

LEGENDA ETIOLOGIS DESA SIMO, KALI BUTHEK, KALI PEPE, DESA NGARU-NGARU DALAM *BABAD DEMAK*: KAJIAN ARKEPTIPAL

Dhananjaya Sajjana Adhiwijna

Mahasiswa Pascasarjana Program Doktor Ilmu-ilmu Humaniora, Fakultas Ilmu Budaya,
Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, Indonesia
Email: dhananjayasajjana@gmail.com

Artikel disubmit: 18-04-2024

Artikel direvisi: 09-07-2025

Artikel disetujui: 17-07-2025

ABSTRACT

In Babad Demak I, written by Raden Tumenggung Suryadi in 1835 in Java (Rasa-bahning-slireng-rat) or 1906 AD, there exists an ancient etiological legend from Boyolali Regency. This legend, which dates back to the 15th century, explains the origins of several place names, including Simo Village, Buthek River, Pepe River, and Ngaru-ngaru Village. The story is closely linked to Sunan Kudus's journey, undertaken at the command of Sultan Bintara of the Demak Sultanate, to punish and execute Ki Ageng Kebo Kenanga in Pengging Village. These toponyms Simo Village, Buthek River, Pepe River, and Ngaru-ngaru Village can be traced along a historical route stretching from the northern part of Boyolali Regency, passing through Karanggede, Klega, Simo, Banyudana, and Pengging. This study employs the theory of etiological legends, which explores the origins of names, whether of places or people. Methodologically, it adopts an archetypal approach that integrates literary and anthropological perspectives. The archetypal approach (arche) focuses on origins, primal causes, authenticity, patterns, and fundamental models. By synthesizing literary and anthropological methodologies, this research seeks to uncover the deeper cultural and historical significance of these legends within literary texts.

Keywords: *Babad Demak I*; etiological legends; Desa Simo, Kali Buthek, Kali Pepe, dan Desa Ngaru-ngaru; archetypal

ABSTRAK

Dalam *Babad Demak I* karya Raden Tumenggung Suryadi di tahun 1835 Jawa (*Rasa-bahning-slireng-rat*) atau tahun 1906 M terdapat legenda etiologis yang cukup tua di Kabupaten Boyolali. Legenda etiologis yang terjadi di sekitar abad XV tersebut adalah legenda penamaan: Desa Simo, Kali Buthek, Kali Pepe, dan Desa Ngaru-ngaru. Legenda etiologis ini tercipta berkaitan dengan perjalanan Sunan Kudus atas perintah Sultan Bintara di Kasultanan Demak untuk menghukum dan membunuh Ki Ageng Kebo Kenanga di Desa Pengging. Legenda etiologis Desa Simo, Kali Buthek, Kali Pepe, Desa Ngaru-ngaru ini dapat ditelusuri jejak dan tempatnya jika kita mengadakan perjalanan dari Kabupaten Boyolali bagian utara, mulai dari Karanggede-Klega-Simo-Banyudana-Pengging. Penelitian ini menggunakan teori Legenda etiologis, yaitu: teori yang menceritakan asal-usul nama, entah nama tempat atau nama orang. Adapun metode yang dipakai adalah pendekatan arketipal, yaitu gabungan bidang sastra dan antropologi. Pendekatan arketipal (*arche*) menitikberatkan pada permulaan, penyebab pertama, keaslian, tipe, pola atau model. Dengan memadukan pendekatan sastra dan antropologi maka berbagai legenda dalam teks-teks sastra dapat diungkapkan.

Kata Kunci: *Babad Demak I*; Legenda etiologis; Desa Simo, Kali Buthek, Kali Pepe, Desa Ngaru-ngaru; Arketipal

PENDAHULUAN

Sebelum mengenal budaya aksara (*writing culture*) semua bangsa di dunia hidup dalam budaya lisan (*oral culture*) (Ong, 1989:2). Indonesia yang memiliki wilayah geografis yang sangat luas ternyata di setiap wilayahnya menyimpan kekayaan tradisi lisan, baik yang berupa cerita rakyat, mite, legenda, kearifan lokal, dan sebagainya. Pertuturan masyarakat tradisional yang berwujud tradisi lisan mengandung adat kebiasaan dalam masyarakat, misalnya ritual adat, tarian, cerita rakyat, dan permainan tradisional (Taylor dalam Daud, 2008: 258; Indrastuti, 2023: 11). Batasan antara cerita rakyat, mite maupun legenda adakalanya sangatlah tipis. Ada banyak cerita

rakyat yang dapat dikategorikan sebagai mite dan legenda, sebab sifatnya yang mitologis-legendaris atau pun bahkan historis-mitologis.

Cerita-cerita rakyat yang bersifat legendaris-mitologis-historis maupun sejumlah elemen-elemen atau motif-motif sastra, seperti: percintaan, pembukaan hutan untuk pendirian suatu negeri, petualangan (pengembaraan), peperangan, pusaka bertuah, kutukan banyak terkandung di dalam kesastraan *babad*. Istilah *babad* adalah salah satu jenis “sastra sejarah” yang ada di Jawa, Bali dan Madura (Darusuprta, 1980: 2).

Sastra sejarah adalah sebuah karya yang berupa lukisan unsur pelaku sejarah dalam rangkaian cerita yang mengandung unsur-unsur peristiwa yang telah atau dianggap terjadi dengan ramuan sastra yang mengandung unsur-unsur keindahan dan rekaan (Darusuprta, 1980: 2), Karya sastra sejarah termasuk historiografi tradisional yang ditulis berdasarkan cakrawala religio-magis dan kosmogonis. Perhatian dipusatkan pada raja beserta keluarganya serta para menteri dan hulu balangnya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa historiografi tradisional bercorak istana sentris (Sartono Kartodirdjo, 1968: 25).

Istilah *babad* diperkirakan muncul pada zaman Kartasura dan berkembang pesat pada zaman Surakarta. Menurut Sartono Kartodirdjo bahwa puncak kegemilangan penulisan *babad* di Jawa dan Bali adalah pada zaman Sri Mangkunegara IV dengan disusunnya *Babad Tanah Jawi* (Sartono Kartodirdjo, 1968: 25). Pengertian *babad* menurut Darusprta adalah ‘lukisan cerita pelaku sejarah yang bertalian dengan pembukaan hutan atau pendirian negeri dan peristiwa yang telah atau dianggap terjadi yang melatarbelakangi’ (Darusuprta, 1980: 6).

Babad Demak adalah salah satu jenis sastra babad yang sangat banyak jumlahnya. Ada beberapa naskah *Babad Demak*, di antaranya: naskah *Babad Demak* Pajang koleksi Museum Sonobudoyo, dengan kode: L 56 214 Bhs Jawa Aks Jawa *Macapat* Rol 41 No 1; *Babad Demak* Pajang dengan kode: L 154 326 Bhs Jawa Aks Jawa *Macapat* Rol 41 no. 2; *Babad Demak* Pajang dengan kode: L 28 190 Bhs Jawa Aks Jawa *Macapat* Rol 46 no. 4; *Babad Demak* Dumugi Mataram dengan kode: SB 1446 950 Bhs Jawa Aks Jawa *Macapat* Rol 15 no. 2; *Babad Demak* Dumugi Mataram dengan kode: SK 79 522 Bhs Jawa Aks Jawa *Macapat* Rol 5 no. 1 (Behrend, dkk, 1990: 26-28). *Babad Demak* koleksi Perpustakaan Nasional Jakarta memiliki kode: KBG 293 (Krisna Murti, dkk, 2023). Adapun dalam penelitian ini menggunakan bahan utama salah satu versi *Babad Demak* I yang sudah ditransliterasi Slamet Riyadi dan Suwadji dan telah diterbitkan Proyek Penerbitan Bacaan Indonesia Dan Daerah, Depdikbud (1981).

Babad Demak memuat peristiwa-peristiwa penting yang terjadi pada masa pemerintahan di Demak, Pajang bahkan Mataram sesuai dengan dunia pujangganya. Karena itulah *Babad Demak* menjadi bahan kajian para peneliti dan akademisi untuk melakukan penelitian, baik berupa skripsi, tesis, artikel di jurnal-jurnal ilmiah. Penelitian atas *Babad Demak* di antaranya mengenai Episode Raden Pabelan dan Putri Sekar Kedhaton dalam *Babad Demak* II, Wejangan Sunan Kalijaga kepada Kyai Pandanarang dalam *Babad Demak Pupuh XXXIX*, Representasi *Babad Demak* dalam Kehidupan Masyarakat Desa Tarub Sebagai Upaya Pengembangan Nilai Kearifan Lokal di Sekolah Menengah Atas. Lebih lanjut, penelitian atas *Babad Demak* juga membahas mengenai Tindak Pidana Kriminalitas Perampokan Dalam *Babad Demak*, Konflik Sosial dan Politik dalam *Babad Demak*: Refleksi terhadap Penguatan Integrasi Bangsa Indonesia (Rahmi, 2017; Lutfianto 2018; Yulianti 2022; Rozi, 2024; Dwiyono, 2025).

Penelitian terhadap legenda-legenda etiologis yang termuat dalam *Babad Demak I* bertujuan untuk merekonstruksi dan merevitalisasi warisan kearifan lokal masyarakat Jawa di awal abad XVI, khususnya yang berkaitan dengan wilayah Kecamatan Sima, Sambu, dan Banyudono di Kabupaten Boyolali. Dalam konteks kontemporer, banyak tokoh masyarakat di wilayah tersebut tidak lagi memiliki pengetahuan yang utuh dan akurat mengenai asal-usul penamaan daerah dan peristiwa historis lokal yang dahulu sangat lekat dalam tradisi lisan maupun tertulis. Padahal, legenda-legenda etiologis tersebut telah terdokumentasikan dalam berbagai naskah klasik seperti *Babad Demak*, *Babad Tanah Jawi*, dan *Babad Tembayat*, yang telah ada selama puluhan bahkan ratusan tahun.

Upaya pelestarian dan pengenalan kembali warisan ini tentu tidak dapat dilepaskan dari peran para filolog dan peneliti sastra klasik, yang memiliki kompetensi dalam menelaah naskah-naskah beraksara dan berbahasa Jawa Klasik. Penamaan-penamaan tempat seperti Jalan Pandanaran dan Rumah Sakit Pandan Arang di Kota Boyolali, misalnya, merupakan hasil dari pembacaan dan penafsiran kritis atas sumber-sumber naskah tersebut, yang mengaitkan toponimi modern dengan nilai-nilai historis dan simbolik masa lampau. Sayangnya, kajian mendalam terhadap legenda-legenda seperti asal-usul Desa Sima, Kali Buthek, Kali Pepe, dan Desa Ngaru-Ngaru belum banyak dilakukan, sehingga membuka peluang besar bagi penelitian lanjutan di bidang filologi, antropologi, dan sejarah. Penelitian semacam ini bukan hanya akan memperkaya khazanah ilmu pengetahuan, tetapi juga akan menumbuhkan rasa bangga dan kecintaan masyarakat terhadap identitas kultural daerahnya. Namun demikian, tantangan yang dihadapi tidaklah ringan. Mayoritas naskah klasik tersebut masih berbentuk manuskrip beraksara Jawa dan menggunakan ragam bahasa Jawa Baru (abad XVI–XIX), yang memerlukan kompetensi khusus dalam hal transliterasi, penerjemahan, dan interpretasi kontekstual. Oleh karena itu, kerja filologi sangat urgen dalam jembatan antara masa lalu dan masa kini.

KERANGKA KONSEP

Brunvand (dalam James Danandjaja, 1997: 67) menggolongkan legenda menjadi empat kelompok, yaitu: (1) legenda keagamaan (*religious legend*), (2) legenda alam gaib (*supranatural legend*), (3) legenda perseorangan (*personal legend*), dan (4) legenda setempat (*local legend*). Legenda setempat yang diuraikan Danandjaja secara jelas merupakan bentuk legenda etiologis yang berfungsi menjelaskan asal-usul topografi, nama tempat, atau fenomena alam. Meski tidak memakai istilah *etiologis*, tetapi fungsinya sesuai persis. Cerita sebagai penjelasan simbolik terhadap nama atau tempat yang sudah ada. Sementara itu, Legenda adalah cerita rakyat tentang tokoh, peristiwa, atau tempat tertentu yang mencampurkan fakta historis dan mitos (Sudjiman (ed.), 1984: 47). Adapun etiologis adalah kisah pendek dalam prosa atau puisi yang menceritakan asal-usul nama, seperti nama tempat, nama orang (Sudjiman (ed.), 1984: 28). Dengan demikian legenda etiologis adalah legenda yang menceritakan asal-usul nama, entah nama tempat atau nama orang. Legenda etiologis ini dapat digunakan untuk mengungkapkan berbagai legenda yang terdapat di dalam *Babad Demak I*.

Kritik arketipal (*archetypal criticism*) dalam penelaahan sastra, di Barat, telah berkembang antara tahun 1930-an hingga 1950-an. Kritik ini memfokuskan telaahnya pada elemen-elemen generik, yang berulang, dan bersifat konvensional dalam karya sastra objek kajian. Dalam telaahnya, kritik arketipal menyikapi objek telaah karya sastra sebagai bagian dari sastra secara menyeluruh. Kata *arketip*, berasal dari kata Yunani (Kuno) *arche*, berarti permulaan, penyebab pertama, asli, tipe, pola, atau model. Arketip sastra berarti imagi, tokoh, desain naratif, tema, atau fenomena sastra lainnya yang bersifat esensial, tipikal, perenial, dan atau berulang kembali. Elemen arketip sastra terdapat pada semua sastra, bahkan juga terdapat pada karya sastra yang kualitas estetik literernya tidak menonjol, walaupun tidak dalam kuantitas dan kualitas yang seragam (Soedjijono: 2002: 40). Pengertian arketip, setidaknya, berasal dari 2 bidang: antropologi dan psikologi. Dalam studi antropologi (J.G.Frazer) arketip diartikan sebagai pola-pola esensial dalam mitos dan ritual yang berulang pada legenda serta upacara-upacara berbagai macam kebudayaan (Soedjijono: 2002: 40). Menurut C.G. Jung, arketip diartikan sebagai imagi primordial atau residu psikis dari tipe-tipe pengalaman yang berulang pada kehidupan umat manusia generasi terdahulu, dan tetap hidup dalam ketaksadaran kolektif (*collective unconscious*) generasi kini. Sementara itu, dalam kajian prosa naratif, istilah arketip diartikan sebagai desain naratif, tipe tokoh, imagi, situasi dalam cerita yang berulang kembali, dan dapat diidentifikasi dari sejumlah objek kajian. Kritik arketipal memahami teks sebagai fakta sosial (*social facts*) dan bentuk komunikasi (*mode of communication*). Dengan memfokuskan penelaahan pada elemen arketipal, peneliti melakukan kajian hubungan antarsastra (Makaryk [ed], 1993: 3-5, 508; Abrams, 1985: 201-203; Grace, 1965: 37; Soedjijono: 2002: 40). Sementara itu, Frye (1969: 135), dalam kajiannya, menganggap sumber elemen arketip sastra berasal dari warisan Klasik dan Kristiani,

seperti tampak pada penggunaan simbol dalam mitologi Klasik atau Alkitab. Simbol-simbol tsb. berasal dari dunia alamiah, tumbuh-tumbuhan, atau dunia hewan: pohon kehidupan, taman firdaus, buah kuldi, domba Allah, gembala, dan sebagainya (Soedjijono: 2002: 40).

METODE

Kajian dengan pendekatan arketipal ini memfokuskan pada elemen arketipal legenda, khususnya tokoh, situasi, dan imagi arketipal (Griffith, 1982:76-78). Data elemen arketipal yang berhasil dikumpulkan, selanjutnya, diinterpretasikan maknanya secara humanistik, psikologis, sosiologis, kultural, dan historis (Scot, 1972:247). Dengan demikian, data elemen arketipal, secara relatif, dimanfaatkan sebagai sarana untuk memahami konsep pemikiran, watak, aspirasi, dan harapan masyarakat, serta nilai-nilai yang didambakan dan dibanggakan pemilik legenda. Sebelum dilakukan interpretasi, yang tidak dilakukan secara sistematis terinci, kegiatan kajian ini dimulai dengan analisis elemen arketipal objek kajian, elemen-elemen prosa naratif lisan yang diidentifikasi bersifat esensial, tipikal, perenial, dan selalu berulang (*recurrent*). Penelitian ini tidak berpretensi hanya ada satu interpretasi yang benar (*correct interpretation*). Jadi, interpretasi terhadap data elemen arketipal bukan masalah benar dan salah. Akan tetapi, apakah hasil interpretasi itu layak, masuk akal, dapat diterima dan dapat dipertahankan (Juhl, 1980: 196; Soedjijono: 2002: 41).

Pendekatan penelitian yang peneliti gunakan adalah kualitatif. Objek dalam penelitian ini dibedakan menjadi 2 (dua) macam, yaitu objek formal dan material. Menurut Siti Chamamah (dalam Sangidu, 2024:70) subjek penelitian sastra dibedakan menjadi 2 macam, yaitu objek material dan objek formal. Objek material adalah bahan konkret yang dijadikan sasaran penyelidikan, sedangkan objek formal adalah sudut pandang yang dilakukan oleh peneliti dalam menelaah objek materialnya atau sesuatu yang dibincangkan dalam objek material.

Objek material dalam penelitian ini adalah legenda etiologis di wilayah Kabupaten Boyolali, yang berada di Desa Simo, Kali Buthek, Kali Pepe, Desa Ngaru-arun ternyata tertulis di dalam teks *Babad Demak I* karya Raden Tumenggung Suryadi yang telah ditranliterasi oleh Slamet Riyadi dan Suwadji dan diterbitkan oleh Proyek Penerbitan Bacaan Indonesia Dan Daerah, Depdikbud Jakarta (1981). Sedangkan objek formalnya adalah kajian arketipal, nilai budaya lokal. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah teknik merekonstruksi jejak sebagian perjalanan Sunan Kudus dari Demak ke Pengging melalui Desa Tingkir-Suruh-Karanggedhe-Klego-Simo-Kali Buthek- Sambi- Kali Pepe (Banyudana)-Ngaru-ngaru-Pengging. Hal ini perlu dilakukan untuk memastikan bahwa yang tertulis di dalam teks *Babad Demak I* sesuai dengan tempat dan lokasi yang ada di lapangan. Selanjutnya, dilakukan dokumentasi, dan catat. Metode pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan studi kepustakaan dan observasi (kunjungan) ke tempat-tempat legenda etiologis yang menjadi tujuan penelitian.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Legenda etiologis Desa Sima, Kali Buthek (Buthak), Kali Pepe, Desa Ngaru- Ngaru terdapat dalam episode perjalanan Sunan Kudus ke Desa Pengging untuk menghukum Kyai Ageng Kebo Kenanga di Pengging atas perintah Sultan Bintara di Demak. Karena itu perlu dinaratifkan secara singkat perjalanan dan pertemuan antara Sunan Kudus dengan Kyai Ageng Kebo Kenanga. Di samping itu juga sedikit dikemukakan kutipan teks tentang penamaan Kali Buthek (Buthak), Kali Pepe dan Desa Ngaru-arun yang terdapat dalam versi *Babad Demak* koleksi Perpustakaan Nasional RI dengan kode KBG 293 berbentuk tembang *Macapat* (puisi) yang ditransliterasi oleh Krisna Amurti dkk, 2023.

Adapun naratif Sunan Kudus dengan Kyai Ageng Pengging dapat dikemukakan sebagai berikut:

Naratif Ki Ageng Pengging dan Sunan Kudus

Adipati Handayaningrat di Pengging adalah menantu Prabu Brawijaya. Adipati Handayaningrat berputra Raden Kebo Kanigara, Raden Kebo Kenanga, dan Raden Kebo Amiluhur. Setelah Kerajaan Majapahit jatuh, dan Adipati Handayaningrat meninggal, Raden Kebo Kenanga sudah memeluk agama Islam sebab Raden Kebo Kenanga bersama-sama dengan Ki Ageng Tingkir berguru kepada Syech Siti Jenar tentang agama Islam. Orang-orang Pengging pun kemudian beragama Islam. Raden Kebo Kenanga kemudian menikah dengan adik Ki Ageng Butuh.

Kadipaten Pengging di bawah pemerintahan Raden Kebo Kenanga berkembang dan semakin makmur. Raden Kebo Kenanga kemudian berganti sebutan sebagai Ki (Kyai) Ageng Pengging. Sultan Bintara, Sultan Demak tidak senang atas perkembangan Kadipaten Pengging. Sebab Ki Ageng Pengging dianggapnya sebagai penghalang baginya dalam pemerintahannya di Kasultanan Demak. Karena, Ki Ageng Pengging adalah secara tidak langsung cucu dari Prabu Brawijaya sehingga memungkinkan merebut kekuasaan di Demak. Sebab itulah Sultan Bintara mengirim dua utusan untuk memanggil Ki Ageng Pengging ke Demak. Sesampainya di Pengging, dua utusan tersebut menyampaikan perintah Sultan Bintara untuk memanggil Ki Ageng Pengging menghadap Sultan Bintara ke Demak, tetapi Ki Ageng Pengging tidak bersedia menghadap Sultan ke Demak.

Ki Ageng Tingkir yang mendengar bahwa adik seperguruannya, yaitu Ki Ageng Pengging menolak panggilan Sultan Demak tersebut merasa cemas sehingga ia datang ke Pengging untuk mengingatkan adiknya itu. Diingatkan oleh Ki Ageng Tingkir, bahwa bagaimanapun Ki Ageng Pengging adalah saudara Sultan Bintara, di samping itu Ki Ageng Pengging adalah cucu Prabu Brawijaya di Majapahit. Akan tetapi Ki Ageng Pengging tetap berkeras kepala untuk tidak bersedia menghadap ke Demak. Ki Ageng Tingkir menyatakan bahwa jika Ki Ageng Pengging ingin memberontak kepada Demak, maka janganlah ragu-ragu dan ia bersedia membantu. Pada saat Ki Ageng Tingkir berada di Pengging, maka lahirlah putra Ki Ageng Pengging, putra laki-laki tersebut dinamakan oleh Ki Ageng Tingkir, yaitu: Mas Karebet.

Pada waktu itu, dua utusan sudah sampai di Demak serta melaporkan hasil perjalanannya ke Pengging. Penolakan Ki Ageng Pengging untuk menghadap ke Demak tersebut menimbulkan kemarahan Sultan Bintara. Karena itu, Sultan Bintara kemudian mengutus Ki Ageng Wanapala (seorang pejabat tinggi di Kasultanan Demak) untuk pergi ke Pengging guna menanyakan kepastian kehendak sebenarnya Ki Ageng Pengging mengapa menolak panggilan Sultan dengan diiringi empat orang pengikutnya, Ki Ageng Wanapala segera berangkat ke Pengging. Setibanya di Pengging, maka Ki Ageng Wanapala memperkenalkan diri sebagai utusan Sultan Demak guna menanyakan kepastian kehendak Ki Ageng Pengging. Ki Ageng Wanapala mengemukakan dua hal yang harus dipilih satu oleh Ki Ageng Pengging. Dua hal yang disampaikan oleh Ki Ageng Wanapala adalah berupa dua pilihan yang berbeda dan berlawanan, yaitu: antara yang ada secara berlebihan dan yang sama sekali tidak ada; antara yang tidur hanya sekali tetapi selamanya berjaga dan yang tidur tiap malam tetapi tiap hari berjaga; dan antara yang makannya hanya sekali tetapi kenyang selama-lamanya dan yang makan tiap hari tetapi laparnya juga tiap hari. Apabila Ki Ageng Pengging memilih yang ada dan dapat makan tiap hari, maka ia oleh Ki Ageng Wanapala diperintah mengambil Negara Demak selagi Sultan Bintara masih ada. Akan tetapi Ki Ageng Pengging tidak mau memilih salah satu pilihan tersebut, tetapi ia mau memilih keduanya, di samping itu ia tetap tidak mau menghadap ke Demak.

Ki Ageng Wanapala yang tidak berhasil membawa Ki Ageng Pengging ke Demak tersebut kemudian kembali ke Demak guna melaporkan hasil perjalanannya ke Pengging. Ki Ageng Wanapala juga menyampaikan sikap Ki Ageng Pengging, serta menyarankan agar Sultan Bintara bersabar. Sultan Bintara boleh mengambil tindakan hukuman kepada Ki Ageng Pengging setelah memberikan waktu tiga tahun kepada Ki Ageng Pengging untuk menghadap ke Demak.

Sampai pada batas waktu tiga tahun yang ditentukan, Ki Ageng Pengging tetap tidak mau juga untuk datang ke Demak. Sultan Bintara menjadi marah dan Sunan Kudus diperintahkan supaya ke Pengging untuk menghukum Ki Ageng Pengging. Sunan Kudus pergi bersama dengan ketujuh sahabatnya dan membawa *Bendhe* pusaka Ki Ageng Macan. Ketika memasuki wilayah

Pengging, pada waktu itu bertepatan Ki Ageng Tingkir meninggal dunia. Pemakaman Ki Ageng Tingkir di Gunung Purwa menunggu kedatangan Ki Ageng Pengging. Ki Ageng Pengging menjadi sangat sedih hatinya. Sementara itu, perjalanan Sunan Kudus beserta dengan para sahabatnya telah tiba di Cemara. Mereka memilih tempat beristirahat di tengah hutan dan jauh dari pemukiman penduduk desa. Pada malam hariya, mereka mencoba untuk menabuh *Bendhe* Ki Ageng Macan yang dibawanya. Bunyinya bagaikan bunyi auman harimau sehingga orang-orang desa di sekitar hutan mengira bahwa ada harimau yang ada di Hutan. Keesokan harinya, para warga desa itu menuju ke hutan akan tetapi harimau tersebut tidak ditemukan yang ada hanya Sunan Kudus dengan para sahabatnya. Sebagai pengingat auman harimau tersebut maka Sunan Kudus menamakan desa tersebut **Desa Simo**.

Selanjutnya perjalanan Sunan Kudus dengan para sahabatnya mengarah ke selatan melewati sebuah sungai (kali), ketika seorang sahabat Sunan hendak berhenti untuk minum, ia diperingatkan oleh Sunan Kudus agar tidak meminumnya karena air sungai tersebut keruh, sebagai pengingat peristiwa tersebut Sunan Kudus menamainya sebagai **Kali Buthek**. Kemudian mereka berjalan menyusuri sampai menemukan sungai yang airnya jernih. Sunan Kudus memotong cabang pohon untuk alas duduk berjemur (*pepe*), lalu berhenti di bawah pohon pucung. Sebagai pengingat peristiwa tersebut Sunan Kudus menamakan sungai tersebut sebagai **Kali Pepe**.

Sunan Kudus beserta ketujuh sahabatnya melanjutkan perjalanan hingga sampai di sebuah desa. Sunan Kudus melihat santri dan memberi salam serta santri tersebut menawarkan tembakau beserta klobotnya. Salah seorang warga menjelaskan bahwa Desa tersebut bernama Kenayan, sebagai peristiwa tersebut Sunan Kudus mengganti Desa Kenayan menjadi namanya menjadi **Desa Ngaru-ngaru (menyapa)**.

Sesampainya di Pengging, Sunan Kudus menjumpai Ki Ageng Pengging, yang tetap pada pendiriannya. Apalagi Ki Ageng Pengging sangat sedih atas kematian kakaknya, Ki Ageng Tingkir. Ia ingin segera mati menyusul kakaknya tetapi harus ada sebabnya. Karena itu, Ki Ageng Pengging meminta Sunan Kudus untuk merobek siku tangannya dengan keris. Ki Ageng Pengging pun wafat. Kematian Ki Ageng Pengging menimbulkan kemarahan pada rakyat Pengging yang berusaha membalas dendam pada junjungannya, akan tetapi dengan kesaktian tongkat pusaka Sunan Kudus, maka berbagai usaha rakyat Pengging untuk menuntut balas kematian Ki Ageng Pengging dapat dipunahkan oleh Sunan Kudus. Setelah Ki Ageng Pengging meninggal, maka Sunan Kudus bersama sahabatnya kembali ke Demak, Sultan Bintara sangat lega atas keberhasilan misi Sunan Kudus ke Pengging tersebut (Riyadi, Slamet. 1981: 105-107 dan 110-112).

Adapun perjalanan Sunan Kudus bersama sahabatnya dari Demak ke Pengging yang menimbulkan legenda etiologis Desa Simo, Kali Buthek, Kali Pepe, Desa Ngaru-arua hingga ke Desa Pengging, sebagaimana dikemukakan di atas dapat dilihat pada teks *Babad Demak I* pada *pupuh LXII Asmaradana*, bait 1-23 dan *Pupuh LXIII Megatruh*, Bait 17-20 sebagai berikut:

LXII. Asmarandana

- (1). *Kunêng wau Kyagêng Enis, warnanen Sultan Bintara, nguni dugi ubayane, Kyagêng Pêngging datan prapta, ndadoskên dukeng nata, nuduh putra Sunan Kudus, prapta ngarsendra ngandika.*
- (2). *“Kulup priye Bayi Pêngging, mrêdayeng kêraton ingwang, sira lumakua dhewe. Luwih sêka prayoganta, ya sira kang kawogan, mrih padhange driyaningsun”, putra mestu awotsêkar.*
- (3). *Ngaras pada nuwun amit, linilan gya mijil pura, laju kondur dalême, prapta mangsit sabat samya, kinen sanega nulya, Pangran amit garwa sampun, gya kentar namun tindaknya.*
- (4). *Sêmarga apindha druwis, sabat pitu kang binêkta, juga kinen nggendhong bêndhe, Kyagêng Macan kang binêkta, kapungkur ing Bintara, nêngna gantya kang winuwus, Kyagêng Tingkir mangke lena.*
- (5). *Layon dereng densuceni, angêntosi arinira, Kyagêng Pêngging ing praptane, sêmana wus ingutusan, tan dangu Kyagêng prapta, gya nyungkêmi layon gupuh, karuna sambat mlas arsa.*

- (6). *“Kakang antenana mami, alayar sêgara rahmat, sampun lami raganingngong, tan sagêd kantun neng donya, pisah lawan panduka”, tan kenging ngampah kang êluh, Kyagêng tansah atigapar.*
- (7). *Maos subekanallahi, nulya layon siniraman, sinalat sinarekake, wau wontên Ngardi Purwa, Ki Agêng Pêngging mangkya emêng ngantya tigang dalu, nggenira neng Ardi Purwa.*
- (8). *Kyagêng nulya nuwun pamit, mring kang Embok Ngardi Purwa, Nyi Gêng Tingkir lon dêlinge, “Yayi sira ngantenana, pitung dina rakanta”, kang rayi lon aturipun “Kangbok sampun pindho karya”.*
- (9). *Kentar Kyagêng kondur aglis, sampun prapta dalêmira, kunêng malih winiraos, Sunan Kudus pan wus prapta, ler kali ing Cêmara, Sang Ywang Arka nunggeng gunung, gya raywan neng madyeng wana.*
- (10). *Têrabatan pinggir kali, kanan kering dhusun cêlak, Sunan Kudus ing karsane, datan arsa kendêl desa, pinggir kali kendêlnya, rêna wontên nggen kang singub, supaya tan uning jalma.*
- (11). *Anuju panglong ing sasi, anging rêsik kang akasa, keksi giglag lintang abyor, timbang lawan sining wana, konang gung jrah ng kisma, ting parêlik ngrênyêp sumluh, lir rêngganing busanendah.*
- (12). *Gébyaring lidhah nrawangi, keksi sawarnaning wana, wrêksa-wrêksa neng argane, siluk singub jurang-jurang, keksi warna sêwantah, Sunan langkung rêneng ndulu, dadya nir sumlang ing wana.*
- (13). *Wau tarsa angyêktêni, ungêlê bêndhe Ki Macan, kinarya tandha swarane, yen bêndhe bêngkak ungêlnya, tiwas ing lampahira, sê mangke wus madya dalu, bêndhe tinabuh sêksana.*
- (14). *Ngungkung ngombang amêlingi, asru kadya Simo ngombang, tinitir anggreng swarane, gita sakeh jalma desa, kiwa têngen miyarsa, de na macan ngombang dalu, enjang sami sinêlasah.*
- (15). *Tan ana macan kang keksi, mung jalma pitu kang ana, gung jalma mêrpeki taken, “Ngriki napi wontên Simo, sangking dhusun kapyarsa, kang Simo ngombang sêdal, ênjang mila sinêlasah.*
- (16). *Ingulatan botên panggih, mung panduka kang neng wana”, prapta malih jalma taken, “Dora botên Simo, sêdal samu myarsa”, gumujêng Sêsunan Kudus, “Yen mêngkono desanira.*
- (17). *Sunarani Simo bécik, dene nora nana macan, pan mung swara ing anane”, sagung jalma mêstu sêbda, desa nglih raning Simo, Sunan Kudus nulya laju, dhinerekakên sabatira.*
- (18). *Ngidul lérês nggen lumaris, tansah murang-murang marga, nasak wiyak kambêngane, pra sêkabat tansah yitna, mring Gusti nut ing tindak, anglêrêsi nginggil dhawuh, ngambah lepen pêpirikan.*
- (19). *Sabat juga matur Gusti, mbok gusti Yogi kendêl kêdhap, amba yun minum mring lepen, sangêt salit botên kangkat”, Jêng Sunan lon sêbdanya, “Lah ta sabara karuhun, de lagi buthek tirtanya.*
- (20). *Mêngko ngarsa tirta wêning, ditutug adus minuma”, pan katêlah dugi mangke, Kalibuthek têngranira, gya sinrang ing tindaknya, prapta nggening lepen agung, Sunan kendêl lan sêkabat.*
- (21). *Ayom mungging sor waringin, pan kasilir ing maruta, weh sumrah jiwa kang reren, nikmating angga sumrambah, sirna lesuning jiwa, sabat pitu wus samya dus, Sunan laju ing tindaknya.*
- (22). *Tan pisah kêlawan murid, minggah sêngkan tumrun jurang, kendêl dugi ing tlatare, mungging sor pucung kuwawang ing Pêngging dhukuhira, karang nggênggêng Sri dinulu, tumruna bêbanjaran.*

- (23). *Pêthetan banjêngan asri, myang kêntha-kanthing bata, tuhu pura tilasane, eca nggennya kendêl Sunan, kinubeng pra sêkabat, munggusthi lampah ingutus, nggen arsa manatas nyawa.*

Terjemahan:

- (1) Adapun (tidak lagi diceritakan) Kyai Ageng Enis, diceritakan Sultan Bintara, pada waktu itu saatnya janji, Kyai Ageng Pengging tidak datang (menghadap), menjadikan kemarahan raja, menunjuk putranya Sunan Kudus, datang menghadap raja bersabda.
- (2) “Anakku bagaimanakah putraku Pengging, ingkar janji (menghadap) ke keratonku, engkau berjalanlah sendiri, lebih baik saranmu, ya engkau yang berkewajiban, agar supaya hatiku terang”, putranya meraup kaki dan menyembah.
- (3) Mencium kaki mohon diri, diberi ijin segera keluar istana, langsung pulang ke rumahnya, setelah datang memberitahu semua sahabatnya (pengikutnya), disuruh segera bersiap, Pangeran sudah minta diri, segera pergi secara diam-diam perjalanannya.
- (4) Di dalam perjalanannya seperti peminta-minta (pengemis), tujuh sahabat yang dibawa, juga disuruh membawa bende di punggungnya, Bintara sudah ditinggalkan, berganti yang diceritakan, Kyai Ageng Tingkir kini telah wafat.
- (5) Jenazah belum disucikan, menunggu adiknya, datangnya Kyai Ageng Pengging, pada waktu itu sudah mengirim utusan, tidak lama Kyai Ageng datang, segera cepat-cepat berbakti pada jenazah, (sambil) menangis mengeluh menimbulkan belas kasihan.
- (6) “Kanda nantikanlah dinda berlayar (dalam) lautan rahmat, sudah lama raganya dinda, tidak dapat tertinggal di dunia, berpisah dengan paduka (kanda)”, tidak dapat menahan (derasnya) air mata, Kyai Ageng selalu istigfar.
- (7) Membaca Subbukanallah, jenazah segera disucikan (dimandikan), hal itu ada di Gunung Purwa, Kyai Ageng Pengging kini, bersedih sampai tiga malam, berada di Gunung Purwa.
- (8) Kyai Ageng kemudian minta diri, kepada yundanya di Gunung Purwa, (yaitu) Nyi Ageng Tingkir berkata perlahan: “Dinda engkau hendaknya menantikan, tujuh hari kakandamu” adiknya berkata perlahan: “Kangbok (Yunda) jangan mengulangi pekerjaan”.
- (9) Pergilah Kyai Ageng pulang (dengan) segera, sudah sampai di rumahnya (Pengging), adapun lalu diceritakan, Sunan Kudus sudah sampai, di sebelah utara sungai di Cemara, Sang Ywang Arka (matahari) sudah tenggelam di gunung, (mereka) segera beristirahat di tengah hutan.
- (10) Mendirikan perkemahan di tepi sungai, (sebelah) kanan dan kiri dekat desa, Sunan Kudus berkeinginan, tidak ingin berhenti (beristirahat) di desa, (tetapi) di tepi sungai berhentinya, senang berada di tempat yang wingit (menakutkan), agar supaya tidak terlihat orang.
- (11) Bertepatan bulan tidak penuh (*panglong*), tetapi bersih di angkasa, terlihat bintang bersinar terang, seimbang dengan isinya hutan, kunang-kunang besar berserakan (di atas) tanah, saling berkelipan berpencaran menerangi, seperti perhiasan pakaian yang indah.
- (12) Kilat sekejap menerangi, terlihat semua isi hutan, pohon-pohon di gunung, rongga (tertutup kerimbunan) wingit jurang-jurang, terlihat warna (hutan) sesungguhnya, Sunan (Kudus) sangat senang melihatnya, sehingga tidak khawatir di dalam hutan.
- (13) Pada waktu itu (Sunan Kudus) ingin mengetahui, bunyi Bende Ki Macan, sebagai tanda suaranya, jika suara bende keras mengejutkan bunyinya, gagal perjalanannya, pada waktu itu sudah tengah malam, bende segera ditabuh.
- (14) Menggema mendengar (seperti kumbang) mengingatkan, keras (suaranya) seperti harimau kumbang, ditabuh bertalu-talu menggeram suaranya, cepat-cepat semua penduduk desa, dikira harimau kumbang semalam, pada pagi harinya semua melacakinya kemana-mana.
- (15) Tidak ada harimau yang terlihat, hanya manusia berjumlah tujuh yang ada, banyak orang mendekati (dan) bertanya: “Di sini apakah ada harimau, dari desa terdengar, harimau kumbang semalam, karena itu pagi harinya melacak kemana-mana.

- (16) Dicari tidak ketemu, hanya paduka yang berada di hutan, datang lagi orang bertanya, : “Bohong tidak harimau, semalam semua mendengar”, Sunan Kudus tertawa: “Jika demikian desamu.
- (17) Lebih baik aku namakan Simo, sebab tidak ada harimau, namun hanya suara seadanya”, semua orang menyetujui sabda (Sunan Kudus), desa dialihkan namanya Simo, kemudian Sunan Kudus melanjutkan (perjalanannya), diiringi para sahabatnya.
- (18) Ke selatan lurus perjalanannya, selalu menyimpang jalan, menerabas membuka padang ilalang, para sahabat senantiasa waspada, terhadap Gustinya mengikuti di belakang perjalanannya, bertepatan di atas bendungan, melewati sungai yang diinginkan.
- (19) Para sahabatnya mengatakan pada gustinya: “Mbok gusti Pendeta (Sunan) berhenti sebentar, hamba ingin minum ke sungai, sangat haus tidak tahan”, Kanjeng Sunan perlahan sabdanya: “Hendaknya (semua) bersabar dahulu, sebab sedang keruh airnya.
- (20) Nanti di depan (ada sungai) jernih airnya, (dapat) mandi minumlah sepuasnya” sebabnya sampai sekarang, disebut Kali buthek namanya, segera dipercepat perjalanannya, (telah) sampai di sungai yang besar, Sunan (Kudus) dan sahabatnya berhenti.
- (21) Berteduh di bawah pohon beringin, tertiup angin sepoi-poi, memberikan kesegaran jiwa (mereka) yang beristirahat, nikmatnya menyeluruh badan, hilanglah jiwa yang letih, tujuh sahabat semuanya sudah mandi, Sunan melanjutkan perjalanannya.
- (22) Tidak berpisah dengan murid-muridnya, naik sampai menuruni jurang, berhenti ketika sampai di wilayahnya (Kyai Ageng Pengging), di bawah pohon pucung, dilihatnya dukuh Pengging, pekarangan yang luas besar tempat tinggal Adipati (Handayaningrat) dilihatnya, menurun berurutan.
- (23) Tanaman hias berurutan (terlihat) indah, dan bentukan batu bata, sungguh (sebagai) bekas kerajaan, Sunan berhenti beristirahat dengan enak, dikelilingi para sahabat, perjalanannya diperintah untuk membicarakan, di dalam hendak memutuskan (memisahkan) nyawa.

Terjemahan

Pupuh LXIII Megatruh, Bait 17-20

- (17). “Ada orang tua duduk (engkau semua) berdiri tak sopan santun, apa yang engkau lihat, seperti orang melihat badut, orang duduk tidak engkau hormati, kupukul (semua) hingga bengkok kakimu”.
- (18). Anak-anak kecil tidak takut (justru) bersorak terus berlari, Jeng Sunan berkata perlahan, “Paman jangan engkau tegur, sudah biasa anak kecil, sesungguhnya kasih sayangnya Hyang Manon (Tuhan).
- (19). Lebih baik engkau duduk hingga selesai, engkau memberitahu Kyai Pengging, (aku) sangat berterima kasih, desa sini apa namanya”, yang ditanya berkata perlahan.
- (20). “Di sini nama desanya Kenayan”, Sunan Kudus berkata lagi: “Ambillah gantilah Ngaruh-aruh, saya yang mengganti, ya lebih baik saudaraku”.

Di dalam teks *Babad Demak* koleksi Perpustakaan Nasional RI dengan kode KBG 293 terdapat versi Kali Buthek sebagai Kali Buthak dan juga Kali Pepe. Hal itu tersurat pada *Pupuh VIII Megatruh* bait 1-4 sebagai berikut:

1. *Winasita lampahe Pangeran Kudus/ sahbat pipitu tan kari/ lèpas lampahireng ngènu/ anglangkungi lepen alit/ sabat siji matur alon//*
2. *Lèhng kendèl sakdhap kularsa nginum/ Jèng Sunan Kudus lingnya ris/ heh sabarèna karuhun/ pan lagya buthak ing warih/ manawa na ngarèp kono//*
3. *Angombea mēngko sira den atuwuk/ mila katèlah ing mangkin/ Kali Buthak namanipun/ ing lampahira wus prapti/ ing kali sampun atakon//*
4. *Ya ta kendèl lampahe Sunan ing Kudus/ anyèmpal pepe alinggih/ samya kendèl sabat nginum/ wus mantun samya alinggih/ nulya na rare kang tumon//*

Terjemahan:

1. Diceritakan perjalanan Pangeran Kudus, tujuh sahabat tidak ketinggalan, lepas dalam perjalanannya, melewati sungai kecil, seorang sahabat berkata perlahan
2. “Lebih baik berhenti sebentar hamba ingin minum”, Jeng Sunan Kudus berkata perlahan: “Hai bersabarlah dahulu, sebab sedang keruh airnya, apabila di depan sana.
3. Nanti.minumlah engkau sampai kenyang”, karena itu sekarang disebut, Kali Buthak namanya, perjalanannya sudah sampai, di sungai sudah bertanya.
4. Pada waktu itu perjalanan Sunan Kudus berhenti, memisahkan diri (untuk) duduk (sambil) berjemur, para sahabat semua berhenti untuk meminum, sudah tidak haus (lagi) semuanya duduk, kemudian ada anak kecil yang melihat.

Tokoh Arketipal dan Interpretasi Makna

Berdasarkan uraian di atas, tokoh-tokoh arketipal dapat dikemukakan sebagai berikut: 1. Sultan Demak (Sultan Bintara), 2. Ki Wanapala, 3. Ki Ageng Pengging, 4. Sunan Kudus.

Sultan Demak (Sultan Bintara)

Dalam kerangka arketipal, Sultan Demak dapat diposisikan sebagai tokoh yang mengemban otoritas tertinggi dalam struktur kekuasaan duniawi. Ia menjadi representasi dari sistem kekuasaan Islam yang mulai menggeser tradisi lama Majapahit pasca Islamisasi di tanah Jawa. Dalam narasi di atas, Sultan Demak merupakan figur yang gelisah terhadap eksistensi Ki Ageng Pengging, karena meski telah Islam, Ki Ageng Pengging masih memiliki garis darah langsung dengan Majapahit, sehingga dilihat sebagai potensi ancaman. Tokoh ini mencerminkan arketip pemimpin yang gelisah dan represif ketika merasa kekuasaannya terancam. Ia tidak mengupayakan jalan tengah, tetapi langsung menempuh pendekatan strukturalistik melalui pengiriman utusan dan bahkan Sunan Kudus. Interpretasi atas karakter Sultan Demak dapat dimaknai sebagai simbol kekuasaan Islam politik yang mencoba mengamankan transisi kekuasaan dari struktur tradisional Majapahit ke otoritas baru. Ia tidak hanya menjadi kepala pemerintahan, tetapi simbol supremasi politik-keagamaan yang tidak bisa ditentang. Namun, tindakan Sultan Demak juga memperlihatkan sisi ambivalen antara menjaga ketertiban dan memperbesar konflik. Ia memperlihatkan ketidaktoleran terhadap ketidakhadiran yang diperlihatkan oleh Ki Ageng Pengging. Penundaan hukuman tiga tahun, yang disarankan oleh Ki Wanapala, menunjukkan bahwa kekuasaan Sultan Demak masih mengenal negosiasi, namun pada akhirnya tetap menempuh jalur eliminasi. Dengan demikian, Sultan Demak adalah representasi arketipal penguasa yang dilema antara menjaga stabilitas negara dan mengeliminasi potensi rival yang memiliki legitimasi historis dan spiritual lebih kuat dari sekadar politik duniawi.

Ki Wanapala

Ki Wanapala dalam narasi ini memainkan peran sebagai tokoh pembawa pesan yang juga dapat dipahami sebagai arketip mediator atau utusan istana. Ia dikirim oleh Sultan Demak untuk memberi ultimatum simbolik dalam bentuk teka-teki filosofis, yang sebenarnya mengandung ujian terhadap niat dan visi politik Ki Ageng Pengging. Pilihan yang diberikan oleh Ki Wanapala mengandung perumpamaan eksistensial: hidup dalam kelimpahan yang penuh risiko atau hidup sederhana tetapi tenteram. Dalam konteks ini, ia tidak hanya menjadi juru bicara kekuasaan, tetapi juga representasi arketipal sebagai tokoh yang menguji niat atau kelayakan tokoh lain untuk memasuki babak penting dalam perjalanan naratifnya. Namun, respons Ki Ageng Pengging yang tidak memilih salah satu, tetapi keduanya, sekaligus menolak tunduk pada kekuasaan Demak, menunjukkan bahwa Ki Wanapala tidak berhasil menaklukkan wilayah kultural dan spiritual Ki Ageng Pengging. Meskipun demikian, Ki Wanapala tidak tergesa-gesa mendorong kekerasan. Ia justru menyarankan Sultan Demak untuk bersabar dan memberi waktu. Dengan demikian, Ki Wanapala mencerminkan tokoh yang meskipun berpihak pada struktur kekuasaan, tetap

memiliki kearifan, moderasi, dan penghormatan terhadap nilai-nilai lokal yang lebih tua. Dalam perspektif interpretatif, Ki Wanapala melambangkan konflik antara modernitas politik (Islam Demak) dan lokalitas kultural (Majapahit-Pengging), serta batas diplomasi yang berakhir buntu ketika nalar kekuasaan tidak mampu menjangkau filsafat dan spiritualitas yang dalam.

Ki Ageng Pengging

Ki Ageng Pengging mewakili arketip tokoh spiritual yang menolak tunduk pada kekuasaan duniawi karena lebih memilih laku spiritual dan prinsip-prinsip ketuhanan yang diyakininya. Dalam narasi, Ki Ageng Pengging digambarkan sebagai tokoh yang teguh pendirian, telah memeluk Islam lebih awal bersama Ki Ageng Tingkir melalui Syekh Siti Jenar, yang dikenal dengan doktrin kontroversial tentang penyatuan makrifatullah (*Manunggaling Kawula lan Gusti*). Sebagai tokoh arketipal, ia mewakili dualitas: bangsawan berdarah Majapahit dan spiritualis Islam sufi. Keengganannya menghadap ke Demak bukan karena ambisi, tetapi karena penolakan terhadap bentuk kekuasaan yang tidak sepenuhnya sejalan dengan nilai spiritual. Ia menolak permainan politik dan memilih berada di jalur “yang sejati” sebuah idealisme sufistik yang lebih tinggi daripada sekadar struktur negara. Ki Ageng Pengging, dengan kelahiran putranya Mas Karebet (kelak menjadi Sultan Hadiwijaya), menjadi simbol peralihan era dari dunia Majapahit-Islam sinkretis menuju zaman kerajaan Islam yang lebih mapan dan stabil. Namun, penolakannya untuk memilih antara dua jalan yang ditawarkan oleh Ki Wanapala menunjukkan bahwa ia menolak dikotomi kekuasaan dan spiritualitas. Ia ingin keduanya, antara hubungan dunia dan akhirat menyatu. Kematian yang penuh kesadaran, dengan meminta keris merobek siku, merupakan bentuk kematian ala sufi. Mati bukan sebagai kekalahan, melainkan sebagai penyatuan terakhir dengan kebenaran yang diyakininya. Dengan demikian, Ki Ageng Pengging adalah tokoh arketipal sufi-revolusioner yang memilih jalan kematian spiritual dan tubuh demi prinsip dan kesadaran makrifat.

Sunan Kudus

Sunan Kudus dalam narasi ini mengambil peran arketipal tokoh religius yang menjadi pelaksana hukum dan keputusan dari otoritas pusat, dalam hal ini Sultan Demak. Ia bukan hanya seorang ulama, tetapi juga figur yang membawa kekuatan simbolik dan magis. Perjalanan Sunan Kudus dari Demak ke Pengging dipenuhi dengan penandaan ruang yang kuat secara spiritual dan simbolik dari bunyi *Bendhe Kyai Macan* di Desa Simo hingga *Kali Buthek* dan *Kali Pepe*. Semua ini menunjukkan bahwa Sunan Kudus tidak hanya bertindak sebagai eksekutor, tetapi juga penakluk wilayah dalam wacana spiritual-politik, dengan memberi nama sebagai bentuk dominasi wacana atas ruang tradisional. Namun, Sunan Kudus bukan tokoh yang kejam. Ia tidak membunuh Ki Ageng Pengging secara paksa, tetapi mengabdikan permintaan spiritual terakhirnya yakni dengan merobek siku dengan keris. Ia menjadi saksi sekaligus perantara dalam kematian suci tokoh sufi. Akan tetapi, setelah kematian itu, Sunan Kudus juga yang menumpas perlawanan rakyat Pengging dengan kekuatan tongkatnya. Dalam tafsir lebih dalam, Sunan Kudus mewakili ketegangan antara spiritualitas otoritatif (representasi Islam formal) dengan spiritualitas bebas (pengikut Syekh Siti Jenar). Ia adalah penutup naratif Ki Ageng Pengging sekaligus penata babak baru kekuasaan Demak. Sunan Kudus adalah representasi dari seorang ulama yang merangkap politisi dan penjaga stabilitas struktural.

Situasi Arkipel dan Interpretasi Makna

Adapun situasi arketipel yang dapat uraikan sebagai berikut: 1. Adu Pendapat, 2. Sabda Kesaktian dan Adu Kesaktian.

Adu Pendapat

Ki Ageng Pengging adalah sosok tokoh yang kompleks, spiritual, dan penuh resistensi terhadap hegemoni kekuasaan. Dalam narasi di atas, ia tampil sebagai pusat dari konflik ideologis antara pewaris Majapahit dengan Sultan Demak. Sebagai cucu dari Prabu Brawijaya dan murid dari Syekh Siti Jenar, ia mengusung ajaran Islam yang berakar pada nilai-nilai kebatinan yang lebih esoteris dan inklusif. Sementara Demak sebagai kekuatan Islam politik mengedepankan institusionalisasi agama sebagai dasar legitimasi kekuasaan. Adu pendapat tampak secara eksplisit dalam penolakannya terhadap panggilan Sultan Bintara. Ki Ageng Pengging bukan hanya menolak secara administratif, tetapi juga menolak memilih satu di antara dua pilihan paradoks yang diajukan oleh Ki Wanapala. Penolakannya terhadap dikotomi pilihan (kenyang sekali seumur hidup vs lapar tiap hari) adalah simbol dari penolakan terhadap sistem nilai kekuasaan itu sendiri. Ia tidak tunduk pada logika kekuasaan, melainkan tunduk pada logika batin. Sabda Ki Ageng Pengging menunjukkan kemapanan spiritualnya. Ia tidak melakukan perlawanan fisik secara langsung, namun membangun resistensi melalui pendirian kokoh terhadap sistem kekuasaan Demak. Bahkan ketika dihadapkan pada kematian, ia memilih kematian yang memiliki makna spiritual yakni meminta keris Sunan Kudus untuk merobek sikunya. Ini adalah bentuk pengendalian terhadap tubuh, dan pada saat bersamaan, transformasi dirinya dari manusia politik menjadi manusia spiritual. Kesaktiannya terletak pada sabdanya yang melampaui logika dunia.

Sabda Kesaktian dan Adu Kesaktian

Sunan Kudus adalah representasi tertinggi dari struktur kekuasaan religius yang telah dilembagakan dalam Islam politik Demak. Ia tampil bukan hanya sebagai ulama, tetapi juga sebagai pelaksana titah Sultan dalam kapasitas militer-spiritual. Kehadirannya ke Pengging adalah bentuk konkret dari “adu kesaktian” dalam konteks Jawa, yaitu bukan hanya duel fisik, melainkan duel simbolik antara dua sumber kesakralan yakni kesaktian kekuasaan dan kesaktian kebatinan. Perjalanannya ke Pengging dipenuhi simbol-simbol toponimi dan spiritualitas yang menunjukkan bahwa kekuasaan rohani menyatu dengan geografi: bunyi *bendhe* menjadi suara harimau, sungai keruh menjadi *Kali Buthek*, dan interaksi sosial menjadi nama sebuah desa. Semua itu adalah bentuk manifestasi dari “sabda yang mewujudkan” sabda kesaktian. Namun, Sunan Kudus tidak menaklukkan Ki Ageng Pengging melalui pertempuran, melainkan pemenuhan permintaan Ki Ageng Pengging sendiri. Ketika Sunan Kudus merobek siku Ki Ageng Pengging, itu bukan kemenangan fisik, melainkan bentuk kesepakatan akhir bahwa ajal bisa dijadikan jalan spiritual. Tetapi tindakan ini tetap menimbulkan kemarahan rakyat Pengging, sehingga Sunan Kudus harus menunjukkan kesaktiannya dengan tongkat pusaka untuk menundukkan amarah rakyat. Di sinilah letak akhir dari narasi adu kesaktian.

Imaji Arkipel dan Interpretasi Makna

Adapun imaji arketipel yang dapat ditemukan dari narasi di atas yang dapat diuraikan sebagai berikut: 1. *Kali Buthek*, 2. *Kali Pepe*, 3. *Bende Kyai Macan*, 4. Tongkat Sakti.

Kali Buthek

Kali Buthek dalam narasi perjalanan Sunan Kudus dan para sahabatnya adalah penanda geografis sekaligus simbolik. Airnya keruh dan tidak layak untuk diminum. Dalam konteks arkipel dan lanskap spiritual-politik Jawa, keruhnya air di *Kali Buthek* dapat ditafsirkan sebagai representasi dari kekacauan batin dan ketidakteraturan moral-politik yang sedang berlangsung di antara Kadipaten Pengging dan Kasultanan Demak. Ketika sahabat Sunan

Kudus hendak minum dari sungai tersebut, Sunan melarangnya, yang menunjukkan sikap waspada terhadap bahaya laten atau kekotoran ideologis yang terkandung dalam wilayah yang mereka lintasi. Keruhnya air (*Buthek*) bukan hanya pencemaran fisik, tetapi dapat dimaknai sebagai pencerminan krisis spiritual Ki Ageng Pengging yang sedang berada di ambang batas antara loyalitas kepada darah Majapahit dan ketaatan pada tatanan baru Islam di bawah Kasultanan Demak. *Buthek* (keruh) juga menjadi titik awal dari pembalikan kesucian, dari air yang tidak layak minum menuju air yang jernih di *Kali Pepe*.

Kali Pepe

Kali Pepe hadir sebagai antitesis dari *Kali Buthek*. Airnya jernih, sejuk, dan menjadi tempat Sunan Kudus dan sahabatnya beristirahat. Di sinilah muncul ritual kecil, ketika Sunan Kudus memotong cabang pohon untuk duduk dan berjemur (*pepe*). Dalam tafsir simbolik Jawa, air jernih merepresentasikan kejernihan pikiran, kesucian batin, dan titik ketenangan dalam perjalanan spiritual. Istilah “*pepe*” tidak hanya berarti berjemur secara harfiah, tetapi juga bisa dimaknai sebagai proses pengeringan batin dari hasrat duniawi dan pematangan nalar spiritual. *Kali Pepe* menjadi penanda titik transformasi dalam lanskap arketipel di mana ruang geografis berfungsi sebagai refleksi dari kondisi batin. Bila *Kali Buthek* adalah simbol dari kekacauan dan ketidaktertiban, maka *Pepe* adalah keseimbangan, tempat jeda bagi Sunan Kudus dan para sahabatnya, sekaligus fase kontemplatif sebelum menghadapi benturan ideologi dengan Ki Ageng Pengging.

Bende Kyai Macan

Bende pusaka *Kyai Macan* memiliki daya bunyi yang menyerupai auman harimau. Ketika ditabuh di tengah hutan, suara ini menimbulkan ketakutan dan kewaspadaan di antara penduduk desa sekitar. Dalam struktur simbolik Jawa, harimau (*macan*) bukan hanya binatang buas, tetapi simbol dari kekuasaan, keberanian, dan perangkat hukum tak kasatmata. Dengan membawa *Bende Kyai Macan*, Sunan Kudus tidak hanya membawa senjata, tetapi juga membawa “aura hukum” dari Kasultanan Demak. Dapat pula dikatakan bahwa *Bendhe Kyai Macan* adalah pusaka yang dibawa oleh Sunan Kudus dalam ekspedisinya ke Pengging. Pusaka ini bukan sekadar alat, tetapi memiliki kekuatan simbolik tinggi. Suara pukulan *bendhe* menyerupai auman harimau (*macan*), membangkitkan rasa takut dan hormat, bahkan menciptakan realitas baru terhadap orang-orang di desa yang mengira ada harimau sungguhan di hutan. Nama “Simo” yang lahir dari peristiwa ini memperkuat narasi bahwa kekuasaan pusat selalu menanamkan jejak simboliknya ke dalam lanskap perpolitikan Jawa. *Bende Kyai Macan* adalah bentuk disiplin simbolik yang menggantikan kekerasan perang secara fisik. Ia mengonstruksi ketundukan melalui auman imajiner, menciptakan efek psikologis dan kontrol budaya.

Tongkat Sakti Sunan Kudus

Tongkat sakti yang digunakan Sunan Kudus dalam menundukkan kemarahan rakyat Pengging pasca kematian Ki Ageng Pengging memiliki nilai simbolik yang sangat dalam. Bukan sekadar tongkat sebagai alat bantu, ia adalah perangkat yang membawa “karomah” atau keistimewaan spiritual pemiliknya. Dalam perspektif arketipel, tongkat tersebut adalah medium intervensi kekuasaan yang bekerja di tengah masyarakat. Ketika rakyat Pengging hendak memberontak, tongkat tersebut memadamkan potensi kekacauan. Artinya, kekuasaan tidak hanya ditegakkan melalui kekerasan, tetapi juga melalui simbol sakral yang dipercaya memiliki kekuatan adikodrati. Tongkat sakti ini melanjutkan logika *Bende Kyai Macan*, yakni benda pusaka bukanlah benda mati, melainkan aktor simbolik dalam tatanan kekuasaan Jawa. Tongkat menjadi “perpanjangan tangan spiritual” negara, beroperasi dalam ruang antara dunia manusia dan dunia ilahi.

Simo, Kali Buthek, Kali Pepe dan Desa Ngaru-Ngaru Pada Jaman Sekarang

Legenda Etiologis Simo, Kali Buthek (Kalibuthak), Kali Pepe dan Desa Ngaru-Ngaru di atas terjadi pada abad XV yang keadaan alamnya masih berupa hutan belantara. belum ada pembangunan-pembangunan. Keadaannya waktu itu dan saat ini ada yang berupa gunung atau perbukitan, seperti gunung di sebelah utara Simo, yaitu: Gunung Ragarunting (Gunung Madu), ada Gunung Kancil (Simo), Gunung Tugel (sebelah selatan Simo) tempat pemakaman tokoh sakti Kyai Singaprana, ada Desa Girilaya (gunung mati). Jadi di daerah itu masih terdapat perbukitan. Daerah-daerah itu kini telah lama dihubungkan jalan raya yang bagus serta jembatan- jembatan di Kali Buthek dan Kali Pepe.

Simo adalah sebuah kecamatan di Boyolali yang sangat maju dari sisi pendidikan penduduknya, sebab banyak sekolahan SMP dan SMA dibangun. Namun banyak penduduk Simo yang tidak mengetahui penyebab adanya legenda etiologis itu yang justru sudah terdokumentasikan di dalam sejumlah teks *Babad Demak* dan variasinya. Namun demikian sebagai pengingat adanya legenda etiologis itu di daerah Simo pada sekitar tahun 1980 - 1990 telah dibangun Patung Harimau yang ditempatkan di Kecamatan Simo. Pada tahun 2020 dibangun lagi Patung Harimau Kumbang yang ditempatkan di Simpang Tiga Kecamatan Simo.

Jalanan dari Simo ke selatan melintasi Sungai Kali Buthek, Kali Pepe sampai menginjak Desa Ngaru-Ngaru di wilayah Pengging, Banyudono, Boyolali telah menjadi jalanan yang ramai. Demikian pula Daerah Pengging sudah sangat ramai, daerah persawahan yang sangat subur dan menjadi destinasi pariwisata, baik wisata sejarah (religi) maupun pemandian, sebab banyak umbul (mata air) di Pengging. Di samping itu di Pengging terdapat makam Sri Makurung Pangeran Handayaningrat (Ki Ageng Pengging Sepuh), menantu Prabu Brawijaya V. Di Pengging juga bermukim makam Kyai Ageng Kebo Kenanga. Pujangga Jawa Keraton Surakarta, yaitu: R. Ng. Yasadipura I, R. Ng. Yasadipura II (Raden Tumenggung Sastra Negara). Karena itulah di Pengging dibangun Gedung Kapujanggan. Hal itulah yang menjadikan daerah Pengging menjadi destinasi pariwisata di Kabupaten Boyolali.

KESIMPULAN

Penelitian ini memberikan kontribusi signifikan dalam revitalisasi dan rekonstruksi kearifan lokal masyarakat Jawa awal abad XVI melalui telaah legenda-legenda etiologis yang termuat dalam *Babad Demak I*. Fokus kajian pada legenda-legenda penamaan Desa Simo, *Kali Buthek*, *Kali Pepe*, dan Desa Ngaru-ngaru membuka pemahaman baru tentang hubungan antara teks historis-filologis dan identitas budaya masyarakat Boyolali. Kebaruan utama dalam riset ini terletak pada pengungkapan korelasi antara toponimi kontemporer dan narasi simbolik dalam naskah klasik, yang selama ini belum banyak disentuh oleh kajian akademik, khususnya di wilayah-wilayah yang disebutkan.

Dalam konteks ilmu filologi, penelitian ini menegaskan urgensi kompetensi transliterasi dan interpretasi kontekstual atas naskah beraksara Jawa yang memuat informasi sejarah kultural lokal. Dengan menelusuri jalur perjalanan Sunan Kudus dari Demak hingga Pengging, riset ini berhasil memetakan struktur naratif yang secara geografis, historis, dan budaya konsisten dengan struktur legenda etiologis tradisional, yakni: peristiwa tokoh-tokoh suci (Ki Agung Pengging dan Sunan Kudus), kejadian sakral, lalu proses penamaan tempat sebagai bentuk pelestarian nilai. Dengan demikian, pendekatan arketipal yang digunakan dalam penelitian ini memperlihatkan sinergi antara dimensi sastra dan antropologi dalam naskah tradisional Jawa, yang belum banyak dikaji secara terintegratif.

Kontribusi ilmiah lainnya adalah pembacaan ulang terhadap *Babad Demak I* karya Raden Tumenggung Suryadi (1835 Jawa/1906 M) sebagai sumber primer yang selama ini luput dari telaah kontekstual mengenai wilayah Boyolali. Legenda-legenda yang diungkap bukan sekadar narasi mitologis, tetapi juga menjadi sumber pengetahuan sejarah lokal yang mengandung fungsi pedagogis, moral, dan identitas budaya. Temuan ini memperluas cakupan studi filologi yang tidak terbatas pada bahasa dan teks semata, tetapi juga menyentuh aspek memori kolektif, spiritualitas lokal, serta legitimasi kekuasaan melalui simbolisme toponimi.

Riset ini juga menjawab kebutuhan mendesak dalam revitalisasi budaya lokal, mengingat semakin banyaknya tokoh masyarakat dan warga di wilayah Boyolali yang tidak lagi memahami asal-usul nama tempat yang mereka huni. Narasi-narasi etiologis dalam *Babad Demak I* tidak hanya berfungsi sebagai jejak sejarah simbolik, tetapi juga sebagai alat kebudayaan yang membentuk kesadaran historis kolektif masyarakat. Oleh karena itu, diseminasi (penyebarluasan ide) hasil kajian ini kepada publik luas menjadi sangat penting sebagai bagian dari strategi pelestarian budaya berbasis masyarakat. Dengan demikian, penelitian ini berkontribusi pada pengembangan kajian filologi, sastra (lokal), antropologi dan sejarah melalui eksplorasi naskah-naskah klasik yang mengandung legenda etiologis. Hal ini memberikan landasan metodologis dan konseptual bagi riset-riset sejenis di wilayah-wilayah lain di Nusantara yang memiliki kekayaan serupa namun belum tergali secara optimal.

DAFTAR PUSTAKA

- Anonim, 1981. *Babad Demak II*, Ditransliterasi oleh Gina Dan Dirgo Sabariyanto, Jakarta: Proyek Penerbitan Bacaan Indonesia Dan Daerah, Depdikbud
- Arimurti dkk, Krisna. 2023. *Alih Aksara Serat Babad Demak (KBG 293)*. Jakarta: Perpunas Press.
- Behrend, T.E, dkk. 1990. *Katalog Induk Naskah- Naskah Nusantara Museum Sonobudoyo Yogyakarta Jilid I*, Yogyakarta: Djambatan
- Danandjaja, J. 1997. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain* Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Darusuprpta. 1985. “Arti dan Nilai Babad Dalam Kebudayaan Jawa”. Dalam Soedarsono, dkk. 1985. *Citra Pahlawan dalam Kebudayaan Jawa*. Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi). Gina, 1981. *Babad Demak II*. Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.
- Dwiyono, Jovita Agisty Elfreda. 2025. Tindak Pidana Kriminalitas Perampokan Dalam Babad Demak dalam *Jurnal Online Baradha*. <https://doi.org/10.26740/job.v21n2.p1-16>
- Frye, Northrop. 1969. *Anatomy of Criticism*. New York: Atheneum.
- Griffith, Jr, Kelley. 1982. *A Writing Essays about Literature*. New York: Har- court Brace Jovanovich, Inc.
- Indrastuti, Novi Siti Kussuji. 2023. *Sastra Lisan: Eksistensi, Fungsi dan Revitalisasi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Juhl, P.D. 1980. *Interpretation*. Princeton: Princeton University Press.
- Lutfianto. 2018. Wejangan Sunan Kalijaga kepada Kyai Pandanarang dalam Babad Demak Pupuh XXXIX: Sebuah Analisis Stilistika. *Jurnal Alayasastra*. <https://doi.org/10.36567/aly.v14i2.237>
- Makaryk, Irena R. [ed]. 1993. *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*. Toronto: University of Toronto Inc.
- Natarata, Raden Panji. 1958. *Serat Siti Djenar* (Tembang), Cetakan I, Jogjakarta: Kulawarga Bratakesawa
- Ong, Walter J. 1989. *Orality and Literacy - The Technologizing of the Word* London: Routledge.
- Pigeaud, T.H. 1938. *Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek*. Groningen: B. Wolters' Uitgever-Maatschappij.
- Poerwadarminta, W. J. S. 1939. *Baoesastra Djawa*. Batavia, J.B. Wolters Uitgevers Maatschappij n.v.
- Prawiroatmojo, S. 1981. *Bausastra Jawa-Indonesia 2 Jilid*. Jakarta: Gunung Agung.
- Riyadi, Slamet. 1981. *Babad Demak I*. Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.
- Rochkyatmo, Amir dkk. 2004. *Babad Tanah Jawi Buku I*. Jakarta: Amanah Lontar.
- Rozi, Achmad Fahkur. 2024. Konflik Sosial dan Politik dalam Babad Demak: Refleksi terhadap Penguatan Integrasi Bangsa Indonesia *Jurnal Online Baradha*. <https://doi.org/10.26740/job.v20n4.p50-68>

- Sangidu. (2004). *Metode penelitian sastra, pendekatan teori, metode dan kiat*. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.
- Saputro W dan Widodo S. 2020. The Narrative Of Javanese Mithology In The Babad Demak. *Proceedings of the Third International Seminar on Recent Language, Literature, and Local Culture Studies*, BASA, 20-21 September 2019, Surakarta, Central Java, Indonesia <http://dx.doi.org/10.4108/eai.20-9-2019.2296902>
- Scot, Wilbur S. 1972. *Five Approaches of Literary Criticism*. New York: Collier Books.
- Sekar Aji, Rahmi. 2017. Episode Raden Pabelan dan Putri Sekar Kedhaton dalam *Babad Demak II* Analisis Struktural dan Amanat. *Skripsi S-I*, Yogyakarta: Jurusan Sastra Sastra Jawa, Fakultas Ilmu Budaya.
- Setyorini, Nurul dan Riskiana, Suci. Kajian Arkeptipal dan Nilai Kearifan Lokal legenda di Kota Purworejo Serta Relevansi sebagai bahan ajar dalam mata kuliah Kajian Prosa Fiksi. *LITERASI, Jurnal Ilmiah Pend. Bahasa, Sastra Indonesia dan Daerah*, Vol.7, No.2, Juli 2017 hal 94-102.
- Soedjijono. 2002. Kajian Legenda dari Pulau Bawean (Kajian dengan Pendekatan Arketipal) dalam *PROSIDING SEMINAR AKADEMIK, Volume 2, 2002* hal 37-56. Yoyakarta: Pemda Daerah Istimewa Yogyakarta.
- Tedjowirawan, Anung. 2004. "Persejajaran Unsur-Unsur Autochton dalam Cerita Panji Angreni dengan Cerita Pantun Mundinglaya Di Kusuma" dalam *Humaniora Vol. XVI No. 3 Oktober Tahun 2004*, Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.
- _____. 2018. *Menelusuri Kebesaran Pujangga R. Ng. Ranggawarsita Melalui Karya-karya Ciptaannya (Sebuah Perjalanan Awal)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Yulianti. 2022. Representasi Babad Demak dalam Kehidupan Masyarakat Desa Tarub Sebagai Upaya Pengembangan Nilai Kearifan Lokal di Sekolah Menengah Atas. *Tesis*. Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Daerah Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Sebelas Maret Surakarta.