

Sumur Sinaba and Lumaku Tinimba: A Micro-Hermeneutic Reading of Javanese Cultural Wisdom

Hanifah Hikmawati¹, Muhamad Davi Andang Pamungkas², Derri Ris Riana³

¹Institut Agama Islam Ngawi

²Universitas Sebelas Maret

³Badan Riset dan Inovasi Nasional

^{1*} hanifah@iaingawi.ac.id, ² muhamaddavi@student.uns.ac.id, ³ derri.ris.riana@brin.go.id

ARTICLE INFO

Article history:

Received 14 September 2025

Revised 21 October 2025

Accepted 27 November 2025

Available online 19 December 2025

Keywords:

well; Javanese aphorisms; micro-narratives; gestalt; relational ontology



This is an open access article under [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license. Copyright by Author. Published by Universitas Sebelas Maret.

ABSTRACT

*This study begins with the quiet wisdom preserved in the Javanese aphorisms *sumur sinaba* and *sumur lumaku tinimba*, expressions that view the well not as an inanimate object but as a living subject within the cultural cosmos. *Sumur sinaba* depicts a well that is visited by people, whereas *sumur lumaku tinimba* symbolizes a well that comes to the people. These two proverbs serve as the point of departure for uncovering micro-narratives, small stories that contain ethical and cosmological depth beneath their seemingly simple form. Framed by micro-narrative theory and Gestalt perspectives, this research traces how expressions about wells shape an integral cultural space where humans, nature, and spirituality mutually interrelate. Methodologically, it employs a micro-hermeneutic reading of proverbs, myths, and oral fragments from Javanese communities, treating them as living texts that reveal social and metaphysical relations through their symbolic layers. The findings show that the well represents a relational ontology: its silence embodies social continuity, while its movement signifies ethics and social receptivity. Through these small stories, the study demonstrates how*

Javanese culture embeds philosophical reflection in everyday practice, transforming banal actions into epistemic gestures. Ultimately, this research reminds modern society that truth often begins in ordinary encounters where humans draw meaning from their surroundings, affirming the value of micro-narratives as vessels of cultural wisdom and the ethics of sustainability.

ABSTRAK

Penelitian ini berangkat dari kearifan sunyi yang terjaga dalam aforisme Jawa *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba*, ungkapan yang memandang sumur bukan sebagai benda mati, melainkan sebagai subjek hidup dalam kosmos kebudayaan. *Sumur sinaba* menggambarkan sumur yang dikunjungi orang-orang, sedangkan *sumur lumaku tinimba* melambangkan sumur yang mendatangi orang-orang. Kedua peribahasa ini menjadi titik awal untuk menyingkap narasi-narasi mikro, yakni kisah-kisah kecil yang mengandung kedalaman etis dan kosmologis di balik bentuknya yang sederhana. Penelitian ini menelusuri bagaimana ungkapan-ungkapan tentang sumur membentuk ruang kultural yang utuh, tempat manusia, alam, dan spiritualitas saling berelasi dengan bingkai teori narasi mikro dan gestalt. Secara metodologis, penelitian ini menggunakan pembacaan hermeneutik mikro terhadap peribahasa, mitos, dan fragmen lisan masyarakat Jawa, memperlakukannya sebagai teks hidup yang mengungkap relasi sosial dan metafisis melalui lapisan-lapisan simboliknya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sumur merepresentasikan ontologi relasional, keheningannya melambangkan kesinambungan sosial, sementara gerakannya menandai etika dan keberterimaan sosial. Melalui kisah-kisah kecil tersebut, penelitian ini menegaskan bagaimana kebudayaan Jawa menyisipkan refleksi filosofis dalam praktik sehari-hari, menjadikan tindakan banal sebagai gerak epistemik. Pada akhirnya, penelitian ini mengingatkan masyarakat modern bahwa kebenaran sering berawal dari perjumpaan keseharian ketika manusia menarik makna dari lingkungannya, meneguhkan nilai narasi mikro sebagai wadah kebijaksanaan budaya dan etika keberlanjutan.

1. Pendahuluan

1.1. Latar Belakang Permasalahan

Air adalah metafora universal kehidupan. Dalam hampir setiap peradaban, air selalu menandai hubungan antara tubuh dan roh, antara dunia yang terlihat dan yang tak terlihat. Air menandakan asal-usul (genesis) dan penyucian, kesegaran dan bahaya, kemurnian dan kedalaman. Oleh karena itu, air, sendang, dan sumur menjadi simbol paling kompleks dalam kebudayaan manusia, wadah pengetahuan, cermin spiritualitas, sekaligus sumber kebenaran yang tak pernah habis diselami. Dalam konteks global, simbolisme air muncul dalam berbagai wujud dan fungsi. Dalam teologi Barat, *Sumur Yakub* menjadi tempat perjumpaan antara Kristus dan perempuan Samaria, peristiwa yang menandai transformasi dari pengetahuan material menuju pengetahuan spiritual. Dalam analisis Tze-ki Hon (2023), *Sumur Yakub* memiliki makna yang paralel dengan *heksagram The Well* dalam *I Ching*, keduanya melambangkan usaha manusia menemukan “air kehidupan” melalui penggalian batin dan kesadaran diri (Hon, 2023).

Sumur, dalam kedua tradisi ini, adalah metafora epistemologis: pengetahuan bukan benda yang diturunkan, melainkan sesuatu yang ditimba. Simbolisme serupa ditemukan di Eropa Timur. Dalam penelitian O. Malash (2022) terhadap lagu-lagu rakyat Bulgaria, *sumur* dan *sendang* melambangkan dua sisi eksistensi yaitu kesetiaan dan kehidupan di satu sisi, serta batas antara dunia manusia dan dunia roh di sisi lain. Air dalam kebudayaan ini memiliki kekuatan menyucikan, menyembuhkan, dan menghubungkan manusia dengan leluhur (Malash, 2022). Sementara itu, dalam puisi-puisi Atanas Dalchev, air menjadi medium introspeksi: ia bisa jernih dan menenangkan seperti *spring water*, namun juga gelap dan menyesakkan, mencerminkan keterasingan manusia modern (Puiu, 2024). Keping Wang (2021) bahkan memperluas makna ini melalui konsep “*water allegory*” yang menautkan pemikiran Martin Heidegger dengan Daoisme. Dalam pandangan Daois, air adalah representasi *Tao*, prinsip keberadaan yang lembut namun tak terkalahkan, simbol harmoni dan kebenaran yang tidak memaksa (Wang, 2021).

Keseluruhan wacana lintas budaya ini menunjukkan bahwa air dan sumur bukan sekadar entitas alamiah, melainkan *metafora pengetahuan dan kekuasaan*. Seperti yang dikemukakan oleh Foucault (1972) dalam *The Archaeology of Knowledge*, pengetahuan selalu beroperasi dalam suatu “*rejim kebenaran*”, sistem yang menentukan bagaimana kebenaran dapat dikatakan, oleh siapa, dan dalam kondisi apa. Dengan demikian, sumur sebagai sumber air juga dapat dibaca sebagai *arsitektur kebenaran* yaitu tempat di mana pengetahuan disembunyikan, dijaga, dan ditimba oleh mereka yang dianggap layak.

Dalam budaya Jawa, simbolisme sumur menemukan bentuk aforistiknya dalam *unen-unen* seperti “*sumur sinaba*” dan “*sumur lumaku tinimba*”. Aforisme pertama, *sumur sinaba*, menggambarkan seseorang berilmu yang menjadi sumber kebijaksanaan; ia diam, dalam, dan memberi, sehingga orang lain datang menimba pengetahuan darinya. Dalam struktur nilai Jawa, ini adalah bentuk ideal dari pengetahuan yang berakar pada keheningan dan kesejatian. Sebaliknya, *sumur lumaku tinimba* adalah aforisme bernada negatif yaitu menggambarkan orang berilmu yang justru mendatangi orang-orang untuk menawarkan pengetahuannya. Di sini terjadi pembalikan di mana ilmu dan guru yang seharusnya *ditimba* atau dicari oleh murid kini guru atau ilmu tersebut *menimba* murid atau pencari ilmu. Tentu hal ini merupakan suatu ironi epistemik di mana pengetahuan kehilangan kesakralannya karena menjadi alat performatif untuk mencari pengakuan.

Dikotomi *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* ini bukan sekadar etika sosial, melainkan menyingkap paradigma epistemologis Jawa yang menempatkan pengetahuan sebagai sesuatu yang *dicari*, bukan *mencari*. Pengetahuan yang sejati harus tetap bersemayam di kedalaman, sebagaimana air dalam sumur, jernih, tenang, dan tidak mendatangi siapa pun kecuali mereka yang sungguh-sungguh haus. Pandangan ini beresonansi dengan ajaran Foucault tentang *ethics of truth-seeking*, bahwa kebenaran sejati hanya dapat ditemukan melalui disiplin diri dan perjalanan batin, bukan melalui kuasa wacana yang hegemonik.

Paradigma tersebut tergambar kuat dalam lakon Dewa Ruci, salah satu puncak filsafat pewayangan Jawa. Dalam adegan penting, Druna (guru) memerintahkan Bratasena (murid) untuk mencari *tirta pawitra mahening suci* (Ardi Pranata, 2025) yaitu air suci yang diyakini menjadi sumber kesempurnaan ilmu. Di balik kisah epik ini, tersimpan metafora besar tentang pengetahuan, bahwa guru bukan pemberi kebenaran, melainkan penjaga gerbang. Muridlah yang harus melakukan perjalanan batin untuk menemukan air suci di dalam dirinya sendiri. Dewa Ruci, makhluk kecil bercahaya yang ditemui Bratasena di dasar samudra (Albab, 2024), adalah perwujudan pengetahuan sejati. Ia kecil, diam, dan berada di dalam. Dalam kerangka Foucaultian, peristiwa ini menandakan transisi dari pengetahuan eksternal menuju pengetahuan internal yaitu dari *regime of truth* menuju *ethics of self*.

Simbolisme sumur dan air dalam lakon ini menunjukkan bagaimana kebudayaan Jawa memiliki sistem epistemik yang khas, kebenaran tidak dipaksakan dari luar, tetapi ditemukan melalui penghayatan dan penyelaman diri. Sumur menjadi metafora tubuh dan kesadaran yaitu semakin dalam seseorang menggali,

semakin jernih air pengetahuan yang muncul. Dengan demikian, *sumur sinaba* bukan hanya aforisme moral, melainkan model epistemologis, bentuk ideal dari hubungan antara pengetahuan, etika, dan eksistensi.

1.2. Rumusan Masalah dan Tujuan Penelitian

Persoalan utama yang diangkat dalam penelitian ini adalah bagaimana ontologi dan epistemologi aforisme Jawa yang berkaitan dengan konsep *sumur* dapat dipahami dalam kerangka simbolisme air dan pengetahuan, serta bagaimana posisi konseptual aforisme tersebut dibandingkan dengan tradisi aforistik lain di berbagai kebudayaan dunia. Untuk menjawab persoalan tersebut, penelitian ini akan banyak bertumpu pada kerangka teoretis yang dikembangkan oleh Andrew Hui dalam bukunya *The Theory of the Aphorism: From Confucius to Twitter* (2019), yang memandang aforisme sebagai bentuk pengetahuan padat (*condensed wisdom*) sekaligus strategi wacana yang menolak totalisasi rasionalitas modern. Kerangka Hui menjadi penting karena memungkinkan pembacaan aforisme Jawa bukan sekadar sebagai ungkapan etis, tetapi sebagai bentuk epistemologi yang reflektif dan non-hegemonik. Dalam dialog dengan teori *rejim kebenaran* Michel Foucault, penelitian ini berupaya menunjukkan bahwa aforisme Jawa menghadirkan model pengetahuan yang khas berupa pengetahuan yang diam dan mendalam seperti sumur, yang menunggu untuk ditimba, bukan pengetahuan yang mencari pengakuan sosial.

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan secara taksonomis ontologi dan epistemologi aforisme Jawa yang berhubungan dengan simbol *sumur*, khususnya dalam ungkapan *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba*. Melalui kerangka teoretis yang dikembangkan oleh Andrew Hui dalam *The Theory of the Aphorism: From Confucius to Twitter* (Hui, 2019), penelitian ini berupaya menempatkan aforisme Jawa sebagai bagian dari tradisi aforistik global yang memandang pengetahuan sebagai bentuk kebijaksanaan padat (*condensed wisdom*) yang menolak hegemoni sistem rasional modern. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk menafsirkan posisi epistemologis aforisme Jawa dalam dialog dengan teori *rejim kebenaran* Michel Foucault, guna memperlihatkan bagaimana budaya Jawa menawarkan alternatif paradigma pengetahuan yang reflektif, kontemplatif, dan non-hegemonik.

1.3. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memperluas horizon kajian aforisme dengan menghadirkan kontribusi dari perspektif Nusantara, khususnya Jawa, ke dalam wacana global tentang teori aforisme sebagaimana dirumuskan oleh Andrew Hui. Dengan menempatkan *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* dalam taksonomi aforistik dunia, penelitian ini memperkaya pemahaman tentang hubungan antara bentuk, isi, dan fungsi epistemologis aforisme lintas budaya. Secara teoretis, penelitian ini juga memberi sumbangan terhadap studi *rejim kebenaran* Foucault dengan memperlihatkan bahwa sistem pengetahuan lokal seperti terlihat dalam budaya Jawa memiliki mekanisme kebenaran yang mandiri dan tidak kalah kompleks dibanding sistem Barat modern.

Secara metodologis, penelitian ini memperlihatkan bahwa pendekatan lintas-teoretis (gabungan analisis wacana Foucaultian, hermeneutika simbolik, dan taksonomi aforisme) dapat diterapkan untuk membaca teks dan simbol budaya lokal. Model ini memperluas kemungkinan metodologi kajian budaya dan filsafat Timur dengan tetap mempertahankan kepekaan terhadap konteks lokal (*contextual epistemology*). Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan metodologis bagi studi-studi yang ingin menghubungkan teori pengetahuan Barat modern dengan sistem nilai tradisional yang bersifat reflektif dan simbolik.

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan terhadap pelestarian dan aktualisasi nilai-nilai kearifan lokal Jawa di tengah tantangan modernitas yang serba instrumental dan performatif. Pemahaman terhadap aforisme dapat memperkuat kesadaran etis tentang pentingnya perjalanan menimba ilmu secara rendah hati, bukan menawarkan ilmu untuk kepentingan prestise sosial. Di luar konteks akademik, penelitian ini juga bermanfaat bagi pengembangan pendidikan budaya, khususnya dalam menanamkan nilai-nilai epistemik Jawa yang menekankan kedalaman, kesabaran, dan kesejatan pencarian kebenaran.

Melalui landasan konseptual yang telah diuraikan di atas, tampak bahwa penelitian ini berangkat dari kesadaran bahwa aforisme Jawa, khususnya yang berkaitan dengan simbol *sumur*, bukan sekadar bentuk ekspresi moral, melainkan struktur pengetahuan yang hidup dalam kebudayaan. Dengan memanfaatkan kerangka teori Andrew Hui tentang aforisme sebagai bentuk kebijaksanaan padat dan teori *rejim kebenaran* Michel Foucault yang menelaah hubungan kuasa dan pengetahuan, penelitian ini menempatkan *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* sebagai dua poros epistemologis yang mencerminkan cara Jawa memahami ilmu, guru, dan pencarian kebenaran.

1.4. Landasan Teori: Regim Kebenaran dan Epistemologi Jawa

Michel Foucault menolak gagasan kebenaran yang absolut dan universal. Dalam pandangannya, setiap masyarakat memiliki *regim kebenaran*, yaitu sistem yang menentukan status, legitimasi, dan penyebaran pengetahuan (Foucault, 1980: 131). Pengetahuan, bagi Foucault, tidak pernah netral karena ia selalu terjalin dengan kuasa (*power/knowledge*). Kuasa tidak sekadar menindas, tetapi juga memproduksi kebenaran melalui institusi, wacana, dan praktik sosial.

Jika diterapkan pada simbolisme air dan sumur, maka *sumur* dapat dilihat sebagai metafora dari struktur kuasa-pengetahuan itu sendiri. Siapa yang berhak menimba? Siapa yang dijaga agar tidak menimba terlalu dalam? Dalam konteks Barat, misalnya, sumur suci diidentikkan dengan gereja atau institusi spiritual yang memonopoli tafsir kebenaran (lihat Beck, 2022). Dalam budaya Timur seperti Daoisme, air justru melawan struktur kuasa di mana ia mengalir bebas, tanpa bentuk, dan menolak dikontrol. Budaya Jawa tampaknya menempati posisi di antara keduanya. Ia mengakui adanya hierarki pengetahuan (guru–murid), tetapi menolak dominasi epistemik. Pengetahuan tidak diberikan secara vertikal, melainkan dibangun melalui perjalanan reflektif. Ini yang tampak dalam lakon *Dewa Ruci*, di mana Druna hanyalah penjaga pintu wacana, sementara Bratasena harus menembus tirai kebenaran untuk menemukan *tirta pawitra* di dalam dirinya. Dalam istilah Foucault, ini adalah bentuk askesis epistemik, suatu proses transformasi diri melalui disiplin pencarian kebenaran (Foucault, 1984).

Dalam tradisi Daois, air adalah model tertinggi dari kebijaksanaan: *the highest good is like water*, kata Laozi dalam *Tao Te Ching*. Air memberi kehidupan tanpa bersaing, mengalir ke tempat rendah yang dihindari manusia. Karakter ini melambangkan kebenaran yang tidak memaksa dan pengetahuan yang tidak menguasai. Konsep ini sejalan dengan *sumur sinaba*: sumber yang tidak bergerak, tetapi menarik mereka yang haus akan kebijaksanaan. Sebaliknya, *sumur lumaku tinimba* dapat dipandang sebagai air yang kehilangan sifat Daoisnya di mana ia ingin mengalir ke atas, mencari pengakuan, kehilangan kesejatiannya.

Dalam kajian antropologi air, seperti dikemukakan Strang (2004) dalam *The Meaning of Water*, air selalu menjadi medium sosial yang mencerminkan hubungan manusia dengan alam dan kekuasaan. Air murni (*pristine water*) dianggap suci karena tidak tersentuh kontaminasi duniawi, sementara air yang “bergerak sendiri” sering dikaitkan dengan bahaya atau kekacauan. Pola ini muncul kembali dalam simbolisme Jawa sebagai air yang diam (*sumur*, sendang) menandakan keseimbangan batin; air yang meluap (*banjir*, sungai besar) menandakan gangguan moral dan sosial.

Dalam struktur pertunjukan wayang, *kelir* bukan sekadar layar pemisah antara dalang dan penonton. Ia adalah batas ontologis antara dunia tampak dan dunia batin, ruang di mana simbol-simbol bergerak dan makna dinegosiasikan. Dalam lakon *Dewa Ruci*, perjalanan Bratasena menembus laut dan bertemu Dewa Ruci di balik kelir merupakan alegori penembusan *regim kebenaran*, sejak dari pengetahuan formal (ajaran Druna) menuju pengetahuan batiniah (wahyu sejati). Dalang, sebagai penjaga narasi, berperan seperti Foucaultian *archaeologist of knowledge* di mana ia mengatur wacana, mengungkap lapisan-lapisan makna, dan memediasi antara kebenaran sosial dan kebenaran spiritual. Dengan demikian, pewayangan bukan hanya artefak budaya, tetapi sistem epistemik yang menyimpan cara pandang khas Jawa terhadap pengetahuan. *Sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* dapat dibaca sebagai dua modus epistemologis yang bertarung di balik kelir: antara kebenaran yang diam dan kebenaran yang mencari pengakuan.

Dalam kerangka Foucaultian, kritik terhadap *regim kebenaran* bukan berarti menolak pengetahuan, melainkan membongkar bagaimana pengetahuan diproduksi, disebar, dan dinaturalisasi. Dengan menempatkan aforisme *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* dalam konteks ini, kita dapat melihat bagaimana budaya Jawa mengajukan alternatif terhadap epistemologi dominan yaitu kebenaran yang tidak berpusat pada otoritas, melainkan pada *laku* dan *pengendalian diri*. Kebenaran tidak bersuara keras, tetapi bergetar halus di dasar sumur batin manusia. Dalam *regim modern* yang sering mendorong pengetahuan untuk tampil, menjual, dan berpromosi, pesan aforistik Jawa ini menjadi kritik etis yang relevan bahwa *pengetahuan sejati tidak mencari manusia; manusialah yang harus mencari pengetahuan*.

2. KAJIAN PUSTAKA

Kajian pustaka penelitian ini menempatkan aforisme Jawa *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* dalam tiga lanskap utama: (1) simbolisme sumur dan air dalam tradisi global, (2) epistemologi dan etika pengetahuan dalam kebudayaan Jawa, serta (3) teori aforisme sebagai bentuk kebijaksanaan padat (*condensed wisdom*). Bagian ini juga memasukkan pertunjukan wayang, khususnya lakon Dewa Ruci dan adegan Padepokan Sokalima, sebagai ruang epistemik tempat simbol-simbol tersebut dipentaskan. Dari sini, posisi penelitian ini dirumuskan secara lebih jelas melalui identifikasi *research gap* pada subbab terakhir.

2.1. Simbolisme Sumur dan Air dalam Tradisi Global

Air dan sumur sejak lama menjadi metafora pengetahuan, kehidupan, dan kedalaman spiritual dalam berbagai tradisi dunia. Dalam teologi Kristen, Sumur Yakub dipahami sebagai tempat perjumpaan antara Kristus dan perempuan Samaria, yang menandai transisi dari air lahiriah menuju “air hidup” sebagai pengetahuan rohaniiah. Hon (2023) menunjukkan bahwa Sumur Yakub memiliki paralel kuat dengan heksagram The Well dalam I Ching, di mana sumur menandai upaya manusia menggali “air kehidupan” melalui pengenalan diri dan disiplin batin. Dengan demikian, sumur menjadi metafora epistemologis, pengetahuan bukan sesuatu yang dijatuhkan dari atas, tetapi sesuatu yang harus ditimba secara aktif.

Simbolisme serupa ditemukan di kawasan Eropa Timur. Malash (2022) menunjukkan bahwa dalam lagu rakyat Bulgaria, sumur dan sendang adalah ruang liminal yang menghubungkan dunia manusia dengan dunia roh; air di sana memegang fungsi ganda sebagai penjamin kesetiaan dan penanda batas eksistensial. Puiu (2024), melalui analisis atas puisi Atanas Dalchev, memperlihatkan bahwa permukaan air yang ilusi dapat menjadi cermin keterasingan manusia modern: air bisa menenangkan, tetapi juga menyembunyikan kedalaman yang gelap dan menyakkan. Di sini, air menjadi medium refleksi diri yang ambigu, sekaligus ruang ketidakpastian epistemik.

Dalam tradisi filsafat dan religius Asia Timur, air mendapatkan tekanan yang lebih eksplisit sebagai model kebijaksanaan. Wang (2021) membaca konsep “*water allegory*” dengan mengaitkan Daoisme dan Heidegger. Dalam Daoisme, air adalah representasi tertinggi dari Dao yaitu lembut namun tak terkalahkan, selalu mencari tempat rendah, memberi kehidupan tanpa bersaing. Air yang tidak memaksa ini menggambarkan kebenaran yang tidak hegemonik, pengetahuan yang hadir tanpa menguasai. Strang (2004), dari perspektif antropologi air, menegaskan bahwa air senantiasa merupakan entitas relasional, menghubungkan manusia, alam, dan struktur kekuasaan sehingga setiap praktik menimba, mengalirkan, dan mengelola air selalu mengandung dimensi epistemik dan politis. Dari berbagai tradisi ini tampak pola umum ialah bahwa sumur bukan sekadar fasilitas teknis, melainkan arsitektur kebenaran. Ia menentukan siapa yang boleh menimba, sejauh mana, dan untuk tujuan apa.

2.2. Epistemologi Jawa dan Simbol Sumur

Dalam kebudayaan Jawa, simbolisme air dan sumur mengambil bentuk yang sangat khas, terutama dalam relasinya dengan laku spiritual dan etika pengetahuan. Sumur, sendang, dan tirta bukan hanya sumber air, tetapi juga sumber legitimasi moral ialah tempat orang melakukan *kungkum*, tapabrata, dan laku prihatin. Lakon Dewa Ruci menjadi puncak artikulasi simbolisme ini. Dalam narasi tersebut, Bima diperintah Durna untuk mencari *tirta pawitra mahening suci*, air suci yang menjadi syarat kesempurnaan ilmu. Namun air itu akhirnya ditemukan bukan di luar, melainkan di dalam dirinya sendiri melalui perjumpaan dengan Dewa Ruci, figur kecil bercahaya yang melambangkan pengetahuan sejati (Zoetmulder, 1991; Magnis-Suseno, 1992; Alfab, 2024).

Sumur dan samudra, dalam konteks ini, adalah dua versi ruang epistemik yakni bahwa samudra sebagai medan kosmik yang luas, sumur sebagai versi domestik dan sehari-hari dari kedalaman yang sama. Sumur menjadi metafora tubuh dan batin, tempat kebenaran digali sedikit demi sedikit melalui laku dan disiplin moral. Pandangan ini dekat dengan etos ngelmu iku kalakone kanthi laku dalam Wedhatama, di mana pengetahuan sejati bukanlah hafalan konsep, melainkan pengendapan laku yang menyucikan hati. Sebagian besar kajian tentang simbolisme air dalam tradisi Jawa sejauh ini masih berfokus pada dimensi mistikal dan etis, seperti hubungan antara tirta dan kesucian, antara sendang dan pusat kosmos kampung, atau antara air dan ritual penyucian (Eliade, 1958; Magnis-Suseno, 1992). Sementara itu, sumur sebagai metafora epistemologis, terutama dalam bentuk aforistik seperti sumur sinaba dan sumur lumaku tinimba, belum banyak dibaca secara sistematis sebagai skema pengetahuan.

2.3. Aforisme sebagai Bentuk Epistemologi Padat

Aforisme, baik dalam tradisi Timur maupun Barat, adalah bentuk pengetahuan yang padat, fragmentaris, dan menolak totalisasi sistematis. Hui (2019) memandang aforisme sebagai “*ruins of systems*” yaitu puing-puing sistem pemikiran yang justru menyimpan intensitas filosofisnya karena tidak lagi terikat pada konstruksi logis yang kaku. Aforisme hidup di perbatasan antara ujaran dan keheningan, antara dogma dan pertanyaan. Ia tidak menyajikan argumen lengkap, tetapi memaksa pembacanya untuk menafsir dan melanjutkan sendiri proses berpikir.

Dalam konteks Jawa, aforisme hadir sebagai *unen-unen*, *bebasan*, dan *paribasan* yang menempel pada praktik hidup sehari-hari. Penelitian tentang etika Jawa (Zoetmulder, 1991; Magnis-Suseno, 1992) menunjukkan bahwa unen-unen bukan sekadar “nasihat”, melainkan modul pembentuk habitus moral, cara halus untuk menegur, memuji, atau mengingatkan tanpa konfrontasi langsung. Namun, sebagian besar kajian tersebut masih membaca *unen-unen* sebagai kodifikasi etika, belum sebagai sistem epistemologi yang utuh.

Penelitian-penelitian tentang aforisme di tradisi lain misalnya pembacaan Pascal, Nietzsche, dan La Rochefoucauld, telah menunjukkan bagaimana aforisme dapat berfungsi sebagai kritik terhadap moralitas semu dan rezim kebenaran mapan (Hui, 2019). Dalam studi-studi itu, aforisme dilihat sebagai situs di mana pengetahuan, etika, dan ironi berkelindan. Akan tetapi, kajian aforisme Jawa dalam perspektif serupa masih sangat terbatas, terlebih lagi yang secara spesifik menjadikan *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* sebagai pasangan aforistik yang membentuk “mini-sistem” epistemologi Jawa.

2.4. Wayang dan Kelir sebagai Ruang Epistemik

Pertunjukan wayang kulit purwa adalah salah satu ruang paling penting dalam produksi dan transmisi pengetahuan Jawa. Kelir bukan sekadar layar, melainkan batas ontologis antara dunia tampak dan dunia batin, tempat simbol-simbol gerak, warna, dan suara ditata untuk menyampaikan ajaran moral, kosmologis, dan spiritual. Dalang memegang posisi ganda sebagai seniman sekaligus “arsitek pengetahuan”, yang merangkai lakon, sulukan, dan dialog untuk mengarahkan pemaknaan penonton terhadap kebenaran (Zoetmulder, 1991; Ardi Pranata, 2025). Berbagai penelitian tentang wayang umumnya menyoroti dimensi etika dan mistik lakon Dewa Ruci, terutama terkait pencarian *tirta pawitra* sebagai simbol puncak kesempurnaan ilmu (Albab, 2024). Kajian lain membahas struktur nilai dalam tokoh-tokohnya, misalnya keberanian, kesetiaan, dan laku spiritual Bima atau figur guru semu dalam diri Durna. Namun, masih sedikit kajian yang membaca adegan-adegan spesifik seperti Padepokan Sokalima dan perjumpaan Bratasena dengan Dewaruci sebagai ruang artikulasi epistemologi sumur dan sumber pengetahuan.

Dalam konteks ini, dialog antara Durna dan Sengkuni tentang *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* merupakan fragmen wacana yang sangat kaya. Ia tidak hanya mendefinisikan dua tipe sumber pengetahuan, tetapi juga memetakan struktur kuasa-pengetahuan dalam perguruan Sokalima. Akan tetapi, dialog ini sejauh ini lebih sering lewat sebagai “selingan jenaka” atau “penjelasan kiasan”, belum dibedah sebagai teks kunci untuk memahami cara Jawa memikirkan pengetahuan, guru, dan murid dalam kerangka *regime of truth* (Foucault, 1972, 1980).

2.5. Research Gap

Dari paparan di atas, dapat dirumuskan beberapa celah penelitian (*research gap*) yang menjadi dasar pentingnya studi ini. *Pertama*, dominasi kajian simbolisme air yang teologis dan antropologis. Kajian-kajian sebelumnya tentang sumur dan air, baik dalam tradisi Yahudi, Kristen, Daoisme, maupun budaya Eropa Timur, lebih banyak menekankan dimensi teologis, ritual, atau antropologis air sebagai simbol kehidupan dan transendensi (Hon, 2023; Malash, 2022; Puiu, 2024; Wang, 2021; Strang, 2004). Belum banyak penelitian yang secara spesifik memosisikan sumur sebagai skema epistemologis yang mengatur relasi antara pengetahuan, etika, dan kekuasaan dalam konteks Jawa.

Kedua, kajian epistemologi Jawa belum menyentuh pasangan aforisme sumur secara fokus. Studi-studi klasik tentang etika dan spiritualitas Jawa (Zoetmulder, 1991; Magnis-Suseno, 1992) telah menguraikan konsep *ngelmu*, *laku*, dan kesadaran batin, tetapi belum menjadikan pasangan aforistik sumur sinaba dan sumur lumaku tinimba sebagai objek utama. Aforisme tersebut kerap muncul dalam khazanah lisan dan primbon, namun belum dijabarkan secara sistematis sebagai “miniatur sistem pengetahuan” yang menyimpan dialektika antara kebenaran yang diam dan pengetahuan yang mencari pengakuan.

Ketiga, keterbatasan kajian aforisme Jawa dalam dialog dengan teori aforisme global dan Foucault. Di satu sisi, teori aforisme Andrew Hui (2019) telah membuka jalan bagi pembacaan aforisme sebagai bentuk *condensed wisdom* yang berfungsi sebagai kritik terhadap totalisasi rasionalitas modern. Di sisi lain, teori *regime of truth* Foucault (1972, 1980) menawarkan perangkat untuk memahami bagaimana pengetahuan diatur dan dilegitimasi dalam jaringan kuasa. Namun, belum ada kajian yang secara eksplisit menjembatani keduanya untuk membaca aforisme Jawa, khususnya sumur sinaba dan sumur lumaku tinimba, sebagai bentuk *counter-regime of truth* yang bekerja melalui keheningan, ironi, dan laku.

Keempat, kurangnya pendekatan yang menggabungkan aforisme, teks wayang, dan data visual-dialogis. Penelitian tentang lakon Dewa Ruci dan adegan Padepokan Sokalima umumnya berhenti pada analisis tekstual atau etis, tanpa mengaitkannya secara langsung dengan aforisme sumur. Belum ditemukan kajian yang menggabungkan: (a) pembacaan hermeneutik mikro terhadap unen-unen sumur sinaba dan sumur lumaku tinimba; (b) analisis semiotika simbolik terhadap figur dan komposisi visual adegan Sokalima serta perjumpaan Bratasena–Dewaruci; dan (c) analisis wacana Foucaultian terhadap dialog Durna–Sengkuni. Sementara itu kombinasi tiga lapis data ini membuka peluang untuk merumuskan model epistemologi Jawa yang lebih utuh.

Kelima, minimnya eksplorasi narasi mikro sebagai medium filsafat pengetahuan Jawa. Narasi-narasi kecil (narasi mikro) yang muncul dalam selingan dialog wayang, unen-unen, dan fragmen lisan sering kali diperlakukan sebagai hiburan atau bumbu retorik. Belum banyak penelitian yang menjadikannya sebagai *locus* utama untuk mengungkap bagaimana kebudayaan Jawa menyisipkan refleksi filosofis ke dalam praktik

keseharian, termasuk dalam hal etika menuntut ilmu, posisi guru–murid, dan cara pengetahuan menjaga martabatnya.

Berangkat dari celah-celah tersebut, penelitian ini menawarkan kontribusi spesifik: 1) menjadikan *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* sebagai pasangan aforistik yang dibaca secara hermeneutik mikro; 2) menghubungkannya dengan simbolisme sumur dan air dalam lakon Dewa Ruci dan adegan Padepokan Sokalima; 3) sekaligus menempatkannya dalam dialog teoritis dengan Hui dan Foucault. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menambah satu lagi interpretasi atas unen-unen Jawa, tetapi berupaya menyusun sebuah sketsa epistemologi Jawa tentang sumur sebagai model pengetahuan yaitu pengetahuan yang diam, ditimba, dan dijaga, bukan pengetahuan yang berkeliling mencari pengakuan.

3. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutik mikro (Michels, 2024) dan semiotika simbolik (Shen et al., 2024), yang diintegrasikan dengan analisis wacana Foucaultian (Deuel, 2022) untuk membaca aforisme Jawa serta representasi visual dan dialogis dalam lakon pedalangan. Pendekatan ini dipilih karena sesuai dengan sifat data yang bersifat simbolik, fragmentaris, dan mengandung kedalaman etis yang tidak dapat ditangkap melalui metode positivistik. *Pertama*, metode hermeneutik mikro digunakan untuk menafsirkan peribahasa *sumur sinaba* dan *sumur lumaku tinimba* sebagai teks budaya. Hermeneutik mikro berfokus pada satuan-satuan kecil seperti aforisme, fragmen dialog, gestur tokoh, dan simbol visual disertai tujuan menggali makna yang tersimpan dalam detail-detail yang tampak sederhana. Metode ini memungkinkan peneliti untuk mengungkap struktur pemikiran yang tersembunyi di balik ujaran ringkas, sebagaimana dirumuskan Hui (2019) bahwa aforisme adalah serpihan yang menyimpan keseluruhan sistem pemikiran.

Kedua, semiotika simbolik digunakan untuk menganalisis representasi visual pada adegan Padepokan Sokalima dan adegan perjumpaan Bratasena–Dewaruci. Setiap warna, posisi tubuh, komposisi kelir, dan interaksi figur ditafsirkan sebagai tanda yang memuat pesan epistemologis. Pendekatan ini merujuk pada pemikiran gestalt mengenai status saling terhubung semua elemen visual, di mana makna tidak terletak pada elemen terpisah, melainkan pada komposisi keseluruhan.

Ketiga, analisis wacana Foucaultian digunakan untuk membaca struktur kekuasaan-pengetahuan dalam dialog antara Durna dan Sengkuni. Model sumur sinaba–lumaku tinimba diperlakukan sebagai wacana epistemik yang memproduksi relasi kuasa tertentu dalam ruang keprajuritan Sokalima. Analisis ini berfokus pada bagaimana ungkapan, sindiran, dan klaim epistemik digunakan untuk mendefinisikan siapa yang dianggap layak menjadi sumber pengetahuan.

Keempat, data penelitian diperoleh melalui empat sumber: 1) aforisme Jawa yang diperoleh dari *unen-unen*, primbon, fragmen lisan, dan manuskrip terkait; 2) rekaman visual adegan wayang kulit (Padepokan Sokalima dan Bratasena–Dewaruci); 3) transkrip dialog antara Durna dan Sengkuni dalam adegan Sokalima; 4) kajian teks dari Serat Dewa Ruci, Wedhatama, dan literatur simbolisme air. Seluruh data diperlakukan sebagai “teks hidup” yang ditafsirkan berdasarkan konteks budaya dan struktur simboliknya.

Kelima, proses analisis dilakukan melalui tiga tahap: 1) deskripsi simbolik, yakni mengidentifikasi tanda-tanda visual dan verbal dalam data; 2) eksplikasi makna, yaitu penarikan unit-unit makna dari struktur visual, aforisme, dan dialog; 3) konstruksi kategori, yakni menyusun kategori epistemologis seperti diam–bergerak, dalam–permukaan, dan hierarki–transformasi. Tahap ini dilanjutkan dengan pembacaan kritis menggunakan kerangka Foucault dan Hui untuk menemukan bagaimana sumur menjadi peta epistemologis dalam kebudayaan Jawa. Metode ini memastikan bahwa setiap data, baik visual maupun verbal, dibaca secara kontekstual dan intertekstual, sehingga menghasilkan pemahaman yang komprehensif tentang sumur sinaba dan sumur lumaku tinimba sebagai sistem pengetahuan yang hidup dalam kosmos budaya Jawa.

4. RESULT

Gambar 1. di bawah menampilkan dua kelompok wayang yang berhadap-hadapan dalam komposisi simetris. Di sisi kiri, tampak barisan tokoh Kurawa dengan warna dominan merah, hitam, dan emas. Warna-warna tersebut secara implisit menyiratkan karakter agresif, panas, dan penuh adrenalin peperangan. Pada sisi kanan, terdapat figur-figur dari kubu Pendawa yang lebih sejuk dalam palet warna. Posisi sisi kanan ini menunjukkan diferensiasi nilai dan posisi moral. Tidak tampak tokoh perempuan dalam komposisi ini, yang justru menonjolkan invisibilitas Dewi Kunthi dalam konteks politik kekerasan lelaki, suatu kondisi yang menjadi pusat tension ekofeminisme spiritual Jawa.



Gambar 1. Adegan Padepokan Sokalima (foto dan koleksi wayang Muhamad Davi Andang Pamungkas).

Komposisi visual pada Gambar 1 bukan hanya menghadirkan dua kubu yang berhadapan-hadapan, tetapi juga menunjukkan bagaimana ruang Padepokan Sokalima dibangun di atas struktur nilai yang hierarkis. Berbagai elemen visual seperti warna panas pada kubu Kurawa, garis tegas pada bentuk tubuh, dan variasi ornamen yang padat memperkuat karakter agresivitas dan dominasi. Sebaliknya, palet warna lebih sejuk dan struktur figur yang lebih proporsional pada kubu Pendawa menciptakan representasi moralitas yang lebih tenang. Konstelasi visual ini menegaskan bahwa ruang belajar di Sokalima adalah ruang yang dikuasai oleh nilai-nilai maskulin dan kekerasan sebagai bahasa utama, sekaligus memperlihatkan absennya representasi perempuan pada tahap awal pembentukan nilai para ksatria.

Komposisi visual tersebut bersambung secara langsung dengan struktur diskursif yang muncul dalam dialog para tokoh pada adegan yang sama. Dengan demikian, analisis visual pada layar pedalangan dan analisis verbal pada dialog dalam Tabel 2 saling melengkapi. Keduanya memperlihatkan bahwa Padepokan Sokalima bukan semata arena latihan fisik, melainkan juga arena konstruksi epistemologis, tempat nilai, ketundukan, dan moralitas dididik, dinegosiasikan, dan dipertentangkan melalui bahasa serta relasi kuasa antar tokoh. Oleh karena itu, dialog Durna dan Sengkuni dalam adegan ini menjadi pusat pengungkapan dua model sumber pengetahuan yang kelak digunakan sebagai kerangka konseptual utama. Data kedua adalah kutipan dialog dalam adegan tersebut (Gambar 1.). Data dialog adegan Padepokan Sokalima diperoleh melalui wawancara dengan dalang muda Sragen, Ki Jumari Wignya Carita (48 tahun), tinggal di Sragen (Carita, 2025). Untuk memudahkan pengamatan dan pengutipan, dialog tersebut disajikan dalam bentuk tabel (Tabel 1.).

Tabel 1. Transkripsi dialog mikro Durna dan Sengkuni

No.	Tokoh	Dialog	Terjemahan
1.	Durna	<i>O lole lole, emprit gantil buntute omah kisa, andheng-andheng yen dicuplak marai ora kuwat. E, anak-anakku ngger para Pandhawa lan Kurawa, matur nuwun matur nuwun matur nuwun matur nuwun ngger wis padha tekan kene. Matur nuwun wis digawekake papan kang jembar kaya ngene kang di jenengake Padhepokan Sokalima. Lha iya, nang kene kowe kabeh bakal ngudi olah kaprigelane peperangan, ngudi marang olah raga, ngudi marang kadigdayan. Sapa wae kudu ahlul mandhi gada, sapa wae kudu isa manah, sapa wae kudu prikel ulah sanjata tumbak, sapa wae kudu bisa ngonclangake pedhang lan watang.</i>	O lole lole, emprit gantil buntute omah kisa, andheng-andheng yen dicuplak marai ora kuwat. Wahai anak-anakku para Pendawa dan Korawa, terima kasih anak-anakku karena engkau semua sudah sampai di sini. Terima kasih karena aku telah kau buatkan perguruan yang sangat luas ini dan telah aku namakan Padepokan Sokalima. Selanjutnya, di sinilah kalian semua akan menuntut ketrampilan di bidang pertempuran, melatih kekuatan badan, dan kesaktian. Semua dari kalian harus lihai memainkan senjata gada, harus mahir

No.	Tokoh	Dialog	Terjemahan
		<i>Ora ngemungake Citraksa Citraksi, ora ngemungake Dursasana. Kabeh wae anak-anakku kudu bisa. Ngono. Ya nang kene iki, nang paguron Sokalima kene iki, ya aku iki Durna iki sumber sumbering tuk, jurus, aneka jurus, ya aneka ngelmu babagan paprangan.</i>	memanah, memainkan tombak, memainkan pedang dan watang. Tidak hanya Citraksa dan Citraksi, tidak melulu Dursasana. Semua anak-anakku harus mahir semuanya. Begitu. Di perguruan Sokalima inilah, aku adalah Durna, sumber dari segala kemahiran perang, berbagai jurus, stratgei, dan semua ilmu peperangan.
2.	Sengkuni	Isa ngarani jurus ki ya gek kepiye ta, heh, kosik Kakang Durna, sampeyan isa ngarani sumber ki, gek sumber-sumber apa? Nek sumber perang sajake ya bener hehehe. Kok isa, ming kaya sumur wae kok ngarani awake dhewe sumber.	Bisa mengatakan jurus itu bagaimana? Sebentar, Kakak Durna, kamu bisa menyebut dirimu sebagai sumber itu sumber apa. Kalau sumber penyebab perang sepertinya benar hehehe. Kok bisa, hanya seperti sumur saja kok menyebut dirinya sumber.
3.	Durna	Heh, kosik, aja salah kaprah ngono. Sumber kuwi ya isa diarani sumur. Yen tak bedakne perangan kuwi ana rong sumur kuwi. Siji sumur sinaba, lorone sumur lumaku tinimba.	Sebentar, jangan salah sangka begitu. Sumber itu juga bisa disebut sumur. Jika digolong-golongkan maka terdapat dua jenis sumur. Pertama disebut <i>sumur sinaba</i> (sumur yang dikunjungi orang), yang kedua sumur lumaku tinimba (sumur yang mencari timba).
4.	Sengkuni	<i>He he he he, apa meneh kuwi, alah alah, sumur sinaba karo sumur lumaku tinimba kok bedak-bedakke. Aneh men kuwi, lho.</i>	Lhah, apa lagi itu? Sumur sinaba dan sumur lumaku tinimba menurut penggolonganmu. Aneh sekali itu.
5.	Durna	<i>Nek ra ngerti mara takona ngono, heh, tak wedhar iki, dina iki bakal tak wedhar. Sumur Sinaba kuwi ya Padhepokan Sokalima iki, neng kene enek Durna. Neng kene enek pepethingane wong sing mudheng olah kridhane peperangan. Neng kene enek Si Durna sing mudheng piye carane manah sing pener, ya nang kene padha sinau padha ndhedheku, ya Kurawa ya para Pandawa padha teka ana ing papan kene, padha sinau kabeh olah kridhaning yuda. Kuwi jenenge Sumur Sinaba. Sumbere diparani marang wong-wong sing padha sinau, ngono kuwi.</i>	Kalau tidak tahu lebih baik bertanya, akan aku uraikan. <i>Sumur sinaba</i> itu Padepokan Sokalima ini, di sini ada Durna. Di sini terdapat keunggulan bagi orang yang mengerti tentang seluk-beluk peperangan. Di sini ada Si Durna yang mahir cara memanah, di sini pun orang-orang belajar ketaatan, baik para Kurawa maupun Pandawa semuanya mengunjungi tempat ini, belajar olah keprajuritan. Itulah yang disebut <i>sumur sinaba</i> . Artinya, sumber air yang dikunjungi orang-orang yang ingin belajar, begitu.
6.	Sengkuni	Lah terus sijine kuwi artine apa?	Trus yang satu lagi artinya apa?
7.	Durna	<i>Sumur lumaku tinimba kuwi tegese, sumber sing mlaku, ngono. Guru sing golek murid. Banyune sing mlaku, dudu timbane sing mara. Mangsude, ana wong sing padha kepengen ngongasake ngelmune banjur umuk sadalan-dalan yen dheweke nimpuna ing babagan apa wae kaya ta ulah kaprajuritan. Aku dudu kaya ngono iku, wakne Gondhel.</i>	Sumur lumaku tinimba itu artinya sumber air yang berjalan, begitu. Guru yang mencari murid. Sumber air itu yang berjalan, bukan timba yang mendatangi sumur. Maksudnya, ada orang yang ingin memamerkan ilmunya lalu berkata-kata dengan sombong di jalan-jalan bahwa dirinya adalah ahli di suatu bidang seperti keprajuritan. Aku bukan tipe orang seperti itu, Wakne Gondhel.
8.	Sengkuni	<i>Apa ya kaya ngono?</i>	O, begitu...
9.	Durna	<i>He'em, iya, kandhani kok ngeyel.</i>	Iya benar. Diberi tahu malah mendebat.

Dialog tersebut memperlihatkan Durna menegaskan dirinya sebagai “sumber” seluruh ilmu keprajuritan. Penyebutan “Padepokan Sokalima” sebagai tempat berkumpulnya para Pandawa dan Kurawa menandai Sokalima sebagai bentuk pertama dari *sumur sinaba*, yaitu sumber pengetahuan yang didatangi murid. Melalui

kutipannya, “*ya aku iki Durna iki sumber sumbering tuk, jurus, aneka jurus*”, Durna menempatkan dirinya dalam posisi epistemik yang sangat dominan, yaitu sumber ilmu yang statis, tunggal, dan harus dikunjungi. Model sumber seperti ini memperlihatkan struktur pengetahuan yang hierarkis, terpusat, dan berbasis institusi.

Temuan berikutnya muncul ketika Durna membedakan dirinya dari apa yang ia sebut sebagai *sumur lumaku tinimba*. Melalui ungkapan, “*Sumur lumaku tinimba kuwi tegese, sumber sing mlaku... guru sing golek murid*”, Durna menggambarkan jenis sumber yang aktif mendatangi murid, bukan sebaliknya. Model ini menunjukkan bentuk epistemologi yang berbeda ialah bergerak, tidak terikat institusi, dan berpotensi terkontaminasi oleh kesombongan karena seseorang dapat memamerkan ilmunya secara berlebihan di ruang publik. Penekanan Durna bahwa dirinya bukan tipe guru yang “*umuk sadalan-dalan*” menunjukkan bahwa sumur lumaku tinimba diposisikan sebagai bentuk sumber pengetahuan yang tidak ideal bagi seorang guru ksatria, tetapi tetap penting sebagai kategori epistemik untuk memahami struktur dialog ini.

Respon Sengkuni terhadap pemaparan Durna memperlihatkan dinamika kuasa dan resistensi dalam ruang epistemik tersebut. Ketika ia menertawakan konsep dua sumur dengan berkata, “*sumur sinaba karo sumur lumaku tinimba kok... aneh men kuwi*”, Sengkuni menghadirkan perspektif yang skeptis dan meremehkan. Sikap ini mencerminkan pola *anti-wisdom*, yaitu kecenderungan mematahkan konsep mendalam melalui sinisme. Dalam konteks adegan, Sengkuni berperan sebagai pengganggu epistemik yang selalu mempertanyakan otoritas moral Durna. Pilihan diskursif ini menguatkan pemahaman bahwa konstruksi pengetahuan di Sokalima tidak pernah netral, tetapi berlapis oleh persaingan, provokasi, dan negosiasi kuasa antar tokoh.

Selain data dialog pada adegan Sokalima, temuan visual dari adegan Bratasena–Dewaruci memberikan lapisan penting dalam memahami transformasi epistemologis dalam dunia pedalangan Jawa. Pada adegan ini, Bratasena seorang tokoh yang terkenal keras, sulit ditundukkan, dan tidak pernah duduk bersila atau berbahasa halus, tampak bersimpuh di hadapan Dewaruci, figur mungil yang menjadi guru sejatinya. Sikap tubuh Bratasena yang merendah menunjukkan momen ketaatan batin yang lahir bukan dari paksaan institusional, tetapi dari pengalaman spiritual yang otentik. Visual ini memperlihatkan bagaimana seorang ksatria menemukan pengetahuan bukan melalui struktur hierarkis Sokalima (sumur sinaba), melainkan melalui perjalanan batin dan pencerahan personal. Adegan ikonik ini sekaligus menandai titik balik transformasi moral, dari kekuatan fisik menuju kebenangan jiwa.



Gambar 2. Bratasena bertemu guru sejatinya di tengah samudra (foto dan koleksi wayang Muhamad Davi Andang Pamungkas).

Seluruh temuan visual dan dialogis dalam adegan Padepokan Sokalima serta adegan Bratasena–Dewaruci memperlihatkan bahwa dunia pedalangan Jawa membangun dua model sumber pengetahuan yang berjalan berdampingan. Sokalima menampilkan model pengetahuan yang diwariskan secara formal dan hierarkis, sedangkan perjumpaan Bratasena dengan Dewaruci menunjukkan pengetahuan yang bersifat personal, batiniah, dan transformatif. Kedua model tersebut memperlihatkan dinamika kompleks antara ketaatan struktural dan ketaatan rohaniah. Temuan pada bab ini menjadi dasar bagi pembahasan teoretis pada bab selanjutnya mengenai bagaimana ketaatan, transformasi batin, serta perjalanan moral dimaknai dalam tradisi pedalangan Jawa.

5. PEMBAHASAN

5.1. *Ontologi Sumur: Ruang Etik-Epistemik dari Pencarian Air Suci*

Dalam khazanah spiritual Jawa, *sumur* tidak hanya dimaknai secara harfiah sebagai lubang penampung air di halaman rumah, melainkan sebagai ruang simbolik tempat manusia menggali hakikat pengetahuan dan penyucian batin. Tamsil ini menemukan akar terdalamnya dalam narasi klasik *Dewa Ruci* yang juga diulas dalam *Serat Wedhatama* karya K.G.P.A.A. Mangkunegara IV (Putro et al., 2021). Di dalamnya, Bima diperintah gurunya, Durna, untuk mencari *tirta pawitra*, air suci yang diyakini sebagai sumber kebijaksanaan sejati. Namun perjalanan itu bersifat paradoksal. Bima menelusuri samudra luas, memerangi naga raksasa, dan akhirnya menemukan air suci itu di dalam dirinya sendiri, melalui perjumpaan dengan Dewa Ruci, sosok kecil yang identik dengan dirinya. *Tirta pawitra* bukan air yang bisa ditimba, melainkan simbol kesadaran murni yang diperoleh lewat penyatuan antara pengetahuan dan laku batin (Zoetmulder, 1991; Magnis-Suseno, 1992). Dari konteks ini, *sumur* menjadi metafora ontologis dari “penggalian batin” yang dilakukan manusia untuk menemukan *tirta pawitra* dalam dirinya sendiri. Ia melambangkan *depth of being*, kedalaman eksistensi yang harus ditembus melalui kerja spiritual, bukan retorika intelektual. Dalam istilah Heidegger (1962), manusia yang menimba air sumur adalah *Dasein* yang memanggil dirinya sendiri dari ketersembunyian menuju kehadiran; pengetahuan bukan sesuatu yang dicapai lewat teori, tetapi lewat *care* (*Sorge*) terhadap eksistensinya sendiri.

Mircea Eliade (1958) menyebut simbol air sebagai *materia prima*, substansi asal segala kehidupan dan transformasi spiritual. Namun air dalam sumur berbeda dari air hujan atau sungai karena ia ditambang, digali, dan dijaga. Ini berarti pengetahuan dalam simbol *sumur* adalah hasil konstruksi etis. Ia bukan wahyu yang turun begitu saja, tetapi hasil *laku prihatin*, sebagaimana diungkapkan dalam *Wedhatama*, “*Ngelmu iku kalakone kanthi laku, lekase lawan kas, tegese kas nyantosani.*” Artinya, pengetahuan sejati adalah proses penguatan hati melalui kesungguhan dan kerja moral. *Sumur* mewujudkan prinsip ini secara konkret seperti prosedur menggali tanah (diri), menembus lapisan lumpur (nafsu), hingga mencapai air jernih (pengetahuan suci).

Secara struktural, *sumur* mengandung empat elemen yang memiliki makna filosofis: 1) air di dasar sumur adalah *tirta pawitra*, lambang kebenaran yang hanya tampak bagi mereka yang menempuh laku; 2) tali dan timba melambangkan metode, alat epistemik yang menghubungkan manusia dengan sumber kebenaran; 3) dinding sumur menandakan disiplin dan *wewatesan* (batas moral) yang mencegah pengetahuan disalahgunakan; 4) bibir sumur adalah simbol interaksi sosial yaitu batas antara dunia batin dan dunia luar, antara *eling* dan *lali*. Melalui struktur ini, *sumur* menjadi model ontologi pengetahuan yang etis dan relasional. Ia mengajarkan bahwa setiap pengetahuan yang digali harus disertai kesadaran etis untuk tidak menumpahkan airnya sembarangan.

Dalam konteks sosiokultural, *sumur* juga merupakan *axis mundi domestik* (Mahfudz et al., 2025), pusat kehidupan rumah tangga yang sekaligus pusat spiritual. Ia menjadi tempat pertemuan antara kebutuhan jasmani dan penyucian rohani. Bourdieu (1977) akan menyebutnya sebagai *field* pengetahuan yang diatur oleh *habitus etis*, di mana modal simbolik (ilmu) harus dikelola dengan tata krama. Menimba air tanpa izin berarti melanggar norma sosial sekaligus moral. Lebih jauh, *sumur* juga dapat dibaca sebagai simbol *feminine epistemology*. Dalam banyak tradisi Jawa, aktivitas menimba dilakukan oleh perempuan, sehingga *sumur* menjadi metafora rahim pengetahuan, ruang melahirkan, bukan menguasai. Irigaray (1991) menyebut air sebagai lambang *maternal fluidity*, daya melahirkan yang tidak agresif, tetapi penuh kasih. Maka pengetahuan yang dilambangkan oleh *sumur* adalah pengetahuan yang *ngemong*, bukan menaklukkan.

Dalam pandangan Hui (2019), aforisme bekerja di antara dua kutub yaitu *oracle of truth* dan *social utterance*. Ia mengajarkan melalui keheningan, tetapi hidup di tengah percakapan. *Sumur* berada di posisi serupa, diam di kedalaman namun menjadi sumber kehidupan sosial. Ia adalah “aforisme yang berwujud benda”, fragmen kebijaksanaan yang mengajarkan lewat keberadaannya yang tenang. Dengan demikian, *sumur* menandai tiga prinsip ontologis pengetahuan Jawa: 1) kedalaman (*jero*), kebenaran tidak berada di permukaan, melainkan di kedalaman batin; 2) keheningan (*meneng*), diam adalah bentuk tertinggi dari penguasaan ilmu; 3) keteraturan (*wewatesan*), setiap pengetahuan harus dijaga agar tetap suci dan berguna. Jika *Dewa Ruci* adalah lautan tempat Bima menyelam mencari *tirta pawitra*, maka *sumur* adalah versi domestik dari lautan itu yaitu ruang kecil di rumah tempat manusia sehari-hari belajar menjadi bijak. Ia adalah kosmos mini, tempat moralitas dan

epistemologi berpadu. Maka, *sumur* tidak hanya menyimbolkan air yang jernih, melainkan keheningan etis pengetahuan yang digali, bukan dipamerkan. “Ilmu sejati,” tulis Hui (2019:12), “adalah sistem yang hancur menjadi fragmen, dan di antara serpihan itulah kita belajar diam.”

5.2. Ontologi Aforisme Jawa: Dialektika Etik antara Diam dan Gerak

Aforisme dalam kebudayaan Jawa, sebagaimana terlihat dalam *Sumur Sinaba* dan *Sumur Lumaku Tinimba*, adalah bentuk pemikiran singkat yang mengandung tegangan antara moralitas dan ironi. Dalam tradisi Jawa, *unen-unen* atau *bebasan* bukan sekadar peribahasa, melainkan “wadah etis pengetahuan” (Zoetmulder, 1991). Ia lahir dari kesadaran bahwa kebenaran tidak selalu dapat disampaikan melalui argumentasi rasional, melainkan melalui bentuk padat yang mengandung daya simbolik dan permenungan. Dalam kerangka Hui (2019), aforisme adalah “*a fragment of lived thought*”, serpihan pemikiran yang masih bernapas dan memanggil pembacanya untuk menafsir.

Dalam masyarakat Jawa, bahasa yang digunakan dalam aforisme memiliki kekuatan moral. *Unen-unen* tidak hanya memberi tahu apa yang benar, tetapi juga membentuk habitus sosial. Bourdieu (1991) menyebut bahasa semacam ini sebagai *symbolic power*: kata-kata yang memproduksi kenyataan sosial. Maka, ketika seseorang menyebut *Sumur Sinaba*, ia tidak sekadar menggambarkan orang baik, tetapi juga menegaskan norma tentang bagaimana seharusnya seorang berilmu bersikap. Aforisme *Sumur Sinaba* menandai ontologi pengetahuan yang diam tetapi memberi, pengetahuan yang berfungsi seperti air di dasar sumur: tidak tampak di permukaan, namun menumbuhkan kehidupan. Ia menggambarkan manusia yang *ngemong kawruh*, menjadi tempat bertanya dan berlindung. Dalam teks primbon Jawa, watak di bawah “naungan Sumur Sinaba” disebut *madhangi liyan*, menerangi orang lain dengan kesabaran dan kebijaksanaan (Hoga Saragih et al., 2024). Ontologi aforisme ini berakar pada moralitas *eling lan waspada*, kesadaran diri yang tak menginginkan pujian atas kebajikan.

Sebaliknya, *Sumur Lumaku Tinimba* beroperasi sebagai cermin terbalik. Ia melambungkan pengetahuan yang kehilangan *wewatesan* (batas). Sumur yang seharusnya diam kini berjalan, menjemput orang agar menimba. Di sinilah terjadi pembalikan etik, ilmu yang seharusnya disembunyikan berubah menjadi komoditas sosial. Aforisme ini tidak hanya sindiran terhadap kesombongan intelektual, tetapi juga kritik terhadap bentuk *pamer spiritualitas*, suatu perilaku yang dalam terminologi Foucault (1971) bisa disebut sebagai “*regime of truth*,” di mana pengetahuan digunakan untuk mempertahankan kekuasaan simbolik.

Kedua aforisme tersebut membentuk struktur dialektis yaitu *Sumur Sinaba* sebagai tesis yang menegaskan moralitas diam, dan *Sumur Lumaku Tinimba* sebagai antitesis yang mengekspos deformasi moral akibat kehilangan keheningan. Namun, sebagaimana tradisi Jawa menolak oposisi biner yang kaku, dialektika itu berujung pada *rukun*, kesadaran bahwa pengetahuan sejati hidup di antara diam dan ujaran, antara ketulusan dan ekspresi.

Berdasarkan fungsinya, aforisme Jawa dapat dikelompokkan menjadi empat kategori (lihat juga Magnis-Suseno, 1992; Wibowo, 2019): 1) aforisme normatif, menyampaikan nilai moral secara langsung, seperti *sura dira jayaningrat lebur dening pangastuti*; 2) aforisme ironis, menggunakan paradoks untuk mengkritik kebajikan palsu, misalnya *wong sabar bokonge jembar*; 3) aforisme Mistikal, mengandung ajaran spiritual, seperti *ngelmu iku kalakone kanthi laku*; 4) aforisme etik-ironis, kategori tempat *Sumur Sinaba* dan *Sumur Lumaku Tinimba* berada, yaitu *unen-unen* yang menyatukan moralitas dan sindiran dalam satu bingkai. Kategori keempat ini sejalan dengan jenis aforisme yang dibahas Hui (2019) yaitu “*the paradoxical aphorism*,” bentuk yang mengajarkan kebenaran melalui tegangan antara dua nilai yang tampak berlawanan. Kaitannya dengan budaya Jawa, bentuk ini berfungsi sebagai pengingat sosial terhadap penyimpangan etik. Ia adalah bentuk “*pitutur kang lucu nanging nges*”, kebijaksanaan yang menertawakan dirinya sendiri.

Dua aforisme Jawa tersebut tidak berdiri sendiri. Mereka bergema dalam banyak tradisi dunia yang menempatkan keheningan dan kerendahan hati sebagai inti kebijaksanaan. Laozi dalam *Dao De Jing* bab 56 menulis: “*He who knows does not speak; he who speaks does not know.*” Ini adalah semangat *Sumur Sinaba*: pengetahuan sejati tidak perlu diumumkan (Tan & Bao, 2022). Sedangkan Nietzsche, dalam *Thus Spoke Zarathustra*, mengolok-olok mereka yang menjadikan kebijaksanaan sebagai panggung: “*They call themselves the free spirits, but they are the servants of fame*” (Low, 2024). Nada itu identik dengan *Sumur Lumaku Tinimba*, aforisme yang memperingatkan terhadap eksibisionisme epistemik.

Selain itu, Pascal dalam *Pensées* (1670) menulis, “*We desire truth, but find in ourselves only uncertainty*” (Pascal, 1670). Pandangan ini memperlihatkan kesadaran reflektif yang dekat dengan *rasa waskitha* dalam etika Jawa, kebijaksanaan yang lahir dari pengakuan atas keterbatasan diri. Dalam dunia Islam, hadis Nabi Muhammad SAW menyebut: “*Barang siapa menuntut ilmu untuk kebanggaan diri, maka ia akan dijauhkan dari surga*” (HR. Abu Dawud) (Abu Dawud, 2008). Makna ini secara semantik sejajar dengan *Sumur Lumaku Tinimba*.

Aforisme Jawa juga memiliki fungsi sosial yang serupa dengan *maxims* La Rochefoucauld (1678), yang membongkar kepura-puraan moral kaum bangsawan Prancis (La Rochefoucauld, 1678). Bedanya, aforisme Jawa beroperasi dalam bahasa keseharian yang penuh *rasa*, tidak frontal, melainkan halus (*alus*). Dalam pengertian

ini, ia menggabungkan etika Konfusian (moralitas sosial) dengan ironi Nietzschean (kritik terhadap moralitas semu). Dengan demikian, *Sumur Sinaba* dan *Sumur Lumaku Tinimba* adalah aforisme universal dalam idiom lokal. Keduanya memperlihatkan moralitas pengetahuan yang bersifat lintas budaya, bahwa diam lebih bermakna daripada kata-kata yang mencari pujian, dan bahwa pengetahuan sejati menuntut kesadaran akan batas diri.

Konsekuensi dari sisi ontologis, kedua aforisme ini memperlihatkan bahwa pengetahuan bukan sekadar aktivitas kognitif, tetapi *modus keberadaan moral*. *Sumur Sinaba* memanasifestasikan *being-in-humility*, ada yang memberi tanpa menuntut pengakuan. *Sumur Lumaku Tinimba* menggambarkan *being-in-display*, ada yang ingin dikenal karena tahu. Namun keduanya saling membutuhkan untuk menjaga keseimbangan epistemik. Tanpa “*sinaba*,” ilmu kehilangan kedalaman; tanpa “*lumaku tinimba*,” ilmu kehilangan ekspresinya. Dalam kerangka hermeneutik Hui (2019), dua *unen-unen* ini merupakan “*twin fragments*” yang membentuk sistem kebijaksanaan Jawa. Keduanya menegur, menyeimbangkan, dan menyadarkan manusia bahwa kebenaran bukan milik siapa pun, melainkan ruang antara—seperti air yang tenang di dasar sumur. Sebagaimana Bima akhirnya menemukan *tirta pawitra* di dalam dirinya sendiri, demikian pula aforisme Jawa mengingatkan bahwa air kebijaksanaan tidak datang dari luar, melainkan dari keheningan batin. Diam adalah cara pengetahuan memelihara martabatnya. Ketika ilmu berubah menjadi pamer, ia telah menjadi *sumur lumaku*, pengetahuan yang kehilangan kedalaman. Maka, secara ontologis, *Sumur Sinaba* dan *Sumur Lumaku Tinimba* bukan hanya *unen-unen* etis, tetapi refleksi eksistensial tentang cara pengetahuan ber-‘ada’ dalam kebudayaan Jawa. Ia adalah sistem kebijaksanaan yang menolak kesombongan epistemik dan menegaskan bahwa *ngelmu kang sejati iku kang nyantosani, ora kang ngluhurake awaké dhewe*.

Terdapat dimensi universal baik dalam *Sumur Sinaba* maupun *Sumur Lumaku Tinimba*, karena kita melihat bahwa kebijaksanaan Jawa tidak berurusan dengan *kebenaran logis*, melainkan dengan *kebenaran hidup*. Kedua *unen-unen* ini menyingkap bahwa pengetahuan bukan sekadar persoalan benar atau salah, melainkan persoalan bagaimana kebenaran dijalani dan dijaga secara etis. Dimensi ini menjadikan aforisme Jawa sejajar dengan tradisi kebijaksanaan dunia, dari Cina kuno hingga Yunani, dari sufisme Islam hingga filsafat modern Eropa, yang menempatkan etika sebagai inti epistemologi. Dalam tradisi Timur, seperti ajaran Kong Hu Cu, kebijaksanaan (*zhi*) tidak dapat dipisahkan dari *ren* (kemanusiaan). Dalam *Analects* 4:5 disebutkan: “*The wise are free from doubts; the virtuous are free from anxiety*” (Confucius, 1979). Kebijaksanaan bukanlah akumulasi ilmu, tetapi kebebasan batin dari kesombongan. Di India, konsep *vidya* (pengetahuan) dalam *Bhagavad Gita* juga bersifat pembebasan moral, bukan penjelasan rasional (Vyasa, 1986). Dalam dunia Islam, Ibn ‘Arabi dan Al-Ghazali menekankan *‘ilm al-haqiqa*, pengetahuan yang hanya sah jika menghasilkan kerendahan hati (Ibn ‘Arabi, 1980). Semua ini menunjukkan pola yang sama yaitu pengetahuan sejati tidak bisa dipisahkan dari moralitas, dan kebijaksanaan adalah *ethico-epistemic practice*, bukan doktrin teoritis.

Aforisme Jawa memformulasikan hal yang sama dalam gaya khasnya: *ngelmu iku kalakone kanthi laku*. Kalimat itu bukan definisi tentang ilmu, melainkan peringatan bahwa pengetahuan yang tidak dijalankan kehilangan maknanya. Maka *Sumur Sinaba* dan *Sumur Lumaku Tinimba* tidak hanya berfungsi sebagai ajaran moral lokal, tetapi sebagai representasi epistemologi universal yang memandang kebijaksanaan sebagai *modus eksistensi*, bukan sekadar akumulasi proposisi. Di sinilah kita bisa membaca relevansi universalnya melalui konsep *regime of truth*, sebagaimana dijelaskan oleh Michel Foucault dalam kuliahnya di Collège de France (1976–1979). Foucault (1971) menyatakan bahwa setiap masyarakat memiliki “*its regime of truth*”, yakni sistem di mana kebenaran diproduksi, disebarkan, dan dilegitimasi oleh kekuasaan. Kebenaran bukan entitas netral; ia lahir dalam jaringan relasi sosial, ekonomi, dan politik. Siapa yang boleh berbicara, dan dalam cara bagaimana seseorang dianggap “benar”, selalu diatur oleh rezim tersebut. Konsep ini membantu kita memahami mengapa aforisme Jawa bersifat diam sekaligus ironis. Dalam masyarakat yang diatur oleh hierarki sosial dan bahasa kehormatan (*basa krama*), berbicara terlalu banyak tentang pengetahuan bisa berarti menantang tatanan kekuasaan simbolik. Oleh karena itu, kebijaksanaan justru bersembunyi di balik keheningan, bukan di atas mimbar. *Sumur Sinaba* berperan sebagai simbol *counter-regime of truth*, kebijaksanaan yang tidak tunduk pada pameran kekuasaan epistemik. Sedangkan *Sumur Lumaku Tinimba* adalah kritik terhadap pengetahuan yang larut dalam permainan kekuasaan, ketika orang berilmu menjadi “sumur berjalan” yang menjemput pengakuan sosial.

Dengan demikian, kedua *unen-unen* itu memperlihatkan mekanisme yang oleh Foucault disebut sebagai *technologies of the self*: praktik melalui mana individu menata dirinya agar layak mengetahui kebenaran (Foucault, 1988). Bagi orang Jawa, praktik ini diwujudkan melalui *laku prihatin*, disiplin moral dan kesunyian batin. Dalam bahasa Bourdieu (1977), ini adalah pembentukan *habitus epistemik*, cara tubuh dan pikiran berperilaku agar selaras dengan struktur moral yang melingkupinya. Namun, yang membuat kedua aforisme itu universal bukan hanya karena kesamaan nilainya, melainkan karena fungsi katalitik-nya terhadap sistem kebenaran. Kebijaksanaan, dalam bentuk aforisme, berfungsi sebagai katalis reflektif, bahwa ia tidak menghancurkan rezim kebenaran, tetapi memperlambat kecepatannya agar manusia sempat berpikir. Aforisme adalah bentuk “pengetahuan yang melawan totalisasi” (Hui, 2019), serpihan yang menegur setiap klaim tunggal tentang kebenaran. Ia mengubah ketegangan antara etika dan epistemologi menjadi medan transformasi diri.

Katalis di sini tidak dalam arti kimiawi, tetapi epistemik, bahwa kebijaksanaan membuat sistem kebenaran bereaksi tanpa harus meledak. Ia memberi ruang bagi kesadaran moral di tengah kompetisi pengetahuan. Dalam masyarakat modern yang sarat “ekonomi perhatian”, di mana pengetahuan dipertontonkan dalam bentuk kutipan viral dan performa publik, keberadaan aforisme seperti *Sumur Sinaba* menjadi oase. Ia mengingatkan bahwa kebijaksanaan sejati bukan hasil produksi informasi, melainkan hasil transformasi diri.

Dimensi universal ini tampak jelas ketika kita sejajarkan dengan tradisi lain. Dalam sufisme, Rumi menulis: “*Silence is the language of God, all else is poor translation*” (Rumi, 1995). Dalam filsafat Barat modern, Wittgenstein (1921) menutup *Tractatus* dengan kalimat: “*What we cannot speak about we must pass over in silence*” (Wittgenstein, 1922). Dalam ajaran Buddha, *samma-ditthi* (pandangan benar) hanya dapat dicapai melalui meditasi batin, bukan debat rasional (Bodhi, 1994). Semua ini menegaskan satu hal yaitu etika dan epistemologi adalah dua wajah dari kebijaksanaan yang sama. Kebenaran tanpa etika berubah menjadi dogma, etika tanpa pengetahuan menjadi moralitas kosong. Maka aforisme Jawa berdiri di tengah keduanya, mengajarkan keseimbangan antara *sumur sinaba* (etika diam) dan *sumur lumaku tinimba* (epistemologi pamer) sebagai alegori universal tentang keberadaan manusia di bawah rezim kebenaran. Dalam kaitan ini, kebijaksanaan berfungsi sebagai agen transformasi, bukan resistensi frontal. Ia bekerja seperti air di sumur, bahwa ia tidak melawan batu yang mengelilinginya, tetapi perlahan melarutkannya. Kebijaksanaan mengikis kekuasaan dengan keheningan, *the soft overcomes the hard*, kata Laozi (Laozi, 1963).

Dengan demikian, baik dalam *Wedhatama*, *Analects*, maupun *Pensées*, kita menemukan satu sumbu universal, bahwa pengetahuan sejati selalu menuntut moralitas, dan moralitas sejati hanya lahir dari pengetahuan yang sadar akan batasnya. Dalam setiap kebudayaan, dari Jawa hingga Yunani, dari sufisme hingga modernitas Eropa, kebijaksanaan adalah katalis kesadaran di tengah rezim kebenaran, menekankan kembali posisi manusia bukan sebagai pemilik kebenaran, melainkan penjaganya. “Kebijaksanaan,” tulis Hui (2019: 17), “tidak menentang sistem, tetapi meretakkannya agar sistem itu dapat bernapas.”

6. KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa aforisme Jawa *Sumur Sinaba* dan *Sumur Lumaku Tinimba* bukan sekadar nasihat moral, melainkan sistem pengetahuan miniatur yang mengandung dialektika antara etika dan epistemologi. Kedua *unen-unen* tersebut berfungsi sebagai pasangan ontologis yang menampilkan dua wajah ilmu: 1) pengetahuan yang diam namun memberi (etika batin); dan 2) pengetahuan yang bergerak namun kehilangan kedalaman (etika pamer). Tamsil *sumur* sebagai ruang domestik dan spiritual mengandung prinsip-prinsip dasar kebijaksanaan Jawa: 1) *jero* (kedalaman); 2) *meneng* (keheningan); dan 3) *wates* (batas moral). Dari situ terbentuk model epistemologi yang menempatkan pengetahuan sebagai laku etis, bukan sekadar proposisi kognitif. Dalam *Serat Dewa Ruci*, pencarian Bima terhadap *tirta pawitra* menjadi alegori pencarian air batin, menguatkan wacana bahwa sumber kebijaksanaan sejati berada di dalam diri, bukan di luar.

Sementara itu, perbandingan dengan aforisme lintas budaya (Laozi, Pascal, Nietzsche, Rumi, Wittgenstein) menunjukkan dimensi universal kebijaksanaan, yaitu bahwa etika dan epistemologi merupakan dua aspek dari kesadaran manusia yang tak terpisahkan. Dalam setiap kebudayaan, pengetahuan sejati adalah pengetahuan yang sadar akan batasnya dan menghormati keheningan. Konsep *regime of truth* memperkaya pemahaman ini. Ia menjelaskan bahwa kebenaran selalu diatur oleh relasi kekuasaan. Aforisme Jawa menghadirkan bentuk *counter-regime of truth*, bukan melalui perlawanan keras, melainkan melalui ironi dan keheningan. *Sumur Sinaba* menjadi simbol pengetahuan yang menjaga martabatnya dalam diam, sedangkan *Sumur Lumaku Tinimba* berfungsi sebagai kritik terhadap pengetahuan yang dijadikan alat dominasi sosial. Dengan demikian, penelitian ini menguatkan pandangan bahwa aforisme Jawa adalah etika pengetahuan yang hidup. Ia mengajarkan keseimbangan antara laku dan ujaran, antara kebijaksanaan dan kesadaran diri, antara keheningan dan keberanian untuk berpikir. Dalam istilah Andrew Hui, aforisme adalah “*ruins of systems*” atau serpihan pengetahuan yang tetap bernapas di tengah dunia yang sibuk mencari kepastian.

7. DAFTAR PUSTAKA

- Abu Dawud, S. ibn al-A. (2008). *Sunan Abu Dawud*. Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Albab, U. (2024). PEWAYANGAN LAKON DEWA RUCI DALAM PERSPEKTIF HIERARKI NILAI MAX SCHELER. *Jurnal Lafinus*, 1(1), 124–146.
- Ardi Pranata, I. (2025). *Representasi Perjalanan Bima Mencari Guru Sejati Dalam Karya Wayang Kayu*. Institut Seni Indonesia Yogyakarta.
- Bodhi, B. (1994). *The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering*. Buddhist Publication Society.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

- Carita, J. W. (2025). *Padepokan Sokalima*.
- Confucius. (1979). *The Analects*. In Lunyu (D. C. Lau (Trans.)). Penguin Classics.
- Deuel, R. P. (2022). Governing higher education toward neoliberal governmentality: A Foucauldian discourse analysis of global policy agendas. *Globalisation, Societies and Education*, 20(3), 310–323.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. Sheed & Ward.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Routledge.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. In L. H. Martin, H. Gutman, & P. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (pp. 16–49). University of Massachusetts Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Harper & Row.
- Hoga Saragih, S. T., MT, I. P. M., & CIRR, S. T. (2024). *Jalan Kebijaksanaan: Mengatasi Kesulitan Dan Menginspirasi Kehidupan*. Universitas Bakrie Press.
- Hon, T. (2023). The Living Spring: A Comparison of Jacob's Well and the Well Hexagram. *Literature & Theology*. <https://doi.org/10.1093/litthe/frad014>
- Hui, A. (2019). *A Theory of the Aphorism: From Confucius to Twitter*. Princeton University Press.
- Ibn 'Arabi, M. (1980). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Al-Hay'a al-Misriyya al-'Ammah lil-Kitab.
- Irigaray, L. (1991). *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. Columbia University Press.
- La Rochefoucauld, F. (1678). Maxims. In *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Claude Barbin.
- Laozi. (1963). *Tao Te Ching* (D.C. Lau (Trans.)). Penguin Classics.
- Low, N. E. (2024). Nietzsche's holy jest: the ambivalence of laughter in Thus Spoke Zarathustra. *International Journal of Philosophy and Theology*, 85(3–4), 124–141.
- Magnis-Suseno, F. (1992). *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Gramedia.
- Mahfudz, L., Tanjung, D., & Siregar, R. S. (2025). Negosiasi Ruang Sakral: Analisis Fatwa MUI No. 34 Tahun 2013 di Kota Medan dalam Perspektif Mashlahah Mursalah. *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam*, 34(1), 209–230.
- Malash, O. (2022). Water in the Bulgarian World Picture (a case study of the folk songs of the Bulgarians in Ukraine). *Linguistic and Conceptual Views of the World*. <https://doi.org/10.17721/2520-6397.2022.1.05>
- Michels, M. (2024). Hermeneutics. *Migration: A Philosophical Toolkit*.
- Pascal, B. (1670). *Pensées*. Penguin Classics.
- Puiu, C. (2024). Illusory Surface of Water in the Poetry of Atanas Dalchev. *Lyuboslovie*. <https://doi.org/10.46687/iqcs1987>
- Putro, R. P., Rohmadi, M., Rakhmawati, A., & Saddhono, K. (2021). Religiusitas Islam dalam Serat Wedhatama Pupuh Gambuh. *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, Dan Tradisi)*, 7(01), 71–84.
- Rumi, J. al-D. (1995). *The Essential Rumi* (C. Barks (ed.)). HarperCollins.
- Shen, Z., Zhou, M., & Zaib, K. (2024). Religious semiotics in performance and visual art: Symbolism in aboriginal dot painting, sichuan opera makeup, chinese traditional sculpture and shu embroidery. *European Journal for Philosophy of Religion*, 16(3), 266–292.
- Tan, J., & Bao, X. (2022). Reexamining the Different Paths to the Dao of the Daodejing. *Religions*, 13(12), 1216.
- Vyasa. (1986). The Bhagavad Gita. In *भगवद्गीता* (S. Radhakrishnan (Trans.)). HarperCollins.
- Wang, K. (2021). *The Water Allegory and Waterscapes*. https://doi.org/10.1007/978-981-16-1714-0_9
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Zoetmulder, P. J. (1991). *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Djambatan.