* Edited by Peter Carey & Faris A. Noor (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2022), 30.

Merujuk pada gagasan Dilthey, kembali pada penghayatan (*Erlebnis*) sebagai akar dari ungkapan (*Ausdruck*), maka keterkaitan antara karya pemikiran dengan konteks kehidupan dari sang pemikir menjadi krusial untuk dicermati. Berdasarkan analisis yang terartikulasi dalam *Poetics* (1887), Dilthey secara mendalam menguraikan bagaimana interpretasi terhadap puisi itu perlu menjangkau kekhasan kondisi psikis yang memungkinkan lahirnya ungkapan-ungkapan kreatif dalam imajinasi puitis. Pada dasarnya, Dilthey sendiri meyakini bahwa puisi dapat menggambarkan keterhubungan antara perasaan dan kehendak dengan gambaran-gambaran mengenai pengalaman sebagaimana dibangun dalam hubungan-hubungan psikis yang diperoleh dan berakar pada penghayatan.[40] Dari sinilah sastra sebagai suatu ungkapan pemikiran, menjadi menarik untuk didalami dengan memperhatikan kehidupan dan keberadaan sang pemikir dalam pengalamannya. Dan penerapan konsepsi pandangan-dunia dalam laku interpretasi pun memiliki tujuannya untuk "mengungkapkan makna dan arti dari [suatu] dunia" dari sudut penghayatan pemikir.[41]

Berpijak dari pengertian di atas, pertama-tama perlu dilihat bagaimana karya sastra Jawa pada umumnya terkait kuat dengan dunia kehidupan dan kedudukan sang *pujangga* Jawa sebagai sastrawan sekaligus pemikir yang melahirkannya. Beberapa penulis pernah melakukan analisis semacam itu. Salah satunya adalah Abdullah Ciptoprawiro, dalam karyanya *Filsafat Jawa* (1986), pernah membangun argumentasi di mana kekhasan dari filsafat Jawa sejatinya juga terekspresikan pada karya-karya sastra para *pujangga* Jawa. Menurutnya, para pujangga seperti Mpu Kanwa, Mpu Tantular, Yasadipura hingga Ronggawarsita telah membuahkan karya-karya yang mengandalkan "cipta, rasa dan karsa" dalam merenungkan kehidupan.[42] Sebab, selain ditulis sebagai sastra, karya-karya pujangga itu menyajikan sebuah upaya untuk merenungkan perihal esensi dari upaya mencapai kesempurnaan hidup. Pada umumnya, kekhasan dari cara berfilsafat para pujangga Jawa justru tampak dari

40 Jacob Owensby, "Dilthey and The Historicity of Poetic Expression", 124.

41 Wilhlem Dilthey, "The Essence of Philosophy", 212.

42 Ciptoprawiro, *Filsafat Jawa*, 27-34.

keutuhan atau kesatuan ekspresi kebudayaan yang memuat perenungan terkait pengetahuan, moralitas, hingga spiritualitas mistik. Menurut Ciptoprawiro, hal itu tak beda dengan tendensi filsafat yang pada dasarnya adalah mencari kebijaksanaan.

Kemudian di samping itu, pendalaman Filsafat Jawa berdasarkan sumber tekstual juga pernah dilakukan oleh P. J. Zoetmulder dalam karya yang berjudul *Manunggaling Kawula-Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa* (1991). Karya itu dapat dianggap sebagai pemantik yang penting pada masanya, untuk mendorong kajian atas sumber-sumber tekstual sebagai akar pemikiran Jawa. Sebab dalam penelitian itu, Zoetmulder menunjukkan dengan sangat rinci, bahwa pendekatan studi filsafat terhadap karya-karya intelektual tradisional dapat memperkaya upaya untuk mengartikulasikan ide-ide, cara berpikir serta konsepsi *laku* hidup. Dalam temuannya, sastra *suluk* dapat diposisikan sebagai objek yang representatif untuk ditelaah secara filosofis, khususnya menelaah konsepsi ketuhanan dalam pemikiran Jawa. Meskipun bukan dalam uraian yang sistematik *a la* Filsafat Barat pada umumnya, namun simpul-simpul ekspresi sastrawi itu penting untuk dikaji guna menunjukkan kekhasan dari sumber pemikiran filosofis Jawa.[43]

Hal itu juga didukung oleh beberapa catatan dari para sarjana yang menekuni sejarah kebudayaan Jawa, dalam menunjukkan peran para pujangga sebagai pemikir. Seperti halnya para ahli Sejarah Jawa seperti Darsiti Soeratman dan C. C. Berg, pernah menyatakan keistimewaan dari posisi pujangga dalam tradisi kebudayaan keraton Jawa begitu krusial. Terutama dalam perannya sebagai pemegang otoritas pengetahuan tradisional, para pujangga lazim dikenal sebagai sosok yang terampil dalam hal sastra dan wawasan moral dan spiritual-mistik.[44] Kedudukan

43 P. J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa Suatu studi Filsafat* (Jakarta : Gramedia, 1991), 13.

44 Dalam karya Darsiti Soeratman, pujangga keraton berkedudukan di bawah *Pepatih dalem* dan *Senapati,* dan tergolong orang yang dekat dengan raja atau bisa disebut memiliki posisi terhormat karena kemampuannya. Sementara menurut C. C. Berg, seorang ahli sejarah Jawa dari Belanda, pujangga memiliki andil dalam ritual dan wawasan kuno. Dengan lambang ular, pujangga jawa melambnagkan suatu otoritas kebijaksanaan istimewa. Lih. Darsiti Soeratman, *Kehidupan Kraton Surakarta 1830-1939*

itu bahkan masih bertahan sampai pada masa kolonial yang mulai memperkenalkan corak intelektualisme Barat di era pasca Perang Jawa. Kenji Tsuchiya, seorang indonesianis dari Universitas Cornell, dalam karyanya *Javanologi di Zaman Ranggawarsita: Pengantar Kebudayaan Jawa Abad 19,* mencatat bahwa kedudukan pujangga begitu sentral dalam masyarakat Jawa. Terutama dalam kedudukannya sebagai pemangku otoritas intelektual di pusat keraton Jawa. Hal itu dijelaskannya sebagai berikut:

> Selain berperan sebagai mahaguru sastra Jawa klasik, Ronggawarsita melakukan layanan bagi raja dan para pejabat tinggi seperti menafsir mimpi, meramal, dan bahkan mengobati penyakit. Kemampuan-kemampuan itu memperlihatkan bahwa dia memiliki kemampuan yang secara tradisional dimiliki oleh seorang *pujangga.* Kata *pujangga* berasal dari kata *bujangga,* yang arti pertamanya adalah "ular", arti keduanya "orang yang menyertai raja". Akhirnya kata pujangga pun berarti "orang berpengetahuan" (cendekiawan), "guru rohani" (rohaniwan).[45]

Barulah pada saat menguatnya pengaruh tradisi intelektual Barat di masa pasca Perang Jawa (1825-1830), tradisi *kapujanggan* itu surut seiring munculnya kajian "Javanologi" dari para sarjana Barat. Hingga pada gilirannya, secara formal berakhirlah tradisi *kapujanggan* itu; ditandai dengan kematian Ronggawarsita yang berjuluk *pujangga panutup.*

Dengan memandang begitu penting dan krusialnya kedudukan para *pujangga* Jawa—sekurang-kurangnya sampai pada masa Ronggawarsita—karya-karya sastra yang lahir dari pemikiran mereka jelas bukan tanpa makna. Lebih-lebih jika dilihat dalam kaitannya dengan gejala zamannya, beberapa penulis pernah menunjukkan bahwa karya-karya pujangga itu memiliki konteksnya. Sri Margana, dalam karyanya *Pujangga Jawa dan Bayang-bayang Kolonial* (2004), mencoba untuk menyajikan analisis terkait bagaimana para pujangga Jawa itu merespons kondisi kehidupannya. Menurutnya, pergulatan para pujangga dengan keadaan yang menimpa

(Yogyakarta: Penerbit Taman Siswa, 1989), 14; C. C. Berg, *Penulisan Sejarah Jawa* (Jakarta: Bharata, 1974), 64.

45 Kenji Tsuchiya, *Javanologi di Zaman Ranggawarsita: Pengantar Kebudayaan Jawa Abad 19* (Yogyakarta: Buku Langgar, 2023), 66.

keraton di masa kolonial sangat memengaruhinya. Margana menyebutkan nama-nama seperti Yasadipura I, Yasadipura II dan Ranggawarsita, menjadi yang menonjol sebagai *pujangga* lintas generasi yang bergumul dengan situasi penjajahan. Yang menarik, dalam beberapa penafsiran, pembacaan atas sastra Jawa justru menampilkan adanya sikap kritis, terutama terhadap situasi kerajaan dan masyarakatnya. Menurut Margana, menariknya adalah bahwa hal itu mengekspresikan suatu "rasionalitas" yang berbeda dari cara berpikir intelektual Barat.[46]

Mengingat kedudukan *pujangga* tradisional semacam itu, pembacaan atas *Serat Kalatidha* yang merupakan produk kreatif Ronggawarsita dari sudut pandang filsafat, patut mendapat perhatian di sini. Setidaknya ada beberapa pendapat yang layak dicermati sebagai petunjuk awal yang merujuk inti pergumulan sang pujangga. Menurut Tirto Suwondo, dkk. (1994), *Serat Kalatidha* memuat suatu refleksi moral yang berkaitan dengan kondisi krisis kekuasaan yang terjadi di kerajaan Jawa, khususnya Surakarta. Melalui *serat* itu, Ronggawarsita "menyoroti langsung keadaan masyarakat terutama di lingkungan istana Surakarta yang dilanda gejolak kekacauan dan krisis. Lewat *Kalatidha*, Ranggawarsita menyatakan bahwa zaman itu disebut *jaman édan,* yakni sebuah masa yang penuh dengan kekacauan dan kemunafikan".[47]

Sementara itu, Simuh (2003), dalam pembacaannya terhadap pemikiran Ronggawarsita, menyinggung beberapa bait *Serat Kalatidha* yang menurutnya menggambarkan suatu situasi sosial zamannya. Simuh menyebut situasi "kekalutan dan ketidakadilan", yang berkembang di dalam istana maupun masyarakat yang kacau sejak *Perang Jawa* dengan penerapan politik *Tanam Paksa* yang melahirkan kemiskinan dan penderitaan.[48] Menurut pembacaan Simuh, "sang Pujangga yang terbiasa sebagai

---

46 Sri Margana, *Pujangga Jawa dan Bayang-bayang Kolonial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 242-243.

47 Tirto Suwondo, et. al., *Nilai-nilai Budaya Susastra Jawa* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994), 21-22.

48 Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Penerbit TERAJU, 2003), 194.

mistikus, … menguasai diri dan mengendalikan diri. Segala kekecewaan bisa diterima dengan sabar dan dijadikan cambuk untuk berkarya".[49]

Sementara Karkono Partokusumo yang dikenal dengan nama Kamajaya (1980; 1983) dalam suatu kajian yang khusus menguraikan tafsiran terhadap *Serat Kalatidha,* memberi perhatian pada konsep *jaman édan,* frasa yang diidentikkan dengan *zaman kalabendu* sebagai sentral dari persoalan zaman yang diangkat Ronggawarsita. Menurut Partokusumo, dalam seratnya itu, Ronggawarsita tidak menampik suatu kondisi buruk yang merusak mental masyarakat karena perubahan zaman dan ketidakteraturan. Namun dalam temuan Partokusumo, Ronggawarsita mengajarkan suatu jalan keluar dengan "beriman, bertawakal, beramal dan berusaha mengadakan perubahan nasib yang mencekam". Hal itu merupakan "jalan terhormat untuk keluar dari kesulitan dan terhindar dari kegilaan", yang "hanya dapat ditempuh dengan landasan '*eling lan waspada*'; ingat (sadar) dan waspada".[50]

Pendapat yang kurang lebih senada muncul dari Nancy K. Florida (2019), ketika menafsirkan *Serat Kalatidha* dengan memakai perspektifnya sebagai filolog yang berminat pada kajian pasca-kolonial.[51] Dalam tafsirannya, diuraikan suatu kesan bahwa keunikan dan kreativitas Ronggawarsita dalam meramu seratnya sangat menarik. Sebab selain menyampaikan kritik diri dan kritik terhadap situasi sosialnya, kemudian mengusulkan suatu etik Islam tasawufnya, Ronggawarsita menunjukkan kemampuannya sebagai penulis yang mampu menghidupkan kembali ramalan lama yang berasal dari tradisi tekstual yang lebih tua. Dalam pembacaan Florida, kreativitas penulisan Ronggawarsita yang tidak hanya mengutip gagasan dari satu bagian pada karya sastra besar, *Serat Centhini,* tetapi ia mampu

---

49 Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, 197.

50 Kamajaya, *Lima Karya Ranggawarsita* (Jakarta: Balai Pustaka, 1980), 137-138; Karkono Partokusumo, *Zaman Edan: Pembahasan Serat Kalatidha Ranggawarsitan* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983), 56.

51 Nancy K. Florida, "Living in a Time of Madness" 86-106. Artikel ini kemudian diterjemahkan dengan judul "Hidup di Zaman Edan: Hari-hari Terakhir Pujangga Panutup Jawa", in *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri dan Pujangga Jawa.* Edited by Irfan Afifi & Nancy K. Florida (Yogyakarta: Buku Langgar, 2020), 139-183.

menghidupkan kembali pesan profetis ramalan kuno, untuk secara kritis menjadi relevan bagi konteks krisis zaman yang dihadapinya.[52]

IV. PENAFSIRAN ATAS *SERAT KALATIDHA*

Selanjutnya, untuk melakukan pendalaman, penafsiran atas *Serat Kalatidha* hendak diuraikan dengan unsur-unsur Pandangan-dunia yang menjadi kerangka analisis.[53] Sebagaimana telah diungkapkan pada bagian sebelumnya, ketiga unsur berupa gambaran-dunia (*Weltbild*), penilaian atas kehidupan (*Lebenswürdigung*) dan prinsip sikap hidup (*Lebensführung*) akan menjadi kategori yang memandu penafsiran berdasarkan kekhasan karakter masing-masing. Dalam hal ini, gambaran-dunia (*Weltbild*) berfokus pada ungkapan-ungkapan yang merujuk pada gambaran situasi dan perasaan; kemudian penilaian atas kehidupan (*Lebenswürdigung*) berfokus pada refleksi yang melibatkan diskursus ide-ide dan konsepsi nilai; dan prinsip sikap hidup (*Lebensführung*) berfokus pada adanya sikap yang menjadi basis untuk merespons keadaan.

Secara garis besar, mengikuti Florida, struktur dari *Serat Kalatidha* dapat dilihat dalam dua bagian yang memuat tema besar, yakni "komentar kritis atas kondisi masyarakat saat [sang] penyair hidup maupun sebagai refleksi mendalam terkait anjuran etik Islam".[54] Berpijak pada hal itu, pada bagian berikutnya, ketiga unsur dari pandangan-dunia Dilthey akan digunakan sebagai kerangka penafsiran yang mengelaborasi pembacaan bait-bait yang menonjol ke dalam tiga bagian. Masing-masing bagian tersebut hendak menekankan raut pandangan-dunia yang terdiri dari gambaran-dunia; penilaian atas realitas; dan pilihan prinsip tindakan.

---

52 Nancy K. Florida, "Living in a Time of Madness: Last Days of Java's Last Prophetic Poet", 96.

53 Adapun versi *Serat Kalatidha* dipakai untuk diinterpretasikan mempertimbangkan terjemahan dari Partokusumo (1980) dan Florida (2020). Salinan lengkap terlampir di bawah.

54 Florida, "Hidup di Zaman Edan", 151.

A. *ARDAYÈNGRAT DÉNING KAROBAN RUBÉDA*: GAMBARAN DUNIA YANG DILINGKUPI KESENGSARAAN

Dalam kerangka pemikiran Dilthey mengenai *Weltbild* (gambaran-dunia), terdapat dua perspektif yang dapat digunakan untuk memahami ungkapan-ungkapan mengenai realitas pengalaman dengan mempertimbangkan konteks yang melatarinya. Perspektif pertama berfokus pada apa yang secara eksplisit diungkapkan oleh penutur. Melalui pembacaan terhadap pernyataan-pernyataan tersebut, dapat direkonstruksi gambaran situasi sebagaimana dipahami oleh Ronggawarsita, baik yang berkaitan dengan pengalaman batin maupun realitas sosial yang mengitarinya. Perspektif kedua melangkah lebih jauh dengan menafsirkan pengaruh konteks historis, sosial, dan kultural yang membentuk proses kreatif Ronggawarsita, sehingga makna ungkapannya dapat dipahami secara lebih komprehensif.

Sebagai titik tolak, perhatian dapat diarahkan pada larik terakhir bait pertama yang berbunyi, *ardayengrat dening karoban rubeda*, yang berarti "dunia diliputi penderitaan dan kesusahan" (bait 1, baris 7). Larik ini dapat dipandang sebagai ringkasan dari gambaran situasi yang secara langsung hendak disampaikan oleh Ronggawarsita mengenai kondisi zamannya. Sejalan dengan berbagai kajian terhadap *Serat Kalatidha*, penulis berpendapat bahwa salah satu ekspresi yang paling menonjol dalam karya tersebut adalah kesedihan mendalam sang pujangga ketika menyaksikan kerusakan dan kekacauan zaman.[55] Secara keseluruhan, sejumlah larik pada bait pertama dan kedua merupakan ungkapan puitis yang sekaligus merepresentasikan gambaran-dunia Ronggawarsita mengenai realitas sosial yang sedang dihadapinya, sebagaimana akan diuraikan berikut:

---

55 Lih. Sri Margana, *Pujangga Jawa dan Bayang-bayang Kolonial,* 182; Purwadi, *Mistik Kejawen Pujangga Ronggowarsito* (Yogyakarta: Media Abadi, 2005), 260.

Sekarang kemuliaan negeri,
tampak telah sunyi sepi,
rusak peraturannya,
[…]

Rajanya raja utama,
patihnya cemerlang
para menteri berbudi luhur
pelayannya baik-baik
namun juga tidak menjadi
penangkal zaman kemurkaan
[…]

Apabila berpijak pada keterangan bahwa *Serat Kalatidha* ditulis sekitar tahun 1860, yakni pada masa-masa akhir kehidupan Ronggawarsita, maka ungkapan-ungkapan di dalamnya dapat dibaca dengan merujuk pada simpul-simpul historis yang membentuk dunia pengalamannya. Pembacaan semacam ini memungkinkan gambaran-dunia yang dihadirkan Ronggawarsita dipahami dalam kaitannya dengan berbagai perubahan sosial-politik yang terjadi pada zamannya, seperti melemahnya kedaulatan Keraton Surakarta pasca Perang Jawa serta akumulasi dampak kebijakan ekonomi *Cultuurstelsel* yang mulai diberlakukan sejak 1830.

Di Surakarta, situasi tersebut semakin diperburuk setelah ditangkap dan diasingkannya Pakubuwana VI pada tahun 1830 dengan tuduhan terlibat dalam pemberontakan, tidak lama setelah Pangeran Diponegoro berhasil ditangkap. Peristiwa itu membawa Keraton Surakarta memasuki fase yang semakin lemah. Selain kehilangan sebagian wilayah kekuasaannya, keraton juga mengalami krisis legitimasi politik karena proses suksesi raja semakin ditentukan oleh pemerintah kolonial. Dampaknya sangat mendasar. Di satu sisi, penyusutan wilayah, terutama daerah *mancanegara* yang selama berabad-abad menjadi sumber utama pendapatan keraton, mengakibatkan kemerosotan kondisi ekonomi dan keuangan istana.[56] Di sisi lain, intervensi kolonial terhadap mekanisme pemerintahan

56 Vincent J. H. Houben, *Keraton dan Kompeni: Surakarta dan Yogyakarta 1830-1870,* terj.

keraton mereduksi makna simbolis raja sebagai penerima *wahyu*, sehingga kedudukannya semakin dipersepsikan hanya sebagai penguasa yang bergantung pada kekuasaan kolonial.

Dengan demikian, meskipun *de facto* Keraton Surakarta masih tetap berdiri, kedaulatannya tidak lagi utuh. Raja, patih, maupun para *priyayi* kehilangan ruang untuk menjalankan kewibawaan politik sebagaimana diidealkan dalam tradisi Jawa. Dalam konteks inilah ungkapan Ronggawarsita bahwa "*rajanya raja utama, patihnya cemerlang, para menteri berbudi luhur*" menjadi menarik. Pujian terhadap kualitas pribadi para pemimpin tersebut tidak serta-merta menghapus kenyataan bahwa mereka tetap hidup di tengah "zaman kemurkaan". Ungkapan itu justru mengisyaratkan adanya situasi ketika para pemegang kekuasaan tidak lagi memiliki keleluasaan untuk menentukan arah kehidupan politik dan sosial.

Lebih jauh lagi, kritik Ronggawarsita juga dapat dipahami sebagai ungkapan keprihatinan terhadap perubahan orientasi hidup kalangan *priyayi*. Sebagai seorang pujangga yang berada dalam lingkungan keraton, ia tampaknya tidak hanya mengamati kemerosotan tersebut dari luar, tetapi juga mengalaminya sebagai bagian dari kelompok elite itu sendiri. Sebagaimana tercermin dalam bait keempat dan kelima, kedudukannya sebagai *priyayi* dapat menghadirkan penghormatan, tetapi sekaligus menimbulkan rasa malu dan kegelisahan. Besar kemungkinan ia menyadari bahwa pada zamannya status *priyayi* tidak lagi identik dengan kehormatan moral sebagaimana dipahami pada masa-masa sebelumnya.

Pandangan ini menjadi semakin bermakna apabila dibandingkan dengan uraian Sartono Kartodirdjo mengenai karakter sosial kaum *priyayi*. Menurutnya, golongan *priyayi* pada umumnya berusaha menampilkan superioritas di hadapan rakyat melalui simbol-simbol status, baik dalam penampilan, kepemilikan material, maupun tata krama yang menuntut penghormatan dari masyarakat.[57] Akan tetapi, melalui ungkapan seperti

E. Setyawati Alkhatab (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), 127; Suhartono, *Apanage dan Bekel: Perubahan Sosial di Pedesaan Surakarta 1830-1920* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), 66; Darsiti Soeratman, Kehidupan Kraton Surakarta, 178.

57 Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium*

"*rusak kehendak tanpa waspada*" dan "*tersiram air kelupaan*" (bait 3, baris 7; bait 4, baris 6), Ronggawarsita justru memperlihatkan bahwa simbol-simbol kehormatan tersebut telah kehilangan landasan etiknya. Gelar dan kedudukan sosial masih dipertahankan, tetapi nilai-nilai keluhuran yang seharusnya menopang status itu telah mengalami kemerosotan.

B. *AMENANGI JAMAN ÉDAN:* REFLEKSI KRITIS DAN PESAN PROFETIS

Dari potret yang dapat kita tangkap sebagai gambaran dunia (*Weltbild*), unsur Pandangan-dunia selanjutnya adalah penilaian terhadap kehidupan (*Lebenswürdigung*). Menurut Dilthey, "gambaran-dunia menjadi dasar untuk *mengevaluasi kehidupan* dan memahami dunia pada tingkat kesadaran tertinggi".[58] Dengan demikian hal itu berarti bahwa terdapat unsur yang perlu menjadi fokus analisis terkait bingkai-bingkai evaluasi atas kehidupan yang tampak dan dialami. Hal ini mempertegas bahwa apa yang dimaksudkan Dilthey dengan penilaian terhadap kehidupan juga menunjukkan bagaimana manusia berelasi dengan realitasnya.

Pertama-tama menarik untuk memulai bagian ini dengan mencermati cara Ronggawarsita menyebutkan salah satu sumber pengajaran kuno yang disebut *Panitisastra* dalam kalimat pertama, bait ke-5. Di mana penyebutan itu kemudian diikuti dengan perenungan yang pesimistis berikut;

Dikatakan dalam *Panitisastra,*
mengajarkan memberi peringatan,
di zaman yang terkutuk,
orang yang sopan justru kalah,
demikianlah jika direnungkan,
[…]
supaya tidak patah hati,
lebih baik menuliskan kembali cerita kuna

sampai Imperium (Jakarta: Gramedia, 1987), 26; Kuntowijoyo, *Raja, Priyayi dan Kawula: Surakarta 1900-1905* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016), 9.

58 Wilhelm Dilthey, "The Types of World-View and Their Development in Metaphysical Systems", 259.

Panitisastra yang dimaksud di sini adalah salah satu *serat piwulang* yang umum dikenal sebagai salah satu sumber nasehat kebijaksanaan luhur dalam tradisi sastra keraton. Bahkan lebih tua dari periode sastra Mataram, *Serat Panitisastra* atau yang juga disebut *Nitisastra* ini juga sudah dikenal sejak era Kawi.[59]

Oleh sebab itu, perihal kedudukan *Panitisastra* sebagai sumber pengajaran moral yang luhur sedikit banyak sudah cukup dikenal oleh khalayak. Oleh karenanya, wajar bila secara langsung Ronggawarsita juga menyebutkan bahwa ada nasehat dalam *Panitisastra* yang secara khusus memuat pengajaran dan peringatan yang terkait dengan "zaman yang terkutuk". Hal ini tampaknya hendak meneguhkan apa yang dikeluhkannya pada bait-bait sebelumnya dengan pernyataan bahwa "orang yang sopan justru kalah", Ronggawarsita mengajak pembacanya untuk berfokus pada pengajaran yang berkaitan dengan apa yang perlu dilakukan pada "zaman yang terkutuk" itu.

Dari sinilah ungkapan *jaman édan* menjadi sebuah ungkapan penting yang menjadi gambaran akan era kemerosotan dan kerusakan dalam kehidupan. Dalam arti yang lebih khusus, bahwa kerusakan kehidupan dalam lingkup keraton sebenarnya juga terkait dengan penghayatan akan keutuhan martabat dan keluhuran. *Jaman édan* adalah kegagalan dari tatanan keraton sebagai penentu kualitas kehidupan untuk mewujudkan kehidupan yang baik.

Oleh sebab itulah, jika kita cermati, upaya Ronggawarsita menyajikan kritik atas zamannya semakin kuat dengan menunjukkan kontras di mana, sekali lagi, *kalatidha* atau *kalabendu* mengemuka dengan fakta kemerosotan kehidupan. Pada bait 7, semakin tampak bahwa keprihatinan dan kesedihan sang pujangga terungkap dalam frasa "*amenangi jaman édan*" yang berarti

---

59 Dalam Disertasi Alexander Sudewa, *Serat Panitisastra* disebut sebagai salah satu teks *piwulang* yang muncul sebagai gubahan dan penafsiran atas sastra kuna. Hal itu bersumber pada wawasan Kawi hingga muncul kembali sebagai suatu hasil dari penafsiran, penyalinan dan pembacaan yang disajikan pada era Surakarta. Alex Sudewa, *Serat Panitisastra: Tradisi, Resepsi dan Transformasi* (Disertasi) (Yogyakarta: Universitas Gadja Mada, 1989), 247-249.

"*hidup di jaman édan*", menegaskan bahwa "zaman yang terkutuk" memang tengah terjadi hingga timbul kesulitan hidup dan kekacauan sosial;

Hidup di zaman edan,
Serba sulit dalam budi,
Ikut edan tidak tahan,
Jika tidak mengikutinya,
Tidak mendapat bagian
Kelaparan pada akhirnya
[…]

Meminjam penjelasan Franz Magnis-Suseno, bahwa istilah "*jaman édan*" merujuk suatu "masa kekacauan politis, bencana-bencana alam dan gangguan keselarasan kosmis".[60] Tampaknya pengertian itu juga searah dengan Benedict Anderson yang menyebut bahwa apa yang diungkapkan oleh Ronggawarsita dalam *Serat Kalatidha* menunjukkan kegagalan pengutuhan kekuasaan di berbagai aras.[61] Baik itu terjadi pada raja hingga para punggawanya, sehingga *kalabendu* itu tak terbendung. Mereka yang menjadi bagian dari kekuasaan, tak kuasa untuk menahan arus zaman dan rupanya memilih untuk "ikut edan", demi mendapat bagian dan tak kelaparan.

C. *AWAS LAWAN ÉLING*: SUATU JALAN HIDUP ROHANI

Selanjutnya, unsur prinsip sikap hidup (*Lebensführung*) sebagai kerangka analisis atas *Serat Kalatidha* kemudian menjadi bagian yang melengkapi struktur pandangan-dunia yang memandu penafsiran atasnya. Artinya, kesinambungan antara gambaran-dunia, penilaian atas realitas bermuara pada pilihan prinsip sikap hidup menandai keutuhan refleksi filosofis atas kehidupan. Prinsip bagi sikap hidup (*Lebensführung*) menjadi unsur ketiga yang melengkapi struktur pandangan-dunia menurut Dilthey, sebagai bentuk dari cara manusia menemukan tujuan dan orientasi kehidupannya.

60 Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1985), 101.

61 Benedict Anderson, "The Idea of Power in The Javanese Culture", in *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990), 202.

Dengan demikian tergurat refleksi bagaimana Ronggawarsita di tengah teka-teki kehidupan, menawarkan suatu norma, arah dan tujuan hidup yang menjadi prinsip bagi *sikap hidup* (*Lebensführung*).[62]

Dengan kata lain, kali ini fokus penafsiran adalah mencermati bahwa di tengah krisis, situasi zaman yang dinamainya sebagai *jaman édan,* Ronggawarsita masih memiliki perhatian pada moralitas yang berciri teistik, dan berupaya untuk menyikapinya kendati di tengah keterbatasannya. Sebagai petunjuk awal, kita dapat mencermatinya pada akhir bait 7 sudah terungkap, sebagaimana sudah disinggung pada bagian sebelumnya, bahwa "mengarungi sepi" dan bersiap "menerima rahmat Hyang Suksma" sekilas menjadi pilihan sikap religiusnya.

Bahkan hal itu secara tersirat dipertegas dengan frasa-frasa yang dipakai pada bait 9-11 yang merujuk istilah-istilah yang merujuk pada keyakinannya akan Tuhan seperti "*Hyang Widdhi*" (bait 9, baris 2), "*Sukma*" (bait 10, baris 9), dan "*Allah*" (bait 11, baris 1). Namun yang menarik, istilah-istilah Tuhan yang dipakainya tidak begitu saja dianggap sebagai jalan keluar dari persoalan *jaman édan*. Melainkan, dari bait-bait akhir *Serat Kalatidha,* kita kemudian akan melihat bahwa Ronggawarsita tampak membangun sebuah refleksi dengan anjuran untuk menyikapi krisis zaman dengan suatu jalan hidup rohani.

Pada bagian tertentu, kita dapat menemukan ungkapan-ungkapan Ronggawarsita terkait persoalan krisis zaman yang terhubung dengan penghayatan tata moral ini. Di mana Ronggawarsita masih beranggapan bahwa orientasi pada sikap moral yang tepat, akan menolong seseorang mendapatkan berkat dan restu dari Tuhan. Seperti kita lihat pada bait 9 berikut:

62 Wilhelm Dilthey, "The Types of World-View", 260.

Lain dengan ia yang kuat sentosa,
selalu direstui oleh Tuhan,
apa pun kesulitannya,
tidak sulit mengusahakan hasil,
dari imanlah datangnya,
Gusti memberi pertolongan,
dengan perantaraan sesama makhluk,
rupa sebarang rezeki,
meski tetap tekun berikhtiar

Pada bait tersebut, ada ungkapan bahwa "ia yang kuat sentosa", yang memuat makna keteguhan berusaha atau "tekun berikhtiar". Bila mengacu pada gambaran-dunia (*Weltbild*) dan penilaiannya akan realitas (*Lebenswürdigung*)—yang mengacu pada krisis dan kerusakan tata kehidupan seperti terungkap—dalam pembahasan sebelumnya, Ronggawarsita sudah mengandaikan bahwa bertahan dan berusaha untuk menjaga moral dalam kehidupan masih menjadi hal yang penting.

Dari sinilah hidup rohani itu kemudian juga diaktualisasikan dalam suatu laku asketis yang sangat personal. Hal itu dapat kita cermati pada beberapa ungkapan yang merujuk pada upaya-upaya untuk menahan dan membebaskan diri dari hal-hal buruk. Dari sini cukup kentara bahwa *sikap hidup* (*Lebensführung*) sebagai unsur dari pandangan-dunia dapat ditengarai sebagai alternatif pilihan sikap di tengah realitas. Dan bersumber dari konsepsi jalan hidup rohani yang khas, kita dapat melihat Ronggawarsita sudah menegaskan bahwa bukan tidak ada pilihan untuk bersikap di tengah *jaman édan*. Seperti halnya pada bait ke-10 yang menyebutkan pentingnya melakukan segala sesuatu dengan mengetengahkan iman, kehendak hati, tekun berikhtiar, pilihan untuk mengutamakan tujuan pada keselamatan. Tulisnya,

[…]
Ikhtiar itu benar,
Pilihan agar selamat,
Sembari berusaha,
Dengan awas dan ingat,
Apa yang dicari mendapat rahmat Tuhan

Dengan demikian, keteguhan untuk tetap hidup dalam kebenaran bukanlah sikap yang tanpa arah, melainkan berlandaskan pada tujuan yang jelas. Bagi Ronggawarsita, keselamatan dan rahmat Allah tampaknya menjadi orientasi utama yang memberi makna pada laku hidup tersebut. Dalam kerangka itu, ungkapan *awas lan éling* ("awas dan ingat") maupun frasa *éling kalawan waspada* ("ingat dan waspada") sebagaimana muncul pada bait ketujuh, dapat dipahami sebagai ekspresi dari disiplin spiritual yang berpusat pada kesadaran akan kehadiran Tuhan. Kesadaran inilah yang mengarahkan manusia kepada cita-cita *manunggaling kawula-Gusti*, yakni persatuan batin antara manusia dan Tuhan sebagai orientasi terdalam kehidupan.

Penafsiran tersebut sejalan dengan pandangan Simuh dalam kajiannya terhadap *Serat Wirid Hidayat Jati*. Menurutnya, pemikiran Ronggawarsita memperlihatkan pengaruh tradisi tasawuf, terutama dalam menguraikan konsep *manunggaling kawula – Gusti* sebagai tujuan hidup manusia.[63] Dalam pembacaan Simuh, konsep tersebut bukan sekadar pengalaman mistik, melainkan menjadi landasan pembinaan budi pekerti. Melalui orientasi kepada persatuan dengan Tuhan, manusia dibimbing untuk mengendalikan hawa nafsu, mengekang dorongan-dorongan yang merusak, serta membersihkan diri dari sifat-sifat tercela.[64]

Berdasarkan pemahaman tersebut, tampak bahwa hidup rohani yang ditawarkan Ronggawarsita merupakan jalan pembentukan moral yang berakar pada disiplin batin. Laku spiritual tidak dipahami sebagai pelarian dari krisis zaman, melainkan sebagai cara menjaga integritas diri

63 Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1988), 289-290.

64 Simuh, *Mistik Islam Kejawen*, 343.

di tengah kemerosotan moral yang melingkupi *jaman édan*. Oleh karena itu, bait-bait penutup *Serat Kalatidha* memperlihatkan dengan semakin jelas sejumlah istilah kunci yang merangkum orientasi spiritual tersebut sebagai prinsip hidup yang ditawarkan Ronggawarsita.

Supaya sabar Sentosa,
Mati selagi hidup,
lolos tak terkena huru-hara,
angkara murka tersingkir,
yang tersisa hanya belas kasih,
senantiasa menyucikan hati,
urung menerima hukuman,
mendapat sedikit keringanan
berserah diri mendamba surga yang serba abadi

Layaknya suatu penutup, pada bait terakhir tampaknya hendak menyatakan apa yang terangkum sebagai *rasa* yang menjadi inti dari mistik kebatinan itu. Penajaman dalam "mati selagi hidup", sebagai terminologi yang dilekatkan pada orientasi pada keadaan pembebasan dari kemurkaan, suasana penuh belas kasih, kesucian hati dan akhirnya kepasrahan untuk menyongsong surga memberi dorongan bagi hidup rohani yang dianggap perlu untuk diperjuangkan.

Dari sinilah kita mendapati bahwa rupanya Ronggawarsita tak ingin kehilangan pengharapan imannya, dan hal itu dirawatnya dengan usaha untuk menghidupi suatu 'jalan hidup rohani' guna bertahan di tengah *jaman édan*. Pada titik inilah kita dapat melihat bahwa Ronggawarsita menempuh upaya transformasi personal alih-alih mendorong suatu perlawanan dalam revolusi struktural dalam merespons zamannya. Melalui disiplin iman dan kontemplasinya ia mendorong sikap religius untuk menjaga harapannya bahwa masih ada yang bisa dilakukan sekalipun hidup di *jaman édan*.

KESIMPULAN

Dari ulasan yang coba disajikan di atas, setidaknya ada dua hal utama yang menjadi catatan kesimpulan. Catatan yang pertama adalah bahwa teori pandangan-dunia Dilthey, melalui telaah unsur-unsur yang menjadi pembentuknya dapat menjadi kerangka analisis atas produk-produk kebudayaan. Terutama dalam upaya untuk menafsirkan puisi, gagasan Dilthey menolong untuk memberi struktur pada suatu pemikiran yang berakar pada penghayatan. Dalam hal ini sisi kreatif dan objektif, sekaligus dapat dipahami sebagai suatu upaya berfilsafat tentang kehidupan. Hal ini menjadi peneguhan bahwa teori pandangan-dunia dapat dipakai sebagai upaya untuk melakukan hermeneutika filsafat kebudayaan. Meski demikian, apa yang tersaji sebagai gagasan Dilthey di sini masih sebatas sebuah usulan mengenai metode, sehingga sangat terbuka untuk dikritisi. Terutama mengingat bahwa ada beberapa respons dalam diskursus filsafat ilmu dan hermeneutika pasca Dilthey yang mencoba mengatasi keterbatasan pendekatan pandangan-dunia.

Kemudian catatan yang kedua, upaya dalam mendalami *Serat Kalatidha* kompleksitas analisis yang melibatkan data-data sejarah dan konsep-konsep kebudayaan, setidaknya dapat dijelaskan secara lebih objektif dan sistematik. Bahwa dalam sebuah *serat* yang terdiri dari 12 bait itu, dapat diuraikan suatu gambaran situasi sekaligus pergumulan sang penulis, tak lain Ronggawarsita sebagai *pujangga,* pemegang otoritas intelektual tradisional Jawa. Dan dengan interpretasi dengan menggunakan unsur-unsur pandangan-dunia sebagai kerangka analisisnya, tampak bahwa ada simpul-simpul ungkapan yang penting sebagai konteks yang melahirkan serat itu. Di antaranya, situasi krisis, surutnya kedaulatan kerajaan Jawa akibat kolonialisme, dan sikap kritis atas peran intelektual yang didera keadaan. Yang menarik, justru dengan mencoba untuk menguraikan ungkapan melalui kerangka pandangan-dunia, tampak bahwa sikap kritis Ronggawarsita atas kerusakan tatanan kehidupan, menghantarkannya pada perenungan moral dan spiritualitas. Meski bukan melulu dapat disebut sebagai jalan keluar, namun pilihan sikap moral Ronggawarsita membangkitkan upaya kritik atas peran para inte-

lektual terdidik dalam krisis. Dalam hal inilah kita dapat menyebut bahwa Ronggawarsita merupakan filosof yang berfilsafat tentang kehidupan (*Lebensphilosophie*).

Sampai pada titik ini, masih ada ruang bagi studi yang dapat dilanjutkan untuk menelisik, bagaimana interpretasi atas *serat-serat* kebudayaan itu memiliki relevansinya. Terutama bagaimana suatu filsafat yang lahir dari konteks kebudayaan dan kehidupan, menyajikan suatu perenungan yang dapat berbicara bagi situasi pembaca hari ini. Biarlah hal itu menjadi ruang kajian yang terbuka untuk penelitian berikutnya.

LAMPIRAN NASKAH *SERAT KALATIDHA*

	Serat Kalatidha R. Ng. Ronggawarsita *(Sekar Sinom)*	*Terjemahan*
Bubuka[65]	*Wahyaning arda rubéda*	Terjadilah angkara murka yang menjadi
	Ki Pujangga amengéti	gangguan,
	Mesu cipta matiraga	ki pujangga menuliskan,
	Mudhar warananing gaib	dengan memusatkan pikiran dan menindas
	Sasmitaning sakalir	nafsu manusiawinya,
	Ruweding sarwa pakewuh	menyikapi tirai yang tak kelihatan,
	Wiwaling kang warana	yang menutupi tanda-tanda dari segala keadaan,
	Dari badaling Hyang Widdhi	yang sulit serba berbahaya,
	Amedharaken paribawaning	setelah tirai tersingkap,
	bawana	bagaikan wakil Tuhan,
		menerangkan kesengsaraan dunia
I[66]	*Mangkya darajating praja*	Sekarang kemuliaan negeri,
	Kawuryan wus sunya ruri	tampak telah sunyi sepi,
	Rurah pangrèhing ukara	rusak peraturannya,
	Karana tanpa palupi	karena tanpa teladan,
	Atilar silastuti	melupakan tata susila
	Sarjana sujana kèlu	yang terpelajar, yang baik terhanyut
	Kalulun kalatidha	tersapu zaman kegelapan
	Tidhem tandhaning dumadi	Padam tanda-tanda semesta
	Ardayèngrat déning karoban	Dunia pun sengsara terliput susah
	rubéda	

65 Versi lengkap dengan bagian *bubuka* ini terdapat pada versi Padmawidagda dan Anggapradata (1933), dan kemudian diulas oleh Karkono Partokusumo (Kamajaya) (1964; 1980).

66 Terdapat versi lain yang berbeda pada bait pertama *Serat Kalatidha*, dapat dicermati pada versi Padmasusastra (1931) dan Karkono Partokusumo (1983);

II	*Ratuné ratu utama*	Rajanya raja utama,
	Patihé patih linuwih	patihnya cemerlang
	Pra nayaka tyas raharja	para menteri berbudi luhur
	Panêkaré bêcik-bêcik	pelayannya baik-baik
	Parandéné tan dadi	namun juga tidak menjadi
	Paliyasing kalabendu	penangkal zaman kemurkaan
	Malah sangking andadra	malah semakin menjadi-jadi
	Rubeda kang ngreribedi	rintangan yang menyulitkan
	Béda-béda ardané wong sanagara	bermacam-macam kehendak orang senegara
III	*Katêtangi tangisira*	Tergugah tangisnya
	Sira sang paramèngkawi	ialah sang pujangga,
	Kawilêt ing tyas duhkita	terliput batin yang duka
	Kataman ing rèh wirangi	tertimpa hal yang memalukan
	Déning upaya sandi	oleh tindak muslihat
	Sumaruna anarawung	pergaulan yang mengitari
	Pangimur manuara	iming-iming kata manis
	Mèt pamrih mèlik pakolih	namun pamrih ingin keuntungan
	Têmah suha[67] *ing karsa tanpa weweka*	hingga rusak dalam kehendak tanpa waspada

---

Mangkya darajating praja	Sekarang kemuliaan negeri,
Kawuryan wus sunyaruri	tampak telah sunyi sepi,
Rurah pangrèhing ukara	rusak peraturannya,
Karana tanpa palupi	karena tanpa teladan,
Ponang paramengkawi	sang pujangga,
Kawileting tyas malatkung	terliputi kesedihan hati,
Kongas kasudranira	merasa tampak kehinaannya,
Tidhem tandhaning dumadi	padam tanda-tanda alam,
Hardayengrat déning karoban rubeda	dunia pun sengsara terliput susah

Perbedaan pada baris (gatra) ke 5 sampai 7 cukup signifikan, dan apa yang tertulis pada bagian utama penelitian ini penulis mengikuti Florida, dengan mempertimbangkan kajian mendalamnya.

67 *Suha: risak;* rusak (Lih. Winter 1928)

IV	*Dhasar karoban pawarta*	Memang banjir kabar,
	Bêbarantan ujar lamis	kabar angin yang menipu,
	Pinudya dadya pangarsa	dipuja sebagai pemuka
	Wêkasan malah kawuri	namun akhirnya justru tertinggal
	Yèn pinikir sayêkti	jika sungguh terpikirkan
	Pédah apa anèng ngayun	apa guna menjadi yang di depan
	Andhêdhêr kaluputan	menanam benih kesalahan
	Siniraman banyu lali	tersiram air kelupaan
	Lamun tuwuh dadi kêkêmbanging béka[68]	jika tumbuh menjadi kembang bencana
V	*Ujar Panitisastra*[69]	Dikatakan dalam Panitisastra,
	Awêwarah asung péling	mengajarkan memberi peringatan,
	Ing jaman kenèng musibat[70]	di zaman yang terkutuk,
	Wong ambek jatmika kontit	orang yang sopan justru kalah,
	Mêngkono yèn nitèni	demikianlah jika direnungkan,
	Pédah apa amituhu	apa guna percaya,
	Pawarta lalawora	kabar yang tidak berarti,
	Mundhak angrêranta ati	supaya tidak patah hati,
	Angurbaya ngikêta caritèng kuna	lebih baik menuliskan kembali cerita kuna

68 *Béka: "moeileijk maken"* dalam bahasa Belanda yang bisa juga berarti "mempersulit" (Lih. Gericke & Roorda 1901). Penulis mengikuti Partokusumo (1980/ 1983) yang menerjemahkannya sebagai bencana.

69 *Panitisastra* merujuk pada karya klasik yang memuat ajaran praktik etika dan sopan-santun (*piwulang*) yang pada akhit abad XVIII, pernah dituliskan oleh Yasadipura I (Lih. Florida 2020, 154)

70 *Musibat: bebendu* (Winter 1928); atau "*getroffen of te tre*ffen door een ramp, vervloekt, vloekbaar": dilanda bencana, terkutuk (Gericke & Roorda 1901).

VI	*Kêni kinarya darsana*	Kiranya dapat menjadi teladan,
	Panglimbang ala lan bêcik	untuk menimbang buruk dan baik,
	Sayêkti akèh kéwala	sejatinya ada sangat banyak,
	Lêlakon kang dadi tamsil	lelakon yang menjadi contoh,
	Masalahing ngaurip	masalah tentang kehidupan,
	Wahananira tinêmu	makna terdalam didapat,
	Têmahan anarima	sehingga menerima,
	Mupus pêpêsthèning ing takdir	menerima kepastian takdir,
	Puluh-puluh anglakoni kaélokan	bagaimana dapat melakukan keajaiban
VII	*Amênangi jaman édan*	Hidup di zaman edan,
	Éwuh aya ing pambudi	Serba sulit dalam budi,
	Mèlu édan nora tahan	Ikut edan tidak tahan,
	Yèn tan milu anglakoni	Jika tidak mengikutinya,
	Boya kaduman mèlik	Tidak mendapat bagian
	Kalirên wekasanipun	Kelaparan pada akhirnya,
	Dilalah karsa Allah	Namun kehendak Allah
	Bêgja-bêgjané kang lali	Betapapun bahagia mereka yang lupa
	Luwih bêgja kang éling lawan waspada	Lebih bahagia mereka yang ingat dan waspada
VIII	*Samono iku bêbasan*	Begitulah peribahasanya,
	Padu-paduné kapéngin	jangan-jangan juga ingin,
	Nggih mekatên Paman Dhoplang	begitukan, Paman Doplang?
	Bener ingkang angarani	Benar memang anggapan
	Nanging sajroning batin	Namun di dalam batin,
	Sajatiné nyamut-nyamut	Sebenarnya sangatlah jauh,
	Wis tuwa arêp apa	Sudah tua, mau apa?
	Muhung mahasing ngasêpi	Selain mengarungi sepi
	Supanyantuk parimarmaning Hyang Suksma	Agar menerima rahmat *Hyang Suksma* (Tuhan?)

IX	*Béda lan kang wus santosa*	Lain dengan ia yang kuat sentosa,
	Kinarilan ing Hyang Widdhi	selalu direstui oleh Tuhan,
	Satiba malangéya	apa pun kesulitannya,
	Tan susah pangupaya kasil	tidak sulit mengusahakan hasil,
	Saking mangunah prapti	dari imanlah datangnya,
	Pangéran paring pitulung	Gusti memberi pertolongan,
	Marga samaning titah	dengan perantaraan sesama makhluk,
	Rupa sabrang pakolih	rupa sebarang rezeki,
	Parandéné masih tabêri ikhtyar	meski tetap tekun berikhtiar
X	*Sakadaré linakonan*	Dengan sekedar dilakukan,
	Mung tumindak mara ati	Hanya menurut kehendak hati,
	Anggêr tan dadi prakara	Asal tidak menjadi masalah,
	Karana wirayat muni	Karena Riwayat berkata,
	Iktiyar iku yekti	Ikhtiar itu benar,
	Pamilihé rèh rahayu	Pilihan agar selamat,
	Sinambi budidaya	Sembari berusaha,
	Kanthi awas lawan éling	Dengan awas dan ingat,
	Kang kaèsthi antuka parmaning[71] *Sukma*	Apa yang dicari mendapat rahmat Tuhan (?)
XI	*Ya Allah, ya Rasulullah*	Ya Allah ya Rasulullah,
	Kang sipat murah lan asih	yang bersifat murah dan asih,
	Mugi-mugi aparinga	kiranya berkenan melimpahkan,
	Pitulung ingkang nartani	pertolongan yang mencukupi,
	Ing alam awal akhir	di alam awal hingga akhir,
	Dumungung ing gesang ulun	terpadu dalam hidup hamba,
	Mangkya sampun awrêdha	kini sudah tua,
	Ing wêkasan kadipundi	lalu bagaimana akhirnya?
	Mila mugi wontena pitulung Tuwan	maka semoga ada pertolongan Tuhan

71 Parmaning: *kanugrahan* yang erat dengan sumbernya dari Tuhan: *parmaning dewa; "de zegen der goden", parmaning Hyang: "door God zegen",* (Lih. Gericke & Roorda 1901)

XII	*Sagêda sabar santosa*	Supaya sabar Sentosa,
	Mati sajroning ngaurip	Mati selagi hidup,
	Kalising rèh aru-ara	lolos tak terkena huru-hara,
	Murka angkara sumingkir	angkara murka tersingkir,
	Tarlèn mêlêng malatsih	yang tersisa hanya belas kasih,
	Sanityasing tyas mêmasuh	senantiasa menyucikan hati,
	Badharing sapudhêndha	urung menerima hukuman,
	Antuk mayar sawatawis	mendapat sedikit keringanan
	Borong angga suwarga mèsi martaya[72]	berserah diri mendamba surga yang serba abadi

DAFTAR RUJUKAN

Anderson, Benedict. "The Idea of Power in The Javanese Culture". In *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.

Berg, C. C. *Penulisan Sejarah Jawa.* Jakarta: Bharata, 1974.

Bratakesawa. *Andharan Kalatidha Ranggawarsitan*. Kediri: Tan Khoen Swie, 1950.

Carey, Peter. "Menuju Jurang Pemisah yang Menganga: Ras, Seks, Kekerasan dan Penjajahan di Hindia Belanda, dari Daendels (1808-11) hingga perang Jawa (1825-30)". In *Ras, Kuasa, dan Kekerasan Kolonial di Hindia Belanda 1808-1830,* edited by Peter Carey & Faris A. Noor (eds.), Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2022.

Ciptoprawiro, Abdullah. *Filsafat Jawa.* Jakarta: Balai Pustaka, 1986.

de Warren, Nicolas. "Dilthey's Dream and the Struggle of Worldviews." In *Interpreting Dilthey: Critical Essay,* ed. Eric S. Nelson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Dilthey, Wilhelm. "Draft for a Critique of Historical Reason" [1910]. In *Selected Works III*. Edited by Rudolf Makkreel & Frijhof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 2002.

_____. "Ideas for a Descriptive and Analytic Psychology." In *Selected Works II: Understanding the Human World*. Edited by Rudolf Makkreel & Frijhof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 2010,

_____. *Poetics* [1887]. In *Selected Works V*. Edited by Rudolf Makkreel &

72 Jika suku-suku kata tercetak tebal ditranslitra***sikan sebagai sandiasma: Rong:*** Ga: War: Si: Ta:

Frijhof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1985.

_____. *Selected Works vol I: Introduction to the Human Sciences.* Edited by Rudolf Makkreel & Frijhof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1989

_____. "The Essence of Philosophy" [1907]. In *Selected Works VI.* Edited by Rudolf Makkreel & Frijhof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 2019.

_____. "The Rise of Hermenutics" [1990]. In *Selected Works IV*. Edited by Rudolf Makkreel & Frijhof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1996.

_____. "The Types of World-View and Their Development in Metaphysical Systems" (1911). In *Selected Works VI*. Edited by Rudolf Makkreel & Frijhof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 2019.

Florida, Nancy K. "Hidup di Zaman Edan: Hari-hari Terakhir Pujangga Panutup Jawa." In *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri dan Pujangga Jawa.* Yogyakarta: Buku Langgar, 2020.

_____. "Living in a Time of Madness: Last Days of Java's Last Prophetic Poet." In *History and Theory* 58 (2019): 86-106, https://doi.org/10.1111/hith.12137.

Houben, Vincent J. H. *Keraton dan Kompeni: Surakarta dan Yogyakarta 1830-1870.* Translated by E. Setyawati Alkhatab. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002.

Kamajaya. *Lima Karya Ranggawarsita.* Jakarta: Balai Pustaka, 1980.

Kartodirdjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium sampai Imperium.* Jakarta: Gramedia, 1987.

Kreiter, Berend Geert. "Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey, and Windelband". Ph.D Dissertation, Vrije Universteit, 2007.

Kuntowijoyo. *Raja, Priyayi dan Kawula: Surakartab1900-1905.* Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016.

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, 1985.

Makkreel, Rudolf A. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

Margana, Sri. *Pujangga Jawa dan Bayang-bayang Kolonial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Mulyoto. "Tindak Tutur dalam Serat Kalatidha dan Implikasinya dalam Falsafah Kehidupan Masyarakat Jawa di Surakarta: Suatu Kajuan Pragmatik" Disertasi, Universitas Negeri Sebelas November, 2013.

Owensby, Jacob. "Dilthey and The Historicity of Poetic Expression". In *The Journal of Aesthetic and Art Criticism* 46, No. 4, 1988, https://doi.org/10.2307/431287.

Padmawidagda & Ánggàpradàtà. *Serat Kalatidha.* Surakarta: Persatuan Surakarta, 1933.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer.* Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Partokusumo, Karkono. *Zaman Edan: Pembahasan Serat Kalatidha Ranggawarsitan.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983.

Purwadi, *Mistik Kejawen Pujangga Ronggowarsito,* Yogyakarta: Media Abadi, 2005

Schleiermacher, Frederick. "Foundations: general Theory and Art of Interpretation." In *The Hermeneutics Reader: Text of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. Edited by Kurt Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 2006.

Simuh. *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Jakarta: Penerbit TERAJU, 2003.

_____. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.* Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1988.

Soeratman, Darsiti. *Kehidupan Kraton Surakarta 1830-1939.* Yogyakarta: Penerbit Taman Siswa, 1989.

Suwondo, Tirto et.al. *Nilai-nilai Budaya Susastra Jawa.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994.

Sudewa, Alex. *Serat Panitisastra: Tradisi, Resepsi dan Transformasi* (Disertasi). Yogyakarta: Universitas Gadja Mada, 1989.

Suhartono. *Apanage dan Bekel: Perubahan Sosial di Pedesaan Surakarta 1830-1920.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

Tsuchiya, Kenji. *Javanologi di Zaman Ranggawarsita: Pengantar Kebudayaan Jawa Abad 19.* Yogyakarta: Buku Langgar, 2023.

Valerian, Hizkia Fredo. "Kembali Pada Kehidupan: Memahami *Lebensphilosophie* Menurut Wilhelm Dilthey dan Hubungannya dengan Fenomenologi." Thesis, STF Driyarkara, 2020.

Young, Julian. "Wilhelm Dilthey: Explanation and Understanding". In

German Philosophy in The Twentieth Century: Dilthey to Honneth. London: Routledge, 2023.

Zoetmulder, P. J. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa Suatu studi Filsafat.* Jakarta : Gramedia, 1991.