

NGHIÊN CỨU VĂN HỌC

LITERARY STUDIES

Số 7 (581)

Tháng 7-2020

MỤC LỤC

Chuyên san Văn hóa, văn học Công giáo Việt Nam - Diện mạo và đặc sắc

Lời đầu số		3
Đỗ Quang Hưng	Có một nền văn học Công giáo Việt Nam	5
Nguyễn Hồng Dương	Hình tượng Thiên Chúa và Thánh nữ Maria (Qua đại tự, câu đối Hán Nôm nhà thờ Công giáo Việt Nam)	13
Francis assisi	Văn học Công giáo Việt Nam - Những chặng đường	24
Lê Đình Bảng		24
Lê Thị Hoa Maria	Văn học Công giáo và Đạo Công giáo đã góp phần xây dựng lịch sử và xã hội Việt Nam trong niềm tin như thế nào?	31
Agata Nguyễn Thị Kim Tuyến	Thơ văn Sáng Đình Nguyễn Văn Thích	43
Đoàn Xuân Dũng	Tính hình tượng và biểu cảm trong tác phẩm <i>Sứ điệp tình thương</i> của Nguyễn Xuân Văn	50
Trần Thị Phương Phương	Truyện về các nữ thánh của Jeronimo Maiorica	60
Trần Quốc Anh	Từ <i>Phép giảng tám ngày</i> đến <i>Hội đồng Tứ giáo</i> (Các tác phẩm hộ giáo trong văn chương Công giáo Việt Nam thế kỷ XVII-XIX)	73
N.I. Nikulin	Macao trong các di sản văn học chính luận Việt Nam cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX	87
Vũ Thanh	<i>Truyện thầy Lazarô Phiền</i> của Nguyễn Trọng Quản nhìn từ tác động của các luồng văn hóa	95
Phạm Phú Minh	Trương Vĩnh Ký - Người mở đường văn chương quốc ngữ	108
Winston Phan Đào Nguyên	Minh oan cho Pétrus Trương Vĩnh Ký về câu “Ở với họ mà không theo họ”	114
VĂN HỌC NHÀ TRƯỜNG		
Hồ Quốc Hùng	Có hay không tinh thần Kitô giáo trong cấu tứ <i>Đây thôn Vĩ Dạ</i> của Hàn Mặc Tử	132
ĐỌC SÁCH		
Đỗ Thị Thu Huyền	<i>Tiếp cận thế giới nghệ thuật của Song Nguyễn</i>	137

LỜI ĐẦU SỐ

Qua 60 năm xây dựng và trưởng thành (1960-2020), Tạp chí *Nghiên cứu Văn học* đã thực hiện cả trăm số chuyên san, chuyên đề, cụm chuyên đề, trong đó có các vấn đề về văn hóa - văn học tôn giáo, tâm linh, Phật giáo, tín ngưỡng thờ Mẫu, châu văn (hầu đồng)... Việc Tạp chí thực hiện số chuyên san *Văn hóa, văn học Công giáo Việt Nam - Diện mạo và đặc sắc* lần này chính là sự tiếp tục triển khai định hướng học thuật hàn lâm, góp phần nâng cao nhận thức mối quan hệ giá trị văn học và tôn giáo, tôn giáo và văn học từ căn bản thực tế lịch sử văn hóa - văn học Công giáo Việt Nam...

Trên nguyên tắc tư tưởng và từ quan điểm lịch sử, Chủ tịch Hồ Chí Minh đã xác định, lý giải, nhấn mạnh cội nguồn tinh thần nhân văn, giá trị đạo đức và tính lý tưởng của mọi tôn giáo:

“Chúa Giêsu dạy: Đạo đức là bác ái.

Phật Thích ca dạy: Đạo đức là từ bi.

Khổng Tử dạy: Đạo đức là nhân nghĩa”;

“Học thuyết của Khổng Tử có ưu điểm của nó là sự tu dưỡng cá nhân.

Tôn giáo của Chúa Giêsu có ưu điểm của nó là lòng nhân ái cao cả.

Chủ nghĩa Mác có ưu điểm của nó là phương pháp làm việc biện chứng.

Chủ nghĩa Tôn Dật Tiên có ưu điểm của nó, chính sách của nó phù hợp với điều kiện nước ta.

Khổng Tử, Giêsu, Mác, Tôn Dật Tiên chẳng có những ưu điểm chung đó sao? Họ đều muốn mưu hạnh phúc cho mọi người, mưu phúc lợi cho xã hội. Nếu hôm nay họ còn sống trên cõi đời này, nếu họ hợp lại một chỗ, tôi tin rằng họ nhất định chung sống với nhau rất hoàn mỹ như những người bạn thân thiết” (Huy Thông sưu tầm, tuyển chọn: *Chủ tịch Hồ Chí Minh với đồng bào Công giáo*. NXB Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2004, 352 trang)...

Soi chiếu vào thực tế lịch sử có thể thấy rõ tính phổ quát, tương đồng cũng như diện mạo và đặc sắc của văn hóa - văn học Công giáo trong tổng thành di sản truyền thống tinh thần dân tộc Việt Nam. Số chuyên san *Văn hóa, văn học Công giáo Việt Nam - Diện mạo và đặc sắc* tập trung xác định các giá trị chân - thiện - mỹ, khả năng bản địa hóa, bước đầu khảo sát tiến trình văn học sử và nghiên cứu trường hợp tiêu biểu, xác định đặc điểm chi lưu văn hóa - văn học Công giáo trong toàn cảnh nền văn học dân tộc truyền thống và hiện đại, nhân văn và tiến

bộ, hội nhập và phát triển... Tinh thần này được nhấn mạnh trong phần kết luận ở bài viết của GS.TS. Đỗ Quang Hưng:

“Sự ra đời và phát triển của dòng văn học này gắn liền với những đặc điểm chính trị, xã hội, văn hóa, đời sống tôn giáo... ở Việt Nam. Bản thân nền văn học này đã phải trải qua nhiều thử thách của “thứ tôn giáo dị biệt”, xung đột không chỉ về phương diện chính trị, xã hội mà còn vấp phải sự đối chọi văn hóa tôn giáo truyền thống để dần dần có thể được chấp nhận không chỉ trong cộng đồng người Kitô hữu. Từ chỗ với những tác giả đơn lẻ, phần lớn là người nước ngoài, văn học Công giáo Việt Nam dần dần đã có chủ thể sáng tạo, đội ngũ tác giả trong hầu hết các thể loại văn học là người Việt khá đông đảo như hiện nay. Họ đã và đang được chuyên nghiệp hóa dần.

Đất nước đổi mới, mở cửa, hội nhập đã và đang là một nguồn sinh khí mới thúc đẩy dòng văn học Công giáo ở Việt Nam. Chưa bao giờ đời sống tôn giáo ở Việt Nam có một không gian sinh tồn và phát triển như ngày nay. Chắc hẳn đây cũng là điều kiện chủ quan và khách quan để dòng văn học này phát triển hơn nữa và nhất là có được một chỗ đứng xứng đáng hơn trong nền văn học của đất nước, dân tộc” (*Có một nền văn học Công giáo ở Việt Nam*).

Về cấu trúc, số chuyên san có các bài khái luận nền tảng cơ sở căn rễ văn hóa - văn học Công giáo, xác định các phương diện thuộc về diện mạo, đặc điểm văn học sử và đi tới khảo sát, giới thiệu các hiện tượng tác giả, tác phẩm hiện đại và đương đại; cuối cùng là những nghiên cứu, kiến giải chuyên sâu về một vài vấn đề, trường hợp xưa cũ, quen thuộc, được soi sáng bằng nguồn tư liệu mới, kiến giải mới, trên tinh thần Đổi mới, hội nhập và phát triển.

Chân thành cảm ơn các Tác giả đã cộng tác - đặc biệt GS. Đỗ Quang Hưng (nguyên Viện trưởng Viện Tôn giáo - Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam) và TS. Hồ Quốc Hùng (Trường Đại học Văn Lang - TP Hồ Chí Minh) đã góp phần định hướng chủ đề, nội dung học thuật và tư liệu cho số chuyên san.

Trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc.

Tạp chí Nghiên cứu Văn học

CÓ MỘT NỀN VĂN HỌC CÔNG GIÁO Ở VIỆT NAM

Đỗ Quang Hưng^(*)

Tóm tắt: Nền văn học Công giáo cũng như nền văn hoá Công giáo ở Việt Nam là những vấn đề được đặt ra và trao đổi ít nhất từ năm 1999 trở lại đây. Mặc dù còn có những điểm khác biệt nhưng dần dần đã có tiếng nói chung. Bài viết này muốn đưa ra những luận cứ có tính lý thuyết và thực tiễn để có thể khẳng định Có một nền văn học Công giáo ở Việt Nam. Tác giả cũng đã cố gắng đặt nó trong tổng thể lịch sử vấn đề công giáo, nền văn hoá Công giáo ở Việt Nam và những điều kiện mới xuất hiện từ 1990 trở lại đây, dự báo sự phát triển của nền văn học Công giáo.

Từ khóa: Công giáo Việt Nam; Văn hoá Thế tục; Văn hoá Công giáo; Văn học Công giáo; Báo chí Công giáo

1. Lý lẽ về sự có mặt của dòng văn học Công giáo ở Việt Nam

Câu hỏi mà chúng tôi đặt ra có lẽ vẫn là cần thiết, dù rằng ở Việt Nam ngay từ năm 1965, Võ Long Tê đã khẳng định điều này trong cuốn *Lịch sử Văn học Công giáo Việt Nam*. Bằng cách dùng hình ảnh của *Thánh Vịnh* trong *Kinh Thánh* để đưa ra khái niệm “Văn học Công giáo Việt Nam”. Ông viết: “Đó là một nền văn học dung hợp dân tộc tính và công giáo tính, một thành phần bất khả phân của toàn thể văn học quốc gia” [13, tr.10]...

Chắc hẳn là định nghĩa này của Võ Long Tê cũng chưa thật đầy đủ về phương diện lý thuyết về “nền Văn học Công giáo”, được hiểu như một dòng văn học của nước ta. Cần nói thêm rằng, khái niệm văn học Công giáo ở thời điểm đó và có lẽ đến tận

bây giờ vẫn còn khá xa lạ với không ít người. Có nhiều lý do, nhưng có lẽ trước hết nó gắn liền với một khái niệm rộng hơn, được bàn thảo lâu nay, đó là quan điểm của cây bút Công giáo nổi tiếng, linh mục Thiện Cẩm. Trong bài viết có tên *Có chăng một nền văn hóa Công giáo ở Việt* [1], [2], tác giả đã đưa ra câu hỏi này.

Dù sao trong tác phẩm đáng chú ý nói trên, ít nhất Võ Long Tê, đã đưa ra bốn luận cứ về sự hiện diện “nền Văn học Công giáo Việt Nam”. Xin tóm tắt những lý lẽ của ông dưới đây:

- *Thứ nhất*, bằng cách vận dụng lý thuyết quan thuộc về một nền văn học nói chung “thâm - nhuận sâu - đậm trong tâm - hồn của doanh thê” và “ứng đáp nhu cầu nghệ thuật của tác giả”, Võ Long Tê cho rằng “những tác phẩm văn học Công-giáo Việt-Nam, không phải chỉ liên-hệ đến những tín đồ Công giáo mà còn liên hệ đến đời sống chung của dân tộc. Kể từ bốn trăm năm nay, đạo Công-giáo đã du nhập xã-hội Việt-Nam, đem lại những

^(*) GS.TS.- Trường Đại học Quốc gia Hà Nội (Nguyên Viện trưởng Viện Tôn giáo - Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam). Email: vnnquanghung@yahoo.com

ảnh hưởng sâu xa trong đời sống dân-tộc chẳng khác gì tác-động của Khổng-giáo, Lão giáo và Phật-giáo. Đạo Công giáo đã trở nên một động lực lịch-sử và đã cùng với các động lực khác góp phần cấu-tạo nên lịch-sử và vận-mệnh Việt Nam” [13, tr34-41]...

Để củng cố lý lẽ đầu tiên này, Võ Long Tê đưa cái nhìn của thần học văn hóa Công giáo như một logic lý thuyết. Theo ông, mặc dù “đạo Công-giáo thống-nhất nhân-loại trong đức tin nhưng không đồng-nhất các dân-tộc theo một văn-hóa nào”; nhưng mặt khác, tác giả đã phân tích rất đúng: “Truyền-thống dân-tộc, đặc-điểm văn-hóa, nếu không có gì làm sai-lạc hoặc trở ngại sứ-điệp Tình Yêu Thiên-Chúa, đều được bảo-tồn và phát-triển trong khuôn-khổ đạo Công-giáo” [13, tr.34-41]...

- *Thứ hai*, so sánh với những giá trị văn hóa, văn học của Tam giáo, nhất là của Phật giáo, tác giả cũng khẳng định rằng, dù sao đạo Công giáo “đã trở nên một động lực lịch-sử và đã cùng với các động lực khác góp phần cấu-tạo nên lịch-sử và vận-mệnh Việt Nam”... Đạo Công giáo nghĩa gốc của nó là một tôn giáo phổ quát (thống nhất nhân loại trong đức tin), nhưng tác giả cũng đã chỉ ra rằng điều đó không đối lập với tính lịch sử và bản sắc dân tộc. Điều này hết sức quan trọng đối với việc nhìn nhận dòng văn học Công giáo.

- *Thứ ba*, Võ Long Tê cũng đã chỉ ra được “chất liệu” tạo nên dòng văn học Công giáo ở Việt Nam: “Riêng trong phạm-vi văn-học, đạo Công-giáo đã đem lại những nguồn hứng-cảm mới. Những công trình sáng-tác, biên khảo Công-giáo đã làm cho văn-học Công-giáo phát-sinh và trưởng-thành theo một đường hướng riêng biệt nhưng không phải là không có những mối liên-hệ hỗ-tương với các thành phần khác của nền văn học Việt-Nam” [13, tr.34-41]...

Có không ít những thí dụ tiêu biểu để minh chứng cho luận cứ này của tác giả. Một Linh mục như Philipê Bình, trong thời gian lưu trú ở Lisbonne đã soạn thảo những tác phẩm đủ loại như lịch sử thần học, thi ca thẩm đậm tình yêu đất nước qua thứ chữ Quốc ngữ mới mẻ. Những giáo hữu như Nguyễn Trường Tộ, Trương Vĩnh Ký, Huỳnh Tịnh Của có công bảo tồn văn học chữ Nôm, cổ súy tân học giữa buổi đầu tiếp xúc văn hóa Đông - Tây... Thời cận đại, tiếng thơ của Hàn Mạc Tử, dù đơn lẻ cũng tạo được một dấu ấn đặc biệt của thơ ca Công giáo...

Năm 2001, Lm. Thiện Cẩm tự trả lời cho câu hỏi của mình *Có chăng một nền văn hóa Công giáo Việt Nam?*: “Chỉ có những nét văn hóa Công giáo Việt Nam chứ không có một nền văn hóa Công giáo Việt Nam”. Ông còn nói thêm rằng: “Trong các nghệ thuật như văn chương, thi ca, hội họa, tuy có lẽ người Công giáo chưa để được lại gì nhiều so với nghệ thuật Phật giáo, nhưng một Hàn Mạc Tử cũng đã tạo ra được một sắc thái Công giáo Việt Nam khá rõ rệt. Nói thế không có nghĩa là tôi phủ nhận giá trị thơ văn của các thi sĩ và văn sĩ Công giáo. Có lẽ ngoài Hàn Mạc Tử, người Công giáo Việt Nam chưa có được những Nguyễn Bính hay Lưu Trọng Lư hoặc Xuân Diệu, nhưng Đêm thơ Đình Bảng vừa được tổ chức trong hai tối 3 và 4 tháng 8 năm 2000 tại giáo xứ Đa Minh Ba Chuông tại Thành phố Hồ Chí Minh, chứng tỏ diễn đàn thơ Công giáo đã thực sự sôi nổi được một số khá đông quần chúng, vượt mức dự trù” [2, tr.147]...

- *Thứ tư*, về mặt tư tưởng và phương pháp nghệ thuật, Võ Long Tê thừa nhận nền văn học Công giáo ra đời trước hết dựa trên nền tảng lịch sử truyền bá Tin Mừng (Evangelique) ở Việt Nam hơn bốn thế kỷ nay. Tác giả đưa ra một số phạm trù thần học quan trọng ảnh hưởng đến sự hình thành nền

văn học Công giáo (ý niệm về Thiên Chúa - Trời, Bác Ái - Từ Bi, Vô Vi,...). Từ đó, tác giả có một nhận xét thú vị khác: “Đạo Công giáo là một kích-thước mới của văn-học Việt-Nam: đó là chiều cao, là hướng đi lên kết-hợp con người với Thiên Chúa” [13, tr.37].

Chúng tôi cho rằng luận cứ về sự có mặt của dòng văn học Công giáo ở Việt Nam có thể và cần phải bổ sung từ những góc tiếp cận khác ngoài nhãn quan tôn giáo, bởi vì khi đã thừa nhận văn học Công giáo là một dòng văn học của nền văn học Việt Nam thì tất nhiên, bản thân nó phải đáp ứng những tiêu chí khác. Dưới đây, ít nhất, chúng tôi đề cập thêm hai *góc tiếp cận* (dòng văn học Công giáo nếu có thì nó đứng ở đâu trong mối quan hệ với “văn hóa tôn giáo” và “văn hóa thế tục”; dòng văn học Công giáo trong quan hệ với “Văn học Việt Nam”)...

2. Sự ra đời, phát triển của dòng văn học Công giáo ở Việt Nam

2.1. Phân kỳ của Võ Long Tê

Theo Võ Long Tê, có ba thời kỳ lớn trong văn học Công giáo Việt Nam:

“Văn-học Công giáo Việt-Nam có thể chia làm ba thời-kỳ lớn, mốc-giới phân-định là những biến-có quan-trọng của quốc-sử hay giáo-sử Việt-Nam. Cố nhiên là trong mỗi thời kỳ, có nhiều giai-đoạn tiến-triển và gồm nhiều khuynh-hướng :

1) Thời-kỳ thứ nhất là thời-kỳ *phát-sinh văn-học Công giáo Việt-Nam* (từ khởi thủy cho đến giữa thế kỷ XVII).

2) Thời-kỳ thứ hai là thời-kỳ *phát-hiện trong phạm-vi Cộng đồng giáo dân* (từ giữa thế kỷ thứ XVII đến giữa thế kỷ thứ XIX).

3) Thời-kỳ thứ ba là thời-kỳ *phát-triển trong Cộng-đồng Quốc-gia* (từ giữa thế-kỷ XIX đến hiện-đại) [13, tr.62]...

Chúng tôi cho rằng, sự phân kỳ này có thể chưa hợp lý ở chỗ, những chứng cứ cho

giai đoạn “phát sinh” văn học Công giáo, từ đầu đến giữa thế kỷ XVII, e rằng hơi sớm. Xin nói ở phần sau. Tương tự như vậy, giai đoạn thứ hai, Võ Long Tê coi “phát hiện trong phạm vi Cộng đồng giáo dân” (giữa thế kỷ XVII đến giữa thế kỷ XIX), cũng cần cân nhắc vì nếu coi nó là một dòng văn học của Việt Nam nói chung thì không thể bó hẹp đối tượng hưởng thụ, thậm chí chủ thể sáng tạo trong cộng đồng giáo dân được.

Theo chúng tôi, có thể dòng văn học này chỉ cần chia thành hai giai đoạn:

- Giai đoạn hình thành: Từ đầu đến cuối thế kỷ XIX, với sự xuất hiện cuốn tiểu thuyết đầu tiên *Thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản.

- Giai đoạn phát triển: Từ cuối thế kỷ XIX đến nay.

Tuy vậy, trong phần trình bày dưới đây, chúng tôi cũng dành vị trí nhất định cho quan điểm về phân kỳ của Võ Long Tê, dù rằng trong tay chúng tôi mới chỉ có cuốn đầu tiên trong bộ sách *Lịch sử văn học Công giáo* của ông [13, tr.55-56]⁽¹⁾...

2.2. Vấn đề tác giả, ngôn ngữ và tác phẩm

Trong giai đoạn “phát sinh”, Võ Long Tê rất quan tâm đến quốc tịch và ngôn ngữ của những tác giả đầu tiên của dòng văn học này. Điều này hết sức đúng đắn. Theo đó, ông viết: “Dĩ-nhiên là đối-tượng chính-yếu của văn-học-sử Công-giáo Việt-Nam phải là những tác-phẩm văn-chương thuần túy bằng quốc-âm của những nhà văn quốc-tịch Việt-Nam. Song le, chúng tôi nghĩ rằng muốn làm nổi bật đối-tượng chính-yếu, càng cần

⁽¹⁾ Cuốn sách của Võ Long Tê mà chúng tôi dẫn ở phần trên được tác giả ghi là *Cuốn I* (1965). Chúng tôi cũng nghe nói sau năm 1975, tác giả sống và làm việc ở nước ngoài, thêm nhiều đầu sách xuất bản, tiếng Việt và tiếng nước ngoài. Nhưng chúng tôi cũng chưa rõ là tác giả đã hoàn thành bộ sách này chưa (dự kiến ba cuốn).

phải đề-cập đến nhiều loại tác phẩm và tác giả khác nữa” [13, tr.55-56]...

Đây là một vấn đề học thuật khá thú vị. Đạo Công giáo du nhập thật sự vào Việt Nam từ đầu thế kỷ XVII, nằm giữa tam giác truyền giáo Ấn Độ - Philippines - Nhật Bản, tụ hội rất nhiều giáo sĩ của các Dòng tu Quốc tế (hay Dòng Miến trừ), vì thế vấn đề “quốc tịch” và “ngôn ngữ” của các tác giả nước ngoài sớm được đặt ra. Trước đây, văn học chữ Hán ở Việt Nam, cũng có không ít ý kiến phủ nhận nó với tư cách là thành phần và đối tượng nghiên cứu của Văn học Việt Nam... Tương tự như vậy, khi xuất hiện các tác phẩm có tính văn học, hoặc thuần túy truyền giáo bằng tiếng Pháp, tiếng Italia, tiếng Bồ Đào Nha,... cũng lại nảy sinh vấn đề như trên⁽¹⁾...

Võ Long Tê sớm có quan điểm như vậy nên ông thuộc số nhà nghiên cứu sớm nhất đã chỉ ra dòng “văn học Công giáo chữ Nôm”, với vị trí quan trọng trong sự hình thành nền văn học Công giáo ở nước ta. Ông cũng sớm khẳng định vai trò của giáo sĩ Dòng Tên người Tây Ban Nha G. Majorica (1605-1656), người đã sáng tác và phiên dịch với 48 đầu sách, trong đó giá trị truyền bá Tin Mừng và “giá trị văn chương” mới mẻ của người Công giáo Việt Nam thế hệ đầu tiên khó phân định như chính G. Majorica đã viết năm 1638: “Tuân-lệnh bề trên tôi đã soạn và viết rất nhiều tác-phẩm với mục-tiêu

⁽¹⁾ Chúng tôi từ lâu nghiêng về ý kiến của P. Huard và M. Durand trong cuốn *Connaissance du Viet-Nam* (Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris Hanoi, 1954), hoặc P. Huard và M. Durand “*Littérature Viet namienne*”, *Histoire des littératures*, I (Gallimard, Paris, 1956) khi ông cho rằng các tác phẩm được viết bằng các ngôn ngữ phương Tây nói trên vẫn có thể xem là thành phần văn học Việt Nam. Đối với dòng văn học Công giáo, điều đó càng quan trọng. Đây cũng là thái độ của những cây bút như Dương Quảng Hàm, Nghiêm Toản, Nguyễn Văn Trung và đặc biệt Lm. Thanh Lãng...

cứu-rỗi linh hồn. Tôi đã viết tiểu-sử thánh Phanxicô Xaviê và cũng có viết về Phép lạ mà thánh đã ban ở Napoli (Naples) cho thánh đã tử-đạo Marcello. Tôi đã viết tiểu-sử của Á Thánh Phanxicô Borgea, các bà Thánh Engrace, Olaya và 7 vị thánh khác. Tôi đã soạn một tập khảo-luận rất dày về những tội-lỗi gây ra bởi những cái lừa và những phương cứu-chữa. Một tập khác dày hơn nữa nhan-đề “*An-ủi kẻ đau-khổ*”, một tập khác về đức trong sạch với nhiều tiểu-sử của các bà thánh đồng-trình như Agnès, Cécile, Agathe. Tập này tôi vừa sửa-chữa lại. Tiếp theo là 7 bài suy-gẫm về Thánh-giá, về sự Phán Xét, và một cuốn sách nhỏ về việc tử-đạo... Giáo-dân bắt đầu thờ phượng Thánh Phanxicô Xaviê vì Phép lạ cho thánh tử-đạo Marcello được truyền-lan nhiều” [13, tr.172-173]. Lm. Thanh Lãng cũng là cây bút có công phát hiện, sưu tầm, dịch thuật và hiệu đính các tác phẩm của G. Majorica và nhiều tác giả là các giáo sĩ phương Tây khác [12]...

Đánh giá về giá trị văn học của những tác giả nước ngoài, dù họ viết bằng chữ Nôm hay bằng các ngôn ngữ phương Tây, đặc biệt bằng chữ Quốc ngữ đang trên đường hình thành, đã có những nhận định khá sâu sắc để thêm phần khẳng định sự xuất hiện của dòng văn học Công giáo. Võ Long Tê khi đánh giá bút pháp của G. Majorica đã ghi nhận, giáo sĩ này là “một trong những nhà văn đầu tiên viết tản văn chữ Nôm”... Bao quát hơn, Thanh Lãng viết: “Không phải sang thế hệ 1862 mới có những sách về tôn giáo, nhưng ở những thế kỷ trước, các sách đó chỉ có mục đích tôn giáo thuần túy. Còn như sang thế hệ mới này, một số sách đã lấy mục đích tôn giáo làm mục đích tùy, để lấy mục đích văn chương làm chính. Nhiều nhân vật tôn giáo được đem viết thành truyện trường thiên theo thể vè, hay được soạn thành tuồng thường cũng theo thể vè. Nhiều quan niệm

mối về cuộc đời, ý nghĩa sự sống, về vũ trụ được đề cập và trình bày trong loại sách này” [12, tr.14].

Lẽ dĩ nhiên, quan trọng bậc nhất của sự xuất hiện dòng văn học này phải là sự ra đời của “Văn học Công giáo chữ Quốc ngữ”. Các tác phẩm của giáo sĩ Dòng Tên A. De Rhodes (1593-1660), một trong những ông tổ chữ Quốc ngữ phải được coi là dấu mốc mở đầu. Vị trí của Đắc Lộ (tên gọi quen thuộc của A. De Rhones), trong lĩnh vực sáng tác nửa đầu thế kỷ XVII đã thực sự ghi dấu ấn dòng văn học Công giáo chữ Quốc ngữ với các sách khảo cứu ngôn ngữ (*Từ điển Việt - Bồ - La; Văn phạm tiếng Việt*; đặc biệt cuốn *Phép giảng tám ngày*), đã tạo nên sự gặp gỡ giữa thần học, văn hóa tôn giáo và “văn hóa thế tục” của người Việt lúc đó...

Đến đây, qua việc phân tích “Bảng lược đồ văn học Công giáo Việt Nam” của Võ Long Tê theo lối nói của Thanh Lãng, chúng tôi nghiêng về những nhận định của ông về giai đoạn hình thành nền văn học này, đặc biệt việc đánh giá về sự xuất hiện khuynh hướng và đội ngũ tác giả, giá trị tác phẩm: “Những tác-giả được nhắc đến trong thời-kỳ thứ nhất gồm có hai thành phần: một là những giáo-sĩ truyền giáo ngoại-quốc đã hòa mình với cộng-đồng dân-tộc ta trong tình yêu Thiên Chúa; hai là những giáo-hữu và thầy-giảng đã mật-thiết tham-gia công-tác tông-đồ”, trong đó “Một nền văn-học văn-học công giáo bằng chữ quốc-ngữ chính thức bắt đầu với giáo-sĩ Alexandre de Rhodes” [13, tr.236, 283].

Nhìn chung lại, theo Võ Long Tê: “Với sự phát-sinh nền văn-học công giáo, văn-học Việt Nam đang chuyển mình. Nguồn-gốc của nền văn-học Công-giáo Việt Nam được khảo-sát trong phần thứ nhất này cũng là nguồn gốc của nền văn học chữ quốc-ngữ. Sự du nhập đạo Công giáo nước ta, ngoài

kết-quả chính-yếu là cứu rỗi các linh-hồn, đã tạo nên một nguồn cảm-hứng mới và những thể cách diễn-đạt mới. Phong trào văn-xuôi quốc-âm, việc sáng-chế chữ quốc ngữ đã ảnh hưởng sâu đậm đến sinh hoạt văn-học nước ta. Trong thời-kỳ thứ nhất, sự phát-sinh nền văn-học Công giáo chứng tỏ rằng đạo Công-giáo đã nhập-thể trong ngôn ngữ văn-tự và tư-tưởng Việt-Nam” [13, tr.284-285]...

3. Mấy nhận định về dòng văn học Công giáo ở Việt Nam

3.1. Đặc điểm của cộng đồng Công giáo ở Việt Nam trong mối liên hệ tôn giáo và văn hóa, văn học

Nói chung, cho đến nay, cộng đồng Kitô Hữu trong các xã hội châu Á chỉ chiếm khoảng 3% dân số. Việt Nam là nước có số tín đồ Công giáo chiếm tỉ lệ trên 7% dân số (trên 7,2 triệu so với 90 triệu dân), đứng hàng thứ hai sau Philippines (85% dân số). Tuy vậy, điều khác biệt rất quan trọng giữa hai nước này về văn hóa, văn học là ở chỗ, đến thế kỷ XVII - đầu XVIII dưới ách thống trị của thực dân Tây Ban Nha, Philippines thực tế đã trở thành thuộc địa theo kiểu “Cộng hòa Công giáo”, với thiết chế chính trị xã hội như chính quốc. Vì thế, ở đây gần như có sự trùng khít *văn hóa thế tục* với *văn hóa Công giáo* mà không cần bàn cãi.

Ở Việt Nam thì khác, cộng đồng Công giáo không chỉ phải khắc phục sự “tình cờ đau đớn” (truyền giáo đi liền với phong trào thực dân), khiến cho người Công giáo ở Việt Nam từng có mặc cảm, thân phận xã hội của họ giống như “cục bầu thừa trên cơ thể dân tộc”! Riêng trong lĩnh vực văn hóa, ai cũng biết người Công giáo Việt Nam cũng đã tận dụng cơ hội, chủ trương của Tòa Thánh La Mã “Latinh hóa tiếng bản địa” ở châu Á trong truyền giáo, để góp phần mình trong việc sáng tạo và thực thi sử dụng chữ

Quốc ngữ ngay từ giữa thế kỷ XVII. Ấy thế, nhưng đến tận nửa cuối thế kỷ XIX, khi thực dân Pháp chiếm được Nam Kỳ (1867) và bắt đầu thực thi văn minh phương Tây trong mọi lĩnh vực đời sống kinh tế, văn hóa, xã hội, loại bỏ chữ Hán... thì giới trí thức yêu nước tiến bộ đã phải đổ nhiều công sức, trí tuệ, xương máu để có thể khẳng định rằng “chữ Quốc ngữ là hồn của nước” (Đông Kinh Nghĩa Thục, 1905).

Điều này cũng là một yếu tố quan trọng trong sự hình thành nền văn học Công giáo. Khi nghiên cứu “những di sản văn hóa Kitô giáo” ở Việt Nam, chúng tôi đã đưa ra ba nhận định sau:

- “Từ năm 1862, trước hết ở Nam Kỳ, cộng đồng Kitô hữu là *cầu nối đầu tiên* với văn minh phương Tây: chính họ là những người đầu tiên phổ biến chữ Quốc ngữ, thực hành nghề in và xuất bản báo chí (đầu thế kỷ XX, các tờ báo quan trọng đều do người Công giáo làm chủ bút), sau đó là trong văn học, nghệ thuật,... tất cả đều có vai trò nhất định của họ.

- Tầng lớp *trí thức Công giáo* cũng có thể coi là một bộ phận quan trọng trong bước đầu hình thành giới trí thức Tây học nói chung, *giới elite* nói riêng.

- Các giá trị văn hóa lối sống Công giáo dù không dễ dàng từng bước hội nhập vào văn hóa, lối sống của dân tộc nhưng khiến *tính đa dạng* của văn hóa Việt Nam càng rõ” [6, tr.315].

3.2. Tính tôn giáo, tính dân tộc, xã hội thế tục và nền văn học Công giáo ở Việt Nam

Đây là một số phạm trù “tiềm ẩn”, tác động bên trong trong quá trình hình thành nền văn học Công giáo mà chúng ta không thể bỏ qua. Cần biết rằng trước khi có sự tách biệt “xã hội thế tục” và “xã hội tôn giáo” thì

loài người, nhất là các xã hội Âu - Mỹ thường lẫn lộn hai yếu tố “xã hội” và “tôn giáo”, nói cách khác thần quyền và thế quyền gần như đồng nhất. Vì thế, sau các cuộc cách mạng tư sản nổi tiếng ở Pháp và Mỹ thì *xã hội thế tục* xuất hiện, một xã hội mà “nhà nước không yêu cầu tán thành bất kỳ một giáo lý cụ thể nào hoặc những dạng thức công khai nào đó của hành vi tôn giáo như một điều kiện cho việc tuyên bố đầy đủ quyền công dân” (D. Munby, 1963) [7, tr.17].

Theo đó, *văn hóa thế tục* cũng ra đời, một nền văn hóa mà con người “không phải chạm trán với Chúa Trời trong các không gian công cộng” (C. Taylor, 2009), trong khi đó, vẫn tồn tại một nền “văn hóa tôn giáo”⁽¹⁾. Mối quan hệ của hai nền văn hóa này, trong một quốc gia, một nhà nước cụ thể nào đó cũng sẽ góp phần quyết định trực tiếp có thể xuất hiện hay không dòng văn học Công giáo. Phần thì, người ta không thể không công nhận tôn giáo là một sự kiện văn hóa, thậm chí đó là một sự kiện văn hóa phổ biến, lâu dài nhất trong lịch sử nhân loại. Bởi vì rằng, thực tại tôn giáo không chỉ là một sự kiện tự nhiên, một đặc tính sinh lý hay nhu cầu cá nhân, mà nó còn là một hiện tượng tâm linh, tư tưởng, cảm xúc, ước vọng siêu trần thế...

Hơn thế nữa, tôn giáo, nhất là các tôn giáo lớn luôn tùy thuộc vào *một hệ ngôn ngữ nhất định*, mà nó có khả năng giúp tôn giáo thành những thực tại khách quan ở bên ngoài tâm linh. Với con người, tôn giáo và ngôn ngữ có thêm một mối liên kết đặc biệt trong sự truyền thông, giao tiếp thể hiện của cá nhân và cộng đồng... Nói điều này để chúng ta ghi nhận thêm một lần nữa, sự kiện “chữ Quốc ngữ” ở Việt Nam gần như là sự thắng

⁽¹⁾ Các học giả Âu - Mỹ không ít người vẫn thận trọng, dè dặt khi dùng thuật ngữ này, trong nhiều trường hợp họ hay dùng cụm từ “tôn giáo và văn hóa” (culture and religion) để biểu đạt.

thể duy nhất của các giáo sĩ phương Tây với các xã hội cổ truyền trong việc truyền giáo, giáo hóa ở các xã hội châu Á. Vì thế, việc xuất hiện dòng văn học Công giáo, trong đó *chủ lực là dòng văn học chữ Quốc ngữ* với nhiều loại hình văn học khác nhau từ cuối thế kỷ XIX ở Nam Kỳ đến nay, làm rõ thêm những yếu tính của nó.

Trong sự hình thành nền văn học Công giáo, khác với tất cả những dòng văn học khác, văn học Công giáo còn phải trải qua những thử thách, trải nghiệm, đôi khi phải tự lột xác mình trước sức ép của *tính tôn giáo* và *tính dân tộc*. Đành rằng về phương diện cá nhân, người Công giáo cũng như cả Cộng đồng, Giáo hội của mình, không có lý do gì để chối bỏ dân tộc, ý thức quốc gia như câu nói nổi tiếng: “Trước khi là người Công giáo, tôi đã là người Việt Nam” được truyền tụng trong nhiều thế hệ người Công giáo từ sau năm 1945. Chủ tịch Hồ Chí Minh ngay sau Cách mạng Tháng Tám (1945) đã nói *Kính Chúa, Yêu Nước* cũng sẽ trở thành kinh nhật tụng của đồng bào Công giáo...

Vấn đề là ở chỗ khi tạo dựng một dòng văn học mới, người Công giáo Việt Nam không thể không coi việc trình bày Lời Chúa với những phạm trù thần học phổ biến trong thân phận con người như *tội lỗi*, *ân sủng*, *nhập thể*... (Mauriac, Péguy, những triết gia Công giáo đã nói rõ điều này) như những đối tượng mô tả, suy tư. Nhưng đồng thời, họ lại phải giữ được *tình tự dân tộc*, dung hợp được *tính dân tộc* và *tính Công giáo* trong trang viết, dòng nhạc, bức họa, kiến trúc...

3.3. Đặc điểm dòng văn học Công giáo ở Việt Nam

Ở phần trên, ít nhiều chúng tôi đã phân tích điều này. Xin nói thêm rằng trong những thập kỷ gần đây việc khẳng định

dòng văn học, báo chí Công giáo đã trở nên quen thuộc, thu hút nhiều người nghiên cứu trong và ngoài Công giáo. Chẳng hạn, Lê Đình Bảng gần đây đã công bố bộ sách ba tập về văn học Công giáo: *Văn học Công giáo Việt Nam - những chặng đường* (NXB Từ điển bách khoa, 2010); *Về văn ca ngâm Công giáo Việt Nam* (NXB Đồng Nai, 2015) và *Kinh trong sương, Situ tập thơ Công giáo Việt Nam*, tập 4 (NXB Phương Đông, 2007)... Ít nhất thì với sáu chương cuốn thứ nhất, Lê Đình Bảng đã tiếp bước Võ Long Tê, Thanh Lãng đưa ra “Bảng lược đồ văn học Công giáo” đầy đủ hơn cả về thể loại và các tác giả tiêu biểu. Riêng cá nhân tôi, như đã nói ở trên, căn cứ theo đặc trưng của dòng văn học Công giáo, chúng tôi vẫn cho rằng tác phẩm *Thầy Lazarô Phiền* (1887) thực sự là dấu mốc chuyển mình của “tính hiện đại trong văn học Công giáo” [8, tr.153-158], [3]. Điều dễ thống nhất đó là, từ cuối thế kỷ XIX đến nay, đặc biệt ở Nam Kỳ, dòng văn học Công giáo đã phát triển mạnh mẽ và ngày càng phổ cập hơn [14, tr.559-620]...

Cũng như sự xuất hiện văn học Việt Nam hiện đại (văn học chữ Quốc ngữ), văn học Công giáo ở Việt Nam thời hiện đại cũng chỉ có thể ra đời trong cái nôi của nền báo chí Việt Nam (từ 1865, với *Gia Định báo*), mà chính bản thân người Công giáo đóng vai trò quyết định trực tiếp buổi đầu. Nhận định này của chúng tôi cũng được giới Công giáo ủng hộ từ năm 2000 [9], [11, tr.193-198]. Nói thêm rằng, Đạo Công giáo ở Việt Nam được truyền bá hơn 400 năm nay, ngoài nỗ lực của các dòng tu, các giáo sĩ và tất nhiên của chính Tòa Thánh Vatican, còn có vai trò đặc biệt của vấn đề chữ Quốc ngữ, một công cụ truyền giáo và là một phương tiện đầu tiên của việc tiếp xúc văn hóa Đông - Tây ở Việt Nam, nhất là nửa cuối thế kỷ XIX, khi dòng văn học Công giáo thực sự phát triển.

Sự ra đời và phát triển của dòng văn học này gắn liền với những đặc điểm chính trị, xã hội, văn hóa, đời sống tôn giáo... ở Việt Nam. Bản thân nền văn học này đã phải trải qua nhiều thử thách của “thứ tôn giáo dị biệt”, xung đột không chỉ về phương diện chính trị, xã hội mà còn vấp phải sự đối chọi văn hóa tôn giáo truyền thống để dần dần có thể được chấp nhận không chỉ trong cộng đồng người Kitô hữu. Từ chỗ với những tác giả đơn lẻ, phần lớn là người nước ngoài, văn học Công giáo Việt Nam dần dần đã có chủ thể sáng tạo, đội ngũ tác giả trong hầu hết các thể loại văn học là người Việt khá đông đảo như hiện nay. Họ đã và đang được chuyên nghiệp hóa dần.

Đất nước đổi mới, mở cửa, hội nhập đã và đang là một nguồn sinh khí mới thúc đẩy dòng văn học Công giáo ở Việt Nam. Chưa bao giờ đời sống tôn giáo ở Việt Nam có một không gian sinh tồn và phát triển như ngày nay. Chắc hẳn đây cũng là điều kiện chủ quan và khách quan để dòng văn học này phát triển hơn nữa và nhất là có được một chỗ đứng xứng đáng hơn trong nền văn học của đất nước, dân tộc.

Hà Nội, ngày 5 tháng 7 năm 2020

Tài liệu tham khảo

- [1] Lm. Thiện Cẩm (2000), “Có chăng một nền văn hóa Công giáo Việt Nam?”, Kỷ yếu Hội thảo khoa học *Hội nhập Văn hóa Công giáo ở Việt Nam*, Tổng Giáo phận Huế và Viện Nghiên cứu Tôn giáo tổ chức, Huế.
- [2] Lm. Thiện Cẩm (2001), “Có chăng một nền văn hóa Công giáo Việt Nam?”, *Cỏ đại ven đường*, Tập VI, Tổng Giáo phận TP. HCM, TP. Hồ Chí Minh, Lưu hành nội bộ.
- [3] Hoàng Dũng (2000), “Truyện Thầy Lazarô Phiền của Nguyễn Trọng Quản - Những đóng góp vào kỹ thuật văn hư cấu (fiction) trong văn học Việt Nam”, Kỷ yếu Hội thảo khoa học *Hội nhập Văn hóa Công giáo ở Việt Nam*, Tổng Giáo phận Huế và Viện Nghiên cứu Tôn giáo tổ chức, Huế.
- [4] P. Huard và M. Durand (1954), *Connaissance du Viet-Nam*. Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris Hanoi.
- [5] P. Huard và M. Durand (1956), “Littérature Viet namienne”, *Histoire des littératures*, I. Gallimard, Paris.
- [6] Đỗ Quang Hưng (2007), “Tiếp xúc văn hóa Đông - Tây ở Việt Nam: Sự biến đổi những giá trị văn hóa và tôn giáo”, *Nghiên cứu tôn giáo Pháp và Việt Nam (Études de sciences religieuses en France et au Vietnam)* (Đỗ Quang Hưng và Claude Langlois chủ biên, in song ngữ Pháp - Việt), Nxb. Khoa học xã hội và Đại học EPHE, Paris - Sorbonne.
- [7] Đỗ Quang Hưng (2019), *Nhà nước thế tục* (Chuyên khảo), Nxb. Chính trị Quốc gia Sự thật, Hà Nội.
- [8] Đỗ Quang Hưng (2015), “Công giáo và tính hiện đại”, *Tôn giáo và tính hiện đại*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội.
- [9] Đỗ Quang Hưng (2000), “Báo chí Công giáo ở Việt Nam thời kỳ đầu”, Kỷ yếu Hội thảo khoa học *Hội nhập Văn hóa Công giáo ở Việt Nam*, Tổng Giáo phận Huế và Viện Nghiên cứu Tôn giáo tổ chức, Huế.
- [10] Đỗ Quang Hưng (Sưu tầm, biên soạn, giới thiệu) (2001), *Lịch sử Báo chí Việt Nam 1865-1945*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội.
- [11] Đỗ Quang Hưng (Chủ biên) (2018), *Lịch sử Báo chí Việt Nam 1865-1945*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [12] Thanh Lăng (1967), *Bảng lược đồ văn học Việt Nam*, Quyển Hạ, Nxb. Trình bày, Sài Gòn.
- [13] Võ Long Tê (1965), *Lịch sử văn học Công giáo Việt Nam*, Nxb. Tư duy, Sài Gòn.
- [14] Nguyễn Văn Trung (2015), *Hồ sơ về Lục châu học*, Nxb. Trẻ, TP Hồ Chí Minh.

HÌNH TƯỢNG THIÊN CHÚA VÀ THÁNH NỮ MARIA (QUA ĐẠI TỰ, CÂU ĐỐI HÁN NÔM NHÀ THỜ CÔNG GIÁO VIỆT NAM)

Nguyễn Hồng Dương^(*)

Tóm tắt: Với Công giáo ở Việt Nam, Thiên Chúa và Thánh nữ Maria được đề cập đến dưới nhiều thể loại, loại hình nghệ thuật khác nhau. Ngoài Kinh thánh (Cựu ước và Tân ước) còn có các sách Giáo lý của Hội thánh Công giáo, Kinh bốn tập trung giải đáp những tín lý Công giáo, trong đó có tín lý về Thiên Chúa và Thánh nữ Maria. Bài viết đề cập đến hình tượng Thiên Chúa và Thánh nữ Maria qua nguồn tư liệu đại tự, câu đối, văn khắc Hán Nôm, ngõ hầu góp thêm tư liệu cho văn học Công giáo Việt Nam.

Từ khóa: Hình tượng, Thiên Chúa, Thánh nữ Maria, văn tự Hán Nôm.

Dẫn nhập

Trong nhà thờ Công giáo có các loại văn tự La tinh, Việt ngữ, Pháp ngữ, Hán Nôm được viết, đắp, khắc trên văn bia, chuông, hoặc trên tường... nhà thờ. Nội dung chủ yếu của các văn tự là truyền tải lời Thiên Chúa/ Phúc âm/ tin mừng một cách ngắn gọn và cô đọng. Về chữ La tinh, có thể kể đến bia đá gắn ở mặt tiền Nhà thờ Lớn (Chính tòa) giáo phận Phát Diệm (Kim Sơn, Ninh Bình) [6]. Về chữ Việt, có thể dẫn: “Trái tim rất Thánh Đức Bà chẳng hề mắc tội tổ tông truyền cầu cho chúng tôi” trên tháp mặt tiền nhà thờ Trái tim Đức Mẹ (quen gọi là Nhà thờ Đá) dựng năm 1883 trong khu quần thể Nhà thờ Lớn Phát Diệm.

Văn tự Hán Nôm ở nhà thờ Công giáo nội dung chủ yếu đề cập đến các khía cạnh thần học, ca ngợi các thánh thông công,

trong đó hình tượng Thiên Chúa và Thánh nữ Maria chiếm một phần lớn, biểu hiện dưới nhiều chiều cạnh khác nhau.

Nhà thờ Công giáo

Cũng như các tôn giáo lớn trên thế giới và ở Việt Nam, Công giáo có cơ sở thờ tự gọi là nhà thờ/ giáo đường/ thánh đường. Theo *Từ điển Công giáo: Nhà thờ*, còn gọi là *giáo đường* hay *thánh đường*, là nơi các tín hữu gặp gỡ và thờ phượng Thiên Chúa, đặc biệt là Chúa Giêsu hiện diện trong Bí tích Thánh thể, cũng là nơi họ quy tụ thành cộng đoàn Hội thánh địa phương, cùng nhau cầu nguyện và tham dự các nghi thức phụng vụ (Xem GL: 1214; 2691).

Cấu trúc nhà thờ gồm có phần cung thánh và phần dành cho giáo dân. Phần cung thánh bao gồm: Bàn thờ để cử hành Thánh lễ; ghế chủ tế; giảng đài để công bố lời Chúa; nhà tạm để cất giữ Mình Thánh

^(*) PGS.TS.- Nguyên Viện trưởng Viện Nghiên cứu Tôn giáo - Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam. Email: duongvtg@gmail.com

Chúa; phần dành cho giáo dân, còn gọi là lòng nhà thờ [4, tr.636].

Việt Nam thuộc về xứ truyền giáo với vai trò của một số dòng truyền giáo Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, Pháp. Các đoàn truyền giáo đã đem theo các phong cách kiến trúc Gothic, Roman và Tân cổ điển sang xây dựng nhà thờ Công giáo Việt Nam. Nhưng ở Việt Nam chủ yếu là phong cách Gô tic với những vòm tiêm nhọn. Có thể thấy, phong cách này ở một số nhà thờ như Nhà thờ Đức Bà (Thành phố Hồ Chí Minh), Nhà thờ Lớn (Hà Nội), nhà thờ Kẻ Sở (Hà Nam)... Do điều kiện kinh phí nên phần lớn nhà thờ Công giáo miền Bắc xây dựng nửa đầu thế kỷ XX mô phỏng theo phong cách Gothic nhưng giản lược. Vòm nhà thờ uốn cong nhưng không phải là vòm tiêm nhọn mà tựa như gọng vó bè, dân gian gọi là “nhà thờ gọng vó”. Các loại hình nhà thờ trên dân gian gọi là “nhà thờ Tây” (Nhà thờ theo phong cách kiến trúc phương Tây). Ngoài ra còn loại hình nhà thờ kiến trúc theo phong cách Á Đông/ phong cách kiến trúc truyền thống Việt Nam, dân gian gọi là “nhà thờ Nam”. Có thể kể một số kiến trúc theo phong cách này: khu quần thể nhà thờ Lớn Phát Diệm (Ninh Bình), nhà thờ giáo xứ Hảo Nho (Yên Lâm, Yên Mô, Ninh Bình), nhà thờ giáo xứ Hà Hồi (Thường Tín, Hà Nội), nhà thờ giáo xứ An Vân (Thừa Thiên Huế), nhà thờ giáo xứ An Truyền (Thừa Thiên Huế). Xung quanh các nhà thờ trên đều có đại tự, câu đối, văn khắc đề cập đến thần học Kitô giáo, trong đó có Thiên Chúa và Thánh nữ Maria...

Đại tự, câu đối về Thiên Chúa và Thánh nữ Maria bằng Hán Nôm có thể được đắp trên các bức tường của nhà thờ giáo xứ, như các đại tự đắp quanh tường bên ngoài nhà

thờ giáo xứ Phú Nhai (Nam Định), câu đối đắp ở mặt tiền nhà thờ giáo xứ An Vân, nhà thờ giáo xứ An Truyền (Thừa Thiên Huế), nhà thờ giáo xứ Hảo Nho (Ninh Bình). Lại có câu đối được chạm khắc trên ván gỗ hình dọc, đỉnh và cuối có trang trí hoa lá cách điệu, thường là Tứ quý được khảm xà cừ. Một số câu đối ở giáo xứ An Vân được gắn sứ màu, một phong cách thường thấy trong cách chế tác câu đối xứ Huế.

Thiên Chúa và Thánh nữ Maria

Thiên Chúa: Theo *Từ điển Công giáo*, Thiên Chúa là đấng tối cao duy nhất và hằng hữu; Ngài tạo dựng cứu chuộc và thánh hóa mọi loài với sự khôn ngoan và tình yêu. Ngài là Thiên Chúa Ba Ngôi - Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần - Trong một bản thể thần linh duy nhất [4, tr.200-227]. Danh từ *Thiên Chúa* do các thừa sai Tây phương dùng để dịch từ Deus của tiếng La tinh và được dùng song song với các từ *Đức Chúa* *Đêu* và *Đức Chúa Trời* [4, tr.842].

Thánh nữ Maria: Theo *Từ điển Công giáo*, Maria là một tên gọi, có gốc tiếng Hy Lạp là Mapix, được phiên âm từ tiếng Hipri (Miryăm) có nghĩa là giọt nước biển, sao Bắc Đẩu, người phụ nữ đáng kính, đáng ca ngợi, v.v... Vì là người đản sinh ra Chúa Giêsu nên Thánh nữ Maria được gọi là Đức Mẹ. Các danh hiệu của Đức Mẹ phát xuất từ lòng sùng kính của các tín hữu thường thấy trong các kinh cầu Đức Bà (còn gọi là Kinh Cầu Chử): Đức Mẹ chỉ bảo đường lành, Đức Bà cứu kẻ liệt kẻ khốn, Đức Bà bào chữa kẻ có tội, Đức Bà phù hộ các giáo hữu, v.v... Trong nghệ thuật thánh có tượng *Đức Mẹ sầu bi* (của Michelangelo) *Tòa Đấng khôn ngoan* (của Presbyter Martinus) [4, tr.291]...

Hình tượng Thiên Chúa

Đại tự (hoành phi), câu đối về Thiên Chúa trong nhà thờ Công giáo nội dung khá phong phú. Song, có thể quy vào hai nội dung:

1) Phản ánh thần học, tín lý về Thiên Chúa;
2) Ca ngợi quyền năng của Thiên Chúa. Về thể loại, tài liệu mà chúng tôi có được chỉ có một đại tự (Hoành phi), còn lại là câu đối.

Thần học, tín lý về Thiên Chúa phản ánh trong đại tự và câu đối chủ yếu chất lọc từ *Kinh Thánh* (*Cựu ước* và *Tân ước*), từ văn bản của các công đồng (đến nay Công giáo trải qua 21 công đồng) và từ các văn bản khác của Giáo hoàng La Mã, truyền thống Hội thánh, ngoài ra còn là quan niệm đạo đức bình dân của tín đồ.

Đại tự mà chúng tôi nói đến hiện hữu tại nhà thờ giáo xứ An Vân (Thừa Thiên Huế).

“Nhất thể tam vị” hay “Tam vị nhất thể”: Tam vị: Ba Ngôi (được hiểu là Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần); Nhất thể: cùng một bản thể. Nhất thể tam vị: Ba Ngôi cùng một bản thể. Điều 253 trong *Sách giáo lý của Hội thánh Công giáo* viết: “*Tam vị nhất thể*, chúng ta không tuyên xưng ba Thiên Chúa, nhưng một Thiên Chúa duy nhất có Ba Ngôi: “Ba Ngôi đồng bản thể”. Các ngôi vị Thiên Chúa không chia nhau một thần tính duy nhất, nhưng mỗi ngôi vị đều là Thiên Chúa trọn vẹn: “Chúa Cha là gì thì Chúa Con là thế ấy, Chúa Con là gì thì Chúa Thánh Thần là thế ấy, nghĩa là một Thiên Chúa duy nhất theo bản tính. Ba Ngôi Vị đều là thực thể đó, nghĩa là bản thể, yếu tính hoặc bản tính thần linh” [3, tr.88].

Thần học về Thiên Chúa Ba Ngôi được phản ánh trong câu đối ở nhà thờ giáo xứ Hà Hồi (Hà Nội), được chúng tôi đặt là câu đối A.

Phiên âm:

Aa. Hoàng hoàng vị tam, vô hình, vô tượng, vô thủy, vô chung, cao ngự cửu trùng, chân chủ tể;

Ab. Nguy nguy thể nhất, toàn trí, toàn năng, toàn thiện, toàn mỹ, tạo thành vạn vật, đại quyền hành⁽¹⁾.

Dịch nghĩa:

Aa. Chói lọi Ba Ngôi, vô hình, vô tượng, vô thủy, vô chung, trên cao ngự ở cửu trùng, là ngôi Chúa tể đích thực;

Ab. Sừng sững nhất thể, toàn trí, toàn năng, toàn thiện, toàn mỹ, tạo nên muôn vật, nắm quyền hành lớn lao.

Nội dung: Thiên Chúa có từ trước vô cùng nhưng cũng không có điểm cuối. Tác giả sách *Khải huyền* viết: “Đức Chúa phán”, ta là Alpha và Omega, là *Đầu* và là *Cuối*, là khởi nguyên và tận cùng (kh. 22.13)⁽²⁾.

Truyền thống Kitô giáo dùng Alpha và Omega để chỉ về Chúa Giêsu Kitô. Trong đêm vọng Phục sinh, chủ tế vừa vẽ hình chữ thập trên nến Phục sinh vừa đọc “Đức Kitô vẫn là một, hôm qua cũng như hôm nay”; rồi viết tiếp hai chữ Alpha và Omega và đọc “Là Alpha và Omega, nghĩa là khởi nguyên và tận cùng” [4, tr.11].

Thần học Kitô giáo quan niệm Thiên Chúa là Đấng Sáng tạo (tạo nên muôn vật) từ hư vô, bằng Lời và bằng Thần khí của Ngài [3, tr.290-301]. Tương tự với danh

⁽¹⁾ Phiên âm và dịch nghĩa câu đối Hán Nôm ở nhà thờ Hà Hồi (Hà Nội) theo bản dịch của ThS. Trần Anh Đào. - BTV có chỉnh sửa cho gọn và sát nghĩa hơn (NCVH thêm).

⁽²⁾ Alpha (A) và Omega (Ω) là hai mẫu tự đầu tiên và cuối cùng của hàng chữ cái tiếng Hy Lạp. Alpha và Omega là danh xưng của Đức Chúa, Đấng khởi nguyên và tận cùng của mọi sự, mọi loài.

xưng Đấng Sáng tạo còn có các danh xưng khác Đấng Tạo Thành, Đấng Tạo Hóa, Đấng Hóa Công [4, tr.256]. Nắm mọi quyền hành, đó là quyền *Chúa tể* (của Chúa Kitô). Thần học Kitô giáo quan niệm quyền Chúa tể (Chủ tể) của Chúa Giêsu Kitô là quyền tối thượng của Người trên vũ trụ vạn vật và trong Hội thánh.

Hội thánh tuyên xưng quyền Chúa tể của Chúa Giêsu Kitô vì Người “vốn dĩ là Thiên Chúa” (PL 2, 6) và vì Thiên Chúa đã tỏ hiện quyền Chúa tể này khi làm cho Người sống lại và suy tôn Người bằng cách “tặng ban danh hiệu trời vượt muôn ngàn danh hiệu” (PL 2, 9) [3, tr.449]. Tuyên xưng Chúa tể này, nghĩa là con người không được thờ lạy và suy phục một thụ tạo nào khác ngoài một mình Chúa Giêsu Kitô trong Chúa Cha và Chúa Thánh Thần [3, tr.450]. Đức Kitô có quyền Chúa tể trên Hội thánh vì “Người là đầu cũng là thân thể, nghĩa là đầu của Hội thánh” (CL 1, 18). Thiên Chúa quy tụ tất cả sự viên mãn nơi Người và nhờ Người mà hòa giải muôn vật với mình, “đem lại bình an cho mọi loài dưới đất và muôn vật trên trời” (CL 1, 19-20) [4, tr.713].

Toàn trí, toàn năng, toàn thiện, toàn mỹ là chỉ những đặc tính siêu phàm của Thiên Chúa. Câu đối được dẫn ra và phân tích ở trên là câu đối cái (câu đối mẹ) để hiểu các câu đối khác nên chúng tôi đặt tên là câu đối A. Do vậy một số câu đối dưới đây chúng tôi sẽ không phân tích nội dung mà chỉ phiên âm, dịch nghĩa và đặt theo thứ tự A1, A2...

Câu đối A1 (Nhà thờ giáo xứ Hà Hồi, Hà Nội).

Phiên âm:

A1a. Viết giáo chi thiên cửu bách dư niên, Nam, Bắc, Đông, Tây, vô tư bất phục;

A1b. Hồi môn giả nhất bách thập tam triệu, Á, Âu, Phi, Mĩ, hữu cực hàm quy.

Dịch nghĩa:

A1a. Rằng đạo đã hơn một nghìn chín trăm năm, Nam, Bắc, Đông, Tây, không ƠN nào là không tuân phục;

A1b. Người theo về một trăm mười ba triệu, Á, Âu, Phi, Mĩ, có được sự cứu vớt đều quy về.

Câu đối A2 (Nhà thờ giáo xứ Hà Hồi, Hà Nội).

Phiên âm:

A2a. Đạo chi nguyên bản ư thiên, thập giới thâm nghiêm, bình thổ thị di thị huấn;

A2b. Đức chi tụ tại hồ kỷ, nhất tâm kính cẩn, hoàn sinh nãi thánh, nãi thần.

Dịch nghĩa:

A2a. Gốc của đạo ở trời, mười điều răn thâm nghiêm, trên đời lấy đó là phép tắc, là lời giáo huấn;

A2b. Đức hội tụ ở bản thân, một lòng kính cẩn, tái sinh là bậc thánh, là bậc thần.

Câu đối A3 (Nhà thờ Lớn, Phát Diệm - Kim Sơn - Ninh Bình)

Phiên âm:

A3a. Giáo nguyên hữu chủ,

A3b. Đạo xuất vu thiên.

Dịch nghĩa:

A3a. Việc giáo hóa có bậc Chúa tể,

A3b. Đạo lý xuất phát từ trời.

Câu đối A4 (Nhà thờ giáo xứ Hảo Nho, Yên Mô, Ninh Bình)⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Câu đối ở nhà thờ giáo xứ Hảo Nho (Yên Lâm, Yên Mô, Ninh Bình) do Đức Ông Phaolô Tịnh Nguyễn Quang Thiệu (1917-2000), nguyên Linh mục Giáo xứ Hảo Nho cung cấp.

Phiên âm:

A4a. Hữu thủy, vô chung, hữu tác hình thành, chân chủ tế;

A4b. Tuyên nhân, tuyên nghĩa, duật siêu chứng tế, đại quyền hành.

Dịch nghĩa:

A4a. Có sự khởi đầu mà không có sự kết thúc, dựng nên muôn vật, là bậc Chúa tế đích thực;

A4b. Tuyên dương điều nhân, tuyên dương điều nghĩa, là đáng cứu vớt, nắm quyền hành lớn lao.

Câu đối A5 (Nhà thờ giáo xứ An Truyền, Phú Vang, Thừa Thiên Huế).

Phiên âm:

A5a. Thể nhất thị chung như thị thủy,

A5b. Vị tam phi sắc diệc phi không.

Dịch nghĩa:

A5a. Thể chỉ một, là cuối cùng mà cũng là khởi đầu,

A5b. Ba Ngôi, không phải là có, cũng chẳng phải là không.

Câu đối A6 (Nhà thờ Giáo xứ An Vân, Thừa Thiên Huế)⁽¹⁾.

Phiên âm:

A6a. Đạo sở cộng do, chính tại càn khôn sắc bạng bạc,

A6b. Nhân viết dư tri, cái vu tạo hóa tố uyên nguyên.

Dịch nghĩa:

A6a. Đạo là nẻo chung, chính là ở trong trời đất, màu sắc bạng bạc khắp;

A6b. Người nói tôi hay rằng, [đạo] bao trùm tạo hóa, vốn ngọn nguồn sâu xa.

Hình tượng Ngôi Hai Thiên Chúa (Chúa Giêsu)

Nhà thờ Công giáo dành câu đối cho Chúa Giêsu khá nhiều, tuy nhiên chúng tôi chỉ tiếp cận có một đại tự ở Nhà thờ Lớn Phát Diệm.

Phiên âm: Thánh tử tâm

Dịch nghĩa: Trái tim người con Thánh (Trái tim Chúa Giêsu).

Trái tim Chúa Giêsu được gọi là Thánh Tâm. *Thánh Tâm* là thuật ngữ Công giáo, chỉ trái tim Chúa Giêsu Kitô, biểu tượng tình yêu của Người - Ngôi Lời Nhập Thể - đối với Chúa Cha và đối với nhân loại [3, tr.478]. Việc sùng kính Thánh Tâm diễn tả lòng biết ơn đối với tình yêu Thiên Chúa. Việc này đã phổ biến từ thế kỷ XVII với Thánh Joan nes Endes [4, tr.804].

Cũng như câu đối về Thiên Chúa (Ba Ngôi, Tam vị nhất thể), chúng tôi bắt đầu câu đối cái (câu đối mẹ) để rồi từ câu đối này hiểu nghĩa các câu đối khác về Ngôi Hai Thiên Chúa (Chúa Giêsu). Chúng tôi đặt là câu đối B. Các câu đối khác về Chúa Giêsu chúng tôi đặt là B1, B2...

Câu đối B (Nhà thờ giáo xứ Hà Hồi, Hà Nội).

Phiên âm:

Ba. Táp tải xử trần hoàn, nhân chi trí, nghĩa chi tận, như nhật nguyệt chi chiếu lâm, hạo hạo hồ khả thượng dĩ;

Bb. Tam niên thi áo pháp, tử sử sinh, tạt sử sừ, diệu càn khôn chi tạo hóa, đấng đấng hồ vô năng danh yên.

⁽¹⁾ Câu đối ở nhà thờ Giáo xứ An Vân (Thừa Thiên - Huế) do Thầy Vĩnh Cao (Huế) và Thầy Vinh dòng Xi tô (Thủ Đức) phiên âm và dịch.

Dịch nghĩa:

Ba. Ba mươi năm ở chốn phàm trần, trọn vẹn đức nhân, dốc hết niềm nghĩa, như nhật nguyệt chiếu rọi, lồng lộng thay thực đáng sùng chuộng;

Bb. Ba năm thi hành phép bí áo, khiến cho người chết sống lại, khiến cho người bệnh qua khỏi, như sự kì diệu của tạo hóa đất trời, mệnh mông thay không sao gọi rõ được tên.

Nội dung các sách *Phúc âm*: Mátthêu, Maccô, Luca trình thuật về cuộc đời Chúa Giêsu. Có thể tóm tắt: Giêsu sinh tại Belem xứ Giuđa, lớn lên trong xứ Galilê ở Nazarét cho đến năm 30 tuổi. Mẹ Ngài, bà Maria có chồng là Giuse nhưng theo *Kinh Thánh*, Bà sinh ra Giêsu bởi đầu thai từ phép lạ nên Giuse chỉ được xem là cha nuôi. Bà Maria do đầu thai từ phép lạ nên sinh con mà vẫn đồng trinh và sau này được tôn vinh là Vô nhiễm nguyên tội (chẳng hề mắc tội tổ tông), cả hồn và xác lên trời. Năm ba mươi tuổi, Giêsu từ bỏ quê hương mình, xuất hiện trước dân chúng giảng đạo, tuyên truyền về sự bình đẳng, bác ái. Với tội danh chống lại Xêda (người Rôma gọi vua là Xêda), Giêsu bị hành hình trên Thập giá/Thánh giá. Trong ba năm giảng đạo, Giêsu đã ban nhiều phép lạ cho người câm nói được, người mù mắt sáng... Giêsu có nguồn gốc tiếng Hy Lạp là Iêsous được dịch từ tiếng Hípri nghĩa là “Thiên Chúa Cứu độ”. Giêsu là danh xưng mà sứ thần báo cho Đức Mẹ Maria để đặt tên cho Con Thiên Chúa làm Người. Danh từ này nói lên căn tính và sứ mạng của Chúa Giêsu, vì “Chính Người sẽ cứu dân Người khỏi tội lỗi của họ” (Mt. 1, 21) [3, tr.430].

Thánh Phêrô khẳng định: “Dưới gầm trời này không có một danh nào khác đã

được ban cho nhân loại, để chúng ta phải nhờ vào danh đó mà được cứu độ” (Cv 4, 10-12; XPL 2-11). Chúa Giêsu là con Thiên Chúa đã nhập thể trong cung lòng Trinh Nữ Maria bởi phép Đức Chúa Thánh Thần, được sinh ra làm người (XLC 1,35) hoàn toàn giống con người mọi đàng, ngoại trừ tội lỗi (Hr 4, 15). Người đã đến để loan báo và khai mở Nước Trời (3, tr.541) đã chịu khổ hình và mai táng thời Pontius Pilatus. Ngày thứ ba Người sống lại trong vinh quang để phán xét kẻ sống và kẻ chết vào ngày tận thế [4, tr.142-143].

Câu đối B1 (Nhà thờ giáo xứ Hà Hồi, Hà Nội).

Phiên âm:

B1a. Cự cao nhi thánh ti, thiện giả duy phúc, ác giả duy hình, căng cổ vô vi kỳ phạm;

B1b. Xả thân dĩ cứu thế, nhục vi chi thực, huyết vi chi ẩm, triệu tính hàm lai hữu sinh.

Dịch nghĩa:

B1a. Ở trên cao mà lắng nghe xuống dưới thấp, ban phúc cho kẻ thiện, trừng phạt kẻ ác, muôn đời không bỏ sót;

B1b. Xả thân để cứu đời, thịt làm của ăn (Bánh Thánh), máu làm đồ uống (Rượu Thánh), muôn họ nhờ đó mà sống.

Câu đối B2 (Nhà thờ giáo xứ Hà Hồi, Hà Nội).

Phiên âm:

B2a. Chứng tế trầm luân, thiên vạn cổ chi thần thánh tổ tông, tư kỳ viện trạc;

B2b. Công khai thẩm phán, ngũ đại châu chi hoàng vương đế bá, tận thuộc giám hành.

Dịch nghĩa:

B2a. Cứu vớt trầm luân, thần, thánh, tổ, tông ngàn vạn cổ có sự trợ giúp nâng đỡ đó;

B2b. Công khai phán xét, các bậc hoàng, vương, đế, bá của năm châu hết thấy đều chịu sự xét soi.

Câu đối B3 (Nhà thờ giáo xứ An Truyền, Phú Vang, Thừa Thiên Huế).

Phiên âm:

B3a. Địa đàn cửu vị sơ nguyên bế,

B3b. Thiên lộ tân bằng tái tổ thông.

Dịch nghĩa:

B3a. Vườn Địa đàn từ lâu bị tổ sơ nguyên đóng lại,

B3b. Đường trời mới nhờ ông tổ (Chúa Giêsu) mở ra.

Câu đối B4 (Nhà thờ giáo xứ An Truyền, Phú Vang, Thừa Thiên Huế).

Phiên âm:

B4a. Thể vật tiến hình, kiến cực duy ngô chủ;

B4b. Phẫu tâm lịch huyết, thừa ân khán hậu nhân.

Dịch nghĩa:

B4a. Thể theo muôn vật mà dựng nên hình hài, chỉ có Chúa ta mới dựng nên chuẩn tắc;

B4b. Mổ tim đổ máu, người sau xem đấy mà biết ơn.

Hình tượng Thánh nữ Maria

Xung quanh tường bên ngoài nhà thờ giáo xứ Phú Nhai (Xuân Phương, Xuân Thủy, Nam Định) có 19 đại tự. Theo hướng

nhìn vào, phía bên tay trái có 9 đại tự theo hướng vòng từ trái qua phải, đại tự thứ 10 ở giữa mé bên ngoài, 9 đại tự từ 11 đến 19 ở tường bên ngoài tay phải.

Những đại tự về Thánh nữ Maria.

Phiên âm:

Nữ vương Vô nhiễm nguyên tội

Mẫu chí khiết

Nữ vương chí khiết Mân Côi

Huyền nghĩa Mân Côi

Giảng hòa bình

Mẫu sơ cứu thế na viết

Nữ vương phổ giảng hòa bình

Duyên thần lạc

Chương trình chí nữ

Mẫu vô triêm.

Mỗi đại tự đều có hàm ý thần học sâu xa nhưng người đọc vẫn có thể hiểu. Do vậy dịch nghĩa có thể làm mất đi những giá trị ấy. Về đại thể, những đại tự trên có những nội dung ca ngợi nhân đức, ca ngợi quyền năng của Thánh nữ Maria.

Cũng như câu đối về Tam vị nhất thể (Ba Ngôi Thiên Chúa) về Ngôi Hai (Chúa Giêsu), câu đối về Thánh nữ Maria theo chúng tôi có câu đối cái/ mẹ, tiếp theo là các câu đối khác. Do vậy chúng tôi cũng lần lượt đánh số thứ tự là C (câu đối cái/ mẹ) các câu đối khác là C1, C2...

Câu đối C (Nhà thờ giáo xứ Hà Hồi, Hà Nội).

Phiên âm:

Ca. Như băng thanh, như ngọc khiết, nguyên nhiễm bất ô, tự sinh dân dĩ lai, vị chi hữu dã;

Cb. Kỳ đạo tôn, kỳ đức thịnh, phương danh viễn bá, tập quần thánh chi đại, miệt dĩ gia yên.

Dịch nghĩa:

Ca. Như băng thanh, như ngọc khiết, vô nhiễm nguyên tội, từ khi có loài người đến nay chưa từng có vậy;

Cb. Đạo của Người cao, đức của Người thịnh, danh thơm vang xa, hội tụ cái lớn lao của các thánh, không có gì hơn thế.

Vì đây là đôi câu đối về Thánh nữ Maria nên có thể dịch nghĩa “thoát” hơn nữa:

Ca: Như băng thanh, như ngọc khiết, vô nhiễm nguyên tội, từ khi có nhân loại đến nay, chưa có ai được như Mẹ;

Cb: Lòng đạo cao, phúc đức dày, danh thơm lan xa, các thánh không ai sánh bằng.

Với cách dịch cụm từ “tập quần thánh chi đại, miệt dĩ gia yên” thành “các thánh không ai sánh bằng” tuy không thật sát nghĩa nhưng lại cho người đọc biết, Thánh nữ Maria theo thần học Kitô giáo chỉ là bậc thánh như các thánh thông công khác nhưng các thánh thông công không ai có thể sánh bằng.

Tương tự cách dịch nghĩa cụm từ “tự sinh dân dĩ lai, vị chi hữu dã”, dịch thành “từ khi có nhân loại đến nay, chưa có ai được như Mẹ” dụng ý của người dịch đây là câu đối về Maria.

Các câu đối sau về Thánh nữ Maria theo chúng tôi chỉ đề cập đến các chiều cạnh khác nhau về Thánh nữ. Vì vậy chúng tôi đặt là C1, C2...

Câu đối C1 (Nhà thờ giáo xứ An Vân, Thừa Thiên Huế)

Phiên âm:

C1a. Thế gian vô nhị nữ,

C1b. Cúc lý hữu đôn hoa.

Dịch nghĩa:

C1a. Thế gian không có người phụ nữ thứ hai.

C1b. Trong bụi gai chỉ có một bông hoa.

Câu đối C2 (Nhà thờ giáo xứ An Truyền, Phú Vang, Thừa Thiên Huế).

Phiên âm:

C2a. Ngọc ẩn thạch, dĩ huy minh chất;

C2b. Liên sinh nê, bất nhiễm ô phong.

Dịch nghĩa:

C2a. Ngọc ẩn trong đá mà càng ngời chất sáng,

C2b. Sen sinh trong bùn mà chẳng nhuốm bùn nhơ.

Đại ý ca ngợi Thánh nữ Maria là người trần mà như ngọc trong đá, như sen trong bùn.

Câu đối C3 (Nhà thờ giáo xứ An Truyền, Phú Vang, Thừa Thiên Huế).

Phiên âm:

C3a. Tịnh Ách Nặc di lai chi cẩu,

C3b. Ổn An Na dựng xuất chi châu.

Dịch nghĩa:

C3a. Rửa sạch vết nhơ do Eva để lại,

C3b. Sáng hòn ngọc từ thai Bà Anna.

Nội dung của câu C3a theo *Kinh Thánh*, Chúa dựng ra người Đàn Ông (Adam) và người Đàn Bà (Eva), tác duyên cho họ, để họ sống ở vườn Địa Đàng. Thiên Chúa dặn họ không được ăn trái cây biết điều thiện

điều ác, Eva nghe theo lời con rắn xúi giục vi phạm lời Chúa, ăn trái cây đó và còn giục chồng ăn. Do đó họ bị Chúa trừng phạt. Sự kiện trên trở thành tín lý “Nguyên tội” (tội tổ tông). Riêng Thánh nữ Maria được tuyên không mắc tội này, được gọi là “Vô Nhiễm nguyên tội”. Thánh nữ được ca ngợi là *rửa sạch vết nhơ do Eva để lại* nên được gọi là Tân Eva (Eva mới). Tượng Đức Mẹ Vô Nhiễm nguyên tội nơi nhà thờ Công giáo Việt Nam là tượng Đức Mẹ dẫm chân lên đầu con rắn.

Nội dung của câu C3b: Ca ngợi Bà Anna mẹ Thánh nữ Maria.

Câu đối C4 (Nhà thờ giáo xứ An Vân, Thừa Thiên Huế).

Phiên âm:

C4a. Trình biểu dục vu thành ngộ hậu,

C4b. Thục tường thông tự hữu sinh tiền.

Dịch nghĩa:

C4a. Giương trình nữ (Đức Mẹ) được che chở từ khi (Thiên Thần) báo mộng (cho Thánh Giuse),

C4b. Ôn nghĩa (Chúa) hằng thông (xuống linh hồn Mẹ) từ lúc Mẹ hiện hữu.

Câu đối C5 (Nhà thờ giáo xứ An Vân, Thừa Thiên Huế).

Phiên âm:

C5a. Thu nguyệt dương minh, đức quang đăng vu sơ nhật,

C5b. Xuân phong cộng tại, tổ khiêm khiết tự vu triều tinh.

Dịch nghĩa:

C5a. Trăng thu rạng ngời, đức sáng hơn vầng mặt trời mới ló;

C5b. Gió xuân thổi đến, Đức Mẹ Vô Nhiễm thuần khiết hơn ánh sao mai.

Nhận xét

Đại tự, câu đối, văn bia và các loại văn khắc khác chỉ được thể hiện ở nhà thờ Công giáo. Có thể là nhà thờ Chính tòa (nhà thờ của giáo phận), nhà thờ giáo xứ, cũng có khi là nhà nguyện (người Việt Nam Công giáo quen gọi là nhà thờ giáo họ). Qua khảo sát thực địa chúng tôi được biết, hầu hết đại tự, câu đối, văn bia và các loại văn khắc khác chỉ có ở nhà thờ và chỉ giới hạn từ Thừa Thiên - Huế trở ra miền Bắc.

So với các văn bản ghi chép bằng Hán Nôm thì đại tự, câu đối, văn bia và các loại văn khắc khác số lượng không nhiều. Đại tự, câu đối, văn bia và các loại văn khắc thể tài không thật đa dạng. Văn bia mà chúng tôi sưu tầm được chủ yếu ghi chép về cúng hậu, về lịch sử ngôi thánh đường nào đó, về một vài sinh hoạt tôn giáo hoặc ghi công một vị linh mục có công trạng với cộng đồng giáo xứ. Trong khi đó đại tự, câu đối truyền tải chủ yếu về thần học Thiên Chúa Ba Ngôi, về ngôi Hai Thiên Chúa (Chúa Giêsu), về Thánh nữ Maria với nhiều tước hiệu tôn quý và một số vị thánh Tông đồ (chẳng hạn, Thánh Phêrô, Thánh Phaolô, Thánh Giuse dưỡng phụ của Chúa Giêsu hoặc thánh tích một số thánh tử đạo)...

Đại tự, câu đối Hán tự quanh nhà thờ Công giáo thường có hai nội dung: Thần học và nội dung ngợi ca nhân đức, quyền uy của Thiên Chúa và Thánh nữ Maria. Qua đó gần như đã lột tả hết tư tưởng thần học cũng như quan niệm dân gian về Thiên Chúa và Thánh nữ Maria. Hai nội dung này được thể hiện qua ngôn ngữ hàm súc, uyên áo, nhất

là đại tự. Vì vậy, người đọc chỉ có thể hiểu được khi phải có “kiến thức nền” về thần học Công giáo.

Vì là câu đối nên các vế đối nhau vừa bằng từ nhưng quan trọng hơn là bằng nghĩa. Chẳng hạn:

- Hoàng hoàng vị tam, vô hình, vô tượng, vô thủy, vô chung, ngự cử trùng đài, chân chúa tể.

- Nguy nguy thể nhất, toàn trí, toàn năng, toàn thiện, toàn mỹ, tạo thành vạn vật, đại quyền hành.

Nội dung một số đại tự và câu đối có sự hội nhập, tiếp biến văn hóa Công giáo với văn hóa Việt Nam truyền thống. Chẳng hạn câu đối C2 ví Thánh nữ Maria như Ngọc trong đá, như Sen trong bùn. Hoặc câu đối C5 ví Thánh nữ Maria như Trăng Thu tỏa sáng bầu trời, như Gió Xuân mát dịu lòng người. Ngôn từ đẹp dễ, thanh tao, Việt hóa vẻ đẹp thiên mỹ của Thánh nữ nhưng lại rất gần gũi với người Việt. Ở đó còn là hội nhập về thẩm mỹ Việt.

Đại tự và câu đối Hán Nôm quanh nhà thờ Công giáo Việt Nam còn thấy người trước tác sử dụng một số điển tích của Nho giáo và Phật giáo. Về Nho giáo có thể thấy ở câu đối A6 (Nhà thờ Giáo xứ An Vân, Thừa Thiên - Huế).

Đạo sở cộng do chính tại càn khôn sắc bằng bạc.

Nhân viết dư cái vụ tạo hóa tố uyên nguyên.

Đạo sở cộng do là lấy lời Khổng Tử người sáng lập ra Nho giáo: *Đạo lộ dã, nhân sở cộng do, Hà nhân xuất bất do lộ.*

Hay câu đối C4 (Nhà thờ Giáo xứ An Vân, Thừa Thiên - Huế):

Trình biểu đức vu thành ngộ hậu

Thục tường thông tự hữu sinh tiền⁽¹⁾.

Về Phật giáo có thể kể câu đối ở nhà thờ Giáo xứ An Vân:

Từ phạm tối hiển vi phát phát quần sinh siêu khổ hải

Kim điện cực cao đại kỳ kỳ chủng tử lạc thiên cung.

Dịch nghĩa:

Cánh buồn từ (bi) rất linh diệu nhẹ nhàng siêu độ quần sinh qua bể khổ.

Ngôi đền vàng thật lớn lao, đời đời vui hương cùng con cái trên cùng trời.

Những cụm từ như *từ phạm* (cánh buồn từ bi), *siêu độ quần sinh*, *bể khổ* là những cụm từ của Phật giáo.

Ngoài ra theo Đỗ Trần Phương, một số câu đối trong 11 câu đối ở nhà thờ giáo xứ Hà Hồi có sử dụng đối chữ, ý từ trong *Kinh Thu*, *Luận ngữ* và *Đạo đức Kinh*. Ví dụ như ý “Vô ân bất phục” trong câu đối A1 là lấy câu trong *Kinh Thi*: “Vô ân bất phục, hoàng đế cực tai” (*Đại nhã văn vương hữu thanh*), dịch là: Không ai là không phục tùng, Vũ Vương xứng đáng là bậc vua thay”. Hay ý “Khả đoạt soái yên khả trí” trong câu đối:

Tri hữu chủ bất tri thân, nhất phiến đan tâm, trung nghĩa, bình bư thiên nhật

Khả đoạt soái yên khả trí, thiên thu càn tiết, khi thế áp lệ Hoàng Vương

là lấy trong *Luận ngữ*: “Tam quân khả đoạt soái dã. Thất phu bất khả đoạt chí dã” (Có thể dùng sức mạnh bắt được một vị nguyên soái, chứ chí hướng của một vị dân không dùng sức mạnh mà đoạt nổi).

⁽¹⁾ Thục tường: Dịch từ chữ La tinh *gratia*, chỉ đức hạnh Thánh nữ Maria.

Tất cả tạo nên hình tượng Thiên Chúa Ba Ngôi, Thiên Chúa Ngôi Hai (Chúa Giêsu) và Thánh nữ Maria vừa cao vợi vợi nơi cung trời vừa gần gũi thân thương. Nếu như hình tượng Thiên Chúa vô thủy, vô chung vừa là khởi nguyên (alpha) vừa là tận cùng (ômêga) thì hình tượng Thánh nữ Maria lại như ngọc trong đá, sáng lòa như sen trong bùn không dơ mà tỏa mùi thơm ngát. Người đọc còn thấy phảng phất đâu đó hình tượng Thiên Chúa một Đức Phật, hình ảnh Thánh nữ Maria một Phật Bà, tứ vô lượng tâm (từ, bi, hỷ, xả), “siêu độ quần sinh qua bể khổ”.

Câu *Vô năng danh yên* câu đối B lấy ý trong Đạo Đức Kinh: “*Đạo khả đạo, phi thường đạo/ Danh khả danh, phi thường danh*” [5, tr.58-59].

Kết luận

Công giáo Việt Nam sáng tạo ra chữ Quốc ngữ với mục đích trước hết phục vụ cho công cuộc truyền giáo, phát triển đạo Công giáo ở Việt Nam. Song trong quá trình ấy cho đến tận giữa nửa đầu thế kỷ XX Công giáo vẫn sử dụng văn tự Hán Nôm. Vì vậy, có một di sản Hán Nôm Công giáo ở Việt Nam. Hán Nôm Công giáo được sử dụng trên nhiều dạng văn bản của Công giáo như in ấn sách giáo lý, sách bốn, truyện các Thánh, các loại kinh cầu... Hán Nôm Công giáo nói chung, trong đó có đại tự, câu đối về Thiên Chúa về Thánh nữ Maria nói riêng, là di sản văn hóa không chỉ của Công giáo mà còn là di sản văn hóa của dân tộc Việt Nam. Vì vậy một mặt cần tiếp tục khai thác các giá trị về văn bản học, về nội dung với nhiều thể tài phong phú, mặt khác cần phải được trân trọng, gìn giữ.

Hà Nội, Mùa Phục sinh 2020

Tài liệu tham khảo

- [1] Nguyễn Hồng Dương (2003), *Nhà thờ Công giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [2] Nguyễn Hồng Dương (2016), *Những nẻo đường Phúc âm hóa Công giáo ở Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
- [3] Hội đồng Giám mục Việt Nam, Ủy ban Giáo lý Đức tin (2010), *Sách giáo lý của Hội thánh Công giáo*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
- [4] Hội đồng Giám mục Việt Nam, Ủy ban Giáo lý Đức tin, Ban Từ vựng Công giáo (2016), *Từ điển Công giáo*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
- [5] Đỗ Trần Phương (2018), “Đức tin Công giáo qua hệ thống câu đối tại nhà thờ Hà Hồi”, *Nghiên cứu văn hóa* (Trường Đại học Văn hóa Hà Nội), số 26 tháng 12.
- [6] Tòa Giám mục Phát Diệm (1992), *Nhà thờ lớn Phát Diệm (1981-1991)*, Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [7] Tòa Tổng Giám mục Thành phố Hồ Chí Minh (1999), *Kinh Thánh trọn bộ - Cựu ước và Tân ước*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh. Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
- [5] Đỗ Trần Phương (2018), “Đức tin Công giáo qua hệ thống câu đối tại nhà thờ Hà Hồi”, *Nghiên cứu văn hóa* (Trường Đại học Văn hóa Hà Nội), số 26 tháng 12.
- [6] Tòa Giám mục Phát Diệm (1992), *Nhà thờ lớn Phát Diệm (1981-1991)*, Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [7] Tòa Tổng Giám mục Thành phố Hồ Chí Minh (1999), *Kinh Thánh trọn bộ - Cựu ước và Tân ước*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh..

VĂN HỌC CÔNG GIÁO VIỆT NAM - NHỮNG CHẶNG ĐƯỜNG

Francis assisi Lê Đình Bảng^(*)

Tóm tắt: Trong thời gian gần đây, việc nghiên cứu văn hóa - văn học Công giáo được chú ý nhiều hơn với việc xuất bản các công trình biên khảo tư liệu cũng như sáng tác thơ văn thời hiện đại và đương đại. Bài viết này tập trung nhận diện khái lược các chặng đường, giai đoạn cụ thể trong tổng thể tiến trình văn học Công giáo Việt Nam. Nhấn mạnh tính lịch sử và định hướng nghiên cứu tương quan lịch sử văn hóa - văn học, vị thế các thể loại, hiện tượng tác giả, tác phẩm, giai đoạn văn học Công giáo tiêu biểu...

Từ khóa: văn học Công giáo, chữ quốc ngữ, giai đoạn, tác giả, tác phẩm

Năm 1533 có thể coi là dấu mốc xác định sự bắt đầu du nhập Công giáo vào Việt Nam. Sách *Khâm Định Sử Việt Thông Giám cương mục* ghi nhận sự kiện: “Theo sách *Dã Lục*, thì ngày tháng 3 năm Nguyên Hòa thứ nhất (1533) đời Lê Trang Tông, người Tây Dương tên là Y-nê-xu lén lút đến xã Ninh Cường, xã Quần Anh, huyện Nam Chân và xã Trà Lũ, huyện Giao Thủy, ngấm ngấm truyền giáo về tả đạo Gia tô” [7, tr.301]. Trong hơn bốn thế kỷ hình thành và phát triển, văn hóa Công giáo đã dần ăn sâu vào tiềm thức và đời sống của một bộ phận không nhỏ dân chúng, tạo thành Giáo hội Công giáo tại Việt Nam, trong đó văn học Công giáo đóng vai trò quan trọng. Tuy nhiên, văn học Công giáo ở Việt Nam ít được các nhà nghiên cứu quan tâm, một phần vì lý do văn tự, phần khác do hạn chế của tư liệu và phạm vi phổ biến.

Căn cứ vào thời điểm 1533 như cột mốc khởi đầu của công cuộc du nhập Công

giáo, một số nhà nghiên cứu văn hóa - văn học cho rằng chưa có một nền văn học Công giáo Việt Nam đúng nghĩa. Tuy nhiên, nếu nhìn nhận một cách khách quan và nghiêm túc, điểm lại cuộc “hành trình sống và diễn tả niềm tin” của người Công giáo tại Việt Nam hơn bốn thế kỷ qua, chúng ta sẽ có một đánh giá tích cực và chính xác hơn, để khẳng định: người Việt Nam Công giáo đã tạo ra cho mình những nét văn hóa đặc thù, ăn sâu vào mọi phạm vi của đời sống. Giới nghiên cứu nói chung vẫn có cảm tưởng hình như văn học Công giáo Việt Nam là một thế giới đóng kín, thuộc về một cõi riêng tư nào đó, biệt lập, âm thầm, khó thâm nhập. Thực tế, bên cạnh các tác phẩm Hán Nôm Quốc ngữ Công giáo khuyết danh có tầm cỡ và khá phổ biến như *Alêxù vãn*, *Tứ Mạt Ca*, *Nghinh hoa tụng kỳ chương...*; còn không ít sáng tác đậm đặc hình ảnh Chúa, Đức Mẹ, nhà thờ của các tác giả tự nhận là Kitô hữu nhưng tư tưởng nghệ thuật chưa cao. Trong khi đó, có nhiều tác phẩm phản ánh sâu sắc nội dung mạc khải Công giáo, đạt giá trị nghệ thuật dù tác giả không phải người Công giáo như

^(*) Nhà Nghiên cứu, Biên khảo văn hóa - Bang New Jersey (Hoa Kỳ). Email: francis.ldbang@yahoo.com

Tuông Joseph của Trương Minh Ký (1888); *Văn tế Đức Cha Allys, Mừng Lễ giáng sinh* cùng nhiều bài chính luận xác tín về Đức Chúa Trời của chí sĩ Phan Bội Châu viết trên tờ *Tiến dân* (1936); hay các bài của Lê Văn Trương trên *Nguyệt san Đức Mẹ Hằng Cứu Giúp* (7-1956)... Và phải kể đến rất nhiều tác phẩm thi ca, âm nhạc, sân khấu, điện ảnh, hội họa, điêu khắc, nhiếp ảnh lấy cảm hứng từ *Kinh Thánh*, hạnh tích, hoặc thực tế đời sống đức tin của người Công giáo [1, 1-740]. Rõ ràng, Công giáo, ít nhiều, đã khơi gợi trong lòng văn nghệ sĩ Việt Nam một cuộc gặp gỡ mới mẻ, một đồng cảm khác lạ, tinh khiết, thiêng liêng nào đó. Như vậy, nhận định “bước đi của lịch sử truyền giáo đến đâu, mọc lên hoa trái văn học tới đấy” thiết tưởng cũng không còn là một đánh giá khiên cưỡng, bởi đó là một thực tiễn trong lịch sử văn học. Không giống trống mỗ cờ. Không tuyên ngôn, cương lĩnh, biểu ngữ, hô hào. Đáo giang tùy khúc, nhập gia tùy tục. Gối lên sóng mà bơi. Nước lên thì thuyền lên. Chẳng có biên giới nào ngăn cách đức tin với văn hóa, tôn giáo với văn học. Cứ vỡ đất, gieo hạt. Cứ trồng trọt, tưới tắm. Đã có sương trời hơi đất thì ắt có ruộng mật bờ xôi...

Kế thừa các nghiên cứu đi trước, chúng tôi phân kỳ lịch sử gần 400 năm của văn học Công giáo Việt Nam theo tiêu chí thời gian.

1. Văn học Công giáo Việt Nam thế kỷ XVI-XVII

Giai đoạn này được coi là chặng đường vỡ đất, gieo trồng. Văn học Công giáo Việt Nam buổi sơ khởi trải qua hai giai đoạn, từ giai đoạn truyền khẩu đến thành văn và luôn gắn liền với công cuộc truyền giáo. Không theo xu hướng thông thường của văn học thời vận văn còn thịnh mãn với

truyện thơ Nôm, nhà truyền đạo G. Majorica (1591-1656) từ thế kỷ XVII đã chọn một lối đi khác bằng thể loại văn xuôi Nôm. G. Majorica xứng đáng là một trong số ít những nhà văn đầu tiên viết tản văn chữ Nôm. Thư viện Quốc gia Pháp còn lưu trữ nhiều tác phẩm viết tay của G. Majorica như *Thiên Chúa Thánh giáo hối tội kinh* (1634, 108 trang); *Thiên Chúa Thánh giáo khai môn* (Questiones in articulis Fidei, 1645, 160 trang) là bản phóng tác tiên phong trong thư mục giảng dạy giáo lý bằng tiếng Việt, trước cả *Phép giảng tám ngày* của De Rhodes; *Các Thánh truyện*, 122 trang; Ông Thánh Phan-chi-cô Xa-vi-e truyện (*Vita Sancti Francisci Xavier*, 1638, 38 trang)... Đây là các bản văn Nôm chép tay được lưu trữ ở tình trạng nguyên bản từ thế kỷ XVII bằng một thứ chữ Nôm gần với chữ Nôm nguyên thủy, chưa qua bàn tay san định dưới thời Tự Đức, hoàn toàn thoát được vòng kìm kẹp biên ngẫu điển cố theo khuôn sáo Trung Hoa. Theo Lm. Nguyễn Hưng: “Trọn bộ gồm 4200 trang, 1.200.000 chữ, tất cả đều viết tay, được đưa sang châu Âu từ thế kỷ XVII, không bị chỉnh sửa, hiện còn lưu trữ tại Bibliothèque Nationale de Paris. Nội dung ghi chép các Kinh nguyện, bài suy ngẫm, các ngày lễ trọng được biên tập từ năm 1634. Đặc biệt mảng truyện ký (Đức Chúa Giê su, Thiên Chúa Thánh mẫu và các Thánh) là những trường thiên hoặc đoản thiên viết về 500 vị thánh hoặc các nhân vật Đông Tây kim cổ. Bằng một thể văn mộc mạc dân gian, nhưng không kém phần hấp dẫn. Mỗi truyện là một đoản thiên, một tác phẩm, nghe hoặc đọc lên na ná như “Tê-lê-mác phiêu lưu ký” hoặc truyện Phật Bà Quan Âm Thị Kính, truyện gái giả trai sống chung rất đạo hạnh trong những cộng đoàn tu trì” [4, tr.9]... Bằng phương pháp phiên âm trực tiếp từ La-tinh hoặc diễn dịch theo ý, văn Nôm của G. Majorica đánh dấu một

chặng đường tiến triển khả quan về phương diện hình thành ngôn ngữ Công giáo Việt Nam mà đến nay vẫn thông dụng như Giê-su, Phê-rô, Phan-xi-cô Xa-vi-e, Giê-ru-sa-lem, Đức Chúa Trời, Rất Thánh Đức Bà... Ông đã sáng tạo ra những từ ngữ giản dị mà sâu sắc, hợp với tinh thần tiếng Việt, vừa tầm hiểu biết của giới bình dân như: khó lòng, cả lòng, chịu khó, làm phúc, làm thình, hãm mình, giữ mình, ngã lòng, tha tội, giải tội, dốc lòng chữa, phúc mọn, đánh tội, ăn chay, giữ lời khấn, phó mình đi tu... Nhà nghiên cứu Võ Long Tê đánh giá cao những thành tựu của G. Majorica khi cho rằng những sáng tác truyện ký, lịch sử, luận thuyết của giáo sĩ này là những “văn kiện quý báu để người sau tìm hiểu phương pháp giảng đạo, tu đức và khảo cứu về tiến trình ngôn ngữ không những của riêng Công giáo Việt Nam, mà cả ngôn ngữ Việt Nam nói chung ở buổi đầu” [11, tr.176-180]... Sau G. Majorica, các công trình văn học và ngữ học của Alexandre De Rhodes (1593-1660) đã vượt phạm vi cộng đồng Công giáo, có ảnh hưởng đến toàn bộ đời sống văn học Việt Nam. Giáo sĩ Đắc Lộ sáng tác khá nhiều, trong đó tác phẩm có liên hệ trực tiếp đến lịch sử ngôn ngữ, văn học quốc ngữ Công giáo Việt Nam phải kể đến: *Từ điển Việt Bồ La* (*Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*) do Bộ Truyền giáo xuất bản tại Roma năm 1651, 500 trang; *Văn phạm Việt ngữ* (*Linguae Annamiticae*) in chung với bộ từ điển; và *Phép giảng tám ngày* (*Catechismus in Octo Dies*) do Bộ Truyền giáo xuất bản tại Roma năm 1651, 324 trang. Công việc sáng tạo - diễn chế chữ quốc ngữ là một công trình tập thể và tiệm tiến, nằm trong khuôn khổ những nỗ lực phiên âm các thứ tiếng tượng hình ở Viễn Đông - đặc biệt ở Việt Nam - do các nhà thừa sai Tây phương chủ động khởi xướng từ

thế kỷ XVI. Đắc Lộ là người trong nhóm đầu tiên sáng tạo ra chữ quốc ngữ. Sau ông đến Bá Đa Lộc, Taberd, Génibrel, Ravier, v.v... Qua những tài liệu đắt giá từ Đồ tặc gia phả (1562) đến chữ quốc ngữ trong thư viết tay của Bento Thiện và Igessico Văn Tín (1659), chúng ta thấy có hai khuynh hướng trong việc diễn tả, ghi âm tiếng Việt: một là khuynh hướng hệ thống logic của khoa học ngôn ngữ, hai là khuynh hướng tự phát từ quán tính phát âm của người bản địa. *Tự điển Việt Bồ La* của Đắc Lộ kết hợp khá tinh tế hai khuynh hướng này. Điều này không chỉ xác nhận giáo sĩ Đắc Lộ là người sáng chế ra chữ quốc ngữ, mà còn khẳng định công trình của ông đã từng bước làm phong phú và hoàn hảo lối phiên âm chữ quốc ngữ. *Kinh Cảm tạ niệm từ* của Thầy giảng Phan-chi-cô (?-1640) là áng kinh văn tuyệt bút, nơi gặp gỡ thánh thiêng của hai tôn giáo hội nhập trong một tâm hồn Việt Nam. Danh xưng của tác giả *Kinh cảm tạ niệm từ* là hiện tượng phổ biến thể hiện thái độ khiêm tốn, dè dặt của người Công giáo Việt Nam khi làm việc viết lách. Điều này có thể lý giải từ hoàn cảnh lịch sử nghiệt ngã mấy trăm năm rao giảng, đón nhận và sống Phúc âm đạo Chúa là những mưa nắng thất thường, khi trốn chạy, hãm trú, lúc cấm cách, bách hại. Đức khôn ngoan dạy bảo họ phải tự xóa mình đi, biến cái riêng thành cái chung, phải ngụy trang dưới dạng khuyết danh, vô danh hoặc bán tín bán nghi bằng các danh xưng khác lạ để đủ sức tồn tại. Theo ghi chép của Linh mục Philipphê Rosario Bình, thầy giảng Phan-chi-cô xuất thân từ một vị Hòa thượng đồ Tiến sĩ, làm quan lớn trong phủ chúa Trịnh đã tình nguyện vào học đạo, được ban bí tích Thánh tẩy, nhận tên thánh là Phan-chi-cô, trở thành thầy giảng, trợ thủ đắc lực nhất của Majorica trong quá trình sưu tầm, biên tập, hiệu đính

và ghi ký toàn bộ mảng kinh truyện Hán Nôm Công giáo [1, tr.89]. Áng kinh văn kiệt xuất *Cảm tạ niệm từ* mà dân gian nhà đạo quen gọi là *Kinh nguyện giỗ phục dĩ Chí Tôn* được đánh giá “hay hơn bài *Văn tế Chưởng Hậu quân Võ Tánh* của Đặng Đức Siêu và bài *Văn tế trận vong tướng sĩ* của Nguyễn Văn Thành” [3, tr.321]. Trong khi giáo sĩ Majorica và thầy giảng Phan-chi-cô diễn dịch Lời Chúa qua thi ca ở Đàng Ngoài, thì ở Đàng Trong, thầy giảng Gio-an Thanh Minh (1588-1663) thực hiện sứ mệnh ấy qua việc sáng tác truyện thơ Nôm về hạnh các Thánh. Georg Schurhammer ghi nhận 15 tác phẩm của Gio-an Thanh Minh được viết với “lời thơ hết sức chải chuốt và lòng thành kính sâu xa, đến nỗi làm cho các truyện ấy được mọi người trong xứ ưa thích” [9, tr.153]. Hai tác giả Majorica và Gio-an Thanh Minh đại diện cho chủ trương dùng văn tự địa phương song song với chữ quốc ngữ do Alexandre de Rhodes đề xướng, khi chữ quốc ngữ chưa được ổn định và phổ biến rộng rãi. Xét trên bình diện thể loại, hai ông đã mang đến một nguồn cảm hứng mới cho văn học chữ Nôm. Chặng đường này kết thúc với hai sự kiện quan trọng: *Huấn dụ* (1659) của Thánh bộ truyền giáo và *Sấm truyền ca* (1670) của Thầy cả Lữ-Y (Louis) Doan (1613-1678). Lữ-Y Doan là một thầy giảng kỳ cựu, một chủ chiên sốt sắng đạo hạnh, nặng lòng với việc rao giảng Tin Mừng. Ông đã vận dụng sở học uyên bác của mình để diễn ca *Cựu ước*, lục bát hóa *Thánh Kinh*. Năm 1670, *Sấm truyền ca* - đứa con tinh thần được Thầy cả ấp ủ từ những năm tháng dong ruổi khắp xứ đạo làng quê đất Quảng - đã ra đời, được đón nhận rộng rãi, nơi nơi ngâm nga, chuyền tay nhau đọc. Trải qua số phận chìm nổi lên đênh, lưu lạc từ quê nhà vào Đồng Nai, xuống tận miệt vườn sông nước Cửu Long,

theo chân lánh nạn của những bốn đạo bị săn lùng, cấm cách, nó vẫn sống sót và được lưu truyền trong lửa đỏ và máu hồng của nhiều thế hệ ở nhiều vùng miền khác nhau. Nhưng nghiệt ngã hơn, ngay chính các thừa sai lại luôn tỏ thái độ dè dặt đối với *Sấm truyền ca* trong suốt hơn 300 năm tồn tại vì cho rằng nó “không chính thống và không sát nghĩa”. Phải đến cuối thế kỷ XX, nó mới được nhìn nhận lại và đánh giá đạt chuẩn giá trị một tác phẩm văn học Công giáo đi vào lòng dân tộc. Sau Lữ-Y Doan, nhiều thế hệ sáng tác đã tiếp nối việc kể chuyện Chúa Giêsu bằng vần điệu thi ca Việt Nam. *Sấm truyền ca* vừa khép lại một chặng đường chữ Nôm, vừa là khúc dạo mở đầu cho mảng văn học Công giáo “Phúc âm diễn ca” sau này. Từ đây, sự hiện diện của văn học Công giáo đã là một thực tế lịch sử. Công giáo đã nhập thể trong ngôn ngữ văn tự và cả trong đời sống tư tưởng, tình cảm Việt Nam.

2. Văn học Công giáo Việt Nam thế kỉ XVIII-XIX

Giai đoạn này là chặng đường đâm chồi, nảy lộc của văn học Công giáo Việt Nam với tác tác giả tiêu biểu: Felipe do Rosario Bình (1759-1833), Đặng Đức Tuấn (1806-1874), Philipphê Phan Văn Minh (1815-1853), Phêrô Trần Lục (1825-1871), Huỳnh Tịnh Paulus Của (1834-1907), Trương Vĩnh Ký (1837-1898), P.J.B. Nguyễn Trọng Quản (1865-1911)... Chặng đường khoảng 200 năm này ghi dấu nhiều sự kiện đáng nhớ. Dù đây là chặng đường nhiều bão giông nhất trong hành trình truyền giáo vào Việt Nam nhưng văn học Công giáo đã “nhấn nhin lặng thầm trong khổ đau thánh giá” để sản sinh ra nhiều hoa thơm trái ngọt hơn bao giờ hết. Đội ngũ cầm bút đông đảo, tập trung hơn và thuộc đủ mọi thành phần dân Chúa ở cả ba miền đất nước. Từ các tác phẩm của Loren

Huỳnh Lâu, Đặng Đức Tuấn, Phạm Trạch Thiện, cùng nhiều sáng tác diễn ca khuyết danh, có thể thấy thi ca vẫn là sở trường, là thể loại văn học truyền giáo phổ biến, hiệu quả nhất. Mở đầu chặng đường này là trường ca bi tráng *Inê tử đạo văn* của thầy cả Loren Huỳnh Lâu⁽¹⁾. Với 564 câu thơ Nôm lục bát và song thất lục bát kể về nhân vật bà Inê Thanh (1670-700) tử vì đạo dưới thời Chúa Nguyễn Phúc Chu [2, tr.443], *Inê tử đạo văn* là tác phẩm văn chương Công giáo Việt Nam đầu tiên được dịch ra nhiều thứ tiếng để ra mắt với văn học thế giới. Felipe Do Rosario Bình (1759-1833) trong ba mươi năm ở Bồ Đào Nha thực hiện sứ mệnh vận động để Dòng Tên trở lại Việt Nam, đã hoàn tất một sự nghiệp trứ tác tầm cỡ với 27 tác phẩm bằng quốc ngữ tính đến năm 1822. Theo Linh mục Đỗ Quang Chính trong *Dòng Tên trong xã hội Đại Việt*, tất cả thủ bản của cha Bình được lưu trữ trong thư viện của Tòa thánh Vatican [1, tr.140]. Tác phẩm của ông cho thấy ông là giáo sĩ Việt Nam đầu tiên chịu ảnh hưởng phương Tây một cách sâu xa, đặc biệt là ảnh hưởng từ giáo sĩ Alexandre de Rhodes. Linh mục Bình là một học giả quảng bác trong nhiều lĩnh vực: một thi sĩ với những vần thơ “vừa có tính cách tự thuật, vừa có tính cách tùy bút”; một nhà truyện ký tài năng với các tác phẩm tiêu biểu: *Truyện ông thánh Phanxico Xavier* (1818), *Truyện Ông thánh Ignacio Lập dòng Đức Chúa Giêsu* (1819), *Truyện Bà thánh Anna* (1830); một sử gia tỉ mỉ của hơn 1000 trang thủ bản về

lịch sử Việt Nam (*Truyện nước Annam Đàng Ngoài chí Đàng Trong*, 1822); một nhà dịch thuật (*Truyện nhật trình Ông Fernand Mendes Pinto*, 1817); và một nhà biên tập tâm huyết khi sao cuốn tự điển Alexandre de Rhodes (*Dictionarium Annamitticum seu Tunkinense lusitana et latina declaratione*, 1797). Philippe Bình là người đầu tiên viết bằng tiếng Việt những thiên ký sự ghi chép tỉ mỉ những nhận xét thu lượm được ở dọc đường, nhất là trong cuộc chu du của ông từ Đông phương qua Tây phương [5, tr.40-47]. Đặng Đức Tuấn (1806-1874) là một bậc thức giả ưu thời mẫn thế, một nhà biện thuyết kinh lịch, một thi sĩ tài hoa, một tín hữu bất khuất, một linh mục đạo đức, thánh thiện. Các sáng tác nổi bật của Đặng Đức Tuấn: *Việt Nam giáo sử diễn ca* - trường thiên 670 câu lục bát và song thất lục bát bằng chữ Nôm lược thuật những thăng trầm của Công giáo Việt Nam xuyên suốt ba thế kỷ từ 1558 đến 1874; *Văn tế các đấng* - khúc bi ca chiêu niệm về cõi sống vĩnh hằng của một tín hữu... Philipphê Phan Văn Minh (1815-1853) là đấng tử đạo được phong thánh, một học giả, một nhà thơ Công giáo có quan niệm nghệ thuật độc đáo và đường lối sáng tác rõ rệt. 134 bài thơ trong *Phi Năng thi tập* được tác giả gọi là “một bốn kinh nguyện ca tụng lòng lân mẫn vô biên của Thiên Chúa” (lời *Phi lộ*, phần I), đặc biệt 28 bài thơ lục bát trong phần *Nước trời ca* là những cảm nghiệm cá nhân về các dụ ngôn trong Tin Mừng. Đáng chú ý trong số những sáng tác này, có một số bài tố cáo người Pháp lợi dụng đạo Công giáo vào mục tiêu chính trị để xâm chiếm Việt Nam. Trong giai đoạn này, một số tác giả tỏ rõ ý thức dân tộc bằng cách tham gia gánh vác quốc sự (Nguyễn Trường Tộ), hoặc giới thiệu quảng bá văn hóa, văn học - ngôn ngữ Việt Nam (Petrus Ký, Huỳnh Tịnh Paulus Của). Cùng với địa vị ưu thắng của quốc ngữ La-tinh, sự ra đời của

⁽¹⁾ Năm 1838, trong *Tự điển Việt-La* (*Dictionarium Latino-Anamiticum*) của Jean Louis Taberd, phần phụ lục trang 110 đến 135 có in một bài thơ (văn) tên *Inê Tử đạo văn* về một vị tử đạo có tên thánh là Inê. Bài văn in song song với bản dịch tiếng Latinh, Anh và Pháp. Lê Văn Hảo cho rằng *Inê Tử đạo văn* khuyết danh, song Đỗ Quang Chính, dựa trên sách *Histoire de la mission de Cochinchine* (1925) của A. Launay, kết luận tác giả viết bài thơ là Loren Huỳnh Lâu (1656-1712).

báo chí, một số thể loại văn học đã đặt cột mốc đánh dấu bước đột biến như du ký, tiểu thuyết. *Truyện thầy Lazarô Phiền* (1887) của Nguyễn Trọng Quản - cuốn truyện đầu tiên không hề có một câu văn biền ngẫu, lấy trạng thái tâm lý làm đối tượng miêu tả, viết theo góc nhìn của ngôi thứ nhất được ghi nhận là một thể nghiệm đổi mới kỹ thuật tảo bạo. Các công trình biên khảo, nghiên cứu của Petrus Ký đã trở thành hiện tượng có một không hai trong đời sống văn hóa Việt Nam. Những tác phẩm của Trương Vĩnh Ký, Huỳnh Tịnh Của trên *Gia Định báo* (1865-1897) đã đóng vai trò quan trọng trong việc phổ biến nền văn hóa mới, đi tiên phong trong việc canh tân, đặt nền móng cho báo chí Việt Nam.

3. Văn học Công giáo Việt Nam thế kỷ XX đến nay

Nằm trong cuộc chuyển mình đầy sức sống của văn hóa dân tộc với sự phát triển của báo chí quốc ngữ - nơi hội tụ và quảng bá các trào lưu văn học, sự phát triển đến giai đoạn kết tinh của nhiều thể loại văn học hiện đại, thế kỷ XX được coi là chặng đường đơm hoa kết trái của văn học Công giáo Việt Nam. Lá cờ tiên phong trong công cuộc sáng tác thơ văn mới do nhóm *Nam Kỳ địa phận* (1908) phát lên, đã quy tụ hàng chục cây bút tài năng trên nhiều thể loại. Gilbert Trần Chánh Chiếu (1867-1919) không chỉ góp tên trong làng báo Nam Kỳ khi chủ biên hai tạp chí lớn (*Nông cổ mín đàm*, *Lục tỉnh tân văn*), mà còn là một nhà văn quốc ngữ với các tiểu thuyết *Hương Cảng nhân vật* (1909), *Tiền căn hậu báo* (1914 - phỏng dịch *Le Conte de Monte Cristo* của Alexandre Dumas). Những năm 40 của thế kỷ XX, nữ sĩ Thụy An - chủ biên tờ *Đàn bà* và *Đàn bà mới* đã gây tiếng vang với độc giả Hà thành bằng tiểu thuyết *Một linh hồn* (1940). Vũ Ngọc Phan đã dành cho *Một linh*

hồn những dòng giới thiệu tâm đắc trong *Nhà văn hiện đại*: “*Một linh hồn* cũng đáng kể là một tiểu thuyết xuất sắc nhất của phụ nữ Việt Nam từ trước đến nay” [9, tr.1119]. Nam Cao (1917-1951) và Nguyên Hồng (1918-1982) là một trong những nhà văn tiêu biểu của văn học Việt Nam hiện đại. Hai cây bút này gắn với Thiên Chúa giáo trước hết với việc họ xuất thân từ gia đình theo đạo Công giáo. Trong địa hạt thơ, Hàn Mạc Tử, Bàng Bá Lân, Hồ Dzếnh là những cây bút đặc sắc góp phần làm nên phong trào thơ mới. Theo Hoài Thanh - Hoài Chân, người thi sĩ tài hoa bạc mệnh Hàn Mạc Tử (1912-1940) “đã dựng riêng một ngôi đền để thờ Chúa” đẹp huy hoàng, trang trọng, lung linh, huyền ảo, và khi “thơ Hàn Mạc Tử ra đời, điều ấy chứng rằng đạo Thiên Chúa ở xứ này đã tạo ra một cái không khí có thể kết tinh lại thành thơ” [12, tr.206-207]. Bài *La pureté de l'âme* đã được Hàn Mạc Tử sáng tác bằng Pháp ngữ vào thời gian ông nằm trên giường bệnh, lúc sắp qua đời tại nhà thương Tuy Hòa. Bản văn này, Hàn Mạc Tử cũng viết lại bằng tiếng Việt, nhan đề *Linh hồn thanh khiết* như một bài thơ xuôi tuyệt đẹp, nồng thắm, thiết tha. Có lẽ trong một lúc xuất thần, người thi sĩ Công giáo ấy đã chiêm nghiệm thấy rõ vẻ đẹp đẽ nhất của trần thế này chính là sự thanh khiết của linh hồn con người, sự thanh khiết được hun đúc bằng tinh thần Thiên Chúa giáo. Dù không có được những giây phút thăng hoa của ơn mạc khải như Hàn Mạc Tử, nhưng rất nhiều thi nhân Việt Nam đã đứng thật gần bên nhà thơ tín hữu Công giáo để giải bày những nỗi niềm muốn thân thưa cùng Thượng đế, cùng Chúa và với Mẹ. Độc thơ của Huy Cận, Quách Thoại, Đình Hùng, Xuân Diệu, Mai Đình, Vũ Anh Khanh, Kiên Giang, Nhất Tuấn, Lê Khánh..., độc giả có thể nhận ra đức tin đã đến và ở lại với người

Việt Nam tự thuở nào, muộn màng, non trẻ, lặng thầm mà nhuần nhị, bền lâu.

Chính các giáo sĩ Tây phương, ngay từ buổi hừng đông thế kỷ XVII đã sớm nhận ra việc “Học ăn học nói học gói học mở” là điều căn cốt để được sống chung và rao giảng Tin Mừng giữa cộng đồng người Việt. Văn chương đã trở thành con thuyền chở đạo trên hành trình truyền giáo và là con đường tơ lụa đâm chọt thơ trong đời sống đức tin của người Công giáo Việt Nam. Trải qua bao chặng đường gian khó, Công giáo đã sống và đồng hành cùng dân tộc. *Thư chung* của Hội đồng Giám mục Việt Nam xác định: “Giáo hội hiện diện ở đây hay đâu đó... trước tiên là để âm thầm phục vụ con người trong những gì có thể làm được, là sống Phúc âm giữa lòng dân tộc để phục vụ hạnh phúc của đồng bào” [14]...

4. Tạm kết

Công giáo Việt Nam đã hình thành nên một nền văn hóa, văn học riêng, mang màu sắc tôn giáo của mình. Dù vậy, nó không tách rời khỏi dòng chảy và sự phát triển chung của nền văn hóa - văn học Việt Nam. Tìm hiểu văn học Công giáo tại Việt Nam là tìm hiểu một khía cạnh văn hóa mang màu sắc của tôn giáo, nhưng đặt trong tương quan và sự ảnh hưởng qua lại với văn học Việt Nam, trong hệ thống chung của văn hóa Việt Nam. Trong khi việc đánh giá về văn hóa Thiên Chúa giáo trong giới nghiên cứu Việt Nam vẫn còn nhiều những e dè, ngần ngại, nếu không muốn nói là thiếu thỏa đáng, công bằng, đòi hỏi cần được tiếp cận khoa học, toàn diện hơn trên tinh thần Đối mới, hội nhập và phát triển....

Nguyễn Minh Huệ tổng thuật

(Lê Đình Bảng (2010), *Văn học Công giáo Việt Nam - Những chặng đường*. Nxb Từ điển Bách khoa, Hà Nội, 568 trang)

Tài liệu tham khảo

- [1] Lê Đình Bảng (2009), *Ở thượng nguồn thi ca Công giáo Việt Nam (Miền thơ Phúc âm diễn ca)*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.
- [2] Philipphê Bình (1822), *Truyện nước Annam Đàng Trong*, tập II, Lisboa, Bồ Đào Nha.
- [3] Dương Quảng Hàm (1968), *Việt Nam văn học sử yếu*, Tái bản. Trung tâm học liệu Bộ Giáo dục Xb, Sài Gòn.
- [4] Nguyễn Hưng (1971), *Étude Phonologique des Tons du Vietnamien*, Luận án Tiến sĩ ngôn ngữ học, Đại học Sorbonne, Pháp.
- [5] Thanh Lãng (1957), *Biểu nhất lãm văn học cận đại (1862- 1945)*, tập I, Cơ sở báo chí và xuất bản Tự Do, Sài Gòn.
- [6] Thanh Lãng (1993), “Thử thiết lập hồ sơ về hai người con gái: Một con của Phật, Một con của Chúa”, *Về sách báo của tác giả Công giáo thế kỷ XVII - XIX*, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh.
- [7] Quốc sử quán triều Nguyễn (1988), *Khâm Định Sử Việt Thông Giám cương mục*, quyển XXXIII, tập II (Viện Sử học dịch), Nxb Giáo dục, Hà Nội.
- [8] Vũ Ngọc Phan (1989), *Nhà văn hiện đại*, tập II, Tái bản. Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [9] Georg Schurhammer (1960), *Annamittish Xaverius Litterature* (Trương Bửu Lâm - Đỗ Văn Anh dịch), *Việt Nam khảo cổ tập san*, Sài Gòn.
- [10] A.J.L. Taberd (2004), *Dictionarium Anamitico - Latinum*, Tái bản. Nxb Văn học - Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, Hà Nội.
- [11] Võ Long Tê (1965), *Lịch sử văn học Công giáo Việt Nam*, Nxb Tư duy, Sài Gòn.
- [12] Hoài Thanh - Hoài Chân (1989), *Thi nhân Việt Nam*, Tái bản, Nxb Văn học, Hà Nội.
- [13] Hàn Mặc Tử (1941), *Chơi giữa mùa trăng*, Nxb Ngày mới, Hà Nội.
- [14] *Thư chung* của Hội đồng Giám mục Việt Nam, 01/5/1980.

VĂN HỌC CÔNG GIÁO VÀ ĐẠO CÔNG GIÁO ĐÃ GÓP PHẦN XÂY DỰNG LỊCH SỬ VÀ XÃ HỘI VIỆT NAM TRONG NIỀM TIN NHƯ THẾ NÀO?

Lê Thị Hoa Maria^(*)

Tóm tắt: Văn học chữ quốc ngữ và Đạo Công giáo đồng khai sinh đầu thế kỷ XVII tại Việt Nam nhưng đến ngày nay không nhiều người chú ý đến những công trình văn học mà Đạo Công giáo đã góp phần xây dựng, từ việc sáng tạo và hình thành chữ quốc ngữ của các nhà truyền giáo phương Tây và các trí thức Công giáo Việt Nam đến việc phổ biến chữ quốc ngữ và văn thơ đủ loại qua hệ thống báo chí Công giáo trước 1945. Tiểu luận này không chỉ hướng tới việc phân tích, ca tụng các công trình văn hóa và văn học Công giáo mà chủ yếu nhằm xác định vị thế văn học Công giáo trong lịch sử cận đại và hiện đại Việt Nam.

Từ khóa: lịch sử, tôn giáo, giáo dục, chữ quốc ngữ, trí thức Công giáo, văn học Công giáo Việt Nam

Dẫn nhập

Người Việt Nam “không thể phủ nhận được những đóng góp to lớn của Đạo Công giáo đối với nền văn hóa dân tộc” [25], theo như nhận định của Đinh Kiều Nga. Tuy nhiên, ngày nay, do chủ quan hay khách quan, còn nhiều người hoài nghi về giá trị của những công trình xây dựng niềm tin và văn hóa của Đạo Công giáo từ bốn trăm năm lịch sử Đạo Công giáo tới Việt Nam. Có lẽ bước đầu, các nhà truyền giáo phương Tây tới Việt Nam với mục đích truyền đạo “Da tô”, nhưng khi tới nơi, các vị thừa sai đã khám phá mối quan hệ giữa Giáo hội và xã hội, giữa Kitô giáo và văn minh. Do đó, các nhà truyền giáo phương Tây đã bắt tay vào công trình nghiên cứu và sáng tạo chữ quốc ngữ để truyền bá Tin Mừng và đào tạo giáo lý.

^(*) Tiến sĩ Triết học và Khoa học Lịch sử đương đại, Nhà nghiên cứu Công giáo Á Châu tại l'IFRAE, CNRS, Đại học Paris và Innalco (Pháp). Email: jeanhoa@gmail.com

Nhiều người tự đặt vấn đề tại sao chữ quốc ngữ ban đầu chỉ đơn giản là ngôn ngữ dạy giáo lý do các nhà truyền giáo phương Tây khởi xướng, lại trở thành ngôn ngữ quốc gia chính thức của Việt Nam vào đầu thế kỷ XX? Các nhà truyền giáo phương Tây đã đóng góp gì để cho chữ quốc ngữ được hình thành? Các nhà trí thức Công giáo đã đóng vai trò gì để góp phần phát triển chữ quốc ngữ và văn học Việt Nam, từ thế kỷ XIX đến giữa thế kỷ XX? Phải chăng văn học của các nhà trí thức Công giáo chỉ đơn thuần dừng lại chữ quốc ngữ, hay còn một giá trị văn hóa nào khác qua công cụ phổ biến chữ quốc ngữ trong thế kỷ XX?

Nếu các nhà trí thức dân tộc chủ nghĩa như Phan Châu Trinh (1872-1926) [18, tr.159] và Phan Bội Châu (1867-1940) [30, tr.299] đã được nhiều công trình nghiên cứu nêu bật thì tên tuổi của các học giả Công giáo Việt Nam vẫn chưa được khai thác nhiều. Trước khi tìm hiểu những công

trình văn hóa mà các học giả Công giáo Việt Nam để lại cho hậu thế, chúng ta sẽ tập trung tìm hiểu về Đạo Công giáo và chữ quốc ngữ đồng hiện hữu tại Việt Nam như thế nào? Phần thứ hai sẽ tìm hiểu về văn học chữ quốc ngữ và các nhà trí thức Công giáo Việt Nam đã đóng góp cho nền văn hóa cổ kim Đông Tây trong nền văn học hiện đại của Việt Nam. Cuối cùng, sẽ đề cập đến văn học Công giáo đan xen giữa hai nền văn hóa Á - Âu qua một số tác phẩm của học giả Công giáo Đa Minh Hồ Ngọc Cần.

1. Lịch sử văn học và Đạo Công giáo Việt Nam từ 1550 đến thời kỳ Pháp thuộc

Nếu Việt Nam đón nhận hạt giống Tin mừng Kitô giáo đầu thế kỷ XVI theo như ghi nhận của *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, năm 1533, “tại Làng Ninh Cường, xã Quần Anh, huyện Nam Chân và làng Trà Lũ, huyện Giao Thủy xuất hiện bí mật một người châu Âu, tên là I-Nê-Xu 衣泥樞 [Ignatio], đến để truyền bá đạo Da tô” [17, tr.6], thì Honorio Munoz, tu sĩ Dòng Đa Minh Tây Ban Nha thuộc tỉnh dòng Phi Luật Tân lại xác nhận: “Ngay từ năm 1550 đã có một nhóm tu sĩ dòng Đa Minh người Bồ Đào Nha như Gaspard de Santa Cruz; Grégoire de la Motte và Luis de Fonseca, các vị này đến từ quần đảo Malacca và đặt chân lên cảng Cồn Cao, tỉnh Hà Tiên thuộc Nam Kỳ năm 1550” [19, tr.36]. Như vậy, tại Đàng Trong là điểm đến đầu tiên của Nhóm Tu sĩ dòng Đa Minh Tây Ban Nha ngay từ năm 1550.

Trong khi đó, tại Annam (Trung Kỳ), giáo sĩ Fernando dòng Tên và hai vị tu sĩ dòng Đa Minh Bồ Đào Nha (Luis de Fonseca và Grégoire de Motte) từ Ma Cao đến Tourane (Đã Nẵng) năm 1558, nhưng có lẽ các vị này tới với “tư cách tuyên úy các thủy thủ tàu buôn của Bồ Đào Nha” [14, tr.12]. Thực ra, sứ mệnh của các Thừa sai dòng Tên chỉ bắt đầu chính thức tại Đàng Trong ngày 18-1-1615 như F. Buzomi; và

D. Carvalho. Hai năm sau (1617), lại có hai vị dòng Tên khác là Pina và Francisco Bareto cũng tới Đàng Trong với mục đích ở lại đó, nhưng vì lý do chính trị và ngôn ngữ địa phương tại Việt Nam, nên hai tu sĩ này trở lại Nhật Bản và bị giết tại xứ Anh Đào [33].

Hành trình lịch sử dòng Tên tới Việt Nam với sứ vụ truyền bá Tin Mừng chính thức ngay từ năm 1615, khi các thừa sai Dòng tên bị trục xuất từ Nhật Bản và tới Ma Cao, rồi đến Cửa Hàn và Hội An gồm 4 tu sĩ Nhật Bản và 11 tu sĩ dòng Tên người châu Âu, trong đó có Cha Đắc Lộ (A. de Rhodes), người Pháp [28]. Chính Cha Đắc Lộ và các nhà Thừa sai Pina, C. Borri, Antonio de Fontes, Gaspar Luis, F. Buzomi, Gaspar d'Amaral đã hệ thống hóa phiên âm để hình thành nên chữ quốc ngữ, nhằm thay thế các ký tự Trung Hoa để dạy giáo lý ban đầu, theo như nhận định của Linh mục Đỗ Quang Chính: “Trong giai đoạn hình thành chữ quốc ngữ, Đắc Lộ chỉ góp một phần trong công việc quan trọng này, mà rõ rệt nhất là soạn sách chữ quốc ngữ và cho xuất bản đầu tiên” [12, tr.107]. Lịch sử minh chứng sự sáng tạo và hoàn thành chữ quốc ngữ của cha Đắc Lộ năm 1651 qua hai tác phẩm chữ quốc ngữ đầu tiên xuất bản tại Rôma: bộ *Từ điển* (Việt - Bồ - Latinh) [3, tr.645] và *Sách dạy Giáo lý* (Latinh - Việt) [4, tr.319]. Thực sự, thời khai sinh ra chữ quốc ngữ không chỉ có Cha Đắc Lộ và cộng sự của Ngài, mà còn cả các cộng tác viên người Việt (“một thiếu niên 13 tuổi đã dạy tiếng Việt cho cha Đắc Lộ”) [2], đã góp phần đáng kể cho sự hình thành và phát triển chữ quốc ngữ. Có thể nói, thế kỷ XVII đã đánh dấu mốc điểm lịch sử Việt Nam được các Giáo sĩ dòng Tên khai sinh ra một ngôn ngữ mới, đẩy lùi truyền thống Hán Nôm của giới quan lại về quá khứ, định hướng cho các phương pháp giảng dạy giáo lý và loan

báo Tin mừng theo quy trình nghiên cứu và giảng dạy chữ quốc ngữ.

Trong quá trình hội nhập văn hóa Viễn Đông, các nhà truyền giáo phương Tây không những đã thích nghi với môi trường Á châu. Nhưng các ngài còn tìm cách học hỏi và nghiên cứu văn hóa để hướng dẫn người tín hữu thích nghi giữa niềm tin Kitô giáo với phong tục tập quán Nho giáo. Chính vì thế mà các vị Thừa sai kế thừa và tiếp sức cho công cuộc hoàn thiện chữ quốc ngữ đến từ Hội Thừa sai Hải ngoại Paris (MEP) như Giám mục Jean Louis Taberd (1794-1840) đã biên soạn từ điển *Dictionarium Anamitio - Latinum* năm 1838 [22, tr.820], với sự cộng tác tích cực của hai thánh tử đạo Việt Nam: Thánh Philiphe Phan Văn Minh (1815-1853) và Thánh Gioan Đoàn Trinh Hoan (1798-1861). Đây có thể nói là một cuộc chuyển hóa vô cùng lớn lao của các nhà truyền giáo phương Tây qua việc phổ biến chữ quốc ngữ và giáo dục. Phương pháp này của các nhà Thừa sai cho phép giới tinh hoa Công giáo Việt Nam góp phần đáng kể cho sự phát triển tiếng Việt trong thời kì đầu sáng tạo chữ Quốc ngữ [24, tr.170].

Thực ra, cuốn *Từ điển Việt - Latinh* của Giám mục Taberd được khởi công do Giám mục Bá Đa Lộc [Pigneau de Béhaine (1741-1799)] vào những năm 1772-1773, nhằm phát triển và bổ sung thêm từ bộ *Từ điển La tinh - Bồ - Việt* của Cha Đắc Lộ (A. Rhodes). Vấn đề là Giám mục Tông tòa giáo phận Đà Nẵng Trong Pigneau de Béhaine soạn thảo chưa xong nên Giám mục Taberd kế thừa và hoàn thiện năm 1853.

Hơn một thế kỷ sau khi cuốn *Từ điển Việt - Latinh* của Giám mục Taberd ra đời, thì mới xuất hiện thêm một công trình nghiên cứu bộ từ điển đồ sộ Việt - Hoa - Pháp (Sài Gòn 1957), do Đức Cha Eugène Gouin (1901-1975), Giám mục Tông Tòa Thanh Hóa và Phát Diệm thực hiện. Có lẽ

lịch sử ra đời chữ quốc ngữ ban đầu đơn giản với mục đích giúp các thừa sai ngoại quốc dạy giáo lý Công giáo. Nhưng chữ viết này, qua nhiều thế kỷ, đã chính thức trở thành *Quốc ngữ* (chữ viết của Việt Nam) vào đầu thế kỷ XX, nhờ sự đóng góp không nhỏ của các nhà truyền giáo phương Tây và các nhà trí thức Công giáo Việt Nam như Nguyễn Trường Tộ (1830-1871), Pétrus Trương Vĩnh Ký (1837-1898), Paulus Huỳnh Tịnh Của (1830-1908) và Giám mục Dominique Hồ Ngọc Cẩn (1876-1948)...

2. Văn học chữ quốc ngữ và các học giả Công giáo Việt Nam thời Pháp thuộc

Nếu ở châu Âu vào thế kỷ XVI, xuất hiện một phong trào văn hóa bắt đầu ở Ý rồi lan ra khắp châu lục, được coi như thời kỳ Phục hưng, ảnh hưởng sâu sắc trong giới văn học, triết học, mỹ thuật, âm nhạc, chính trị, khoa học và tôn giáo..., thì ở Việt Nam lại xuất hiện một nền văn hóa mới đến từ phương Tây, mà các trí thức Việt Nam vừa hội nhập văn hóa châu Âu, vừa hội tụ văn hóa Viễn Đông. Phải chăng các học giả Công giáo Việt Nam tiếp tục đường hướng của các nhà truyền giáo phương Tây, trong việc cổ vũ cho chữ quốc ngữ trở thành chữ viết chính thức của Việt Nam qua chương trình giáo dục công lập và tư thực?

Một trong những trí thức Công giáo đầu tiên mang tên Nguyễn Trường Tộ và ông được truyền tụng là “Trạng Tộ” [11]. Thời niên thiếu, Nguyễn Trường Tộ học chữ Hán với các thầy vùng Cống Hữu ở Kim Khê và quan huyện Địa Linh về hưu ở Tân Lộ. Nhờ trí thông minh, học giỏi mà ông được Giám mục Gauthier (tên Việt là Ngô Gia Hậu), mời vào chủng viện Tân Ấp, thuộc xứ Xã Đoài, để dạy chữ Hán và được “Giám mục dạy lại tiếng Pháp, cung cấp cho các bản dịch chữ Hán của các sách Tây phương và cho đi du lịch ở Hồng Kông và Singapore” [1, tr.135]. Năm 1858, Giám mục Gauthier

đưa Nguyễn Trường Tộ vào Đả Nặng tránh nạn, vì đây là thời gian mà “Triều đình vua Tự Đức cho bắt giam các giáo sĩ và trùm trưởng, đồng thời ra lệnh “phân tháp” giáo hữu, nghĩa là phân tán người Công giáo vào trong một làng không Công giáo, chứ không cho ở tập trung”, - theo Trương Bá Cần, - “phân tháp là một biện pháp gây nhiều thiệt hại và đau khổ nhất cho đồng bào Công giáo lúc bấy giờ” [11, tr.20]. Đồng thời, Đức Cha Gauthier (Ngô Gia Hậu) đem Nguyễn Trường Tộ sang Pháp [24, tr.180], sang Roma để yết kiến Đức Giáo Hoàng Piô IX (1792-1878) [11, tr.20]. Đồng khác, Giám mục Tông Tòa Xã Đoài còn tạo điều kiện cho Nguyễn Trường Tộ ở lại Pháp từ năm 1858 đến 1861 để học tập, nâng cao kiến thức. Nhờ đó, ông hiểu biết nhiều về khoa học, kỹ thuật, kiến trúc, khai mỏ, chính trị, kinh tế, quân sự, ngoại giao và pháp luật, v.v. Không thể phủ nhận rằng, Nguyễn Trường Tộ là một trong số ít người Việt Nam thời đó, có vốn kiến thức tổng hợp về các tổ chức xã hội châu Âu dựa trên ưu thế phát triển khoa học và kỹ thuật.

Năm 1861, Nguyễn Trường Tộ trở về Việt Nam, khi cập bến Sài Gòn, ông đã nhận thấy tỉnh thành Gia Định bị quân viễn chinh Pháp và Tây Ban Nha chiếm đóng. Nhưng ông muốn góp phần vào việc hòa đàm với Pháp, “chủ trương cải cách theo Tây phương là để làm cho dân giàu nước mạnh, rồi tìm cách thoát khỏi vòng kiểm tỏa của Pháp” [11, tr.8]. Vì thế mà ông đã chấp nhận phiên dịch các công hàm trao đổi giữa triều đình Huế với các Đô đốc Pháp. Thực ra, Nguyễn Trường Tộ không chỉ làm phiên dịch viên cho Pháp mà ông đã cùng với Giám mục Tông Tòa xã Đoài Vinh, được vua Tự Đức phái sang Pháp năm 1867 để “thu thập các điều cần thiết cho việc phát triển nông nghiệp và công nghiệp của vương quốc Annam” [11, tr.50]. Đây chính là thời gian mà Nguyễn Trường Tộ dành tất cả tâm

huyết để xây dựng đất nước với hàng loạt bài viết điều trần để gửi đến triều đình Huế, từ *Tế cấp luận*, *Giáo môn luận* đến *Thiên hạ phân hợp đại thế luận*, nhằm yêu cầu nhà vua canh tân đất nước. Một trong những kiến nghị mang biểu tượng văn hóa được gửi đến triều đình với mục đích cải cách giáo dục nhằm nâng cao trình độ văn hóa, khoa học, kỹ thuật là sửa đổi chế độ thi cử và thành lập các môn học thực dụng [11], nhất là sử dụng “chữ Hán quốc âm”. Nguyễn Trường Tộ không đề nghị trực tiếp triều đình Huế đưa chữ quốc ngữ vào chương trình giảng dạy, nhưng nhà bác học Công giáo này hiểu rõ chữ quốc ngữ theo mẫu tự Latinh thời đó bắt đầu thịnh hành và đã được phổ biến trong các trường Công giáo như một ngôn ngữ dạy giáo lý nói riêng và được các nhà dân tộc chủ nghĩa ủng hộ. Có lẽ nhà trí thức Công giáo mang tên “Trạng Tộ” muốn phổ biến *quốc âm* hơn là phổ biến ý thức hệ (giáo dục đạo đức Nho giáo) mà các trí thức Việt Nam bắt đầu tranh đấu, để có một ngôn ngữ quốc gia độc lập với Trung Quốc (Hán tự) và độc lập với Pháp (tiếng Pháp) trong tương lai [17, tr.103]. Có lẽ đây chính là ý tưởng mà Nguyễn Trường Tộ yêu cầu nhà vua sử dụng *quốc âm* trong hệ thống hành chính và giảng dạy, theo như nhận định của nhà nghiên cứu văn học Công giáo: nếu như Charles Fourniau nói về “Một hạng người điển hình lịch sử chống đối cuộc chinh phục thực dân: nhà nho và ẩn nho đã tham gia các phong trào Cần vương và Văn thân và nhận xét người Kitô hữu thử thời đứng ra ngoài quốc gia”[31], thì Võ Long Tê không đồng ý với quan điểm này của Fourniau, vì theo ông, vị nho sĩ Công giáo Nguyễn Trường Tộ đã đóng góp rất nhiều trong việc xây dựng đất nước qua 58 bản điều trần được gửi đến triều đình Huế từ năm 1861-1871.

Nếu Nguyễn Trường Tộ thuộc thế hệ cuối thế kỷ XIX đã yêu cầu triều đình Huế dùng *quốc âm* trong việc sử dụng các giấy

tờ hành chính và giáo dục thì Paulus Huỳnh Tịnh Của, một nhà văn học Công giáo và nhà ngôn ngữ học đầu thế kỷ XX, đã đóng góp xuất sắc trong việc nghiên cứu và xuất bản 17 tác phẩm để truyền bá chữ quốc ngữ. Một trong những tác phẩm nổi bật nhất là cuốn tự điển tiếng Việt *Đại Nam Quốc âm Tự vị* [13], xuất bản lần đầu tại Sài Gòn năm 1895 và 1896, là quyển *Tự vị* tiếng Việt đầu tiên của Việt Nam, do người Việt Nam biên soạn [24, tr.184]. Như vậy, các nhà trí thức Công giáo không chỉ nghiên cứu từ điển chữ quốc ngữ, mà còn phát hành và phổ biến chữ viết trong nền báo chí Quốc ngữ Việt Nam, mang tên là *Gia Định báo*, ngay từ năm 1865 [32, tr.74]. Tổng biên tập *Gia Định báo* ban đầu là Trương Vĩnh Ký và sau một thời gian là Huỳnh Tịnh Của. Không thể phủ nhận *Gia Định báo* là tờ báo đầu tiên bằng chữ quốc ngữ, được phát hành bắt đầu từ năm 1865 đến năm 1910, nhằm phổ biến thông tin cho mọi tầng lớp trong xã hội,

Nếu *Gia Định báo* ra đời cuối thế kỷ XIX nhờ những đóng góp rất lớn của nhà văn Công giáo Trương Vĩnh Ký, Huỳnh Tịnh Của và Trương Minh Ký thì đầu thế kỷ XX, báo chí Công giáo Việt Nam đóng vai trò quan trọng, hầu như trong 40 đề tài thì có 20 thuộc về các chủ đề Công giáo. Như vậy, *Gia Định báo* mở đầu cho hàng loạt báo Công giáo ra đời từ năm 1908 đến 1945: *Trung hòa Nhật báo*, *Đức Mẹ Hằng Cứu Giúp*, *Mân Côi* (Nam Định), *Đa Minh bán nguyệt san* (Bùi Chu), *Tư tế* (*Sacerdos - indochinois*) (Vinh), *Công giáo Nam Thanh* (Nam Thanh) và tái xuất hiện báo *Thanh niên*, *Vì Chúa* (Cửa Tùng) và *Nam Kỳ địa phận* (Sài Gòn) [33, tr.129]. Một trong những học giả Công giáo Việt Nam đã tích cực đóng góp cho nền báo chí Công giáo giữa thế kỷ XX mang bút hiệu Đ. Hồ Ngọc Cẩn, Giám mục thứ hai người Annam, và là Giám mục Tông Tòa Việt Nam đầu tiên của Giáo phận Bùi Chu năm 1935.

Tiến trình quốc ngữ được trở thành chữ viết chính thức của Việt Nam đầu thế kỷ XX không chỉ có sự đóng góp tích cực của Đạo Công giáo, các trí thức Công giáo và các nhà dân tộc yêu nước như Phan Châu Trinh và Phan Bội Châu mà còn nhờ sự ủng hộ của chính quyền thuộc địa Pháp. Ngay từ năm 1906, chính phủ Bảo hộ Pháp tại Việt Nam đã bắt đầu mở hai hệ thống trường học: “trường Hán học có cải tổ đôi chút để hệ thống hóa chữ quốc ngữ năm 1906” [23]. Nhưng trường Hán học chỉ duy trì tạm thời để dần thay thế bằng trường Pháp - Việt trên cả nước kể từ 1912. Phải chờ tới 1917 mới đánh dấu lịch sử chấm dứt hệ thống giáo dục Nho giáo của các trường quan lại (*École des mandarins*) và thành lập hệ thống giảng dạy Pháp - Việt do Albert Sarraut chủ trương (ngày 21-12-1917). Sau một năm bãi bỏ chế độ giáo dục Nho giáo thì hệ thống giáo dục Pháp tại Việt Nam mới có hiệu lực chính thức (1918). Tuy vậy, quy luật chung về chương trình giáo dục theo hệ thống các trường học của Pháp tại Việt Nam chỉ áp dụng trong thực tế năm 1919: sơ học, tiểu học, trung học và trường dạy nghề. Đây cũng là thời kỳ thuận tiện cho chương trình giảng dạy Pháp tại Việt Nam, mặc dù sự phát triển giáo dục vẫn chưa đồng đều, nhất là các vùng miền núi không có trường học, riêng tỉnh Sơn La mãi đến 1917 mới có 1 trường sơ học. Tuy thế, chữ quốc ngữ cũng được phát triển song song với chính sách cải cách giáo dục Pháp - Việt năm 1917. Phải đợi tới năm 1924, chữ tiếng Việt mới được đưa vào chương trình giảng dạy chính thức từ sơ cấp đến cấp 1 và phải đợi tới năm 1927 mới áp dụng cho trung học [16, tr.36]. Như vậy, nỗ lực vận động, phát triển chữ quốc ngữ của Trương Vĩnh Ký, Quỳnh Tịnh Của và Giám mục Hồ Ngọc Cẩn đã gây áp lực một phần nào cho Toàn quyền Đông Dương, sớm đưa chương trình giảng dạy tiếng Việt chính thức từ cấp 1 đến trung học tại Việt Nam đầu thế kỷ XX

[16, tr.36]. Không thể phủ nhận rằng, sự cổ vũ phát triển quốc ngữ của các nhà trí thức Công giáo Việt Nam qua hệ thống báo chí và giáo dục tại trường học đã hợp thức hóa từ một ngôn ngữ dạy giáo lý thế kỷ XVII trở thành chữ viết chính thức quốc gia đầu thế kỷ XX.

Nếu nhà bác học Công giáo cuối thế kỷ XIX mang bút danh Pétrus Trương Vĩnh Ký đã cống hiến hơn 100 tác phẩm đủ loại, bằng

tiếng Hán Nôm, Latinh -Việt, Pháp - Việt, thì Giám mục Đa Minh Hồ Ngọc Cẩn, một học giả Công giáo đầu thế kỷ XX đã tiếp sức cho nền giáo dục Việt Nam hiện đại bằng chữ quốc ngữ, Hán - Latinh - Pháp qua 100 tác phẩm và 250 bài báo đủ loại: Thần học, mục vụ, giáo dục, văn hóa và thơ ca. Một trong những điểm tương đồng về văn học của Trương Vĩnh Ký và Đức Cha Hồ Ngọc Cẩn được thể hiện trong một số tác phẩm:

Trương Vĩnh Ký (1837-1898)		Hồ Ngọc Cẩn (1876 -1948)	
Nhan đề	Nơi và năm xuất bản	Nhan đề	Nơi và năm xuất bản
<i>Mẹo luật dạy học tiếng Pha-lang-sa</i>	Sài Gòn. Bản in Nhà nước, 1867	<i>Mẹo tiếng Latinh</i>	Hồng Kông, 1918
<i>Cours pratique de langue annamite</i>	Sài Gòn. Nhà in impériale, 1868	“Văn uyển”, <i>Nam Kỳ địa phận</i>	N° 776, 31 janvier 1924
<i>Abrégé de grammaire annamite</i>	Sài Gòn. Nhà in impériale, 1867	<i>Ấu học ngữ pháp</i>	Hồng Kông, 1918
<i>Cours d’histoire annamite</i>	Saïgon. Bản in Nhà nước 1875	“Vấn đề Giáo dục”, <i>Sacerdos Indosinensis</i>	Tháng 3 -1934
<i>Poème Kim Vân Kiều truyện</i>	Sài Gòn. Bản in Nhà nước, 1875	<i>Tán Mỹ khúc ca</i>	Qui Nhơn, 1923
<i>Dictionnaire français-annamite</i>	Sài Gòn. Bản in Nhà nước, 1878	<i>Mẹo tiếng Pháp</i>	Hồng Kông, 1914
<i>Grammaire de la langue annamite</i>	Sài Gòn. Nhà in Guillaud et Martinon, 1883	<i>Sách mẹo tiếng Annam</i>	Hanoi - Trung Hòa, 1933
<i>Học trò khó phú</i>	Sài Gòn. Nhà in Guillaud et Martinon, 1883	“Học sư bất như học chữ”, <i>Nam Kỳ địa phận</i>	N° 200, 31 Octobre, 1912
<i>Phép lịch-sự Annam</i>	Saïgon. Nhà in Guillaud et Martinon, 1883	<i>Văn chương Annam</i>	Hồng Kông, 1933
<i>Petit dictionnaire français-annamite</i>	Sài Gòn. Impr. de la Mission, 1884	<i>Ấu học ngữ pháp</i>	Hồng Kông, 1918
<i>Tam tự kinh quốc ngữ diễn ca</i> (Dịch và chuyển quốc ngữ)	Sài Gòn. Impr. C. Guillaud et Martinon, 1884	<i>Ngạn ngữ kinh thư</i>	Hồng Kông, 1915
<i>Huấn môn khúc ca</i> (Sách dạy trẻ nhỏ học chữ Nho)	Sài Gòn. Impr. de la Mission, 1884	<i>Hán tự liệt ca và Hán tự qui giản</i>	Hồng Kông, 1920
<i>Souvenirs historiques sur Saïgon et ses environs</i>	Saïgon. Impr. coloniale, 1885	“Chúc mừng Nam Kỳ địa phận”, <i>Nam Kỳ địa phận</i>	N° 930, ngày 10- 2-1927
<i>Kim Vân Kiều truyện</i>	Sài Gòn. Impr. A. Bock, 1889	<i>Triết nhân tri kỷ</i>	Hồng Kông, 1917
<i>Poèmes populaires annamites</i>	Sài Gòn. Impr. A. Bock, 1889	<i>Văn chương thi phú Annam</i>	Hồng Kông, 1919

Trương Vĩnh Ký (1837-1898)		Hồ Ngọc Cẩn (1876 -1948)	
Nhan đề	Nơi và năm xuất bản	Nhan đề	Nơi và năm xuất bản
<i>Petit dictionnaire français-annamite</i>	Sài Gòn. Impr. de l'union, 1920-1924	<i>Pháp tự khúc ca</i>	Qui Nhơn, 1922
<i>Abrégé de grammaire annamite</i>	Sài Gòn. Impr. de l'union, 1924	<i>Bài luận quốc ngữ</i>	Qui Nhơn, 1923-1924

Tuy một số nhan đề và nội dung tư tưởng của Trương Vĩnh Ký và Giám mục Hồ Ngọc Cẩn có sự tương đồng, nhưng cũng có rất nhiều khác nhau, với lý do tiến hành ủng hộ sự phát triển chữ quốc ngữ trong chương trình giảng dạy tại trường học và báo chí ngay từ đầu thế kỷ XX. Vì thế, hầu hết các tác phẩm của Giám mục Hồ Ngọc Cẩn được viết bằng chữ tiếng Việt, chỉ trừ một số từ điển và một số tạp chí của Ngài trong báo *Sacerdos-Indochinois* (Tư tế) được viết bằng ba thứ tiếng: Latinh và Việt, Pháp. Trong khi đó, các tác phẩm của Trương Vĩnh Ký hầu hết viết dưới dạng dịch thuật hai ngôn ngữ: Việt - Pháp; Hán - Việt và Latinh - Việt.

Nếu tác phẩm văn học Nguyễn Trường Tộ, Trương Vĩnh Ký và Huỳnh Tịnh Của thuộc thế kỷ XIX thiên về văn hóa hơn là về niềm tin Kitô giáo thì văn học của Giám mục Hồ Ngọc Cẩn đầu thế kỷ XX mang đậm nét giáo dục niềm tin Công giáo. Thực sự, cả ba học giả Công giáo Việt Nam thuộc thế kỷ XIX, dưới thời Pháp thuộc địa, không đặt nặng tín điều giáo lý, vì có lẽ giáo lý và Đạo Công giáo dưới thời Minh Mạng (1791-1841), Tự Đức (1829-1883) bị cấm đoán. Trong khi đó, Đạo Công giáo Việt Nam đầu thế kỷ XX, chịu ảnh hưởng nền văn hóa “thế tục” Pháp qua “những bất lợi về việc ban hành bộ luật ở Đông Dương ngày 1 tháng 7 năm 1901 về hiệp hội và ngày 7 tháng 7 năm 1904 về việc xóa bỏ hệ thống giáo dục của các Dòng Tu Công giáo” [26]. Do đó, Giáo Hội Việt Nam cũng phải chịu đựng hầu giống như Giáo Hội Pháp từ năm 1904 đến 1923. Phải đợi tới năm 1924, khi Tổng Thống Alexandre Millerand mới hậu thuẫn cho việc giảng dạy Công giáo tại các trường tư Công giáo và được áp dụng tại Đông

Dương ngày 18-9-1924 [27]. Đây là thời kỳ thuận lợi cho các trường Công Giáo phát triển từ cấp tiểu học (từ 1924) và đến cấp Trung học (từ 1927). Từ đó trở đi, Đạo Công Giáo được tự do mở trường và các dòng Tu được thi hành giảng dạy tại nhà trường, nhưng dưới sự giám sát chương trình đào tạo của Chính phủ Đông Dương. Dù sao chăng nữa, thời kỳ này đánh dấu lịch sử phát triển Đạo Công Giáo Việt Nam, không chỉ về đời sống tâm linh mà còn về đời sống trí tuệ.

3. Văn học công giáo thế kỷ XX qua các tạp chí văn học của Giám mục Hồ Ngọc Cẩn

Mặc dù tên tuổi nhà văn Hồ Ngọc Cẩn ngày nay vẫn chưa được nhiều người biết đến nhưng vị Giám mục người Việt Nam thứ hai đã để lại cho hậu thế một kho tàng văn học vô giá, qua phương pháp *dạy cách làm thi phú, dạy cách làm thơ ngũ ngôn và dạy cách làm văn tế*. Để tiếp cận với văn học của Hồ Ngọc Cẩn, chúng ta sẽ phân tích từng thể loại văn mang bút hiệu “Đ. Hồ Ngọc Cẩn” trong *Nam Kỳ địa phận*, số 234, 136, 238, 246, 253, 256, 262, 263 phát hành năm 1913; số 268, 269, 278-284, 290, 292 phát hành năm 1914 và số 302, 307, 318, 321 phát hành năm 1915. Trước tiên, sẽ tìm hiểu những loại thơ văn nào của Đ. Hồ Ngọc Cẩn dưới lăng kính của hai nền văn hóa Á - Âu nửa đầu thế kỷ XX.

3.1. Văn Vè với bút hiệu Đ. Hồ Ngọc Cẩn

Đ. Hồ Ngọc Cẩn không những đã dạy cách làm câu đối, văn vè, văn tế và thi phú mà còn sáng tác đủ loại văn thơ, từ kịch tuồng *Bảy mối tội* đến cách làm văn sách. Một trong những loại văn phổ biến khá nhiều trong các tạp chí mang bút hiệu họ Hồ với

thể loại văn học dân gian Việt Nam, hay còn gọi là “Văn vè”. Từ điển *Đại Nam quốc âm tự vị* định nghĩa Văn vè thuộc loại chuyện khen, chê, có vần vắn theo kiểu câu bốn chữ, năm chữ, lục bát, và riêng Đ. Hồ Ngọc Cẩn còn dùng vắn cho cả văn thất ngôn.

Một trong những bài thơ bốn chữ được Đ. Hồ Ngọc Cẩn khen ngợi một Linh mục bạn, sống trong hoàn cảnh cha mẹ và anh em mất sớm nhưng vẫn giữ được truyền thống người Công giáo đạo đức tại làng Bình Định. Mặc dù những ngày đào tạo Linh mục tại Pi-năng ở Mã Lai với một ngôn ngữ khác nhưng Linh mục Đặng Đức Tuấn vẫn say mê văn học:

Quê tôi *Bình Định*,
Làng *Chính Qui Hòa*;
Giữ đạo toàn gia,
Mẹ *Cha* đã mất,
Còn *thật* mình tôi,
Anh em *chết rồi*,
Chẳng còn ai *cả*,
Đang thì *thong thả*,
Tôi đã học *văn*,
Sau qua *Pinăng*, v.v.

Như vậy, loại thơ bốn chữ này của Đ. Hồ Ngọc Cẩn mang màu sắc vè đối đáp, vừa pha lẫn vần trắc và vần bình. Về đối đáp bốn chữ còn được Ngài sử dụng thường xuyên trong những dịp lễ tạ ơn để chúc mừng như *Bài mừng lễ bác Cha J.B. Học* [5, tr.29-30], v.v. Phần lớn các thơ ca, Ngài sử dụng hình thức lục bát và thất ngôn. Có lẽ thơ lục bát rất được thịnh hành trong truyền thống dân tộc Việt Nam nên Đ. Hồ Ngọc Cẩn đã xuất khẩu thành thơ trong thể loại vắn lục bát:

Ơn Cha như núi Thái Sơn,
Công mẹ như nước trong nguồn chảy ra.
Con vô phúc cực lòng ai?
Cực lòng cha mẹ cả hai đã đành:
Phận con cũng phải ô danh,
Rằng con bội nghĩa, rằng anh bạc tình.

[9, tr. 329-331]

Đ. Hồ Ngọc Cẩn dùng bài ca này để giáo dục lòng hiếu thảo của người con đối công ơn sinh thành và dưỡng dục của Cha Mẹ. Chữ “Hiếu” cũng có thể dịch là lễ, mà lễ hiếu chính là nền tảng đạo đức Nho Giáo tại Việt Nam: “Tiên học lễ, hậu học văn”. Có lẽ Đ. Cẩn dùng văn thơ để diễn tả sự hài hòa giữa Nho giáo và Đạo Công giáo trong việc thực hành điều răn thứ 4, Lễ luật của Thiên Chúa. Mặt khác, phương pháp giáo dục này của Đ. Hồ Ngọc Cẩn rất gần gũi với tư tưởng của Đức Giáo Hoàng Piô XI (1857-1939) về quan điểm đạo đức gia đình và bổn phận của con cái với cha mẹ [17, tr.59]. Như vậy, Giám mục Hồ Ngọc Cẩn đã dùng phương tiện báo chí để giáo dục đạo đức Á - Âu. Hơn thế nữa, Ngài mời gọi người Kitô hữu sống đức mến đối với Thiên Chúa và với thân nhân:

Sống lành Chúa mến người yêu,
Chết rồi lạiặng nhiều điều thơm danh;
Nhiều gương xưa tỏ đành rành,
Đời nay còn có người lành treo gương;
Muốn cho Chúa chuộng người thương,
Hãy chăm thờ Chúa, đạo thường bả tâm;
Với Cha Mẹ vẹn tình thâm,
Lòng ghi chữ hiếu, tay cầm chữ trung;
Với anh em dạ phục tùng.
Với người thiên hạ lòng cùng chung yêu;
Phận mình trăm nết đừng xiêu,
Cách ăn thói ở mỗi điều mỗi hay;
Sống như vậy khá vui thay,
Chết rồi lạiặng muôn ngày hỉ hoan.

[8, tr.69-71]

Bài thơ này ra đời năm 1924, khi đó Giám mục Cẩn còn là Giáo sư tiểu chủng viện trường An Ninh - Huế, nên có lẽ Ngài suy gẫm về đức ái, đức khiêm nhường và đức phục tùng. Qua đó, Ngài mời gọi người Kitô giáo sống đức khiêm nhường, theo gương Đáng chịu đóng đinh trên Thập Giá. Đồng thời, Ngài kêu gọi các tín hữu sống chữ hiếu với cha mẹ và trung thành với Đạo Thánh Chúa. Chúng ta có thể hiểu, đây chính là

một loại văn thơ, dạy người Ki tô giáo thực hành các nhân đức đối thần: Đức tin, đức cậy và đức mến.

Chúng ta không biết văn thất ngôn có từ bao giờ trong lịch sử Việt Nam, nhưng nhà văn Công giáo Hồ Ngọc Cẩn đã dùng thể thơ này ngay từ đầu thế kỷ XX nhằm giáo dục niềm tin Ki tô giáo:

Kính thờ Chúa ngự trên Thiên quốc,
Hằng quản hay mọi *bạc* mọi loài.
Xin giúp tôi ở chốn trần ai,
Đặng nhờ phúc thường ngày thường *bữa*,
Lượng Chúa bao dương thương bào *chữa*.
Phận tôi yếu đuối *ngừa* trông nhờ,
Sống đời vui một dạ kính thờ.
Lìa thế đặng ngà *thu* xem tỏ...

Nếu nội dung thơ thất ngôn của Đức Cha Hồ Ngọc Cẩn mang đậm nét giáo dục đạo đức Ki tô giáo theo kiểu Tây phương thì thơ ca của Ngài được sáng tác theo kiểu thi phú truyền thống Việt Nam và văn thơ được phổ theo cung vắn Hán Nôm. Như vậy, văn học của Giám mục Hồ Ngọc Cẩn khác hẳn với những loại văn học khác của các trí thức Công giáo Việt Nam thế kỷ XIX.

3.2. Văn uyển trong văn thơ Đ. Hồ Ngọc Cẩn

Đối với Đ. Hồ Ngọc Cẩn, văn uyển thì đọc xuôi cũng được mà đọc ngược cũng xong, bài văn uyển được đăng trên báo *Nam Kỳ địa phận* năm 1924:

Đọc xuôi:
*Ào ào trận nổi gió tây đông,
Vận khí vừa nay giáp hội rồng.
Cao điện chốn đều thay ngói cũ,
Sắt cầu nối lại uốn lưng cong.
Xao sông nước đổ bay đò nặng,
Bán chợ người về khóc gánh không.
Hao hại buổi trời theo chịu thế,
Nào hay có gốc ấy sinh bông.
Đọc ngược dưới lên trên:*

*Bông sinh gốc ấy có hay nào?
Thế chịu theo trời buổi hại hao.
Không gánh khóc về người chợ bán,
Nặng đò bay đổ nước sông xao.
Cong lưng uốn lại nối cầu sắt,
Cư ngói thay đều chốn điện cao.
Rồng hội giáp nay vừa khí vận,
Đông tây gió nổi trận ào ào [6, tr.78-79].*

Bài thơ này diễn tả cái cầu mang danh hiệu Đức vua Thành Thái bị cơn gió bão cuốn trôi đi, đồng thời diễn tả cảnh người dân phải đối diện với thiên nhiên bạo tố. Có thể nói rằng Giám mục Hồ Ngọc Cẩn không những xuất khẩu thành thơ mà còn mang đủ loại màu sắc thơ ca, trong đó có thơ văn tế.

3.3. Văn tế trong thơ ca Đ. Hồ Ngọc Cẩn

Tác giả bài viết khá ngạc nhiên khi tiếp xúc với thể loại văn tế của Giám mục Cẩn. Dù sao chẳng nữa thì đây là thể loại dân gian Việt Nam, biểu hiện lòng thương tiếc với người quá cố đã để lại tính nết, công đức, sự nghiệp và kỷ niệm trong lòng người thân, đồng thời diễn tả lòng ngưỡng mộ và thương tiếc của người sống đối với người chết. Không thể chối cãi rằng, văn tế là loại văn thường được dùng để tế lễ không những người sống mà còn lễ tế người chết theo truyền thống Việt Nam. Giám mục Hồ Ngọc Cẩn phổ biến khá nhiều bài văn tế trong các dịp lễ tang của các cha cố, nhưng một trong những bài văn tế mà ngài biểu lộ lòng thương tiếc và tin tưởng vào lòng thương xót của Thiên Chúa đối với người học trò trường Pellerin:

*Nhớ anh xưa,
Tánh nết hiền lành,
Nói phô từ tốn
Tưởng là: Con trời hơi gió,
Sự ốm đau ai tránh khỏi vòng
Ai ngờ: Vạ gởi tay bay,
Đò sinh tử anh đà đến bến!...
Chết như anh: Trước nhờ ơn Chúa,*

*Sau đội công thầy,
Giấc ngủ ngàn thu...
Chắc là: Đấng thiêng liêng phúc thiện
họa nhâm,
Bụi trần ai xưa nay quét sạch,
Người Tạo vật thưởng nhưn phạt tội,
Cõi thiên đàng thong thả xa chơi.*
[7, tr. 42-45]...

Nếu văn tế của nhà chủ nghĩa dân tộc yêu nước Phan Bội Châu dành cho sự ra đi của Phan Châu Trinh năm 1926 diễn tả cảnh buồn sâu ảm đạm, thì văn tế của nhà văn Công giáo Hồ Ngọc Cẩn lại bật lên một tia hy vọng từ trong cái chết. Vì đối với vai trò Thầy dạy đức tin thì Giám mục Hồ Ngọc Cẩn tin vào lòng thương xót của Thiên Chúa sẽ đón nhận người học trò trường Pellerin vào hưởng nhan thánh Chúa muôn đời.

4. Kết luận

Qua các nguồn tài liệu lịch sử trên, có thể nhận định rằng: Tiếng Việt mà các nhà truyền giáo khởi xướng đã trở thành ngôn ngữ quốc gia đầu thế kỷ XX. Nếu chữ quốc ngữ được sử dụng như một phương tiện truyền Đạo Ki tô thì Đạo này cũng giúp con người biết tôn thờ Thượng đế, sống văn minh tình thương và xây dựng đất nước từ tinh thần đến trí tuệ. Mặc dù Đạo Công giáo phải chịu đựng từ “đồng lõa” với thực dân Pháp từ năm 1945 tới nay chẳng nữa thì cũng không thể phủ nhận công lao của Đạo Công giáo đã đóng góp vào tiến trình phát triển “bản sắc văn hóa dân tộc” từ bốn ngàn năm qua và văn học Công giáo đã góp phần làm nên lịch sử văn hóa Á - Âu tại Việt Nam.

Tiểu luận *Văn học và Đạo Công Giáo đã góp phần xây dựng lịch sử và xã hội Việt Nam trong niềm tin như thế nào* sẽ tạm đóng lại, mặc dù các thơ ca văn học mang bút hiệu Hồ Ngọc Cẩn vẫn chưa được khai thác hết. Tuy bài viết này chỉ miêu tả được một phần đóng góp to lớn của Giáo hội Công giáo đối với đất nước Việt Nam, từ

sáng tạo chữ quốc ngữ đến phổ biến các thể loại văn thơ, nhưng qua đây, chúng ta cần nhìn nhận rằng: văn học Công giáo không có gì trái với triết học, hay nói cách khác, nhà văn Công giáo, được lãnh nhận một sứ vụ tiên tri trong lĩnh vực trí tuệ, mà các trí thức Công giáo Việt Nam đã dần thân đóng góp cho sự hình thành và phát triển chữ quốc ngữ, văn học và báo chí Công giáo. Không thể phủ nhận nửa đầu thế kỷ XX là thời kỳ Đạo Công giáo thịnh vượng nhất trong lịch sử Việt Nam, không những về phương tiện báo chí, in ấn và văn học đủ loại, mà Đạo Công giáo còn góp phần phát triển đất nước qua hệ thống giáo dục từ cấp I đến cấp II, từ tỉnh thành đến các địa phận vùng quê cho tới năm 1945. Vấn đề ngày nay thiếu vắng các học giả Công giáo và văn học Công giáo Việt Nam, khiến chúng ta phải suy nghĩ: Làm thế nào để các trí thức Công giáo ngày nay đóng góp cho Đất nước những công trình văn hóa, giáo dục, nghệ thuật, báo chí và văn học hiện đại hơn?

Tài liệu tham khảo

- [1] Đào Duy Anh (1944), *Bulletin de Amis du Vieux Hue*, số 4-6.
- [2] Anonyme, Dòng tên (2018): <https://dongten.net/2018/02/09/cha-dac-lo-va-chu-quoc-ngu-1/>. Truy cập ngày 05/12/2019.
- [3] de Rhodes, Alexandre (1651), *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*, Roma.
- [4] de Rhodes, Alexandre (1651), *Phép giảng tám ngày cho kẻ muốn chịu phép rửa tội, ma vào đạo thánh đức Chúa “blời”* (La tinh: *Cathechismus pro ijs, qui volunt suscipere baptismum in octo dies diuisus*), Roma.
- [5] Hồ Ngọc Cẩn (1923), *Nam Kỳ địa phận*, Sài Gòn, số 722.
- [6] Hồ Ngọc Cẩn (1924), *Nam Kỳ địa phận*, Sài Gòn, số 776.
- [7] Hồ Ngọc Cẩn (1924), *Nam Kỳ địa phận*, Sài Gòn, số 774.
- [8] Hồ Ngọc Cẩn (1925), *Nam Kỳ địa phận*, Sài Gòn, số 827.

- [9] Hồ Ngọc Cẩn (1927), *Nam Kỳ địa phận*, Sài Gòn, số 946.
- [10] Hồ Ngọc Cẩn (1919), *Nam Kỳ địa phận*, Sài Gòn, số 518.
- [11] Trương Bá Cẩn (1991), *Nguyễn Trường Tộ - Con người (1830-1871)*, Tập 1, Trung tâm Nghiên cứu Hán Nôm Xb, TP Hồ Chí Minh.
- [12] Đỗ Quang Chính (2008), *Lịch sử chữ Quốc ngữ (1621-1659)*. Nxb Tôn giáo, Hà Nội.
- [13] Huỳnh Tịnh Của (1896), *Dictionnaire annamite, Nam Quốc Âm Tự vị*. Nxb de Rey, Curisol et Cie, Sài Gòn.
- [14] Trần Anh Dũng (2001), *Hội Đồng Giám Mục (1980-2000)*, Đắc Lộ Tùng Thư phát hành, Paris.
- [15] Boudarel, Georges (1969), *Bibliographie des œuvres relatives à Phan Bội Châu*, éditées en quốc ngữ à Hanoi depuis 1905, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, N°56.
- [16] Maria Lê Thị Hoa (2019), *Học giả Văn hóa và Thầy dạy Đức tin, Giám mục Hồ Ngọc Cẩn (1876-1948)*. Nxb Tri Thức, Hà Nội.
- [17] Marie Lê Thị Hoa (2018), *L'enseignement catholique aux prises avec les mutations de la société et de l'Église au Vietnam de 1930 à 1990*, Thèse de doctorat d'Epistémologie et histoire des sciences, Université Sorbonne Paris Cité, Préparée à Université Paris Diderot.
- [18] Đào Văn Hội (1991), *Ba nhà chí sĩ họ Phan: Phan Đình Phùng, Phan Châu Trinh, Phan Bội Châu*, San Jose, California.
- [19] Munoz, Honorio (1967), "Misioneros Dominicos en Vietnam" in Convento de Santo Domingo, Filipinas (Văn khố dòng Đa Minh Phi Luật Tân).
- [20] N.H.H (1943), *Bulletin des anciens élèves de l'Ecole supérieure d'éducation physique de l'Indochine*, N°10.
- [21] Bouchot, Jean (1927), J. Pétrus J.B. Truong Vinh Ky. *Erudit cochinchinois*, Saigon, Nguyen Van Cua.
- [22] Taberd, Jean-Louis (1838), *Dictionarium Anamitico Latinum*. Xuất bản lần đầu tại nhà in của J. Marshnam, Serampore Ấn Độ.
- [23] Cadière, Léopld (1907), *Réforme du Quốc Ngữ*, INDO GGI 51225.
- [24] Trần Thị Liên (2017), "Les catholiques vietnamiens et le mouvement moderniste: quelques éléments de réflexion sur la question de modernité fin XIXè - début XXè siècle" in *Vietnam le moment moderniste (Le temps de l'histoire)*, sous la direction de Gilles de Gantès et Nguyen Phuong Ngoc, Presses universitaires de Provence.
- [25] Đinh Kiều Nga (2019), *Ảnh hưởng của Công giáo với nền văn hóa Việt Nam*. Nguồn : Ban Tôn giáo Chính phủ : http://btgcp.gov.vn/Plus.aspx/vi/News/38/0/240/0/3171/Anh_huong_cua_Cong_giao_voi_nen_van_hoa_Viet_Nam. Truy cập ngày 03/12/2019.
- [26] Beau, Paul (1905), Văn khố Archives d'Outre Mer INDO GGI 15795, N° 2.148.
- [27] Gendreau, Pierre (ĐC) (1927), INDO GGI 51569: *Missions Catholiques du Tonkin*, N° 1/34.
- [28] Hoàng Sĩ Quý (1967), *Khố Dòng Tên tại Paris*; VOL. FVi 6.
- [29] Vĩnh Sinh (2017), "Phan Châu Trinh (1872-1926) et sa conception de la modernisation du Vietnam", in *Vietnam le moment moderniste (Le temps de l'histoire)*, sous la direction de Gilles de Gantès et Nguyen Phuong Ngoc, Presses universitaires de Provence.
- [30] Vĩnh Sinh (1988), "Phan Bội Châu and The Đông-Du Movement", *The Lạc-Việt series*, N°8, Yale Southeast Asia Studies, Center Amass/ Boston.
- [31] Nguyễn Q. Thắng (2008), *Văn học Việt Nam nơi miền Đất mới*, Tập 3, Nxb Văn học, Hà Nội.
- [32] Tôn Thất Nguyên Khach Thiêm (1987), *Direction culturelle idéologique et transition sociale, Essai sur le rôle des médias imprimés dans les luttes hégémoniques au Vietnam 1860-1987*, Université libre de Bruxelles.
- [33] Nguyễn Thanh Xuân (2012), *Les religions Vietnamien*, Edition Thế giới, Hà Nội.

THƠ VĂN SÁNG ĐÌNH NGUYỄN VĂN THÍCH

Agata Nguyễn Thị Kim Tuyền^(*)

Tóm tắt: Sáng Đình Nguyễn Văn Thích là một nhân vật lịch sử có ảnh hưởng lớn đến giới trí thức đầu thế kỉ XX nói chung và trí thức Công giáo tại Huế nói riêng. Với sự uyên thâm văn hóa Đông Tây và khả năng thích ứng thời cuộc, Linh mục Nguyễn Văn Thích đã để lại nhiều tác phẩm có giá trị cho đời và đạo (Công giáo). Những tác phẩm đó là tâm niệm của đời người mục tử khát khao sống hết mình cho lý tưởng yêu mến và phục vụ.

Từ khóa: Văn thơ Công giáo, Sáng Đình Nguyễn Văn Thích, *Sáng Đình thi tập*

Dẫn nhập

Trong dòng chảy văn học, có những cuộn trào của hải lưu sôi sục cách tân, có những mạch nước ngầm êm đềm mà mãnh liệt. Dù màu thời gian có chuyển gam, không gian có xoay vần nhưng những gì ghi dấu ấn lịch sử, văn hóa vẫn cứ còn mãi. Khi phong trào Thơ Mới (1930-1945) dường như chiếm lĩnh sân khấu thi ca thì Linh mục Nguyễn Văn Thích với những đóng góp cho văn hóa dân tộc, khiêm tốn đi vào lòng những người con đất Việt qua thơ phú, xã luận của mình.

1. Sự hòa điệu của Nho giáo và lời ca Tin Mừng Kitô giáo

Linh mục Nguyễn Văn Thích sinh ngày 22 tháng 9 năm 1891 trong một gia đình nhà Nho. Thân phụ là Thượng Thư Nguyễn Văn Mại, tự là Tiểu Cao. Cụ Tiểu Cao đỗ phó bảng hai khóa Ất Dậu (1885) và khóa Kỷ Sửu (1889). Thân mẫu là bà Thân Thị Vỹ, con gái cụ tú Thân Trọng Đôn [2, tr.11]. Trong cái nôi đầy mùi mực nghiên giấy bút

và lễ giáo ấy, cậu ấm Thích đã sớm được học chữ Hán rồi lều chõng đi thi Hương, gần đến trường ba thì hỏng. Cậu chuyển hướng sang học trường Pellerin ở Huế, do các Sư Huynh Lasan (Saint Jean Baptiste de La Salle) điều khiển và giảng dạy. Chính nơi đây, cậu Thích được gương sáng và những lời giảng dạy của các sư huynh La San lôi cuốn, tạo nền móng đầu tiên cho sự đối thoại giữa đạo lý Nho gia và Tin Mừng Kitô giáo. Thế rồi, giờ chín muồi cho một tâm hồn hướng thiện, thầy Nguyễn Văn Thích quyết định theo đạo Công giáo. Ông bà Nguyễn Văn Mại ngăn cản quyết liệt nhưng chí thầy đã quyết. Sự chọn lựa này đã được suy nghĩ kĩ càng và thấu đáo. Bởi thầy đã hòa âm được hai điệu ca của Nho giáo và Tin Mừng Kitô giáo. Điều này thể hiện rõ trong lời giải thích cho Thân Phụ rằng chữ TRỜI là THIÊN của Khổng giáo chính là THIÊN CHÚA của Đạo Công giáo. Thầy Nguyễn Văn Thích trình bày: chữ Thiên đây không đơn thuần là bầu trời với trăng sao vằng vặc hay mặt trời chói lọi; nhưng là một Ngôi vị thiêng liêng, là Đấng Tạo Hóa Tối Cao và Toàn Năng Toàn Ái. Ngài sáng tạo nên vũ trụ, Đấng chí Mỹ, chí Thiện, chí Ái.

^(*) CN. Nữ tu Agata - Hội Dòng Mến Thánh Giá Huế. Email: ag.kimtuyen@gmail.com

Quan trọng hơn, Ngài sáng tạo con người theo hình ảnh của Ngài. Nho giáo cũng đã linh cảm điều đó khi khẳng định: “Nhân chi sơ tính bổn thiện”, con người phải hướng về Đấng Thiện Hảo, phải sống cho hợp với Thiên Đạo, với Thiên Mệnh và Thiên Lý... Đạo Nhân của Nho giáo không xa đạo Ái của Tin Mừng với Tình yêu không ranh giới: “Tứ hải giai huynh đệ” [10].

Khoảng năm 1911-1917, thầy Nguyễn Văn Thích xin đổi về dạy học ở Huế. Chính trong thời gian này, thầy quyết định đi tu làm Linh mục. Sau khi được thụ phong Linh mục, Cha Thích được bổ nhiệm làm giáo sư Dòng Thánh Tâm Huế. Đến năm 1937, được chuyển ra Chung viện An Ninh, Quảng Trị. Nơi đây, Cha sáng lập và điều hành tuần báo *Vì Chúa*. Ngài còn là Phó Hội Trưởng Hội Cổ học được thành lập tại Huế để cổ xúy Nho học do Tiến sĩ Hán học Nguyễn Huy Nhu làm Hội trưởng.

Suốt một thời gian dài, Linh mục Nguyễn Văn Thích gắn liền với việc dạy học, nghiên cứu và làm báo. Trong giai đoạn có nhiều biến đổi về văn hóa, ngôn ngữ, Cha Thích là người uyên thâm cả về Nho học lẫn Tây học. Với ngài, không hề có sự đối chọi giữa hai luồng tư tưởng này. Những tác phẩm thơ văn của tác giả mang tâm tình của một Linh mục có trách nhiệm chỉ dạy đường thiêng liêng cho con chiên, là người thầy sẽ chia đạo lý cho học trò, là người con ấp đầy niềm mến yêu với quê hương. Ngài lấy bút hiệu là Sáng Đình Nguyễn Văn Thích (tức “cái đình trong sáng”), hay đơn giản là J.M.T. và J.M. Thích (J.M.T viết tắt tên thánh Giuse [Joseph], Maria [Marie] và tên thật: Thích). Trong những tác phẩm thơ văn của mình, Linh mục Nguyễn Văn Thích thường sử dụng từ ngữ bình dị, giàu âm hưởng ca dao, dân ca. Cha để lại cho đời *Sáng Đình thi tập* là tập thơ tam ngữ Việt - Hán - Pháp, xuất bản tại Huế (1943), có giá trị lớn với thi ca hiện đại Việt Nam.

Với người Công giáo, ngài ghi dấu ấn trong việc cổ võ, sáng lập và làm chủ Tuần báo *Vì Chúa*. Tuần báo này viết bằng Quốc văn, Hán văn và Pháp văn. Số đầu tiên ra đời ngày 18 tháng 9 năm 1936, xuất bản tại Huế nhưng in tại Trung Hoà (Hà Nội). Một số tác phẩm khác của ngài: *Doanh Gia tạp vịnh, Cổ Việt phong dao, Trung dung đạo lý thập nhị đề, Quốc văn tân khoa bốn, Gia hiếu, Vật lý từng đêm, Tiệm huê hán thư, Con người đẹp nhất, Đức Giêsu là ai?, Lời Hằng Sống I và II, Vấn đề luân lý ngày nay, Giáo dục, Bánh trẻ, Sách mẫu giáo...* và Ngài còn là dịch giả của hai tác phẩm: *Việt Nam phong sử* (từ chữ Hán) và *Tuồng Phổ Liệt* (từ tiếng Pháp).

Một cuộc đời không biết mệt mỏi cho việc đào tạo con người, yêu mến thiên nhiên và truyền lửa lạc quan, mến Chúa yêu người, Linh mục Sáng Đình Nguyễn Văn Thích về với Chúa ngày 10 tháng 12 năm 1978.

2. Linh mục Nguyễn Văn Thích và tâm nguyện “Văn dĩ tải đạo”

Là một Linh mục Công giáo lại tiếp thu đạo nghĩa Nho gia từ thuở nhỏ, nên các tác phẩm thơ văn của Cha Thích luôn mang ý vị của những hướng định “luân thường đạo lý” ở đời. Đó trước hết phải là một cuộc sống có mục đích: “Không lẽ đi mà không muốn đến nơi đến chốn. Không lẽ sống mà không có mục đích”. Nhất là, không biết hi sinh, không biết chết làm sao biết sống. Nhưng nếu muốn sống thật phải có cái nhìn tâm linh, nghĩa là những công việc hằng ngày muốn có giá trị vững bền phải biết hợp với “Thiên công”. Chính vì vậy, mục đích cao thượng nhất cho mọi người chính là “sống vì Chúa” [2, tr.192].

Từ đạo lý Nho giáo, Linh mục Nguyễn Văn Thích đã viện giải về *Nghĩa đồng bào* trong Tuần báo *Vì Chúa*: “*Dân ngô bào dã, vật ngô dự dã*”, “*Tứ hải giai huynh đệ dã*”. Qua đó đủ biết loài người từ lâu vốn dĩ đã nhìn biết nghĩa đồng bào. Vậy tại sao con

người lại ghét bỏ nhau, giết hại nhau gây bao điều trông thấy mà đau đớn như ngày nay? Phần vì một số không muốn nhìn nhận một vị Cha chung thì còn đâu nhớ đến nghĩa anh em đồng bào. Phần nữa, số biết Chúa là Cha chung nhưng không biết giữ luật yêu thương anh em như bản thân mình. Từ đó, tác giả đưa ra phương châm thực thi nghĩa đồng bào: “VẬY MUỐN THẮNG SỰ DỮ, HÃY LÀM SỰ LÀNH. MUỐN THẮNG SỰ GHEN GHÉT, HÃY YÊU THƯƠNG. THƯƠNG YÊU MỌI NGƯỜI VÌ CHÚA” [2, tr.187]. Ngài đã hướng độc giả đến một cái nhìn vượt lên sự tầm thường lẫn quần hăng ngày: “Đã gọi vật chất mơ hồ là nguyên do muôn loài, đã cho rằng kinh tế vật chất đủ giải nghĩa mọi việc trong lịch sử nhân loại, đã nói chỉ loài người giải quyết được việc loài người, thì thôi, thì cứ lý vật chất: “Trâu mạnh trâu được, cỏ mạnh cỏ được” hay là nói theo thuyết thiên diễn (Evolutionisme) “Vật cạnh thiên trạch, ưu thắng liệt bại”, sao lại không giành xé nhau, nuốt lẫn nhau? Bởi vậy, sống mà duy trì cùng có thể giữ cho tinh tuyền tinh thần bác ái yêu thương, hẳn phải nhận chân rằng bốn bề đều là anh em, chân nhận Đức Chúa Trời là Cha chung, là chủ luân lý. Như lời của Nã Phá Luân: “*Không nhìn có Thiên Chúa, thì loài người sẽ cắn hòng nhau để đoạt cho được quả lê ngon hơn và quả thái bình đẹp nhất*” [2, tr.182].

Bằng lập luận sắc bén và logic, Linh mục Sảng Đình Nguyễn Văn Thích đã bày tỏ nhiều quan điểm hợp lòng người trong những bài xã luận đăng trên Tuần báo *Vì Chúa*. Nhất là khi có khá nhiều người ngại ngùng với Công giáo và hiểu lầm “*Theo đạo bỏ ông bỏ bà*”, thì tác giả đã dùng lý lẽ của mình để minh định cho điều răn thứ tư: Thảo kính cha mẹ của người Công giáo trong thi phẩm *Trung và hiếu*:

*Hết trung thờ Chúa đạo làm trai,
Chữ hiếu làm con dễ dấm sai.
Vẫn hiếu với trung là vốn một,*

*Mà trung cùng hiếu chẳng toàn hai.
Thà rằng mất hiếu trung cùng Chúa,
Hễ đã không trung hiếu với ai?
Chữ hiếu ấy tình, trung ấy nghĩa,
Bên trung bên hiếu nặng hai vai* ⁽¹⁾

Ngài luôn đề cao vị trí của gia đình khi cho rằng: “bao giờ nói đến luân thường thì cũng phải nói đến gia đình. Gia đình là nền luân mà cũng gọi là thiên luân nghĩa là trật tự của người mà vốn Chúa đã lập ra từ khi dựng nên có nam có nữ [...] Gia đình là nơi khi sự tu thân và trị quốc bình thiên hạ cũng do đó nữa” [2, tr.251]. Như vậy, bằng sự uyên thâm triết lý đông tây, Linh mục Sảng Đình Nguyễn Văn Thích giúp người thành kiến với Kitô giáo có cái nhìn chuẩn xác hơn. Và cũng là để bảo ban các Kitô phải có lối sống “Tốt đạo đẹp đời”, biết thực thi điều Thiên Chúa dạy vào trong cuộc sống hàng ngày.

Từ những bài viết thực tế, những dòng thơ chân thật rút ra từ cuộc sống của mình, Linh mục Nguyễn Văn Thích đã trở nên điểm tựa tinh thần cho các giáo dân. Ngài cũng là người góp phần vun trồng cho nền văn chương Công giáo Việt Nam. Cụ Phước môn Nguyễn Hữu Bài trong Lời bạt cho *Sảng Đình thi tập* đã viết rằng: “Tôi đã đọc hết cả tập thơ này, đại khái chính hợp cách làm thơ, vì “thi ngôn chí”, làm thơ là bày tỏ chí mình ra như vẽ; mà tác giả “chí ư đạo”: trong văn từ đều tỏ ra ý hướng mình suy nghĩ mộ đạo, từ thuở nhỏ cho đến lớn, từ khi đang học chữ Nho, chữ Hán, chữ Pháp,[...] văn chương thơ từ đều tỏ ra chí khí chăm về đạo lý. Con dòng văn vật danh gia, thiết có tứ bền đỗ, quả đoán, cao thượng, xuất nhơn...” [6, tr.25]. Do vậy, *Vì Chúa* là tên gọi của Tuần báo do ngài chủ bút đã nêu bật linh đạo của cuộc đời người Linh mục

⁽¹⁾ Các trích dẫn thơ Sảng Đình Nguyễn Văn Thích trong bài đều theo [2]

và tâm huyết của người cầm bút: “Tư tưởng vì Chúa, Ngôn luận vì Chúa, Hành động vì Chúa... Chúng tôi không dám quả quyết tự mình là được, nhưng nhờ ơn Chúa, nhờ anh em đồng lòng hiệp sức, chúng tôi không dám từ nan” [2, tr.173].

Độc giả bắt gặp trong thơ văn Sáng Đình Nguyễn Văn Thích một tâm hồn thánh thiện, ngưỡng vọng trời cao. Đó còn là một người con dẫu ái của Đức Nữ Maria với lòng tôn sùng Thánh mẫu:

*Rất Thánh Đồng Trinh Mẹ Chúa Trời,
Nguồn ân bể ái tát không vơi.
Thơm thay mùi huệ nơi thanh vắng,
Xinh bấy hoa hường giữa góc gai.
Nhặt nguyệt đôi vầng nhường ánh sáng,
Thiếu quang chín chục kém màu tươi.
Lười khôn kể xiết lời khen ngợi,
Rất Thánh Đồng Trinh Mẹ Chúa Trời.*

Đối với tác giả, Đức Maria chính là người mẹ quê hiền dịu luôn lắng nghe lời kinh, tiếng chuyện của những người con dưới thế trần. Ngài đã có những lời tâm tình đơn sơ dành cho Đức Mẹ La Vang:

*Lạy ơn Đức Mẹ La Vang,
Xin nghe con mọn thở than mấy lời...
Con xin cảm tạ muôn trùng,
Vì con biết Mẹ sẵn lòng với con.
Con trời đất còn nước non,
Con còn cầu khẩn Mẹ còn đoái thương.*

Là người có tâm hồn rung cảm trước mọi cảnh vật, Linh mục Nguyễn Văn Thích đã viết những dòng thơ về Huế - nơi mình sinh ra và lớn lên:

*Khói tan, mòi lặng bóng trắng trong,
Tịch mịch đêm thu ngọn nước rờn.
Thấp thoáng thuyền ai chèo trước gió,
Dặt dìu tiếng hát dội ngang sông.
Tần hoài một khúc sương mờ mịt,*

*Thương hải năm canh nguyệt nảo nông.
Cảnh ấy tình này thêm vấn vít,
Mối sầu vạn cổ gỡ sao xong?*

*(Tiếng hát thuyền chèo
trên sông Hương)*

Đó là một khung cảnh đầy tĩnh mịch khi mọi thứ dường như chìm vào thinh không: “Khói tan, mòi lặng, trắng trong”. Ấy vậy mà, tác giả nghe như “Dặt dìu có tiếng hát dội ngang sông” khi “Thuyền ai thấp thoáng chèo trước gió”. Sự cô điệu này vốn diễn ra mỗi ngày, hay khi lòng thi sĩ mang một hoài vương, đồng cảm nào chăng? Bởi đó mới hay: “Thương hải năm canh nguyệt nảo nông”. Thì ra, “sầu vạn cổ” vẫn hoài theo năm tháng, để cảnh và tình “vấn vít” mãi không dừng.

Trong bài *Thi vị sông Hương* lại gặp một tâm hồn vươn cao lên mọi trần tục:

*Sông Hương có dòng nước lục,
Trong vẻ trong veo mà không bao
giờ đục.*

*Đây, ta thả thuyền chơi,
Ta lội, ta bơi,
Ta rửa sạch mọi niềm trần tục.
Sông Hương có bóng mát trắng thanh,
Yến bạc bủa rải trên lườn sóng
long lanh,
Soi tấm lòng ta vằng vặc,
Đối với tạo vật
Biết bao nhiêu là cảm tình.
Sông Hương có luồng gió mát,
Phưởng phất dịu dàng như tay ai
khéo quạt,*

*Nó thổi sạch mây mù,
Thổi sạch u sầu,
Kìa tiếng thông reo, tiếng chài hát.*

Trong bài giới thiệu *Sáng Đình thi tập*, Võ Long Tê cho rằng: “bài thứ ba này là

tiếng nói của đạo tâm. Bài này có lẽ sáng tác vào thời “thơ mới” thịnh hành ở nước ta. Về thi pháp, Sáng Đình cũng thử đổi mới bằng cách dựa vào từ khúc, với những câu thơ tùy nghi ngắn dài, có hiệp vận và tham bác ít nhiều lối đoản chương (verset) mà Paul Claudel (1868-1955) chủ trương để đổi mới thi ca Pháp” [6, tr.33].

Dòng nước sông Hương chính là nơi có thể gột rửa những niềm trần tục, bởi đó là nơi có: “dòng nước lục không bao giờ đục”, có “bóng trăng thanh soi lòng ta vắng vặc”, có “luồng gió mát thổi sạch u sầu”. Bằng sự hòa ca cùng tạo vật, với tất cả niềm cảm tạ Thiên Chúa vì công trình tạo dựng của Người, đã nâng tâm hồn tác giả lên với Đấng Tạo Hóa. Để rồi tất cả u hoài, những sự tình thế tục được gột rửa, và lòng thi nhân gặp mình trong tiếng thông reo, tiếng chài hát rất đối bình dị mà thân thuộc.

Với người Công giáo nói chung và nền văn thơ Công giáo nói riêng, Linh mục Sáng Đình Nguyễn Văn Thích vốn là một người cha, người thầy, người bạn hết sức uyên thâm mà gần gũi. Có lẽ ngài được biết đến nhiều với cương vị một Linh mục, một người thầy hơn là một nghệ sĩ tài hoa với đầy đủ tài nghệ: cầm kì thi họa. Điều đó phần nào thấy rõ cuộc đời ngài gắn liền với vị Thiên Chúa mà ngài được ơn soi sáng tin nhận. Những tác phẩm của Linh mục Sáng Đình Nguyễn Văn Thích đều khởi xuất từ đức tin và lòng mến của người Kitô. Do đó, ngòi bút của ngài bao giờ cũng nói về Thiên Chúa: “*văn dĩ tải đạo*”, về tâm tình của kẻ thấu biết:

“*Suy trong vật lý ta nên tỉnh,*

Nhận biết Trời trên có Chủ ông. (Đứng giữa càn khôn)

2. Mùa cũ hương xa

Nhìn lại dòng lịch sử văn học Công giáo, chúng ta thấy bóng dáng của nhiều tác giả với đa dạng thể loại văn học. Đó là

Philipphê Bình với thể loại nhật ký (*Sách sổ sang chép các việc*, 1822), thể ký sự với Trương Vĩnh Ký (*Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất Hợi*, 1876), thể kịch nói với Tuồng Cha Minh (1881), thể truyện với Nguyễn Trọng Quản (*Thầy Lazarô Phiền*, 1887), thể hồi ký với Michel Tình (*Chơn cáo tự sự, la petite biographie de Michel Tình par lui même*, 1910), thể khảo cứu với Hồ Ngọc Cẩn, tác giả loạt bài *Thi phú qui pháp* trên *Nam Kỳ địa phận* năm 1913, v.v...

Theo nhà nghiên cứu Lm. Georg Schuhammer trong bài viết *Nền văn chương Công giáo về Phanxicô Xavie tại Việt Nam*: “các giáo sĩ đã nghĩ đến sự cấu tạo một nền văn chương Công giáo bản xứ; [...] và cũng vì người Việt Nam có thói quen vừa học vừa hát nên các thi phẩm xuất hiện rất mau chóng. Ca và kịch thường có cơ hội để được sáng tác, đặc biệt vào những ngày lễ Giáng sinh. Các ngày đó với những cuộc lễ long trọng và máng cỏ luôn thu hút giáo dân và cả người ngoại đạo rất đông đảo đến nhà thờ” [8]... Như vậy, việc hình thành một nền văn chương Công giáo vị tất là một tiến trình phát triển. Hơn nữa, các tác phẩm văn chương Công giáo vốn gắn liền mật thiết với đời sống đức tin của các Kitô hữu.

Riêng đối với Linh mục Sáng Đình Nguyễn Văn Thích, hai tác phẩm có giá trị với nền văn chương Công giáo chính là tập thơ *Sáng Đình thi tập* và *Cổ Việt phong dao*. Bên cạnh đó, Tuần báo *Vì Chúa* do ngài sáng lập và điều hành chính là tiếng nói của đông đảo anh chị em Công giáo nói riêng và của tầng lớp trí thức nói chung. Những tác phẩm của Linh mục Nguyễn Văn Thích vừa mang lời ca bình dân, dễ đọc, dễ hiểu cho con chiên về giáo lý của Hội Thánh Công giáo, về những cảm nghiệm đức tin và cách sống đạo. Giá trị nghệ thuật biểu lộ qua những hình thức nghệ thuật quần chúng để làm cho việc trình bày, diễn tả, truyền đạt trở thành dễ nghe, thích nghe, dễ nhớ, muốn

nhớ như *Về đóm đóm*, các bài thơ: *Mười hai cái mển*, *Sao mai*, *Khuyên học*, *Bài hát đồng lúa chín*, *Thằng Mầu nói láo*,...

Các tác phẩm của Linh mục Nguyễn Văn Thích mang tư tưởng Nho giáo truyền thống và bình dân đã thể hiện tính đại chúng rất rõ. Đó còn là sự kết hợp với việc sử dụng văn của nhà đạo, cung sách. Tác giả đã phiên dịch bi kịch *Polyeucte* của Pierre Corneille (1606-1684) dưới nhan đề *Tuồng Phở Liệt* theo mẹo tuồng hát bội. *Tuồng Phở Liệt* in trong tuần báo *Vì Chúa* (1940) và trích in *tấn (scène) XIX trong Sáng Đình thi tập* [7, tr.124-126], đã nhiều lần công diễn và được quần chúng hoan nghênh. Nhờ những kết hợp nhuần nhuyễn như thế mà người Công giáo chưa bao giờ thấy nếp sống đạo của mình xa lạ với nếp sống của người Việt Nam vì đã được diễn tả, biểu lộ bằng những hình thức quen thuộc của tiếng nói nghệ thuật dân gian. Thật vậy, nội dung giáo lý được nêu trong các hình thức vè, thơ, tuồng, kịch nói Công giáo nói chung và của Linh mục Nguyễn Văn Thích nói riêng mà các Kitô hữu được nắn đúc, gọt dũa để trở nên những người bảo vệ đức tin, bảo vệ di sản tinh thần của dân tộc.

Như *Sáng Đình thi tập* là tập thơ mà ngay từ nhan đề đã đặt đơn giản noi theo truyền thống Nho gia trong khi tác giả là người thuộc một thế hệ mới, sống trong bối cảnh giao lưu văn hoá Đông - Tây. Các bài thơ của Linh mục Nguyễn Văn Thích sáng tác, được phổ biến trong *Sáng Đình thi tập* gồm thơ Việt văn, thơ Hán văn, Pháp văn, tổng cộng 152 bài. Những bài thơ đa dạng, từ những câu vè 4 chữ, câu thơ lục bát, tứ tuyệt, thơ Đường đến những bài thánh ca hay thánh thi ca tụng Đức Mẹ. Tất cả gói trọn trong tâm tình của người con Việt muốn hiến dâng trọn đời mình cho nước non và Quê Trời.

Với *Cổ Việt phong dao* là một tuyển tập gồm 300 câu hai vế lục bát (tức 600 câu), tác

giả viết 300 câu phong dao chính là để sánh đối với 300 câu *Kinh Thi* của Trung Quốc (Thi tam bách). Tập phong dao này gồm 600 câu thơ đều liên vận với nhau, mang ý nghĩa văn hóa Việt bao gồm những triết lý sống đạo theo nông nghiệp, tam tài, quân bình âm dương phù hợp với đạo lý nho gia và giáo lý Công giáo.

Là người theo học cả Hán, Nôm, La tinh, Pháp ngữ nên Linh mục Nguyễn Văn Thích đã góp sức cho nền dịch thuật, đặc biệt là các bài thơ dịch chữ Hán và từ tiếng Pháp của tác giả. Chẳng hạn như dịch bài *Xuân giang nguyệt dạ* của Trương Nhược Hư:

*Sông xuân con nước liền bể bằng,
Trăng bể cùng nước lên một lần.
Theo sóng long lanh ngàn vạn dặm,
Nơi nào sông xuân không sáng trăng?
Quanh co song bọc bờ hoa chảy,
Trăng giọi rừng hoa như tuyết rải;
Giữa không không biết có sương bay,
Cát trắng bên bờ xem chẳng thấy.
Nước trời một sắc bông trong ngời,
Vàng vạc tầng không mảnh nguyệt soi.
Người nào trên song mới thấy nguyệt?
Năm nào trăng song mới soi người?
Người sinh đời nọ đời này mãi,
Trăng sáng năm nào giống năm nấy.
Chẳng hay trăng song soi người nào?
Chỉ thấy bóng doi đưa nước chảy.*

Có câu chuyện được lưu truyền cho đến nay rằng vào năm 1960, khi Linh mục Nguyễn Văn Thích theo phái đoàn chính phủ đi Đài Loan. Trong bữa tiệc hạnh ngộ có món chim đa đa. Tức cảnh thành thơ, thi sĩ Sáng Đình nhớ tới bài thơ *Qua Đèo Ngang* của bà Huyện Thanh Quan liền hạ bút dịch sang Hán văn:

*Bộ đáo hoành quan nhật dĩ tà,
Yên ba gian thạch, thạch gian hoa.
Tiêu quy nham hạ ta ta thiếu,
Thị tập giang biên cá cá đa.
Đỗ vũ tâm thương thanh quốc quốc,
Giá cô hồn đoạn tứ gia gia.
Đình đình trử vọng: thiên sơn hải,
Nhất phiến cô hoài: ta ngã ta.*

Thơ dịch sát ý sát lời; lại nói lên hai điển cố Đỗ Vũ và Giá Cô. Bài thơ được ngâm lên trước sự hiện diện của bá quan văn võ Trung - Việt và được mọi người hết lòng tán phục [4].

Tác giả còn dịch nhiều thơ tiếng Pháp như *Biển và núi*, *Mùa hè*, *Trẻ mồ côi*,... của Victor Hugo, *La Maman* của Jean Aicard, *Chim vỡ ổ*, *Một giấc chiêm bao*,... của Sully Prud'homme, *Đi xa nhớ nhà* của Chateaubriand, *Thổi bọt xà phòng*, *Hỡi con dậy!*... của Claude Augé, *Bằng an và vui mừng*, *Bài hát Ngày hôm nay*, *Bỏ mình trong tay Chúa*, *Những điều tôi yêu*,... của Thánh Têrêxa Nhỏ, v.v...

Như loài quỳnh chỉ nở vào ban đêm, khoe sắc âm thầm mà hương lan nồng nàn trong khuya vắng khiến người thưởng ngoạn cứ mãi nhắc về. Linh mục Nguyễn Văn Thích cũng nở cho đời, cho đạo những hương sắc riêng trong âm thầm mà bền bỉ với thời gian. Sự nghiệp thơ văn của tác giả gắn liền với cả cuộc đời bình dị, nhân đức, thánh thiện với Thiên Chúa, con chiên, với núi sông và muôn vật. Như ước nguyện của đời mục tử:

*Chúa biết rõ tôi yêu mến Chúa,
Vì tôi đã được Chúa mến yêu.
Nguyễn đem lửa mến đến thiêu,
Cho tan trần niệm, cho tiêu tục tình.
(Trời cao đất thấp gặp nhau)*

Tài liệu tham khảo

- [1] Lê Ngọc Bích (2000), *Nhân vật Giáo phận Huế*, Tập I, Tổng Giáo phận Huế Xb.
- [2] Lê Ngọc Bích (2003), *Sưu tập Thơ - Văn, Nhạc - Họa của Linh mục Sáng Đình Nguyễn Văn Thích*, Lưu hành nội bộ Cựu chủng sinh Hoan Thiện.
- [3] Nguyễn Đức Cung (2015), *Linh Mục Sáng-Đình Nguyễn Văn Thích (1891-1978) và Những Văn Thơ về Nước Non Xứ Huế*, <https://webcache.googleusercontent.com/search?>, truy cập ngày 02/10/2019.
- [4] Nguyễn Đình, *Linh mục Nguyễn Văn Thích* (2012), <https://nguyendinhchuc.wordpress.com/2012/05/01/>, truy cập ngày 05/9/2019.
- [5] Nguyễn Vy Khanh (2019), *Đôi nét về văn học Công giáo Việt Nam*, <http://webcache.googleusercontent.com/search?>, truy cập ngày 02/11/2019.
- [6] Đoàn Khoách (2001), *Sáng Đình thi tập của J.M.Thích*, Thanh Tịnh xuất bản, California, U.S.A.
- [7] Phạm Bá Nha (2019), *Đóng góp của thơ Công giáo vào việc truyền bá Tin Mừng*, <http://giaoxuvnparis.org/bai-viet>, truy cập ngày 02/10/2019.
- [8] Georg Schurhammer (2019), *Nền văn chương Công giáo về Phanxicô Xaviê tại Việt Nam*, <https://antontruongthang.com/quoc-ngu>, truy cập ngày 22/10/2019.
- [9] Hoài Thanh, Hoài Chân (2016), *Thi nhân Việt Nam*, Tái bản. Nxb Văn học, Hà Nội.
- [10] Mai Thành (1978), *Nhớ ngày mất Linh mục Sáng Đình Nguyễn Văn Thích (10/12/1978)*, <http://cuucshuehn.net/Loi-Cau-nguyen/Nho-ngay-mat-Linh-muc-Sang-Dinh-Nguyen-Van-Thich>, truy cập ngày 02/11/2019.

TÍNH HÌNH TƯỢNG VÀ BIỂU CẢM TRONG TÁC PHẨM *SỨ ĐIỆP TÌNH THƯƠNG* CỦA NGUYỄN XUÂN VĂN

Đoàn Xuân Dũng^(*)

Tóm tắt: Giới thiệu tập diễn ca *Sứ điệp tình thương* tóm lược bốn sách *Tin Mừng* trong *Kinh thánh Tân ước*, dài 9764 câu lục bát, được Linh mục Phanxicô Xaviê Nguyễn Xuân Văn viết trong thời gian mười năm khi làm cha xứ ở Măng Lăng. Phân tích và nhấn mạnh *Sứ điệp tình thương* được tác giả viết với tất cả tâm hồn dành cho Đấng mà mình yêu mến nhất. Đây là tập thơ dài mà mỗi dòng thơ đều mang tính hình tượng sinh động và biểu cảm nhịp điệu trữ tình.

Từ khóa: Linh mục F.X. Nguyễn Xuân Văn, *Sứ điệp tình thương* hình tượng, biểu cảm.

1. Tác giả Phanxicô Xaviê Nguyễn Xuân Văn và tác phẩm *Sứ điệp tình thương*

Tác giả Phanxicô Xaviê Nguyễn Xuân Văn (1922-2002) sinh tại thôn Mỹ Đức, xã Ân Tín, huyện Hoài Ân, tỉnh Bình Định, thuộc giáo phận Qui Nhơn. Tu học tại Tiểu chủng viện Làng Sông (1936-1943) và Đại chủng viện Qui Nhơn (1943). Thụ phong Linh mục (1956) và phục vụ tại các Giáo xứ Trúc Hà (1956), Đà Nẵng (1957), Chủng viện Làng Sông - Qui Nhơn (1958-1962), Chánh xứ Phú Hương (1962-1964), Hoà Khánh (1965-1975), Măng Lăng (1975-1986) và Tuy Hoà (từ 1986). Về Nước Chúa tại Tuy Hòa, tỉnh Phú Yên.

Về tác phẩm *Sứ điệp tình thương*, Linh mục Phê-rô Võ Tá Khánh (Trăng Thập Tự) xác định: “Tại Măng Lăng, những năm sau 1975, chỉ có một tủ sách nhỏ mấy trăm cuốn, thiếu hẳn những sách tham khảo cần thiết cho một công trình như *Sứ điệp tình*

thương. Cha Nguyễn Xuân Văn đã trực tiếp lấy tư liệu từ những giờ chầu Thánh Thể và những giờ suy tư trầm ngâm tại nhà xứ hoặc bên cạnh hòn non bộ. Lục bát của cha phảng phất Kiều. Điều đó không cần chối cãi, tuy nhiên phải nói rằng công việc của cha gặp khó khăn gấp bội công việc của Tố Như tiên sinh. Khi viết Đoạn trường tân thanh, Tố Như tiên sinh chỉ dựa vào cốt truyện của Thanh Tâm Tài Nhân mà viết ra một tác phẩm mới [5]. Còn cha Xuân Văn khi viết *Sứ điệp tình thương* chẳng những đã không tự dàn dựng lấy câu chuyện và tình tiết mà còn tự buộc mình phải theo sát từng câu của bản văn *Tin Mừng*, xếp đặt các sự kiện trong đời Chúa theo sát thứ tự được đề nghị trong quyển *Phúc âm tổng hợp* của Senatus (Sài Gòn xuất bản, 1972)” [7, tr. 56]...

Sứ điệp tình thương là trường thiên lục bát viết về cuộc đời, con người và giáo lý Chúa Giêsu của Linh mục Nguyễn Xuân Văn đã được xuất bản lần đầu ở Huế (1999) và tái bản tại Hà Nội (2001). Theo cảm nhận của tôi, *Sứ điệp tình thương* không phải một quyển *Kinh Thánh* chứa đựng Lời Thiên

^(*) Bác sĩ chuyên khoa cấp II - Bệnh viện Giao thông Vận tải Nha Trang. Email: binhnhatnguyen55@gmail.com

Chúa, cho dù tác giả đã tóm lược toàn bộ nội dung ba sách *Tin Mừng* nhất lãm và *Tin Mừng* theo thánh Gioan, mà thực sự là một tác phẩm văn chương, trong đó tác giả dựa trên các trình thuật *Tin Mừng* để diễn tả lại cảm xúc của mình khi mở lòng đón nhận Đấng Cao Cả. Chính sự yêu mến tốt cùng đó mà tác giả đã quyết định chọn Ngài, theo Ngài, hiến dâng tất cả cuộc đời của mình cho Ngài và bây giờ thì viết về Ngài. Nhưng tác giả vẫn không thể nào diễn tả được hết tình thương vô biên mà Đấng Tình Yêu đã dành cho mình như chính tác giả bộc bạch trong lời phi lộ:

*Tôi muốn viết về Người
Người tôi yêu mến tôn thờ
Đó là Chúa Giêsu Kitô
Rất là Chúa
Rất là người
Biết viết làm sao đây?
Tay cầm bút của tôi run lên
Biết nói làm sao đây?
Miệng lưỡi của tôi tê cóng
Người vĩ đại quá
Siêu việt quá⁽¹⁾ [8, tr.9].*

2. Đặc điểm ngôn ngữ nghệ thuật *Sứ điệp tình thương*

2.1. Thi tập *Sứ điệp tình thương* của Linh mục thi sĩ Nguyễn Xuân Văn không đơn thuần là một tập diễn thơ kể lại cuộc đời Chúa Giêsu dựa theo các sách *Tin Mừng* của bốn thánh sử Mát-thêu (Mt), Mác-cô (Mc), Lu-ca (Lc) và Gio-an (Ga) mà đã thể hiện sâu sắc tính hình tượng, âm thanh, nhịp điệu cùng với tính sinh động và biểu cảm nghệ thuật trữ tình. Trong các tác phẩm thi ca nổi tiếng đều mang cả phong cách tạo hình của

điêu khắc và hội họa cũng như phong cách tạo thanh của âm nhạc [2]. Nhà thơ Nguyễn Xuân Văn cũng đã khéo kết hợp cả hai phong cách này vào trong tác phẩm *Sứ điệp Tình thương* một cách thật hài hoà và sinh động, có được những câu thơ mô tả hình ảnh ở các cấp độ cụ thể, trừu tượng và nâng cấp đan xen cả hình ảnh cụ thể lẫn với hình ảnh trừu tượng.

Trước hết là những hình ảnh cụ thể. Ví dụ 1:

*Thầy trò trải mấy ngày đường,
Nắng thiêu sạm mặt, bụi vương trắng đầu.*

Mô tả sự khổ nhọc của thầy trò sau những ngày bộ hành mệt mỏi bằng những từ tạo nên hình tượng thật cụ thể bởi cái nắng nóng làm khô đen cả mặt mày “Nắng thiêu sạm mặt” và đầy ấn tượng về nỗi vất vả của Chúa Giêsu cùng các môn đệ “bụi vương trắng đầu”.

Ví dụ 2:

*Dứt lời tay vẫn nhẹ nhàng,
Viết rồi lại xoá từng hàng từng câu.
Kẻ thù xịu mặt quắp râu,
Già rồi tới trẻ quay đầu rút lui.*

Cái hình ảnh tiu nghỉu một cách thảm bại của bọn Thông luật và Biệt phái khi bị Chúa Giêsu vạch trần âm mưu gài bẫy Ngài vào vụ án xử người đàn bà ngoại tình đã được tác giả mô tả một cách thật cụ thể và hài hước “xịu mặt quắp râu” (Ga 8, 3-11).

Ví dụ 3:

*Thánh Nhan muôn ử nghìn sâu,
Nhìn trắng, trắng nhuộm một màu xanh xao.*

Để diễn tả trạng thái đau buồn, bị sỉ nhục, đánh đập cách dã man, gây nhiều vết thương trên cơ thể và mất nhiều máu (Ga 19, 1-3), tác giả chỉ cần qua câu thơ: “Nhìn

⁽¹⁾ Các trích dẫn tác phẩm *Sứ điệp tình thương* đều theo nguồn tài liệu này [8]...

trắng, trắng nhuộm một màu xanh xao” là đủ thấy được cảnh tượng bọn chúng hành hạ Chúa Giêsu tàn độc như thế nào. Cái hay là dùng ánh trắng xanh xao để mô tả hình ảnh của một người bị mất nhiều máu, bởi vì trắng chỉ có sáng đẹp chứ không thể xanh xao. Cho nên chữ “trắng” ở đây còn được ngầm hiểu là tác giả muốn nói đến Chúa Giêsu. Có thể nói “Nhìn trắng, trắng nhuộm một màu xanh xao” là nghĩa biểu cảm hàm ẩn của ngôn ngữ nghệ thuật.

Ví dụ 4:

*Canh tàn, trắng lặn, sao thưa,
Đất chưa rõ mặt, trời chưa thấy đàng.*

Trời làm chi có mắt để mà “thấy đàng”, đất đâu có con người để nhìn “rõ mặt”. Tạo hình tượng cái chưa rõ, cái chưa thấy ở đây chính là để mô tả cảnh trời tờ mờ sáng.

Ví dụ 5:

*Giơ tay trang trọng chúc lành,
Mắt nhìn lên cõi trời xanh ngưng thần.
Nhẹ nhàng như cánh hồng vân,
Tách rời mặt đất bay dần lên cao.
Dưới chân mây bạc giăng chào,
Trên đầu rực rỡ ánh hào quang bay.*

Mô tả sự kiện Chúa Giêsu lên trời, tác giả chỉ cần viết “Nhẹ nhàng như cánh hồng vân” để nói lên Chúa Giêsu phục sinh không còn bị lệ thuộc bởi những quy luật vật lý tự nhiên. Ngài trở về nơi mà từ đó, Ngài được Chúa Cha sai xuống trần gian “Tách rời mặt đất bay dần lên cao” và cũng nơi mà Ngài sẽ nhận lại vinh quang của mình “Trên đầu rực rỡ ánh hào quang bay”. Câu thơ như là một xác định lời của Chúa Giêsu nói với ông Phi-la-tô: “Nước tôi không thuộc về thế gian này... Nhưng thật ra Nước tôi không thuộc chốn này” (Ga 18, 26).

Về hình ảnh trừu tượng, ví dụ 1:

*Người ngay sợ nẻo tối tăm,
Kẻ gian sợ đuốc soi nhằm dấu chân.*

Tác giả đã tạo hình tượng “sợ nẻo tối tăm” để nói lên người công chính làm việc gì cũng công khai trong ánh sáng. Còn kẻ gian tà lén lút làm điều mờ ám phi pháp trong bóng đêm, nên rất sợ người ta thấy và biết được “sợ đuốc soi nhằm dấu chân” (Ga 3, 20-21). Rõ ràng hình ảnh mà nhà thơ sử dụng ở đây là nhằm diễn tả trạng thái tâm lý của lòng người.

Ví dụ 2:

*Chỉ trong một lát nữa đây,
Trông Thầy chỉ thấy trời mây một màu
Nhưng rồi trong một ít lâu,
Lại nom thấy bóng mình châu Thầy về.*

Cả 4 câu thơ không tìm thấy chữ một “chết” hay chữ “sống” nhưng tác giả đã diễn tả được việc các môn đệ sẽ không còn nhìn thấy Chúa Giêsu trong một thời gian ngắn, nghĩa là nói đến việc Chúa chịu tử nạn “trời mây một màu” (Mc 15, 33-37) và sau đó là sự phục sinh huy hoàng “bóng mình châu” của Chúa Giêsu thì thật tuyệt diệu (Lc 24, 36-43).

Ví dụ 3:

*Giu-đa chán nản ê chề,
Mặt trông hổ mặt lòng chê trách lòng.
Ruột gan lộn treó lộn vòng,
Lương tâm rấn rít cắn trong rứt ngoài.
Gối tay thao thức canh dài,
Tiếng đâu thét mắng vào tai không ngừng.*

Sự hối hận muộn màng của Giu-đa đã khiến cho hắn vô cùng hổ thẹn về việc làm bất nhân bất nghĩa của mình “Mặt trông hổ mặt lòng chê trách lòng”. Chính lương tâm hắn dần vật dữ dội chứ nào có “rấn rít cắn trong rứt ngoài”. Và chính lương tâm của

Giu-đa là vị thẩm phán kết tội hấn chứ nào có ai kết tội hấn đâu “Tiếng đâu thét mắng vào tai không ngừng” (Mt 27, 3-4).

Ví dụ 4:

*Hấn rút ngay chiếc hầu bao,
Bấy lâu cột kỹ dặt vào bên hông.
Mở ra đếm lại từng đồng,
Nghe như những cục than hồng trên tay.
Không còn thơm mát mấy may,
Không còn làm hấn ngất ngây vui mừng.
Mắt nhìn túi bạc tròng tròng,
Mà lòng nguội lạnh dửng dưng mất rồi.
Cho hay những thú tanh hôi,
Vui trong chốc lát buồn thôi một đời.*

Trước những khổ nạn mà Chúa Giê-su gánh chịu, Giu-đa đã nhận thức được hậu quả khủng khiếp do sự phản bội của mình. Chính khi đó, những đồng bạc tội lỗi đã trở nên “những cục than hồng” thiêu đốt tâm can hấn, chứ chẳng còn chút gì “thơm mát”. Giờ đây Giu-đa xác tín rằng chỉ có Chúa Giê-su mới là Đấng đem niềm vui và hạnh phúc cho cuộc sống, chứ những đồng bạc kia chỉ là những miếng kim loại lạnh ngắt không tình không nghĩa “nguội lạnh dửng dưng mất rồi” (Mt 27, 5-10).

Về khả năng phối kết hình ảnh cụ thể và trù tượng, ví dụ 1:

*Đời sao cơ cực điêu linh,
Thân sao dơ dáy đại hình bấy thân!
Đói lòng buộc phải dời chân,
Về miền thôn dã tảo tần kiếm ăn.*

Kết hợp diễn tả tâm trạng chán nản “cơ cực điêu linh” và thân thể tiều tụy “thân sao dơ dáy” của đứa con hoang đàng sau khi tiêu hết tiền bạc lại gặp nạn đói trong vùng phải lang thang đi kiếm ăn, tác giả đã tạo nên hình ảnh một con người nghèo đói thật thảm hại (Lc 15, 14-16).

Ví dụ 2:

*Bể sâu rừng rậm núi cao,
Giờ đây còn biết tìm vào nơi đâu?
Nhẹ lưng nhẹ túi mặc dầu,
Lòng không nhẹ được mối sầu vạn cân.*

Mặc dầu đã quăng lại những đồng bạc tham lam nhưng nỗi đau khổ vẫn đeo đuổi theo kẻ bán Chúa “Lòng không nhẹ được mối sầu vạn cân”, và mặc dầu “Nhẹ lưng nhẹ túi” nhưng nỗi tủi hổ đã làm cho Giu-đa không tìm thấy nơi nào cho mình dung thân trong cõi trời cao đất rộng (Mt 27, 3-4).

Ví dụ 3:

*Bỏ thôi ý định bôn đào,
Vất thôi những tiếng thét gào sau lưng.
Lấy gân tiến bước vào rừng,
Lấy can đảm cột dây thừng lên cây.
Một cây lá rậm cành dày,
Vừa che tội ác vừa thay mộ phần.*

Giu-đa, dù là một kẻ phản Thầy bán Chúa, đã quyết tâm tự vẫn, nhưng cái tâm lý cuối cùng của người chết vẫn là muốn che giấu cái xấu của mình và mong được mồ yên mả đẹp mặc dù vẫn biết mình là bất xứng. Thi sĩ Nguyễn Xuân Văn đã không quên tình tiết quan trọng này và đã kết hợp thật hài hoà cái tâm lý đó trong câu thơ “Một cây lá rậm cành dày” để tạo hình tượng “Vừa che tội ác, vừa thay mộ phần” một cách thật thâm thúy (Lc 27, 5).

2.2. Không như trong nghệ thuật điêu khắc và hội họa, thi ca tạo nên những âm thanh không chỉ riêng nhờ hình tượng mà còn ngay bản thân của từ sử dụng, nhất là từ láy [1]. Nhà thơ Nguyễn Xuân Văn đã khai thác triệt để lợi điểm này để diễn đạt tâm trạng nhân vật bằng sự liên tưởng để tạo nên những âm thanh tương ứng. Trước hết là âm thanh diễn tả sự kiện. Ví dụ 1:

*Lòng dân sôi sục lên ngay,
Đồng thanh hò hét như bầy quỷ ma:
“Ba-ra-ba! Ba-ra-ba!
Xin quan phóng thích xin tha khỏi tù”.*

Tác giả dùng từ “sôi sục”, “hò hét” và cách ngắt câu ở vị trí 3/6 đã tạo cho câu thơ không những có vần điệu, có âm thanh mà còn diễn tả được quang cảnh hỗn tạp của một vụ biểu tình hơn là một buổi nghị án (Mt 27, 20-21).

Ví dụ 2:

*Tiếng dân dữ tợn hét la,
Kinh thiên động địa vang xa bốn bề.
Nghe sao rờn rợn gớm ghê,
Nghe nhưng nhức óc, nghe tê buốt người.*

Khi sự ác đã dâng lên tới đỉnh thì âm thanh càng trở nên “Nghe sao rờn rợn gớm ghê” đến nỗi nó làm cho một con người bình thường không chịu đựng được vì “Nghe nhưng nhức óc, nghe tê buốt người” (Mt 27, 22-25).

Trong *Sứ điệp tình thương*, âm thanh được sử dụng như một phương thức nghệ thuật diễn tả tâm trạng. Ví dụ 1:

*Dội lên những tiếng rõ kêu,
Như gậy thất vọng như khêu hận sâu.
Bạc chạm nền đá hoa màu,
Nghe như vỡ ngọc tan châu đầy nhà.
Bạc rơi vào lọ cấm hoa,
Kêu như náo bạt phèng la rộn ràng.
Có đồng chạm trụ đèn vàng,
Tiếng kim khí dội nghe càng thê lương.
Đồng nhằm vách đá hoa cương,
Nghe như đao kiếm một trường chiến chinh.
Đồng rơi nhằm bụi giăng kinh,
Kêu như tiếng búa gõ đình quan tài.*

Tác giả đã khéo vận dụng sự va chạm đơn điệu của các đồng bạc để tạo nên những âm thanh phức tạp xâu xé trong tâm hồn của Giu-đa, kẻ phản Thầy bán Chúa với những cụm từ diễn tả sự thất vọng: “Nghe như vỡ ngọc tan châu”, náo nùng: “Kêu như náo bạt phèng la”, than khóc: “Tiếng kim khí dội nghe càng thê lương”, xâu xé: “Nghe như đao kiếm một trường chiến chinh”, huỷ hoại: “Kêu như tiếng búa gõ đình quan tài” (Mt 27, 5).

Ví dụ 2:

*Giu-đa tuyệt vọng vô hồi,
Miệng cười hăng hắc chân dờn đòn kê.
Tiếng cười lạc giọng lê thê,
Kêu lên ằng ặc nghe ghê rợn người.*

Mô tả sự tự vẫn của Giu-đa bằng cách thất cổ với tiếng cười “hăng hắc” của một kẻ tự mãn nhưng “lê thê” đầy tuyệt vọng, tác giả không dùng từ chết mà vẫn tái hiện một cách rõ ràng cảnh Giu-đa đang dấy dựa “ằng ặc” vì ngạt thở, thật rùng rợn.

Kết hợp âm thanh để tạo nên hình tượng sinh động là một phương thức nghệ thuật rất được Nguyễn Xuân Văn sử dụng để làm nổi bật tình tiết và làm rõ nội dung muốn ám chỉ.

Ví dụ 1:

*Phướn tang cờ rủ đen trời,
Sáo ngân điệu thảm kèn khơi mạch sầu.
Người đi vào cõi thiên sâu,
Kẻ đưa tư lự cúi đầu trang nghiêm.*

Không cần phải mô tả dài dòng, chỉ qua 4 câu thơ mà tác giả đã tạo được hình ảnh của một đám tang với đầy đủ nghi thức “Phướn tang cờ rủ” và “Sáo ngân điệu thảm, kèn khơi mạch sầu” làm cho những người đưa tang cũng phải dẫn đo suy nghĩ về thân

phận mỏng manh của kiếp người và ngày trở về cùng cát bụi: “Kẻ đưa tư lự cúi đầu trang nghiêm” (Lc 7, 11-13).

Ví dụ 2:

*Đám tang buồn thảm dở chừng,
Biến thành đám hội như rừng nở hoa.
Hong ân Thiên Chúa ngợi ca,
Đàn reo dậy đất, kèn loa vang trời.
Tiên Tri Cả đã ra đời,
Xuân tan băng giá, thu khơi mưa rào.*

Cũng đám tang đó, khi người con trai của bà goá đã được Chúa Giêsu cho sống lại thì trở thành “đám hội như rừng nở hoa” với những tiếng “Đàn reo dậy đất, kèn loa vang trời”, và quan trọng hơn cả là họ tin có một Đấng Cứu Tinh đang cứu họ thoát khỏi những bế tắc của cuộc sống: “Xuân tan băng giá, thu khơi mưa rào” (Lc 7, 14-17).

Ví dụ 3:

*Vườn Dầu vắng ngắt vắng teo,
Mơ màng với mảnh trắng treo đầu cành.
Côn trùng rỉ rả liên thanh,
Nghe như ma quỷ vờn quanh chuyện trò.*

Hằng ngày Chúa Giêsu và các môn đệ vẫn thường vào vườn cây Dầu, một nơi yên tĩnh với “mảnh trắng treo” thích hợp cho việc cầu nguyện. Nhưng hôm nay, trước cuộc khổ nạn, vườn cây Dầu không còn thân thuộc nữa mà trở nên “vắng ngắt vắng teo”, đẽm tiếng “Côn trùng rỉ rả liên thanh”, tạo nên cảnh “Nghe như ma quỷ vờn quanh chuyện trò”, hình ảnh ghê sợ đến nỗi “Trông như thú dữ đang bò dưới trăng”, với những âm thanh xui xẻo đầy chết chóc của “Cú sấu đưa giọng nghe vắng vắng sấu”. Tất cả những hình tượng và âm thanh đó đều nhằm diễn tả tâm trạng cô đơn và sợ hãi của Chúa Giêsu trước cuộc khổ nạn trong thân phận con người (Mt 26, 36-44)...

2.3. So với tất cả các phong cách nghệ thuật, thơ có tính sinh động và biểu cảm cao nhất. Chính đặc tính này đã tạo ra một con đường riêng làm thành bản chất của thơ: tác động bằng tình cảm. Có thể nói, tính sinh động và biểu cảm của ngôn ngữ là một trong các thành tố quan trọng làm nên chất trữ tình trong văn bản nghệ thuật. Thơ ca mà ít tính biểu cảm sẽ rơi vào triết lý khô khan, khó giao hoà với người đọc. Việc khai thác đặc điểm về tính biểu cảm của ngôn ngữ nghệ thuật chính là đã tạo ra một cái cầu nối với người đọc để tìm sự chia sẻ, tri âm [3], [4]... Chính vì thế, khi sáng tạo ra những kiểu kết hợp từ, các kiểu kết cấu cú pháp mới lạ nhưng Nguyễn Xuân Văn vẫn không đi chệch khỏi chuẩn mực và sử dụng đúng chỗ và hợp lý những từ tình thái. Ví dụ 1:

*Hồn duyên tử phận với người,
Chịu câu khinh bạc nhin lời mỉa mai.*

Trong bối cảnh xã hội Do Thái thời Chúa Giêsu, người phụ nữ mà không sinh con là một điều vô cùng sỉ nhục và đáng hổ thẹn, chẳng thua gì quan điểm “thất xuất” đối với người phụ nữ Đông phương, trong đó không có con nối dõi tông đường là một tội lớn. Để diễn tả tâm trạng người phụ nữ già nua mà chưa có con, thi sĩ Nguyễn Xuân Văn đã nói lên cái mặc cảm “hồn duyên tử phận”, cái đau khổ “chịu câu khinh bạc”, và cái nén lòng “nhin lời mỉa mai” của bà Elisabét (Lc 1, 5-7).

Ví dụ 2:

*Người đi lưu luyến núi rừng,
Cỏ sâu hoa ử không ngừng nhớ thương.*

Tác giả đã khéo tách từ “cỏ hoa” và “ử sâu” và kết hợp các từ đó lại để diễn tả tình cảm thân thiết với nơi mình đã ở bằng các cụm từ “lưu luyến núi rừng”, “cỏ sâu hoa ử”, “không ngừng nhớ thương” thì quả thật câu

thơ tạo nên sự sinh động và biểu cảm cao cái giây phút chia tay với thiên nhiên không khác chi với con người.

Ví dụ 3:

*Non sông chung gánh chung chèo,
Thôi mây ngũ sắc, thôi bèo phồn hoa.*

Cải biên từ thành ngữ “Chung lưng đấu cật” để tạo nên một thành ngữ mới “chung gánh chung chèo” cũng diễn tả sự hợp sức với nhau để thực hiện một mục đích chung. Và để diễn tả quyết tâm theo Chúa của thánh Mát-thêu bằng việc từ bỏ sự nghiệp, từ bỏ danh lợi giàu sang, tác giả đã sử dụng các cụm từ có sức biểu cảm cao nhưng không kém phần sinh động: cái mau tan biến của danh vọng “thôi mây ngũ sắc”, cái mau hư mất của giàu sang “thôi bèo phồn hoa” (Lc 5, 27-28).

Ví dụ 4:

*Ngày lo đêm sợ bồi hồi,
Đem theo sợ mất, cất ngồi không yên.*

Bằng cách tách từ “ngày đêm”, “lo sợ” và kết hợp các từ này lại với nhau, tác giả đã diễn tả tâm trạng “ngày lo đêm sợ” của kẻ chỉ biết cất giữ loại của cải “đem theo sợ mất” vì coi nó như là cùng đích của đời mình “cất ngồi không yên” (Lc 12, 33-34).

Ví dụ 5:

*Trổ tài nhẩy múa hát ca,
Lẳng lơ đưa đẩy, thu ba gọi tình.*

Nếu không mang tính sinh động “lẳng lơ đưa đẩy” và biểu cảm “thu ba gọi tình” thì làm sao người đọc tưởng tượng được hình ảnh của một cô gái ăn mặc khêu gợi với những điệu nhẩy uốn éo khiến cho gã “Râu dê” hài lòng đến mức dám hứa cho cả nửa đất nước của mình nếu cô gái này muốn xin (Mt 14, 6-7).

Ví dụ 6:

*Lau sao cho tóc rối bời,
Hôn sao cho đại đôi môi héo buồn.
Càng lau lệ thấm càng tuôn,
Tóc mây vấn vít, nụ hôn nồng nàn.*

Cái sinh động của câu thơ là ở chỗ “lau sao cho tóc rối bời” và biểu cảm ở câu “Hôn sao cho đại đôi môi héo buồn”. Cái sinh động và biểu cảm đó còn được nâng cao hơn khi tác giả kết ở câu “Tóc mây vấn vít, nụ hôn nồng nàn”. Chỉ cần qua bốn câu thơ mà tác giả đã lột trọn vẹn tấm lòng hối lỗi chân thành của người phụ nữ, thì dù ai có lòng dạ sắt đá thế nào đi nữa cũng phải tha thứ mà thôi (Lc 7, 36-38).

Ví dụ 7:

*Xuất sao hoa bướm dập dề,
Giờ sao đói rách điều hiu một mình...
Lắm phen ăn đói ngủ trần,
Dành rơm thú vật, bớt phần cám heo.*

Tình cảnh đói khổ của đứa con hoang đàng được tác giả miêu tả thật sống động bởi cách tạo hình tượng thật sâu sắc về cái nghèo “Áo quần tơi tả xác xơ”, với cái đói “Sáng xơi canh cặn, tối nhằn cơm thiu”, kết thành cái nghèo đói “Dành rơm thú vật, bớt phần cám heo” (Lc 15, 14-16).

Ví dụ 8:

*Bầu trời tím ngắt một màu,
Vàng trắng lơ lửng trên đầu mét meo.
Cỏ cây ử rũ buồn teo,
Người sầu cảnh cũng sầu theo với người.*

Đêm trước khi chịu khổ nạn, trong vườn Cây Dầu, với thân phận con người, Chúa Giê-su cảm thấy sợ hãi và cô đơn trước những đau khổ sắp gánh chịu. Tác giả đã mô tả thật tài tình cái không gian buồn da diết “Bầu trời tím ngắt một màu” và cái

thời gian trong cô đơn gần như tuyệt vọng “Vầng trăng lơ lửng trên đầu mét meo”. Và tính sinh động của câu “Cỏ cây ủ rũ buồn teo” càng biểu cảm rõ hơn tâm trạng của nhân vật “Người sầu cảnh cũng sầu theo với người” tương tự như câu thơ trong truyện Kiều “Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ” (Mt 26, 37-38; Mc 14, 32-34; Lc 22, 39-40).

Ví dụ 9:

*Mặc ai phím lỏng tơ chùng,
Phần con nguyện sẽ thủy chung với Thầy.*

Tác giả dùng từ “phím lỏng tơ chùng” để làm hình ảnh so sánh nhằm diễn tả lòng trung thành của Thánh Phê-rô đối với Chúa Giêsu thì quả là gây ấn tượng mạnh cho người đọc. Sự “thủy chung với Thầy” chỉ có thể là “đứt dây” chứ không thể là “lỏng chùng”. Điều đó đã được chứng minh bằng cái chết treo ngược của Thánh Phê-rô sau này (Lc 22, 33; Ga 13, 36-37).

Ví dụ 10:

*Giọng ngài xa vắng mơ hồ,
Trầm buồn như tự dưới mồ đưa lên.
Nghe sao chan chứa ưu phiền,
Buồn sao day dứt liên miên là buồn.
Cô đơn xâu xé tâm hồn,
Chúa quay lại chỗ ba môn đệ ngồi.*

Tác giả mô tả lời cầu nguyện của Chúa Giê-su trong vườn Cây Dầu với cái giọng “Trầm buồn như tự dưới mồ đưa lên” tạo một hình ảnh sinh động để diễn tả cái tâm trạng “Buồn sao day dứt liên miên là buồn” của nỗi “Cô đơn xâu xé tâm hồn” gần như tuyệt vọng của Chúa Giêsu trước khi chịu khổ nạn, thật không gì biểu cảm cho bằng (Mt 26, 39; Mc 14, 35-36; Lc 22, 41-44).

2.4. Về tính sinh động và biểu cảm trong *Sứ điệp tình thương*, tôi xin đơn cử

một số đặc điểm nổi bật và mạn phép được so sánh với *Truyện Kiều* của thi hào Nguyễn Du [2], [5]. Trong sự so sánh này, tôi không có ý nói đến cái hay dở hoặc sự hơn thua - bởi vì mỗi tác giả đều có cách sử dụng ngôn từ riêng, rất độc đáo và thi vị - nhưng là nhằm nói lên sự phong phú của tiếng Việt, với thi cảm riêng của mỗi tác giả, đồng thời giúp chúng ta có thể nhận ra được giá trị văn chương của thi phẩm *Sứ điệp tình thương* trong dòng văn học Việt Nam cho dù đó là một tác phẩm thuần Kitô giáo.

Về nghệ thuật tả người, thi hào Nguyễn Du đã mô tả cái đẹp của Thúy Vân bằng những lời thơ như sau:

*Vân xem trang trọng khác vời,
Khuôn trăng đầy đặn, nét ngài nở nang.
Hoa cười ngọc thốt đoan trang,
Mây thua nước tóc, tuyết nhường màu da.*

Với “Khuôn trăng đầy đặn, nét ngài nở nang”, Nguyễn Du miêu tả một thiếu nữ có khuôn mặt tròn trịa, với đôi lông mày to dài thì có lẽ chỉ là tướng của một cô gái phúc hậu nhờ cách “Hoa cười ngọc thốt đoan trang”, với cái đẹp chỉ thuần túy bên ngoài “Mây thua nước tóc, tuyết nhường màu da”. Nguyễn Du mô tả sắc đẹp của Thúy Vân chủ yếu là cái đẹp của dung mạo với đức hạnh đoan trang. Và sắc đẹp của Thúy Kiều càng trội vượt hơn:

*Kiều càng sắc sảo mặn mà,
So bề tài sắc lại là phần hơn.
Làn thu thủy nét xuân sơn,
Hoa ghen thua thắm liễu hờn kém xanh.*

Nhưng cái đẹp của đôi mắt đào hoa “làn thu thủy” và khuôn mặt hồng loan “nét xuân sơn” của Thúy Kiều lại tiềm ẩn một cá tính không được đoan trang như cô em Thúy Vân. Thêm vào đó cái đẹp sắc sảo đến

mức hoa phải ghen, liễu phải hờn “Hoa ghen thua thắm liễu hờn kém xanh” như là tiên báo một cuộc đời không được êm xuôi và hạnh phúc. Tất cả những cái đẹp đó cũng chỉ là sắc đẹp ngoại hình của một phạm nhân.

Còn Linh mục Thi sĩ Nguyễn Xuân Văn đã diễn tả dung nhan của Đức Maria như thế nào?

*Trăng tròn mười sáu xuân xanh,
Xinh tươi như sắc mây lành rạng đông.
Dung nhan rực rỡ vùng hồng,
Trăng in đáy nước, mây lồng bóng gương.
Vườn xuân khoá kín thiên hương,
Cõi trần không chút vấn vương bụi trần.*

Với “Xinh tươi như sắc mây lành rạng đông” tác giả miêu tả nét đẹp của Đức Maria dịu dàng thanh khiết nhưng không kém phần sống động “rực rỡ vùng hồng” của ánh hào quang thánh thiêng chứ không phải cái chim sa cá lặn. Bởi vì nét đẹp thuần khiết không kiêu sa của “Trăng in đáy nước, mây lồng bóng gương” sẽ tồn tại vững bền theo năm tháng và được giữ gìn “Vườn xuân khoá kín thiên hương” để dâng trọn cho Thiên Chúa “Cõi trần không chút vấn vương bụi trần”. Vì thế nét đẹp của Đức Maria mà thi sĩ Xuân Văn mô tả là cái Thiện và Mỹ của cả thân xác và tâm hồn. Cái đẹp hướng về sự thánh thiêng và dành cho Thiên Chúa. (Lc 1, 26-30).

Trong khi thi hào Nguyễn Du ca ngợi sắc đẹp của hai nàng Thúy chủ yếu bằng những hình ảnh dưới đất “mây, tuyết, hoa, liễu”; thì Linh mục Nguyễn Xuân Văn lại ca tụng nét đẹp của Đức Maria chủ yếu bằng những hình ảnh trên trời “mây lành”, “vùng hồng”, “trăng in”, “thiên hương”. Điều này nói lên hai cái đẹp cơ bản khác nhau, một bên sắc đẹp phạm nhân và một bên sự mỹ

thánh thiêng. Mà cái đẹp, sự duy mỹ nào cũng có những nét độc đáo riêng của nó.

3. Tạm kết

Với những ví dụ dẫn chứng được nêu trên, chúng ta có thể cảm được phần nào nét độc đáo và rất riêng về tính sinh động và biểu cảm trong *Sứ điệp tình thương* của Linh mục Thi sĩ Nguyễn Xuân Văn. Đây chỉ mới là một nét độc đáo về mặt văn chương của thi phẩm. Còn rất nhiều nét thi vị và độc đáo của thi phẩm mà chỉ khi lắng hồn để nghiền ngẫm, chúng ta mới có thể cảm được sức sống mà Nguyễn Xuân Văn muốn chuyển tải cho người đọc, không những về mặt nghệ thuật văn chương mà còn cả một nghệ thuật sống theo Lời dạy và gương mẫu của Chúa Giêsu Kitô.

Tài liệu tham khảo

- [1] Hữu Đạt (1999), *Phong cách học tiếng Việt hiện đại*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [2] Bùi Công Hùng (2000), *Quá trình sáng tạo thơ ca*, Nxb Văn hóa thông tin, Hà Nội.
- [3] Đinh Trọng Lạc (2005), *99 Phương tiện và biện pháp Tu Từ Tiếng Việt*, Nxb Giáo dục, Hà Nội.
- [4] Đinh Trọng Lạc, Nguyễn Thái Hòa (2001), *Phong cách học Tiếng Việt*, Nxb Giáo dục, Hà Nội.
- [5] Lê Xuân Lít (2003), *Tìm hiểu từ ngữ Truyện Kiều*, Nxb Giáo dục, Hà Nội.
- [6] Trần Đình Sử (2001), *Những thế giới nghệ thuật thơ*, Nxb Đại học Quốc gia, Hà Nội.
- [7] Trăng Thập Tự (2006), “Thi sĩ Linh mục Nguyễn Xuân Văn và *Sứ điệp tình thương*”, *Tin Mừng trong dáng đứng Việt Nam*, Trung tâm Mục vụ Tổng hợp Anrê Phú Yên. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [8] Nguyễn Xuân Văn (2001), *Sứ điệp tình thương*, Tái bản. Nxb Tôn giáo, Hà Nội.

TRUYỆN VỀ CÁC NỮ THÁNH CỦA JERONIMO MAIORICA

Trần Thị Phương Phương^(*)

Tóm tắt: Jeronimo Maiorica là một linh mục Dòng Tên người Ý, đến Việt Nam năm 1624 và hoạt động truyền giáo ở Đàng Ngoài từ 1631 cho đến khi ông qua đời ở Thăng Long năm 1656. Là người giỏi tiếng Việt, lại có sự hợp tác với những người Việt giỏi Hán Nôm, trong thời gian ở Việt Nam, Maiorica đã viết nhiều tác phẩm thuộc các thể loại khác nhau, mà chiếm số lượng lớn nhất là các tác phẩm truyện thánh (gồm các truyện trường thiên và bộ *Các thánh truyện* gồm khoảng 500 truyện đoản thiên chia thành 12 tập ứng với lịch phụng vụ của Nhà thờ trong năm). Bài viết sau khi trình bày đôi nét về bối cảnh của thể loại truyện thánh và các truyện viết về nữ thánh trong văn học Cơ đốc nói chung, cũng như bối cảnh truyện thánh của Maiorica nói riêng, sẽ khảo sát sơ bộ mảng truyện viết về các nữ thánh, trong đó chú ý một số chủ đề tiêu biểu như “được Chúa chọn”, “đồng trinh”, “cải trang” và “gái điếm”.

Từ khoá: Cơ đốc giáo, truyện thánh, nữ thánh, Jeronimo Maiorica

1. Truyện thánh Cơ đốc giáo và bối cảnh của thể loại

Truyện thánh Cơ đốc giáo là thể loại văn học thành văn, như tên gọi bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp cổ “hagiographia”, gồm hai thành tố: “hagios” (thánh linh) và “graphia” (ghi chép). Thuật ngữ Latin chỉ thể loại này là “legenda”, với nghĩa ban đầu là “hầu hết những gì được đọc, hay cái phải đọc” cũng hàm nghĩa thành văn.

“Thánh”, theo quan niệm của Cơ đốc giáo, dùng để chỉ những người đã sống cuộc đời đức hạnh, khi qua đời được Chúa cho vào Nước Trời. Tuy nhiên, trên thực tế, chỉ có một số ít những người Cơ đốc giáo được tôn vinh là “Thánh”. Vào sơ kỳ Cơ đốc giáo, việc tôn thờ những tu sĩ có công đức, chịu nạn và tử vì đạo (martyr) rất phổ biến. Người ta có thể xây nhà thờ và đem xác của

họ vào chôn cất ở đó, việc này được xem như là hành động phong thánh do giám mục ở các địa phương điều hành. Từ thế kỷ XI thì quy trình phong thánh trở nên nghiêm ngặt hơn, với nhiều thời gian và thủ tục, và phải do Giáo hoàng ở Roma tuyên bố.

Cùng với việc phong thánh là việc ghi chép truyện thánh. Ban đầu, truyện thánh (legenda) là những câu chuyện tiểu sử của các thành viên đã mất của nhà thờ, được các tu sĩ sưu tập, ghi chép lại từ nhiều nguồn, trong đó có nguồn truyện dân gian, hồi ức của những người đương thời... Truyện có thể được đọc to trong nhà thờ như một nghi thức ở các lễ tưởng niệm người đã khuất. Nếu như đó là các tu sĩ, hoặc nhà thờ hay tu viện của họ nổi tiếng, thì các nghi thức sẽ được cử hành kỹ hơn, câu chuyện về đời họ được viết chi tiết hơn. Từ “legenda” khởi thủy không hàm nghĩa hư cấu như cách hiểu ngày nay (thường được dịch sang tiếng Việt là “huyền thoại”), nhưng cùng với thời

^(*) PGS. TS.- Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia TP Hồ Chí Minh.
Email: tranthiphuongphuong@gmail.com

gian, những legenda về các vị thánh được đưa thêm những yếu tố hư cấu, hoang đường có nguồn gốc từ các thần thoại cổ đại, các truyện dân gian. Ban đầu có sự phân biệt giữa các bộ truyện về các thánh tử đạo (passionary bắt nguồn từ passio - chịu nạn) và về các thánh không tử đạo (legendary), nhưng về sau sự phân biệt này mất đi. Một truyện thánh thường bao gồm phần tiểu sử của thánh (vita), những miêu tả hành trạng hay các phép màu mà thánh tạo ra, việc chịu nạn (với truyện thánh tử đạo), cuối cùng là thời gian chết của thánh.

Những truyện thánh Cơ đốc cổ nhất còn truyền lại đến nay là những tác phẩm của Jeronimo⁽¹⁾ (hay Jerome hoặc Hieronymus, 347-420), linh mục xuất thân từ Stridon, từng làm thư ký cho Giáo hoàng Damasus I ở Roma. Chúng được viết vào cuối thế kỷ IV Công nguyên bằng tiếng Latin, gồm: *Vita Pauli primi eremite* (Truyện đời tu sĩ ẩn cư đầu tiên Paulus), *Vitae Patrum* (Truyện đời các Giáo phụ), *Vita Malchi monachi captivi*

⁽¹⁾ Jeronimo đồng thời là người đã dịch phần lớn *Kinh Thánh Cựu ước* sang tiếng Latin, hiệu đính và chú giải cho các sách *Phúc Âm* tiếng Latin cổ. Các bản *Kinh Thánh* do Jerome dịch và hiệu đính chiếm phần lớn bản *Vulgate* - bộ *Kinh Thánh* tiếng Latin chính thống của Nhà thờ Công giáo La Mã. Bộ danh mục các thánh tử đạo (martyrology) cổ nhất có ảnh hưởng rộng lớn trong thế giới Cơ đốc từ thời Trung đại cũng được gán cho ông là tác giả, như tên gọi của nó: *Danh mục các thánh tử đạo của Jeronimo* (Martyrologium Hieronymianum), mặc dù chưa có những chứng cứ xác thực nào. *Danh mục* được sắp xếp theo lịch các ngày mất của của các thánh tử đạo, để phục vụ cho những nghi lễ tưởng niệm hàng năm, nhưng thông tin tiểu sử hết sức ngắn gọn, chủ yếu chỉ là các địa danh và thời điểm sinh - tử. Sau bộ *Danh mục* của Jeronimo còn có nhiều bộ tương tự ở các thế kỷ sau, trong đó có bộ *Danh mục các thánh tử vì đạo La Mã* (Martyrologium Romanum) là bộ danh mục chính thức do Nhà thờ Công giáo La Mã được xuất bản vào cuối thế kỷ XVI và được sử dụng rộng rãi trong các nghi lễ phụng vụ.

(Truyện đời tu sĩ bị giam cầm Malchus), *Vita Hilarionis* (Truyện đời Hilarionis).

Bộ truyện thánh nổi tiếng nhất thời trung đại châu Âu là *Legenda sanctorum* (Truyện về các thánh), được biết đến nhiều hơn với nhan đề *Legenda aurea* (Huyền thoại vàng), gồm khoảng 200 truyện về các thánh Cơ đốc giáo. Tác giả là Jacobus de Varagine (khoảng 1230-1298), nhà viết sử ký người Ý và là Tổng Giám mục Genoa. *Legenda aurea*, cũng như các bộ truyện thánh tiếng Latin khác xuất hiện ở châu Âu các thế kỷ XIII-XVI, mang tính chất giáo huấn đạo đức và tín ngưỡng, phổ biến rộng rãi trong cộng đồng tín hữu. Dù là dạng sách “bán chạy” (best-seller) của châu Âu trung đại (*Legenda aurea* được dịch sang hầu hết các ngôn ngữ châu Âu và có số lần xuất bản trong ba mươi năm, từ 1470 đến 1500, ít nhất là 156 lần, nhiều hơn cả *Kinh Thánh*) [24, tr.4]), tuy nhiên, đó không phải là tập hợp những câu chuyện đơn giản, chất phác được viết cho những khán giả chất phác ngây thơ, mà trước tiên hướng tới những người am hiểu kinh sách và giáo lý, được xem là loại sách vở thần học quan trọng của Cơ đốc giáo. Các truyện thánh được, được sắp xếp theo trật tự của Năm phụng vụ (liturgical year), là nguồn tư liệu cho các bài giảng hoặc để đọc trong những ngày lễ trọng, và nhiều khi còn được sử dụng như vũ khí để đối phó với các thách thức của những thế lực ngoại giáo chống lại Nhà thờ. Ví dụ: Trong *Legenda aurea*, Varagine chú ý đến lễ Đức Bà lên trời, trong đó miêu tả Maria được Jesus đội cho vương miện trong lễ đăng quang ở Nước Trời. Như một thành viên của Công đồng (ecclesia), Đức Mẹ đồng trinh đội vương miện là biểu tượng của Nhà Thờ, nhấn mạnh chủ quyền của Giáo hội Roma. Trong đoạn truyện về Maria, các tình tiết được kể ngắn gọn, nhằm làm rõ các

quan niệm, giáo lý của Nhà Thờ qua những ám chỉ, điều mà chỉ những tu sĩ có học thức mới hiểu được [Theo: 18, tr.2]...

“Tác phẩm truyện thánh ít nhất cũng cho chúng ta biết về tác giả và về những người sử dụng văn bản đó: những lý tưởng và thực hành, những mối quan tâm và khát vọng của họ, như cách văn bản thể hiện về các thánh là đối tượng của họ” [4, tr.xiii]

2. Jeronimo Maiorica và truyện thánh viết bằng chữ Nôm

Jeronimo Maiorica⁽¹⁾ là một nhà truyền giáo Dòng Tên người Ý, sinh khoảng năm 1581 hoặc 1591 tại Napoli. Ông đến Việt Nam năm 1624, học tiếng Việt ở Nước Mặn, và có 25 năm truyền đạo ở Đàng Ngoài từ 1631 cho đến khi qua đời vào năm 1656 tại Thăng Long. Là một người có học vấn uyên bác, với sự hợp tác của những tín đồ Cơ đốc người Việt tinh thông Hán Nôm, Maiorica đã biên soạn nhiều sách vở chữ Nôm phục vụ cho công việc truyền đạo, trong đó chiếm số lượng lớn nhất là các truyện thánh, bao gồm 12 tập *Các thánh truyện* sắp xếp theo lịch của năm, với gần 500 truyện, và một số truyện thánh trường thiên.

Ngoài việc là một người được đào tạo ở chủng viện, quen thuộc với môi trường nhiều thế kỷ lưu hành truyện thánh Cơ đốc của châu Âu trước khi đến Việt Nam, thì thời gian Maiorica biên soạn các truyện thánh còn là thời gian thể loại này được các tu sĩ Dòng Tên đặc biệt quan tâm. Dòng Tên, hay Dòng Đức Chúa Jesus (tiếng Latin: Societas Iesu) là dòng tu Công giáo do Ignatius xứ Loyola

và một số bạn hữu thành lập năm 1534, được Giáo hoàng Paul III công nhận năm 1540. Vào thế kỷ XVI-XVII, với chủ trương ủng hộ tuyệt đối Giáo hoàng, các tu sĩ Dòng Tên tích cực tham gia vào phong trào Chấn hưng Công giáo (Catholic Revival), còn gọi là phong trào Phản Cải cách (Counter-Reformation), như sự phản ứng với cuộc Cải cách Tin Lành (Protestant Reformation) do Martin Luther khởi xướng. Một phần trong phong trào Chấn hưng Công giáo này là việc khẳng định những giá trị của đời sống tinh thần và truyền thống thần học của Giáo hội, mà công cụ quan trọng phục vụ đắc lực cho nó là văn học Công giáo, đặc biệt là truyện thánh. Vào đầu thế kỷ XVII, những tu sĩ của Dòng Tên quan tâm đến truyện thánh và việc thờ phụng các thánh đã bỏ ra nhiều công sức để nghiên cứu, tập hợp và xuất bản các truyện thánh Cơ đốc giáo. Công việc này khởi đầu với các hoạt động của Heribert Rosweyde (1569-1629) và Jean Bolland (1596-1665), sau đó được tiếp tục với đóng góp của những người thuộc hiệp hội mang tên Bolland (Bollandists). Đối với các học giả thần học Dòng Tên, truyện thánh được quan tâm như đối tượng của nghiên cứu học thuật, và công trình quan trọng nhất của hiệp hội là xuất bản bộ truyện đời các thánh có nhan đề *Acta sanctorum* (*Hạnh các thánh*, hay *Công vụ các thánh*), gồm nhiều tập, mà các tập đầu của tháng Giêng được xuất bản lúc sinh thời linh mục Bolland, vào năm 1643. Có lẽ đó cũng là giai đoạn mà Maiorica biên soạn những truyện thánh và các công trình chữ Nôm khác của mình. Tuy không có thông tin về mối liên hệ trực tiếp giữa Maiorica với những hoạt động của các nhà biên soạn *Acta sanctorum* ở châu Âu, nhưng mạng lưới truyền giáo mang tính toàn cầu của Dòng Tên vào đầu thế kỷ XVII rất phát triển, với việc liên lạc thường xuyên

⁽¹⁾ Các cách viết tên khác: Hieronymo Mayorica, Jerônimo Maiorica, Jeronimo Maiorica, Jeronymo Mayorica, Giê-rô-ny-mô May-ô-ri-ca, Mai Ô Lý Ca. Trong bài này, chúng tôi dùng Jeronimo Maiorica, nhưng trong *Tài liệu tham khảo* sẽ ghi theo bản sách được trích.

giữa các nhà truyền giáo ở nước ngoài với các trung tâm ở châu Âu, cũng như các trung tâm Goa và Macao ở khu vực châu Á - Thái Bình Dương. Dù ở Việt Nam, giống như ở Trung Hoa vào đầu thế kỷ XVII, vẫn dùng kỹ thuật in mộc bản, nhưng các nhà truyền giáo Dòng Tên cũng đã mang theo họ đến Macao (từ giữa thế kỷ XVI thì mang đến Goa) những máy in để phục vụ công việc in ấn sách vở [20, tr.28-29], thành lập các thư viện Dòng Tên đầu tiên ở đây. Đây cũng là giai đoạn đầu của “Kỷ nguyên tàu buồm” (“Sailing Age”, kéo dài từ giữa thế kỷ XVI đến giữa thế kỷ XIX). Tàu bè của các công ty Đông Ấn là phương tiện vượt biển của các tu sĩ châu Âu, đồng thời chuyên chở các loại hàng hoá thương mại, các loại sách vở phục vụ đời sống tinh thần và hoạt động truyền bá Phúc Âm của họ tới những vùng đất như Đàng Ngoài và Đàng Trong của Việt Nam.

Bởi vậy, việc biên soạn truyện thánh của Maiorica không nằm ngoài không khí sách vở chung của châu Âu và các trung tâm truyền giáo trong khu vực lúc đương thời. Brian Ostrowski cho rằng “các văn bản Cơ đốc giáo chữ Nôm thế kỷ XVII còn truyền lại đến nay đã vẽ nên một mảng lớn văn học phương Tây được cải biến để thích nghi với bối cảnh Việt Nam” [21, tr.32]. Truyện thánh chữ Nôm, cùng với những tác phẩm khác của ông, là những công trình cho thấy những bước đầu tiên của sự du nhập các tư tưởng và văn học Công giáo châu Âu vào Việt Nam.

3. Truyện về các nữ thánh của Maiorica

Việc chú ý đến phụ nữ trong thể loại truyện thánh xuất hiện từ rất sớm trong văn học Cơ đốc giáo. Các tác gia thời sơ kỳ như Jeronimo, Ambrose từ thế kỷ IV đã viết về vai trò của nữ giới trong sinh hoạt tín ngưỡng và những hy sinh của họ. Tên gọi

“Giáo mẫu sa mạc” (Desert Mothers) theo truyền thống được dùng để chỉ những phụ nữ Cơ đốc giáo sống khổ hạnh ở những vùng sa mạc của Ai Cập, Syria, Israel vào các thế kỷ IV và V Công nguyên, cùng thời với các “Giáo phụ sa mạc”. Những câu chuyện về họ được nhắc đến trong các tác phẩm như *Apophthegmata Patrum* (Châm ngôn của các Giáo phụ), hay *Historia Lausiaca* (Lịch sử của Lausius) của Palladius xứ Galatia được viết vào thế kỷ V.

Vào thế kỷ XIV, nhà thơ Anh Geoffrey Chaucer (1340-1400), ngoài bộ *The Canterbury Tales* (Những truyện Canterbury) nổi tiếng, còn có *Legend of Good Women* (Truyện về những nữ thiện nhân) là một bản trường ca được viết dưới dạng của những cảnh mộng (dream vision - một thủ pháp nghệ thuật xuất hiện trong văn học sơ kỳ Trung đại, và về sau, vào thời đại Lãng mạn, lại được phục hồi), gồm các câu chuyện về mười nữ nhân vật huyền thoại cổ đại. Mặc dù đó không phải là những người nữ Cơ đốc giáo, nhưng các câu chuyện được xây dựng theo hình mẫu của các truyện thánh (như nhan đề đặc trưng của thể loại này là “legend”), và nhằm hướng tới những nữ độc giả trẻ tuổi ở thế kỷ XIV như những “lời khuyên của mẹ” (motherly advice) [19:22].

Vào thế kỷ XV, nhà thơ - tu sĩ Osbern Bokenham có *Legendys of Hooly Wummen* (Truyện về những nữ thánh, 1443-1447) viết bằng thơ, gồm các truyện về 13 vị nữ thánh - đó là bộ truyện nữ thánh đầu tiên của Anh, mà nguồn của nó là bộ truyện thánh *Legenda aurea* vốn chứa đựng một số lượng không nhỏ truyện về các vị nữ thánh.

Tính nữ là một trong những nguyên lý của đạo Cơ đốc, thể hiện từ việc thần thánh hoá Mẹ của Jesus trong *Kinh Thánh*,

cho đến sự xuất hiện cả một lĩnh vực thần học mang tên Thánh Mẫu học (Mariology) nghiên cứu và giảng dạy về Maria như một phần của giáo lý đức tin. Vai trò quan trọng của nữ giới trong văn học Công giáo còn có thể được giải thích bởi ảnh hưởng của những nhân vật lịch sử, như các “Giáo mẫu sa mạc” đã nhắc tới ở trước, hay đặc biệt là ảnh hưởng của nữ vương Isabel I xứ Castile (còn được mệnh danh là Isabel la Católica, quân vương Công giáo). Thời kỳ trị vì của Isabella I cùng chồng là vua Ferdinand II xứ Aragon vào cuối thế kỷ XV được đánh dấu với việc hoàn tất cuộc Tái chinh phục (Reconquista), chấm dứt quá trình can thiệp của người Islam giáo trên bán đảo Iberia, dẫn đến sự thống nhất Tây Ban Nha thành một đế quốc Cơ đốc giáo. Isabel I được cho là người sở hữu 15 bộ sưu tập truyện thánh bằng tiếng Latin, tiếng Castile và tiếng Pháp, cùng bộ *Libro de las virtuosas e claras mugeres* (Sách về những phụ nữ đức hạnh và trong sáng) của Alvaro de Luna viết năm 1446. Các truyện thánh đã được biên tập dưới sự giám sát của nữ vương, và các văn bản truyện thánh vốn “không bao giờ sống đời sống riêng của mình”, mà “được điều khiển, định hướng, chỉ tồn tại tương thích với hệ tư tưởng” như nhận định của chuyên gia về văn học trung đại người Pháp Régis Boyer [Dẫn theo: 3, tr.6], bởi vậy sự hiện diện của các nữ thánh trong bộ truyện còn là cách ngầm khẳng định vai trò của vị quân vương nữ giới. Trong *Legenda aurea* của bộ sưu tập Castile thuộc sở hữu Isabel I có 40 nữ thánh. Đó là những người nữ Cơ đốc giáo chịu khổ nạn dưới tay những kẻ áp bức rồi được các giáo sĩ an ủi, là những người chịu sự kiểm soát, kiểm toả của gia đình, là những người phải làm gái điếm, những người giả trang thành nam giới để đạt được những mục đích xã hội cũng như lý tưởng tinh thần.

Với truyền thống truyện nữ thánh như vậy, không có gì lạ về số lượng lớn các nữ thánh trong tác phẩm của Maiorica. Trong di sản truyện thánh của Maiorica còn truyền lại, ngoài các truyện trường thiên liên quan đến nữ giới là *Truyện Thiên Chúa Thánh Mẫu* và *Truyện Bà thánh Y-sa-ve*, thì trong bộ *Các thánh truyện* có khoảng hơn một trăm truyện về Đức Mẹ Maria và các nữ thánh, chiếm gần 1/4 tổng số truyện, rải trong tất cả các tháng (tháng nhiều nhất 15 truyện, tháng ít nhất 5 truyện).

Truyện thánh luôn theo một cấu trúc có tính khuôn mẫu, chia theo giới tính và phản ánh những lý tưởng tín ngưỡng của nam và nữ. Mặc dù các truyện về cả hai giới có nhiều giao điểm bởi đều phát xuất từ một nguồn chung là kinh sách nhà thờ, tuy nhiên vẫn có thể phân biệt một số hình mẫu nam và nữ trong các truyện thánh. Điều đó trước tiên phát xuất từ điều kiện xã hội của nữ giới trong tương quan với nam giới. Xu hướng chung trong truyện thánh thời trung đại là với nam giới luôn có việc các thánh quay lưng lại với tài sản, quyền lực và quan hệ tính dục, như hành động quên mình vì đức tin. Phụ nữ đa phần không có quyền kiểm soát đối với tài sản (họ chủ yếu chỉ sử dụng tài sản cho mục đích từ thiện sau khi cha mẹ, hoặc chồng chết), cũng như không được chủ động với vấn đề hôn nhân (ở lứa tuổi 12 đến 15 thì cha mẹ hoặc họ hàng xếp đặt việc gả chồng cho họ), nên truyện đời của họ ít cho thấy những hành động đầy khí khái như từ bỏ tiền bạc, tài sản, gia đình, điều hay thấy trong các truyện về thánh nam. Thay vào đó, thường là sự lựa chọn con đường tu hành ngay từ khi còn nhỏ, và mang đặc trưng của lòng tận tụy hiến thân như một sự liên tục chứ không phải do một biến cố, một sự thay đổi nào đó. Mô hình kể chuyện về người nam và người nữ khác nhau. Chuyện đời

của đàn ông có khuynh hướng được kể với những bước ngoặt, sử dụng các biểu tượng của sự đảo ngược, thay đổi, hướng tới ngoại quan hoá các sự kiện. Ví dụ với “ông thánh I-na-xu lập dòng” (tức Ignatius Loyola, lễ kính ngày 31 tháng Bảy), Maiorica nhấn mạnh ngay từ đầu rằng “nghĩa tên I-na-xu là lửa, thì ông thánh này hợp nghĩa ấy lắm, vì chứng những sự sửa cùng về người nữa” [13, tr.140]. Ông tham gia chiến trận, bị thương, trong lúc dưỡng bệnh đọc Sách Thánh để giải buồn, thì “liền toan trở lòng khác, mà bỏ sự thế gian dốc lòng chữa mọi sự tội lỗi, ấy là đá đánh mới ra lửa” [13, tr.140]. Hay “ông thánh Chi-cô Xaviê” (tức Francisco Xavier) thì rời nhà qua Pháp học trái ý cha mẹ, sau khi cùng Ignatius lập dòng tu thì trải qua hành trình bốn ba trên biển, từ Bồ Đào Nha qua châu Phi, Ấn Độ, tới vùng Thái Bình Dương, v.v. để truyền đạo [16, tr.12-17]. Cuộc đời của hai vị thánh này còn được soạn thành hai truyện thánh trường thiên mang vóc dáng của những tiểu thuyết phiêu lưu [xem: 22, tr.1015-1017].

Những câu chuyện về phụ nữ có xu hướng được kể với những trải nghiệm thường nhật (sự yếu đuối, sự phục vụ, nuôi dưỡng, những bệnh tật, v.v.) như những biểu tượng để truyền tải những ý nghĩa sâu sắc, nhiều mâu thuẫn, ít có sự tự do hành động hơn nhiều so với người nam: “Cả đàn ông lẫn đàn bà đều nhìn thấy các nữ thánh là những kiểu mẫu của sự chịu đựng và đời sống tinh thần thánh thiện, còn thấy các thánh nam là những kiểu mẫu của hành động” [1, tr.24-25]. Những yếu tố huyền bí (mysticism) có mặt thường xuyên hơn, mang tính linh thiêng hơn nơi các truyện nữ thánh. Trong hầu hết các truyện về nữ thánh của Maiorica đều có các phép lạ, chẳng hạn như các nữ thánh, khi còn sống hay khi chết

rồi, thường có khả năng làm người ốm khỏi bệnh, người mù sáng mắt... Khi họ chịu nạn, luôn được Chúa giúp đỡ, nên bị bỏ vào vạc dầu sôi mà không chết bỏng, bị buộc cổ bỏ xuống sông thì không chìm, bị bỏ cho sư tử dữ ăn thịt thì sư tử phục xuống chân người. Có những phép lạ mang tính biểu tượng như bà thánh Anatolia khiến cho con rắn từng cắn được Eva phải sợ, rắn há miệng dùng ba lưỡi để rình hại người, bà chỉ cần một lưỡi cầu nguyện Thiên Chúa đã đánh lui rắn [13, tr.41]. Rắn và Eva là biểu tượng của “tội tổ tông” mà nữ thánh bằng đức tin đã đánh bại. Có thể nói, uy tín của nữ thánh dựa trên những quyền năng siêu nhiên, đầy lôi cuốn, cũng như lòng mộ đạo của họ thường được thể hiện qua những chịu đựng khổ hạnh để ăn năn, sám hối.

4. Một số chủ đề tiêu biểu trong truyện về nữ thánh của Maiorica

“Truyện thánh cần được xem như văn học của các cổ mẫu. Cuộc đời của vị thánh được kể thông qua sự đồng nhất với một kiểu loại” [5, tr.325].

Xem xét những truyện về các nữ thánh của Maiorica từ góc nhìn cổ mẫu như gợi ý ở trên, chúng tôi tạm đưa ra bốn chủ đề mang tính cổ mẫu (archetypal themes) tiêu biểu trong các truyện nữ thánh của Maiorica: được Chúa chọn, đồng trinh, cải trang và gái điếm. Đó là những chủ đề vừa có tính phổ quát thế giới, hiện diện trong văn học từ thời cổ đại, vừa được cụ thể hoá thông qua những hình tượng nữ thánh qua đó thực hiện chức năng của truyện thánh là giáo huấn và truyền đạo.

4.1. Được Chúa chọn

“Người được Chúa chọn” có nguồn gốc từ thời cổ đại và rất phổ biến trong văn học

Cơ đốc giáo, trong đó có truyện thánh. Một biểu hiện của “người được Chúa chọn” là motif con cầu tự. Trong các truyện về nữ thánh của Maiorica, chúng ta có thể gặp những trường hợp các nữ thánh là con cầu tự. Đó là những người con được Chúa ban tặng, là một kiểu ra đời thần kỳ - cũng là một motif cổ, lưu truyền trong văn hoá dân gian và văn học thành văn, gắn với những nhân vật anh hùng, phi thường ở cả hai giới nam và nữ. Motif này phản ánh quan niệm về nguồn gốc thần linh của những con người phi thường, sinh ra để thực hiện những sứ mệnh thiêng liêng.

Đức Mẹ Maria là kiểu mẫu đầu tiên của việc được Thiên Chúa chọn lựa và sự ra đời thần kỳ (cả ở trường hợp bản thân Đức Mẹ, lẫn việc sinh ra Jesus). Cha mẹ của Maria lấy nhau hai mươi năm không có con. Bà được phôi thai từ lời khẩn cầu của cha mẹ với Chúa: “Ví bằng Đức Chúa Trời có cho chúng tôi con, thì chúng tôi dâng Đức Chúa Trời, đem để nhà thánh giữ mọi việc trong đấy” [17, tr.19], và khi Maria rời khỏi lòng mẹ là bà thánh Anna thì được “Đức Chúa Trời phó Người cho Thánh Thiên Thần Gabiriel cùng nhiều Thiên Thần khác giữ” [14, tr.122).

Tương tự như vậy, Iêuphôrôsina (tức Euphrosyne thành Alexandria của Ai Cập, sống vào thế kỷ V) trong “Bà thánh Iêuphôrôsina đồng trình truyện” (mùng 1 tháng Giêng), cũng là con cầu tự, cha mẹ đã khẩn nguyện nếu sinh được con sẽ dâng cho Thiên Chúa nên được toại nguyện. Do vậy mà từ thuở nhỏ, bà đã ưa thích cuộc sống tu hành và không muốn lấy chồng.

Giê-nô-vi-pha (tức Thánh Genevieve, 419/22- 502/12, nữ thánh bảo trợ thành

Paris) thì được “Đức Chúa Trời đã chọn khi còn trẻ” [9, tr.38]. Còn Calara (tức Thánh Clare xứ Assisi, 1194-1253) khi chưa ra đời, người mẹ sợ sinh khó nên cầu nguyện Đức Chúa Trời, “bỗng chốc nghe một tiếng rằng: chớ lo làm chi, con mày đẻ sẽ làm gương cho thiên hạ, cho nên đặt tên người là Calara, nghĩa là sáng láng” [14, tr. 58].

Việc được Chúa chọn từ khi sinh ra có thể được kể hiển ngôn như trên, nhưng cũng có khi chỉ là ẩn ý. Hầu hết các nữ thánh xuất thân từ dòng dõi sang trọng, có người là con vua, một số ít là con nhà nghèo. Cha mẹ họ có thể là những người thiện lành, mộ đạo, thờ Chúa, nhưng có những người ngược lại, hung dữ, vô đạo. Tuy nhiên, dù xuất thân từ gia đình nào, thì các nữ thánh đều có ý muốn dâng thân vào con đường tu hành, lựa chọn đời sống khổ hạnh để dâng hiến bản thân cho Chúa từ khi còn rất nhỏ, hết sức tự nhiên như một bản năng thiên bẩm (như thánh Teresa sáu tuổi đã muốn bắt chước Chúa “chảy máu vì đạo” [14, tr.85], thánh Lidovina “vừa lên bảy tuổi mở lòng cho dâng xác cùng linh hồn mình ở tay Đức Chúa Giê-su” [16, tr.81] v.v.).

Motif “được Chúa chọn” trong trường hợp các nữ thánh, cũng như trong truyện thánh nói chung là biểu trưng cho mối quan hệ đặc biệt, độc nhất giữa Chúa với con người, mà trong quá trình truyền bá đạo của những linh mục như Maiorica và các đệ tử của ông, nó được sử dụng như một thông điệp rõ ràng cho những người sẽ hay bắt đầu theo Cơ đốc giáo, đặc biệt là những tín đồ nữ giới, về một cộng đồng tín ngưỡng đích thực và con đường để có thể tới được Nước Trời.

4.2. Đồng trinh

“Hôn nhân bị xem là hệ quả không may mắn của “sự sa ngã”⁽¹⁾ mà những ai tha thiết hướng tới cuộc sống toàn vẹn, hoàn hảo phải tránh. Hầu hết các Giáo phụ cho rằng nhân loại nguyên thủy (như các thiên thần) được tạo ra từ đồng trinh hoặc vô tính” [7, tr.812].

Một tín điều quan trọng của Cơ đốc giáo là sự đồng trinh tuyệt đối của Maria - mẹ của Jesus. Bà là đồng trinh *ante partum*, *in partu*, *et post partum* (trước khi, trong khi và sau khi sinh Chúa Jesus) - đó là một trong bốn nội dung giáo lý về Maria của Công giáo, bên cạnh ba nội dung còn lại là Maria là mẹ của Thiên Chúa, Maria vô nhiễm nguyên tội và Maria lên trời cả phần hồn lẫn phần xác - cả bốn giáo lý đều được Maiorica trình bày trong các truyện viết về Maria. Maiorica đã dành nhiều trang để lý giải ý nghĩa của việc Maria đồng trinh mà mang thai và sinh ra Jesus - hiện thân con người của Thiên Chúa - như thế nào. Trong *Thiên Chúa Thánh Mẫu*, việc đầu thai được thiên thần Gabriel miêu tả là Thiên Chúa “lấy máu sạch sẽ Đức Bà sẩy rụng nên một xác người trai trong lòng trật ấy, và chân tay mặt mũi trộn nên, và có linh hồn trong xác ấy nữa cùng một trật” (tr.44-45). Motif đồng trinh ở đây lồng cùng với các motif được Chúa lựa chọn và ra đời thần kỳ - điều có thể gặp trong truyện dân gian của các dân tộc trên thế giới: sự tiếp xúc của người trinh nữ với thần linh trong các biến thể khác nhau của tự nhiên dẫn đến sự thụ thai và sinh nở trinh khiết (ví dụ như trong truyện dân gian Việt Nam, người phụ nữ độc thân đã ướm thử chân mình vào dấu chân lạ khổng lồ

trong vườn mà sinh ra Thánh Gióng, nàng Marfa trong thần thoại Slav do vấp phải con rắn mà sinh ra tráng sĩ Volkh, v.v.). Motif “thụ thai trinh khiết” này có thể là dấu vết của thời kỳ mẫu hệ, khi người ta chưa rõ cơ cấu của sự tạo sinh con người, như lý giải của V. Propp [23, tr.206-207]. Tuy nhiên, với quan điểm của Maiorica trong các truyện thánh, nó mang ý nghĩa giáo lý Cơ đốc. Maiorica lý giải việc Maria kết hôn với Joseph (Thánh Giu-se) là vì “ý Đức Chúa Trời khiến Đức Bà làm bạn cùng ông Thánh Giu-se kéo ngày sau thế Người chịu thai cùng sinh đẻ mà chẳng có chồng thì nghi sự chẳng nên chẳng”, và rằng Chúa “cũng mở lòng Giu-se nữa, cho hai vợ chồng ở cùng nhau giữ lòng sạch sẽ như hai anh em vậy” [17, tr.43]. Việc giữ đồng trinh, đồng thời lại mang trong lòng hình hài của Chúa, tức mang sứ mệnh cứu thế khiến Maria trở thành vô nhiễm tội tổ tông, và trở thành kiểu mẫu cho các nữ đồng trinh, vốn chiếm số lượng lớn trong truyện các nữ thánh của Maiorica. Đó là những “Bà Thánh Iêu-phô-rô-si-na đồng trinh”, “Bà Thánh Giê-nô-vi-pa đồng trinh”, “Bà Thánh Ê-pharaxia đồng trinh”, “Bà Thánh Casina đồng trinh”, v.v. Nếu như đó là các nữ thánh tử vì đạo, thì sẽ thành: “Bà Thánh Virixica đồng trinh tử vì đạo”, “Bà Thánh Imisensiana đồng trinh tử vì đạo”, “Bà Thánh Babina đồng trinh tử vì đạo”, v.v. Việc tạo hình Chúa trong lòng người nữ đồng trinh mang ý nghĩa biểu tượng: việc giữ đồng trinh là hiến mình theo đạo Chúa, tức đã “có Chúa trong lòng”, “được Chúa mở lòng”, “có Thánh Thiên thần giữ mình” [9, tr.164], “mở lòng mình cho dâng xác mình cùng linh hồn ở tay Đức Giê su” [11, tr.81], “làm nhà thờ trong lòng mình” [11, tr.143] v.v.

Trong các truyện thánh của Maiorica, vẫn có những nữ thánh chấp nhận cuộc sống

⁽¹⁾ “Sự sa ngã” là một thuật ngữ trong Cơ đốc giáo, chỉ việc hai con người đầu tiên là Adam và Eva từ trạng thái vâng phục Chúa chuyển thành trạng thái của kẻ phạm tội khi ăn trái cấm do bị con rắn dụ dỗ.

hôn nhân. Tuy nhiên, hôn nhân đó hoặc là để thực hiện sứ mệnh như Đức Mẹ Maria sinh Jesus, thánh Monica sinh thánh Augustine; hoặc để thử thách sức chịu đựng và đức hạnh như thánh Goduliva (tức Godelieve, 1049-1070): bà bị chồng và mẹ chồng ghét bỏ, hành hạ, ăn đói mặc rách nhưng vẫn chu toàn việc nhà và làm việc thiện, cuối cùng bị chồng sai đầy tố thất cổ và chìm xuống nước chết; nơi bà chết đất biến thành ngọc, nước thành thuốc chữa lành bệnh nhờ phép của Chúa Trời; bà chết đi nhưng không oán thán, lại cầu nguyện cho chồng nên người chồng dữ sau đó ăn năn hối hận cũng đi tu [13, tr.31-34]. Nhiều trường hợp, nữ thánh lấy chồng nhưng vẫn giữ trinh, như thánh Catarina [10, tr.125], hoặc hãm mình như các thánh Giêca [10, tr.55], Cunicônda [10, tr.19], Êupharaxia [10, tr.71], hoặc khi goá chồng thì thủ tiết như các thánh Maxila [9, tr.241], Thecla⁽¹⁾ [9, tr.229], Milania [13, tr.13] v.v...

Đồng trinh, hay sự kiêng lánh đời sống tính dục, chối từ hôn nhân là lý tưởng Cơ đốc giáo, thể hiện mong muốn được giống Jesus. Trong *Phúc Âm* theo Matthiew, khi trả lời các môn đồ về sự kiêng lánh đời sống vợ chồng, Jesus đã nói với họ: “Không phải mọi người đều hiểu được lời này, mà chỉ những ai điều ấy đã được ban cho. Vì có những người yêm hoạn bởi tự lòng mẹ đã sinh ra như vậy; và có những người yêm hoạn bởi người ta làm cho nên yêm hoạn; và có những người yêm hoạn bởi mình làm

cho mình thành yêm hoạn vì Nước Trời. Ai hiểu nổi thì hãy lo hiểu lấy!” (*Phúc Âm* theo Matthiew, 19: 11-12). Còn *Phúc Âm* theo Luca dẫn lời Jesus: “Thầy bảo các con: không ai từ bỏ nhà cửa, vợ con, anh em, cha mẹ mình vì Nước Thiên Chúa mà lại không được gấp nhiều lần ở đời này và sự sống vĩnh cửu ở đời sau” (18:29-30). Ở đây có tư tưởng của thuyết ngộ đạo (gnosticism) và các phái khổ hạnh vốn cho rằng thế giới vật chất, xác thịt là phù du và không hoàn hảo, nên xem đồng trinh cao hơn hôn nhân, việc giữ gìn sự trinh tiết là cùng cấp độ với hành vi hy sinh, tử vì đạo. Đồng trinh là lý tưởng đối với cả nam lẫn nữ. Tuy nhiên, với nữ giới, đồng trinh nằm ở trung tâm, và quan trọng nhất, chi phối mọi hành động khác như Caroline Walker Bynum nhận xét, khi viết về bộ truyện thánh *Legenda aurea*: “Thành tựu chính của các nữ thánh là hy sinh tính mạng để bảo vệ trinh tiết” [2, tr.121]. Điều này có lẽ cũng đúng với các nhân vật nữ thánh của Maiorica.

4.3. Cải trang

Cũng như đồng trinh, đề tài cải trang (transvestism), tức mặc quần áo của người khác giới, liên quan đến cả nam lẫn nữ. Điều này thực ra vốn không được cổ súy, như trong *Kinh Thánh Cựt ước* có câu nổi tiếng: “Người nữ không phép mặc quần áo của người nam, và người nam cũng chẳng được mặc quần áo của người nữ; vì ai làm điều đó sẽ khiến Thiên Chúa thấy ghê tởm” (Đệ nhị luật, 22:5), và sự khẳng định điều luật đó được nhắc lại trong *Tân ước*: “Nhưng mọi sự đều nên làm cho phải phép và theo trật tự.” (*Thư thứ nhất gửi những người Corinth*, 14:40). Tuy nhiên, cũng trong *Kinh Thánh*, nhất là *Tân ước*, tinh thần bình đẳng giới cũng được thể hiện, khi cho rằng luật pháp

⁽¹⁾ Maiorica hoặc những người trợ lý của ông có sự nhầm lẫn: Thecla là tên thánh nữ bạn của sứ đồ Paul, sống ở thế kỷ I, từng được nhắc đến trong bản Tân ước nguy kinh *Acta Pauli et Theclae* (*Công vụ của Paul và Thecla*), còn nhân vật với các sự kiện cuộc đời như trong bản này của Maiorica đúng ra phải là thánh nữ Paula, một trong các “Giáo mẫu sa mạc” sống ở cuối thế kỷ IV - đầu thế kỷ V và cùng hoạt động truyền đạo với thánh Jeronimo.

là để giam cầm những con người khi chưa có đức tin, còn khi đức tin đã tới, thì “không còn chia ra người Judea hoặc người Hy Lạp; không còn chia ra tôi tớ với ông chủ; không còn chia ra đàn ông với đàn bà; vì trong Đức Chúa Jesus, mọi người thấy đều làm một” (*Thư gửi tín hữu Galatia*, 3:28).

Trong thực hành Cơ đốc giáo, cũng giống như ở một số nền văn hoá trên thế giới, việc cải trang nhiều khi được xem là một hành vi tín ngưỡng, mang ý nghĩa sùng mộ, hiến dâng. Maiorica trong các truyện thánh của mình cũng kể về hành động cải trang của các nữ thánh với ý nghĩa tương tự.

Ngay mở đầu bộ truyện thánh thánh Giêng, ngày mừng một, là câu chuyện bà thánh Iêuphôrôsina đã được nhắc tới ở phần trước. Sau khi mẹ chết lúc bà mới lên 12 tuổi, người cha định gả bà cho một người giàu trong thành phố. Bà bèn mặc quần áo đàn ông ban đêm tới tu viện xin tu đến trọn đời, đổi tên thành Êramadu (phiên âm từ tiếng Bồ Đào Nha Esmaragdo, nghĩa là “ngọc lục bảo”) và theo học thầy cả là Agaphio. Người cha mất con gái vô cùng đau khổ, tìm kiếm khắp nơi rồi tìm đến tu viện, nơi ông cùng vợ từng cầu được con, và cũng là nơi con gái ông đang tu hành. Được thầy cả giao cho chính Êramadu dạy dỗ an ủi, người cha tuy thế không nhận ra con gái mình, bởi bà thay hình đổi dạng quá nhiều. Nữ thánh trước khi chết mới hé lộ thân phận cho cha biết, và người cha sau đó đem hết của cải bố thí, tiếp tục cuộc sống tu hành ở phòng tu của con gái thêm 10 năm nữa mới qua đời, hai cha con gặp nhau trên thiên đàng [9, tr.26-35].

Có hai nhân vật giả trang khác cùng tên là Tiêu-đô-ra (tức Theodora của thành Alexandria), một người sống ở cuối thế kỷ III - đầu thế kỷ IV, và một người ở thế kỷ V.

Tiêu-đô-ra được kể vào ngày 27 tháng Tư trong *Các thánh truyện* của Maiorica [11, tr.131-134] là một nhân vật huyền thoại, chết vào năm 304, từng được thánh Ambrose Tổng giám mục giáo phận Milan nhắc tới, như Maiorica viết ở đầu truyện: “Ông thánh Amlôriô kể sự một người nữ thánh đồng trinh ấy”. Tuy nhiên, tư liệu mà Maiorica sử dụng cho truyện này hẳn không phải là của Ambrose, và cũng không phải là bộ *Martyrologium Romanum* do Iglesia biên soạn (dù Maiorica có nhắc đến nó ở cuối truyện “trong sổ các thánh Y-ghe-ri-xa có tên người các quan” [9, tr.134], bởi các tài liệu này vẫn ghi Theodora ở Alexandria. Việc Maiorica biến nơi sinh trưởng của bà thánh này từ Alexandria thành Antioch (“Vây trong thành Antiôki xưa...”) có thể là do ảnh hưởng của văn học thế tục lưu hành ở châu Âu đầu thế kỷ XVII (như vở bi kịch của Corneille viết năm 1645 *Theodora trinh nữ và thánh tử vì đạo* cũng cho nhân vật sinh ở Antioch).

Nội dung về Tiêu-đô-ra này như sau: nhân vật bị quan quân triều đình truy đuổi do theo đạo thờ Thiên Chúa và bị đưa vào nhà thổ. Bà cầu nguyện xin Chúa giúp đỡ “kéo mất sự đồng trinh”, và một người đàn ông trong đạo quân của triều đình được Chúa “mở lòng” bèn vào đổi áo quần với người trinh nữ. Sau đó cả hai đều bị chém chết, và dù hai người không được ghi danh chính thức nhưng “đều được phúc mát-tê-ri” (tức được phong thánh tử vì đạo/ martyr).

Còn Tiêu-đô-ra (hay Tiêudola) trong *Các thánh truyện* ngày 2 tháng Chín [15, tr.11-19] có lẽ là Theodora ở thế kỷ V, do những tương đồng trong tiểu sử: “sinh ra ở thành Alêsanria trong nước Ichitô” (tức Alexandria của Ai Cập), vợ của một vị quan thái thú ở Ai Cập, giả trang thành nam giới

để vào tu viện tu hành, chỉ khi chết mới lộ thân phận nữ giới. Tuy nhiên, truyện của Maiorica đồng thời là một tác phẩm hư cấu: các chi tiết bà bị vu là cha của một đứa trẻ con hoang, nhẫn nhục chịu đựng sự mắng chửi chê bai cùng những gian khó về vật chất để nuôi lớn đứa trẻ, mối quan hệ với người chồng là những yếu tố hẳn do ảnh hưởng của văn hoá châu Âu thời trung đại hậu kỳ về hình tượng “Giáo mẫu sa mạc”. Có thể có cả ảnh hưởng của/ hoặc sự tương đồng với bức tranh được vẽ năm 1627 của hoạ sĩ người Ý sống cùng thời với Maiorica là Bernardino Capitelli (1589-1639), trong đó vẽ nữ thánh Theodora cùng một đứa trẻ ở bên cạnh. Câu chuyện về bà thánh Tiêudola này của Maiorica khá gần gũi với truyện về Quan Âm Thị Kính của Việt Nam, điều đã được các nhà nghiên cứu khảo sát như Thanh Lãng với *Thủ thiết lập hồ sơ về hai người con gái, một con của Phật, một con của Chúa* [8, tr.5-24], Nguyễn Văn Trung với *Truyện người con Chúa và người con Phật* [6, tr.145-154].

Sự cải trang trong các truyện nữ thánh của Maiorica là những hành động được tôn vinh, biểu hiện của sự sẵn sàng hy sinh tính mạng, chịu đựng mọi tủi nhục cả về thể chất lẫn tinh thần để giữ trọn đức tin, và hơn thế nữa, còn để thức tỉnh, nuôi dưỡng lòng tin nơi người khác, đặc biệt là những người nam (như người cha trong truyện về Iêuphôrôsin, người lính triều đình trong truyện về Tiêu-đô-ra thứ nhất và đứa con hoang trong truyện về Tiêu-đô-ra thứ hai). Nó cũng là một hành động thể hiện ý tưởng về lý tưởng của cuộc đời tu hành khổ hạnh xuyên suốt các truyện thánh của Maiorica, được phát biểu thành lời như trong “Bà thánh Catarina truyện”: “Từ ngày mặc áo dòng ấy là mùi đen ở bề ngoài, trong thì mùi trắng,

năng khuyên mình rằng: ấy phải mặc mùi đen bề ngoài vì phải xem thế gian như của hèn chẳng còn nên yêu nữa, mặc mùi trắng vì phải giữ linh hồn sạch sẽ” [11, tr.144].

4.4. Gái điếm

Câu nói của Jesus: “Những cô gái điếm sẽ vào nước Thiên Chúa trước” (*Phúc Âm theo Matthiew*, 21: 31) từng được giới thần học Cơ đốc bàn luận rất nhiều, cho thấy chủ đề gái điếm đóng một vai trò quan trọng trong văn học Cơ đốc giáo, mà truyện thánh của Maiorica là một phần trong đó.

Người gái điếm nổi tiếng nhất trong văn học Cơ đốc là Magdalena, được Maiorica kể lại ở bộ truyện thánh năm như sau: Thánh Madalêna (Magdalena) vốn tên là Maria, nhưng sinh ở thành Magdala mà được gọi như vậy. Bà xuất thân từ gia đình giàu có nhưng không được cha mẹ dạy dỗ nên “yêu sự thế gian quá lẽ, theo ý mình, mất lòng Đức Chúa Trời”. Tuy nhiên khi nghe Chúa Jesus giảng về địa ngục dành cho kẻ “yêu sự hèn thế gian”, còn thiên đường là “của để dành cho kẻ muốn ở đồng trình”, bà nhận mình là “kẻ có tội hơn các người ta ở thế gian”, tìm đến Jesus ngày ngày nghe giảng, không quan tâm đến chuyện trên thế gian. Khi Lazarus là anh trai của Magdalena bà chết, Jesus đã làm cho anh sống lại, nên bà càng tin vào Jesus. Khi Jesus chịu nạn, bà là người giữ lấy máu của Chúa, rồi sau đó tìm và cất xác của Jesus vào nhà của mình. Vì thế khi phục sinh, Chúa đã tới thăm bà, và khi Chúa lên trời thì bà được chịu phép Thánh linh (Phiritô Sangtô) mà “biết mọi tiếng nói thiên hạ mà bảo người ta những sự lành cho được khỏi tội”. Sau đó bà sống 30 năm chịu khổ hạnh, truyền bá đạo và được tôn vinh ngang bằng với các thánh tử vì đạo. [13, tr.92-107]

Một gái điếm trở thành nữ thánh khác được Maiorica nhắc tới là Thai (Thais). Bà sinh ở Alexandria, sống vào thế kỷ IV, bị mẹ bắt làm nghề bán thân, vì có nhiều tài nên nhiều đàn ông tới tìm và đánh nhau để tranh giành. Thiên Chúa khiến cho ông thánh Pha-phô-si-ô (tức Paphnutius của Thebes) đang sống trên rừng tìm đến, giả làm người đi chơi gái để gặp và khuyên răn. Bà tỉnh ngộ hôm sau đem hết của cải ra chợ đốt, rồi lên rừng, giam mình trong tu phòng, ăn uống khổ hạnh và ngày ngày xưng tội. Sau ba năm sám hối, bà được Chúa tha tội, và ông thánh Pha-phô-si-ô bảo bà rời tu phòng, gia nhập cộng đồng các nữ tu sa mạc, 15 ngày sau đó thì bà ốm nặng rồi qua đời [14, tr.150-154].

Hình tượng người gái điếm được phong thánh là một mâu thuẫn trong giáo lý Cơ đốc vốn chối từ các quan hệ thể xác, thậm chí cả trong hôn nhân (như phần nào được nói tới trong các motif ở trước), và thú vui thể xác ngoài hôn nhân thì lại càng trái đạo, đáng ghê tởm. Nhưng đạo Cơ đốc cũng lại là tôn giáo rao giảng cho sự hoán cải, ăn năn và tha thứ, như tuyên bố của Jesus trong Phúc Âm: “Cần thầy thuốc không phải người mạnh khỏe, mà là kẻ có bệnh; ta tới không phải để gọi người chính trực, mà để gọi những kẻ có tội” (*Phúc Âm theo Mark*, 2:17) Motif gái điếm vừa là thách thức, vừa là cơ hội để thử thách khả năng lý giải của các nhà truyền giáo như Maiorica. Bởi vậy không có gì lạ khi *Bà thánh Madalêna* là một trong những truyện dài nhất trong cả bộ *Các thánh truyện* của Maiorica (gần 15 trang): ngoài những chi tiết cuộc đời nhân vật giống như được miêu tả trong các sách *Phúc Âm* thì còn có rất nhiều những lời rao giảng của tác giả về giá trị của việc thành tâm hối cải, chịu khổ hạnh và giúp đỡ người khác theo đạo.

5. Tạm kết

Những truyện viết về các nữ thánh không chỉ chiếm một dung lượng đáng kể trong truyện thánh của Jironimo Maiorica, mà còn là nơi thể hiện những nội dung giáo lý cơ bản mà các nhà truyền giáo phương Tây muốn đem lại cho những người đã, đang, hoặc sẽ trở thành tín đồ Cơ đốc giáo ở Việt Nam vào đầu thế kỷ XVII. Đồng thời, những truyện về các nữ thánh, thông qua những chủ đề và motif như được Chúa lựa chọn, đồng trình, cải trang, gái điếm, có thể giúp hình dung phần nào những vấn đề của cá nhân và xã hội, đặc biệt là vấn đề bất bình đẳng giới, vấn đề nữ quyền trong “thời đại tín ngưỡng” (“Age of Faith”, cụm từ để chỉ thời Trung cổ) ở châu Âu trong mối liên hệ với tôn giáo. Các truyện về nữ thánh cũng như toàn bộ truyện thánh nói chung của Maiorica đều là từ nguồn của văn học Công giáo phương Tây, vừa xa lạ, mới mẻ đối với người đọc Việt Nam thế kỷ XVII cả trên phương diện nội dung lẫn hình thức, nhưng đồng thời cũng vừa có những điểm gần gũi, giao thoa với truyền thống văn học của Việt Nam, điều mà Maiorica không hiếm khi thể hiện ngay cả trong văn bản của truyện, ở những đoạn giảng giải, bình luận - đó là vấn đề mà trong phạm vi bài viết này chúng tôi chưa đi vào trình bày, bởi đây mới chỉ là một phần nhỏ nằm trong đề tài đang được chúng tôi thực hiện, nghiên cứu về truyện thánh chữ Nôm đầu thế kỷ XVII (Mã số C2019-18B-04, được tài trợ bởi Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh).

Tài liệu tham khảo

[1] Caroline Walker Bynum (1987), *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press.

- [2] Caroline Walker Bynum, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Age", Trong: Corinne J. Saunders (2001) *Rape and Ravishment in the Literature of Medieval England*, D.S. Brewer.
- [3] Emma Gatland (2013), *Women from the Golden Legend: Female Authority in a Medieval Castilian Sanctoral*, University of Cambridge Press.
- [4] Allan Greer (2000), "Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 57, No. 2 (April).
- [5] Thomas Head (ed.) (2001), *Medieval Hagiography: An Anthology*, Routledge, New York & London.
- [6] Nguyễn Hưng (2000), *Sơ thảo thư mục Hán Nôm Công giáo Việt Nam*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [7] David Lyle Jeffrey (1992), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, W.B. Eerdmans, Michigan.
- [8] Khoa Ngữ văn, Trường Đại học Tổng hợp TP. Hồ Chí Minh (1993), *Về sách báo của tác giả Công giáo (thế kỷ XVII - XIX)*, Tài liệu tham khảo.
- [9] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Giêng*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [10] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Ba*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [11] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Tư*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [12] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Năm*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [13] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Bảy*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [14] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Tám*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [15] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Chín*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [16] Jeronymo Mayorica (2003), *Các thánh truyện Tháng Mười hai*, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [17] Jeronymo Mayorica (2003), *Truyện Thiên Chúa Thánh Mẫu*, quyển thượng, Giáo hội Công giáo Việt Nam. Tài liệu lưu hành nội bộ.
- [18] Hilary Maddocks (1991), "Pictures for aristocrats: the manuscripts of the Légende dorée", *Medieval texts and images: studies of manuscripts from the Middle Ages* (Margaret M. Manion, Bernard James Muir, eds.) Routledge, New York & London.
- [19] Nicola F. McDonald (2000), "Chaucer's Legend of Good Women, Ladies at Court and the Female Reader", *The Chaucer Review* 35 (1), January, tr.22-42.
- [20] Joseph P. McDermott, Peter Burke (2015), *The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450-1850: Connections and Comparisons*, Hong Kong University Press.
- [21] Brian Ostrowski, "The Rise of Christian Nôm Literature in Seventeenth-Century Vietnam: Fusing European Content and Local Expression", trong: W. Wilcox (ed.) (2010), *Vietnam and the West: New Approaches*, Southeast Asia Program Publications, Cornell University, tr.19-40.
- [22] Trần Thị Phương Phương (2019), "Sơ bộ tìm hiểu vai trò của các nhà truyền giáo phương Tây đối với văn xuôi tự sự Việt Nam (trường hợp văn xuôi tự sự Công giáo của Jeronimo Maiorica ở thế kỷ XVII)", *Những vấn đề giảng dạy tiếng Việt và nghiên cứu Việt Nam trong thế giới ngày nay*. Kỷ yếu hội thảo khoa học, Nxb. Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh, tr.1009-1020.
- [23] Vladimir Propp (1975), "Motif ra đời thần kỳ", *Folklore và thực tại*. Tuyển tập bài báo [Фольклор и действительность Избранные статьи], Nxb. Nauka, Moskva.
- [24] Sherry L. Reames (1985), *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*, The University of Wisconsin Press.

TỪ PHÉP GIẢNG TÁM NGÀY ĐẾN HỘI ĐỒNG TỬ GIÁO (CÁC TÁC PHẨM HỘ GIÁO TRONG VĂN CHƯƠNG CÔNG GIÁO VIỆT NAM THẾ KỶ XVII-XIX)

Trần Quốc Anh^(*)

Tóm tắt: Được viết bằng cả chữ Nôm lẫn Quốc ngữ, văn chương Công giáo, được hình thành qua sự đóng góp của các thừa sai và các cộng sự viên người Việt đã để lại một di sản văn hoá rõ nét cho cộng đồng Công giáo Việt Nam. Trong số này các tác phẩm giáo lý và hộ giáo, cùng với các sách truyện về các thánh, nhất là các thánh tử vì đạo, đã đóng vai trò rất quan trọng trong vấn đề tạo lập một căn tính tôn giáo cho các tín hữu người Việt, giúp cho họ vượt qua những cuộc bắt đạo trải dài suốt ba thế kỷ XVII-XIX. Các tác phẩm cho thấy người Công giáo Việt Nam khá tự tin về tôn giáo của họ và cũng muốn được chấp nhận trong xã hội phong kiến ngày xưa.

Từ khóa: Công giáo, sách giáo lý, hộ giáo, thế kỷ XVII-XIX, *Phép giảng tám ngày*, *Hội đồng Tử giáo*

Dẫn nhập

Từ khi đạo Thiên Chúa (ngày nay quen gọi là Công giáo) được truyền vào Việt Nam ở thế kỷ XVI, trong hơn 400 năm qua đã có một số lượng không nhỏ các tác phẩm do các nhà truyền giáo (cũng gọi là thừa sai, missionary) cũng như các giáo hữu và linh mục người Việt soạn thảo, ghi chép và phổ biến bằng chữ Hán - Nôm và chữ Quốc ngữ, hai hệ thống văn tự được các tác giả Công giáo sử dụng song song cho đến khi chữ Quốc ngữ trở thành văn tự chính thức của Việt Nam kể từ năm 1945.

Song song với sự hình thành của các cộng đoàn tín hữu, kể từ thập niên 1620 qua những nỗ lực hội nhập văn hoá của các thừa sai Dòng Tên, đã xuất hiện một mảng văn chương Công giáo. Lẽ dĩ nhiên, sự phát triển

của các giáo đoàn ở Đại Việt là do công sức của các nhà truyền giáo nhưng sự đóng góp của các giáo hữu bản xứ, mà chỉ một số ít được nêu tên trong các báo cáo truyền giáo, vào việc rao giảng giáo lý Công giáo cũng là một yếu tố đặc biệt quan trọng. Thật vậy, nếu không có những người trợ tá bản xứ, các nhà truyền giáo không thể đến được với người Việt sống bên ngoài vùng cư trú của họ.

Theo phương pháp *dojuku* - hiệp hội tình nguyện giáo dân - được sử dụng trong sứ vụ truyền giáo tại Nhật Bản, các thừa sai Dòng Tên tại Việt Nam đã tranh thủ sự giúp đỡ của những người tân tòng bản xứ để giúp các nhà truyền giáo học ngôn ngữ và soạn những lời cầu nguyện và giáo lý Công giáo cơ bản bằng tiếng Việt. Mặc dù phần lớn giáo hữu người Việt thời ấy không biết chữ, nhưng các nhà truyền giáo Tây phương và

^(*) PGS.- Santa Clara University (Hoa Kỳ). Email: aqtran@scu.edu

các cộng tác viên bản xứ đã cùng nhau soạn thảo và lưu truyền các sách vở Công giáo từ thế hệ này sang thế hệ khác, ngay cả trong những lúc bị bắt bớ, cấm cách vì đạo. Các tác phẩm này khá đa dạng, bao gồm nhiều thể loại như các loại tự vị, tự điển, ngữ pháp, kinh thánh, kinh kệ, nguyện ngắm, nghi lễ, truyện các thánh, giáo lý, thần học, tôn giáo, triết học, thánh nhạc, văn chương, thi ca, giáo dục, lịch sử, địa lý, văn hoá, và các sách khác [8].

Trong bài nghiên cứu này, tôi muốn nhấn mạnh đến một thể loại văn chương đặc biệt xuất hiện trong thế kỷ XVII-XIX ở Việt Nam, đó là các tác phẩm giáo lý mang tính chất hộ giáo hay minh giáo (*apologetic writings*)⁽¹⁾. Các tác phẩm này ra đời trong hoàn cảnh người theo đạo bị hiểu lầm và chống đối, đặc biệt là bị triều đình ngờ vực, các sĩ phu chê bai. Tôi cho rằng các tác phẩm giáo lý/ hộ giáo, cùng với truyện các thánh, nhất là các thánh tử vì đạo, đã đóng vai trò rất quan trọng trong vấn đề tạo lập một căn tính tôn giáo cho các tín hữu người Việt.

Sau đây, tôi sẽ trình bày một vài tác phẩm hộ giáo để minh họa sự tiếp nhận Ki-tô giáo - một tôn giáo mới từ phương Tây - vào xã hội Đông Á truyền thống, nơi đã sở hữu một di sản triết học và tôn giáo phong phú là Nho giáo, Phật giáo và Lão giáo, gọi chung là Tam giáo. Các tác phẩm tiêu biểu tôi sẽ trình bày bao gồm *Phép giảng tám ngày* của Alexandre de Rhodes, *Tam giáo chut vọng* (khuyết danh), *Opusculum de sectis Sinenis et Tunkinenis* [Tiểu luận về các giáo phái Trung Hoa và Đàng Ngoài]

⁽¹⁾ Bài viết này khai triển và đào sâu một số điểm tôi đã trình bày tại cuộc hội thảo 400 năm hình thành và phát triển chữ Quốc ngữ trong *Lịch sử Loan Báo Tin Mừng tại Việt Nam*. Trung tâm Mục vụ Giáo phận TP Hồ Chí Minh tổ chức, ngày 25-26/ 10/ 2019. Xem [2].

của Adriano Santa Thecla, *Phép giảng Đạo Thật/ Chân Đạo yếu lý* (khuyết danh), *Hội đồng Tứ giáo* (khuyết danh).

Tôi tin rằng những tác phẩm này - có quyền chỉ tồn tại ở dạng bản thảo, trong khi có những quyển khác được in lại nhiều lần ở thế kỷ XIX và XX - đã định hình căn tính tôn giáo của các giáo hữu Việt Nam, liên kết họ với một thế giới rộng lớn hơn là vùng ảnh hưởng Trung Hoa. Điều này giúp họ ý thức họ thuộc về một tôn giáo phổ quát, toàn cầu. Như thế, họ có thể giữ vững niềm tin qua nhiều cuộc bắt đạo từ thời các chúa Nguyễn, chúa Trịnh đến cuối thời Tự Đức. Hơn nữa, từ góc độ ngôn ngữ, tập hợp các tác phẩm Công giáo này bảo lưu cách dùng từ và cú pháp tiếng Việt thời cận đại, cho phép các nhà nghiên cứu ngôn ngữ xem xét vốn từ vựng và cách diễn đạt của văn xuôi Việt Nam ở thế kỷ XVII-XIX.

Trình bày Đạo Thiên Chúa cho các dân tộc Á Đông

Văn chương hộ giáo hay biện giáo (*apologetic literature*) là một thể văn “tự vệ” (từ chữ Hy Lạp *apologia*) nhằm bảo vệ tính xác thực và hợp lý của niềm tin và thực hành của một tôn giáo hay hệ tư tưởng. Trong Ki-tô giáo, thể văn này không chỉ giải thích và làm sáng tỏ các giáo lý trong đạo (minh giáo) mà còn chống lại các giáo thuyết và thực hành có thể gây nguy hại cho niềm tin Ki-tô giáo (phản bác). Có thể nói rằng văn chương hộ giáo bắt nguồn từ nhu cầu phải lên tiếng giải trình tôn giáo của mình khi bị hiểu lầm, chống đối hay bách hại. Ngoài ra văn chương hộ giáo cũng có mục đích giải thích niềm tin và thực hành tôn giáo cho những tín hữu mới (tân tòng), để họ giữ vững niềm tin khi bị lung lay và xuyên tạc từ bên ngoài. Cả hai yếu tố minh

giáo và phản bác đều có trong các tác phẩm hộ giáo.

Dĩ nhiên, chuyện hộ giáo không chỉ xảy ra với Ki-tô giáo, nhưng với các tôn giáo khi mới được du nhập vào từ bên ngoài. Ở nước ta, tác phẩm hộ giáo sớm nhất là *Lý hoặc luận* của Mâu Bác (Mâu Tử) được viết ở Giao Châu thế kỷ II (sau CN). Trong *Lý hoặc luận*, Mâu Bác trình bày những lý lẽ để biện minh cho cách hành đạo của Phật giáo như việc xuất gia, cắt tóc, không vợ con, bỏ tài sản, ăn chay, thuyết luân hồi, v.v. trước sự bài xích của các nhà Nho và đạo sĩ.

Từ thời Phục Hưng trong thế kỷ XV-XVI ở Âu châu đã hình thành 2 loại văn chương trình bày và bảo vệ niềm tin Ki-tô giáo cho người ngoại giáo. Loại thứ nhất thường gọi là *catechismus* (giảng đạo), một loại sách giáo lý mang tính hộ giáo, dùng triết lý để chứng minh những chủ đề triết học về tôn giáo như sự hiện hữu của Thượng đế, bản chất và các thuộc tính của Ngài, linh hồn và số phận của con người, đau khổ và sự dữ. Loại thứ hai gọi là *doctrina Christiana* (giáo lý Ki-tô giáo), tương đương với sách giáo lý ngày nay, một thủ bản dành cho người mới rửa tội, chú trọng đến việc giải thích các tín điều và thực hành trong đạo, khai triển các giáo nghĩa của kinh Tin Kính, luân lý của Mười Giới răn, nghi lễ của Bảy phép Bí tích, và các kinh nguyện (đặc biệt là kinh Lạy Cha, kinh Kính Mừng) và “Tứ Chung”⁽¹⁾. Nội dung của *doctrina Christiana* thường được trình bày sau khi người nghe đã được thuyết phục bởi *catechismus*.

Khi các nhà truyền giáo đến Á Đông, họ phải đối diện với các nền văn minh và truyền thống tôn giáo lâu đời, cho nên phải

⁽¹⁾ “Tứ Chung” hay Bốn sự sau cùng là giáo lý về chung cuộc của con người, gồm Chết, Phán xét, Thiên đàng, Hoả ngục.

từng bước một thuyết phục những người theo đạo theo phương pháp tiệm tiến, đặc biệt là đối với tầng lớp trí thức. Khi còn ở Goa (Ấn Độ), Francisco Xavier (1506-1552) đã soạn một sách giáo lý cơ bản dạng *doctrina Christiana* năm 1542 [6, tr.41-45]. Nhưng khi đến Nhật Bản, ông thay đổi phương pháp giảng đạo sau các cuộc tranh luận với các nhà sư Nhật. Xavier đã kết hợp cả hai lối tiếp cận của *catechismus* và *doctrina Christiana* để trình bày đức tin Ki-tô giáo trong ba phần. Phần đầu là những lý luận về căn nguyên vũ trụ, về Thượng đế, về linh hồn con người, về đời sau, và phản bác các lý lẽ của các nhà sư. Trong phần hai, ông nói về lịch sử nhân loại theo *Kinh Thánh*: Thiên Chúa tạo dựng vũ trụ và con người, sự sa ngã của các thiên thần và loài người, trận Đại Hồng Thủy và sự phân chia các dân tộc sau biến cố xây tháp Babel, đó là chủ đề của 11 chương đầu trong sách *Sáng Thế*. Kế đến ông trình bày ngắn gọn lịch sử dân Do Thái từ Abraham đến Chúa Giêsu, về cuộc đời của Chúa Giêsu và Tứ Chung. Phần cuối cùng là một bản tiếng Nhật cho các người mới theo đạo, giới hạn vào các điều căn bản như giải thích kinh Lạy Cha, Kính Mừng, Sáng Danh, Tin Kính và Mười Giới răn [6, tr.333-341]. Như sẽ thấy phương pháp giảng đạo của Francisco Xavier có ảnh hưởng khá nhiều trên các sách giáo lý và hộ giáo ở Á Đông.

Sách giáo lý *Catechismus Christianae fidei* [Phép giảng đức tin Ki-tô giáo] của Alessandro Valignano, người chủ trương các thừa sai phải học ngôn ngữ và văn chương bản xứ, cũng theo một phương pháp như thế. Điều khác biệt là Valignano có nhờ các tín hữu Nhật góp phần trong việc làm rõ hơn các khái niệm của Ki-tô giáo để giảng đạo cho giới trí thức Nhật. Đối với người

bình dân thì ông cùng các cộng sự soạn cuốn *Dochirina Kirishitan* [Giáo lý Ki-tô giáo] bằng tiếng Nhật theo kiểu hỏi thưa với những chủ đề tương tự như phần cuối sách giáo lý của Xavier [19].

Ở Trung Hoa thì xuất hiện cuốn giáo lý hộ giáo viết bằng chữ Hán *Thiên Chủ thực lục* 天主實錄 của thừa sai Michele Ruggieri (1543-1607). Cuốn *Thiên Chủ thực lục* được soạn theo dạng đối thoại giữa một thừa sai và một nho sĩ về đạo Thiên Chúa. Được in ở Quảng Châu năm 1584, cuốn sách này có thể xem là một cố gắng hội nhập văn hoá trong việc giảng đạo cho người Trung Hoa. Nhìn qua mục lục sách có thể thấy những chủ đề sau: Chương 1), Sự hiện hữu của Thiên Chúa; 2) Các tính cách của Ngài; 3) Sự hiểu biết của con người về Ngài; 4) Công cuộc tạo dựng vũ trụ; 5) Các thiên thần và tổ tông loài người; 6) Sự bất tử của linh hồn; 7) Cuộc sống bên kia cái chết; 8) Giới răn của Thiên Chúa truyền cho con người qua 3 giai đoạn, gồm luật tự nhiên, luật Môise (luật Cựu ước) và luật Tin Mừng (luật Tân ước); 9) Cuộc nhập thể và giáng sinh của Con Thiên Chúa (Chúa Giêsu); 10) Tính chất của luật Tin Mừng; 11) Các mẫu nhiệm trong Đạo; 12) Tổng quát về Mười Giới răn; 13) Ba giới răn đầu; 14) Bảy giới răn sau; 15) Đời sống tôn giáo; 16) Phép Rửa tội [18, tập 1, tr. 1-80]. Tuy vậy, phần lớn những tư tưởng này chỉ là bản dịch tóm tắt của các sách giáo lý *doctrina Christiana* sang Hán văn mà thôi. Ngoài một vài chữ vay mượn từ văn hoá Trung Hoa như “thiên chủ”, “linh hồn”, “thánh ân”, “thiên đàng”, v.v. thì không thấy Ruggieri đã có hiểu biết chiều sâu về văn hoá và tôn giáo Trung Hoa như Ricci sau này.

Gần 20 năm sau, một tác phẩm khác mang tính chất hộ giáo *catechismus* do

Matteo Ricci (1552-1603) soạn và in tại Bắc Kinh (1603) với tựa đề *Thiên Chủ thực nghĩa* 天主實義 [Lẽ thật của Đức Chúa Trời]. Cuốn này cũng viết bằng Hán văn nhưng có thêm sự cộng tác và lời giới thiệu của các nho sĩ Trung Hoa. Tác phẩm này nhanh chóng trở thành tác phẩm bán chạy nhất và được in lại nhiều lần⁽¹⁾ cũng như được dịch ra nhiều thứ tiếng ở thời đó: Nhật, Mãn Châu, Mông Cổ và Hàn.

Trong cuốn *Thiên Chủ thực nghĩa*, Ricci đã trình bày các chủ đề theo dạng đối thoại giữa một “Tây sĩ” (nhà truyền giáo) và một “Trung sĩ” (nho sĩ) tương tự như Ruggieri đã làm, nhưng sắp xếp lại các chủ đề theo trình tự 8 ngày trong 8 chương. Chương 1 bàn về Thiên Chúa là đấng tạo ra vũ trụ và cai trị tất cả mọi loài. Chương 2 đưa ra câu trả lời cho một số quan điểm sai lầm liên quan đến đấng Tạo Hoá như được trình bày trong tư tưởng tam giáo Trung Hoa, bao gồm khái niệm “vô” của Lão giáo, chữ “không” của Phật giáo, “thái cực”, “lý”, “khí” của Nho giáo như là nguồn gốc của sự sáng tạo. Chương 3 đưa ra những lập luận cho bản chất tâm linh và bất diệt của linh hồn con người và kết nối nó với đời sống đạo đức. Chương 4 tiếp tục bàn luận về linh hồn người và bản chất tâm linh của nó, và phân biệt rõ ràng giữa các thụ tạo và đấng Tạo Hoá. Chương 5 bảo vệ quan điểm của Ricci về linh hồn bằng cách phản bác thuyết luân hồi của nhà Phật. Chương 6 trình bày một lý thuyết đạo đức xoay quanh mối liên hệ giữa hành động, động cơ, và việc thưởng phạt đời sau. Chương 7 khẳng định bản chất

⁽¹⁾ Sau ấn bản Bắc Kinh 1603 thì có các ấn bản Quảng Châu 1605, Hàng Châu 1607, và được in lại trong bộ *Thiên Học sơ hàm* 天學初函, một sưu tập các tác phẩm của thừa sai Dòng Tên do Li Zhicao (Lý Chi Tảo, 1565-1630) in và giới thiệu năm 1629 (In lại tại Đài Bắc: Đài Loan Học sinh Thư cục, 1965).

tốt lành của con người và kết nối nó với đời sống đức hạnh. Chương 8 trả lời những phản đối về một số phong tục phương Tây, đặc biệt là tình trạng độc thân của giáo sĩ. Cuối cùng, Ricci nói ngắn gọn về công việc cứu độ của Thiên Chúa thông qua Chúa Giêsu và khuyến khích người đọc gia nhập giáo hội⁽¹⁾.

Cuốn *Thiên Chủ thực nghĩa* vận dụng cả thần học của Tôma Aquinô lẫn Tứ Thư Ngũ Kinh của Nho giáo để giải thích niềm tin Ki-tô giáo⁽²⁾. Tuy vậy, Ricci dừng lại ở việc hộ giáo nhiều hơn là đi sâu vào các tín điều của Đạo Chúa như Ruggieri đã làm. Có thể nói *Thiên Chủ thực nghĩa* là cuốn sách bắt nguồn từ những tranh luận tôn giáo của Ricci với các nho sĩ với niềm tin Ki-tô giáo và [19], để giúp các nhà Nho nhận ra “chính đạo”. Phương pháp hộ giáo của Ricci là “bổ Nho bài Phật”, dùng những nhận xét tiêu cực của nhà Nho về Lão giáo, Phật giáo để bài xích các tôn giáo này. Ông chủ trương “‘tiên Nho” - Nho giáo của Tứ Thư Ngũ Kinh - mới đúng là đạo thật của thánh hiền, còn Nho giáo thời Minh, với chủ trương “tam giáo đồng nguyên”, đã lai tạp những khái niệm Lão, Thích⁽³⁾. Phương pháp này rất có ảnh hưởng trên các sách hộ giáo ở Việt Nam sau này mà tôi sẽ lần lượt trình bày sau đây.

Sách *Phép giảng tám ngày* của Alexandre de Rhodes (1651)

Trong số các thừa sai dòng Tên thời kỳ đầu, Alexandre de Rhodes (1693-1660)

⁽¹⁾ Có thể xem nội dung tóm tắt của Ricci bằng tiếng Latinh in lại trong [11, tr.460-72].

⁽²⁾ Trong những năm ở Trung Hoa, Ricci đã miệt mài học *Tứ Thư, Ngũ Kinh*. Ông đã dịch *Tứ Thư* sang tiếng La tinh từ năm 1591.

⁽³⁾ Chủ trương “tam giáo đồng nguyên” bắt đầu với Minh Thành Tổ trong cố gắng ổn định xã hội, tránh lặp lại những tranh giành ảnh hưởng của Nho giáo, Lão giáo và Phật giáo từ thời Đường sang đến thời Tống, Nguyên. Xem [3].

đã xuất bản nhiều cuốn sách quan trọng về các sứ vụ truyền giáo ở cả hai miền của Đại Việt. Ông để lại ba tác phẩm quan trọng, tất cả được Bộ Truyền giáo (Propaganda Fide) tài trợ và xuất bản vào năm 1651. Đó là cuốn *Dictionarium annamiticum, lusitanum, et latinum* [Tự điển Annam-Bồ-La tinh]; *Linguae annamiticae seu Tunchinesis brevis declaratio* [Nhận xét vắn tắt về ngôn ngữ Annam hoặc Đàng Ngoài]; và *Cathechismus pro iis, qui volunt suscipere Baptismum, in Octo die divisus* [Phép giảng Tám ngày cho kẻ muốn vào Đạo thánh Đức Chúa Trời]. Hai cuốn đầu là những tác phẩm liên quan đến ngôn ngữ và cuốn thứ ba là một cẩm nang song ngữ để truyền giáo.

Sách giáo lý của De Rhodes là một công trình quan trọng không chỉ về mặt huấn giáo mà còn là một tác phẩm lý thú về mặt văn chương. Đó là cuốn sách đầu tiên dùng song ngữ La-tinh và Quốc ngữ, rất tiện lợi cho việc tìm hiểu từ vựng và cách diễn đạt văn xuôi tiếng Việt ở thế kỷ XVII. *Phép giảng tám ngày* có lẽ được soạn trong thời gian De Rhodes dạy học ở Macau trong thập niên 1630 và tiếp tục bổ sung cho đến khi in⁽⁴⁾. Sách ghi lại phương pháp huấn giáo trong thời gian tác giả giảng đạo ở Đại Việt (1627-30, 1640-45).

De Rhodes đã soạn sách *Phép giảng tám ngày* dựa trên chương trình 8 ngày của

⁽⁴⁾ Tôi cho rằng sách giáo lý của De Rhodes cũng có phần đóng góp của các thừa sai khác và kể cả người Việt trong cách diễn đạt văn chương. Lúc De Rhodes rời Đàng Ngoài năm 1630, tiếng Việt của ông hãy còn thô sơ lắm. Ngay cả khi họp bàn về công thức rửa tội bằng tiếng Việt năm 1645 ở Macau, trong biên bản người ta chỉ ghi De Rhodes là giáo sư thần học, nhưng Amaral, Barbosa và mấy người khác nữa mới được ghi là “chuyên gia ngôn ngữ”. Phải chăng các từ vựng tôn giáo trong các tác phẩm chữ Nôm của Majorica đã được Amaral và Barbosa ghi lại bằng chữ Quốc ngữ rồi chuyển sang Macau?

cuốn *Thiên Chủ thực nghĩa*, cuốn sách giáo lý nổi tiếng của thừa sai Dòng Tên ở Trung Hoa, Matteo Ricci, mà một bản sao của nó có thể đã được lưu hành ở Đàng Ngoài [13, tr.116-121]. Nhưng ông còn đi xa cả cách trình bày giáo lý của Ricci. Ngoài việc sử dụng triết và thần học tự nhiên để lập luận cho việc thờ phượng một Thiên Chúa đích thực và tấn công các truyền thống ngoại giáo, De Rhodes còn giới thiệu những hiểu biết cơ bản về giáo lý Công giáo. Ông tiếp cận độc giả bằng cách lý luận với họ về chuyện thiết hơn. Phương pháp huấn giáo này đã được De Rhodes trình bày khá chi tiết trong *Histoire du royaume de Tunquin* [Lịch sử Vương quốc Đàng Ngoài]. De Rhodes giải thích phương pháp của mình như sau: “Phương pháp tôi ưa dùng là trình bày với họ sự bất tử của linh hồn và thế giới bên kia. Từ đó tôi tiếp tục chứng minh sự tồn tại và quan phòng của Thiên Chúa. Từng bước một, chúng tôi dần dần tiến tới những mầu nhiệm khó khăn hơn” [16, tr.96].

Trong sách *Phép giảng tám ngày*, bước đầu tiên bàn về những chân lý mà tâm trí có thể lãnh hội được, ví dụ, có một trật tự trong vũ trụ, Thiên Chúa là Đấng sáng tạo và cai trị duy nhất của vũ trụ, và nhiệm vụ của con người là phải hiểu biết, yêu mến và phụng sự Ngài (chủ đề của Ngày 1-3). Một khi những sự thật này được chấp nhận, bước kế tiếp là vạch trần những sai lầm của ngoại giáo - bao gồm cả việc thờ ngẫu tượng và thực hành mê tín dị đoan - khiến người ta bỏ qua việc thờ phượng Thiên Chúa đích thực để đạt được sự sống đời đời (Ngày 4). Trong bước cuối cùng, De Rhodes mới trình bày về những mầu nhiệm của đức tin Công giáo: thí dụ như Chúa Ba Ngôi, Nhập thể, Cuộc đời Chúa Ki-tô và Cuộc Khổ nạn và Phục sinh của Ngài (Ngày 5-7). Vào ngày cuối cùng,

De Rhodes tập trung vào Tứ Chung, đời sống luân lý theo Mười Giới răn và chuẩn bị cho lễ rửa tội.

Khi bàn đến sách giáo lý *Phép giảng tám ngày* của De Rhodes, có thể thấy cái nhìn hạn hẹp và thiếu khoan dung của De Rhodes về các tôn giáo khác, đặc biệt là Tam giáo tại Việt Nam. Đối với De Rhodes, đây là những ảnh hưởng sai lầm (“đạo vạy”) đến từ Trung Hoa đã làm cản trở người Việt tiếp cận chân lý. Ông dành phần lớn Chương 4 để phản bác Tam giáo đặc biệt là đối với Phật giáo (mà ông gọi là “đạo Bụt”). Điều này có thể gây phản cảm cho người đọc do sự thiếu hiểu biết và sai lầm của ông về một tôn giáo có ảnh hưởng ở Á Đông. Những bài xích của De Rhodes về đạo Phật và Lão vạy mượn lại những ý kiến của các thừa sai và các nhà Nho bên Trung Hoa. Nhưng để hiểu tại sao De Rhodes đã làm như thế, cần phải đặt tư tưởng của ông cũng như các tác giả Công giáo sau này trong dòng chảy văn chương hộ giáo của đạo Ki-tô tại Á Đông như trong tác phẩm của Valignao và Ricci như đã nêu trên.

Đáng chú ý là nhận xét của De Rhodes rằng người Việt Nam có sẵn những điều kiện để dễ dàng tiếp cận và đón nhận đức tin Công giáo, một khi họ thoát khỏi mê tín dị đoan của Tam giáo. Theo ông, người Việt vốn đã có một truyền thống gia đình và cộng đồng mạnh mẽ, một nền đạo đức tương thích với Mười Giới răn, tôn trọng quyền bính, nhấn mạnh vào các nghi lễ, lòng mộ đạo và niềm tin vào phần thưởng cũng như hình phạt ở thế giới bên kia. Thế nên họ có thể sẵn sàng tiếp nhận đức tin mới này một khi đức tin được trình bày cho họ như tín ngưỡng thích hợp và vượt trội hơn những tín ngưỡng họ đã có. Không phải ngẫu nhiên mà niềm tin mới này được gọi nôm na là

“Đạo Thánh Đức Chúa Trời”, hay theo tiếng Hán - Việt, “Thiên Chúa Thánh giáo”.

Các tác phẩm hộ giáo thế kỷ XVIII-XIX

Trọng tâm của đạo đức Nho giáo truyền thống là cách ứng xử cho đúng trong các quan hệ gia đình và xã hội trên nền tảng Tam cương và Ngũ thường (hay Ngũ luân) và các quan hệ giữa vua và tôi (quân thần), thầy và trò (sư đồ), cha và con (phụ tử), chồng và vợ (phu phụ), anh và em (huynh đệ). Những nhân đức trong các tương quan này được coi là yếu tố thiết yếu để hỗ trợ một xã hội ổn định. Đối với đa số người Việt, lòng trung hiếu là đặc trưng của bốn phận tôn giáo và đạo đức. Do đó, khi không thấy người theo Công giáo thể hiện những biểu hiện truyền thống về nghĩa vụ hiếu thảo, đặc biệt là liên quan đến các nghi thức cho người chết, họ cho rằng người Công giáo đã từ bỏ truyền thống dân tộc. Hơn nữa, trong xã hội bị ảnh hưởng của Nho giáo, vua quan được coi là cha mẹ của dân (dân chi phụ mẫu). Nếu một người đặt lòng trung thành với một đấng cầm quyền khác mà không phải là vua quan của mình, người đó đã vi phạm các quy tắc xã hội liên quan đến lòng trung thành - mà chính quy tắc đó được coi là một phần mở rộng của lòng hiếu thảo. Hành động vâng lời gần như tuyệt đối của giáo hữu người Việt đối với vị giám mục nước ngoài được coi là bất trung và phản bội truyền thống.

Ngay từ buổi đầu truyền giáo, De Rhodes đã nhận thấy điều này và đã đề ra thuyết Tam Phụ (ba người cha) như một nỗ lực bản địa hoá đức tin độc thần của Kitô giáo theo chuẩn mực đạo đức Nho giáo về lòng trung hiếu. Ở đây, ông đã mượn ý tưởng từ cuốn *Thiên Chủ thực nghĩa* của Ricci để giải thích lý do tại sao các giáo hữu Ki-tô nên yêu mến và vâng lời Thiên Chúa

trên hết mọi sự. Dựa trên quan hệ quân - sư - phụ, thuyết Tam Phụ đề xuất rằng, mỗi người phải có bốn phận trung hiếu với ba đấng bề trên của mình, theo thứ tự ưu tiên là Thiên Chúa, đến quân vương, rồi mới đến cha mẹ. Là Đấng Tạo Hóa của trời đất muôn loài, Thiên Chúa giống như Cha chung của toàn thể nhân loại. Ngài là vị Thượng Phụ tối cao vượt xa vai trò của vị Trung Phụ, vua chúa cai trị một nước và vị Hạ Phụ là cha mẹ trong gia đình [1].

De Rhodes đã khéo léo nhận xét rằng việc Tế Nam Giao của triều đình là một thực hành cao quý, đó chính là cơ sở để xây dựng thuyết Tam Phụ. Nếu vua chúa vẫn thực hành đạo hiếu với Trời, thì việc người Công giáo chỉ thờ phụng Chúa Tế trời đất trên hết mọi sự là có cơ sở. Trung hiếu với vị Thượng Phụ, thì sẽ trung với vị Trung Phụ và hiếu với vị Hạ Phụ. Thuyết Tam Phụ, sau này được khai triển trong các tác phẩm hộ giáo của thế kỷ XVIII-XIX, có thể phần nào giải thích thái độ bất tuân của những người Công giáo khi họ quyết định tiếp tục theo đạo, kháng cự các lệnh cấm đạo của các chúa Trịnh chúa Nguyễn, và sau này của triều nhà Nguyễn. Đối với họ, vâng lời Thượng Phụ thì hơn là vâng lời Trung Phụ, Hạ Phụ. Lòng trung hiếu tuyệt đối dẫn đến việc thà chết chứ không chối Chúa bỏ đạo [1].

Việc tranh cãi về lễ nghi tôn giáo ở Trung Hoa đã gây nhiều hệ lụy ở Việt Nam. Trong khi một số thừa sai chủ trương dung hoà với các truyền thống Nho giáo bản địa như việc cúng tế Khổng Tử, các vị thành hoàng làng, và một phần của việc thờ cúng tổ tiên, một số thừa sai khác bác bỏ chuyện này, xem đó như là vi phạm nghiêm trọng vào tín ngưỡng độc thần của Ki-tô giáo. Cuộc tranh luận kịch liệt giữa hai bên bên vực và chống đối từ năm 1643 đến năm 1704 đã lan rộng

từ Phúc Kiến sang đến Manila, về đến Rome và Paris, được sử sách ghi lại là “Tranh luận về lễ nghi Trung Hoa” (*The Chinese Rites Controversies*) [12; 27, tr.36-46]. Để củng cố bản sắc Công giáo, đặc biệt sau cuộc tranh luận về lễ nghi Trung Hoa mà từ năm 1715, dưới sắc lệnh *Ex illa die* của Đức Giáo hoàng Clémentê XI, người Công giáo Á Đông bị buộc từ bỏ các nghi lễ truyền thống, một loại tác phẩm mới bắt đầu xuất hiện ở Việt Nam, đó là các sách hộ giáo.

Thể loại văn chương này là sự kết hợp của hai loại hình giáo lý *catechismus* và *doctrina Christiana*. Các tác phẩm hộ giáo ra đời để thuyết phục các tín hữu Công giáo rằng niềm tin và thực hành tôn giáo của họ là đúng đắn và cao quý. Cần phải có lời giải thích về giáo lý và thực hành Công giáo để giữ vững niềm tin của những người mới theo đạo và bác bỏ những lời dèm pha và chống báng của người ngoài. Trên thực tế, mục đích của một số tác phẩm hộ giáo xuất hiện trong thế kỷ XVIII-XIX là để thuyết phục những người tân tông và những người chỉ trích họ rằng người Công giáo Việt không có lỗi lầm nào về mặt trung hiếu đối với vua quan hoặc cha mẹ và tổ tiên của họ. Trái lại, người Công giáo cũng đề cao các đức tính hiếu thuận và trung thành cả trong giáo lý lẫn thực hành, cho dù cách thể hiện của họ có vẻ khác với kỳ vọng xã hội, đặc biệt trong phong tục tang ma.

Bước đầu đi vào hộ giáo: *Tam giáo chư vọng* và *Opusculum de sectis* [Tiểu luận về các giáo phái]

Trong số các tác phẩm hộ giáo, có hai tài liệu sớm nhất còn lưu trữ được. Đó là cuốn *Tam giáo chư vọng* (1752) viết bằng chữ Quốc ngữ và *Opusculum de sectis apud Sineneses et Tunkineses* [Tiểu luận về các

giáo phái của người Trung Hoa và Đàng Ngoài] (1750) viết bằng tiếng La-tinh có xen lẫn chữ Quốc ngữ. Cả hai đều tồn tại dưới dạng bản thảo, lưu trữ ở Văn khố của Hội Thừa sai Ba lê (AMEP).

Tam giáo chư vọng là tác phẩm khuyết danh viết bằng chữ Quốc ngữ ở Đàng Ngoài [22; 27, tr.159-322]. Nội dung gồm ba quyển trình bày những “sai lầm của tam giáo” dưới dạng một cuộc đối thoại giữa một “Tây sĩ” (thừa sai) và một “Đông sĩ” (nhô sĩ) về một số tín ngưỡng, phong tục và nghi lễ tôn giáo của Việt Nam thế kỷ XVIII, mà trong số đó vẫn còn trong thực tế ngày nay. Bản thảo của *Tam giáo chư vọng*, có lẽ là một bản sao được đánh số hiệu V-1098 ở trong AMEP. Đây là một cuốn vở bằng giấy mỏng, khổ 10x15 cm, gồm 104 tờ, viết trên 2 mặt bằng mực đen. Sách không ghi tác giả, nhưng trong phần tựa đề có nhắc đến các thừa sai người Ý, và trong một đoạn văn có ghi là năm Cảnh Hưng thứ 13 (1752). Tác giả cho biết ông là một người đi tìm hiểu niềm tin (“lẽ đạo”) và thực hành tín ngưỡng ở Đàng Ngoài trong thời ấy. Nhưng ông còn một mục đích sâu hơn nữa, muốn dùng lý lẽ để chứng minh rằng một khi đọc giả tra xét kỹ càng các phân tích của ông, họ sẽ bỏ đường lầm lạc mà quay về với chính đạo (“đạo thánh Đức Chúa Trời”). Cuốn sách chia làm ba phần với mục lục cho từng phần như sau.

Nhô giáo chư vọng (14 đề tài): Thái cực; Bàn Cổ; Thượng đế, Chính đạo, Hồng thủy, Tế thiên địa lục tông; Tế ngũ đế ngũ thần; Lễ Hội Miêng (Minh) và lễ tế cờ (kỳ) đạo; Thành hoàng và các thần; Vua Dóng, vua Trèm, vua Bạch Mã, chúa Liễu Hạnh; Táo quân, Thổ công, Thổ chủ, Tiên sư; Lễ tế Khổng Tử cùng các đại hiền; Lễ tế Thái Công cùng các đại tướng; Lễ táng tế ông bà cha mẹ; Luận sự địa lý.

Đạo giáo chư vọng (12 đề tài): Lão Tử; Trương Nghi, Trương Giác; Thầy phù thủy; Mười hai thần hành khiển; Cửu tinh và Thiên lô; Luận ngày giờ tốt xấu; Hà bá, Phạm Nhan, Liễu Hạnh; Xem bói; Xem số, xem khoa; Ngũ tinh; Xem tướng, xem giò gà; Nhật thực, nguyệt thực.

Thích giáo chư vọng (12 đề tài): Nguồn gốc đạo Phật; Phật giáo vào Trung Hoa; Quan niệm nhà Nho về Phật giáo; Cửu kiếp; Ý nghĩa chữ “không” cùng chữ “Phật”; Cấm sát sinh và luân hồi; Kinh Bảo đàn; Lễ đốt nhà tang cùng vàng mã; Địa ngục; Quan Âm và cô hồn; Cây nêu và vôi bột.

Xem qua nội dung được trình bày, có thể thấy ngay *Tam giáo chư vọng* có lẽ được soạn cho các thầy giảng và linh mục bản xứ để họ có tài liệu hộ giáo khi gặp gỡ các nhà nho, thầy pháp hay sư sãi, đồng thời cũng giúp cho người mới theo đạo hiểu rõ hơn quan niệm của Công giáo về một số tín ngưỡng và nghi lễ bản địa được mặc định là mê tín, dị đoan. Cuốn sách mô phỏng cách trình bày giáo lý theo phong cách của Ricci trong *Thiên Chủ thực nghĩa*, một cuộc “đối thoại” và “tranh luận” trên lý lẽ.

Cùng một nội dung tương tự như thế, *Opusculum de sectis apud Sinenses et Tunkineses* của thừa sai dòng Âu tinh Adriano di Santa Thecla, viết bằng tiếng Latinh xen lẫn với những cụm từ và câu Hán - Việt viết bằng quốc ngữ. Bản thảo là một cuốn vở 121 trang, kể cả 8 trang giới thiệu và 2 trang mục lục, ký hiệu V-667 trong Văn khố của Hội Thừa sai Ba lê (AMEP)⁽¹⁾. Đối tượng của sách này là các nhà truyền

giáo tương lai để giải thích cho họ về tam giáo ở Trung Hoa và Việt Nam⁽²⁾. Sách của Adriano viết theo lối miêu tả, chia làm 6 chương như sau.

Chương 1 bàn về phái nho sĩ (5 mục): Khổng Tử; Học thuật, sách vở và giáo lý của phái này; Tín ngưỡng của phái này; Thờ cúng Khổng Tử; Tế Khổng Tử.

Chương 2 bàn về việc thần linh và thờ thần (12 mục): Các thần linh trên trời dưới đất; Các thánh vương; Các thần được quan võ thờ cúng; Tế Kỳ đạo; Lễ Hội minh; Thành Hoàng; Lễ Tọa khoa bạt thần; Vua Dóng, vua Trèm và các thần khác; Tiên sư, Thổ công, vua Bếp và các thần khác; Linh hồn người chết; Các nghi lễ cúng tế; Cúng tế cho các vua chúa đang trị vì.

Chương 3 bàn về phái thuật sĩ (5 mục): Lão Tử; Sự truyền bá của phái này; Phép thuật của phái này; Tín ngưỡng của phái này; Ngọc Hoàng.

Chương 4 bàn về bói toán, xem quẻ (3 mục): Thầy bói, thầy khoa; [thầy xem số, xem tướng, xem giò gà, thầy địa lý (bỏ trống); các thuật khác (bỏ trống)].

Chương 5 bàn về tôn giáo của người thờ [Phật] hoặc là [Thích ca]⁽³⁾ (6 mục): Thích ca; Sự truyền bá của phái này ở Trung Hoa; Giáo lý của phái này; Các thần linh được thờ trong phái này; Về các chùa và những người sùng mộ Phật; Về các nghi lễ tôn kính Phật.

Chương 6 bàn về đạo Thiên Chúa ở Trung Hoa và Annam (4 mục): Đạo Thiên

⁽¹⁾ Đây có lẽ là một bản sao, chứ không phải bản gốc của Adriano. Bản này có một số trang để trống (tr. 20-23, 72, 77-82 và 88), và có 2 nét chữ khác nhau. Một người chép tiếng La tinh và người kia chép phần Quốc ngữ. Olga Dror đã bàn về chuyện này [7, tr.31 (bản tiếng Việt, tr.54)].

⁽²⁾ Ở thế kỷ XIX đã có một phần được trích dịch sang tiếng Pháp trong tạp chí *Journal Asiatique*, số 2 (1823) tr.163-175 và số 6 (1825) tr.164-65. Gần đây Olga Dror và Marya Berezovka đã dịch toàn bộ sang Anh ngữ [7, tr.71-229 (bản tiếng Việt, tr.121-370)] và có in lại bản văn La tinh.

⁽³⁾ Tựa đề trong bản thảo để trống hai chỗ để sau này chép tiếng Việt vào.

Chúa ở Trung Hoa; Việc bách hại đạo Thiên Chúa ở Trung Hoa; [Đạo Thiên Chúa ở Annam (bỏ trống); Việc bách hại đạo Thiên Chúa ở Đàng Ngoài (bỏ trống)].

Điểm qua mục lục và nội dung trình bày thì cuốn *Opusculum de sectis* và *Tam giáo chut vọng*, tuy cách trình bày có khác nhau, nhưng có thể được coi là anh em song sinh, đến từ một nguồn gốc [24; 25; 27, tr.323-330]. Tác giả của *Tam giáo chut vọng* không nói rõ đã sử dụng nguồn tài liệu nào, nhưng Adriano viết trong lời tựa của ông là ông đã dựa trên cuốn *Dị đoan chi giáo* của Giám mục thừa sai dòng Âu Tinh Ilario/Hilario di Gesù (Đức thầy Hy, 1646-1754), Giám quản Giáo phận Đông Đàng Ngoài và có bổ túc thêm từ kiến thức của thừa sai dòng Đa minh Francisco Gil de Federich (tử đạo 1745).

Hai tác phẩm này có thể xem là một tài liệu kép mô tả về tín ngưỡng của người Việt ở Đàng Ngoài. Tuy có nhiều hạn chế và tính chất hộ giáo nhưng tài liệu này là nền tảng cho những tác phẩm hộ giáo thời danh hơn ở nửa sau thế kỷ XVIII-sang đến thế kỷ XIX.

Đỉnh cao của văn chương hộ giáo

Trong số tác phẩm hộ giáo có hai tài liệu, *Phép giảng Đạo Thật* (theo các bản in thế kỷ XIX còn gọi *Chân đạo yếu lý*) và *Hội đồng Tứ giáo*, là hai tác phẩm có nhiều ảnh hưởng nhất trong thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX, được in cả bằng chữ Nôm lẫn Quốc ngữ và được tái bản nhiều lần.

Phép giảng Đạo Thật là cuốn giáo lý của một tác giả khuyết danh xuất hiện khoảng một trăm năm sau *Phép giảng tám ngày*. Bản thảo sớm nhất của tác phẩm này là một tập sách mỏng viết chữ Quốc ngữ 143 trang, ghi năm MDCCLVIII (1758) trong văn khố của Hội Thừa Sai Ba lê (AMEP), ký hiệu V-1183. Vì là tác phẩm khuyết danh, ta không biết người viết là một thừa sai, một

linh mục hay giáo lý viên bản xứ. Cũng không rõ hoàn cảnh ra đời của tác phẩm.

Tuy nhiên, đánh giá từ thứ tự các chủ đề được trình bày, sách được soạn cho người dự tòng hoặc vừa mới chịu phép rửa, phần nào đó sách cũng cấu trúc theo trật tự tương tự như sách giáo lý của De Rhodes. Nhìn lướt qua bảng mục lục thấy các chủ đề sau: 1) Bàn về sự sống và cái chết, thể xác và linh hồn; 2) Về việc thờ phượng sai lầm; 3) Về giáo lý Tam phụ; 4) Về Thiên Chúa là ai và Ngài đã tạo ra thế giới như thế nào; 5) Về cuộc đời của Chúa Ki-tô; 6) Về sự phán xét sau khi chết, luyện ngục, thiên đàng và địa ngục; 7) Về bốn điểm chính của huấn giáo (Tín điều, Cầu nguyện, Bí tích và Điều răn); 8) Về việc chuẩn bị Bí tích Rửa tội; 9) Về nhiệm vụ của một tín hữu mới.

Các phiên bản tiếng Nôm phổ biến hơn ở thế kỷ XIX (và bản dịch Quốc ngữ ở thế kỷ XX) có tựa đề là *Chân Đạo yếu lý* hoặc *Chân Đạo dẫn giải*, có phần khác biệt⁽¹⁾. Trong khi giữ lại nội dung hầu hết các chương của tác phẩm trước đó, những thay đổi được đưa vào văn bản để phản ánh sự quan tâm của độc giả thế kỷ XIX, đó là bảo vệ Công giáo khỏi sự phỉ báng chống Công giáo. Ấn bản Nôm 1829 thay đổi nội dung của hai chương cuối: 8) Về Kinh thánh, 9) Về đạo đức Công giáo, và thêm vào một chương mới: 10) Về việc phản biện những cáo buộc chống Công giáo. Có thể xem đây là bản khắc in xưa nhất của sách giáo lý Công giáo.

Việc tác phẩm này được in bằng chữ Nôm vào thời vua Minh Mạng cho thấy vào quý đầu tiên của thế kỷ XIX, văn học Công giáo đã gây sự chú ý của giới biết chữ. Mặc

⁽¹⁾ Theo Chan Ching-ho, *Chân Đạo yếu lý* có ít là 4 ấn bản Nôm: Cấm Sơn: 1829, 1864; Gia Định: 1867; Phát Diệm: 1868 [4]. Bản Hán văn có tên là *Thiên Chúa chân đạo dẫn giải toàn thư* chép tay năm 1777. Các bản in Quốc ngữ thế kỷ XX thường mang tên là *Chân Đạo dẫn giải* [23].

dù chữ Quốc ngữ đã được người Công giáo Việt Nam sử dụng từ nửa sau thế kỷ XVII nhưng phần lớn như công cụ giao tiếp cho các linh mục và thầy giảng bản xứ để trao đổi thông tin với các thừa sai. Các tác phẩm sáng tác bằng Quốc ngữ không đến được với nhiều đối tượng hơn, đó là những người vẫn đọc và viết bằng chữ Hán Nôm. Hơn nữa, việc in sách bằng chữ Nôm, cũng như chữ Hán, đòi hỏi nhiều công sức để khắc các ký tự trong mộc bản. Trừ khi đó là một văn bản quan trọng cần phân phối rộng rãi, cách tiếp cận phổ biến là sao chép bản thảo để tiết kiệm thời gian và tiền bạc.

Một tác phẩm quan trọng khác cho cuộc gặp gỡ của Công giáo và Nho giáo là *Hội đồng Tứ giáo* được viết bởi một tác giả ẩn danh vào thế kỷ XIX⁽¹⁾. Sách này thường được coi là bản tường trình về cuộc tranh luận giữa các đại diện của Tam giáo (Nho, Đạo, Phật) và Công giáo diễn ra vào năm 1773 tại triều đình chúa Trịnh Sâm. Mục đích chính của cuộc tranh luận này là để giải thích và bảo vệ tính hợp pháp của Công giáo khỏi những cáo buộc là một tôn giáo ngoại lai, sai lầm và nguy hại. Được in cả bằng chữ Nôm và Quốc ngữ (và thậm chí có cả bản dịch sang Hán văn vào năm 1884-85), *Hội đồng Tứ giáo* nhanh chóng trở thành tác phẩm hộ giáo Công giáo phổ thông nhất của thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX tại Việt Nam⁽²⁾.

⁽¹⁾ Về nguồn gốc của sách *Hội đồng Tứ giáo*, bản in sớm nhất bằng chữ Nôm (1864). Nội dung gồm những quan tâm và tranh luận về tính chính thống của đạo Thiên Chúa cho thấy bản văn có thể được viết sớm hơn, ít ra là cuối thời Gia Long khi đạo Thiên Chúa vẫn còn được gọi là đạo Hoa Lang chứ chưa gọi là đạo Gia Tô như trong Đại Nam thực lục. Về tên gọi của đạo Thiên Chúa, xem [23].

⁽²⁾ Có ít là 9 ấn bản Nôm của *Hội đồng Tứ giáo* được bảo lưu ở văn khố Hội Thừa sai Ba lê. Không rõ nơi xuất bản: 1864, 1867, 1869; Phát Diệm: 1867, 1869, 1909; Hongkong: 1897, 1903, 1905 [4]. Bản Quốc ngữ đầu tiên được in ở Tân Định (1865) và in đến lần thứ 14 ở nhiều nhà in khác nhau khắp trong Nam ngoài Bắc cho đến năm 1953, chưa kể một bản dịch tiếng Tây Ban Nha [21].

Hội đồng Tứ giáo kể lại một cuộc tranh luận kéo dài ba ngày, mỗi ngày với chủ đề riêng. Mỗi ngày, các đại diện của Tam giáo, một Nho sĩ, một Đạo sĩ, và một Hoà thượng lần lượt tranh biện với Tây sĩ (linh mục Công giáo) về các điểm khác nhau liên quan đến chủ đề của ngày, dưới sự chủ tọa của một vị quan lớn của triều đình [26; 21]. Những chủ đề và quan tâm trong cuộc tranh luận này phản ánh sự phức tạp của những thách thức mà Công giáo đem lại cho niềm tin và thực hành tôn giáo của Tam giáo. Không chỉ là vạch ra những sai lầm của các tôn giáo truyền thống ở Việt Nam, tác giả của *Hội đồng Tứ giáo* muốn độc giả của mình phải nghiêm túc xem xét những giá trị mà Công giáo đem lại, ít ra là phản biện lại những chỉ trích nhắm vào niềm tin của các giáo hữu⁽³⁾.

Cuộc tranh luận ngày đầu tiên cố gắng trả lời câu hỏi về nguồn gốc muôn loài: “Vũ trụ và con người từ đâu mà có?”. Ở đây tác giả đã dùng lý luận của *Phép giảng tám ngày* và đặc biệt là *Tam giáo chut vọng* để phản bác quan niệm vũ trụ sinh ra từ thái cực, lý và khí của Nho sĩ và đại đạo, hư vô của Đạo sĩ. Cuộc tranh luận ngày thứ hai, chiếm gần một nửa số đề tài, tập trung vào nghĩa vụ ở thế giới hiện tại: “Con người nên làm gì trong cuộc sống này?”. Vấn đề luân lý không được đặt nặng vì giữa Ki-tô giáo và các tôn giáo khác không có nhiều sự khác biệt. Tuy vậy các vấn đề về luân lý xoay quanh chủ đề thường phạt đời sau. Trọng tâm chính là cuộc tranh luận về các niềm tin và thờ phượng của bên Công giáo. Ở đây Tây sĩ phải giải trình niềm tin của mình, trả lời những thắc mắc và nghi vấn của Nho sĩ, đại diện cho giới trí thức Việt Nam thời đó. Trong cuộc tranh luận cuối cùng, câu hỏi quan tâm về thế giới bên kia: “Con người đi đâu sau khi chết?”. Ở đây cuộc tranh luận

⁽³⁾ Khi so sánh văn bản có thể thấy một số câu và lý lẽ của *Hội đồng Tứ giáo* y hệt như *Tam giáo chut vọng*, đặc biệt khi dẫn lại những câu Hán - Việt.

chính xoay quanh thuyết luân hồi của Phật giáo và Tứ Chung của Công giáo.

Vào cuối mỗi ngày, vị quan lớn này đưa ra những nhận xét cuối cùng về cuộc tranh luận. Các tiêu chí chính để đánh giá tính hợp lệ của một quan điểm cụ thể là tính hợp lý và tính nhất quán. Phần thắng luôn nghiêng về lý lẽ của vị linh mục. Tuy nhiên, đó không phải là một chiến thắng dễ dàng. Vị linh mục phải chứng minh sự yếu kém của các quan điểm khác và bảo vệ chính mình khỏi sự phản đối hợp lý của các đối thủ, đặc biệt là những phản biện của nho sĩ. Tập sách kết thúc với lời cuối cùng của Tây sĩ, bày tỏ lòng biết ơn với quan đã tạo cơ hội cho mỗi tôn giáo trình bày giáo lý của mình, cũng như sự vui mừng được tranh luận với đại diện của Tam giáo.

Đánh giá từ cách lập luận và chủ đề được quan tâm trong các cuộc tranh luận, *Hội đồng Tứ giáo* có lẽ là một câu chuyện phóng tác từ một sự kiện có thể đã xảy ra trăm năm trước đó, như cuộc tranh luận giữa thừa sai Girolamo Majorica và các hoà thượng dưới thời Trịnh Tráng, khi nhà chúa còn khá cởi mở với các giáo sĩ Tây phương, chưa có thái độ thù nghịch và bắt bớ như thời chúa Trịnh Sâm sau này. Về mặt văn bản, cuốn sách này chịu ảnh hưởng khá rõ từ *Tam giáo chư vọng* trong cách lập luận, trình bày và ngay cả cách trích dẫn kinh điển và lịch sử. Nó không phải là một cuộc hội thoại hay tọa đàm giữa bốn tôn giáo, nhưng thực chất là cuộc chất vấn qua lại giữa người Công giáo và đại diện các tôn giáo truyền thống. Các câu hỏi trong ngày thứ hai phản ánh một phần những quan tâm và thắc mắc của người ngoài Công giáo với tôn giáo này. Phần khác các câu hỏi và chủ đề cũng phản ánh quan tâm của người Công giáo về nguồn gốc loài người, về cách sống đạo và về sự thưởng phạt đời sau.

Có thể nói, tác giả của *Hội đồng Tứ giáo* biên tập và triển khai những quan tâm của *Tam giáo chư vọng* cho độc giả ở thế kỷ

XIX, khi làn sóng bài đạo Thiên Chúa tăng dần nơi các nho sĩ. Đó là một cuộc đối thoại mang tính cách huấn giáo cho những người mới theo đạo để giúp họ bảo vệ niềm tin và thực hành Ki-tô giáo. Nó bao hàm thái độ của những người Công giáo trải qua nhiều đau khổ dưới nhiều chiến dịch bắt đạo. Họ tồn tại trong đức tin dù gặp nhiều khó khăn và chịu đựng những cuộc bắt bớ. Hơn nữa, tác phẩm thể hiện sự tin tưởng của các giáo hữu rằng tôn giáo của họ, mặc dù còn khá mới, nhưng cũng tương đương, nếu không muốn nói là tốt hơn, so với các tôn giáo truyền thống được du nhập từ Trung Hoa.

Kết luận

Trong các cuộc bắt đạo lặp đi lặp lại từ thế kỷ XVII đến XIX, có hàng trăm ngàn người đã chết vì tin Công giáo của mình⁽¹⁾. Các vị tử đạo thường tự hào về bản sắc Công giáo của mình, đặc biệt là trong các phiên xét xử công khai được ghi lại trong các phúc trình của các thừa sai. Họ thà chết còn hơn là “quá khoá” (bước qua thánh giá) để chối bỏ vị Cứu Chúa Giê-su của họ⁽²⁾. Thái độ “cứng

⁽¹⁾ Trong số đó có 117 vị tử vì đạo từ năm 1745 đến 1862, được Giáo hội Công giáo tôn vinh Chân phước (còn gọi là Á thánh) qua bốn đợt trong những năm 1900 (64 vị), 1906 (8 vị), 1909 (20 vị) và 1951 (25 vị). Tất cả được Giáo hoàng Gio-an-Phao-lô II tuyên phong hiển Thánh năm 1988. Ngoài ra, năm 2000 lại có thêm thầy giảng An-rê Phú Yên được phong chân phước. Thầy An-rê, thường được xem là vị tử đạo đầu tiên, chết năm 1645 ở Phước Kiều, Quảng Nam, chỉ 30 năm sau khi đạo Chúa được truyền giảng tại Đàng Trong.

⁽²⁾ Quá khoá hay Khoá quá là một hình thức thử thách đức tin của người Công giáo. Đây là một phương pháp được chính quyền Mạc phủ thế kỷ XVII ở Nhật bắt người bị tình nghi là Công giáo phải dẫm đạp lên một *fumie* (ảnh thờ làm bằng kim loại có hình Chúa Giêsu bị đóng đinh hay Đức Mẹ) để xác minh lý lịch tôn giáo. Nếu lên thì được tha, còn nếu từ chối thì sẽ bị tra tấn, bỏ tù hoặc xử tử. Từ thời Minh Mạng cho đến Tự Đức, phương pháp này khá phổ biến.

đầu” của các giáo hữu đối với sự cảm đoán của triều đình có thể giải thích bằng việc văn chương hộ giáo đã định hình và củng cố bản sắc tôn giáo của họ.

Tôi tin rằng văn chương Công giáo, bao gồm các sách giáo lý, sách kinh, nguyện ngắm, cuộc đời các thánh và đặc biệt là các tác phẩm hộ giáo, đã đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành thái độ không thể lay chuyển của những người tín hữu này. Trong các văn bản hộ giáo của thế kỷ XVIII-XIX, chúng ta thấy người Công giáo tự tin: tôn giáo của mình có thể phù hợp với các giá trị truyền thống. Tôn giáo này không chỉ xác lập rằng người Công giáo Việt Nam có thể hoàn thành mọi nghĩa vụ của Nho giáo đối với bề trên của mình, nhưng còn khẳng định lòng hiếu thảo và trung thành cũng vượt trội so với Nho giáo của triều Nguyễn. Bất chấp sự phân biệt đối xử và nỗ lực bởi các hoàng đế triều Nguyễn, từ Minh Mạng đến Tự Đức, muốn loại bỏ người Công giáo Việt, tôn giáo này đã bén rễ vào xã hội đến mức đã trở thành một tôn giáo của Việt Nam. Các tác phẩm hộ giáo Công giáo là một phần chính trong việc truyền tải và giữ gìn bản sắc tôn giáo cho người Công giáo Việt.

Qua ngôn ngữ văn học, các tác phẩm hộ giáo cho thấy những gian truân, cách trở quá trình Công giáo du nhập vào Việt Nam trong những thế kỷ đầu. Sự va chạm, xung đột giữa hai nền văn hóa Ki-tô giáo Âu châu và văn hóa bản xứ là không thể tránh khỏi. Việc hóa giải những khác biệt văn hóa không phải là điều dễ dàng có thể thực hiện ngày một ngày hai, nhất là khi các sĩ phu cảm thấy địa vị độc tôn của mình bị lung lay. Tuy vậy, ngay từ thời của các thừa sai Dòng Tên ở thế kỷ XVII, người Công giáo Việt đã có những nỗ lực hoà mình vào xã hội Việt Nam. Kinh sách phần lớn được

soạn bằng chữ Nôm, các lễ nghi, tuồng văn, truyện tích, thi ca, mỹ thuật và kể cả kiến trúc Công giáo cũng có nhiều nét dung hợp với văn hoá cổ truyền. Từ trên 50 năm nay, dưới cái nhìn mới và tích cực về văn hoá và tôn giáo bản địa khởi nguồn từ Công đồng Vatican II, người Công giáo Việt Nam tiếp tục phát huy căn tính tôn giáo của mình trong chiều hướng dung hoà văn hoá Đông và Tây. Văn chương Công giáo cũng vì thế mà được nhìn nhận như một di sản của văn học Việt Nam thời cận đại.

Tài liệu tham khảo

- [1] Trần Quốc Anh (2015), “Thuyết Tam Phụ và Đạo Hiếu: Một nỗ lực hội nhập Thần học trong nền văn hoá Nho giáo tại Việt Nam thời xưa”, *Tập san Hiệp Thông*, Tập 86 số 1 & 2, tr.114-143.
- [2] Trần Quốc Anh (2019), “Ảnh hưởng của văn chương Công giáo trong việc truyền bá đức tin ở Việt Nam thế kỷ XVII-XIX”, tài liệu *Hội thảo 400 năm hình thành và phát triển chữ Quốc ngữ trong lịch sử Loan Báo Tin Mừng tại Việt Nam*. Trung tâm Mục vụ Giáo phận TP Hồ Chí Minh tổ chức, 25-26/10/2019, tr.383-405.
- [3] Brook Timothy (1993), “Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China”, *Journal of Chinese Religions*, Vol 21 no.1, tr.13-44.
- [4] Chan Ching-ho và Isabelle Landry-Deron (2004), *Mục lục thư tịch Hán Nôm tàng trữ tại Hội Thừa sai Ba-Lê*. Eglise d’Asie, Paris.
- [5] *Chân Đạo yếu lý*. Bản Quốc ngữ và bản Nôm (1829). Nguyễn Hưng chủ biên. Nhóm Dịch thuật Hán Nôm Công giáo tại TP Hồ Chí Minh, 2005. Lưu hành nội bộ.
- [6] Costello M. Joseph (1992), *The Letters and Instructions of Francis Xavier*. Institute of Jesuit Sources, St Louis.
- [7] Dror Olga (2002), *A Small Treatise on the Sects among the Chinese and Tonkinese: A Study*

of Religion in China and North Vietnam in the Eighteenth Century. Cornell-SEAP, Ithaca, NY. Bản tiếng Việt: *Luận về các phái của người Trung Hoa và Đàng Ngoài: Nghiên cứu về tôn giáo ở Trung Hoa và Bắc Việt Nam thế kỷ 18* (Nguyễn Thanh Xuân dịch, Võ Minh Tuấn hiệu đính). Nxb Thế Giới & Alphabooks, Hà Nội, 2017.

[8] Trần Anh Dũng sưu tập (2017), *Thư mục ấn phẩm sách báo Công giáo Việt Nam 1651-1975, Quốc Nội và Hải Ngoại 1975-2015*. Nxb Đắc Lộ Tùng thư, Paris.

[9] *Hội đồng Tứ giáo* (bản Nôm 1867). Nguyễn Huy Hùng, Trần Kim Vinh và Nguyễn Quý Đức dịch sang Quốc ngữ và hiệu đính. Nxb Dũng Lạc, Houston, 2002.

[10] *Hội đồng Tứ giáo danh sư*. Gồm bản Quốc ngữ, bản Nôm (1867), bản Hán (1911). Nguyễn Hưng chủ biên. Nhóm Dịch thuật Hán Nôm Công giáo tại TP Hồ Chí Minh, 1996. Lưu hành nội bộ.

[11] Lancashire Douglas & Peter Hu Kuo-chen (1985), *The True Meaning of the Lord of Heaven*. The Institute of Jesuit Source, St Louis.

[12] Minamiki George (1985), *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Loyola Press, Chicago.

[13] Phan Peter C. (1998), *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*. Orbis Book, Maryknoll, NY.

[14] *Phép giảng Đạo Thật* (1758). Bản thảo AMEP. Vol 1183.

[15] Rhodes Alexandre de (1651a) (1993), *Phép giảng tám ngày / Catechismus... in octo dies divisus* (Nguyễn Khắc Xuyên in lại và giới thiệu). Tủ sách Đại Kết, TP Hồ Chí Minh.

[16] Rhodes Alexandre de (1651b) (2017), *Histoire du royaume de Tunquin (Lịch sử Vương quốc Đàng Ngoài)* (Hong Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên dịch và giới thiệu). Tủ sách Đại Kết, TP Hồ Chí Minh (1993). Tái bản. Nxb KHXH-DT books.

[17] Santa Thecla Adriano di (1750). *Opusculum de sectis apud Sinenes et Tunkinenses*. Bản thảo AMEP, Vol 667.

[18] Standaert Nicholas & Adrian Dudink (2002), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*. Procura Generaliza della Compagnia di Gesù, Rome.

[19] Standaer Nicholas (2009), "Responses & Reflections," in *Christianity and Cultures: Japan and China in Comparison*, edited by Anthoni Uceler. Institutum Historicum Societatis Iesu, Rome, tr. 61-64.

[20] *Tam giáo chut vọng* (1752). Bản thảo AMEP. Vol 1089.

[21] Phan Tấn Thành (2013), "Hội đồng Tứ giáo"... <http://daminhvn.net/suy-tu-nghien-cuu/hoi-dong-tu-giao-8259.html> (truy cập, 7/5/2020).

[22] Trần Văn Toàn (2003a), "Tam giáo chư vọng (1752) - Một bản chép tay bàn về Tôn giáo Việt Nam", *Nghiên cứu Tôn giáo*, Tập 19, số 1, tr.47-54.

[23] Trần Văn Toàn (2003b), "Đạo Thiên Chúa, đạo Gia Tô, đạo Cơ Đốc, đạo Công giáo? Nên gọi thế nào cho chính danh?". *Nghiên cứu Tôn giáo*, Tập 22, số 4, tr.22-32.

[24] Trần Văn Toàn (2005a), "Tôn giáo Việt Nam ở thế kỷ XVIII theo cái nhìn tổng hợp của giáo sĩ phương Tây đương thời ở Đàng Ngoài", *Nghiên cứu Tôn giáo*, Tập 31, số 1, tr.60-68.

[25] Trần Văn Toàn (2005b), "Tôn giáo Việt Nam ở thế kỷ XVIII theo cái nhìn tổng hợp của giáo sĩ phương Tây đương thời ở Đàng Ngoài", *Nghiên cứu Tôn giáo*, Tập 32, số 2, tr.15-20.

[26] Tran, Anh Q. (2012), "Inculturation, Mission, and Dialogue in Vietnam: The Conference of Representatives of Four Religions", David Lindenfeld and Miles Richardson, chủ biên, *Beyond Conversion and Syncretism. Indigenous Responses to Missionary Christianity, 1800-2000*. Berghahn Books, New York. tr.167-194.

[27] Tran, Anh Q. (2018), *Gods, Heroes, and Ancestors: An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam*. Oxford University Press, New York.

MACAO TRONG CÁC DI SẢN VĂN HỌC CHÍNH LUẬN VIỆT NAM CUỐI THẾ KỶ XVIII ĐẦU THẾ KỶ XIX

N.I. NIKULIN^(*)

Tóm tắt: Nhận diện hệ thống tư liệu và xác định các mối quan hệ giao thương kinh tế, văn hóa, xã hội Việt Nam - Macao từ hệ hình lịch sử tư tưởng Thiên Chúa giáo. Xác định tính phức hợp của ghi chép *Tây Dương Gia tô bí lục*. Phân tích và nhấn mạnh các đặc điểm bối cảnh truyền giáo ở Việt Nam - Trung Quốc và vùng Đông Á cũng như mối quan hệ sống động của thành phố Macao đối với Việt Nam thế kỷ XVI-XIX...

Từ khóa: Thiên Chúa giáo, Macao, Việt Nam, *Tây Dương Gia tô bí lục*...

Dĩ nhiên cần phải coi những tư liệu của Bồ Đào Nha và Trung Quốc là những tư liệu nghiên cứu chủ yếu về lịch sử Macao, trong khi các tư liệu của Việt Nam chỉ mang tính bổ sung. Hơn nữa, hầu hết những tư liệu của Việt Nam mới chỉ được công bố gần đây⁽¹⁾ [6, p.I]. Tuy nhiên những tư liệu của Việt Nam lại rất độc đáo, bởi chúng thể hiện cái nhìn của dân cư những nước có cùng biên giới với Trung

Quốc về Macao. Do vậy cái chủ yếu trong các tư liệu này không chỉ là những chứng cứ (mặc dù các chứng cứ đương nhiên cũng rất quan trọng), mà còn ở chỗ trong đó thể hiện chính thái độ, hơn nữa là một thái độ không phiến diện, nhiều ý nghĩa đối với “citadade do Nome de Deus na China” (tiếng Bồ Đào Nha có nghĩa là “thành phố mang danh Chúa ở Trung Hoa”) [6]...

Mối quan tâm đến Macao ở Việt Nam càng tăng lên vào hai mươi lăm năm cuối thế kỷ XVIII. Cái gì đã thúc đẩy điều đó? Chắc chắn không chỉ đơn thuần là những nhân tố thực tiễn. Có lẽ cũng cần nhắc đến những nhân tố tinh thần và nhận thức trí tuệ góp phần tạo nên tiến trình lịch sử. Tôi không tin rằng cái thúc đẩy các nhà hàng hải kiệt xuất thời đại của những phát kiến địa lý vĩ đại chỉ là sự tham lam, mà không phải (cùng với nó) là niềm khao khát khám phá những điều chưa được biết đến, khao khát khám phá những miền đất mới lạ. Cũng hết như vậy, tôi thấy trong mối quan tâm của người Việt Nam đối với Macao trước hết là một bằng chứng cho việc mở rộng phạm vi những kiến thức địa lý trước kia chưa từng thấy. Những công trình của nhà bác học nổi tiếng Lê Quý Đôn (1726-1784) đã chứng tỏ điều đó. Lê Quý Đôn đã nhận thức vấn đề

^(*) GS.TS (1931-2005).- Viện Văn học Thế giới mang tên Gorki, Viện Hàn lâm Khoa học Liên bang Nga.

⁽¹⁾ Những nghiên cứu tìm tòi tích cực những thập niên gần đây đã đưa đến việc công bố hàng loạt những tư liệu mới từ trước đến nay chưa được biết tới - di sản viết tay của những người Thiên Chúa giáo Việt Nam. (Như đã biết, Việt Nam từ thế kỷ XVII trở thành một nước truyền bá rộng rãi Thiên Chúa giáo, một tỉ lệ phần trăm đáng kể dân chúng đã đã tin theo tín ngưỡng Thiên Chúa giáo). Sự quan tâm khoa học đến nguồn tư liệu gốc cụ thể phản ánh những tiếp xúc của Việt Nam thời trung đại với châu Âu cho phép giải quyết các vấn đề văn hóa học trong nghiên cứu những mối quan hệ phương Đông và phương Tây, đặc biệt là làm rõ vai trò hết sức quan trọng của Bồ Đào Nha và văn hóa Bồ Đào Nha trong lĩnh vực này. Tôi đã có dịp nghiên cứu các vấn đề này trong các kho sách và tư liệu lưu trữ Lisbon trong thời gian ba tháng vào năm 1998 theo lời mời của Quỹ Phương Đông (Fundação Oriente).

dạng hình cầu của trái đất (trước kia trái đất được coi là hình vuông, bao phủ bên trên là bầu trời)⁽¹⁾. Ông là người đầu tiên nói đến địa lý địa cầu, bàn luận về bốn châu lục (châu Úc thời bấy giờ còn chưa được khám phá). Trong các công trình của Lê Quý Đôn đặc biệt đã nói đến địa danh “Mạc tư kha mạt á” chỉ cả thành phố Moskva, lẫn Moskovya (tức là nước Nga)⁽²⁾ và sông Moskva [3, tr.181].

Nhưng cùng với việc tăng cường mối quan tâm đối với Macao, người Việt Nam còn bị những tác động thực tiễn thôi thúc, tức những tác động chính trị, kinh tế, tác động của nhà thờ và việc truyền bá đạo Thiên Chúa.

Vấn đề là Việt Nam thực sự đã cứu Macao khỏi tình trạng sa sút kinh tế mà thành phố này bị lâm vào ở giữa thế kỷ XVIII. Macao lúc bấy giờ, nếu theo cách tính của thời nay, thì không phải là thành phố, mà chỉ là một thị trấn nhỏ. Ở đó có khoảng gần năm ngàn người Thiên Chúa giáo sinh sống - gồm người Bồ Đào Nha, người Trung Hoa, và những người thuộc các dân tộc khác, trong đó có Việt Nam. Nhà thơ Barboza du Bocage, do số phận đưa đẩy phải rời Lisbon sang Macao vào năm 1788, đã thấy nơi đó hết như chốn thâm sơn cùng cốc, và trong thơ của mình ông nhận xét

⁽¹⁾ Chính thái độ đối với khoa học châu Âu ở Việt Nam ngay từ buổi đầu đầu gắn với vấn đề tích lũy những tri thức thiết thực, khẳng định quyền tư duy độc lập. “Các sách của người Tây dương (nghĩa là người Châu Âu - N.N.) xuất hiện rất muộn, ý tưởng của họ rất lạ, - Lê Quý Đôn nhận xét. - Họ có nhiều kinh nghiệm, rất giỏi tính toán, bởi vậy người Trung Hoa hoàn toàn tin tưởng họ, không dám bài xích” [3, tr.95-96]. Bản thân sự khẳng định những tri thức của châu Âu vào thời đại của Lê Quý Đôn đã là một bước táo bạo, do đó ông cố dẫn những người có uy tín - những người có học thức ở Trung Hoa và thậm chí dẫn cả chỉ dụ của hoàng đế Thế Tông nhà Thanh (trị vì 1723-1736).

⁽²⁾ Moskovya - tên gọi nước Nga trong tư liệu nước ngoài thế kỷ XVI-XVII (ND).

về Macao lúc đó, về ngài thị trưởng và đức giám mục của thành phố một cách giấu cợt (“Thị trưởng không quyền lực và giám mục cũng chẳng khác chi”).

“Tất cả tài nguyên của Macao là biển” [6, p.181], - ngay từ năm 1664, cái công thức rành rọt đó đã được tu sĩ dòng Tên Luis da Gama đưa ra, chắc hẳn không chỉ nói đến việc đánh cá và khai thác hải sản, mà chủ yếu còn nói đến những tàu buôn trên biển. Những nguyên nhân dẫn đến sự sa sút là do sự suy yếu của đế quốc thực dân Bồ Đào Nha, do những hạn chế buôn bán gắt gao của chính quyền Trung Hoa, do sự cạnh tranh trên những tuyến đường biển trải dài từ châu Âu và Ấn Độ, và cuối cùng, là do trận động đất nổi tiếng ở Lisbon năm 1755, sự kiện về sau trở thành biểu tượng triết học cho sự hủy diệt bất ngờ và trong khoảnh khắc một nền văn hóa nhiều thế kỷ, biểu tượng của một thảm họa phá hủy kinh hoàng. Việc xây dựng Lisbon mới đòi hỏi triều đình Bồ Đào Nha phải tập trung những lực lượng đáng kể vào đó.

Trong khi đó ở Việt Nam năm 1771 cuộc khởi nghĩa Tây Sơn vừa dấy lên làm nảy sinh nhu cầu cấp bách phải có vũ khí phát hỏa hoàn thiện hơn. Các phe phái chống đối nhau đã nhờ Macao môi giới cho việc mua bán loại vũ khí này. Chúa Nguyễn Ánh ở Đàng Trong đã tiếp đón các tàu Bồ Đào Nha đến từ Macao, trả tiền mua vũ khí bằng bạc và vàng mà không chú ý đến âm mưu của người cố vấn cho mình - Giám mục xứ Adran người Pháp tên là George Pigneau de Behaine (Bá Đa Lộc).

Việc mua bán với Việt Nam đã mang lại sức sống cho kinh tế Macao, truyền cho nó “hơi thở thứ hai”.

Cuộc nội chiến căng thẳng ở Việt Nam đồng thời cũng thôi thúc tham vọng thực dân đối với đất nước này, đặc biệt từ phía những

người Bồ Đào Nha. Đã xuất hiện những kế hoạch được trình bày, ví dụ như trong báo cáo của thương gia từ Macao G. du Foncec E. Silva, viết năm 1781. Ông ta đề nghị cử đến Việt Nam một đoàn thám hiểm quân sự - “khoảng một trăm lính lê dương” do “những sĩ quan có kinh nghiệm” chỉ huy - nhằm mục đích tạo lập một tô giới thực dân kiểu như Macao với thành lũy kiên cố để “bảo vệ các kho hàng” [6, p.167-168]. Vào năm 1785, Frederic du Cuza, Toàn quyền Goa đã đồng ý tiến hành can thiệp quân sự vào Việt Nam. Ngày 5 tháng Chạp năm 1786, đại diện của chúa Nguyễn Ánh ở Đàng Trong Việt Nam và của nữ hoàng Bồ Đào Nha Dona Marya I đã ký kết hiệp ước Bangkok. Đó là hiệp ước đầu tiên mà Việt Nam ký với một cường quốc châu Âu. Hiệp ước trù tính việc xây dựng một tô giới thực dân ở Vũng Tàu đổi lại cho việc đưa viện binh từ Goa đến để dẹp yên phong trào Tây Sơn.

Hiệp ước Bangkok được ký trước hiệp ước Versailles mà Nguyễn Ánh ký với vua Pháp Louis XVI. Kẻ bị đuổi đến cùng đường Nguyễn Ánh sẵn sàng cầu viện chịu nhượng bộ bất cứ kẻ nào. Sự thực là cả hiệp ước Bangkok lẫn hiệp ước Versailles đều không được thực hiện.

Cùng với các nhân tố chính trị và kinh tế là những nhân tố tôn giáo. Năm 1759, vua Bồ Đào Nha Don Jose I, theo lời khuyên của tể tướng - hầu tước Pombal, một nhà cải cách và nhà xây dựng nổi tiếng của Lisbon, đã bãi bỏ dòng tu Tên trên lãnh địa cai quản của mình. Tiếp sau đó là quyết định vào năm 1773 của Giáo hoàng về việc bãi bỏ dòng tu này “vĩnh viễn”. Hẳn là hầu tước Pombal và Giáo hoàng Climent XIV mãi bận rộn với những phức tạp trong chính sách của mình ở châu Âu mà không chú ý đến sự thay đổi đó đã gây nên tình trạng khó khăn cho những người Thiên Chúa giáo, chẳng hạn như ở Việt Nam, vốn thuộc các xứ đạo được các tu

sĩ dòng Tên chăn dắt. Trong khi đó, những người này sau đó bị o ép, đã cầu đến sự giúp đỡ và bảo vệ ở các trung tâm Thiên Chúa giáo trong khu vực như Macao, Goa, và ở cả châu Âu - Roma (Vatican) và Lisbon. Người ta cử đi những người giàu năng lực và am hiểu để thực hiện sứ mệnh đó, nhờ vậy mà đã xuất hiện những tác phẩm văn học chính luận hết sức thú vị.

Đó trước hết là tác phẩm được tìm thấy vào cuối thập niên 60 thế kỷ XX *Tây Dương Gia tô bí lục* được sáng tạo trong một thời gian khá dài, đầu tiên do các giáo sĩ, những người từng trải qua một chuyến đi dài vào năm 1793 đến tận kinh đô của Giáo hoàng, ở đó được chính Giáo hoàng Pie VI đích thân tiếp, là Phạm Văn Ất và Nguyễn Đình Bình viết, rồi về sau được Nguyễn Bá Am và Trần Trinh Xuyên tiếp tục. Việc tiếp xúc với văn bản *Tây Dương Gia tô bí lục* gây nên mối nghi ngờ, phải chăng bốn người trên đây thực sự là các linh mục Thiên Chúa giáo Việt Nam mà về sau còn được phong thánh. Có khả năng văn bản đầu tiên đã bị những người không được đào tạo nghiêm chỉnh về thần học bổ sung, sửa chữa.

Ngoài ra, những chỗ phi lý trong văn bản tác phẩm (sự không tương ứng về lịch sử và địa lý, sự giải thích không đầy đủ các tích trong kinh thánh) hoàn toàn có thể giải thích thêm một cách có cơ sở bằng một nguyên nhân rất quan trọng. Nhà nghiên cứu Việt Nam Thế Hưng nhấn mạnh: “Việc đào tạo các linh mục Việt Nam rất yếu kém; theo quan niệm phổ biến rộng rãi trong giới giáo sĩ châu Âu, đối với những người An nam dường như vốn không có khả năng học tập thì chỉ cần nắm bắt những kiến thức tối thiểu, đủ để có thể làm lễ mi xa là được” [5, p.52] ...

Cuốn sách *Tây Dương Gia tô bí lục* đặc biệt mang khuynh hướng bài Thiên Chúa giáo và bài Âu châu, trong đó phê phán

manh mẽ những người Việt Nam “nói khác tiếng, mặc khác kiểu” [4, p.27]. Chúng ta có thể thấy trong đó sự đánh giá hết sức tiêu cực về Macao và vai trò chính trị cũng như tôn giáo của nó ở phương Đông.

Một tác phẩm khác cần nói đến là *Sách sổ sang chép các việc* do linh mục người Việt Nam Philipê Bình (1759-1832?) viết và được hoàn chỉnh vào năm 1882 ở Lisbon⁽¹⁾. Philipê Bình và ba người đồng hành của mình đã được các xứ đạo Thiên Chúa giáo dòng Tên cử đi tìm kiếm sự che chở, đầu tiên đến Macao, rồi Goa và sau đó sang châu Âu - cầu sự giúp đỡ của triều đình Bồ Đào Nha, một triều đình mà theo các tài liệu của Giáo hội vào cuối thế kỷ V - đầu thế kỷ XVI được xem là bảo hộ cho những người Thiên Chúa giáo phương Đông (nguyên tắc

Padroado do Oriente, tiếng Bồ Đào Nha có nghĩa là đỡ đầu cho phương Đông).

Philipê Bình đến Lisbon năm 1798, được triều đình Bồ Đào Nha tiếp đãi khoan hậu như một sứ giả (tiếng Bồ Đào Nha là *enviado*) của “những người Thiên Chúa giáo An Nam”. Ông đã sống ở Bồ Đào Nha hơn ba mươi lăm năm, và rất có thể cũng đã được chôn cất ở đó.

Sách sổ sang chép các việc của Philipê Bình là một tác phẩm hồi ký độc đáo, trong đó in đậm dấu ấn tiếp nhận văn hóa châu Âu thời đại Ánh sáng, tiếp nhận văn minh châu Âu thời kỳ các cuộc chiến tranh Napoléon (trong đó có cả chiến dịch tấn công vào nước Nga) của một con người vốn được giáo dỡng bởi truyền thống văn hóa truyền thống Việt Nam, một bộ phận của văn hóa vùng Viễn Đông. Ông trở thành một tín đồ Thiên Chúa giáo La Mã kiên định, trung thành với châu Âu, với Bồ Đào Nha, với văn hóa của họ.

Thái độ của Philipê Bình đối với Macao phức tạp hơn nhiều. Nói đúng ra, ông có thái độ kính trọng đối với bản thân Macao như một thành phố nằm dưới sự bảo hộ của thánh Francisco Xavier (1506-1552). Nhưng đối với giới chức sắc nhà thờ ở Macao thì một người bảo vệ quyền lợi của những người Thiên Chúa giáo Việt Nam thuộc các giáo xứ dòng Tên như Philipê Bình lại có những mâu thuẫn sâu sắc, đặc biệt là với giám mục Marcelino là vị giám mục theo chủ trương chính thống bãi bỏ giáo phái dòng Tên và đã tiến hành việc bãi bỏ đó một cách tàn bạo. Về sau, khi đã sống ở Bồ Đào Nha, Philipê Bình thỉnh thoảng đi dạo trong công viên Lisbon vẫn gặp lại kẻ thù của mình, lúc bấy giờ đã bị bãi chức giám mục ở Macao. Philipê Bình viết: “Khi ông ấy (tức Marcelino - N.N.) đã từ địa phận

⁽¹⁾ Cuốn sách của Philipê Bình là một văn bản viết tay tiếp thu những truyền thống bắt nguồn từ thời các tu sĩ sao chép sách vở trong các tu viện châu Âu trung đại. Đó là một văn bản hết sức lớn được viết bằng nét chữ khá rõ ràng, hàng lối rất thẳng thắn, có lẽ bởi vì dưới mặt giấy đã được đặt khuôn kẻ hàng. Bản viết tay không vết tẩy xóa - nó đã được chép lại sạch sẽ (nghĩa là, còn có một bản khác): đặc biệt là những từ và cụm từ khi chép bị bỏ qua và về sau được tái tạo (nhờ vào những ký hiệu truyền thống). Tiêu biểu là những chỗ viết tắt một số từ thường lặp đi lặp lại và các hư từ, các hiển thị ngữ pháp cùng sự vận dụng các ký hiệu cơ bản thuộc truyền thống ký hiệu tiron (một kiểu viết tắt của La Mã do Tullius Tiron đặt ra). Trong một số trường hợp có sự đánh nhầm số trang; một số trang bị mất: tất cả đều được may mắn tái tạo nhờ một thói quen của Philipê Bình, cũng vốn xuất phát từ văn hóa sách vở nhà thờ cổ, là đặt ở cuối trang, dưới văn bản cái được gọi là *reclama* (hồi trang), nghĩa là từ mở đầu cho trang kế tiếp. Việc Philipê Bình đã làm quen với những thành tựu của hoạt động sao chép sách vở của các tu sĩ châu Âu còn được chứng minh bằng câu chuyện của ông về cuốn sách viết tay trên giấy pergament. Cuốn sách này, theo đánh giá của Philipê Bình, cho đến cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX đã được 300 năm tuổi... Tôi sử dụng bản chụp facsimile: Philipê Bình, *Sách sổ sang chép các việc*, Đà Lạt, 1968.

Macao mà về nước Portugal (Bồ Đào Nha), thì ở một vườn ngoài Kẻ Chợ mà một hai khi tôi gặp vào trong thành thì cứ cái tay đôi với ông ấy mà ông ấy làm gì được ai” [2, tr.41].

Năm 1796, khi còn ở Macao, sau khi hứa với giám mục Marcelino sẽ đến gặp ông ta, Philipê Bình thực sự đã vượt khỏi tay ông ta, chạy trốn ra một đảo hoang cách thành phố không xa lắm và cuối cùng thu xếp lên được một tàu buôn của Anh đi sang châu Âu. Đắc thắng, Philipê Bình viết một cách hết sức cay độc: “Đến hẹn mà chẳng thấy tôi thì ông ấy (Marcelino) mới trắng mắt ra như cửa thành Macao” [2, tr.60]. Những cánh cửa thành màu trắng còn giữ được đến nay và đã trở thành một di tích lịch sử của Macao (chúng thường được in trên các tấm bưu ảnh), khi đó được chính quyền Trung Hoa sử dụng nhằm mục đích giám sát nghiêm ngặt sự giao thiệp, ra vào giữa thành phố với địa phận còn lại của Trung Hoa.

Trong số các tác phẩm của Philipê Bình còn lưu lại dưới dạng viết tay có bộ hai tập lịch sử Việt Nam, trong đó một phần các sự kiện lịch sử được xem xét trong mối quan hệ với sự truyền bá Thiên Chúa giáo, và có lẽ có chủ đề về Macao và những quan hệ của Việt Nam với Macao.

Còn một tư liệu có thể phục vụ cho việc nghiên cứu những quan hệ giữa Việt Nam và Macao thời bấy giờ là những bức thư của Quang Trung, hoàng đế triều Tây Sơn, gửi cho toàn quyền Macao. Người nhận trong các bức thư đó được phong danh là “Macao Tây Dương Vương”: những bức thư này chỉ còn được lưu giữ trong các bản dịch ra tiếng Bồ Đào Nha. Nội dung của các bức thư chủ yếu liên quan đến việc cung cấp vũ khí.

Và cuối cùng chúng tôi xin nhắc đến cuốn sách của Lê Quý Đôn *Phủ biên tạp lục*, trong đó có chi tiết mô tả cuộc gặp gỡ và trò

chuyện giữa nhà bác học và là vị quan đại thần nổi tiếng này với người đại diện cho một nghề mà lúc bấy giờ còn mới lạ đối với Việt Nam - một thợ đồng hồ từ Macao đến. Chi tiết kể lại (một cách rất kỹ lưỡng) về cấu trúc của đồng hồ được chế tạo theo mẫu của châu Âu, về những cuốn sách của châu Âu mà Lê Quý Đôn lại không thể đọc được.

Như vậy, trong các tư liệu của Việt Nam đã đề cập đến những vấn đề liên quan đến Macao. Thái độ của những người Thiên Chúa giáo Việt Nam thể hiện mối quan tâm đến Macao như một trung tâm tôn giáo trong khu vực. Người ta đến đây để giải quyết những vấn đề nội bộ, để lấy kinh sách và các đồ dùng của nhà thờ. Người ta đến đây dẫu rằng đường đi rất khó khăn nguy hiểm do bị chính quyền Việt Nam và Trung Hoa kiểm soát rất chặt chẽ (họ trừng trị nghiêm khắc những ai vượt biên giới trái phép), đồng thời do bị cướp biển tấn công. Hơn nữa những vấn đề nảy sinh trong cộng đồng Thiên Chúa giáo Việt Nam không phải lúc nào cũng có thể tìm thấy sự giải quyết ở Macao. Đã xảy ra những xung đột rất gay gắt giữa những người Thiên Chúa giáo Việt Nam với giám mục địa phận Macao, như trường hợp của Philipê Bình.

Trong các tư liệu của Việt Nam, chúng tôi tìm thấy những truyền thuyết và các truyện tiểu lâm (ví dụ về những mảnh khoé lửa bíp của người Trung Hoa ở Macao và Quảng Châu, lén nhét cho “bọn tóc hung”, nghĩa là những người châu Âu, các khúc củi thay cho những đùi heo), những mô tả về các cuộc hành trình từ Việt Nam đến Macao, đầy khó khăn không chỉ do sợ bị chính quyền tàn sát và gặp phải những kẻ xấu, mà còn do không biết các phương ngữ của người Trung Hoa (về điều này Philipê Bình cũng có viết), đó là chưa nói đến các cuộc hành hương đến Goa để tới chỗ đức

tổng giám mục vốn được xem là người đứng đầu giáo dân phương Đông (những cuộc hành hương như vậy trong trường hợp gặp tàu của bọn cướp biển thì đều kết thúc một cách thê thảm). Điều cốt yếu cần nhắc lại là các tư liệu của Việt Nam nói về những người Thiên Chúa giáo Việt Nam ở Macao, về vai trò của thành phố này trong việc buôn bán quốc tế và trong nhiều lĩnh vực khác.

Ở đây chúng tôi chỉ xem xét truyền thuyết về sự thành lập Macao trong cách lý giải của các tác giả *Tây Dương Gia tô bí lục*, và vấn đề vị trí của Macao trong việc buôn bán thuốc phiện mà Philipphê Bỉnh đã có nhắc tới, ý nghĩa của việc buôn bán đó đối với những kế hoạch của người châu Âu ở Việt Nam (theo sự cảm nhận của các tác giả *Tây Dương Gia tô bí lục*).

Điều rất rõ ràng và rất đáng chú ý là cuốn sách *Tây Dương Gia tô bí lục*, mà các tác giả của nó có thể được gọi một cách ước lệ là những người bảo vệ truyền thống, đã lưu giữ cho chúng ta một truyền thuyết về sự thành lập Macao, đồng thời còn có những thông tin không chính thức và cũng không xác thực lắm về thành phố này. Chúng phản ánh không phải hiện thực lịch sử, mà là ý niệm của một bộ phận người Việt Nam về Macao vào cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. Dĩ nhiên, có thể mạnh dạn cho rằng những tin đồn trong dân gian, những câu chuyện truyền tụng trong giới có học thức và trong giáo dân khi được đưa vào trong *Tây Dương Gia tô bí lục* đều được chỉnh lý theo tinh thần bài trừ mọi khuynh hướng Âu châu. Tuy nhiên, đó không chỉ đơn thuần là những triết lý sáo rỗng, mà là những quan niệm thực sự đã tồn tại ở Việt Nam.

Theo *Tây Dương Gia tô bí lục*, đi trước việc thành lập Macao là những cuộc đột nhập trinh sát và những báo cáo về cho Giáo

hoàng: “Vào khoảng đời Tiền Lê⁽¹⁾ ở nước ta, Giám mục đốc chính ở Chiêm Thành (Champa - N.N.) tên thánh là Giacôbê vẽ bản đồ quận Châu Nhai ở giữa biển và gửi cho Giáo hoàng” [4, tr.289]...

Chúng ta thử phân tích một cách tận tâm thông tin này: thời gian được chỉ ra là đầu triều đại nhà Lê (thời Lê sơ 1428-1528), trong trường hợp này là nửa đầu thế kỷ XVI; vào thời gian này ở Champa chưa có giám mục Thiên Chúa giáo (chắc đây là âm hưởng của cuộc viễn chinh của người châu Âu vào Campuchia: nó đã được E.O. Berzin mô tả kỹ lưỡng [1]); các nhà nghiên cứu đương đại cho rằng vị trí nơi xây dựng Macao (nay là Ao Môn) được các thương nhân Bồ Đào Nha thăm dò, lập ra ở đó đại lý thương mại, nhưng hoàn toàn có thể là những báo cáo có kèm các bản đồ của các nhà truyền giáo về một vị trí chiến lược thuận lợi trên bán đảo ở cửa sông Tây Giang vào đầu thế kỷ XVI đã về đến người đứng đầu Giáo hội.

Trong báo cáo của Jacob (Giacôbê) có nói: “Nay ở miền Đông thổ có vùng đất ở giữa biển, vốn là đất thuộc quyền cai trị của Trung Hoa, địa thế cao ráo rộng bằng một quận. Từ đó có thể đi suốt phía đông của nước Đại Minh, phía bắc thông với nước Đại Nam, phía nam thông đến Chiêm Thành, ba mặt đường biển chỉ một ngày đêm là tới nơi. Thật là một xứ có địa thế rất đẹp, đi về phía tây thông đến các cửa biển nước ta (châu Âu - N.N.), xin chọn khâm mạng đại thần đến đóng ở đó để mưu lợi vạn đời” [4, tr.289-290]...

Dĩ nhiên, khó có thể cho rằng đoạn trích dẫn trên đây đích thực từ báo cáo gửi Giáo hoàng. Hơn nữa ở đâu ra mà các tác giả của *Tây Dương Gia tô bí lục* có thể có tài liệu đó được. Đó là một huyền thoại về tài liệu đó, nghĩa là người Việt Nam thời đó hình dung

⁽¹⁾ Tiền Lê nói đây là chỉ đời Lê sơ (1428-1528).

về nó như thế nào hay nghĩ rằng nó phải như thế nào theo ý của họ, phù hợp với cách hiểu của họ. Trong đoạn trích dễ dàng nhận thấy sự nhấn mạnh cách định hướng các nước trên thế giới đặc trưng cho vùng văn hóa Viễn Đông. Thời gian đi đường biển từ Macao đến Việt Nam và Chiêm Thành tuyệt nhiên không phải là thời gian thực tế, mà hết sức ước lệ (so sánh với cách nói trong tiếng Nga "rukoy podat" - gần trong gang tấc), "mưu lợi vạn đời" cũng là theo cách hiểu phương Đông chứ không phải là theo quan niệm Thiên Chúa giáo.

Các tác giả *Tây Dương Gia tô bí lục* xem Giáo hoàng La Mã như một vị quân vương, điều này cũng không hợp lý lắm đối với người đứng đầu Giáo hội. Nhưng đáng chú ý là điều khác: ở đây đưa ra một khái niệm rất tiêu biểu trong hoạt động điều hành nhà nước thời bấy giờ ở các nước vùng Viễn Đông - quan "khâm mạng đại thần". Vị đại thần này được đích thân hoàng đế ủy quyền, cử đi giải quyết các việc đặc biệt quan trọng (thực hiện sứ mệnh ngoại giao, dẹp loạn, thanh tra các tỉnh). Mệnh lệnh của vị quan này phải được thực hiện như mệnh lệnh của hoàng đế.

Người được Giáo hoàng cử đi với vai trò của vị đại thần như thế có tên Phanxicô. Ông ta, như trong *Tây Dương Gia tô bí lục* viết, đã "vâng mệnh sang truyền đạo. Đến nay dân quận ấy đều theo đạo của Tây Dương" [4, tr.290].

Sau đó, trong *Tây Dương Gia tô bí lục*, Phanxicô đã xuất hiện như một nhân vật dân gian - một người hùng trong truyền thuyết về việc thành lập Macao được truyền tụng trong những người Thiên Chúa giáo Việt Nam: "Ngày nay tả đạo thường ngoa truyền rằng: Phanxicô đem vàng bạc châu báu vào Trung Hoa mua dải đất ấy, xin lấy tấm da trâu cắt nhỏ ra đo bốn phía mà lập khoán ước. Vua nhà Minh y cho. Phanxicô

bền cắt nhỏ tấm da trâu nối lại đo đất mà mua" [4, tr.290]. Các tác giả của *Tây Dương Gia tô bí lục* không hài lòng với cách đổi chác đó đã bổ sung: "Đó là lời nói vô lý chỉ cốt để khoe tài trí của bọn chúng (chỉ người châu Âu - N.N.) mà thôi" [4, tr.290]. Đồng thời điều quan trọng là *Tây Dương Gia tô bí lục* lưu giữ cho chúng ta truyền thuyết, trong đó sử dụng mô típ dân gian truyền thống. (So sánh với thần thoại La Mã về sự lấu lỉnh của Didona. Anh trai của Didona giết chết chồng nàng nhằm cướp của cải. Didona dời đến sống ở Bắc Phi. Vua xứ Barbary hứa sẽ cho nàng một khoảnh đất mà một tấm da bò che phủ. Didona cắt tấm da đó thành những sợi dây thật mảnh và dùng chúng để đo một vùng đất, trên đó nàng đã xây dựng lên thành Carthage - Birsá (trong tiếng Hy Lạp cổ, bira nghĩa là bộ da). Cốt truyện tương tự được lưu truyền rộng rãi khắp nơi, trong đó có những dân tộc Đông Dương. Còn nguyên mẫu của nhân vật dân gian Phanxicô thông thái đã đánh lừa được cả hoàng đế Trung Hoa - rất có thể là Francisco Xavier, mặc dù trong thực tế ông không hề là người tạo dựng nên Macao.

Từ truyền thuyết về vị tu sĩ Thiên Chúa giáo nổi tiếng tôi xin chuyển sang chứng cứ của tác giả *Sách sổ sang chép các việc* Philipê Bình về vai trò của Macao trong việc buôn bán thuốc phiện, một hoạt động mang lại lợi nhuận khổng lồ. Philipê Bình viết về những thời điểm cuối thế kỷ XVIII, ông không vạch trần ai, mà chỉ muốn minh họa việc mua chuộc các quan chức Trung Hoa thời đó và vì thế đã chọn một ví dụ mà đối với ông là kỳ lạ hơn cả. Chúng tôi nhận thấy rằng chính khi đó ở Trung Hoa việc sử dụng thuốc phiện, vốn được các thương nhân người châu Âu cổ xúy, từ chuyện riêng tư của từng cá nhân đã trở thành một vấn đề lớn của xã hội.

Philiphê Bình viết: “Đã khó, song tiền thì được, vì chưng chẳng có gì nghiêm ngặt trong nước Đại Minh cho bằng sự cấm Aphiên (thuốc phiện), hễ tuần đồn xét thấy ai đem đi một cân⁽¹⁾ Aphiên, thì là tội nặng liền phải chết chém. Song tàu Portugan buôn Aphiên Bengala đem sang Macao mà bán, thì mấy chiếc cũng hết, mà người Macao chẳng dụng thì bán cho ai. Sự ấy tôi biết đã tỏ, vì các lái buôn là người Khách (Trung Quốc) ở Macao mua lấy mà đem vào Đại Minh, khi nó đến tuần đồn, liền lấy tiền bạc mà dứt thì quan cho đi, quả Aphiên thì blon (lớn) bằng quả bông mà đóng mỗi một hòm là 5 trăm, chẳng phải là ít, song tiền bạc thì bưng được miệng người ta” [2, p.505] ...

Khi đó chỉ còn hơn bốn mươi năm nữa là đến năm 1839, năm có lệnh nổi tiếng buộc vứt thuốc phiện vào lửa (khoảng hơn 20 ngàn thùng, thuộc sở hữu của các thương nhân người Anh và người Mỹ). Tiếp theo sau lệnh đó là cuộc chiến tranh thuốc phiện lần thứ nhất. Trong hiệp ước Bangkok ký giữa Bồ Đào Nha và Việt Nam có điều khoản cho phép người Bồ Đào Nha bán thuốc phiện ở Việt Nam, nhưng không phải cho người Việt Nam mà cho người Trung Hoa.

Nếu như Philiphê Bình không nói gì về việc hút thuốc phiện ở Việt Nam, thì các tác giả của *Tây Dương Gia tô bí lục* viết về điều đó rất thẳng thắn, liên hệ hiện tượng này với việc tìm kiếm thuộc địa của người Tây Dương (nghĩa là của các cường quốc châu Âu) nói chung và với các kế hoạch của giáo hội nói riêng: “Lại nói Giáo hoàng biết bọn giàu sang nhàn rỗi ở nước ta đã mắc nghiện a phiến bèn nói rằng “Đất Việt Đông từ khi đạo truyền vào đã ba trăm năm, nay dân lại mắc hãm bởi nạn nghiện thuốc phiện thì [việc của ta] chắc sẽ mau chóng hơn” [4, tr.311].

Rất đặc trưng và hùng hồn ở đây là việc dẫn nguồn gốc truyền miệng của thông tin này (“Lại nói”), như vậy là có sự không tin chắc vào tính chính xác và độ tin cậy của nó. Thêm vào đó thông tin được đưa ra trong *Tây Dương Gia tô bí lục* nhằm mục đích một lần nữa chỉ ra Giáo hoàng La Mã, mà theo các tác giả sách này, là mối đe dọa chính đối với nền độc lập của Việt Nam.

Các tư liệu của Việt Nam về lịch sử Macao làm sáng tỏ những sự kiện thú vị và về những mối quan hệ sống động của thành phố đặc biệt này đối với Việt Nam. Những người Việt Nam, kẻ quan tâm hy vọng, người lo lắng, e ngại, đã hướng tới tìm hiểu vị láng giềng kỳ lạ của mình - “một thành phố ở giữa hai thế giới”.

Phương Phương dịch
(Theo bản thảo Tác giả.

PGS.TS. Trần Trọng Đăng Đàn cung cấp)

Tài liệu tham khảo

- [1] Berzin E.O. (1966), *Nhà thờ Thiên Chúa giáo ở Đông Nam Á*. Catholic church in Southeast Asia. Église catholique en Asie du Sud-Est.
- [2] Philiphê Bình (1968), *Sách sổ sang chép các việc*, Viện Đại học Đà Lạt Xb.
- [3] Lê Quý Đôn (1962), *Vân đài loại ngữ*, Tập 1 (Trần Văn Giáp dịch), Nxb Văn hóa, Hà Nội.
- [4] Phạm Ngô Hiền và các tác giả khác (1981), *Tây Dương Gia tô bí lục* (Ngô Đức Thọ dịch), Nxb KHXH, Hà Nội.
- [5] The Hung (1978), “*L’église catholique et la colonisation française*”, *Etudes Vietnamiennes*, N.53.
- [6] Manguin P.Y. (1984), *Les Nguyen, Macau et le Portugal*. Paris, p.I.

⁽¹⁾ Cân: Đơn vị đo lường cổ ở Việt Nam, bằng khoảng 605 gam.

TRUYỆN THÀY LAZARÔ PHIỀN CỦA NGUYỄN TRỌNG QUẢN NHÌN TỪ TÁC ĐỘNG CỦA CÁC LUỒNG VĂN HÓA

Vũ Thanh^(*)

Tóm tắt: Khi bàn về *Truyện thầy Lazarô Phiền* (1887) của Nguyễn Trọng Quản, các nhà nghiên cứu chủ yếu mới xem xét tác phẩm từ góc độ ảnh hưởng của văn học phương Tây, mà gần như chưa nhìn nhận những tác động của văn học, văn hóa truyền thống đến sự sáng tạo của nhà văn. Bài viết đặt sáng tác của Nguyễn Trọng Quản trong dòng chảy của văn học dân tộc, từ các luồng văn hóa khác nhau mà nhà văn chịu ảnh hưởng, để đánh giá những tác động nội sinh và ngoại nhập trong tác phẩm trên các phương diện: thể loại, chủ đề, phương thức xây dựng nhân vật, các thủ pháp miêu tả, thời gian nghệ thuật... nhằm tìm ra ảnh hưởng của văn hóa, văn học truyền thống trong quá trình nhà văn viết truyện và cũng từ đó xác định những biến đổi trong quan niệm thẩm mỹ trong thời kỳ đầu của sự chuyển giao giữa hai thời kỳ của văn học dân tộc, từ trung đại dần từng bước sang hiện đại mà *Truyện thầy Lazarô Phiền* (1887) của Nguyễn Trọng Quản là một hiện tượng đột xuất.

Từ khóa: *Truyện thầy Lazarô Phiền*, Nguyễn Trọng Quản, văn học truyền thống, Công giáo, văn học phương Tây.

1. Đã từ lâu tác phẩm *Truyện thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản (1836-1911) vẫn được coi là “một con chim lạ từ phương Tây đáp xuống một vùng đất còn vắng bóng đồng loại” (Bằng Giang), một tác phẩm chịu ảnh hưởng hoàn toàn từ những kỹ xảo của văn học Tây Âu với một chủ đề mới... Tuy nhiên, nếu suy xét cho kỹ lưỡng vẫn có thể thấy được những biểu hiện của truyền thống trong những trang văn hết sức mới mẻ của nhà văn họ Nguyễn. Có thể thấy Nguyễn Trọng Quản cầm bút và chịu ảnh hưởng từ ba luồng văn hóa:

a) Văn hóa truyền thống ảnh hưởng Nho giáo, Đạo giáo, Phật giáo, các tín ngưỡng từ lâu đời với những tập tục, những phẩm chất đạo đức dân tộc đã ăn sâu vào tư tưởng

và con người nhà văn từ thơ ấu. Vì vậy con chim đó dù lạ và bay về từ một vùng đất mới thì cũng là đáp xuống nơi quê mẹ đã sinh ra và nuôi dưỡng cho đến ngày trưởng thành.

b) Thứ hai là văn hóa của những người theo Công giáo trong những giáo phận vốn có một nếp sống riêng, kiểu sinh hoạt ít nhiều khép kín với thế giới bên ngoài vốn rất nhiều phiền nhiễu, đổ kỵ (Nạn cấm Đạo, bắt bố, chém giết những người theo Đạo Thiên Chúa trong suốt nhiều thế kỷ đã tạo nên những chia rẽ Lương - Giáo và dẫn đến sự đối nghịch về tư tưởng... mà người chịu nhiều thiệt thòi chính là những giáo dân hiền lành). Một lối sống, một bộ phận văn hóa mới của các giáo dân đã dần hình thành và âm thầm lớn mạnh, vừa gắn bó với dân tộc vừa ít nhiều tách biệt khỏi văn hóa truyền thống, tạo tác những đặc trưng riêng.

^(*) PGS.TS.- Viện Văn học. Email: vuthanhvvh@yahoo.com

Sự phát triển của bộ phận ngữ văn Công giáo, vốn đã mạnh mẽ từ thế kỷ XVI với chữ Hán, chữ Nôm và ngày càng lớn mạnh với chữ quốc ngữ theo mẫu tự Latinh đã gặp được một vận hội mới vào cuối thế kỷ XIX, phù hợp với xu hướng Âu hóa, với mong muốn đưa Việt Nam, đặc biệt là xứ Nam Kỳ nhanh chóng thoát khỏi tác động của nền văn hóa truyền thống vốn chịu nhiều ảnh hưởng từ Trung Hoa. Chắc chắn những thành quả trải qua vài thế kỷ (từ cuối thế kỷ XVI đến cuối thế kỷ XIX) của bộ phận ngữ văn đó đã bị thiêu hủy mất mát nhiều sau những cuộc “tả Đạo”, chiến tranh, loạn lạc. Nhưng ngày nay đọc lại những trang ngữ văn quốc ngữ theo mẫu tự Latinh từ cuối thế kỷ XVII - thế kỷ XVIII [4; 14; 18] mới thấy ngay từ ngày ấy văn quốc ngữ cũng đã khá chững chạc, mới thấy thứ văn phong hiện đại, mới mẻ của Trương Vĩnh Ký và Nguyễn Trọng Quản đã được kế thừa rất nhiều từ những thành quả âm thầm và mãnh liệt đó, đặc biệt là những ảnh hưởng từ lối viết “chuyện kể” - một kiểu văn bình dân, nôm na, dễ hiểu của nền văn xuôi Công giáo với đối tượng bạn đọc là những người bình dân ít chữ nghĩa. Ở một mức độ nhất định đã có thể nói đến một dòng văn học Công giáo trước thế kỷ XX được viết bằng chữ Nôm và đặc biệt bằng chữ quốc ngữ với những tác giả và tác phẩm có giá trị. Từ đó mới lý giải được vì sao văn phong của các tác giả theo Đạo Thiên Chúa hay ảnh hưởng tôn giáo này như Trương Vĩnh Ký, Huỳnh Tịnh Của, Trương Minh Ký, Nguyễn Trọng Quản và sau này là Nguyễn Văn Vĩnh... lại mới mẻ, hiện đại, khác hẳn thứ văn chương nặng nề ngẫu của các tác giả đương thời - cho dù những người này có ít nhiều Tây học (Đến *Tố Tâm*, sáng tác năm 1925 của Hoàng Ngọc Phách, một cử nhân trường Tây, văn biên ngẫu vẫn còn lại nhiều dấu vết). Có hiểu điều đó thì mới giải thích được vì sao thứ văn phong trên các tờ báo như

Gia Định báo (ra đời từ 1865), *Thông loại khóa trình* (1888-1889), *Nam Kỳ địa phận* (1908-1945) do các trí thức Công giáo chủ trương lại rất khác với thứ ngôn ngữ “cổ lỗ” có văn, có đối trên *Nông cổ mín đàm* (1901) và *Lục tỉnh tân văn* (1907)... Thứ văn phong mới này không phải là không có độc giả như ngày nay chúng ta nghĩ, chẳng hạn như *Truyện thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản, ngay lần in đầu (1887) đã tới vài ngàn cuốn (trong khi dân số Việt Nam khi đó chỉ có khoảng 13 triệu). Trong hồi ký của Hồ Biểu Chánh *Đời của tôi về văn nghệ*, ông nói rằng đã đọc cuốn truyện của Nguyễn Trọng Quản, bản in năm 1910 (Nhà in Joseph Viêt) [9, tr.28], chứng tỏ *Truyện thầy Lazarô Phiền* đã được tái bản một vài lần.

Nói bộ phận văn hóa của các giáo dân ít nhiều tách biệt khỏi văn hóa dân tộc bởi nó phải tồn tại trong sự trốn tránh, bí mật nhưng mặt khác vẫn gắn bó với văn hóa dân tộc, chịu ảnh hưởng của môi trường văn hóa truyền thống. Các trí thức, chức sắc Đạo Thiên Chúa vẫn theo Nho học, nhiều người đọc thông viết thạo chữ Hán, chữ Nôm và tất nhiên là chữ quốc ngữ (tiêu biểu như nhà bác học Trương Vĩnh Ký và các học trò của ông, những người chủ trương xây dựng một nền văn hóa mới nhưng vẫn gìn giữ những giá trị văn hóa dân tộc), sống hòa mình như các tín đồ Khổng - Mạnh khác, một phần cũng là để tồn tại bình thường trong một môi trường ít nhiều hiểm nguy đối với họ. Cần phải coi bộ phận văn hóa, văn học đó là thành phần hữu cơ, là hạt nhân mới của văn hóa, văn học dân tộc và cần tính đến công lao của các nhà văn Công giáo trong việc duy trì, phát triển chữ quốc ngữ.

c) Một phần cơ bản trong văn hóa của những người theo Công giáo ở Việt Nam bắt nguồn từ văn hóa phương Tây (như hôn nhân một vợ một chồng không cùng huyết thống, thực hiện nhiều nếp sống văn

minh... trong khi Việt Nam vẫn chế độ đa thê với nhiều hủ tục). Khác với nhiều giáo dân khác, Nguyễn Trọng Quản còn có điều kiện học tập ở nước ngoài và chịu ảnh hưởng sâu rộng của một nền văn minh phương Tây thực sự. Với nhiệm vụ học tập để trở về xây dựng nền văn hóa mới nên trong thời gian ở nước ngoài chắc chắn Nguyễn Trọng Quản đã đọc rất nhiều tiểu thuyết của các văn hào phương Tây và việc sáng tác một tác phẩm như *Truyện thầy Lazarô Phiền* có lẽ đã được ông ấp ủ từ lâu. Nền văn hóa, văn học mới hấp thụ được ở nước ngoài sẽ cộng hưởng mạnh mẽ với bộ phận văn hóa, ngữ văn của các giáo dân Việt Nam mà ông chịu ảnh hưởng từ tấm bé sẽ là nguồn động lực cho những sáng tạo của nhà văn họ Nguyễn.

Ba nguồn văn hóa đó hòa trộn trong con người Nguyễn Trọng Quản, kết dính trong văn chương của ông. Các nhà cải cách văn hóa thuộc nhóm Trương Vĩnh Ký, mà Nguyễn Trọng Quản là một thành viên tích cực, là những người làm văn hóa rất giỏi. Là người theo Đạo Thiên Chúa nhưng về cơ bản họ không đứng trên lợi ích tôn giáo để làm văn hóa mà tìm đến cái chung mang tính dân tộc. Các nhà cải cách cũng không đối lập một cách gay gắt với truyền thống mà tìm đến sự hài hòa với mục đích ngày càng khuếch đại ảnh hưởng của văn hóa mới [7]. Họ chọn văn xuôi - một mảng yếu của văn học trung đại Việt Nam làm “đột phá khẩu” cho cải cách văn chương, bởi thơ ca quả là thành trì quá vững chắc của văn học truyền thống. Vả lại việc tiếp thụ thơ ca từ một ngôn ngữ phương Tây chắc chắn là khó khăn hơn nhiều so với việc lĩnh hội văn xuôi, trong khi văn xuôi vốn lại là thế mạnh của văn chương Công giáo Việt Nam từ các thế kỷ trước. Trong một bối cảnh như vậy Nguyễn Trọng Quản đã tạo nên một cuộc cách tân trong văn học. Sự biến đổi đó dù rất mới mẻ nhưng vẫn mang rõ nét dấu ấn truyền thống.

2. Dấu ấn truyền thống trước hết thể hiện ở hình thức thể loại của tác phẩm. Các nhà nghiên cứu từ lâu đã tranh luận nhiều về thể loại của *Truyện thầy Lazarô Phiền*. Phần nhiều các bài viết đều đứng từ góc độ của lý luận hiện đại (theo quan niệm phương Tây) để định đoạt thể loại của một tác phẩm trong quá khứ. Những cuộc bàn thảo sôi nổi về thể loại của *Hoàng Lê nhất thống chí*, về chủ nghĩa hiện thực trong *Truyện Kiều*, về tính tiểu thuyết hay dung lượng chỉ xứng một truyện ngắn (hay truyện vừa) của *Truyện thầy Lazarô Phiền* là những ví dụ tiêu biểu cho các tranh luận này [10; 13; 15; 16; 17]. Nguyễn Trọng Quản chắc chắn đã đọc khá nhiều tiểu thuyết của phương Tây nên ông hiểu rất rõ độ dài của một cuốn tiểu thuyết là như thế nào nhưng điều đó chưa thể áp dụng ở Việt Nam với bối cảnh buổi đầu của sự truyền bá ngôn ngữ và văn hóa mới. Không thể viết một bộ tiểu thuyết hàng trăm trang cho một lớp độc giả còn đang tập đánh vần chữ quốc ngữ, với mục đích là để họ tìm đọc và qua đó mà rèn tập thứ chữ mới. Nhiệm vụ của *Truyện thầy Lazarô Phiền* được nhà văn họ Nguyễn đặt ra là phải được viết bằng thứ ngôn ngữ “lấy tiếng thường mọi người hằng nói mà làm ra một chuyện hầu cho kẻ sau coi mà bầy đặt cùng in ra ít nhiều truyện hay; trước là làm cho trẻ con ham vui mà tập đọc, sau là làm cho dân các xứ biết rằng: người Annam sáng trí, sánh tài cũng chẳng thua ai!”, “Bởi đó tôi mới dám bầy đặt một truyện đời này là sự thường có trước mắt ta luôn, như vậy sẽ có nhiều người lấy lòng ham vui mà đọc; kẻ thì cho quen mặt chữ, người thì cho đặng giải phiền một giây” (VT nhấn mạnh)⁽¹⁾. Mục đích viết truyện vừa rất “thực dụng”, lại vừa rất cao xa. Xưa nay chúng ta mới quan tâm đến mục đích cao xa mà quên mất mục đích gần của

⁽¹⁾ Các đoạn trích dẫn *Truyện thầy Lazarô Phiền* đều lấy từ: Cao Xuân Mỹ (tập hợp, biên soạn, 1998), *Truyện dài đầu tiên và tuyển tập các truyện ngắn Nam Bộ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX* [10].

người viết truyện. Ngoài mục đích viết để người các nước biết là dân Annam không hề thua kém, viết để người sau noi theo để làm, Nguyễn Trọng Quản sáng tác với mục đích quan trọng đầu tiên là để cho những người đang học chữ đọc. Người đọc truyện còn là cả những đứa trẻ con đang ê, a đánh vần thứ chữ mới - một loại bạn đọc đặc biệt. Có hai điều mà *Truyện thầy Lazarô Phiền* phải đạt được: tác phẩm phải ngắn gọn, có số trang vừa phải (nhưng không được ngắn quá như truyện cổ tích, hoặc kiểu truyện cổ, để qua đó kích thích năng lực và sự cố gắng của người học); mặt khác lại phải dễ hiểu, hấp dẫn, cuốn hút. Truyện phải lạ thì người ta mới đọc và truyền nhau đọc. Những sách khai thác truyện dân gian thì đã có *Chuyện khôi hài* (1882), *Chuyện đời xưa nhón lấy những chuyện hay và có ích* (1886) của Trương Vĩnh Ký, *Chuyện giải buồn* (truyện biên khảo, phóng tác), 2 tập, 112 truyện, in 1880 - 1885 của Huỳnh Tịnh Của, truyện phiêu lưu, kỳ lạ thì còn có bản dịch từ tiếng Pháp ra chữ quốc ngữ tác phẩm *Tê Lê Mặc phiêu lưu ký*, đăng báo từ 1885, in thành sách 1887 của Trương Minh Ký... Nguyễn Trọng Quản chọn một truyện lạ hơn, không phải cổ tích, không phải truyện cổ nước ngoài, lạ nhưng lại không có yếu tố thần kỳ, quái đản, hoang đường, đó là “sự thường có trước mắt ta luôn”, trung thành với mục đích viết về những điều có thật (cho dù trong kinh sách Đạo Thiên Chúa không thiếu gì truyện viết về các phép lạ, huyền thoại, cũng là khác biệt với văn học truyền thống đầy rẫy truyện kỳ ảo, quái lạ). Quả thật, cách viết của Nguyễn Trọng Quản đã là một cuộc cách mạng trong văn chương quốc ngữ so với những cuốn sách viết phỏng lại chuyện đời xưa của Trương Vĩnh Ký và Huỳnh Tịnh Của. Đây là chuyện về một thầy dòng bên Công giáo, trong đó kể rất chi tiết về sự kiện “Biên Hòa tả đạo” và việc đốt ngục giết giáo dân ở Bà Rịa - những việc “động trời” mà

không phải ai cũng biết tường tận, nhất là thế hệ trẻ... Tất nhiên chúng ta không rõ sách có được phát tặng hoặc bán hết không ? Nhưng chắc rằng tác phẩm không đến mức bị “rơi tõm vào chân không” như nhiều người đời sau nhầm tưởng. Có lẽ cuốn sách với một cái tên lạ và kể về một câu chuyện bên Đạo đã ít tạo được sự chú ý của đa số người sáng tác và người nghiên cứu nhưng chắc chắn đã gây sự xôn xao trong những người đọc được chữ quốc ngữ đương thời. Người đọc chủ yếu khi đó là người đang học chữ và trước hết là các giáo dân. Số lượng người viết văn bằng chữ quốc ngữ chưa nhiều. Nguyễn Trọng Quản là một nhà giáo (Có thời kỳ làm Giám đốc các trường sơ học Sài Gòn) nên mục đích viết sách để học trò luyện đọc chữ và thử thách sức học của họ là một nhiệm vụ quan trọng. Nhưng với sự mới mẻ và một nghệ thuật đã đạt đến độ sắc sảo so với đương thời như *Truyện thầy Lazarô Phiền* thì con người nhà văn, con người nghệ sĩ trong Nguyễn Trọng Quản đã lấn át mạnh mẽ chức phận của một nhà giáo trong ông và ý nghĩa của tác phẩm không dừng lại ở một tài liệu phục vụ cho việc dạy chữ.

Bút pháp tiểu thuyết đã ngấm sâu, trở thành máu thịt trong con người nhà văn của Nguyễn Trọng Quản và dù buộc phải nén chặt những dự định sáng tạo của mình trong dung lượng của một truyện ngắn, ông vẫn vận dụng một cách đắc lực bút pháp tiểu thuyết phương Tây với nghệ thuật dựng truyện và nghệ thuật miêu tả tâm lý đã đạt đến trình độ mới mẻ đáng khâm phục. Với những giới hạn của hoàn cảnh và tài năng của mình, Nguyễn Trọng Quản đã sáng tạo nên một tuyệt tác của văn học buổi giao thời. Mục đích mà nhà văn đặt ra chắc chắn đã có một kết quả tốt đẹp. Nó vừa thực tế mà lại vừa cao siêu, vừa rất “đời thường” lại vừa rất nghệ thuật, chỉ có thể có được ở một đất nước đang có sự chuyển biến mạnh mẽ từ

cái cũ sang cái mới, đang rất cần những nhà văn, nhà văn hóa như ông mở lối.

Như vậy, chúng ta đã hiểu rõ hơn vì sao Nguyễn Trọng Quản lại viết một tác phẩm bằng bút pháp tiểu thuyết nhưng chỉ có 28 trang (kể cả bìa chính, bìa phụ, *Lời giới thiệu* của Diệp Văn Cương và *Lời tựa* của tác giả in lần đầu thì cuốn sách có 32 trang). Phía trên ba chữ “Thầy Lazarô Phiền” ở trang bìa là chữ “Truyện”. Ngày nay rất khó xác định đây là chữ do nhà in thêm vào hay chính Nguyễn Trọng Quản ghi để xác định thể loại cho tác phẩm của mình (chúng được tách nhau bởi một dòng kẻ)⁽¹⁾. Tuy nhiên nếu do bên nhà in ghi thì chắc chắn cũng phải được sự đồng ý của nhà văn. Trong lời *Tựa* cho *Truyện thầy Lazarô Phiền* Nguyễn Trọng Quản cũng đã vài lần nhắc đến thể loại tác phẩm của mình: “... hầu cho kẻ sau coi mà bày đặt cùng in ra ít nhiều *truyện* hay”, “Bởi đó tôi mới giám bày đặt một *truyện* đời này...”. Ngay nhan đề hai tác phẩm khác của Nguyễn Trọng Quản (được in trên quảng cáo) là *Truyện bốn anh tài Chà Và cùng truyện tầm phào chẳng nên đọc* và *Kim vọng phu truyện* cũng được ông ghi thể loại là “truyện”. Trong bài viết này, chúng tôi nghiêng về khả năng là tên tác

⁽¹⁾ Xin xem Nguyễn Văn Trung (1987), *Những áng văn chương Quốc ngữ đầu tiên: Thầy Phiền - Truyện của Nguyễn Trọng Quản* [17]. Trong bài viết này chúng tôi cũng thống nhất dùng chữ “thầy” như tên bìa và trong truyện của Nguyễn Trọng Quản. Tiếc rằng chúng ta không có các văn bản *Truyện thầy Lazarô Phiền* tái bản khi Nguyễn Trọng Quản còn sống để so sánh. Trong bản tiếng Pháp do con trai ông là Nguyễn Trọng Đắc dịch (Nhà in Nguyễn Trọng Cửa, Sài Gòn, 1934) có nhan đề *Histoire de Larazo Phien* thì chữ “Histoire” ở đây cũng có thể hiểu là “Truyện”.

Trần Văn Trọng trong bài viết “*Bàn lại vấn đề thể loại tác phẩm Thầy Lazarô Phiền của Nguyễn Trọng Quản*” cho rằng chữ “Truyện” là do nhà in thêm vào “để định danh thể loại, phân biệt với các thể loại khác như “kịch”, “tuồng hát” đang thịnh hành trong các vở kịch Thánh ở giai đoạn này” [16, tr.336].

phẩm *Truyện thầy Lazarô Phiền* do Nguyễn Trọng Quản đặt bao gồm cả chữ “Truyện”. Vì sao lại được ghi là “truyện” mà không phải là “tiểu thuyết” hay “đoản thiên tiểu thuyết”? Theo quan sát của chúng tôi thì hai thuật ngữ “tiểu thuyết” và “đoản thiên tiểu thuyết” từ Nguyễn Trọng Quản trở về trước dường như chưa được các nhà văn Việt Nam sử dụng để định danh thể loại cho sáng tác của mình. Nhưng chỉ sau đó một thời gian ngắn, khi truyện Tàu được dịch nhiều, chúng sẽ được sử dụng rất nhiều và có lúc người ta gọi lẫn lộn “truyện” và “tiểu thuyết”. Khi đó *Truyện thầy Lazarô Phiền* được một số người gọi là tiểu thuyết. Vậy có phải do Nguyễn Trọng Quản nhầm lẫn thể loại hay ông không có ý thức về thể loại? Tờ bìa tác phẩm của Nguyễn Trọng Quản được Saigon J. Linage, Libraire-Editeur Rue Catinat ghi rất chi tiết: “Truyện thầy Lazarô Phiền của P.J.B. Nguyễn Trọng Quản làm ra” đã xác định rõ thể loại của tác phẩm. *Truyện* là một thể loại tự sự, một khái niệm được dùng nhiều trong văn học trung đại (Nguyễn Dữ, thế kỷ XVI, trong *Truyền kỳ mạn lục* đã sử dụng thuật ngữ này để gọi tên các tác phẩm của mình như “*Khoái Châu nghĩa phụ truyện*”, “*Mộc miên thụ truyện*”; Phạm Quý Thích, cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX, có “*Bản gia nghĩa khuyến truyện*” trong tập *Tân truyền kỳ lục*... Thuật ngữ này còn được dùng để chỉ các tác phẩm tự sự bằng thơ như *Truyện Kiều* của Nguyễn Du... Trong văn học công giáo Việt Nam có *Truyện các thánh* của J. Maiôrica gồm 45 quyển (viết bằng văn xuôi Nôm từ khoảng 1632 đến 1656), *Truyện nước Anam Đàng Ngoài chí Đàng Trong* (1822) của Philipphê Bình. Trương Vĩnh Ký - người đầu tiên phiên âm *Đoạn trường tân thanh* của Nguyễn Du ra chữ quốc ngữ, bìa sách cũng ghi là *Truyện Kiều* (1878)... Đây rõ ràng là một thuật ngữ truyền thống quen thuộc, được dùng phổ biến đương thời và mặc dù là một khái niệm

chưa được chặt chẽ như mong muốn của các nhà lý luận hiện đại nhưng thường được dùng để chỉ các tác phẩm tự sự bằng thơ và chủ yếu bằng văn xuôi có dung lượng (số trang) khác nhau, trong đó có những tác phẩm có số trang của một truyện ngắn. Nguyễn Trọng Quản đã dùng một khái niệm truyền thống để gọi tác phẩm của mình là “truyện” là điều không phải ngẫu nhiên mà có chủ ý để tạo sự gần gũi với bạn đọc đương thời và ý thức thể loại của ông rất rõ khi ông dùng từ “truyện”, chứ không phải “chuyện” hay “tiểu thuyết”. Hãy gọi *Truyện thầy Lazarô Phiền* là “truyện” như nhan đề cuốn sách đã ghi hay “truyện ngắn” như quan niệm ngày nay của chúng ta⁽¹⁾.

Tác phẩm của Nguyễn Trọng Quản chứa đựng trong mình giá trị mở đầu cho buổi giao thời của một nền văn học đang chuyển dần từ thời kỳ trung đại sang hiện đại nên nó chứa đựng những giá trị truyền thống chưa mất hẳn và cả những giá trị hiện đại mới mẻ đang bắt đầu định hình. Tác phẩm cũng là sự mở đầu cho sự hình thành của các thể loại như truyện ngắn, truyện dài, tiểu thuyết của nền văn học mới, cách tân thể truyện, phản ánh sự thay thế, chuyển tiếp những giá trị nội dung và nghệ thuật của một thời kỳ mới trong văn học dân tộc, có ảnh hưởng mạnh mẽ đến sáng tác của nhiều nhà văn lớp sau. Bằng chứng trực tiếp là các nhà tiểu thuyết đầu tiên của văn học hiện đại như Hồ Biểu Chánh, Lê Hoàng Mưu và Nguyễn Bá Học - một cây bút truyện ngắn nổi tiếng đầu thế kỷ XX ở miền Bắc đều chịu ảnh hưởng trực tiếp của Nguyễn Trọng Quản trong sáng tác của mình (Hồ Biểu Chánh thừa nhận ảnh hưởng đó trong cuốn hồi ký đã nhắc ở trên, còn cốt truyện

cuốn tiểu thuyết của Lê Hoàng Mưu *Oan kia theo mãi* (nhà in J. Viêt, Sài Gòn, 1922), truyện ngắn *Câu chuyện nhà sư* của Nguyễn Bá Học in trên *Nam phong* số 26 (30. 12. 1916) rõ ràng là có những phương diện chịu ảnh hưởng trực tiếp từ *Truyện thầy Lazarô Phiền*). Nhà nghiên cứu Nguyễn Văn Trung còn cho rằng *Truyện thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản có thể đã gợi hứng cho nhà văn Áo Stephan Svaig (1881 - 1942) khi sáng tác tác phẩm *Amok hay người điên Mã Lai* [17, tr.38]. Có thể Svaig đã đọc truyện của Nguyễn Trọng Quản qua bản tiếng Pháp. Ảnh hưởng của *Truyện thầy Lazarô Phiền* chắc chắn còn sâu rộng hơn những gì chúng ta đã biết.

3. Cho đến nay các nhà nghiên cứu vẫn chưa tìm ra việc Nguyễn Trọng Quản khi viết *Truyện thầy Lazarô Phiền* có chịu ảnh hưởng trực tiếp từ tác phẩm nào của văn học phương Tây hay không? Trong *Lời tựa* của truyện, tác giả tự tin viết rõ đây là câu chuyện do ông tự “bày đặt ra”, tức là sản phẩm hư cấu nghệ thuật của riêng nhà văn viết về cuộc sống đương thời với người và cảnh Nam Kỳ.

Tuy nhiên, chúng ta vẫn có thể tìm thấy một cách chung nhất những dấu ấn của văn học phương Tây như môtip về “tội tổ tông”, về sự hối hận, ăn năn tội theo tinh thần Đạo Thiên chúa của câu chuyện về thầy Phiền. Đây là môtip về những con người chịu lỗi lo âu, ám ảnh về Ngày phán xử cuối cùng của Chúa. Trong *Kinh thánh* và các sách dạy giáo lý của nhà thờ Công giáo cũng có rất nhiều câu chuyện về môtip ăn năn tội, trong đó có cả những chuyện mà kẻ có tội giết chết người thân của mình. Giết người là trọng tội phạm vào điều răn của Chúa. Đây là những chủ đề chưa từng xuất hiện trong văn học Việt Nam - một nền văn học mang dấu ấn Đông Á và Đông Nam Á trước Nguyễn Trọng Quản. Môtip “cái ghen đàn ông” cũng là một môtip nổi tiếng trong văn

⁽¹⁾ Sau này trong văn học hiện đại có một số tác phẩm như *Vàng và máu* (1934) của Thế Lữ, *Chí Phèo* của Nam Cao (1941) hay *Chùa đàn* (1946) của Nguyễn Tuân... có số trang của truyện dài, có dung lượng dồn nén của tiểu thuyết nhưng cũng không được gọi là “tiểu thuyết”.

học phương Tây mà W. Sêcxpia (1564-1616) đã sử dụng trong vở kịch *Ôtenlô*. Chàng dũng tướng cả ghen đến mù quáng đã tự tay giết chết người vợ yêu dấu của mình do mắc phải gian kế của kẻ thứ ba và cũng có một vật chứng vô tri vô giác là chiếc khăn thêu chàng tặng cho vợ lại đang ở trong tay “tình địch”. W. Sêcxpia cũng chỉ là một trong những nhà văn đã sử dụng môtip “cái ghen đàn ông”; môtip này trước đó đã rất nổi tiếng ở các nước Tây Âu.

Tuy nhiên, chủ đề thế sự, gia đình và môtip “cái ghen đàn ông” không hề chỉ là câu chuyện của văn học phương Tây. Trong kho tàng truyện cổ tích Việt Nam có truyện *Vợ chàng Trương* nổi tiếng với chi tiết “cái bóng” và “cái ghen đàn ông”. Đến thế kỷ XVI, dựa trên cốt truyện dân gian Nguyễn Dữ đã xây dựng nên *Truyện người con gái Nam Xương*. Đây là một trong những tác phẩm nổi tiếng nhất trong “thiên cổ kỳ bút” *Truyền kỳ mạn lục*. *Truyện thầy Lazarô Phiền* gợi nhớ chúng ta về câu chuyện bi thương của người thiếu phụ Nam Xương. Nguyễn Trọng Quản, một nhà giáo có tri thức Đông - Tây sâu rộng, một yếu nhân của nhóm cách tân văn hóa Trương Vĩnh Ký thì không thể không biết đến câu chuyện cổ tích thuộc loại phổ biến nhất của văn học dân gian Việt Nam đã được Nguyễn Dữ tái tạo thành truyện truyền kỳ làm xúc động lòng người. Đó là chưa nói việc Trương Vĩnh Ký và các học trò của mình là những nhà sưu tầm, trước tác, dịch thuật văn học dân tộc hết sức tích cực, mà Nguyễn Trọng Quản có thể đã tham gia vào công việc đó. Theo Nguyễn Nam [12, tr.103-132] năm 1876 (trước khi *Truyện thầy Lazarô Phiền* xuất hiện 11 năm) tác phẩm của Nguyễn Dữ (trong đó có *Truyện người con gái Nam Xương*) đã được học giả Pháp Edmond Nordeman, giáo học Trường thông ngôn (Trương Vĩnh Ký và Trương Minh Ký cũng dạy học tại Trường này) dịch ra chữ Nôm in trong cuốn *Sử*

Nam chí dị⁽¹⁾. Một thời gian ngắn sau đó tập truyện của Nguyễn Dữ đã được dịch ra chữ quốc ngữ in trên báo *Lục tỉnh tân văn*. “Cái bóng” vô tình (*Truyện người con gái Nam Xương*), “Chiếc khăn thêu” Ôtenlô tặng cho Đêđemôna bị vợ của Hiệu úy Iagô lấy cắp (*Ôtenlô*), “Lá thư” của vợ viên quan ba Pháp đặt vô tử áo vợ thầy Phiền (*Truyện thầy Lazarô Phiền*) là những vật dẫn hợp với mỗi câu chuyện đã đem tới bi kịch cho các nhân vật trong các tác phẩm kể trên. Và ở đây phải chăng những chi tiết sinh động trong tác phẩm của các nhà văn đi trước đã có những tác động nào đó đến sự lựa chọn chi tiết trong sáng tác của Nguyễn Trọng Quản?

Nguyễn Trọng Quản đã không xây dựng người vợ thầy Phiền theo mẫu hình của Đêđemôna với vẻ ngoài mạnh mẽ, quả quyết, mà rõ ràng ông đã khắc họa nàng theo mẫu hình truyền thống. Nàng giống các nhân vật nữ trong *Truyền kỳ mạn lục* như Vũ Thị Thiết (*Truyện người con gái Nam Xương*), như Nhị Khanh (*Truyện người nghĩa phụ ở Khoái Châu*) và các nhân vật nữ trong truyện Nôm bình dân. Nhân vật vợ thầy Phiền dù có hoàn cảnh sống khác với Vũ Thị Thiết nhưng tính cách và phẩm chất có nhiều nét tương đồng. Họ đều là những người phụ nữ Việt Nam mẫu mực về phẩm chất đạo đức, thủy chung như nhất, hiền lành, cam chịu, luôn giữ gìn thanh danh cho chồng, chọn cái chết để rửa nỗi oan cho mình. Vợ thầy Phiền âm thầm chịu đựng khi chứng kiến cái chết của Liễu - người anh họ và thái độ của chồng đối với mình, người phụ nữ nhạy cảm đó đã hiểu ra tất cả. Nàng nhẫn nhục dỗi theo mọi thái độ, hành vi của thầy Phiền. Khi thấy chồng buồn thì “kiếm lời dịu dàng mà an ủi”: “Xin thầy đừng rầu rĩ làm chi, tôi không chết đâu, tôi đã chịu thuốc rồi, ít ngày đây thì tôi sẽ lành”. Nàng đã một mình chấp nhận những cơn đau đớn

⁽¹⁾ Sách hiện còn được lưu trữ tại Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm. Ký hiệu AB. 385.

từ thuốc độc do chính người chồng mà nàng rất mực yêu thương, kính trọng sắc, hành hạ hơn 11 tháng trời. Trước khi chết người vợ nói với chồng: “Tôi biết tại làm sao tôi phải chết. Nhưng tôi cũng cầu xin Chúa tha thứ tội cho thầy...”. Những lời nói như sát muối vào gan ruột người đọc. Nàng thật là một con người nhân hậu, luôn chỉ biết sống vì người khác. Đến một cái tên riêng, thậm chí tên thánh nàng cũng không có. Trước khi lấy chồng nàng được gọi là em con dì của Vôô Liễu. Sau khi lấy chồng nàng được gọi theo tên chồng như phong tục của người Việt. Người vợ đã tha thứ cho thầy Phiên mà không có một lời oán trách. Đây là một nhân vật có một nhân cách đẹp, đáng thương, có được nhiều cảm tình từ người đọc. Vũ Thị Thiết trong *Truyện người con gái Nam Xương* cũng vậy. Bản thân bị oan ức nhưng không hề trách móc chồng con, âm thầm tìm đến cái chết để rửa nỗi oan khuất. Chính thái độ ghen tuông, lạnh lùng vô cảm của chàng Trương và thầy Phiên là nguyên nhân cơ bản đẩy hai người phụ nữ đến sự cô độc và cái chết.

Nguyễn Trọng Quản không để cho vợ thầy Phiên nhảy xuống sông tự vẫn, về điểm này ông chịu sự chi phối theo quan niệm Đạo Thiên Chúa. Bản thân thầy Phiên tội lỗi, hối hận đầy mình nhưng ông cũng không tự vẫn mà tìm đến con đường đi tu, hằng ngày sám hối bên Chúa. Lễ giáo bên Công giáo không cho phép các tín đồ của mình tự tử (Bởi thân xác con người là được Thiên Chúa ban cho và Giuđa, kẻ phản bội Chúa Giêsu đã thất cổ tự vẫn luôn là biểu tượng cho sự xấu xa, phản trắc). Tự vẫn là một tội lỗi lớn. Vợ Lazarô Phiên dù là một người mang nhiều phẩm chất của phụ nữ Việt Nam nhưng trong hoàn cảnh tuyệt vọng nàng cũng không tự tìm đến cái chết dù bị oan ức, bởi theo quan niệm của những giáo dân như nàng thì Chúa ở khắp mọi nơi và Người luôn biết đến và chứng giám mọi chuyện. Đối với Vũ Thị

Thiết, một người phụ nữ được dạy dỗ theo tư tưởng đạo đức Nho giáo thì cái chết luôn là sự chứng minh một cách mạnh mẽ nhất nhân phẩm của mình một khi nhân phẩm bị xâm phạm hoặc bị người chồng nghi ngờ (cái chết của Vũ nương thực chất là một vụ tự vẫn). Và nước luôn là biểu tượng cho sự trong trắng, dòng sông luôn là chứng nhân cho sự trong sạch của con người. Dòng sông cũng luôn rửa sạch những lỗi lầm oan khuất. Không phải ngẫu nhiên mà các liệt nữ trong văn học nhà nho khi phải đối mặt với sự thất tiết hoặc bị nghi ngờ về lòng trinh tiết đều nhảy xuống sông tự vẫn (như Mỹ Ê trong *Việt điện u linh*, Vũ Thị Thiết trong *Truyện kỳ mạn lục*, Thúy Kiều trong *Đoạn trường tân thanh*, Kiều Nguyệt Nga trong *Lục Vân Tiên*...). Nhưng vợ thầy Phiên không chết cho riêng mình. Nàng đã cầu xin Chúa tha tội cho chồng và mong muốn lấy cái chết để chịu tội thay chồng. Vợ thầy Phiên, trên những phương diện nhất định, là biểu tượng cho phẩm hạnh thánh nữ của Đức Mẹ: chịu đựng, khiêm nhường, luôn đề cao sự yêu thương, công chính, thánh thiện trong sự tha thứ (đối nghịch với nàng là nhân vật me Tây - vợ viên quan ba người Pháp - kẻ chỉ vì không được Lazarô Phiên đáp lại tình cảm mà đã đẩy thầy vào chỗ phạm tội. Đây có lẽ cũng là nhân vật me Tây phản diện đầu tiên trong văn học quốc ngữ). Ẩn chứa đời sống đức tin và theo đuổi sự thánh thiện là biểu hiện của một mỹ học khác mà có lẽ tác phẩm của Nguyễn Trọng Quản là sự khởi đầu. Với nhân vật vợ thầy Phiên những giá trị cao đẹp của người phụ nữ truyền thống đã gặp gỡ với lối sống nhân từ, đôn hậu, giàu đức hy sinh, luôn đề cao đức hạnh của những người phụ nữ theo Đạo Thiên Chúa ở Việt Nam.

Nhân vật Lazaro Phiên cũng không phải là một tính cách hoàn toàn Tây Âu, mới lạ. Chàng có nhiều nét tương đồng với nhân vật Trương sinh của Nguyễn Dữ. Đó đều là

những người đàn ông mang nặng tư tưởng gia trưởng kiểu Á Đông. Người đàn ông phương Tây cũng gia trưởng nhưng có lẽ không nặng như các tín đồ của đạo Nho. Tính gia trưởng với việc coi phụ nữ như một thứ sở hữu của riêng mình, do mình toàn quyền quyết định góp phần tạo nên bản tính ghen đặc biệt ở người đàn ông Á Đông. Ôtenlô cũng ghen một cách khủng khiếp nhưng chàng bộc lộ sự ghen tuông một cách công khai, đặc biệt khi nhìn thấy chiếc khăn thêu tặng cho Dexdemôna ở trong tay Caxio. Còn chàng Trương và thầy Phiền đã im lặng, giấu kín đến cùng những vật chứng dẫn đến sự ghen lòng chung thủy của vợ mình và họ âm thầm hành hạ hoặc hạ độc thủ vợ mình cho đến chết. Thói gia trưởng “cho phép” kẻ làm chồng được trừng phạt vợ mình để bảo vệ sự trinh tiết như một phẩm chất cao quý nhất của người phụ nữ và như một điều kiện tối cao của cuộc sống gia đình với những chứng cớ mà chỉ cần sáng suốt một chút là có thể nhận ra sự vô lý của chúng. Trương sinh tin vào lời của một đứa trẻ mới tập nói mà không tin vào sự can gián của họ hàng, hàng xóm, cũng như không tin vào phẩm chất của vợ. Chàng cũng chẳng thèm điều tra thực hư câu chuyện, hoặc đối chất giữa bé Đản và vợ, trước sự than khóc oan ức của Vũ nương. Thầy Phiền tin vào bức thư giả trong tủ áo của vợ mà chẳng hề tự đặt câu hỏi vì sao một kẻ xa lạ như người đàn bà vợ viên quan ba kia lại có thể biết được trong buồng kín nhà thầy có những lá thư đó (?). Cả ba kẻ cả ghen đều giết người vợ yêu dấu của mình theo những cách khác nhau nhưng rõ ràng cách của Trương sinh và thầy Phiền gần nhau hơn bởi tính Á Đông. Ôtenlô bộc trực mạnh mẽ và mù quáng bóp cổ Dexdemôna cho đến chết. Trương sinh lạnh lùng, vô cảm trước nỗi đau của người vợ, ruồng rẫy dẫn đến việc Vũ Thị Thiết phải nhảy xuống sông tự vẫn. Thầy Phiền âm thầm cho nắm lá độc vào siêu thuốc của vợ rồi nhả tâm chứng

kiến cảnh người vợ chết dần đau đớn trước mắt mình. Trương sinh và thầy Phiền đều là những người đã chịu nhiều đau khổ, bị xã hội đầy đọa. Không phải ngẫu nhiên mà Nguyễn Dữ cho biết Trương đã phải đi lính nhiều năm. Chàng tham gia vào những cuộc chiến tranh đẫm máu và trở nên vô cảm trước nỗi đau của người khác, kể cả người thân thiết của mình. Trong thời gian đi lính mẹ chàng lại qua đời, khi trở về thì lại ngờ vợ phản bội. Cũng không phải ngẫu nhiên mà Nguyễn Trọng Quản dành hẳn một số trang quan trọng để miêu tả cảnh tượng thương tâm thăm sát những người theo Đạo Thiên Chúa ở nhà tù Biên Hòa và Bà Rịa. Thầy Phiền là một trong số những người ít ỏi may mắn thoát khỏi chốn địa ngục trần gian đó. Tuổi thơ của thầy đầy những khốn khó, đầy đọa, tang thương. Mới ba tuổi đã mồ côi mẹ. Bao năm trời cùng cha sống chui lủi, đói khát, trốn tránh nơi rừng thiêng, nước độc, rồi hai cha con bị bắt, giam cầm. Cha bị chết cháy trong nhà tù, chỉ mình Phiền sống sót. Những vết thương lòng đó khiến cho Trương sinh và thầy Phiền hết sức trân trọng, nâng niu những tình cảm chân thành và cũng khiến họ dễ bị tổn thương, trở nên độc ác khi nghĩ mình bị phản bội, dối lừa.

Ở những phương diện nhất định, họ đều là những người chồng tốt nhưng vì quá ghen tuông mà dẫn đến tội lỗi. Ôtenlô tự vẫn sau khi giết vợ, còn Trương sinh và thầy Phiền đã rơi vào tâm trạng hối hận. Chàng Trương đã “hiểu ra nỗi oan của vợ”, tìm mọi cách để gặp lại vợ với mong muốn nàng sẽ trở về đoàn tụ. Chàng đã lập đàn tế nhưng hai cha con chỉ được nhìn thấy Vũ nương trong chốc lát mà thôi. Sự sám hối của Lazaro Phiền thì thật khủng khiếp! Việc phạm vào 10 điều răn của Chúa: Điều thứ năm “Chớ giết người” và Điều thứ tám “Chớ làm chứng dối” (chủ ý giết người bạn thân - ân nhân của mình, vô cớ giết người phối

ngẫu với mình và phạm tội nói dối) đã khiến cho thầy rơi vào vực thẳm của sự ăn năn tội. Ở phương diện này Nguyễn Trọng Quản đã có sự “điều chỉnh” truyền thống/giải phương Đông bằng tư tưởng tôn giáo mang màu sắc phương Tây của mình: Kẻ giết người sẽ bị tòa án lương tâm lên án trước khi được Chúa phán xử. Địa ngục của lương tâm, của sự sám hối còn đáng sợ hơn lửa hỏa ngục, sống còn khổ hơn chết.

Rõ ràng dù là một nhân vật có nhiều điểm mới lạ so với các kiểu loại nhân vật trong văn học truyền thống, được xây dựng bằng bút pháp tiểu thuyết với nghệ thuật miêu tả tâm lý hết sức mới mẻ nhưng tính cách của Phiên vẫn mang nhiều nét gần gũi với các nhân vật truyền thống. Dù chưa thật rõ nét nhưng nhân vật Trương sinh của Nguyễn Dữ vẫn là một nhân vật chứa đựng cả nét xấu và tốt trong tính cách. Sự phân thân còn mờ nhạt ấy đã được đẩy đến cực điểm và thật rõ nét ở nhân vật thầy Phiên. Nguyễn Trọng Quản đã khắc họa một cách tài tình cuộc đấu tranh dữ dội giữa cái xấu và cái tốt đẹp trong nội tâm của nhân vật, đẩy tâm trạng bi kịch của nhân vật đến cùng cực, với sự hối hận, ăn năn tội. Đây là điều mới mẻ với truyền thống phương Đông và cũng là điều mới mẻ trong đời sống văn học Việt Nam đương thời.

Trong văn học thế giới kiểu nhân vật thánh thiện, nhân vật cứu rỗi, chịu tội, sám hối cũng đã được nhiều nhà văn nổi tiếng xây dựng thành công trong các tác phẩm của mình. Giảng Van Giảng trong *Những người khốn khổ* của V. Hugo (1802-1885) là biểu tượng cho sự chuộc tội mang hình ảnh của Chúa Cứu thế. Các nhân vật của Đôxtôiépki (1821-1881) và Lép Tônxtôi (1818-1910) trong nhiều cuốn tiểu thuyết và truyện ngắn của họ cũng là những nhân vật mẫu mực cho các phẩm chất nêu trên. Sự cứu rỗi linh hồn trong thơ Hàn Mặc Tử

(1912-1940), các nhân vật tự vấn, luôn dẫn vật lương tâm, có tâm hồn thánh thiện trong các tác phẩm của Nam Cao (1915-1951), Nguyên Hồng (1918-1982) hay kết cấu của *Chí Phèo* (giống kết cấu của *Truyện thầy Lazarô Phiên* với những hình ảnh lặp lại ở đoạn mở đầu, đoạn kết và lối kết thúc truyện không có hậu)... và một số tác phẩm của một số nhà văn Việt Nam khác nữa có thể giữa chúng không có những ảnh hưởng trực tiếp nhưng đây là những ảnh hưởng mang tính hệ thống qua các thế hệ. Chúng cũng có thể có cùng một mẫu gốc.

4. Bên cạnh nghệ thuật miêu tả tâm lý nhân vật vượt trội và kiểu kết cấu dựa trên sự phát triển của nội tâm nhân vật thể hiện rõ những ảnh hưởng của tiểu thuyết phương Tây thì nghệ thuật miêu tả ngoại hình nhân vật của Nguyễn Trọng Quản chưa phải là hoàn toàn mới mẻ và còn mang dấu vết của văn xuôi tự sự truyền thống. Đây là hình ảnh cô gái sau này trở thành vợ thầy Phiên: “Một người con gái chừng 17 tuổi... tiếng nói dịu dàng, mặt mũi cách điệu, tính nết ăn ở thì dễ làm cho người ta thương lắm”. Với những câu văn miêu tả ngoại hình như trên, có lẽ Nguyễn Trọng Quản vẫn còn chịu ảnh hưởng của phương thức “tả thần” mang tính ước lệ của văn học trung đại Việt Nam. Đây là cách miêu tả tượng trưng nghiêng về mục đích thể hiện phẩm chất đạo đức của nhân vật với kiểu tư duy “hình thức thể hiện nội dung”, “trông mặt mà bắt hình dong” hơn là đem lại một hình dung cụ thể, hiện thực về hình dáng nhân vật, đôi khi lại rất khác với tính cách bên trong con người họ.

Nhưng nếu việc mô tả ngoại hình nhân vật người vợ còn đơn giản thì trong bức chân dung khắc họa Lazarô Phiên sự miêu tả đã cụ thể, phần nào đã có ý thức thể hiện khác với truyền thống. Ngoại hình nhân vật Phiên được miêu tả như sau: “Thầy chừng ba mươi tám ba mươi chín tuổi, thấp người,

giọng nói đau thương. Mặt mũi thì xanh xao mét ửng, mình thì ốm o gầy mòn, lại cái áo dòng người mặc nó bay phất phơ hai bên làm cho thầy ấy giống như hình con bù nhìn”. Từ tên gọi (Phiền - buồn phiền, đau khổ) đến hình dáng cho thấy đây là một con người chịu nhiều đau buồn cùng cực, qua đó còn cho thấy ít nhiều dấu vết của phương thức mô tả truyền thống. Nhưng các chi tiết bình thường nhỏ nhặt làm hiện lên hình hài tính cách nhân vật lại được nhà văn rất chú trọng. Nhân vật được miêu tả từ nhiều yếu tố như: giọng nói, mặt mũi, tính nết, quần áo... phần nhiều đã thoát khỏi tính ước lệ để trở về với khuôn mẫu của cuộc đời thực như nó đang hiện diện đâu đó trong cuộc sống.

Tác phẩm bước đầu cho thấy bước chuyển từ phương thức *tả thần* của văn học trung đại sang xu thế *tả thực* của văn học cận hiện đại. Tuy nhiên, ngoài những ảnh hưởng từ phương Tây thì những thủ pháp của một nền văn học hiện thực ở buổi đầu như việc nhấn mạnh những dấu hiệu về sự gần gũi giữa thời gian câu chuyện xảy ra và thời gian nó được kể lại trong truyện, nhấn mạnh thông điệp: những con người và câu chuyện được thuật kể đều đang hiện diện trong cuộc sống thực, liệt kê ngày tháng, tên người, sự kiện một cách cụ thể như: nêu rõ các sự kiện liên quan đến Lazarô Phiền... đã tạo cảm giác nhân vật và tác giả là những người cùng thời. *Truyện thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản đã mở đầu cho xu thế *tả thực* của văn xuôi quốc ngữ ở giai đoạn hình thành.

Đặc biệt, trong tác phẩm này, có những thời điểm vừa gắn với *tiểu sử nhân vật* nhưng lại cũng thể hiện những dấu mốc của *thời gian lịch sử, chính trị, xã hội*. Chẳng hạn, thầy Phiền sinh năm 1847, “nhằm năm Tự Đức tức vị”, mẹ thầy Phiền chết trong “đợt dịch tả” năm 1850; Năm 1862, bố thầy Phiền mất, cũng năm đó, “Pháp chiếm trọn

ba tỉnh miền Đông Nam kỳ”; Năm 1870 thầy đi thi thông ngôn tại Sài Gòn ứng với việc “người Allenanha và người Phalangsa đánh cùng nhau”... Như vậy thời gian tiểu sử cá nhân vẫn có sự gắn kết với thời gian lịch sử và lịch trình của một triều đại cụ thể. Đây cũng là một trong những đặc điểm về thời gian nghệ thuật của văn xuôi trung đại giai đoạn hậu kỳ. Việc kê ra thời gian cụ thể khi xảy ra câu chuyện và xác định câu chuyện có thật bằng việc bản thân người viết truyện được chứng kiến câu chuyện, hoặc nghe người đáng tin cậy kể lại... là một thủ pháp nghệ thuật rất phổ biến trong văn xuôi tự sự trung đại thế kỷ XVIII, XIX và cả sau Nguyễn Trọng Quản. Chẳng hạn như trong truyện “*Đền thiêng cửa biển*” (tập *Truyện kỳ tân phá* của Đoàn Thị Điểm) thì thời gian diễn ra câu chuyện có những chi tiết gần như trùng khớp với các sự kiện được ghi trong *Đại Việt sử ký toàn thư*⁽¹⁾. Ở các tập truyện khác tiếp sau đó các tác giả đều sử dụng các thủ pháp thể hiện tính hiện thực của tác phẩm, ví như: “Ông Hoàng Xuân Viên ở Chí Linh làm Tri huyện Kim Thành đã chứng kiến chuyện đó” (truyện “*Con giải*” trong *Lan Trì kiến văn lục* của Vũ Trinh) [1, tr.158], hoặc “Khoảng niên hiệu Hồng Đức, Cảnh Thống, nhà vua ngự giá tới thăm nơi này và có thơ đề trên vách đá. Nhiều bậc danh sĩ cũng làm thơ khắc lên vách động. Chú bé ấy họ Trịnh, đến nay con cháu vẫn còn” (truyện “*Động Hồ công*” trong *Sơn cư tạp thuật* của Đan Sơn) [1, tr.196], hoặc nữa “Hồi đó, tôi làm việc quan gần đấy, nghe rõ như thế” (truyện “*Ma thất cổ*” trong *Vân nang tiểu sử* của Phạm Đình Dục) [1, tr.496], v.v... Đây là một trong những thủ pháp đặc dụng của thể loại truyện giai đoạn trước Nguyễn Trọng Quản nhằm chứng tỏ tính hiện thực khách quan, tính có thực của

⁽¹⁾ Xin xem cụ thể sự so sánh của Nguyễn Đăng Na trong *Văn xuôi tự sự Việt Nam thời trung đại*, Tập 1, *Truyện ngắn* [11, tr.31-32].

câu chuyện được các nhà văn biên soạn lại và *Truyện thầy Lazarô Phiền* không phải là tác phẩm “hoàn toàn theo thể loại văn đoản thiên Tây phương” [17].

*

Như vậy, dù hết sức mới mẻ về nhiều phương diện nhưng khi được đặt bên cạnh những tác phẩm văn chương phương Tây khác, cũng như đặt trong tiến trình vận động của văn học dân tộc, *Truyện thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản vẫn như một bức tranh phương Đông được khắc họa bằng một ngòi bút kết hợp giữa nghệ thuật Đông và Tây. Ngòi bút hiện đại phương Tây có phần nổi trội bên cạnh những nét vẽ chìm ẩn giấu vẻ đẹp phương Đông đầy kín đáo nhưng không kém phần kiêu hãnh như cánh chim báo hiệu một thời đại mới trong sự phát triển của văn học dân tộc.

Tài liệu tham khảo

- [1] Nguyễn Huệ Chi (Chủ biên, 1999), *Truyện truyền kỳ Việt Nam*, quyển hai, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
- [2] Nguyễn Huệ Chi (2002), “Thử tìm vài đặc điểm của văn xuôi tự sự quốc ngữ Nam Bộ trong bước khởi đầu”, *Tạp chí Văn học*, số 5.
- [3] Nguyễn Huệ Chi (2004), mục từ “Nguyễn Trọng Quản” trong *Từ điển Văn học - Bộ mới*, Đỗ Đức Hiểu, Nguyễn Huệ Chi, Phùng Văn Tửu, Trần Hữu Tá (đồng chủ biên), Nxb. Thế giới, Hà Nội.
- [4] Đỗ Quang Chính SJ. (2008), *Lịch sử chữ quốc ngữ 1620 - 1659*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
- [5] Hoàng Dũng (2000), “*Truyện Thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản và những đóng góp vào kỹ thuật văn hư cấu trong văn học Việt Nam”, *Tạp chí Văn học*, số 10.
- [6] Bằng Giang (1992), *Văn học quốc ngữ Nam Kỳ 1865 - 1930*, Nxb Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.
- [7] Dương Thu Hằng (2015), *Trương Vĩnh Ký và bước khởi đầu đời sống văn chương Việt Nam hiện đại*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội.
- [8] Nguyễn Hưng (2000), *Sơ thảo thư mục Hán - Nôm Công giáo Việt Nam*, Lưu hành nội bộ.
- [9] Nguyễn Khuê (1998), *Chân dung Hồ Biểu Chánh*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh.
- [10] Cao Thị Xuân Mỹ (Giới thiệu và tuyển chọn, 1998), *Truyện dài đầu tiên và Tuyển tập các truyện ngắn Nam Bộ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX*, Nxb. Văn nghệ Thành phố Hồ Chí Minh.
- [11] Nguyễn Đăng Na (Giới thiệu và tuyển chọn, 1999), *Văn xuôi tự sự Việt Nam thời trung đại*, Tập 1, *Truyện ngắn*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
- [12] Nguyễn Nam (2002), *Phiên dịch học lịch sử - văn hóa trường hợp “Truyện kỳ mạn lục”*, Nxb. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
- [13] Huỳnh Thị Lan Phương và Nguyễn Văn Nở (2011), “Vấn đề xác định thể loại *Thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản”, *Nghiên cứu Văn học*, số 10.
- [14] Đoàn Thiện Thuật (Sưu tầm và chủ biên, 2008), *Chữ Quốc ngữ thế kỷ XVIII*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
- [15] Bùi Đức Tịnh (1992), *Những bước đầu của báo chí, truyện ngắn, tiểu thuyết và Thơ Mới*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh.
- [16] Trần Văn Trọng (2011), “Bàn lại vấn đề thể loại của tác phẩm *Thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản”, *Những lần ranh văn học*, Kỷ yếu Hội thảo khoa học, Trường Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh.
- [17] Nguyễn Văn Trung (1987), *Những áng văn chương Quốc ngữ đầu tiên: Thầy Phiền - Truyện của Nguyễn Trọng Quản*, Tài liệu tham khảo sau đại học và năm cuối bậc đại học, Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh.
- [18] Trần Nhật Vy (2013), *Chữ quốc ngữ 130 năm thăng trầm*, Nxb. Văn hóa - Văn nghệ, Thành phố Hồ Chí Minh.

TRƯƠNG VĨNH KÝ - NGƯỜI MỞ ĐƯỜNG VĂN CHƯƠNG QUỐC NGỮ

Phạm Phú Minh^(*)

Tóm tắt: Nhận diện vị trí Trương Vĩnh Ký (1837-1898) trong quá trình hình thành nền văn chương quốc ngữ vùng Nam Kỳ và Việt Nam. Xác định đóng góp về ngôn ngữ học và ý nghĩa các tác phẩm tiêu biểu. Nhấn mạnh tinh thần bảo vệ tiếng Việt, khả năng ứng dụng chương trình “khẩn cấp”, giàu tính thời sự; lần đầu tiên trong lịch sử Việt Nam đã viết lại bằng chữ quốc ngữ các tác phẩm cổ điển và viết lại chuyện đời xưa, chuyện khôi hài thuộc về mảng văn học dân gian của dân tộc.

Từ khóa: văn chương quốc ngữ, Trương Vĩnh Ký, *Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất Hợi*

Trương Vĩnh Ký (1837-1898) được coi như là người viết văn xuôi đầu tiên bằng chữ quốc ngữ. Đáng kể nhất, có thể coi là tiêu biểu, là hai quyển *Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất Hợi* (1876) và *Chuyện đời xưa*.

Cuốn *Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất Hợi* là một du ký, ghi chép mọi chuyện trong chuyến đi, với một lối văn khá bình thường, không quá địa phương khiến người vùng khác hoặc người đời sau phải có chỗ khó hiểu. Có thể nói với du ký này, Trương Vĩnh Ký đã đạt đến lối viết tiêu chuẩn của tiếng Việt, không mấy khác với cách viết của thời nay.

Nhưng cuốn *Chuyện đời xưa* thì khác hẳn. Cụ viết theo lối kể chuyện và tạo nên một văn phong riêng, với cách dùng từ ngữ riêng. Nhà nghiên cứu Phạm Thế Ngũ đã nhận xét về cuốn này: “Về hình thức có thể coi đây là bước đầu lối truyện ngắn, nhất là bước đầu của văn xuôi quốc ngữ. Ý tác giả

muốn viết như người ta nói (...), ông muốn viết câu nói annam ròn, diễn câu nói trơn tuột ở cửa miệng bình dân” [4, tr.79]. Điều này đúng, chuyện đời xưa là để kể, và lời kể dù viết xuống thành chữ cũng nên giữ phong cách kể chuyện và dùng những từ ngữ rất bình dân, rất phổ biến của địa phương mình. Và Trương Vĩnh Ký đã giữ được điều đó. Phạm Thế Ngũ nhận xét đó là “lối văn lủng củng, khi cộc lốc nhất gừng, khi lôi thôi lòng thòng”, nhưng đối với riêng tôi, Trương Vĩnh Ký đã thể hiện đúng cách nói của người kể chuyện theo giọng Nam Kỳ. Trương Vĩnh Ký đã đem vào văn viết kỹ thuật của người kể chuyện bằng lời, với một số người ngồi quanh lắng nghe. Qua lối viết này, tôi có cảm tưởng Trương Vĩnh Ký là người có tài kể chuyện, biết ngắt câu để tạo sự hồi hộp, biết cách viết câu kết ngắn gọn rất duyên dáng để tạo một cảm giác kết thúc thắm thía nơi người nghe.

Và cũng từ các cố gắng của Trương Vĩnh Ký cùng với nhóm những người cộng

^(*) CN, Cựu giáo chức, Nhà nghiên cứu văn học. - Nam California (Hoa Kỳ). Email: phamxuandai@yahoo.com

tác với cụ, mà đã phát sinh một nền văn xuôi bằng quốc ngữ đầu tiên tại miền Nam, làm tiền đề cho cả nền văn học mới của toàn cõi Việt Nam trong thế kỷ XX. Muốn hiểu hiện tượng này, ta phải hình dung tình hình Việt Nam thời ấy.

Từ đầu thế kỷ XVII, cuộc phân tranh Bắc Nam giữa chúa Trịnh (miền Bắc) và chúa Nguyễn (miền Nam) chính thức nổ ra, miền Nam coi như độc lập với miền Bắc. Một chính quyền mới do chúa Nguyễn lập nên để cai quản từ sông Gianh trở vào Nam, gọi là Đàng Trong. Các chúa Nguyễn một mặt kháng cự với chúa Trịnh, và về sau với cả nhà Tây Sơn nữa, một mặt liên tục mở mang bờ cõi vào phía Nam. Sau suốt hai thế kỷ XVII và XVIII, nội chiến liên miên, ở phía Nam dân Việt đã chiếm hết Thủy Chân Lạp, lập nên vùng Lục Tỉnh trên châu thổ của hai con sông Tiền và sông Hậu là hai nhánh của sông Mekong. Từ nhiều thế hệ, công việc của đám dân tiên phong này là luôn luôn phải lo chiếm đất, canh tác, kiếm sống để tạo nên một đời sống vật chất ổn định trên đất mới, có thể là êm đềm với sông nước và đồng ruộng mênh mông nhưng cũng đầy bất trắc hiểm nguy “hùm tha sáu bắt”. Cuộc sống trên đất mới là một cuộc phấn đấu không ngừng, phải vận dụng cả sức mạnh của tâm trí lẫn của bản năng để tồn tại và ổn định. Và cuối cùng Gia Long đã thống nhất đất nước và lên ngôi năm 1802, mở ra triều đại nhà Nguyễn cho đến năm 1945.

Như vậy, sau hai thế kỷ chia rẽ bởi phân tranh và nội chiến, chúng ta có thể thấy với đám lưu dân định cư tại miền Nam, ảnh hưởng về mặt văn hóa từ miền Bắc hầu như không có gì, vì đã bị cắt đứt từ lâu. Ký ức về gốc gác của họ có khi trở nên rất mù mờ, đến nỗi trong dân gian miền Nam vào giữa thế kỷ XX vẫn còn nghe câu nói này: “Người ngoài

Huế không giống như *người mình*”. Người mình đây là dân Nam Kỳ, mới chỉ Huế mà họ đã coi là một vùng khác rất xa xôi, nói gì đến Thăng Long, Hà Nội! Lịch sử nội chiến đã biến những lưu dân miền Nam thành một tập thể, từ đó họ có tập quán riêng, nếp sống riêng, và nhất là ngôn ngữ riêng dù vẫn nói tiếng Việt. Và chính từ thứ tiếng Việt riêng của dân Nam Kỳ mà đã thành hình các câu văn xuôi đầu tiên bằng chữ quốc ngữ, họ viết ra một cách tự nhiên như họ nói, chưa có và cũng không biết đến cái gọi là văn chương văn vẻ. Nhưng người miền Nam chính là những người Việt Nam đầu tiên sáng tác văn học bằng văn xuôi, hoàn toàn không bị ảnh hưởng của ngôn ngữ miền Bắc hay miền Trung, các cuốn tiểu thuyết đầu tiên đó có dấu ấn duy nhất là ngôn ngữ miền Nam, từ cuối thế kỷ XIX đến ngày nay dấu ấn ấy vẫn không phai mờ.

Chúng ta hãy đọc một đoạn văn của Hồ Biểu Chánh trong truyện *Con nhà nghèo* để thấy cái đặc trưng trong ngôn ngữ miền Nam: “Xóm Đập Ông Canh nằm dựa bên Gò Công qua Mỹ Tho, ngang qua ngã ba tẻ vô Ụ Giữa, bây giờ nhà chen rất đông đảo, cây dừa mọc sum suê. Cái nhà việc cũ sùm sụp của làng hồi trước đã đổ bao giờ mà cất lại một toà nhà mới, **nền cao khoảng khoát, nóc phơi đỏ lòm. Vài cái nhà lá tum hùm, cửa xít xạc, vách tả tơi**, hồi trước ở rải rác chung quanh đó cũng điêu tàn bao giờ mà nhường chỗ lại cho hơn chục cái nhà khác, **tuy cũng lợp bằng lá dừa, song cột kê táng, vách đóng be, coi rất đẹp đẽ thơ thới**” [1, tr.3] (PPM nhấn mạnh).

Chúng ta có thể đi ngược thời gian tìm lại Trương Vĩnh Ký để thấy sự độc lập về ngôn ngữ ấy đã bắt đầu như thế nào. Tờ *Thông loại khóa trình* là tờ báo đầu tiên do một người Việt Nam là Trương Vĩnh Ký

lập nên và trách nhiệm về bài vở, ta sẽ ngạc nhiên khám phá nhiều từ ngữ rất lạ so với báo chí ngày nay.

Ở số 1, xuất bản tháng 5-1888, trang đầu tiên là bài có nhan đề *BẢO*, chỉ một chữ đó thôi. Đọc nội dung thì đó là lời ngỏ, nói về mục đích mà tờ báo nhắm tới. Một chữ “Bảo” ngắn gọn mà về sau này người ta dùng “Lời phi lộ” hoặc “Thư tòa soạn” để nhấn gửi cùng mục đích. Mà “bảo” là gì? Là lời của người này nói với người kia, như câu: “Tôi bảo cho mà biết”. Nhưng ông chủ báo rất kiệm lời, dùng chỉ một chữ “Bảo” mà thôi. Đến số 6 thì dùng chữ “Cho hay” để đưa ra thông báo của Tòa soạn tới độc giả. Đến số 11 thì có dài dòng hơn: “Cho ai nấy đăng hay”...

Sau đây là mấy dòng mở đầu của bài *BẢO*: “Coi sách dạy lắm, nó cũng nhàm; nên phải có cái chi vui pha vào một hai khi, nó mới thú. Vậy ta tính làm ra một tháng đôi ba kỳ, một tập mỏng mỏng nói chuyện sang đàng, chuyện tam hoàng cuộc chí, pha phách lộn lạo xào bần để cho học trò coi chơi cho vui. Mà chẳng phải là chơi không vô ích đâu: cũng là những chuyện con người ta ở đời nên biết cả” [1, tr.1]...

Lời giới thiệu của một tờ tạp chí về văn học, văn hóa Việt Nam, mà xem ra chỉ là những câu nói rất bình thường của người dân Nam Kỳ, chưa có vẻ gì là văn chương cả. Nhưng tất cả đường lối của tờ *Thông loại khóa trình* lại nằm cả trong câu nói giống như một câu vui đùa “chuyện sang đàng, chuyện tam hoàng cuộc chí, pha phách lộn lạo xào bần”. Đó là lời tuyên bố cho một lối làm báo đa dạng, đề tài phong phú mà sau này chúng ta gọi là **tạp chí** vậy.

Trong báo *Thông loại khóa trình* số 8, tháng 12 năm 1888 có đăng bài *Hịch con*

muối, không ghi tên tác giả, với những câu mở đầu như sau:

Tượng mắng:

Thật loài rất mọn

Quả giống nhỏ nhoi

Ngày thì ở bụi ở bờ

Tối lại dạo làng dạo xóm...

Đa số chúng ta bây giờ không hiểu hai chữ “tượng mắng” là gì. Xem lại bài hịch *Bình Ngô đại cáo* của Nguyễn Trãi do Bùi Kỳ dịch khoảng thập niên 20 của thế kỷ trước thì thấy mở đầu bằng hai chữ “Tượng mắng”, có nghĩa là “Từng nghe”. Sau khi tìm hiểu thêm, chúng tôi mới biết chữ Mắng là một tiếng thường dùng của dân Nam Kỳ thời ấy, cũng có nghĩa là Nghe, ngoài nghĩa cố hữu là la rầy. Thì ra đó là một tiếng khá phổ thông của Nam Kỳ vào thế kỷ XIX, một số tác giả miền Nam thời ấy đã dùng:

Tượng mắng non sông tác chẳng tà,

Cớ sao Gành Móm lại do ra?...

(Huỳnh Mẫn Đạt - *Gành Móm*)

Tượng mắng lẽ trời sanh,

Vật ấy nhiều loài;

Nhớ câu thuận tánh làm lành,

Thấy chữ nghịch thường mà sợ...

(Nguyễn Đình Chiểu - *Hịch chuột*)

[2, tr.26-28]

Ngoài ra, từ số 3, tháng 7 năm 1888, mở tờ *Thông loại khóa trình* ra chúng ta gặp ngay hai chữ Mục Lục rồi bên dưới liệt kê các bài trong số báo ấy. Mục Lục là một chữ Hán đã được dùng trong một trang liệt kê bài vở trong sách xưa của Tàu cũng như ta, và chắc chắn Trương Vĩnh Ký là người đầu tiên dùng cho báo chí quốc ngữ mà cho đến ngày nay sách và báo tiếng Việt vẫn tiếp tục dùng.

Trương Vĩnh Ký là dân Nam Kỳ, dù là một bậc học vấn uyên thâm và biết nhiều ngoại ngữ, cụ vẫn nói và viết theo ngôn ngữ của đồng bào quanh mình. Với tư cách là người làm báo đầu tiên và viết văn xuôi đầu tiên bằng chữ quốc ngữ, ảnh hưởng của cụ trên đồng bào Nam Kỳ bấy giờ, nhất là trong giới có học thức và viết lách hẳn là rộng lớn và sâu đậm cho đến những thập niên tiền bán thế kỷ XX.

Bức thư của ông Nguyễn Háo Vĩnh, một người Nam, gửi cho báo *Nam Phong*, và được ông Phạm Quỳnh đăng trên báo này là một ví dụ. Nội dung chính của bức thư, trước hết là kịch liệt phản đối việc báo *Nam Phong* dùng quá nhiều từ ngữ Hán Việt, và thứ hai là khuyến cáo dùng tiếng thuần Việt, nếu thiếu chữ thì chế ra mà dùng chứ không nên mượn từ chữ Hán. Ông Nguyễn Háo Vĩnh viết: “Các bài quốc ngữ, chủ bút *Nam Phong* và các người phụ bút dùng nhiều chữ Hán quá, nên coi khó hiểu lắm - có chỗ chẳng hiểu các ngài nói cái chi chi! Coi mà chẳng hiểu thì ích lợi gì đâu - lần lần người ta ngã lòng trông cậy, chẳng còn muốn coi nữa!” [5, tr.198-209]... Một đoạn khác, ông viết: “Khi nhà nước Langsa qua giao thông với nước ta thì trong cõi Nam Kỳ nổi lên một người là ông Trương Vĩnh Ký mượn cái xác Latin mà dựng cái hồn của tiếng Annam còn sót lại. Cái xác Latin ấy là chữ quốc ngữ bây chừ” [5, tr.198-209].

Dù ông Phạm Quỳnh chủ bút *Nam Phong* có ý chế nhạo bức thư của ông Nguyễn Háo Vĩnh, nhưng sự việc ông đăng nguyên văn bức thư ấy lên *Nam Phong* đã chứng tỏ trong lòng ông cũng có chỗ phục sự hữu lý của tác giả bức thư. Và *Nam Phong* cũng tiếp tục đăng một số bức thư khác thảo luận về ý kiến của ông Nguyễn Háo Vĩnh, với lời lẽ khen lẫn chê. Tờ *Nam Phong* có lẽ

là tờ báo đầu tiên của Việt Nam tạo nên một diễn đàn công bằng để độc giả tham gia bàn luận về các vấn đề văn hóa của nước nhà.

Và kết quả là gì ? Là chúng ta thấy, người Nam Kỳ cho mãi đến ngày nay, quả ít dùng chữ Hán Việt, và có sáng tạo ra chữ mới mà dùng, theo nguyên tắc đơn giản đặt tên cho sự vật theo quan sát trực tiếp của mình. Ví dụ cái thứ mà người Bắc gọi là “mì chính”, người Trung gọi là “vị tinh” thì người Nam gọi là “bột ngọt”. Cái vật dụng mà người Bắc và người Trung gọi là “phi-ji-đe/ frigidaire” thì người Nam gọi là cái “tủ lạnh”. Cách đặt tên này hoàn toàn dựa trên sự quan sát trực tiếp sự vật, cái thứ bột bỏ vào nồi canh thì canh trở nên ngọt nước, thì cứ đơn giản gọi là “bột ngọt”; cái tủ sản xuất ra hơi lạnh thì cứ gọi “tủ lạnh”, việc gì phải “mì chính” hay “phi-ji-đe” cho rắc rối?

Xin hãy quan sát chiếc xe đạp, một loại xe do người Pháp du nhập vào nước ta được bắt đầu dùng rộng rãi khắp nước Việt Nam từ nửa đầu thế kỷ XX, xem mỗi vùng trên nước ta gọi các bộ phận của nó ra sao. Ta sẽ thấy miền Bắc và miền Trung phiên âm hầu như tất cả tên tiếng Pháp từng bộ phận của xe đạp, trong khi dân miền Nam lại đặt cho chúng những tên mới, hoàn toàn bằng tiếng Việt. Cái mà người Bắc và Trung gọi là “ghị đông” (guidon) thì người Nam nói là cái “tay cầm”; dây “sên” (chaine) thì Nam Kỳ gọi là “dây xích”; cái “phanh” (freine) thì người Nam gọi là “cái thắng”; cái gác-đờ-bu (garde boue) thì là “cái chắn bùn”; rayons thì gọi là “cằm”; moyeux là cái “đùm”; roue libre là “con cóc”; jante là “cái vành”; pédale là “bàn đạp”... Khi tôi từ Quảng Nam vào học ở trường Petrus Ký vào năm 1957, tôi vẫn đem theo một mớ tên gọi tiếng Pháp các bộ phận của chiếc xe đạp, nhưng các ông thợ sửa xe ven đường của thành phố Sài Gòn đã

dần dần dạy cho tôi các bộ phận ấy đã được Việt hóa như thế nào. Tôi rất khâm phục sự sáng tạo ngôn ngữ của người dân ở đây, càng ngày càng thấy khả năng sáng tạo đó là vô bờ. Thứ nước giải khát đóng chai mình vẫn quen gọi là limonade thì dân ở đây gọi đơn giản là “nước ngọt”; rạp xi-nê thì người Nam gọi là “rạp hát bóng”; đi xem ciné thì nói “đi coi hát bóng” (đi coi hát mà thật sự chỉ coi cái bóng chiếu lên màn ảnh, từ đó đặt được chữ “hát bóng” thì quả là thấy sao nói vậy một cách chính xác); chiếc xe chở xăng mà người Bắc gọi là xe xi-téc, người Trung gọi là xe xi-tet từ chữ Pháp *citerne* thì người Nam gọi là “xe bồn”, tài tình một cách đáng kinh ngạc.

Từ nếp sống và tiếng nói hồn hậu của mình không ngờ người miền Nam lại đã gây ảnh hưởng ra miền Bắc, miền Trung, những nơi có tiếng Việt có lẽ tinh tế hơn, cầu kỳ hơn và có vẻ vay mượn từ bên ngoài nhiều hơn. Những tiếng như *tủ lạnh, máy lạnh, bột ngọt, xe bồn*,... tôi nghĩ đã được miền ngoài chấp nhận vì sự đơn giản, hợp lý và thuần Việt của nó.

Đây cũng là điều đáng cho chúng ta suy nghĩ. Đất Nam Kỳ là đất mới của Việt Nam, người dân Việt “từ thuở mang gươm đi mở nước” đến thời kỳ hiện đại chưa xa lắm. Và trên vùng đất mới người mình ngay lập tức phải có sự chung đụng với người bản xứ và tập thể di dân Trung Hoa. Trong xã hội mới thành hình ấy ngôn ngữ dĩ nhiên có sự vay mượn qua lại một cách tự nhiên giữa tiếng Việt, tiếng Miên và một số thổ ngữ Trung Hoa. Đến giữa thế kỷ XIX, lãnh thổ, chính quyền do triều đình Việt Nam cai quản đã ổn định trên đất Nam Kỳ thì lại tới cái họa Tây Dương, người Pháp đến dòm ngó và quyết chiếm lấy làm thuộc địa. Trong thế

yếu, triều đình Việt Nam đã phải thuận Nam Kỳ là nhượng địa cho Pháp, nghĩa là Pháp toàn quyền trên phần đất này, với ngôn ngữ hành chánh và giáo dục là tiếng Pháp, cộng thêm chữ Việt theo vần La tinh mà sau gọi là quốc ngữ.

Trong một bối cảnh như thế mà tiếng Việt ở Nam Kỳ vẫn không bị mất đi, không những thế nó lại được bảo vệ, một cách có ý thức hoặc vô thức, trong ngôn ngữ hàng ngày lẫn trong ngôn ngữ viết. Trong tiếng Việt Nam Kỳ, một số từ có gốc Miên, gốc Tàu do sự giao tiếp hàng ngày của người dân đem lại, điều ấy tự nhiên. Dưới sự cai trị của người Pháp, ảnh hưởng của tiếng Pháp dĩ nhiên rất lớn trong xã hội, giới “thượng lưu” người Việt thường dùng tiếng Pháp, thậm chí vào quốc tịch Pháp, chuyện này khá thường. Nhưng khuynh hướng dùng chữ thuần Việt lại rất mạnh trong quần chúng, chứng tỏ có một sự phản kháng những yếu tố ngoại nhập trong ngôn ngữ bằng cách Việt hóa những chữ Pháp thông dụng. Khuynh hướng này tỏ ra rất yếu ở miền Bắc và miền Trung, nhưng lại rất mạnh ở miền Nam, nơi không còn chính quyền của Việt Nam nữa. Trong khi miền Bắc và miền Trung sẵn sàng dùng tiếng Pháp để chỉ toàn bộ các bộ phận của chiếc xe đạp thì người miền Nam đặt ra toàn bộ tiếng nôm na để gọi các bộ phận ấy. Bộ phận nào trong tiếng Việt sẵn có tiếng gọi tương đương thì dùng ngay thứ cái *thắng* để chỉ *frein*, *tay cầm* tạm dùng để chỉ cái *guidon*, dây *xích* để thay cho *chaine*, *bàn đạp* để chỉ cái *pédale*... Không có tiếng tương đương sẵn thì tạo ra tiếng mới, dựa trên hình dáng hoặc công dụng của nó, như *vè chấn bùn* cho *garde de boue*, *vành cho jante*, *cắm cho rayons*, *đùm cho moyeux*... Chúng ta có thể thấy ở đây một công cuộc

chuyển ngữ rất hồn nhiên, dựa trên nguyên tắc có gì xài nấy, không có thì đặt ra mà xài. Nhưng nhìn kỹ cũng thấy sự thông minh, linh hoạt và tinh thần phản kháng của một tập thể không muốn dùng tiếng Tây là thứ tiếng của kẻ đi xâm lược nước mình.

Dĩ nhiên Trương Vĩnh Ký, một người con của Nam Kỳ, không phải là cha đẻ ra tinh thần ấy hoặc là người lập thuyết cho các công trình chuyển ngữ ấy. Nhưng tinh thần và các công trình của cụ về ngôn ngữ bao trùm tất cả những hiện tượng mà chúng ta thấy trong xã hội Nam Kỳ sau thời của cụ. Cụ là một nhà ngôn ngữ học thượng thặng, ai cũng biết điều ấy, nhưng giữa thời điểm Pháp xâm chiếm nước ta, những công trình về ngôn ngữ của cụ là một mặt trận bảo vệ tiếng nói cho dân tộc. Có được chữ quốc ngữ là một phương tiện tuyệt vời, cụ ứng dụng ngay cho một chương trình có thể nói là khẩn cấp của thời ấy: chính Trương Vĩnh Ký, lần đầu tiên trong lịch sử Việt Nam, viết lại bằng chữ quốc ngữ các tác phẩm cổ điển của Việt Nam như *Truyện Kiều*, *Nhị độ mai*, *Lục Vân Tiên*, *Lục súc tranh công*, *Huấn nữ ca*...; chính cụ đã lần đầu tiên viết lại chuyện đời xưa, chuyện khôi hài thuộc về mảng văn học dân gian của dân tộc; chính cụ đã ra công giải thích bằng chữ quốc ngữ những tinh túy của học thuyết Trung Hoa từng đóng vai trò quan trọng cho tư tưởng và đạo đức của dân tộc Việt Nam nhiều thế kỷ qua; chuyển ngữ những trang lịch sử Việt Nam vốn viết bằng chữ nho sang chữ quốc ngữ để ai nấy đều có thể hiểu biết rõ hơn về lịch sử của đất nước mình - trước quyển *Việt Nam sử lược* (1919) của Trần Trọng Kim khoảng nửa thế kỷ; dùng báo chí như một phương tiện để chuyển tải mảng văn hóa truyền thống Việt Nam...

Trương Vĩnh Ký là người duy nhất vào thời điểm ấy làm cả một khối công việc nặng nề cho một quốc gia, cốt để xoay chuyển nền học thuật và văn hóa từ Hán Nôm sang chữ quốc ngữ là một phương tiện mà với con mắt của một nhà ngữ học tầm cỡ thế giới thời ấy, cụ đã thấy là cái xu thế tất yếu phải theo. Ngày nay dù xu hướng chính trị như thế nào, người Việt Nam phải nhìn nhận sự thật lịch sử đó. Đó là sự thật rõ rệt, chính đáng, được chứng nghiệm trong từng giây phút sống của dân tộc này, không một kiểu cố tình bóp méo, ngang ngược nào có thể phủ nhận nó.

Thiết nghĩ tất cả hiện tượng đó đều bắt nguồn từ một đầu óc và tâm hồn vĩ đại của một người, đã tạo nên một cuộc cách mạng cho ngôn ngữ viết và ngôn ngữ nói của Việt Nam từ giữa thế kỷ XIX, với chủ trương cách dùng từ ngữ trong sáng gần gũi với đại đa số quần chúng: đó là học giả Trương Vĩnh Ký.

Little Saigon 8/12/2018 - 2020

Tài liệu tham khảo

- [1] Hồ Biểu Chánh (Không ghi năm), *Con nhà nghèo*, Quyển I. Nxb Institut de l'Asie Sud - Est, Paris.
- [2] Nguyễn Đình Chiểu (1960), *Hịch chuộc*. *Tạp chí Bách khoa*, Sài Gòn, số 73, ngày 15/01.
- [3] P. Trương Vĩnh Ký (1888), *Bảo, Thông loại khóa trình*, Sài Gòn, số 1, tháng 5.
- [4] Phạm Thế Ngũ (1965) *Việt Nam văn học sử giản ước tân biên*, Quyển 3- *Văn học hiện đại, 1862-1945*. Quốc học tùng thư Xb, Sài Gòn.
- [5] Nguyễn Háo Vĩnh (1918), *Thư ngỏ cho Chủ bút Nam Phong*, số 16, tháng 10.

MINH OAN CHO PETRUS TRƯỞNG VĨNH KÝ VỀ CÂU “Ở VỚI HỌ MÀ KHÔNG THEO HỌ”

Winston Phan Đào Nguyên^(*)

Tóm tắt: Petrus Trương Vĩnh Ký (Petrus Ký) (1837-1898) có lẽ một trong những người gây nhiều tranh luận nhất trong lịch sử Việt Nam. Hơn một trăm năm sau ngày ông mất, đến giờ này người Việt trong và ngoài nước vẫn còn bàn cãi về ông. Bài viết tập trung xác định ngữ nghĩa câu “Sic vos non vobis” (Ở với họ mà không theo họ) và phân tích các tương quan tiểu sử, phương châm, tôn chỉ trong đời sống tác giả với lịch sử, văn hóa, xã hội, tôn giáo đương thời...

Từ khóa: Petrus Trương Vĩnh Ký, Sic vos non vobis, Ở với họ mà không theo họ, triết lý sống

Không biết chính xác từ lúc nào, nhưng hiện nay hầu như trong tất cả các bài viết về Petrus Ký đều có dẫn “Sic vos non vobis” và cho rằng ông Petrus Ký đã dùng câu Latin này để tự bào chữa cho sự hợp tác với Pháp của ông. Vì, theo tất cả các bài viết nói trên, “Sic vos non vobis” có nghĩa là “Ở với họ mà không theo họ” hoặc “Theo họ nhưng không lệ thuộc họ”. Tuy có khác nhau chút ít về hình thức, nhưng tất cả những câu dịch đều có nội dung giống nhau, đại ý Petrus Ký chỉ miễn cưỡng mà làm việc cho Pháp thôi chứ không hề “theo” hay “lệ thuộc” người Pháp. Một thí dụ tiêu biểu nhất là bài viết về Petrus Ký trong Wikipedia gần đây (2017): “Pétru Ký đã mượn câu cách ngôn Latinh “Ở với họ mà không theo họ” (Sic vos non vobis), để biện minh cho việc nhận lời làm thông ngôn cho Jauréguiberry⁽¹⁾”[1]. Bài

viết trên cho biết đã dẫn câu này từ bài *Ở với họ mà lòng không theo họ - châm ngôn và bi kịch cuộc đời Trương Vĩnh Ký* của Phan Thứ Lang trong Tạp chí *Xưa & Nay* như sau: “Và Pétru Ký đã đem câu châm ngôn Latinh “Ở với họ mà không theo họ” (Sic vos non vobis), để biện minh cho sự hợp tác của ông với Pháp. Rồi mặc những lời thị phi, ngày 20/12/1860, ông đã nhận lời làm thông ngôn cho Jauréguiberry” [8].

Một tác giả khác, Hồng Lê Thọ, trong bài *Trương Vĩnh Ký - một trí thức buồn* (1/9/2008) lưu hành trên mạng, viết như sau về “Sic vos non vobis” và Petrus Ký trong chú thích số 27: “(27) ngôn ngữ La tinh, biện minh cho việc ra nhận lời làm thông ngôn cho Trung tá Hải quân Jauréguiberry. Trong một thư khác viết bằng chữ La ngữ gửi cho bạn là bác sĩ Chavannes, ông cũng bày tỏ rõ quan điểm của mình: “Đây là việc tôi ở với các anh chứ không phải vì theo các anh, đó chỉ là phận sự tôi phải làm và điều này làm tôi an lòng”, ông nói: “Sic vos non vobis, hoc (sic) est mea sors et consolatio”

^(*) TS. Luật sư - Bang California (Hoa Kỳ). Email: winstonphan@hotmail.com

⁽¹⁾ Trung tá Hải Quân Jean Bernard Jauréguiberry thay Đô đốc Rigault de Genouilly làm chỉ huy liên quân Pháp - Tây Ban Nha ở Nam Kỳ từ 1859 đến 1860. Phần nhiều tài liệu cho rằng Petrus Ký bắt đầu làm việc với Pháp dưới quyền Jauréguiberry.

(Nguyễn Văn Tố, Tựa cuốn *Trương Vĩnh Ký* của Lê Thanh, Bằng Giang, *Sương mù trên tác phẩm Trương Vĩnh Ký*, Nxb. Văn học tp, 1994. tr.71)” [12].

Gần đây, trong *Lời giới thiệu* viết ngày 5/7/2016 cho cuốn *Petrus Ký - nỗi oan thế kỷ*⁴ của nhà nghiên cứu Nguyễn Đình Đầu, Phan Huy Lê viết: “Theo đó, cuối đời, Trương Vĩnh Ký cũng tự thấy những mâu thuẫn trong cuộc sống của mình khiến hậu thế khó hiểu khi căn dặn chôn mình trong một nhà mồ đơn sơ với dòng chữ Latin “Sic vos non vobis” (Ở với họ mà không theo họ)” [3, tr.6]. Có lẽ Phan Huy Lê bị ảnh hưởng bởi Nguyễn Đình Đầu trong cùng sách *Petrus Ký - nỗi oan thế kỷ*: “Trước khi rời cõi thế, Petrus Ký tự xây cho mình một nhà mồ vững chãi nhưng đơn sơ. Trên cửa chính có ghi câu thành ngữ bằng tiếng Latin Sic vos non vobis (Ở với họ mà không theo họ)” [3, tr.9]. Cả hai tác giả Nguyễn Đình Đầu và Phan Huy Lê đều không cho biết lấy nguồn từ đâu cho câu dịch này⁽¹⁾.

Như vậy, tạm gác qua những dị biệt nhỏ về cách dịch, gần như tất cả mọi tác giả viết bằng tiếng Việt hiện nay đều cho rằng Petrus Ký đã tự bào chữa cho sự hợp tác với Pháp của ông bằng câu tiếng Latin “Sic vos non vobis” (Ở với họ mà không theo họ). Nhưng sự thật có phải vậy không? Sau khi tìm hiểu, người viết bài này xin thưa rằng **không**. Câu “Sic vos non vobis” này có thể đúng là một phương châm hay triết lý trong cuộc sống của Petrus Ký nhưng nó không hề là một câu dùng để tự biện minh cho việc hợp tác với Pháp của ông.

⁽¹⁾ Tuy nhiên, theo tìm hiểu của người viết thì nhà mồ của ông Petrus Ký không có ghi “Sic vos non vobis” như Nguyễn Đình Đầu cho biết, mà chỉ có 3 câu tiếng Latin sau đây: 1) Miseremini mei saltem vos amici mei; 2) Fons vitae eruditio possidentis; và 3) Omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum. Có thể đọc được các câu đó trong những hình ảnh trên trang nhà của “Đòng dôi Petrus Ký”: http://gilbert.tvf.free.fr/ddpk/crbst_27.html

1. Nghĩa đen của “Sic vos non vobis” không phải “Ở với họ mà không theo họ”

Lý do đầu tiên và đơn giản nhất là vì “Sic vos non vobis” chữ Latin theo nghĩa đen hoàn toàn không có nghĩa “Ở với họ mà không theo họ”. “Sic vos non vobis” là một nhóm chữ (cụm từ), đúng hơn là một “câu” Latin. “Sic” có nghĩa là “như vậy” (so, thus - tiếng Anh). Đó là lý do tại sao khi trích dẫn một chữ viết sai chính tả hay sai sự thật, “sic” thường được dùng trong ngoặc đơn để cho biết chính tác giả đã viết sai “như vậy”, chứ không phải do người trích dẫn sai. “Vos” là đại danh từ ngôi thứ hai số nhiều (you, các anh, các chị, các người), thường được dùng trong “case” hay “cách” sau đây trong văn phạm Latin: nominative (danh cách), accusative (đối cách) hoặc vocative (hô cách). “Non” là không. “Vobis” là dạng dative (tặng cách) hoặc ablative (ly cách) của vos (ngôi thứ hai số nhiều). Trong “Sic vos non vobis”, chữ vobis được dùng theo “tặng cách” hay dative case và phải được dịch là “Cho các anh (chị)” (for yourselves). Do đó, theo nghĩa đen từng chữ của nhóm chữ này, hoàn toàn không có động từ “ở” và “theo”, cũng như chẳng có “họ”. Có thể tạm dịch: “Như vậy... các anh (chị) không phải cho mình...” (So you... not for yourselves)⁽²⁾.

Nguồn gốc “Sic vos non vobis” và nghĩa bóng thông dụng ngày nay

Để hiểu rõ và chính xác hơn về “sic vos non vobis”, hãy tìm về quá khứ huy hoàng của chúng và nghĩa bóng thông dụng ngày nay.

a) Từ thơ Virgil

Chỉ cần bỏ dăm ba phút trên google, ta có thể thấy ra ngay “sic vos non vobis” có một nguồn gốc rất thú vị chứ không phải chỉ đơn giản là một câu “cách ngôn”, “châm

⁽²⁾ Từ đây về sau, những câu dịch chữ Latin trong bài là của người viết, trừ khi có chú thích rõ là của người dịch khác.

ngôn”, hay “ngạn ngữ” Latin như phần lớn bài viết tiếng Việt về Petrus Ký cho biết. Nó không phải là một câu hoàn chỉnh, mà là một phần trong những câu thơ của thi hào Virgil thời đế quốc La Mã.

Theo truyền thuyết, Virgil, vào khoảng năm 41 B.C., lúc đã nổi tiếng, có làm hai câu thơ (distich) để ca ngợi hoàng đế Caesar Augustus (cháu của Julius Caesar), và để hai câu thơ đó trước cổng cung điện của Augustus vào một đêm mưa trước một ngày lễ hội của ông ta như sau:

*Nocte pluit tota; redeunt spectacula mane:
Divisum imperium cum Jove Caesar habet.*
(Trọn đêm mưa bình minh cùng lễ hội,
Quyền Caesar chia sẻ với thần Du)⁽¹⁾

Vì là một người khiêm nhường, Virgil đã không viết tên mình là tác giả hai câu thơ. Sau khi đọc được hai câu này, hoàng đế Augustus rất thích thú và quyết tìm cho ra tác giả. Tuy nhiên, Virgil vẫn không nhận là của mình. Cho đến khi một nhà thơ khác tên là Bathyllus thừa cơ hội nhận là của mình và được Augustus khen thưởng thì Virgil mới tức mình viết thêm những câu sau đây trên cánh cổng cung điện, trong đó ông cố tình để trống phần sau của 4 câu có “Sic vos non vobis”:

*Hos ego versiculos, tulit alter honores:
Sic vos non vobis,...
Sic vos non vobis,...
Sic vos non vobis,...
Sic vos non vobis,...*
(Tôi làm thơ, nhưng kẻ nào hưởng lợi:

⁽¹⁾ Jove hay Zeus là Jupiter, trong tiếng Việt có người dịch là Du Bích Tiên trong một cuốn sách về thần thoại Hy Lạp xuất bản tại miền Nam trước 1975: “Ba mối tình của thần Du Bích Tiên”. Chú ý là trong câu này Virgil, cũng như người đương thời, gọi Caesar Augustus là Caesar.

Chẳng vì mình,...
Chẳng vì mình,...
Chẳng vì mình,...
Chẳng vì mình)...

Thắc mắc không biết ai viết những câu trên, Augustus ra lệnh cho Bathyllus làm tiếp phần để trống, nhưng Bathyllus không làm được. Đến lúc đó Virgil mới ra mặt và hoàn tất các câu bỏ trống như sau:

*Hos ego versiculos, tulit alter honores:
Sic vos non vobis nidificatis aves;
Sic vos non vobis vellera fertis oves;
Sic vos non vobis mellificatis apes;
Sic vos non vobis fertis aratra boves.*
(Tôi làm thơ nhưng kẻ nào hưởng lợi:
Chẳng vì mình, lũ chim làm tổ mới;
Chẳng vì mình, đàn cừu phải mang lông;
Chẳng vì mình, làm mật những đàn ong;
Chẳng vì mình, giống trâu bò cày cấy)

Không cần phải nói, sau đó trắng đen rõ rệt, Virgil càng được Augustus mến trọng hơn.

b) Cách dùng thông dụng về sau hay nghĩa bóng của “Sic vos non vobis”

Và sau đó theo thời gian, “Sic vos non vobis” từ nguồn gốc ở những câu thơ của Virgil đã thường được dùng để chỉ trường hợp: 1) Người này làm nhưng bị kẻ khác hưởng lợi, nhất là trong hoàn cảnh bị đạo văn như Virgil; 2) Người làm điều lợi cho người khác chứ không cho chính mình⁽²⁾. Và nghĩa chính xác của “Sic vos non vobis” sẽ tùy thuộc vào hoàn cảnh mà nó được xử

⁽²⁾ The Bank of England, Ngân hàng Anh quốc, dùng câu này từ thời của William Paterson, một trong những người sáng lập ra ngân hàng. Trong ngân hàng hiện có tượng của Paterson và câu Sic Vos Non Vobis, được hiểu là: ‘Thus you labour, but not for yourselves’. Đây là câu đại diện cho triết lý của nhà băng này. <http://www.bankofengland.co.uk/education/>

dụng⁽¹⁾. Nhưng hoàn toàn không có trường hợp nào mà “Sic vos non vobis” có thể được dịch ra là “Ở với họ, mà không theo họ” như các bài tiếng Việt đã viết. Và cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng thông dụng sau đó của “Sic vos non vobis” đều không phải là “Ở với họ mà không theo họ”. Muốn biết “Sic vos non vobis” của Petrus Ký thật sự có nghĩa gì, ta phải xem chính xác trong thời gian và hoàn cảnh nào ông Petrus Ký đã dùng nó. Muốn vậy, phải trở lại với thời gian vài mươi năm khi câu này được dịch ra tiếng Việt. Đó là thập niên 50 của thế kỷ trước.

3. Nguồn gốc câu dịch “ở với họ mà không theo họ”

Tác giả Phan Thứ Lang trong bài “Ở với họ mà lòng không theo họ - châm ngôn và bi kịch cuộc đời Trương Vĩnh Ký” đã không cho ta biết nguồn gốc của câu dịch này khi cho rằng Petrus Ký đã dùng nó để “biện minh cho sự hợp tác của ông với Pháp” và rồi sau đó, mặc “thị phi”, làm việc với Pháp từ năm 1860.

Và tác giả Hồng Lê Thọ trong bài “Trương Vĩnh Ký - một trí thức buồn” thì có dẫn đến hai nguồn là Nguyễn Văn Tố trong *Lời tựa* cho cuốn *Trương Vĩnh Ký - biên khảo* của Lê Thanh và Bằng Giang trong *Sương mù trên tác phẩm Trương Vĩnh Ký*.

Nhưng trong bài *Tựa* của Nguyễn Văn Tố được in lại trong cuốn *Petrus Ký - nỗi oan thế kỷ* của Nguyễn Đình Đầu [3, tr.361] không hề có một lời nào về “Sic vos non vobis”. Thêm nữa, trong cả một bài rất dài về Petrus Ký của Nguyễn Văn Tố trong *Bulletin de la Société d'enseignement Mutual du Tonkin (Tập san Trí Tri)* năm 1937 (in lại trong *Petrus Ký - nỗi oan thế kỷ*

[3, tr.371-410], cũng không thấy ông Tố nói gì về câu này.

Và Bằng Giang trong *Sương mù trên tác phẩm Trương Vĩnh Ký* [4] hoàn toàn không nói gì về “Sic vos non vobis”.

Gần đây nhất, cả hai ông Phan Huy Lê và Nguyễn Đình Đầu cũng không cho biết lấy nguồn câu này từ đâu.

Do đó, mặc dù câu “ở với họ mà không theo họ” được sử dụng lan tràn trong các bài viết về Petrus Ký, các tác giả của những tác phẩm này dường như đã không chú ý lắm về nguồn gốc của nó. Điều này làm cho người đọc có cảm tưởng rằng đây là một sự thật đã được chấp nhận, và làm cho việc đi tìm nguồn gốc của nó thêm phần khó khăn.

a) Từ sách *Chữ, văn quốc ngữ - thời kỳ đầu Pháp thuộc* của Nguyễn Văn Trung

Tuy vậy, người viết bài này có thể đoán ra là Hồng Lê Thọ đã lấy nguồn từ giáo sư Nguyễn Văn Trung trong cuốn *Chữ, văn quốc ngữ - thời kỳ đầu Pháp thuộc*⁽²⁾, vì một lý do khá đơn giản: khác với Phan Thứ Lang, Hồng Lê Thọ đã hoàn tất nhóm chữ “Sic vos non vobis” của Petrus Ký bằng cách dẫn thêm một nhóm chữ Latin khác theo sau: “sic vos non vobis, *hoc est mea sors et consolatio*” (người viết nhấn mạnh chữ **hoc**, vì đây là một chữ trích dẫn sai sẽ được nói đến sau).

Và đây là câu phê bình của giáo sư Nguyễn Văn Trung về Petrus Ký trong cuốn sách trên: “Còn đối với chính ông, ông cho rằng thái độ cộng tác với Pháp chỉ là ở với họ nhưng không phải cho họ như ông đã bày tỏ trong những lá thư viết bằng Latinh cho một bạn thân của ông, bác sĩ Chavane

⁽¹⁾ Còn có một trường hợp nữa nhưng rất hiếm thấy là “cho anh nhưng không phải của anh”, “for you but not yours”.

⁽²⁾ Đây là cuốn sách phê phán Petrus Ký rất nặng nề. Tuy vậy, sau 1975, Giáo sư Trung đã thay đổi cách nhìn về Petrus Ký. Để biết rõ hơn về cách nhìn mới này, có thể đọc *Hồ sơ về lục châu học* trên trang nhà nguyenvantrung.free.fr.

(Sic vos non vobis, **Hoc** est mea sors et consolatio)” [15, tr.116] (người viết nhấn mạnh chữ Hoc).

Trong chú thích cho những dòng trên, Giáo sư Trung cho biết ông đã dẫn câu này từ tài liệu ở cuốn *Trương Vĩnh Ký, 1837-1898* của Khổng Xuân Thu [13].

Điều cần lưu ý là Giáo sư Trung đã trích dẫn **sai** câu Latin này từ sách của Khổng Xuân Thu, bởi nguyên bản trong sách là **Haec** est mea sors et consolatio chứ không phải **Hoc** est ... Và vì Hồng Lê Thọ đã viết sai chữ Hoc này y như Giáo sư Trung, ta có thể đoán là ông đã dẫn câu này từ cuốn *Chữ, văn quốc ngữ - thời kỳ đầu Pháp thuộc* của Giáo sư Trung chứ không phải từ Khổng Xuân Thu⁽¹⁾.

Nhưng cũng từ đó, ta có thể qui nguồn gốc câu dịch tiếng Việt “Ở với họ mà không theo họ” về một nơi duy nhất, đó là cuốn *Trương Vĩnh Ký, 1837-1898* của Khổng Xuân Thu. Hay nói cách khác, Khổng Xuân Thu chính là người đã dịch “Sic vos non vobis” ra tiếng Việt thành “Ở với họ mà không theo họ” - câu mà tất cả sách báo tiếng Việt từ hơn nửa thế kỷ nay đã dùng trong những bài viết hay nghiên cứu về Petrus Ký - để cho rằng ông đã tự bào chữa cho việc hợp tác với Pháp. Hãy xem tác giả Khổng Xuân Thu dịch “Sic vos non vobis” thành “Ở với họ mà không theo họ” như thế nào.

b) Từ sách *Trương Vĩnh Ký 1837-1898* của Khổng Xuân Thu

Đây là một trong những cuốn sách xưa nhất về Petrus Ký bằng tiếng Việt sau *Trương Vĩnh Ký hành trạng* của Đặng Thúc Liêng [9] và *Trương Vĩnh Ký - biên khảo* của Lê Thanh [11]. Tác phẩm này độc đáo

⁽¹⁾ Haec (this) dùng cho giống cái (feminine) đi liền với mea (my) và sors (fate) cũng như consolatio (consolation) đều là giống cái, trong khi hoc là neutral trong văn phạm Latin.

ở chỗ có những lá thơ tâm tình bằng tiếng Latin của Petrus Ký gửi cho bạn ông là bác sĩ Alexis Chavanne và tiến sĩ Albert Kaempfen trong hai năm 1887-1888 khi Petrus Ký đã “về hưu” ở Chợ Quán sau cái chết đột ngột của Paul Bert.

Đây là phần Khai Từ của tác giả Khổng Xuân Thu: “Suốt cuộc đời của Trương Vĩnh Ký, ta thường nghe tiên sinh nhắc đến câu cách ngôn Latinh sau đây: Sic vos non vobis (Ở với họ mà không theo họ). Trong bức thư thăm thiết của tiên sinh gửi cho một người bạn văn hóa - bác sĩ Chavanne - đề ngày tháng 10-1887, Trương công vẫn còn nhắc lại với tất cả ý niệm chân thành của mình đối với thời cuộc. (Dẫn kỹ ở chương “chán nản chính trị” ở đoạn sau)”⁽²⁾.

Và trong chương “Chán nản chính trị” ở đoạn sau, trang 60, Khổng Xuân Thu cho biết: “Tham vọng của ông là tìm đủ cách để cho ích quốc lợi dân, dù có hy sinh đến địa vị, quyền lợi của mình đi chăng nữa. Viết thư cho bác sĩ Chavanne, có đoạn: Điều duy nhất và đơn độc (về chính trị) mà tôi tìm kiếm, là có ích đúng như câu châm ngôn La tinh: Sic vos non vobis (Ở với họ mà không theo họ). Đó là định mệnh của tôi và điều tự nhủ chính bản thân tôi. Nguyên văn: Unum et uticum quaero, esse scilicet posse utilem, quamvis dicendum sit: Sic vos non vobis ... Hae (sic) est mea sors et consolatio”⁽³⁾.

Và cuối cùng, trong phần Phụ lục, trang 125, là bản dịch chính thức của lá thơ

⁽²⁾ Dù nói vậy, Khổng Xuân Thu không cho ta thấy bằng cách nào mà ông biết là “suốt cuộc đời... ta thường nghe tiên sinh nhắc đến câu... sic vos non vobis”.

⁽³⁾ Chú ý là tại đây Khổng Xuân Thu đã viết sai là Hae thay vì Haec. Có thể là lỗi sắp chữ! Ông cũng lại sơ sót khi viết rằng đây là câu trích trong lá thơ đề ngày 9-6-1888, trong khi chính xác là thơ đề tháng 10, 1887 (Xbre 1887) như trong nguyên tác và như Khổng Xuân Thu đã dẫn đúng trước đó trong phần khai từ.

Petrus Ký gởi cho Alexis Chavanne tháng 10, 1887: “Điều độc nhất mà tôi tiến đến là làm sao giúp ích, làm sao để thực hành câu “Theo họ, nhưng không lệ thuộc họ” (Sic vos non vobis). Đó là số phận của tôi, là điều an ủi cho tôi”.

Như vậy, trong cùng một cuốn sách, Khổng Xuân Thu đã ba lần nhắc đến “Sic vos non vobis” và dịch ra hai lần là “Ở với họ mà không theo họ” và một lần là “Theo họ, nhưng không lệ thuộc họ”⁽¹⁾.

Theo Khổng Xuân Thu, ông đã “may mắn” tìm được những lá thư của Petrus Ký trong ấn phẩm của Hội Nghiên cứu Đông Dương (Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises) và đã dịch những lá thư này từ tiếng Latin ra tiếng Việt với sự trợ giúp của những linh mục (không cho biết tên). Với một thái độ khiêm tốn rất đáng quý trọng, tác giả cho biết công việc dịch thư của Petrus Ký rất khó khăn vì trong những lá thư bằng tiếng Latin thỉnh thoảng ông còn dùng cả chữ... Hy Lạp⁽²⁾. Và chúng ta cũng cần nhớ rằng đây là công trình làm việc một mình vào 60 năm trước. Do đó có những sai sót là điều không thể tránh khỏi⁽³⁾.

Trở lại với những lá thư của ông Petrus Ký và câu “Sic vos non vobis”. “Câu” này chỉ được thấy một lần duy nhất trong lá thư Petrus Ký gởi cho Alexis Chavanne tháng 10 năm 1887. Đây là nguyên văn tiếng Latin và hai phiên bản dịch của Khổng Xuân

Thu: “.... Unum et unicum quaero, esse scilicet posse utilem, quamvis dicendum sit: Sic vos non vobis... Haec est mea sors et consolatio”. Hai phiên bản dịch: “Điều duy nhất và đơn độc (về chính trị) mà tôi tìm kiếm, là có ích đúng như câu châm ngôn La tinh: Sic vos non vobis (Ở với họ mà không theo họ). Đó là định mệnh của tôi và điều tự nhủ chính bản thân tôi” và: “Điều độc nhất mà tôi tiến đến là làm sao giúp ích, làm sao để thực hành câu “Theo họ, nhưng không lệ thuộc họ” (Sic vos non vobis). Đó là số phận của tôi, là điều an ủi cho tôi”.

Cả hai câu dịch, theo thiển ý của người viết bài này, đều không chính xác, nếu không nói thẳng là **sai** ý của tác giả. Trước nhất, dịch giả Khổng Xuân Thu đã thêm vào trong câu dịch những chữ và ý tưởng không có trong nguyên văn. Ở câu đầu, đó là phần “đúng như câu châm ngôn La tinh” và ở câu sau là phần “để thực hành câu”. Trong nguyên văn tiếng Latin không hề có những dòng trên. Thứ hai, và cũng quan trọng nhất, như đã giải thích trong phần trên của bài viết này, Khổng Xuân Thu đã dịch hoàn toàn sai nhóm chữ “Sic vos non vobis”, theo cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng. Thay vì phải dịch với ý nghĩa thông dụng là “chẳng phải vì lợi ích của mình” hay “chẳng phải cho tôi” thì Khổng Xuân Thu lại dịch là “Ở với họ mà không theo họ”, làm cho hai phần trước và sau của câu không ăn khớp với nhau. Trong khi phần trước nói về sự hữu dụng (có ích), thì phần sau theo Khổng Xuân Thu lại nói về một thái độ chính trị. Và vì dịch sai “sic vos non vobis” như vậy, cả câu dịch thành ra rất tối nghĩa. Thứ ba, và có thể là lý do làm cho Khổng Xuân Thu dịch sai “Sic vos non vobis”, là vì Khổng Xuân Thu đã không chú ý và bỏ qua phần tối quan trọng trong câu là “quamvis dicendum sit”, có nghĩa là “tuy nhiên, cần phải nói (thêm) rằng”. Đó chính

⁽¹⁾ Do hai cách dịch này, ta có thể truy ra nguồn từ trong phần *Chán nản chính trị* hay trong phần *Phụ lục* của cuốn sách. Nhưng cả hai cách dịch đều từ một nguồn Khổng Xuân Thu.

⁽²⁾ Ngoài ra, ông Petrus Ký còn dùng rất nhiều chữ Hán và Anh ngữ trong những lá thư viết cho Chavanne.

⁽³⁾ Một thí dụ điển hình là cũng cùng trong một lá thư gởi cho Alexis Chavanne tháng 10 năm 1877, Khổng Xuân Thu dịch “Hispaniam” là “Tân Gia Ba” thay vì là bán đảo Iberia hoặc đơn giản hơn là “Tây Ban Nha”.

là nhịp cầu nối tiếp giữa “có ích” (utilem) (useful) và “không phải cho tôi” (sic vos non vobis). Với nhịp cầu đó, tác giả đã bổ túc cho ý chính của câu và làm cho hai phần trong câu hoàn toàn ăn khớp với nhau.

Câu dịch gần đúng ý tác giả nhất, theo thiện ý người viết, phải là như vậy: **“Điều duy nhất mà tôi theo đuổi là làm sao thành có ích, tuy phải nói thêm rằng: (ích lợi đó) không phải cho tôi. Đó là số phận và là niềm an ủi của tôi”**. Câu dịch này cho thấy sự liên kết chặt chẽ giữa phần đầu (muốn thành có ích) và phần sau (nhưng không phải cho mình). Nó nói lên triết lý sống vị tha, bất vị kỷ của Petrus Ký. Trong khi đó, như trên đã viết, hai câu dịch của Khổng Xuân Thu không có liên hệ gì giữa “có ích” ở phần đầu và “ở với họ nhưng không theo họ” ở phần sau của câu. Và rõ ràng nhất là đại danh từ “Họ” trong trường hợp này được đem vào trong câu một cách rất bất chợt, tùy tiện, và không có chút gì dính líu với cả câu văn.

Như đã có nói trong phần trên, “Sic vos non vobis” thường được hiểu với một trong hai nghĩa chính, tùy theo trường hợp mà chúng được sử dụng. Trong trường hợp này, nghĩa thứ hai, là “tôi làm nhưng không phải cho lợi ích của tôi” là hợp lý nhất. Nghĩa thứ nhất không phù hợp vì cả câu không nói gì về hoàn cảnh bị đạo văn hay bị cướp công - và cũng vì nếu bị đạo văn hay cướp công thì không ai nói rằng đó là số phận và niềm an ủi của mình được.

c) “Sic vos non vobis” trong tài liệu tiếng Pháp về Petrus Ký

Để kiểm chứng là câu dịch của Khổng Xuân Thu không đúng với ý của ông Petrus Ký, người viết đã tìm đến tài liệu chính gốc là những lá thơ bằng tiếng Latin của ông Petrus Ký gửi cho hai bạn hữu Alexis

Chavanne và Albert Kampfen đã được giáo sư Raphael Barquissau⁽¹⁾ sưu tập và dịch lại bằng tiếng Pháp trong tác phẩm *Correspondance inédite en latin de Pétrus Trương - vĩnh - Ký* [1].

Điều đáng chú ý là khi dịch lá thơ tháng 10, 1887 của Petrus Ký ra tiếng Pháp, Barquissau đã để nguyên văn “Sic vos non vobis” trong câu văn như sau: “La seule et unique chose que je cherche, c’est de pouvoir être utile, quoiqu’il faille dire: ‘sic vos non vobis’. Tel est mon sors et ma consolation”.

Khác với Khổng Xuân Thu, Barquissau đã dịch đúng như nguyên văn Latin và giữ phần “quamvis dicendum sit” tức “tuy nhiên phải nói rằng” thành “quoiqu’il faille dire”. Barquissau cũng đã không thêm vào phần “đúng như câu” hay “để thực hành câu” như Khổng Xuân Thu. Và nếu hiểu “Sic vos non vobis” theo nghĩa thông dụng là “Không phải cho tôi”, thì câu của Barquissau hoàn toàn hợp lý.

Một điều thú vị mà người viết đã để ý tìm kiếm là trong các tài liệu bằng tiếng Pháp về Petrus Ký không hề có bóng dáng “Sic vos non vobis” với ý nghĩa “Ở với họ mà không theo họ” như trong sách báo tiếng Việt! Lý do có lẽ rất đơn giản là vì như đã nói Petrus Ký chỉ dùng câu này để tâm tình với một người bạn về triết lý sống của mình, chứ không phải để bào chữa hay tự biện minh⁽²⁾.

⁽¹⁾ Raphael Barquissau: người Pháp, sinh ở Reunion, từng là cựu giáo sư trường Chasseloup Laubat ở Saigon. Ông cho biết đã được gia đình ông Petrus Ký cho sao chép lại các lá thơ bằng chữ Latin này của Petrus Ký và đã gom lại thành ấn phẩm nói trên. Ông cũng là người dịch thơ của vua Đồng Khánh gửi Trương Vĩnh Ký ra Pháp văn.

⁽²⁾ Các tác giả miền Bắc như Mẫn Quốc trong bài viết “Trương Vĩnh Ký, một nhà bác học trứ danh đã ngang nhiên đóng vai đặc vụ tình báo, làm tay sai đắc lực cho giặc Pháp”, *Nghiên cứu lịch sử* số 60, tháng 3/1964, tr.39-45, in lại trong [2, tr.489-500], cho thấy họ cũng có những lá thơ này của Petrus Ký, nhưng các tác giả này hoàn toàn không có câu nào nhắc đến “Sic vos non vobis”.

2. Triết lý sống hay phương châm “Không phải cho tôi” trong những lá thư khác của Petrus Ký

Tóm lại, khi dùng “Sic vos non vobis” trong lá thư gửi cho Alexis Chavanne tháng 10 năm 1887, Petrus Ký cho Chavanne biết triết lý sống hay phương châm của ông là làm việc giúp ích cho xã hội chứ không phải cho tư lợi. Hay nói cách khác, chúng cho thấy tinh thần bất vị kỷ của ông.

Muốn kiểm chứng và thấy rõ hơn triết lý này của Petrus Ký, ta có thể tìm thấy nó ngay trong những lá thư khác của ông gửi cho Chavanne bằng tiếng Latin.

Trong lá thư tháng 2 năm 1887, Petrus Ký cho Chavanne biết là hiện tại ông hơi chán ngán cuộc đời vì những sự ganh tị⁽¹⁾. Chavanne trả lời vào ngày 1 tháng 3 năm 1887, khuyên nhủ Petrus Ký nên trở lại giúp vua Đồng Khánh để vừa giúp nước mà vừa giúp Pháp.

Petrus Ký hồi âm ngày 8 tháng 4, 1887 và cho Chavanne biết ông đã chán ngán danh vọng, vì nó không còn cảm dỗ được “con sư tử già và mất hết sức mạnh” là ông. Chavanne lại một lần nữa khuyên Petrus Ký trong lá thư đề ngày “20 quintili mense 1887”⁽²⁾: “Tổ quốc và nhất là nhân loại phải đi trước tất cả”.

Trong thư ngày 6 tháng 8 năm 1877, Petrus Ký viết cho Chavanne rằng ông không đồng ý với Chavanne, vì: “Thật tình thì ta phải sống theo cuộc đời đã định; ta chỉ có thể có ích cho chính chúng ta, cho những người tương tự, cho vạn vật trong thiên nhiên; và như vậy ta mới hoàn thành được trách nhiệm đầu tiên của cuộc đời” (*Vita enim qualis in se est sumenda est talis; tantummodo*

sit fructuosa sive nobis ipsis, sive nostris similibus, sive aliis Naturae entibus; sicque finem primordiale adimpleret)⁽³⁾.

Rồi sau đó, như ta đã biết, trong lá thư tháng 10, 1887, Petrus Ký cho Chavanne biết ông chỉ muốn làm một người có ích cho xã hội mà thôi. Cũng ngay trong lá thư đó, bên dưới câu “sic vos non vobis” là câu sau đây để chúc cho Chavanne, mà có lẽ cũng là điều ông muốn cho mình: “Cầu Chúa cho ông giữ sức khoẻ để ông luôn có ích cho chính ông, cho bạn hữu và cho xã hội, và để ông phục vụ hữu hiệu cho chính phủ để cuối cùng vào một ngày nào đó ông có thể nói rằng: Tôi đã đóng trọn vai trò của mình, tôi đã hoàn thành trách nhiệm của mình” (*Te ergo Deus conservet in potestate ut tibi, tuis amicis et societati diu ac semper prosis, et Gubernio utiliter ac efficaciter servias ut tandem tibi ipsi possis quodam die dicere: meas partes bene egi, officium meum adimplevi*)⁽⁴⁾.

⁽³⁾ Khổng Xuân Thu dịch câu văn đó của Petrus Ký ra thành như sau: “Phải sống theo cuộc đời đã vạch sẵn. Chỉ nên giúp ích cho chúng ta, cho đồng bào, cho mọi vật trong Thiên nhiên. Phải làm trọn cái cứu cánh đầu tiên” [12, tr.120]. Cũng bởi câu dịch hơi tối nghĩa này mà ông Nguyễn Văn Trấn trong tác phẩm “Trương Vĩnh Ký - Con người và sự thật” đã thắc mắc như sau: “Cứu cánh đầu tiên hay là khởi đầu của cứu cánh - hỏi người dịch - Thường nghe nói le commencement de la fin, mà) [13, tr.208]. Theo ý kiến người viết, Khổng Xuân Thu dịch “finem primordiale” hay “fin primordiale”, “primordial end” là “cứu cánh đầu tiên” hình như không được chính xác. Đây có lẽ là từ ngữ trong thần học Thiên Chúa Giáo. Có lẽ nên dịch primordiale là “đầu tiên của cuộc đời” hay “nguyên thủy” thay vì chỉ “đầu tiên”. Còn finem ở đây có lẽ nên dịch là mục đích hay trách nhiệm để hiểu hơn là “cứu cánh”.

⁽⁴⁾ Câu này được Khổng Xuân Thu dịch như sau: “Cầu Thượng Đế cho ngài luôn luôn bảo tồn quyền hạn mà ngài sẽ luôn luôn giúp ích cho bản thân, cho bằng hữu, cho xã hội và ngài sẽ giúp ích và có hiệu quả cho chính phủ mà một ngày kia Ngài sẽ tự hào: ‘Tôi đã làm tròn nhiệm vụ của mình’” [11, tr.123].

⁽¹⁾ Đây là thời gian sau khi Paul Bert chết và Petrus Ký lui về Chợ Quán.

⁽²⁾ Barquissau đã chú thích về khoảng Chavanne ghi ngày tháng này như sau: “Ignorance ou oubli des usages latins”.

Tóm lại, nếu đọc tất cả những lá thư giữa Petrus Ký với Chavanne, ta sẽ thấy những ý tưởng của hai người nhất quán và xuyên suốt dưới ngòi bút của họ. Trong lúc Chavanne, một nghị viên Pháp, khuyên bạn Petrus Ký hãy trở lại giúp cho Pháp và Đồng Kháng, vì “tổ quốc và nhân loại” vẫn còn cần ông, thì Petrus Ký lại chỉ muốn trở về triết lý sống của ông là làm một người có ích cho xã hội bằng cách làm tròn vai trò của ông trong đời mà thôi.

Điều cần ghi nhận là trong tất cả những lá thư giữa Petrus Ký và Chavanne không hề có trạng huống nào có thể đưa đến việc Petrus Ký phân bua hay tự bào chữa với Chavanne rằng ông... “Ở với họ mà không theo họ”. Và nếu nghĩ cho cùng thì tại sao Petrus Ký lại phải đi biện minh về việc cộng tác với Pháp cùng một chính trị gia Pháp đang làm việc trong chính phủ Pháp và khuyến khích Petrus Ký giúp Pháp?

Nếu thật tình Petrus Ký muốn bào chữa cho việc hợp tác với Pháp của mình, chắc ông đã chọn đối tượng là người Việt với một câu tiếng Việt. Và câu nói cũng sẽ có điển tích gì đó kèm theo cho người Việt hiểu. Chứ có đâu lại đi viết một câu bằng chữ Latin với điển tích La Mã trong một lá thư tâm tình bằng tiếng Latin cho một ông bạn bác sĩ người Pháp đang là một nghị viên Pháp!

Do đó, sau khi đọc tất cả các lá thư giữa Petrus Ký và Chavanne, những tài liệu thuộc loại đáng tin tưởng nhất vì đây là những lá thư tâm tình giữa bạn bè không có mục đích nào khác, ta chỉ có thể kết luận rằng Petrus Ký đã dùng “Sic vos non vobis” với ý nghĩa là làm điều ích lợi cho người khác chứ không phải cho mình. Và điều chắc chắn là không thể nào có thể hiểu ra thành “Ở với họ mà không theo họ” như lời dịch của Khổng Xuân Thu.

1. Lý do tại sao có câu dịch “Ở với họ mà không theo họ”

Nếu “Sic vos non vobis” có ý nghĩa “Không phải cho mình” như ta đã thấy, thì tại sao Khổng Xuân Thu lại dịch là “Ở với họ mà không theo họ”? Có phải đơn thuần chỉ là dịch sai mà thôi chăng? Khó trả lời cho câu hỏi này, nhưng nếu nhìn cách câu này được những người ủng hộ ông Petrus Ký đón nhận nồng nhiệt thì ta có thể đoán được phần nào lý do. Đó là vì họ muốn ông Petrus Ký phải nói câu này cho hợp với tâm lý của họ. Xin được gọi đây là “mặc cảm Tôn Thọ Tường”. Theo thiển ý của người viết, quan điểm “ở với họ mà không theo họ” không khỏi bị ảnh hưởng bởi một thi sĩ tài hoa cùng thời và cùng làm việc với Pháp như Petrus Ký là Tôn Thọ Tường. Bởi vì trước năm 1958 là năm mà câu “ở với họ mà không theo họ” ra đời với tác giả Khổng Xuân Thu, hai bài thơ nổi tiếng sau đây của Tôn Thọ Tường chắc chắn đã đi vào lòng nhiều người Việt:

Tôn phu nhưn qui Thục

*Cật ngựa thanh gươm vện chữ tòng,
Ngàn thu rạng tiết gái Giang Đông.
Lìa Ngô bịn rịn chòm mây bạc,
Về Hán trau tria mảnh má hồng.
Son phấn thà cam vầy gió bụi,
Đá vàng chi để thẹn non sông.
Ai về nhắn với Châu Công Cẩn,
Thà mất lòng anh đừng bụng chồng.*

Từ Thứ qui Tào

*Hiếu đâu dám sánh kẻ cày voi,
Muối xát lòng ai nấy mặn môi.
Ở Hán đã đành trang cội cá,
Về Tào chi sá một cây còi.
Chạnh lòng nhớ mẹ không nâng chén,
Tắc dạ thương vua biếng giờ roi.*

*Chẳng dặng khôn Lưu đành đại Ngụy,
Thân này xin gác ngoại vòng thoi.*

Qua hai bài thơ này, Tôn Thọ Tường đã tự bào chữa cho việc theo Pháp của mình với các bạn sĩ phu ngày xưa mà nay ở phía đối nghịch là: 1) thân gái phải theo chồng, ông vì việc làm phải trung thành với chủ Pháp; 2) vì hoàn cảnh gia đình, ông phải theo Pháp, nhưng hứa sẽ không giúp ích gì cho Pháp, cũng như Từ Thù đã hứa và đã không hiến kế gì cho Tào Tháo trong suốt thời gian ở phe Tào.

Với hai bài thơ nổi tiếng trên, thật quá dễ dàng và tiện lợi để đem so sánh hoàn cảnh của Từ Thù “hàng” Tào nhưng không “giúp” Tào - tức hoàn cảnh tự nhận của Tôn Thọ Tường - và trường hợp Petrus Ký “ở” với Pháp nhưng không “theo” Pháp. Nếu trong bài thơ của Tôn Thọ Tường chỉ có Lưu và Ngụy, thì trong thế giới của Petrus Ký qua quan điểm này, cũng chỉ có họ (Pháp) và ta. Vậy nên nếu Tôn Thọ Tường đã hứa “Thân này xin gác ngoại vòng thoi” thì Petrus Ký cũng nên hứa rằng “Ở với họ mà không theo họ”.

Thế nhưng chẳng những Petrus Ký không bao giờ nói vậy, như ta đã thấy, mà Petrus Ký cũng không phải là Tôn Thọ Tường! Mọi sự so sánh giữa hai người do đó đều khập khiễng. Tôn Thọ Tường là một nhà nho, một cậu ấm xuất thân từ thế gia vọng tộc, được nuôi dưỡng với ý niệm “trung quân” là điều tối thượng. Cũng vì cái ý niệm “trung thần bất sự nhị quân” này mà Tôn Thọ Tường suốt đời phải tự bào chữa, phải biện minh cho mình - mà rồi vẫn bị các bạn nhà nho đồng thời đả kích không thương tiếc, từ Phan Văn Trị đến Huỳnh Mẫn Đạt. Petrus Ký là một chủng sinh, sống từ nhỏ trong những tu viện ở bên ngoài Việt Nam với đủ loại người từ các quốc gia khác, và lớn lên với đạo Thiên Chúa cùng văn minh La Mã, Hy Lạp. Khi trưởng thành lại được

đọc và biết đến những tư tưởng dân chủ cũng như làm bạn với những nhà tư tưởng tiến bộ hàng đầu thế giới thời bấy giờ. Cùng làm việc cho Pháp, nhưng Petrus Ký thì không hề bị một nhà nho đồng thời nào đả kích⁽¹⁾, cũng như sau đó được dân chúng Nam Kỳ góp tiền đúc tượng đồng và tôn vinh là bậc thầy của cả miền Nam. Cho nên không thể nào so sánh Petrus Ký với Tôn Thọ Tường. Thế nhưng vì cả hai đều là người Nam Kỳ, đều hợp tác với Pháp khoảng cùng thời gian, cùng tháp tùng phái đoàn Phan Thanh Giản qua Pháp năm 1863, cùng viết trên *Gia Định báo* sau đó, nên sự so sánh và rồi đồng hóa về tư tưởng chính trị là điều không thể tránh khỏi cho những người ủng hộ Petrus Ký. Hơn nữa, vì “ở với họ mà không theo họ” là một câu nghe rất thuận tai nên những người ủng hộ ông đã nắm ngay lấy câu này để biện minh cho việc hợp tác với Pháp của ông Petrus Ký và phát tán rộng rãi như đã nêu trên.

Điều đáng tiếc là cũng vì câu dịch này mà ông Petrus Ký càng lúc càng bị hiểu lầm nhiều hơn. Hay nói cách khác, ông đã bị những người ủng hộ vô tình vu oan là ông đã tự bào chữa với một câu mà ông không hề nói.

4. Hậu quả của câu dịch “Ở với họ mà không theo họ”

Một cách rất trớ trêu, câu nói về triết lý sống đầy ảnh hưởng Tây phương “Sic vos non vobis” của Petrus Ký lại được dịch ra thành một câu đầy màu sắc chính trị Đông phương là “Ở với họ mà không theo họ”. Từ câu dịch này đã sinh ra không biết bao nhiêu là dị bản cũng như những sự thêm bớt,

⁽¹⁾ Nguyễn Văn Trung trong cuốn *Chữ, văn quốc ngữ thời kỳ đầu Pháp thuộc*, một cuốn sách xuất bản trước 1975 lúc ông đang công kích Petrus Ký nặng nề nhất, cũng phải thú nhận rằng “chưa tìm thấy một tài liệu nào bày tỏ thái độ của sĩ phu thời đó với T. Vĩnh Ký” [12, tr.115].

làm cho hậu thế ngày càng hiểu lầm ông hơn nữa. Hãy nhìn lại những hậu quả của câu dịch đó.

a) Biến Petrus Ký thành người có mặc cảm phạm tội phải tự bào chữa

Những tác giả dùng câu “Ở với họ mà không theo họ” đều là những người hết lòng kính phục Petrus Ký. Tất cả đều dựa vào câu này để bào chữa cho việc ông hợp tác với Pháp mà dưới cái nhìn của họ là một việc làm hoàn toàn sai trái. Giống như nhau, họ đã cho rằng Petrus Ký tự cảm thấy phạm tội khi nhận lời làm việc với Pháp, và vì mặc cảm phạm tội đó, nên đã phải tự bào chữa cho mình bằng câu nói trên.

Nhưng câu “Ở với họ mà không theo họ” là câu đã đồng hóa Petrus Ký với Tôn Thọ Tường. Và nó đã biến Petrus Ký thành một kẻ có mặc cảm phạm tội phải tự bào chữa cho mình như Tôn Thọ Tường đã làm. Trong khi đó, Petrus Ký không bao giờ nói câu này và chắc chắn sẽ không bao giờ tự bào chữa kiểu đó. Hãy đối chiếu câu dịch này với một trong những triết lý sống của Petrus Ký để thấy tại sao ông sẽ không bao giờ làm vậy: “Hễ làm người mở ra làm việc gì thì phải làm cho hết sức hết lòng, được ấy là nhằm, mà không được ấy là sái. Trong việc lớn cả thể, trước khi làm, phải xét trước xét sau cho kĩ-càng cho cùng lý rồi hãy làm; làm thì làm cho sấn sức đừng có dự dự, làm cho hết sức mình; mà không được thì thôi, thì biết là Trời chưa cho mần nên: *tận nơn lực, tri thiên mạng*. Việc lớn hơn nữa, thì lại càng phải suy xét trước sau, tìm gốc ngọn, coi mồi coi giềng cho chí-lý rồi đã hãy làm...” [6, tr.3-4].

b) Biến Petrus Ký thành “Quan Vân Trường” hay chế biến lịch sử

Hậu quả kế tiếp của câu dịch “Ở với họ mà không theo họ” là do tính chất không rõ ràng của nó với những chữ như “ở”, “theo”,

“họ”, các tác giả bào chữa cho Petrus Ký đã tự động đi xa hơn bằng cách phóng tác và cho Petrus Ký làm những việc mà ông không hề làm.

Như Hồng Lê Thọ đã thêm chi tiết cho câu văn thêm đậm đà và đầy kịch tính: “Đây là việc tôi ở với các anh chứ không phải vì theo các anh”. Y như một câu đối đáp rất cứng cỏi của Petrus Ký với một thượng cấp người Pháp, trong khi thực tế là ông đang tâm tình với một người bạn. Mới nghe thì rất hào hùng nhưng suy nghĩ kỹ thì câu này không có mấy ý nghĩa.

Trong khi đó, tác giả Phan Thứ Lang đã vô tình chế biến lịch sử bằng cách viết thêm là Petrus Ký đã dùng câu này để biện minh cho việc nhận lời làm thông ngôn cho Jaureguiberry từ tận năm 1860: “Và Pétrus Ký đã đem câu châm ngôn Latinh ‘Ở với họ mà không theo họ (Sic vos non vobis), để biện minh cho sự hợp tác của ông với Pháp. Rồi mặc những lời thị phi, ngày 20/12/1860, ông đã nhận lời làm thông ngôn cho Jauréguiberry”⁽¹⁾.

Nhưng có lẽ đi xa hơn cả là nhà văn Hoàng Lại Giang trong tiểu thuyết⁽²⁾ *Trương Vĩnh Ký - bi kịch muôn đời* [5]. Giống như Hồng Lê Thọ và Phan Thứ Lang, ông cho rằng khi Petrus Ký gặp Jauréguiberry, ông đã có những đắn đo, và “... cuối cùng thì anh cũng tìm ra cho chính mình một phương châm hành động, một con đường đi riêng: Cộng tác với họ, nhưng không theo họ” [5, tr.279].

Và rồi ông cho nhân vật Petrus Ký trong sách tự biện minh với Phan Thanh Giản như

⁽¹⁾ Dù như ta đã thấy, Petrus Ký viết câu này trong thơ cho Chavanne tháng 10 năm 1887, gần 30 năm sau!

⁽²⁾ Dù là một tiểu thuyết, Hoàng Lại Giang đã dùng rất nhiều tài liệu có thật và điều này đã làm cho nhiều người nghĩ rằng tất cả những chi tiết trong sách này là lịch sử.

sau: “Vậy mà có lúc Quan Vân Trường đã về với Tào Tháo. Nhưng trong con người trung nghĩa này, luôn ý thức “hàng Tào Tháo mà không theo Tào Tháo” [5, tr.377]. Ông cũng cho luôn Petrus Ký nói với vua Đồng Khánh rằng: “Thần hứa với mình, phải học Quan Vân Trường: Theo họ nhưng không lệ thuộc họ” [5, tr.547]⁽¹⁾.

Đến đây chắc ta cũng đã thấy hậu quả của câu dịch này! Từ một câu dịch sai, những người đi sau càng lúc càng thêm thất chi tiết, càng thêm dẹt cho câu nói càng lúc càng đi xa với câu dịch cũng như tạo ra những tình tiết tưởng chừng là lịch sử. Điều đáng sợ là những tình tiết này càng lúc càng được đem vào những bài viết tưởng chừng rất nghiêm túc về Petrus Ký, khiến những người đọc về sau càng lúc càng khó phân chân giả.

c) Biến Petrus Ký thành một người tự mâu thuẫn

Hậu quả kế tiếp của câu “Ở với họ mà không theo họ” là biến Petrus Ký thành một người tự mâu thuẫn. Hãy nhìn xem những việc làm tiêu biểu của ông Petrus Ký mà cả hai phe ủng hộ và chống đối đều dùng để biểu hiện sự mâu thuẫn này.

**** Về những hành động “không theo” Pháp***

Trước nhất, ông đã sưu tầm và cho in rất nhiều tác phẩm thuộc loại “không có lợi” cho Pháp như *Cổ Gia Định phong cảnh vịnh*, *Trung nghĩa ca*, *Hịch văn thân...* vì trong đó Pháp được gọi là “giặc”⁽²⁾.

Sau đó, ông đã sẵn sàng phê bình những lãnh đạo Công giáo ở Bắc Kỳ trong bản báo cáo năm 1876 là họ đã lạm dụng quyền hành

để hiếp đáp những người không có đạo, tạo nên một không khí thù nghịch ở Bắc Kỳ⁽³⁾.

Với những người Pháp, ông không bao giờ khúm núm rụt rè. Ông đã ăn miếng trả miếng với thượng cấp Paulin Vial sau khi người bạn Paul Bert qua đời [2, tr.269], cũng như đã yêu sách với đại tá hải quân D'Ariès từ những ngày đầu mới làm cho Pháp [2, tr.242-243]. Ông cũng đã gởi cho Đồng Khánh năm 1887 một tập tấu 24 điều về cách đối phó với Pháp [2, tr.590].

Nhưng có lẽ điều nổi bật nhất là ông đã nhất quyết từ chối không vào công dân Pháp dù được thúc đẩy nhiều lần [2, tr.276].

Những việc làm trên đây cho thấy ông không khuất phục người Pháp và sự hợp tác của ông với Pháp không phải lúc nào cũng suôn sẻ - như nhiều tác giả về ông đã nhận xét - kể cả những sử gia miền Bắc là những người đã gay gắt lên án ông là tay sai cho Pháp.

**** Về những hành động “theo” Pháp***

Thế nhưng, theo nhiều tác giả khác, điển hình là linh mục Trương Bá Cần, nhận xét Petrus Ký “đã nhận cộng tác với Pháp một cách hình như không đắn đo, không day dứt, không hối tiếc”⁽⁴⁾. Và đó là sự thật, vì trong các tác phẩm của ông, bên cạnh những bài gọi Pháp là giặc, là những bài viết, những lá thư khen ngợi nước Pháp và nền văn minh Pháp hay sự rộng lượng của chính phủ Pháp. Cũng như song song với những đối kháng với Paulin Vial, với D'Ariès là sự giúp sức hết lòng với Paul Bert, với Jauréguiberry.

Do đó, với những hành động có vẻ trái ngược hay mâu thuẫn trong suốt đời mình,

⁽¹⁾ Việc dùng cả hai phiên bản dịch này cho thấy Hoàng Lại Giang đã dùng toàn bộ những câu dịch của Khổng Xuân Thu.

⁽²⁾ Nhưng mặc dù vậy, chính quyền thực dân Pháp vẫn cấp giấy phép và đôi khi bỏ tiền ra xuất bản những tác phẩm này!

⁽³⁾ Báo cáo gửi Đô đốc qua trung gian Regnault De Premesnil, Tham mưu trưởng (28/4/1876), in lại trong [2, tr. 244-249, 245].

⁽⁴⁾ Trương Bá Cần, “Cuốn sổ bình sanh của Trương Vĩnh Ký” [2, tr.590].

đường như Petrus Ký không có một lập trường thống nhất, khi theo “họ”, khi lại về “ta”. Nếu phân chia ra rõ rệt tất cả những gì thuộc về Pháp hay liên hệ với Pháp là “họ” và tất cả những gì liên hệ tới Việt là “ta” thì có lẽ câu “Ở với họ mà không theo họ” của Khổng Xuân Thu có thể áp dụng được cho Petrus Ký.

Thế nhưng nếu như Petrus Ký đã không bao giờ nói câu “Ở với họ mà không theo họ” thì ông cũng đã không bao giờ sống và làm như vậy, vì trong cuộc đời của Petrus Ký không có “họ” và “ta” mà chỉ có con người và xã hội mà thôi.

5. Phương châm cuộc đời của Petrus Ký không có “họ” mà chỉ có xã hội và con người với vai trò

Phương châm trong đời hay triết lý sống của Petrus Ký mà ông đã nói ra và lập lại rất nhiều lần trong những lá thư gửi cho Chavanne như ta đã thấy ở phần trên là: ông chỉ muốn làm một người có ích cho xã hội bằng cách làm tròn vai trò hay số phận của ông mà thôi (*Unum et unicum quaero, esse scilicet posse utilem, quam vis dicendum sit: sic vos non vobis. Haec est mea sors et consolatio*). Tuy chữ dùng có lúc khác biệt, ý tưởng của ông lúc nào cũng rõ ràng: mỗi người phải làm tròn vai trò hay số phận trong đời để làm cho xã hội của mình tốt đẹp hơn.

Với một triết lý bất vị kỷ như vậy, không thể có sự phân biệt giữa “họ” và “ta” trong thế đối đầu để rồi đi đến một chọn lựa là “Ở với họ mà không theo họ”. Mà triết lý đó chỉ có hai yếu tố chính là xã hội và những con người với vai trò riêng biệt trong xã hội đó.

a) Xã hội của Petrus Ký

Vậy, “xã hội” của ông Petrus Ký là xã hội nào?

Qua một lá thư cũng bằng tiếng Latin gửi cho Albert Kaempfen được Raphael Barquissau đăng lại trong tập “*Correspondance inédite en latin de Pétrus Trương-vĩnh-Ký*” nói trên, xã hội lý tưởng mà ông Petrus Ký hướng đến là một xã hội không có biên giới, một xã hội chung của cả nhân loại (*societatem humanam universalem*), một xã hội duy nhất mà khoa học công nhận.

Petrus Ký đã viết như sau: “*Scientiarum enim imperium limites non cognoscit, montibus maribusque separatos ac remotos unit, communis laboris socios ex quatuor partibus mundi arcte admovet, societatem nullam aliam quam Humanam (universalem) admittens. Hae sunt verae personae ac partes suscipiendae viris eruditionis utiles sese reddere societati cujus membra sunt*” (Lãnh vực khoa học thật tình không có biên giới; dù ngăn cách bởi núi và biển, từ bốn góc trời nó đã liên kết những người cùng chung việc làm đó, nó không chấp nhận một xã hội nào khác ngoài xã hội chung của loài người. Đây là vai trò thật sự phải làm của những người thông thái, làm người có ích cho xã hội mà trong đó họ là những phần tử) [1, tr.23].

Nhưng ta có thể thấy ngay rằng Petrus Ký cũng rất thiết thực: đó cũng là xã hội mà trong đó ông là một phần tử (*societati cujus membra sunt*). Và đó không gì khác hơn là xã hội “An Nam” của ông thời bấy giờ, trong đó có những đồng bào của ông không phân biệt Bắc Trung Nam, không phân biệt Lương - Giáo. Chính những người đồng bào này mới là mối quan tâm lớn nhất trong đời ông.

Hãy đọc những gì Petrus Ký viết trong bản báo cáo sau chuyến đi Bắc Kỳ năm 1776: “trên thực tế, tôi luôn cảm thấy nhục nhối vì tấn thảm kịch mà nhân dân Bắc Kỳ bất hạnh đang phải gánh chịu... tôi cho rằng,

họ không đáng phải chịu bất hạnh hơn bất cứ dân tộc nào khác [2, tr.246-247].

Thêm nữa, trong một cuốn bản thảo viết tay của Petrus Ký đóng dấu Cơ Mật viện đề ngày 15/4/1886 có một bài viết đầu đề là “Trương - Vương vấn đáp” đề cập đến một cuộc trao đổi chính kiến giữa Petrus Ký (Trương) và Đồng Khánh (Vương), cách giải quyết cho tình hình chính trị của Việt Nam mà Petrus Ký đề nghị với Đồng Khánh là “ngoài thì xử trí đối với ngoại quốc cho êm, trong thì đâu đó cho bằng yên, *nhân dân* an cư lạc nghiệp thì là gốc, ấy là hữu nhân, ấy là đặc chúng”⁽¹⁾.

Tương tự, năm 1887, sau khi đã về lại Sài Gòn và dù không còn làm trong Cơ mật viện, Petrus Ký vẫn gửi cho Đồng Khánh một tập tấu 24 điều, trong đó có điều 23 như sau: “... Lo làm sao cho *dân* siêng năng làm giàu, không để người Pháp làm gầy nước ta, thu phục lòng dân ta, thời cái chính sách tự cường há chẳng nghiêm du?”⁽²⁾.

Thậm chí khi viết cho người bạn Pène Siefert vào tháng 4 năm 1886 với những nhận xét về vua Đồng Khánh, Petrus Ký vẫn cho ta thấy sự quan tâm của ông với người dân: “Sống giữa những *người dân*, ông ta (Đồng Khánh) bằng sự quan sát của mình đã có thể thông cảm được tình trạng khốn khổ của *dân chúng* trong nước” (Vivant au milieu du peuple, il a pu par des observations personnelles arriver à apprécier aussi l'état misérable de la population) [10, tr. 242-243].

(1) Câu này được trích lại trong bài của Mai Hanh, “Tìm hiểu thực chất vấn đề Trương Vĩnh Ký trong lịch sử Việt Nam”, Tạp chí *Nghiên cứu lịch sử*, số 58, tháng 1/1964, tr.15-28, Chú thích số 1: “Tập bản thảo của Trương Vĩnh Ký - Thư viện Khoa học trung ương”. Tất cả bài viết được in lại trong [2, tr.443-465].

(2) Mai Hanh, “Tìm hiểu thực chất vấn đề Trương Vĩnh Ký trong lịch sử Việt Nam” [2, tr.451].

Do đó, qua những câu viết này, và qua những việc làm của ông mà ta sẽ thấy, cái xã hội của người dân An Nam hay đồng bào của ông là những người mà Petrus Ký quan tâm đến chứ không phải là triều đình Huế hay chính phủ thuộc địa Pháp. Mục đích tối hậu của ông luôn luôn là làm cho đời sống của người dân hay xã hội An Nam của ông tốt đẹp hơn.

b) Vai trò của Petrus Ký

Cũng theo Petrus Ký thì mỗi phần tử trong xã hội đều có một vai trò. Đó là số phận mà tạo hóa đã định đoạt: “Số mạng người ta hay tin là việc Trời đã tiên định rồi, không ai đổi đặng. Mà chính nghĩa nó là làm vậy: Khi sinh mỗi người ra, thì đấng Tạo-hóa đã tùy bốn tánh mà liệu cho sau sẽ làm những việc vừa bốn tánh nó... Hãy nhớ lại hôm trước tôi có lấy con cờ tướng cùng vai tuồng con hát mà ví cho mà nghe. Vậy thì biết mỗi con cờ đều có việc hay việc giỏi nấy cả, mỗi con hát đều có phiên thứ vai tuồng khác nhau, đều có cái sở trường riêng cả” [6, tr.3-4]⁽³⁾.

(3) Tưởng cũng nên trích thêm một đoạn trong cuốn *Kiếp phong trần* của ông (Guilland et Martinon, Saigon 1882) để thấy rõ thêm quan niệm về vai trò của mỗi phần tử trong xã hội của Petrus Ký: “Trương: - Là mỗi người đều có một cái sở trường riêng, ai cũng có; còn vật mỗi vật mỗi có ích riêng cả. Mà đâu nó theo thứ nó đó. Hãy xem trong bàn cờ tướng thì hiểu mau. Trước có 5 con chốt đứng giảng, kế sau 2 bên 2 con pháo; sau nữa, ở giữa có tướng, 2 bên 2 con sĩ, 2 con tượng, 2 con ngựa, 2 con xe. Trong ấy đều nhờ nhau cả. Tướng một mình thì làm gì được? Phải có tả hữu vây cánh mà đỡ mà che, là sĩ, tượng, xe, pháo, ngựa. Lâu rồi hết là con chốt, đến chừng nó qua được nước người ta nó mạnh là đường nào? Khi nó đứng đầu, nó lại đỡ cho những con chạy thối về, người ta không dám ăn. Vậy hết thấy con nào đều cũng có tài nghề riêng con nấy; mà tới phiên tới thứ nó mới ngó thấy sức nó cho. Vì vậy người ở đời, vang danh phú quý, vinh hiển, cao quan lớn chức, cùng là hèn mọn, bần tiện, vô danh, cô thế độc một, cũng chả biết lấy đâu làm chắc: còn trong tục lụy biết ai công hầu? Nên có khác nhau chẳng là vì một chữ thì”...

Và vai trò của ông để làm cho xã hội tốt lên, như ông đã tự nhận rất nhiều lần, là làm cầu nối giữa hai dân tộc Pháp và Việt: “Tôi không làm gì khác, ông viết, ngoài việc trở thành cầu nối giữa hai dân tộc vừa gặp gỡ nhau trên đất Nam Kỳ. Tôi không thể làm gì khác ngoài giúp cho hai dân tộc này hiểu nhau và thương mến nhau, cũng chính vì thế mà tôi tiếp tục chuyển ngữ từ tiếng An Nam sang tiếng Pháp và từ tiếng Pháp sang tiếng An Nam, tôi bị thuyết phục rằng một ngày nào đó, phía sau các con chữ sẽ là các tư tưởng và sớm thôi, chúng tôi sẽ đến được với nền văn minh đẹp đẽ của các ông”⁽¹⁾; “Tôi tính sẽ tiếp tục nghiên cứu và phụng sự cho sự thông tuệ của hai đất nước - hai mối lo duy nhất trong đời tôi”⁽²⁾; “Về phần mình, tôi chỉ chuyên chú vào những ấn phẩm nào mà theo tôi là có thể góp phần đem lại lợi ích cho cả người Pháp và người An Nam đang cùng chung sống, và tôi tự lãnh lấy nhiệm vụ thắt chặt mối quan hệ này bằng sự hiểu biết, khiến cho cuộc gặp gỡ trở nên nhanh chóng và hấp dẫn; tôi hy vọng rằng rồi họ sẽ yêu mến lẫn nhau”⁽³⁾.

Chẳng những chỉ nói những điều này với người Pháp, Petrus Ký còn viết bằng tiếng Việt trong thư gửi cho Trần Tử Ca về chuyến ra Huế tham chính của ông: “... Nên tôi mới lãnh đi ra điều đình việc cả hai nước. Ấy là cái phận cái chức khó nhứt trong đời; vì làm việc như mai dong, đứng giữa gánh cả hai vai nặng nề hết sức”⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Thư gửi cho Stanislas Meunier, in lại trong [2, tr.275].

⁽²⁾ Thư gửi cho Alexis Chavanne, in lại trong [2, tr.270].

⁽³⁾ Thư gửi cho Ronmanet du Caillard, trích lại trong bài phát biểu của Lê Thành Ý, in lại trong [2, tr.334].

⁽⁴⁾ Thư gửi Đốc Phủ Ca [2, tr.278-282]. Lá thư này Nguyễn Đình Đầu cho là từ cuốn “Trương Vĩnh Ký - Con người và sự thật” của Nguyễn Văn Trấn

Tóm lại, ta có thể thấy phương châm sống khiêm nhường và bất vị kỷ của Petrus Ký là làm tròn vai trò của mình trong xã hội để giúp ích cho xã hội chứ không phải cho mình, theo đúng như câu “sic vos non vobis” mà ông đã viết cho bác sĩ Chavanne bạn ông.

6. Đối chiếu việc làm trong đời của Petrus Ký và phương châm làm tròn vai trò trong xã hội

Nếu ta nhìn lại cuộc đời của Petrus Ký và đối chiếu với phương châm trên, ta sẽ thấy rằng ông đã sống và làm đúng như vậy. Thay vì nhìn dưới lăng kính thù địch “họ” và “ta” theo câu “Ở với họ mà không theo họ”, nếu nhìn những việc làm của Petrus Ký với mục đích làm cho xã hội của ông tốt đẹp hơn thì ta có thể lý giải được hầu như tất cả những gì ông đã làm trong đời.

Trước nhất, về chính trị, Petrus Ký đã có một chọn lựa rõ ràng minh bạch là cộng tác với Pháp, dựa vào Pháp để học hỏi, với mục đích cuối cùng là đưa nước nhà ra khỏi những bế tắc và đem lại đời sống tốt đẹp hơn cho đồng bào ông.

Cần phải phân biệt rõ ràng xã hội hay người dân Việt Nam với triều đình nhà Nguyễn⁽⁵⁾. Phải thấy rằng triều đình nhà Nguyễn không phải là một đại diện cho người dân hay xã hội An Nam thế kỷ 19. Vì không phải là một nhà nho, và vì hấp thụ tư tưởng dân chủ Âu châu, Petrus Ký đã nhìn thấy triều đình nhà Nguyễn - với chế

nhưng chính trong sách này Nguyễn Văn Trấn cho biết đã lấy lá thư từ cuốn sách “Trương Vĩnh Ký - Người là ai” của Phạm Đình Tân [13, tr.165].

⁽⁵⁾ Có lẽ cũng cần nêu ra là chủ nghĩa dân tộc hay khái niệm quốc gia chưa có ở Việt Nam vào thời gian đó. Khái niệm “trung quân” hay “cần vương” vẫn còn là khái niệm chính thời đó. Sự lựa chọn đối với những nhà nho thời đó chỉ có thể là theo triều đình nhà Nguyễn hay theo Pháp.

độ cai trị thối nát, với tệ nạn tham nhũng, giặc giả liên miên - mới chính là kẻ thù của người dân Việt Nam, như ông đã viết trong *Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất Hợi*.

Trong khi đó, Petrus Ký lại có được cái may mắn là thấy tận mắt một xã hội dân chủ, văn minh vào bậc nhất thế giới thời đó tại nước Pháp với chuyến đi theo sứ bộ Phan Thanh Giản năm 1863. Ở đó, Petrus Ký đã có cơ hội làm bạn và học hỏi thêm về những tư tưởng dân chủ, dân quyền - từ những nhà trí thức tiến bộ hàng đầu thế giới như Émile Littré, như Victor Hugo, như Léon Gautier - những tư tưởng mà trước đó ông đã được đọc trong sách của Rousseau, Montesquieu, Voltaire⁽¹⁾. Ông chắc chắn đã thấy ra rằng ngoài sức mạnh khoa học, nước Pháp và xã hội Pháp còn có được sự tự do, sự tôn trọng quyền con người mà những xã hội Á châu chưa hề có.

So sánh xã hội Pháp với xã hội Việt Nam dưới thời Nguyễn, ông Petrus Ký đã chọn việc dựa vào Pháp để học hỏi nhằm tiến tới một xã hội Việt Nam tốt đẹp hơn. Và ông đã chọn chính phủ Pháp thay vì những ông vua nhà Nguyễn.

Đương nhiên, “chính phủ Pháp” hay chính quyền thuộc địa Pháp có khác nhau, cũng như chính sách thuộc địa có lúc này lúc khác, như Paul Bert có khác Paulin Vial, hay Jauréguiberry không phải là D’Ariès. Và do đó, ta có thể hiểu được tại sao Petrus Ký ủng hộ Paul Bert nhưng chống lại Paulin Vial, tại sao ông đồng ý làm việc với Jauréguiberry nhưng yêu sách với D’Ariès. Tất cả đều vì mục đích tối hậu là làm cho đời sống người dân và xã hội của ông tốt đẹp hơn.

Vậy, về chính trị, Petrus Ký rõ ràng đã chọn mô hình của Pháp thay vì mô hình

quân chủ phong kiến nhà Nguyễn. Nếu có khi ông tỏ vẻ chống đối Pháp thì đó là vì ông chống đối những chính sách hay những cá nhân đem lại những điều bất lợi cho xã hội An Nam chứ ông chưa bao giờ chống lại chế độ bảo hộ của Pháp.

Muốn biết rõ ràng hơn về quan điểm chính trị này của Petrus Ký, hãy đọc đoạn văn mà ông tự thú nhận là đã “lạc đề” trong cuốn *Cours d’Histoire Annamite*: “... chúng tôi không thể quên rằng, người An Nam của nước Pháp hay người An Nam của Nam Kỳ và của Bắc Kỳ chúng tôi đều có cội nguồn chung. Dầu cho có bị rẽ phân bởi vận mạng chính trị, chúng tôi cũng sẽ mạnh dạn chống lại cái cơ chế chính trị sai lầm, trái nghịch với nền kinh tế chánh trị lành mạnh, cái cơ chế chánh trị coi dân như đàn trâu, bầy bò, của những ông vua. Cái cách cai trị ấy chỉ là một sự khoét đẽo vụng về và tội lỗi của bọn quan lại tham nhũng và hám chức, đối với một dân tộc.

Chúng tôi không ngại thú nhận là trong khi đó, sự tổ chức chánh trị tốt đẹp của những dân tộc Tây phương mà đứng đầu là dân tộc Pháp, đã cám dỗ tâm trí chúng tôi, đã chinh phục lòng yêu chuộng kính mến và trung thành của chúng tôi, cũng như nó biết gây cảm tình với những sắc dân mà nước Pháp đã sáp nhập vào bá quyền của nó. Những dân chúng ấy bắt phải sống sót mà thấy mình được tự do như vậy, được bình yên như vậy, được bảo bọc như vậy, là nhờ những người chủ mà trước kia mình coi là những kẻ thù (kể cũng là lôgich).

(Tôi xin lỗi về cái nghị luận lạc đề này mà sự khảo sát những sự kiện lịch sử đã dẫn đến. Người ta đâu nỡ trách tôi, nếu một cảm giác u buồn, chua chát xâm chiếm lòng tôi, khi tôi nhìn thấy xứ sở này đã ra thân như

⁽¹⁾ Như ông đã bàn luận với Léon Gautier trong [14, tr.141].

thế nào, mà đáng lẽ nó đã có được như thế nào rồi)”⁽¹⁾.

Trong khi đó, về văn hóa hay chính xác hơn về đạo đức ông đã chọn đời sống đạo đức của phương Đông. Đó là lý do ông đã không ngừng dạy dỗ phổ biến văn hóa đạo đức phương Đông qua những sách vở của ông cũng như sống một cuộc đời hoàn toàn phương Đông từ cách ăn mặc đến việc từ chối vào dân Tây.

Tóm lại, với mục đích tối hậu là làm cho xã hội của ông tiến bộ hơn, Petrus Ký đã chọn những gì tốt đẹp nhất theo ông nhận xét từ cả hai phía Đông Tây. Với mục đích đó, ông đã ủng hộ những người Pháp tiến bộ muốn làm điều tốt cho nước ông như Paul Bert và sẵn sàng đối phó với những người có

máu thực dân như Paulin Vial hay D'Ariès. Với mục đích đó, ông đã sẵn sàng đả kích những người cùng đạo với ông trong khi lại bênh vực những kẻ khác đạo. Với mục đích đó, ông đã ủng hộ những quan lại nhà Nguyễn có óc cải cách như Phạm Phú Thứ trong khi sẵn sàng lên án những kẻ khuynh loát triều đình nhà Nguyễn như Tôn Thất Thuyết, Nguyễn Văn Tường. Với mục đích đó, ông đã chép lại tội ác của thực dân Pháp khi dân chúng gọi là giặc, trong khi lại ca tụng đất nước Pháp văn minh và những người bạn trí thức Pháp. Với mục đích đó, ông đã khuyên Paul Bert vây quanh Đồng Khánh với các nhà nho, trong khi trong số tấu cho Đồng Khánh ông khuyên vua nên đề phòng người Pháp.

Nếu ta hiểu cái mục đích tối hậu của Petrus Ký là làm cho xã hội của ông tốt đẹp hơn bằng cách đóng trọn vai trò gạch nối hay trung gian của ông thì ta sẽ hiểu được tại sao ông làm những việc có vẻ như là mâu thuẫn. Ở thời nay, ta có thể phê bình sự lựa chọn của ông là đúng hay sai, nhưng ta không thể nghi ngờ được cái mục đích tối hậu này của ông. Và mục đích tối hậu của Petrus Ký là cho xã hội chứ không phải cho chính ông hay gia đình ông. Lịch sử đã chứng minh là ông làm việc cho Pháp với mức lương cao nhất thời đó, nhưng ông đã chết nghèo vì tiền làm ra được ông dùng để in thêm sách học. Ông đã từ chối làm giàu dù học trò của ông, những người làm việc cho Pháp cùng thời hay sau ông đều phát lên giàu có nhờ dựa vào thế của Pháp. Ông cũng đã từ chối không làm quan chức gì mà chỉ nhận là thầy giáo mà thôi, cho đến khi chết trên phần mộ cũng chỉ đề đơn giản là Giáo sư Ngôn ngữ Đông phương.

Kết Luận

Người viết bài này bắt đầu khởi sự tìm hiểu về “Sic vos non vobis” với một

⁽¹⁾ Xin chép lại nguyên văn đoạn quan trọng này để thấy quan điểm chính trị ít khi được bày tỏ của Petrus Ký. Đoạn tiếng Việt bên trên lấy từ *Trương Vĩnh Ký - Con người và sự thật* của Nguyễn Văn Trấn [13, tr. 49-50]. Nguyễn Văn Trấn không cho biết ai là người dịch nên có lẽ đó chính là ông. Đoạn văn tiếng Pháp lấy từ *Cours D'Histoire Annamite* [7, tr.251-252]: “... nous n'oublions point qu'Annamites de la France, ou Annamites de la Cochinchine et du Tonquin, nous avons des origines communes. Bien que séparés par les destinées politiques, qui fait du peuple le bétail des rois, qui n'est que l'exploitation maladroite et criminelle d'une nation par la caste des fonctionnaires avides et ambitieux. Tandis, nous n'hésitons pas à l'avouer, que la belle organisation politique des peuples de l'Occident, et du peuple français en première ligne, a séduit notre esprit, a conquis notre estime, notre respect et notre dévouement, comme elle a su gagner la sympathie des populations que la France a annexées à son empire, étonnées de trouver tant de liberté, tant de protections, tant de sécurité chez de maîtres qu'elle avait logiquement considérés comme des ennemis.

(1) Je demande pardon de cette digression, que la contemplation des faits historiques m'a arrachée. On ne m'en voudra point, si un sentiment de tristesse amère me domine, lorsque je considère sont devenus ces pays et ce qu'ils auraient pu être”.

mục đích rất đơn giản là tìm hiểu nghĩa đen của chúng. Và ở thời đại internet ngày nay, người viết đã không mấy khó khăn để nhận ra rằng “Sic vos non vobis” hoàn toàn không có nghĩa “Ở với họ nhưng không theo họ” như ta vẫn thường biết. Từ khám phá đó, người viết đã tìm đọc thêm nhiều tài liệu về Petrus Ký cũng như của Petrus Ký để đưa đến bài viết này. Quả nhiên Petrus Ký đã dùng “Sic vos non vobis” để nói lên triết lý sống của ông với một người bạn, nhưng đó là một ý nguyện cao đẹp bất vị kỷ để phụng sự xã hội, chứ không phải là một câu để tự bào chữa như chúng ta đã tin tưởng từ bao lâu nay.

Điều may mắn là Petrus Ký đã viết rất nhiều, và những sách báo viết về ông cũng rất nhiều, nên người viết có thể tham khảo trực tiếp những nguồn tài liệu quý báu đó. Tuy nhiên, phải nhìn nhận là rất khó khăn để tìm hiểu con người thông thái này. Ở vào thế kỷ XIX, trong khi những người có học thức cùng thời với ông, những nhà nho, còn miệt mài với sách đèn thi cử, thì Petrus Ký đã là bạn tâm giao với những trí thức lớn nhất thời đại. Ở vào thời mà “trung quân” mới là “ái quốc” và vẫn còn là mục đích cho những người cùng thời thì ông đã đàm luận về nhân loại, xã hội, khoa học bằng Latin, bằng Pháp văn, bằng Anh văn, với các bạn trí thức người Pháp của ông. Sự hiểu biết của ông càng rộng thì những gì ông viết đòi hỏi rất nhiều thì giờ để hiểu và suy ngẫm. Nhưng cũng chính vì sự “đi trước thời đại” hàng trăm năm này mà ông Petrus Ký đã rất cô đơn ở ngay chính trong xã hội của mình. Nếu đến hơn trăm năm sau mà những người thương mến ông nhất còn chưa hiểu được ông, còn cho là ông đã tự biện minh, tự bào chữa, thì quả nhiên ông đã không lầm khi viết rằng: *Cuốn sổ bình sanh công với tội, / Tìm nơi thẩm phán để thừa khai.*

Tài liệu tham khảo

- [1] Bách khoa toàn thư mở wikipedia (2017), mục *Trương Vĩnh Ký*. Nguồn: <https://vi.wikipedia.org/wiki/>.
- [2] Raphael Barquissau (ed, 1934), *Correspondance inédite en latin de Pétrus Trương - vĩnh-Ký*, Publication de la
- [3] Nguyễn Đình Đầu (2016), *Petrus Ký - nỗi oan thế kỷ*, Nxb. Tri thức - Nhã Nam, Hà Nội. Société des Etudes Indochinoises, Saigon.
- [4] Bằng Giang (1994), *Sương mù trên tác phẩm Trương Vĩnh Ký*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
- [5] Hoàng Lại Giang (2001), *Trương Vĩnh Ký - bi kịch muôn đời*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.
- [6] Trương Vĩnh Ký (1882), *Bất cượng chó cượng làm chi*, Guillard et Martinon, Saigon.
- [7] Trương Vĩnh Ký (1875), *Cours D'Histoire Annamite*, Imprimerie du Gouvernement, Saigon.
- [8] Phan Thứ Lang (1997), “Ở với họ mà lòng không theo họ - châm ngôn và bi kịch cuộc đời Trương Vĩnh Ký”, Tạp chí *Xưa & Nay*, tháng 12.
- [9] Đặng Thúc Liêng (1927), *Trương Vĩnh Ký hành trạng*, Nhà in Xưa nay, Sài Gòn.
- [10] Ernest Millot (1888), *Le Tonkin, Son Commerce Et Sa Mise En Exploitation*, Librairie Coloniale, Paris.
- [11] Lê Thanh (1943), *Trương Vĩnh Ký - biên khảo*, Nxb. Tân dân, Hà Nội.
- [12] Hồng Lê Thọ (2008), *Trương Vĩnh Ký - một trí thức buồn* (1/9). Nguồn: <http://vietsciences.free.fr/vietnam/danhnhnan/tacgia/truongvinhky>
- [13] Khổng Xuân Thu (1958), *Trương Vĩnh Ký, 1837-1898*, Tân Việt, Sài Gòn.
- [14] Nguyễn Văn Trấn (1993), *Trương Vĩnh Ký (Con người và sự thật)*, Ban Khoa học xã hội Thành ủy Tp. Hồ Chí Minh xuất bản.
- [15] Nguyễn Văn Trung (1975), *Chữ, văn quốc ngữ - thời kỳ đầu Pháp thuộc*, Nxb Nam Sơn, Sài Gòn.



CÓ HAY KHÔNG TINH THẦN KITÔ GIÁO TRONG CẤU TỬ ĐÂY THÔN VĨ DẠ

Hồ Quốc Hùng^(*)

Bài viết này nhằm soi xét lại một khía cạnh mà chúng tôi ngỡ là có liên quan đến tư duy tôn giáo (chứ không phải học thuyết) và nói rõ là chỉ dừng lại ở việc góp thêm hướng tiếp cận khoa học chứ không có ý tranh luận hay phản biện cách hiểu về bài thơ nổi tiếng *Đây thôn Vĩ Dạ* của Hàn Mặc Tử đã từng làm hao tổn bao nhiêu giấy mực của các nhà phê bình từ trước đến nay.

Trước hết, xin dẫn ra một nhận xét của Radughin A.A: “Chúng ta sẽ không có nền nghệ thuật châu Âu quen thuộc với chúng ta nếu không có sự chú ý đặc trưng của Thiên Chúa giáo đối với tâm hồn con người và những cảm xúc nội tâm thâm kín của con người. *Tính tín ngưỡng* của nghệ thuật châu Âu là phẩm chất được hình thành bởi tín ngưỡng Thiên Chúa giáo” [4, tr.369]. Nhận xét trên đây đúng với bất cứ nền văn hóa, văn minh nào về vai trò tôn giáo đối với văn học, nghệ thuật. Tuy nhiên, đây không phải là tất cả cội nguồn sáng tạo nghệ thuật duy nhất cho mọi thời đại mà chỉ đề cập đến vai trò có tính lịch sử của nó. Cần phải nói rằng, về mặt triết học, xã hội học, tinh thần hướng thiện của tôn giáo từ trong cội nguồn của nó có những tương đồng với tư duy sáng tạo nghệ thuật. Đây là vấn đề lớn chưa thể bàn ở đây được. Do đó, chỉ có thể đề cập đến

những khía cạnh tương đồng mà ngay ở một phạm vi nào đó các nhà khoa học từng cho rằng các tôn giáo đều mượn hình thức tư duy của dân gian để biểu đạt tư tưởng của mình. Điều này thấy rõ qua việc sử dụng các mô típ dân gian trong loại truyện kể về cuộc đời của Đức Thích Ca hay sự ra đời của Chúa Giêsu cũng như trong các hạnh Thánh khác. Như vậy, vấn đề tương đồng hay vay mượn/ảnh hưởng qua lại của các hình thái tư tưởng/nhận thức, trong đó có cả tôn giáo, là một quy luật vận động văn hóa mọi thời đại.

Lâu nay ta quen nhìn Hàn Mặc Tử với tư duy thơ khác thường và thậm chí còn định danh là “thơ điên” hoặc thuộc khuynh hướng siêu thực... Tuy nhiên, ngay cả quan niệm siêu thực trong thơ Hàn có đúng nghĩa với khuynh hướng này hay không cũng phải xem lại. Theo Yên Ba, thơ Hàn: “Hàn tạo ra những hình ảnh kỳ dị thoát trông tưởng là siêu thực nhưng không phải, bởi siêu thực ra đời sau Hàn (Bản tuyên ngôn của Breton mãi đến năm 1925 mới xuất hiện) và lý thuyết siêu thực dựa trên triết học Freud với cách tạo hình lắp ghép, khác hẳn với “kỹ thuật” tạo hình của Hàn” [1, tr.283]; và cũng theo ông: “Vì vậy mà, Sartre luôn phản đối siêu thực, ông cho là giả dối, là giả mơ, thật ra rất tỉnh” [1, tr.284]. Vậy điều gì làm nên sự huyền ảo ấy. Đây là cấu trúc thi pháp thơ thuộc cá tính tạo nên tính huyền ảo, hay do

^(*) TS.- Đại học Văn Lang, TP Hồ Chí Minh.
Email: hoquochung077@gmail.com

vũ trụ luận tôn giáo chi phối? Thật ra đây là một ranh giới cực kỳ mơ hồ. Theo quan niệm của Frank Whaling khi bàn về Thần học và nghiên cứu tôn giáo, Đức Chúa là quan niệm mang tính siêu nghiệm [2]. Bởi vậy rất khó tưởng giải các biểu hiện của nó bằng tư duy khoa học thực chứng. Mỗi khuynh hướng hay phong cách sáng tác bao giờ cũng bị chi phối bởi kiểu tư duy. Do đó, theo tôi, đề cập đến tư duy nghệ thuật của Hàn Mặc Tử trước hết cần xét dưới góc độ một tín đồ ngoan đạo. Dĩ nhiên có thể Hàn Mặc Tử sáng tác bị chi phối theo quy luật tư duy nghệ thuật, mà cũng có thể cảm hứng xuất phát từ tinh thần Kitô giáo. Nói cho đúng, không thể nào khu biệt hai lĩnh vực này trong một đức tin của tín đồ ngoan đạo. Trước đây, đã có người đề cập ít nhiều đến vấn đề này nhưng nửa vời hoặc né tránh, thậm chí chỉ là cảm nhận mơ hồ. Theo Yên Ba: “Như vậy, Hàn Mặc Tử đi từ địa hạt huyền ảo không do niềm tin tôn giáo” [1, tr.292], từ đây còn nhận xét siêu hình hơn khi cho “thơ tình của Hàn luôn thoát ra ngoài cõi biết của chúng ta” [1, tr.293]. Không xuất phát từ niềm tin tôn giáo lại còn ở “cõi chưa biết của chúng ta”, nghĩa là theo ông, cảm nhận của Hàn Mặc Tử không xuất phát từ cuộc sống thực tại. Phan Cự Đệ có cách lý giải khác, ông cho rằng phong cách đa dạng của Hàn Mặc Tử do “...tổng hợp vào bản thân mình những truyền thống văn học xưa và nay [...], Thiên Chúa giáo, Phật giáo và cả Khổng giáo, Lão giáo” [3, tr.78]. Có thể chưa định vị rõ ràng, nhưng cách lý giải ở trên cho thấy tất cả điều ấy hòa trộn, tạo nên một vũ trụ luận giống hoặc có liên quan đến đức tin tôn giáo. Nhưng có lẽ theo tôi, Hàn Mặc Tử thiên về Kitô giáo thì đúng hơn. Thật ra cõi chưa biết ấy do ta chưa mặc khải nên còn nhập nhằng, khó có thể quy chiếu vào hệ nào khiến cho cái nhìn về thơ Hàn Mặc Tử trở nên huyền ảo ma quái. Về mặt này, tư duy huyền thoại của nhân loại thời cổ cho thấy mối quan hệ giữa cõi nhân sinh và thế giới siêu thực

khá mơ hồ, còn ở tôn giáo huyền ảo, thanh khiết, mê hoặc gắn với cuộc đời hơn. Song để phân biệt cõi siêu thực của một đức tin tôn giáo với thế giới mộng tưởng xuất phát từ khát vọng, ý chí mong muốn của nghệ sĩ là một điều khó. Về mặt nào đó, thế giới được nghệ sĩ sáng tạo thường đẹp hơn thực tại, đều bị chi phối bởi cơ chế của niềm tin. Niềm tin chuyển hóa thành lý tưởng sống để tôn thờ là con đường hình thành của mọi tôn giáo. Trên tinh thần đó, ở một chừng mực nhất định, lý tưởng hướng theo cái hoàn mỹ, hoàn thiện trong văn học nghệ thuật cũng được xem là một thứ tôn giáo, có điều nó không mang tính cộng đồng và điển lệ nghiêm ngặt.

Vấn đề nằm ở chỗ, niềm tin tôn giáo chi phối như thế nào đến tư duy nghệ thuật trong não trạng của mỗi nghệ sĩ. Ảnh hưởng của tôn giáo có nhiều mức độ khác nhau. Có nghệ sĩ lấy cảm hứng từ tôn giáo hoặc mô phỏng để thể hiện tư tưởng của mình và cũng có sáng tạo ảnh hưởng tư duy tôn giáo ở trạng thái vô thức trở thành một kiểu nhận thức, cảm nhận thế giới. Ở Việt Nam, thơ thiền đời Lý - Trần là một minh chứng về ảnh hưởng tư tưởng triết học trong Phật giáo, Lão giáo khá rõ. Nói chung, đây là kết quả giao thoa trong tiếp biến các luồng tư tưởng mang tính quy luật.

Trở lại với tư duy thơ của Hàn Mặc Tử. Vốn là tín đồ Kitô giáo, trong những ngày tháng cuối đời, thi sĩ luôn đọc kinh, nguyện cầu. Nỗi đau thân xác trong vô vọng đã thúc đẩy nhà thơ tìm đến sự cứu rỗi của Ông bề trên. Trạng thái này thể hiện khá rõ qua giọng điệu cầu mong ơn cứu rỗi trong bài *Ave Maria*. Ở đây, Hàn tìm đến Đức Mẹ trong đau đớn “Nhưng lòng vẫn thấm ơn trù mến [...], hồn tôi bay đến bao giờ mới đậu [...], trên Triều thiên ngời chói vạn hào quang”... Đây là nơi chia sẻ những suy tư sâu kín của con người mong được sẻ chia và hơn thế, còn hy vọng le lói vào phép mầu

nhiệm của Đức Giêsu từng chữa lành bệnh cho người bị hủi được nhắc đến qua Thánh thư/ huyền thoại lưu trong *Kinh thánh*⁽¹⁾. Đức Chúa lòng lành trên trời cao khiến cho cái nhìn của Hàn thi sĩ giai đoạn này mang tính hướng thượng và trắng vốn là bạn tâm giao với mọi thi nhân muôn đời, bây giờ còn được nhập thể hóa với đấng tối cao để thực thi sứ mệnh cứu rỗi cho nỗi đau của chính mình. Có điều, cái ý niệm vật chất cụ thể của thực tại, của thân xác và cõi siêu hình vô lượng là hai thế giới hoàn toàn khác nhau, hòa vào làm một tạo nên thế giới huyền ảo lạ lùng của chuyển thể vật chất sang ý niệm thuần túy tinh thần. Có thể đây là hệ quả của quá trình hoán chuyển ý thức thực tại sang vũ trụ luận của Kitô giáo.

2. Một trong những triết lý và cũng là mục đích tối thượng của Thiên Chúa là cứu rỗi con người bằng đức tin. Con người không tự cứu rỗi được mà phải nhờ cậy đến Chúa Giêsu can thiệp bằng phép nhiệm mầu của Đấng cứu thế. Nói cách khác, theo quan niệm của Kitô giáo, con người không tránh được cái chết thể xác, song linh hồn, cái tôi tinh thần là bất tử. Sự sống tuy ngắn nhưng đầy ý nghĩa nhờ tình yêu của Thiên Chúa. Sức mạnh mầu nhiệm ấy được biểu đạt bằng một “biện chứng” về sự vĩnh hằng thống nhất với Chúa qua ý niệm Tam Vị Nhất Thể. Cả ba ngôi (Đức Chúa Cha, Đức Chúa Con và Chúa Thánh Thần) hợp nhất lại thành bản chất thần thánh và duy nhất. Trong hợp thể ấy, Đức Chúa con là hiện thân bản chất

⁽¹⁾ Sách *Phúc âm - Thánh Luca (Tân ước - Kinh thánh)* viết về sự giáng sinh, cuộc đời, cái chết và phục sinh của Chúa Giêsu: “Trên đường lên Jerusalem, Đức Giêsu đi qua biên giới giữa hai miền Samaria và Galilie. Lúc người vào một làng kia, thì có mười người phong hủi đứng gặp người. Họ đứng đằng xa và kêu lớn tiếng: “Lạy Thầy Giêsu, xin rủ lòng thương chúng tôi”. Thấy vậy, Đức Giêsu bảo họ: “Hãy đi trình diện với các tư tế”, đang khi đi thì họ đã được sạch. Một người trong bọn thấy mặt được khỏi liền quay trở lại và tôn vinh Thiên Chúa” (Chương 17, tr.11-19).

Người của Chúa Giêsu và cũng là cơ sở của ý niệm về tình yêu. Nó trở thành biểu tượng thiêng liêng của Kitô giáo và khuyên con người yêu thương nhau theo tấm gương Chúa Giêsu. Nói cách khác là kết nối thần thánh với thân phận kiếp sống của con người đích thực ở cõi nhân gian, một nỗ lực của Kitô giáo mang đầy tinh thần nhân văn. Theo đó, tình yêu là phép mầu nhiệm làm nên sự hoàn thiện cho con người. Nếu con người mất tình yêu là mất bản chất người. Trong tình yêu vô lượng đó thì tình yêu trai gái tạo nên cội nguồn sự sống thiêng liêng nhất. Nó được hiểu như một sự hòa quyện thành một thân xác, có chung ý nghĩ, khát vọng. Đây là cách cụ thể hóa tình yêu thánh thiện được Chúa ban tặng dựa trên biện chứng nhất thể hóa ba ngôi như đã nêu ở trên. Một điều thú vị là dân gian cũng diễn giải ý niệm tình yêu lý tưởng bằng mô típ “Mình với ta tuy hai mà một”. Hạt nhân “một”, vì vậy được xem như là cách biểu đạt biện chứng về việc nhất thể hóa để chỉ tình yêu thanh khiết theo quan niệm Kitô giáo.

Rõ ràng cái nhìn bản thể dưới góc độ Kitô giáo đã chứa đựng ý niệm con người phạm vờn tới ý niệm thánh thần mà mọi tín hữu luôn tôn thờ, tu dưỡng để mong được sự cứu rỗi của Đấng toàn năng sau khi hoàn tất nghĩa vụ người trở về với nước Chúa. Đây là tiền đề tạo nên vũ trụ luận, nhân sinh quan và ứng xử của các tín đồ ngoan đạo mà Hàn Mặc Tử trong muôn một.

3. Khi đã xác lập được một trạng thái tinh thần ở dạng siêu nghiệm, có thể thấy ràng buộc vô hình giữa thế giới quan, nhân sinh quan Kitô giáo trong cảm hứng nghệ thuật để kiến tạo nên tứ thơ cho bài *Đây thôn Vĩ Dạ*.

Trước đây, người ta có xu hướng khai thác tâm cảnh của nhà thơ theo logic hồi tưởng về những kỷ niệm xứ Huế qua không gian thôn Vĩ. Đây là cách tiếp cận truyền

thống theo nhận thức luận khá quen thuộc, chủ thể nhận thức hướng xúc cảm về thế giới khách thể như một đối tượng nhận thức. Cách tiếp cận như vậy bỏ qua cấu trúc tình ý hay mạch logic của bài thơ. Hãy xem kết cấu mời gọi ngay từ khổ đầu của bài thơ được xem là câu hỏi của chủ thể trữ tình: “Sao anh không về chơi Thôn Vĩ”. Nhưng chủ thể đó chính là tác giả hay một ai bên ngoài. Theo tư liệu về đời tư của tác giả thì bài thơ được làm sau khi nhận bức hình từ người con gái gửi cho Hàn thi sĩ, tương truyền là của Hoàng Cúc. Người đời mất khá nhiều giấy mực để suy đoán về quan hệ mang tính tiên quyết cho sự hình thành tứ thơ này. Có hay không một mối tình thi vị, mức độ giữa hai người đến đâu thuộc về quá khứ và không hẳn được tường giải ngay cả với chính người trong cuộc. Tình yêu vi diệu ở chỗ đó. Cấu trúc và ý tứ cho thấy qua lời thơ, giữa họ phải có gì với nhau trong quá khứ mới tạo nên cảm hứng vậy, cho dù chỉ là bộc lộ đơn phương của tác giả. Bởi vậy khi tiếp cận bài thơ cần phải nắm bắt tình ý ẩn bên dưới đẩy đến kết quả diễn ngôn nghệ thuật. Nghĩa là phải diễn giải cho được cái cách suy nghĩ và bày tỏ tình ý của bài thơ trước khi đi sâu vào chi tiết nghệ thuật. Giáo sư Trần Đình Sử rất có lý khi cho rằng: “Người đọc phải biết cách hoàn nguyên, quy hóa (naturalized) lời thơ với cái biểu đạt của nó thì mới có thể hiểu được văn thơ” [5, tr.4]. Đây là thao tác khoa học rất cần thiết cho việc tiếp cận thơ tình, nhất là những bài mang màu sắc siêu thực. Do đó, trước hết phải hiểu lời mời gọi ngay khổ thơ đầu là của ai và hướng về ai. Căn cứ vào cấu trúc diễn ngôn của bài thơ sẽ thấy lộ diện kết cấu của cuộc đối thoại giữa tác giả với một nhân vật bên ngoài. Có thể hình dung ý tứ, logic toàn bài như sau:

- A (nhân vật bên ngoài): Sao anh không về chơi, tôi/ em luôn nhớ những kỷ niệm về anh khi đang còn ở Huế. Cảnh vật

thôn Vĩ dường như lưu lại dấu vết, dáng hình thấp thoáng đâu đó của anh.

- B (tác giả): Cuộc tình của chúng ta bất toại, vô vọng. Tuy không đến được nhưng nghĩa tình vẫn nồng ấm, chưa biết bên nào sâu nặng hơn bên nào.

Kiểu kết cấu này mô phỏng theo trình tự logic của quy luật giao tiếp và hồi tưởng, ít nhiều có nhuốm “hiện tượng mê sảng bệnh lý” [3, tr.79]. Đây là câu chuyện về cái nhìn từ phía *người ở lại* hỏi *người ra đi*, một kết cấu quen thuộc của cấu tứ ca dao “Mình về mình có nhớ ta”... Trong phép làm thơ, việc chuyển trạng thái nhân vật trữ tình từ bày tỏ sang tiếp nhận và ngược lại là một biểu hiện quen thuộc. Còn ở đây phải hiểu cái nguyên lý “một” mới là kết cấu chi phối giọng điệu trữ tình. Đây là sự đồng nhất “hai trong một” của tình yêu thanh khiết mà nhờ đó, nhà thơ có thể thấu hiểu đến độ lắng nghe được hơi thở, ý nghĩ của nhau xuyên suốt cả khổ thơ, nói hộ cho người đối thoại. Nghĩa là về logic, tác giả nói hộ cho chủ thể hành ngôn mời gọi chính mình. Nói cách khác là sự hóa thân chủ thể nhận thức (từ chủ thể đối thoại sang khách thể đối thoại) để tạo nên mạch logic cho bài thơ. Theo đó, tình ý và lời lẽ khổ thơ đầu thuộc về Hoàng Cúc, trong trạng thái bàng bạc nhớ Hàn Mặc Tử theo cách hình dung của chính nhà thơ. Cái ý tứ vì vậy khá giản dị. Nó giúp ta hiểu không gian thôn Vĩ được mô tả dưới cái nhìn của Hoàng Cúc chứ không phải của Hàn Mặc Tử. Đây là điểm khác biệt về cách tiếp cận này. Tác giả còn mượn thủ pháp tượng trưng khá phổ biến trong trường thơ thời kỳ 1932 đến 1945. Ta có thể tìm thấy màu “xanh ngọc” tượng trưng không chỉ trong câu “Vườn ai mướt quá xanh như ngọc” của Hàn Mặc Tử mà còn “Đổ trời xanh ngọc qua muôn lá” (*Thơ Duyên - Xuân Diệu*). Để thể hiện trạng thái tinh thần này, tác giả còn sử dụng những hình ảnh theo quy luật ánh sáng

mờ ảo tạo nên thế giới siêu thực cho cả bài. Trong tâm tưởng hoài niệm ấy, tác giả nói hộ trạng thái người đối thoại khi nhìn không gian thôn Vĩ dường như lưu lại dấu đây dấu vết người ra đi. Ở đây, khu vườn cây lá, có cau và cả gương mặt “chữ điền” thấp thoáng sau rặng trúc mà chắc chắn là của thi sĩ trong tâm tưởng, hoài niệm của Hoàng Cúc (được Hàn Mặc Tử nói hộ), tạo nên bố cục hợp lý của quy luật trí nhớ. Sự chuyển hóa chủ thể nhận thức ở trạng thái tư duy mang tính siêu nghiệm ấy cộng với trạng thái ảo giác⁽¹⁾ của bệnh lý ở giai đoạn cuối tạo nên sự khủng hoảng tinh thần càng làm cho cảnh vật trở nên lung linh, mờ ảo. Bút pháp ấy bàng bạc cùng với cảm hứng cứu rỗi ám ảnh nhà thơ, xuyên suốt cả bài: “Áo em trắng quá nhìn không ra”, “Ở đây sương khói mờ nhân ảnh”. Rất khó để nói trạng thái này tỉnh hay mê. Nó kết nối mạch logic muốn thoát khỏi thực tại bằng hình ảnh “Thuyền ai đậu bến sông trăng đó/ Có chở trăng về kịp tối nay”. Tất cả đều thực nhưng mơ hồ, có nét mà không tỏ. Rõ ràng đây là hệ quả của một kiểu tư duy mang màu sắc tôn giáo kết hợp với tư duy nghệ thuật hòa trộn với trạng thái tâm bệnh khiến cho ta cảm thấy sự lung lay giữa niềm tin và sự sống của tác giả dù đang hướng về sự cứu rỗi. Kiểu tư duy đó khó để minh giải tường tận bởi sự nhất thể hóa của một thực thể cơ thể đau đớn, khát sống đến cuồng dại với vai trò thần thánh mang tính chất siêu nghiệm trong ý niệm giải thoát.

4. Thực ra ý tưởng trên đây chưa thể xem là lời bình mà chỉ muốn tìm một cơ chế tư duy của nhà thơ khởi nguồn cho việc

⁽¹⁾ Áo giác (Proprioceptive) là tri giác như có thật về một sự vật, một hiện tượng không hề có thật trong thực tại khách quan. Nó xuất hiện không phụ thuộc vào ý muốn của người bệnh. Những người bị bệnh cận kề cái chết thường xuất hiện trạng thái stress, luôn bị ảo giác ám ảnh, thậm chí ảo thanh. Áo giác thường là những hình ảnh ma quỷ, địa ngục..

kiến tạo tứ thơ. Như đã nói nhà thơ là tín đồ ngoan đạo, lại trong trạng thái nhuộm màu tâm bệnh khiến cho cảm hứng về thân phận, nỗi đau con người cũng như đề cao giá trị thanh khiết, nâng con người lên hàng thần thánh với một thái độ vô tư không vụ lợi trở nên gần gũi với tư duy sáng tạo nghệ thuật qua các thời đại. Vì vậy, xét trên một khía cạnh nào đó, thơ tình đích thực rất gần với sự thanh khiết của tình yêu trong Chúa Giêsu. Tất cả cái gì thanh khiết, tự thân nó đã là siêu thực. Cho nên bảo bài thơ *Đây thôn Vĩ Dạ* của Hàn Mặc Tử mang màu sắc siêu thực cũng không sai.

Từ góc nhỏ của bài thơ, ngẫm suy đến mối quan hệ của tôn giáo với văn học nghệ thuật như là một trong những quy luật của nhận thức và những giá trị nó mang đến cho nhân loại quả không nhỏ. Phải chăng, rất cần tỉnh táo, khách quan về mối quan hệ biện chứng này hơn là cách nhìn xã hội học thiên kiến xưa nay!

Tài liệu tham khảo

- [1] Yên Ba (2010), “Hàn Mặc Tử”, *Người và nghệ* (Tiểu luận chân dung nhiều tác giả viết về Giáo sư Nguyễn Đăng Mạnh), Nxb. Hội Nhà văn, Hà Nội.
- [2] Connolly P. (2018), *Tôn giáo học từ nhiều cách tiếp cận* (Chu Tiến Ánh dịch), Nxb. Tri thức, Hà Nội.
- [3] Phan Cự Đệ (Biên soạn) (1993), *Thơ văn Hàn Mặc Tử - phê bình và tưởng niệm*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
- [4] Radugin A.A. (Chủ biên) (2004), *Văn hóa học - Những bài giảng* (Vũ Đình Phòng dịch, Từ Thị Loan hiệu đính), Viện Văn hóa thông tin Xb, Hà Nội.
- [5] Trần Đình Sử (2020), *Độc thơ trữ tình từ góc độ kiến tạo bài thơ. Nghiên cứu văn học*, số 2 (576).



TIẾP CẬN THẾ GIỚI NGHỆ THUẬT CỦA SONG NGUYỄN

(Lý luận, phê bình văn chương của Bùi Công Thuấn.

NXB Hồng Đức, Hà Nội, 2019, 284 trang)

Đỗ Thị Thu Huyền^(*)

Với quan niệm nhà phê bình và nhà văn là tri âm tri kỷ, Bùi Công Thuấn⁽¹⁾ với công trình *Tiếp cận thế giới nghệ thuật của Song Nguyễn* dường như khám phá ra được đặc trưng trong những tác phẩm của Song Nguyễn⁽¹⁾. Cấu trúc cuốn sách gồm ba phần: “Giới thiệu tác phẩm của Song Nguyễn”, “Tiếp cận thế giới nghệ thuật của Song Nguyễn”, “Cảm hứng từ *Đất mới*” đem đến cái nhìn vừa mang tính khái quát vừa có những phân tích sâu về thế giới nghệ thuật của Song Nguyễn. Tác giả Bùi Công Thuấn nhận định rằng, xét trên dòng chảy lịch sử văn chương Công giáo, Song Nguyễn (Giám mục Đa Minh Nguyễn Chu Trinh) là người tiếp tục khơi nguồn mạnh mẽ về văn học nghệ thuật của giáo hội và “rồi đây các nhà nghiên cứu văn học Công giáo sẽ tìm thấy nhiều vấn đề lý luận văn chương rất đáng quan tâm từ những tác phẩm của Song Nguyễn” [3, tr.8].

Phần 1- *Giới thiệu tác phẩm của Song Nguyễn*, tương ứng với 17 tác phẩm là 17 bài viết ngắn, súc tích và đi vào giới thiệu trực diện vấn đề, Bùi Công Thuấn nêu tư

tưởng bao trùm tác phẩm, chỉ ra nghệ thuật biểu hiện trong cốt truyện, xây dựng nhân vật, tạo tình huống... 17 tác phẩm được giới thiệu: *Một đời dâng hiến, Đồng hành, Đất mới I, II, III, Định hướng, Chinh hướng, Còn một niềm tin, Chuyến xe về trời, Người cha hiền, Mẹ yêu của con, Suối nguồn, Đồng cỏ xanh, Vì sao sáng, Tiếng kêu, Đường lên Núi Cúi* chủ yếu như những điểm sách để độc giả có thể tiếp cận tác phẩm của Song Nguyễn, với văn phong giản dị, đặc biệt nhiều liên hệ, bày tỏ cảm xúc cá nhân trong bình luận: “Nhìn vào số lượng tác phẩm trên, hẳn chúng ta sẽ thấy ngạc nhiên tự hỏi, Đức cha bận bao nhiêu công việc mục vụ, người lấy thời gian đâu để viết. Tuổi tác đã cao, sao Đức cha có thể kham nổi công việc viết văn nặng nhọc ấy. Nhưng điều quan trọng là, Đức cha tích lũy vốn sống như thế nào để có thể ghi lại được bao nhiêu cảnh đời, chia sẻ được với bao nhiêu là số phận giáo dân” [3, tr.7]. Ở *Đồng hành*, Song Nguyễn đã viết những trang suy nghiệm sâu sắc về cuộc sống, về đời tu, về ý nghĩa cuộc sống, giá trị làm người, hòa quyện giữa những hoàn cảnh, những kiếp nạn, những niềm vui nỗi buồn với những khám phá từ *Kinh Thánh*; Ngài Linh mục Nguyễn Phương Toàn dẫn thân đi kinh tế mới sau khi nếm trải đủ mùi tục lụy (*Đất mới I*), ở tập II là

^(*) TS.- Viện Văn học. Email: pho.quen@gmail.com

⁽¹⁾ Song Nguyễn là bút danh của Đức Giám mục Đa Minh Nguyễn Chu Trinh, Giám mục Giáo phận Xuân Lộc.

dấn thân vì đoàn chiên, con đường của Linh mục Nguyễn Phương Toàn là sự thức nhận “Sống Phúc Âm giữa lòng dân tộc”...

Dành những trang viết xúc động về mẹ, về cha, Song Nguyễn đưa đến cái nhìn nhân văn và thông điệp dù không mới nhưng chưa bao giờ là cũ. Những người mẹ bất hạnh đều được ơn Chúa, đều vượt qua những nỗi khổ nhục với tâm hồn bao dung và sau cùng bằng con mắt đức tin họ đã tìm thấy hạnh phúc Chúa ban. Ông còn kể rất hay về những người cha trong cõi đời rất thực này. Mỗi truyện là một người cha của đời thực được khám phá và chiêm nghiệm qua con mắt và trái tim người con: “Hãy sống can trường trong trách nhiệm của mình, hãy làm mẫu gương tốt đẹp cho con, hãy chăm lo cho những mầm xanh tài năng của xã hội thành cánh hoa yêu của Chúa” [3, tr.71].

Phần 2 - *Tiếp cận thế giới nghệ thuật của Song Nguyễn* với 7 vấn đề được phân tích kỹ lưỡng. Tác giả bàn sâu về tác phẩm văn chương của Song Nguyễn đặt trong bối cảnh văn chương Công giáo Việt Nam, tư tưởng nhân văn trong Đất mới, và văn hóa Công giáo trong lòng dân tộc. Bên cạnh việc xây dựng những nhân vật linh mục, nữ tu, giáo dân “sống đức tin giữa đời thường”, hành xử theo ánh sáng tin mừng...; những tác phẩm của Song Nguyễn còn đặt ra nhiều vấn đề đối với những người cầm bút Công giáo, chẳng hạn nhà văn Công giáo chọn bút pháp nào, đối tượng của văn chương Công giáo là gì, viết về hiện thực cuộc sống dưới góc nhìn nào và mục đích cầm bút của nhà văn Công giáo là gì... Và mục đích cao nhất của nhà văn là “viết lại những mảnh đời, số phận, trải nghiệm, tác giả có ý rút ra cho đời mục vụ của mình những bài học cuộc sống; hay nói khác đi tác phẩm là những bài suy niệm sống qua các nhân vật. Và nếu có thể, chia sẻ với bạn bè tất cả những kinh nghiệm quý báu này. Mục đích chỉ đơn giản như vậy” [3, tr.112].

Giá trị hiện thực thấm đẫm tinh thần nhân văn mà tác phẩm của Song Nguyễn luôn được tác giả tái khẳng định trong 7 bài viết của phần 2. Và rằng, mai sau muốn hiểu xem người Công giáo “sống Phúc Âm giữa lòng dân tộc” như thế nào, người đọc có thể tiếp cận với từng con người, từng sự việc một cách cụ thể trong *Đất mới*, *Một đời dâng hiến*, *Định hướng*, *Đồng hành*... Trong đó, tác phẩm được tập trung phân tích nhiều là *Đất mới I, II, III*. Song Nguyễn đã xây dựng được hình tượng nhân vật người giáo dân trong *Đất mới*, vừa có những phẩm chất hiện thực vừa vươn tới những vẻ đẹp của đoàn chiên “như lòng Chúa mong muốn”. Người giáo dân trong *Đất mới*, đặc biệt là ban hành giáo đã góp mặt cùng với cha sở, linh mục Nguyễn Phương Toàn làm nên một miền đất mới, “đó là vùng đất của đồng cỏ xanh và suối ngọt Đức Ái, vùng đất của nước trời ngay tại trần gian khi tất cả cùng hướng về người nghèo khổ, làm hết sức mình để nâng cao đời sống và phẩm giá của họ” [3, tr.176]; “*Đất mới* được viết trong ánh sáng của tư tưởng nhân văn công giáo nên từ nội dung câu chuyện đến nhân vật, chi tiết nghệ thuật đến bút pháp đều ánh lên vẻ đẹp chân thực có thể chạm vào được tâm thức sâu xa của người đọc” [3, tr.146]. Bởi thế có thể thấy “tôn giáo đã tạo nên hệ thống những chuẩn mực giá trị đạo đức. Những chuẩn mực ấy không chỉ duy trì trong quá trình thực hiện các nghi thức tôn giáo mà còn điều chỉnh cả hành vi của con người trong đời sống thường nhật khi ứng xử với con người trong gia đình cũng như ngoài xã hội. Qua những điều cấm kỵ, răn dạy đã điều chỉnh hành vi của mỗi tín đồ trong đời sống cộng đồng” [2, tr.22].

Phần 3 là những cảm hứng từ *Đất mới* gồm 3 kịch bản và 1 ca khúc. Không phải ngẫu nhiên mà phần cuối cùng của cuốn sách dù dung lượng không lớn nhưng lại cho thấy sức ảnh hưởng từ sáng tác của Song

Nguyễn đối với người viết. Tác phẩm được tập trung tìm hiểu nhiều nhất, công phu nhất là 3 tập *Đất mới*, bởi theo Bùi Công Thuấn nhận định, “*Đất mới* là bài ca yêu thương, bài ca ca ngợi con người. Ánh sáng tư tưởng nhân văn Công giáo đem đến một niềm tin thực sự cho người đọc, niềm tin vào con người chí thiện, vào sức mạnh của con người có thể làm nên Nước trời ngay trong cõi tại thế này, và hơn hết niềm tin vào người Mục tử “hiền lành và khiêm nhường” hết lòng vì đoàn chiên” [3, tr.143]. Với bộ 3 tập *Đất mới*, Bùi Công Thuấn cho rằng lần đầu tiên văn chương Công giáo Việt Nam có truyện dài mà dung lượng hiện thực được miêu tả có tầm vóc sử thi.

Thâm nhập sâu vào tác phẩm cũng như hoàn cảnh sáng tác của Song Nguyễn, Bùi Công Thuấn đưa ra những kiến giải tỉ mỉ, sâu sắc về thế giới nghệ thuật Song Nguyễn - hiện thực ở một giáo xứ Công giáo vùng sâu vùng xa những ngày đầu xây dựng kinh tế mới khi đất nước còn vô vàn khó khăn. Nhưng chính ở đó, những nhân vật như Linh mục Phương Toàn (*Đất mới*) - người đã dẫn thân cùng đoàn chiên, khai mở miền đất mới; hay những con người khi bị rơi vào nghịch cảnh, thậm chí tuyệt vọng rồi cuối cùng đều tìm thấy ánh sáng phục sinh nơi Chúa. Bùi Công Thuấn chỉ ra xác đáng rằng, tất cả các tác phẩm của Song Nguyễn, đều trực tiếp hay gián tiếp, nhìn thấy ánh sáng cứu độ của Chúa Giêsu trong mỗi con người; và mỗi câu chuyện đều kết thúc “có hậu” khi các nhân vật đều được hồng ân của Chúa.

Nguyễn Đức Lữ xác định: “Bản tính của người Việt Nam là cởi mở, bao dung chứ không bị hẹp hòi, kỳ thị, khép kín. Dù là tín ngưỡng nào, tôn giáo gì, từ đâu đến, thì cộng đồng người ở đây cũng sẵn sàng chấp nhận - miễn là không vi phạm đến lợi ích quốc gia và đi ngược lại truyền thống văn hóa dân tộc. Khổng giáo và Đạo giáo từ Trung Hoa lan xuống, Phật giáo từ Ấn Độ truyền sang nước ta từ rất sớm, vẫn song song tồn tại cùng nhau một cách hòa bình cùng với tín ngưỡng bản

địa mà không xảy ra những cuộc chiến tranh tôn giáo nào. Kể cả về sau một số tôn giáo phương Tây nhập vào Việt Nam, tuy có xa lạ với truyền thống văn hóa dân tộc, nhưng vẫn được chấp nhận” [2, tr.79]. Ngay từ lời đầu sách, Bùi Công Thuấn đã khẳng định vị trí nhất định của văn chương Song Nguyễn: “Theo dòng chảy của văn chương Việt Nam, tác phẩm của Song Nguyễn đã có những đóng góp giá trị vào văn chương Công giáo đương đại, đó là việc khắc họa thành công hình tượng tích cực về các Linh mục Công giáo trong một giai đoạn lịch sử dân tộc có những biến cố lớn lao. Tác phẩm của Song Nguyễn cũng phản ánh được nhiều mặt đời sống người Công giáo từ 1945 đến thời kỳ đổi mới 1986” [3, tr.14]. Giai đoạn hiện nay, theo nhà nghiên cứu Dương Phú Hiệp, “cần giải quyết vấn đề tôn giáo dưới góc độ văn hóa và phải xem xét giáo dục tôn giáo là vấn đề quan trọng” [1, tr.50]. Bởi thế, công trình của Bùi Công Thuấn đã khẳng định một luận điểm hết sức cần thiết trong bối cảnh hiện tại khi cho rằng những tác phẩm của Song Nguyễn với giá trị hiện thực, tinh thần nhân văn, đã góp một thông điệp ý nghĩa vào công cuộc “xây dựng nền văn hóa Công giáo trong lòng văn hóa dân tộc”, vì đó là nhiệm vụ của mọi thành phần dân Chúa, “họ vừa là Kitô hữu vừa là con dân Việt Nam, vừa phải thấm nhuần văn hóa dân tộc vừa phải làm cho đức tin Kitô giáo trở thành *một phần trong di sản văn hóa ấy*. Con đường còn rất dài ở phía trước” [3, tr.205].

Tài liệu tham khảo

- [1] Dương Phú Hiệp (Chủ biên, 2010), *Nghiên cứu văn hóa và con người Việt Nam hiện nay*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
- [2] Nguyễn Đức Lữ (2007), *Lý luận về tôn giáo và chính sách tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
- [3] Bùi Công Thuấn (2019), *Tiếp cận thế giới nghệ thuật của Song Nguyễn*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.

LỄ KỈ NIỆM VÀ HỘI THẢO KHOA HỌC 60 NĂM TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU VĂN HỌC (1960-2020) - QUÁ TRÌNH TRƯỞNG THÀNH VÀ ĐỊNH HƯỚNG PHÁT TRIỂN

Ngày 18/6/2020, được sự đồng ý của lãnh đạo Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, Viện Văn học, Tạp chí *Nghiên cứu Văn học (NCVH)* tổ chức Lễ kỉ niệm và Hội thảo khoa học 60 năm *Tạp chí Nghiên cứu Văn học (1960-2020) - Quá trình trưởng thành và định hướng phát triển*.

Đến dự Lễ kỉ niệm và Hội thảo có PGS. TS. Bùi Nhật Quang - Ủy viên dự khuyết Ban chấp hành Trung ương Đảng, Bí thư Đảng ủy, Chủ tịch Viện Hàn lâm KHXH VN, các lãnh đạo Phòng ban chức năng của Viện Hàn lâm, các Tổng Biên tập Tạp chí *NCVH* qua các thời kỳ cùng đông đảo các nhà nghiên cứu trong Viện Văn học và cả nước. Điều hành Lễ kỷ niệm và Hội thảo là PGS.TS. Nguyễn Đăng Điệp - Viện trưởng Viện Văn học, PGS.TS. Nguyễn Hữu Sơn - Tổng Biên tập, TS. Phạm Văn Ánh - Phó Viện trưởng kiêm Phó Tổng biên tập Tạp chí *NCVH*.

Phần *Lễ kỷ niệm* diễn ra trang trọng với chương trình công bố, đón nhận Thư chúc mừng Tạp chí *NCVH* của Tổng Bí thư, Chủ tịch nước Nguyễn Phú Trọng; đón nhận Bằng khen của Chủ tịch Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam cho Tạp chí *NCVH* do có thành tích xuất sắc trong 5 năm (2015-2020)...

Phần Hội thảo khoa học 60 năm *Tạp chí NCVH (1960-2020) - Quá trình trưởng thành và định hướng phát triển* với các tham luận và ý kiến trao đổi thẳng thắn, cởi mở, dân chủ. GS. Phong Lê đánh giá hai giai đoạn hình thành Tạp chí *NCVH* trước và sau 1945, nhấn mạnh đến những nỗ lực ở giai đoạn đầu tiên của các nhà nghiên cứu và giới trí thức khi Tạp chí mới thành lập. GS. Hà Minh Đức trình bày những cảm nhận cá nhân về công tác tạp chí. GS. Trần Đình Sử trình bày quá trình cộng tác, nhấn mạnh ý nghĩa, tầm ảnh hưởng và những đóng góp lớn của Tạp chí đối với ngành nghiên cứu, giảng dạy văn học nói riêng và nghiên cứu khoa học xã hội nói

chung. PGS.TS. Đoàn Lê Giang (Đại học Quốc gia TP Hồ Chí Minh) nhấn mạnh sự chuyển hướng quan trọng của Tạp chí những năm gần đây: thúc đẩy quan hệ quốc tế với nhiều nước trên thế giới và đẩy mạnh hợp tác với các trường Đại học và cơ quan nghiên cứu trong nước... PGS.TS. Nguyễn Kim Châu (Đại học Cần Thơ), nhấn mạnh vai trò và uy tín của Tạp chí đối với công tác nghiên cứu và giảng dạy văn học trong cả nước. TS. Hồ Quốc Hùng (Đại học Văn Lang) nhấn mạnh vị trí Tạp chí trong lĩnh vực nghiên cứu văn học, tin tưởng Tạp chí hoàn toàn có thể vươn lên tầm quốc tế và khuyến cáo Tạp chí cần mạnh dạn đi vào những vấn đề phức tạp dưới góc độ học thuật. Với tư cách một người làm công tác biên tập Tạp chí lâu năm, PGS.TS. Nguyễn Thị Huế đề xuất tạp chí *NCVH* nên tăng cường tính liên kết giữa giới nghiên cứu và sáng tác. TS. Nguyễn Thanh Tâm (Tạp chí *Văn nghệ Quân đội*) đồng thuận cho rằng phê bình trên tạp chí *NCVH* in đậm tính hàn lâm, học thuật. PGS.TS. Nguyễn Ngọc Thiện (Tổng Biên tập Tạp chí *Diễn đàn Văn nghệ Việt Nam*) góp ý việc trình bày văn bản cần đạt chuẩn quốc tế về hình thức...

Bế mạc Lễ kỷ niệm và Hội thảo, PGS. TS. Nguyễn Hữu Sơn thay mặt các thể hệ cán bộ, nhân viên công tác tại Tạp chí tri ân sự giúp đỡ của các cấp lãnh đạo, phòng ban và các đơn vị tạp chí thuộc Viện Hàn lâm và Liên chi Hội Nhà báo Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam, sự cộng tác nhiệt thành của các cộng tác viên trong cả nước; đồng thời khẳng định trong thời gian tới, Tạp chí tiếp tục duy trì các mục chuyên sâu, khai thác có hiệu quả mảng bài thông tin tư liệu, trao đổi ý kiến, văn học và nhà trường... góp phần tạo cho các trang viết trở nên sinh động và gần gũi hơn với đời sống văn học đương đại.

T.H.

HỘI THẢO KHOA HỌC DANH NHÂN PHAN VĂN TRỊ - MỘT THẾ KỶ NHÌN LẠI

Vào ngày 20/6/2020, tại Bến Tre, Tỉnh ủy Bến Tre phối hợp với Tạp chí *Xưa và Nay*, Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn (Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh) và Viện Khoa học xã hội vùng Nam Bộ đã tổ chức Hội thảo khoa học với chủ đề *Danh nhân Phan Văn Trị - Một thế kỷ nhìn lại* nhân Kỷ niệm 190 năm ngày sinh và 110 năm ngày mất nhà thơ yêu nước Phan Văn Trị (1830-1910).

Tham dự hội thảo có nguyên Phó Thủ tướng Chính phủ Trương Vĩnh Trọng, Phó chủ tịch kiêm Tổng thư ký Hội Khoa học lịch sử Việt Nam, Tổng biên tập Tạp chí *Xưa và Nay* Dương Trung Quốc, PGS.TS. Ngô Thị Phương Lan, Hiệu trưởng Trường Đại học khoa học xã hội và Nhân văn (Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh); PGS.TS. Lê Thanh Sang, Viện trưởng Viện khoa học xã hội vùng Nam Bộ; Phó bí thư Thường trực Tỉnh ủy Bến Tre Trần Ngọc Tam và đại diện các tỉnh, TP. Hồ Chí Minh, Cần Thơ, Long An, Hậu Giang,...

Hội thảo khoa học *Danh nhân Phan Văn Trị - Một thế kỷ nhìn lại* nhận được 33 tham luận, thực hiện nghiên cứu liên ngành văn học, sử học, văn hóa học, ngôn ngữ học, địa - chính trị... Các tham luận đi sâu khai thác tư liệu, xác định vị trí, vai trò Phan Văn Trị trên lĩnh vực đấu tranh tư tưởng giữa ý thức dân tộc và thỏa hiệp; tiếp tục nghiên cứu, khẳng định giá trị thơ ca Phan Văn Trị trên các phương diện cảm hứng xã hội, nội dung tư tưởng, nghệ thuật trào phúng, đặc điểm thể loại thơ Nôm Đường luật và hình thức liên hoàn... Đã có 12 tham luận trình bày toàn văn và nhiều ý kiến phát biểu, trao đổi xoay quanh các vấn đề tài năng, nhân cách, bản lĩnh nhà thơ trong bối cảnh đất nước bị thực dân Pháp xâm lược vào giai đoạn nửa cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX... Hội thảo thể hiện một bước tiến trong nghiên cứu về Phan Văn Trị, góp phần thúc đẩy định hướng nghiên cứu hệ thống danh nhân vùng đất mới Nam Bộ từ truyền thống đến hiện đại.

P.V

HỘI THẢO KHOA HỌC “VĂN HỌC NGHỆ THUẬT VIỆT NAM - 45 NĂM THỐNG NHẤT ĐẤT NƯỚC”

Ngày 22/6/2020, tại Thành phố Hồ Chí Minh, Liên hiệp các Hội Văn học Nghệ thuật Việt Nam đã tổ chức hội thảo khoa học Quốc gia: “Văn học Nghệ thuật Việt Nam - 45 năm thống nhất đất nước”. Tham gia Hội thảo có hơn 100 đại biểu, các văn nghệ sĩ đến từ các Hội chuyên ngành TW (Nhà văn, Điện ảnh, Âm nhạc, Mỹ thuật, Sân khấu, Kiến trúc), lãnh đạo Hội Văn học Nghệ thuật các tỉnh, thành trong cả nước... Ban Tổ chức Hội thảo đã nhận được 32 tham luận, trong đó có 18 tham luận trình bày tại Hội thảo. Nhiều tham luận tập trung phân tích đặc điểm, thành tựu, những đổi mới mạnh mẽ và cả những hạn chế đặt ra cho hầu hết các ngành (*Văn học Nghệ thuật Việt Nam sau năm 1975 - đổi mới và hội nhập* của Đỗ Kim Công, *45 năm điện ảnh Việt Nam thống nhất - thành tựu và những vấn đề tồn tại* của Đặng Nhật Minh, *Nghệ thuật múa đồng hành cùng lịch sử dân tộc* của Chu Thúy Quỳnh, *Mỹ thuật Việt Nam và thập kỷ bản lề đang để ngỏ* của Lương Xuân Đoàn, *Đã đến lúc cần đổi mới sân khấu* của Nguyễn Hiếu...). Một số tham luận đề cập thành tựu của Văn học Nghệ thuật các địa phương, vấn đề bồi dưỡng các cây bút trẻ (*Nhà thơ trẻ người dân tộc thiểu số* của Y Phương, *Văn học Nghệ thuật Tây Ninh đậm chất truyền thống cách mạng* của Đặng Thị Phượng, *Văn học Nghệ thuật Đà Nẵng - những vấn đề cấp bách* của Bùi Văn Tiếng...). Một số tham luận đi sâu phân tích những hạn chế, bất cập, kiến nghị về việc đổi mới, tăng cường đầu tư cho hoạt động Văn học Nghệ thuật... Tổng kết Hội thảo, nhà thơ Hữu Thỉnh, Chủ tịch các Hội Văn học Nghệ thuật Việt Nam khẳng định những đóng góp to lớn của Văn học Nghệ thuật Việt Nam 45 năm kể từ ngày đất nước thống nhất, chỉ ra những thách thức đối với tất cả các ngành văn nghệ hiện nay trong bối cảnh hội nhập quốc tế và bùng nổ công nghệ thông tin, mạng xã hội; đồng thời cảnh báo những xu hướng lệch lạc, chạy theo thị trường, đánh mất bản sắc trong một số ngành, đề cao trách nhiệm của các văn nghệ sĩ trong sự nghiệp xây dựng con người và nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc.

Xuân Dũng

<https://tieulun.hopto.org>

LITERARY STUDIES

NO.7 (581)

July - 2020

TABLE OF CONTENTS

Special Volume

Catholic Culture and Literature - Aspects and Characteristics

FOREWORD		3
Đỗ Quang Hưng	There is a Vietnamese Catholic Literature	5
Nguyễn Hồng Dương	Images of God and Blessed Virgin Mary (Through Carved Board with Sino-Nôm Inscriptions and Sino-Nôm Parallel Sentences in Catholic Churches in Vietnam)	13
Francis assisi	Vietnamese Catholic Literature - Historical Developments	24
Lê Đình Bảng		24
Lê Thị Hoa Maria	How Have Catholic Literature and Religion Contributed to the Construction of Vietnamese History and Society?	31
Agata Nguyễn Thị Kim Tuyến	The Literary Writing of Sảng Đình Nguyễn Văn Thích	43
Đoàn Xuân Dũng	The Figurative and the Sentimental in <i>Messenger of Love</i> (<i>Sứ điệp tình thương</i>) by Nguyễn Xuân Văn	50
Trần Thị Phương Phương	Stories about Holy Women by Jeronimo Maiorica	60
Trần Quốc Anh	From <i>Teachings of Eight Days</i> (<i>Phép giảng tám ngày</i>) to <i>Conference of Four Religions</i> (<i>Hội đồng Tứ giáo</i>) (Apologetics Works in 17th to 19th Century Vietnamese Catholic Literature)	73
N.I. Nikulin	Macau in Vietnamese Treatise in the Late Eighteenth Century and the Early Nineteenth Century	87
Vũ Thanh	<i>The Story of Master Lazaro Phiền</i> by Nguyễn Trọng Quản from the Influence of Cultural Tendencies	95
Phạm Phú Minh	Trương Vĩnh Ký - The Founder of <i>Quốc ngữ</i> Literature	108
Winston Phan Đào Nguyên	Exculpating Pétrus Trương Vĩnh Ký for His Saying "Staying with Them without Following Them"	114

LITETATURE ANHD SCHOOL

- Hồ Quốc Hùng	Are Christianity Sentiments Implied in the Structure of the Poem <i>Here, Vĩ Dạ Village</i> (<i>Đây thôn Vĩ Dạ</i>) by Hàn Mặc Tử?	132
-----------------------	--	-----

BOOK REVIEW

Đỗ Thị Thu Huyền	<i>Approaching Artistic Worlds</i> by Song Nguyễn	137
-------------------------	---	-----

ESTUDES LITTÉRAIRES

No. 6 (681)

Juillet - 2020

TABLE DES MATIÈRES

Numéro spécial Littérature et Culture Catholique, formes et caractéristiques

Avant-propos		3
Đỗ Quang Hưng	Il y a une littérature catholique au Việt Nam	5
Nguyễn Hồng Dương	Figures de Dieu et de Maria (à travers les sentences parallèles en sinos-nôm dans les Églises)	13
Francis Assisi Lê Đình Bảng	Les parcours de la littérature catholique du Việt Nam	24
Lê Thị Hoa Maria	Contributions de la littérature catholique et du Catholicisme dans la construction de la conviction sociale.	31
Agata Nguyễn Thị Kim Tuyền	Ecrits littéraires de Sáng Đình Nguyễn Văn Thích	43
Đoàn Xuân Dũng	Figures dans <i>Sứ điệp tình thương</i> [Messages d'amour] de Nguyễn Xuân Văn	50
Trần Thị Phương Phương	Contes des Saintes par Jeronimo Maiorica	60
Trần Quốc Anh	Depuis <i>Phép giảng tám ngày</i> [Catechismus in octo dies diuisus] jusqu'à <i>Hội đồng Tứ giáo</i> [Dialogues de quatre religions]	73
N.I. Nikulin	Macao dans les écrits de Việt Nam à la fin du XVIII au début du XIX ^e siècle.	87
Vũ Thanh	Récit de <i>Truyện thầy Lazarô Phiền</i> par Nguyễn Trọng Quản au carrefour des cultures	95
Phạm Phú Minh	Trương Vĩnh Ký - Le premier écrivain de la littérature en quốc ngữ	108
Winston Phan Đào Nguyên	Justifications pour Pétrus Trương Vĩnh Ký à propos de la phrase "Ở với họ mà không theo họ" [Bien que resté chez eux, on ne les suit pas].	114

ENSEIGNEMENT LITTÉRAIRE

Hồ Quốc Hùng	Esprit catholique dans la composition poétique de <i>Đây thôn Vĩ Dạ</i> par Hàn Mặc Tử	132
---------------------	--	-----

NOTES DE LECTURE

Đỗ Thị Thu Huyền	À propos de <i>l'univers artistique de Song Nguyễn</i>	137
-------------------------	--	-----

TIN SÁCH

1. Lm. Giuse Trần Anh Dũng: *Thư mục ấn phẩm sách báo Công giáo Việt Nam (1651-1975) - Quốc nội và hải ngoại (1975-2015)*. Tái bản. Đắc Lộ tùng thư Xb, Paris, 2019, 662 trang... Công trình sưu tập, thống kê, biên soạn tổng thành thư mục sách báo qua các thời Hội đường - Giáo phụ - Máy in - Chữ Quốc ngữ - Giai đoạn 1651-1975 và 1975-2015. Nhấn mạnh nội dung văn học trong 10 chương mục: *Ấn phẩm tổng quát, Triết học - Văn học - Khoa học xã hội nhân văn* (Truyền thống báo chí - Văn hóa, văn học - Thơ - Tuồng - Về văn...

2. Sơn Đoài (Lm. Augustinô Nguyễn Sơn Đoài): *Chuyện Đạo - Đời trên vụn nẻo đường mục tử*. NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2015, 276 trang... Sách tập hợp 50 ghi chép, truyện ký, tản văn, hồi ức, bình luận trong cõi Đạo và Đời. Đề tài phong phú, sinh động. Các truyện tiêu biểu có: *Chúa gọi con, Cô đơn, Đại chủng viện Vĩnh Long, Cô tiếp viên hàng không, Khóc hai bà mẹ, Ký sự xuân bích một nhà, Thiên nhiên dạy ta, Túc cầu giáo...*

3. Hội đồng Giám mục Việt Nam: *Từ điển Công giáo*. Tái bản. NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2019, 1220 trang... Xác định, đúc kết, dẫn giải nội dung các phạm trù, khái niệm, thuật ngữ từ điều Công giáo. Nhấn mạnh ý nghĩa các mục từ liên quan đến văn hóa - văn học Công giáo Việt Nam: *Ca vãn, Ca vịnh, Sách bốn, Sách thánh, Sáng thế luận, Sấm ngôn, Sứ điệp, Thánh ca, Thể văn...*

4. Đỗ Quang Hưng: *Công giáo trong mắt tôi*. NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2012, 600 trang... Công trình nghiên cứu chuyên sâu lịch sử - văn hóa - văn học Công giáo theo 4 phần: *Công giáo Việt Nam - Một số khía cạnh lịch sử; Có một không gian Công giáo; Người Công giáo và thời cuộc; Công giáo Việt Nam hôm nay: Học thuyết, đường hướng...*

5. GS. Phan Huy Lê - Nguyễn Thanh Quang - Lm. Joan Võ Đình Đệ - TS. Trương Anh Thuận: *Chữ Quốc ngữ - Từ Nước Mặn đến Làng Sông*. NXB Đồng Nai, 2018, 216 trang... Tập hợp 14 bài của 4 tác giả về 3 trung tâm truyền bá, phát triển và in sách Quốc ngữ Công giáo tại Nước Mặn - Làng Sông (Bình Định) và Dinh Chiêm - Chiêm Thanh, Hội An (Quảng Nam)...

6. Song Nguyễn (Giám mục Đa Minh Nguyễn Chu Trinh): *Đất mới*, 3 tập, Tái bản. Nxb Hội Nhà văn, Hà Nội, 2017; Tập 1: 244 trang; Tập 2: 178 trang; Tập 3: 158 trang. (In lần đầu, NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2009). Tập truyện dài thể hiện nhân vật Linh mục Phương Toàn và giáo dân chung tay xây dựng cuộc sống mới sau 1975...

7. Nguyễn Thanh Quang - Lm. Joan Võ Đình Đệ: *Bà đỡ khai sinh chữ Quốc ngữ*. NXB Đồng Nai, 2019, 128 trang... Tập trung giới thiệu 8 bài viết về Khâm lý phủ Qui Nhơn, Cống Quận công Trần Đức Hòa (1545?-1619). Nhấn mạnh những đóng góp cứu mạng, bảo hộ các nhà truyền giáo, phát triển chữ Quốc ngữ và in sách ở Nước Mặn (nay thuộc Phước Quang, Tuy Phước, Bình Định)...

8. Nguyễn Văn Thoa: *Cuộc đời và tác phẩm Linh mục Đặng Đức Tuấn*. NXB Tổng hợp TP Hồ Chí Minh, 2015, 302 trang... Khảo cứu, giới thiệu thân thế và sự nghiệp của Linh mục Đặng Đức Tuấn (1806-1874), danh nhân văn hóa, nhà hoạt động xã hội, nhà văn, nhà thơ, nhà Hán học nổi tiếng cuối thời trung đại.

9. GS. Cao Huy Thuần: *Giáo sĩ Thừa sai và chính sách thuộc địa của Pháp tại Việt Nam (1857-1914)*. Tái bản. NXB Hồng Đức, Hà Nội, 2014, 434 trang... Chuyên khảo nguyên là luận án tiến sĩ (Đại học Paris, 1969); đã in tại Hoa Kỳ (Yale Southeast Asia Studies, 1990)... Khai thác hệ thống tư liệu văn bản, xác định vai trò Giáo sĩ Thừa sai trong lịch sử văn hóa - văn học Việt Nam tiếp biến Âu - Tây giai đoạn cận - hiện đại.

10. Lm. Trăng Thập Tự (Gioan Phêrô Võ Tá Khanh) (Chủ biên, Biên soạn, Giới thiệu): *Có một vườn thơ Đạo, 4 tập*. NXB Phương Đông, Sài Gòn, 2012, 2000 trang... Tập 1: *Thi sĩ của Thánh giá* (Thơ Hàn Mạc Tử, 1912-1940); Tập 2: *Như song lộc triều nguyên* (Giới thiệu 45 tác giả, sinh 1912-1940); Tập 3: *Ơn phước cả* (Giới thiệu 51 tác giả, sinh 1941-1955); Tập 4: *Thần nhạc sáng hơn trăng* (Giới thiệu 44 tác giả, sinh 1956-1990)...

NGHIÊN CỨU VĂN HỌC LITERARY STUDIES

TỔNG BIÊN TẬP

PGS.TS. Nguyễn Hữu Sơn

PHÓ TỔNG BIÊN TẬP

TS. Phạm Văn Ảnh

HỘI ĐỒNG BIÊN TẬP

Chủ tịch:

PGS.TS. Nguyễn Đăng Điệp

Ủy viên:

PGS.TS. Trần Thị An

PGS.TS. Trương Đăng Dung

PGS.TS. Đoàn Lê Giang

PGS.TS. Nguyễn Hữu Sơn

PGS.TS. Lưu Khánh Thơ

GS.TS. Trần Ngọc Vương

BAN BIÊN TẬP - TRỊ SỰ

TS. Trần Thiện Khanh (Phó Trưởng ban)

PGS.TS. Lưu Khánh Thơ

TS. Đỗ Thị Thu Huyền

ThS. Nguyễn Thị Kim Nhạn

Địa chỉ: 20 Lý Thái Tổ, Hoàn Kiếm, Hà Nội

Điện thoại: (04) 3825 2895 (115)

Fax: (04) 3825 0385

Email: tapchincvh@gmail.com

Website: <http://vienvanhoc.vass.gov.vn>

Giấy phép xuất bản số 283/GP-BVHTT cấp ngày 23-5-2001

In tại Công ty cổ phần phát triển công nghệ in Nguyên Khang

<https://tieulun.hopto.org>