

# Góp phần nghiên cứu

## Văn hoá và Tộc người

---

NGUYỄN TỪ CHI

1. Cõi sống và cõi chết trong quan niệm của người Mường
2. Phần thân thoại trong Đẻ đất đẻ nước
3. Xung quanh hình thức khai thác ruộng lang
4. Cạp váy Mường
5. Hoa văn cạp váy, hoa văn hình học
6. Món ăn Huế, món ăn Mường
7. Từ Theng wang Mường thắc mắc về thành hoàng Việt
8. Vua Chủ
9. Cơ cấu tổ chức làng Việt cổ truyền ở Bắc Bộ
10. Dân chủ làng xã
11. Làng xã Hương Sơn
12. Nhận xét bước đầu về gia đình của người Việt
13. Mặt trời với nghi lễ trên nường của người Măng (Mạng U) ở Tây Bắc Việt Nam
14. Hoa văn các dân tộc Giarai - Bana
15. Thăm "nhà mã" Bana - Giara
16. Những tiêu cực lộ ra qua nếp sống văn hoá ở Tây Nguyên
17. Từ định nghĩa của văn hoá
18. Nhân đọc Múa thiêng
19. Từ một vài trò diễn trong lễ hội làng
20. Quanh chuyện cảnh quan và bộ mặt tộc người
21. Mỹ thuật cổ trong sự nghiệp xây dựng con người mới

## CÔI SỐNG VÀ CÔI CHẾT TRONG QUAN NIỆM CỔ TRUYỀN CỦA NGƯỜI MƯỜNG

*“Đêm nay*

*Ngày này*

*Tôi đây*

*Kể chuyện xưa cho người nghe*

*Nói về xưa cho người hay*

*Mai sau*

*Có ngày ăn cơm uống rượu*

*Người khác chuyện cùng đời...”*

(Mở đầu mo *Để đất để nước*: lời bố Mo nói với người chết)

Trong khuôn khổ cuộc vận động cải cách phong tục tập quán, một mặt quan trọng của công tác văn hóa ở miền núi, những đồng chí lãnh đạo các cấp, mà chúng tôi có dịp tiếp xúc trên địa bàn Mường (Hòa Bình), đều đặc biệt quan tâm đến việc cải tạo tập tục ma chay và cưới xin. Cải cách tang lễ còn được coi trọng hơn cải cách hôn lễ. Thực vậy, trong sinh hoạt tôn giáo và xã hội cổ truyền của người Mường, ma chay là dịp gây tốn kém nhiều nhất: tốn tiền của, tốn sức người, tốn thì giờ. Chẳng những thế, nhìn dưới góc độ chống mê tín và giáo dục chủ nghĩa vô

thần, tang lễ là một trong những nghi lễ tôn giáo “đậm đặc” của người Mường, là hình thái khá tập trung của mê tín dị đoan cổ truyền. Nhưng, như mọi nghi lễ lớn của bất cứ dân tộc nào, tang lễ Mường còn thể hiện, trên lễ tiết, những quan niệm vũ trụ và nhân sinh quen thuộc của dân tộc. Dù không thiếu chỗ lệch lạc, các quan niệm ấy đã bắt rễ lâu đời vào tâm khảm của người Mường, là chất liệu góp phần xây dựng nên cái mà nhiều nhà dân tộc học gọi là “mối cộng cảm” của một dân tộc. Không thể nhất đán xóa bỏ tất cả bằng biện pháp hành chính. Bên cạnh những quan niệm lỗi thời, những tập tục lạc hậu, tang lễ Mường còn bao hàm nhiều giá trị tiến bộ của di sản văn hóa dân tộc, mà người Mường hiện nay mong kế thừa và phát huy một cách hữu ích trên bước đường xây dựng chủ nghĩa xã hội. Mỗi tình gắn bó người sống cũng như người chết với đất, nước, xóm, mường(1) - bước đầu của tình yêu nước, tinh thần chống áp bức toát ra từ một số lễ ca, chỉ là vài tí dụ giữa nhiều tí dụ khác.

Cần xóa bỏ những gì và giữ lại những gì? Đó là câu hỏi mà một số đồng chí ở Hòa Bình đã nêu lên khi trao đổi với chúng tôi. Qua bàn bạc, các đồng chí cũng nhất trí với chúng tôi rằng, trước khi quyết định xóa bỏ hay giữ lại, việc trước mắt rõ ràng là phải tìm hiểu xem có “những gì”. Nghĩa là phải điều tra dân tộc học về tang lễ, không những ghi chép tỉ mỉ các lễ tiết, mà còn thông qua lễ tiết rút ra những quan niệm và khái niệm ẩn náu bên sau. Trên cơ sở hiểu biết đó, các đồng chí ở Hòa Bình sẽ cùng nhân dân Mường giải quyết thích đáng vấn đề “xóa bỏ những gì và giữ lại những gì”. Chúng tôi tin tưởng như vậy. Tài liệu ngắn này chỉ nhằm góp phần rất nhỏ vào công tác “gạn đục khơi trong” của các đồng chí ở Hòa Bình, bằng cách trình bày lại những quan niệm cổ truyền của người Mường về “cõi sống” và “cõi chết”, trong chừng mực chúng tôi thăm dò được qua khảo sát

tang lễ. Vấn đề này chưa được những người nghiên cứu dân tộc Mường trước kia đề cập đến(2). “Cõi sống” và “cõi chết” nói đây không phải là những thành phần của một học thuyết trừu tượng về vũ trụ và nhân sinh, kết quả tư biện của một tầng lớp tăng lữ. Chúng tôi chỉ muốn nói đến thế giới của người sống và thế giới dành cho tinh linh, trong quan niệm dân gian của người Mường trước đây, rồi từ đó tìm hiểu số phận của linh hồn khi con người đã tắt thở, những bước đường của linh hồn từ “cõi sống” đến “cõi chết”. Con đường ấy biểu hiện qua các lễ tiết tang ma. Tuy nhiên, trong giới hạn của một bài tạp chí, chúng tôi sẽ không miêu tả các lễ tiết nối tiếp nhau, mà chỉ hy vọng rằng diễn biến cơ bản nhất của đám tang Mường sẽ lộ phần nào qua việc trình bày các quan niệm(3).

Lần lại những trang sổ tay ghi chép trên thực địa qua các cuộc khảo sát cùng nhau tiến hành từ năm 1964 cho đến nay, chúng tôi không nén được bồi hồi khi nhớ đến những “bố”, những “mế”, những đồng chí, tuy chỉ gặp gỡ trên các chặng đường diên dã, nhưng đã không ngần ngại dành thì giờ giải cho chúng tôi một đoạn “mơ” tối nghĩa, thêm cho chúng tôi một hiểu biết cụ thể(4). Trong quá trình chỉnh lý và phân tích tài liệu, chúng tôi đã nhiều lần tham khảo thực tiễn của các dân tộc khác. Những lần đó, nhiều bạn đồng nghiệp đã sốt sắng cho phép chúng tôi sử dụng kết quả nghiên cứu của các bạn, kể cả một số tài liệu chưa hệ công bố, để tiện đối chiếu, so sánh. Đối với chúng tôi, thái độ vô tư đó là một tấm gương về tinh thần khoa học và hợp tác xã hội chủ nghĩa. Xin các bạn nhận ở đây lời cảm ơn chân thành của chúng tôi(5).

Nếu quả thực, như chúng tôi nghĩ, khái niệm “linh hồn” là hạt nhân của mọi tư tưởng tôn giáo, thì tang lễ ắt phải là biểu hiện rõ nét nhất của khái niệm ấy. Vì ma chay là gì, nếu không

phải là giải pháp cao nhất và cuối cùng - giải pháp tối chung - mà một cộng đồng thể người sống đưa ra để khuôn xếp số phận của linh hồn một thành viên. Tiếc thay, những tài liệu cụ thể về tang lễ Mường vẫn không cho phép chúng ta trả lời chính xác các câu hỏi sau đây: Theo quan niệm cổ truyền của người Mường, con người có mấy hồn chính, mấy hồn phụ? Trên cơ thể của người sống, các hồn chính và hồn phụ sẽ ra sao? Thông thường ở nước ta, cách giải đáp các câu hỏi trên đây thuộc phạm vi quan niệm dân gian, chứ không phải là độc quyền hay đặc quyền của một đẳng cấp, một tầng lớp nào cả. Chẳng hạn, người Ba Na nào đã đến tuổi trưởng thành đều biết rõ rằng mỗi người có ba PƠ NGOL' (= hồn), hồn chính ở xoáy tóc, một hồn phụ ở trên trán, một hồn phụ ở trong thân, và khi con người đã tắt thở thì hồn chính đi về thế giới bên kia, còn các hồn phụ cứ vất vưởng trong rừng, về sau biến thành sương móc(6). Có thể dẫn nhiều tỉ dụ tương tự về các dân tộc khác. Điều làm cho chúng tôi ngạc nhiên là không một người Mường nào, kể cả các cụ cao tuổi và những người vốn là PỘ MO (= bố Mo) (7), có thể trả lời những câu hỏi trên một cách dứt khoát. Đây không phải là tình trạng mới. Dưới thời Pháp thuộc, khi cuộc sống cổ truyền của người Mường chưa biến dạng nhiều, J.Cuisinier đã từng vấp phải một tình trạng tương tự, mà về sau cô không quên nhắc lại: “Họ ngập ngừng về cách giải đáp những câu hỏi ấy, hình như chưa bao giờ họ tự hỏi như thế cả”(8). Khái niệm linh hồn, hoặc chưa kết tinh, hoặc đang phân giải, trong quan niệm dân gian của người Mường.

Theo quan niệm phổ biến của họ, thì người sống có nhiều hồn, mà tiếng Mường gọi là VẠI (vía). Có lẽ những vía ấy được phân bố khắp cơ thể của con người, vì tất cả những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi đều dẫn câu nói đầu miệng sau đây: “PỘN MUỒL' WẠI PÊN ĐĂM, ĐĂM MUỒL' WẠI PÊN CHIÊU”

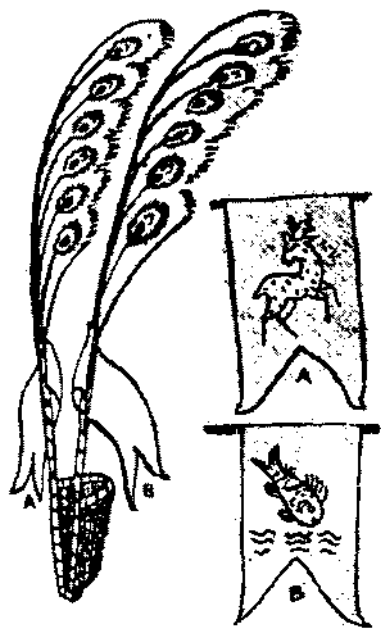
(Bốn mươi vía bên phải, năm mươi vía bên trái). Như vậy, người sống có chín mươi hồn cả thầy, đàn ông và đàn bà đều thế. Tại sao lại phân bố không đồng đều như vậy? Phải chăng vì quả tim ở bên trái? Trong không gian huyền bí của người Mường, phía bên phải và phía bên trái giữ những chức năng khác nhau như thế nào? Trước những thắc mắc này, các cụ, các bố Mo, mà chúng tôi từng có dịp thăm hỏi, chỉ biết lắc đầu cười xòa. Tác giả cuốn “Người côi sống” còn nhắc đến một quan niệm khác: con người có ba HỒN (=hồn), nếu là nam thì thêm bảy BÍA (=vía), nữ thì thêm chín(9). Nhưng, qua thăm tra điền dã, chúng tôi thấy rằng quan niệm này - dựa trên sự phân biệt giữa hồn chính và hồn phụ, giữa nam và nữ - hoặc không phổ biến khắp nơi (chỉ có tại một số vùng tiếp giáp địa bàn Kinh), hoặc không phải là quan niệm dân gian (chỉ phổ biến trong một số nhà Lang, hoặc những gia đình ít nhiều có Nho học).

Trong số chín mươi vía của người sống, xưa kia người Mường có phân biệt hồn chính và hồn phụ không? Một lần nữa, chúng tôi đành dừng lại trước tiếng cười xòa bất lực. Dù sao, điều có thể phỏng đoán là: có nhiều loại vía, ít nhất cũng có hai loại. Những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi thường dẫn một câu nói đầu miệng khác: “WẠI THẮN PO MOONG, WẠI KHANG PÓ CẠ” (= Vía rắn bỏ muông, vía sang bỏ cá). Câu nói xúc tích đến mức tối nghĩa đòi hỏi chúng ta phải tìm hiểu một vài khái niệm, kể cả về phương diện từ ngữ. WẠI THẮN (= vía rắn, vía cứng) cũng là tên một nghi lễ tôn giáo của người Mường, có liên quan đến khái niệm “linh hồn”. Người đến tuổi già cảm thấy sức bắt đầu suy, cũng như người chuẩn bị đi xa, thường mời LA WẠI THẮN (= làm vía rắn), để tăng cường sức lực cho mình bằng cách làm cho vía cứng rắn. Bố Mo, trước khi đi chủ trì tang lễ, cũng tự làm vía rắn, để vía của mình đủ sức mạnh áp đảo và

hướng dẫn hồn người chết. Dưới mắt người nghiên cứu dân tộc học tôn giáo, tục làm vía rắn không thể không có những mối quan hệ, dù xa xôi, với một quan niệm rất cổ về linh hồn, quan niệm linh hồn bằng bạc, linh hồn chưa cá thể hóa, mà có người đã cường điệu lên thành “thuyết năng lượng” về linh hồn(11). WAI KHANG (= vía sang) thực ra là gì ? Vấn đề còn treo đấy. Cho đến nay, chúng tôi chưa gặp một bố Mo nào giải được nghĩa bóng của từ KHANG(12). Còn Pó là một động từ mà phạm vi ngữ nghĩa khá rộng. Trong nhiều trường hợp, Pó có nghĩa là “giết”. Về ý nghĩa tổng hợp của câu “Vía rắn bỏ muông, vía sang bỏ cá”, hầu hết những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi đều cho rằng “vía rắn” là loại vía có đủ uy lực để thắng muông thú trên rừng (Pó = giết). Còn “vía sang” thì đủ sức thắng loài cá ở dưới nước. Riêng một cụ ở xóm Bãi Trạo, thuộc muông Rếch cũ (nay thuộc xã Tú Sơn, huyện Kim Bôi), đã đưa ra một kiến giải khá là thú vị. Theo cụ, “vía rắn” là loại vía nhẹ, nên được ví với muông thú ở trên cao (trong rừng, trên sườn núi), còn “vía sang” là loại vía nặng, khác nào con cá bao giờ cũng ở dưới thấp (dưới nước). Tuy đơn độc, cách minh giải này biết đâu chẳng có thể mở thêm một hướng khảo sát. Vì “vía nặng” và “vía nhẹ” cũng là những khái niệm của người Kinh, một dân tộc ở sát nách người Mường, và có quan hệ bà con với người Mường về nhiều mặt(13). Xa hơn nữa, phải chăng quan niệm về trọng lượng của linh hồn đã tiềm tàng trong các khái niệm “hồn tốt” và “hồn xấu” của một vài ngành Xá ở Tây Bắc(14)?

Điều chắc chắn là cặp hình tượng muông - cá không chỉ tồn tại trong câu nói đầu miệng dẫn trên, để định tính cho hai loại vía, mà còn xuất hiện ít nhất cũng trong ba trường hợp khác. Trước Cách mạng tháng Tám, trong các đám tang lớn, thường là đám tang của NHA LANG (= nhà Lang, đẳng cấp quý tộc trong

xã hội Mường cổ truyền), có đêm phải mời ba bố Mo cùng hành lễ: đó là MO DŨN (chưa rõ nghĩa đen của từ “dũn”)(15). Trên một nghi trượng của bố Mo, chỉ dùng trong trường hợp này (xem Hình 1), có cắm hai lá cờ đuôi nheo, một vẽ hình con muông, cụ thể là con hươu, một vẽ hình con cá. Cũng trước cách mạng, các nghi lễ nông nghiệp tiến hành trong mỗi xóm Mường đều tập trung vào vụ mùa. Lễ mở đầu cho vụ mùa, trước ngày cày vỡ đất, là lễ KHỤNG MUA (= khụng mùa, chưa nắm chắc nghĩa đen của từ “khụng”), cử hành trong tháng ba âm lịch tại QUẬN (=quán), nơi thờ THENG WANG (= thành hoàng, thần bảo vệ xóm). Nói chung, vật tế là lợn. Nhưng một số xóm - ví như xóm



Đúp (thuộc Mường Rếch cũ), nơi chúng tôi đã thu được chi tiết sau đây - còn giữ một tập tục cổ hơn: vật tế phải là con muông, cụ thể là con nai hay con hươu. Vì vậy, trước lễ khụng mùa, có khi suốt một tháng trời, LANG TAO (= Lang Đạo, quý tộc thống trị ở xóm) cầm đầu dân xóm đi săn liên miên hết ngày này đến ngày kia, phải giết lợn làm lễ: người ta xem đây là triệu chứng mất mùa. Lễ kết thúc mùa là lễ ĂN CƠM NON (= ăn cơm non), hay là ĂN CƠM MỘI (=

Hình 1: Nghi trượng của bố Mo trong mo Dũn

ăn cơm mới), tiến hành trong từng nhà, vào tháng mười âm lịch, trước ngày gặt rộ. Trong dịp này, vật tế bắt buộc là CƠM CHUL' (= cơm chùn, tức cốm dẹp, chưa rõ nghĩa đen của từ "chul"), và cá, cụ thể là CÁ ÔÊT TÔ (= cá ốt đồ nghĩa là cá đùm lại bằng lá rồi đồ lên). Nai hay hươu, và cá, còn là những đồ án thường thấy trên một hiện vật thông dụng của nền mỹ thuật Mường cổ truyền, bộ phận độc nhất có hoa văn trong trang phục của nữ giới: cái K'ỒỐC WẮL' (= tróc váy, đầu váy, mà người Kinh ở vùng Mường thường gọi là "cạp váy")(16). Ngược dòng lịch sử, chúng ta không quên rằng hươu và cá cũng là những mô-típ được thể hiện trên một số hiện vật bằng đồng thau thời cổ. Sự lặp đi lặp lại của cặp muông cá trên nhiều chiều của cuộc sống Mường - kể cả chiều thời gian, nếu mở rộng diện trường từ dân tộc Mường ngày nay ra những cộng đồng thể đã cư trú trên đất nước ta từ thời sơ sử, từ hoa văn cạp váy đến mô-típ trống đồng - chúng tỏ rằng những hình tượng này đã có một thời lịch sử lâu đời và chắc hẳn là phức tạp. Mặc dầu ngày nay không một người Mường nào còn có thể giải thích cho người làm dân tộc học nội dung của cặp muông - cá, rõ ràng đây là hai biểu tượng mang ý nghĩa tôn giáo hay thần thoại, đồng thời gắn chặt với nhau thành một thể lưỡng phân(17).

Xung quanh khái niệm vía của người Mường, tài liệu có trong tay chỉ cho phép nói chắc rằng:

1. Theo quan niệm cổ truyền của người Mường, người sống có nhiều vía;
2. Số lượng vía của đàn ông và đàn bà không khác nhau;
3. Những vía ấy được phân bố không đồng đều ở bên phải và bên trái của cơ thể;
4. Vía được chia thành hai loại, mà chúng tôi chưa có điều

kiện để phân biệt rõ chức năng.

Nếu chúng tôi chưa thể khoanh khái niệm “vía” của người Mường bằng một đường biên chính xác, thì trái lại, vũ trụ hoang đường làm khung cho hoạt động của vía người sống và hồn người chết là một hệ thống khá rõ nét. Thực ra, trong văn học truyền miệng của người Mường, kể cả văn học tôn giáo, không có tác phẩm nào miêu tả vũ trụ ấy. Ngay cả áng mo lớn “TẾ ĐẤT TẾ ĐẮC” (= Để đất để nước) mà chúng ta có thể xem phần đầu là thần thoại Mường cận đại, đã cố định lại dưới hình thức lời thơ(18) cũng chỉ đề cập sơ lược đến việc tạo thiên lập địa, mà không hề cho ta biết vũ trụ tạo nên được cấu trúc như thế nào. Theo dõi diễn biến của tang lễ, thông qua đường đi nước bước của hồn người chết, cũng có thể biết một số vùng thuộc vũ trụ ấy. Nhưng một số vùng chưa phải là toàn bộ. May thay, tất cả các bố Mo, cũng như những cụ, kể cả những Mế (= \*bà) thạo cổ tích, mà chúng tôi đã có dịp tiếp xúc, đều thống nhất với nhau trên những nét cơ bản, khi họ kể cho chúng tôi những gì họ biết được về vũ trụ huyền hoặc mà ta muốn tìm hiểu. Rõ ràng vũ trụ quan tôn giáo của người Mường còn cố định trong quan niệm dân gian. Đương nhiên, mỗi người cung cấp tài liệu có thể góp vào quan niệm chung một số chi tiết mới, hay ít nhiều suy luận cá nhân. Nhưng tập hợp và sàng lọc lại, có thể rút ra một cái “vốn” chung, mà chúng tôi xin phép trình bày lại dưới đây. Chúng ta sẽ thấy rằng đó là một quan niệm phức hợp, như nhiều mặt khác trong nền văn hóa phức hợp của người Mường.

Theo quan niệm cổ truyền của người Mường, vũ trụ chia làm ba tầng, ba khu vực khác nhau phân bố trên một trục dọc. Ở giữa là MUÔNG PƯA (= mường Pửa, nghĩa là mường bãi bằng, hay là mường bằng phẳng), thế giới của người sống. Ở đây, người sống tập hợp lại thành NOÓC (= mường, địa vực, gồm

hiều xóm), dưới sự cai quản của Lang, đẳng cấp thống trị, và ẤU (= ẤU), tay chân của Lang, Mường Pứa, thế giới của người sống, là khung cảnh địa lý quen thuộc của người Mường, là thung lũng và núi đồi, là ruộng nước và nương rẫy, là xóm, là mường, nhưng cũng là KE CHỖ (= Kẻ Chợ) nữa. Và, trong quan niệm vũ trụ của họ, người Mường không hoàn toàn loại trừ địa bàn của những dân tộc khác, đặc biệt những dân tộc đã sống bên cạnh họ từ lâu đời, như CON TÁO (= Con Đáo, tức người Thái). Do đó, từ PƯA (=bãi bằng, bằng phẳng) không hạn chế mường Pứa trong phạm vi thung lũng, nơi có nhiều bãi bằng. Có hạn chế chăng, là hạn chế trong phạm vi *mặt đất, mặt phẳng* đối lập với trời ở bên trên, và với lòng đất ở bên dưới. Như đã nói trên, vũ trụ mà chúng tôi đang miêu tả là một hệ thống có trên có dưới, một hệ thống dọc.

MƯỜNG K'LOI (= mường Trời), ở bên trên mường Pứa, là nơi ngự trị của BUA K'LOI (= Vua trời), có các KEM (= Kem) phò tá. Xã hội Mường cổ truyền không có vua, nhưng vì nhiều lý do lịch sử nên khái niệm “vua” rất quen thuộc với người Mường(19). Trong mo “Đẻ đất đẻ nước” mà chúng tôi vừa nhắc đến, nhân vật BUA GIT GIANG (= Vua Gặt Giàng), người đầu tiên xưng vua ở Kẻ Chợ, được xem là dòng dõi trực tiếp của TÁ CÂN (= Đá Càn, Ông Càn), anh hùng văn hóa của thần thoại Mường cận đại. Chúc Kem nêu rõ tính chất xã hội của Vua Trời: tại đôi nơi trên địa bàn Mường (Hòa Bình), một số chúc Ấu - tay chân của nhà Lang - được gọi là Kem, ví như các chúc KEM CÁ (= Kem cả, Kem lớn) và KEM ÚN (= Kem em) trong hệ thống Ấu ở mường Vang cũ (nay trên đất huyện Lạc Sơn). Cũng như Gặt-Giàng trong mo “Đẻ đất đẻ nước”, Vua Trời còn mang diện mạo một ông Lang: xã hội mường Trời chỉ là hồi quang của xã hội có thực, xã hội của những con người thực sống ở mường Pứa. Trong một

đoạn sau, khi giới thiệu hành trình của linh hồn người chết, chúng tôi sẽ nói đến chúc năng của cái triều đình này, hay nói cho đúng hơn là của bộ máy Lang ở mừng Trời. Trước mắt, để có điều kiện hiểu rõ hơn tư duy cổ truyền của người Mường, phản ánh qua vũ trụ quan tôn giáo của họ, chúng ta hãy xét đến thời gian và không gian ở mừng Trời. Với tất cả những người cung cấp tài liệu, chúng tôi đều đặt câu hỏi sau đây: vua Trời và các Kem có chết hay không. Ai cũng dứt khoát khẳng định rằng các vị ấy không thể chết, là bất tử(20). Nếu thế, thời gian ở mừng Trời là vô tận. Nhưng không gian ở đây lại hữu hạn. Chúng tôi còn nhớ mãi câu trả lời của một bố Mo ở mừng Động cũ (nay thuộc huyện Kim Bôi): “Mường Trời cũng có chỗ cùng” Và bố dẫn ngay mấy câu trong “MO KIẾN” (= mo Kiện):

“MOONG NHÌM TI CẬT TOL’

MOONG TÒL’ TI CẬT KHUÔNG

(= Muông nhím đi hết lối,

Muông don(21) đi hết nẻo)

Đây là nơi tận cùng của mừng Trời, nơi cao nhất trong hệ thống dọc của vũ trụ. Còn nơi thấp nhất của mừng Trời, chỗ tiếp giáp với mừng Pư, là ở đâu? Điều đó, không ai xác định được. Chỉ biết rằng, đâu đó ngoài mừng Trời, trên đường xuống mừng Pư, có một con sông: theo “mo Kiện”, khi lên trời, người chết phải vượt qua KHUÔNG KHANG PÊN KHẠN (= sông Khàng bến Khạn)(22). Như vậy, giữa mừng Trời, thế giới siêu nhiên, và mừng Pư, thế giới tự nhiên, có sẵn lối thông thương. Nhưng người sống không thể men theo lối đó mà lên mừng Trời được. Đây là lối đi dành cho hồn người chết, vì lên mừng Trời là một chặng đường trong hành trình của linh hồn đã thoát xác, mà chúng ta sẽ bàn đến sau. Đến lúc ấy, chúng ta sẽ thấy rằng hồn

người chết - dù đã thành tinh linh - cũng không thể bước vào địa hạt miền Trời, nếu không có vai trò của bố Mo, nếu không có tác động của pháp thuật.

Thế giới bên dưới mặt đất, trong lòng đất, là MUỒNG PƯA TÍN = mừng Pưá tín, nghĩa là mừng bằng dưới). Tên gọi ấy (mừng *bằng phẳng dưới*) cũng đủ để khiến ta ngỡ rằng thế giới bên dưới này không khác mấy so với thế giới trên mặt đất (mừng *bằng phẳng*). Mà quả vậy. Căn cứ vào lời miêu tả thống nhất của những người cung cấp tài liệu, chúng tôi hiểu riêng mừng Pưá tín không phải là thế giới siêu nhiên. Ở đây, có người, súc vật, săn bắn và đánh cá, cũng lấy vợ lấy chồng, sinh con đẻ cái, có sống và có chết. Ở đây, có nhà cửa, có xóm - mừng, có Lang - Ấu, Mừng Pưá tín chẳng khác gì mừng Pưá, ở đây “con trâu chỉ bằng con chó, con bò bằng con mèo, người lớn bằng trẻ con mười ba mười bốn tuổi”(23). Xưa kia, mừng Pưá và mừng Pưá tín có lối thông thương với nhau: đấy là một cái RÔÔNG (= cái rông, tức lối thông miệng tròn nối liền hai tầng cao thấp) nối liền mặt đất với thế giới bên dưới. Bấy giờ, người hai mừng đi lại với nhau, có những trường hợp trai gái hai bên lấy nhau. Về sau, không rõ vì lý do gì - có người cho rằng vì tục lệ cưới xin khác nhau - người hai mừng lấp lối thông thương, không đi lại với nhau nữa. Một thế giới bên dưới mặt đất, có cư dân, có cuộc sống, là hình ảnh quen thuộc, vốn có trong cổ tích, truyền thuyết, quan niệm dân gian, của nhiều dân tộc ở nước ta: người Thái, người Tày, người Dao, người Giáy ở Lào Cai, người Pu péo ở Hà Giang, người Kinh và người Khơme ở Nam Bộ, nhiều dân tộc ở Tây Nguyên...(24). Từ dân tộc này qua dân tộc kia, những chi tiết kể ra có thể khác nhau. Nhưng xung quanh bản chất của thế giới ấy và những con người ở đấy, các dị bản đều thống nhất với nhau trên mấy nét chính:

1. Thế giới bên dưới mặt đất không phải là âm ty, không phải là thế giới siêu nhiên của tinh linh. Thế giới bên dưới và thế giới trên mặt đất vốn là một, xưa kia có lối thông thương với nhau. Đáng lưu ý là, theo truyền thuyết của người Ê Đê và người Mạ, thì loài người vốn xuất phát từ thế giới bên dưới ấy, trước khi nhô lên từ lòng đất để chiếm lĩnh mặt đất;

2. Cư dân của thế giới bên dưới có thể là những người tí hon (theo truyền thuyết Mường, Thái, Tày, Giáy, Dao, Pu péo, Kinh và Khơme ở Nam Bộ, Ba Na ở Tây Nguyên), hoặc bằng tầm vóc chúng ta (theo truyền thuyết Ê Đê và Mạ). Nhưng họ là những con người thực, bằng xương và bằng thịt;

3. Dù giống thế giới trên mặt đất về bản chất, thế giới bên dưới vẫn thua kém thế giới của chúng ta (người bé tí, ăn đất, dùng dừa ta đánh rơi để làm cột nhà, viện đến sức mạnh của người trên mặt đất...).

Là thế giới vật chất vốn thông thương với mặt đất, và là môi trường thực, mừng Pưá tín ắt hẳn cùng một không gian (và thời gian?) với mừng Pưá. Có lẽ chính vì tính chất *thực* này, mà có người muốn xem những “người lùn” dưới mặt đất là hình ảnh truyền thuyết hóa của những người Nêgritô từng cư trú ở Đông Dương và Đông Nam Á. Sau đây, khi bàn đến đường đi của linh hồn người chết, chúng ta sẽ thấy rằng, dưới vỏ duy lý của nó, kiến giải này, thực ra, không có cơ sở chắc chắn.

MUÔNG BUA KHÚ (= mừng Vua Khú) cũng là thế giới bên dưới, nhưng không phải dưới mặt đất, mà ở đáy nước. Đây là “vương quốc” của bọn KHÚ (= Khú), dưới quyền cai quản của BUA KHÚ (= Vua Khú). Khú là nhân vật huyền hoặc thường xuất hiện trong cổ tích và chuyện truyền kỳ Mường dưới dạng rắn lớn ở nước. Nếu có thể nói rằng người tí hon ở mừng Pưá tín

là người thực, có thể nói là người “bằng xương, bằng thịt”, thì trái lại, bản chất của Khú khó xác định hơn nhiều. Điều khiến chúng tôi lưu ý khi thăm hỏi là, mặc dầu Khú có thể xuất hiện dưới nhiều dạng khác nhau, trong ý thức của họ, người Mường không bao giờ tách khái niệm “Khú” khỏi hình tượng *rắn* gắn liền với *nước*. Mô tả cảnh khô cằn trong buổi khởi nguyên của trời đất, mo “Đẻ đất đẻ nước” có câu:

*“Chẳng có sông Li chảy lọt lá bài*

*Không có sông Cái chảy lọt lá de*

*Nước sông Đầm sông Đè chưa có*

*Bông côm trái lúa chưa nên*

*Tiếng ếch nhái còn lặng im*

*Hang chưa có nơi nuôi khú*

*Núi đá chưa có chỗ nuôi rùa*

*Bên bãi bên gò*

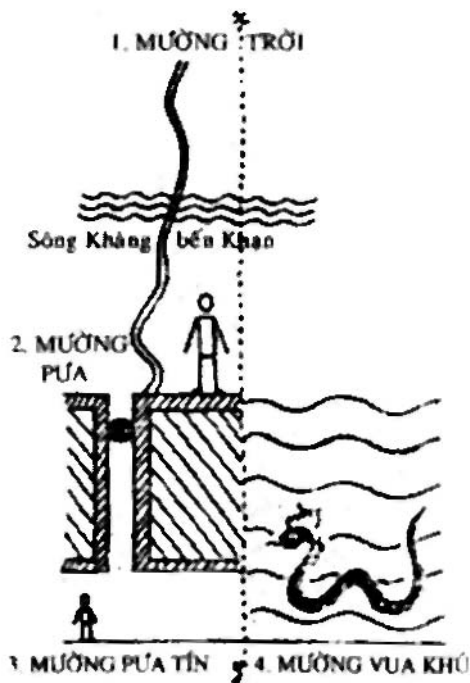
*Chưa có chốn nuôi giải...”*

Ở đây, *Khú* được xếp cạnh “sông”, “côm lúa”, “ếch nhái”, “rùa”, “giải”, những khái niệm có liên quan đến *nước*. Ngôn ngữ văn học Mường thường ghép hình tượng *Khú* với hình tượng *Rồng* (cũng là một thứ *rắn*) trong một thành ngữ có tính chất lấp láy: “CON KHÚ CON RÔNG” (=con *Khú* con *Rồng*). Trong những chuyện *Khú* mà chúng tôi được nghe kể, dù mang hình dạng gì, nhưng khi đã bị người dùng mưu giết chết, hay khi đang ngủ, bao giờ *Khú* cũng trở lại nguyên hình con *rắn*(25). Như vậy, trên cơ bản, *Khú* là *rắn* to ở *nước*.

*Rắn* gắn với *nước* là một khái niệm có sẵn trong thần thoại của nhiều dân tộc trên thế giới, và có liên quan mật thiết với ý

niệm *phồn thực* trong tôn giáo nguyên thủy và các nghi lễ nông nghiệp: vấn đề này đã được nhiều lần sơ kết. Nguyên hình rắn của Khú có một đặc điểm: bao giờ cũng có một mào đỏ trên đầu như mào gà sống. Qua công trình so sánh của C.Hentze(26), chúng ta đã biết rằng, cũng như rắn hai đầu và rắn hai thân, rắn có mào là một hình tượng thần thoại và một đồ án trang trí phổ biến khắp miền bao quanh Thái Bình Dương. Nhưng, trong cổ tích Mường, Khú không còn là khái niệm thần thoại, biểu trưng của thế giới bên dưới, thế giới sinh vật và bản năng nữa. Vượt khỏi khuôn khổ lô-gích chặt chẽ của tư duy thần thoại, tràn vào địa hạt rộng rãi của tình đời trong cổ tích và chuyện truyền kỳ, Khú được nhân cách hóa ít nhiều, trở thành nhân vật có cá tính và lắm khi tai quái, đã thế lại có phép thần thông biến hóa, khi mang hình rắn, khi hiện hình người, khi vật vờ trên mặt sông thành những khúc LOÓNG (= thân cây chuối) để đánh lừa người qua bến. Những dạng biến hóa kể trên được phối hợp tài tình trong chuyện “Mế Cụt”, một viên ngọc trong kho tàng truyện cổ Mường(27). Có những người, kể cả bố Mo, quả quyết với chúng tôi rằng Khú cũng là người như ta thôi, nhưng là người ở dưới nước, đi đâu phải mang lột rắn. Một số chuyện về Vua Khú có thể khiến chúng ta suy nghĩ theo chiều hướng đó, vì như chuyện người đi cày được mời xuống nước LA WAI (=làm vía, tức cúng) cho con Vua Khú(28). Dưới đáy nước, Vua Khú sống một cuộc đời vương giả, dưới hình dạng con người, trong những cung điện đầy báu vật. Rõ ràng, trong cổ tích Mường, Vua Khú đã mang diện mạo của một “Long Vương” hay “Vua Thủy Tề” trong truyền thuyết của người Hán và những dân tộc chịu ảnh hưởng sâu sắc của văn hóa Hán(29). Như vậy, khái niệm Khú - con Khú thường - và khái niệm Vua Khú, tuy có chỗ giống nhau, nhưng đã khác nhau về mức độ siêu nhiên. Dù sao, cũng không thể xem mường Vua Khú là một thế giới thực như mường Pư

tín được. Tuy đã siêu nhiên hóa, thế giới dưới nước vẫn ở trong một không gian hữu hạn, một không gian rõ ràng bị hạn chế giữa mặt nước và đáy nước. Nhưng, sẵn uy lực phi thường, Khú có hai cách vượt khỏi hạn chế nói trên: một là mở rộng không gian của mình bằng cách dâng nước lên, nước dâng đến đâu Khú vẫy vùng đến đấy: hai là hóa thân thành con người để đi vào không gian của thế giới thực, thế giới của con người. Ngược lại, người sống cũng có thể xuống thế giới dưới nước, nếu có Khú dẫn đường, trong trường hợp ấy, người sống cứ việc theo kẻ dẫn đường bước xuống nước, và khi đã ngập hoàn toàn anh ta sẽ thấy đường sá thênh thang dẫn đến cung Vua Khú. Cũng có người kể rằng Khú cho người sống ngồi vào một cái thùng tròn: một xoáy nước hút cả thùng lẫn người xuống đáy, tận cung Vua Khú (30). Qua đó, ta thấy rằng, mặc dầu giữa mường Púa và mường Vua Khú có những trường hợp đi lại với nhau, nhưng đây vẫn là hai thế giới cách biệt nhau bằng một hàng rào chỉ có thể vượt



Hình 2: Vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới”

qua bằng pháp thuật.

Những tài liệu đã trình bày đủ rõ để lên một lược đồ có tính chất minh họa (xem Hình 2). Trước khi chuyển qua vấn đề khác, nếu cần sơ kết các nhận xét lẻ tẻ ở những phần trên, chúng ta có thể nói rằng:

1. Hệ thống vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới” của người Mường lấy Mường Pửa, thế giới của người sống, làm trung tâm: mọi đường đi đều xuất phát từ đây, mọi thế giới khác đều qui tụ về đây;

2. Tuy đều ở trong những không gian hữu hạn cả, mỗi thế giới lại có một bản chất riêng, do đó sự thông thương giữa các thế giới bị hạn chế. Mường Pửa là thế giới tự nhiên, là “cõi sống” của người Mường. Mường Pửa tìn, vốn thông thương với Mường Pửa, cũng là thế giới tự nhiên, nhưng thấp kém hơn. Mường Trời là thế giới siêu nhiên hoàn chỉnh nhất: thời gian ở đây là vô tận. Mường Vua Khú, mang nặng tính chất cổ tích hơn tôn giáo, cũng là một thứ thế giới siêu nhiên;

3. Vượt qua ranh giới giữa thế giới tự nhiên và thế giới siêu nhiên, phải có môi giới của pháp thuật.

“Lễ thức chẳng gì khác hơn là thần thoại đang hoạt động”. Nhận xét đó của nhà thần thoại học Panoff có thể rất đúng ở châu Đại Dương, địa bàn nghiên cứu của ông. Tại đây, có một sự thống nhất lạ kỳ giữa thần thoại, quan niệm dân gian về vũ trụ, và nghi lễ tôn giáo. Trên đất Mường, tình hình phức tạp hơn. Qua những phần trên, chúng ta đã thấy rằng có mâu thuẫn giữa thần thoại cận đại Mường đã cố định thành lời thơ trong phần đầu mo “Đẻ đất đẻ nước”, và quan niệm dân gian của người Mường về vũ trụ, mà chúng tôi vừa giới thiệu. Theo dõi tang lễ Mường, chúng ta lại thấy rằng còn một mối mâu thuẫn thứ hai

nữa, mâu thuẫn giữa quan niệm dân gian và các lễ tiết ma chay. Vì qua hành trình của linh hồn từ “cõi sống” đến “cõi chết” - có thể rút ra từ diễn biến của tang lễ - chúng ta thấy hiển hiện một quan niệm khác về vũ trụ, hoàn toàn không giống quan niệm “ba tầng - bốn thế giới” mà chúng ta đã biết. Lần lại những bước đường của hồn người chết, nhằm tìm hiểu vũ trụ quan thứ hai này, chúng ta sẽ xuất phát từ trạng thái linh hồn khi con người vừa tắt thở.

Chúng ta đã biết rằng người sống có chín mươi vía, bốn mươi vía ở bên phải, năm mươi vía ở bên trái. Nhưng một khi con người đã trút hơi cuối cùng, người Mường không dả động đến khái niệm “vía” nữa, mà chúng ta thấy xuất hiện một khái niệm mới, mà người Mường gọi là MA (= ma). Khác với vía, hồn của người sống, ma là hồn của người chết, hồn đã thoát xác. Từ ngữ thay đổi, nội dung của khái niệm “linh hồn” ắt cũng không còn như cũ. Vậy, về bản chất, ma khác gì vía? Chín mươi vía biến chuyển thành bao nhiêu ma? Nếu vía hoàn toàn xa lạ với ma, thì ma từ đâu đến, và một khi ma đã xuất hiện thì vía sẽ đi đâu? Như bao câu hỏi khác xoay quanh khái niệm “linh hồn”, những câu hỏi trên đây chưa tìm được giải đáp thỏa đáng trong quan niệm hữu thức của người Mường. So sánh với quan niệm của người Thái - một dân tộc ở sát nách người Mường, mà nội dung truyền thuyết và tập tục tôn giáo đã ảnh hưởng không ít đến văn hóa Mường - chúng tôi thấy rằng bấy nhiêu hồn không còn giữ được nguyên dạng khi con người đã chết. Cũng như người Mường, trước đây người Thái tin rằng người sống có nhiều hồn, mà họ gọi là KHUÂN. Con người tắt thở, các khuân tập trung thành ba cục hay ba PHI (=ma). Các phi đi về những nơi khác nhau trong vũ trụ, và từ đây theo đuổi những số phận khác nhau. Căn cứ vào đó, phải chăng ta có thể giả thiết rằng, trong

trường hợp người Mường, sau khi đã thoát xác chín mươi vía của con người liền cố kết thành một thể thống nhất gọi là ma? Nếu quả vậy thì có lẽ người Tày ở Việt Bắc cũng quan niệm hết như người Mường(32). Dù sao, quan sát tang lễ Mường, ta thấy bố Mo đối xử với ma như với một cá nhân nhất thể.

Tang lễ Mường đã được J.CUISINIER miêu tả tỉ mỉ và khá chính xác. Tiếc rằng tác giả cuốn “Người Mường” không khảo sát kỹ nội dung các áng mo(33), những lễ ca mà bố Mo chủ trì đám tang phải mo lên khi hành lễ. Đối chiếu nội dung các áng mo ấy với quá trình diễn biến của lễ tiết, chúng ta thấy hiện rõ ý nghĩa quán triệt của tang lễ Mường. Vĩnh viễn tách khỏi xác, thể vật chất vốn là nơi hồn nương tựa, linh hồn có thể tác động một cách vô trật tự, làm hỗn loạn sinh hoạt hài hòa của người sống, của gia đình, xóm mường, những cộng đồng thể mà người chết vốn là thành viên. Yêu cầu cấp bách của những cộng đồng thể ấy là chuyển đưa ma từ “cõi sống”, thế giới tự nhiên không thích hợp với bản chất của linh hồn đã thoát xác, sang “cõi chết”, thế giới siêu nhiên. Đây không chỉ là yêu cầu tôn giáo. Nhìn dưới góc độ xã hội học, linh hồn đã thoát xác không còn đủ tư cách và điều kiện vật chất để hoạt động trong khuôn khổ gia đình và xóm mường, những cộng đồng thể của thế giới tự nhiên. Về “cõi chết”, linh hồn sẽ được gia nhập vào những cộng đồng thể mới - gia đình ma, xóm mường ma - không khác mấy so với những cộng đồng ở cõi sống, nhưng là những cộng đồng thể của thế giới siêu nhiên. Như chúng ta đã biết, giữa thế giới tự nhiên và thế giới siêu nhiên có sự cách biệt về bản chất, chỉ có thể vượt qua bằng pháp thuật. Vì thế mới có vai trò của bố Mo. Nhưng pháp thuật của bố Mo, dù cao cường đến mấy, cũng không đủ để đưa ngay được ma về “cõi chết”. Tang lễ Mường là cả một quá trình phức tạp và kéo dài, trong đó bố Mo thường xuyên đối diện và đàm

thoại với linh hồn người chết, trước mắt các cộng đồng thể người sống (gia đình, họ hàng, bà con trong xóm trong làng). Trước Cách mạng tháng Tám mặc dù chính quyền thuộc địa cấm kéo dài đám tang vì lý do vệ sinh, nhưng những tang lễ Mường hoàn chỉnh nhất ở Hòa Bình - thường là đám tang các Lang lớn - có thể diễn ra qua mười hai đêm. Thoạt tiên, khi người chết vừa nhắm mắt, bố Mo dùng uy lực của mình để trấn áp ma. Đó là mục đích của lễ KE (=kẹ, chưa rõ nghĩa đen), mà nội dung là sơ bộ cắt mối liên hệ bình thường giữa ma và “cõi sống”; đó là nội dung của lễ TAP MA (= đập ma). Nhưng, từ đây về sau, suốt quá trình hành lễ, bố Mo không hề trấn áp nữa, mà chỉ xen kẽ việc thuyết phục linh hồn người chết với việc hướng dẫn linh hồn ấy đi từng bước một trên con đường nhiều cung độ về “cõi chết”. Thuyết phục bằng giải thích: điều đó toát ra từ nội dung của tất cả các áng mo xếp thành ROÓNG (= dòng), nghĩa là thành một hệ thống có trật tự nhất định. Mục đích giải thích nổi bật trong áng mo lớn “Đẻ đất đẻ nước”, mà đề tài chính yếu là nguồn gốc của vũ trụ, và của xã hội có văn hóa do con người xây dựng nên qua đấu tranh. Nhiều áng mo ngắn nói cho linh hồn rõ nguồn gốc của cái chết, không phải thông qua những lý lẽ siêu việt và trừu tượng, mà bằng những mẫu chuyện con con nhuộm màu huyền thoại: tuy khá rời rạc, các mẫu chuyện này có thể là vết tích của một hệ thần thoại cổ hơn phần đầu mo “Đẻ đất đẻ nước”, một hệ thần thoại có lẽ chưa tiếp thu ảnh hưởng Thái(34).

Có những áng mo giải thích nguồn gốc một số vật dùng trong tang lễ và có liên quan đến ma: ngọn đèn thấp sáng ngày đêm trên bàn thờ người chết, con gà báo canh mà ma đưa theo trên đường lên Mường Trời, con trâu hiến tế sẽ về thế giới bên kia để cho người chết có phương tiện làm ăn... Thuyết phục cả bằng giải trí nữa: đó là lý do tồn tại trong Roóng mo của trường

ca “WOWAKHU CỘL” (= Vườn hoa núi Cối), thiên tình sử bi thảm nhất của văn học truyền khẩu Mường. Thuyết phục, giải thích, hướng dẫn, thậm chí giải trí nữa! Thái độ nương nhẹ đó trong đối xử với ma - một thực thể mà người ta mến thương tuy sợ hãi, cách đối xử với ma như với người còn sống, sự săn sóc chu đáo của người sống đối với người chết, tất cả những biểu hiện tâm lý ấy vượt lên các hình thức méo mó của pháp thuật, hé cho ta thoáng thấy một khía cạnh sâu kín của tâm hồn Mường: mối cộng cảm gắn bó với nhau, mọi thành viên của cộng đồng thể, tình cảm thiết tha giữa người và người, và bên trên cái chết, duyên nợ khăng khít giữa các thế hệ nối tiếp nhau trên mặt đất.

Trong khuôn khổ ấn định cho một bài tạp chí, chúng tôi muốn lưu ý nhiều hơn đến những áng mo và lễ tiết hướng dẫn đường đi cho linh hồn người chết. Bằng vào quan niệm dân gian của người Mường, ở trung tâm của hành trình huyền hoặc này có một hình ảnh khá sinh động, mà chúng tôi xin phép giới thiệu luôn đây, hình ảnh ba nhân vật đang lặn lội trên những nẻo đường đi về thế giới siêu nhiên. Mở đầu là bố Mo, hay nói cho đúng hơn là THANH THU (= Thánh sư) của bố Mo. Xung quanh vị Thánh này, có nhiều quan niệm và cách minh giải khác nhau, cách nào cũng mơ hồ như cách nào: có lẽ tình trạng đó là bằng cứ cho phép chúng ta nghĩ rằng đây là một yếu tố ngoại lai, đột nhập cách đây chưa lâu lắm vào hệ thống tín ngưỡng của người Mường. Một bố Mo ở Mường Động cũ (nay trên đất xã Vĩnh Đồng, huyện Kim Bôi) bảo với chúng tôi rằng Thánh sư chẳng qua chỉ là vía của bố Mo thôi. Liên hệ với việc bố Mo phải làm vía rấn trước khi đi hành lễ, chúng tôi cho rằng kiến giải này tiếp cận nhất với quan niệm cổ truyền. Như vậy, chúng ta cứ xem như vía của bố Mo đi trước dẫn đường. Tiếp sau là ma, hồn của người chết. Cuối cùng là vía của CHI CHUỐC (= bác Chuốc,

chưa rõ nghĩa đen của từ “Chuốc”) gồng gánh hành lý cho ma. Trên thực tiễn của lễ tiết, Chuốc là người được tang chủ mời đến ngồi cạnh bố Mo trong suốt quá trình hành lễ, giúp bố Mo những việc lặt vặt quanh bàn thờ Thánh sư: thắp hương, rót rượu, đánh náo bạt... Khác bố Mo, Chuốc không phải là người hành lễ, không nắm được pháp thuật. Nhưng, cũng như bố Mo, luôn luôn tiếp xúc với ma và với thế giới siêu nhiên, Chuốc phải là người cứng vía: không phải ai cũng làm Chuốc được, nói như người Mường “làm Chuốc phải có dòng”. Dù sao, trên đường về cõi chết, ma không đơn độc, mà có bố Mo dẫn đường, và có bác Chuốc gánh gồng hộ: đó là một trong những biểu hiện ân cần cuối cùng của người sống đối với người chết.

Hành trình của bộ ba Mo-Ma-Chuốc là nội dung của hai áng mo dài. Áng thứ nhất, mo “NGHIN HO” (= nhìn họ, với ý nghĩa là nhận họ nhận hàng) - mà có bố Mo gọi một cách hoàn chỉnh là “NHOM HO NHOM MUÔNG, NGHÉ NHA NGHÉ JÂU” (= Nhòm họ nhòm mừng, liếc nhà liếc dâu. “Nghé” có nghĩa là nhìn ghé, là ghé mắt) - bao trùm suốt một đêm hành lễ. Đêm ấy, vía bố Mo hướng dẫn người chết đi hai chuyến. Một chuyến về MUÔNG MA (= mừng ma), để hồn gặp gỡ cha mẹ - anh em - họ hàng đã qua đời: phần “Nhòm họ”. Một chuyến đi thăm đất - nước - xóm - mừng trên thế giới của người sống, để hồn vĩnh biệt nơi chôn rau cắt rốn: phần “Nhòm mừng”. Với phần đầu của áng mo này, phần “Nhòm họ”, ta thấy xuất hiện mừng Ma, thế giới siêu nhiên không sẵn có trong hệ thống vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới” đã phân tích. Mừng Ma là bộ phận của một hệ thống vũ trụ khác: hệ thống này chưa phai trong quan niệm dân gian. Kết quả thăm hỏi dân gian học cho thấy rằng đây là một vũ trụ gồm hai thế giới hay hai vùng, một là MUÔNG MÓL’ (= mừng Người), hai là MUÔNG MA (= mừng

Ma). Mừng Người và mừng Ma, “cõi sống” và “cõi chết”, tự nhiên và siêu nhiên, đối lập nhau trong thời gian. Vì mừng Người còn có tên là MUỖNG LẮNG (= mừng sáng), và mừng Ma còn được gọi là MUỖNG THỘL’ (= mừng tối). Sự đối lập ấy được biểu thị rõ ràng trong quan niệm dân gian: theo lời những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi, thì “ngày mừng Ma là tối ở mừng Người, tối ở mừng Ma là sáng ở mừng Người”? Một bố Mo ở mừng Động cũ còn dẫn một câu trong mo “Nhìn họ”.

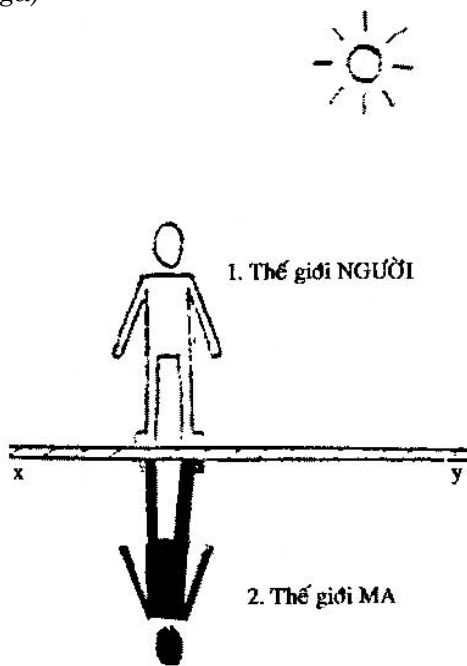
CON CHIM LA CON CHỢ

CON VỌ LA CON CA”

(= Con chim là con chó

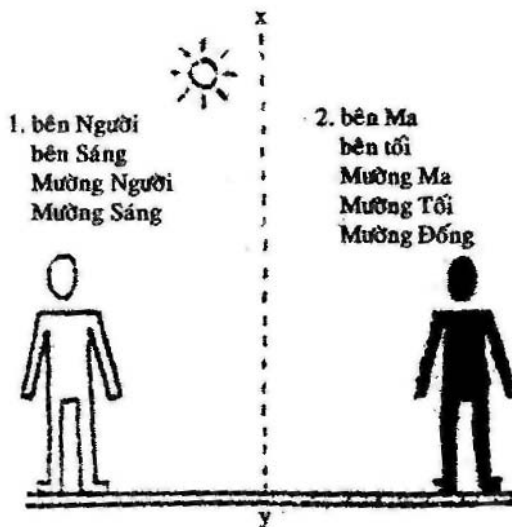
Con vọ là con gà)

Đối lập vọ, chim ăn đêm, với gà, loài gáy sáng, cũng là đối lập đêm với ngày, tối với sáng (35). Nhưng tại sao lại đối lập chim với chó? Phải chăng vì chim bay trên trời, còn chó chạy dưới đất? Nếu quả thực thế, chúng ta còn có thể giả thiết rằng mừng Người và mừng Ma còn đối lập nhau trong không gian nữa. Nhưng, cho đến nay, chúng tôi chưa sưu tầm được tài liệu nào thể hiện sự đối lập ấy, hay nói lên ý nghĩa của hai biểu



Hình 3: Ma đi đầu xuống dưới

trường chim - chó(36). Trong những dân tộc tin ở một vũ trụ gồm hai thế giới, thường phổ biến quan niệm sau đây: người ở thế giới bên kia, tức ma, đi đầu xuống dưới chân lên trên. Tư thế kỳ quặc ấy chẳng gì khác hơn là sự đối lập của hai thế giới trong không gian (xem Hình 3). Nhưng, chưa một người cung cấp tài liệu nào dám khẳng định với chúng tôi rằng người Mường cũng quan niệm như vậy. Huống chi người Mường còn gọi mường Người và mường Ma là PÊN MỌL' (= bên Người) và PÊN MA (= bên Ma), hay PÊN LÁNG (= bên sáng) và PÊN THỘL' (=bên tối). PÊN (= bên) chưa phải là một từ chính xác để chỉ định vị trí trong không gian. Nhưng, nếu liên hệ những điều vừa nói trên với cách ứng dụng thông thường của từ PÊN trong ngôn ngữ Mường - ví dụ: ngôi nhà Mường gồm hai phần, phần trong gọi là PÊN K'LOONG (= bên trong), phần ngoài gọi là PÊN NGOAY (= bên ngoài), thì ta có thể tạm vừa lòng với lược đồ kèm theo đây (xem Hình 4). Theo lược đồ ấy, vũ trụ là một không gian thống nhất phân làm hai vùng đối lập với nhau trong thời gian. Thực ra, người Mường cũng có qui định cho mường Ma một vị trí trong không gian: đó là nơi chôn cất người chết ở ven rừng, mà tiếng Mường gọi là TÔỐNG (= Đống). Do



Hình 4: Vũ trụ hai bên

đó, mừng Ma còn có tên là MỪNG TÔÔNG (=mừng Đổng). Chúng tôi nghĩ rằng cách xác định vị trí này không hề phản bác những điều vừa nói trên. Mừng Ma ở ngoài Đổng, điều này càng cho phép nghĩ rằng mừng Ma và mừng Người chung nhau một không gian. Có điều là, chắc hẳn vì hoạt động trong một thế giới khác với ma, nên khi đến Đổng người sống chúng ta không thấy được cái xã hội vô hình đang sinh hoạt ở đây. Vì, căn cứ vào nội dung phần “Nhòm họ”, thì ở thế giới bên kia cũng có xã hội, gồm linh hồn những người đã chết, cũng có gia đình, họ hàng, xóm - mừng, Lang - Ấu: xã hội ma chỉ là xã hội con người ảnh xạ vào thế giới siêu nhiên. Và điều đó đảm bảo cho linh hồn một cuộc sống không xáo trộn mấy, so với hồi còn ở mừng Người. Chúng ta sẽ không dừng lại ở chuyến đi thứ hai của linh hồn, cuộc viếng thăm lần cuối phong cảnh xóm - mừng trong thế giới của người sống, mà chỉ nói rằng phần này của mo “Nhìn họ” - phần “Nhòm mừng” - là một áng thơ trữ tình, lai láng niềm gắn bó giữa dân tộc Mừng và mảnh đất mà họ đã dày công khai phá.

Đến đây, một câu hỏi tất nhiên được đặt ra: mừng Người và mừng Ma có phải là hai mặt đối lập của mừng Pưà không? Nói một cách khác, phải chăng vũ trụ “hai bên” và vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới” được phối hợp lại, trong quan niệm cổ truyền của người Mừng, thành một thể thống nhất? Chưa có ai cho chúng tôi một câu trả lời dứt khoát. Nhưng, chuyến đi thứ ba của linh hồn, chuyến đi mừng Trời, sẽ góp thêm một số tài liệu, giúp ta bước đầu nghiên cứu vấn đề này. Đây là một chuyến đi dài ngày, vất vả, nhiều chặng đường, nhiều tình tiết. Áng mo kể hành trình lên trời, thực ra, là một bộ nhiều mo nhỏ, nếu mo đầy đủ phải mất bốn đêm liền. Việc chuẩn bị cho kẻ đi thực là chu đáo: thức ăn, nước uống, nón, gậy đi đường (nếu là quý tộc thì có vồng gánh), con gà báo thức, lá phướn ghi tên họ và quê quán

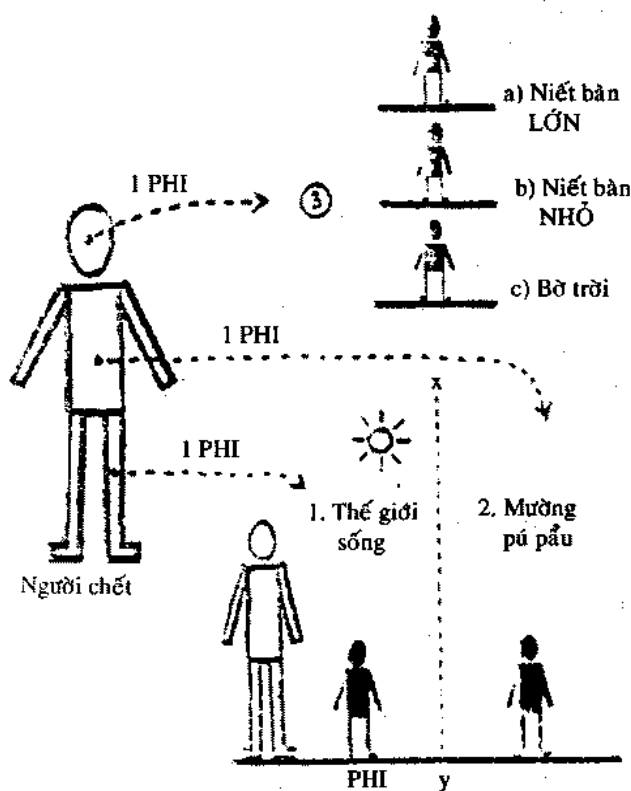
của người chết (mà một bố Mo ở Mường Rếch cũ giới thiệu với chúng tôi là “chứng minh thư” của linh hồn)... Ở đây, chúng ta không có điều kiện để theo dõi từng cung độ, từng chi tiết dọc đường đi. Nếu cần tóm tắt trong một câu, chúng ta sẽ nói rằng đây là một câu chuyện dài, đầy tình tiết có khi lý thú, nhưng hầu như tình tiết nào cũng mang nặng tình người, khác nào chỉ nhằm miêu tả sinh hoạt và tâm lý của con người thực sống trên mặt đất: ý thức nhân bản của người Mường xâm nhập cả vào thế giới siêu nhiên. Linh hồn người chết phải vượt nhiều độ đường vất vả như vậy là có lý do: sinh thời, con người đã hành hạ và ăn thịt nhiều loài động vật, giờ đây hồn thú vật kêu oan với Vua Trời, và linh hồn người chết phải có mặt ở Mường Trời để hầu kiện(37). Đây không phải là cuộc “phán xét cuối cùng” trước Thiên đình. Ở đây, không có một vị Thượng đế lãm liệt thẩm tra lại công và tội của cả một đời người. Ở Mường Trời, người chết chỉ có mỗi một tội: tội sát sinh. Đây là vụ kiện hãn hoi như ở trên mặt đất: loài vật kêu oan xong, tùy từng dị bản mo, hồn người chết hoặc tự biện hộ, hoặc được Thánh sư - mà ta đã tạm hiểu là vía của bố Mo - biện hộ giúp. Chính vì thế mà đoạn mo này được gọi là “MO KIẾN” (=mo Kiện). Cuối cùng bao giờ con người cũng được kiện: óc thực tiễn của người Mường không cho phép họ nghĩ khác. Vua Trời quyết định cho hồn người chết đầu thai dưới một hình thức nhất định - làm người, làm vật ăn thóc gạo, hay làm vật ăn cỏ - người Mường gọi thế là HÓA (=hóa). ÔNG CHẤM KHỘ (= Ông Chấm sổ), chính Kem lớn nhất dưới quyền Vua Trời, ghi lời phán xử vào sổ sách. Vụ kiện trên trời, Vua Trời. Ông Chấm sổ, tội sát sinh, chữ “Hóa” dùng để chỉ khái niệm chuyển kiếp..., tất cả những biểu hiện đó, đều nói lên ảnh hưởng của Đạo giáo và Phật giáo đại thừa. Sau khi từ Mường Trời về, nếu là trường hợp mo mười hai đêm như trong đám tang các Lang lớn trước Cách mạng tháng Tám, ma còn được lưu lại trong

nhà vài hôm, chủ yếu để nhận những của cải mà người sống chia cho người chết đưa về mừng Ma. Đêm cuối cùng là đêm mo “TACH LIA” (= Tách lia), mà có bố Mo gọi là “COI TẾCH COI LIA” (= Cối dứt cối lia”). Áng mo diễn tả cuộc chia tay bịn rịn của ma với gia đình, với nhà cửa, với con trâu con chó, mà người chết từng quen thuộc. Đêm cuối cùng này cũng là đêm mà người sống khóc thương thực sự, không phải khóc theo nghi thức như những đêm trước, mà khóc lóc thảm thiết theo đà gọi cảm của lời mo bi thống. Sáng hôm sau, gia đình xóm mạc tiễn người chết ra Đống. Trên cơ bản, thế là đám tang Mường cổ truyền đã kết thúc, chỉ còn chờ cúng năm mươi và một trăm ngày là xong hẳn. Nhưng chúng ta cũng biết rằng cúng năm mươi và một trăm ngày là những qui định có sẵn trong “Thọ mai gia lễ”.

Chuyến đi mừng Trời của hồn người chết và phần cuối của nghi lễ ma chay phơi ra nhiều mâu thuẫn. Mừng Trời, tuy sơ lược, đã báo hiệu một thiên đình như trong quan niệm vũ trụ của Đạo giáo, Vua Trời, tuy chưa rũ sạch diện mạo của một ông Lang, đã mang ít nhiều những nét của Ngọc hoàng thượng đế. Ông Chấm sổ chỉ là sao Nam tào trá hình dưới một tên gọi Mừng. Nhưng mừng Trời không tìm đâu ra một thể đồng dạng và đối lập với nó ở thế giới bên dưới: những lời phán quyết của Vua Trời không được một Diêm vương nào thi hành ở Thập điện. Nói một cách khác, hai thế giới bên dưới, mừng Pưá tín và mừng Vua Khú, không đóng vai trò nào trong việc khuôn xếp số phận cho linh hồn người chết. Đó là mâu thuẫn trong vũ trụ quan tôn giáo của người Mường. Chẳng những thế, từ mừng Trời về, mặc dầu đã có lời phán quyết của vua Trời, mà Ông Chấm sổ phải ghi chép để lưu lại, hồn người chết vẫn được đưa về mừng Ma. Như vậy, quyết định chuyển kiếp cho con người hóa ra không tác dụng. Kể ra, đi sâu vào quan niệm luân hồi của

người Mường, còn có thể phát hiện khối mâu thuẫn khác(38). Nhưng từng ấy đủ buộc chúng ta phải xét lại kết cấu của vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới”. Trình bày vắn tắt nội dung một vài áng mo, và đả động xa xôi đến lễ tiết, chúng tôi đã cố ý nêu lên ý nghĩa chính của tang lễ Mường. Qua đó, chúng ta thấy rằng điều quan trọng trong đám tang Mường là chuyển cho được linh hồn người chết, với thái độ nương nhẹ cần thiết - vì đây là nhu cầu của tâm hồn Mường - từ Mường Người qua Mường Ma. Đây là việc riêng giữa người và người, giữa người sống và người chết, không có bàn tay can thiệp của thần linh ở thế giới bên trên hay bên dưới. Nội dung nhân bản đó càng nhấn mạnh tính chất hầu như vô nghĩa của Mường Trời. Cái Thiên đình còn thô sơ này chưa phụ trách nổi chức năng áp bức mà nhân sinh quan Đạo giáo vốn trao cho nó. Chắc hẳn Mường Trời, với những nhân vật chưa tô đậm nét, với những lời phán quyết không được thi hành chu đáo, là một yếu tố mới trong vũ trụ quan cổ truyền của người Mường. Mường Pửa tín và Mường Vua Khú rõ ràng là những yếu tố cổ hơn. Nguồn gốc thần thoại của nhân vật Khú đã được phân tích trong một đoạn trên. Đặt Mường Pửa tín trên bối cảnh thần thoại chung, không những của các dân tộc ở nước ta, mà cả các cộng đồng người ở miền Nam Hải, và biết đâu xa hơn nữa, thì tính chất thần thoại của những con người tí hon ở dưới mặt đất càng hiện rõ. Trong thần thoại muôn mầu muôn vẻ của các vùng ở châu Đại Dương, trên vô vàn khác biệt có tính chất địa phương, ta thấy trù lên một sơ đồ chung nhằm giải thích nguồn gốc con người và nguồn gốc văn hóa. Theo sơ đồ đó, con người là kết quả giao phối giữa trời và đất, giữa thần linh và sinh vật, nói theo ngôn ngữ của chúng tôi là giữa tư duy và bản năng. Nhưng, một khi đã ra đời, thông qua những kỳ tích của anh hùng văn hóa trong thần thoại, loài người, xuất phát từ trạng thái sinh vật, mà đất là biểu trưng, tiến lên xây dựng một cuộc sống có văn

hóa, bằng cách dùng bạo lực hay mưu mẹo cướp lấy những bí mật của thần linh ở trên trời, trong thế giới của tư duy(39). Nếu quan niệm như vậy, thì những con người ở dưới mặt đất - dù bé tí hơn như ở muông Pưá tít, hay bằng tầm vóc của chúng ta như người Ê Đê kể... - hẳn không phải là người Nêgritô, mà là những con người của thời khởi nguyên trong thần thoại, những con người còn ở mức độ phát triển thấp còn tồn tại mật thiết với đất, thế giới sinh vật và bản năng. Nói tóm lại, vũ trụ “ba tầng - bốn



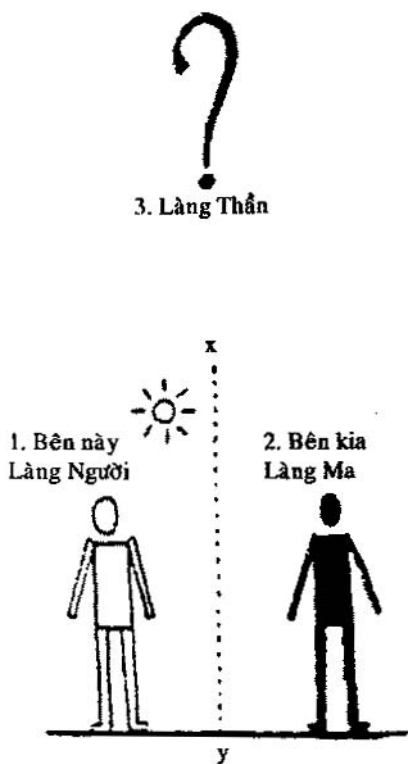
Hình 5: Vũ trụ tôn giáo của người Thái

thế giới” của người Mường là một hệ thống phức hợp: thế giới bên trên bắt nguồn từ Đạo giáo (và có lẽ cả Phật giáo nữa), các thế giới bên dưới là vết tích của những hệ thần thoại cổ hơn nhiều. Nếu chúng ta không sợ những ví dụ khập khiễng - mà ví dụ nào ít nhiều chả khập khiễng? - thì có thể ví hệ

thống vũ trụ ấy với một con người nửa trên đã có mũ măng cân đai, nhưng nửa dưới còn đóng khố. Cách mạng tháng Tám đã bắt gặp người Mường ở một khúc ngoặt giữa tư duy thần thoại và một tư tưởng tôn giáo nặng chất siêu linh hơn, rồi từ đó dần dần hướng họ vào một con đường suy nghĩ mới, dưới dấu hiệu của chủ nghĩa vô thần.

Việc so sánh với hệ thống vũ trụ của một vài dân tộc khác có thể cung cấp cho chúng ta nhiều bài học quý báu. Người Thái có một vũ trụ tôn giáo gồm ba thế giới, trong đó hẳn lên rõ nét ảnh hưởng của Phật giáo (xem Hình 5). Ở đây, chúng ta không thấy rõ sự phân bố các thế giới thành ba tầng trên một trục dọc. Những KHUÂN (=hồn) ở đầu người tập trung thành một PHI (=ma) và lên trời: đây là thế giới bên trên, nơi ngự trị của THEN, thực thể tối cao trong quan niệm tôn giáo của người Thái. Các hồn ở thân cũng hợp lại thành một ma để về MUỒNG PÚ PẦU ở trong rừng, nơi chôn người chết, muồng Pú pầu ứng với muồng Ma hay muồng Đống mà ta đã biết. Các hồn ở tứ chi tập trung thành PHI HUỐN (=ma nhà), và nương tựa nơi bàn thờ người chết ở trong nhà: ma nhà cùng tồn tại với người sống, trong thế giới của người sống(40). Trong vũ trụ tôn giáo của người Thái, không có thế giới dưới cùng. Nhưng, muồng Pú pầu và thế giới trong đó ma nhà chung sống với người thực, lại hợp thành một vũ trụ gồm hai vùng phân bố hai bên một trục ngang, khác nào muồng Người và muồng Ma trong quan niệm của người Mường. Bên trên vũ trụ “hai bên” đó, trong những điều kiện lịch sử nhất định, người Thái đã úp lên thế giới bên trên ấy, lại được chia thành “ba tầng” nhỏ. Ma của A NHA, quý tộc giữ cương vị cao nhất trong xã hội cũ, ở tại LIÊN PAN LUÔNG (= Niết bàn lớn). Ma của PHÌA và TẠO, và cương vị thấp hơn A nha, ở tầng giữa, LIÊN PAN NỘI (= Niết bàn nhỏ). Còn ma của người bình dân

chỉ được ở tầng thấp nhất, tại “bờ trời”, không tiếp xúc với Then (tài liệu của đồng chí Đặng Nghiêm Vạn) mang đậm dấu ấn của chế độ chúa đất, chắc hẳn thế giới bên trên này chỉ xuất hiện về sau, cùng với chế độ A nha - Phìa - Tạo. Hiện tượng “thêm sau” này không đơn độc. Tìm hiểu vũ trụ tôn giáo của người Ba Na (xem Hình 6), ta cũng thấy có hai thế giới: GIÔNG ÂU (=bên này), thế giới của người sống, và GIÔNG TO (= bên kia), thế giới của người chết. Bên này còn có tên là P'LÂY KIAK' (=làng Ma), tức: bên kia. Người Ba Na chỉ định vị trí của làng Ma ở B'XÁT (=

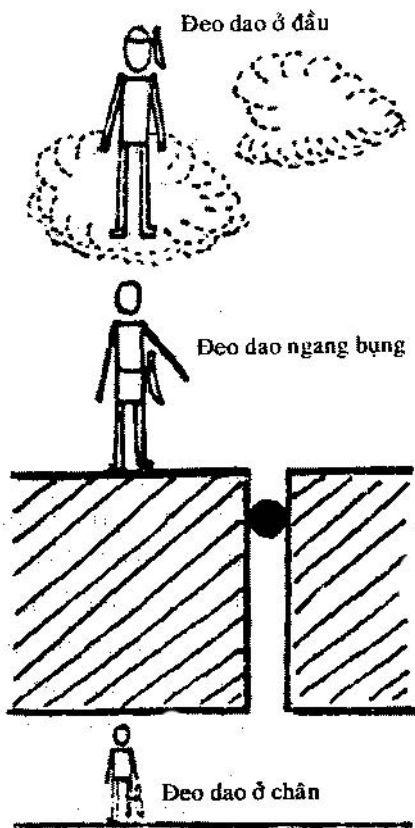


Hình 6: Vũ trụ tôn giáo của người Ba Na

nghĩa địa): nghĩa địa bao giờ cũng ở phía tây làng. Cổ tích còn kể chuyện một chàng trai, quá thương nhớ người vợ đã mất, cứ nhắm hướng mặt trời lặn mà đi mãi, cuối cùng gặp lại vợ ở làng Ma(41). Nhưng, trong quan niệm tôn giáo của người Ba Na, đã xuất hiện một số thần linh cá thể (không phải thần linh của thần thoại), mà họ gọi đó là GIANG (=thần). Do đó, ngoài hai thế giới của người và của ma, họ cho rằng còn có một thế giới nữa, mà có người gọi là

P'LÂY GIANG (=làng Thần). Nếu làng Người và làng Ma có những vị trí cụ thể, hay tương đối cụ thể, thì trái lại, làng Thần là một khái niệm khá mơ hồ: người Ba Na không hề chỉ định vị trí của thế giới này trong không gian (tài liệu của đồng chí Thanh Thiên). Cùng với nhiều lý do khác, vị trí mơ hồ của làng Thần khiến chúng tôi nghĩ rằng đây có lẽ là một lớp đất bồi mới.

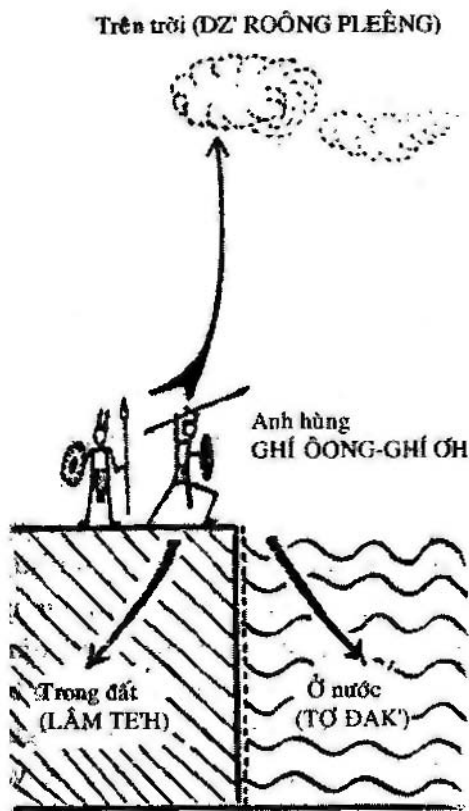
Sự xuất hiện muộn màng của thế giới thần linh cá thể không nhất thiết chứng tỏ rằng, trong bất cứ trường hợp nào, hệ



Hình 7: Vũ trụ ba tầng của truyền thuyết Thái

thống “ba tầng” cũng là yếu tố muộn. Nguồn gốc Đạo giáo của Mường Trời chưa hẳn là cơ sở đủ vững chãi để quyết đoán rằng vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới” của người Mường chỉ có thể ra đời sau vũ trụ “hai bên”. Vì không phải hệ thống “ba tầng” nào cũng là con đẻ của quan niệm thần linh. Một lần nữa chúng ta phải viện đến thực tiễn của các dân tộc khác. Trong quan niệm dân gian của người Thái, song song với vũ trụ tôn giáo vừa miêu tả

ở một đoạn trên, còn có một hệ thống vũ trụ khác đã nhạt hết tính chất tôn giáo. Thiếu tác động dinh dưỡng của lễ tiết, vũ trụ có lẽ rất cổ này đã bị phủ dưới lớp sương bàng bạc của truyền thuyết dân gian, và phần nào đã chuyển sang địa hạt tự do của cổ tích. Đây là một vũ trụ “ba tầng” (xem Hình 7), tầng nào cũng



là thế giới của CÔN (=con người), con người thực, có sống và có chết. Tầng giữa là thế giới của chúng ta, những người ăn cơm và thắt dao ngang bụng. Tầng trên là thế giới của những người gầy dẹt và cao vút vì chỉ ăn sương ăn gió: họ đeo dao trên đầu. Chúng ta cũng đã làm quen với những người ở tầng dưới, bé tí hon vì chỉ ăn đất, đeo dao ở chân. Mặc dầu cổ tích Thái cũng gán danh nghĩa PHI (=ma) cho họ, nhưng, như trên đã nói, những “người lùn” này vốn là nhân vật của một sơ đồ thần thoại phổ biến trên một địa

Hình 8: Vũ trụ ba tầng của truyền thuyết Ba Na bàn rộng rãi, trong đó

có miền Nam Hải, nhưng thực ra cũng chưa ai khoan được cương giới xa nhất. Đối chiếu với ý nghĩa chung của sơ đồ đó, ba tầng thế giới kia có thể là những không gian của một hệ thần thoại đã chìm vào dĩ vãng. Nếu quả vậy, những sai biệt về vóc người, về thức ăn, về cách đeo dao, chỉ có thể nói lên trình độ và uy lực khác nhau giữa cư dân của ba thế giới. Chuyện truyền kỳ Ba Na còn gián tiếp phản ánh một vũ trụ “ba tầng” tương tự (xem Hình 8). GHI’ÔNG- GHI’ỒH và một số anh hùng khác đã từng nhiều lần cưỡi khiên bay lên DZ’ROÔN H P’LÊÊNG (= tầng cao trên trời), hay chui xuống LÂM TE’H (= trong đất) và TO ĐAK’ (= ở nước), đánh nhau với vô số nhân vật huyền hoặc, mà nhiều khi người Ba Na cũng gọi là GIANG (= thần). Biết bao lần GHI’ÔNG- GHI’ỒH bị tử thương, nhưng lần nào cũng được nữ thần pháp thuật hà hơi và dặt thuốc cho sống lại, để rồi hăm hở lao vào những cuộc chiến đấu mới(42). Những chuyến đi về không biết mặt của GHI’ÔNG- GHI’ỒH giữa đất và trời, giữa mặt đất và lòng đất đầy nước, khiến ta liên tưởng đến hành tung các anh hùng văn hóa ấy là dấu nối giữa trời, thế giới của tư duy, và đất, thế giới của sinh vật. Trở về với hệ thống vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới” của người Mường, chúng ta hẳn chưa quên rằng mừng Pưá tín và mừng Vua Khú là khung cảnh hoạt động của những nhân vật mang cốt cách thần thoại. Biết đâu, rồi đây, những tài liệu đầy đủ hơn chẳng cho phép phục chế, trên những nét cơ bản nhất, một hệ thần thoại cổ cội của người Mường, mà không gian là một vũ trụ “ba tầng”, trong đó không có chỗ dành cho thế giới của Vua Trời. Vũ trụ ấy có thể đã từng song song tồn tại cùng vũ trụ “hai bên”, trong quan niệm cổ truyền của người Mường. Hơn nữa, cũng có thể cả hai vũ trụ đã từng lồng vào nhau thành một hệ thống phức tạp, nhưng mỗi vũ trụ đều giữ cá tính của mình. Điều đó không có gì lạ. Một mặt, sức hỗn dung của tôn giáo là vô cùng. Mặt khác, mỗi loại hình vũ trụ có chức

năng riêng của nó. Hệ thống “Ba tầng” - theo “sơ đồ Nam Hải” - không nhằm giải quyết số phận của linh hồn người chết. Là không gian làm nền cho tư duy thần thoại, nó chỉ tạo điều kiện cho thần thoại đặt vấn đề định mệnh của con người trong vũ trụ, giữa hai sức hút của trời và đất, giữa tư duy và bản năng. Còn hệ thống “hai bên” - mừng Người và mừng Ma, bên này và bên kia, mừng Pú pâu và thế giới của người sống- là một trong những biểu hiện (tôn giáo) của mối liên quan (xã hội) giữa con người và cộng đồng thể, trước một hiện tượng đáng ghê sợ vì khó hiểu: cái chết. Cùng đặt vấn đề con người, nhưng dưới những khía cạnh khác nhau, cả hai hệ thống đều góp phần thỏa mãn những thắc mắc của trí óc và đòi hỏi của tình cảm, vào một thời kỳ mà ánh sáng của khoa học và chủ nghĩa duy vật chưa thể đến với các dân tộc.

Xuất phát từ yêu cầu cải tạo phong tục tập quán trên địa bàn Mường (Hòa Bình), chúng tôi đã thử khoanh lại một vài khái niệm có liên quan đến ý thức hệ tôn giáo của người Mường, mà ma chay là một biểu hiện khá tập trung. Qua đó, chúng tôi đã cố gắng hệ thống lại hai vũ trụ tôn giáo của người Mường, kết tinh trong quan niệm dân gian biểu hiện qua tang lễ. Từng ấy tài liệu không đủ để quyết đoán phải “xóa bỏ những gì và giữ lại những gì”. Vả chăng, ngay từ đầu, chúng tôi đã tin tưởng rằng vấn đề trên sẽ được các đồng chí ở Hòa Bình cùng nhân dân Mường giải quyết thích đáng và cụ thể. Nhưng, để góp phần nhỏ của người nghiên cứu dân tộc học vào công tác ấy, chúng ta cũng có thể rút ra một vài nhận xét khái quát về tính chất lạc hậu của hai hệ thống vũ trụ đã miêu tả, và mặt tích cực nào đó bao hàm trong ấy, mặt tích cực gắn liền với tình cảm lành mạnh và lâu đời của dân tộc.

Chúng tôi sẽ không nói nhiều về tính lạc hậu nói chung

của vũ trụ quan tôn giáo Mường cổ truyền, trong chừng mực đó là một bộ phận hữu cơ của toàn bộ ý thức hệ tôn giáo Mường. Về mặt này, chức năng áp bức của cái Thiên đình chưa hoàn chỉnh ở mường Trời cũng là một tỉ dụ. Nhưng, dù cho sau này chúng ta có đủ khoa học hơn để bóc cái mường Trời ấy đi, và phục chế được một vũ trụ “Ba tầng” thể hiện một hệ thần thoại cổ theo “sơ đồ Nam Hải” - như chúng tôi giả thiết- thì cũng phải công nhận ngay từ bây giờ rằng sơ đồ ấy đã mang sẵn tính tiêu cực trong lòng nó rồi. Vì, cũng như GHI’ÔNG- GHI’OH trong chuyện truyền kỳ Ba Na, các anh hùng văn hóa trong thần thoại Nam Hải cứ đi về không ngừng giữa trời và đất, nhưng vĩnh viễn không giải quyết được mỗi mâu thuẫn giữa con người và các lực lượng siêu nhiên. Đây là một thứ *định mệnh luận thô sơ*. Vũ trụ “hai bên” cũng vậy. Cuộc đời ở mường Người và mường Ma là một dòng nước rỉ lê thê, tiệp tiến, trong đó chỉ có mỗi một đợt biến, là cái chết. Nhưng cộng đồng thể người sống đã mang hết lòng ưu ái của mình để làm cho cuộc chuyển di ấy êm dịu được phần nào hay phần ấy. Tỉnh tại là một trong những mặt tiêu cực của vũ trụ quan tôn giáo Mường cổ truyền.

Ngày nay, số đông người Mường không còn tin ở những vũ trụ huyền hoặc kia nữa. Họ tự nguyện hạn chế diễn biến của tang lễ trong vòng một ngày một đêm để bảo đảm vệ sinh chung(43). Trên thực địa, đã bao lần những câu hỏi dường như ngớ ngẩn của chúng tôi về mường Trời, mường Pưá tít, mường Vua Khú, mường Ma, trở thành chuyện gây cười cho các cụ, kể cả các bố Mo. Cuộc đấu tranh hằng ngày chống Mỹ và xây dựng hợp tác xã đã dạy cho người nông dân Mường một bài học thấm thía về quan niệm vũ trụ và nhân sinh: phải bám chặt lấy mảnh đất mường Người, phải dồn lòng tin vào những con người *thực* đang sống và hoạt động trên mảnh đất ấy.

Nhưng, khi tiếng chiêng vang lên từ cuối xóm, báo tin có người vừa tắt thở, thì không ai bảo ai mọi xã viên trong xóm lục tục kéo đến nhà người chết. Đến để trực tiếp chia buồn, để giúp đỡ, có khi đến để chẳng làm gì cả, nhưng ai cũng cảm thấy sự có mặt của mình là cần thiết. Dưới ánh đèn dầu, đèn đất, giữa những đêm hè nóng bức nhất, người người ngồi chen nhau chật cả sàn nhà để nghe mo. Nhiều lần, trong tiếng rì rào đều đều của đám đông, chúng tôi chợt nghe tiếng khúc khích của một cô thanh nữ, mỗi khi bố Mo kể đến một chi tiết ngây ngô trong hành trình của người chết. Nhưng, cũng biết bao lần chúng tôi đã bắt gặp nét mặt say sưa của bác xã viên, của chị chủ nhiệm, của đồng chí bí thư, đang dõi theo từng câu “Đẻ đất đẻ nước”. Họ thông cảm với mối tình éo le của nàng Thờm Tiên trong tích “Vườn hoa núi Cối”, họ rung động theo những bước đi của người chết đang “nhòm đất nhòm mường” lần cuối, họ ngậm ngùi giữa tiếng sụt sùi của người nhà khi nghe lời mo “Tách lìa”. Những lúc ấy, chúng tôi quên bẵng trong chốc lát nhiệm vụ ghi chép của người làm dân tộc học trên thực địa, tưởng chừng đã vô tình vén lên được một góc nhỏ của tâm hồn Mường. Đằng sau góc nhỏ ấy, có thể sơ cảm cả một chân trời rộng, chân trời của tình thương yêu trầm lặng nhưng vô hạn giữa những con người, mà các quan niệm lệch lạc của tôn giáo, và những hình thức quái dị của lễ tiết không hoàn toàn che lấp được. Ánh sáng của chân trời ấy vẫn chưa tắt trong chỗ sâu kín nhất của những người Mường hôm nay đang tiến lên viết những trang thần thoại mới, trước tuyến lửa, trên đồng ruộng. Có lẽ tinh thần nhân bản đó đã cùng với nhiều lý do kinh tế và xã hội góp phần khắc tả một đặc điểm của tư duy tôn giáo Mường: óc thực tiễn, khuynh hướng phàm hóa siêu nhiên, và ít nhiều luyến tiếc đối với một hệ thần thoại tuy đã lỗi thời nhưng vẫn mang nặng nhân tình hơn thế giới thần linh sắc sỡ mà lạnh lùng của Đạo giáo.

Đương nhiên, tôn giáo và thần thoại không cắt nghĩa được tâm lý dân tộc. Nhưng những suy nghĩ về vũ trụ và con người, nấp sau lưng các khái niệm và lễ tiết, có thể hé cho thấy, trong muôn một, những đường hằn trường cửu và những nét thoáng qua trong sinh hoạt dân tộc, mà ngôn ngữ bất lực của chúng ta gọi gộp lại là “dân tộc tính” như ráng chiều cố hắt lại trong khoảng khắc đôi tí nắng của cả một ngày hè.

Viết xong đêm 24-11-1968

---

1. Từ MUỐNG (= mừng), thực ra không phải là tên chỉ dân tộc, mà chỉ có nghĩa là một địa vực bao gồm nhiều xóm và đặt dưới quyền thống trị của một dòng quý tộc. Người Mường tự xưng là CON MQL' (=con người). Nhưng, từ lâu, và ngay cả trong các văn kiện chính thức, chúng ta đã quen dùng mấy chữ “người Mường” hay “dân tộc Mường”. Vì vậy trong bài này, chúng tôi cũng cứ dùng thế cho tiện. Để khỏi nhầm lẫn, trong trường hợp không phải ở đầu câu, chúng tôi viết hoa khi nói đến tên dân tộc (người Mường) và viết thường khi nói đến một địa vực (mường Bì).

2. Trong cuốn dân tộc chí nổi tiếng của cô, J.CUISINIER đã dành một chương để miêu tả tỉ mỉ các lễ tiết ma chay, nhưng tác giả hầu không đề cập đến đường đi của linh hồn người chết. Xem tác giả trên, *Les Mường - Géographie humaine et Sociologie* (Người Mường - Địa lý nhân văn và xã hội học) - Paris 1946, Institut d'Ethnologie - Chương IX *Le rituel funéraire* (Lễ thức ma chay) - tr.443-485.

Tác giả mở đầu chương ấy bằng một đoạn ngắn (tr.443) trình bày quan niệm chung về cái chết - mà rõ ràng cô rút từ học thuyết của trường phái Xã hội học Pháp -, lấy đó làm tiền đề để soi sáng những lễ tiết miêu tả trong các đoạn sau. Bạn đọc sẽ thấy rằng quan niệm ấy không hoàn toàn khớp với những tài liệu điền dã mà chúng tôi tóm tắt

trong bài này.

3. Mặc dầu chưa đầy đủ, và có chỗ chưa chính xác, phần miêu tả lễ thức ma chay của J.CUISINIER khá là tỉ mỉ đến nay vẫn là một tài liệu tham khảo tốt. Xem: tác giả trên - sách và chương đã dẫn.

4. Điều kiện khách quan chỉ cho phép nêu tên ở đây những người đã giúp đỡ chúng tôi nhiều nhất trong việc tìm hiểu tang Mường cổ truyền ở Hòa Bình:

\* Ông ĐINH CÔNG THIỆU, cán bộ cơ sở ở xóm Bà Ná - xã Phú Cường, huyện Tân Lạc (thuộc mường Bi cũ) năm nay (1968) đã 55 tuổi. Trước Cách mạng tháng Tám, ông từng là “bố Mo”, gia đình ông vốn ba đời liên là “bố Mo” của dòng Lang ở địa phương. “Roóng mo” (hệ thống những lễ ca được xướng lên trong quá trình tang lễ) mà ông Thiệu đã kiên nhẫn đọc đi đọc lại nhiều lần cho chúng tôi ghi trong đợt điền dã năm 1964 là một trong những roóng mo hoàn chỉnh nhất còn có thể sưu tầm được ở Hòa Bình trong điều kiện hiện nay.

\* Ông BUI VĂN VỤNG (tức bố Nhậm), xã viên ở xóm Quê Giù - xã Vĩnh Đồng, huyện Kim Bôi (trên đất mường Động cũ), cũng là “bố Mo” hội Pháp thuộc. Roóng mo của ông không hoàn chỉnh như ông Thiệu. Nhưng cùng với roóng mo của ông Thiệu, nó đã cho phép chúng tôi đối chiếu đám tang bình dân với đám tang quý tộc, để từ đó rút ra ý nghĩa chung của tang lễ Mường cổ truyền.

Ngoài ra, ông BẠCH CÔNG ẦM (tức bố Hải) ở xóm Đúp - xã Tú Sơn, huyện Kim Bôi (trên đất mường Rếch cũ), và ông BUI VĂN QUÍT (“bố Mo” cũ) ở xóm Cũ, cùng xã, cũng đã giúp chúng tôi đi sâu vào hình thức của tang lễ.

5. Những tài liệu có liên quan đến các dân tộc Thái và Ba Na, mà chúng tôi đã sử dụng trong bài này để đối chiếu với thực tiễn Mường, đều do các đồng chí ĐẶNG NGHIÊM VẠN và THANH THIÊN cho phép sử dụng.

Ngoài ra, các đồng chí NAM TIẾN, NGUYỄN KHẮC TỤNG, NÔNG TRUNG, BẾ VIẾT ĐĂNG, NGUYỄN HỮU THẮU và MẠC

MỐT, đã giúp chúng tôi hiểu một số khía cạnh về quan niệm hay phong tục của các dân tộc Tày, Dao, Giáy, Pu Páo, Ê Đê và Mạ, Kinh và Khơme ở Nam Bộ.

6. Xem: NGUYỄN KINH CHI và NGUYỄN ĐỒNG CHI, *Mọi Kontum*, Huế, 1937 - tr.34. Đồng chí THANH THIÊN cũng cung cấp cho chúng tôi những tài liệu na ná với tài liệu của tác giả trên.

7. Từ MO trong tiếng Mường có nhiều nghĩa: 1) Danh từ chỉ loại giáo sĩ chuyên hành lễ trong đám tang. Lưu ý: người Mường không gọi là “thầy Mo” như nhiều người lầm tưởng, mà gọi là PỘ MO (= bố Mo), hay ÔÔNG MO (= ông Mo). 2) Danh từ chỉ những bài lễ ca mà bố Mo phải xướng lên trong quá trình hành lễ. 3) Động từ chỉ hành động xướng các lễ ca nói trên.

Để tránh nhầm lẫn, mỗi khi từ MO được dùng theo nghĩa 1 thì chúng tôi viết hoa (Mo), còn những khi dùng theo hai nghĩa sau thì chúng tôi không viết hoa (mo).

8. Xem J.CUISINIER, *Sumangat. L'âme et son culte en Indochine et en Indonésie* (Xu măng gat. Linh hồn và việc thờ phụng linh hồn ở Đông Dương và Indônêxia), Paris, Gallimard, 1951 (2ème édition) - tr.127.

9. Xem J.CUISINIER, *Les Mường* tr.428-429; và *Sumangat...* - tr.126-127, 143.

10. Trong xã hội Mường cổ truyền, có ba loại giáo sĩ, hoặc nhiều hoặc ít đều có tính chất pháp sư: 1) PỘ MO (= bố Mo), chỉ hành lễ trong đám tang, nói một cách khác là chuyên đối phó với linh hồn người mới chết, 2) PỘ K'LUÔNG (=bố Trượng), chỉ LA WẠI (= làm vía, tức cúng) cho người sống, nói một cách khác là chuyên dàn xếp mối quan hệ giữa linh hồn người sống với các thể siêu nhiên. 3) MẾ MÔI (= mẹ Môi, gọi là “mế” vì thường là phụ nữ lớn tuổi), chỉ phụ trách linh hồn trẻ con.

Có nhiều trường hợp bố Mo kiêm bố Trượng. Cũng có đàn ông làm Môi.

11. Về quan niệm này, cách nhìn của người Karen ở Axam là một ví dụ khá điển hình. Theo J.H.HUTTON (dẫn H.I. MARSHALL), thì người Karen quan niệm rằng, một khi đã thoát xác K'KA (hồn) trở thành một thứ chất nhuyễn tương tự như lòng trứng. Chất nhuyễn ấy vỡ ra, thấm vào đất, làm cho ruộng đồng màu mỡ, lúa đẻ nhiều hạt. Thông qua hạt cơm con người ăn, chất phồn thực đó nhập vào cơ thể, thấm vào tinh khí, khiến con người có thể truyền giống. Chính vì thế theo quan niệm này, mà khi phân tích khái niệm linh hồn trong tư tưởng của người Naga, cũng một dân tộc cư trú ở Axam, J.H.HUTTON đã dùng chữ “chất linh hồn” (soul-matter). Xem: tác giả vừa kể tên, *The significance of head - hunting in Assam* (Ý nghĩa tục săn bắn ở Axam) - Journal of the Royal Anthropological Institut, Vol. LV III, July - December 1928, tr.399-408.

Những quan niệm thuộc loại này - rõ ràng mang nặng vết tích của thế giới quan duy vật nguyên thủy - là căn cứ mà trước kia nhiều nhà nghiên cứu Tây Phương đã dựa vào để minh giải rằng, dưới mắt của người nguyên thủy, tất cả đều là “năng lượng”. Gần đây, cách nhìn nhận có phần quá trớn này đã bị chính một số nhà nghiên cứu Tây Phương thuộc thế hệ mới bác bỏ hoặc điều chỉnh lại. Xem, chẳng hạn: R.P.TEMPELS - *La philosophie bantoue* (triết lý của người Bantou)- bản dịch ra Pháp văn của nhà xuất bản Présence africaine, Paris, xuất bản lần thứ 2. 1949, tr.36.

12. KHANG trong tiếng Mường có nghĩa là “sang” (sang trọng). Trong trường hợp nói đây (WẠI KHANG) J.CUISINIER lại diễn dịch là “an bình” (paix). Nói một cách khác, cô đã hiểu từ KHANG theo nghĩa Hán - Việt của nó. Giả thuyết này không hoàn toàn vô căn cứ, từ vị Mường vốn bao gồm khá nhiều từ Hán - Việt. Xem: tác giả trên - *Sumangat...*, tr.153.

13. Theo quan niệm dân gian cổ truyền của dân tộc Kinh, thì có những người “vía nặng” và những người “vía nhẹ”. Người vía nặng thường gây điều không may (“xúi quẩy”) cho những ai tiếp xúc với họ.

Người tiểu thương bán mở hàng vào sáng tinh mơ cho một khách mua, rồi sau đó ế hàng liền quy người khách sớm kia vào loại vía nặng. Để đuổi vía nặng đi, người bán hàng phải đốt đóm hay giấy hơ trên gán hàng của mình, xong cúi xuống ném lửa qua hai chân: đây là tục “đốt vía đốt vang”, có lẽ là một hình thức tẩy uế bằng lửa.

14. Người Măng (hay Mạng ư), một bộ phận Xá ở Lai Châu tin rằng con người có hai hồn: NHUY IL’ (= hồn tốt), và NHUY BỐ (=hồn xấu). Con người chết đi, hồn tốt sẽ lên PLING’ (= trời) còn hồn xấu thì nhập vào hai hồn đã chôn ở hai đầu cùng của nấm mồ (tài liệu của đồng chí THANH THIÊN).

Phải chăng quan niệm trên hàm ý rằng hồn nhẹ thì lên trời, còn hồn nặng thì ở lại mặt đất?

15. Nhiều người Mường giải thích cho chúng tôi rằng DŨN có nghĩa là “diệp khúc”, và MO DŨN là “lễ ca có diệp khúc”. Cách hiểu này có thể không đúng. Vì một đặc điểm của văn phong mo nói chung là bao gồm nhiều đoạn láy đi láy lại. Đó không phải là nét riêng của mo dũn.

16. “Cạp váy” Mường gồm ba bộ phận có hoa văn dệt can lại với nhau. Bộ phận giữa, tên gọi RANG CHƠ (= rang dưới, chưa rõ nghĩa đen của từ “rang”) là bộ phận chính của cạp váy. Đồ án dệt trên rang dưới toàn là động vật: rồng “xổng” (rắn hai đầu?), nai, hươu, chim, cá, châu chấu... Trên đồ dệt đồ thêu của các dân tộc ở miền núi nước ta, thỉnh thoảng cũng có mô típ động vật: cặp rồng dệt trên mặt chăn Thái, đôi chó thêu trên trang phục của nhiều ngành Dao, con ngựa trên thổ cẩm Tày... Nhưng, nói chung thì hoa văn trang trí cổ truyền ở nước ta chủ yếu là đồ án hình học (kể cả đồ án thực vật). Chúng tôi nghĩ rằng, cùng với những động vật trên trống và thập đồng thời cổ (nhiều loại chim, hươu, cá sấu, cá, rắn, cóc) những động vật trên rang dưới của cạp váy Mường là chứng tích của một “nền nghệ thuật động vật” hiếm thấy ở nước ta. Nghệ thuật trang trí trên cạp váy Mường còn có nhiều điểm tương đồng với nghệ thuật đồng thau, mà chúng tôi mong được đề cập đến trong một dịp khác.

17. Chúng tôi viết xong bài này từ lâu, thì gần đây được đọc một bài của đồng chí CAO HUY ĐÌNH, trong đó tác giả nói thoáng qua rằng truyền thuyết Mường gọi hươu là mẹ, cá là cha. Xem tác giả trên, *Thần thoại và sử ca dân gian thời cổ*- tạp chí Văn học số tháng 2 năm 1971 - tr. 31, chú thích 3. Có lẽ đồng chí ĐÌNH muốn nói đến tích truyện “Ngu Kơ” và “Lương Woong” do CUISINIER kể lại trong *Les Mường...*, tr.12,13.

Trên thực địa, chúng tôi chưa có dịp xác minh và đào sâu thông báo ngắn gọn của đồng chí ĐÌNH. Nhưng, nếu quả đúng như vậy, thì ý nghĩa thần thoại của cặp biểu tượng muông - cá (cặp tổ tiên khởi nguyên), và ý niệm lưỡng phân bao hàm trong đó (cha-mẹ, nam-nữ, âm-dương) càng hiện rõ.

18. Mo “Đẻ đất đẻ nước” gồm ba phần. Phần đầu phần ngắn nhất, mang tên chính thức “TẾ ĐẤT TẾ ĐẮC” (= Đẻ đất đẻ nước). Hai phần sau dài hơn là “CỐN CHU KẼO LỘ” (= Chặt cây chu, kéo cây lộ), và “TOOC MOONG” (= Săn muông). Từ phần này qua phần kia, tích chuyện giải ra theo thứ tự thời gian và cả ba hợp thành một tích thống nhất, tuy mỗi phần có trọng điểm và ý riêng của nó.

Toàn áng mo (cả ba phần) không phải là một hệ thần thoại. Nó đã bước đầu lịch sử hóa và mang dạng một câu chuyện truyền kỳ (kể ra lịch sử hóa cũng là đặc điểm thường thấy trong thần thoại của nhiều dân tộc trên thế giới). Nhưng riêng phần đầu (phần “Đẻ đất đẻ nước”) rõ là thần thoại. Như một hệ thần thoại, nó kể lại sự hình thành của vũ trụ và của văn hóa: cảnh khô cằn khởi nguyên và nạn hồng thủy; cây vũ trụ (ở đây là cây si) “bủa róng” để xây lại trần gian; cặp chim huyền hoặc sinh ra muôn loài, trong đó có loài người; những cố gắng của anh hùng văn hóa (ở đây là ĐÁ CẦN = Ông Cần) để an bài trần gian xây dựng cuộc sống, tổ chức xã hội.

Lưu ý: tích chuyện, trong phần đầu nói trên rất giống tích PHẢ TA PUNG (= Chuyện quả bầu, một trường ca Thái mà chúng tôi được tiếp xúc qua bản dịch chép tay do đồng chí Hà Văn Tiến ở Hòa Bình vui

lòng cho xem. Hơn nữa, trong “*Đẻ đất đẻ nước*” cũng như trong nhiều áng mo khác của dân tộc Mường chốc chốc lại thấy xuất hiện những “Dạ” (=Bà) diện mạo không rõ nét lắm: ta còn gặp lại những nhân vật này trong cổ tích Mường. Nhiều dấu hiệu khiến chúng tôi ngỡ rằng đây là vết tích của những nhân vật vốn có vai trò quan trọng hơn, trong một hệ thần thoại thực sự là Mường và cổ hơn “*Đẻ đất đẻ nước*”.

19. Thư tịch cổ cho thấy rằng có muộn lắm, cũng từ thời Lý, triều đình miền xuôi đã nắm khá chặt địa bàn Mường. Xem TRẦN QUỐC VƯỢNG và NGUYỄN DƯƠNG BÌNH, *Một vài nhận xét về mối quan hệ Mường - Việt và quá trình phân hóa giữa tộc Mường và tộc Việt*, đề cương báo cáo khoa học, tài liệu đánh máy.

Trong hoàn cảnh ở bên nách triều đình miền xuôi, khó lòng có một dòng quý tộc Mường nào dám cát cứ xưng vương. Nhưng chính vì ở sát miền xuôi và có quan hệ chặt chẽ với triều đình mà từ lâu xã hội Mường đã quen với khái niệm PUA (= vua). Điều này hiển hiện trong văn học Mường. Mặc dầu “ki mi” là chế độ mà triều đình phong kiến Việt Nam từ Lý đến Lê áp dụng một cách thường xuyên đối với “thổ tù” miền ngược miền xuôi mọi dân tộc, nhưng theo chỗ chúng tôi biết, thì trong số các nền văn học ở miền núi nước ta, chỉ có văn học truyền miệng Mường phản ánh được chế độ ấy ở mức sâu sắc nhất. Nhiều truyền thuyết và trường ca, kể cả trường ca tôn giáo - đó là trường hợp của mo “*Vườn hoa núi Cối*” - đề cập đến hiện tượng quý tộc Mường lấy công chúa miền xuôi, hoặc về châu nhà vua ở miền xuôi...

20. Riêng “mế” BUI THỊ NHÍU, một lão bà thạo cổ tích, ở xóm Quê Giù - xã Vĩnh Đồng, huyện Kim Bôi, lại quan niệm khác: theo mế, những nhân vật ở *mường Trời* đều có lúc chết. Để dẫn chứng mế kể cho chúng tôi nghe truyện cổ sau đây: Có lần *Vua Trời* chết. Muôn vật kéo lên Trời, tranh giành cơ đồ nhà Vua. Riêng CON MOL’ (= con người) và CON RẠC (= con cóc) lại khóc lóc thảm thiết. Vì thế, con của *Vua Trời* thưởng cho người và cóc: con người được sống sung sướng hơn mọi loài, được ăn cá, thịt trong khi các loài khác chỉ ăn cỏ; còn cóc thì được phép

“kêu mưa kêu nắng”.

Tích chuyện thực là thú vị. Nhưng, một mặt thì quan niệm của mế Nhíu là hoàn toàn đơn độc, khác với quan niệm của mọi người cung cấp tài liệu cho chúng tôi. Mặt khác, dù có vay mượn một số nhân vật hay tình tiết của thần thoại cổ, thì cốt tích chủ yếu vẫn là chuyện đời, chuyện con người: rõ ràng câu chuyện mế Nhíu kể cho chúng tôi nghe không nhằm giải quyết vấn đề thời gian ở *Mường Trời*.

21. Có một loại cây, chỉ bằng một con chuột lớn. Có người cho rằng đây là một loại nhím bé.

22. Cũng có dị bản gọi là KHÔÔNG KHANG PẸN KHẠCH (= sông Khàng bến Khách). Một số người kể rằng vắt qua sông này là cầu LÂM LA. Thảng hoặc cũng có người thêm rằng ở đầu cầu có con chó chỉ chức cán linh hồn những người có tội nặng. Rõ ràng đây là “dị bản” Mường của “cầu vồng” và “chó ngao” trong quan niệm Âm ty của người Kinh.

23. Dẫn nguyên văn lời bố BUI VĂN VỤNG (xem lại chú thích 4). Tất nhiên, những bố Mo khác, những cụ khác, có thể không nói cụ thể như vậy, hoặc nói hơi khác một tí. Điều chủ yếu là ai cũng phản ánh một thế giới dưới đất gần hết thế giới trên mặt đất, nhưng trong đó cái gì cũng nhỏ hơn so với thế giới trên mặt đất.

24. Truyền thuyết Thái phản ánh một vũ trụ ba tầng, trong đó tầng thấp nhất, tầng dưới mặt đất, là thế giới của những con người tí hon, ăn đất, và đeo dao ở chân (tài liệu của đồng chí ĐẶNG NGHIÊM VẠN). Chúng tôi sẽ trở lại quan niệm này trong một đoạn ở cuối bài.

Người Tày ở Việt Bắc, và người Giáy ở Lao Cai, cũng mô tả một thế giới tương tự (tài liệu của đồng chí NAM TIẾN và NÔNG TRUNG). Người ta còn kể rằng, nếu ta đánh rơi dưa từ sàn nhà xuống mặt đất, thì có khi những người tí hon đánh cắp mang về dưới đất để làm cột nhà.

Người Dao cũng nói đến những người bé nhỏ ở dưới mặt đất (tài liệu của đồng chí NGUYỄN KHẮC TỤNG). Người Mèo tin rằng có một loại ma vóc người bé nhỏ như trẻ con, tóc xõa, kheo chân quay ra đằng trước

(tài liệu của họa sĩ PHAN KHUÊ): phải chăng đây cũng là “người lùn” dưới mặt đất?

Người Pu Péo ở Hà Giang kể câu chuyện sau đây: Xưa có một người đi xuống cung vua dưới đất. Thấy ba bốn mươi người tí hon khênh một khúc gỗ chỉ bằng cái dùi trên mặt đất mà không nổi, người kia bèn khênh hộ. Người dưới đất thổi cơm mời khách trên mặt đất ăn, thổi đến ba, bốn mươi nồi mà khách ăn sạch ngay. Vua dưới đất ra lệnh bắt người này lột nhà, nhưng lột đến đâu khách ăn sạch ngôi đến đấy, vì ngôi ở thế giới dưới đất làm bằng bột ngô. Hay tin, vua cưới ngựa đến; ngựa vua cưới là con gà sống. Bị vua mắng, người kia dọa bóp cổ con ngựa của nhà vua. Vua dưới đất bèn nhờ điều hâu cấp con người này trở về mặt đất (tài liệu của đồng chí BẾ VIẾT ĐĂNG). Người Kinh và người Khơme ở Nam Bộ nói đến một loại người bé nhỏ ở dưới đất. Xem P.GUILLEMINET *La tribu Bahnar du Kontum. Contribution à l'étude de la société montagnarde du Sud Indochine* (Bộ lạc Ba Na ở Con-tum. Góp phần nghiên cứu xã hội miền núi ở Nam Đông Dương)- Tập san B.E.F.E.O, tập XLV, cuốn 2, Hà Nội, 1952- tr.398.

Trong khuôn khổ truyền thuyết nguồn gốc của họ, người Ê Đê và người Mạ cũng ở Tây Nguyên - kể một câu chuyện thực lý thú về thế giới dưới mặt đất. Theo người Ê Đê, chẳng hạn, thì loài người vốn ở dưới mặt đất. Nói một cách khác, người ở thế giới bên dưới là tổ tiên chúng ta, bằng tâm vóc chúng ta, chứ không phải là người tí hon. Dưới mặt đất, loài người làm ăn khó khăn, sống cơ cực. Một hôm, chàng Y RÍT - mà ta có thể hiểu là anh hùng văn hóa trong một hệ thần thoại cổ của người Ê Đê - men theo một con đường thông chưa hề ai biết, lên đến mặt đất, khám phá ra một thế giới đẹp đẽ, rộng rãi, có điều kiện làm ăn dễ dàng. Y RIT bèn về báo cho M'TAO (=tù trưởng) biết, để mọi người mang hết của cải thiên di lên mặt đất. Một trong những gia súc được mang theo là con trâu hai đầu, mỗi đầu nhìn về một hướng. Đến giữa rừng thông, tối quá, không nhìn thấy lối đi, mỗi đầu của trâu kéo con vật đi về một hướng, một đầu theo hướng lên, đầu kia theo hướng

xuống. Bị lôi kéo theo hai hướng ngược nhau, trâu không đi được nữa, đứng lì lại giữa rừng thông, chen mất lối đi. Một vài bà bạn trang điểm, không kịp lên đường cùng mọi người, bắt chồng con phải đợi. Vì vậy, ngày nay còn một số người vẫn ở dưới mặt đất (tài liệu của đồng chí NGUYỄN HỮU THÁU).

Người Mônông (cũng ở Tây Nguyên) kể một câu chuyện gần hết chuyện trên đây của người Ê Đê. Xem *Truyện cổ Tây Nguyên*, Nhà xuất bản Văn hóa, Hà Nội, 1961, tr19-20.

25. Cổ tích Mường kể chuyện một chàng Khú hóa thân thành con người, lên chơi trần gian, và yêu một người con gái trên trần. Hai người quyết định lấy nhau. Hôm đám cưới, họ hàng nhà trai đi đón dâu phải dâng nước lên ngang tầm sàn, Khú nổi theo mực nước và vào nhà. Tất nhiên, khi ăn cưới, họ hàng nhà Khú đều mang dạng con người. Đêm đến, khi chuẩn bị đi ngủ, bên nhà trai mượn nông đặt lên sàn nhà thay chiếu. Nửa đêm, có người nhà gái tỉnh giấc, thấy trong mỗi nông khoanh một con rắn lớn. Sợ quá, người ấy ném hành tằm vào các nông. Rắn vốn sợ hành tằm, họ hàng Khú vội vàng vùng dậy, nhảy tất xuống nước. Mực nước hạ rất nhanh. Từ đó, nhà trai không lần nào đến đón dâu nữa.

Trong một chuyện khác “Mế Cụt” mà chúng tôi sẽ tóm tắt ở chú thích 27. Khú nổi lên mặt nước thành những thân chuối hiền lành, để đánh lừa chàng trai trong tích truyện. Nhưng chàng trai đã rõ mưu của bọn Khú, cứ vung ngọn dao đã mài sắc chặt tất cả những thân chuối. Mỗi thân chuối bị chém lại hiện nguyên hình là một con rắn thân đã lìa đôi. J.CUISINIER cũng kể lại một câu chuyện có chi tiết tương tự. Xem tác giả trên, *Les Mường ...* - tr.368-369.

26. Xem C.HENTZE, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*. (Đồ tế tự, tín ngưỡng và vị thần linh của Trung Quốc cổ đại và châu Mỹ), Nhà xuất bản De Sikkel, Anvers, 1936 - toàn bộ chương II, tr.57-64.

27. Dị bản chuyện “Mế Cụt”, mà chúng tôi sưu tầm được, mở đầu

bằng một đoạn không liên quan gì đến loài Khú. Nhưng chúng tôi cũng cứ tóm tắt cả ra đây để bạn đọc tham khảo.

Một đôi trai gái khăng khăng lấy nhau, nhưng họ lại là anh em ruột. Không làm sao được, làng xóm đành thử thách người con trai, nếu vượt nổi thử thách thì được thỏa nguyện. Thử thách thứ nhất là vượt qua một quả đồi có con rết khổng lồ hay ăn thịt sinh vật. Thử thách thứ hai là lội qua một bến sông lăm Khú. Người con trai cưỡi trâu ra đi, vai vác một cái bừa răng sắt. Em gái, mà cũng là người tình của anh ta, đã dùng xơ kén bó kín bốn cẳng trâu. Rết khổng lồ cắn vào chân trâu, răng rết vướng vào xơ kén. Từ trên lưng trâu, người con trai thả bừa xuống, các răng bừa cắm chặt vào thân rết, giết chết ngay con vật khổng lồ.

Đến bến có lăm Khú, anh ta ngồi lại trên bờ, rút con dao đi nung ra, mài đi mài lại mãi. Từ nước nhô lên một con người, y hệt người thực. Hỏi: Anh mài dao làm gì? Đáp: Tôi mài dao để xuống nước giết Khú. Lại hỏi: Dao anh thế nào mà giết được Khú? Đáp: Dao tôi có thể chém đứt mọi vật. Hỏi thêm: Có vật gì dao anh không chặt được? Đáp: Chỉ có LOÓNG (=thân cây chuối) là không chặt được, Người hỏi bỗng mất tăm dưới nước. Khi người con trai bước xuống sông, thì từ đâu nổi lên rất nhiều thân chuối. Như đã kể ở chú thích 25, trong chốc lát người cầm dao đã chém sạch các khúc loãng, mỗi khúc lia đôi lại hiện nguyên hình con rắn đã bị chém chết.

Cuối cùng chỉ còn sống một Khú con. Bị chém đứt đuôi, Khú con trườn qua một cái phai ẩn vào một khúc mương. Đau quá, nó khóc suốt đêm ngày. Trong vùng có một mế giỏi chữa bệnh bằng lá đại. Nghe tiếng khóc mế động lòng, ra bờ mương chữa cho Khú con, sau khi đã giao hẹn với nó rằng từ nay không được ăn thịt người nữa. Lành rồi, Khú con nhận bà cụ làm mẹ nuôi mang tên “Thằng Cụt”. Khú con từ nay sống ở bến lội, và cố giữ lời hứa với mẹ nuôi. Nhưng nó vẫn thèm thịt người. Cứ mỗi lần có người sắp lội qua sông, nó lại hỏi: Ai đấy? Đã biết đầu đuôi câu chuyện, ai ai cũng trả lời: Con Mế Cụt đây! Thế là

Khú lại lặn xuống đáy nước. Một hôm, giữa lúc nó thềm thịt người đến quay quắt, thì chính con gái thực của Mế Cụt lặn xuống bến gánh nước. Khú hỏi: Ai đấy? Đáp: Con gái Mế Cụt đây! Khú nổi cáu: Mế Cụt làm gì mà lằm con thế, tao không tin! Khú liền ăn thịt người chị nuôi của nó. Hay tin, Mế Cụt ra bờ sông nguyên rửa đứa con nuôi bất nghĩa. Con bị mẹ nguyên rửa tất không sống được: Thằng Cụt chết ngay lập tức, xác nổi lênh bệnh trên mặt nước.

28. Chúng tôi muốn nói đến đoạn mở đầu tích truyện kể lai lịch Đức Thánh Tản Viên, vị thần núi được thờ phổ biến trên địa bàn Mường. Mặc dù những đoạn khác không liên quan gì đến loài Khú, chúng tôi vẫn tóm sau đây toàn bộ tích truyện, để nhân thể cung cấp thêm một tài liệu về văn học Mường, mà chắc chắn bạn đọc sẽ thấy là cần đối chiếu với một tích tương tự của người Kinh.

Bố đẻ ra Đức Thánh Tản Viên vốn là bố Trượng (xem lại chú thích 10). Một hôm, ông vừa cày vừa trông đàn vịt của nhà đang bơi trong thửa ruộng gần đấy, bỗng có người mời ông đi làm vía (xem lại chú thích 10). Ông cũng muốn nhận lời, chỉ hiềm nổi bỏ cày, trâu, vịt lại thì không ai trông hộ. Người mời bảo đảm rằng cày, trâu, vịt sẽ không việc gì, rồi đi trước dẫn đường. Qua suối, hai người cứ chìm dần xuống nước, và khi đã bị nước phủ kín thì bố Trượng thấy hiện ra đường xá thênh thang. Theo gót người dẫn đường, ông đến cung Vua Khú. Cũng có người kể rằng ông ta được người dẫn đường cho ngồi vào một cái thúng, và một xoáy nước hút thúng xuống tận đáy. Tại cung vua Khú, bố Trượng gặp một bà cụ già đang trông nom một rắn con khoanh mình trong vồng. Ông sợ lắm, nhưng trong nháy mắt đã không thấy rắn đâu nữa, trong vồng chỉ có một đứa bé bị một mảnh lưới thắt chặt cổ. Số là con Vua Khú ngược suối rong chơi, mắc phải lưới chài. Nó giật ra được, nhưng cổ còn bị một mảnh lưới chịt quanh. Khú không phải là người, không thể thấy mảnh lưới, nên vợ Vua Khú - bà cụ già - cho đi đón người trên trần gian xuống làm vía giải hạn cho con. Bố Trượng cũng giả vờ làm vía như thường lệ, làm vía xong ông chỉ việc gỡ mảnh lưới

ra là Khú con lành mạnh như cũ. Vúa Khú mừng lắm, đưa ra nhiều báu vật để tạ ơn người cứu con mình. Được Khú con mách nước, bố Trương không nhận món quà nào cả, chỉ xin một con “dao ước”, người có dao này ước gì được nấy. Nể quá, Vua Khú bằng lòng, nhưng báo trước rằng Vua chỉ cho ông mượn trong đời ông thôi, hết đời phải trả lại. Vua lấy dao ước ra, cắm ngập cả con dao vào một quả chuối, rồi cho bố Trương nuốt quả chuối vào bụng.

Trở về trần gian ông thấy cây vẫn còn trên thửa ruộng nhà, vẹt và trâu không những không mất mà còn béo tốt thêm. Từ đó, ước gì được nấy, ông trở nên giàu có. Nhưng trước khi chết, ông không kịp đổi dăng gì với con trai. Hôm đám tang chính là hôm loài Khú vâng lệnh Vua Khú đến tận nhà có tang đòi dao ước. Không được bố dặn dò, con bố Trương đành chịu, không làm sao thỏa mãn được loài Khú. Thế là Khú “đánh” luôn, đánh bằng cách dâng nước lên cao, lên cao mãi. Con bố Trương cứ nhắm núi mà chạy, chạy đến đâu nước đuổi theo đến đấy, chạy kỳ đặt chân lên đỉnh núi Ba Vì. Đến khi chỗ đất chưa bị ngập chỉ còn bằng miệng nong, thì Khú cũng không thể dâng nước cao hơn nữa. Về sau, con bố Trương trở thành = Đức Thánh Tản Viên. Mãi gần đây, hàng năm vào mùa lũ lụt, nhiều xóm Mường ở ven sông Đà còn bắn súng kíp để góp phần đuổi loài Khú.

29. Bộ sưu tập *Folk tales from China* (Chuyện dân gian Trung Quốc) - Nhà xuất bản Ngoại văn Bắc Kinh, 1958, kể nhiều tích rất lý thú về Long Vương của các dân tộc ít người miền Hoa Choang. Nhưng J.PRZYLUSKI lại cho rằng sơ đồ của những chuyện rắn thuộc loại ấy vốn Đông Nam Á tràn vào Trung Quốc và Ấn Độ. Xem: tác giả vừa kể tên: *La princesse à l'odeur de poisson et la Nâygi* (Nàng công chúa tanh mùi cá và con rắn thần) - Etudes asiatiques, tập II, 1925, tr.265-284.

30. Xem lại các chú thích 25, 28 và 29.

31. Xem M.PANOFF, *Lesthes d'Australie* (Thần thoại đảo Úc), trong bộ *Mythologies des steppes, des forêts et des îles* (Các hệ thần thoại vùng thảo nguyên, vùng rừng và vùng hải đảo) do P.GRIMAL

chủ biên - Larouse, Paris, 1963, tr.227.

32. Người Tày ở Việt Bắc quan niệm rằng mỗi người sống có mười hai KHOAN (= hồn), nhưng khi con người đã chết thì những hồn ấy không còn nữa. Từ đấy chỉ có PHI (=ma). Mặc dầu số lượng ma xuất hiện từ một người chết không được qui định cụ thể, nhưng người theo dõi nội dung của tang lễ Tày có thể nhận thức rằng mỗi người chết biến thành một ma (tài liệu của đồng chí NAM TIẾN)

33. J.CUISINIER chỉ nhắc đến các áng mo một cách sơ lược (và có khi thiếu chính xác) qua tiểu mục “Les douze veillées de l’officiant” (Mười hai đêm thức của người hành lễ), trong chương sách mà tác giả dành cho việc miêu tả đám tang Mường. Xem tác giả trên *Les Mường...* tr468 và 470.

34. Xem lại chú thích 18.

35. Cú và các loài chim ăn đêm được gắn với thế giới của người chết là điều thường thấy trong thần thoại, tôn giáo, hay phong tục của nhiều dân tộc. Trước đây, người Kinh vẫn tin rằng cú kêu là điềm có người sắp chết. “Cú kêu, ma ăn”. Khắp mặt ngoài một bình đồng hình chim cú, hiện vật nổi tiếng của nghệ thuật Trung Quốc đời Thương (cũng có người qui vào thời Chu) người nghệ nhân thời cổ thể hiện vô số hoa văn hình thuẫn mà C.HENTZE đã minh giải là hình âm vật. Chính vì thế mà tác giả vừa nêu tên đã xem hình cú này là biểu tượng của đêm tối. Xem: tác giả trên - sách đã dẫn - tr.66 và 67.

Còn gà là hình ảnh rất quen thuộc, thường xuất hiện trong thần thoại, tôn giáo và cả văn học nữa, của nhiều dân tộc - kể cả các dân tộc ở nước ta - với tư cách là biểu tượng của ánh sáng, của ban ngày, của mặt trời. Chúng tôi hy vọng rằng rồi đây sẽ có dịp dừng lại vấn đề này lâu hơn.

36. Chim, tượng trưng cho trời, cho thế giới bên trên, cho mặt trời, mà là biểu tượng phổ biến trong thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật tạo hình hay trang trí, ở nhiều nơi. Ví dụ nổi tiếng là biểu tượng chim trong đời sống tinh thần của các cộng đồng người vùng Nam Hải, đặc

biệt ở quần đảo Mêlanêdi. Đây là loài chim biển mỏ dài, gần với một trong những loài chim được thể hiện trên các trống đồng thời cổ ở nước ta. Chim thần thoại cũng thường xuất hiện dưới dạng chim ó, chim ưng, diều hâu, có khi là quạ..., để chỉ mặt trời và thế giới bên trên (“vùng ô”, “con quạ lửa”, “thỏ lặn ác tà”...). Trong cổ tích Mường, có cả một hệ chuyện xoay quanh con K’LÁNG ĐỒÔNG (= trảng đồng, nghĩa là con chim ó bằng đồng), một nhân vật còn giữ nhiều nét thần thoại. Gà (đối lập với Vọ) cũng là một loài chim.

Những con chim mỏ dài ở Mêlanêdi không đối lập với con chó, mà với cá sấu, biểu tượng của thế giới bên dưới, cũng là một đồ án không thể thiếu trong nền nghệ thuật đồng thau ở nước ta. Rắn và thỏ cũng là những biểu tượng của thế giới bên dưới, của ban đêm. Nói chung, hình tượng chó có liên quan đến pháp thuật hơn là đến thần thoại. Nếu chó thực bảo vệ nhà ở khỏi trộm cắp, thì chó đá đứng ở cổng ra vào giữ chức năng đuổi tà ma. Ở một số vùng Mường (ví dụ nhiều xóm trên đất huyện Ngọc Lạc, tỉnh Thanh Hóa), chó hay vịt là vật tế trong lễ cầu yên (đuổi ôn thần dịch lệ). Cũng với ý nghĩa đó, người Kinh tin rằng ma quái sợ máu chó...

Còn có thể kể nhiều ví dụ khác. Tóm lại, hai hình tượng chim - chó mang tính chất khác nhau: một bên là biểu tượng thần thoại, bên kia thuộc lĩnh vực pháp thuật. Như vậy, cặp chim - chó, được nhắc đến trong câu mo “Nhìn họ” dẫn trong bài, vẫn biểu hiện một thế lưỡng phân còn tối nghĩa.

37. Gần đây, chúng tôi may mắn được xem qua bộ sưu tập truyện cổ Vân Kiều do đồng chí MAI VĂN TẤN ở Quảng Bình biên soạn. Một truyền thuyết Vân Kiều, rõ ràng mang tính chất thần thoại, dành cả một đoạn dài để kể chuyện loài vật tố cáo loài người, tuy không phải là tố trước Thiên đình như trong mo Mường. Có thể đoán trước rằng loài vật kiện hay tố loài người là một đề tài có thể tìm thấy trong truyền thuyết của nhiều dân tộc ở nước ta.

38. Trong đám tang Mường, có một lễ tiết khá lý thú diễn ra vào

đêm bố Mo hướng dẫn hồn người chết từ miếu Trời về đến nhà. Gia đình người chết đã chuẩn bị sẵn một thúng gio đặt ngay ở cửa ra vào trên sàn nhà, gần đầu cầu thang. Khi bố Mo kể đến đoạn ma bước chân qua cửa, thì những người ngồi gần đấy “òà” lên một tiếng. Thâm ý là làm cho hồn người chết giật mình, nhảy quàng vào thúng gio, in vết chân lại đấy. Bố Mo sẽ quan sát mặt gio mà phỏng đoán rằng Ma đã được “hóa” thành người, thành vật ăn thóc, hay thành vật ăn cỏ. Nếu căn cứ vào lễ tiết này, thì có thể nói rằng người chết đã được chuyển kiếp ngay từ khi còn ở miếu Trời. Nhưng, như ta đã biết, sau đó Ma lại về miếu Ma ở với ông bà cha mẹ đã quá cố.

Chúng tôi đã đem mâu thuẫn này ra bàn với nhiều bố Mo, nhiều cụ. Bố nào cụ nào cũng lúng túng. Nói chung, các bố các cụ quan niệm thống nhất rằng, đến một lúc nào đó (?), hồn người chết cũng phải hóa. Sau đây là cách minh giải của bố BÙI VĂN VỤNG (xem lại chú thích 4), mà chúng tôi cho là lời giải đáp khéo léo nhất, cũng như phản ánh được quan niệm chung. Theo bố, khi ở miếu Trời về, hồn người chết chưa hóa, mà phải về miếu Ma ở trong một thời gian tương đương với thế giới con người đã sống ở miếu Người (ví dụ: người chết hưởng thọ 70 tuổi, vậy hồn người đã sống ở miếu Ma 70 năm). Trong thời gian ở miếu Ma, hồn cũng phải trải qua tiến trình từ tuổi thơ lớn lên và già đi, như hồn còn ở miếu Người. Khác chăng là khi đã già thì Ma không chết, mà phải đi đầu thai đúng với quyết định trước kia của Vua Trời. Quan niệm của người Mường về “tuổi thơ của linh hồn” đã được J.CUISINIER trình bày trong: *Les Mường...* tr.464 và 466, và *Sumangat...* tr.128-129.

Dù sao thì cách cắt nghĩa của bố Vụng vẫn mâu thuẫn với lễ tiết đã miêu tả. Nhiều bố Mo quan niệm rằng, trên miếu Trời, và để phục vụ cho Vua Trời, ngoài các Kem ra, còn có bọn “quỉ sứ”, cũng “đầu trâu mặt ngựa” như đồng nghiệp của chúng trong âm ty của người Kinh. Nét văn hóa này càng chứng tỏ rằng miếu Trời là một yếu tố thêm vào sau, trong quan niệm vũ trụ cổ truyền của người Mường.

39. Điển hình nhất, về mặt này, có lẽ là tích truyện chàng Ma ui trong thần thoại của nhiều vùng thuộc quần đảo Pôlynêdi. Kết quả giao phối giữa trời và đất, Ma ui là anh hùng văn hóa. Vì loài người, chàng lập nhiều kỳ tích hiển hách. Đáng kể nhất: bắt mặt trời đi chậm lại để loài người có thì giờ làm ăn, phát hiện ra lửa, tạo nên loài chó... Nhưng Ma ui còn có tham vọng lập một kỳ tích tối chung: chiến thắng cái chết, làm cho loài người bất tử. Muốn thế, chàng xuống thế giới dưới đất, chui vào cửa mình của Hin, nữ thần Đất, một người đàn bà khổng lồ đang triển miên trong giấc ngủ bất tận giữa lòng đất. Chàng muốn đến tận tử cung của Hin để chiến thắng cái chết. Nhưng, Ma ui chưa kịp bò vào tận nơi, nửa người của chàng còn ở bên ngoài, thì Hin thức dậy và bóp chết người anh hùng. Ma ui chết, từ đây định mệnh của loài người được qui rõ: con người không còn hy vọng đạt đến mức thần linh, nhưng, trong thời gian ngắn ngủi tồn tại trên mặt đất, nó được thừa hưởng nền văn hóa mẫu mực mà các kỳ tích của Ma ui đã mang lại.

40. Mặc dầu tài liệu chưa đủ để khẳng định, nhưng ngay từ bây giờ đã có thể giả thiết rằng có hai quan niệm khác nhau: 1) Người chết và người sống cùng tồn tại trong một không gian chung; 2) Người chết và người sống tồn tại trong những không gian riêng biệt.

Cách nhìn cổ truyền của người Mường ở trung độ giữa hai quan niệm trên. Một mặt, như ta thấy, Mường Trời và Mường Ma là hai thế giới hoàn toàn cách biệt. Nhưng, mặt khác, ngày giỗ, và nhất là ngày Tết, bố Trượng lại đưa ma từ Mường Ma về Mường Người ăn uống, rồi lại đưa ma trở về thế giới bên kia.

41. Xem NGUYỄN KINH CHI và NGUYỄN ĐỒNG CHI, sách đã dẫn, tr.142-143.

42. P.GUILLEMIN đã tóm tắt như sau kỳ tích của các anh hùng trong truyện truyền kỳ Ba Na: "... thông qua những khó khăn vô cùng, các anh hùng tổ tiên của người Ba Na, đã đi tìm vợ ngoài cương giới của địa vực họ, khi thì xung phong chiếm lĩnh thành trì, khi thì liên hệ với các "ma" ở bên kia biển cả, khi thì vượt qua những con sông mênh

mông..., khi lại chui xuống đất...”. Xem: tác giả kể trên - bài đã dẫn - tr.389. Hệ chuyện GHI’ÔNG của người Ba Na đã được tóm tắt đến mức súc tích trong: *Truyện cổ Tây Nguyên*, Nxb Văn hóa, Hà Nội, 1961, tr.9-10.

43. Ngày nay, đám tang Mường ở Hòa Bình chỉ diễn ra trong một ngày (chuẩn bị) và một đêm (mo), sáng hôm sau thì đưa vào rừng chôn. Chỉ một đêm mo, tất nhiên bố Mo không kể mo cả “roóng”. Thường thì bố Mo chọn một vài đoạn hay nhất trong “Đẻ đất đẻ nước”, “Nhìn họ”, “Tách lia”. Và như vậy, vô hình trung đêm mo dần dần mang diện mạo của một đêm thương thức văn học.

## PHÂN THÂN THOẠI TRONG “ĐỂ ĐẤT - ĐỂ NƯỚC...”

Tang ca Mường, đặc biệt trên đất Hòa Bình, mà bà con ở địa phương gọi bằng một từ gốc Thái, MO (= mo, hay tang ca), không chỉ gồm có mỗi một “*Để đất - Để nước...*”. Trước Cách mạng tháng Tám năm 1945, theo chỗ tôi được biết, tang lễ lớn nhất có thể kéo dài những mười hai đêm MO (= mo, cũng có nghĩa là ngâm tang ca). Qua từng ấy đêm PỘ MO (= bố mo, người hành lễ cho đám tang) cứ ngồi đó mà ngâm tang ca hầu như không dứt, từ đầu hôm cho đến lúc mờ sáng. Trong khung cảnh long trọng như thế, “*Để đất - Để nước...*”, dù dưới dạng dị bản dân trải nhất cũng chỉ chiếm mỗi một đêm trong số mười hai đêm. Nói như vậy để thấy rằng, qua mười hai đêm hành lễ còn lại, bố mo còn ngâm nhiều tang ca khác nữa, vài áng trong số đó cũng chiếm mỗi áng một đêm mo, như “*Để đất - Để nước...*”. Đó là chưa nói đến áng KIEN (= Kiện), mà nội dung là chuyến đi của người chết lên trời và trở về, cũng như cuộc phán xử người ở trên đó. Trong trường hợp số ít đám tang lớn nhất hồi trước Cách mạng, tang ca này có thể ngâm qua bốn - năm đêm liền.

Tóm lại, đối chiếu với toàn bộ một TOONG MO (= *roóng mo*, mà ta có thể tạm hiểu là một hệ thống tang ca gồm nhiều áng khác nhau), “*Để đất - Để nước...*” hoàn toàn không phải là tất cả mo Mường. Đứng về chiều dài mà nói, nó chỉ chiếm có một

phần mười hai (1/12) thời gian dành cho đám tang hoàn chỉnh nhất. Còn về nội dung, rồi đây, khi đã điếm qua vài nét lớn của áng này, ta sẽ thấy rằng nó không hẳn nói lên phần chính yếu nhất, trong các nghĩa khác nhau có thể rút ra từ tang ca Mường một thuở.

Dù sao, “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” nếu tôi không nhầm là tang ca Mường duy nhất mà các nhà sưu tầm ở tỉnh ta đưa ra trước mắt độc giả cả nước từ gần hai mươi năm nay, dưới dạng bản dịch ra tiếng phổ thông. Không có gì đáng ngạc nhiên, nên một số bạn đọc cứ ngỡ rằng đấy là áng thơ dài nhất của tộc người Mường thuở trước. Mặt khác, “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” dù chưa phải là tang ca dài nhất của người Mường, hơn thế, dù chưa hẳn nói lên phần chính yếu nhất trong các nghĩa khác nhau có thể rút ra từ mo Mường của một thuở, vẫn phô rõ mặt độc đáo của riêng nó. Vì nếu tôi không nhầm, thì đấy là áng mang đậm chất thần thoại nhất trong số các tang ca Mường.

Trong những điều kiện như thế, quay trở về trong chốc lát với “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” vẫn là chuyện không thừa. Nhất là khi bản dịch đã công bố năm xưa chưa gây ra được tiếng vang cần thiết, trong chừng mực nó chưa được mở rộng thêm bằng lời góp của những ai từng ít nhiều tìm hiểu người Mường và nếp sống cổ truyền của họ. Bài viết ngắn ngủi này chỉ dả động đến vài nét mà tôi đánh giá là nổi bật nhất, trong số những vết tích thần thoại có thể lọc ra một phần của áng tang ca.

“*Đẻ đất - Đẻ nước...*” thực ra chỉ là một cách nói, cách nói tắt của người Mường. Theo lời hầu hết các bố mo mà tôi đã gặp trên đất Hòa bình, thì đầu đề hoàn chỉnh của nó là “Tẹ tat - tẹ đạc; cọn chu - kẹo lẹi; toọc moong”. Ta thấy đấy, đầu đề hoàn chỉnh của áng mo bao gồm ba mục riêng, mỗi mục với một tích truyện riêng. Cần nói ngay rằng qua các dị bản khác nhau mà

Quách Giao đã ghi được từ lời ngâm của nhiều bố mo ở nhiều vùng, và đã vui lòng cho tôi đọc, thì trong hầu hết các trường hợp, phần thứ nhất, dưới mục nhỏ “*Đẻ đất - Đẻ nước...*”, lại là phần ngắn nhất, so với hai phần kia. Nhưng chính phần ngắn nhất ấy lại chứa đựng những dấu vết thần thoại mà tôi đang muốn lấy ra đôi nét chính, còn hai phần dài hơn tiếp sau nó thì không. Nói cách khác, đây không phải là một thiên thần thoại kéo dài qua suốt một đêm mo: thần thoại nói cho đúng là các dấu vết của nó, chỉ có mặt trong phần mở đầu cho tang ca. Ta sẽ còn trở lại, dù chỉ trong giây phút, với dòng nối tiếp của ba phần khác nhau ấy trong khuôn khổ của một áng mo duy nhất.

Thần thoại, như ta đều biết, không thể chỉ hiểu theo nghĩa đen, không phải là truyện “thần” nói chung, dù là truyện gì. Theo cách nhìn của các nhà thần thoại thời nay, thì từ ấy được dùng để chỉ một loại truyện thôi, truyện kể nguồn gốc: nguồn gốc của trời, đất hay của vũ trụ thì cũng thế, kể cả muôn loài ra đời trong đó; rồi nguồn gốc của con người và văn hóa, tôi muốn nói nếp sống có văn hóa do con người dần dần tạo ra cho mình trên mặt đất. Chính vì nội dung hai mặt đó mà thần thoại được quan niệm là bao gồm hai hệ chính: thần thoại gọi là vũ trụ; và tiếp sau, thần thoại văn hóa. Điều cần nói ngay: phần đầu của “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” rõ ràng bao gồm cả hai hệ thần thoại vừa nêu, thường là dưới dạng tóm tắt. Nhưng có bị sơ lược hóa đến mấy, tùy từng dị bản, thì các dấu vết thần thoại đó vẫn hiện lên đây dưới dạng những tích truyện có đầu có đuôi.

Có thể nói cho rõ hơn rằng phần đầu của tang ca này thường ra đi từ thuở trời và đất bắt đầu tách khỏi nhau, để từ đó vũ trụ ra đời. Và vũ trụ mới hình thành ấy được đặt dưới quyền của một tối thượng thần BUA KLOI (= vua Trời), trực tiếp giúp việc cho “mo” là một thần sét, mà người Mường gọi bằng một tên

Hán - Việt, THIEN LOI. Gần như các tích cùng loại như còn nguyên vẹn hơn, mà các nhà thần thoại học đã tập hợp thành hệ thống. Còn nhân loại đầu tiên ra đời trên mặt đất thì không chỉ gồm một đôi nam nữ, như trong đa số các trường hợp khác trên thế giới, mà những ba người, hai nam một nữ: anh cả TA CAI (Tá Cài, tức Tổ Cừ) tiếp ngay sau là em trai ông, TA CAN (= Tá Càn, tức Tổ Càn); cuối cùng, YA KIT (= Già Kịt, Bà Kịt) em gái út. Ba vị tổ đầu tiên của loài người, chứ không chỉ một cặp đôi: Đó là đặc điểm đánh dấu số lớn những thần thoại phổ biến trên một dải đất dài từ Trung Cận Đông đến Đông Nam Á, và theo lời một số nhà nghiên cứu thì mô hình này còn mượn đường hải đảo mà đến tận vài vùng ở Nam Mỹ. Và cũng như hầu khắp mọi nơi mà nhân loại thuở ban sơ gồm những ba người, chứ không chỉ hai, thì người anh cả ở đây là Tá Cài, đã thất bại hoàn toàn khi ông thử xây dựng cho hậu thế một nếp sống có văn hóa và chỉ khi em trai ông ra tay thì mọi việc mới thành công, để rồi trên cơ sở Tá Càn lại kết hợp với em gái mình, Già Kịt, thành vợ thành chồng đầu tiên trên thế giới này.

Nêu lên vài chi tiết thôi, giữa nhiều vết tích còn đấy, tôi chỉ muốn nhấn thêm một lần nữa rằng phần mở đầu ra “*Đẻ đất - Đẻ nước...*”, dù có bị đơn giản hóa đến đâu, vẫn thấm nhuần chất thần thoại. Nhưng ở đây, mặt tôi muốn lưu ý hơn lại là các “khác biệt”, tôi muốn nói những gì ngăn cách phần mở đầu của áng mo ta đang tìm hiểu với các thần thoại còn tương đối nguyên vẹn. Có thể mới thấy rõ hơn mặt độc đáo của nó.

Mới bước vào thần thoại vũ trụ, đã có thể nhận ra khác biệt đầu tiên, dù cho cũng chẳng nổi bật gì lắm. Phải nói ngay rằng dị bản nào cũng thế, mà chỉ một số mới phô rõ khác biệt đó. Dù sao, căn cứ vào đôi bản tôi biết được, nhờ Quách Giao cho xem, thì tích truyện mở đầu bằng một trận lụt lớn, sau đó trời đất mới tái

sinh dưới dạng hoàn chỉnh hơn: bất chúc lối nói của các nhà thần thoại học, thì mọi việc ở đây đều ra đi từ nạn “*Hồng thủy*”. Đừng hiểu lầm rằng thần thoại vũ trụ, dù ở đâu, cũng phải bao gồm một trận lụt lớn: theo những gì đã được sơ kết cho đến hôm nay, thì đây chủ yếu là đặc điểm lộ rõ từ Trung Cận Đông đến vài vùng ở Nam Mỹ, qua đường châu Đại Dương - cũng như các vị tổ đầu của loài người trên dải đất ấy thôi: ba vị hai nam - một nữ; chứ không phải hai vị, một nam một nữ. Và hệt như thành công của Tá Cần đã bù cho thất bại của ông anh, Tá Cài, thì vũ trụ được khai sinh sau hồng thủy đã thay thế cho vũ trụ không hoàn chỉnh bằng, vốn đã ra đời trước tai họa ấy. Có điều rằng khác biệt cần nêu lên ở đây là dị bản nào, dù có đả động đến trận lụt lớn đã nói, cũng hầu cố tình đưa ra vài lời, dù ngắn gọn thôi, về cơ cấu của đất - trời vào buổi ban đầu, tức của vũ trụ trước hồng thủy. Cũng thế, những nói rõ hơn thì phần đầu của “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” chỉ tự khoan lại trong vòng vũ trụ đã được hoàn chỉnh hóa, nơi rồi đây sẽ diễn ra những hoạt động của nhân loại đầu tiên nhằm xây dựng cho mình một nếp sống có văn hóa. Đặc điểm này hẳn có ý nghĩa của nó, mà rồi đây ta sẽ nhìn ra rõ hơn, sau khi đã điếm qua một số khác biệt nữa.

Cũng liên quan đến thần thoại trong phần đầu của “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” còn một khác biệt rất đáng lưu ý. Vũ trụ mới ra đời sẽ rõ ràng bao gồm hai thế giới: MUONG PUA (= Mừng Bằng (phẳng)) tức trần gian dành cho loài người sơ sinh; và MUONG KLOI (Mừng Trời) thế giới bên trên của thần linh. Tóm lại, hai thế giới cao - thấp trên một trục dọc. Mọi dị bản “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” mà tôi đã được đọc đều nói đến hai không gian ấy. Nhưng tôi chưa gặp trường hợp nào mà lời mô tả đả động đến một thế giới ở bên dưới, trong lòng đất chẳng hạn, dù chỉ nhắc đến tên gọi thôi. Tất cả các bố mẹ mà tôi gặp, kể cả các bố mẹ thuộc

những roóng mo tương đối hoàn chỉnh, cũng đồng tình với nhận xét của tôi. Điều khiến tôi vô cùng ngạc nhiên là tất cả mọi người, từ người hành lễ trong đám tang cho đến các cụ không hành lễ nhưng thông thạo chuyện xưa, khi trình bày với tôi về Mường Trời, Mường Bằng, trong khung của vũ trụ có liên quan đến tang lễ, đều không quên thêm vào bằng lời nói thông thường hai không gian khác nữa: Pủa Tịn (Mường Bằng Dưới) nơi cư trú dưới mặt đất của một nhân loại bé tí hon; và Mường BUA Khụ (Mường Vua Khú) dành cho bọn Khụ (khú, loài rắn to có mào, sống dưới đáy nước). Con rắn đặc biệt ấy là nhân vật rất phổ biến trong thần thoại ở nhiều vùng ngoài hải đảo, kể cả châu Đại Dương. Còn loài người nhỏ xíu trong lòng đất cũng là nhân vật thần thoại, nhưng của nhiều tộc cư trú trong lục địa từ Bắc Á, kể cả người Exkimô sống gần Bắc Cực. Riêng người Mường đã loại hai thế giới ấy ra khỏi “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” cũng như mọi tang ca khác, nhưng trong ý thức vẫn còn lưu chúng lại, và hoặc xa, hoặc gần vẫn gắn chúng cho đám tang.

Đi vào những sự kiện thấm chất thần thoại được kể qua phần đầu của tang ca, có thể lọc ra khối khác biệt nữa. Thoạt tiên các nhân vật trên *Mường Trời*, nơi *Vua Trời* ngự trị.

Căn cứ vào các thần thoại còn tương đối nguyên vẹn, thì trong trường hợp nào cũng có một số thần phò tá tối thượng, nhiều ít tùy tích kể của từng cộng đồng, mỗi vị phụ trách một công việc riêng, nhưng thấy đều dưới quyền của thần sét sấm sàng uy năng gây gió mưa - sấm - chớp... mà ta có thể xem là viên “đao phủ” của đáng cầm đầu thế giới bên trên. Hệ thống thần linh ấy được một số nhà thần thoại học gọi là miếu vạn thần. Có thể nói rằng phần mở đầu cho “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” cũng nhắc nhở đến một “Miếu” như thế, có điều là mười phần không hoàn chỉnh: chỉ thần sét, kèm theo là nhân vật nữ mà diện mạo

rất mơ hồ, tuy được hầu hết các dị bản gọi bằng một tên thống nhất, NANG A TÀNG (= Nàng Ả Tạng). Và chỉ thế thôi!

Ta gặp họ lần đầu tiên, khi hai vị từ *Mường Trời* xuống *Mường Bàng* để thi hành một lệnh của Vua Trời: nổ sét đánh chết đôi trai gái *Tá Căn - Gia Kị*, vì họ phạm vào một tội của nhân loại sơ sinh, đã ăn nằm với nhau như vợ chồng, mặc dù là anh em ruột thịt. Tội loạn luân khởi nguyên, nếu lấy lại một khái niệm quen thuộc của thần thoại học. Như để ra khỏi hầu hết mọi làng Mường trong thung lũng hẹp ở chân núi, muốn ra khỏi Mường Trời hai vị phải lội qua một con suối rộng. Nàng đi trước, vừa bước vừa vén váy. Hết một phụ nữ Mường đang lội suối đấy thôi ! Và điều đó không lọt khỏi con mắt của thần sét đang bước theo sau. Hẳn là thần cảm động, vì đến bờ bên kia Người vội thổ lộ với nàng mối mâu thuẫn đang giày xé lòng mình; rung động trước vẻ đẹp của thân thể người đàn bà, đâu có gì lạ; ấy thế mà cặp trai gái dưới trần lại bị kết án “tử hình” nhưng không thể làm khác ý thần tối thượng... Nói dần trải như thế cho dễ hiểu, chứ thơ mo, thực ra, thường cô đúc khi kể chuyện, không nặng về miêu tả, không mấy khi cố nói cạn ý riêng của từng nhân vật. Đáng ngạc nhiên là *Nàng Ả Tạng* thông cảm ngay với nỗi lòng của thần sét. Hai vị bàn bạc với nhau rồi đi đến một thỏa thuận: cứ cho sét nổ, nhưng cố tình ngắm sai đích, cứ đánh vào cây xoan đầu cổng, đánh vào bậu cửa khung cửa sổ... Mà họ làm thế thực. Và chính nhờ thế mà đôi trai - gái thoát chết, sẽ chính thức trở thành vợ chồng, sau khi đã làm lễ tẩy uế cho sạch tội cũ. Điều còn lại là *Vua Trời*, vì ở trên cao tít, không hay biết gì cả: ngài đã bị cấp dưới đánh lừa ! Lần đầu tiên trong đời được tiếp xúc với đoạn tiết trên qua một bản dịch thử của Quách Giao, tôi cứ thảng thốt, cứ tưởng mình vừa xem xong một vở kịch cổ điển, thậm chí của các giai đoạn

sau nữa. Còn gì là thần thoại?

Chưa hết, lần gặp gỡ đầu tiên ấy với hai vị trong miếu vạn thần thực ra, cũng là lần cuối. Thần sét cùng “cô bạn gái” của Người không hề xuất hiện lần nào nữa trong “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” trong cả các tang ca khác. Tôi đã cố tìm hai vị qua những truyện cổ không liên quan gì đến lễ thức tang ma. Chẳng ăn thua gì ít nhất cũng cho đến hôm nay...

Riêng về *Nàng Á Tạng*, mà diện mạo ta đã biết, còn hết sức mơ hồ. Cũng cần nói thêm một điều cho rõ hơn: chưa một người Mường nào, kể cả những bố mo cao tuổi nhất mà tôi đã gặp, có thể nói lên chức trách cụ thể mà nàng đảm nhiệm trên *Mường Trời*. Hơn nữa, ra đi từ thần thoại còn tương đối nguyên vẹn của nhiều tộc người gần xa, tôi chưa hề gặp trường hợp nào mà thần sét, trên đường về trần gian thi hành lệnh của tối thượng thần, lại cùng đi với một thần khác là một nữ thần. Vì những lý do ấy, tôi ngờ rằng *Nàng Á Tạng* có mặt ở đây, chẳng qua chỉ là cái cớ, để cho thần sét có dịp giải bày tâm sự của mình, một tâm sự rất “người”. Cứ tạm gạt nàng ra khỏi miếu vạn thần vì “lý lịch không rõ ràng” thì trong miếu chỉ chủ yếu còn lại có thần sét, tay chân của thần tối thượng thực đấy, nhưng xuất hiện để đóng vai một con “người”.

Như vậy, *Mường Trời* có tối thượng thần, *Vua Trời*, nhưng lại thiếu một miếu vạn thần hoàn chỉnh. Hơn thế nữa, thần sét trong “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” lại mang một tên Hán - Việt, mà người Kinh thường dùng: THIEN LOI (= Thiên Lô). Bỏ qua bằng chứng tiếp xúc văn hóa ấy đi, tất cả, theo tôi chỉ là hồi âm của một miếu vạn thần chỉ còn để lại vài mẫu con tương đối rời rạc.

Còn *Vua Trời* thần tối thượng? Ngay từ trước khi gặp

*Thiên Lô* và *Nàng Ả Tằng* trên đường xuống Mường Bằng, ta đã được tang ca “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” dẫn dắt vào ngay nơi vua ở, theo gót một bà dưới trần được *Tá Cần* cử lên đây để hỏi con gái nhà vua cho ông. Vì đã biết được quyết định của *Vua Trời* giao cho thần sét đánh chết cặp Cần - Kị, ta có thể ngờ rằng thần tối thượng sẽ có một thái độ rất quyết liệt đối với bà mối từ dưới trần lên. Hoàn toàn không phải thế ! Cả nhà vua và con gái ông đều ngơ ngàng trước đề nghị của người dưới thế, tôi muốn nói trước lời cầu hôn của một nhân vật mà thân phận dù sao cũng thấp hơn của thần linh trên trời, dù cho lời mo đã cố gán tước vị LANG (Lang, tức “quý tộc” trong xã hội cũ) cho ông Cần: LANG TA CAN (Lang Tá Cần). Cô gái nhà trời vội dùng mưu để đánh lừa bà mối, nhưng bà mối nhanh trí phát hiện ra ngay. Còn bố cô thì bối rối, có thể nói là ông bị giằng xé giữa hai bên: một bên lời than vãn thảm thiết của con gái mình; bên kia, tài ăn nói và trí tinh khôn của bà mối dưới trần. Và cuối cùng, ông đành nhận lời cầu hôn, vì đã thua mưu bà mối... Bao chi tiết vật vãnh cứ cuốn hút người Mường ngồi đấy nghe mo, vì lời thơ đặt họ lại khung cuộc sống Mường hàng ngày, khiến họ càng đắm vào đấy! Nhưng còn đâu không khí uy nghiêm của triều đình trên thượng giới? Ở đây, mặc những gì còn sót lại từ thần thoại Mường một thuở, một lần nữa ta thấy chất “thần” đã bị chất “người” đẩy lùi vào gần sát hậu trường.

Còn có thể lọc ra một vài khác biệt nữa. Nhưng thôi, cứ dừng lại đây cũng được, vì bài viết này, nói cho cùng, chỉ là một lời bàn góp.

Dù sao, trước khi chấm hết, tôi còn muốn thêm vào một khác biệt cuối cùng, bao trùm nhất có lẽ...

Tất cả nét nhiều - ít có liên quan đều tập trung vào phần thứ nhất trong ba phần hợp thành áng tang ca, phần ngắn nhất,

nếu quy chiếu vào các dị bản mà tôi đã được đọc. Phần sau, dài hơn, không còn là thần thoại nữa, mà đã là huyền tích: phần tiếp, Chặt Chu - Kéo Lội, đề cập đến một cây huyền kỳ cao vút tận trời, biết nói, biết cười, được mọi loài vật, kể cả ác thú, hàng ngày kéo về châu chực trong lòng tôn kính; còn về phần cuối, *Săn Mông*, lại nói đến một con quái vật to bằng quả núi đã ăn thịt rất nhiều người, kể cả “quý tộc”... Và trong cả hai trường hợp, BUA YIT YANG (Vua Yit Yàng) hậu thế của Tá Cần, người đã bước đầu thiết lập quyền lực của mình từ trung tâm KINH KY - KE CHO (Kinh kỳ - kẻ chợ) tức Thăng Long ngày trước, hay Hà Nội giờ đây) phải tập trung hết quân từ mọi vùng để tiêu diệt hai trở lực kia. Hai phần sau của “*Đẻ đất - Đẻ nước*...” kể lại những gì đã xảy ra qua hai “chiến dịch” ấy, trước khi tang ca chấm dứt hẳn. Nhưng dù có tập trung sức kể vào những nhân vật huyền hoặc như thế, thì hai câu chuyện này vẫn chỉ là huyền tích, không phải là thần thoại, vì hoàn toàn không đả động đến thời trời - đất mới phân hóa (thần thoại vũ trụ) cũng như quá trình con người sơ khai ra sức xây dựng cho mình một nếp sống tách khỏi bản năng của thú vật (thần thoại văn hóa).

Nhưng điều neo mắt nhất là cả hai loại chuyện khác nhau ấy thoát tiên những mẫu ngắn nhưng còn phô rõ dấu ấn của thần thoại và sau đó hai chuyện dài hơn nhưng đã là huyền tích, lại được gá lắp vào nhau thành những sự kiện nối tiếp nhau một cách hợp lý dọc chiều dài của một áng tang ca duy nhất. Sao thế?

Câu hỏi trên, bởi tính tổng hợp của nó, tôi chưa tự giải đáp được cho mình một cách song suốt. Chỉ xin nói lên đây một cảm giác còn chủ quan. Những mảnh thần thoại sơ lược hợp thành phần đầu của áng mo, thực ra, chỉ là những sự kiện mở màn, không có chúng thì hai huyền tích tiếp sau trở lên hẫng hụt. Nói cách khác, không có Tá Cần, với những hoạt động còn thấm chất

thần thoại của ông, thì làm sao có Vua Yìt Yàng, và những huyền tích mà vua là nhân vật trung tâm? Nói cách khác nữa, ra đi từ thần thoại “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” còn phải vượt qua hai huyền tích, rồi chuẩn bị đặt bước chân đầu lên “ngưỡng cửa lịch sử”, đứng vào lúc tang ca khép hẳn lại.

Từ những nhận xét bình dị đó, có thể lọc ra một đặc điểm rõ ràng là “có một không hai” của tang ca đang bàn đây. Vì nếu như các áng mo khác chủ yếu nói lên “lẽ chết”, cụ thể là hòa nhập vào nhiều lễ thức để giải quyết thân phận tôi chung cho người vừa mất, thì “*Đẻ đất - Đẻ nước...*” lại đề cập đến cuộc sống của con người ở thế gian này, từ buổi ban đầu cho đến khi lịch sử sắp khai sinh: nó thuần nói lên “lẽ sống”. Mà nói bằng những thể loại văn chương vốn được nhiều người xem là đậm chất huyền hoặc: thần thoại và huyền tích !

Mâu thuẫn cuối cùng này, thực ra, cũng bị ràng buộc vào câu hỏi chung hơn trên đây. Câu hỏi ấy đang đòi hỏi chúng ta đi sâu vào hơn nữa.

## XUNG QUANH CÁC HÌNH THỨC KHAI THÁC RUỘNG LANG

Nhà Lang là đẳng cấp thống trị trong xã hội Mường (Hòa Bình) trước Cách mạng tháng Tám. Nói chung, họ không lao động. Vì vậy, nói đến các hình thức khai thác ruộng Lang, tình hình ruộng đất trong xã hội Mường cổ truyền đã được miêu tả nhiều lần(1). Trong khuôn khổ một bài viết, chúng tôi chỉ giới thiệu vài chi tiết cụ thể có liên quan đến bốn hình thức khai thác ruộng Lang: Xâu, Nõ, “Trực canh”, và cho cấy chia.

Tài liệu làm cốt cho bài này do chúng tôi sưu tầm được trên địa bàn Mường Hòa Bình vào cuối năm 1966 và giữa năm 1967, chủ yếu tại MƯỜNG ĐẾCH (= Mường Rếch)(2), MƯỜNG PI (= Mường Bi), và MƯỜNG TÔÔNG (= Mường Động), Mường Bi và Mường Động nổi tiếng là hai Mường lớn trong tỉnh Hòa Bình(3). Mường Rếch là một Mường nhỏ ở trung tâm tỉnh(4), nép ven tỉnh lộ 12B, cách đỉnh dốc Cun không bao xa. Tại một xóm ở đây, xóm TÚUP (= xóm Đúp), những số liệu sưu tập được đã cho phép chúng tôi lên phương án cụ thể từng loại ruộng. Tiếc rằng phương pháp thẩm vấn, dựa vào ký ức những người lớn tuổi trong xóm, không cho phép chúng tôi ngược thời gian(5): phương

án các loại ruộng ở xóm Đúp, mà chúng tôi sẽ giới thiệu sau đây, chỉ phản ánh tình hình năm 1935, mười năm trước Cách mạng tháng Tám, lúc chế độ nhà Lang ở địa phương đã suy vi cực độ.

### **Xã hội Mường cổ truyền và tính chất ruộng Lang**

Trước Cách mạng tháng Tám, người Mường ở Hòa Bình phân biệt nhiều loại ruộng. Từ Mường này qua Mường kia, cách phân loại có thể khác nhau(6). Tuy nhiên, đứng về phương diện chiếm hữu đất đai mà nói, có thể khuôn xếp lại thành ba loại cho gọn: ruộng Lang, ruộng công và ruộng tư. Cách sắp xếp này hoàn toàn khớp với quan niệm của cư dân xóm Đúp và Mường Rếch. Dưới chế độ nhà Lang, ruộng ở đây được chia thành ba loại: NA LANG (= ruộng Lang), NA CÔÔNG (= ruộng công) mà có người gọi là NA JÂN (= ruộng dân), và NA RUỒM (= ruộng rườm, tức ruộng tư). Cách phân loại đó phản ánh đúng tính chất của xã hội Mường (Hòa Bình) trước Cách mạng tháng Tám. Xã hội ấy đã từng là đề tài của một số dân tộc chí và bài chuyên khảo(7). Ở đây chúng tôi chỉ nhắc lại một vài khái niệm, trong chừng mực cần thiết để hiểu phương án ruộng Lang xóm Đúp.

Xã hội Mường (Hòa Bình) trước đây là một xã hội có đẳng cấp, trong đó mỗi một con người được “chính danh định phận” chặt chẽ. Quý tộc gọi là LANG(8), bình dân gọi là JÂN (= dân). Trong một MUÔNG (= Mường), địa vực gồm nhiều xóm, quý tộc thống trị đều là thành viên của một dòng họ, như dòng họ BẠCH CÔNG thống trị ở Mường Rếch. Tuy thường chung nhau một tộc danh là họ BÙI(9), thực ra bình dân, bao gồm thành viên của nhiều tông tộc khác nhau: họ cư trú cạnh nhau thành từng xóm như xóm Đúp, với tư cách là láng giềng của nhau(10). Xã hội Mường là một xã hội phụ quyền, mà tế bào là gia đình nhỏ gồm cha mẹ và con cái - người Mường gọi là NOỐC (=nóc, nóc nhà),

trong đó quyền thế tập là quyền của con trai trưởng. Bộ máy nhà Lang xây dựng trên nguyên tắc ấy. Con trai trưởng của chi trưởng họ BẠCH CÔNG thống trị toàn bộ thung lũng Mường Rếch gồm 12 xóm: đó là LANG CUN (= Lang Cun), gọi tắt là Cun. Lang Cun Mường Rếch, hay CUN ĐẾCH (= Cun Rếch), chỉ trực tiếp thống trị có 3 xóm, gọi gộp lại là CHIỀNG (= Chiềng), nói rõ ra là CHIỀNG ĐẾCH (= Chiềng Rếch, tức Chiềng của Mường - Rếch). Các chi thứ chia nhau thống trị các xóm khác ở ngoài phạm vi Chiềng. Đứng đầu xóm Đúp, chẳng hạn, là con trai trưởng của một chi thứ họ BẠCH CÔNG: đó là LANG TAO (= Lang Đạo)(11), hay TAO (= Đạo), nói cho rõ là TAO TUÚP (= Đạo Đúp, tức Lang Đạo xóm Đúp).

Nội bộ bình dân phân hóa thành nhiều tầng lớp. Trên hết là tầng lớp ÂU (= Âu)(12), những người bình dân được cất nhắc vào bộ máy thống trị, làm tay chân cho Cun ở Chiềng hay Đạo và xóm. Những chức Âu cao cấp nhất, gọi là ÂU ENG (= Âu anh), được ăn những phần ruộng công tốt nhất. Các chức Âu nhỏ, gọi là ÂU ÚN (= Âu em), chỉ là chân chạy cho Lang và các Âu anh sai phái. Ở xóm Đúp, các nóc được ăn ruộng thay phiên nhau làm Âu em, còn các chức Âu anh thì do 4 nóc cố định đổi nhau làm từ lâu đời rồi, cứ mỗi năm 2 nóc. Dưới Âu, đến các nóc thường dân được ăn ruộng công gọi là NHA NOÓC (= Nhà nóc). Bậc thang cuối cùng của xã hội dành cho các NOÓC K'LOI (= Nóc trội), những nhà không được ăn ruộng công, mà nói chung cũng không có ruộng tư, thường chỉ sống về nương rẫy: do đó người Mường thường gọi thành viên các nóc trội là TỬA ROONG là tiếng khinh miệt. Nếu Âu (bình dân) không trở thành Lang (quí tộc) được - trừ một vài trường hợp ngoại lệ - thì trái lại Nóc trội có thể trở thành Nhà nóc một khi được Lang - Âu cấp cho một phần ruộng công, và Nhà nóc có thể bước lên địa vị Âu với

sự cất nhắc của Nhà Lang.

Phương án số 1 (xem phụ lục) chỉ thể hiện một loại ruộng của xóm Đúp: NA LANG. Trên tổng diện tích ruộng của xóm, một số thửa - mà người Mường gọi là CON NA (= con ruộng, tức thửa ruộng) - dành riêng cho Nhà Lang khai thác. So sánh phương án ruộng Lang xóm Đúp với phương án các loại ruộng khác, NA CÔÔNG và NA RUỒM (xem phụ lục: phương án 2 và 3), chúng ta thấy NA LANG chiếm một tỷ lệ khác cao: 29,9%. Những thửa ruộng kể trên phương án số 1 đã trở thành ruộng Lang từ bao giờ, và trong những hoàn cảnh nào? Dù sao, tên một số thửa đã được ghi trên những giấy má về ruộng đất nhà Lang thời cuối Lê đầu Nguyễn, mà chúng tôi sưu tầm được ở xóm Đúp. Các cụ cao tuổi trong xóm làng Mường quan niệm rằng, thoát tiên, Lang chỉ là người bỏ giống má trâu bò ra chiêu mộ kẻ khác đến khai phá một vùng đất hoang, và khi công việc khai hoang đã hoàn thành, mọi người thỏa thuận dành phần đất khai lớn nhất và tốt nhất để trả ơn người đã bỏ công của. Có những tác giả cũng muốn giải thích nguồn gốc ruộng Lang theo một hướng tương tự(13). Nhưng, đi sâu vào tính chất chiếm hữu, chúng ta thấy rằng ruộng Lang rất giống ruộng công trên một số điểm:

1. Cả hai loại ruộng đều thuộc hạng tài sản không thể đem bán đoạn - người Mường gọi là PAANH BẮT TẮT (= bán mất đất).

2. Cả hai đều thuộc hạng tài sản không thể đem cầm cố - người Mường gọi là PAANH CẦM (= bán cầm) hay PAANH CHUỐC (= bán chuộc). Trên phương án ruộng Lang xóm Đúp, chúng ta thấy có hai trường hợp cầm cố: trong cả hai trường hợp, việc cầm cố đã xảy ra giữa người nhà Lang với nhau. Nhưng tại một số nơi khác, ví như ở CHIỀNG TÔÔNG (= Chiềng Động, tức

những xóm hợp thành Chiềng của Mường Động), chúng tôi còn thấy trường hợp cầm cố ruộng Lang cho cả người bình dân nữa(14).

3. Còn một bằng cứ có thể góp phần biện hộ cho nguồn gốc công hữu của ruộng Lang. Trong trường hợp nhà Lang đương quyền bị các Âu và nhân dân đánh đổ rồi rước một nhà Lang ở nơi khác về thay thế - người Mường gọi hiện tượng này là CU LAO (= Cù lão, chưa nắm được nghĩa đen) -, nhà Lang bị truất không còn thừa hưởng tí ruộng Lang nào nữa, toàn bộ ruộng Lang vào tay nhà Lang mới.

Nếu quả thực NA LANG vốn là ruộng công, hay là mang tính chất ruộng công, thì cũng phải công nhận rằng tính chất ấy rất hạn chế. Ruộng Lang khác ruộng công chủ yếu ở chỗ ai là người chiếm hữu của đẳng cấp thống trị. Bộ máy thống trị, gồm Cun-Đạo-Âu bảo đảm độc quyền ấy. Nó còn bảo đảm cho nhà Lang quyền thao túng ruộng công, vì phân phối ruộng công là nhiệm vụ và đặc quyền của Lang, có các Âu giúp rập.

Một đặc tính khác nữa của NA LANG cũng đáng được lưu ý. Ruộng Lang thuộc độc quyền chiếm hữu của nhà Lang, nghĩa là của cả một tập thể tông tộc. Nhưng, như trên đã nói, tế bào của xã hội Mường lại là nóc nhà, gia đình nhỏ gồm bố mẹ và con cái. Mỗi nóc là một đơn vị kinh tế độc lập. Vì vậy, ruộng Lang thuộc hạng tài sản, tuy không thể đem bán đoạn vì không phải là của riêng của một ai, nhưng lại có thể đem chia cho các con trai, cũng như đem cầm cố. Theo tập quán cổ truyền của người Mường (ở Hòa Bình), khi cha mẹ chia tài sản cho con, người con trai trưởng bao giờ cũng được hưởng phần lớn nhất, ít nhất 2/3. Trên phương án số 1, chúng ta thấy ruộng Lang xóm Đúp bị xẻ thành 3 phần giữa 3 nhà, nhà được phần lớn hơn là nhà Lang

Đạo Bạch Công Cường, đại diện cho nhóm trưởng. Nhưng do việc cầm cố ruộng Lang qua nhiều đời, nên đến năm 1935 - năm mà tình hình ruộng Lang xóm Đúp được thể hiện trên phương án Đạo Cường không còn nắm đủ 2/3 tổng diện tích nữa. Chia và cầm cố ruộng Lang tất phải làm cho diện chiếm hữu của nhà Lang vụn ra. Đó là đầu mối của bao mâu thuẫn gay gắt thường nổ ra trong nội bộ nhà Lang, có khi đi đến chỗ anh em họ hàng giết nhau. Diện tích ruộng Lang vụn ra, phần ruộng của Lang Cun hay Lang Đạo bị thu hẹp lại, uy lực của nhà Lang tất yếu đi. Vì vậy, các nhà Lang hết sức tránh chia đất. Và để giải quyết đời sống cho những con thứ hay em vợ bé không được ĂN ĐẤT (= ăn đất), họ thường dùng những biện pháp sau đây:

1. Tốt nhất là cho em hay con thứ đi ở rể một nhà Lang không có con trai: con rể chờ bố vợ chết để ăn đất;

2. Nếu gặp thời cơ mà thừa mưu trí, thì mua chuộc Âu và dân một xóm nhà Lang đã suy, nhằm cù lão Lang đương quyền, cho em hay con thứ đến thay chân;

3. Có thể chọn một nhà dân khá giả, thường là nhà Âu, cho em hay cho con thứ đến ở rể;

4. Cùng lắm, thì giữ em hay con thứ trong nhà, dựng vợ cho, cùng ăn cùng ở, biến gia đình nhỏ thành gia đình lớn;

5. Gặp trường hợp không thể không chia ruộng, thì cố gắng sử dụng quyền huynh trưởng để hạn chế diện tích phải cắt. Trên phương án ruộng Lang xóm Đúp, ta thấy Lang Đạo Bạch Công Cường chiếm hữu những 4.080 mạ, nhưng chỉ chia cho em là Bạch Công Bành vốn vịn có 500 mạ.

Xung quanh hiện tượng chia đất và tranh đất trong nội bộ nhà Lang, lịch sử chi họ BẠCH CÔNG ăn đất xóm Đúp là một

tỉ dụ khá đậm nét, có thể giúp ta hiểu thêm bản chất của chế độ nhà Lang, tính chất ruộng Lang và phương án ruộng Lang xóm Đúp. Nguyên chi nhánh này của họ BẠCH CÔNG mới thống trị xóm đúp từ 5 đời trước Cách mạng tháng Tám. Người đầu tiên trong chi từ Chiềng Rếch đến ăn đất Đúp là Bạch Công Tiết: tên của Tiết được ghi trên một văn bản về ruộng đất đề năm “Minh mệnh thập niên” mà chúng tôi sưu tầm được cũng ở xóm Đúp. Theo văn bản ấy thì bây giờ Tiết là “thứ Thổ lang”, tức em trai Lang Cun ở Chiềng. Căn cứ vào các mẩu chuyện mà những người lớn tuổi ở xóm Đúp, và cả ở xóm Củ cạnh xóm Đúp, sau khi đã thông đồng với các Âu lớn ở Chiềng và ở xóm giết chết hai anh em nhà Lang thống trị xóm Củ thời bấy giờ. Hai anh em này thuộc một chi nhánh khác của họ Bạch Công. Trước sau, Tiết lấy 9 vợ. Y cho 3 vợ ở tại xóm Củ, sau đó tính chuyện ăn luôn đất xóm Đúp. Tại Đúp, trước khi Tiết vươn tay đến, cũng đã có một chi nhánh khác của họ Bạch Công làm Lang Đạo từ lâu đời rồi. Nhưng chưa rõ vì lý do gì, trước đây nhà Lang xóm Đúp đã cầm cố toàn bộ ruộng Lang cho một dòng Lang ở Mường khác. Vốn là thứ thổ lang, Tiết dùng danh nghĩa của Chiềng thương lượng chuộc lại những ruộng đã cầm cố. Mặt khác, có lẽ để trừ hậu hoạn, Tiết định tìm cách diệt luôn nhà Lang xóm Đúp, như y đã từng làm ở Củ. Không muốn chung số phận với nhà Lang Củ, nhà Lang ở Đúp đành từ bỏ mọi quyền lợi của cha ông trước kia, và “giảng hòa” bằng cách gả một người con gái đẹp cho Tiết. Tiết cho 3 vợ ở tại Đúp. Vậy là, ngay từ đầu, dòng Lang mới ở xóm Đúp đã gồm 3 nhà, sau này sẽ sinh ra 3 nhánh. Cho đến Cách mạng tháng Tám nhà Lang xóm Đúp vẫn gồm 3 nhánh như vậy. Và cũng ngay từ đầu Tiết chia ruộng Lang của xóm thành 3 phần cho 3 nhà. Chính vì thế mà trên phương án NA LANG xóm Đúp, chúng ta thấy có 3 phần ruộng, phần lớn nhất về tay con

trai trưởng của nhánh làm Lang Đạo. Theo lời kể thì về sau Tiết còn ăn luôn cả xóm K'LEO (= xóm Chẹo) cạnh xóm Đúp, và cho 3 vợ khác ở đấy. Riêng đối với dòng Lang Đạo cũ ở Đúp, sau khi đồng ý cho “giảng hòa”, Tiết làm giao thư cắt cho một chút ít ruộng Lang làm ruộng tổ nghiệp. Đến nay, giao thư vẫn còn. Nhưng mãi đến trước Cách mạng tháng Tám, cháu chắt Tiết cứ tìm cách lấy lại bản giao thư để đòi số ruộng mà Tiết đã cắt cho. Bấy giờ ông Bạch Công Âm (nay gọi là bố Hải), người cuối cùng giữ văn bản ấy, cứ phải giấu kín giao thư dưới mái tranh.

### **Xâu và nõ**

Như mọi phương án, phương án ruộng Lang xóm Đúp không nói cặn vắn đề. Nhưng nó khách quan nêu lên một số điểm, gợi ý chúng ta tìm hiểu thêm.

Qua phương án ta thấy nhà Lang xóm Đúp khai thác ruộng Lang thông qua 3 hình thức: Xâu, Nõ và “Trực canh”. Mặc dầu diện tích khai thác bằng Xâu Nõ không nhiều (tỷ lệ trên phương án: 20,7% của tổng diện tích ruộng Lang)(15), nhưng đó là những hình thức bóc lột chủ yếu của nhà Lang, là đặc trưng của chế độ nhà Lang. Các đồng chí ở Hòa Bình thường nói: Xâu - Nõ là “cốt tủy” của chế độ nhà Lang. Trên toàn bộ diện tích ruộng Lang, một số thửa được trích ra, mà những nóc ăn ruộng công có nhiệm vụ cày cấy cho nhà Lang dưới 2 hình thức: Xâu và Nõ. Trong bộ máy thống trị của nhà Lang, dù ở Chiềng hay ở xóm, có chức Âu đặc trách việc đôn đốc các nóc đi LA XÂU (= làm xâu), LA NỐ (= làm nõ): ở xóm Đúp, đó là chức ÂU CHẬU KHO (= Âu chấu kho)(16). Xâu và Nõ không khác gì nhau về mức độ bóc lột. Dù làm Xâu hay làm Nõ, người trực tiếp cày cấy không được hưởng tí gì. Nếu không kể vài bữa ăn tại nhà Lang mà các nóc gánh vác Xâu-Nõ được đến dự - ngày giỗ tổ tiên nhà Lang,

hôm vừa cấy gọn xong toàn bộ diện tích ruộng Lang, “ngày giỗ BUA THỜ (= Vua thờ, tức Thánh Tản Viên) -, thì 100% số lúa thu hoạch được về tay nhà Lang. Trong những ngày gặt hái, người Xâu - Nô thu được bao nhiêu phải gánh bấy nhiêu về nhà Lang, xếp lúa vào TỤN (= đụn, vựa thóc), hay chất lên RỒNG (= chỗ cất lúa và hoa màu dưới mái nhà), sau đó mới ra về.

Nhưng Xâu và Nô lại khác nhau về mặt tổ chức lao động. Làm xâu là làm tập đoàn: trên diện tích 700 mạ của con NA KHOANG (xem phương án số 1), thửa NA XÂU (= ruộng xâu) độc nhất của Lang Đạo xóm Đúp, những nóc trong xóm được ăn ruộng công, kể cả các nóc Âu, phải dùng trâu và nông cụ của nhà mà cùng nhau làm từng việc cần thiết trong qui trình sản xuất: cày, bừa, đắp bờ cấy, làm cỏ, tát nước, gặt, gánh lúa về (17)... Ở đây, có lẽ cũng cần đính chính một điểm: trong một tài liệu công bố trước đây(18) - mà tính chất tổng hợp đã giúp ích cho chúng tôi trong bước đầu tìm hiểu chế độ nhà Lang - tác giả đã nhầm lẫn rằng Xâu là lợi dụng sức lao động của người “đi phiên” để canh tác ruộng Lang. Không phải như vậy. Dùng sức lao động của người “đi phiên” là hình thức “trực canh” mà chúng ta sẽ bàn đến ở một đoạn sau. Còn các thửa NA NÓ (= ruộng Nô) thì được chia thành những mảnh nhỏ tương đối đều nhau, mỗi mảnh gọi là một NÓ (= Nô, chưa rõ ngữ nghĩa), và thường chiếm một diện tích từ 100 đến 200 mạ tùy địa phương. Nhìn lại phương án ruộng Lang xóm Đúp, ta thấy Đạo Cương có 6 thửa ruộng Nô, mỗi thửa là một Nô, không Nô nào quá 150 mạ. Còn Lang Phú thì chỉ có 1 thửa ruộng Nô, chia làm 2 Nô, mỗi Nô 200 mạ. Chưa rõ vì lý do gì Lang Lương không nắm được Nô nào cả. Dù sao, sự phân bố ruộng Nô giữa các nóc khác nhau thuộc dòng Lang xóm Đúp cũng cho ta thấy rằng, trong những trường hợp phải chia ruộng Lang cho em và con thứ, có lúc nhà Lang phải chia cả

ruộng Nõ. Chia ruộng Nõ có nghĩa là chia luôn quyền lực bắt dân Mường đi làm Nõ: quyền lực này vốn tập trung vào một mối. Như ta đã biết, Xâu - Nõ là đặc trưng của chế độ nhà Lang: quyền bắt dân làm Xâu - Nõ càng vụn ra, uy thế của nhà Lang càng tụt xuống. Một lần nữa, chúng ta càng hiểu vì sao các nhà Lang hết sức tránh chia ruộng Lang. Theo nguyên tắc chung, mỗi gia đình ăn ruộng công, kể cả các nóc Âu, được nhà Lang giao cho một Nõ, và phải dùng trâu bò công cụ của nhà mà canh tác trên mảnh ruộng con ấy, để rồi, gặt hái xong, lại gánh toàn bộ lúa thu hoạch được nộp tất cho nhà Lang. Nhưng, căn cứ vào phương án số 1, thì xóm Đúp chỉ có 8 Nõ (6 Nõ của Đạo Cường, 2 Nõ của Lang Phú); trong khi đó thì toàn xóm có những 12 nóc được ăn ruộng công, kể cả các nóc Âu (xem phương án số 2). Thực ra, như chúng tôi đã nói từ đầu, phương án các loại ruộng ở xóm Đúp mà chúng tôi đang trình bày chỉ phản ánh tình hình năm 1935, lúc chế độ nhà Lang ở địa phương đã suy vi. Tình trạng ấy bắt đầu từ lâu nữa, trước năm 1935, và trong hoàn cảnh đó, 4 nóc Âu cố định ở xóm Đúp đã tự ý bỏ nghĩa vụ làm Nõ cho nhà Lang. Vì vậy, ở xóm Đúp chỉ còn có 8 Nõ, mỗi Nõ do một nhà nóc đảm nhiệm. Dù Xâu hay Nõ, nhà Lang phải chịu thóc giống. Còn công ngâm và gieo mạ cho nhà Lang thì do tập quán từng Mường từng xóm qui định: ở xóm Đúp, đó là công của 4 nóc thay phiên nhau làm Âu anh; ở Chiềng Rếch, đấy lại là nhiệm vụ của những nóc Âu em.

Về mặt quản lý lao động, Xâu và Nõ cũng có phần khác nhau. Trong quá trình làm Xâu, nhà Lang là người quản lý lao động. Suốt vụ, nhất là vào những kỳ ừn việc (cày bừa, cấy, gặt), hàng tối Âu phụ trách Xâu - Nõ đến từng nóc làm Xâu để điều công và phân công trước. Khi mọi người đang lao động trên mặt ruộng Xâu, y thường có mặt trên bờ ruộng để đôn đốc và ộp làm.

Đến kỳ gặt hái, y là người kiểm soát việc thu hoạch. Nếu Âu đặc trách Xâu - Nỗ là người đại diện cho nhà Lang để tổ chức lao động trên ruộng Xâu, thì trái lại y không can thiệp quá sâu vào quá trình làm Nỗ. Đầu vụ, y đóng cọc và căng dây trên mặt ruộng để phân Nỗ cho các nóc. Đến kỳ gặt hái, y kiểm soát việc thu hoạch hoa lợi. Ngoài ra, người làm Nỗ tự do bố trí thì giờ cũng như biện pháp lao tác trên ruộng Nỗ, nhìn bề ngoài chẳng khác gì người tiểu nông tự canh, miễn sao cuối vụ nộp toàn bộ số lúa thu hoạch được cho nhà Lang.

Xâu và Nỗ không chỉ khác nhau về mặt tổ chức và quản lý lao động, Xâu còn được xem là đặc trưng và đặc quyền của Lang Cun. Ở Mường Rếch, Mường Động, và nhiều Mường khác ở Hòa Bình, nói chung chỉ có Cun ở Chiềng mới được dân Chiềng và dân các xóm làm Xâu trên ruộng Lang. Ngoài ruộng Xâu ra, Cun còn có ruộng Nỗ. Còn Lang Đạo ở xóm thường chỉ có ruộng Nỗ thôi. Người Mường ở Hòa Bình đã cố định nguyên tắc ấy trong câu nói đầu miệng: “CUN XÂU, TAO NỐ” (= Cun Xâu, Đạo Nỗ). Nhưng, như mọi nguyên tắc, nguyên tắc nói trên cũng có biệt lệ. Nhìn lại phương án ruộng Lang xóm Đúp, ta thấy dân xóm phải làm Xâu trên con NA KHOANG của Đạo Cương. Lần lại lịch sử dòng Lang ở đây, chúng tôi đã tìm hiểu được lý do của biệt lệ đó. Thực ra, việc Lang Đạo xóm Đúp có ruộng Xâu là một hiện tượng mới xuất hiện gần đây thôi, dưới thời Bạch Công Cương, Lang Đạo cuối cùng của xóm Đúp trước Cách mạng tháng Tám. Từ xưa, NA KHOANG vốn là ruộng Nỗ. Muốn biến con ruộng này thành ruộng Xâu, Đạo Cương đã dựa vào uy thế rất lớn của em rể y: em gái Cương lấy Đinh Công Thịnh, Lang Cun MUÔNG CỎI (= Mường Cời)(19), tuần phủ tỉnh Hòa Bình. Có thể lực chưa đủ, còn phải có lý do. Đạo Cương có một người cô ruột lấy Lang Cung MUÔNG PĂNG (= Mường Bằng)(20), thường gọi là

“ÔNG CHU(21)PẮNG” (= Ông Chu Bằng). Chồng chết, không con, vợ Chu Bằng trở về quê sống dựa vào cháu ruột là Đạo Cường. Sau khi cắt thửa NA KHOANG cho cô, Cường viện cớ bà ta là “bà Chu” (vợ Lang Cun) mà đòi hỏi các Ấu và dân xóm phải biến NA KHOANG thành ruộng Xâu. Bấy giờ uy thế của Đình Công Thịnh to quá, chẳng những dân xóm không dám phản đối, mà Cun ở Chiềng cũng đành bấm bụng lờ đi. Vợ Chu Bằng chết, NA KHOANG trở về tay Cường. Theo lệ sẵn - vả lại Đình Công Thịnh vẫn còn đấy - dân xóm Đúp tiếp tục cày Xâu thửa ruộng ấy cho Cường. Đó là những điều chúng tôi được nghe các cụ cao tuổi trong xóm kể lại về nguồn gốc con ruộng Xâu độc nhất của Lang Đạo xóm Đúp. Phải chăng biệt lệ của xóm Đúp thuộc loại “biệt lệ làm sáng tỏ thêm qui luật”? Ban đầu chúng tôi cũng nghĩ như vậy. Nhưng, về sau, khi tìm hiểu tình hình ruộng đất ở xóm Cú (= xóm Củ), ở cạnh xóm Đúp và là xóm lớn nhất trong Mường Rếch, chúng tôi thấy rằng, trước Cách mạng tháng Tám chỉ hai đời thôi, ở đây cũng có một thửa ruộng Xâu: NA RÔI, ruộng hai vụ, diện tích là 500 mạ. Nhưng Bạch Công Phi, bố đẻ ra Đạo Củ cuối cùng trước Cách mạng tháng Tám, đã cầm thửa ruộng ấy đi khi túng tiền. Về sau, Phi chuộc lại, nhưng đem chia một phần cho em. Diện tích còn lại quá hẹp, không thể làm Xâu được, phải biến thành ruộng Nõ. Như vậy, ruộng Lang càng vụn ra, hình thức làm Xâu càng phải hạn chế lại. Điều đó hoàn toàn phù hợp với thực tiễn lao động nông nghiệp: làm Xâu là làm tập đoàn, không thể cày bừa tập đoàn trên những mảnh ruộng nhỏ mà diện tích không quá vài trăm mạ. Đi sâu vào nhiều xóm, biết đâu chẳng tìm được nhiều vết tích ruộng Xâu của Lang Đạo như ở xóm Củ?

Xung quanh vấn đề Xâu - Nõ, còn có một biệt lệ rất đáng lưu ý. Ngoài một vài trường hợp bất thường như vừa kể trên, nói chung “Cun Xâu, Đạo Nõ” hầu đã thành qui luật phổ biến trên

địa bàn Mường - Hòa Bình. Riêng ở CHIỀNG LÂM (= Chiềng Lăm)(22), Chiềng của Mường Bi, tình hình lại khác. Mường Bi là một Mường lớn, địa vực trùm lên 11 xã hiện nay. Dòng Lang Cun ở đây đã suy vi từ lâu trước Cách mạng tháng Tám. Nhưng, từ thuở nào, Mường Bi được xếp hàng đầu trong số 4 Mường lớn trên đất Hòa Bình. Chế độ nhà Lang ở đây nổi tiếng là khắc nghiệt. Mường Bi được xem là đất xưa của người Mường, nơi bảo lưu được một số nét cổ kính của văn hóa dân tộc. Trong đợt khảo sát cuối năm 1966, chúng tôi ngạc nhiên nhận thấy ở đây không có chế độ làm Xâu cho Lang Cun. Ngoài một số ruộng “trực canh” ra, phần lớn ruộng Lang của Cun Bi đều do dân Chiềng và các xóm ngoài Chiềng làm Nõ. Tìm hiểu sâu hơn, chúng tôi biết thêm rằng, xưa kia (?), Cun Bi cũng có ruộng Xâu, và chế độ làm Xâu ở đây còn để lại đôi tí vết mờ nhạt. Nguyên Cun Bi có ruộng Lang ngoài phạm vi đất Chiềng, ví dụ như QUẬN HỒỘC(23) ở xóm CHUỘNG(24). Bấy giờ con gái Lang địa phương chữa hoang. Chiềng phạt vạ nặng quá(25). Lang địa phương không đủ của nộp, bị Cun Bi cắt mất con QUẬN HỒỘC. Trước Cách mạng tháng Tám, các nhà ăn ruộng công ở xóm Chuông phải làm Nõ cho Cun Bi trên thửa ruộng này. Cũng trên thửa ruộng ấy, người ta dành lại một mảnh trên dưới 200 mạ: các nóc làm Nõ trên con QUẬN HỒỘC cũng cùng nhau cày cấy tập đoàn trên mảnh ruộng nhỏ kia, đến vụ gặt lại cùng nhau gặt, gọi là “HẠI XÂU” (= gặt Xâu). Điều đáng ngạc nhiên là lúa “gặt Xâu” không phải chuyển về Chiềng cho Cun Bi, mà được giữ lại để sử dụng vào việc tế lễ nông nghiệp của xóm. Đối chiếu với tình hình ở mọi nơi khác, tại những Mường mà hình thức Xâu vẫn song song tồn tại với hình thức Nõ, chúng tôi nhận thấy rằng NA THỜ (= ruộng thờ) của nhà Lang Cun đều là ruộng Xâu cả. Ruộng thờ là ruộng “hương hỏa” của một dòng Lang, mà hoa lợi

được sử dụng vào việc cúng bái tổ tiên nhà Lang, cũng như trong một số lễ nghi nông nghiệp. Những chi tiết vừa kể trên cho thấy:

1. Làm Xâu là làm tập đoàn, và được xem như một nghĩa vụ tập thể;

2. Ruộng Xâu, hoặc nhiều hoặc ít, có liên quan đến tôn giáo cổ của người Mường;

3. Ở Mường Bi, hình thức làm Xâu đã mai một, hoàn toàn nhường bước cho hình thức làm Nõ.

Trước những hiện tượng còn ít ỏi, nhưng thể hiện theo một chiều chung như vậy, chúng tôi không khỏi tự hỏi: Phải chăng hình thức làm Xâu cổ hơn, có trước hình thức làm Nõ? Cứ thuần lý mà suy thì điều đó hẳn là vô lý.

Nhưng chúng tôi không quên rằng bài báo này chỉ nhằm giới thiệu một vài tài liệu và số liệu thu nhặt được trên thực địa. Vì vậy, chúng tôi xin trình bày thêm một hiện tượng khác cũng có liên quan đến vấn đề. Xóm CÔỐC (= xóm Cốc, nghĩa đen: gốc) là một LANG CHEO (= Làng Chèo, chưa rõ nghĩa đen) của Lang Chiềng Động. Làng Chèo hay TẮT THỊM (= đất thím, chưa rõ nghĩa đen)(26) là những xóm thường ở rẻo cao, sống về nương rẫy, không bị một dòng Lang nào trực tiếp thống trị ngay ở xóm, nhưng vẫn phụ thuộc vào một dòng Lang ở dưới thung lũng. Có điều là dân Làng Chèo không làm ruộng, không ăn ruộng công do Lang phân phối, nên không phải gánh vác Xâu - Nõ. Là những TÚA ROONG (= đũa nương), dù sao cũng sống trên địa vực thuộc quyền thống trị của một dòng Lang, họ phải nộp cho nhà Lang một số đặc sản vùng cao (lá giông để gói bánh, mộc nhĩ, măng, nấm, sóc, cây...) vào những dịp nhất định (ngày Tết, ngày giỗ ở nhà Lang, đám tang nhà Lang...). Có những xóm ở vùng thấp, làm ruộng nước, phụ thuộc vào quyền lực của một dòng Lang,

nhưng không có Lang trực tiếp thống trị ngay ở xóm, do đó không phải gánh vác Xâu - Nõ, nên cũng gọi là Lang Chèo. Xóm Cốc là một Lang Chèo thuộc loại thứ hai này, phụ thuộc vào Lang Chiềng Động. Đứng đầu xóm là một người họ Bùi (họ bình dân), cha truyền con nối làm ÂU TAO (= Âu Đạo, gọi tắt là TAO (= Đạo), nói rõ ra là TAO CỐC (=Đạo Cốc, tức Đạo xóm Cốc). Như vậy Đạo Cốc không phải là Lang, Đạo Cốc chỉ là Âu, nhưng là Âu thế tập. Đứng đầu xóm Cốc, Đạo Cốc được ăn một thửa ruộng công của xóm, rộng những 700 mạ, con NA TÔNG ở xóm Cốc, mà dân xóm thường gọi là NA TAO (= ruộng Đạo). Trên con ruộng ấy dân xóm Cốc không phải Xâu - Nõ: như chúng ta đã biết, Xâu - Nõ là đặc quyền của nhà Lang. Nhưng hôm bữa lượt cuối cùng cho bùn ruộng thật nhuyễn để bắt tay vào cấy ngay - người Mường gọi là PUA WẠT (= bữa hoạt, chưa rõ nghĩa đen) - dân cả xóm cứ mỗi nóc một người mang bữa nhà và đánh trâu nhà đến bữa và cấy tập đoàn ruộng Đạo. Dân những xóm lân cận, những xóm cũng thuộc quyền thống trị của Lang Chiềng Động nhưng không phải là những Làng Chèo, ví như xóm QUÊL'JU (Quê Giù) ở sát xóm Cốc, bảo rằng thế là dân xóm Cốc “TI WẠT XÂU CHO ÔÔNG TAO” (= đi hoạt *xâu* cho ông Đạo). Cấy xong thì đã gần tối, ai nấy kéo về nhà Đạo Cốc: tại đây, một bữa cỗ thịnh soạn, có rượu cần và rượu ngang, đang chờ đợi mọi người. Điều đáng lưu ý là, trong tâm lý của riêng nhân dân xóm Cốc trước đây, không ai xem đây là một hình thức làm Xâu, một hình thức bóc lột.

Người ta bảo như thế là “TI WẠT CHO ÔÔNG TAO” (= đi hoạt cho ông Đạo), và quan niệm rằng đây là một hình thức giúp đỡ nhà Đạo. Mà quả vậy, việc một số gia đình dùng trâu và bữa của nhà cùng nhau bữa hoạt, rồi lại cùng nhau cấy cho một nóc, là một trong những hình thức tương trợ cổ truyền của nhân dân lao động Mường. Sau buổi bữa hoạt, nóc được giúp cũng phải chịu

một bữa chén để trả ơn những nóc đến giúp. Người Mường gọi thế là MAIN'WIỆC (= mượn việc) hay MAIN'COÔNG (= mượn công)(27). Có điều là, trong trường hợp mượn việc hay mượn công giữa nhân dân lao động với nhau, tinh thần là được giúp thì phải giúp lại khi người ta cần đến mình. Còn trong trường hợp dân xóm Cốc “đi hoạt cho nhà ông Đạo”, thì Đạo Cốc được giúp nhưng không phải giúp lại. Ở đây, chúng ta cảm thấy có sự “nhập nhằng” giữa tương trợ và bóc lột. Và đằng sau Âu Đạo xóm Cốc, đã thấy thấp thoáng bóng dáng một ông Lang chưa đủ lòng đủ cánh.

### **“Trực canh” và cho cấy chia**

Ngoài *Xầu - Nỡ* ra, phương án ruộng Lang xóm Đúp còn cho ta thấy một hình thức khai thác ruộng Lang nữa, hình thức mà chúng tôi tạm gọi là “trực canh”. Trong tiếng Mường không có từ nào chỉ hình thức này. Thực ra, “trực canh” là một cách nói chưa thỏa đáng, vì không mấy khi Lang trực tiếp lao động. Lực lượng chính canh tác trên những thửa ruộng tạm gọi là “trực canh” này gồm CON HẦU (= Con hầu) và PHIÊN (= Phiên). Con hầu là đầy tớ trong nhà Lang. Hoặc bố mẹ họ nghèo túng quá, phải bán con cho Lang. Hoặc bố mẹ họ nợ nhà Lang không trả được, phải gán con thay nợ. Cũng có trường hợp bố mẹ hay chính bản thân họ phạm tội đối với nhà Lang, với Mường, với xóm, bị phạt vạ nặng, nhưng nghèo quá, đành gán con hay dẫn thân vào làm con hầu nhà Lang thay nộp vạ. Con hầu không nhất thiết ở vĩnh viễn trong nhà Lang. Trong trường hợp thứ nhất (bán con), khi bán, bố mẹ có thể cùng Lang thỏa thuận về giá cả cũng như thời gian ở trong nhà Lang (vĩnh viễn hay có hạn). Trong khi trường hợp sau (gán nợ, thay nộp vạ), khi nào bố mẹ trả xong nợ hay nộp xong vạ thì con ra khỏi nhà Lang. Ở với Lang, con hầu được nuôi cơm và cấp áo, có trường hợp được nhà Lang dựng vợ gả chồng và cho ra ở riêng, nhưng không được trả công. Ở trong nhà Lang, con

hầu phải làm mọi việc người nhà Lang sai, có những trường hợp phải lao động trên ruộng “trực canh” của Lang. Con hầu có phải là nô lệ trong nhà như người ĐIK’ và người H’LUN trong các xã hội cổ truyền ở Tây Nguyên(28) không? hay phải xếp họ vào loại “nô tì”, như “điền nô” thời Lý - Trần? Đây là một vấn đề cần tìm hiểu để soi sáng thêm tính chất của chế độ nhà Lang. Đây cũng là một trong nhiều câu hỏi chưa thể giải đáp ngay được, trên cơ sở một số tài liệu mới thu thập bước đầu.

Đáng lưu ý là Phiên, vì TI PHIÊN (= đi phiên) là một hình thức lao động không công hầu như động đến mọi người dân lao động Mường. Phiên là người bình dân, vì được ăn ruộng công do Lang phân phối nên phải gánh vác nhiều nghĩa vụ, trong đó có nghĩa vụ thay phiên nhau đến phục dịch tại nhà Lang. Các nóc Âu không phải đi phiên. Một lượt đi phiên, kéo dài trong một số ngày đêm nhất định, gọi là một K’li(29). Trong thời gian ấy, phiên được nhà Lang nuôi cơm, phải ngủ lại nhà Lang, và phải làm việc không công cho nhà Lang dưới nhiều hình thức, có những trường hợp phải canh tác trên ruộng “trực canh” của Lang. Một k’li là bao nhiêu ngày? Cứ mỗi k’li phải có bao nhiêu nóc cử người đi phiên? Việc lao động trên ruộng “trực canh” của nhà Lang được phân phối như thế nào giữa Con hầu và Phiên? Những điều đó hoàn toàn tùy thuộc tập quán từng xóm từng Mường, tùy thuộc thói quen từng nhà Lang. Ở Chiềng Rếch, từ xưa chỉ có Phiên canh tác trên ruộng “trực canh” của Cun Rếch, mỗi k’li là 3 ngày 3 đêm. Con hầu không canh tác mà chỉ phục dịch trong nhà. Trái lại, ở Chiềng Lằm (Chiềng của Mường Bì), chính Con hầu phải cày cấy ruộng “trực canh” của Cun Bì, còn Phiên thì phục dịch trong những việc khác. Riêng tại xóm Đúp, trong thời gian ứng với bản phươg án đang trình bày, chế độ nhà Lang đã suy, nhà Đạo Đúp không còn Con hầu, mà cũng chẳng còn được

dân xóm đi Phiên phục dịch cho nữa. Trong tình thế đó, Đạo Cường đành cho các con lao động trên ruộng “trực canh” của nhà Đạo. Thực ra, hiện tượng vợ con Lang ra đồng làm việc không đến nỗi quá hiếm: vợ con Lang Đạo nhỏ đã sa sút, ít nhiều có tham gia lao động. Ngay trong trường hợp các nhà Lang giàu và có uy thế, thậm chí cả trong một số nhà Lang Cun, những vợ bé xuất thân là con nhà bình dân cũng phải lao động. Nhưng đó lại là vấn đề khác.

Ở Đúp, mặc dầu nhà Đạo Cường những 4 con trai, nhưng có năm không làm hết diện tích “trực canh”, phải cho người khác CẢI’CHIA (= cấy chia), nghĩa là làm rẽ. Hai nhà Lang thứ trong xóm (Lang Hương và Lang Phú) nhiều khi cũng giải quyết theo hướng ấy. Diện tích mà ba nhà Lang xóm Đúp cho cấy chia chiếm tỷ lệ cao thấp, như thế nào trên tổng diện tích ruộng Lang? Điều đó thực khó xác định, không thể hiện lên phương án được. Vì không phải năm nào nhà Lang cũng cho cấy chia, năm có năm không, năm nay cho cấy thửa này năm sau cho cấy thửa khác. Dù sao, những người ở xóm Đúp từng sống dưới chế độ cũ, kể cả con cháu Đạo Cường, đều xác nhận với chúng tôi rằng hiện tượng nhà Lang cho cấy chia là có thực. Ở xóm Củ, cạnh xóm Đúp, cũng có hiện tượng đó. Tại đây, chúng tôi theo dõi được sự chuyển biến của 2 thửa ruộng trong số nhiều con ruộng Nõ của nhà Đạo Củ. GIEL’RO và NARO là những thửa ruộng to mảnh, tốt, sẵn nước, làm được hai vụ, thuộc loại ruộng mà người Mường gọi là “NA MẮT NA MIẾNG” (= ruộng mặt ruộng mồm), niềm hãnh diện của nhà Đạo. Trước Cách mạng tháng Tám một đời, khi Bạch Công Phi mới thay anh cả của y làm Lang Đạo xóm Củ, hai con ruộng ấy còn là ruộng Nõ. Tình hình bấy giờ như sau:

GIEL’RO: 400 mạ, ruộng 2 vụ, chia làm 4 Nõ.

NRO: 700 - , - - - - -

Nhưng Phi vốn là tay chơi bời, chuyên TẠNH QUAY (= đánh quay, tức đánh xóc đĩa) và nghiện thuốc phiện nặng. Từ địa vị thấp kém là con vợ bé, nhờ anh cả chết không con mà bỗng nhiên nhảy lên địa vị Lang Đạo xóm, Phi lợi dụng hoàn cảnh mới để thỏa mãn những dục vọng bị kiềm chế hồi anh cả y còn sống. Thoạt tiên y cầm cố con GIEL'RO cho Bạch Công Bách, người trong họ. Các Âu bèn chuyển 4 nóc làm Nỗ trên GIEL'RO qua NARO. Thế là NARO, trước kia chỉ gồm có 7 Nỗ, nay được chia lại thành 11 Nỗ, mỗi Nỗ chỉ hơn 60 mạ. Diện tích Nỗ hẹp quá, chỉ bốn góc Nỗ (mà đường cày không với đến) cũng đã chiếm một tỷ lệ khá lớn so với diện tích Nỗ rồi! Việc quản lý đã diều vợi, mà sản lượng thu hoạch trên từng Nỗ con chả đáng là bao, cuối cùng Phi cho một người cấy chia thửa NARO. Theo dõi hai con ruộng Nỗ này của đạo Củ, chúng ta thấy được, trong một trường hợp cụ thể, bước đường từ làm Nỗ đến cấy chia.

Nhưng cho cấy chia không phải là hiện tượng biệt lập trong phạm vi ruộng Lang. Trong hai trường hợp cụ thể vừa nêu trên (ở xóm Đúp và xóm Củ), chúng ta thấy rằng chỉ khi nào chế độ nhà Lang, vì lý do này hay lý do kia, suy yếu đi, thì trong một số trường hợp cụ thể nào đó nhà Lang mới dùng đến biện pháp cho cấy chia. Tuy nhiên, hình thức cấy chia không phải là hiện tượng trên trời rơi xuống, mà vốn có sẵn trong mối quan hệ giữa dân và dân. Và điểm lý thú của vấn đề chính là ở đây. Do đó, chúng tôi xin phép dẫn động đến hai loại ruộng khác không phải là đối tượng chính của bài báo này: ruộng tư và ruộng công, đặc biệt là ruộng công.

NA RUỒM (= ruộng rườm, tức ruộng tư) không đóng một vai trò đáng kể lắm, vì vừa xấu (RUỒM = rườm, rườm rà), vừa

không bao nhiêu. Trái lại, vai trò của NA CÔÔNG (= ruộng công) hay NA JÂN (= ruộng dân) rất quan trọng, dù chỉ xét về mặt diện tích: tuyệt đại bộ phận diện tích nuôi sống người nông dân Mường dưới chế độ nhà Lang là ruộng công của Chiềng, của xóm. So sánh phương án ruộng Lang xóm Đúp (phương án (1) với phương án ruộng công (phương án (2)) và phương án ruộng tư (phương án (3)) cùng xóm, chúng ta thấy ba loại ruộng chiếm những tỷ lệ như sau:

Ruộng Lang: 9.230 mạ = 29,91% sai thiếu

Ruộng công : ~~8.610 mạ~~ = 60,33% sai thừa

Ruộng tư: 3.010 mạ = 9,76% sai thừa

30.850 mạ = 100%

Ở một số nơi khác tuy số liệu thu được chưa cho phép lên những phương án tương đối tin cậy được như tại xóm Đúp, nhưng theo ước lượng bước đầu thì tình hình cũng na ná như vậy: ruộng công thường chiếm một tỉ lệ từ 50% trở lên, còn ruộng tư ít khi vượt 10% NA CÔÔNG hay NA JÂN của người Mường ở Hoà Bình. Đúng là ruộng công ở chỗ nó không thuộc quyền sở hữu của nóc nào cả, kể cả nhà Lang: không ai có quyền bán đoạn ruộng công, dù người ấy là Lang hay Ấu. Nhưng cũng phải nói ngay rằng ruộng công ở Hòa Bình không còn giữ được những đặc thù của đất đai công hữu thường được nêu trên các công trình miêu tả chế độ ruộng công của công xã nông thôn xưa kia(30), tại tất cả những nơi mà chúng tôi đi qua, trên vùng Mường Hòa Bình chúng tôi chưa hề tìm được ở đâu những bằng chứng về chế độ chia ruộng định kỳ. Theo cổ lệ của xóm Đúp, chẳng hạn, toàn bộ diện tích ruộng công được chia làm 12 phần (xem phương án (2)), 4 phần to nhất hoặc tốt nhất gọi là NA ẤU (= ruộng Ấu) do 4 nhà Ấu ăn cố định từ lâu đời(31). 8 phần còn lại, nhỏ hơn và không

tốt bằng, gọi là NA PHÂN WIÊC (= ruộng phần việc) hay NA TI PHU (= ruộng đi phu), do 8 nóc nhà ăn cố định cũng đã từ lâu. “Cố định” chẳng qua chỉ là một cách nói. Vì nhà Lang có quyền rút phần ruộng công lại, nếu nóc ăn phần ruộng công ấy phạm tội đối với Lang, với Mường, với xóm. Nóc được ăn cũng có quyền tự động trả phần lại, đồng thời trả luôn những nghĩa vụ mà nóc ăn ruộng công phải gánh vác. Đặc biệt, trong trường hợp người chủ nóc chết đi mà không có con nối dõi, thì tập quán pháp Mường xem rằng nóc ấy không còn nữa, và nhà Lang có quyền tịch thu hết những của cải chính do chủ nóc để lại (ruộng tư, đồ đồng, vàng bạc...), đồng thời rút phần ruộng công về: đó là lệ THU LUYECK (= thu lượm). Nhưng những trường hợp như thế không xảy ra luôn, và trong thực tiễn có nhiều phần ruộng công được cha truyền con nhận qua nhiều đời. Vấn đề tồn tại mà đáng lẽ xã hội phải giải quyết là số phận những nóc không được ăn ruộng công, những NOÓC K'LOI (= nóc trội). Vì, như trong trường hợp xóm Đúp hồi năm 1935, chỉ có 12 phần ruộng công thôi, mà toàn xóm tính trên dưới 25 nóc. Bộ thống trị của nhà Lang không trù liệu một giải pháp nào cả. Chỉ bao giờ khuyết một nóc ăn ruộng công - bị Lang rút phần, tự ý trả phần, hay bị thu lượm -, bấy giờ Lang và Ấu mới hợp lại để điều phân ruộng chưa có người ăn cho một nóc nhà. Đây là dịp cho Lang - Ấu ăn lễ. Nói tóm lại:

1. Quyền chiếm hữu ruộng công của nông dân Mường (Hòa Bình) trước Cách mạng tháng Tám đã tương đối ổn định;

2. Ruộng công bị đẳng cấp thống trị (nhà Lang) thao túng.

Trong khuôn khổ vấn đề ruộng công, chúng ta vừa đề cập đến thân phận những nóc trội mà bộ máy thống trị của nhà Lang không hề đoái hoài đến. Chính trong hoàn cảnh đó mới thấy tác dụng của các hình thái tương trợ cổ truyền. Những hình thái ấy

có nhiều, mà một bài báo không thể miêu tả hết. Cho làm rẽ cũng là một. Trong ngôn ngữ Mường (Hòa Bình), có nhiều cách chỉ khái niệm rành rẽ: CẮT'CHIA (= cấy chia), LA CHIA (= làm chia), LA RE (= làm rẽ), LA RE CHIA HAL' (= rẽ chia hai). Ở Mường Bim, có người nói: LA THÊ CHIA HAL' (= làm thuê chia hai). Thể thức là rẽ đôi: nửa số thu hoạch được về tay người làm rẽ, nửa số là về tay người chiếm hữu ruộng. Diện tích cho cấy chia thường chỉ vài trăm mạ là cùng. Cấy chia không phải là hiện tượng thường xuyên: đó chỉ là cách giải quyết tạm bợ, trong một vụ, trong một năm.

Lý do cho cấy chia có thể có nhiều: giúp đỡ họ hàng, bè bạn; nhà được ăn ruộng công không làm hết diện tích, vì tạm thời thiếu nhân lực, vì thiếu thóc giống, vì sẵn ruộng tư... Dù lý do thực tế là gì, thì ý thức tương trợ vẫn rõ rệt. Người ta bảo: “CHO ENG ỨN CẮT'CHIA” (= cho anh em cấy chia).

Hình thức cho cấy chia không phải không giống hình thức phát canh thu tô ở miền xuôi. Tuy nhiên, vì những đặc điểm nêu trên (diện tích hẹp, không thường xuyên, ý thức tương trợ), chúng tôi nghĩ rằng đây không phải hay chưa phải là chế độ địa tô. Nhưng rõ ràng cấy chia không thể ra đời trong xã hội Mường, dù với tư cách là hình thức tương trợ, nếu ruộng công được định kỳ phân phối lại. Trong phạm vi bài này, điều đáng cho chúng ta lưu ý vẫn là: trước Cách mạng tháng Tám, ở những nơi mà chế độ nhà Lang đã suy vi, tại những Mường những xóm mà hiện tượng chia và cầm cố đã làm cho ruộng Lang vụn ra, một số Lang đã lợi dụng hình thức cho cấy chia, vốn là một hình thức tương trợ của nông dân, để thay thế sự bóc lột sức lao động của con Hầu, người Phiên, hay thay thế Xâu - Nõ. Biến các hình thức hợp tác cổ truyền của nhân dân lao động Mường, đặc biệt các hình thức mượn việc cấy và cho cấy chia, thành những hình thức bóc lột

thường xuyên cũng là thủ đoạn làm giàu của vài Ấu lớn. Cho nên, không có gì đáng ngạc nhiên, nếu sau ngày tổng khởi nghĩa năm 1945, khi chế độ Xâu - Nõ - Phiên - Hầu bắt đầu tan rã nhanh chóng, nhiều nhà Lang, tại những vùng không nhất thiết giáp với miền xuôi, đã chuyển một cách tương đối tự nhiên qua hình thức cho cấy chia thường xuyên(32).

Sắp xếp lại những nhận xét lẻ tẻ trong các phần trên, chúng ta có thể nói:

1. Xâu và Nõ đều là những hình thức lao động không công. Nhưng các sai biệt về tổ chức lao động và một số chi tiết khác cho phép ngờ rằng hình thức Xâu ra đời trước hình thức Nõ. Từ Xâu đến Nõ, ta thấy diện tích ruộng Lang vụn ra.

2. Đi Phiên làm ruộng Lang cũng là lao động không công, có thể ghép vào hình thức làm Xâu.

3. Diện tích chiếm hữu càng vụn ra, và phạm vi Xâu - Nõ càng bị hạn chế lại, muốn khai thác hết diện tích ruộng Lang, nhà Lang phải lợi dụng một hình thức hợp tác cổ truyền của dân Mường: cho cấy chia.

4. Chia và cầm cố ruộng Lang là những nguyên nhân đã góp phần làm cho diện tích ruộng Lang vụn ra.

Đây mới là những nhận xét bước đầu rút ra từ một vài tài liệu và số liệu ít ỏi, có thể nói chỉ là những nhận xét “điên dã”. Còn phải đi sâu tìm nhiều lần, còn phải đối chiếu, so sánh, để củng cố và phát triển thêm nhận xét, hay gạt bỏ đi. Cái có thể còn lại là ít nhiều sự kiện cụ thể thu nhặt được trên thực địa, mà chúng tôi muốn góp vào tập hồ sơ chung về chế độ ruộng đất cổ truyền ở miền núi nước ta.

Trại Trám, ngày 7-11-1967

---

1. Trước 1954, một vài thư tịch, viết bằng tiếng Việt hay tiếng Pháp, đã đề cập đến chế độ nhà Lang trong xã hội Mường. Nhưng hầu như không có thư tịch nào miêu tả chế độ ruộng đất của người Mường một cách thực sự hệ thống và tỉ mỉ. Có thể tham khảo: T.BRISSE, *La propriété chez les peuplades du Lac Tho*, “Revue indochinoise”, Oct.1904. trang 502-508; và J. CUISINIER, *Les Muong, Géographie humaine et Sociologie*. Inst. d’Ethnol, Paris 1948, tr.287-293.

Sau 1954, do nhu cầu thực tiễn của công tác vận động các dân tộc miền núi, vấn đề lại được đề cập đến, dưới một nhãn quan và theo một quan điểm hoàn toàn mới, qua nhiều báo cáo chính trị và bài nghiên cứu. Trong số những bài nghiên cứu đã công bố, có hệ thống nhất là: MẠC ĐƯỜNG, *Xã hội và ruộng đất ở vùng Mường trước Cách mạng tháng Tám*, “Nghiên cứu lịch sử”, số 37, tháng 4-1962, tr. 49-56, và số 38, tháng 5-1962, tr.38-44.

2. Tiếng Mường vốn rất gần tiếng Việt, nhất là về mặt từ vựng, nên khi giao thiệp với người Việt, người Mường thường Việt hóa các địa danh, cũng như một số từ Mường không có thể tương ứng trong tiếng Việt. Ở đây, mỗi khi gặp những địa danh và từ Mường thuộc loại ấy, chúng tôi có phiên âm (in chữ hoa), sau đó ghi thêm thể Việt hóa trong ngoặc đơn...

3. Tên tự xưng của dân tộc Mường là MOL (= người). Còn MUỐNG (= Mường) là một danh từ chung, chỉ địa vực gồm nhiều xóm và đặt dưới quyền thống trị của một dòng Lang. Nhưng mấy chữ “dân tộc Mường” đã trở thành phổ cập, nên chúng tôi cứ gọi là “người Mường” cho tiện.

Kể tên những Mường lớn, người Mường có câu nói đầu miệng sau đây: “NHẤT PI, NHÌ WANG, TAM THÀNG, TƯ TÔÔNG (= nhất Bi, nhì Vang, tam Thàng, tứ Động).

4. Nay thuộc xã Tú Sơn, huyện Kim Bôi. Đất Mường Bi cũ hiện rải ra trên 11 xã thuộc huyện Tân Lạc. Còn đất Mường Động cũng rải ra trên nhiều xã thuộc huyện Kim Bôi.

5. Hầu hết những giấy tờ viết bằng chữ Hán của người Mường ở Hòa Bình đã có công lớn trong việc kiên nhẫn sưu tầm những văn bản còn sót lại. Nhưng các giấy tờ thu lại được vẫn không đủ để giúp ta hiểu chế độ ruộng đất trước kia của người Mường. Tài liệu phong phú nhất vẫn là tài liệu truyền miệng.

6. Ở Chiềng Động trước kia, ruộng được chia thành 7 loại: 1. NA LANG (= ruộng Lang), 2. NA TAO (= ruộng Đạo), 3. NA ÂU (= ruộng Âu), 4. NA PO (= ruộng Bõ, Bõ là một chức Âu đặc biệt), 5. NA CÔNG KHỎ (= ruộng Công khó, tức ruộng chia cho người có công giúp hay cứu nhà Lang), 6. NA WIÊC hay NA TI PHU (= ruộng việc hay ruộng đi phu), 7. NA RŨOM (= ruộng rườm, tức ruộng tư).

Ở Chiềng Lầm (thuộc Mường Bi), có 3 loại ruộng: 1. NA LANG (= ruộng Lang), 2. NA JÂN (= ruộng dân), 3. NA HUÔM (= ruộng rườm). Riêng loại ruộng Ruộng dân lại được phân thành 5 loại nhỏ...

7. Xem lại 1.

8. Xung quanh từ LANG này, có nhiều vấn đề gắn liền với lịch sử, mà chúng tôi mong sẽ có dịp bàn riêng.

9. Thực ra cũng có một số người bình dân mà tộc danh là NGUYỄN, là PHÙNG. Nhưng theo sự tìm hiểu bước đầu của một số bạn đồng nghiệp, thì những người này vốn gốc miền xuôi. Dù sao, điều chắc chắn là tộc danh của tuyệt đại đa số người bình dân là BUI.

10. Căn cứ vào phổ hệ của tất cả những gia đình ở xóm Đúp, chúng tôi nhận thấy, vào quãng năm 1935, xóm này chỉ có trên dưới 25 nóc nhà, nhưng số ít nóc nhà ấy lại là thành viên của những 9 tông tộc khác nhau. Như vậy, tính chất “láng giềng” của mối quan hệ giữa nhà này nhà kia trong cùng một xóm thực ra rõ ràng. Đúng như Mạc Đường đã nói (xem: tài liệu đã dẫn, số 37, trang 49), “các gia đình trong một “chòm”... thường chung một họ với nhau”, nếu ta hiểu “họ” đây chỉ là

tộc danh (BÙI), chứ không phải là tông tộc, trên nguyên tắc ấy.

11. MUỜNG, CHIỀNG, TAO là những phạm trù vốn có trong tổ chức thống trị của Phì - Tào Thái ở Tây Bắc. Một vấn đề lý thú: phạm trù CUN có quan hệ gì với phạm trù KHUN của một số ngành Xá ở Tây Bắc hay không?

12. Trong cách xưng hô có phần đã cổ của người Mường, Âu là một từ tôn xưng, dùng để chỉ bất cứ người khách nào (không nhất thiết dành cho những người giữ chức vụ này chức vụ kia trong bộ máy thống trị của nhà Lang), đặc biệt để chỉ những khách lạ từ một Mường khác đến. Ví dụ: ÂU MUỜNG WANG (= âu Mường Vang). Khi người Mường kể câu tục ngữ: “LANG CHỆT CỌ GIA PHA, ÂU MÊ CHỆT CỌ GIA CHIỀN” (= Lang chết có gia phả, âu - mẹ chết có gia truyền), rõ ràng họ muốn đối lập thân phận của quý tộc (Lang) với thân phận của bình dân (Âu - Mẹ). Trong ngôn ngữ Khơme, ÂU hay ÂU PÚC có nghĩa là: bố.

13. J.Cuisinier là người đầu tiên phát triển ý này (xem: sách đã dẫn, trang 287-293). Theo tác giả, tiền thân của nhà Lang là người “khai canh” trên một vùng đất hoang, do đó mà được những người đến sau thừa nhận quyền chiếm hữu đất đai.

14. Điều đó cũng dễ hiểu. Trong số 4 Mường lớn trước Cách mạng tháng Tám, Mường Động là Mường suy vi nhất: không còn chế độ Lang Cun, vì đa số các xóm đều tách ra, không phụ thuộc vào Chiềng nữa.

15. Thực ra, tại các Chiềng (nơi Lang Cun trực tiếp thống trị), diện tích khai thác bằng hai hình thức Xâu - Nõ rất rộng. Ví dụ: căn cứ vào phương án ruộng Lang ở Chiềng Rếch, thì Cun Rếch khai thác ruộng Lang dưới ba hình thức và theo những tỷ lệ như sau:

- Xâu: 2.870 mạ = 41,8% sai thừa
- Nõ: 2.600 - = 37,8 - sai thiếu
- Trục canh: 1.400 - = 20,4 - sai thừa
- Tổng diện tích  
ruộng Lang: 6.870 mạ = 100%

16. Kết cấu các hệ thống Âu rất khác nhau, từ xóm này qua xóm kia, từ Chiềng này qua Chiềng kia. Do đó, những thuật ngữ chỉ định các chức Âu, đặc biệt thuật ngữ chỉ định chức Âu phụ trách nước ruộng - mạ - Xâu - Nỗ, cũng không thống nhất. Ở Chiềng Rếch, chức Âu ấy là ÂU CHẬU KHO (= như ở xóm Đúp); nhưng ở xóm Cũ (cạnh xóm Đúp) thì đẩy lại là CAI KHO (= Cai kho). Ở Mường Bi - dù tại Chiềng hay các xóm -, thuật ngữ thống nhất là ÂU CHẬU (= Âu chậu).

17. Trong tổ chức thực tiễn, không phải nhất thiết bao giờ cũng có cảnh mọi người làm Xâu châu vào một thửa ruộng. Thường thì Âu phụ trách Xâu - Nỗ phân công số người lao động có sẵn trong tay vào nhiều thửa ruộng Xâu cùng một lúc. Nhưng hình thức làm tập đoàn cũng rất phổ biến trong các khâu canh tác chính: cày - bừa, cấy gặt. Hình thức nhiều gia đình cấy hay gặt tập đoàn giúp cho một gia đình cũng được người KINH tại nhiều vùng ở Phú Thọ gọi là: LÀM DUỖM hay LÀM XÂU.

18. Xem Mạc Đường, tài liệu đã dẫn, số 38, tr. 41.

19. Mường Cời vốn là một Mường nhỏ ở trên đất huyện Lương Sơn này nay, Cun Cời vốn không phải là một Lang Cun có uy thế ở tỉnh Hòa Bình. Nhưng, trong khi thống trị các vùng Mường, một mặt thực dân Pháp dựa vào thế lực các nhà Lang lớn để gây mâu thuẫn giữa các Lang Mường và quan lại Kinh; mặt khác chúng nuôi dưỡng một số nhà Lang nhỏ nhưng trung thành với chúng, để kiểm chế những nhà Lang vốn có thế lực lớn. Đình Công Thịnh đã có công lớn đối với chính quyền thực dân trong việc đàn áp cuộc nổi dậy của ông Tổng Kiêm (vốn là một Lang Đạo ở trên đất huyện Kỳ Sơn ngày nay).

20. Mường Bằng là một Mường nhỏ trên đất huyện Kỳ Sơn ngày nay.

21. Lang Cun thường được gọi là “Ông Chu” hay “ông Chưởng”, cứ đời bố được gọi là “Chu” thì đời con được gọi là “Chưởng”, đến đời cháu lại được gọi là “Chu”...

22. Thường thì Mường mang tên gì Chiềng mang tên ấy. Ví dụ: Chiềng của Mường Rếch là Chiềng Rếch, Chiềng của Mường Động là

Chiềng Động. Riêng trường hợp của Mường Bi, thì Chiềng lại mang tên của xóm LẦM, xóm chính của Chiềng.

23. Người Mường gọi thửa ruộng là CON NA (= con ruộng). Tại nhiều nơi ở Hòa Bình, người Mường còn dùng danh từ QUẶN để chỉ những thửa ruộng lớn, thường là những mảnh gồm một số CON NA ở cùng một vị trí với nhau.

24. Nay thuộc xã Mỹ Hòa, huyện Tân Lạc.

25. Theo tập quán pháp Mường (Hòa Bình), tội chữa hoang là tội bị nhà Lang phạt vạ nặng nhất. Thường thì người phạm tội càng ở một bậc thang cao trong xã hội (con gái nhà Âu, con gái nhà Lang), khoản nộp vạ càng to.

26. Có người giải thích: THẨM = thừa, và như vậy Đất thím chỉ có nghĩa là: đất thừa. Đồng chí Nông Trung (cán bộ Viện Dân tộc học) cho biết rằng, ở Lào Cai, người Tày có khi gọi người Dao là Mán thím (vẫn không rõ nghĩa đen của từ “thím” ở đây). Dù sao, trên địa bàn Mường (Hòa Bình), chúng tôi chỉ nghe hai chữ “Đất thím” trong vùng Kim Bôi thôi; tại những nơi khác, thành ngữ phổ biến là TẮT THỊN (= Đất thín, chưa rõ nghĩa đen của từ “thín”).

27. Hình thức LÀM DUỖM hay LÀM XẤU của người KINH ở Phú Thọ còn có tên là LÀM MẠI: đồng bào địa phương không giải thích được nghĩa đen của từ MẠI trong trường hợp sử dụng này. Có quan hệ gì giữa từ MẠI nói đây với từ MẠIN' (= mượn) trong các thành ngữ Mường MẠIN' CÔÔNG, MẠIN' WIỆC (= mượn công, mượn việc) hay không ?

28. ĐIK' là từ Ba Na, H'LUN là từ Ê Đê. Thân phận người H'lun được quy định rõ qua bộ “BIĐUÊ”, bộ tập quán pháp ghi thành lời thơ của dân tộc Ê Đê.

29. Trong ngôn ngữ Mã Lai, KALI có nghĩa là: lần, lượt. Xin cảm ơn đồng chí Mạc Mốt (Viện Dân tộc học) đã lưu ý chúng tôi điểm này. Cũng như từ vị Việt, từ vị Mường bao gồm nhiều yếu tố Mã Lai.

30. Xem MẠC ĐƯỜNG - tài liệu đã dẫn, số 38, tr. 30 và 40.

31. Thực ra, trong loại NA ÂU ở xóm Đúp, ngoài 4 phần vừa nói, còn có 3 phần NA PO (= ruộng Bõ), tức ruộng dành cho ÂU PO (= Âu Bõ). Âu Bõ là loại Âu đặc biệt, mỗi Bõ phục vụ riêng cho con cái và vợ của một Lang, không những trông nom về các mặt vật chất, mà còn săn sóc cả về mặt tôn giáo nữa (xem J.CUISINIER - sách đã dẫn, trang 307 - 314). Vì mỗi Âu Bõ gắn với cá nhân một Lang, nên mỗi phần ruộng công mà Âu Bõ được “ăn” lại giao cho Lang có Bõ quản lý. Do đó, trong ý thức dân xóm Đúp, 3 phần ruộng Bõ của xóm được xếp vào 3 phần ruộng Lang, mặc dầu Lang chỉ quản lý chứ không sử dụng hoa lợi của ruộng Bõ. Trên phương án số (2), chúng tôi xếp vào loại ruộng Âu cho đúng với tính chất của ruộng Bõ hơn.

32. Trường hợp điển hình có lẽ là trường hợp của Quách Hàm, nguyên tri châu, Lang Cun Muồng Vang (nay trên đất huyện Lạc Sơn). Suốt thời gian kháng Pháp, mãi đến không bao lâu trước cải cách dân chủ, hầu hết ruộng Lang và ruộng tự do Hàm chiếm hữu đều được khai thác theo lối cho cấy chia.

## CẠP VÁY MƯỜNG

### **Vị trí của cặp váy trong nghệ thuật Mường**

Cặp váy là bộ phận khăng khít của nữ phục Mường. Người Mường gọi nó là “K’lôc wặt” (trốc váy, đầu váy). Còn người Kinh ở vùng Mường, bởi một lý do dễ hiểu gọi là “cạp váy”. Chúng tôi theo cách gọi “Kinh hóa” cho tiện.

Cạp váy không chỉ là một bộ phận trang phục. Nó còn chiếm một vị trí quan trọng bậc nhất trong nghệ thuật trang trí cổ truyền của dân tộc Mường.

Cũng có thể nói là vị trí “duy nhất”. Quả vậy trên toàn bộ địa bàn Mường không tìm đâu ra những điêu khắc phẩm trên mặt phẳng như ở châu Đại Dương, hay những tượng tròn như ở châu Đại Dương, và ở Tây Nguyên. Khác với ngôi nhà cổ truyền của người Kinh, ngôi nhà Mường - kể cả nhà ở của Lang (quý tộc trong xã hội cũ) - hoàn toàn không có những công trình chạm khắc trên kèo, trên xà, trên dậu... cũng như trên mặt ván. Nhà ở của người Mường gần với nhà ở của người Thái hơn, cùng một kết cấu với nhà ở của người Thái. Nhưng ngôi nhà Mường không có trang trí ở hai đầu nóc, không có cái “khau cú” (Sừng [hình] rau dớn) xiết bao ngoạn mục của ngôi nhà Thái. Người Mường

không có cột lễ không có tượng mồ, không có tranh thờ(1). Đồ đan lát của họ nói chung, không những thô hơn nhiều so với đồ đan lát của người Thượng ở Tây Nguyên hay người Xá ở Tây Bắc, mà còn rất hiếm hoa văn trang trí. Nếu có - trong vài trường hợp lẻ tẻ - thì đây chỉ là những hình trám hay ô vuông xếp chéo khá là sơ sài. Trang phục của nam giới hoàn toàn thiếu hoa văn thêu hay hoa văn dệt. Kể ra, nếu rà thực kỹ, cũng có thể tính thêm những nét khắc (vụng và rối rắm) trên vỏ dao của người phụ nữ, những đồ án hình học (đơn điệu không phải là của riêng dân tộc Mường) ở hai đầu chiếc gối, và thangka hoặc vài chiểu khăn thêu (thường chỉ thấy trên tay con gái nhà quý tộc)(2). Như vậy, có thể xem cạp váy là bằng chứng phổ biến, độc đáo và hùng hồn nhất còn sót lại cho đến ngày nay về nghệ thuật tạo hình cổ truyền của dân tộc Mường, một nền nghệ thuật có lẽ vốn phong phú hơn thế nhiều.

### **Trang phục của người phụ nữ Mường**

Nhưng, dù chiếm vị trí nào trong nền mỹ thuật Mường thì cạp váy trước tiên là một bộ phận trang phục. Không thể tách cạp váy khỏi trang phục, dù chỉ để ngắm hoa văn. Vì ý nghĩa thẩm mỹ của cạp váy không chỉ hiển hiện ở hoa văn và màu sắc tách riêng, mà được phát lộ ngay từ phút đầu trong mối quan hệ chặt chẽ với bộ nữ phục Mường nói chung và phần nào với váy Mường nói riêng nữa.

Hình vẽ số 1 tuy chưa tỉ mỉ, cũng đủ cung cấp một ý niệm về trang phục của người phụ nữ Mường, dưới cả hai dạng hoàn chỉnh (1a) lẫn không hoàn chỉnh (1b) để từ đó định vị được cạp váy trong “môi trường” thẩm mỹ làm nền cho nó. Chỉ căn cứ vào hình vẽ và những chú thích kèm theo, chúng ta đã có thể điếm qua từng bộ phận trang phục một:

- “Cạp mu” (cái mũ), thực ra là khăn đội đầu, màu trắng.
- “Cạp yếm” (cái yếm) y hệt yếm Kinh, tuy có phần ngắn hơn, màu trắng.
- “Cạp ạo” (cái áo), tương tự áo cánh của người phụ nữ Kinh tuy ngắn hơn nhiều, cũng xẻ giữa nhưng không cúc không khuy, màu trắng.
- “Cạp vại” (cái váy), “ống” vải đen bó thân thể người mặc từ nách xuống gần mắt cá. Phần trên của váy tức cạp váy - bộ phận trang phục độc nhất có hoa văn, như ta đã biết - đề lên nửa dưới yếm và góp phần che ngực thêm kín.
- “Cạp tênh” là chiếc khăn dài thường nhuộm lục thít quanh váy ngang tầm hông.
- “Cái ạo chung” (cái áo chùng), tương tự áo dài của người phụ nữ Thái, xẻ giữa, nhưng không cúc không khuy, màu trắng, có khi màu đen nếu mặc “mớ hai” (Trong áo chùng trắng, ngoài áo chùng đen)(3).
- “Cạp khăn đệt ạo” (cái khăn thắt áo) là chiếc khăn sồi không nhuộm thít quanh áo chùng ngang tầm hông để khép hai tà áo lại, hai múi khăn buông ngắn đăng đối hai bên.

### **Cạp váy trên nền trang phục**

Các bộ phận kể trên là những mảng gá lắp lại với nhau thành một kết cấu màu sắc, có thể nói là thành một bối cảnh phức hợp, nhưng thống nhất trong hiệu quả, trên đó cạp váy phát huy tác dụng. Bối cảnh ấy mang đặc tính gì? Nói một cách khác, hiệu quả gì? Cứ lôgích mà suy thì cạp váy, với hoa văn và màu sắc của nó, chỉ có thể phát huy tác dụng bằng cách hoặc điệp vào nền trang phục, hoặc chọi lại với tư cách là một mảng đặc biệt giữa các mảng khác. Chúng ta sẽ thấy rằng tác dụng mà

cập phát huy còn ý nhị hơn thế nhiều.

Chỉ bằng trực giác, người quan sát cũng cảm được, ngay từ buổi đầu mới đặt chân lên đất Mường, rằng đồ mặc của người phụ nữ ở đây có “một cái gì đó” khiến nó biệt lập với nữ phục của các dân tộc khác. Biệt lập về mặt sắc thái thẩm mỹ thôi. Vì thực ra, nếu đi sâu vào các khía cạnh dân tộc học, thì nữ phục Mường lại gọi lên nhiều mối quan hệ với trang phục của các dân tộc khác, với áo sống của người phụ nữ Kinh và người phụ nữ Thái, thậm chí với cách ăn mặc của người phụ nữ Thượng nữa...

Nhưng đây lại là chuyện khác(4). Đồ mặc của người phụ nữ Mường không cố tình diêm dúa như nữ phục của người Thái, người Kinh. Nó không dụng công kín đáo để đạt đến thanh lịch như nữ phục Tày hay Cao Lan. Nó cũng không thừa thãi hoa văn và màu sắc như áo quần của một số ngành Mèo - Dao. “Cái gì đó” làm nên đặc điểm ẩn tàng của nữ phục Mường - xem như một biểu hiện của mỹ thuật cảnh quan thẩm mỹ dân tộc - chính là tính hai mặt của nó: đối chọi mà nhát nhẽo, tương phản trong thâm lặng.

Đối chọi hay tương phản chủ yếu ở màu sắc, giữa màu trắng và đen. Vì trừ cái “tênh lục” trừ cạp váy nhiều màu ra, các bộ phận khác của nữ phục Mường chỉ hoặc trắng hoặc đen. Khăn trắng yếm trắng, áo (cánh) trắng, áo chùng trắng. Váy đen, áo chùng đen (phủ lên áo chùng trắng trong trường hợp mặc “mớ hai”). Kể ra, chữ “màu sắc” dùng ở đây chưa hẳn đã chính xác. Trắng và đen, nói cho cùng không phải là màu mà chỉ là những “giá trị” về màu sắc. Giá trị dương với chỉ số cao, vì trắng là sự hòa hợp bằng tốc độ của mọi màu trong quang phổ. Giá trị âm tuyệt đối, vì đen chẳng gì khác hơn là phi - màu sắc, là sự từ chối ánh sáng, do đó từ chối luôn cả mọi màu sắc do ánh sáng tạo ra.

Kết quả cuộc hội ngộ giữa hai giá trị cực đoan ấy trên nữ phục Mường, không thể bình thường. Nó đột ngột như mọi gặp gỡ bất thần giữa ánh sáng và bóng tối. Đen - trắng, xếp cạnh nhau, lại càng tương phản qua quy chiếu lẫn nhau, hơn nữa càng sống sít với chất liệu của vải thô dệt trên “chương pại” (giường vải), tức khung cửi cổ truyền của người Mường. Nhưng, ngược đời thay, thế đối lập nêu trên không hề là nguồn gốc của rực rỡ hay tươi mát. Hiệu quả tổng hợp chỉ có thể là đậm bạc, vì đây là tác động của mọi màu lên không màu, và ngược lại. Từ lâu, kinh nghiệm hàng ngày đã cho thấy rằng đen - trắng giao thoa thường tạo ra một ấn tượng nửa chói chang nửa tẻ nhạt. Chống đối nhau mà không nói lên được gì đáng kể, mà vẫn thâm lặng, hay gần như thế, nhất là khi các mảng trắng cũng không đủ sức kéo lại cho bộ nữ phục Mường khỏi dễ chìm vào biển xanh đơn điệu của lá rừng.

Trong môi trường hai mặt đỏ, cặp váy cung cấp một mảng chuyển tiếp giữa hai cực hạn, dùng màu sắc nổi không màu với mọi màu, đưa vào những chấm phá tôn được cả đen lẫn trắng uốn lại cái nhạt nhẽo vô tình hay cố ý của nền áo - váy. Tác dụng mà cặp váy phát huy cũng kín đáo không kém bối cảnh trên đó nó phát huy tác dụng, dù kín đáo theo một nghĩa khác. Đây không phải là kết quả vận động của riêng bản thân màu sắc: đến một đoạn sau, chúng ta sẽ thấy rằng người Mường không ngần ngại dùng những màu nguyên, những sắc độ sặc sỡ, chua nữa là đàng khác. Tính kín đáo nói đây xuất phát từ những nguyên nhân “khách quan” hơn thế. Trước hết, cặp váy không phải là một mảng màu độc nhất, thậm chí cũng không phải là vài mảng màu nổi rực, với những đường biên rạch ròi, trên nền trắng - đen đậm bạc. Hoa văn cặp váy kết thành chuỗi, nhiều chuỗi, thường là phức tạp, có khi nối đuôi nhau, có khi đan lẫn nhau, trong một

vải trường hợp còn lồng vào nhau, khiến màu sắc chen chúc nhau thành vệt, thành mảng con (xem hình vẽ 3,4,6,7) ở đây, màu sắc tưởng chừng sắp “bốc bụi” mỗi vệt hay mỗi mảng con gây nên hiệu quả nhỏ của riêng mình, mà đổ ai lọc ra hết. Hơn nữa, khi người phụ nữ Mường ăn mặc hoàn chỉnh - trước Cách mạng tháng Tám, không mấy khi họ rời áo chùng, kể cả lúc lao động trên nương hay ngoài ruộng - thì màu sắc cạp váy chỉ còn le lói qua kẽ hở giữa hai tà áo, rọi sáng vừa đủ để làm cho nền áo váy bùng lên tí chút.

### **Cá tính của cạp váy**

Nói rằng cạp váy là một bộ phận trang phục, thực ra, chưa phải đã mười phần chính xác. Dù hiệu quả trang trí của nó có lớn đến đâu trên nền nữ phục Mường, thì cạp váy vẫn không phải là một bộ phận trang phục đối lập. Xét về mặt kết cấu áo quần, nó chỉ là một thành phần phụ của váy gắn liền với váy. Ngược lại, cũng đừng quên rằng người phụ nữ Mường dệt cạp váy trên một khung cử dệt vải thông thường - tuy cũng gọi là “chương pại” (giường vải) - sau đó mới can cạp vào phần chính của váy. Phần chính này khi chưa được can thêm cạp, cũng mang tên là “cại wại” dù là cái váy chưa hoàn chỉnh, cái váy còn thiếu cạp: ở đây, chúng tôi tạm gọi là “thân váy” cho tiện. Trong những trường hợp sẫm váy để dành chứ không nhằm sử dụng ngay, người phụ nữ Mường không can cạp vào thân váy: trong “pồ ố” (bồ ố, bồ chắn)(5) họ xếp thân váy riêng, cạp váy riêng. Chẳng những thế, thường nhất thiết mỗi cạp váy bền hơn thân váy, càng bền trong trường hợp dệt toàn bằng tơ tằm, và một cạp váy được dùng cho nhiều váy liên tiếp. Một gia đình ở Hòa Bình đã cho chúng tôi xem những cạp váy mẹ truyền con nhận qua ba đời. Người phụ nữ Mường “thuộc lòng” từng cạp váy của mình. Như vậy, tuy chỉ là phần phụ của váy, tuy trước sau rồi cũng

phải được can vào phần chính của váy, cặp váy vẫn có “cá tính” của nó. Do đó, giới thiệu cặp váy Mường, chúng ta còn phải giới thiệu nó trong mối quan hệ với toàn bộ cái váy. Quan hệ này là quan hệ dân tộc học hơn là quan hệ thẩm mỹ, dù không thuần là quan hệ dân tộc học.

### **Cặp váy và cái váy; các chức năng của cặp váy**

Hình vẽ số 3 cho ta thấy rõ vị trí và tỷ lệ của cặp váy đối với tổng thể váy. Cặp váy ở vị trí “đầu váy” (nhắc lại: “klôc wặt” = tróc váy, đầu váy) và chiếm tỷ lệ trên dưới 30% so với chiều dài của toàn bộ cái váy. Nó trải theo chiều ngang miệng váy, không hẹp hơn chiều ngang thân váy là bao. Nhưng, so với chiều ngang thân người mặc, thì miệng váy rộng hơn nhiều vì thực ra nó không chít lấy thân người: hơn mọi mình giải bằng lời, hình vẽ số 3 trình bày rõ cách mặc váy của người phụ nữ Mường. Về mặt này thiết tưởng cũng nên dừng lại một chút để hiểu thêm tính chất của cái váy Mường với tư cách là sản phẩm văn hóa vật chất của một dân tộc.

Thông thường, dân tộc học phân biệt hai loại váy: cái váy “chính cống” và tấm vải quấn thân dưới(6). Váy “chính cống” là tấm vải đã được can lại thành “ống”, vòng tròn miệng “ống” bó gần khít quanh thân người mặc. Đây là trường hợp của váy Kinh, váy Mèo... và đặc biệt của các kiểu váy Tây phương (xem hình vẽ số 2b). Còn tấm quấn dưới như của người phụ nữ Thượng, người phụ nữ da đen Phi châu... thì không được can sẵn thành “ống” mà đúng là một tấm vải, không hơn không kém. Chính vì thế mà chiều ngang của nó phải khá rộng, để cho một mép dọc của tấm vải đè lên dọc kia, trên một lê thừa thãi, đủ che kín thân dưới người mặc (xem hình vẽ số 2a). Váy Mường ở trung độ giữa cái váy “chính cống” và tấm vải quấn thân dưới, vì chiều ngang của nó rộng hơn thân người nhiều, do đó phải gập phần

thừa lại trước ngực, vô hình trung tạo ra một nếp gấp suốt chiều dài chiếc váy (xem lại hình vẽ số 1b). Cùng với nút buộc lỏng lẻo lòa xòa trước ngực, nếp gấp nói trên - chạy dọc từ miệng váy ngang tầm nách xuống chân váy buông gần sát mắt cá - “phá hỏng đến tai hại đáng dấp của bộ phận trang phục này”(7). Nhưng chính những chi tiết “phản - thẩm mỹ” ấy là “hơi hướng” của tấm vải quần thân dưới còn phảng phất trên ngoại diện của cái váy Mường.

Điều đáng lưu ý hơn là tấm vải quần thân dưới này - nếu xem váy Mường là một bước phát triển, là một biến thể của tấm váy quần thân dưới không chỉ quần thân từ tầm hông trở xuống như cách mặc của người phụ nữ Thượng, người phụ nữ da đen Phi châu... Như đã biết, nó chạy suốt từ tầm nách xuống tận bên mắt cá, và như vậy không chỉ “quần thân dưới”, mà còn quần cả “thân trên” nghĩa là che kín ngực của người mặc. Quay về một lần nữa với “cá tính” của cái cặp váy, chúng ta cũng đã biết rằng nó chiếm trên dưới 30% chiều dài của toàn bộ cái váy. Nói một cách khác, che kín ngực người mặc là chức năng của cặp váy, còn phần chính của váy chỉ che thân người mặc từ tầm hông trở xuống, và mới đúng là “tấm vải quần thân dưới” như của người phụ nữ Thượng hay người phụ nữ da đen Phi châu (xem hình vẽ số 1b). “Cá tính” của cặp váy Mường, nếu có nổi bật, thì trước hết là trên bình diện chức năng. Trên bộ nữ phục Mường, nó đảm nhiệm hai chức năng, một chức năng vật chất, che đậy, và một chức năng tinh thần, trang trí.

### **Xung quanh chức năng của cặp váy**

Xung quanh chức năng của cặp váy Mường, có thể “chú thích” thêm khối khía cạnh khác, nhỏ thôi, nhưng cũng có tác dụng giới thiệu cặp váy, không những trong hình thức và vị trí của nó, và cả trên những vấn đề nó khách quan đề xuất trước

người quan sát. Chẳng hạn, một khi đã nói đến chức năng, thì không thể không thắc mắc trước cảnh “đụng độ” giữa cặp váy và cái yếm, vì cả hai bộ phận trang phục này đều đeo đuổi một mục đích hết nhau (che ngực) mà vẫn không loại trừ lẫn nhau. Chúng ta đều biết rằng, khác với văn hóa tinh thần, mà một trong những đặc điểm lớn là khả năng hỗn dung, văn hóa vật chất, đặc biệt là kỹ thuật, mà bản chất là tính hợp lí, không thể chấp nhận những khoản tiêu pha ghi sổ hai lần như vậy. Sự bất hợp lí này dẫn đến nhiều câu hỏi hướng về nguồn gốc cặp váy. Và trước hết: trong nền văn hóa Mường cổ truyền, cặp váy xuất hiện trước yếm, hay ngược lại? Câu hỏi càng tất yếu một khi ta biết rằng tự thân phần chính của chiếc váy Mường (thân váy) đã là một tấm vải quấn thân dưới hoàn chỉnh rồi. Nhưng rõ ràng đây không phải là dịp để thử giải quyết vấn đề rất lí thú đó(8).

Cũng trong phạm vi chức năng, chúng ta hẳn chưa quên rằng tác dụng trang trí của cặp váy chỉ có thể được phát huy đầy đủ trên toàn bộ nền trang phục, bằng cách tạo ra một mảng màu, hay nói cho đúng hơn là nhiều mảng màu nhỏ, để nối liền đen với trắng, “nối *không màu* với *mọi màu*”. Nhưng có tách cái váy ra khỏi trang phục - và như vậy là vô tình ta vẫn không buông lơi mối quan hệ giữa cặp váy và váy, thì mới thấy được cơ chế, được “đường đi lối lại” của màu sắc, dù chỉ trong thực tiễn ăn mặc không mấy khi cái váy lại rời các bộ phận trang phục khác. Hoa văn cặp váy, dù là hoa văn động vật hay hoa văn hình học, dù được thể hiện bằng màu gì, trắng, đỏ, vàng, lục, đều được đặt trên nền đen hay pha nhiều đen (xem lại các hình vẽ số 3,4,6,7). Đây là bí ẩn của vấn đề, đây là bí quyết của người “pha màu” cặp váy. Nền đen cặp váy bao vây hoa văn lại, giảm bớt sắc độ chói chang, nhiều khi chua nữa, của các màu nguyên, làm cho cặp váy đầy đầy hoa văn và màu sắc tự hoà được vào màu đen

đơn điệu của “phần chính”, của thân váy. Và mặc dầu cạp váy có “cá tính” của nó, nó vẫn được nền đen nổi lên một cách hữu cơ với thân váy. Giữa hai bộ phận này, cạp váy và thân váy, sự chuyển tiếp thực là tự nhiên, không hề có những chướng ngại vật mà màu sắc phải ra sức vượt qua. Nếu buông lỏng cho trí tưởng tượng một tí, thì có thể nói rằng hoa văn cạp váy, tuy nhiều khi được nâng đỡ bởi một “bút pháp” thừa sinh khí, vẫn còn chìm vào nền đêm tối, còn ngái ngủ. Và phải nhờ đến ánh sáng phản chiếu từ bên trên cạp váy, từ các mảng trắng của yếm, của áo, xa hơn nữa, của khăn đội đầu, thì màu sắc và hoa văn mới được đánh thức dậy, mới bắt đầu chuyển động. Có đặt cạp váy trên nền đen thân váy, nghĩa là trong mối quan hệ màu sắc giữa cạp váy và cái váy, mới thấy được lí do “kỹ thuật” của hiệu quả kín đáo và tinh tế mà nghệ thuật trang trí Mường đạt được với những màu nguyên, những màu sắc sỡ, “chua nữa là đang khác”.

### **Tính phức hợp của cạp váy**

Chúng ta đã nói nhiều đến “cá tính” ấy, hiện lên không chối cãi được, chừng nào còn xét đến chức năng của cạp váy. Nhưng, nhìn lại kết cấu của bản thân cạp váy, cả kết cấu vật chất lẫn kết cấu trang trí, chúng ta sẽ thấy rằng tính “nhất nguyên” nói trên mờ nhạt đi nhiều lắm. Vì cạp váy tách riêng cũng chưa phải là một bộ phận trang phục nhỏ nhất. Nó gồm ba bộ phận nhỏ hơn can lại với nhau (xem lại hình vẽ số 3), mỗi bộ phận được dệt thành một tấm riêng, mang tên riêng, thậm chí theo kích tắc riêng. Nhìn một bộ phận riêng rẽ, ai cũng nhận được ngay nó là bộ phận gì, mà không cần phải đối chiếu với các bộ phận khác của cạp váy. Chẳng những thế, trên thị trường, các bộ phận được bán riêng thành từng tấm. Tùy túi tiền của mình, mỗi người phụ nữ Mường mua dần từng bộ phận riêng, có thể

mua của những người bán khác nhau, chọn từng bộ phận, từng tấm, theo sở thích của mình, cắt từng tấm vào bồ chắn. Chỉ khi nào khâu thêm váy, họ mới lục đến “kho dự trữ”, lọc ra ba bộ phận mà họ đánh giá là tương hợp, can ba bộ phận lại theo một trật tự đã trở thành quy tắc tự thuở nào. Bấy giờ cặp váy mới xuất hiện như là một thực thể, mới bắt đầu có “cá tính”. Đến phần sau, khi đi vào hoa văn cặp váy, chúng ta sẽ thấy rằng những loại hình hoa văn riêng biệt của các bộ phận nhỏ hợp thành cặp váy đều có nguồn gốc khác nhau. Tính phức hợp của cặp váy trên nhiều mặt như vậy khiến người quan sát ngày càng ngỡ rằng đây chỉ là bộ phận thêm sau, và tiền thân của cái váy Mường chính là một tấm vải quấn thân dưới, như mọi tấm vải quấn thân dưới, nghĩa là chỉ che thân người mặc từ tầm hông trở xuống.

### **Rang “trên”, rang dưới, “cao”**

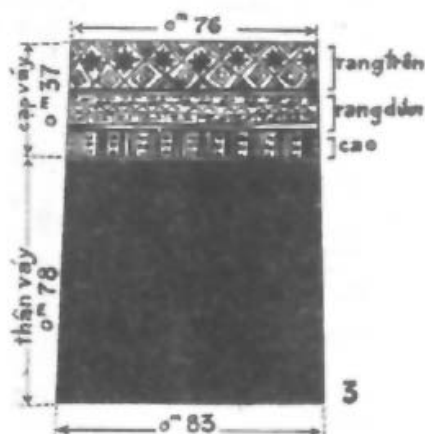
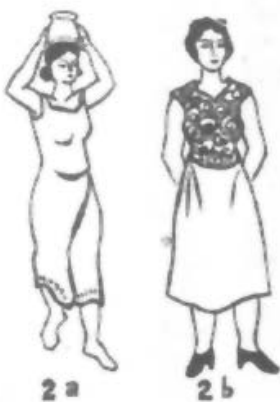
Nếu tính từ miệng váy thì bộ phận trên cùng của cặp váy là “*raang k’lêng*” (rang trên, chưa rõ nghĩa đen của từ “*raang*”)(9), tiếp theo là “*raang chơ*” (rang dưới), dưới cùng là “cao” (cao, chưa rõ nghĩa đen), bộ phận tiếp liền với thân váy (xem lại hình vẽ số 3,4,6,7). Trong ba bộ phận kể trên, bộ phận giữa, tức rang dưới, được người Mường xem là quan trọng nhất. Tầm quan trọng gán cho rang dưới có thể bắt nguồn từ ý thức hệ tôn giáo cổ của dân tộc Mường, mà việc nghiên cứu hoa văn cặp váy trong điều kiện hiểu biết hiện nay khó có khả năng rọi sáng thực đầy đủ. Dù sao, ít nhất thì các biểu hiện khách quan của rang dưới cũng cho thấy rằng nó khác hẳn hai bộ phận kia, không những về kích thước mà cả trên tính chất trang trí. Về mặt kích thước, nó không rộng hơn rang trên là bao (0,14m với 0,13m, trong ví dụ đã được minh họa bằng hình vẽ số 3), nhưng vượt xa cái cao (0,08m cũng trong ví dụ trên). Chiều “rộng” nói đây là



1. Nữ phục Mường  
a) có áo chùng  
b) không có áo chùng

2. a) Tấm vải quấn thân dưới  
b) Cái váy "chính công"

3. Cái váy Mường



4



5



6

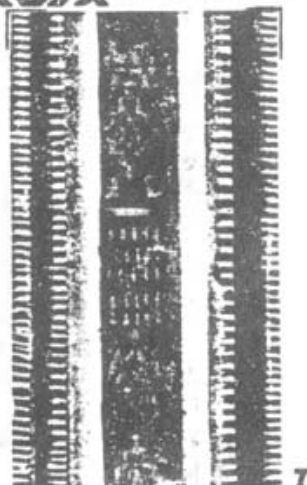
4. Rạng trên

5. Mũi 4 đã ước lược

6. Rạng dưới  
gồm các loáng  
a (càng) b (xương)  
c (rùa) và các xan d.

7. Cao.

Minh họa: Nguyễn Tài Cẩn



7

chiều rộng của từng bộ phận hợp thành cặp váy - nằm trên cùng một trục với chiều dài chiếc váy, - hoàn toàn không liên quan gì đến chiều ngang của váy. Còn chiều dài của cả ba bộ phận - khớp với chiều ngang của phần trên “ống” váy, - tất nhiên không xê xích nhau là bao (0,76m và hơn một tí, trong ví dụ trên). Nhưng rang dưới nổi bật lên giữa hai bộ phận kia trước hết là ở tính chất trang trí của nó. Phân tích hoa văn là nội dung của phần sau. Tuy nhiên, vì thể loại hoa văn mới là tiêu chuẩn chính để phân biệt bộ phận này với bộ phận kia trong kết cấu cặp váy, cho nên cũng cần nói ngay rằng hoa văn rang dưới chủ yếu là hoa văn động vật. Tất cả những mô típ động vật làm đề tài cho các hình vẽ kèm theo bài này (chẳng hạn trong hình vẽ số 6) đều được rút từ nhiều mẫu rang dưới khác nhau. Trong khi đó, hoa văn của rang trên - và cả của cao nữa, trong trường hợp cao có hoa văn - lại thuần túy là *hoa văn hình học*.

Nếu rang dưới là bộ phận quan trọng nhất của cặp váy, thì phần thứ yếu hơn hết chắc chắn là cao. Ở đây, không chỉ có vấn đề kích tác. Vấn đề còn là sự tồn tại của cao trong kết cấu cặp váy Mường. Chưa rõ có hay không một thời xưa nào đó mà tập quán ăn mặc Mường bắt buộc cao nhất thiết phải có mặt trên cặp váy. Nếu có, thì ngay từ lâu, trước Cách mạng tháng Tám, nhiều phụ nữ Mường đã loại dần bộ phận này khỏi cặp váy. Ngày nay, ít nhất cũng ở Hòa Bình, hầu như người đi “săn” cặp váy trên đất Mường rất ít có dịp quan sát cái cao. Trong khi đó, mãi đến bây giờ người Mường vẫn không có rang trên. Chính vì thế mà những cặp váy rẻ tiền do hợp tác xã dệt của thị xã Hòa Bình sản xuất chỉ gồm có rang trên và rang dưới - dệt liền thành một tấm duy nhất - , không có cao(10). Cao còn khác hẳn rang trên ở tính chất trang trí, nói cho cụ thể hơn là ở bố cục trang trí. Chúng ta đã biết rằng cả hai bộ phận thứ yếu này đều thiếu

hắn hoa văn động vật. Nhưng rang trên và rang dưới vẫn giống nhau, vì hoa văn của cả hai đều nối tiếp nhau trải ra theo *chiều ngang chiếc váy* (xem lại hình vẽ số 3,4,6). Trái lại, trong tất cả các trường hợp mà chúng tôi được quan sát, cao là một chuỗi những vệt màu “đứng thẳng”, ken nhau không dứt theo hướng thẳng góc với chiều dài tấm dệt, là những “sọc” màu nằm trên trục *chiều dài chiếc váy* (xem lại hình vẽ số 3 và 7). Thực ra, không mấy khi cao có hoa văn, dù chỉ là hoa văn hình học. Nếu có thì cũng sơ sài thôi, và cũng chỉ xuất hiện trên một vài “sọc” màu gọi là điểm xuyết thêm.

Chúng ta đã đi một đoạn đường khá dài để tìm gặp cạp váy Mường, thoát tiên trên nền trang phục, sau nữa trong mối quan hệ với chiếc váy, và cuối cùng ngay trong kết cấu của bản thân hiện vật. Trên đoạn đường ấy, chúng ta cũng đã tranh thủ những giây phút thuận tiện nhất để dừng lại trước hiệu quả chung mà cạp váy đạt được trong cố gắng tôn bộ nữ phục Mường lên, hơn nữa, để thử tìm hướng chính của “đường đi lối lại” mà màu sắc cạp váy men theo nhằm phát huy tác dụng nói trên. Đã đến lúc chuyển qua một đoạn đường mới đi sâu hơn vào các thành phần trang trí của cạp váy, vào hoa văn cạp váy, đi từ xa đến gần, từ chung đến riêng.

---

1. Trước Cách mạng tháng Tám, người Mường ở một số vùng thuộc tỉnh Hòa Bình thường mua của miền xuôi hai kiểu tranh làng Hồ, tranh lợn và tranh gà, để dán vào nơi thờ “Ông Thân tât” (Ông thần đất) ở ngoài sân nhà. Trong tôn giáo Mường cổ truyền, “Ông thần đất” không chỉ là vị thần ngự trị trên mảnh đất thổ cư của từng “nóc nhà” (nóc nhà) mà còn bảo hộ sức khỏe của người và động vật (lợn, gà...) sống trên thổ cư. Ngoài ra, chúng tôi chưa nghe nói người Mường Hòa Bình

trước kia còn dùng tranh thờ, dù là tranh thờ của miền xuôi, trong một trường hợp nào khác.

2. Kể ra, trong xã hội Mường Hòa Bình vào những năm ngày trước Cách mạng tháng Tám khăn tay thêu cũng đã xuất hiện trên tay nhiều cô gái thuộc các gia đình bình dân, và có khi được các cô đem tặng người yêu. Sau Cách mạng tháng Tám, cán bộ địa phương đây đó ở Hòa Bình từng vận động chị em phụ nữ Mường thêu khăn tay tặng bộ đội lên đường. Tuy nhiên, chúng vẫn có xu hướng Thái hơn là Mường, và, như một số yếu tố văn hóa khác (“xòe” chẳng hạn) đã từ xã hội Thái lọt vào xã hội Mường thông qua đẳng cấp quý tộc (“nhà lang”). Đồng chí Đặng Nghiêm Vạn nhà dân tộc học chuyên về người Thái, cho biết rằng thêu thùa là một truyền thống lâu đời của dân tộc Thái. Trong khi đó, những khăn tay của người Mường Hòa Bình mà đến nay chúng ta còn quan sát được - ví như hai chiếc khăn tay bảo tồn tại Viện Bảo tàng Mỹ thuật (Hà Nội) - lại chứng tỏ rằng thêu thùa chưa trở thành một truyền thống của xã hội Mường: kỹ thuật thêu chưa cố định, các mô típ thêu trên mặt khăn được phân bố một cách ngẫu nhiên, không thành bố cục hẳn hoi. Tặng người yêu khăn tay còn là một truyền thống trong phong tục tập quán Thái: văn học truyền miệng Thái chứng tỏ rõ ràng điều đó. Còn trong xã hội Mường cổ truyền, cô gái Mường lại tặng người yêu “chac khai” (dây “khái”) dây tết bằng sợi bông, vừa chắc vừa xinh, mà người còn trai có thể dùng vào nhiều việc trong cuộc sống hàng ngày, kể cả buộc dao đi nương. Qua chiến tranh chống Pháp, hiện tượng thêu khăn tay tưởng chừng đã mất đi hẳn trong xã hội Mường. Nhưng gần đây nó bắt đầu sống lại với một kỹ thuật thêu mới: căng vải trên khung nhỏ và tròn bằng sắt tây (một trong những loại hình thêu thùa kiểu Tây, mà thợ thêu Hà Nội trước kia gộp chung dưới tên gọi “bô-đê”).

3. “Mó hai” là cách nói mà chúng tôi phỏng theo lối nói của người miền xuôi. Tiếng Mường không có thành ngữ nào tương ứng để chỉ lối ăn mặc ấy. Kể ra trước Cách mạng tháng Tám, người Mường có khi còn

mặc cả “mó ba” nữa. Đó là lối ăn mặc ngày lễ của một số phụ nữ nhà quý tộc lớn: trong “áo chùng” trắng, ngoài “áo chùng” đen, ngoài cùng “áo chùng” đỏ hay “áo chùng” gấm.

4. Chúng tôi mong sẽ có dịp trình bày ý kiến này một cách rõ ràng hơn bằng một tài liệu khác.

5. “Pô ố” (bồ ố, tức bồ chắn) gần giống cái bồ miền xuôi về cả hình dáng lẫn kích tấc, cũng có nắp đậy, nhưng mặt ngoài được bảo vệ thêm bằng một lớp đan mắt cáo. Gọi là “bồ chắn”, nhưng thực ra đóng vai một thứ hòm hay “va li”, trong đó người Mường đựng đủ thứ đồ dùng, thường là đồ dùng bằng vải: chăn, màn, gối, áo-váy, cặp váy chưa can, thậm chí cả đồ nữ trang nữa.

6. André Leroia - Guiochăng (André Leroi - Gourhan), *Milieu et Techniques* (Mỹ thuật và kỹ thuật), tập II của bộ *Evolution et Techniques* (Tiến hóa và kỹ thuật), Nhà xuất bản Albin Michel, Paris, 1945, tr.243 và 44. Tác giả phân biệt cái “pagne” (mà chúng tôi tạm dịch ở đây là “tấm vải” quấn thân dưới) với cái “jupe” (mà chúng tôi gọi ở đây là “cái váy”). Theo ông, cái váy có thể là hậu thân của tấm vải quấn thân dưới nhưng trong một số trường hợp nhất định lại có thể xuất phát từ cái khố, hay từ tấm vải khoác thân.

7. Nguyễn Từ Chi, *Croquis Mường* (Ký họa Mường), trong tập *Données ethnographiques 1* (Dữ kiện dân tộc học 1), số 32, năm 1971, tạp chí *Etudes Vietnamiennes* (Nghiên cứu về Việt Nam), Hà Nội, tr.86.

8. Xem lại chú thích 6.

9. Xung quanh từ “raang” này, có một vấn đề rất lý thú về mặt ngôn ngữ học. Người Mường gọi cái hoa là “Pông” (bông, hoa). “Pông” (Mường) và “Bông” (Việt) là hai dạng của từ chung vốn gốc Mã Lai - Polynêdi. Ngoài ra, trong tiếng Mường, còn có từ “wa”. Một số từ gốc Hán, để chỉ :1) cái hoa, trong trường hợp dùng lấp láy với từ “pông” (“pông wa” = bông hoa); 2) hoa văn. Như ta biết, người Mường dùng

từ “rang” để chỉ hai bộ phận có hoa văn trong kết cấu cặp váy: “rang trên” và “rang dưới”. Nhưng một số tộc người nói những ngôn ngữ thuộc hệ Môn - Khơme - như người Kh’mú (trước đây cũng gọi là Xá Cẩu) ở khu Tây Bắc nước ta - lại dùng từ “rang” để chỉ cái hoa lẫn hoa văn. Như vậy, “rang” có thể là một từ gốc Môn - Khơme. Tóm lại, liên quan đến cái hoa, tiếng Mường có ba từ: 1) từ chính là từ gốc Mã Lai - Pôlynêdi; 2) từ phụ là từ gốc Hán; 3) một từ có lẽ là gốc Môn - Khơme - hẳn là rất cổ, trong tiếng Mường - , mà nghĩa khởi nguyên đã nhạt đi rất nhiều và biến đi rất xa. Cùng với nhiều hiện tượng dân tộc học khác, hiện tượng nêu trên nói lên tính chất phức tạp của ngôn ngữ và văn hóa Mường.

10. Cặp váy do hợp tác xã dệt của thị xã Hòa Bình sản xuất, tuy giản đơn, cũng ráp gần nguyên một kiểu “rang trên” và một kiểu “rang dưới” cổ truyền. Giá bán rất hạ (trên dưới 1,30 đ, trong khi giá một mảnh “rang dưới” có mô típ phức tạp và dệt bằng tơ có thể lên đến 20.000 đ). Nhiều cô gái Hà Nội dùng loại cặp váy “tiêu chuẩn” của hợp tác xã Hòa Bình làm khăn quàng cổ.

# HOA VĂN CẠP VÁY

## HOA VĂN HÌNH HỌC

### HOA VĂN CẠP VÁY

#### Hiệu quả “khách quan” và hiệu quả “chủ quan”

Một số nhận xét trong bài trước có thể khiến người đọc nghĩ rằng tác dụng mà cặp váy phát huy đối với trang phục là một tác dụng tổng hợp, bất chấp biểu hiện chi tiết của hoa văn, bất chấp hình và màu cụ thể của từng mô típ, bất chấp cả tương quan giữa mỗi mô típ và các mô típ khác cùng chen chúc trên cặp váy. Nghĩ như thế cũng đúng thôi, dù chỉ đúng một nửa. Quả vậy, trong cuộc sống hàng ngày, nhất là khi đã quen nhìn người phụ nữ Mường trong bộ trang phục cổ truyền của họ, có mấy ai lại tò mò đến độ cảm thấy cần phân định từng loại hoa văn trên cặp váy của người đối diện mình. Huống chi, chúng ta chưa quên rằng cặp váy bị gấp lại, giắt thành một mớ lòa xòa trước ngực, và trong trường hợp người phụ nữ ăn mặc hoàn chỉnh thì nó chỉ còn “le lói” giữa hai tà áo chùng khép kín từ ức trở xuống. Bài trước cũng đã ghi chú rằng hoa văn cặp váy chỉ chực “bốc bụi”, nghĩa là có khuynh hướng vụn ra, triển khai rậm rạp, do đó

không nổi lên rành rành trên mặt vải, không tập trung để đập ngay vào mắt bằng một hình ảnh chớp nhoáng mà gọn ghẽ, như trong trường hợp các mẫu mặt “phà” Thái chẳng hạn.

Tuy nhiên, dù cho những điều kiện vừa nhắc lại trên đây có “thắt buộc” đến đâu, thì cũng không ai lại cố tình dựa vào đấy để cường điệu lên rằng không thể “nhận diện” các mô-típ trên cặp váy Mường chỉ vì chúng quá “vụn”. Dù sao, đó vẫn không phải là vấn đề chính. Điều chúng tôi muốn nói ở đây là hiệu quả thẩm mỹ của cặp váy Mường không chỉ là một mặt. Bên cạnh hiệu quả “khách quan” mà cặp váy gây ra đối với con mắt ngắm nó trên nền trang phục, còn có hiệu quả “chủ quan”, còn có cảm quan của người dệt và dùng cặp váy. Phục vụ cho trang phục của một dân tộc tiền công nghiệp không hề biết đến thị trường thẩm mỹ của xã hội tiêu thụ hiện đại, cặp váy không phải là thời thượng của một mùa, một năm, không xuất hiện bất thần để nhanh chóng mất đi sau khi đã gây nên “choáng ngợp” trong chốc lát. Kết cấu, màu sắc, hoa văn của nó, dù có tiếp thu, có phát triển, có thải ra, vẫn là kết quả của truyền thống dân tộc, của một quá trình tiến hóa lâu dài. Đây là một vấn đề dân tộc học, nói cho sát hơn là một thể ứng xử cộng đồng của dân tộc.

Người phụ nữ Mường, dù là người dệt hay người mua và dùng, đều “thuộc lòng” hoa văn cặp váy. Họ không còn biết đến ý nghĩa khởi thủy của từng mô-típ nữa. Nhưng, là người mua và dùng, họ cẩn thận so mô-típ, kỹ lưỡng chọn mẫu, và hệ thống quy chiếu của họ khi so sánh cũng như chọn lọc là những khuôn thước họ đã quen thuộc từ tấm bé, là những đánh giá của người lớn tuổi hơn đã in từ bao giờ vào đầu óc họ thành nguyên niệm. Là người dệt, họ từng tiếp thu của mẹ, của chị, của những người đàn bà lớp trước dạng thức nhất định của từng mẫu, từng mô-típ. Qua từng đêm dài cúi trên “giường vải”, bao lần họ phải dùng

tay thoi để sửa lại go, nối lại chỉ, dưới ánh đèn dầu chập chờn, mỗi khi họ phạm một lỗi kỹ thuật làm hoa văn vô tình biến dạng, trệch khỏi nguyên mẫu. Đương nhiên người đàn ông Mường không thể có những lúc “kết làm một” với hoa văn cạp váy đến mức ấy. Nhưng, cũng không kém đương nhiên, hoa văn cạp váy không thể là cái gì xa lạ đối với họ. Nói tóm lại, cạp váy và hoa văn của nó không chỉ là một kiểu thức ăn mặc, một lễ thói trang trí. Đây là những yếu tố hằng xuyên của một lối sống, những gì không thể thiếu của một cách cảm thụ cái đẹp. Và, mặc dầu khi mặc váy, người phụ nữ Mường chẳng bận tâm đến hoa văn trên cạp váy của mình, mặc dầu người đàn ông Mường có mấy khi lưu ý phân định hoa văn trên cạp váy của người đối diện họ, những mảng “le lói qua kẽ hở giữa hai tà áo” vẫn đánh thức dậy các nguyên niệm, đẩy chúng lên từ những tầng sâu nhất của ký ức. Người Mường thưởng thức hoa văn cạp váy từ trong tâm khảm của họ. Một thứ cảm thụ “nhập nội”, một nguồn mỹ cảm tiềm tàng. Nói như vậy để cùng nhau ước định rằng những điều ghi chép sau đây về từng mô-típ, về chi tiết của từng môtip vẫn không rời quá xa hiệu quả thẩm mỹ của cạp váy Mường.

### **Kỹ thuật dệt và hoa văn cạp váy**

Quy định dạng thức hoa văn, có phần đóng góp của kỹ thuật dệt cạp váy. Vì vậy, dù muốn dù không, chúng ta cũng phải đi đến biểu hiện này của văn hóa vật chất Mường. Đa động gọi là thoi, vừa mức tối thiểu để có thể từ đó hiểu thêm một khía cạnh của phong cách hoa văn. Chúng ta đã biết rằng cạp váy được dệt trên khung cửi đặc biệt mà người Mường cũng gọi là “*chương pại*” (giường vải). Sự đồng nhất giữa tên gọi khung cửi dệt cạp váy và tên gọi khung cửi dệt thông thường là một dấu hiệu. Nó báo trước rằng cả hai loại khung cửi đều được xây dựng trên những nguyên tắc gần hệt nhau (xem các hình vẽ A1, A2).

Có khác chăng là khung cử dật cạp váy gồm nhiều “*co*” (go) hơn, mẫu hoa văn càng phức tạp thì số go càng lớn. Nhưng, trong cả hai trường hợp, nguyên lý cơ bản chỉ là một: những sợi căng dọc theo chiều dài khung cử - gọi tổng hợp là “*tưng*” (canh) - đan với sợi ngang - tức là “*noọc*” (chỉ) - do “*cại thoi*” (con thoi) chuyển vận(1).

Chữ “đan” dùng trên đây không chỉ là một hoán dụ. Vì kỹ thuật đan lát, nói cho cùng, cũng không dựa trên một nguyên lý cơ bản nào khác hơn. Mối quan hệ giữa kỹ thuật đan lát và kỹ thuật dệt đã được các chuyên gia về văn hóa vật chất bàn nhiều(2). Ở đây, chúng tôi chỉ nhận xét rằng cái lõi chung cho cả hai kỹ thuật tất dẫn đến một kết quả đồng nhất: cũng như hoa văn đan lát, hoa văn dệt không thể không “hình học hóa” bằng những nét gãy góc, và chính vì thế mà không thể biến hóa phong cách hay dạng thức đến vô tận như hoa văn thêu. Đây chắc hẳn là lý do khiến hoa văn dệt, cũng như hoa văn đan lát, nói chung là hoa văn hình học tuy không phải bao giờ cũng là hoa văn hình học. Trong trường hợp mà hoa văn dệt hay đan lát lại cố miêu tả vật có sẵn trong thiên nhiên - như động vật trên rang dưới, chẳng hạn - thì lý do vừa nêu cũng là nguồn gốc, ít nhất cũng là nguồn gốc kỹ thuật, của tính *cách điệu* rất rõ. Tất nhiên, với kỹ thuật dệt, phải phóng to hoa văn “phi hình học” lên thì các góc cạnh mới hiển hiện (xem các hình vẽ C3, C4). Về mặt “hình họa”, điều đó cho phép hoa văn dệt bám sát tự nhiên hơn so với hoa văn đan lát, nhưng không phải vì vậy mà loại hẳn được chất cách điệu. *Cách điệu hóa* mà vẫn sinh động vì vẫn cố mô phỏng *hiện thực*, đó là đặc điểm hai mặt, là mâu thuẫn thống nhất của hoa văn động vật trên cạp váy Mường.

Sự có mặt của nhiều go trên khung cử dật vải cạp váy tăng thêm khả năng biến hóa của hoa văn. Hình vẽ B4 thể hiện mẫu

rang trên đơn giản nhất: mẫu này chỉ đòi hỏi có ba go trên khung cửi, nghĩa là chỉ hơn trường hợp dệt vải thông thường một go thôi(3). Nhưng hoa văn càng lấm màu, càng vụn ra, càng lấm chi tiết, số go càng lớn, thì công thức lên sợi và lên go khi chuẩn bị càng phức tạp, công thức điều chỉnh sợi và đổi go trong quá trình dệt càng khó nhớ. Nhầm lẫn khi chuẩn bị cũng như trong quá trình dệt là chuyện không ít. Tất nhiên, như đã nói trên, mỗi khi nhầm lẫn người dệt vẫn có khả năng ngừng tay thôi để nối lại chỉ, sửa lại go, cố chữa cho hoa văn đừng thoát quá xa nguyên mẫu. Nhưng không phải lỗi kỹ thuật nào cũng dễ sửa chữa. Hơn nữa, lỗi lầm có thể đẻ ra những biến điệu bất ngờ, và lấm khi tân kỳ vì bất ngờ. Đây chắc hẳn là điều kiện kỹ thuật, là cơ sở vật chất - chúng tôi không nói là nguyên nhân - để cho mỗi mẫu hoa văn cạp váy có khả năng biến đổi dạng thức, từ người dệt này qua người dệt kia, từ vùng dệt này qua vùng dệt kia.

### **Xã hội cổ truyền và hoa văn cạp váy**

Sự phong phú ấy còn có những lý do xã hội của nó. Trong xã hội Mường trước kia - và cả ngày nay nữa, ở mức độ mà nghề dệt cạp váy còn được bảo lưu, - kỹ thuật dệt cũng như mẫu mực hoa văn được mẹ truyền cho con gái trong khuôn khổ của tiểu gia đình phụ quyền mà tiếng dân tộc gọi là “*noọc*” (nóc, nóc nhà, tức hộ). Đến nay, toàn tỉnh Hòa Bình chỉ mới có mỗi một hợp tác xã dệt cạp váy và mặt chắn, tổ chức tại tỉnh lỵ. Qua nhiều đời, mỗi nóc làm nghề dệt cạp váy tạo ra “truyền thống” riêng của mình. Hơn nữa, địa bàn Mường trước Cách mạng tháng Tám lại phân thành nhiều mường(4), mỗi mường là một địa vực nhỏ gồm nhiều xóm và đặt dưới quyền cai quản thống nhất của một dòng họ quý tộc thế tập (“lang”). Mặc dầu phong tục tập quán Mường là cơ bản thống nhất trên bình diện dân tộc, mặc dầu việc di lại,

trao đổi cũng như lấy vợ giữa cư dân các mường khác nhau không hề bị cấm đoán hay hạn chế, nhưng tính tự cấp tự túc của nền kinh tế Mường cổ truyền ít nhiều cũng đã góp phần củng cố sự biệt lập của từng mường, khiến mỗi mường có thể chấp giữ những truyền thống riêng, ít nhất là “dự trữ” cho mình một vài nét độc đáo bên cạnh truyền thống chung của dân tộc, ngay cả trên miếng đất chật hẹp của nghệ thuật tạo hình hoa văn. Cạp váy vùng Mường Vang (thuộc huyện Lạc Sơn ngày nay), chẳng hạn, được người Mường ở Hòa Bình đồng thanh đánh giá là đẹp nhất, do đó cũng được giá nhất trên thị trường. Trong những điều kiện như vậy, mặc dầu cạp váy nào cũng tuân thủ các quy tắc tối thiểu mà chúng tôi đã nêu lên ở bài trước, mặc dầu “hình họa” của hoa văn cạp váy bị những hạn chế của kỹ thuật dệt quy định đến một độ đáng kể, mỗi một mẫu hoa văn vẫn có khả năng biến dạng tùy tay người dệt. Cho nên không có gì lạ nếu các hình vẽ kèm theo bài này có thể giới thiệu 14 dạng hoa văn rồng khác nhau (từ C3 đến C16).

Về mặt kinh tế, nên nhớ rằng cạp váy là một thương phẩm. Trước Cách mạng tháng Tám, trừ những nóc quá nghèo phải quanh năm luẩn quẩn trong rừng để đào củ hái lá(5), còn thì mỗi gia đình Mường đều cố tự túc lấy vải mặc: bấy giờ, hầu như nhà nào cũng có một nương bông và có khung cửi dệt vải thô. Nhưng kỹ thuật dệt cạp váy vốn phức tạp, bao gồm nhiều khâu lao tác hơn dệt vải thông thường, và vì vậy mà đòi hỏi thời gian luyện nghề tương đối lâu dài, nhất là khi mà nghề dệt chỉ là nghề phụ làm lúc nông nhàn(6). Do đó, số nóc dệt cạp váy không nhiều. Người dệt cạp váy không nhằm tự túc mà chủ yếu để cung cấp cho thị trường, dù chỉ là thị trường không đều kỳ(7). Ngoài chợ, người bán cạp váy có thể nhận thấy rằng dạng rồng này hay dạng rồng kia được khách hàng ưa chuộng hơn, và nếu họ có dịp

học được cách lên go để đạt được những kết quả ấy thì họ cũng không ngần ngại áp dụng. Ngoài ra, mẫu mực hoa văn của từng nóc dột cạp váy có thể nhường bước cho những dạng đẹp hơn do một thành viên mới du nhập vào gia đình mang đến: một cô dâu mới, một bà mẹ kế... Cũng có thể giả thiết rằng các “nang” (nàng, tức phụ nữ nhà lang) đã đóng góp nhiều vào việc phong phú hóa các dạng hoa văn cạp váy. Những người đàn bà quý tộc này sống một cuộc đời nói chung là nhàn rỗi, ngoài việc trông nom tô tẽ trong nhà họ chỉ dệt cạp váy hay mặt chăn bán làm vốn riêng(8), và thường tranh đua nhau về nghệ thuật dệt. Đã thế, họ lại có nhiều dịp đi chơi xa, so với phụ nữ bình dân, có nhiều cơ hội tiếp xúc với văn hóa Thái, văn hóa Kinh(9)..., thấy được tận mắt nhiều loại hoa văn hơn. Và nếu có một thời nào đó mà hoa văn cạp váy gắn với tôn giáo, thì thời ấy đã quá xa xưa và ý nghĩa tôn giáo của hoa văn cũng đã bị quên lãng từ rất lâu rồi, do đó không có một hình thức kiêng kỵ nào ngăn cấm người dệt cải dạng hoa văn.

### **Tính truyền thống của hoa văn cạp váy**

Tuy nhiên, để tránh mọi ngộ nhận về khả năng biến hóa của hoa văn cạp váy, cũng cần nhấn mạnh rằng sự biến dạng của từng mẫu hoa văn không hề thủ tiêu tính truyền thống của hoa văn cạp váy. Trong số 14 dạng rồng đã nói đến, dạng C4 được xem là điển hình nhất, mẫu mực nhất, nếu không nhất thiết là nguyên mẫu. Mỗi người dệt cạp váy, khi lên sợi và lên go để chuẩn bị dệt, không hề nghĩ rằng họ sẽ cải tiến hoa văn. Nếu khi chuẩn bị và trong quá trình dệt họ phạm một số lỗi kỹ thuật nào đó khiến hoa văn biến dạng, mặc dầu họ cố sửa chữa, thì điều đó nằm ngoài ý muốn của họ. Ứng xử của người dệt cạp váy, khi họ ngồi trước khung cửi, là làm theo truyền thống họ tiếp thu được từ thiếu thời dưới sự hướng dẫn của mẹ, của chị, hay là

truyền thống mới tiếp thu của người khác. Ứng xử đó phù hợp với nhịp sống của một xã hội nông nghiệp ngưng đọng lâu đời trong sinh hoạt cổ truyền, không có ngành thủ công nào ngoài dệt và đan lát, không có hình thức mậu dịch nào ngoài trao đổi nông phẩm thừa và thỉnh thoảng bán cạp váy, trên những chợ cũng được gọi là “chợ Mường” nhưng thực ra do tiểu thương miền xuôi làm chủ(10). Một kết quả của thể ứng xử theo truyền thống là tình trạng ngưng đọng của hoa văn cạp váy. Vì mặc dầu mỗi mẫu hoa văn có thể xuất hiện dưới nhiều dạng, nhưng trong một thời gian khá dài không hề có những mẫu mới được thêm vào các mẫu cổ truyền: đối chiếu với một vài cạp váy tương đối xưa - truyền đến nay mới được ba đời thôi, nhưng cũng gọi là “xưa” trong hoàn cảnh một vật “tạm bợ” như cạp váy -, chúng tôi chưa thấy có mẫu hoa văn nào hoàn toàn mới lạ trên những cạp váy dệt thời nay(11).

### **Màu sắc hoa văn**

Chúng ta đã nói nhiều đến tác động của kỹ thuật dệt lên, “hình họa” của hoa văn cạp váy. Cũng trong mục kỹ thuật, còn có phần nhuộm sợi, khâu tạo màu cho hoa văn. Như của mọi cộng đồng người ở miền núi nước ta, phổ màu của người Mường rất hẹp, còn hẹp hơn của nhiều dân tộc khác(12). Chủ yếu được rút ra từ chất liệu thực vật, đây toàn là những màu nguyên với sắc độ chói chang. Nhưng, như đã nói ở bài trước, với cảm năng thẩm mỹ tinh tế của mình, dân tộc Mường đã biết dùng chất rậm rạp để “đập vụn” các màu nguyên sắc sỡ ấy thành vô vàn mảnh màu nhỏ chen nhau trên cạp váy, hy sinh tính tập trung của “hình họa” để đạt cho kỳ được hiệu quả màu sắc nhằm nâng bồi cảnh đen trắng của trang phục lên một bậc. Với hiệu quả tổng quát đó, những độ sẫm của màu đỏ, độ chua của màu vàng, độ chói của màu xanh bồng biển đầu mắt, chỉ để lại một ấn tượng

nửa kín nửa vui, phần nào có rối mắt nhưng được cái sống sít, vừa đủ để bước đầu phả nhịp động của hình và màu vào nền áo váy thâm lặng. Sau đây là bảng màu cổ truyền của người dệt cạp váy Mường:

- “*Mau k’lặng*” (màu trắng). Cách nhuộm màu: nếu là sợi bông thì cứ để nguyên không nhuộm; nếu là sợi tơ thì khủ màu vàng bằng nhựa “*col’ đũa*” (cây đu đủ) hay nhựa của quả “*col’ xan*” (cây xoan).

- “*Mau giâm*” (màu đen). Cách nhuộm màu: nhuộm đỏ, xong ngâm bùn nhiều lần.

- “*Mau tơ*” (màu đỏ). Cách nhuộm màu: ngâm sợi trong nước vỏ “*col’ pang*” (cây pang, chưa rõ từ phổ thông ứng với từ “pang” trong trường hợp này), một loại cây thường được người Mường trồng quanh giậu. Nguyên liệu để nhuộm đỏ cũng có thể là cánh kiến.

- “*Mau vang*” (màu vàng). Cách nhuộm màu: ngâm sợi trong nước của “*vang thắt*” (vàng thắt, chưa rõ nghĩa đen của từ “thắt”), một loại củ hoang không ăn được. Các “mế” (bà, bà cụ) cho biết rằng nước nhuộm này rất bền màu.

- “*Mau xeng*” (màu xanh). Cách nhuộm màu: chất nhuộm là lá của một loại cây mà chúng tôi chưa xác định được.

Sắc hiệu chính xác của từng màu kể trên như thế nào? Khó mà biết được điều đó trong hoàn cảnh hiện nay, khi không còn khả năng kiểm tra trên hiện vật nữa. Trước đây, người miền xuôi thường chấp một ý kiến cố định và lăm lăm ngó nghiêng về nhiều mặt của cuộc sống ở miền núi. Độ bền “trường kỳ” của màu sắc mà các dân tộc miền núi tạo ra bằng nguyên liệu địa phương là một trong những định kiến ấy. Thực ra, màu sắc cổ truyền của người Mường không bền đến thế, tuy chậm phai hơn

nhieu so với màu hóa học hiện nay. Với sợi dệt nhuộm theo lối cổ, những cặp váy tương đối xưa mà chúng tôi từng có dịp quan sát đều đã xuống màu, thậm chí thôi màu nữa, mặc dầu không một người phụ nữ Mường nào lại không lưu ý bảo vệ màu sắc cặp váy mỗi khi giặt giũ(13). Dù sao, căn cứ trên những hiện vật đã biến màu ấy, và dựa vào giảng giải của những người dệt cao tuổi, cũng có thể Mường tượng được màu sắc buổi đầu. Điều không thể bỏ qua là những màu nguyên, dù tự thân là gì, nhưng một khi đã lên cặp váy thì không còn hoàn toàn “nguyên” nữa, ít nhiều phải đi vào “hòa sắc”, dưới ảnh hưởng của nền đen của cặp váy, sợi trắng - nhất là trong trường hợp hoa văn dày nét - lại ngả sang một độ xám u nhã. Đỏ Mường không tươi. Nó sẫm lại gần như huyết bầm, càng sẫm khi chất nhuộm là cánh kiến, đã thế lại chìm sâu vào nền đen, tạo ấn tượng tím tím. Vàng Mường là vàng thừ hay vàng da cam, với một sắc độ khá chói, tuy nhiều khi bị nền đen làm xỉn lại. Màu đen cũng gây tác dụng tương đối với xanh, nói chính xác hơn là một biến thái của xanh lá cây. Nhưng mỗi khi được xếp cạnh vàng hay đỏ, xanh Mường lại choé lên, hoặc vì lây chút hừng của đỏ, hoặc vì theo vàng ngả chua thành lá mạ, đồng thời cũng pha cho vàng thêm úa.

Nói tóm lại, trong phổ màu của người dệt cặp váy, đen đóng một vai trò quan trọng. Mặc dầu không phải là màu chủ trên cặp váy, mặc dầu không được dùng để tô màu cho một hoa văn hoàn chỉnh nào, đen vẫn là chất vừa gắn liền các màu nguyên chỉ trực chọi nhau. Nó quét lên toàn bộ cặp váy một nước “patin” làm cho mọi họa tiết và màu sắc trầm hẳn xuống. Nhưng hiệu quả của màu sắc cặp váy còn biến đổi tùy sợi bông hay sợi tơ. Sợi tơ không những sần hơn sợi bông, do đó hoa văn trên cặp tơ sắc nét hơn, mà sợi tơ còn óng hơn sợi bông khiến cặp tơ như được phủ một lớp men trung hòa. Màu sắc cặp váy nhờ chất

loang loáng ấy mà có phần tươi ra, nhưng đồng thời cũng vì thế mà lắng sâu thêm.

Người Mường ngày nay đang bước những bước đầu trên con đường hiện đại hóa cuộc sống. Họ không còn nuôi tầm kéo tơ, không còn trồng bông dệt vải. Mật dịch quốc doanh cung cấp cho họ mọi thứ vải cần thiết, cả sợi bông nhuộm sẵn để dệt cạp váy. Màu hóa học chóng phai hơn màu cổ truyền, sắc độ của từng màu cũng không khỏi biến đổi ít nhiều so với màu cổ truyền. Nhưng, khi không còn trên tay một cạp váy xưa nào chưa hạ màu, thực khó định cho được khoảng chênh nhau giữa hai chuỗi sắc độ. Một số “mế” nhận xét rằng màu ngày nay vẫn cổ bám màu xưa, tuy tươi hơn và cũng tro hơn. Dù sao, các hình vẽ bằng màu kèm theo bài này (B1 và D1) - thể hiện theo mẫu thời nay - vẫn cho chúng ta một ý niệm về màu sắc cạp váy thời xưa. Phổ màu hóa học tất rộng hơn phổ màu cổ truyền nhiều, nhưng không phải vì vậy mà làm giàu thêm nhiều cho màu sắc cạp váy thời nay. Điều đó có lý do của nó. Dưới mắt của người Mường, cạp váy là một biểu hiện của truyền thống, của lối sống ông cha mà họ chưa đang tâm đoạn tuyệt hẳn. Cổ bám càng sát càng hay cạp váy cũng như màu sắc xưa là một ứng xử theo truyền thống. Còn có lý do kỹ thuật nữa muốn thêm màu, phải thêm go, mà go quá nhiều thì công thức lên go khi chuẩn bị và công thức đếm sợi trong quá trình dệt sẽ bị đảo lộn hoàn toàn. Tuy nhiên, phổ màu hóa học cũng đã cung cấp cho người dệt cạp váy thời nay một màu mới: màu lam.

Trong khi đó thì màu xanh lá cây truyền thống đã “hóa học hóa” để trở thành xanh lá mạ trong nhiều trường hợp. Vì vậy, ngày nay người Mường phân biệt trên cạp váy hai sắc xanh: “*mau thanh thiên*” (màu thanh thiên, tức lam, hay xanh da trời) và “*mau xeng lạ ma*” (màu xanh lá mạ).

Nếu màu sắc của hoa văn cạp váy có biến đổi ít nhiều từ Cách mạng tháng Tám đến nay, thì có thể nói rằng “hình họa” của nó không nhúc nhích là bao trên những khoảng thời gian chắt hắt dài hơn thế nhiều. Lý do kỹ thuật của nhịp chuyển chậm chạp đó đã được phân tích trong một đoạn trước. Chính sự ngưng đọng ấy làm cho việc nghiên cứu hoa văn cạp váy càng thêm lý thú. Chỉ qua “nhận xét đầu tay”, cũng đã thấy rằng cạp váy Mường còn “găm” lại đến tận nay một số mô típ hay bố cục vốn là hồi âm của nhiều nền văn minh cổ xưa. Và điều đó cung cấp cho cạp váy Mường một “chiều” bất ngờ: chiều lịch sử.

## HOA VĂN HÌNH HỌC

### Đi vào hoa văn rang trên

Đi vào hoa văn cụ thể, chúng ta có thể bắt đầu từ hoa văn hình học, trước hết là hoa văn của rang trên. Trong số các bảng vẽ, có cả thấy 5 mẫu rang trên (xem các hình vẽ từ B1 đến B5). Chúng tôi không nói rằng rang trên của cạp váy Mường chỉ có ngần ấy mẫu. Dù sao, đây vẫn là những mẫu rang trên thường gặp nhất. Nhìn qua các bảng vẽ, chúng ta càng khẳng định thêm một điều đã nói: hoa văn Mường, đặc biệt là hoa văn rang trên, rậm rạp quá, người nhìn khó lòng thấu tóm được trong một liếc mắt. Nhắc lại làm chi hiệu quả trầm lắng của màu sắc hay khuynh hướng võ vụn của “hình họa”, riêng kỹ thuật dệt cũng tạo ra một hạn chế bất ngờ, bên cạnh những hạn chế đã biết. Chỉ trong trường hợp nằm trên trục của thớ vải, dù là thớ dọc (canh) hay thớ ngang (chỉ), thì nét thẳng của hoa văn mới thực sự là đường thẳng. Trái lại, mỗi khi “hình họa” vạch một nét thẳng nhưng chéo với thớ vải, thì kỹ thuật dệt có khả năng thể hiện đường thẳng bằng một chuỗi “bậc thang”, làm cho hoa văn thêm

rối mắt (đối chiếu hình vẽ B2 với B2b). Vì thế, cạnh mỗi hình vẽ hoàn chỉnh với đầy đủ màu sắc và họa tiết, chúng tôi cố gắng ước lượng từng mẫu bằng đen - trắng và với tỷ lệ thu nhỏ, để nêu rõ “hình họa” cơ bản của mỗi mẫu một (xem các hình vẽ từ B1b đến B4c).

### **Bố cục ô chéo và bố cục thành dải**

Từ những hình vẽ đã ước lượng đó, mà vẫn không quên thường xuyên quy chiếu vào các mẫu hoàn chỉnh, chúng ta có thể rút ra một số nhận xét bước đầu, thoát tiên là những nhận xét về bố cục. Trừ trường hợp mẫu B4 ra, còn thì mô típ chính của mẫu nào cũng được đóng khung trong một hình vuông xếp chéo hay hình trám đứng. Triển khai dọc chiều rang trên, khung nổi khung không dứt. Đây là bố cục theo lối kẻ *ô chéo*. Màu sắc cũng tạo thêm một bố cục bất ngờ. Trên các mẫu B1 và B5, hoa văn rang trên là những mảng trắng nổi trên nền đen và hòa sắc với nền đen thành những mảng xám, nhưng trong trường hợp mẫu B1, người “pha màu” cập váy lại “lông” vào mặt dẹt trắng - đen hay xám - đen những dải đỏ và vàng chạy suốt chiều dài rang trên, mà tiếng Mường gọi là “*loóng*” (“*loóng*”, chưa rõ nghĩa đen trong trường hợp sử dụng này)(14). Mỗi “*loóng*” có thể cắt một mô típ làm đôi, khiến hoa văn rang trên, vốn đã vụn lại vụn thêm vì màu sắc (xem lại hình vẽ B1). Các “*loóng*” còn “rọc” mặt dẹt thành nhiều dải màu - vàng, đỏ, trắng (xám) -, dải này xếp tầng trên dải kia để cùng nhau chiếm lĩnh toàn bộ chiều ngang của rang trên. Màu sắc khác nhau, các dải hẹp ấy chìm xuống nền đen với những độ sâu khác nhau. Đây chính là niềm bí ẩn, là nguồn gốc chất lung linh của màu sắc rang trên. Quay về với vấn đề bố cục, tự thân rang trên đã là một dải rồi, một dải hoa văn. Bố cục này càng nổi bật trong những trường hợp mà hai bờ trên dưới được nhấn mạnh bằng một hay nhiều đường “xấn” (“Xấn”

chưa rõ nghĩa đen)(15) đỏ trắng đen vàng như có thể thấy trên mẫu B1. Với sự xuất hiện của các “lóong”, rang trên - mà bản thân là một dải hoa văn duy nhất - bị tước thành nhiều dải nhỏ hơn tách khỏi nhau bằng màu sắc. Như vậy rang trên của cặp váy Mường phối hợp được hai loại bố cục: bố cục theo lối kẻ ô *chéo* và bố cục thành *dải*. Mỗi tấm rang trên là một hoa văn phân thành nhiều dải màu sắc. Với rang dưới, chúng ta sẽ còn có dịp gặp lại loại bố cục thứ hai này.

### **Các mô típ rang trên**

Phủ kín mặt rang trên là nhiều mô típ chen nhau cả trong lẫn ngoài ô chéo. Trong lòng mỗi ô chéo của các mẫu B2, B3, B5 lồng vào một hay hai ô chéo nhỏ hơn, đồng tâm với ô lớn. Ô nhỏ nhất của các mẫu B2 và B5 đóng khung một mô típ *chữ thập*. Riêng mẫu B1 không có ô nhỏ, nhưng lại phô ra những bốn chữ thập, mỗi chữ trấn một góc của ô lớn. Với các mẫu B1 và B2, mô típ tung hoành trong ô lớn là một *ngôi sao tám cánh*. Sao đã vỡ vụn, tám cánh đã rời nhau và được bố trí đều quanh ô nhỏ. Có thể nghĩ rằng ô nhỏ này và chữ thập trong lòng nó hợp thành một bộ phận của ngôi sao, bộ phận trung tâm. Đáng lưu ý: trên mẫu B3, ngoài tám cánh châu vào hai đầu nhọn của ô nhỏ để cùng nhau thể hiện một ngôi sao hoàn chỉnh, còn “thừa” ra bốn cánh nữa mà người trang trí cặp váy dồn vào hai góc tù của ô lớn, có lẽ nhằm “lấp chỗ trống”. Đây là một ví dụ điển hình để minh họa cho xu hướng vỡ vụn của hoa văn cặp váy. Cũng trên mẫu B3, bên ngoài ô lớn, nhưng sát hai cạnh trên của ô này, phải chăng các mô típ rời rạc ở đấy cũng là dấu tích của ngôi sao tám cánh? Trong và ngoài ô lớn của mỗi mẫu rang trên, còn có nhiều mô típ phụ: trên mẫu B5, những *móc câu* bám đều quanh đường viền của một ô nhỏ và điểm xuyết cho đường viền của ô lớn; trên các mẫu B12 và B4 hai dạng *hình vuông thủng*, một có

chấm ở trung tâm, một không có; trên các mẫu B12 và B4, hai dạng *hồi văn*.

“Ô chéo”, “dải”, “chữ thập”, “ngôi sao tám cánh”, “móc câu”, “hình vuông thủng”, “hồi văn”... chỉ là những ước lệ của người viết bài này, chỉ là những tên gọi vũ đoán nhưng tiện dùng. Người Mường ngày nay không có một hệ thống thuật ngữ đầy đủ và thật là thống nhất để chỉ các loại bố cục cũng như hoa văn trên cặp váy của họ. Thực ra, từng mẫu rang trên, hay từng loại mẫu, cũng có tên riêng, và mỗi tên riêng ấy có thể là hai tên môtip ghép lại. Trong số năm mẫu chúng tôi chọn ra để giới thiệu trong bài này, mẫu B1 được gọi là “*wa rang toọng khu moac*” (hoa (văn) “rang” động núi mọc). “*Rang*” động hoàn toàn tối nghĩa, không những đối với người đi “săn” cặp váy mà cả đối với người dệt và người dùng. “*Núi mọc*” chỉ một môtip phụ ở bên ngoài ô chéo. Mẫu B4 mang tên “*wa đơông tiêng kẹng coong*” (hoa (văn) đồng tiền cánh chuồn). *Đồng tiền* không gì khác hơn là hình vuông thủng không có chấm ở trung tâm. *Cánh chuồn* là một dạng hồi văn.

Các mẫu B2 và B3 được gọi nhất loạt là “*wa ca bươm bay*” (hoa cà bướm bay). *Hoa cà* chỉ ngôi sao tám cánh, môtip chủ của cả ba mẫu rang trên này. *Bướm bay* lại là một môtip phụ ở bên ngoài ô chéo. Những tên gọi Mường kể trên rõ ràng cũng chỉ là ước lệ. Không khác gì người viết bài này, khi đặt tên cho hoa văn rang trên người Mường cũng xuất phát từ một nguyên lý, nói cho vừa phải là từ một bản năng dễ hiểu: thấy hoa văn mường tượng vật gì quen thuộc, thì dùng tên vật ấy gọi hoa văn (một ngọn núi, một đồng tiền cổ, một đóa hoa...). Huống chi, giữa hai người dùng cặp váy, nhiều khi các tên gọi ấy cũng không đồng nhất. Do đó, chúng không giúp ta mấy may trong việc truy lại gốc tích của một số môtip.

## Thử so sánh với hoa văn trên mặt “phà” Thái ...

Quy lý lịch cho hoa văn, đặc biệt cho hoa văn hình học, là một trò chơi nguy hiểm. Sẻnh tay một tí là rơi khi nào không hay vào thiên la địa võng của thuyết thiên di. Ai dám nói chắc rằng ngôi sao tám cánh, chẳng hạn, có hay không có mặt tại những vùng nào trên thế giới qua các thời. Chỉ cần tra một bộ sưu tập có tầm rộng nhưng đã lấy gì làm kỹ như hai tập *Bách khoa trang trí* của Bốtxe (H.Th.Bossert), cũng đã thấy rằng ngôi sao ấy xuất hiện ít nhất hơn 60 lần trên hiện vật tại nhiều địa vực rất xa nhau. Còn ô chéo thì được bộ sách phản ánh hơn 50 lần(16). Đó là chưa nói đến các yếu tố hoàn toàn “vô tổ quốc” như bố cục thành dải hay môtip chữ thập... Nhưng rồi cũng không thể lẩn tránh công việc so sánh, dù chỉ để có điều kiện thấy rõ hơn những cái gì là độc đáo trong hoa văn Mường. Tốt nhất có lẽ là mở đầu bằng đối chiếu hoa văn rang trên với những mẫu loại tương tự lưu hành trong các dân tộc lân cận. Và đặc biệt là với hoa văn của dân tộc Thái, một cộng đồng người cư trú đã lâu đời sát nách địa bàn Mường, mà nền văn hóa có quan hệ qua lại với văn hóa Mường về nhiều mặt.

Rang trên Mường đã vay mượn nguyên xi, hay gần như thế, hoa văn của mặt “phà” Thái: đó là nhận xét dứt khoát và hữu thức của nhiều “mê” chuyên dẹt cạp váy. Về mặt này, từ ngữ cũng là một bằng chứng. Người Mường gọi chắn là “ô” (ổ, tức chắn). Nhưng khi chỉ tấm hoa văn đắp trên mặt chắn, họ không dùng từ Mường mà lại gọi là “*mặt pha*” (mặt “phà”): “phà”, chỉ cái chắn, là một từ Thái. Trong xã hội Mường, mặt “phà” không được sử dụng rộng rãi đến mức như trong xã hội Thái. Những người đi công tác lưu động vùng Mường, thường ngủ nhờ lại các xóm Mường, vẫn còn được đắp chắn có mặt “phà”. Kỹ thuật dẹt mặt “phà” không khác gì kỹ thuật dẹt cạp váy, tuy có phần phức

tạp hơn và đòi hỏi một khung cử rộng khổ hơn. Do đó, dệt mặt “phà” cũng tốn công hơn, tiêu phí nhiều thời gian hơn(17). Muốn dùng mặt “phà”, một số người Mường ở Hòa bình thường mua của người Thái ở huyện Mai Châu(18). Trước Cách mạng, phụ nữ nhà lang cũng hay dệt và bán mặt “phà” kèm theo cặp váy. Nhiều người Mường còn gọi hoa văn rang trên là “*wa Lao*” (hoa Lào). Điều đó không mâu thuẫn gì với nguồn gốc Thái của hoa văn rang trên: các mô típ Thái đồng nhất với mô-típ rang trên chỉ xuất hiện trên mặt “phà” của những vùng Thái đen giáp Lào, và cũng đồng nhất với hoa văn mặt “phà” Lào(19).

Các “mề” Mường nhận xét không sai. Quả vậy, cặp váy và mặt “phà” chung nhau nhiều yếu tố trang trí: dải, ô chéo, ngôi sao tám cánh, móc câu, chữ thập, hồi văn, hình vuông thủng... Điềm qua một lượt các hình vẽ để từ đó rút ra bằng mắt một ấn tượng chung, càng không chối cãi được gạch nối đậm nét giữa hai nền nghệ thuật (xem một số mẫu mặt “phà” Thái trên bảng E). Tuy nhiên, cũng chỉ một cái nhìn khái quát lại có thể phát hiện ngay từ đầu rằng trang trí Thái có những đặc điểm mà trang trí Mường không có, và ngược lại. Từ lâu, kinh nghiệm dân tộc học đã dứt khoát nói với chúng ta rằng một cộng đồng người bao giờ cũng tiếp thu văn hóa “ngoại lai” trên nền vốn cũ của bản thân, và hiện tượng “văn hóa hỗn dung”(20) không thể hoàn toàn là một hành động “quay cóp” nô lệ. Chỉ dựa vào các hình vẽ, có khả năng dễ dàng lọc ra những gì của trang trí mặt “phà” mà rang trên cặp váy không có. Trên hiện vật Thái lẫn hiện vật Mường, ngôi sao tám cánh là mô típ chủ. Nhưng ngôi sao Thái xuất hiện dưới nhiều biến dạng phong phú mà bảng E không phản ánh được hết, còn ngôi sao Mường thì tương đối đơn điệu. Qua hình vẽ, người đọc có thể tự mình đi vào mô típ phụ, tìm ra khối điểm dị biệt giữa hai bên. Về mặt bố cục, dải và ô chéo của người Thái

có lúc khác xa so với cùng những yếu tố ấy trên hiện vật Mường. Có những mặt “phà” mà toàn bộ hay hầu toàn bộ diện tích là ô chéo; trong khi đó, ô chéo cạp váy bao giờ cũng chỉ nuôi đuôi nhau kết thành một chuỗi kẹp giữa hai bờ của một dải rang trên. Ô chéo trên mặt “phà” có thể khuôn mình gọn ghẽ giữa đường đi lối lại khúc khuỷu của hồi văn: đây là một bố cục phức hợp và đẹp mắt mà rang trên không có. Nhiều mặt “phà” chen một dải lớn (rộng ngang) giữa nhiều dải bé (hẹp ngang) một cách ngoạn mục mà vẫn đảm bảo đường nét rành mạch; các đường “xấn” bọc hai bờ của rang trên cạp váy chỉ là những “giới tuyến”, không đóng vai dải bé. Nhưng chúng ta cũng đã biết rằng người dệt cạp váy Mường lại “luôn” những vệt “loóng” vàng và đỏ dọc chiều dài mặt rang trên, uyên áo bổ dọc dải hoa văn thành nhiều dải màu sắc. Một lần nữa, đây là một đỉnh của cảm năng trang trí Mường, là đầu mối của chất ảo phảng phất trên rang trên cạp váy mà không một mẫu mặt “phà” nào đạt thấu.

### **... với hoa văn Thượng**

Trên miền Bắc, chúng ta chưa đủ điều kiện để so sánh một cách đầy đủ hoa văn cạp váy với hoa văn của người Thượng. Dù sao, các hiện vật Tây Nguyên lác đác xuất hiện trong Viện Bảo tàng Mỹ thuật ít nhất cũng nêu lên được rằng những đặc điểm nổi bật của hoa văn rang trên và đồng thời cũng là những đặc điểm của hoa văn mặt “phà” - bố cục thành dải, bố cục ô chéo, mô típ ngôi sao tám cánh, không loại trừ cả mô típ hồi văn và họa tiết móc câu... - đều có mặt trên hiện vật Tây Nguyên (xem các hình vẽ từ E1 đến E7). Như vậy, trong tự thân nó, mỗi một bố cục hay mỗi một mô-típ hoa văn rang trên không phải là một đặc thù Mường, thậm chí cũng không phải là một đặc thù Mường - Thái, mà chỉ là thành viên trong kho vốn chung chắc hẳn cổ kính của nhiều dân tộc khác nhau từng chung sống lâu đời trên

đất nước ta. Rồi đây, trong một hoàn cảnh thuận lợi hơn, còn có thể dựa vào những mẫu trang trí đã được rải rác công bố trên các dân tộc chỉ về Đông Nam Á (bao gồm Hoa Nam) và châu Đại Dương, để đẩy so sánh xa hơn nữa. Đến lúc ấy, biết đâu chúng ta sẽ ngạc nhiên nhận thấy rằng địa bàn của kho vốn chúng nói trên còn rộng hơn là ta tưởng, trùm lên nhiều khu vực lân cận nước ta.

### **Kho chung và phong cách riêng**

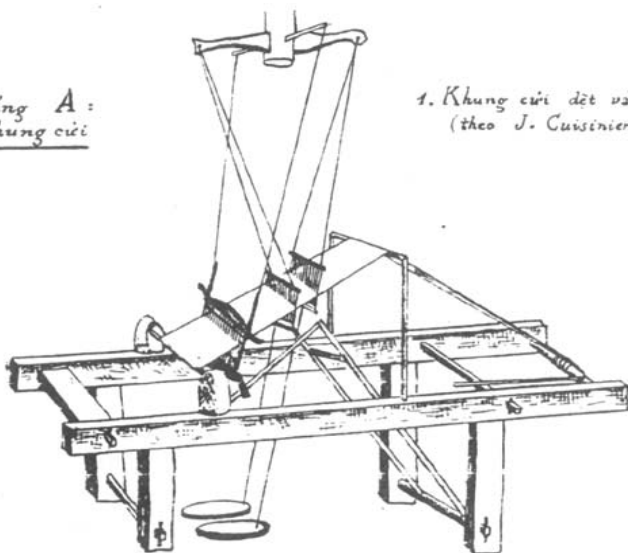
Kho vốn chung ấy không thể là lý do để phủ nhận tính độc đáo trong nghệ thuật trang trí của từng dân tộc. Chúng ta đã thấy rằng, với những thành phần trang trí hết nhau hay gần hết nhau, người Mường và người Thái đã điều chế ra những mẫu trang trí khác nhau về tính cách, khiến không thể nhầm lẫn phong cách rang trên cạp váy với phong cách mặt “phà”. Trong trường hợp hoa văn Thượng, dù chỉ mới căn cứ vào một số hiện vật bảo tàng ít ỏi, cũng có thể bước đầu nói rằng từng ấy yếu tố trong kho vốn chung - nhắc lại: dải, ô chéo, ngôi sao tám cánh, kể cả hồi văn và móc câu... - được sắp xếp lại một cách thoáng hơn nhiều hơn so với mặt “phà” Thái, và nhất là so với rang trên Mường. Thoáng, vì các dải “chứa” hoa văn, không kể dải lớn hay dải bé, chỉ chiếm một diện tích không đáng kể so với toàn bộ mặt đan hay mặt dệt, thường “chạy” gần đường biên, chứa lại rất nhiều khoảng trống. Thoáng, còn vì mỗi một mô típ lặp đi lặp lại, không bao giờ là một mẫu trang trí phức hợp gồm nhiều mô típ khác nhau (xem lại các hình vẽ từ E1 đến E7). Cũng thế trong cả trường hợp cạp hạn nhiều dải nhỏ chồng lên nhau thành nhiều tầng, thường là những dải hoa văn khắc bằng mũi dao bao quanh mặt ngoài một hộp tre hay nõ tẩu (xem E1 và E2)(21).

Để sơ kết những nhận xét còn “ô ạt” trên đây về quan hệ

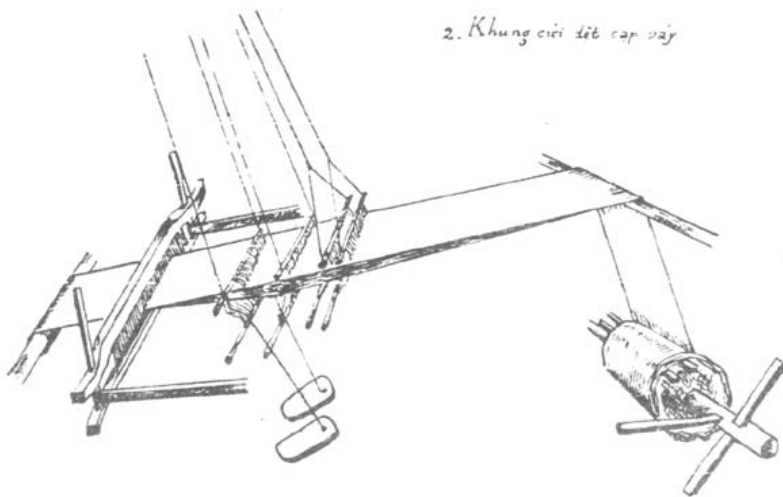
giữa ba phong cách trang trí Mường - Thái - Thượng, và nếu vũ đoán qui định “hướng đi” từ thoáng đến rậm, nghĩa là từ đơn giản đến phức hợp, từ rành mạch đến uyên áo, thì chúng ta có

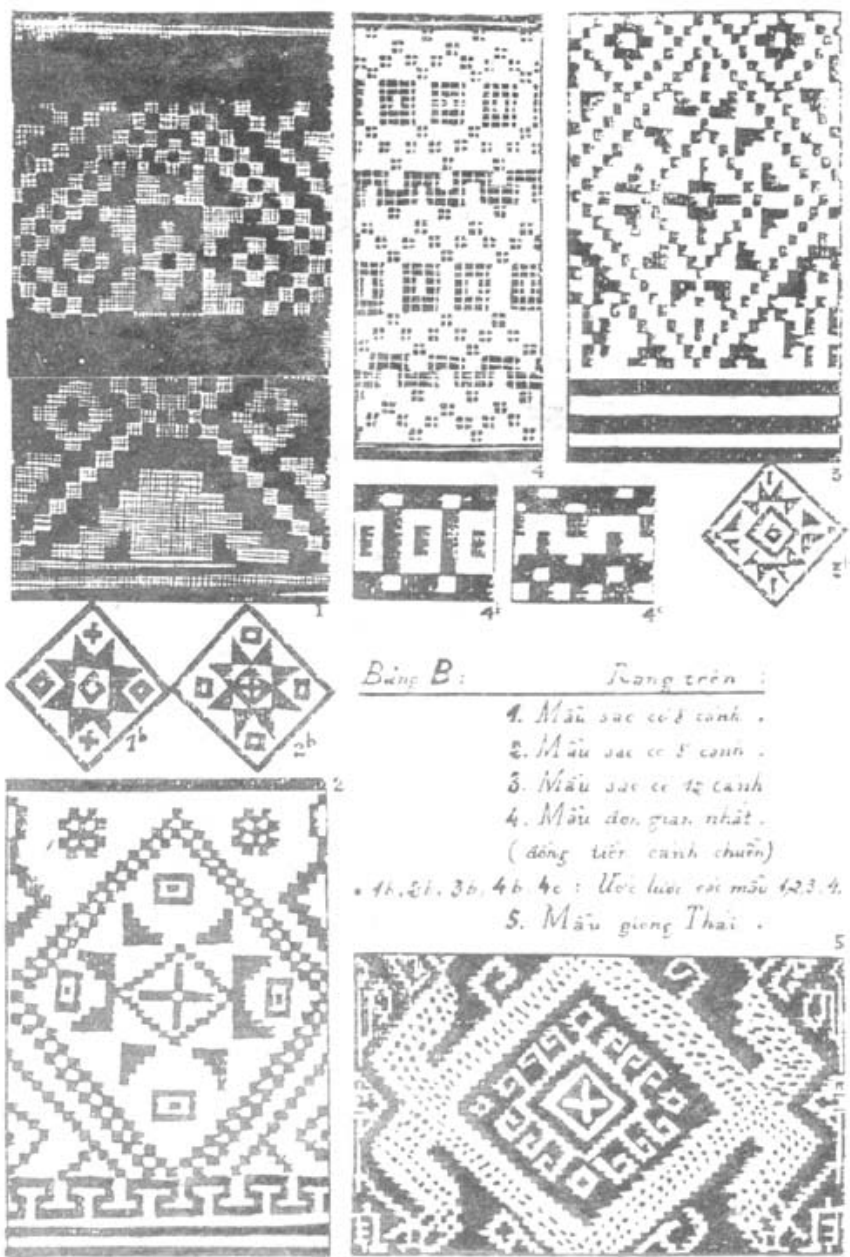
*Bảng A:*  
*Khung cửi*

1. *Khung cửi dệt vải*  
*(theo J. Cuisinier)*



2. *Khung cửi dệt cap váy*





*Bảng B: Rang trên :*

1. Mẫu sắc có 8 cạnh .

2. Mẫu sắc có 5 cạnh .

3. Mẫu sắc có 12 cạnh

4. Mẫu đơn giản, nhất .

(đồng tiền, cánh chuồn)

\* 1a, 1b, 3b, 4b, 4c : Ước lược các mẫu 1, 2, 3, 4.

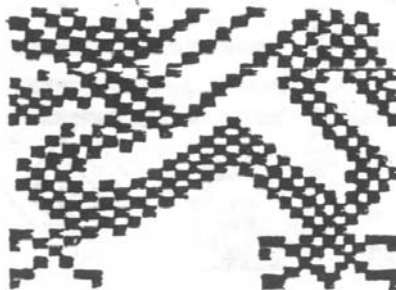
5. Mẫu giống Thái .



1



2



3



6



5



7



8

9

10



4



11

Bảng C: Con rồng:

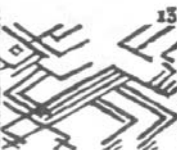
1. Rồng Hát

2. Rồng Thái

3-16. 14 kiểu rồng Muông



12



13



14



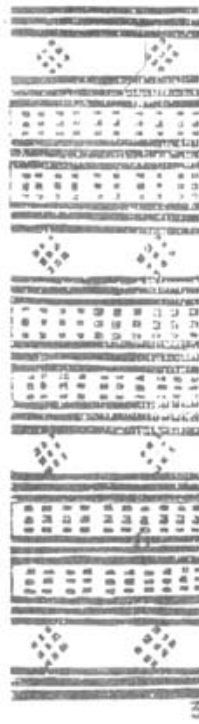
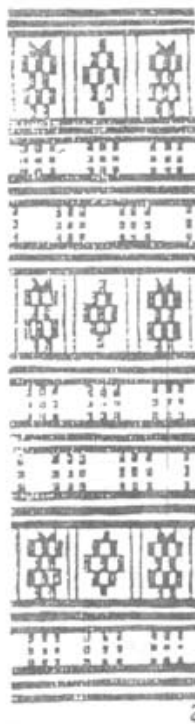
15



16

Bảng D:  
Rang dưới:

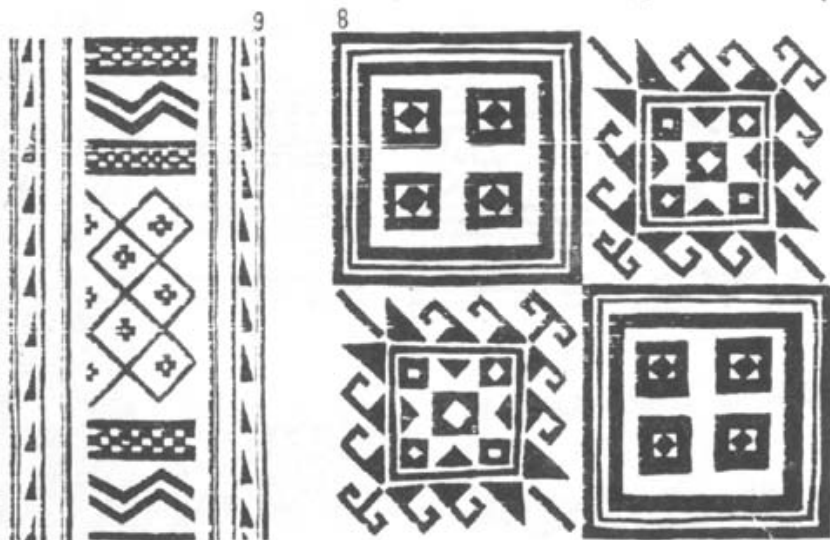
1. Mẫu công, công, rùa.
2. Mẫu trái mây.
3. Mẫu trái en tròn con.
4. Gột rang dưới & Bào.  
tăng Mỹ thuật.
- 5-10. Một số mô-đip  
hình học của rang dưới.





*Bảng E :*  
*Một số mô típ Thương và Thái :*

*Từ 1 đến 7 : mô típ Thương .*  
*Từ 8 đến 9 : mô típ Thái .*



thể viết công thức sau đây - tạm xem như một “mô hình” chưa hoàn chỉnh:

*Thoáng*  $\longrightarrow$  *Rậm*  
 Thượng  $\longrightarrow$  Thái  $\longrightarrow$  Mùong

---

*Kho vốn chung*

(dải + ô vuông xếp chéo + ngôi sao tám cánh ...)

Như vậy, mỗi phong cách trang trí kể trên đều độc đáo, nghĩa là tự phân biệt với các phong cách “láng giềng”, không phải ở các yếu tố trang trí, mà chủ yếu ở kết cấu trang trí của nó.

### “Cao”

Cũng trong phạm vi hoa văn hình học, và ở mức hiểu biết hiện nay, biết nói gì về cái cao, bộ phận ít quan trọng nhất trong cả ba bộ phận hợp thành cặp váy Mùong? Khi mà công việc đối chiếu so sánh còn chập chững, thì vấn đề cái cao, đặc biệt vấn đề nguồn gốc của nó, là cả một mối bí ẩn. Đành rằng thỉnh thoảng cao cũng xuất hiện trên mặt “phà”, nhưng các trường hợp ấy chỉ là hiếm hoi, và những mặt “phà” nói đây cũng chỉ là có mặt trên đất Mùong. Ngay cả cái tên “cao” cũng còn là vấn đề. Một điều chắc chắn mà ta đã biết: về mặt trang trí, các vệt màu hợp thành cao là những “sọc đứng”, nghĩa là triển khai theo hướng chiều dọc của thân váy, ngược với hướng triển khai theo chiều ngang thân váy của các dải hoa văn trên hai rang. Đặc điểm đó không khỏi phá vỡ tính cách ít nhiều đơn điệu của bố cục thành dải. Nhưng chính sự phá vỡ ấy, tuy có vui mắt, lại ngược với phong cách trang trí cặp váy Mùong, mà tinh thần cơ bản là tránh đột ngột, là ra sức làm cho các mảng màu nguyên điệp vào nhau, có khi lồng vào nhau. Vì vậy, trong khi chờ đợi có thêm tài liệu để

đối chiếu kỹ hơn, chúng tôi có khuynh hướng gán cho cái cao một nguồn gốc “phi - Mường”. Một số bạn đồng nghiệp ở Viện Dân tộc học từng tiếp xúc nhiều với các dân tộc ở Việt Bắc ngỡ nhận được những mối quan hệ bà con nào đó giữa cao và thắt lưng của phụ nữ Dao, của phụ nữ Cao Lan, của phụ nữ Xán Chỉ(22), với dây đeo vỏ dao của phụ nữ Cao Lan. Nếu chúng tôi không nhầm, thì một kiểu áo nam giới của người Tạng cũng có những vệt màu xếp thành “sọc đứng” trên biên tà áo, sát nách phải(23). Đương nhiên đây chỉ là một hướng tìm tòi.

### **Rang dưới và bố cục thành dải**

Rang dưới là thành phần quan trọng nhất trong kết cấu cặp váy Mường. Quan trọng không những về “quy mô” (bộ phận rộng bản nhất trong số ba bộ phận hợp thành cặp váy); mà cả về tính cách trang trí (bộ phận độc nhất có hoa văn động vật). Tuy nhiên, mặc đặc điểm thứ hai ấy, rang dưới vẫn không thoát khỏi tính cách chung của trang trí cặp váy, không thoát khỏi tinh thần trang trí Mường. Nói một cách khác, với rang dưới, chúng ta gặp lại một bố cục quen thuộc, bố cục thành dải. Có điều là, ở đây, người pha màu cặp váy không tận dụng hết khả năng của kiểu bố cục này, không dùng những “lóong” màu để phá vỡ hoa văn thành nhiều mảng, đánh chìm các mảng xuống ở những độ sâu khác nhau. Thực ra, dải rang dưới cũng bị chẻ dọc thành nhiều tầng. Mỗi mẫu rang dưới thường gồm từ ba đến năm dải nhỏ, còn nhiều hơn thế trong một số trường hợp (xem các hình vẽ D2, D3, D4). Nhưng, khác với hoa văn rang trên, các mô típ chính của trang dưới không đề lên tất cả các “lóong”: trái lại, mỗi mô típ được lặp đi lặp lại dọc một dải nhỏ, mô típ trên mỗi dải nhuộm khác nhau so với mô típ các dải tiếp sát trên và dưới. Bởi thế, mặc dầu hình họa động vật tất rồi hơn hình học, mô típ rang dưới vẫn hiện lên khá rành mạch trên nền đen, bằng màu vàng,

đỏ, xanh, hay trắng, tùy từng “loóng”.

### **Môtíp hình học trên “loóng”**

Mô-típ động vật là đặc thù của rang dưới. Nhưng, rang dưới không chỉ có mô-típ động vật. Vì, ở đây, chúng ta sẽ nói đến mô-típ hình học trước, dù chỉ để cố giữ một sợi chỉ tiếp nối nào đấy giữa rang trên, cao, và rang dưới. Trong số những bảng vẽ rang dưới kèm theo bài này, có hai mẫu thuần là hoa văn hình học (xem các mẫu D2 và D3), mẫu “k’lại mây” (trái “mây”) và mẫu “k’lại en” (trái “en”, chưa xác định được loại quả này). Hai mẫu giống nhau không chỉ về tính cách hoa văn: trên cả hai, “loóng” đều rất ngang so với các dải hoa văn của những mẫu có mô-típ động vật (đối chiếu với D1 và D4). Với rang dưới, mô-típ hình học tương đối đơn giản, rất đơn giản trên mẫu D3, phức tạp hơn tí chút trên mẫu D2. Trong trường hợp thứ nhất (D3), mô-típ chính là hình vuông xếp chéo. Cũng chưa xác định được. Trong trường hợp thứ hai (D2), có mô-típ chen nhau trên cùng một “loóng”: mô-típ hình thoi đứng, “k’lại mây” (trái “mây”), và một mô-típ phức tạp hơn, “k’lại nghen” (trái “nghén”, cũng chưa rõ là loại quả gì).

Nhìn kỹ thì trái “nghén” chỉ có thể là ngôi sao tám cánh thu nhỏ, che kín mặt phẳng một hình chữ nhật, và cách điệu hóa ở mức khá cao. Mỗi trái “mây” hay trái “nghén” đều được “cách ly” khỏi các mô-típ “sát sườn” nó bằng những vạch thẳng đứng mà người Mường gọi là “tô xấn” (cột “xấn”). Về mẫu D2 này, cũng cần nói thêm một điều, tuy không liên quan gì đến nghệ thuật trang trí: trước Cách mạng tháng Tám, ít nhất cũng trên đất Hòa Bình là nơi mà chế độ nhà lang bấy giờ còn tương đối vững, mẫu trái trám của rang dưới - cùng với mẫu rồng mà chúng tôi sẽ giới thiệu sau - thuộc độc quyền sử dụng của phụ nữ nhà lang, của các “nàng”.

## **Môtíp hình học trên “xắn”**

Môtíp hình học của rang dưới không chỉ có thể. Về mặt này, các đường “xắn” tách “loóng” hoa văn này khỏi “loóng” hoa văn kia cũng đáng lưu ý. Mặc dầu cũng gọi là “xắn”, “xắn” của rang dưới không chỉ là những vạch màu đơn giản như “xắn” của rang trên (xem lại B1, B2, B3). Có thể nói rằng, trong đa số các trường hợp, đây là những dải màu hẹp bản chồng tầng lên nhau để hợp thành một dải rộng bản và phức hợp chứa hoa văn hình học đơn giản. Những môtip hình học ở đây thường là hình tam giác, hoặc chia một góc nhọn lên trên, hoặc quay một cạnh lên trên (xem D5, D6): người Mường gọi nó là “con nết” (con [bọ] nết). Ngoài mô-típ phổ biến này, cũng trên các đường xắn của rang dưới cặp váy, chúng ta còn gặp “k’lại k’lạm” (trái trám), môtip hình thoi nằm ngang; mô-típ chữ thập xếp chéo (chưa rõ gọi là gì), thường cùng trái trám chen đều trên một đường “xắn” (xem D7); “thăng cặn” (răng “cắn”, tức rằng một loài thú hoang ở đồng nội to gần bằng con lợn sữa và ăn củ hay rễ cây, có lẽ là một loại cây), môtip răng cưa, đôi khi bị ước lược thành một chuỗi chấm trắng nối tiếp nhau theo đường thẳng (xem hình vẽ D8); “k’lại vạnh” (trái “vách”, chưa rõ là loại quả gì), môtip hai hình tam giác nằm nghiêng và giáp mũi nhau (xem hình vẽ D9)(24).

## **Môtip hình học chen với môtip động vật**

Môtip hình học còn hiện diện cả trên “loóng” của một vài mẫu rang dưới có hoa văn động vật. Trường hợp phổ biến nhất là môtip “lạ ngội” (lá ngói) (xem hình vẽ D10): môtip này mỗi lần xuất hiện, đều chiếm một “loóng” của rang dưới, trong khi các “loóng” khác được dành cho hoa văn động vật. Còn trường hợp cực hạn có lẽ là mẫu D4, một kiểu rang dưới hiếm thấy mà chúng tôi mới gặp lần đầu trong số các hiện vật của Viện Bảo tàng Mỹ thuật. Cực hạn, vì nó gồm những tám “loóng” hoa văn.

Và cũng chính vì thế mà các “lóong” đều hẹp bản, mỗi “xắn” giữa hai “lóong” chỉ là một vạch thẳng không có độ dày. Số “lóong” nhiều như vậy, môtip trên các “lóong” chồng chất lên nhau, hợp thành từng “cột” hoa văn. Mặc dầu hình họa trên mẫu không rõ nét lắm - chủ yếu vì “lóong” quá hẹp -, ta vẫn thấy được rằng đa số các môtip trên “cột” (vẫn hình vẽ D4) là môtip động vật: trong số tám môtip của tám “lóong” ít nhất cũng đếm được năm môtip động vật. Tuy nhiên, cạnh các môtip động vật lại có mặt những môtip hình học, mà chắc nhất - vì rõ nét nhất - là ngôi sao tám cánh trên “lóong” thứ hai của D4.

---

1. “Canh” (chỉ thớ dọc của mặt vải, gồm những sợi căng dọc theo chiều dài của khung cửi) và “chỉ” (chỉ thớ ngang của mặt vải, tức sợi do con thoi chuyển vận trong quá trình dệt) là những thuật ngữ quen dùng của người thợ dệt Kinh ở miền Trung và miền Nam nước ta.

2. Về quan hệ giữa kỹ thuật đan lát và kỹ thuật dệt, có thể xem, chẳng hạn: André Leroi - Gourhan, *L' Homme et la Matière* (Con người và vật chất), tập 1 của bộ *Evolution et Techniques* (Tiến hoá và kỹ thuật), Nhà xuất bản Albin Michel, Paris, 1943, tr. 291, 292.

3. Về quan hệ giữa độ phức tạp của hoa văn dệt và số lượng go, xem, chẳng hạn, André Leroi - Gourhan, *Sách đã dẫn*, tr. 306-309.

4. Khái niệm “Mường” vốn là một khái niệm chung cho cả xã hội Thái cổ truyền và xã hội Mường cổ truyền. Trong cả hai trường hợp, nó đều chỉ một vùng (gồm nhiều xóm) do một dòng họ quý tộc trực tiếp cai quản. “Mường”, với tư cách là tên một dân tộc cư trú ở miền Bắc nước ta, là một cách gọi không chính xác; dân tộc mà chúng ta quen gọi là “Mường”, thực ra, tự xưng là “Mọi” (nghĩa đen: người). Tuy nhiên, vì mấy chữ “dân tộc Mường” đã trở thành quen thuộc trong tiếng phổ thông, và được dùng cả trong công văn giấy tờ chính thức, nên trong

bài này chúng tôi cứ giữ nguyên như thế cho tiện.

5. Những nóc như thế được người Mường ở Hòa Bình gọi là “nóc k’loi (nóc trội): “trội”, ở đây, có nghĩa là “lẻ ra” (không có nghĩa là “trơ trội” hay “cô độc”). Người Mường chủ yếu sống bằng ruộng nước. Nhưng các thung lũng chật hẹp của họ không hề cung cấp đủ ruộng cho mọi gia đình. Vì vậy xóm Mường nào cũng có một số “nóc trội”. Các nóc này bị quý tộc và những nóc có ruộng khinh miệt, không được tham gia các nghi lễ nông nghiệp cộng đồng của xóm, của mường. Sống trên sườn núi, họ làm nương, hái lượm, săn bắt. Trước Cách mạng tháng Tám, trên đất Hòa Bình có những xóm gồm độc “nóc trội”: những xóm ấy được gọi là “mường roong” (mường nương) hay “tất thịn” (đất thịn, chưa rõ nghĩa đen của từ “thịn”). Về quy chế các xóm thuộc loại này trong xã hội cũ, xem Trần Từ : *Xung quanh các hình thức khai thác ruộng Lang*, tập san Nghiên cứu lịch sử.

6. Như mọi nghề thủ công ở miền núi nước ta trước Cách mạng tháng Tám, nghề dệt trong xã hội Mường chưa hề tách khỏi nghề nông.

7. Cạp váy được bán tại chợ (chợ tỉnh lị cũng như các chợ địa phương) trong những ngày phiên. Cũng có một số “mế” dệt cạp váy mang sản phẩm của mình đi bán rong từ xóm này qua xóm kia; nhưng điều đó chỉ xảy ra vào lúc nông nhàn hay gặp khi giáp hạt, không phải là hoạt động thường xuyên.

8. Tập quán Mường cho phép người con gái được làm một mảnh nương riêng, thu hoa lợi làm vốn riêng hay để sắm sửa tư trang. Con gái nhà quý tộc (các “nàng”) có thể gây vốn riêng bằng dệt và bán cạp váy hay mặt “phà”.

9. Người Mường thường tranh thủ những lúc nông nhàn trong mùa xuân để đi thăm bà con ở xa. Quý tộc, rồi rãi hơn người bình dân, càng hay đi chơi xa, kể cả các “nàng”. Trước Cách mạng, con gái các “nhà lang” lớn cũng có nhiều dịp đi chơi Hà Nội. Đó là chưa nói đến quan hệ hôn nhân giữa một vài gia đình quý tộc Mường và một vài gia đình quý tộc Thái.

Về mặt quan hệ văn hóa giữa các dân tộc láng giềng, không thể

quên vai trò của người miền xuôi cư trú ở vùng Mường, kể cả các thầy đồ Kinh dạy học dài hạn trong các gia đình quý tộc. Ngoài ra, quý tộc Mường (“nhà lang”) thường tự tách khỏi khối bình dân xung quanh bằng một số tập quán tiếp thu của người miền xuôi: một số cách xưng hô, một số chi tiết trong kiến trúc nhà ở...

10. Các “chợ Mường” trên đất Hòa Bình trước kia là nơi hoạt động thường xuyên của nhà buôn người Kinh. Người Mường chỉ đến đấy khi thật cần thiết (để bán một số nông phẩm thừa, để mua một vài đồ dùng hiếm hoi mà họ không tự túc lấy được). Phải chăng, chính vì thế mà, khác với chợ vùng Tày, các phiên “chợ Mường” thiếu những hoạt động văn hóa dân tộc, gần như thiếu hẳn sắc thái Mường?

11. Những cặp váy tạm gọi là “xưa” ấy nay còn rất hiếm. Trong một cuộc trao đổi gần đây với chúng tôi, các đồng chí công tác tại Phòng Bảo tồn Bảo tàng thuộc Công ty Văn hóa Hòa Bình cũng đồng ý rằng cần phát hiện và sưu tầm sớm ngày nào hay ngày ấy những hiện vật “hiếm hoi” đó.

12. Phổ màu của người Thái, nhất là của người Tày, có những sắc độ của đỏ, của xanh, mà phổ màu Mường hoàn toàn thiếu. Phổ màu của các dân tộc ở dọc Trường Sơn và ở Tây Nguyên, nói chung, hẹp hơn phổ màu Mường, nhưng thẳng hoặc chúng ta có thể bắt gặp ở một dân tộc người Thượng nào đó một sắc độ mà phổ màu Mường không có, chẳng hạn màu hung (fauve) trên các chăn khoác của một số tộc người trong tỉnh Đắk Lắk cũ.

13. Khi giặt váy, người phụ nữ Mường thường chú ý giữ cái cặp; không vò mạnh, không xát xà phòng. Phơi váy, họ cũng chú ý lộn trong ra ngoài, để màu sắc cặp váy lâu phai.

14. Thông thường, “loóng” nghĩa là nỡn thân cây chuối, mà người Mường nấu thành món ăn. Phải chăng, vì các dải màu trên mặt rang trên chạy suốt chiều dài của tấm dệt, khác nào nỡn chuối chạy suốt trong lòng thân cây chuối, nên người Mường cũng gọi chúng là “loóng”?

15. Chúng tôi ngờ rằng từ “xắn” trong tiếng Mường cũng gần đồng

nghĩa với “cắt”, như từ “xắn” trong tiếng Kinh vậy. Nhưng chưa một người Mường nào dám khẳng định với chúng tôi điều đó.

16. Xem H. Th. Bossert, *Encyclopédie de l'ornement* (Bách khoa trang trí), tập I: *L'art des peuples primitifs* (Nghệ thuật các tộc nguyên thủy), Nhà xuất bản Albert Morance, Paris, 1955, và tập II: *L'art décoratif en Egypte et en Asie* (Nghệ thuật trang trí ở Ai Cập và châu Á), 1956.

17. Các “mế” chuyên dệt cặp váy và mặt “phà” ở hợp tác xã dệt Hoà Bình cho biết rằng, muốn hoàn thành một mặt “phà”, trung bình phải làm việc trong một tuần lễ liên, còn một chiếc cặp váy chỉ đòi hỏi một đến hai - ba hôm, tùy mẫu đơn giản hay phức tạp. Thực ra, trong xã hội cổ truyền, vì dệt chỉ là nghề phụ làm lúc nông nhàn, nên ít khi người dệt có điều kiện làm việc liên tay như thế. Giá bán một mặt “phà” vì vậy mà đắt hơn giá cặp váy: mua một mặt “phà”, tối thiểu cũng phải tốn từ 50đ trở lên, trong khi giá một cặp váy đắt nhất chỉ độ 30đ.

18. Về mặt hành chính, huyện Mai Châu (xưa là châu Mai) thuộc phạm vi tỉnh Hoà Bình. Nhưng Mai Châu đã là đất Thái. Theo nhà dân tộc học Đặng Nghiêm Vạn, chuyên gia về dân tộc Thái; người Thái ở Mai Châu có thể là một nhóm Thái đen. Biệt lập ở Mai Châu cách xa khối xuất phát, và cư trú lâu đời cạnh dân tộc Mường, người Thái Mai Châu đã tiếp thu một số nét văn hóa của người Mường. Đặc biệt, người phụ nữ ở đây chít khăn trắng Mường và mặc váy Mường có cặp váy. Qua đó, họ cũng đã tiếp thu luôn kỹ thuật dệt cặp váy và hoa văn cặp váy của người Mường. Như vậy, phụ nữ Thái Mai Châu dệt cả mặt “phà” (Thái) lẫn cặp váy (Mường). Ai ai ở Hoà Bình cũng công nhận rằng cặp váy do họ dệt chỉ giữ mức trung bình thôi, nhưng mặt “phà” của họ là nhất tỉnh. Người Mường Hoà Bình rất mộ mặt “phà” Mai Châu, nhưng không phải ai cũng có dịp đến Mai Châu sắm mặt “phà”.

19. Theo ý kiến của nhà dân tộc học Đặng Nghiêm Vạn.

20. “Acculturation” - mà chúng tôi dịch là “văn hóa hỗn dung” - là một khái niệm rất thông dụng trong dân tộc học ngày nay nhưng lại được các tác giả hiểu có phần khác nhau. Nói chung, nó chỉ cơ chế biến đổi diễn ra trong một cộng đồng người về mặt văn hóa, khi cộng đồng

này tiếp xúc tương đối lâu dài với các nền văn hóa “ngoại lai”.

21. Thực ra, hoa văn trang trí cũng như bố cục trang trí trên các hộp tre hay nỏ tẩu của các tộc người ở Tây Nguyên không nhất thiết của chỉ riêng Tây Nguyên. Ta có thể gặp lại những hoa văn và bố cục ấy ở nhiều cộng đồng người cư trú trong khu vực Đông Nam Á, ví như ở Indônêxia. Về mặt này, một trong những ví dụ, mà chúng tôi cho là điển hình, là sự giống nhau gần như tuyệt đối giữa trang trí bao quanh mặt ngoài một hộp tre Tây Nguyên lưu trữ tại viện Bảo tàng Mĩ thuật (Hà Nội) (xem hình vẽ trong bài này) và trang trí quanh một hộp tre của người Tôrátgia (Toradja) ở quần đảo Xêlép (xem, chẳng hạn, Tibor Bodrogi, *L'art de l'Indonésie* (Nghệ thuật Indônêxia), Nhà xuất bản Corvina, Budapest, 1972, tấm ảnh số VIII ngay trước tr.57). Chính vì thế mà chúng tôi nghĩ rằng kho vốn trang trí chung của các cộng đồng người Mường, Thái, Thượng... vốn được rải ra trên “một địa bàn... rộng hơn ta tưởng”.

22. Dao là tên chính thức hiện nay của các nhóm người mà trước kia chúng ta quen gọi là Mán. Họ nói những phương ngôn mà các nhà ngôn ngữ cho là Mèo-Dao. Người Cao Lan và người Xán Chỉ hiện cư trú tại các tỉnh Yên Bái, Tuyên Quang, Bắc Thái, Vĩnh Phú, Hà Bắc, Quảng Ninh. Đặc điểm của hai nhóm này là cùng chung nhau một nền văn hóa (vật chất, tinh thần...), nhưng đã phân hóa về ngôn ngữ: nhóm Cao Lan nói một phương ngôn của tiếng Tày, còn nhóm Xán Chỉ nói một thứ thổ ngữ Quảng Đông, gần tiếng Xán Dìu.

23. Căn cứ vào họa báo nước ngoài. Tất nhiên, họa báo không phải là cứ liệu khoa học. Trên miền Bắc nước ta, có nhiều tộc người nói những ngôn ngữ thuộc hệ Tạng - Miến ví như người Lô Lô. Chúng tôi chưa có điều kiện để xác minh xem các tộc người này có hình thức trang trí nào tương tự như cái cao trong cạp váy Mường hay không.

24. Không có khác biệt gì đáng kể giữa mô típ “trái ghen” trên cạp váy Mường và ngôi sao tám cánh đã cách điệu hóa ở mức cao của các hiện vật ở Tây Nguyên.

## MÓN ĂN HUẾ, MÓN ĂN MƯỜNG...

Món ăn Huế là món ăn Mường, vốn ra đi từ món ăn Mường... Chuyện đó, từ khi biết được, tôi cứ kể cho bạn bè gốc Huế nghe. Gọi là chuyện vui, đượm chút cảm động, khi cùng nhau nhớ về quê cũ. Anh bạn Đào Hùng cũng đã nhắc đến chuyện này, khi anh viết bài cho tạp chí *Sông Hương*, cách đây một số năm rồi. Giờ (giữa người Huế với nhau đáng ra phải nói “chữ”), xin kể lại một lần nữa, với nhiều chi tiết hơn. Cũng là cho vui thôi...

Hồi mới ra trường, tuổi còn trẻ, lòng đầy háo hức tìm hiểu, năm nào tôi cũng lên Mường đến năm tháng, chia làm hai đợt, một đợt ba tháng, một đợt hai. Đến mười năm liền như thế. Qua những năm tháng ấy, không nói chuyện đi, nhìn, suy nghĩ, hỏi, ghi... chỉ nói chuyện ăn thôi thì ngày nào chả ăn cơm Mường hai lần, chưa kể năm thì mười họa còn ăn cỗ nữa. Cỗ Mường ấy. Thế mà phải đến năm năm, trong đầu tôi mới bắt đầu le lói một ý đầu tiên về mối quan hệ giữa cơm Mường và cơm Huế. Mà mình

là người Huế đấy chứ, ăn cơm Huế đến hai mươi năm mới ra đi...

Đầu đuôi như thế này. Hôm ấy, tôi qua làng bên cạnh vào lúc trời sắp tối, định bụng ở lại suốt đêm để nghe *mo*. “Nghe *mo*” chỉ là một cách nói: đúng hơn là để dự tang lễ, vì từ *mo* trong tiếng Mường có nghĩa là tang ca, rồi người hành lễ cho đám tang, đồng thời lại là “động từ”, nếu có thể nói thế, chỉ việc ngâm tang ca. Thực ra, đám tang Mường thời trước có thể kéo dài đến mười hai đêm *mo*, tức mười hai đêm ngâm tang ca, có lẽ từ trên năm mươi năm nay rồi, đã bị thu về chỉ mỗi một đêm.

Thực ra, việc đó chẳng mấy quan trọng đối với câu chuyện đang kể đây. Đáng lưu ý hơn là người Mường, ít nhất cũng cho đến thời hàng năm tôi mới lên với họ, rất thích thơ *mo*, cũng phải nói là rất mê *mo*, dù cho ai đã đến tuổi trưởng thành cũng thuộc lòng từng câu chuyện dân trải qua từng áng tang ca. Có lẽ chính vì vậy mà nhà có tang, vào đêm *mo*, cứ chật ních người: trước hết là dân làng, đặc biệt đàn ông, rồi đến một số dân các làng gần đấy; và cả số ít bà con ở các làng xa, đôi khi xa vài mươi cây số, cũng lặn lội cả nửa ngày đường về dự tang lễ. Cứ ngồi xếp bằng tròn suốt đêm mà lắng tai nghe, nhất là nếu trước đó đã đánh bộ cả một quãng đường dài, tất có một lúc mệt, buồn ngủ, cần “giải lao” trong chốc lát. Phải chăng vì nhu cầu đó mà nhà nào có tang cũng được một người hàng xóm cho mượn nhà trong đêm ấy, làm nơi chiêu đãi khách? Không phải dừng hành lễ để mà chiêu đãi mọi người, sau đó lại tiếp tục. Không phải thế, người hành lễ, tức *bố mo*, cứ *mo* suốt đêm, mệt thì nhà có tang đã đặt sẵn cạnh *bố* một be rượu, một hai đĩa đồ nhắm, để *bố* lấy lại sức, trong khi mọi người cứ ngồi đấy trò chuyện, đợi *bố* ngâm tiếp. Còn như ai đó thấy cần, thì cứ tự nhiên, đứng dậy ra ngoài, qua nhà bên cạnh. Nói thế, để thấy rõ không khí thoải mái của các đêm *mo* trên đất Mường.

Phải gần nửa đêm mới ra ngoài. Cùng ra có hai cụ đã ngồi cạnh tôi từ đầu hôm. Đến nhà bên, lại gặp mấy cụ nữa đang chờ, vì chưa đủ số người vừa một mâm. Thế là chúng tôi sà vào ngay. Ăn uống, nhất là ăn cỗ, người Mường cứ chậm rãi, có thể nói là “kê cà” hơn người Kinh nhiều. Tộp một ngụm rượu, gắp một miếng vào bát, nhưng đã ăn ngay đâu. Đặt đũa lên miệng bát, người vừa gắp chống hai tay lên đùi, hoặc vòng hai tay trước bụng, nhìn vào mọi người cùng mâm, nói tiếp câu chuyện đang dở. Các người khác cũng vậy, thường gác đũa lại mà lắng nghe, có khi còn bàn thêm. Cứ thế, cứ trò chuyện là chính, còn ăn chỉ là đệm vào câu chuyện. Nhưng đêm ấy, chúng tôi “thanh toán” tương đối nhanh. Có gì đâu, trừ tôi ra, còn các cụ cùng mâm đều từ xa đến, mà đến vào lúc đã tối, khi đêm mo đã mở màn; chưa kịp ăn sau một chặng đường dài, họ phải dự lễ ngay... Gần sạch mâm rồi, mà khách còn ngồi đấy, vẫn chuyện trò râm ran, thì người nhà lại bưng thêm thức ăn ra, có thể thôi: thói tục cỗ bàn Mường là như vậy, nhất là khi chiêu đãi khách đường xa. Huống chi, làm cỗ mời đông người, phụ nữ Mường thường dự trù một món dễ nấu vì không tốn kém nguyên liệu cũng như công phu gì cho lắm, có thể nói là cần bao nhiêu có bấy nhiêu. Vì chính cái món “đại trà” đêm ấy, mà bây giờ tôi mới được ăn lần đầu tiên với người Mường, bỗng gợi cho tôi sự nhớ đến món ăn quê mình. Một ý nghĩ mơ hồ thế thôi, mà phải qua nhiều năm sau tôi mới biến được thành một niềm tin chắc chắn.

Nhưng hãy nói đến cái món “đại trà” ấy đã. Đơn giản lắm. Về nguyên liệu, chỉ có hai thức chính: xương trâu hay xương lợn, đánh vào xương tất có tí mỡ, gân, cả ít nhiều thịt thô, và lõi mềm màu trắng bên trong thân cây chuối, mà người nội trợ đã thái thành những nhát ngang mong mỏng. Cố tình nói ngắn gọn lại thế thôi, nhưng chắc hẳn bạn đọc nào người Huế cũng đã nhận

ra được một món ăn quen thuộc của quê mình.

Có điều đừng thấy nó đơn giản như thế, đơn giản từ nguyên liệu cho đến cách nấu, mà đã vội quy kết nó vào loại thức ăn đặc bình dân. Ủ, thì nói bình dân cũng được, vì có ai cấm nhà nghèo nấu món ấy. Nhưng hồi còn ở Huế, tôi thấy nhiều gia đình vào loại giàu sang trong thành phố cũng nấu món ăn như thế, tất nhiên là giữa nhiều món khác nữa, mà ít nhất cũng hai ba hôm liền, vào lúc mùa chuyển từ nắng qua mưa. Bấy giờ, có những người lớn tuổi còn cho biết thêm rằng ngay cả “trong Nội” (người Huế đương thời quen nói “trong Nội” chứ không dùng hai chữ “Đại Nội” như ngày nay) cũng có thói quen nấu món ấy vào một số ngày nhất định (?). Còn trong trường hợp người Mường, thì nói chung họ chỉ có thể làm việc đó vào dịp đám tang: mỗi đêm cử hành tang lễ đòi hỏi nhà có tang phải hạ một con trâu, nghèo thì một con lợn, và có thể thì mới đủ xương nấu món “đại trà” kia cho bao nhiêu là khách. Từ những chi tiết trên, dấy lên một câu hỏi: Món xương thú vật và thân cây chuối, đóng vai trò gì trong các lễ tiết của một thời xa xưa, khiến cho, đến tận rất gần đây, nó chủ yếu được người Mường nấu khi cử hành tang lễ, còn người Huế thì vào những lúc thời tiết chuyển đổi? Cho đến nay, tôi vẫn chưa tự trả lời cho mình được.

Điều lạ hơn là về sau tôi đã tìm xem người Kinh ở miền Bắc có nấu món ăn đó hay không, nhưng tìm mãi mà đến nay vẫn chưa ra. Người Kinh miền Bắc không phải không ăn xương, hầm: nói đâu xa, cách đây chả lâu la gì, xương phở còn là món ăn được người Hà Nội thích nhắm với rượu, thường là vào lúc gần khuya, mà đâu phải dành riêng cho người nghèo khó. Lõi trắng mềm bên trong thân chuối cũng vậy, nó không thể vắng mặt trên đĩa rau sống, mà cũng được thái thành những lát mỏng mỏng. Nhưng gộp cả hai lại thành một món hầm, thì cho đến

nay, sau mấy mươi năm thăm hỏi, tôi vẫn chưa nghe nói đến nó ở miền Bắc, trên địa bàn Kinh. Đó là món ăn của người Mường và người Huế: ít nhất thì cũng có thể tạm thời nói thế.

Mấy lời về tên gọi món ăn. Đáng ra, tôi phải nói đến nó ngay từ đầu. Nhưng tôi muốn dành cho bạn đọc, nhất là bạn đọc người Huế mỗi bất ngờ nho nhỏ, mà tôi mong là lý thú. Lần đầu tiên được ăn món đó trong một đám tang Mường, sau khi nếm vài lần, và nhìn kỹ từng thành phần trong bát đựng, nhận ra được những tương tự với một món ăn quê mình, tôi bèn hỏi các cụ cùng mâm nó mang tên gì trong tiếng Mường. Các cụ đều trả lời: *loọng*. A, tưởng gì chứ *loọng* thì tôi đâu có lạ: bấy giờ đã bập bõm tiếng Mường, tôi hiểu rằng từ ấy chỉ lỗi mềm trong thân cây chuối. Nhưng cũng chính nhờ các cụ đêm ấy mà tôi biết thêm rằng nó còn là tên của món ăn dân tộc được nấu ra từ chất liệu đó. Đến đây, hẳn nhiều bạn đọc người Huế đã ngạc nhiên, thậm chí thích thú, khi đối chiếu *loọng* với từ Huế chỉ cũng món ăn ấy, ít nhất cũng một món tương tự. Còn tôi, thì bấy giờ tôi đã quên bằng cách nói ở quê mình, trần trọc mấy đêm mà không nhớ ra, tôi tự hẹn về đến Hà Nội sẽ hỏi lại mẹ mình (hay “mạ miêng”, nếu nói giọng Huế đá quê). Nghe tôi hỏi, cụ ngập ngừng một lát, rồi cười, hơi xấu hổ, trả lời tôi đặc giọng Huế: “Tau quên rồi, mi đi hỏi mấy bà bạn Huế của tau nờ” (phiên ra giọng Bắc: tao quên rồi, mày đi hỏi mấy bà bạn Huế của tao ấy). Cũng như “mạ” tôi, các cụ đều quên cả. Mà cũng như “mạ” họ đều là nội trợ cả đấy chứ. Phải chăng vì hồi ở Huế các cụ chỉ nấu món ấy mỗi năm có vài ba lần, còn từ khi ra Bắc thì họ thôi, không nấu nữa, nên quên cả tên gọi? Phải chờ đến năm 75, được về Huế chơi sau ba mươi năm xa cách, tôi mới hỏi ra. Có gì đâu: “lọm”. *Loọng*, “lọm”, hai biến âm khác nhau của một từ thôi. Hóa ra món ăn nói đây, dù do người Mường hay người Huế nấu, vốn ra đi từ một món

duy nhất, hơn thế nữa, vốn mang một tên gọi chung.

Ngược về thời mà giờ đây tôi thấy đã quá xa xôi, cái thời lần đầu tiên được ăn *loong* vào một đêm dự đám tang, thì điều thoáng thấy lúc bấy giờ mới chỉ là một tín hiệu, chỉ mới đặt ra một câu hỏi. Như bao câu hỏi, thì cũng thử trả lời. Qua những năm sau, những chuyến đi sau, tôi cứ tuần tự ghi cách nấu nũa, nếu gặp lúc phụ nữ nhà quen đang nấu, mà mình đang rỗi. Rồi theo chân một vài cô gái đi hái rau hoang, cố lên một cuốn sưu tập nhỏ: khác với người Kinh trên đất Bắc, kể cả người nghèo khó, người Mường, không loại trừ con nhà giàu, còn thời trước Cách mạng thì cả thành viên *nhà lang*, tức là quý tộc thuở ấy, ăn rau hoang là chính. Mà người Huế cũng ăn khá nhiều rau hoang, nhà sang cũng vậy, hơn thế, cả “trong Nội” nữa, ít nhất cũng so với người Kinh miền Bắc. Có gì đâu, vào thời tôi thường xuyên lên đất Mường, người địa phương chưa có thói quen trồng rau quanh nhà như giờ đây. Còn về người Huế, thì khó nói hơn: có thể là tập tục xưa, thời nghề trồng trọt chưa phát triển cao lắm, qua thời gian dài đã trở thành thị hiếu cố định. Một thứ “gu”! Ngoài ra, còn cả bánh trái nữa, tôi muốn nói các thức tráng miệng khi bày cỗ bàn hay trong lễ lạt.

Kết quả của cuộc thăm hỏi qua nhiều năm ấy, tôi đã nói ngay từ đầu bài viết: “món ăn Huế là món ăn Mường...”. Nói thế là cố tình nói quá lên, để nhấn mạnh. Thực ra, thức ăn Mường cũng bao gồm một số món Thái, chỉ vì người Thái đã sống bên cạnh người Mường từ hơn một thiên niên kỷ nay rồi. Ngoài ra, thức ăn Huế lại thiếu gì những món nấu từ hải sản, các món tôm- cá biển chẳng hạn, mà thức ăn Mường không có, vì người Mường sống xa biển. Nhưng ngoài các biến điệu thuộc loại ấy ra, thì thức ăn Mường không thiếu những món đồng điệu với một số món Huế, khác hẳn thức ăn Kinh ngoài Bắc. Phải chi đây là một

bài nghiên cứu, thì tôi đã phải kể tỉ mỉ từng món ăn Mường, đối chiếu với từng món Huế mà tôi nghĩ là tương đương. Nhưng đây chỉ là một câu “chuyện vui”, như tôi đã nói. Cho nên, ngoài ví dụ *loọng* hay “lọm” đã kể dài dòng trên kia, chỉ xin thêm một ví dụ khác, có lẽ ngắn gọn hơn, trước khi chấm hết.

Ví dụ này, tôi cố tình chọn từ bánh trái, cho khác thức ăn bình thường như *loọng*. Mới đi Mường được vài năm, nói tiếng Mường chưa sõi, tôi đã thuộc hết các tên bánh trái Mường. Thực ra, cho đến lúc bấy giờ tôi đã được ăn bánh Mường lần nào đâu. Thấy bằng mắt, cũng chưa được thấy. Mới kháng chiến xong lần thứ nhất, lại cứ lo phải xông vào một cuộc thứ hai, người sống chết chiu lăm, chẳng mấy gia đình Mường làm bánh, kể cả gia đình *nhà lang* cũ. Ấy thế mà tôi cứ thuộc mọi tên bánh. Phải chăng vì tôi sinh ra và lớn lên ở Huế, mảnh đất có thể nói là “điển hình” của bánh trái?

Bấy giờ tôi may mắn được kết nghĩa anh- em với một cụ ông rất thân tôi. Kết nghĩa đúng kiểu Mường ấy: có làm lễ trước bàn thờ, có buộc chỉ màu vào cổ tay... Từ đó, chúng tôi thành anh- em, cả nhà gọi tôi là “chú”: gọi bằng tiếng Kinh kia đấy, và cũng từ ngày ấy, trước mặt tôi, cả nhà thường chỉ nói tiếng Kinh, kể cả khi họ nói với nhau, có lẽ để tỏ tình mến trọng một người thân nhưng khác tộc. Có hôm, đang làm việc tại một làng khác không xa, nhân một buổi rỗi rãi tôi đạp xe đến thăm ông “anh”. Cả gia đình vắng hết, có mặt ở nhà chỉ mỗi mình bà cụ, “chị” tôi. Chuyện trò hồi lâu, khi tôi đứng dậy ra về, chị dặn: Trưa ngày kia chú lại đến nhé, tối hôm ấy nhà có giỗ. Sực nhớ đến bánh trái Mường mà tôi chưa hề được thấy, chưa hề được ăn, tôi vội gửi chị ít tiền, vì nhà chị bấy giờ cũng túng, nhờ chị nhân ngày giỗ làm năm thứ bánh, mà tôi nêu tên từng thứ một. Chị buồn cười: Chỉ có chú mới đòi lăm thứ bánh thế, thường thì mỗi lần làm hai- ba

thứ là cùng.

Ngày giỗ, tôi đến từ sáng sớm. Đúng như lời tôi dặn, bà chị đã đặt mọi nguyên- vật liệu lên sàn ngoài (sân nhỏ không có mái che, áp sát một cửa sổ), chờ tôi đến mới bắt tay vào gói bánh. Năm thứ bánh, mà chị tôi cùng các cháu không gói xen nhau, trái lại, gói xong thứ này mới qua thứ kia, để tôi tiện theo dõi, ghi chép, cả gói thử một đôi lần cho nhớ. Năm thứ bánh, năm lần tôi kinh ngạc đến lạng cả người, vì chúng gần xa giống bánh Huế. Ở đây, chỉ xin kể ra một trường hợp thôi làm ví dụ.

*Peng goeng* (mà người Mường, khi nói tiếng Kinh, qua phiên âm thành “bánh hoánh”), cái tên ấy, tôi biết đã lâu, nhưng nó không hề gọi cho tôi một hình ảnh nào, một khẩu vị gì cả. Nghe cứ xa lạ làm sao! Ấy thế mà chị tôi chỉ gói một lần trước mặt tôi, nhất là sau đấy, khi tôi gói thử một lần trước sự kiểm soát của chị, tôi đã hiểu ra ngay. Này nhé, mà nói tóm tắt thôi. Nguyên- vật liệu: nguyên liệu chính là bột mì ứt làm bằng gạo tẻ (chứ không phải gạo nếp); nhân rắc vào bột ứt là cá con (bắt ở suối, ao) băm nhỏ ra, và đảo qua đảo lại nhiều lần trên chảo; vật liệu để gói là lá chuối (chứ không phải lá dong). Cách nấu: luộc trong nước, cho kỳ sôi. Đến đây, bạn đọc người Huế chắc đã nhận ra được loại bánh tương đương ở quê mình. Nhưng cái tên *peng goeng*, “bánh hoánh”, cứ làm tôi băn khoăn không thôi. Trong nhà anh- chị mình, tôi tránh không mấy khi nói tiếng Mường: tiếng Mường của tôi bấy giờ còn quá kém; hơn nữa, người ta đã cố tình nói tiếng Kinh để tỏ lòng trân trọng mình, mình không thể lơ đi trước tấm lòng ấy... Nhưng lần này, tôi bất thần hỏi chị bằng tiếng Mường, gọi là cố tình gây một bất ngờ, để có gì chị nói tuốt ra ngay: *Cây peng ni cọ hôc la peng la chãng* (cái bánh này có gọi là bánh lá không)? Chị tôi bỏ đũa xuống, nhìn tôi trân trân hồi lâu, rồi buông nhỏ (bằng tiếng

Kinh): “Chú giỏi quá, chú giỏi quá”. Quay lại hai cháu gái đang gói bánh, chị trở tay vào chúng: Chú biết, tôi biết, chứ chúng nó có biết đâu. Rồi chị giảng giải: ngày chị còn bé, bé hơn chúng nó bây giờ nhiều, loại bánh này được gọi bằng tên, hoặc *peng goeng*, hoặc *peng la* (bánh lá); nhưng rồi chị lớn lên, không hiểu sao tên *peng la* cứ mất dần, đến nay thì hầu như lớp trẻ không còn biết đến nó nữa...

Cháu gái lớn nhất (bấy giờ cháu đã mười chín tuổi, đã học xong cấp hai) phì cười bảo mẹ (cũng bằng tiếng Kinh): Mẹ buồn cười thực, chú ấy đi khắp nơi rồi, chú biết cả rồi, giờ mới hỏi mẹ để kiểm tra lại đấy chứ. Tôi nhìn các cháu mỉm cười, không nói gì. Thực ra, cả hai mẹ con chị đều nhầm: tôi có biết gì đâu mà “giỏi”, như chị đánh giá; hơn nữa, cho đến sáng hôm ấy, tôi đã hỏi ai về bánh trái Mường đâu, như cháu tưởng. Có điều tôi là người Huế. Mà đã là người Huế, có dịp nhìn người Mường gói *peng goeng*, nhất là có dịp tự tay thử gói một lần, qua đó mà vô tình nhìn vào cấu trúc của nó, thì không thể không nhận ra cái “bánh lá” Huế.

Tất nhiên, thì cũng một loại bánh ấy thôi, nhưng ở hai nơi không khỏi có những khác biệt về chi tiết: nhân của *peng goeng* Mường được chế từ cá con ở suối, ở ao, còn trong trường hợp “bánh lá” Huế thì đây lại là “tôm chấy” (tiếng bắc: ruốc tôm), nhưng mặt khác biệt ấy chẳng mấy quan trọng, trong chừng mực cả hai đều là thủy sản, và được chế biến sẵn trên lửa cho gần thành bột, để đóng vai nhân bánh; còn về cách gói, cùng trên một mảnh lá chuối như nhau mà người Huế thì đổ bột ướt ra và gói lá lại thành hình chữ nhật, còn người Mường lại xếp cả bột ướt và lá gói lại thành hai túi nhỏ tách nhau bằng một nếp gấp. Mặc những dị biệt nho nhỏ ấy, cứ nhìn vào cấu trúc mà nói, thì *peng goeng* còn mang cả tên *peng la* (bánh lá).

Chỉ hai ví dụ thôi, *loọng* - “lòm” và *peng goeng* - “bánh lá”, cũng đã giúp ta ít nhiều tưởng tượng ra mối quan hệ chặt chẽ giữa thức ăn Mường và thức ăn Huế. Một câu hỏi mới hiện ra trước mắt: Sao thế? Người Mường và người Kinh ở Huế, hay ở Bình Trị Thiên thì cũng vậy, từng có quan hệ với nhau như thế nào, đến mức nào, mà thức ăn Mường, mãi đến tận hôm nay, còn để lại những vết tích đậm đà đến vậy trong thức ăn Huế? Không dễ gì trả lời cho thỏa đáng câu hỏi đó, nhất là khi lời giải lại đòi hỏi sự hợp lực của nhiều ngành hơn nữa (khảo cổ học, ngôn ngữ học, biết đâu cả Đông Nam Á học, thậm chí Đông Á học...) chứ không riêng cái nghề nho nhỏ của tôi. Trong khung cảnh đó, những gì tôi nói ngay sau đây, để chấm hết bài viết, cũng chỉ là “nói” thế thôi, bạn đọc cứ xem như một “chuyện vui” thêm vào những “chuyện vui” khác đã kể từ đầu bài.

Ba tỉnh Thanh- Nghệ- Tĩnh là quận Cửu Chân cũ thời Bắc thuộc. Nói cách khác, đó cũng là đất nước ta, khi quốc gia độc lập đầu tiên ra đời (hồi cuối thế kỷ IX đầu thế kỷ X). Bấy giờ vượt Đèo Ngang, vào vùng đất Bình Trị Thiên ngày nay, là đã đặt chân lên miền cực Bắc của nước Chăm-pa xưa. Nhà Lý (thế kỷ XI - XII) đã vượt đèo, giết được vua, bắt được hoàng hậu, nhưng không chiếm đất, đổi công chúa Huyền Trân lấy hai châu Ô- Lý (cơ bản tương đương với Bình Trị Thiên giờ đây). Huế ngày nay cũng nằm trên đất hai châu ấy. Tôi không tin rằng người lưu dân thuở trước, muốn di cư đi nơi khác kiếm sống, phải chờ các thủ tục ngoại giao, kể cả hộ chiếu... Đói, mà đi được, là họ đi. Thấm thấu qua biên giới! Nhưng thôi, cứ dựa vào sử cũ mà cho rằng, người Kinh có mặt trên đất Bình Trị Thiên có muộn cũng vào thời Trần, sau vụ đổi Huyền Trân.

Ngược về thời trước không phải quá lâu, vào khoảng thế kỷ VIII nếu tin vào lời một số nhà ngôn ngữ học, thì người tiền Việt-

Mường (hay tiền Kinh- Mường cũng thế thôi) mới bắt đầu phân hóa thành hai tộc cho đến ngày nay. Qua những thế kỷ phân hóa đầu tiên, cho đến thời Trần và cả ít lâu sau, khoảng cách giữa người Kinh và người Mường hẳn chưa quá xa, nhất là quanh nếp sống hàng ngày: ăn, mặc,... Các nhà dân tộc học thường tin rằng, trên địa bàn cư trú của một cộng đồng, khu vực trung tâm là nơi văn hoá nhanh chóng biến đổi qua tiến hóa và tiếp xúc, còn khu vực ngoại vi, hay trên biên, thường lâu dài lâm vào tình trạng trì trệ, “đóng băng”. Dưới thời Trần, Bình Trị Thiên ngày nay chính là khu vực trên biên của đất nước ta. Qua các triều sau, Champa còn tiếp tục bị đẩy lùi xa hơn nữa về phía Nam. Nhưng chừng nào người Chăm (hay Chàm) còn có mặt trên những vùng đã bị chiếm, thì đất từ Đèo Ngang trở vào, bao gồm cả Bình Trị Thiên giờ đây, vẫn là “đất mới”, đất cần được khai khẩn lại theo một phương thức phù hợp với quyền lợi của những người chiếm đóng. Trong những điều kiện đó, Bình Trị Thiên vẫn thuộc khu vực trên biên của đất nước: người định cư ở đấy không có quan hệ mật thiết với những chuyển biến ở khu vực trung tâm. Từ cuối thế kỷ XVII, tình hình đã khác: Nam- Bắc phân tranh, Bình Trị Thiên là địa đầu của khu vực do các chúa Nguyễn cát cứ, là nơi các chúa lập đô. Và bước vào thế kỷ XIX, thì Huế trở thành kinh đô của đất nước đã thống nhất.

Dù sao, Huế và Bình Trị Thiên đã lâm vào tình thế đất trên biên qua nhiều thế kỷ, kể từ đời Trần, khi người Việt còn giữ được nhiều nét văn hoá chung với người Mường. Phải chăng chính vì thế mà thức ăn Mường, hẳn là bên cạnh nhiều mặt khác nữa, đã để lại trong thức ăn Huế một dấu ấn khó nhận ra? Đó là điều tôi tự hỏi. Đó cũng là câu hỏi tôi muốn đặt ra trước bạn đọc.

*Hà Nội tháng hai năm Quý Dậu, 1993.*

## TỪ “THENG WANG” MƯỜNG THẮC MẮC VỀ THÀNH HOÀNG VIỆT\*

Người Mường (trên đất tỉnh Hòa Bình, đặc biệt trên đất huyện Kim Bôi) cũng thờ “thành hoàng” (mà họ phát âm là “theng wang”) tại “quận” của từng làng (mà họ diễn dịch ra tiếng Việt thành “quán”, có lẽ như quán của Đạo giáo, hay đạo quán). Trong tiếng nói hàng ngày, “theng wang” chỉ một cách chung chung vị (hay các vị) được thờ tại “quận”. Đi sâu vào hơn, ta thấy có ba loại nhân vật được thờ ở đó:

1. Gian giữa “Tức Thạnh Tản Viên Pa Vi” (Đức Thánh Tản Viên Ba Vi), vị thần núi có mặt trong một huyền tích ít nhiều mang dạng truyền thống nguồn gốc, do đó nhắc nhở đến thần thoại khởi nguyên(1).

2. Gian trái “Theng wang quen lang tất đặc” (Thành hoàng quan lang đất nước) mà mọi người Mường đều hiểu là những tổ tiên xưa của dòng “lang” địa phương (dòng quý tộc cha truyền con nối trị vì địa phương). Đi sâu hơn một tí nữa, ta thấy các tổ

tiên ấy được mọi người Mường gán cho công lao từng đưa người đến và bỏ của ra để khai phá đất đai, lập nên “mường” (mường)(2), nên “quê” (làng).

3. Gian phải: “Chị pợi tâm, pạ pợi na” (Bác đào đầm, bá đào ruộng), tức những người bình dân xưa kia đã theo “lang” đến địa phương và trực tiếp bỏ sức ra khai phá đất đai(3).

Mấy điều tôi thấy được:

1. Mặc dầu địa bàn Mường trước đây bị phân ra thành nhiều “mường”, các “mường” đều độc lập lẫn nhau về mặt quản lý con người và đất đai(4), tộc người Mường đã có một thần điện thống nhất (ít nhất cũng trên đất tỉnh Hòa Bình cũ, đặc biệt trên đất huyện Kim Bôi).

Đã là thần điện, tất nhiên có *nhiều nhân vật* được thờ chung, các vị lại được phân một cách có ý thức thành *nhiều loại*, với vị trí cao thấp khác nhau (tùy từng gian thờ).

2. Chỉ có loại thứ 2 (tổ tiên dòng “lang” địa phương) mới đích thực mang danh hiệu “thành hoàng” (theng wang). Mặc dầu vậy, “thành hoàng” vẫn là một danh hiệu tập thể không phải danh hiệu cá thể, bởi lẽ:

a) Nó chỉ các tổ tiên xa xưa của dòng “lang” địa phương không nhất thiết được dành riêng cho mỗi một ông tổ đầu(4).

b) Như đã nói trên, trong ngôn ngữ hàng ngày, nó nhiều khi lại được người Mường dùng để chỉ chung các vị được thờ tại “quán”(5).

3. Dù sao, nội một việc danh hiệu vốn dành riêng cho loại thứ hai, trong các loại nhân vật được thờ, lại bước đầu trở thành danh hiệu chung của cả thần điện, nghĩa là đã bước đầu lấn át danh hiệu của nhân vật đứng đầu thần điện, cũng là một dấu

hiệu đáng lưu ý:

Phải chăng có thể đọc lên từ đấy vai trò chi phối của chế độ các “*lang*” Mường trên đất Hòa Bình(6)? Hay ngược lại, cũng chính vì vai trò ấy, mà, “thành hoàng” xưa kia có thể là một khái niệm chỉ chung các nhân vật trong thần điện, đến một thời nào đó, đã bước đầu tập trung vào một loại nhân vật thôi, loại có liên quan đến tầng lớp trị vì xã hội.

4. Ba loại không chỉ khác nhau về vị trí cao thấp trên thang tôn ti của thần điện, mà còn khác nhau về bản chất của từng loại. “Đức thánh Tản Viên Ba Vì” đã phảng phất chất thần thoại, và có lẽ do đó mà đứng đầu thần điện; còn các nhân vật thuộc hai loại sau chỉ là tổ tiên của con người (nói theo lối của người Việt, thì đấy là “nhân thần”), ngay trong hai loại sau, các vị, tuy đều là “nhân thần” cả, nhưng lại tách biệt nhau về mặt đẳng cấp xã hội: loại 2 là tổ tiên của quý tộc; loại 3 là tổ tiên của bình dân. Tuy nhiên, mặc những khác biệt trên, cả ba đều gặp nhau ít nhất cũng ở hai khía:

a) Cả ba đều dính dáng đến *nguồn gốc của cộng đồng* làng; họ là nhân vật chính của một huyền tích mang chất truyền thuyết nguồn gốc, hoặc là tổ tiên của những người thờ phụng họ, quý tộc và bình dân.

b) Cả ba đều hộ trì cho dân làng, đặc biệt về mặt sản xuất nông nghiệp, vì “quán”, nơi cả ba được thờ, là điểm tế tự được chủ yếu dành cho các *nghi lễ nông nghiệp* tập thể của làng.

Từ những nhận xét bước đầu trên đây về “theng wang” Mường, biết tự hỏi gì về thành hoàng Việt, nhất là khi chưa có dưới mắt ít nhiều tài liệu có đầu có đũa về nhân vật này.

Hãy thử liếc vào một trường hợp cực hạn, mà vẫn ở trên biên (trên biên của địa bàn Việt ở Bắc Bộ, được xem là trung

tâm): những vị thần được thờ tại đình làng La Chũ, trên đất Thừa Thiên cũ. Sau hai cuộc kháng chiến, thần phả và các sắc phong, vốn gắn với đình, không còn nữa, văn bản duy nhất sót lại đến nay là một lá số, nhân một lần tế ở đình cách đây đã lâu năm (hiện ở trong tay một ông sư già có Hán học, người đã giúp làng thảo nó ra).

Qua mấy ngày thăm dò La Chũ về một vấn đề không dính dáng gì về đình và thành hoàng ở đấy (vấn đề ruộng đất) chỉ tranh thủ lọc từ lá số ra danh hiệu các vị thần và trao đổi vài câu với người đã thảo ra văn bản, tôi không nhận xét được điều gì gọi là có chút cơ sở. Chỉ ghi lại sau đây mấy sơ cảm quanh bóng dáng các vị thần có tên trên lá số.

1. Số lượng lớn: 22 vị cả thầy.

2. *Tiểu sử mơ hồ*: về mặt này, ngay ông sư đã thảo ra lá số cũng hoàn toàn không nắm được gì cả (trừ mỗi một trường hợp)(7), người già trong làng cũng thế.

3. *Diện mạo chung chung*: nếu căn cứ vào danh hiệu của từng vị mà phỏng đoán, thì chỉ thấy:

a) Hoặc những mỹ từ không mang hàm nghĩa cụ thể(8).

b) Hoặc những biểu hiện của thiên nhiên (núi, nước, động vật...) không có khuôn mặt cá thể (hay nói cho đúng hơn, chưa được cá thể hoá)(8);

4. *Hệ thống lỏng lẻo*: Một lần nữa, ông sư chịu cúng không dám nói cho thực đích xác vị nào “lớn” nhất trong 22 vị, hay vị nào mới đích thực là thành hoàng làng, người già khác cũng vậy. Nói cho cùng, khái niệm thành hoàng ở đây thực tối nghĩa và điều đó càng nói lên tính lỏng lẻo của hệ thống thần linh.

5. *Nguồn gốc bác tạp*: Đa số các vị thần được thờ tại đình

đều có mỗi vị một am hay miếu riêng, hoặc tại xóm này hoặc tại xóm kia trong làng.

Thử nghiệm thăm hỏi thoáng qua về các vị thần được thờ tại đình La Chữ, tôi đã thử lập lại tại 2 làng khác cũng ở Thừa Thiên cũ (một làng đồng và một làng biển). Kết quả không khác là bao, so với những điều vừa ghi nhận trên.

Những điều ấy, xin nhắc lại, chỉ là những sơ cảm trên diện dã, nghĩa là chưa được nâng đỡ bằng một nền bằng chứng cụ thể. Thực ra nếu thần phả và các sắc phong còn đó, nếu có thì giờ đi sâu vào cách phân bố các điện thờ trên các mặt bằng của đình, cũng như lịch và cách tế lễ tại đình theo chu kỳ năm, nhất là có thì giờ thăm hỏi người già nhiều và lâu hơn, biết đâu những gì thu hoạch được lại chẳng khác các sơ cảm buổi đầu.

Dù sao từ những sơ cảm ấy mà suy nghĩ thêm, trong mối quy chiếu vào những điều đã biết được về “quán” Muồng và những nhân vật được thờ tại đấy, cả trong mối quy chiếu vào những kiến thức lẻ tẻ và cảm tính mà mọi người sống ở miền Bắc đều có về thành hoàng Bắc và hội làng Bắc, tôi vẫn giữ đến hôm nay mối nghi ngờ dai dẳng về các vị thần ở đình La Chữ: các vị hình như “mới” được bước đầu tập hợp lại đấy thôi, chưa thực sự được ràng buộc vào nhau thành một cơ cấu rõ nét, ví như bằng một hệ thống tôn ti dứt khoát, mỗi vị chưa được tô rõ diện mạo bằng một tiểu sử thêm sau, tóm lại, *chưa thành thần điện hoàn chỉnh*. “Mới” chỉ là một cách nói: ở đây, tất nhiên, có hiện tượng đóng băng, hiện tượng hóa thạch thường thấy ở trên biên.

Cảm giác trên lời theo một câu hỏi: Nếu quả thế thì *tại sao?* Tại chính sách riêng biệt của các chúa Nguyễn và của triều Nguyễn, so với chính sách của Lê- Trịnh, đối với sinh hoạt tinh thần làng mạc? Hay tại cơ cấu có phần khác biệt của làng- xã ở

Đàng Trong so với Đàng Ngoài? Hoặc giả do vai trò lớn hơn của Đạo Phật ở nông thôn Đàng Trong?...

Cuối cùng, nếu cứ đặt những cảm giác còn mơ hồ trước thành hoàng La Chũr cạnh những nhận xét có cơ sở hơn về “theng wang” Mường, thì cũng thấy là có mẫu số chung nào đó giữa hai hệ thần linh:

- a) *Số lượng lớn*: một hệ gồm 22 vị; hệ kia 3 loại.
- b) *Nguồn gốc bác tạp*: một bên, từng vị có am hay miếu riêng, bên kia các loại pho ra những bản chất khác nhau;
- c) *Sự tập hợp thành hệ thống*: tuy với mức độ khác nhau một bên, có lẽ chưa thành thần điện hẳn hoi; bên kia, rõ ràng đã thành thần điện, với thang tôn ti thấy được.

Ra đi từ hai trường hợp trên biên, cũng là để đặt một vài câu hỏi về thành hoàng Việt ở trung tâm, trên địa bàn Việt ở miền Bắc. Những câu hỏi ấy, sẽ góp phần khoanh khái niệm thành hoàng lại, qua đó mong rọi được tia sáng nào chẳng vào hội làng, câu chuyện được đem ra bàn hôm nay ở đây.

Tất nhiên, khoanh khái niệm thành hoàng lại, trước hết, là khoanh trên thực địa, qua thăm hỏi điền dã, dù chỉ là thăm hỏi hồi cố. Và bởi vì, ngay từ giờ, ta đã biết rằng hệ thống thần được thờ tại đình Việt ở Bắc Bộ biến động từ làng này qua làng kia, dù cùng huyện, cùng tổng chứ không thống nhất như “theng wang” ở “quán” Mường (ít nhất cũng trên đất Hòa Bình cũ, đặc biệt ở Kim Bôi), cho nên không thể chỉ thăm hỏi tại một điểm thôi, mà phải đến nhiều điểm thuộc những vùng khác nhau (vùng trung du, vùng bên trên mũi nhọn tam giác châu, xứ Đoài cũ, vùng bên dưới mũi nhọn, xứ Đông cũ)...

Dù sao, chính để chuẩn bị cho các cuộc thăm hỏi như thế

mà chúng ta, những người đi điền dã, cần tự vấn trước về các lỗ hổng trong hiểu biết sẵn có của mình quanh khái niệm thành hoàng. Theo tôi có thể đặt ra những câu hỏi xung quanh một số trọng điểm có liên quan đến các lỗ hổng ở trên. Đi vào nội dung của từng trọng điểm vô hình chung là tạo cơ sở cho các câu hỏi cụ thể, mà từng người đi điền dã sẽ đặt ra trên thực địa, khi đã nắm qua tình hình của điểm mình đến thăm hỏi.

### **1. Khái niệm thành hoàng và hệ thống thần được thờ tại đình**

Vấn đề chưa phải là đi vào vấn đề gốc gác Trung Hoa của khái niệm thành hoàng mà là bước đầu thử khoanh nó lại theo quan niệm của người địa phương (những người từng trực tiếp vận dụng khái niệm ấy qua nhiều đời và trong khuôn khổ một nền văn hoá tộc người nhất định).

Quanh chuyện này, điều tối thiểu hiện biết được là các đình Bắc không thờ mỗi đình một vị thần, và chỉ một thôi, mà thờ nhiều vị. “Thờ” nói đây là kể cả thờ vọng; trong trường hợp một số vị có am hiểu; hay đền riêng (như ở La Chũ), và, tất nhiên, bao gồm cả việc tế lễ lớn, mỗi khi làng mở hội.

Để giải quyết vấn đề, việc phải làm trên thực địa là, *lên danh sách* các vị thần được thờ tại đình, tức ghi *danh hiệu* của các vị, mà ghi theo một *trật tự* được thừa nhận từ lâu đời. May mắn nhất là được gặp một văn bản xưa mang các danh hiệu theo trật tự vừa nói (như lá số ở La Chũ): hoặc bắt gặp trong hồ sơ Hán- Nôm nào đó (của Viện Thông tin, Sở Văn hoá tỉnh, hay phòng Văn hoá huyện...); hoặc bắt gặp tại chỗ, trên thực địa. Chính vì thế, khi chọn điểm nên chọn những nơi nào mà các văn bản về thành hoàng đã được lưu trữ sẵn trong những hồ sơ tư liệu ta với tay đến được. Còn trong trường hợp ngược lại; thì chỉ

còn cách dựa vào ký ức của người già trong làng, không chỉ về các danh hiệu, mà cả về trật tự của các danh hiệu (qua thăm hỏi và xác định xem, theo quan niệm tương đối thống nhất và tự nhiên của các cụ, vị nào “lớn” hơn, hay “cao” hơn vị nào).

Từ những gì thu hoạch được, còn phải đánh dấu *nơi thờ dành cho từng vị* trên mặt bằng của ngôi đình: trong kiến trúc có biến động ít nhiều của ngôi đình Việt (thường là đình Nguyễn), các nơi thờ khác nhau ấy nói lên những vị trí cao thấp khác nhau trên thang tôn ti của thần điện. Và cũng chính vì thế, khi chọn điểm, nên chọn những nơi nào còn giữ được ngôi đình (dù đã bị biến thành trụ sở hay kho thóc) và song song với những thăm hỏi buổi đầu lên sơ đồ mặt bằng ngôi đình. Với tên chuyên môn chỉ từng phần của kiến trúc.

Sau nữa bởi vì những hiểu biết có sẵn, tuy còn ít ỏi và lẻ tẻ vẫn cho phép ngờ rằng thành hoàng, ít nhất cũng trong thời Nguyễn, là một khái niệm dân gian hơn là khái niệm chính thức của bộ Lễ (do đó ít có khả năng xuất hiện trong các văn bản đã nói đến), cho nên cần phải căn cứ trên danh sách và trật tự đã biết được mà giải quyết, qua thăm hỏi, một thắc mắc đối với tôi là lớn: trong các vị có tên trên danh sách, *vị nào là thành hoàng và vị nào là không phải?* “Lớn”, vì có thể mới mong bước đầu phân được những loại khác nhau, nếu có, trong các vị thần được thờ tại đình. “Lớn” còn vì, qua kết quả phân loại bước đầu vừa nói, sẽ thoáng thấy nội dung (hay những nội dung khác nhau) của khái niệm thành hoàng, từ đó mà chuẩn bị những câu hỏi cụ thể hơn để đi sâu hơn vào khái niệm.

Tất nhiên, để thấy cho được (hay phân tích cho ra) nội dung tương đối đầy đủ của hai chữ thành hoàng, còn phải làm việc quanh một số trọng tâm khác.

## 2. Hai (hay các vị) “thần chính”

Đặt thần chính vào ngoặc kép, vì đây không phải là khái niệm sẵn có trong mắt nhìn và lời ăn tiếng nói của dân làng, mà chỉ là một cách xếp tạm, khi chưa phân định cho thực đích xác những loại thần khác nhau được thờ tại đình. Dù sao, điều đã thấy rõ từ lâu là: khi được hỏi về thành hoàng làng mình, hay vị thần hộ trì làng mình, người nông dân Việt ở Bắc Bộ thường có thói quen nêu danh hiệu của một vị thôi (ví như “vua Chủ”, tức Thục An Dương Vương), hay của một bộ gồm số ít vị được gắn chặt vào nhau trong một tích truyện chung, (như “Hai Bà” tức TrưngTrắc, Trưng Nhị; hay “ông Cụt, ông Dài” mà người ta thường đồng nhất với hai anh em Trương Hống, Trương Hát). Rõ ràng, đây là vị (hay những vị) chiếm vị trí cao nhất trong thần điện, mà ta tạm gọi một cách chung chung là “thần chính”.

Điều đã biết, mà biết một cách chắc chắn: “Thần chính” là nhân vật chính thức của thần điện, được triều đình công nhận (sắc phong), có tiểu sử chính thức do Bộ Lễ soạn thảo (thần phả), có thể được vua này, triều vua kia nâng “phẩm trật” cho (nâng từ hạ đẳng thần lên trung đẳng thần, hoặc ban thêm mỹ tự vào danh hiệu). Chính vì thế, trước khi đến điểm khảo sát, cần truy sẵn các văn bản có liên quan vừa nêu, và, ngay trên thực địa, cũng lưu ý tìm thêm, qua đó, mà khoanh lại khuôn mặt chính thức của “thần chính”.

Tuy nhiên, đâu phải chỉ qua vài văn bản thế thôi mà khuôn mặt chính thức kia đã hiện rõ. Ở mức hiểu biết hiện nay, còn bao thắc mắc đang chờ được giải đáp. Mà giải đáp cả bằng văn bản lẫn thăm hỏi trên thực địa. Một vài ví dụ:

a) Trong trường hợp “Thần chính” không chỉ mỗi một vị, mà là cả một bộ gồm 2, 3 vị, có phải vị nào cũng có khuôn mặt

riêng (danh hiệu riêng, thần phả riêng, “phẩm trật” riêng) trong một tích truyện chung? Hay là họ chung nhau một diện mạo, với mỗi vị một nét riêng nào đó (chung thần phả, “phẩm trật”, tuy khác nhau về danh hiệu, chẳng hạn). Tại nơi thờ chung trong đình, mỗi vị chiếm một vị trí riêng hay không (dù từng vị trí chỉ được đánh dấu bằng một vật thờ nhỏ, như một bát hương riêng)? Trong diễn biến của nghi lễ tại đình, qua mọi dịp cúng thường và tế lớn trong chu kỳ năm, có những chi tiết lễ thức nào được dành riêng cho từng vị không (dù chỉ là một thẻ hương, hay một lời khấn riêng)?

b) Cũng những thắc mắc như trên, đối với các vị giữ vai trò (hay chức vị) thấp hơn, trong khuôn khổ tích truyện chung (ví như từng bộ tướng của “Hai Bà”);

c) Có trường hợp nào “thần chính” lại bao gồm nhiều vị vốn không liên quan gì đến nhau, đặc biệt không cùng đứng trong một tích truyện chung (những tướng lĩnh hay công thần thuộc các thời khác nhau, chẳng hạn)? Nếu có, phải chăng đó là hậu quả của hiện tượng nhiều thần điện làng hội nhập lại thành thần điện chung, khi nhiều làng được ghép lại thành xã (“nhất xã, nhị thôn”, hay “tam thôn”, “tứ thôn...”)? Trong trường hợp đó, đứng đầu thần điện chung phải chăng là “thần chính” của làng vốn có uy thế nhất trong số các làng được hội nhập, hay là vị mà tiểu sử phô ra nhiều công tích nhất!... Và, tất nhiên những thắc mắc vừa được đề ra qua các phần nhỏ áp sát trên vẫn có giá trị trong phần nhỏ này;

d) “Thần chính” mà bao gồm nhiều vị (dù cùng đứng hay không trong một tích truyện chung) thì, một lần nữa, vị nào là *thành hoàng vị nào không phải?* và, trong trường hợp không phải, *tại sao?* Thành hoàng như ta đã sơ đoán là một khái niệm thấm đậm dân gian, phải chăng dân từng làng, trong số các làng

được hội nhập, cố giữ riêng danh hiệu ấy cho “thần chính” vốn của riêng làng mình? Hay đấy, chỉ là (hoặc đã trở thành) một khái niệm rất chung, không đặc chỉ một cá thể thần linh nào cả?

e) “Thần chính” là thần chính thức, có thể đã chính thức ngay từ đầu (do triều đình phong về mà trở thành thần của làng) nhưng, trong nhiều trường hợp chỉ là được chính thức hóa (vốn được dân làng thờ từ xưa rồi được triều đình công nhận và phong bằng sắc sau). Cho nên, bên cạnh một khuôn mặt chính thức (do thần phả tạo dựng), mỗi vị lại phô ra một khuôn mặt dân gian hơn (do truyền thuyết địa phương chuyển tải): các trường hợp “Vua Hùng” và “Hai Bà” ở Vĩnh Phú, hay “Vua Chủ” ở Cổ Loa... đều chứng tỏ điều đó. Hai khuôn mặt tất giống nhau nhiều, có lẽ vì cố mang theo một mẫu hình chung và tích truyện, nhưng không khỏi chứa những chi tiết khác nhau, do đó có khả năng toát ra hai tinh thần khác biệt (tinh thần mà triều đình muốn truyền đạt, và tinh thần dân dã). Cái thứ nhất rõ ràng được lọc ra từ thần phả (và các văn bản khác). Còn cái thứ hai thuộc lĩnh vực dân dã; thu qua các truyền thuyết địa phương có liên quan đến “thần chính”.

### **3. Các vị thần phụ**

Kinh nghiệm lẻ tẻ cho thấy trước rằng thần điện của đình làng không chỉ được dành riêng cho “thần chính”. Nó còn dùng cả những nhân vật mà khuôn mặt không nổi rõ bằng, và lý lịch mơ hồ hơn, mà, ở đây, ta tạm gọi là “thần phụ”. Theo sơ cảm của tôi, các vị cũng bác tạp lắm: thường có nơi thờ riêng ở xóm này hay xóm kia trên đất làng, và có thể bao gồm nhiều loại khác nhau. Tôi bước đầu thấy được hai loại:

a) Những vị được rải rác thờ tại nhiều nơi, có thể có danh hiệu riêng, thường là những lực lượng thiên nhiên: “Cao Sơn” (rõ

ràng là thần núi); “Càn Xá” (có thể là thần nước), “ông Cụt - ông Dài” (hai con rắn)...

b) Những vị thần của riêng một làng, thường không có danh hiệu: một người ăn xin chết trên đất làng vào giờ thiêng, người chết đuối vào giờ thiêng, người mang thai chết vào giờ thiêng, kẻ trộm bị dân làng đánh chết vào giờ thiêng, thần gạo phân (có cái gỗ sơn son ở nơi thờ trong đình), dân thần (có góp phần chằng vào vị trí của “nỗ- nường” trong nghi lễ tại một số đình?...).

Về các “thần phụ”, những thắc mắc đã nêu trên quanh “thần chính” hẳn vẫn giữ nguyên giá trị, từ danh hiệu (vị nào có, vị nào không?), tiểu sử (qua truyền thuyết dân gian), rồi thì sự có mặt trên thần phả cũng như các văn bản khác có liên quan (vị nào có mặt, vị nào không, có thì ở vị trí thứ mấy trong trật tự kê danh?), nơi thờ trên mặt bằng của ngôi đình (cùng những vật thờ và chi tiết lễ thức nhằm vào từng vị, hay một số vị, thậm chí tất cả các vị...).

Một số thắc mắc lẻ tẻ tập hợp lại quanh vài trọng điểm thấy được chỉ là những gợi ý cho người đi tìm khuôn mặt thực của thành hoàng, tìm trước hết trên thực địa. Được giải đáp bằng văn bản và chủ yếu bằng sự kiện, chúng sẽ cung cấp cho người đi tìm những nét cụ thể hơn, đậm đà hơn, cả mới hơn, trên một khuôn mặt của thành hoàng, đồng thời có thể cải chính một số định kiến cũ.

Nhưng các lời giải riêng rẽ, dù đã được bước đầu xếp lại quanh một số trọng điểm, vẫn chưa vẽ lên nổi một bức chân dung tổng hợp về thành hoàng. Đấy mới là những ký họa để dựng chân dung, người vẽ còn phải lọc từ những ký họa ra những nét dưới mắt anh là điển hình về người mẫu của mình rồi sắp

xếp chúng vào một bố cục chung đứng được. Ở đây, là một cơ cấu hợp lý, vận hành được. Nói một cách khác, còn phải sơ kết các lời giải riêng rẽ.

Sơ kết là việc bàn giấy. Thường là thế. Ở đây, cũng thế. Điều lý thú là, ít nhất cũng quanh đề tài thành hoàng Việt ở Bắc Bộ, cuộc sống sinh động của làng- xã cổ truyền đã chuẩn bị sẵn một đề cương cho bản sơ kết mà ta hướng đến. Đó là hội làng. Thực ra, thành hoàng đã được bước đầu sơ kết qua thần điện; mà người đi diên dã đã có thể quan sát ở đình (dù chỉ là quan sát hồi cổ). Nhưng bản đề cương ấy quá *tĩnh*: danh hiệu của từng vị thần được thờ tại đình (dù thỉnh thoảng được gia thêm mỹ tự), vị trí của từng vị trên thang tôn ti của thần điện, tiểu sử tương đối cố định hóa của từng vị (qua thần phả của bộ Lễ, hay tí gì còn đóng băng ở truyền thuyết dân gian xưa)..., tất cả những nét rời ấy dù được tập hợp lại trong một khung chung, vẫn còn bất động, chưa bắt đầu chuyển động, vì bản thân cái khung cũng bất động. Là nơi gửi gắm những hoài vọng và cả những ẩn ức âm thầm của dân làng- xã qua bao đời, dung mạo của các vị chỉ bắt đầu chuyển động, bắt đầu sống, mỗi khi dân làng- xã tập hợp lại để giao cảm với các vị, và qua các vị mà giao cảm với nhau, dưới sự nóng lên của các hoài vọng và ẩn ức chung. Mà cao điểm đầu kỳ của các cuộc tập hợp ấy chính là hội làng. Và hội làng là bản đề cương *động* nhất để sơ kết khuôn mặt của thành hoàng.

Như vậy, người đi tìm khuôn mặt của thành hoàng không thể không tìm cả trong hội làng. Cũng như chúng ta ở đây, những người “chơi” hội làng, không thể không dừng chân chiêm ngưỡng dung mạo của ngài.

Hà Nội ngày 7-1-1986

## VUA CHỦ\*

*(Loa vọng vườn ai động Xóm Gà)*

Thơ Tân Trà, 1968

Cổ Loa có Xóm Gà. Lần đầu tiên đến thăm dò khảo cổ ở đây, tên xóm nghe như quen thuộc từ thời nào không khỏi làm chúng tôi chợt nghĩ đến Bạch Kê và tiếng gáy đỏ thành của nó. Chắc cũng mối liên tưởng ấy đã làm nền cho nhà thơ cấu tứ, khi anh gắn tên xóm có vẻ cổ kính với tiếng loa thông tin “vọng” về giữa một ngày chống Mỹ. Thực ra, bước đầu thăm hỏi dân tộc học chưa cho thấy tên xóm có liên quan gì đến chuyện cũ trong *Lĩnh Nam chíich quái*. Nhưng cảm năng của người làm thơ không hề chệch lối. Vì Xóm Gà có truyền thuyết của nó, một tích truyện mà những ai thích phân loại có thể liệt ngay vào phạm trù “truyền thuyết nguồn gốc”.

Vốn xưa là một xóm nghèo, với dăm mái rạ thấp che mưa nắng cho một số hộ sống vất vả trên doi đất đã bạc màu, Xóm Gà

nay no ấm hơn, nhưng vẫn là một xóm nhỏ ẩn dưới bóng rợp, không khác trăm nghìn xóm nhỏ rải rác ven sông Hồng. Cuối năm 1968, trong toàn xóm, tính vắn vện có mười lăm nóc nhà. Đa số dân xóm là người họ Nguyễn: họ tự nhận rằng ông cha họ mới từ huyện Thường Tín (Hà Tây) di cư đến đây khoảng “vài trăm năm nay thôi”. Trong vùng Cổ Loa, mà cứ đi một bước lại gặp một di tích lịch sử hay một đặc điểm truyền kỳ, cạnh những xóm lớn thu hút khách vãng cảnh - Xóm Chợ, Xóm Chùa nơi có Đền Thượng, nhà Ngự triều di quy, Ngự xạ đài, Am bà Chúa, Giếng Ngọc..., Xóm Gà như càng thu mình lại sau hàng rào cây lá. Nhưng đừng tưởng người ở đây không hãnh diện về xóm họ. Vì không những dân Xóm Gà mà *toàn xã đều thừa nhận rằng “Quan kê thôn” - tên chữ của xóm - lại là nơi quy tụ đầu tiên của con người trên đất Cổ Loa. Tục truyền rằng khi Vua Chủ - tên dân gian của An Dương Vương, vì thế Cổ Loa còn được gọi là “Kê Chủ” - đến đây định đô thì cái xóm khởi thủy ấy đã bị đuổi đi để nhường đất cho vua xây thành. Kể ra - vẫn lời kể miệng - kinh kỳ thì làm gì có xóm, mà chỉ có phố thôi; Xóm Gà vốn là phố bán gà. Cuối cùng trong xóm cũ, hay phố cũ, đã vắng bóng người sót lại hai chị em ruột mà truyền thuyết không hề nhắc đến tên tuổi. Chẳng còn ai ngoài họ, hai chị em lấy nhau, sinh con đẻ cái: dân Xóm Gà đời sau là con cháu của đôi vợ chồng đồng huyết ấy. Một chi tiết: các cụ ở Cổ Loa còn nhớ rằng xưa kia(?), Xóm Gà còn có tên là “Trại Phong Khê”. Tên Phong Khê, trong một truyền thuyết có dính dáng đến An Dương Vương, và gán cho một xóm ở Cổ Loa, rõ ràng chỉ huyện “Phong Khê” chép trong sử cũ, một huyện được thiết lập sau cuộc viễn chinh của Mã Viện trên vùng đất mà trước kia An Dương Vương đã chọn để xây Loa Thành. Có điều là chữ “Khê” trong Phong Khê có liên quan gì đến khả năng biến âm của chữ “kê”, hay “kha”, “ka”= gà (Xóm Gà, Quán Kê thôn) hay không? Nếu quả thật khi đặt tên cho một đơn vị*

hành chính mới, mà địa vực hằn gấn khớp với vùng trung tâm của nước Âu Lạc cũ, quan lại nhà Hán đã căn cứ vào ý nghĩa của tên một xóm còn được nhân dân địa phương ngày nay xem là đất cư trú đầu tiên của ông cha họ, thì cũng không có gì làm cho ta ngạc nhiên. Dù sao, ở mức hiểu biết hiện nay, đây chỉ là giả thuyết làm việc.

Điều chắc hơn là kết cấu phức hợp, mà người làm dân tộc học, ít nhiều đã quen với thần thoại và huyền tích của các dân tộc, có thể đọc qua truyền thuyết Xóm Gà; ở đây nhân vật Vua Chủ, công trình xây dựng của ông, và tên Phong Khê mới xuất hiện từ đầu đời Đông Hán, lại được cấy lên một sơ đồ thần thoại rất dễ nhận vì rất phổ biến, sơ đồ cuộc loạn luân khởi nguyên. *Sau một trận hồng thủy có duyên cớ hoặc không duyên cớ, loài người - mới xuất hiện từ cuộc tạo thiên lập địa - đã bị diệt sạch trên trần gian còn trở lại hai anh em hay hai chị em, một gái một trai, có trường hợp những ba anh em, hai trai một gái. Tuy cùng máu mủ họ không thể không lấy nhau. Và chính bản thân họ hay con cháu họ, sẽ là anh hùng văn hoá, mà các công tích hiển hách là những bước liên tiếp xây dựng cho nhân loại một nền văn hoá toàn diện, với các thể ứng xử muôn đời mẫu mực.* Đối chiếu sơ đồ tổng quát này, mà từ trước cho đến nay có lẽ chưa ai tổng kết thật đầy đủ, để xác định rõ hơn diện phân bố, truyền thuyết Xóm Gà quả đã phai nhạt nhiều: trận hồng thủy bị thay thế bằng quyết tâm xây thành của Vua Chủ, cuộc loạn luân của loài người không được nhấn mạnh bằng những biến cố gay gắt, chưa thấy rõ bóng dáng của anh hùng văn hoá. Ở đây thần thoại đã tan vỡ khi vấp phải bậc thêm lịch sử. Và một mảnh vụn của nó - nhờ mảnh vụn ấy mà người làm dân tộc học có thể nhận ra nguyên mẫu, khác nào một mảnh hoa văn có thể giúp nhà khảo cổ học khôi phục toàn bộ đồ án trang trí - lại được người Cổ Loa,

xưa và nay vận dụng như một thủ thuật tu từ học, để tô đậm thêm vị trí có một không hai mà nhu cầu cộng cảm muốn gán cho làng xóm quê hương. Tô đậm bằng cách gia thêm chất men huyền hoặc, bằng cách đẩy lùi buổi ra đời bình dị của một xóm nhỏ vào thời gian vô thủy vô chung của thần thoại. Cuộc đưng độ tại Xóm Gà giữa huyền tích và lịch sử, và sự dung hòa biện chứng tiếp theo đó, chúng ta sẽ còn chứng kiến nhiều lần trên đất Cổ Loa. Vì Cổ Loa và vùng phụ cận là một lòng chảo văn học dân gian trên đồng bằng Bắc Bộ, nơi còn đọng lại khá nhiều truyền thuyết, bao gồm chuyện lịch sử, cổ tích, huyền tích, và cả những mẫu thần thoại đã hóa thạch, thuộc nhiều “tầng văn hoá” khác nhau, nhưng thường lồng vào nhau, thậm chí đan lẫn nhau chằng chịt, quanh lõi cốt nhân vật Vua Chủ, mà các đợt khai quật khảo cổ đang cố gắng dựng lại bộ mặt thật lịch sử.

Như vậy, Vua Chủ đã nhập vào dòng sử truyền kỳ của Cổ Loa, ngay từ buổi rạng đông mờ ảo trong huyền tích Xóm Gà. Nhưng dù sao thì Xóm Gà vẫn có trước Vua Chủ: đó là diễn biến của câu chuyện, dù cho ẩn ý của thần thoại vẫn quen thói không đếm xỉa đến lô gích hình thức. Truyền thuyết Cổ Loa không thể không giải quyết lý lịch của nhân vật trung tâm ấy, mà diện mạo đã gợn lên những đường nét lịch sử. Các chuyên viên đang bàn - và, trong một thời gian dài nữa, chắc sẽ còn bàn - về hàm nghĩa của vương hiệu An Dương (mà Bắc sử chỉ nói đến khá muộn), về vị trí của “nước” Thục hay gốc gác của “họ” Thục (vài chữ ghi trong Nam sử càng thêm rối rắm). Là lịch sử mà nhân dân địa phương chỉ “nghiệm sinh... trong trí tưởng tượng của họ” (Mác), truyền thuyết Cổ Loa không thể trực tiếp giải đáp những thắc mắc chuyên môn nói trên. Nhưng nếu *Lĩnh Nam chích quái* hay *Việt điện u linh* được xây dựng từ chất liệu truyền thuyết - có thể nói là truyền thuyết dân gian đã được điều chế lại một cách

tài tình theo nhãn quan của nho sĩ phong kiến từ Lý đến Lê(1) - thì một khi đã ra đời và được trả về thôn xóm, những “mô hình” thường là hữu thức ấy không khỏi tác động trở lại làm biến dạng - đến mức nào, chưa thể đánh giá- các truyền thuyết nguyên chất. Đó là tình trạng không tránh được, ít nhất cũng ở miền xuôi và từ thời trung đại, khi mà làng nào cũng có người khoa hoạn, và hầu như thôn nào cũng có một ông đồ truyền “chữ thánh hiền” cho lớp người đang lớn lên. Quan hệ hai chiều giữa truyền thống bình dân và ý thức hệ bác học, phải chăng đó là một đặc điểm của truyền thuyết Việt Nam, là một biểu hiện Việt Nam của hiện tượng “văn hoá-hóa”(3) quen thuộc với người làm dân tộc học? Dù sao, đến Cổ Loa ghi chuyện cũ ta đừng ngạc nhiên *khi cụ từ trông nom Đền Thượng (nay là nhân viên Phòng Bảo tồn bảo tàng của Sở Văn hoá Thủ đô) kể rằng An Dương Vương - cụ không gọi là Vua Chủ - vốn từ Ba Thục đến. Và* chẳng, hai chữ Vua Chủ chỉ thông dụng tại vùng phụ cận Cổ Loa thôi, còn *nhân dân “bát xã hộ nhĩ”(4), vẫn quen gọi là Vua Thục. Kể ra, không ít người, ngay cả làng Cổ Loa cũng thế, còn gọi thẳng “tên tục” của An Dương Vương ra, mà vì thói quen kiêng kỵ ngày xưa có cụ còn đọc trệch thành Thục “Phốn”. Chẳng những thế, người có tuổi trong vùng lại rất thuộc Đại Nam quốc sử diễn ca. Đã bao lần, mới vào câu chuyện, vừa đề cập đến con người xây dựng các vòm thành kỳ vĩ, chúng tôi được nghe các cụ dẫn ngay:*

*Thục từ dứt nước Văn Lang,*

*Cải tên Âu Lạc, mới sang Loa Thành...*

Một trong những khâu môi giới giữa dòng bác học và dòng dân gian, giữa nhãn quan quý tộc và con mắt bình dân, mà ngày nay ta còn sờ mó được, có lẽ là các văn bản (kể cả minh văn) lưu tại những nơi thờ tự địa phương, đặc biệt là các thần phủ,

ngọc phả, kèm theo sắc phong các triều đình, mà hàm ý cũng như từ ngữ ắt được chiếu vào bài chúc đọc trước đông đảo nhân dân trong những ngày tế lễ. Mãi đến gần đây, chẳng hạn ngọc phả An Dương Vương, sao theo bản gốc thảo từ Hồng Phúc nguyên niên (1572), vẫn còn tại Đền Thượng. Đáng lưu ý hơn là, quanh vùng Cổ Loa, một số làng lại thờ các tướng của Hùng Vương đã từng có công giúp vua đánh Thục: Hương Trâm thờ Quý Minh đại vương, Lỗ Khê thờ Niệm Hương...(5). Thần phả những nơi đây không còn nữa. Để có một ý niệm về các văn bản đã mất, vẫn có thể quy chiếu vào những ngọc phả, thần phả, thần tích, cố định từ đời Lê, mà tỉnh Vĩnh Phú - trung tâm thờ Hùng Vương và các bộ tướng của Vua Hùng - đã thu nhập được kể đến hàng trăm trong những năm vừa qua(6). Đối với người cổ đọc giữa hai dòng chữ, thì chúng tôi nói rằng triều đình nhà Lê đã mượn ngọn bút công thức của Nguyễn Hiền, hay Nguyễn Bính để gửi gắm một “thông báo” chính trị, đủ rõ cho người đời nay “đọc” được mà không phải tiến hành một công trình “giải mã” gay go. Thục Phán (đọc là: vua Lê), thực ra, chẳng phải ai xa lạ, mà chính là “bộ chúa Ai Lao” cũng là cháu của Hùng Vương, “trong tông phái Hoàng đế trước” (đọc là: vua Lê không những đã phò Trần diệt Minh, mà cũng từng tự nhận là cháu ngoại nhà Trần). Nhưng, vì biết “lòng trời có hạn” (đọc là: Quý Khoáng, vua Hậu Trần cuối cùng, đã bị quân Minh bắt giết), nên “Hùng Vương nhường nước cho Thục Vương”, khiến “Thục Vương cảm kích, đến núi Nghĩa Lĩnh cảm tạ”. Đối chiếu với cái chết vội vã của Trần Cao, người được coi là đại diện của tôn thất nhà Trần, với số phận bi thảm của một dũng tướng vừa sáng suốt về chính trị vừa khôn khéo trong ứng xử như Trần Nguyên Hân(7), với quan hệ họ ngoại mà Bình Định Vương đã có lần viện đến, thì cách đọc của chúng ta không phải là vô căn cứ. Rồi đây, ta sẽ thấy rằng Hội Nội- nghi lễ tôn giáo gắn bó chặt chẽ

nhất với truyền thuyết An Dương Vương, trong vùng phụ cận Cổ Loa- mãi đến gần đây còn phản ánh, trên vài chi tiết của lễ thức, một mặt bi đát của tình huống chính trị thời Lê mạt. Như vậy, xạ ảnh của tư tưởng và thực trạng đời Lê lên truyền thuyết Cổ Loa là một giả thuyết làm việc mà người đến đây sưu tầm chuyện cũ không thể bỏ qua. Dù sao, thông báo nói trên hẳn đã đến tai người Cổ Loa thời ấy, vì *truyền thuyết Cổ Loa ngày nay còn kể rằng bố đẻ ra Vua Chủ vốn là cháu ngoại của nhà Hùng và là tướng của Hùng Vương, còn chú ruột của Vua Chủ lại làm quan với triều Hùng*. Vấn đề còn tồn tại: trên cơ sở tâm lý - xã hội nào, nhân dân Cổ Loa đã tiếp thu “mô hình” lịch sử của những người thống trị họ? Chỉ có thể tiếp cận với mâu thuẫn ấy, một khi đã có đủ thì giờ điểm thêm một vài truyền thuyết nữa.

Ảnh hưởng của ý thức hệ các thời đại lịch sử khác nhau còn đẩy truyền thuyết dân gian đi xa hơn thế, làm cho lời của miệng của dân uốn theo những dạng nhiều lúc bất ngờ. Sau đây là một ví dụ. Chúng ta đã có dịp nói rằng tên An Dương Vương, Thục Phán, và cả Ba Thục nữa, không xa lạ gì với người Cổ Loa. Riêng khái niệm Ba Thục, trong mối quan hệ với An Dương Vương và đất Cổ Loa, - một đề tài đang làm nhức đầu bao nhà thư tịch học - lại tìm “thấy giải đáp trong truyền thuyết dân gian”. Giải đáp “dân gian” thôi, nghĩa là có thể không làm vừa lòng người viết sử, nhưng lại mở ra trước mắt người làm dân tộc học một khung nhỏ, để nhìn vào khả năng gá lắp lẫn nhau hầu đến vô tận của những yếu tố tinh thần vốn thuộc nhiều lớp văn hoá khác nhau, để cảm thức thêm sức mạnh “thời sự hóa” của truyền thuyết, để làm quen hơn nữa với lối nhìn nhận và cách giải quyết hiện thực mà ngộ nghĩnh của người nông dân Việt Nam trong đời sống tinh thần của họ. Số là, sau khi đã nêu lên mối quan hệ thân thích giữa hai “họ” Hùng - Thục, *nhiều người*

ở Cổ Loa còn thêm rằng, ngày còn trẻ, Phán đi học ở Ba Thục, mãi đến hai mươi tuổi mới trở về để rồi “ra mở nước”. Du học nước ngoài, rồi trở về khai sinh (hay tái sinh) cho tổ quốc! Tích truyện đến là “hiện đại”, người nghe cứ băng khuâng tưởng như đang dõi theo nhật ký buổi thiếu thời của một trang thanh niên lớn lên giữa lúc có phong trào Đông du, chẳng hạn. Tiếc rằng, mãi đến nay, chúng tôi vẫn chưa có điều kiện để xác minh thời gian và hoàn cảnh ra đời của sơ đồ truyền thuyết ấy. Tuy nhiên, đó không phải là vấn đề chính. Chúng tôi muốn nhấn mạnh một mô típ nhỏ hơn, khảm vào sơ đồ bao trùm vừa kể trên, mô típ đi học. Thục Phán đã từng đi Ba Thục học: đây quả là một biện pháp bất ngờ, rất ngộ nghĩnh vì rất dân gian, để giải đáp sự có mặt hầu như vô nghĩa của khái niệm Ba Thục, mà chúng ta có quyền giả thiết là do sách vở của nhà nho du nhập vào truyền thuyết Cổ Loa(8).

Nghĩ cho cùng, thì đi học chẳng phải là hiện tượng mới lạ gì, dưới con mắt của người nông dân nước ta: nó đã xuất hiện từ thời thuộc Đường kia(9). Nhưng đặc biệt từ đời Lê trở về sau, khi mà thắng lợi của kinh tế tiểu nông đã tạo cho người cày ruộng nhiều điều kiện hơn để “xin dăm ba chữ của thánh hiền”, khi mà đạo Nho đã thay chân đạo Phật ở vị trí quốc giáo, thì các trường làng hắt mọc lên như nấm, đến mức thân phận ông đồ nghèo trở thành một đề tài văn học quen thuộc, dưới ngòi bút nhiều khi chua chát của các nhà thơ, từ Nguyễn Trãi đến Cao Bá Quát. Chính vì thế mà ở Cổ Loa, song song với truyền thuyết Thục Phán du học, còn lưu hành một truyền thuyết khác, có phần tỉ mỉ hơn nhưng cũng được thêu dệt trên cùng một mô típ. Trong trường hợp này, Vua Chủ tương lai không đi Ba Thục, mà theo học ngay ở Cổ Loa (truyền thuyết không nói rõ là xóm nào). Như mọi nho sinh trong làng, Thục Phán phải giúp việc nhà cho thầy,

*ngày đêm cùng bạn đồng song ra sông gánh nước về nhà thầy. Đường thì xa, phải men quanh một quả núi, nhưng bao giờ Phán cũng đi rất nhanh, bạn bè chưa đến bờ sông đã gặp Phán quảy nước về. Thấy lạ, có người nấp xem. Té ra Phán không đi vòng chân núi, mà núi tự xẻ đôi cho Phán vượt qua.* Truyền thuyết này phơi ra nhiều chi tiết lý thú. Học trò “điều dóm” cho thầy! Thực tiễn sống sót ấy của trường làng ngày trước - mà nhiều người thuộc thế hệ đang sống đã từng chứng kiến - không thoát khỏi con mắt hóm hỉnh của văn nghệ bình dân: ở Cổ Loa, Thục Phán phải đi gánh nước, còn trong trường của “Thầy đồ cóc” - mà chúng ta còn được quan sát trên tranh làng Hồ - thì một chú cóc con đang ra sức quạt siêu thuốc cho thầy. Và ở đây, ta đã sờ được tận tay một thủ pháp của văn học dân gian: chỉ một chi tiết nhỏ thôi, nhưng là chi tiết gạn lọc từ cuộc sống gần gũi hàng ngày, mà người kể chuyện dựng lên cả một hoạt cảnh, với những con người thực đang sống và hoạt động. Thủ thuật sáng tác ấy đã tạo cho nhân vật truyền kỳ Thục Phán một diện mạo “chân thực” hơn cả sự thật lịch sử. Nhưng, dù sao, ta cũng không quên được rằng, cho là “dân gian” đến mấy, thì so với niên đại trước Bắc thuộc của nước Âu Lạc, quang cảnh trường làng Cổ Loa chỉ là một bức tranh muộn, có thể mới phác họa từ thời Lê, và được các đời sau chấm phá thêm. Như vậy, từ huyền tích Xóm Gà đến chuyện gánh nước cho thầy, Vua Chủ đã bước một bước quá dài, từ thời khởi nguyên của thần thoại đến ngưỡng cửa của giai đoạn cận đại đầy thôi. Điều đó không có gì lạ: thần thoại, huyền tích, truyền thuyết không đoái hoài đến thời gian lịch đại. Đó là một mặt của tự do hư cấu trong nghệ thuật dân gian, khác nào ống kính điện ảnh có thể trong nháy mắt đưa người xem từ một bối cảnh mơ hồ vì xa xôi đến một cận cảnh có giá trị đặc tả. Đó chính là sự khác biệt giữa truyền thuyết dân gian và lịch sử duy lý, dù cho - như trong trường hợp Cổ Loa - truyền thuyết ấy lại

dệt quanh một hạt nhân lịch sử.

Kỳ diệu hơn, cũng trong khuôn khổ một truyền thuyết thôï, mà từ một người học trò đi gánh nước rất dỗi hiện thực - và có thể nói là “hiện đại” nữa - chỉ trong một bước, Vua Chủ lại đưa ta về với một nhân vật phảng phất cốt cách thần thoại. Trên địa hình Cổ Loa, không có một quả núi nào ngăn cách sông nước với xóm làng. Điều đó càng cho phép nghĩ rằng mô típ núi tự xẻ làm đôi để Thục Phán có lối đi là hồi quang đã phân giải của một mảnh thần thoại, đọng lại đây để chiếu nhân vật trung tâm trong truyền thuyết Cổ Loa lên màn ảnh của trí tưởng tượng dân gian, thành một con người có tầm thước siêu phàm. *Phóng đại là thủ pháp thông dụng, mỗi khi thần thoại nguyên thủy đề cập đến người anh hùng văn hoá hay cặp tổ tiên khởi nguyên* (và chẳng, tổ tiên khởi nguyên và anh hùng văn hoá, nhiều lúc, chỉ là một). Nhưng một khi thần thoại nguyên thủy đã vỡ vụn trước sức tiến công của một nền kinh tế mới - lấy trồng trọt làm cơ sở, chẳng hạn -, của một cuộc đảo lộn xã hội - như sự đột nhập phũ phàng của chủ nghĩa thực dân cận, hiện đại vào các xã hội bán khai -, của những ý niệm tôn giáo mới - phức tạp hơn, và nặng chất siêu hình hơn, so với đạo vật tổ và phương thuật nguyên thủy - thì các nhân vật ngoại cỡ nói trên không nhất thiết phải tan đi, mà trong một số trường hợp chỉ biến diện ít nhiều, để có đủ điều kiện tự lấp vào những kết cấu văn học- tôn giáo mới. Đó là số phận của Tứ Tượng và Nữ Oa trong chuyện đời xưa của người Việt. Của Nàng Tuổi Vẹn trong mo Mường, của Ả Lặc Cặc trong cổ tích Thái của Ghiông - Ghior trong chuyện truyền kỳ Bana, của ông Đùng - bà Đà, Thánh Dóng, Lý Ông Trọng... và bao nhân vật dị kỳ hay thần kỳ được thờ tại các đình miếu ở miền trung du và miền xuôi(10). Tầm vóc của những con người khổng lồ ấy, cùng với hành tung kiệt xuất của họ - dù đôi khi, như

trong trường hợp Nàng Tuội Vạn có vấn đề về tính cách sắc dục, vì gắn liền với ý niệm phồn thực - là dấu vết của một tiền kiếp thần thoại mà họ chưa kịp phủ sạch. Công tích vượt mọi trở lực để xây thành Chủ, bản chất phi phàm của con người, đó là chưa kể sự có mặt của Vua Chủ ngay từ truyền thuyết nguồn gốc của Xóm Gà, từng ấy cũng đủ để có thể nhận ra, trên khuôn mặt đã cá tính hóa của chàng thư sinh gánh nước bên sông, đôi nét mơ hồ của người anh hùng văn hoá.

Cõi nguồn thần thoại hiện lên với những mức đậm nhạt khác nhau, tùy địa vị và địa hạt hoạt động của từng nhân vật truyền thuyết. Nếu diện trường hầu không giới hạn của cổ tích, chuyện mo, tích các thần linh hạ đẳng, truyện truyền kỳ, cho phép Tứ Tượng - Nữ Oa, Nàng Tuội Vạn, ông Đùng - bà Đà, Ả Lặc Cặc, Ghiông - Ghior giữ được gần toàn vẹn dáng dấp của tổ tiên khởi nguyên hay anh hùng văn hoá, thì trái lại địa vị lịch sử hay á lịch sử đã làm giảm ít nhiều phẩm chất hoang sơ của nhân vật thần thoại. Với khổ người và sức mạnh phi thường mà họ thừa hưởng từ “tuổi ấu thơ của nhân loại” (Mác), Thánh Gióng và Lý Ông Trọng không cày những đường cày dựng núi, hay gánh đất lấp sông Đà, như ông Đùng trong cổ tích Mường. Khác với Tứ Tượng, Đùng, Lặc Cặc, họ không mang theo vào các tích truyện đã thế tục hóa những biểu vật phồn thực ứng với cõi người ngoại khổ của họ, để mua vui cho bao thế hệ người Việt, người Mường, người Thái. Họ cũng không dẫn thân như Ghiông- Ghior vào những cuộc chiến đấu với các lực lượng tự nhiên, mà biểu tượng là những thần linh của thần thoại, ở thế giới bên trên và bên dưới. Buổi bình minh của quá trình trường kỳ hình thành dân tộc mới tạo cho họ một diện mạo hẳn còn sơ lược, nhưng các đời sau lại tiếp tay nhau gán cho họ tên tuổi chính xác, một thời điểm lịch sử, có trường hợp cả một phổ hệ

hoàn chỉnh nữa, và trao cho họ một nhiệm vụ mới mà thần thoại nguyên thủy không hề phụ trách; chống xâm lược. Từ địa hạt thần thoại, họ đã dấn lên mảnh đất sử thi. Nói một cách khác, người anh hùng văn hoá đã nhập cốt vào người anh hùng đánh giặc giữ làng, mà tên tuổi thật đã bị chính sử quên bẵng, nhưng lại được nuôi sống mãi trong tâm khảm thành tín của người dân quê yêu nước. Nhưng, dù sao, Thánh Dóng và Lý Ông Trọng vẫn là những con người khổng lồ. Đến Thục Phán, vóc dặc ấy cũng không còn nữa. Ở đây, thể lực và trí thông minh của anh hùng văn hoá - dù phóng đại, vẫn mang tính siêu thực của nhân vật. Thục Phán không xẻ núi đắp đường, thậm chí cũng không bước một bước vượt qua núi - như người anh hùng làng Chèm đã từng hai chân đạp lên hai bờ sông Hồng(11), mà núi phải tự xẻ thành đường cho Thục Phán đi. Từ thuở còn là anh học trò chăm làm ở làng Cổ Loa, Vua Chủ đã mang những nét của một Hanuman trong anh hùng ca Ấn Độ. Hơn Hanuman! Vì dù có “thần thông biến hóa”, “đi mây về gió”, thì tướng khỉ vẫn phải ra tay nhổ núi. Còn Thục Phán không phải dùng đến sức mạnh của mình - thể lực hay pháp thuật- để khắc phục thiên nhiên, mà thiên nhiên lại tự khuất mình trước Thục Phán. Đây, tất nhiên, không phải là một chi tiết vô tình: theo dõi truyền thuyết Cổ Loa cho đến cuối ta sẽ thấy rằng, khi Vua Chủ ngoảnh đi ngoảnh lại không còn ai phù tá bên mình nữa, thì nước biển - có dị bản bảo là nước sông - rẽ ra, để cùng thần Kim Quy đón nhận người anh hùng thất thế. Như vậy, qua cửa miệng người Cổ Loa, ngay từ đầu An Dương Vương đã bộc lộ cốt khí của một Mỗdơ trong truyền thuyết Do thái giáo, đã sẵn bản sắc thần linh. Trong chừng mực nào, Đạo giáo - có thể đã vào nước ta từ thế kỷ thứ II sau Công nguyên(12)- có góp phần chung đúc nên diện mạo đã bước đầu linh hóa của Vua Chủ? Hay là phải thấy ở đây tiếng dội của Mật giáo vào nước ta, mà sư Từ Đạo Hạnh đời Lý là một ví dụ(13)?

Phải chăng thuộc tính siêu phàm của Thục Phán chỉ là một thủ thuật dân gian để minh họa cái “khí hào nhiên”, “tinh túy của núi sông”, một khái niệm thẩm chất hình nhi thượng, mà các nhà nho nhuốm mầu Đạo học thường viện đến từ Lý Tế Xuyên đến Nguyễn Công Trứ(14). Chỉ biết rằng, để nói lên “khí tượng đế vương” của Thục Phán, mô típ núi tự xẻ làm đôi cho chúng ta chứng kiến một đột biến của tư duy bình dân trong truyền thuyết Cổ Loa, từ anh hùng thần thoại - rất gần con người đến thần linh siêu việt và cá tính hóa: một bước ngoặt gấp khúc về bản thể luận.

Chung quanh lý lịch của Thục Phán, gắn liền hay không gắn liền với mô típ đi học, truyền thuyết địa phương còn cung cấp thêm vài tích truyện tuy khác nhau về nội dung nhưng thấy đều phát triển trong một tinh thần đồng nhất. Tại làng Cổ Loa, có một con người siêu phàm, mai danh ẩn tích dưới ngoại diện một anh học trò bình thường. Đây là gốc gác của chàng nho sinh ấy? Các cụ ở Cổ Loa không trả lời thống nhất câu hỏi đó. Có điều là, *trong ý thức chung của nhân dân ở đây, thì Thục Phán không phải là người làng*. Truyền thuyết Xóm Gà đã cho biết rằng An Dương Vương từ nơi khác đến định đô ở Kẻ Chủ. Địa bàn trên đó chúng tôi sưu tầm truyền thuyết Thục Vương lấy sông Cà Lồ làm giới hạn xa nhất về phía bắc. Trên bờ sông, trước khi qua bến đò Lo để bước vào địa phận tỉnh Bắc Giang, có làng Nhận Tái (cũng trong huyện Đông Anh). *Theo lời các cụ ở đây, thì Thục Phán là người Kim Lũ, một làng bên kia sông (nay thuộc huyện Đa Phúc, tỉnh Vĩnh Phú). Trên đường về Cổ Loa đi học, Phán phải qua bến đò Lo, và vòng dưới chân núi Sài. Chính trong chuyến đi đi về về giữa Cổ Loa và Kim Lũ, mà có lần Thục Phán đã gặp Kim Quy, và từ đó hai nhân vật này không rời nhau, ít nhất cũng trên một chặng đường dài của truyền thuyết.*

Nhưng đây lại là một chuyện khác mà rồi có lúc chúng ta phải bàn đến. Trong khi chờ đợi, có một chi tiết đáng lưu ý là tên làng Kim Lũ mà tên địa phương quen gọi là Kẽ Lũ. Trong lịch sử, Cổ Loa hay Kẽ Lũ - Chủ và Lũ, vốn đồng âm dị nghĩa - cũng từng có lúc mang tên Kim Lũ(15). Giữa hai làng Kim Lũ ấy, có quan hệ gì không? Hay là anh đồ một quê hai chốn trong truyền thuyết Nhạn Tái, đã gạch dấu nối giữa hai làng đồng danh ấy? Tiếc rằng lần thăm hỏi bước đầu tại chỗ chưa đưa lên ánh sáng nào rõ rệt. Mặt khác, Cổ Loa - núi Sát - bến dò Lo - Kim Lũ, quãng đường chỉ hơn chục ki lô mét, nhưng là đoạn đầu của tuyến dài nối liền thành Chủ với Bắc Giang, Tuyên Quang, Thái Nguyên... “đường về Việt Bắc”, một trong những mũi tiến công cổ truyền từ biên giới Việt - Trung đến đồng bằng Bắc Bộ(16). Suốt tầm truyền thuyết và thần tích dọc con đường đó, từ Kim Lũ đến Cao Bằng là điều cần thiết, để tìm mối quan hệ trong không gian giữa người học trò làng Cổ Loa và nhân vật chính trong tích “Chín chúa tranh vua” của đồng bào Tày. Huống chi, *bằng vào quan niệm khá phổ biến trong vùng Cổ Loa và phụ cận thì Vua Chủ vốn là “Người Thượng du (có cụ bảo là “Người miền núi”, đó là chưa kể một dị bản nói rõ là “người Cao Bằng”)*. Tuy cần thiết, việc cố đặt một nhịp cầu giữa truyền thuyết Việt và truyền thuyết Tày, tất nhiên không phải dễ dàng. Một vài lần thăm dò chưa có hiệu quả cho chúng tôi thấy rằng, ít nhất cũng trong vùng Bắc Giang, đặc biệt trên lưu vực sông Cầu, lịch sử định cư và nguồn gốc cư dân vào cuối thời trung đại và cuối thời cận đại cũng rất phức tạp: số lớn các làng ở đây thờ Đức Thánh Tam Giang, và truyền thuyết địa phương cứ quần quít quanh nhân vật ấy. Truyền thuyết Tam Giang dựng lên một hàng rào dọc sông Cầu, không cho truyền thuyết An Dương Vương tràn quá xa về phía Bắc, và Đông Bắc. Dù sao, nguồn gốc miền núi của Vua Chủ không phải là biệt lệ của một tích truyện độc nhất.

Trong vùng Cổ Loa và phụ cận, xa hơn tí nữa, người sưu tầm còn nhiều lần vấp phải cách minh giải đó. Làng Lỗ Khê, chẳng hạn, thờ anh em Niệm Hưng - Niệm Hải, hai tướng của Hùng Vương: *theo lời kể của người làng, thì bố đẻ của hai ông không phải là người Lỗ Khê mà vốn gốc Cao Bằng đến đây dạy học (lại hình ảnh ông đồ!), rồi lấy vợ ở địa phương, sinh ra hai trai.* Cũng trên đất Đông Anh, làng Chiêm Trạch thờ ông Nôi, hay Nôi hầu, một bộ tướng của An Dương Vương, mà rồi đây chúng ta còn gặp lại, trong khuôn khổ truyền thuyết Cổ Loa. *Căn cứ vào thần tích và lời của miệng của người Chiêm Trạch, thì vị thần - mà tên tuổi rất mực bình dân lại được gắn vào một tước hiệu phong kiến - vốn từ Hương Canh (làng gốm nổi tiếng, trên đất Vĩnh Phú ngày nay) đến đây ngụ cư, rồi lấy một cô gái làng làm vợ, nhưng ông tổ ba đời của bố đẻ ra Nôi hầu lại ở tận Tuyên Quang kia!* Nôi hầu không phải là thành hoàng Hương Canh, nhưng trước đây một số gia đình trong làng lại chuyên làm nôi và thờ riêng ông Nôi: họ cũng kể rằng tổ tiên của ông vốn từ Tuyên Quang di cư đến.

Tuy không rõ lắm, thần tích làng Kim Nỗ - cũng trong vùng Cổ Loa và phụ cận lại gợi ý rằng có thể tìm nơi hoạt động của Vua Thục ở mạn Kinh Bắc, bao gồm cả địa bàn sưu tầm của chúng tôi. Nguyên làng này thờ ba vị Nguyễn Hộ - Nguyễn Hiền - Nguyễn Vĩnh, mà truyền thuyết địa phương cho là anh em cùng sinh trong “một bọc” dưới thời Hùng Vương, bấy giờ - vẫn theo lời kể - “giặc Thục nổi lên ở Kinh Bắc”(17) Vua Hùng chiêu mộ kẻ hiền tài cầm quân đánh giặc. Ba anh em họ Nguyễn được tuyển. Giặc tan Nhà vua phong cho một người làm Tả tướng quân, thụ tước Hộ quốc an dân đại vương, người thứ hai làm Hữu tướng quân, thụ tước Hiền ứng phu hóa đại vương, người thứ ba làm Điện tiền chỉ huy đô sứ tướng quân, thụ tước Đông

Vĩnh linh ứng hữu vương. Qua đất Kim Nỗ, ba vị cho quân hạ trại. Thấy “phong cảnh hữu tình”, họ lưu lại, xây Đông Lâu - Bắc Lâu - Đoài Lâu. Nhân dân xin thờ, ba tướng ban cho mười nén bạc để mua tự điền. Một hôm, có áng mây hồng trên trời. Ba vị ra nhìn, rồi tự nhiên bay theo mây, biến mất. Hôm ấy là ngày mười ba tháng giêng, ngày “Thánh hoá”(18). Nhắc lại gần nguyên vẹn một tích truyện có thể nói là ở bên rìa của truyền thuyết Cổ Loa, không những chúng tôi định nhân thể góp thêm một biểu hiện văn hoá - hóa, mà còn muốn đồng thời rút ra một vài tham số đáng lưu ý. Đáng lưu ý vì không khỏi khiến người nghe liên tưởng đến chuyện Thánh Dóng: thời Hùng Vương giặc nổi lên, không đánh được vua cầu người tài, anh hùng xuất hiện dưới dạng bất thường, dẹp xong giặc, anh hùng lên trời. Sơ đồ này còn hiển hiện trong nhiều truyền thuyết, với những địa điểm, tên gọi, và chi tiết khác nhau(19). Giặc có thể là “Ân”, “Mũi đỏ”, “quân Man” (như trong các truyền thuyết về Thánh Dóng), hay là “Thục” (theo thần tích ba anh em họ Nguyễn). Vùng giặc dấy lên có thể là núi Vũ Ninh nói riêng (nơi Dóng chiến thắng giặc Ân), hay Kinh Bắc nói chung (nơi ba tướng quân họ Nguyễn dẹp Thục). Anh hùng có thể còn giữ ít nhiều tính cách của nhân vật thần thoại (người khổng lồ), hay chỉ khác đôi ở một chi tiết nhỏ nhặt (anh em sinh ba), thậm chí có thể đã bước đầu Đạo hóa (về trời theo áng mây hồng)(20). Nhưng xét, cho cùng, điều đó không quan trọng. Trong chừng mực có liên quan đến lý lịch Vua Chủ, và theo tầm nhìn của những ai muốn rút ra một sợi chỉ lịch sử từ mạng lưới hư cấu của truyền thuyết dân gian, chất đọng lại cuối cùng chỉ có thể là: trong buổi đầu dựng nước (thời Hùng Vương), và ở trung tâm của địa bàn dựng nước (địa đầu châu thổ), nổi bật lên nền cảnh nửa thật nửa hư của lịch sử chưa thành văn là những cuộc giao tranh - mà người viết sử ngày nay cho là hầu không tránh được - giữa các cộng

đồng thể cư trú trên những địa vực không xa nhau mấy. Thực ra, kết quả gạn lọc ấy cũng chẳng mới lạ gì, không những vì nó khó với cách minh giải cổ điển của chúng ta về thời kỳ thực sử (Ăngghen), mà còn vì, gần đây, nhiều nhà nghiên cứu đã xuất phát từ những tài liệu khác để nhìn nhận vấn đề theo một hướng tương tự(21). Tác dụng của truyền thuyết Cổ Loa, về mặt này, là góp thêm một viên gạch nhỏ vào quan niệm chung đang hình thành.

Như vậy, dù quê hương của Thục Phán là làng Kim Lũ, Kinh Bắc hay xa hơn nữa, đâu đó trên miền “thượng du” - thậm chí tận Tây Bắc, theo gợi ý của một số ngọc phả Hùng Vương ở Vĩnh Phú(22)- nhưng ý niệm kết tinh tối chung vẫn không hề suy chuyển, dù có chìm nổi giữa bao chi tiết khó tin của câu chuyện dân gian. Tất nhiên, tính thống nhất đó trong cảm thức lịch sử của nhân dân không loại trừ nhu cầu sớm phát hiện dấu nối- ắt đã bị thời gian xóa nhòa ít nhiều- giữa truyền thuyết Cổ Loa và truyền thuyết Cao Bằng. Hơn nữa, tính thống nhất nói trên càng không mâu thuẫn với thông báo chính trị lồng trong các thần phả - ngọc phả thảo dưới triều Lê (Thục Phán chính là châu báu của Hùng Vương cũng trong tông phái hoàng đế trước...). Lần theo từng khâu của truyền thuyết Cổ Loa, đến đây chúng ta hẳn đã có điều kiện hơn để thử trả lời câu hỏi đề ra từ một đoạn trên, để hiểu tại sao nhân dân Cổ Loa đã tiếp nhận “mô hình” lịch sử của những người thống trị họ. Thực ra, những lần gặp gỡ như thế nhấn quan đặc biệt của thiểu số quý tộc và ý thức tiến bộ của đông đảo nông dân, không đến nỗi quá hiếm, trong phối cảnh của một dân tộc mà nghĩa vụ cha truyền con nối là chống xâm lược. Ở đây, là gặp gỡ giữa công thức minh giải lịch sử của một triều đình phong kiến và quan cảm lịch sử của nhân dân: gặp gỡ trong nhu cầu thống nhất dân tộc. Trong nhiều

trường hợp khác là gặp gỡ giữa quyền lợi riêng của các từng lớp trên và quyết tâm giữ nước của toàn dân: gặp gỡ trước nguy cơ dân tộc bị tiêu diệt. Điều đó, Trần Hưng Đạo và Nguyễn Trãi đã nói từ lâu trước chúng ta, và chắc chắn là nói hay hơn, vì cô đọng hơn nhiều.

Cuộc trùng phùng - dù nhất thời trong lịch sử - giữa cách nhìn của các tập hợp người đối kháng nhau còn chỉ đạo truyền thuyết Cổ Loa trong nhiều chi tiết của tích Thục Phán giành ngôi nhà Hùng. Vì, *theo lời kể, thì không những Phán là “người miền núi”, là cháu ngoại Hùng Vương, mà bố đẻ ra Phán lại từng cùng Lạc hầu, một trụ cột khác của triều Hùng, ngấp nghé chân “phò mã”.* Điều đó cũng dễ hiểu: Hùng Vương vốn không con trai, ai lấy My Nương sẽ được “truyền ngôi”. Nhưng rồi cuối cùng “công chúa” lại về với Đức Thánh Tản trên núi Ba Vì. Về sau, bố Phán lấy con gái nhà họ Đào ở Tuyên Quang, cũng là “người miền núi”, sinh hạ một trai. Chưa quên hận cũ, chờ Phán lớn lên, ông gửi con đi học võ nghệ lâu năm ở Ba Thục. Thành tài, Phán trở về, thay người bố đã mất để quản dân “nơi quê cha đất mẹ”. Đến hai mươi tuổi, Phán toan dấy binh rửa thù cho bố. Bấy giờ, chú ruột của Phán vẫn là bộ tướng của Hùng Vương. Nghe lời chú can, Phán nén lòng chờ đợi cho triều Hùng suy hẳn. Hai năm sau, vừa tròn hăm hai tuổi, thấy vua Hùng đã già, lại ham mê rượu chè cờ bạc, Phán cất quân. Có chú ruột làm nội ứng, quân Phán dễ dàng “nhập điện”, Hùng Vương đành nhường ngôi, tặng Phán nỏ quý “Linh quang thiên bảo”, rồi cùng rể và con gái lên núi Tản “dưỡng nhàn”. Tất nhiên, trong vùng Cổ Loa và phụ cận, không phải ai ai cũng có thể kể đầy đủ tình tiết như vậy. Thậm chí, như ta đã biết, có người chỉ nói vắn tắt rằng Thục Phán vốn gốc “miền núi”, là cháu ngoại của nhà Hùng, hay đã đi Ba Thục học, rồi trở về “mở nước”... không phải

cụ nào ở Cổ Loa cũng thuộc ngọc phả An Dương Vương lưu ở Đền Thượng. Quả vậy, nếu gạt đi một vài khác biệt không khó nhận thì tích Thục Phán đánh vua Hùng- vốn là lời truyền miệng của nhân dân- lại dội về Cổ Loa dưới biến điệu có lớp lang của Nguyễn Bính(23). Lãng kính của quan Đông Các trong Bộ Lễ thời Hồng Phúc đã làm khúc xạ nguyên mẫu dân gian. Vì gả thứ - công chúa cho tù trưởng miền núi là chính sách bền vững của triều đình miền xuôi, từ Lý đến Lê. Vì dùi mài khả năng, tích trữ lực lượng, chờ thời cơ xuất thế là nhân sinh quan của nho sĩ, cũng là hiện thực được phản ánh trong sử sách, kể cả tiểu thuyết lịch sử du nhập từ Trung Quốc. Kết thúc chiến tranh một cách êm đẹp đến thế - dù chỉ là giao tranh giữa những cộng đồng thể gần gũi nhau - chắc là “hợp mệnh trời”, nhưng không nhất thiết là sự thật lịch sử, chữ “nhân” và lý tưởng “dưỡng nhân” có thể thấm vào một số tầng lớp ở nông thôn, nhưng quyết không bắt rễ từ cuộc sống lao động của nông dân . Dù sao, tích truyện được nhào nặn lại theo khuôn sáo hữu thức của chính quyền phong kiến đã trở thành khuôn một “dị bản” trong số truyền thuyết minh giải “quan hệ Hùng- Thục” ở Cổ Loa ngày nay. Điều lý thú hơn là, dị bản ấy, có trải qua bao nhiêu biến hóa, vẫn không nguy trang được tung tích dân gian của nó. Chỉ vì một người con gái, mà Thục Phán thụ mệnh cha dấy binh đánh Hùng Vương! Tất nhiên, óc lô gích của nhà nho đã củng cố cho cái lý do nghe chừng không vững chãi lắm, bằng cách gia vào chi tiết Hùng Vương không có con trai, hoặc đã đánh mất con trai(24). Nhưng *hình ảnh người đàn bà ở trung tâm một cuộc chiến tranh* đã từng là mô típ của bao truyền thuyết, từ huyền tích “Sơn Tinh - Thủy Tinh” và truyện thơ “Thạch Sanh” của người Việt, đến trường ca của các nhóm dân tộc ít người ở Tây Nguyên(25).

Đó là chưa nói đến những tích truyện truyền miệng, hoặc

vốn là văn học truyền miệng lưu hành trong nhiều xã hội ở xa hơn, từ thần thoại của người Anhđiêng châu Mỹ, đến anh hùng ca Ấn Độ, và chuyện sử truyền kỳ miền quanh biển Êgê... Mô típ phổ biến đến mức “thế giới” này hẳn là bản tóm tắt đã được điển hình hóa của diễn biến thời thực sử, từ sau “cuộc thất bại lịch sử của phụ nữ” (Ăngghen) khi mà tình trạng chen chúc trước cổng hẹp của lịch sử thành văn đã xô đẩy nhiều cộng đồng người vào những cuộc chiến tranh không tên tuổi. Cũng dưới chủ đề Thực Phán đánh Hùng Vương, truyền thuyết Cổ Loa còn dành cho người sưu tầm một số dị bản ngắn gọn hơn, và chắc hẳn là còn giữ được đậm đà thi vị dân gian hơn, mặc dù vẫn toát ra hơi thở của ngọc phả. Gốc gác của Vua Chủ, chúng ta còn nhớ, được các cụ ở đây hiểu theo hai cách: *một là* người Ba Thực, *hai là* người “miền núi”. Trong khuôn khổ của giải pháp thứ nhất có *người chỉ kể gọn thơn lỏn rằng Phán là “Ba Thực nhân dã”*, mà không thấy cần phải cắt nghĩa sự có mặt bất thường, trên vùng đất nhà Hùng của một nhân vật ở tận Tứ Xuyên ngày nay. Cẩn thận hơn, *một dị bản khác cho biết thêm rằng, tuy là người Ba Thực, và “chỉ chuyên săn bắn”, nhưng Vua Chủ đã “qua ta từ năm lên sáu”*. Chi tiết “chỉ chuyên săn bắn” báo hiệu giải pháp thứ hai. Vì, nếu vùng trung du và nhất là miền châu thổ Bắc Bộ đã quen trồng trọt từ lâu, từ đầu thời đại đồng thau kia, và biết dâu trước nữa, nhất là đã sớm trồng lúa nước (“thủy nậu”), thì miền thượng du còn bảo lưu trong một thời gian dài sinh hoạt hái lượm và săn bắn. Mãi đến gần đây, hình thức trồng trọt gần như duy nhất của các tộc người ở rẻo giữa và rẻo cao là nương rẫy (“đào canh”). Ngay trong các cộng đồng thể miền núi đã định cư từ lâu đời ven từng thung lũng hẹp ép giữa hai dãy đá vôi- như các xã hội cổ truyền Thái và Mường- thì bên cạnh hoạt động cày cấy nơi đất trũng, đốt nương cũng như hái lượm và săn bắt trên sườn đồi sườn núi vẫn là những hình thức sản xuất không

thể thiếu. Chẳng thế mà người anh hùng đẹp nhất trong mo “Đẻ đất đẻ nước” - bản trường ca lớn của văn học Mường - lại là một tay thiện xạ(26). Không lạ rằng, xưa nay, dưới mắt của đa số nông dân miền xuôi, hình ảnh người cầm nỏ đã trở thành biểu tượng của các dân tộc ít người. Nhưng, dù giải pháp thứ hai đã ra đời, thì truyền thuyết Cổ Loa vẫn còn nhiệm vụ phải minh giải cho xuôi tai sự tồn tại của khái niệm “Thục”, đặt trước tên tục của Vua Chủ. Trong hoàn cảnh đó, *một dị bản khác nữa lại biện minh rằng, tuy “là người miền núi nước ta”, nhưng Phán đã từng “trốn sang Trung Quốc, sinh sống ở vùng nước Thục”. Nhận thấy Phán là người hiền (có cụ bảo là “ngoan”), “thầy” (?) bèn “nuôi cho ăn học”. Thật ra, Thục không phải là họ: chẳng qua “vóc người cao to” nên Phán được gọi như vậy.* Chi tiết sau cùng này - rõ ràng là suy luận theo lối ông đồ, và dựa vào biệt lệ của ngũ âm địa phương (27)- càng nhấn mạnh luận điệu vụng về của một thầy cãi bất đắc dĩ. Không riêng chúng ta ngày nay từ lâu truyền thuyết Cổ Loa đã khiến nhiều người nhọc lòng mà vẫn lúng túng, khi lâm vào tình thế phải xử lý các khái niệm “Thục” và “Ba Thục”. Yêu cầu lô gích của những thế hệ đã đặt chân vào lịch sử - và đòi hỏi lịch sử như một nhu yếu phẩm hàng đầu của cuộc sống cộng đồng - đã đẻ ra nhiều “giả thiết” khác nhau, làm cho chuyện kể Cổ Loa vụn thành những mảnh rời rạc... Tuy nhiên, dù quê hương Thục Phán ở đâu, dù lý do mâu thuẫn giữ Hùng và Thục là gì, thì mọi “giả thuyết”, mọi dị bản, đều thống nhất với nhau về các bước chuyển tiếp: đánh nhau- giảng hòa-nhường ngôi. *Nhiều cụ ở Cổ Loa chỉ kể vắn tắt rằng Thục Phán đã cùng Hùng Vương đánh nhau nhiều lần (có người tính cụ thể là “ba trận”). Lần nào Phán cũng thua. Nhưng rồi, cuối cùng, Hùng Vương vẫn “giảng hòa”, và nhường ngôi cho Phán tặng Phán cả nỏ quý “Linh quang thiên bảo”. Tính chất cô đúc của nó - cô đúc không những vì ngắn gọn, mà còn vì kết hợp được mọi “giả*

thiết”, bằng cách loại ra những chi tiết không thể dung hợp-khiến có cơ sở để xem dị bản cuối cùng này là khuôn mẫu phổ biến, được nhân dân Cổ Loa chấp nhận. Với khung chuyện thống nhất ấy, người Cổ Loa đã tiếp thu tinh thần cơ bản của ngọc phả An Dương Vương do Nguyễn Bính chấp bút. Chính trên ý nghĩa đó mà chúng ta có quyền nói rằng, ngay trong truyền thuyết dân gian, nhân vật Vua Chủ đã bị “phong kiến hóa” đến độ sâu sắc.

Như vậy, cứ ước lược mãi, cứ gạt dần mọi chi tiết thêm sau, thì hình tượng cuối cùng của nhân vật Thục Phán trong truyền thuyết Cổ Loa hóa ra chỉ hiện lên rực rỡ với đủ bảy sắc cầu vồng để rồi chịu chung số phận tan đi trong khoảng không, mà chẳng lưu lại chút thực chất lịch sử nào cả hay sao? Nếu thế, phải phân biệt rành mạch hai con người. Nhân vật lịch sử: người đã “cởi trần... xứng vương” ở Âu Lạc, mà có lẽ chúng ta chưa có hy vọng tiếp xúc trong điều kiện hiểu biết hiện nay, dù đã được Tư Mã Thiên gián tiếp giới thiệu qua lời nói của Triệu Đà. Nhân vật hư cấu: Thục Phán, An Dương Vương, tức Vua Chủ mà mặt mũi thoáng thấy qua truyền thuyết thành văn và không thành văn chỉ là kết quả bồi, đắp liên tục của các thế hệ sau. Đúng là như vậy, nếu chúng ta vừa lòng với khuôn mẫu đã “phong kiến hóa” vừa lọc ra trên đây. May thay, tướng mạo “phong kiến”, tuy sẽ còn bám theo Vua Chủ trên nhiều chặng đường của truyền thuyết, vẫn không thể rũ sạch mọi tình tiết thấm chất dân gian. Phong cách hai mặt ấy đã tạo cho chuyện kể Cổ Loa một thi vị riêng biệt, dù cho, ở đây, đôi cánh bay bổng của thần thoại đã bị ý thức lịch sử cắt xén nhiều lần. Trong trường hợp đang bàn, chỉ chi tiết “dân gian” mới có thể giúp ta thử sức khoanh lại bộ mặt lịch sử của Vua Chủ. Một lần nữa, người sưu tầm lại có dịp quay về với gốc tích của Thục Phán. Về mặt này, khúc sông Cầu bao bọc phía Đông địa bàn diên dã của chúng tôi là một “tuyến lực”

đáng lưu ý. Vì nhiều địa điểm được ghi trong truyền thuyết thần phả, thần tích, và có liên quan đến An Dương Vương, lại nằm đúng trên trục giao thông bắc nam này. Có thể nói rằng đây là đường “phân thủy” về thần tích. Về phía tây, vùng Cổ Loa và phụ cận là khu vực thờ Vua Chủ. Về phía đông, nhân dân ven sông chuyên thờ Đức Thánh Tam Giang: theo lời kể đá nho đá nôm của các cụ trong vùng- cũng là “văn ngôn”, nhưng đã dân gian hóa- thì “thượng chí Du Duổm(28), hạ chí Lục Đầu, lưỡng biên giang, một trăm bảy mươi hai xã thờ Hùng Vương” và các bộ tướng của Vua Hùng, lưu vực sông Cầu còn duyên nợ với tên tuổi của nhiều nhân vật trong truyền thuyết Vua Chủ. Đến một phần sau, ta sẽ gặp lại *Vua Chủ bại trận đang quất ngựa xuôi sông Cầu, trước khi biến vào dòng nước Lục Đầu giang*. Và chẳng, ta còn nhớ, một trong những quê hương mà truyền thuyết Cổ Loa lại từng có mặt trong truyền thuyết Hùng Vương: Vua Hùng cuối cùng, Mỵ Nương, Tản Viên sơn thánh, Lạc hầu, Cao Lỗ... Truyền thuyết Cổ Loa tiếp tục truyền thuyết Hùng Vương, với tư cách là tấm sơn mài thứ hai, cùng với truyền thuyết Hùng Vương kết thành một bình phong duy nhất, trên đó đôi tí ký ức lịch sử và sức mạnh hư cấu dân gian đã phối hợp với nhau để phác nên bức tranh truyền kỳ về thời thịnh vượng Việt Nam, mà những nét khắc thanh đậm thỉnh thoảng lại được tô đậm bằng chất liệu rực rỡ còn sót lại trên bảng màu của thần thoại nguyên thủy. Hãy lấy một Cao Lỗ, chẳng hạn, làm điểm xuất phát. Căn cứ vào thần tích, thì ông là người Bình Than ở cuối sông Cầu. *Lĩnh Nam chí quái* cũng như *Việt điện u linh* còn cho biết thêm rằng ông “cầm tinh con rồng đá” và thuộc loại “thạch thân”(29): chữ Cao đứng trước tên Lỗ hẳn không phải là họ mà có thể được gắn với đá (thạch), núi đá, hết như trong tước hiệu của *Cao Sơn đại vương, cũng một bộ tướng của Vua Hùng*(30). Kể ra, trong truyền thuyết Hùng Vương ở Vĩnh Phúc

và Hà Tây, không thiếu gì những nhân vật mà tên tuổi gọi lên hình ảnh núi non: *Ông Núi, Ông Chon von, Thần Đột ngọt*(31)... *Sơn Tinh, hay Tản Viên Sơn thánh* chỉ là một trường hợp: Thánh Dóng lên trời từ Sóc Sơn. Một người con gái nhà Hùng - mà các thần tích ở Vĩnh Phúc gọi là công chúa Ngọc Hoa, con Hùng Duệ Vương - lại được thờ dưới một danh hiệu nôm na hơn nhiều: *Nàng Dốc Cao*(32). Chúng ta đã rút ra sơ đồ chung cho chuyện ba anh em họ Nguyễn đánh giặc Thục và tích Thánh Dóng đánh giặc Ân: một dị bản về người anh hùng làng Phù Đổng lại nói rõ rằng *tướng Ân tên là Thạch Linh*(33). Trở về lưu vực sông Cầu, tại làng Tiên Lát chẳng hạn, ta thấy *một vị “Thạch Vương”* nào đó, khí mơ hồ về lý lịch, được nhân dân ven sông thờ xen kẽ với Đức Thánh Tam giang(34), cùng họ Thạch còn có Thạch Sanh, người Cao Bằng(35), nghĩa là đồng hương với Thục Phán, nếu dựa vào một truyền thuyết ở Cổ Loa mà chúng ta từng có dịp nhắc đến. Ấy là chưa tính đến khả năng chuyển hóa giữa các âm Thục - Thạc - Thạch. Như vậy, vô hình trung, lưu vực sông Cầu lại nối các nhân vật của truyền thuyết Cổ Loa với miền “thượng du”, vì chúng ta hẳn chưa quên rằng, theo thần tích và cả lời kể miệng nữa, thì Cao Bằng còn là quê của Niệm Hưng- Niệm Hải, những tướng đã phò Hùng đánh Thục, và mẹ đẻ ra Vua Chủ, cũng như ông cha của Nội hầu, vốn gốc Tuyên Quang. Mỗi mũi tên bắn ra biến thành 100 mũi tên diệt hàng trăm kẻ địch: *cánh nỏ diệu kỳ của Nông Đắc Thái tướng của Bé Khắc Thiêu - phiên mục đất Cao Bằng*, từng chống lại triều đình nhà Lê(36)- không thể không có họ hàng gần xa với nỏ thần của An Dương Vương.

Cứ tạm “xâu chuỗi” từ nhân vật này qua nhân vật kia như vậy, ta thấy hiện lên trên bản đồ truyền thuyết về ba khu vực tất có liên quan với nhau. Khu vực Phú Thọ và Sơn Tây cũ, vùng

đồi núi trung du, ở ngay cửa ngõ của đồng bằng Bắc Bộ, là địa bàn chính của các truyền thuyết về Hùng Vương, mà Chi hội Văn nghệ dân gian tỉnh Vĩnh Phú và một số người mê say sưu tầm ở Hà Tây đã bước đầu tập hợp có kết quả. Khu vực Việt Bắc, trên địa cầu miền núi, nối liền với miền châu thổ bằng tuyến giao thông cổ truyền mà một trong chặng đường quan trọng là trục sông Cầu, chưa cung cấp được nhiều dữ kiện, nhưng cũng báo trước một số nhân vật hay tình tiết trong tích truyện. Còn Cổ Loa và vùng phụ cận ở trên đồng bằng Bắc Bộ, ngay tại đầu mối của những con đường ngược về hai khu vực kia, có khả năng là cái *túi hứng*, trong đó các truyền thuyết về Vua Chủ đã được điều chế. Trung du ngày nay là bộ phận khăng khít của địa bàn Việt, nhưng một vài vùng ở Phú Thọ và Sơn Tây cũ, chân núi Ba Vì chẳng hạn, còn là nơi người Mường và người Việt cộng cư. Trong văn hoá truyền miệng của họ, kể cả văn hoá tôn giáo, người Mường vẫn ghi nhớ, dưới những tên gọi riêng của dân tộc, nhiều vị trí địa lý nằm ngoài phạm vi họ cư trú hiện nay, không chỉ ở trung du, mà cả ở miền xuôi, ví như địa điểm Lục Đầu giang ở cuối sông Cầu. Nếu có thể giả định rằng miền trung du, và cả một số vùng châu thổ, đặc biệt những nơi tiếp giáp với đồi, là địa bàn của người Mường cổ, thì khu vực miền núi Bắc và Đông Bắc lại là bộ phận của đại gia đình các ngành Thái. Nhìn dưới góc độ đó, vùng Cổ Loa và phụ cận- tất nhiên, có thể mở rộng diện hơn nữa- không chỉ là cái túi hứng truyền thuyết, mà còn là nơi đụng độ và chan hòa của hai cộng đồng người, của hai sắc diện văn hoá, rất gần gũi nhau, nhưng dù sao vẫn chấp giữ những dị biệt nhỏ bên cạnh cái đồng nhất lớn. Cứ liếc qua bản đồ dân tộc học Đông Nam Á, kể cả miền Nam Trường Giang, ta sẽ thấy rằng người Thái ngày nay- dù là “Thái phía Tây”, như dân tộc Thái Tây Bắc, hay là “Thái phía Đông”, như dân tộc Tày và các ngành Nùng ở Việt Bắc - được rải thành một chuỗi có lúc

đứt đoạn, từ núi rừng A-xam đến biển Đông, như một “khối đệm” giữa các tộc người phương Bắc và các tộc người phương Nam. Vào khoảng các thế kỷ thứ VI và thứ V trước Công nguyên (cuối Xuân Thu, đầu Chiến Quốc), khi mà người Hán đã kết thúc thời đại sắt, bằng cách hoàn thành việc chiếm lĩnh miền Trung Nguyên, để rồi từ đó vượt Trường Giang, đẩy lùi về phía Nam những cộng đồng thể vốn cư trú từ trước trong lưu vực này, thì cuộc “dồn toa” ấy hẳn là “chất xúc tác” đã gây nên “phản ứng dây chuyền” đến các vùng xa hơn, góp phần tạo hình cho mặt nổi của một thời kỳ tranh tối tranh sáng trong lịch sử các xã hội miền giáp ranh. Vào thế kỷ thứ III trước Công nguyên, những biến động dân cư ấy - cùng với các cuộc xung đột thường kèm theo chúng - tất có liên quan đến sự hình thành của hai thực thể Nam Việt và Âu Lạc, tại những địa điểm cách biệt nhau, với những thành phần tộc người khác nhau, và trong những hoàn cảnh cụ thể không giống nhau(37). Đến những giai đoạn sau, sức ép ngày càng mạnh từ phương Bắc sẽ góp phần thúc đẩy sự ra đời trước sau của nước Nam Chiếu và một loạt quốc gia đến nay còn tồn tại trên lục địa Đông Nam Á(38). Trong mọi trường hợp kể trên, các ngành Thái đều đóng một vai trò năng động, có khi kết hợp với những yếu tố thuộc ngữ hệ Tạng - Miến.

Từ một hai chi tiết “dân gian” còn nhận diện được trong mớ truyền thuyết đã “phong kiến hóa” ở Cổ Loa, chúng ta đã thử lấp đôi dũ kiện biết được vào một khung lịch sử bao trùm hơn, để rút ra một hướng suy nghĩ trong bước đầu tìm tòi. Với một tí tưởng tượng còn có thể suy luận đi xa hơn nữa, chẳng hạn gắn tên đồng Cổ Loa và các mẫu sắt vụn ở Đường Mây với truyền thuyết về Lữ Cao Sơn, ông tổ nghề rèn, và mỏ đồng Tụ Long vốn trên đất Cao Bằng. Nhưng rồi, bao giờ cũng vậy, ức thuyết chỉ là ức thuyết. Nghĩa là còn phải sưu tầm nhiều đợt nữa ở Cổ Loa, và

đặc biệt dọc đường lên Việt Bắc, còn phải đón chờ những kết quả mới của Vinh Phú và Hà Tây: cho đến nay, trong tay người tìm hiểu văn học dân gian, chưa một phát kiến tân kỳ nào về phương pháp dăm tị hào có đủ tư cách để hoàn toàn loại trừ vũ khí so sánh. Người làm dân tộc học còn có thể bổ sung rằng, trên cả ba khu vực vừa nêu, công tác điều tra cơ bản về lịch sử biến động dân số và dân cư, về văn hoá vật chất, ngôn ngữ, kết cấu xóm làng... mới ở giai đoạn khởi động. Và chẳng, *quanh lai lịch An Dương Vương, cũng như bao vấn đề khác thuộc thời kỳ thực sử, tiếng nói quyết định là của những người đào lịch sử từ lòng đất.* Vì nói cho cùng, chức năng chính của văn học dân gian không phải là tàng trữ tư liệu khoa học. Mặc dù được xây dựng từ một số ký ức lịch sử nhất định, và nhất là đã bị lịch sử hóa cao độ - đó là số phận của hầu mọi truyền thuyết, - truyện kể Cổ Loa chỉ đóng vai một thấu kính, nơi hội tụ các ứng xử tâm lý của nhân dân Cổ Loa trước lịch sử. Hội tụ ở mức tập trung nhất, để rồi hiện thân thành hình tượng nghệ thuật. Song bao đời dựa chân thành Chủ, người Cổ Loa không thể không tự hỏi về tông tích ba vòng lũy ôm ấp vùng cư trú thân thuộc của họ. Để trả lời câu hỏi gốc, họ đã xuất phát từ một cốt lõi chân xác ắt đã bị thời gian xói mòn nhiều, để từng bước dựng lên một nhân vật phi thường, bằng cách tiếp nhận thêm những nguyên liệu không thuần nhất do nhiều thời đại cách xa nhau cung cấp. Khác nào các vòng lũy Cổ Loa, tuy sẵn gốc từ thời Âu Lạc, nhưng đã được bao thế hệ sau, từ Mã Viện, Lý Phật Tử, đến Ngô Quyền... bồi đắp thêm, làm biến hẳn dạng thái ban đầu. Song song với quá trình tiếp nhận, chắc hẳn còn có cả một quá trình khử dần. Dù sao, dưới hình thức gần ta nhất của truyền thuyết Cổ Loa, các nguyên liệu bác tạp đã được người ở đây khéo hòa lại, bằng cách khuôn tất cả vào một sơ đồ lịch sử thống nhất. “Mô hình” ấy, chúng ta đã cố lọc ra, để nhận thấy rằng nó không mâu thuẫn với thông báo

chính trị của những triều đại phong kiến được lịch sử trao cho nhiệm vụ mũi nhọn trong công cuộc giữ gìn và củng cố nền độc lập.

Truyền thuyết Cổ Loa, tất nhiên, chưa phải là lịch sử, hay không phải lịch sử đúng với tiêu chuẩn của khoa học hiện đại, nhưng là *ý thức lịch sử của nhân dân, hơn thế nữa, là “cương lĩnh” cô đúc thái độ và yêu sách của nhân dân trước lịch sử*. Sự thực đó, cụ Phương Đình, với đầu óc lô gích cực đoan mà hẹp hòi của nhà nho, không muốn hiểu, hay nói cho đúng hơn là không thể hiểu. Còn người Cổ Loa thì không hề tiếc công tô điểm cho Vua Chủ, người anh hùng truyền kỳ đã vút qua bầu trời thực sử như mảnh sao băng cuối cùng, trước khi đất nước chìm dưới màn đêm nghìn năm Bắc thuộc. Tô điểm bằng mọi phương tiện thu nhặt được dọc đường lịch sử, bằng màu sắc chói lọi thừa hưởng của thần thoại nguyên thủy, bằng không khí huyền hoặc tiếp thu của Đạo giáo hay Mật giáo, bằng hiện thực dân gian bình dị, bằng cả một số chi tiết trích ra từ khuôn sáo phong kiến..., lạ thay, các chất liệu khác nhau đó, tuy không tránh khỏi đôi lúc va chạm đột ngột, cuối cùng vẫn tụ lại được trên diện mạo của Vua Chủ, thành những nét ẩn hiện, khi hư khi thực, không thiếu phần hấp dẫn. Bút pháp đa trị đó là sắc thái thẩm mỹ của truyện kể Cổ Loa, khiến truyền thuyết ở đây, tuy rời ra từng mảnh, nhưng vẫn thống nhất trong nhịp điệu gián cách, vẫn toát ra duyên thầm của nó, dù có thiếu hẳn kiến thức đồ sộ và lộng lẫy của anh hùng ca Ấn Độ hay sử thi Hy Lạp. Khuôn mặt lung linh “như gần như xa” ấy, chúng ta sẽ có dịp chiêm ngưỡng nhiều lần nữa: là nhân vật chính, Vua Chủ còn ngự giữa truyền thuyết Cổ Loa cho đến cuối.

---

\* Viết chung với GS Trần Quốc Vượng.

1. Các nhà thần thoại học phương Tây quen gọi sơ đồ này là “thần thoại hồng thủy”. Họ chú ý từ lâu đến thần thoại hồng thủy, không những vì, đối với người phương Tây, đây là một đề tài quen thuộc (có trong kinh Thánh đạo Cơ Đốc), mà còn vì đề tài ấy được phổ cập trên một địa bàn rộng lớn, ở châu Âu, châu Á, châu Mĩ, phần nào cả châu Phi nữa. Theo một ý kiến có thời được nhiều người chấp nhận, thì nơi chôn rau cắt rốn của nó có lẽ là khu vực Trung Cận Đông.

Ở nước ta, sơ đồ nói trên khá là phổ biến, không những trong truyền thuyết của một số dân tộc cư trú trên lãnh thổ Việt Nam chưa lâu lắm (ví như người Mèo), mà cả trong văn học dân tộc của nhiều cộng đồng thể được xem như đã ở lâu trên đất này (người Mường chẳng hạn). Chúng tôi gọi là “sơ đồ cuộc loạn luân khởi nguyên”, vì ở ta thì mô típ hồng thủy nhiều khi đã phai nhạt, trong khi mô típ loạn luân lại thường được nhấn mạnh. Đã gọi là loạn luân, thì bao giờ cũng bị Trời Đất trừng phạt, vì vậy các nhân vật trong cuộc thường gặp nhiều bước hiềm nghèo. Ví dụ: theo mo Mường, sau khi Đá Cắn lấy em gái, là nàng Dạ Kịt, thì Vua Trời sai Thiên Lôi xuống đánh: thoát được nạn này, hai vợ chồng lại sinh con tàn tật, phải lập kế giải oan mới tai qua nạn khỏi. Trong huyền tích Xóm Gà, chúng ta không thấy những biến cố thuộc loại ấy tiếp theo cuộc loạn luân khởi nguyên.

2. Về mặt này, trong bài tựa viết dưới triều Hồng Đức, khi “hiệu chính” lại bộ *Lĩnh Nam chích quái*, Vũ Quỳnh đã nói rõ ràng: “Từ trước...*chưa có quốc sử để ghi chép*, cho nên nhiều truyện bị mất. May còn truyện nào không bị thất lạc, *riêng được dân gian truyền miệng*... Những truyện chép ở đây là sử ở trong truyện chẳng, lai lịch ra sao, có từ thời nào, tên họ người hoàn thành, đều không thấy ghi rõ. *Viết ra đầu tiên là những bậc tài cao học rộng ở đời Lý- Trần*. Còn những người nhuận sắc là *những bậc quân tử bách nhĩ hiếu cổ ngày nay (tức thời Lê)*. Kẻ ngu này thử nghiên cứu gót đầu, gốc ngọn, *trần thuật lại mà suy xét cho sáng tỏ ý người viết*... quên mình dốt nát đem ra hiệu chính xếp thành hai quyển... (Những chữ in nghiêng là do tác giả bài này

nhấn mạnh). *Lĩnh Nam chí quái* (bản dịch của Đinh Gia Khánh và Nguyễn Ngọc San), Hà Nội, 1960. Trang 18- 19.

3. Chữ Pháp: acculturation.

4. Trong vùng Cổ Loa và phụ cận “bát xã hội nhi” là cách nói đầu miệng của nhân dân chỉ tám làng cùng thờ An Dương Vương và tham gia vào việc tế lễ ở Đền Thượng. Tên tám làng ấy: Cổ Loa, Văn Thượng, Mạch Tràng, Cầu Cả, Đài Bi, Ngoại Sát, Tàn Giã, Thư Cừ.

5. Hương Trầm và Lỗ Khê đều thuộc huyện Đông Anh, trong vùng Cổ Loa và phụ cận. Theo thần tích, thì Quý Minh đại vương là con một gia đình họ Phạm ở làng Hương Trầm, đến hai mươi mốt tuổi, ông lấy hai mươi lực sĩ ở làng đi đánh giặc Thục giúp Vua Hùng. Giặc tan, ông kéo về khao quân vào ngày mồng 10 tháng 2 âm lịch. Từ đó, hằng năm, cứ đến ngày ấy Hương Trầm mở hội. Theo các thần tích Tản Viên sơn thánh, thì Quý Minh đại vương và Cao Sơn đại vương lại là anh em ruột, đồng thời là em họ và bộ tướng của Tản Viên. Cao Sơn và Quý Minh được thờ tại nhiều làng ở Bắc Ninh và Vĩnh Phú cũ. Thần Niệm Hưng được thờ tại làng Lỗ Khê cũng là tướng của Hùng Vương, đã từng đánh Thục.

6. Nguyễn Khắc Xương, *Truyền thuyết Hùng Vương ở Vĩnh Phú và công cuộc tìm hiểu lịch sử thời đại Hùng Vương- Nghiên cứu Lịch sử*, Hà Nội, số 134, tháng 9 - 10 - 1970, tr.48.

7. Trần Cảo vốn tên là Hồ Ong, thời thuộc Minh trốn tránh ở châu Ngọc Ma, tự xưng cháu ba đời của vua Trần Nghệ Tôn. Tháng 12-1426, để chuẩn bị giao thiệp với nhà Minh, Lê Lợi lập Cảo làm vua. Sau khi Vương Thông đầu hàng, vào tháng 1-1428, Cảo cảm thấy vai trò mình đã hết, bèn bỏ trốn. Lê Lợi cho người đuổi theo giết chết.

Trần Nguyên Hãn, cháu nội Trần Nguyên Đán, thuộc dòng dõi Trần Quang Khải, tham gia khởi nghĩa Lam Sơn, lập nhiều công lớn, rất được người đương thời trọng vọng. Lê Lợi lên làm vua, Hãn cho rằng “nhà vua có tướng như Việt Vương Câu Tiễn, không thể cùng hưởng yên vui sung sướng được”, nên đã từ quan, lui về ở ẩn tại vùng Lập

Thạch (trên đất tỉnh Vĩnh Phú ngày nay), nhưng rồi vẫn bị oan và bắt về kinh trị tội. Trên đường về kinh, Hãn nhảy xuống sông tự tử (1429).

8. Đất Ba vốn ở miền đông tỉnh Tứ Xuyên (Trung Quốc) ngày nay, trung tâm là vùng Trùng Khánh. Đất Thục ở miền Tây tỉnh Tứ Xuyên, trung tâm Thành Đô. Nói rõ hơn hết về Ba Thục, có sách *Hoa Dương Quốc chí*, do Thường Cử soạn vào đời Tấn. Trước đó *Sử ký* của Tư Mã Thiên, và *Hán thư* của Ban Cố, cũng đã nói đến Ba Thục. Các cụ ta ngày trước biết đến Ba Thục, có lẽ là qua những sách nói trên. Đặc biệt, hai sách kể sau đều nói đến truyền thống rèn sắt ở Ba Thục. Thần tích *Lư Cao Sơn*, tổ nghề rèn ở nước ta, cũng bảo rằng ông đã qua Ba Thục học nghề.

9. Thời thuộc Đường, ở “An Nam”, có *Khương Công Phụ*, người châu Á (Thanh Hóa ngày nay), đi học ở Trường An, kinh đô nhà Đường, đỗ tiến sĩ. Xem *Đường Thư - Khương Công Phụ truyện*.

10. Tú Tượng và Nữ Oa, hai nam nữ khổng lồ trong chuyện đời xưa của người Việt, có những sinh thực khí ngoại cỡ: dương vật của Tú Tượng dài hàng sải tay, âm vật của Nữ Oa bằng mấy mẫu ruộng (số sải tay và mẫu ruộng thay đổi tùy từng dị bản). Chung quanh những “biểu vật phồn thực” này, người Việt đã xây dựng nhiều tích truyện ngắn gọn, buồn cười. Phổ biến nhất là chuyện Tú Tượng bắc dương vật thay cầu cho mọi người gồng gánh sang sông... Lưu ý: “Tú Tượng” và “Nữ Oa” vốn là khái niệm vũ trụ luận và tên nhân vật của thần thoại Trung Quốc, không liên quan gì đến các chi tiết và tích truyện kể trên. Vì vậy, chúng tôi e rằng cặp nam nữ khổng lồ trong chuyện đời xưa Việt vốn mang những tên khác.

Có thể nói rằng Ông Tung - Pa Ta (Ông Đùng - Bà Đà) là Tú Tượng - Nữ Oa của người Mường, còn Ải Lạc Cặc (Ông Lạc Cặc) là Tú Tượng hay Ông Đùng của người Thái. Những tích buồn cười về sinh thực khí của các nhân vật này gần hết chuyện Tú Tượng - Nữ Oa trong chuyện đời xưa Việt (kể cả tích bắc cầu...). Hơn Tú Tượng, Đùng và Lạc Cặc còn thực hiện nhiều kỳ tích để cải tạo thiên nhiên. Ông Đùng đi cày, lòng

đường cây trở thành thung lũng, đất bị vút lên hai bên đường cây là những dãy núi. Lần khác, Ông gánh đá đổ xuống sông Đà, định chặn sông để rẽ cho dòng nước chảy theo hướng khác... Lưu ý: Đừng nhầm cặp khổng lồ trong chuyện đời xưa Mường với những nhân vật cùng tên thờ tại một số làng ở Hưng Yên cũ. Thần tích Ông Đùng - Bà Đà ở Hưng Yên là một biến thể của chuyện “loạn luân khỏi nguyên” mà chúng tôi đã tóm ở đầu bài này.

Nàng Tuổi Vạn, nhân vật chính của một áng mo Mường, cũng là một người đàn bà khổng lồ. Mô tả vẻ đẹp của cơ thể nàng, mo Mường đã lồng vào lời thơ trữ tình một số hình tượng cụ thể không khỏi đượm màu sắc dục. Tuổi Vạn thường “chơi nơi gò cây bụi cối” (hiểu là: đi với trai), vì thế sinh đông con, thấy đều không bố.

Ghi Ông - Ghi Oh, hai người trai anh hùng trong chuyện truyền kỳ của dân tộc Bana (Tây Nguyên), không có tầm vóc khổng lồ như những nhân vật trên. Nhưng cuộc đời của hai chàng là những trận chiến đấu liên tục chống lại mọi thứ ác thần ở trên trời, dưới nước, và trong lòng đất. Số kiếp của hai chàng có những mặt na ná của Tan - anh hùng văn hoá khác trong thần thoại của nhiều dân tộc ở châu Đại Dương.

Về *Thánh Dóng* và *Lý Ông Trọng*, xem *Cao Huy Đình, Người anh hùng làng Dóng*, Hà Nội, 1969 và *Việt điện u linh* (bản dịch của Trịnh Đình Rự), Hà Nội, 1960, tr. 28-29.

11. Theo truyền thuyết chúng tôi thu được tại chỗ, thì bà mẹ của Lý Ông Trọng bị con gái ở bờ sông Chèm ăn thịt trong lúc con trai của cụ đi vắng. Để trả thù cho mẹ, khi về đến nhà người anh hùng đã dạng chân bước qua sông, mỗi chân đạp lên một bên bờ, khoáng gươm xuống dòng nước, chém giải đứt làm ba đoạn. Ba làng Hối ở tả ngạn thờ giải, ba làng Chèm ở hữu ngạn thờ Lý Ông Trọng.

12. Theo lời tựa sách *Mẫu tử*, của Mâu Bác, viết vào cuối đời Đông Hán, thì dưới triều Hán Linh Đế, “ở Giao Châu... đã có nhiều người theo đạo thần tiên, luyện phép tịch cốc và trường sinh... Bấy giờ, sau khi Linh Đế mất, thiên hạ nhiễu loạn, chỉ một mình đất Giao Châu là

tương đối yên. Dị nhân người Bắc thường đến ở đó, nhiều người biết đạo thần tiên (luyện phép) tịch cố trường sinh. Bấy giờ, nhiều người theo học đạo ấy...”

13. Xem *Thiên uyển tập anh ngữ lục*, truyện Từ Đạo Hạnh: Vì cha là Từ Vinh bị pháp sư Đại Điền giết, Từ Đạo Hạnh đi Tây Trúc học đạo để về báo thù. Ông đã qua miền Kim Xỉ Man (ở Vân Nam, Trung Quốc ngày nay). Học xong, ông trở về, thử pháp thuật bằng cách ném gậy xuống dòng *Tô Lịch*: quả nhiên gậy trôi ngược dòng từ cầu Yên Quyết (Cổng Cót ở huyện Từ Liêm ngày nay) đến cầu Tây Dương (tức Cầu Giấy). Tự cho là pháp thuật đã cao, Từ Đạo Hạnh tìm giết Đại Điền. Cũng theo sách trên, ông còn làm bùa cho Sùng Hiền Hầu đem giắt lên mái nhà, ngăn không cho Giác Hoàng đầu thai làm con vua Lý (Giác Hoàng là đứa bé lên ba, ở bãi biển Thanh Hóa; tương truyền rằng vua Lý làm gì ở Thăng Long, nó đều biết). Theo *Việt điện u linh* (sách đã dẫn, tr.74), thì Từ Đạo Hạnh đã học được của một bà cụ ở Tây Thiên mọi phép thiêng, kể cả phép rút đất, và thần chú Đàni (tức Đàlani).

14. Kinh Dịch nói đến “nguyên khí”, nguyên chất rất tinh tế vốn có trong vũ trụ và trong con người. Từ đời Hán trở về sau, các nhà Dịch học dần dần diễn dịch khái niệm nguyên khí ấy thành khí thiêng tiềm tàng trong vũ trụ đã chung đúc lên vua sáng tôi trung. Quan niệm này không khỏi bộc lộ ít nhiều ảnh hưởng của Đạo học: Vì “Đạo sinh một, một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh vạn vật”, như Lão Tử nói (Đạo đúc kinh), cho nên “vạn vật” là kết quả của “Đạo”, khái niệm mà nho sĩ có thể đánh đồng với “nguyên khí”. Cho đến đây, khuynh hướng quán triệt vẫn là khuynh hướng duy vật nguyên thủy. Nhưng, từ trước Hán, dưới thời Xuân Thu, với Mạnh Tử, “nguyên khí” đã sáng tạo thành “hạo nhiên chi khí” ấy thành thuyết “tôn tâm” (nhằm giữ lấy cái khí hạo nhiên) để rồi đến Vương Dương Minh thì khái niệm “tâm” được đưa lên vị trí quyết định. Đó là con đường đi từ “nguyên khí” đến “tâm”, “thông qua hạo nhiên chi khí”.

Một nhà nho thời Nguyễn, tuyệt đối trung thành với chủ nghĩa

trung quân, nhưng tư tưởng lại nhuộm màu Lão - Trang, như Nguyễn Công Trứ, từng viện dẫn cái “Khí hạo nhiên chí đại chí cương, So chính khí đã đầy trong trời đất” (Nguyễn Công Trứ: *Kể sĩ*) khi ông muốn nói lên nhân sinh quan anh hùng chủ nghĩa của mình. Trước đây, một nhà nho thời Trần, như Lý Tế Xuyên, đã minh giải rằng thần linh là “hạo khí anh linh” của đất nước, hiện hình dưới “đám mây mù”, “làn mây ngũ sắc” cầm “tinh” thú này thú nọ... (xem *Việt điện u linh* - Sách đã dẫn, tr.13, 49, 50).

15. Theo bản *Thục An Dương Vương sự tích*, phần *Ngọc phủ*, do Nguyễn Bính soạn vào thời Lê (Thư viện khoa học Xã hội, số A.384, chữ Hán), thì “An Dương Vương đóng đô tại thành Cổ Loa, ở đạo Kinh Bắc, xưa thuộc huyện Yên Phong, Phủ Từ Sơn, quận Vũ Ninh: ở trại Phong Khê, xưa thuộc huyện Yên Phong sau đổi làm *tràng Kim Lũ*; lại sau thuộc huyện Đông Ngàn, đổi làm *Cổ Loa tràng*”. Như vậy tên Kim Lũ có lẽ ra đời từ thời Lý - Trần.

16. Một ví dụ: theo nhiều thần tích ở Vĩnh Phú, thì Thục Phán tiến quân về đánh kinh đô của Hùng Vương theo 5 mũi: mũi thứ nhất từ Bảo Lạc (thuộc Cao Bằng) kéo xuống, mũi thứ 2 từ Chiêm Hóa (thuộc Tuyên Quang) kéo xuống, mũi thứ 3 từ Bạch Thông (thuộc Bắc Cạn) kéo xuống, mũi thứ 4 từ Vũ Nhai (thuộc Thái Nguyên) kéo xuống, mũi thứ 5 từ biển tiến lên. Xem Trần Quốc Vượng và Đặng Nghiêm Vạn: *Vấn đề An Dương Vương và lịch sử người Tày Cổ- Thông báo khoa học*, phần *Sử học*, Trường đại học Tổng hợp, Hà Nội, 1962, Tập I.

Những con đường kể trên chính là những mũi tiến quân cổ truyền, đồng thời là các tuyến giao thông cổ ở miền Bắc Việt Nam, mà sử cũ, từ *Đời Tống* trở về sau, đã nhiều lần ghi chép. Xem Chu Khứ Phi: *Lĩnh ngoại đại đáp*, và Hoàng Xuân Hãn: *Lý Thường Kiệt*, Hà Nội, 1949. Tập I, tr.103- 104, 125- 127. Lưu ý: 4 tuyến đường bộ kể trên, đều đến *Thị Cầu* (trên sông Cầu), qua Từ Sơn, Đông Ngàn (tức Đông Anh ngày nay), Gia Lâm, rồi đến Thăng Long.

17. Khái niệm Kinh Bắc, xuất hiện từ đầu thời Lý, thông dụng trong

thời Lê, bao gồm vùng Hà Bắc ngày nay (Bắc Giang và Bắc Ninh cũ). Xem *Đại Nam nhất thống chí - Bắc Ninh tỉnh*, và Đào Duy Anh, *Đất nước Việt Nam qua các đời*, Hà Nội, 1964.

18. Trong thần tích 3 vị tướng họ Nguyễn, nổi bật là những chi tiết thêm sau: các tước hiệu, việc xây lầu và lý do của nó, tự điền, áng mây hồng. Ở đây, chúng tôi chỉ muốn nhấn mạnh nguồn gốc của họ tên gán cho ba vị. Căn cứ vào lời kể miệng cũng như các gia phả còn lại ở Kim Nỗ thì họ lớn nhất và cư trú lâu đời nhất tại đây là họ Nguyễn, nghĩa là cùng tộc danh với 3 anh em Hộ - Hiễn - Vĩnh. Ông tổ họ Nguyễn, tự Phúc Chính mỗi đời là 25 năm (qua kinh nghiệm điền dã, chúng tôi thấy rằng, trong hoàn cảnh xã hội ta thời trước, chỉ nên tính mỗi đời là 20 năm), thì cụ Phúc Chính mới đến Kim Nỗ trước đây 350 năm, vào thời Lê mạt, đáng lưu ý hơn là tên ba anh em họ Nguyễn: Hộ – Hiễn – Vĩnh rõ ràng không phải là tên mà chỉ ứng với tước hiệu của 3 vị (Hộ Quốc..., Hiễn Ứng..., Đông Vĩnh...).

Qua điều tra dân tộc học ở vùng Đông Anh (ngoại thành Hà Nội), chúng tôi thấy một số họ quy nguồn gốc của mình tận thời Hùng Vương – An Dương Vương. Họ Trương ở làng Xuân Canh kể rằng một người con gái trong họ từng lấy vua Hùng: đình Xuân Canh thờ một người con trai của Hùng Vương mà mẹ là bà họ Trương này. Họ Dương ở làng Chiêm Trạch tự hào rằng vợ Nổi Hâu là người trong làng, đình Chiêm Trạch thờ Nổi Hâu, tướng của An Dương Vương.

19. Về những truyền thuyết được xây dựng trên cơ sở sơ đồ này, xem Cao Huy Đình, *Người anh hùng làng Dóng*, Hà Nội, 1969. Chương II.

Có thể kể thêm truyền thuyết mà Trần Gia Linh (Trường đại học Sư phạm Hà Nội) đã công bố trong Hội nghị trao đổi về truyền thuyết thời kỳ Hùng Vương ở Vĩnh Phú, họp tại Vĩnh Phú hồi tháng 7-1970; trước đây, làng Phủ Đức (thuộc huyện Phù Ninh, tỉnh Vĩnh Phú ngày nay) thờ ba anh em cũng là tướng của Hùng Vương. Đánh Thục xong, ba vị lui quân về Phủ Đức, và “hóa” tại đấy. Nhân dân xây miếu thờ trên ba quả núi Văn - Lạn - Đền. Về mặt thần thoại, khái niệm *núi* có

liên quan đến khái niệm *người khổng lồ* và khái niệm *trời* (ví dụ: *Thần trụ trời* trong thần thoại của nhiều dân tộc). Đến một đoạn sau, ta sẽ thấy rằng các nhân vật trong truyền thuyết *Hùng Vương* ít nhiều đều gắn với núi.

20. *Kinh Thư* xem mây năm sắc là triệu chứng “thánh quân” ra đời (ngũ sắc tướng vận - mây năm sắc báo tin mừng). Từ đó, hình ảnh mây, với những sắc và dạng khác nhau đồng thời cũng ứng với những con người gắn với khái niệm ấy. Ví dụ: Trang Tử dùng hình ảnh mây trắng (bạch vân) để ngụ ý ẩn dật, nhàn tản, đồng thời không khỏi gợi đến người ẩn sĩ... Chắc hẳn hình tượng mây năm sắc, mây đỏ... đã từ Nho học thấm qua Đạo giáo. Trên tranh thờ ở nước ta, chẳng hạn nghệ nhân không quên vẽ mây màu bên trên các nhân vật siêu nhiên (Bà Chúa Thượng Ngàn, Cậu Hoàng Ba, Bạch Hổ... ).

21. Có thể tham khảo bản báo cáo của Nguyễn Lộc (Ty Văn hoá Vĩnh Phú) tại Hội nghị trao đổi về truyền thuyết thời kỳ Hùng Vương ở Vĩnh Phú, họp tại Vĩnh Phú hồi tháng 7-1970 do Chi hội Văn nghệ dân gian tỉnh Vĩnh Phú tổ chức. Đồng thời, xem các bài của Đào Duy Anh, Đỗ Văn Ninh, Nguyễn Duy Hinh... bàn về An Dương Vương và nước Âu Lạc, trong *Khảo cổ học*, Hà Nội, số 3- 4, tháng 12- 1969.

22. *Hùng Vương sự tích Ngọc phả cổ truyền* (Thư viện khoa học Xã hội, số A. 227, chữ Hán) nói rằng Thục Phán là “*bộ chúa Ai Lao*”. “*Ai Lao bộ*” là một trong số 15 “*bộ*” của nước Văn Lang. “*Ai Lao*” nói đây là đất nào? là nước Lào ngày nay, là đất của “*Ai Lao Di*” ở Vân Nam ngày trước? Vấn đề còn cần nghiên cứu thêm.

23. Các ngọc phả An Dương Vương đều không nói đến những chi tiết sau này: Đến 20 tuổi Thục Phán định đánh Vua Hùng, nhưng chú Phán can ngăn. Hai năm sau, Phán đánh - chú Phán và một số bộ tướng của Vua Hùng mở cửa cho Thục Phán vào. Theo ngọc phả, sau nhiều trận chiến đấu giữa Tản Viên sơn thánh và Thục Phán, thì Tản Viên khuyên Vua Hùng nhường ngôi cho Thục. Như vậy, văn bản phong kiến (ngọc phả) thì nhấn mạnh chủ đề nhường ngôi. Còn truyền

thuyết dân gian, sau khi đã tiếp thu chủ đề cơ bản ấy, lại thêm vào (hay vẫn còn giữ lại) một số chi tiết có tác dụng nâng cao kịch tính cho tích truyện: tranh giành một người con gái, định đánh, chú can, lại đánh, nội công ngoại kích. Còn sử cũ (*Thủy kinh chú*) thì chỉ ghi ngắn gọn rằng Thục Phán đã đem binh đánh diệt Hùng Vương.

24. Theo ngọc phả Hùng Vương – *Hùng Vương sự tích ngọc phả cổ truyện* (Thư viện khoa học Xã hội, số A. 227, chữ Hán)- thì Hùng Duệ Vương, tức Vua Hùng thứ 18 lấy cả thảy 100 vợ, sinh hạ 20 trai và 6 gái, 20 trai và 4 gái chết sớm chỉ còn lại 2 gái.

25 Xem *Trường ca Tây Nguyên*, Hà Nội, 1963.

26. Áng mo *Đẻ đất đẻ nước* kể lịch sử truyền kỳ của loài người - mà trường ca đồng nhất với lịch sử của dân tộc Mường-, từ khi con người ra đời với cuộc tạo thiên lập địa, cho đến lúc phát triển từ vùng núi về đồng bằng, để rồi lập nên triều đình với Vua Dị Dàng (mà chúng tôi ngờ là biến âm của “Việt Vương”) ở Kẻ Chợ. Để xây cung điện, vua phái một người đi săn am hiểu núi rừng, là *Đá Đền Đá Đạc* (Ông Đền Ông Đạc), đi tìm cây “*chu đồng chu sắt*” ở giữa rừng sâu. Vượt nhiều gian khó, người thiện xạ tìm thấy cây thần. Về sau, ông bỏ mình khi nhận nhiệm vụ nguy hiểm nhất trong việc chặt cây. Đá Đền Đá Đạc chết rồi, xương cốt của ông còn góp phần giải quyết khó khăn để đưa cây từ rừng sâu về đến kinh kỳ. Mặc dù không phải là một thiên anh hùng ca, theo nghĩa thông dụng của chữ ấy, chuyện *Đẻ đất đẻ nước* không thiếu những nhân vật hào hùng. Tuy nhiên, áng mo đã dành những lời thắm thiết nhất để ca tụng Đá Đền Đá Đạc, người lao động anh dũng mà bình dị.

27. Tại một số vùng ở đồng bằng Bắc Bộ, người Việt phát âm o thành ă: Lạc Long thì đọc là Lạc Lắg; đóng đọc thành đắg... Cũng do một nguyên tắc biến âm tương tự, mà có vùng như Cổ Loa và phụ cận, lại phát âm u thành a: Thục thành Thạc... Thạc nghĩa là: to lớn. Từ đó đến chỗ giải thích khái niệm “Thục” bằng vóc người cao lớn của Phán con đường không còn xa nữa.

28. Vùng *Đu Đuối* ở ven sông Cầu, trên địa phận tỉnh Thái Nguyên cũ. Buổi đầu, Đức thánh Tam Giang có thể chỉ là thần sông, về sau được ghép vào các nhân vật *Trương Hống - Trương Hát*, hai vị tướng của Triệu Quang Phục. Triệu Quang Phục bị giết, Lý Phật Tử triệu hai ông đến: hai ông không tuân lệnh, uống thuốc độc mà chết. (Xem *Việt điện u linh*, Sách đã dẫn, tr. 38; và *Lĩnh Nam chí quái*, Sách đã dẫn, tr. 75-76).

29. Xem *Việt điện u linh*, Sách đã dẫn, tr. 45.

30. Xem chú thích 5.

31. *Ông Núi, Ông Chon Von, Thần Đột Ngột...* được thờ tại nhiều nơi ở Vĩnh Phú. Không có sự tích. Có thể kể thêm rừng núi Tam Đảo được nhà Lê phong là *Thanh Sơn đại vương* (xem *Việt điện u linh*, Sách đã dẫn, tr.65).

32. Tài liệu do Trần Gia Linh, Trường đại học Sư phạm Hà Nội, công bố trong bản báo cáo đọc tại *Hội nghị về truyền thuyết Hùng Vương ở Vĩnh Phú*, họp tại Vĩnh Phú tháng 7-1970.

33. Theo truyền thuyết dân gian ở làng Phù Đổng và vùng phụ cận, thì *Thạch Linh* tướng Ân, làm ngựa đá, và bắt dân cắt cỏ cho ngựa đá ăn, nếu ngựa không ăn thì giết người cắt cỏ.

34. *Thạch tướng quân*, hay *Chuyển Thạch tướng đại vương*, được dân làng Tiên Lái thờ (xem *Bắc Giang địa chí*, bản chép tay Thư viện Sử học, tr. 190-196).

(Xem Hoa Bằng: *Khảo luận về chuyện Thạch Sanh*, Hà Nội, 1957, tr. 70).

36. Theo *Cao Bằng thực lục*, do Nguyễn Hữu Cung soạn vào đầu đời Nguyễn (chúng tôi sử dụng bản dịch chép tay của Khoa Sử, Trường đại học Tổng hợp), thì dưới triều Lê có người về đi săn ở châu Thái Nguyên (thuộc tỉnh Cao Bằng thời Nguyễn), tên là Nông Đắc Thái (được thần nhân cho nở quý và tên quý thấy đều bằng đồng, bắn một phát hoá thành trăm mũi tên, trăm phát trăm trúng, bắn xong lại thu được tên

thần về. Nghe tin, phiên mục châu Thái Nguyên bấy giờ, tên là Bế Khắc Thiệu, bèn dùng Nông Đắc Thái, hồng lợi dụng nỏ thần của Thái để chống lại triều đình, Thiệu lập mưu giết Thái để chiếm nỏ quý. Nhưng mỗi khi Thiệu đem nỏ ra bắn, tên cứ bay ngang, không trúng đích. Về sau, Bế Khắc Thiệu bị quân triều đình bắt được. Trong lời tựa đầu sách, Nguyễn Hữu Cung nói rõ ràng đã “góp nhặt những việc cũ, rồi xén bớt chữa lại”. Như vậy, chuyện nỏ thần của Nông Đắc Thái (hay của một nhân vật nào khác) hẳn đã được lưu hành ở địa phương từ trước thời Nguyễn.

37. Quý tộc trung ương ở *Nam Việt* là người Hán (Triệu Đà chẳng hạn). Còn cư dân chủ yếu, cũng như quý tộc địa phương, có thể là người Choang cổ (kết hợp với những yếu tố Mã Lai vùng duyên hải?). Chính vì thế mà, khi tể tướng Nam Việt, là Lữ Gia (người Hán), chạy trốn về phía biển, thì một “quan lang” địa phương- mang tên họ không Hán tí nào: *Đô Kê*, đã giết ông, nộp đầu cho quân nhà Hán.

Tài liệu hiện có chưa cho phép nói chắc rằng người “cởi trần... xưng vương” ở nước Âu Lạc, cùng cư dân dưới quyền ông (tức người Âu Việt và người Lạc Việt) thuộc khối tộc người nào. Chỉ có thể phỏng đoán rằng: Cả “Vua” lẫn dân đều không phải là người Hán; việc “lập quốc” ở Âu Lạc chủ yếu là kết quả vận động nội tại của xã hội bản địa.

38. Nước *Nam Chiếu* ra đời vào khoảng thế kỷ VII-VIII. Căn cứ vào *Đường Thư - Nam Chiếu truyện* và vào *Man Thư* của Phần Xước, thì tiền thân của nước Nam chiếu là sáu chiếu (*Chiếu* là tên gọi thủ lĩnh địa phương). Chiếu Mông Xá ở về phía nam, nên gọi là Nam Chiếu. Về sau, Mông Xá thu cả 6 chiếu vào một mối, lập thành nước Nam Chiếu, mà trung tâm là Đại Lý, tức Côn Minh ngày nay, tại tỉnh Vân Nam. Hạt nhân tộc người của nước Nam Chiếu là người Thoán; Đông Thoán ô man- Tây Thoán bạch man. Theo những công trình tương đối gần đây của các nhà nghiên cứu Trung Quốc thì người Thoán nói những phương ngôn thuộc hệ Tạng Miến... Nói chung, Nam Chiếu là một tập hợp nhiều tộc người; bên cạnh người Thoán, còn cả người Thái nữa, bấy giờ

gọi là Kim Xi man (= man răng vàng). Tú Cước man (= man xăm chân), Tú Diên man (= man xăm mặt)...

Vào thế kỷ VIII, xuất hiện vương quốc *Pagan* trên đất Miến Điện ngày nay. Đầu thế kỷ thứ XIII, cùng với sự suy vong của nhà Tống ở Trung Quốc, một số vương quốc nhỏ ra đời ở miền nam Vân Nam: Môgaung ở phía Bắc Bhamô, Mônê hay *Mường Nai ở trên* chỉ lưu sông Xaluen, Ahôm ở Axam. Cũng vào thời kỳ này, theo truyền thuyết Lào, thì một thủ lĩnh Lào là Khun Bô Rôm, đem người Lào xuôi dòng Nậm U đến định cư ở miền Luông Prabang ngày nay, để rồi, đến giữa thế kỷ thứ XIII, đã xuất hiện những vương quốc đầu tiên của người Thái, ở lưu vực sông Mênam, với trung tâm *Xukhôthai*, về sau đó là Agiuthia.

## **CƠ CẤU TỔ CHỨC CỦA LÀNG VIỆT CỔ TRUYỀN Ở BẮC BỘ**

Tìm hiểu làng Việt cổ truyền, dù cố tình tự hạn chế lại trong vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, và chủ yếu trong phạm vi cho phép của tài liệu điền dã dân tộc học, là một con đường dài, trên đó tôi đang cố đi nốt chặng đầu: chặng tập hợp tài liệu. Trong hoàn cảnh ấy, không thể đưa ra một mô thức chung, càng không thể trình bày những biến thể khác nhau tại những khu vực khác nhau.

Điều duy nhất làm được trong lúc này là nêu lên, theo một trật tự nào đó (dù có phần vũ đoán), những câu hỏi mà tôi đã vấp phải trong quá trình tìm hiểu trên thực địa, đồng thời thử giải đáp chúng trong khung một bức tranh chung, với điều kiện đừng quên rằng mỗi cố gắng giải đáp chỉ là một giả thuyết làm việc, mà rồi đây người đi điền dã sẽ có dịp thay thế dưới ánh sáng của tài liệu mới.

Một tập hợp những vấn đề, dù được trình bày dưới dạng nào, không phải là một hồ sơ luôn luôn cụ thể, và không khỏi nhắc nhở đến một đề cương, mà tính sơ lược ắt sẽ làm cho nhiều người không vừa lòng. Chính vì thế mà ngay từ giờ người viết

cần đến tất cả tấm lòng rộng lượng của người đọc.

## **I. MẢNG CƠ CẤU TỔ CHỨC TRONG BỨC TRANH TOÀN CẢNH VỀ LÀNG VIỆT CỔ TRUYỀN**

Cơ cấu tổ chức là một khía cạnh của cơ cấu xã hội - chính trị. Nhìn trên một bình diện khác, đây cũng là một thành phần của kiến trúc thượng tầng. Bởi những lý do dễ hiểu, khía cạnh ấy của làng Việt cổ truyền từng được một số tác giả Pháp ở Đông Dương lưu ý, mà lưu ý ngay từ khi công cuộc bình định vùng đất mới chiếm chưa hoàn toàn chấm dứt(1). Tuy nhiên, sống và viết trong không khí học thuật của đoạn cuối thế kỷ trước và đoạn đầu thế kỷ này, không có trong tay một khung quy chiếu nào lớn hơn các xã hội Hy La thời viễn cổ, và, đối với những người cầm bút vào nửa sau thế kỷ trước thì là Phuyxten đơ Culănggiơ (Fustel de Coulanges) và mô hình “thành bang cổ đại”(2) họ quan tâm đến các cơ cấu “duy lý” (làng, xã, bộ máy chính quyền ở cấp xã...), hơn là đến các cơ cấu tương đối ẩn tàng (những tổ chức “dân gian” như giáp, phe...). Một điều cần nói ngay, để tránh mọi hiểu lầm vô ích, là số lớn những tác giả gọi là “Đông Dương” này, dù dính chặt vào sự kiện và bộ máy thuộc địa, nhưng có lẽ chính bởi vai trò của họ trong bộ máy ấy, đã có nhiều cố gắng để nhìn một cách khách quan làng xã Việt cổ truyền, mà họ không tiếc lời ca ngợi, ví chúng với một số thiết chế “dân chủ” của phương Tây đương đại. Dù sao, con mắt của người sĩ quan đã tham gia công cuộc bình định, của vị viên chức cao cấp ở thuộc địa, của nhà truyền giáo... không thúc đẩy họ quan tâm đúng mức đến cơ sở kinh tế của làng Việt cổ truyền, càng không tạo điều kiện cho họ đặt kiến trúc thượng tầng (trong đó có cơ cấu tổ chức) lên trên cơ sở kinh tế mà xem xét. Điều ngộ nghĩnh

là những người đầu tiên đả kích thẳng vào cơ cấu cổ truyền của làng xã Việt, đặc biệt làng xã Việt ở Bắc Bộ, mà đả kích lắm lúc sâu cay, lại chính là một số trí thức Việt Nam được đào tạo từ trường học Pháp. Kể ra, không có gì đáng ngạc nhiên: dưới mắt của tầng lớp người ít nhiều đã Âu hóa về mặt tư tưởng và có xu hướng cải lương này, làng xã cổ truyền, với các cổ tục của nó, trong đó không thiếu gì những hủ tục, là một trong những chướng ngại vật lớn nhất trên con đường cải cách (nghĩa là Âu hóa) mà họ mong mỗi yêu cầu(3).

Từ Cách mạng tháng Tám 1945 đến nay, dù đã dần dần thấy được vai trò của làng xã trong lịch sử nói chung, và lịch sử chống ngoại xâm nói riêng của dân tộc, các nhà nghiên cứu Việt Nam quan tâm đến xã hội cổ truyền chỉ mới dành được thì giờ và công sức để bước đầu đi vào cơ sở kinh tế, và một phần của cơ cấu xã hội, phân hợp thể giai cấp. Nội dung của cuộc thảo luận mà Viện Sử học định tổ chức quanh chủ đề làng xã Việt Nam cổ truyền vào đầu những năm 70 là một bằng chứng(4).

Như vậy, cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền, trong mối quan hệ biện chứng với cơ sở kinh tế và hợp thể giai cấp, vẫn còn có thể được xem là một khoảng trống cần lấp dần. Mà cũng đã đến lúc phải bắt tay vào lấp, ít nhất cũng vì những mục đích sau đây:

### **1. Tiến đến một bức tranh toàn cảnh làng Việt cổ truyền**

Đây là mục đích chính, có thể nói là định đề mở đầu, mà các mục đích khác chỉ là hệ quả. “Làng” là tế bào sống của xã hội Việt, là “sản phẩm tự nhiên tiết ra từ quá trình định cư và cộng cư của người Việt trồng trọt”(5). Hiểu được làng Việt là có trong tay cơ sở tối thiểu và cần thiết để tiến lên tìm hiểu xã hội Việt

nói riêng, và xã hội Việt Nam nói chung, trong sức năng động lịch sử của nó, trong ứng xử cộng đồng và tâm lý tập thể của nó, trong các biểu hiện văn hóa của nó, cả trong những phản ứng của nó trước tình huống mà lịch sử đương đại đặt nó vào. Điều đó đã rõ ràng. Nhưng, như vừa nói trên, bức tranh làng Việt cổ truyền của chúng ta còn thiếu nhiều mảng, trong đó, thuộc loại quan trọng nhất, có mảng cơ cấu tổ chức.

Đành rằng cơ cấu tổ chức chỉ ra đời trên một cơ sở kinh tế nhất định. Và trong khuôn khổ của cơ cấu xã hội - chính trị chung mà nó chỉ là một bộ phận. Tuy nhiên, với tư cách một thành phần có tính độc lập tương đối của kiến trúc thượng tầng, nó ảnh hưởng trở lại cơ sở kinh tế và những bộ phận khác của cơ cấu xã hội - chính trị. Chính vì vậy mà chúng ta không mong gì hiểu được cơ sở kinh tế và cơ cấu xã hội - chính trị của “làng xã”(6) cho tương đối trọn vẹn, nếu chưa kịp nói đến cơ cấu tổ chức và tác động ngược lại của nó. Mặt khác, cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền (với yếu tố biểu hiện và ẩn tàng hợp thành nó) lại là khung cảnh diễn biến, hơn thế nữa, là điều kiện tâm lý rất phức tạp, mà chỉ riêng cơ sở kinh tế và hợp thể giai cấp chưa đủ để minh giải.

## **2. Góp phần soi sáng thêm lịch sử dân tộc dưới các triều đại xưa**

Càng ngược dòng về những triều đại xưa, chẳng hạn từ thế kỷ XVIII trở về trước, lịch sử Việt Nam càng dung quá nhiều vùng tăm tối. Biên niên sử và các văn bản chữ Hán hiếm hoi còn sót lại đến hôm nay thường chỉ cung cấp được những sự kiện lớn về chính trị, quân sự, thắng hoặc một vài biến cố xã hội. Có vận dụng khéo léo đến mấy tư tưởng lịch sử hiện đại, người viết sử cũng chỉ có thể hiểu rõ hơn bản chất của từng sự kiện hay biến

cổ được phản ánh, quá lắm là nối liền các sự kiện và biến cố ấy lại thành một sơ đồ tiến hóa ít nhiều đáng tin cậy. Còn như hình dung sao cho cụ thể hơn môi trường diễn biến của các sự kiện và biến cố ấy, đặt giả thuyết để bổ sung thêm những khía cạnh mới cho các sự kiện và biến cố ấy, giải thích những khái niệm mà thư tịch cổ chỉ nêu tên gọi đương thời chứ không trình rõ nội dung(7)...., trước những nhiệm vụ đó chúng ta đành bó tay, giới lắm thì cũng có thể đưa ra một vài ước đoán thiếu cơ sở, mà cả người viết lẫn người đọc đều liệu trước rằng có lẽ sẽ chẳng bao giờ minh xác nổi. Một bức tranh toàn cảnh về làng Việt cổ truyền sẽ cung cấp cho người viết lịch sử dân tộc dưới các triều đại xưa một công cụ tham khảo tốt, để lấy cảm hứng từ đây, mà thử thông những chỗ tắc vừa nêu.

Làng Việt “cổ truyền” nói đây, mà chúng ta đang mong muốn được ngắm trên một bức tranh toàn cảnh, tất nhiên không thể là làng Việt “cổ”, không thể là làng Việt dưới những triều đại xưa. Phương pháp dân tộc học không cho phép ngược dòng thời gian quá xa như thế. Tuy nhiên, làng Việt cổ truyền, dù chỉ cổ truyền dưới dạng được định hình trong thời Nguyễn, triều đại cuối cùng (thế kỷ XIX), và nhất là trong chế độ thuộc địa, nghĩa là vào hôm trước của Cách mạng tháng Tám 1945, vẫn thực sự “cổ truyền” trong chừng mực nó là tế bào của một xã hội Đông phương tiền công nghiệp, mà một trong những đặc điểm lớn là tính ngưng đọng tương đối. Trên bức tranh toàn cảnh về làng Việt cổ truyền, ắt sẽ có nhiều mảng, nhiều nét rất “mới”, những yếu tố ra đời không bao lâu trước mốc thời gian mà ta chọn làm chuẩn khi thăm hỏi dân tộc học. Nhưng, từ tài liệu điền dã (kết hợp với thư tịch cổ) chắc chắn chúng ta cũng sẽ lọc ra được một đôi nét đọng lại (chí ít cũng vọng lại) từ những thời xa xưa hơn. Những dấu tích (hay hồi âm) ấy, đối với người viết cổ sử, có thể

là những gợi ý không thừa, thậm chí những điểm quy chiếu bổ ích, khi mà tài liệu cụ thể do biên niên sử cung cấp đã được dùng hầu cạn. Dù sao, công việc trước mắt là hoàn chỉnh bức tranh toàn cảnh nói trên, bằng cách bổ sung thêm những mảng còn bỏ trống, trong đó có mảng cơ cấu tổ chức.

### **3. Góp thêm tài liệu thực tế cho cuộc thảo luận chưa chấm dứt về phương thức sản xuất châu Á**

Dù được đặt tên là gì, thì cuộc thảo luận về làng xã ở Việt Nam, do Viện Sử học đề xướng cách đây khoảng mười năm(8) vẫn thực tế xoay quanh trục phương thức sản xuất châu Á. Trên đất Việt Nam, có từng tồn tại phương thức sản xuất châu Á hay không? Nếu có, thì phương thức ấy, ở Việt Nam, đã khoác thêm những đặc điểm gì? Nếu không, thì cái gọi là “công xã nông thôn” hay “công xã láng giềng”, ở Việt Nam, thực ra là cái gì, và bằng cách nào đó vẫn lưu lại những dấu tích, còn nhận ra được, cơ tầng xã hội dưới các triều đại được xem là “phong kiến”.

Những câu hỏi cơ bản ấy chưa được giải đáp cho dứt khoát, thì cuộc tranh luận đã tắt đi trong lũng lờ, phần nào có lẽ vì thiếu những tài liệu sống đem về từ thực địa. Những tài liệu thông sử, rút từ thư tịch cổ ra, từ đó soi sáng bằng các công trình về phương thức sản xuất châu Á của nhiều nhà sử học quốc tế đương thời, mới có khả năng giúp đặt vấn đề và gợi lên nhiều câu hỏi mới, chưa đủ sức nặng để giải quyết vấn đề. Ngành khảo cổ học trong nước, bấy giờ đang bận rộn trước những phát hiện mới về thời sơ sử, không tham gia cuộc thảo luận. Ngành dân tộc học, còn trúng nước, chỉ dám tham gia từ xa bằng một hai bản tham luận e dè. Như vậy, chưa thể nói là cuộc tranh luận đã chấm dứt. Nó chỉ tạm ngừng..., hẳn để chờ đợi tài liệu mới. Rồi đây, sẽ có lúc lại bùng lên, tôi tin thế, dù chỉ vì hành trình của ý thức Việt

Nam từ trên ba mươi năm nay là một cuộc tự tìm trường kỳ, tự tìm không mỗi một, để còn tiến lên nữa. Phải góp tài liệu cần góp vào, có bức tranh thực sự là toàn cảnh về làng Việt cổ truyền, mà ngành dân tộc học Việt Nam có trách nhiệm bổ sung thêm một số mảng, trong đó có mảng cơ cấu tổ chức.

#### **4. Góp phần vào công cuộc điều tra cơ bản để xây dựng nông nghiệp lớn**

Vô vàn làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ là những tế bào sống, vốn sinh thành một cách tự nhiên, ra đời mà không phải thông qua bàn tay nặn tạo của chính quyền trung ương, từng tồn tại lâu dài với một diện mạo và cá tính riêng biệt cho từng làng, nên được các triều đại nối tiếp nhau trên đất Việt Nam xem như những “cấu kiện đúc sẵn”: “... Mỗi triều đại, tùy nhu cầu tổ chức hành chính - xã hội của mình, lắp ghép (các cấu kiện ấy) lại theo thiết kế này hay thiết kế kia, xây nên những đơn vị phúc hợp hơn: *nhất xã nhất thôn, nhất xã nhị thôn, nhất xã tam thôn...*”(9). Như vậy, hợp thể và diện mạo của xã có thể đổi thay, làng chẳng vì thế mà thay đổi, nếu ta không tính đến những biến chuyển nhỏ nhặt và khó nhận diện ra hàng giờ trong từng tế bào một. Từ 1945 đến nay, qua hai cuộc kháng chiến, qua Cải cách ruộng đất, rồi phong trào hợp tác hóa, đổi với sinh mệnh của làng cũ, chính quyền cách mạng xử sự không khác trước là bao: “Về mặt phân chia địa vực và tổ chức các đơn vị tự cư, làng cũ vẫn tồn tại”(10). Dù được gọi là *thôn* và đóng vai một thành phần cấu thành của “đại xã” mới(11), dù đã hóa thân thành một hợp tác xã, thậm chí một đội sản xuất hoạt động trong khuôn khổ hợp tác xã toàn xã, từng làng cũ, cho đến nay, vẫn giữ lại diện mạo cơ bản của một tế bào, với một khu đất tự cư riêng, một tên gọi riêng, và ít nhiều truyền thống riêng.

Chỉ với chủ trương xây dựng nông nghiệp lớn xã hội chủ nghĩa trên nông thôn toàn quốc, do Đại hội Đảng Cộng sản Việt Nam lần thứ IV đề ra, lần đầu tiên trong lịch sử dân tộc, sự tồn tại của làng cũ mới được đặt thành vấn đề. Thực ra, chưa một nghị quyết nào của nhà nước nêu lên việc giải thể làng cũ. Ở cơ sở, đơn vị liên hợp công - nông nghiệp của nông thôn xã hội chủ nghĩa sẽ là huyện. Nhưng, xung quanh thị trấn huyện, với các trụ sở chính trị, văn hóa xí nghiệp công nghiệp của nó, một vùng nông thôn rộng lớn sẽ cần được cấu trúc hóa lại, sao cho thích hợp với phương thức lao động và sinh hoạt của nông nghiệp lớn. Nói đâu xa, một trong những nhu cầu trước mắt, ít nhất cũng theo ý kiến của một số chuyên viên, là dồn những điểm tụ cư lẻ tẻ lại, biến thổ cư cũ thành đất canh tác, nhằm mở rộng diện tích trồng trọt. Trong trường hợp đó, chẳng hạn, còn nên cố giữ diện mạo của từng làng cũ trên đất tụ cư mới, hay phải chẳng cần giải cấu trúc những làng cũ? Giải pháp thứ nhất có lợi đến đâu, có hại đến đâu? Trong chừng mực nào *“tình làng nghĩa nước”*, trong khung cộng cảm của làng cũ, có thể hạn chế tầm nhìn của người nông dân mới, kìm chân họ lại, lôi họ trở về với những ảo vọng hài hòa quen thuộc của thế giới nông thôn cũ? Nếu thực tiễn của nông thôn Việt Nam hiện nay đòi hỏi giải pháp thứ hai, thì phải làm những gì để tạo lại, bằng những hình thức dân tộc quen thuộc với người nông dân Việt Nam, một sợi dây cộng cảm mới, trên vùng đất tụ cư mới?

Để trả lời những câu hỏi trên, và nhiều câu hỏi khác cùng loại (tất sẽ lần lượt nảy ra trong quá trình xây dựng nông nghiệp lớn), chỉ qui chiếu vào nhu cầu trước mắt của đường lối, hay vận dụng lý luận chính trị chung thôi, hẳn là chưa đủ. Còn phải hiểu biết làng cũ trong các thành phần của nó, trong cách gá lắp các thành phần ấy lại với nhau, trong phương thức vận hành của

tổng thể, trong ứng xử tâm lý của những con người đã sống hàng thế kỷ liên trong lòng tổng thể đó. Ở đây hơn ở đâu cả, một bức tranh toàn cảnh về làng Việt cổ truyền là rất cần thiết, trong đó tất nhiên không thể thiếu mảng cơ cấu tổ chức.

## **II. NHỮNG CHIỀU TỔ CHỨC CỦA LÀNG VIỆT CỔ TRUYỀN**

Một trong những điều gây choáng trước tiên cho người đi tìm hiểu làng Việt cổ truyền trên thực địa là tính chất phức tạp của cơ cấu tổ chức. Trong giới hạn của một làng, cư dân nông thôn tự tập hợp lại bằng nhiều hình thức tổ chức khác nhau, mỗi hình thức có chức năng riêng, tiêu chuẩn nhận thành viên riêng. Nhưng, bằng hoạt động của mình, từng hình thức, dù ít nhiều, đều góp phần vào vận hành của làng, xem như một tổng thể. Như vậy, vấn đề cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền đòi hỏi người nghiên cứu nó phải lần lượt dò vào từng hình thức tổ chức, trước khi lắp ráp các hình thức ấy lại để thấy cho được vận hành của tổng thể. Nêu lên trước sau từng loại hình một, dừng lại trước nội dung có thể sơ đoán của từng loại hình, bàn qua một hai vấn đề mà nội dung ấy tất yếu đặt ra, tôi muốn nhân thể làm một công đôi việc: khoan dần cách đặt vấn đề nghiên cứu cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền, đồng thời, ướm trước đường đi lối lại của dòng lập luận.

### **A. BA THÔNG SỐ CƠ BẢN**

Ba thông số này có liên quan đến cơ sở kinh tế về hợp thể giai cấp của làng Việt cổ truyền. Chúng, tất nhiên, không phải là những hình thức tổ chức, những khía cạnh khác nhau của cơ cấu tổ chức. Tuy nhiên, như đã nói trên, chỉ có thể hiểu được cơ cấu tổ chức “trong mối quan hệ biện chứng với cơ sở kinh tế và hợp thể giai cấp”. Hai nền tảng ấy, để tìm hiểu làng Việt cổ

truyền, thực ra, đã được bước đầu biết đến, đặc biệt là qua những tài liệu và số liệu rút ra từ cuộc Cải cách ruộng đất đã thành công cách đây hơn hai mươi năm, và qua những công trình gần đây hơn về thông sử Việt Nam thời gọi là “phong kiến”. Mặc dầu những dữ kiện do các tài liệu và công trình nói trên cung cấp còn xa mức hoàn chỉnh, còn chứa quá nhiều vùng tranh tối tranh sáng, các nhà chính trị và chuyên viên về cổ sử cũng đã từ đấy lọc ra được một số nhận xét cơ bản. Hãy ghi lại đây ít nhất là ba điều có liên quan trực tiếp đến cơ cấu của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

### **1. Chế độ ruộng đất tư, và sự tồn tại của công điền công thổ**

Ruộng đất của làng, vốn là công hữu, như chúng ta có quyền giả thiết, đã trải qua một quá trình tư hữu hóa lâu dài. Quá trình này mở màn từ bao giờ, và diễn ra dưới những hình thức cụ thể nào? Không rõ. Về mặt này, biên niên sử của ta cũng khá mơ hồ. Căn cứ vào lời giảng của các chuyên viên về cổ sử (xem Phụ lục I), tôi xin ghi lại sau đây một số mốc nối tiếp nhau đánh dấu quá trình nói trên:

- Thế kỷ XII: Vua Lý Thần Tông quy định một số thể thức pháp lý về việc mua bán ruộng đất giữa tư nhân và tư nhân. Điều đó chứng tỏ rằng, từ trước đấy, đã có ruộng đất tư (hẳn chưa nhiều) và hiện tượng mua bán ruộng tư;

Thế kỷ XIII: Vua Trần Thái Tông, không rõ vì lý do gì, bán một số “quan điền” (mà có nhà sử học hiểu là ruộng công của làng) cho tư nhân;

- Đầu thế kỷ XV: Để phục hồi nông nghiệp sau chiến tranh giải phóng dân tộc, vua Lê Thái Tổ cho nhập ruộng hoang vắng chủ vào ruộng công của làng (“quan điền”). Thế là một số ruộng

đất tư được công hữu hóa trở lại;

- Từ cuối thế kỷ XV đến cuối thế kỷ XVIII: Ba thế kỷ này được đánh dấu, qua biên niên sử, bởi hiện tượng mà các nhà viết sử xưa cứ gọi một cách chung chung là “biến công vi tư”;

- Gần giữa thế kỷ XVIII: Lần đầu tiên, một nhà nước trên đất miền Bắc nước ta (trong trường hợp này, là chính quyền của chúa Trịnh) đánh thuế ruộng tư. Đến lúc này, tỉ lệ mà ruộng đất tư chiếm trên toàn bộ diện tích canh tác hẳn đã đạt đến một mức khá cao, khiến triều đình nhận thấy rằng, nếu tiếp tục không đánh thuế vào ruộng đất tư, thì công quỹ sẽ rất thiệt thòi;

- Đầu thế kỷ XIX: Những *Địa bạ Gia Long* (ra đời dưới triều vua Nguyễn đầu tiên), mà một số ít còn đến tay ta hôm nay, cho thấy rằng số lượng ruộng đất tư tại từng xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đến lúc bấy giờ, đã ắt hẳn số lượng ruộng công. Rất tiếc rằng chưa có một công trình nào sơ kết những số liệu do các văn bản nói trên cung cấp. Dù sao, ưu thế của ruộng đất tư vào thời ấy ít nhất cũng được nói lên qua sự kiện sau đây: Minh Mệnh, vua thứ hai triều Nguyễn, đã có lúc định giải quyết những mâu thuẫn xã hội trong nông thôn bằng cách biến một số ruộng tư trở lại thành ruộng công.

Quá trình được đánh dấu bằng những mốc vừa nêu trên, như vậy, đã diễn ra qua hơn sáu thế kỷ. Đó là chưa tính đến thời gian (có thể dài dằng dặc) mà ruộng tư lẻ tẻ xuất hiện dần trước khi có những quy định của Lý Thần Tông. Và tất nhiên, quá trình đã kéo dài hơn sáu thế kỷ đó vẫn chưa thể chấm dứt với những năm đầu triều Nguyễn, mà, về sau dưới thời Pháp thuộc, còn đòi hỏi được đẩy mạnh thêm trong khung cảnh một thị trường đã đổi mới (dù cho thị trường thuộc địa chỉ là “ga xép” của mạng lưới trao đổi tư bản chủ nghĩa). Diễn biến hết sức chậm

chạm của quá trình “biến công vi tư” ắt hẳn bắt nguồn từ nhiều nguyên nhân kinh tế - xã hội, mà rồi đây các nhà nghiên cứu cổ sử sẽ dần dần bóc ra cho chúng ta thấy. Riêng đối với tôi, một trong những nguyên nhân chính có thể là sự vắng mặt của nguồn buôn bán năng động, đặc biệt là một luồng ngoại thương thường xuyên. Nhưng đấy lại là chuyện khác.

Giờ đây, điều đáng lưu ý hơn, đối với câu chuyện đang bàn, là: bên cạnh ruộng đất tư, mãi đến rất gần đây, ngay trước cuộc Cải cách ruộng đất hồi 1953- 1956, làng nào cũng còn lại một số ruộng đất công, nhiều ít tùy địa phương, tùy trường hợp cụ thể,

nhưng không làng nào không có. Sau đây là một thống kê tổng quát rút ra từ cuộc điều tra hồi cố do Ủy ban Cải cách ruộng đất trung ương tiến hành vào năm 1953 tại 3.653 xã ở miền Bắc Việt Nam, về tình hình phân bố ruộng đất giữa các thành phần xã hội khác nhau trước ngày bùng nổ Cách mạng tháng Tám

## BIỂU I(12)

Từ thống kê trên, ta hãy tạm thời lọc ra một số liệu thôi: ruộng đất công (“bán công bán tư”)(13) chỉ chiếm 25% của tổng diện tích canh tác. Kể ra, về khoản này, và cũng trong thời gian ấy, báo chí còn lẽ tẻ đưa ra những con số khác không khớp với tỷ lệ trên, thậm chí rất xa tỷ lệ trên (5%; 4,1%...). Không có gì lạ: đây là những số liệu hồi cố; đã thế, chúng lại được đúc từ những cuộc điều tra tiến hành tại nhiều vùng khác nhau. Dù sao, điều có thể ghi nhận, như một hiện tượng khách quan, là tỷ lệ thấp hay tương đối thấp của ruộng đất công. Tính công hữu của toàn bộ đất đai canh tác là đặc trưng số một của cái công xã nông thôn xưa mà các nhà kinh điển thường nhắc đến. Với làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, chúng ta không thể nuôi ảo tưởng gặp lại cái công xã ấy, mà, trái lại, đứng trước một xã hội nông thôn trong đó quyền tư hữu về đất đai canh tác đã được xác lập qua một quá trình lâu dài. Như vậy, nếu như cơ cấu tổ chức của làng xã Việt cổ truyền còn dùng một số nét “dân chủ” nào đó, kể cả trong sinh hoạt chính trị, thì cũng khó lòng mà giải thích chúng thuần bằng dấu tích đậm đà của công xã nông thôn xưa.

## 2. Sự phân hóa giai cấp

Cũng với quá trình tư hữu hóa ruộng đất, tầng lớp địa chủ xuất hiện, lớn mạnh lên, tự xác lập dần thành giai cấp, thay thế các vương hầu nắm thái ấp lớn thời Lý - Trần ở vị trí nền móng xã hội của tập đoàn lãnh đạo nhà nước quân chủ: mãi đến trước cuộc Cải cách ruộng đất của thời hiện đại (1953 - 1956), giai cấp này vẫn tồn tại giữa làng xã Việt với tư cách chủ nhân kinh tế

của xã hội nông thôn. Đặc tính của nó, như đã lộ rõ qua Cải cách ruộng đất, không chỉ là diện tích chiếm hữu của từng hộ, mà trước hết là phương thức khai thác ruộng đất. Và cả hệ quả của phương thức ấy, tức quan hệ giữa người và người đã hình thành trong khung khai thác nói trên. Vốn chiếm hữu nhiều diện tích canh tác hơn, so với từng hộ thuộc các thành phần xã hội khác trong cùng làng xã (tính theo bình quân nhân khẩu), mỗi hộ địa chủ không chủ yếu khai thác ruộng đất thuộc quyền tư hữu của mình bằng cách trực tiếp lao động, mà trước hết thông qua hình thức phát canh của địa chủ, tức tá điền, trên vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, chủ yếu là bản nông, tầng lớp người mà quyền tư hữu quá hạn hẹp đối với ruộng đất, không thể đảm bảo cho từng hộ một cuộc sống tạm no đủ, buộc lòng phải lĩnh canh của người chủ ruộng. Bản nông bị ràng buộc vào địa chủ bởi địa tô, mà hình thức phổ biến trong nông thôn cổ truyền Bắc Bộ: là “tô rẽ”, một loại địa tô hiện vật qua đó chủ ruộng và tá điền chia nhau hoa lợi của mảnh ruộng phát canh theo một tỷ lệ được tập quán địa phương ấn định sẵn (thường mỗi bên lấy một nửa: “tô rẽ đôi”).

*Quan hệ địa chủ, bản nông hay phát canh - lĩnh canh với địa tô* làm dấu nối giữa hai vế, là quan hệ kinh tế - xã hội chính, tôi muốn nói là đường viền phác nên diện mạo cơ bản của xã hội cổ truyền Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Mặc dầu như vậy, nó không loại trừ khỏi đời sống một số quan hệ khác giữa người và người trên bình diện kinh tế: giữa phú nông và cố nông; giữa trung nông với nhau; giữa trung nông và mọi thành phần xã hội khác. Vốn có đôi ra ít nhiều ruộng đất ngoài diện tích trực canh của mình, từng hộ phú nông phải viện đến sức lao động làm thuê. Cung cấp sức lao động này cho các hộ phú nông

là tầng lớp cố nông, gồm những người hầu như “không mảnh đất cắm dùi”, do đó mà “khố rách áo ôm”, đã thế lại thường thuộc diện “tứ cô vô thân”, không họ hàng làm nơi nương tựa. Chèn vào giữa hai đối cực của từng mối quan hệ, địa chủ và bản nông, giữa phú nông và cố nông, là tầng lớp trung nông khá đông đảo, mà thành viên là những hộ sống bằng sức lao động của bản thân triển khai trên ruộng đất thuộc quyền tư hữu của chính quan hệ giữa từng hộ trung nông và các hộ khác trong làng, trong xóm, dù thuộc thành phần xã hội nào, trên cơ bản, chỉ có thể là quan hệ cộng cư, và tương trợ khi cần thiết.

Kể ra, những nét “ký họa” trên đây về đặc thù của từng giai cấp hay tầng lớp trong xã hội nông thôn cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ cũng cần được bổ sung cho đầy đủ sắc độ hơn. Địa chủ lấy địa tô làm nguồn sống chính, nhưng cũng thường thuê mướn nhân công. Phú nông bóc lột sức lao động của người làm thuê, nhưng ít nhiều cũng phát canh thu tô. Ngược lại, cả phú nông lẫn đa số địa chủ nhỏ, dù chủ yếu sống bằng bóc lột, vẫn dành một phần của diện tích chiếm hữu để trực canh. Trung nông không bóc lột ai, và không bị ai bóc lột, nhưng thắng hoặc cũng phát canh và thuê nhân công, đặc biệt vào những lúc neo túng sức lao động. Bản nông quanh năm cày rẫy cho địa chủ, nhưng gặp lúc nông nhàn, cũng có thể vác cuốc đi làm thuê vài buổi... Lợi dụng đời sống thiếu thốn của đa số hộ nông dân lao động, những địa chủ sẵn tiền mặt và thóc gạo thặng dư nhất còn làm giàu thêm bằng cách cho vay nặng lãi. Tóm lại, chúng ta đứng trước một xã hội nông thôn đích thực, đã phân hóa giai cấp, trong đó đã xuất hiện nhiều hình thức bóc lột, dù cho, trên thực tiễn, ranh giới giữa các giai cấp, các tầng lớp xã hội có phần nhòe ra, mà nguyên nhân là quyền tư hữu đối với đất đai canh tác.

Những điều đó, ta sẽ bàn sau.

Dù sao, cũng vì lý do ấy mà người nông dân sống trong làng xã xưa kia không hề phân biệt các thành phần xã hội một cách rành rọt như trên các biểu thống kê cụ thể của từng hộ chung sống với họ trong ngõ, trong xóm, trong làng. Nhưng, về mặt phân loại, dưới mắt họ, giữa hai cực dễ nhận của xã hội nông thôn - một nhúm nhỏ vài “ông bà”, “ông chánh”, và một số đông hơn những người “không mảnh đất cắm dùi” - , là cả một phổ rộng gồm bao thân phận kinh tế chẳng khác nhau là mấy mà tự phân khối nhau chỉ bằng sắc độ. Tuy nhiên, cũng không thể vì vậy mà nói, như một số tác giả nước ngoài, rằng việc phân định thành phần giai cấp trong nông thôn Việt Nam, hồi Cải cách ruộng đất, không xuất phát từ thực tiễn xã hội kinh tế, mà chỉ nhằm thỏa mãn học thuyết đấu tranh giai cấp. Phải chăng người trách cứ đã bị ám ảnh bởi diện tích chiếm hữu hạn hẹp của từng hộ thuộc các thành phần bị quy là bóc lột, mà không quan tâm đúng mức đến then chốt của vấn đề, phương thức khai thác đất đai?

### **3. Một xã hội tiểu nông**

Để có một ý niệm về diện chiếm hữu ruộng đất tư của từng thành phần xã hội trong nông thôn cổ truyền Việt Bắc Bộ, ngoài biểu thống kê số I ra, chúng ta có thể tham khảo thêm những số

liệu sau đây. Cũng như biểu số I, các biểu số II(14) và số III(15) đều được thiết lập trên cơ sở những cuộc điều tra hồi cố tiến

hành hồi Cải cách ruộng đất, và đều phản ánh tình hình đêm trước Cách mạng tháng Tám 1945.

## BIỂU II

Bị chú: Biểu này được thiết lập trên cơ sở những số liệu thu thập được qua một cuộc điều tra hồi cố tiến hành trong Cải cách ruộng đất tại 68 xã ở Bắc Việt Nam.

## BIỂU III

Bị chú: Biểu này được thiết lập trên cơ sở những số liệu thu thập được qua một cuộc điều tra hồi cố tiến hành trong Cải cách ruộng đất tại 39 xã và 31 thôn ở Bắc Việt Nam.

Mặc dầu mỗi biểu mang một tính chất riêng, vì nhằm một mục đích khác với mục đích của các biểu kia, cả ba biểu (I, II, III) đều hội tụ với nhau để ít nhiều minh họa cho tính chất phân tán của quyền tư hữu đối với ruộng đất ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Điển hình về mặt này, trong thời Pháp thuộc, là tỉnh Bắc Ninh cũ (nay là một phần của tỉnh Hà Bắc). Tại đấy, giữa lúc cuộc Cải cách ruộng đất đang được tiến hành, tôi từng gặp một địa chủ mà quyền tư hữu đối với tư liệu sản xuất nông nghiệp chỉ trùm lên không đầy năm mẫu Bắc Bộ ruộng đất, với

“một chân trâu” (tức một phần tư con trâu, vì y chung trâu với một vài hộ lối xóm). Đây đâu phải là một trường hợp quá đặc biệt: cứ xét số lượng và tỉ lệ các hộ địa chủ cùng loại ấy trên biểu II thì rõ. Tóm lại, vì nhiều lý do - mà chưa một nhà nghiên cứu nào đặt vấn đề phanh phui cho thật kỹ - trong đó có thể kể đến tính chất cắt vụn gắn với phương thức trồng lúa nước, rồi thì ít nhiều truyền thống công xã, phần nào đó cả áp lực dân số càng về sau càng đè lên đồng bằng và trung du Bắc Bộ..., nhưng có lẽ trước hết do vì tốc độ chậm chạp đánh dấu quá trình chuyển biến của đất đai canh tác từ công sang tư như đã nêu trên kia, mà quyền tư hữu về ruộng đất ở đây cứ vụn ra như thế. Như vậy, trong từng làng một, địa chủ lớn (chiếm hữu từ 50 mẫu Bắc Bộ trở lên) không nhiều, lắm khi vắng mặt hẳn, địa chủ nhỏ (chiếm hữu từ 20 mẫu Bắc Bộ trở xuống, cho đến 5 mẫu), cùng với trung nông, đặc biệt trung nông lớp trên (tôi muốn nói những hộ trung nông khá giả, trước hết, vì đủ diện tích để tự canh nuôi thân), hợp thành một bộ phận dân cư khá đông đảo và rất năng động về mọi mặt. Các biểu số II và số III, tuy chỉ mới cung cấp được một vài số liệu có giá trị chỉ số (indicateurs) thôi, nhưng trong một chừng mực nhất định, có nói lên điều đó.

Với tình hình nói trên về quyền tư hữu về ruộng đất ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mặc cho hiện tượng phân hóa giai cấp gắn liền với quá trình tư hữu hóa công điền công thổ, chúng ta vẫn đứng trước một xã hội tiểu nông đúng với tên gọi của nó, trong đó diện chiếm hữu của đa số địa chủ không đáng nổi sự so sánh với điền sản của từng chủ trại (fermier, farmaer) thông thường ở Âu - Mỹ.

Một đặc điểm đáng lưu ý của cái xã hội tiểu nông này: người Việt vẫn có tập quán chia ruộng đất tư cho con trai, không chỉ cho con cả, mà cả cho các con thứ, diện tích chiếm hữu tư

nhân cứ vụn ra sau những lần thừa kế: diện tích tư hữu càng thu hẹp, người chiếm hữu càng dễ phá sản, phải bán hay cầm cố ruộng đất đi. Với quyền tự do mua bán tư liệu sản xuất trong chế độ tư hữu ruộng đất tư dễ dàng bị chuyển dịch từ tay gia đình này qua tay gia đình kia, mà chỉ trong vòng vài thế hệ. *Phân tán - tập trung - phân tán...* Đó là qui luật biến chuyển của ruộng đất tư ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, dưới chế độ cũ. Câu nói đầu miệng của nông dân “*không ai giàu ba họ, không ai khó ba đời*” là thế.

Tóm lại, từng làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, có thể nói là một “biển” tiểu nông tư hữu, trong đó từng hộ nông dân tự do, dù thuộc giai cấp hay thành phần xã hội nào, vẫn là một tế bào kinh tế độc lập, với “lý tưởng” vươn lên riêng rẽ của nó. Vươn lên về mặt kinh tế, đã đành. Những hộ nghèo nhất vươn lên để có một “gia sản”: chút ít ruộng tư, và một mảnh thổ cư với một ngôi nhà. Những hộ khá hơn vươn lên để mở rộng thêm gia sản: thêm ruộng đất tư, và có “nhà ngói cây mít”... Vươn lên cả về mặt xã hội nữa, vì rõ ràng, cho dù có là một tiểu thế giới, với lũy tre và chân trời riêng của nó, thì làng Việt cổ truyền cũng đã bị tích hợp từ lâu đời rồi vào thang tôn ti của một nhà nước quân chủ trung ương tập quyền. Để thấy cho hết tính dai dẳng của sức vươn lên ấy, có lẽ cũng cần nhắc lại quan niệm về thời gian của người nông dân sống trong một xã hội trước công nghiệp, đã thế lại không chịu những tác động bất ngờ hàng ngày của một thị trường thực sự năng động: trong vòng quay đều đều và khép kín của “bốn mùa, xuân lại, thu qua” từng người có cả cuộc đời để thực hiện “lý tưởng” riêng rẽ của mình; hơn thế nữa, có thể gửi gắm kỳ vọng của mình cho các thế hệ con cháu về sau.

Tất cả tình hình kể trên buộc chúng ta phải dừng lại trong

chốc lát trước trung nông và địa chủ nhỏ, hai mẫu người điển hình của xã hội tiểu nông. Về mặt tiểu sử kinh tế, người trung nông, kể cả trung nông lớp trên, chưa quên được tiền kiếp bán cố nông của gia đình mình. Nhưng, về mặt ý thức xã hội, người trung nông, nhất là trung nông lớp trên, vươn một cách có hệ thống lên địa vị kinh tế của phú nông và địa chủ, một địa vị mà người trong cuộc cảm thấy không quá xa tầm tay của mình. Vị trí trung gian ấy khiến người trung nông dễ tiếp xúc với tất cả những tầng lớp trên, lẫn tầng lớp dưới. Mặt khác, tuyệt đại đa số địa chủ trong từng làng xã, như ta đã biết, vốn là địa chủ nhỏ, trường hợp một bá hộ mà diện tích chiếm hữu quá lớn, cho phép phát huy ảnh hưởng cá nhân đến mức lấn át uy thế của các địa chủ khác cùng làng xã, là trường hợp hiếm. Giữa địa chủ nhỏ với nhau, vẫn xảy ra không thiếu gì mâu thuẫn, nhưng thường là mâu thuẫn lật vặt, âm thầm và kéo dài, khiến họ có thể sống chung làng, chung xóm trong thế “bằng mặt, không bằng lòng” bề ngoài thì xởi lởi, nhưng bên trong lại găm ghè lẫn nhau, cho đến khi nhiều mâu thuẫn nhỏ tích tụ lại, làm bùng nổ một mâu thuẫn lớn, đầu mối của những vụ kiện có khi dây dưa từ năm này qua năm khác. Các mâu thuẫn nhỏ, lớn ấy là những kẽ hở, qua đó một số trung nông lớp trên năng động nhất lách mũi dao của họ vào, có thể để kiếm lời (ví như mua lại bằng giá tương đối hời những ruộng đất nào mà địa chủ bán ra để đủ tiền theo kiện), nhưng chủ yếu là để tự nâng cao uy thế trước mặt dân làng. Không có gì lạ, nếu đa số “*thầy dùi*” trong nông thôn Bắc Bộ trước Cách mạng tháng Tám 1945 là trung nông lớp trên, mà nét đặc biệt nhất trên diện mạo và trong ứng xử đã được ngôn ngữ bình dân đúc kết lại dưới một hình thức cô đọng: “*đâm bị thóc, chọc bị gạo*”. Rồi đây chúng ta sẽ còn thấy rằng tuyệt đại đa số đại diện của chính quyền quân chủ ở cấp làng xã cũng là trung nông, đặc biệt trung nông lớp trên. Điều này đã được xác

nhận, trên một diện rộng rãi, qua Cải cách ruộng đất.

Và cuối cùng, tính chất “cá đôi bằng đầu” của cái xã hội tiểu nông tư hữu này, trong trường hợp cực hạn, lại kết tinh thành sự tồn tại, trong lòng làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, của những “phe phái” không ngừng tìm cách lấn át nhau, khi thâm lặng, khi ra mặt, để tranh giành quyền lợi và uy thế, mỗi phe phái thường do một số địa chủ “*có máu mặt*” và kỳ mục cầm đầu, những trung nông sùng sỏ nhất đóng vai thầy dùi. Nói là “cực hạn”, nhưng tình trạng này đâu phải là quá hiếm, vì đó là hậu quả gần như tự nhiên của các mâu thuẫn làng mạc trên dòng diễn biến của chúng. Ngay cả khi mà các phe phái không thể dâng hoàng xuất hiện trong làng, trong xã - ví như khi mà uy thế rất lớn của một vị hữu quan giàu có tất yếu đẩy lùi ra xa tham vọng của các chức sắc và địa chủ nhỏ -, thì cái mà tôi muốn gọi là “óc phe phái”, con đẻ tất yếu của tình trạng manh mún trong chế độ tiểu nông, vẫn ẩn nấp đâu đây, chỉ chờ cơ hội thuận tiện để tự biến thành hiện thực của cuộc sống làng mạc hàng ngày. Óc phe - phái ấy lấy dư luận làng mạc làm chuẩn để theo dõi; và phương tiện để nhận tin và loan tin: từng nông dân một cố gắng trình bày, trước dư luận làng mạc, một hình ảnh *đâu vào đấy* về bản thân và gia đình mình, và, khi cần thiết, cũng đóng góp phần của mình vào luồng dư luận đó.

## **B. CÁC LOẠI HÌNH TỔ CHỨC**

### **1. Tập hợp người theo địa vực: Ngõ, Xóm**

Dưới con mắt của các tác giả cổ điển, nếu không tính đến giả thiết chưa kiểm chứng được về bảy người nguyên thủy, thì, từ thời viễn cổ cho đến nay, con người chỉ có hai phương thức tập hợp để hình thành các cộng đồng dân cư: tập hợp theo quan hệ huyết thống và tập hợp theo quan hệ láng giềng. Hiển nhiên

rằng làng Việt cổ truyền là một đơn vị tụ cư được tập hợp lại chủ yếu theo phương thức thứ hai. Nói một cách khác, cư dân trong làng Việt không nhất thiết ai cũng là “*họ hàng*” của ai, mà thường chỉ là “*người làng*” của nhau, nghĩa là, đối với nhau, họ cơ bản là những “*người dưng*” cùng nhau sống trên một địa vực gồm một khu đất cư trú và một khu đất trồng trọt (bao quanh hay áp sát khu đất cư trú). Trong trường hợp đồng bằng và trung du Bắc Bộ, quan hệ trên giữa những người không cùng huyết thống lại càng được xiết chặt thêm bởi hai nhu cầu đã trở thành bức thiết ngay từ buổi đầu: đắp đê để bảo vệ đất cư trú cũng như đất trồng trọt khỏi những cơn lụt lũ của các dòng sông xuôi từ cao nguyên Vân Nam ra vịnh Bắc Bộ; và xây dựng những hệ thống thủy lợi nho nhỏ trên đất trồng trọt, gồm những mạng lưới “*mương*” và những con “*phai*”, để phục vụ cho một nền nông nghiệp trồng lúa mà đòi hỏi số một là nước (“*nước, phân, cần, giống*”). Chính vì thế mà, khi nghiên cứu những phân thể của làng Việt cổ truyền, thì khía cạnh cần được lưu ý trước tiên là cách thức phân chia khu đất cư trú.

Về mặt này, làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ tuân thủ mô thức phổ biến sau đây: làng tự phân thành nhiều “*xóm*”; “*xóm*” tự phân thành nhiều “*ngõ*”(16). Mô thức “*phổ biến*”, chứ không phải mô thức nhất quán, bởi vì, nếu như làng nào cũng nhất thiết bao gồm một số xóm, thì không phải bất cứ trong trường hợp nào xóm cũng trù lên một số ngõ. Một câu hỏi rất tự nhiên, đối với bất cứ ai từng ngắm cảnh quan của làng Việt trên thực địa: Sự tồn tại hay vắng mặt của ngõ, trong khuôn khổ xóm, phụ thuộc đến mức nào vào thể phân bố của các xóm trên mặt khu đất cư trú? Chúng tôi chưa đủ tài liệu trong tay để trả lời cho dứt khoát. Tuy nhiên, kinh nghiệm điền dã cũng cho phép thấy được ít nhất là bốn kiểu phân bố khác

nhau(17) (không tính đến trường hợp những làng chài lưới ở ven biển, mà chúng tôi chưa có dịp được tìm hiểu trên thực địa):

1. Phân bố thành khối dài và mỏng dọc đường cái, nhất là dọc bờ sông và chân đê (mà nông dân ví với hình “*xương cá*”, mỗi cổng làng ở gần chân đê là lối đi vào một ngõ hay một xóm;

2. Phân bố thành một khối chặt, trong đó các xóm tự xếp cạnh nhau thành những “*ô bàn cờ*”, tách nhau bởi những lối đi tương đối thẳng, hay thành những ô không hình thể rõ ràng, tách nhau bởi những lối đi ngoằn ngoèo;

3. Phân bố thành hình “*vành khăn*” từ chân đồi lên lưng chừng đồi: đây là kiểu phân bố ta thường gặp ở vùng trung du;

4. Phân bố lẻ tẻ, mỗi xóm cách biệt những xóm khác cùng làng bởi đồng ruộng.

Kinh nghiệm điền dã còn cho thấy rằng, với kiểu phân bố thứ nhất, ngõ thường có mặt như là phân thể của xóm. Còn với ba kiểu phân bố kia, đặc biệt kiểu thứ hai và kiểu thứ tư, thì theo sơ cảm của tôi, ngõ chỉ xuất hiện trong chừng mực diện tích đủ rộng, và địa thế đủ bằng phẳng, để cho phép cắt phần đất cư trú của từng xóm thành nhiều con đường chạy song song nhau trong lòng một “*ô bàn cờ*”. Vẫn xung quanh vấn đề trên, còn những câu hỏi đang chờ được giải đáp. Trước hết: Sự tồn tại hay vắng mặt của ngõ trong làng xóm, ngoài lý do thế đất ra, còn có liên quan trong chừng mực nào đến lịch sử tụ cư của dân làng, và có phụ thuộc vào một thêm dân số nào không?

Dù sao, điều cần nhấn mạnh ở đây là xóm và ngõ, dù chỉ là những phân thể của làng về mặt cư trú, lại có cuộc sống riêng của chúng, cuộc sống của xóm, cuộc sống của ngõ, mà từ trước đến nay các nhà nghiên cứu làng mạc chưa lưu ý đến mấy. Một cuộc sống nho nhỏ thôi, không ồn ào, có thể nói là “*thầm lặng*”,

nhưng là một cuộc sống riêng đích thực. “*Bán anh em xa, mua láng giềng gần*”, “*Tối lửa tắt đèn có nhau*”..., những ứng xử tập thể ấy, mà tiếng nói dân gian đã mô thức hóa thành khẩu ngữ, quy chiếu vào quan hệ giữa người và người trong phạm vi xóm và ngõ, hơn là trong phạm vi cả làng. Giúp đỡ làm cỗ bàn đám cưới, đám tang, kể cả khiêng đòn đám ma, trong nhiều trường hợp, là bổn phận mà “*hàng xóm*”, “*hàng ngõ*” gánh vác một cách tự nhiên, chứ không nhất thiết bao giờ cũng là nhiệm vụ của họ, của làng, của giáp. Cũng vậy, hiện tượng tương trợ trong sản xuất thường diễn ra giữa những hộ cùng xóm, không mấy khi giữa những hộ khác xóm.

“Cuộc sống riêng đích thực”, như ta vừa nói, của xóm, của ngõ, và mối cộng cảm phát sinh từ đó, kết tinh lại quanh một hình thái thờ phụng giản đơn, nhưng bên chặt: thờ thổ thần của xóm, của ngõ. Nơi thờ là “*cây hương*” đầu xóm, đầu ngõ(18), không cách xa cổng vào xóm, vào ngõ là bao, và cạnh điểm canh. Có trường hợp cây hương được thay bằng một trang thờ đặt ngay trong điểm canh đầu ngõ, đầu xóm. Nhưng điều quan trọng hơn là hình thái thờ phụng ấy, để vận hành, cũng đòi hỏi một hình thức tổ chức “*tối thiểu*”, mà hoạt động lấy việc tế tự (theo một lịch gần khớp với lịch nghi lễ của làng) làm nội dung. “*Tối thiểu*”, nhưng là một tổ chức cụ thể, với một mục đích rõ rệt: các hộ trong xóm, trong ngõ, được đại diện bởi những đàn ông chủ hộ họp bàn trước mỗi lần cúng bái, định số tiền mà mỗi hộ phải đóng góp, phân công cho nhau, và xong lễ thì cùng nhau ăn uống. Tổ chức cũng có người cầm đầu, hay, nói cho đúng hơn, người đại diện, một chức năng mà các chủ hộ thay nhau đảm nhiệm, mỗi người một năm, theo thứ tự tên ghi trong “*sổ nhân danh*”(19). Thực ra, đây là một chức năng phục vụ tập thể hơn là một chức năng quản lý dân. Ít nhất thì người ta cũng quan

niệm như thế. Người đại diện hàng năm ấy có trách nhiệm đi mời các chủ hộ đến nhà mình bàn bạc, chính ông ta đi đến từng nhà thu tiền đóng góp, ghi sổ, để rồi cùng vợ con làm cỗ cúng, khi lễ thì thường thay mọi người hành lễ, nhất nhất theo đúng những quyết định của cuộc họp chung. Và, ở đây, lần đầu tiên chúng ta tiếp xúc với cái mà tôi muốn gọi là nền “*dân chủ làng mạc*” trong nông thôn Việt cổ truyền.

Ở mức cực hạn, xóm hay ngõ còn có thể là tổ chức mà người không có con trai ký thác ruộng hậu, trước khi mất. Thông thường người ở trong trường hợp ấy cắt một phần diện tích tư hữu của mình cho chùa làng, (tục “*hậu chùa*”) hay đình làng (tục “*hậu đình*”), tin chắc rằng lợi tức của mảnh “*ruộng hậu*” sẽ tạo điều kiện cho tổ chức được giao ruộng cúng bái mình hàng năm, vào đúng ngày giỗ: bằng cách ấy, đương sự đảm bảo trước cho linh hồn của mình được đời đời hương khói. Đó là tục “*cúng hậu*” rất phổ biến trong các làng ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Đó còn là một trong những trường hợp ruộng tư biến trở lại thành ruộng công, một trong những nguồn gốc cụ thể của loại ruộng đất gọi là “*bán công bán tư*”. Nhưng, tại một số làng mà tổ chức xóm và ngõ rất năng động, thì tập tục địa phương còn cho phép cúng hậu cả vào xóm hay ngõ nữa. Như vậy, lịch tế tự hàng năm của xóm hay ngõ lại tăng thêm một số lần giỗ chạp, nhưng hoa lợi của ruộng hậu không chỉ đảm bảo được lần giỗ thường niên có liên quan đến người cúng ruộng, mà còn góp phần giảm bớt (có khi giảm hết) những khoản đóng góp mà các hộ trong xóm, trong ngõ phải gánh vác. Hiện tượng cúng hậu có thể cung cấp cho xóm hay ngõ đôi chút diện mạo kinh tế mà nó vốn thiếu, nhưng, điều cơ bản hơn, càng nhấn mạnh cái không khí ấm áp do một mảnh đất tụ cư nhỏ tạo ra cho quan hệ giữa những con người không nhất thiết cùng huyết thống, mà người nông dân

Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ còn muốn kéo dài về tận thế giới bên kia.

Trên bình diện công việc chung của làng, của xã, xóm (và các ngõ hợp thành xóm) là cái khung địa vực mà chính quyền quân chủ ở cấp xã chọn lựa để tổ chức việc bảo vệ an ninh tập thể : “*tuần xóm*” và “*điểm canh*” của xóm (cả điểm canh của ngõ, nếu có) đều được đặt dưới quyền kiểm soát của “*trường tuần*” xã cũng như của bộ máy lý dịch nói chung. Tuy nhiên, ngoài phạm vi bảo vệ an ninh ra, chính quyền ở cấp xã không mấy khi viện đến cái khung tụ cư ấy nữa. Trên đồng bằng và trung du Bắc Bộ, địa vực không phải là không gian cai trị chủ yếu của chính quyền quân chủ Việt Nam. Đây là điều cần lưu ý ngay từ giờ, dù chỉ bởi vì, một khi đã vượt Đèo Ngang để đi dần vào các tỉnh miền Trung và miền Nam, thì ta thấy xuất hiện ngay một quan niệm khác: ở đây, “xóm” (của làng miền Trung) và “ấp” (của làng miền Nam, tương đương với xóm), phân thể của làng về mặt tụ cư, chính là tổ chức mà chính quyền quân chủ ở cấp xã phải dựa vào để làm tròn mọi nhiệm vụ đối với chính quyền trung ương: thu thuế, và điều động nhân lực. Kể ra, ngay ở Bắc Bộ, lý dịch của một số xã, vào giai đoạn cuối của chế độ thuộc địa, sau một số cuộc cải cách cơ cấu tổ chức làng - xã do thực dân Pháp tiến hành cũng “*tróc thuế*”, “*bắt phu*”, “*bắt lính*” trong khuôn khổ xóm. Nhưng hiện tượng này không phổ biến.

Và cuối cùng, nếu ta nhìn ngõ - xóm của làng Việt dưới góc độ đất đai canh tác, tức góc độ cốt tủy của một xã hội trồng trọt tiền tư bản chủ nghĩa, thì, ít nhất cũng trên đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đấy không phải là những đơn vị để phân công điền công thổ. Chút ít ruộng hậu (nếu có) không đủ để tạo cho xóm - ngõ một diện mạo kinh tế hoàn chỉnh. Đã thế, nếu xét đến ruộng đất nói chung, không phân biệt công tư, thì phải khẳng định

ngay rằng không có một hệ thống ruộng đất của xóm ngõ. Ruộng đất của một làng, bao quanh hay giáp mặt sau khu đất cư trú, được phân bố theo thế đất, thành những “xứ đồng”, các xứ nhiều khi đan xen lẫn nhau, không xứ nào chỉ giáp riêng với đất cư trú của một xóm, một ngõ thôi. Hệ thống chung của làng, ngoại trừ trong một vài trường hợp mà các xóm cùng làng được định vị trên mặt đất theo kiểu phân bố thứ tự đã nói ở trên (phân bố lẻ tẻ). Vì những lý do vừa nêu, trên “địa bạ” của làng - xã, các mảnh ruộng khác nhau được ghi (với tên gọi riêng và diện tích cụ thể của chúng) theo xứ đồng, không theo xóm - ngõ. Không có ruộng ngõ. Chỉ có ruộng làng.

Sự què quặt ấy về kinh tế của xóm và ngõ càng nêu rõ rằng hai khái niệm này chỉ liên quan đến khu đất cư trú của làng, không dính đến vùng đất trồng trọt (cũng là một phần của địa vực làng), chỉ là những phân thể của làng thuần về mặt tụ cư, hoàn toàn không phải là những tế bào xã hội.

## **2. Tập hợp người theo huyết thống: Họ**

Làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ là một đơn vị dân cư được tập hợp chủ yếu theo quan hệ láng giềng. Tuy nhiên, không phải vì vậy mà quan hệ huyết thống không còn phát huy tác dụng trong xã hội Việt hôm qua và cả hôm nay nữa, dù ở trong làng hay ngoài phố, dù ở Bắc Bộ, Trung Bộ hay Nam Bộ. Vả chăng, cho đến bây giờ, có nơi nào trên thế giới mà quan hệ gia tộc không còn là một nguyên lý tập hợp người, chí ít cũng trong khuôn khổ hẹp nhất của nó, gia đình hạt nhân, tức gia đình cực nhỏ, chỉ gồm một đôi vợ chồng, và con cái chưa vợ, chưa chồng của họ.

Gia tộc Việt, từ nông thôn đến thành thị, ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, cả trên khắp đất nước, từ lâu cũng đã giải thể

đến mức gia đình nhỏ rồi(20), thậm chí, trong tuyệt đại đa số các trường hợp, là gia đình hạt nhân. Trong điều kiện hiểu biết hiện nay, thời điểm mở đầu và thời điểm kết thúc quá trình giải thể ấy còn chìm trong đêm tối của lịch sử. Lý do giải thể sớm cũng là vấn đề có thể đem ra bàn bạc, càng đáng bàn khi mà đặc điểm ấy đã in dấu ấn lên nhiều tộc người trồng lúa nước ở miền Đông Nam Á này. Vì áp lực dân số chăng? Hay vì những đặc thù của kỹ thuật trồng lúa nước? Dù sao, trong xã hội Việt cổ truyền, đặc biệt trong xã hội nông thôn, gia đình nhỏ đóng một vai trò hết sức năng động, là diện mạo chính của gia tộc Việt. Nó là đơn vị tụ cư nhỏ và chặt nhất: một nóc nhà, trên một mảnh thổ cư. Nó còn là đơn vị sản xuất phổ biến, tuyệt đối ứng hợp với một nền nông nghiệp lúa nước tiền công nghiệp đã biết thâm canh, và được thơ bình dân miêu tả dưới một dạng cực kỳ sinh động “*chồng cày, vợ cấy, con trâu đi bừa*” (hai nhân công nông nghiệp gắn bó với nhau bằng một loại quan hệ vững chãi mà mềm dẻo, với một con trâu làm sức kéo, để khai thác trên dưới hai mẫu Bắc Bộ). Tuy nhiên, tính cố kết của nội bộ gia đình nhỏ (được xem là *ta*) trước xã hội bao quanh (bị xem là *họ*), khi mà gia tộc đã phân giải thường là đến nấc nhỏ nhất, đâu phải chỉ là một đặc tính Việt Nam, mà là một hiện tượng cực kỳ phổ biến, có thể được xếp vào loại phản ứng sinh học - xã hội. Vì vậy, ở gia đình nhỏ của người nông dân Việt sống và lao động trong làng mạc cổ truyền ở Bắc Bộ, điều đáng ghi chú hơn hết có lẽ là tính chất tiểu nông được bao hàm trong đó.

Vẫn quanh loại hình gia đình ấy, đã đến lúc phải ngoặt thêm một đặc điểm khá là ngộ nghĩnh của nó: vị trí có phần oái ăm, có thể tạm gọi là “hai mặt” của người phụ nữ Việt trong đời sống gia đình và xã hội? Mà chúng ta có thể quan sát ở mức điển hình nhất trên đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

Tính chất phụ quyền của gia tộc Việt là điều đã được nhiều lần nhấn mạnh, với các nguyên lý chính làm khung cho nó: quyền uy tối cao của người cha đối với con cái, của người chồng đối với người vợ; đặc quyền thừa kế của con trai, đặc biệt của con trai trưởng; vai trò quán triệt, có khi hầu như độc tôn của đàn ông, đặc biệt của người đàn ông chủ hộ trong mọi tổ chức ngoại gia đình... Tính chất phụ quyền ấy còn được tô đậm bởi nhiều thế kỷ giáo dục nhà Nho. Trên bình diện sinh hoạt cộng đồng của làng - xã, sự vắng mặt quá “lộ liễu” của phụ nữ trong cơ cấu tổ chức càng nói lên thế lép vế của họ. Tuy nhiên, nguyên lý, nhiều khi, chỉ là nguyên lý, chỉ là biểu hiện của “cấu trúc hữu thức” cộng đồng. Xét lại vấn đề dưới góc độ thực tế hơn của nền kinh tế tiểu gia đình, thì số phận người phụ nữ Việt đâu có hẩm hiu như thế. Không phải chỉ vì họ là người tiếp tay đắc lực và không thể thiếu cho cha, cho chồng, trong lao động nông nghiệp nặng nhọc trên ruộng nước, mà còn (và chủ yếu?) bởi vì “luồng tiểu thương rất phát đạt trong vùng châu thổ (và trung du Bắc Bộ), thực ra là nằm trong tay của phụ nữ. Như vậy, chính người phụ nữ mang về cho gia đình một phần thu nhập không phải không đáng kể, dưới dạng tiền mặt, còn nông phẩm lại thể hiện khía cạnh tự cấp tự túc của nền kinh tế nông thôn. Người đàn bà tiểu thương Việt Nam sống một phần kha khá thời gian của mình ngoài chợ, có thể nói là bên lề của khung cảnh gia đình, và điều đó không khỏi ảnh hưởng đến ứng xử của họ. Trong những điều kiện ấy, phụ nữ vùng châu thổ (và trung du Bắc Bộ), dù mang tiếng là thấp kém, ít nhất thì đạo lý nhà Nho cũng nói thế, vẫn không vì vậy mà không “*nắm tay hòm chìa khóa*”, đúng với lời nhận xét vô cùng sống sít của một khẩu ngữ ở đồng bằng”(21). Một khi đã là vợ, là mẹ, là bà chủ một gia đình nhỏ, với chìa khóa hòm trong tay, người nữ nông dân Việt, đặc biệt là ở Bắc Bộ, nơi mà luồng buôn bán nhỏ trong nông thôn sinh động hơn

nhiều, so với ở Trung Bộ và Nam Bộ trước kia, tất có tiếng nói quan trọng, nhiều khi quyết định, trong nền kinh tế gia đình, xứng với danh hiệu “*nội tướng*” mà các ông chồng sinh chữ Nho thường gán cho họ. Một vị trí ẩn tàng, nhưng đích thực. Ngay cả trong sinh hoạt của các tổ chức ngoại gia đình, mà người tham gia thường phải chèo chống giữa các phe phái có quyền lợi ngược chiều nhau, người phụ nữ, dù vắng mặt, vẫn có thể phát huy tác dụng của mình, bởi lẽ ứng xử của đức ông chồng trước xã hội làng mạc nhiều khi bị chi phối sẵn bởi ý kiến của vị nội tướng ở nhà. “*Lệnh ông không bằng công bà*” là thế.

Trong mối tương quan với cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền, còn phải tìm hiểu tác động của quan hệ đồng huyết trên một bình diện cao hơn, vì, mặc dầu đã phân giải, gia đình lớn của người Việt vẫn còn lưu đến tận nay một vết tích phổ biến mà đậm đà: tổ chức “*họ*”. Họ, trước hết, không phải là cái “đại gia đình phụ quyền” của các tác giả cổ điển, vì nó không phải là một đơn vị kinh tế, không phải là một bếp tập hợp nhiều gia đình hạt nhân tự xưng là cùng tổ tiên, dưới một mái nhà chung, và nhất là trên một vùng đất trồng trọt thuộc quyền sở hữu chung của gia đình lớn. Nếu quả có một thời xa xưa nào đó mà tổ chức họ của người Việt đồng nhất với “đại gia đình phụ quyền”, thì chắc chắn, từ lâu lắm rồi, nó đã vỡ ra thành vô vàn gia đình nhỏ, mỗi gia đình là một bếp riêng, với quyền sở hữu riêng, và nền kinh tế riêng của mình. Họ, quá lắm, cũng chỉ có thể được xem là một dạng đặc biệt của gia đình mở rộng, mà tác dụng chính đối với các thành phần của nó (tức là các gia đình nhỏ hợp thành nó) là tạo ra một niềm cộng cảm dựa trên huyết thống(22).

Niềm cộng cảm này, thực ra, chẳng mới lạ gì, vì nó là sợi dây rất tự nhiên đã từng ràng buộc với nhau các thành viên của thị tộc nguyên thủy, nhưng nó đã phai nhạt dần với nền kinh tế

trồng trọt, đặc biệt kinh tế ruộng nước, với gia đình nhỏ, mà nội dung kinh tế hoàn chỉnh cho phép hoạt động như một bếp độc lập. Để nhen lại ngọn lửa cộng cảm đã hầu tàn, tổ chức họ viện đến nhiều “*chất đốt*”: một “*cương lĩnh*” về quan hệ đồng huyết (“*gia phả*”); những “*thủ lĩnh*” (“*tộc trưởng*”; thêm các “*chi trưởng*”, nếu là trường hợp họ lớn); một hệ thống tôn giáo (hình thái thờ phụng tổ tiên, và nhà thờ họ); một cơ sở kinh tế để nuôi dưỡng hình thái thờ phụng ấy (“*ruộng họ*”). Trong khuôn khổ làng Việt cổ truyền, mà nguyên lý tập hợp dân cư là quan hệ láng giềng nối liền những gia đình nhỏ độc lập lẫn nhau, vấn đề tất phải đặt ra là: Tại sao lại đi nhen một ngọn lửa “đã hầu tàn”, khi mà một niềm cộng cảm mới đã đến thay thế niềm cộng cảm cũ? Nói một cách khác, chất men cộng cảm dấy lên từ quan hệ đồng huyết giữa những người cùng họ còn có ích gì cho từng gia đình nhỏ sống và lao động giữa nhiều gia đình nhỏ khác không nhất thiết cùng huyết thống, thuộc địa vực của ngõ, của xóm, của làng? Hơn thế nữa, đối với cuộc sống cộng đồng của làng mạc cổ truyền, niềm cộng cảm ấy còn có thể đẻ ra những tác dụng tích cực nào? Và trái lại?

Điều ta đã nói, nhưng cứ phải nhắc lại, là làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, dù còn phơi bày một số dấu tích công xã, từ lâu rồi đã là làng mạc bị tích hợp vào chế độ quân chủ, với một phần lớn số ruộng đất đã tư hữu hóa, với dân cư đã phân hóa thành những giai cấp và tầng lớp đối đầu nhau. Mâu thuẫn, thường thì trầm lắng, nhưng cũng lắm lúc bộc phát, diễn ra giữa địa chủ và bần nông tá điền, giữa phú ông và cố nông làm thuê. Không những thế, tình trạng phân tán của quyền tư hữu về ruộng đất, cộng với các ngôi thứ trong thôn đã “*quân chủ hóa*”, còn đẻ ra bao mâu thuẫn phức tạp giữa các phe phái, như đã có dịp bàn đến. Cũng tình trạng ấy, cộng với áp lực

dân số ngày càng tăng, lại là đầu mối của nhiều mâu thuẫn lật vật xảy ra hàng ngày giữa nông dân lao động và nông dân lao động: hiện tượng lấn bờ lấn ruộng của nhau, tháo nước ruộng của nhau..., cả những cuộc cãi vã vô diện mạo giữa các bà chủ hộ ở kề cận nhau, mà lý do hết sức nhỏ nhặt đã được khẩu khí dân gian tổng kết lại bằng hình ảnh “gà nhà này bới bếp nhà kia”.

Trong mạng lưới chằng chịt vô vàn mâu thuẫn của làng Việt cổ truyền, từng gia đình nhỏ tìm thấy ở tổ chức họ, ở quan hệ đồng huyết, không phải một viện trợ vật chất, mà một chỗ dựa tinh thần, và đôi khi chính trị nữa, nếu trong họ có người giữ chức vụ lớn trong chính quyền quân chủ: “*Một người làm quan, cả họ được nhờ*”. Cứ vậy, trong từng làng một, có thể có những họ to và họ bé, những họ mạnh và những họ yếu, những “họ đàn anh” và những “họ đàn em”. Mặt khác, tổ chức họ cũng có vai trò của nó trong lịch sử xây dựng làng mới để mở rộng diện tích canh tác trên đồng bằng Bắc Bộ. Nhóm người đầu tiên bỏ quê quán ra đi lập làng mới trên một vùng đất lạ thường chỉ gồm một số thành viên của một họ: trong trường hợp này, tình cảm họ hàng (được nuôi dưỡng qua thời gian lâu dài bằng hình thái thờ phụng tổ tiên) đặc biệt phát huy hết tác dụng tích cực của nó. Vai trò đó của tổ chức họ còn để lại bao dấu tích trong các làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Nhóm người “khai sơn phá thạch” có cơ sở thành họ lớn trong làng mới: về sau, thổ cư các gia đình thành viên thường áp sát nhau, chiếm vị trí trung tâm trên khu đất cư trú, họ thành “hạt nhân” trung tâm của làng mới.

Ngoài tác dụng lịch sử ấy ra, tôi chưa thấy rõ đâu là vai trò tích cực của tổ chức họ trong mâu thuẫn làng mạc. Tuy nhiên, trong một số trường hợp hiếm hoi nào đó, nó có thể góp phần cân bằng lại lực lượng giữa các phe phái trong làng, nhằm giảm bớt

sức tấn công của những địa chủ và chức dịch tham lam nhất hay không?

Vấn đề còn treo đấy. Cuối cùng, dù tổ chức họ có thỉnh thoảng cung cấp một chỗ dựa tinh thần cho từng gia đình nhỏ đang phải đương đầu với mâu thuẫn làng mạc, thì bản thân nó đã là một cái túi chứa mâu thuẫn rồi. Trong một xã hội đã phân hóa thành nhiều giai cấp, nhiều tầng lớp, các gia đình nhỏ trong cùng một họ phải đảm đương, vào cùng một thời điểm, những thân phận kinh tế và xã hội khác nhau. Mâu thuẫn giai cấp chui vào trong lòng tổ chức họ, đan xen rối rắm với quan hệ huyết thống, khiến người trong cuộc đôi khi cũng không biết tình cảm họ hàng dừng lại ở đâu, và mâu thuẫn giai cấp bắt đầu từ đâu.

Cuối cùng, có lẽ phải “chú thích” thêm rằng, bản thân người Việt, đặc biệt người Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, thường gán cho tổ chức họ một vai trò quan trọng hơn nhiều, so với những gì vừa nói trên đây. Nếu tin lời của họ, thì tông tộc mới thật là hạt nhân cơ bản của làng mạc, của xã hội, là chỗ dựa tinh thần vững chãi và vĩnh hằng của từng cá nhân, trên bình diện hữu thức, đây là một mặt hết sức thành khẩn của người Việt, khi họ tự nhận thức về họ. Nhưng đấy cũng chính là một khía cạnh của cái gọi là “cấu trúc hữu thức” ấy (được củng cố bằng biết bao lý lẽ rút ra từ các tiền lệ Trung Hoa)(23) mà, vào năm 1921, khi tiến hành cuộc cải cách làng xã đầu tiên ở Bắc Bộ, chính quyền thuộc địa đã thiết định cho mỗi xã một hội đồng tộc biểu, thay thế thiết chế cổ truyền, - hội đồng kỳ mục. Cuộc cải cách ấy đã thất bại, và sáu năm sau, 1927, qua uốn nắn lại, hội đồng kỳ mục được tái lập.

Nhưng từ những thực tiễn nào đã nảy sinh vị trí quá đáng mà tổ chức họ chiếm lĩnh trong “cấu trúc hữu thức” của người Việt? Trước hết, có thể gán vị trí ấy cho ảnh hưởng kéo dài qua

hàng thế kỷ của nền giáo dục nhà Nho, một nền giáo dục được củng cố trên bình diện tình cảm bởi hình thái thờ phụng tổ tiên, mà người Việt tiến hành đều kỳ, không những trong từng họ, từng gia đình nhỏ, mà cả trong phạm vi toàn thể tông tộc, tại nhà thờ họ. Sau nữa, cũng phải tính đến vai trò thực sự quan trọng, trong sinh hoạt làng xã, của một số họ đặc biệt.

Đặc điểm của những “họ đại khoa” này là bao gồm nhiều thành viên đỗ đạt cao qua một số thế hệ. Nhiều người trong họ đỗ đạt cao, tất trong họ có nhiều quan lại và nhiều người giàu có (nắm được nhiều ruộng đất trong tay), nghĩa là có đủ uy thế và tài sản để phát huy ảnh hưởng của tập thể tông tộc trong sinh hoạt làng xã. Nói như vậy, tất nhiên không có nghĩa rằng thành viên nào của họ đại khoa cũng là người đỗ đạt hoặc có nhiều tài sản. Nhưng, một khi mà “một người làm quan, cả họ được nhờ”, như ta đã biết, thì một thành viên của họ đại khoa, dù bản thân chẳng giàu có hay đỗ đạt gì, lại nhờ danh tiếng của tông tộc mà được xóm làng kiêng nể, thậm chí e ngại (nếu là một tay lăm lăm tham vọng), và tiếng nói của anh ta giữa làng xã cũng có thể đạt một sức nặng nhất định. Một đặc điểm thứ hai, hệ quả của đặc điểm thứ nhất: vì ảnh hưởng của giáo dục nhà Nho được nhấn mạnh trong họ đại khoa, mà hạt nhân tinh thần thường là một bậc khoa bảng có vai vế cao trong họ, nhưng không thoát ly khỏi xóm làng, tình đoàn kết trong họ, tuy không loại trừ những mâu thuẫn ngầm ngấm mà ta đã biết, vẫn được đề rất cao, và mọi thành viên của họ trình ra trước dân cư còn lại của làng xã hình ảnh một “mặt trận thống nhất”, khiến mọi người đã kiêng nể càng kiêng nể thêm. Với hai đặc điểm trên, họ đại khoa đóng một vai trò, tuy không được thiết chế hóa, nhưng thường rất to lớn trong làng, trong xã, ảnh hưởng đến mọi quyết định của chính quyền ở cấp xã, nhất là khi mà chính quyền này chủ yếu

nằm trong tay của con em tập thể tông tộc ấy, và khi mà những bậc khoa bảng lớn nhất trong tập thể tông tộc lại có quan hệ bạn bè với quan lại các cấp trong vùng.

### **3. Tập hợp người theo lớp tuổi: Giáp**

Nếu như, trong lòng của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, ngõ và xóm biểu thị quan hệ láng giềng, còn họ nói lên quan hệ huyết thống, thì “giáp” (xem Phụ lục II) phải được định vị đâu đó giữa hai cực trên. Nói một cách khác, không thể xếp chúng vào bất cứ loại nào trong số hai loại quan hệ do tác giả cổ điển sơ kết. Chẳng những thế, nếu ngõ, xóm và họ là những cơ cấu biểu hiện, những cơ cấu nổi mào mào trên bề mặt của sinh hoạt làng mạc, mà đa số người làng sẵn sàng giải thích ngay cho ta khung tổ chức và cách vận hành, thì, trái lại, giáp là một cơ cấu có phần ẩn tàng, một cơ cấu cố ý hay vô tình chìm xuống một tầng sâu hơn của cuộc sống làng mạc, mà diện mạo, ranh giới tổ chức và cách vận hành không dễ gì hiện lên ngay, từ buổi tiếp xúc đầu tiên, trong tầm mắt của người đi điền dã(24). Chẳng thế mà, trong ngôn ngữ hàng ngày của họ, người nông dân Việt ở Bắc Bộ dễ dàng đánh đồng giáp với xóm, với thôn, với làng... Trên cửa miệng của họ, “ruộng xóm” nhiều khi chỉ là ruộng giáp, hay, nói cho đúng hơn, phần ruộng công mà làng cắt cho giáp, trong trường hợp diện tích công điền quá hẹp, không cho phép quân phân theo đầu người. “Thôn Thượng” hay “Thôn Hạ” thường ám chỉ giáp Thượng hay giáp Hạ, “việc làng” và “trình làng”, trong khá nhiều trường hợp, lại có nghĩa là việc giáp, là trình với giáp. Ấy thế mà giáp vẫn tham gia vào cơ chế và sinh hoạt của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ như là một thành phần sinh động, không thể thiếu, hơn thế nữa, như là một động lực đáng kể góp phần làm cho bộ máy làng xã quay đều. Có thể nói rằng đây cũng là một cái đình

(không dễ nhận ra ngay, nhưng vẫn là một trong những cái đỉnh) của bức tranh toàn cảnh. Nhưng, cụ thể mà nói, giáp là cái gì?

Giáp, trước hết, là một hình thức tổ chức dành riêng cho nam giới, trong khung cảnh làng Việt cổ truyền. Phụ nữ không vào giáp. Dân cư nam của bất cứ làng Việt nào ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ đều tự phân thành một số giáp, ít nhất cũng hai giáp, thường là bốn, có khi hơn thế nhiều(25). Gia nhập giáp này hay giáp kia của làng mình, điều đó không tùy thuộc ở sở thích của từng người, mà có thể nói là phụ thuộc vào “truyền thống” làng mạc, bởi lẽ tư cách thành viên của giáp cụ thể này, hay giáp cụ thể kia, là tư cách cha truyền con nối(26). Như vậy, bất cứ người dân quê Việt nào ở mọi làng Bắc Bộ, miễn là nam và không phải mới đến ngụ cư, đều sinh ra trong một giáp nhất định, và qua đời trong tư cách thành viên của giáp ấy. Đây hẳn cũng là một biểu hiện của “thân phận con người” (một thân phận vĩnh viễn bị cố định) trong khung cứng (một cảnh quan xã hội - văn hóa tương đối ngưng đọng của làng Việt cổ truyền, một xã hội tiên công nghiệp còn dung những dấu tích công xã). Càng đi sâu vào hợp thể và tổ chức của giáp, càng thấy rõ thân phận ấy.

Chúng ta đã nói rằng không thể xếp giáp vào phạm trù quan hệ láng giềng, mà cũng không thể xem nó như một biểu hiện của quan hệ huyết thống, mặc dầu diện mạo của nó ít nhiều có nhắc nhở đến hai loại quan hệ. Anh và tôi chung ngõ, chung xóm, nhưng hai ta có thể là thành viên của hai giáp khác nhau (trong cùng một làng). Ngược lại, anh kia và tôi cùng giáp, nhưng hai chúng tôi có thể ở hai xóm khác nhau (trong cùng một làng). Cũng như thế, trên bình diện quan hệ họ hàng. Tất nhiên, không thiếu gì những trường hợp vừa chung xóm vừa chung giáp, hoặc vừa chung họ vừa chung giáp. Và chính những trường

hợp “chung” này sẽ làm rối rắm vấn đề, một khi ta thử suy nghĩ về nguồn gốc của giáp. Nhưng đó là chuyện sẽ bàn sau. Trong khi chờ đợi, điều quan trọng đối với “thân phận con người” trong khuôn khổ tổ chức giáp, lại không phải là cái chung, mà là cái “khác”. Thân phận của từng cá nhân trong lòng giáp không tùy thuộc ở vị trí mà anh chiếm lĩnh trên bảng phổ hệ của một họ, hay ở điểm cư trú của anh trên địa vực làng, ở chỗ anh có đảm nhiệm hay không một chức vụ trong bộ máy chính quyền quân chủ, hay ở khối lượng tài sản anh có trong tay. Thân phận ấy phụ thuộc vào lớp tuổi. Như vậy, tổ chức giáp đề ra một loại quan hệ đặc biệt giữa người và người: quan hệ tuổi tác. Đây không hẳn chỉ là ảnh hưởng thuần của lễ giáo nhà Nho, như ta có thể vội tưởng. Vì thái độ đề cao tuổi tác, và nhất là sự tồn tại của các lớp tuổi (thiết chế để đề cao tuổi tác) vốn là đặc thù của nhiều xã hội “cổ sơ”(27): các xã hội thị tộc (Úc bản địa, Anh diêng Mỹ châu...); nhất là một số xã hội nông nghiệp sơ khai trong đó còn đọng lại nhiều tàn dư của chế độ thị tộc (ở Mêlanêdi, phần nào ở châu Phi đen...). Trong lòng giáp, thiết chế các lớp tuổi, hay, nói cho đúng hơn, tàn dư của nó, vận hành như thế nào, và để đạt mục đích gì?

Giáp, với tư cách là một môi trường xã hội đặc biệt, khác hẳn môi trường xã hội tiểu nông và “quân chủ hóa” bao quanh nó, cũng là môi trường tiến thân. Có điều là, ở đây, con người không tiến thân bằng cách tích lũy của cải vật chất, trước tiên là ruộng đất, hay bằng cách chạy chọt một chức vụ chính quyền, một phẩm hàm do nhà nước quân chủ ban cấp, mà tiến thân bằng tuổi tác. Và những chức trách mà từng người tuân tự đảm nhiệm trong quá trình sinh hoạt với giáp được ngôn ngữ cô đọng và sinh động của dân quê gộp lại trong khái niệm “xỉ tước”, tức tước phẩm do răng (nghĩa là tuổi tác) mang đến, đối lập với

“quan tước”, tước phẩm do bộ máy quan lại cấp. Đây là nguyên tắc “trọng xỉ” khiến cho giáp mang một diện mạo đặc biệt giữa một nông thôn “quân chủ hóa” thường nhấn mạnh tước phẩm. Nội một đặc tính ấy thôi của giáp cũng đã giúp ta thoáng nhận thấy tác dụng cơ bản của tổ chức đó: tạo ra một thể bình đẳng nào đấy, dù có chênh lệch về thời gian, giữa người và người, trong một xã hội tiểu tư hữu và “quân chủ hóa”, mà bản chất không phải là bình đẳng. Nhưng ta hãy dõi theo những bước đường mà một thành viên của giáp phải trải qua từ tuổi sơ sinh cho đến lúc chết.

Về nguyên tắc, chú bé trai mới lọt lòng được “vào giáp” ngay. Trên thực tiễn, bố chú phải chờ một phiên họp của toàn giáp (hay của riêng những người có trách nhiệm trong giáp), biện một lễ mọn (thường là một mâm cau, trầu, rượu) mà “trình làng” (nghĩa là trình giáp, như ta đã biết) cho con mình, sau đó, tên chú bé mới được ghi vào sổ bộ của giáp (cũng gọi là “sổ nhân danh”). Nói theo ngôn ngữ thời nay, một khi đã đăng ký, chú ta trở nên một thành viên dự bị của giáp. Và, với tư cách ấy, lớn lên một tí chú ta có thể theo cha đến cuộc họp của giáp, chủ yếu để dự cổ bàn, mà thường là không bị bắt buộc phải đóng góp như người lớn. Trong trường hợp chú vắng mặt (vì còn bé quá, chẳng hạn), sau bữa ăn cộng cảm, người ta trao cho bố mang về cho chú một “gói phần”, tức phần tiệc chú có quyền hưởng, thường chỉ là danh nghĩa tượng trưng.

Chú bé đã trở thành một thanh niên 18 tuổi. Anh lại phải trình làng một lần nữa để được “lên đình”, hay “lên tráng”. Từ nay, anh là “đình”, là “tráng”, hay “đình tráng” tức “traí” (mà người nông dân Việt ở Bắc Bộ trước kia phát âm thành “giai”), hay “traí làng” (“giai làng”), thậm chí “traí đình” (“giai đình”). Là thành viên chính thức của giáp, từ nay anh có một vị trí nhất

đình trong hệ thống các cấp bậc của tổ chức ấy, mà biểu hiện cụ thể là một chỗ ngồi trên một chiếu nhất định qua mỗi kỳ họp giáp, dù họp để bàn bạc, hay để ăn uống. Còn ngồi ở “chiếu dưới” thôi, nhưng anh biết trước rằng vị trí ấy sẽ dần dần được nâng lên từ năm này qua năm khác, theo đà của tuổi tác: tuần tự lên các “chiếu trên”, để, cuối cùng, ngồi trên “chiếu các cụ”. Đã hưởng quyền lợi, thì phải có nghĩa vụ, trước hết là nghĩa vụ đóng góp tiền gạo cho giáp mỗi khi có lễ lạt, rồi nữa là phục vụ trong những chức năng khiêm tốn nhất qua các dịp đó (làm lợn, đồ xôi, nấu nướng, bưng mâm...). Ta sẽ thấy rằng các chức năng phục vụ tập thể ấy cũng sẽ được nâng cao dần theo tuổi tác.

Một điều cần nhấn mạnh ngay, để nêu rõ mối liên hệ chặt chẽ giữa làng và giáp, giữa “việc làng” và “việc hàng giáp” (mà người ta nhiều khi cũng gọi một cách không phân biệt “việc làng”): đình tráng không chỉ là thành viên chính thức của giáp, mà qua tư cách này tự nhiên thành “dân làng” chính thức, đồng thời chính thức là dân của Vua, của nước: những tên gọi kép “traí đình”, và “đình tráng”, qua nghĩa đen của từ đơn, cũng nói lên điều đó: “traí” và “tráng” biểu thị tư cách tuổi tác, còn “đình” thì tư cách công dân. Là dân, anh bắt đầu có quyền lợi, mà quyền lợi lớn nhất là được làng xã phân cho một “đầu ruộng công”, hay “khẩu phần ruộng công”, qua mỗi lần định kỳ phân công điền công thổ (theo nguyên tắc, nếu không hẳn là trên thực tiễn, cứ ba năm một lần). Ruộng công anh được “ăn” vốn thuộc quyền sở hữu tập thể của làng, nhưng dưới chế độ quân chủ trung ương tập quyền, nó được xem là thuộc quyền sở hữu tối cao của nhà nước, dù chỉ vì “dưới trời là đất nhà vua”, như người ta thường nói. Cho nên, qua đó, chính anh lại trực tiếp được hưởng “ơn vua lộc nước”, và, ở đây, hai chữ “làng nước”, trên cửa miệng của người nông dân, không chỉ nói lên mối gắn bó của họ với quê

hương xứ sở nói chung mà bỗng mang thêm một hàm nghĩa cụ thể: làng được gắn chặt vào nước, trên bình diện quyền lợi trực tiếp nhất của họ.

Nhưng, được ơn thì phải trả ơn. Là dân của làng nước, đình tráng bị buộc phải gánh vác ít nhất là ba nhiệm vụ lớn đối với nhà nước quân chủ: “đóng thuế”, “đi phu”, “đi lính”. Đối với cả ba nhiệm vụ ấy, bộ máy chính quyền trực tiếp với dân làng xã có trách nhiệm đốc thúc và kiểm soát từng người dân thi hành, có thể viện đến một số biện pháp cưỡng bức nếu cần. Lần này, hai chữ “làng nước” lại chuyển tải một hàm nghĩa nữa, cũng cụ thể, nhưng đối nghịch: bạo lực của nhà nước chuyên chế.

Nhưng vấn đề đang làm chúng ta quan tâm không chỉ là quan hệ giữa làng và nước, mà trước hết là dấu nối giữa giáp và làng nước. Về mặt này, chúng ta đã thấy rằng người con trai đến tuổi trưởng thành được công nhận là dân của làng nước ngay trong lòng giáp. Có thể thêm rằng, cả trong việc quan trọng như quân phân công điền công thổ, gặp trường hợp nào mà diện tích quá hạn hẹp không cho phép cắt thành khẩu phần cho từng người được ăn (một tình trạng không quá hiếm trên đồng bằng Bắc Bộ), thì bộ máy chính quyền trực tiếp với dân làng xã nhiều khi xử lý như sau: giao các khoảnh nguyên cho từng giáp, để mỗi giáp tự giải quyết lấy với các thành viên của mình, thường là bằng cách “bán” (với nghĩa: cho thuê) số ruộng ấy đi, rồi dùng tiền thu được mà đóng thuế thân cho đình tráng trong giáp, còn thừa bao nhiêu thì bỏ vào quỹ giáp. Và cuối cùng, cuối cùng nhưng rõ ràng là đáng lưu ý nhất, để thực hiện chức năng chính của mình, nghĩa là để đốc thúc dân làng xã làm tròn nhiệm vụ của họ đối với nhà nước quân chủ (đóng thuế, đi phu, đi lính), và để điều hòa cuộc sống của làng xã mà họ có trách nhiệm quản lý, điều hòa bằng một số biểu hiện tinh thần (trước hết là tổ chức

hội lễ), thì chính quyền cơ sở rất cần đến sự trợ lực của các giáp. Còn như trợ lực đến mức nào và bằng cách nào, thì điều đó còn phụ thuộc vào từng trường hợp, từng công việc cụ thể, sẽ còn có dịp quay lại vấn đề này một cách dài dằng dặc hơn.

Từ khi lên đình, cho đến trước tuổi 49-50, tùy thứ tự, tên mình được ghi trên sổ nhân danh, từng thành viên chính thức của giáp lần lượt đảm nhiệm chức trách ngày càng tác động một cách trực tiếp đến sinh hoạt của giáp: các ông “lệnh” (có lẽ bắt nguồn từ chữ lệnh), hay “quan lệnh”, về nguyên tắc, là những người thi hành lệnh của vị cầm đầu giáp (và các bộ lão trong giáp), nhưng, trong nhiều trường hợp, lại đặc trách việc chuẩn bị lễ lạt và cỗ bàn; ông “thư ký” hay “mãi biện”, là người giữ sổ sách của giáp; ông “đăng cai” hay “câu đương”, cũng gọi là “cai giáp” thậm chí “cai đám”, ông “đám”(28) là vị cầm đầu giáp, hoặc, nó cho vừa phải hơn, người đại diện của giáp.

Lệnh không phải chỉ có một người: số lượng lệnh thay đổi tùy tập quán địa phương, và thường được phân chia ra nhiều nhóm, mỗi nhóm có chức năng riêng trong nhiệm vụ chung, thành viên nào của giáp cũng lần lượt trải qua tất cả các nhóm từ thấp lên cao. Một ví dụ tương đối phổ biến. Chín ông lệnh được phân thành ba “bàn” (nghĩa đen: mâm): bàn các “lệnh ba” lo nấu nướng cỗ bàn; bàn các “lệnh hai” lo mua bán lễ vật; cả hai đều bưng mâm và chia phần trong bữa cỗ; còn bàn các “lệnh nhất” thì cất đặt công việc và trông nom chung. Ai ai trong giáp cũng từng là lệnh ba, trước khi lên lệnh hai, rồi lệnh nhất, thời gian ở trong mỗi bàn là một năm. Dù tương đối phổ biến, đây đương nhiên chỉ là một trong những khuôn mẫu có thể gặp trên thực địa; chứ không phải là khuôn mẫu duy nhất; địa phương nào vốn có tập quán nấy. Ngay một chữ “bàn” cũng đã có thể bao hàm nhiều nội dung khác nhau rồi, tùy từng trường hợp cụ thể.

Trong ví dụ nêu trên, nó chỉ liên quan đến chức lệnh, và mỗi bàn là một nhóm lệnh. Nhưng, cũng có nội dung của nó được mở rộng, bao gồm không chỉ lệnh, mà cả đình trướng thông thường, thậm chí cả bô lão nữa. Có cả thầy năm bàn chẳng hạn trong từng giáp: bàn nhất gồm bốn vị bô lão cao tuổi nhất trong giáp; bàn nhì gồm bốn ông lệnh lo việc chung của giáp; ba bàn còn lại, gồm mỗi bàn bốn đình trướng phụ việc cho bàn nhì, kể cả trong việc làm cỗ bàn, và nhiều khi chỉ là tay chân cho các vị trong hai bàn trên sai phái(29).

Tuy nhiên, cái chính trong vấn đề đang bàn vẫn không phải là khuôn mẫu tổ chức cụ thể. Dù có biến động đến mấy theo tập quán từng làng, thì khuôn mẫu nào cũng tuân thủ một qui tắc chung, như chúng ta đã biết, nhưng vẫn muốn nhắc lại ở đây để nhấn mạnh: tất cả những chức trách khác nhau, từ bàn dưới lên bàn trên, đều là những chặng tiến thân mà mỗi thành viên của giáp đều bắt buộc phải trải qua trước tuổi già. Kể cả chức đại diện của giáp. Nhân vật này không mang trên diện mạo ít nét nào của một vị thủ lĩnh có đặc quyền, đặc lợi. Là một chặng đường tiến thân, tư cách đại diện giáp đồng thời là một bổn phận, cũng như tư cách lệnh ở các bàn. Nó là một vinh dự, mà không ai, đến phiên mình, lại tìm cách trốn tránh. Nhưng nó cũng là một gánh nặng, dù người đương sự chỉ phải chịu đựng trong một năm. Trong một trường hợp, có lẽ là cực hạn, mà tôi đã gặp trên thực địa qua điều tra hồi cố, mỗi lần tế lớn hàng xã, người đăng cai phải đóng góp của riêng nhà mình (vào khối lễ vật do toàn giáp cung ứng) hai khoản lớn như sau: một con lợn nặng từ một tạ trở lên, và 244 chiếc bánh dày, chiếc nào cũng to bằng nửa khay trà. Đó là chưa nói đóng góp bằng của riêng nhà mình trong các dịp cúng bái nhỏ hơn rải ra quanh năm. Hơn thế nữa, trước mỗi dịp tế lễ làng xã và hàng giáp, dù to, dù nhỏ, khối

lễ vật mà toàn giáp phải chung nhau gánh vác thường do người đăng cai ứng trước, sau lễ ông ta mới dần dần thu lại phần đóng góp của từng người. Trên bối cảnh nền kinh tế tiểu nông của đồng bằng và trung du Bắc Bộ trước đây, đối với một nông dân khá giả, những khoản tiền kể trên đã đòi hỏi một cố gắng rất lớn rồi. Còn đối với người nông dân nghèo, thì đấy là một tai vạ. Đã thế, người đăng cai khá là bận rộn, có lúc không còn đủ thời giờ để quán xuyến nhiệm vụ chủ gia đình của mình nữa, không những vì công việc nội bộ hàng giáp (hội họp, lễ lạt, ăn uống), mà còn bởi lẽ ông thay mặt cả giáp (tức một bộ phận của dân làng) trong hầu hết mọi quan hệ giữa bộ máy lý dịch với toàn bộ dân làng (chia ruộng đất công, bỏ thuế, bắt phu, bắt lính, cúng bái ở nấc làng xã). Riêng chức trách thư ký của giáp, bởi khả năng đặc biệt mà mọi người đòi hỏi ở nó (biết chữ, biết tính toán, nhanh nhẹn), không thể luân phiên theo thứ tự ghi trên trong sổ nhân danh, và nhiệm kỳ của nó cũng không thể hạn chế ở mức một năm.

Trên dòng cải tiến thân phận tuần tự theo vòng năm, đôi khi cũng có trường hợp một cá nhân đã đến tuổi già mà chưa có dịp trải qua trong lòng giáp tất cả các nấc thang đã được tập quán địa phương cố định, ví như chưa kịp giữ chức trách đại diện giáp trước khi lên lão. Nhưng lý do của chuyện không may ấy hoàn toàn không liên quan gì đến hệ tộc thuộc, địa vị sang hèn, giàu nghèo, hay địa điểm cư trú của người trong cuộc, mà phụ thuộc, như ta đã biết, vào thứ tự ghi tên trong sổ nhân danh: một thứ tự chỉ liên quan đến tuổi tác. Có lẽ cũng nên ngoặc thêm vào đây hiện tượng “đồng niên”. Tôi cùng các anh A, B, C sinh ra cùng một năm, có thể được trình làng cùng một dịp, lên đình, làm lễ lên đều có nhau, chúng tôi đối với nhau, là “bạn đồng niên”. Giữa các bạn đồng niên, thường nảy nở một mối tình thân

ái đặc biệt, tình cảm nối liền những con người mà thân phận xã hội được đánh dấu bởi một nhịp điệu tiến thân chung: “tình đồng niên”. Mỗi tình ấy, tại nhiều địa phương, lại dẫn đến sự xuất hiện của các “hội đồng niên”, trong đó bạn bè cùng tuổi trong một giáp tập hợp lại chủ yếu để chè chén với nhau, và qua đó mà càng thắt chặt hơn nữa tình đồng niên. Cũng vì đồng niên mà, cùng năm nay A, B, C và tôi đều mấp mé thời điểm lên giữ chức trách đại diện giáp, nhưng, trong số bốn người chúng tôi, chỉ một được đăng cai năm nay: đó là người mà tên ghi trên sổ nhân danh đứng trước tên ba người kia. Đã thế, chúng tôi lại ngẫu nhiên rơi vào một trường hợp đặc biệt: sang năm, bốn chúng tôi đều đến tuổi trở thành bô lão, và như thế là có ba người không được dịp giữ chức đại diện giáp một lần trong đời mình. Kể ra, cũng đáng tiếc. Nhưng, không hề gì. Vì thay mặt cho giáp là một công việc bận rộn lắm, như ta đã biết, và tốn kém nữa. Chẳng thế mà, khi trình làng để đăng ký tên con mình vào sổ bộ của giáp cùng một dịp với con cái của nhiều người khác, có trường hợp người bố nghèo lo xa cố tình nhường cho một đứa trẻ sinh sau vài hôm được ghi tên trước con mình. Vả chăng, làm đại diện giáp chưa phải là vinh dự tối cao của một đời người. Vinh dự thuộc về các bô lão hàng giáp. Trong đa số các trường hợp, 49-50 là tuổi “lên lão” “lên bô”. Đúng ra là 50. Nhưng vì một nỗi mê tín phổ biến bắt nguồn từ thuật tử vi Trung Hoa (tuổi 49-53 được xem là những năm mà con người có nhiều khả năng từ già cõi đời), cho nên tập quán của nhiều làng cho phép lùi hạn lên lão sớm đi một năm, để cho người đương sự chắc chắn hưởng được niềm vinh dự ấy. Một niềm vinh dự đích thực, niềm vinh dự tối chung của một đời người. Chính vì quan niệm như vậy, mà, ở một số làng giàu có, lệ làng buộc người lên lão phải “khao vọng”, dù chỉ khao hàng giáp. Còn như ở nơi nào có bậc “thượng lão”, cũng gọi là “cụ thượng” (từ 70 tuổi trở lên), thì phải khao vọng

to, không chỉ theo hàng giáp, mà khao hàng xã.

“Lên lão” chỉ là một trong hai thành ngữ đồng nghĩa. Người ta còn nói (và hay nói) “ra lão” nữa. Động từ “ra”, trong trường hợp đang bàn, thực giàu ý nghĩa, “Ra” đây là ra khỏi “việc làng việc nước”, vì tuổi già là tuổi được nghỉ ngơi sau một cuộc đời phục vụ tập thể qua các bậc thang chức trách trong giáp: đó là nội dung của câu phương ngôn “xuất lão vô sự” hay khẩu ngữ “mũ ni che tai”. Các “lão” hay các “bô”, thường gọi chung là “các cụ”, được cả giáp, cả làng trọng vọng, ở giáp thì ngồi chiếu trên, ra làng thường cũng vậy, nhưng không còn đặc trách công việc cụ thể gì trong giáp, chỉ còn đóng vai một thứ cố vấn (thường là tượng trưng) nữa thôi: định làm việc gì, người đại diện giáp phải “trình các cụ” trước cái đã. Trên bình diện thực tế, ý đồ đã cân nhắc của người đại diện giáp, cộng với quyết định của cuộc họp hàng giáp, mới thực sự có giá trị. Trình các cụ trước, người đại diện giáp chỉ làm tròn bổn phận tinh thần đối với những bậc đã đi trước mình và toàn giáp trên con đường chung của thân phận con người, đồng thời, khi cần thiết, có thể sử dụng uy tín của các cụ như một áp lực nào đấy đối với cuộc họp hàng giáp. Một chi tiết đáng lưu ý: đã không còn giữ chức trách cụ thể đối với tập thể, thì không còn được bảo lưu quyền lợi cụ thể nữa. Các cụ được giải phóng khỏi mọi công việc phục vụ cho giáp, khỏi mọi đóng góp cho giáp, đồng thời cũng không còn bổn phận với làng nước; từ nay, các cụ, với tư cách dân làng, được miễn đóng sưu, tức thuế thân; miễn đi phu; miễn đi lính. Nhưng, cũng chính vì thế mà các cụ bị tước mất quyền lợi sát sườn nhất của người nông dân: bắt đầu từ lần quân phân công điền công thổ tiếp sau kỳ lên lão của mình, từng cụ không còn được chia một đấu ruộng công của làng nữa.

Như vậy, quả thực khó lòng nói đến sự tồn tại của lão

quyền đích thực trong xã hội nông thôn Việt trước Cách mạng tháng Tám, đặc biệt là ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Lòng kính trọng tất yếu trong mọi xã hội cổ truyền đối với tuổi tác (dù cho, ở đây, nó được nhấn mạnh thêm bởi ảnh hưởng của giáo dục nhà Nho), vai trò cố vấn tinh thần mà các bô lão đảm nhiệm thay vì chức trách cụ thể trong bộ máy của giáp, và nhất là việc các cụ phải từ bỏ quyền lợi thiết thân của mọi nông dân đối với ruộng công, tất cả những thực tiễn đó không hướng chúng ta liên tưởng đến cái “thượng viện” tối ưu của công xã nông thôn xưa, tôi muốn nói hội đồng bô lão. Hãy đối chiếu với bộ phận lãnh đạo một làng Bana ở Bắc Tây Nguyên chẳng hạn, nơi công xã nông thôn còn được bảo lưu khá nguyên vẹn cách đây chưa lâu.

Ông “đơm plây” (gốc làng), thuộc dòng dõi của người xưa kia đã lập ra làng, đúng là một thủ lĩnh của xã hội Bana cổ truyền, nhưng, ở vị trí ấy, ông không hưởng một đặc quyền nào, mà chỉ có vừa đủ quyền hạn để cùng tập thể các “kră plây” (già làng), gồm những dân làng cao niên nhất, đại diện cho các hộ, xử kiện theo tập quán, và trong những trường hợp nghiêm trọng (chiến tranh, dời làng...), thì để thi hành những quyết định hội nghị toàn dân họp tại nhà chung của làng(30). Các bô lão Việt sinh hoạt trong các giáp ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ hoàn toàn không có tiếng nói quyết định của các già làng Bana: ý kiến của họ, nếu có, rất được trân trọng, nhưng chỉ là để tham khảo. Nếu có một thời nào đấy lão quyền từng tồn tại trong xã hội Việt dưới một dạng hoàn chỉnh thì, có lẽ từ lâu rồi trước Cách mạng tháng Tám, nó chỉ còn để lại một hồi quang yếu ớt trong tập quán lên lão của làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Lão quyền, thiết chế tự nhiên của công xã nông thôn xưa, không còn tác dụng gì trong một nông thôn đã “quân chủ hóa”, và được chế độ quân chủ uốn nắn, cải tạo, đến mức biến dạng hẳn cho phù

hợp với quyền lợi của nó.

Tóm lại, từ tuổi sơ sinh, khi mới được trình làng lần đầu để trở nên một thành viên dự bị của giáp, rồi khi đã lên đình và tuần tự trải qua các nấc thang khác nhau của bậc này, rồi nữa là lên lão, cho đến lúc nhắm mắt, người nam nông dân Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ sống và trưởng thành dần trong khuôn khổ một giáp; có trường hợp còn hưởng quyền lợi thiết thân nhất, - ruộng công của làng, qua bàn tay trung gian của giáp; cộng cảm với toàn thể dân làng qua nghi lễ cộng đồng làng xã, mà từng người một tham gia trong khung cảnh của giáp mình; nhìn thế giới của mình, thế giới làng mạc, ít nhiều qua cửa sổ của tổ chức giáp. Và nếu các bậc nối tiếp nhau mà từng cuộc đời phải trải qua trong lòng giáp quả là dấu tích mờ nhạt của thiết chế các lớp tuổi còn sót lại từ thời viễn cổ (như tôi giả thiết), thì hai lần trình làng, cùng với hai lần khao vọng khi lên lão và lên cụ thượng, hẳn là hồi âm xa xôi của những lễ chuyển tiếp<sup>(31)</sup> nhằm tuần tự nâng con người từ lớp tuổi thấp hơn lên lớp tuổi cao hơn. Mỗi cộng cảm cao do sinh hoạt hàng giáp tạo ra giữa những người nông dân tư hữu chung sống với nhau trên mảnh đất hẹp của một làng, một xã đã “quân chủ hóa” và ảo vọng bình đẳng cũng dấy lên từ đấy, còn được nhấn mạnh bởi tập tục “hậu giáp”, tức cúng hậu vào giáp, hết như hậu chùa, hậu đình, hậu xóm, hậu ngõ, mà ta đã biết.

Nhưng vấn đề lý thú nhất chưa phải là kiểm xem giả thuyết trên có thực sự ứng với hiện thực đã qua không, mà là thử trả lời câu hỏi sau đây: Tại sao làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mới cách đây trên ba mươi năm thôi (ngay trước Cách mạng tháng Tám), vẫn chứa chấp được trong cơ cấu tổ chức của nó những tàn dư đọng lại từ một quá khứ xa xôi đến như vậy? Hơn thế nữa, những tàn dư đó (hẳn đã nguội

lạnh nhiều) còn gây được tác dụng trợ lực đến đâu cho một xã hội nông thôn đã “quân chủ hóa”, rồi ngắc ngoải dưới chế độ tư bản kiểu thuộc địa, mà vẫn chưa cam tâm chịu giải thể hẳn? Để trả lời hai câu hỏi ấy, hay, nói cho sát hơn, hai vế của một câu hỏi chung, phải quan sát bộ máy chính quyền ở các xã, tức ở cơ sở, trước tiên trong diện mạo tĩnh tại của nó, sau nữa qua biểu hiện năng động, nghĩa là trong cung cách vận hành của nó. Bởi vì tổ chức giáp chính là công cụ mà chính quyền quân chủ sử dụng để đục qua lớp vỏ dày của từng tế bào làng mạc cổ truyền mà tác động đến từng người dân quê một.

#### **4. Tập hợp người trong bộ máy chính quyền ở cấp xã**

Nói cho cùng, bộ máy chính quyền ở cấp xã là một hình thức tập hợp người, dù chỉ vì một trong những hình thức hoạt động cổ truyền đó là bàn bạc trong phạm vi dân làng xã, tức là gần toàn bộ cư dân nam giới cổ truyền làng xã. Tập hợp dân làng xã lại, nhưng trên một bình diện mới, khác hẳn bình diện cổ truyền xóm, họ, giáp, nhằm bắt buộc họ thực hiện một số yêu cầu của mình, trước tiên là đóng thuế, đi phu, đi lính.

Bàn về chế độ nhà nước ở Việt Nam trong buổi sơ sinh của nó, từ lâu nhà sử học Đào Duy Anh đã giả thiết một cách có lý rằng, khi chế độ quận - huyện được áp đặt lần đầu trên miền đất nay là Bắc Bộ, thì bọn xâm lược nước ngoài chưa thiết lập nổi chính quyền thống trị ở cấp làng, mà phải thông qua các thủ lĩnh bản địa của từng địa phương(32). Tuy nhiên, một nghìn năm đô hộ của đế chế Trung Hoa, là một thời gian quá thừa để cho xã hội bản địa vốn phân tán trong tay nhiều dòng thủ lĩnh địa phương, dần dần được cấu trúc hóa lại trong khung thống nhất của một bộ máy cai trị trung ương tập quyền theo kiểu Bắc phương. Một ngày kia, các nhà sử học sẽ có điều kiện hơn để kể tỉ mỉ cho chúng ta nghe những chặng đường khuất khúc mà các

triều đại của thời kỳ độc lập dân tộc đã đi qua để từng bước một xây dựng chính quyền cơ sở ở nông thôn. Trong khi chờ đợi, những tài liệu hiếm hoi có được trong tay hôm nay chỉ mới mách lại rằng, từ thế kỷ X, khi họ Khúc ra sức xây dựng một nhà nước tự chủ trên một miền mà danh nghĩa vẫn là đất chiếm đóng của đế chế Trung Hoa, cho đến thế kỷ XIX, khi nhà Nguyễn để mất nền độc lập vào tay của thực dân Pháp, thì không một triều đại nào không tìm cách áp đặt quyền lực của mình lên từng tế bào sống của xã hội nông thôn.

Buổi đầu, triều đình mới đặt lên làng mạc một bàn tay lỏng lẻo, càng về sau càng nắm chặt hơn. Về mặt này, cố gắng lớn nhất của các triều đại nối tiếp nhau, cho đến trước thế kỷ XV, là cử những *xã quan* về đại diện cho quyền lợi và quyền lực của chính quyền quân chủ trung ương bên cạnh các thiết chế làng mạc chắc hẳn còn nhuốm đậm chất công xã. Nhưng, từ thế kỷ XV trở đi, khi mà các *thái ấp*(33) thuộc quyền chiếm hữu của các vương hầu thời Lý - Trần đã bị hoàn toàn thủ tiêu trong thế kỷ trước, những bước cho quan hệ địa chủ - tá điền ngày càng mở rộng, khi mà quá trình tư hữu hóa ruộng đất công của làng mạc tiếp diễn theo một nhịp điệu ắt ngày càng tăng tốc, thì, lạ thay, những biến đổi âm thầm được tích lũy trong lòng từng tế bào của xã hội nông thôn lại được biểu hiện, trên mặt ngoài của sinh hoạt làng xã, thành một số hiện tượng kể ra không thành hệ thống gì cả, nhưng cũng dễ khiến người theo dõi có thể ngỡ rằng mình đang đứng trước một quá trình “tái công xã hóa”. Trong số những hiện tượng ấy, mà biên niên sử chỉ cung cấp cho chúng ta một cách lẻ tẻ, đáng nhấn mạnh nhất, có lẽ là việc thay thế các *xã quan* do cấp trên cử về bằng những *xã quan* người địa phương. Đứng đầu các *xã quan* trông nom một xã là *xã trưởng*. Nhân vật này, hay tập thể này(34) là một biểu tượng hai mặt:

vừa đại diện cho quyền lợi của làng xã trước chính quyền quân chủ; vừa đại diện cho uy lực của chính quyền quân chủ trước dân làng xã. Hơn thế nữa, nhân vật ấy lại do dân làng xã (hay một tổ chức cổ truyền nào đó đại diện cho dân làng xã) bầu lên, chỉ ít cũng từ khoảng thế kỷ XV(35).

Như vậy, quá trình tư hữu hóa ruộng đất của công xã cũ, và “quân chủ hóa” bộ máy quản dân ở cơ sở, lại tạo ra cho làng Việt một diện mạo “tự trị”, biểu hiện bên ngoài của cái mà tôi đã gọi là nền “dân chủ làng mạc”. Đó, mâu thuẫn phải tìm cách giải quyết nếu chúng ta muốn phần nào nắm được tinh thần của tổ chức làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

Người thử giải quyết mâu thuẫn ấy có trước mắt hai con đường khác nhau, nhưng, thực ra, không loại trừ lẫn nhau. Một: con đường xuôi dòng thời gian, mà các nhà sử học vẫn men theo, để, dọc đường, cố gạn lọc từ biên niên sử và thư tịch cổ một số sự kiện nào đó có triển vọng góp phần soi sáng cho cái tạm gọi là quá trình “tái công xã hóa”. Hai: con đường ngang của dân tộc học, tức nghiên cứu cái nền “dân chủ làng mạc” ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ dưới dạng gần đây nhất của nó, tức là trong chừng mực mà các cuộc điều tra hồi cố trên thực địa cho phép với đến được. Con đường thứ hai, dù mang tiếng là “liên đại”, vẫn không chống lại tính “lịch đại” của con đường thứ nhất, trái lại, còn bổ sung cho nó bằng cách cung cấp một điểm qui chiếu cụ thể.

Theo gót những nhà viết sử trên con đường thứ nhất, và dựa trên lời hướng dẫn trực tiếp của họ, tôi muốn ghi chú, trong trường hợp đang bàn đây, một hiện tượng mà tôi đánh giá là quán triệt, chỉ ít cũng cực kỳ quan trọng, trong đời sống xã hội của người Việt ở Bắc Bộ từ thế kỷ XVI đến thế kỷ XVIII: đây là ba thế kỷ khởi nghĩa nông dân liên tiếp (xen lẫn với hai cuộc

chiến tranh khốc liệt và kéo dài giữa các tập đoàn tranh nhau quyền thống trị quốc gia), mà đỉnh cao là sự có mặt giữa kinh đô Thăng Long của đội quân nông dân bách thắng thoát thai từ phong trào khởi nghĩa Tây Sơn. Trên bối cảnh đó, triều đình chỉ có thể bảo vệ và củng cố nền chuyên chế quân chủ (do nhà Lê thiết lập từ đầu thế kỷ XV) bằng cách, một mặt từng bước “quân chủ hóa” những thiết chế làng mạc chắc hẳn còn vương nhiều dấu tích của công xã nông thôn xưa, và, mặt khác, trao dần cho các thiết chế đã “quân chủ hóa” ấy đủ quyền hạn để chúng tự động thực hiện những đòi hỏi của nhà nước quân chủ đối với từng hộ nông dân sống trong làng mạc, tất nhiên là dưới sự kiểm soát hành chính của các cấp quan liêu trung gian. Đây, theo tôi, thực chất của quyền “tự trị” làng xã từng đánh lừa một số tác giả Pháp trước đây, khiến họ ngỡ đã bắt gặp lại được cái tinh thần dân chủ của “thành bang cổ đại”.

Bước vào thế kỷ XIX, khi vừa mới đập tan bộ máy nhà nước tiến bộ hơn được xây dựng từ thắng lợi của cuộc khởi nghĩa Tây Sơn, và thống nhất đất nước từ Bắc chí Nam dưới quyền thống trị của mình, nhà Nguyễn, trước làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, không có cách nào khác ngoài việc chấp nhận cái ta tạm gọi là quyền “tự trị” đã hình thành và được củng cố qua bốn trăm năm lịch sử. Cũng như vậy khi thực dân Pháp mới đặt chân lên đất nước này. Hơn thế nữa, dưới mắt của một số chính khách thuộc địa, cái gọi là quyền “tự trị” đó lại là “một công cụ cai trị tuyệt diệu”, bởi lẽ nó phân cách làng này khỏi làng kia, do đó “không cho phép dân cư liên kết lại trong một hành động chung để chống đối chúng ta”(36). Cho nên, mặc dầu đã có mặt tại chỗ từ nửa sau của thế kỷ XIX, mãi đến năm 1921 chính quyền thực dân mới bắt tay lần đầu vào việc cải tổ qui chế cai trị của làng xã ở Bắc Bộ. Như ta đã biết, cuộc cải tổ này

không thành công, vì dựa trên một đánh giá sai lầm về vai trò của tông tộc trong sinh hoạt làng xã Việt. Đến năm 1927, chính quyền thực dân ở đây lại đưa ra một qui chế mới, lần này có chiếu cố đến cơ cấu cổ truyền một cách thiết thực hơn. Sau mười lăm năm thi hành, qui chế mới ấy đến lượt nó lại bị thay thế vào năm 1941, với mục đích mở rộng hơn nữa việc tham gia của những dân làng có điền sản hay phẩm hàm vào bộ máy hành chính ở cấp xã (có lẽ nhằm tranh thủ dân cư nông thôn, khi mà quân đội chiếm đóng Nhật Bản đã có mặt trên toàn cõi Đông Dương thuộc Pháp). Cuộc cải tổ cuối cùng này chưa kịp phát huy tác dụng, thì bùng nổ Cách mạng tháng Tám 1945.

Điều đáng tiếc là những gì có thể còn sót lại từ các văn kiện hành chính của mấy triều đại vua độc lập cuối cùng, do hoàn cảnh chiến tranh giải phóng dân tộc kéo dài trong hơn ba mươi năm gần đây, chưa được tập trung lại và sắp xếp cho thành một hệ thống, để có thể từ đấy rút ra một hình ảnh tương đối hoàn chỉnh về bộ máy chính quyền ở cấp xã vào thời chưa xuất hiện sự kiện thuộc địa (bị xem là yếu tố đảo lộn). Tuy nhiên, công trình sơ kết của một quan cai trị Pháp, được công bố trong khoảng mười năm cuối của thế kỷ trước(37), cũng phần nào có giá trị thay thế, bởi lẽ, như đã nói trên, “mãi đến năm 1921 chính quyền thực dân mới bắt tay lần đầu vào việc cải tổ qui chế cai trị của làng xã ở Bắc Bộ”. Những tài liệu cụ thể có thể lọc ra từ công trình ấy, cho đến nay, vẫn đang được xác minh, bổ sung, thậm chí đính chính, qua các cuộc thăm hỏi hồi cố trên thực địa.

Bộ máy chính quyền ở cấp xã, dưới triều Nguyễn, và trong buổi đầu của thời thuộc Pháp, nghĩa là trong thế kỷ XIX và hai mươi năm đầu của thế kỷ XX, gồm ba thiết chế chính, hay nói cho rõ hơn, ba tổ chức lồng vào nhau, mà chúng ta sẽ lần lượt điểm qua hợp thể và chức năng chính thức:

- “*Dân hàng xã*” gồm toàn bộ dân nam giới từ 18 tuổi trở lên, tức toàn thể những người đã đóng sưu thuế cho chính quyền quân chủ trung ương, và được nhà nước công nhận và có quyền bầu cử ở cấp xã, cũng như quyền bàn bạc việc làng việc nước trong các tổ chức ở cấp xã;

- “*Hội đồng kỳ dịch*” hay “*Hội đồng kỳ mục*”, trên danh nghĩa là do dân làng xã cử lên từ nội bộ của mình, nhưng, thực ra là gồm những người vừa có điền sản, vừa có chức vụ hay phẩm hàm, nghĩa là “lớp kem” của làng xã, mà chức trách được công nhận là đề ra những chủ trương và biện pháp để làm tròn việc làng việc nước;

- Những “*Lý dịch*”, tức chức viên ở cấp xã của chính quyền quân chủ trung ương, đứng đầu là “*lý trưởng*”, một nhân vật do dân hàng xã bầu ra, mà chức trách là cùng các chức viên đồng sự thực hiện những chủ trương của hội đồng kỳ mục, và chịu trách nhiệm về việc làng việc nước trước chính quyền quân chủ trung ương (được đại diện bởi các cấp quan liêu trung gian).

Chỉ điểm qua như vậy thôi, người thời nay không khỏi có lúc nào đó “đọc” lên được ở dân hàng xã quyền bầu cử, ở hội đồng kỳ mục quyền đại diện (thậm chí phần nào cả quyền lập pháp), ở lý dịch quyền hành pháp, nói tóm lại đó là cái nguyên tắc phân quyền nổi tiếng đến nay vẫn còn là nguyên lý làm cơ sở cho việc tổ chức nhà nước trong mọi nền dân chủ tư sản. Chẳng thế mà viên quan cai trị vừa dẫn trên lại ví hội đồng kỳ mục với “hội đồng thành phố”(38) ở bên Pháp. Và gần đây hơn nhiều, tác giả Việt Nam lại đồng nhất dân hàng xã với “đoàn cử tri”(39). Nhưng, ta cứ yên trí, các “nhà lập pháp” quân chủ thời Nguyễn không hề nghe nói đến triết học ánh sáng. Kể ra, vào buổi đầu của thế kỷ này, thông qua các bản dịch Trung Hoa, một số ít nhà nho Việt Nam đã với tay đến Rút-xô (Rousseau) và Mông-tê-xki-ơ

(Montensquier). Nhưng *Tinh thần của pháp luật* không hề gọi cho họ liên tưởng đến làng xã Việt Nam cổ truyền (mà họ biết rõ vì đã sinh ra, lớn lên, và hoạt động trong lòng nó); trái lại, khiến họ càng mơ tưởng đến các nền dân chủ bên kia biển cả, chí ít cũng thêm muốn cho xứ sở một chế độ chính trị như ở Nhật Bản từ sau cuộc duy tân của Minh Trị.

Đó là chưa nói rằng, đối với một đầu óc ít nhiều cầu kỳ, thì ba thiết chế chính của làng xã Việt cổ truyền cũng có thể nhắc nhở, dù xa xôi, đến bộ máy của công xã nông thôn xưa: cuộc họp của dân làng xã có thể được ví với đại hội nhân dân công xã, một thứ “agôra”, như của người Hy Lạp thời viễn cổ(40); hội đồng kỳ mục, với hội đồng các già làng đầy uy lực ở Tây Nguyên, chẳng hạn; lý trưởng với ông thủ lĩnh làng người Thượng. Kể ra, chưa một tài liệu cụ thể nào cho phép phủ định một cách quyết liệt nguồn gốc công xã của ba thiết chế trên. Nhưng, chỉ cần đi sâu vào một chút, một chút thôi, vào thực chất chức năng của chúng, là có thể thấy ngay rằng, ít nhất cũng từ thời mà dân tộc học có thể với ngược đến, chúng đã bị “quân chủ hóa” đến độ sâu sắc, đã trở thành những công cụ đắc lực mà nhà nước quân chủ (và, sau đó là cơ quan thuộc địa) gắn vào giữa lòng của làng xã “tự trị”.

Dân hàng xã, như ta đã biết, gồm toàn cư dân nam giới, từ đình tráng trở lên. Nhưng lên đình là tư cách mà từng người con trai đạt đến trong lòng giáp, một tổ chức mang đậm màu sắc công xã, vì vận hành không theo chức vụ hay phẩm hàm, mà theo các lớp tuổi. Hơn thế nữa, ít nhất cũng theo lệ của một số xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mỗi khi được lý dịch mời đến nhóm họp tại “đình” để bàn bạc việc nước, dân hàng xã lại có thể ngồi theo từng giáp, thậm chí nhiều khi phát biểu ý kiến cá nhân với tư cách là thành viên của giáp này hay giáp kia. Điển

hình hơn thế nhiều là sự tham gia của dân hàng xã vào các nghi lễ cộng đồng tại đình. Mặc dầu những nghi lễ này được đặt dưới sự chủ tọa của một số kỳ mục có phẩm hàm cao nhất, và thực tế do lý dịch đứng ra tổ chức, nhưng dân hàng xã tham gia vào đấy, mỗi người trong khuôn khổ của giáp mình: từng người đóng góp tiền cho giáp, vì mỗi giáp phải biện lễ vật riêng; trực tiếp tham gia nghi lễ ở vị trí do giáp phân công, vì mỗi giáp được xã giao một phần sự riêng; và ăn bữa cơm cộng cảm cùng với giáp của mình, vì mỗi giáp có cỗ bàn riêng. Ấy thế mà tất cả vai trò năng động của giáp trong sinh hoạt hàng xã vẫn không ngăn cản nổi ý thức đẳng cấp của xã hội ngoài giáp khỏi chi phối mạnh mẽ thiết chế dân hàng xã. Cuộc họp của dân hàng xã tại đình đầu phải là đại hội nhân dân công xã, như cuộc họp dân của một làng Bana tại nhà “rông”. Bởi vì dân hàng xã đầu còn là một tập thể thuần nhất, trong đó mọi thành viên đều bình đẳng với nhau (tuy vẫn có thể chấp nhận tôn ti dựa trên tuổi tác).

Tập thể dân hàng xã, thoát tiên loại trừ khỏi lòng nó tất cả những ai là dân ngụ cư. Sự phân biệt đầu tiên này giữa “*dân nội tịch*” và “*dân ngoại tịch*” hay giữa “*dân chính cư*” và “*dân ngụ cư*” thì cũng thế, đã là một khác biệt rồi, so với tính chất tương đối mở rộng và thái độ dễ dàng chấp nhận người ngoài của các cộng đồng làng mạc Thượng dọc Trường Sơn và ở Tây Nguyên. Theo lời những người cung cấp tài liệu cao niên nhất của tôi, thì, xưa kia, muốn trở thành dân nội tịch, người ngụ cư phải thỏa mãn ít nhất là hai điều kiện: đã cư trú trong làng từ ba đời; và có chút ít điền sản. Điều kiện thứ hai có thể chỉ là đặc điểm của một xã hội tiểu nông, trong đó quyền tư hữu đối với một mảnh đất canh tác nhỏ nhỏ đã trở thành tiêu chuẩn làm người. Còn như điều kiện thứ nhất, thì phải chăng đấy lại là bản năng tự vệ của từng cộng đồng trồng trọt sống trên địa bàn hạn hẹp, luôn

luôn phải đương đầu với áp lực dân số và tình trạng thiếu hụt đất canh tác? Dù sao, trong làng xã Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, người đến ngụ cư phải gánh một thân phận thấp kém, bị dân làng xã khinh miệt, chỉ được dựng nhà ở rìa xóm, không được vào giáp, không tham gia việc làng việc nước tại đình cùng với dân hàng xã, không được hưởng quyền lợi ruộng công, thường sống bằng nghề làm thuê làm mướn, nhưng vẫn phải nộp sưu, vẫn bị làng điều đi phu, thậm chí đi lính, mà vẫn không có diện mạo giữa làng, giữa xóm.

Phân biệt kể trên, dù không trực tiếp bắt nguồn từ ý thức hệ Nho giáo đi chăng nữa, có thể đã được nhấn mạnh trong ứng xử tập thể đối với dân ngụ cư bởi tinh thần đẳng cấp vốn ngụ trị trong mọi xã hội đã “quân chủ hóa”, hơn thế nữa, trong một số xã hội đã bước đầu phân hóa trên cơ sở trồng lúa nước (Thái, Mường)...”(41). Tinh thần ấy nổi bật qua hiện tượng phân hạng trong nội bộ hàng xã được phân thành nhiều cấp bậc, vì dân hàng xã được phân thành nhiều cấp bậc cao thấp khác nhau, thành cả một hệ thống tôn ti, gọi là “*ngôi thứ*” giữa chốn đình trung. Về mặt này, viên quan cai trị Pháp hồi thế kỷ trước (mà chúng tôi đã dẫn nhiều lần) từng nói đến hai hệ thống khác nhau, một hệ gồm năm hạng, hệ kia gồm những hai mươi sáu hạng(42). Một nhà báo Việt Nam, một nhà nho theo tân học viết vào quãng đầu thế kỷ này, lại phản ánh một hệ khác gồm sáu hạng. Hai hệ đầu tiên, theo lời người đã ghi chúng lại, là trật tự ghi tên dân hàng xã trên sổ sách của xã. Còn hệ thứ ba, mà bản thân tôi đã gặp lại qua các cuộc thăm hỏi hồi cố, dưới một vài biến thể khác nhau (tùy tập quán địa phương), lại trực tiếp có liên quan đến sinh hoạt của dân hàng xã tại đình. Dưới đây là hệ thứ ba ấy, mà tôi xin tóm tắt lại theo thứ tự từ thấp đến cao, dựa trên nguyên văn của người đã ghi nó lần đầu(43).

1. Hạng “*chức sắc*” gồm những người đã đỗ đạt ở chốn khoa trường, hoặc về bên võ, và những người có phẩm hàm do triều đình ban cấp;

2. Hạng “*chức dịch*” gồm những người từng hoặc đang giữ chức vụ trong bộ máy hành chính từ ấp xã đến tổng, và những người tuy không giữ chức vụ hành chính gì, nhưng đã bỏ tiền ra để “*mua nhiều mua xã*”, tức mua những phẩm hàm không phải do triều đình ban cấp, mà do xã bán ra một cách không định kỳ để lấy tiền làm các việc công ích bất thường;

3. Hạng “*thi khóa sinh*” gồm những người có học hành, nhưng chưa đỗ đạt ở chốn khoa trường, tuy nhiên cũng đã trúng “*nhất, nhị trường*”, tức đã lọt qua các bài thi đầu tiên trong khuôn khổ cuộc thi hương ba năm một lần;

4. Hạng “*lão*” gồm những người đã lên lão trong khuôn khổ từng giáp, thường là tất cả những ai từ 49-50 tuổi trở lên, như ta đã biết. Lưu ý: nếu như, trong sinh hoạt hàng giáp, người ta không tính đến phẩm hàm, chức vụ, thì ở đây, trong sinh hoạt dân hàng xã, những bô lão nào có phẩm hàm và chức vụ, đều đã được xếp vào một trong hai hạng trên cùng rồi.

5. Hạng “*đình*” hay “*dân đình*” cũng gọi là “*trai*” hay “*trai làng*”, gồm những người đã lên đình trong khuôn khổ từng giáp, nhưng chưa đến tuổi lên lão, thường là tất cả những ai từ 18 đến 40-50 tuổi. Cũng như trong trường hợp lão; trong sinh hoạt dân hàng xã người ta không tính vào hạng trai những ai có phẩm hàm hay chức vụ.

6. Hạng “*ti ấu*” gồm những người chưa đến tuổi lên đình.

Gọi là sáu hạng, nhưng thực ra, trong nhiều trường hợp, hạng thứ hai (thi khóa sinh) và hạng thứ sáu (ti ấu) chỉ tồn tại trên lý thuyết. Chỉ xã nào quá ít người đỗ đạt thì mới phải có

hạng thi khóa sinh, gọi là đề đề cao “văn học” của làng xã. Còn như hạng ti ấu thì quả là hữu danh vô thực, vì tuổi ấy đâu đã có đủ hiểu biết để tham gia việc làng việc nước.

Một điều cần được nhấn mạnh, để thấy rõ hơn nữa sức chi phối của óc đẳng cấp với tổ chức dân hàng xã, mặc dầu đây là thiết chế rộng rãi nhất trong cơ cấu chính thức của làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Ba hạng dưới (lão, đình, ti ấu) là những cấp bậc dựa trên lứa tuổi, những cấp bậc trực tiếp xuất phát từ quá trình tiến thân của từng cá nhân trong lòng giáp mình. Ba hạng trên (chức sắc, chức dịch, thi khóa sinh), trái lại, hoàn toàn không dựa trên tuổi tác, chẳng liên quan gì đến tổ chức giáp nữa, mà xuất phát từ những tư cách chỉ có thể do nhà nước quân chủ tạo định: phẩm hàm, chức vụ, bằng cấp. Và, trong đa số các trường hợp, mẫu số chung của các tư cách ấy lại là điền sản, dù nhiều, dù ít. Nói một cách khác, bất cứ cá nhân nào trong làng, trong xã, miễn thuộc thành phần nam giới và dân chính cư, đều lần lượt trải qua ba cấp bậc thấp nhất, nếu có biệt lệ thì chỉ trong trường hợp những người nhanh chóng vượt lên ba hàng trên cùng, nhờ sớm có phẩm hàm, chức vụ, hay bằng cấp. Ngược lại, không phải bất cứ ai cũng có điều kiện để trải qua ba hàng trên cùng ấy: thực ra, chỉ có một thiểu số rơi vào trường hợp đó mà thôi.

Có điều là, cũng phải công bằng mà nhận xét rằng, khác với chế độ phong kiến ở phương Tây, rơi vào trường hợp nói trên không phải là đặc quyền dành riêng cho một vài dòng họ, tôi muốn nói không phải nguồn gốc gia đình quyết định. Vì phẩm hàm, ít nhất cũng là phẩm hàm do xã bán ra, không phải luôn luôn vượt quá tầm với của từng người trung nông, đặc biệt là trung nông lớp trên; của từng địa chủ, dù là địa chủ nhỏ. Còn bằng cấp là mơ ước tương đối hiện thực của mọi khóa sinh trẻ

còn cấp sách đến trường làng trường tổng. Đứng về mặt nào đó mà nói, thì đây là một khía cạnh của nền “dân chủ làng mạc” vẫn tồn tại trong lòng của một xã hội nông thôn đã bị hút vào một quỹ đạo của nhà nước quân chủ.

Tuy nhiên, đâu có phải vì sự khác biệt về tính chất giữa ba hạng trên mà ba hạng dưới ruồng hết ý nghĩa của nó, nhất là trong địa hạt cơ cấu tổ chức làng xã. Bởi vì ba hạng trên hợp thành thiểu số năng động nhất trong sinh hoạt của dân hàng xã giữa chốn đình trung, lớp người được gộp lại dưới một tên gọi chung: “*quan viên*”, hay “*quan viên hàng xã*”. Điền sản, một bên và bên kia, phẩm hàm, chức vụ, hay bằng cấp, tạo cho quan viên đủ uy thế, để họ dẫn đầu các cuộc bàn bạc, tranh cãi, mỗi khi dân hàng xã được mời họp tại đình. Đây là lớp người “*có quyền ăn quyền nói*”. Lão hạng, vào các dịp hội họp, giữ thói quen của họ trong sinh hoạt hàng giáp: xuất lão vô sự. Còn như dân đình thì chỉ biết lắng nghe, có ai hỏi đến mới lễ phép trả lời.

Đã thế, tập thể quan viên hàng xã, ít nhất cũng trong một số trường hợp, lại có thể đồng nhất với hội đồng kỳ dịch, hay hội đồng kỳ mục. Về danh nghĩa, tức theo chỉ dụ của triều đình, hội đồng này do dân hàng xã cử lên từ nội bộ của họ. Nhưng, một mặt thì tiêu chuẩn đã được cử (điền sản, phẩm hàm, chức vụ, bằng cấp) khiến cho trên thực tiễn tư cách thành viên hội đồng hầu như chỉ rơi vào ba hạng trên cùng (chức sắc, chức dịch, thi khóa sinh). Mặt khác, trước các cuộc “cải lương hương chính” thời thuộc Pháp, số lượng thành viên, cũng như nhiệm kỳ của tổ chức hẹp này là vô hạn định, do đó việc bầu bán có mà cũng như không, bởi lẽ chỉ xảy ra khi nào một thành viên, vì lý do riêng, tự ý xin rút lui khỏi hội đồng. Dù sao, đây cũng là dịp hiếm có để tạo khả năng cho một người không phẩm hàm, chức vụ, hay bằng cấp, trở thành kỳ mục, miễn là kẻ đương sự có chút điền

sản, và nhờ một cuộc sống mẫu mực của bản thân và gia đình, mà được toàn dân trong xã kính trọng. Đứng đầu hội đồng kỳ mục là “*tiên chỉ*”. Và trong trường hợp những xã lớn, đông dân, hay nhiều quan lại và người khoa bảng, thì, đứng ngay sau tiên chỉ còn có “*thứ chỉ*” nữa: gọi là tiên chỉ và thứ chỉ, vì mọi giấy má chính thức, kể cả văn tự ký kết giữa tư nhân với nhau, muốn được bảo đảm về mặt pháp lý, phải được lý trưởng ký và áp triện vào, nhưng trước hết, phải mang chữ ký của tiên chỉ, rồi, tiếp ngay sau chữ ký của thứ chỉ. Đây là hai nhân vật có phẩm hàm cao nhất xã, có khi là những vị hữu quan (quan lại đương chức không được tham gia công việc hàng xã), và, dù, trong trường hợp nào, cũng do hội đồng kỳ mục hay quan viên hàng xã cử lên, sau đó mới được quan trên (cấp tỉnh) chấp thuận. Như vậy, hai vị không nhất thiết là những bậc cao niên nhất xã, nhưng, trong đại đa số các trường hợp, đều thuộc hạng có tuổi.

Hội đồng kỳ mục, như ta đã biết, là cơ quan đề ra chủ trương (và nhiều khi cả những biện pháp hành chính nữa), để cho lý dịch căn cứ vào đó mà thi hành. Chính vì thế mà, ở một đoạn trên, chúng tôi đã nói rằng hội đồng kỳ mục có thể nhắc nhở xa xôi đến “hội đồng của già làng đầy uy lực ở Tây Nguyên”. Thực ra, nói rằng hội đồng kỳ mục đề ra chủ trương cho lý dịch cũng là nói lý thuyết mà thôi. Hình như, cho đến cuối thế kỷ trước (và có lẽ cả đầu thế kỷ này nữa), hội đồng nói đây còn có thực hiện phần nào chức năng được qui cho nó, nếu ta tin lời các nhân chứng đương thời. Nhưng, theo những người cung cấp tài liệu cao tuổi nhất hiện nay, thì vào những năm 30, cái hội đồng ấy (hay nói cho đúng hơn, tàn tích của nó) chỉ còn là hữu danh vô thực. Sự vô hiệu này của một thiết chế đáng lẽ là thể kết tinh của quyền lực ở cấp xã, ta có thể tìm nguyên nhân trực tiếp trong hậu quả của cuộc “cải lương hương chính” hồi những năm

20. Nhưng mầm mống sâu kín của nó, theo tôi đã có sẵn ngay trong tính chất tiểu nông tư hữu của xã hội Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mà hệ quả, như đã được trình bày qua một đoạn ở trên, là sự xuất hiện của các phe phái “không ngừng tìm cách lấn át nhau... để tranh giành quyền lợi và thế”. “Sân khấu” tự nhiên nhất của các cuộc tranh giành nói trên chính là hội đồng kỳ mục, và cả các cuộc họp dân hàng xã nữa, với những trận đấu khẩu “*giây cà ra giây muống*”, khi lịch sự, khi gay gắt giữa các vị kỳ mục hay giữa quan viên hàng xã, mà chỉ người trong cuộc ngồi đấy mới hiểu được ngọn ngành. Mâu thuẫn giữa các phe phái càng gay gắt, ý muốn của phe phái này càng dễ bị phe phái kia tìm cách triệt tiêu đi qua các cuộc tranh cãi trong nội bộ hội đồng kỳ mục, hay các cuộc họp quan viên hàng xã, thì quyền lực của tập thể hội đồng càng giảm sút. Và, chính ở kẻ hở này, ta thấy nổi bật lên vai trò của lý dịch.

Về danh nghĩa, lý dịch phải chấp hành các quyết định của hội đồng kỳ mục, nghĩa là phụ thuộc vào hội đồng này. Vị trí tương đối thấp của lý dịch, trong bộ máy quyền lực ở cấp xã được cụ thể hóa bởi chỗ ngồi trong đình mà chính quyền quân chủ chính thức định cho họ: vào năm thứ 14, triều Tự Đức (1897), một đạo dụ của nhà vua qui định rằng: lý trưởng, người cầm đầu bộ phận lý dịch, chỉ được ngồi cùng dân đình tại gian phải của đình, tức ở một vị trí thuộc loại thấp nhất. Trong khi đó, gian giữa (gồm những vị trí thuộc loại cao nhất) được dành cho những người có phẩm hàm lớn nhất (từ thất phẩm trở lên), còn gian trái (loại trung gian) thì cho những ai có phẩm hàm thấp hơn (bát phẩm và cửu phẩm), cũng như những cụ già cao tuổi nhất (từ bảy mươi trở lên). Tất nhiên, rất nhiều xã không thi hành chỉ dụ trên, dù chỉ vì những lý do thực tế (cách sắp xếp chỗ hoàn toàn bất tiện, không phù hợp với diện tích của từng gian): nhân

chúng của chúng ta hồi cuối thế kỷ trước cũng khẳng định điều đó(44). Dù sao, đạo dụ thời Tự Đức cũng nói lên rằng, ngay cả dưới con mắt của nhà nước quân chủ, bộ phận lý dịch, gồm những tay chân trực tiếp nhất ở nông thôn, của chính quyền nhà vua, vẫn không thể chiếm một vị trí cao trong hệ thống ngôi thứ ở cấp làng xã. Vẫn theo đạo dụ nói trên, các bô lão cao tuổi nhất còn được trọng vọng hơn cả lý dịch, dù cho, ở đây, sự tôn trọng đó mang một biểu hiện nói cho cùng là hết sức hình thức. Như vậy, đến thế kỷ XIX, khi mà chế độ quân chủ Việt Nam đạt đến mức chuyên chế cùng cực của nó với triều Nguyễn, thì nhà nước quân chủ vẫn còn phải tính đến nền “dân chủ làng mạc”.

Có điều là, trong phạm vi từng xã, lý dịch phải chịu trách nhiệm chính trong việc thi hành mọi chủ trương của nhà nước quân chủ. “*Trát*” quan trên tư về là tư cho lý trưởng, không thông qua cấp tổng(45), và lý trưởng (cùng các đồng sự của ông ta) phải thi hành nội dung từng trát một. Theo tục lệ lâu đời của mọi làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, nhận được trát rồi, lý trưởng phải “*trình các cụ*” cái đã, “*các cụ*” nói đây trước hết là tiên chỉ và thứ chỉ, rồi đến hội đồng kỳ mục hay quan viên hàng xã. Những việc quan trọng, thiết thân đối với từng hộ trong xã (như sưu thuế, hay quân phân công điền công thổ), lý dịch còn phải “*trình dân*” nữa, tức đem ra bàn ở cuộc họp dân hàng xã. Lại thêm một biểu hiện của nền “dân chủ làng mạc”. Nhưng, ta còn lạ gì dân đình đầu có quyền ăn quyền nói, lão hạng thì xuất lão vô sự, việc bàn bạc chủ yếu diễn ra những kỳ mục hay quan viên, rất có khả năng biến thành cãi vã giữa các phe phái, do đó nhiều khi không dẫn đến những quyết định thực sự cụ thể. Về mặt này, ứng xử của tiên chỉ và thứ chỉ cũng thật điển hình. Trong những trường hợp hiếm hoi mà uy thế của họ vượt quá xa uy thế của đám kỳ mục bên dưới (do sản nghiệp lớn, cộng với

phẩm hàm rất cao), thì ý kiến của hai vị được nghe theo răm rắp. Nhưng, thông thường thì, mặc uy tín của mình, và cũng chính để bảo vệ uy tín ấy, tiên chỉ và thứ chỉ cứ phát biểu ý kiến một cách chung chung, cố giữ thái độ dàn hòa giữa các phe phái. Và một khi đã lĩnh ý “các cụ”, và đã có đôi lời với dân rồi, lý dịch cứ chiếu theo tình hình thực tế mà làm việc, vì dù sao họ còn phải chịu trách nhiệm trước quan viên nữa. Như vậy, bàn cãi có khi chỉ là hình thức. Đấy là tính vô hiệu của hội đồng kỳ mục, hay tập thể quan viên, mà ta đã nói đến ở đoạn trên. Hội đồng kỳ mục càng vô hiệu, vai trò của lý dịch càng nổi bật.

Lý dịch không chỉ đương đầu với mâu thuẫn giữa các phe phái trong làng, trong xã, không chỉ đối phó với kỳ mục và quan viên hàng xã, mà còn phải “*giơ đầu chịu báng*” với dân nữa. “Dân” nói đây, như ta đã biết, là cả một biển tiểu nông tư hữu, với hàng trăm hộ trong một xã, tức hàng trăm nền kinh tế nhỏ riêng tây, mỗi hộ ra sức bảo vệ quyền lợi của mình, gây nên bao mâu thuẫn, lật vật thôi, nhưng không ngừng diễn ra giữa hộ này và hộ kia. Cho nên, biện pháp mà lý dịch phải viện đến để thi hành các trát của cấp trên, không đơn thuần là đàn áp. Trói người, thậm chí đánh người giữa một vụ thuế chẳng hạn, chẳng phải là việc quá hiếm, nhưng thường thì lý dịch chỉ viện đến những biện pháp cùng cực ấy để răn đe thiểu số cứng đầu nhất, và, khi thi hành cũng nhằm vào kẻ nào “*tứ cố vô thân*”, không sản nghiệp, không chỗ dựa trong họ, trong làng. Trước một tình hình phức tạp của làng xã, xu hướng thông thường nhất của lý dịch là tìm kiếm một thế thỏa hiệp mà mọi phe phái, mọi tầng lớp, và đa số các hộ, với quyền lợi riêng tây của họ, có thể chấp nhận. Tất cả, trên cơ sở chấp hành trát của quan viên cũng tức trên cơ sở thỏa mãn những đòi hỏi của nhà nước quân chủ. Phải chăng, chính vì vai trò điều hòa đó, mà trước ngày bùng nổ Cách

mạng tháng Tám 1945, phần lớn lý dịch ở các xã thuộc vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ thuộc các cấp quan liêu trung gian, thường là trung nông lớp trên, nếu có một số địa chủ nào đó, thì cũng chỉ là địa chủ nhỏ.

Đã đến lúc nói đến một điều đáng ra phải nói từ đầu: hợp thể của tổ chức lý dịch. Dưới triều Nguyễn, mãi cho đến cuối thế kỷ XIX, hợp thể này còn rất đơn giản, thường chỉ gồm có bốn nhân vật chính(46).

- “*Lý trưởng*”: người cầm đầu tổ chức lý dịch ở cấp xã, và chịu trách nhiệm chính trước nhà nước quân chủ (thông qua các cấp quan liêu trung gian) về việc vận hành của công việc hàng xã, nhằm thực hiện những đòi hỏi của nhà nước đối với dân xã (đóng thuế, đi phu, đi lính);

- “*Phó lý*”: người phụ tá cho lý trưởng, và cùng lý trưởng chịu trách nhiệm trước nhà nước. Nếu như lý trưởng phải chịu trách nhiệm chung, và là người tổ chức công việc chung, thì phó lý thường là người thay mặt lý trưởng đi đôn đốc từng việc cụ thể: bắt phu, lấy lính, kiểm tra việc canh phòng làng xã. Chính vì nhiệm vụ đôn đốc ấy mà, trong trường hợp xã lớn bao gồm nhiều làng (“nhất xã nhị thôn”, “nhất xã tam thôn”...), thì một xã có thể có nhiều phó lý, mỗi phó lý trực tiếp làm việc với một thôn;

- “*Hương trưởng*”: người đặc trách việc công ích, do đó cũng là người (cùng phó lý) trực tiếp lấy phu, cũng như trực tiếp điều khiển công việc tại nơi làm công ích;

- “*Xã tuần*”: người đặc trách việc đảm bảo an ninh cho làng xóm, chủ yếu bằng cách tổ chức canh gác và tuần tra, nhằm phòng ngừa nạn trộm cướp (nhất là vào thời điểm hai vụ gặt lớn hàng năm). Để làm tròn trách nhiệm, xã tuần có dưới tay mình

một số “*tuần đình*” hay “*tuần phiên*”, tức trai tráng hàng xã luân phiên nhau canh gác tại các điểm canh của xã, và đi tuần đêm trên các xứ đồng thuộc địa vực xã.

Cần nói ngay rằng bảng kê bốn nhân vật trên chỉ là khuôn mẫu thường gặp, chứ không phải nhất quán, của tổ chức lý dịch. Ở đây, cũng như trên bao khía cạnh khác của cơ cấu tổ chức làng xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mỗi trường hợp cụ thể có những chi tiết riêng của nó, mặc dầu tổ chức lý dịch trực tiếp phụ thuộc vào bộ máy chính quyền quân chủ, chứ không còn thuộc phạm vi “công xã tính” của làng Việt nữa. Một ví dụ: tại một xã nổi tiếng giàu có, nơi vấn đề canh phòng được đặt ra một cách cấp thiết hơn so với các xã nghèo, đứng trên xã tuần, và cũng trực tiếp làm việc với tuần đình, còn một “*khán thủ*” nữa. Đó là chưa kể đến trường hợp một số xã lớn, nơi mà đồng ruộng rộng và dân số cao đòi hỏi phải có một số “lý dịch hạ cấp” gọi là những “*hương hào*”, để phụ việc cho lý dịch chính thức.

Tập thể lý dịch lại là một cơ quan được chọn lọc qua bầu cử. Chưa phải lâu lắm, mà ngày nay thực khó lòng biết được qua điều tra hồi cố, tầm quan trọng đích thực của các cuộc bầu cử này, dưới con mắt của người dân quê xưa: những người cung cấp tài liệu cao niên nhất cũng chỉ chứng kiến được các cuộc bầu cử vào giai đoạn cuối của thời Pháp thuộc, khi mà các lần “cải lương hương chính” của những năm 20 đã phát huy tác dụng. Dù sao, cuộc bầu cử lý trưởng cũng được xem là một sự kiện quan trọng trong sinh hoạt chính trị của một xã. Tiêu chuẩn ứng cử đại khái là tiêu chuẩn quan viên hàng xã. Cuộc bầu cử diễn ra tại đình, với sự chứng kiến của hội đồng kỳ mục, chánh tổng, phó tổng, và quan lại cấp trên trực tiếp (cấp huyện). Kết quả bầu cử phải được nhà nước quân chủ chứng thực bằng cách cấp bằng và triện gỗ cho lý trưởng mới. Hạn kỳ làm việc của lý trưởng, trên lý

thuyết, là ba năm. Không cần phải nói, bầu lý trưởng cũng là dịp tranh giành giữa các phe phái trong làng, trong xã. Mua thăm, bán phiếu do đó là việc thường xảy ra.

Ta còn nhớ rằng, xã quan, với tư cách đại diện cho nhà nước quân chủ ở làng xã, vốn được nhà nước cử về, và hiện tượng bầu xã trưởng, theo các văn bản cũ còn lọt đến tay ta hôm nay, là hiện tượng ít nhất cũng có thể khẳng định từ thế kỷ XV trở về sau: nói “ít nhất”, vì trên đất nước ta, hiện tượng bầu những người chịu trách nhiệm quản lý làng mạc có thể tìm thấy tiền lệ của nó trong tập tục sinh hoạt của công xã nông thôn xưa. Với tập tục của công xã nông thôn nói chung, thực ra, không phải bao giờ người cầm đầu làng cũng được dân làng chọn qua bầu cử. Trong xã hội Bana cổ truyền, chẳng hạn, ông “tơm plây” (nghĩa đen: gốc làng) thường là hậu duệ của người xưa kia đã lập nên làng. Thủ lĩnh làng, trong nhiều xã hội ở châu Phi đen, là chức vụ cha truyền con nối. Mặc dầu như vậy, cả “gốc làng” Bana lẫn thủ lĩnh làng ở châu Phi đen đều không phải là những nhân vật được hưởng đặc quyền, đặc lợi, mà cơ bản chỉ là những người quản dân trong công xã. Ngoài ra, trong những trường hợp có thể gọi là “bầu cử” mà dân tộc học biết được, kể cả trường hợp một số tộc Thượng ở Trung Bộ, thì người trực tiếp bầu không phải là toàn bộ dân làng (dù chỉ tính đến nam giới thôi), mà là các thành viên của hội đồng bộ lão. Nói một cách khác, hội đồng bộ lão chọn trưởng làng, và, trong nhiều trường hợp, lại chọn ngay trong nội bộ của hội đồng. Và đây cũng là một biểu hiện của *lão quyền*. Đối chiếu với các thực tiễn vừa nêu, hiện tượng bầu xã trưởng trước kia cũng đáng được xem là độc đáo. Truyền thống thuần túy công xã của tộc người Việt chẳng? Hay cũng là truyền thống công xã nhưng được xã hội tiểu nông tư hữu mở rộng thêm nữa? Trong chừng mực đó, nào có thể “đọc” lên ở việc

“mở rộng” ấy bàn tay uốn nắn của các triều đại đầu tiên, nhằm hạn chế uy thế của các thủ lĩnh địa phương chẳng hạn? Đây là cả một mảnh đất hoang đang chờ người khai phá.

Dù sao, đến thế kỷ XIX, nhà Nguyễn không còn cách nào khác ngoài cách chấp nhận một thực trạng đã tồn tại từ nhiều thế kỷ, hơn nữa còn mở rộng việc bầu cử từ người cầm đầu bộ máy hành chính xã (xã trưởng thời Lê, lý trưởng thời Nguyễn), ra đến một số lý dịch khác. Về mặt này, điều đáng lưu ý là, khác với lý trưởng; phó lý, hương trưởng, ba chức viên do dân hàng xã bầu ra, xã tuần lại do hội đồng kỳ mục chỉ định. Thế là, dưới triều Nguyễn, chỉ những lý dịch nào trực tiếp làm việc với bộ máy quân chủ ở cấp trên mới do dân xã bầu ra, còn như vị nào chỉ phụ trách công việc của nội bộ làng xã, thì không. Quả vậy, lý trưởng, phó lý và hương trưởng vừa làm *việc làng*, vừa làm *việc nước* (tróc thuế, bắt phu, lấy lính, điều khiển việc công ích), còn xã tuần chỉ làm *việc làng*. Sao vậy? Phải chăng chỉ vì xã tuần là một chức viên không lấy gì làm quan trọng so với ba chức viên kia, mà chính quyền quân chủ không đòi hỏi trong việc chọn người một biểu hiện cụ thể về sự đồng tình của cư dân làng xã? Hay, nói ngược lại, vì lý trưởng, phó lý và hương trưởng, bởi chức năng họ phụ trách, rõ ràng là đại diện của chính quyền quân chủ trước cư dân làng xã, nên chính quyền ấy viện đến một biện pháp chọn lựa còn đọng lại từ tập tục công xã xưa (nếu quả thực bầu cử người cầm đầu làng mạc là một đặc điểm của công xã nông thôn Việt như ta có thể tạm thời giả thiết), với mục đích đề cao uy tín cho tay chân trực tiếp của mình? Một lần nữa, vấn đề còn treo đấy.

Với các cuộc cải tổ vào thời Pháp thuộc (1921, 1927, 1941), không những hợp thể của bộ phận lý dịch trở nên phức tạp hơn vì ôm vào lòng nhiều chức năng hơn, mà tính chất của nó cũng

biến đổi nhiều: vai trò của lý dịch trong tư cách tay chân của chính quyền thực dân và quân chủ càng được đề cao. Trong mười năm cuối của chế độ thuộc địa, lý trưởng và các chức dịch khác hầu như không còn do dân cử nữa, mà do quan lại bên trên chỉ định. Sự đảo lộn ấy của cơ cấu cổ truyền không làm cho chúng ta quan tâm ở đây.

### **5. Tập hợp người trong những tổ chức dựa trên lòng tự nguyện tham gia của từng cá nhân: Phe, Hội, Phường**

Người nông dân có cá tính hay không? Riêng về người nông dân Việt sống trong cái khung chật hẹp của xã hội nông thôn cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, thì những vết tích của các thiết chế công xã cộng với đầu óc tôn ti của chế độ đã thấm vào từng làng xã, cả tính phức hợp của cơ cấu tổ chức làng xã, có tạo ra quá nhiều ràng buộc đối với cá nhân họ hay không, đến mức ngăn cản họ phát huy cá tính? Không rõ đã có ai đặt ra những câu hỏi thuộc loại trên chưa để thử giải đáp chúng, và qua cố gắng giải đáp mà phần nào hiểu thêm người nông dân và xã hội nông thôn cổ truyền. Điều chắc chắn là, về mặt đang bàn, ta không thể nào nhích người nông dân Việt ở Bắc Bộ đến gần hình ảnh của người nông dân Pháp hồi thế kỷ XVII, dưới ngòi bút của một La Bruye (La Bruyère) chẳng hạn. Ít nhất thì văn học và nghệ thuật dân gian ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, từ hệ truyện tiểu lâm hết sức độc đáo (loại truyện cười dân gian, mà đối tượng đả kích chính thường là địa chủ, cường hào, và quan lại trong bộ máy nhà nước quân chủ), đến nền “điêu khắc đình làng” của các thế kỷ XVI, XVII, XVIII (trong đó những cảnh sinh hoạt trần tục của nông dân, dưới bàn tay chạm đục của người nghệ sĩ dân gian, đã dám xuất hiện ở những nơi thờ cúng tôn nghiêm) cũng có thể bước đầu khẳng định sự khác biệt đó.

Người nông dân Việt sống trong xã hội nông thôn cổ truyền

ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ không phải là người nông nô, hay người nông dân bán tự do chưa hoàn toàn thoát khỏi mọi vòng thừng trói buộc của chế độ lãnh địa trung cổ, trong đó mọi quyền hành, mọi tài sản chính đều nằm trong tay của lãnh chúa. Đây là người nông dân tự do sống giữa một xã hội gồm rất những tiểu nông tư hữu, trong những làng xã ít nhiều tự trị đối với chính quyền quân chủ trung ương. Và cơ cấu tổ chức cổ truyền của làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ không thể không chiếu cố đến thực tiễn đó. Tổ chức giáp, mà tôi đã giới thiệu diện mạo chính qua đoạn nói trên, cũng là một bằng chứng. Thiết chế này, với cách vận hành theo các lớp tuổi, còn toát ra chút ít hương vị bình đẳng chủ nghĩa của cái công xã đã lùi xa tít vào quá khứ. Trong chừng mực ấy, nó vẫn có khả năng thỏa mãn phần nào óc bình đẳng tất vẫn tồn tại, như một nhu cầu tinh thần trong những con người tiểu nông tự do. Và như vậy cũng là bước đầu chiếu cố đến cá tính của từng người nông dân sống trong làng xã. Nhưng sự thể tất nói trên không dừng lại ở đấy. Nó còn cho phép ra đời và tồn tại giữa mạng lưới chằng chịt của thiết chế cộng đồng làng xã những tổ chức mà quyền tham gia dựa trên lòng tự nguyện của từng cá nhân nam giới đã đến tuổi trưởng thành.

Trong số những tổ chức ấy, cái phải nói đến trước tiên là “phe”. Trên cửa miệng của người nông dân Việt ở Bắc Bộ, từ “phe” thường được ghép với từ “giáp”, thành một từ kép ít nhiều có tính chất lấp láy, và nhằm mục đích phân loại: “*phe giáp*”. Hơn thế nữa, trong lời ăn tiếng nói hàng ngày, người ta không ngần ngại dùng lẫn lộn hai từ. Như vậy, về mặt phân loại mà nói, phe được xếp vào cùng một phạm trù với giáp. Thực ra, như ta sẽ thấy, phe khác xa giáp tuy cùng gặp gỡ nhau ở một điểm: cả hai đều là những tổ chức phi chính thức, những tổ chức không

phụ thuộc vào bộ máy hành chính ở cấp xã, mặc dầu cả hai đều tác động, trong những chừng mực khác nhau, đến sinh hoạt công khai và âm thầm của làng xã, do đó, dù nhiều, dù ít, được bộ máy quản dân ở cấp xã tính đến và lợi dụng.

Mỗi làng có thể có nhiều phe, nhưng đứng trên hết là “*phe tư văn*”, mà thành viên, trên danh nghĩa, đều là những người có học thức. Điều kiện cụ thể để tham gia phe tư văn có thể biến đổi từ làng này qua làng kia, bởi lẽ diện người có học, đặc biệt người đỗ đạt, cũng rất khác nhau từ làng này qua làng nọ. Ở mức rộng nhất, quan viên hàng xã đã có thể tham gia rồi. Phe, kể cả phe tư văn, vốn thuộc loại tổ chức dựa trên lòng tự nguyện của từng người, cho nên không nhất thiết mọi người có đủ điều kiện đều vào phe tư văn. Mà đã tự nguyện vào, tất có thể tự do ra. Nhưng vào phe tư văn là một vinh dự trước con mắt của cả làng, cả xã, cho nên hiếm có trường hợp người đủ điều kiện mà không chịu vào.

Bởi danh nghĩa và hợp thể của nó, phe tư văn khác với những phe kia ở chỗ nó phải gánh vác cho làng xã một loại công việc đặc biệt. Vốn gồm những người “có văn học” nhất trong làng, trong xã, nó được tập quán làng xã trao cho nhiệm vụ và vinh dự thảo “*văn tế*”, bài văn nêu lên chúc tụng của vị “*thành hoàng*”, tức thần bảo hộ làng xã, tóm tắt lại mọi công tích của thần, và nhất là thể hiện lòng thành kính cũng như lời cầu xin của dân làng, dân xã, mà người hành lễ chính phải thay mặt cả xã xướng to lên trong quá trình tế lễ tại đình vào hai kỳ tế lớn xuân - thu hàng năm. Tất nhiên, không phải cả phe tư văn xúm vào thảo văn tế, mà chỉ một người, thường là vị khoa bảng cao nhất, hay vị nào quen tay nhất, nghĩa là thuộc công thức nhất, thay toàn phe làm việc ấy. Hơn thế nữa, Nho giáo vốn dành một vị trí đặc biệt cho nghi lễ trong việc dạy người và trị người, cho

nên giữ chân “*chủ tế*”, người hành lễ chính, cũng như các chân “*bồi tế*”, những người phụ lễ cho chủ tế, phải là những vị có Nho học, nghĩa là những thành viên của phe tư văn. Việc tế lễ tại “*văn từ*” hay “*văn chỉ*” của xã, nơi thờ đức Khổng Tử, và các vị khoa bảng đã quá cố vốn xuất thân trong làng, trong xã, cũng do phe tư văn đảm nhiệm. Ngoài ra, trong không ít trường hợp, các nhà giàu còn mời phe tư văn đến hành lễ tại nhà, nếu họ tổ chức tế lớn vào dịp tang ma.

Mỗi khi tham gia bằng “*văn học*” vào việc tế lễ cộng đồng của xã tại đình, tại văn từ hay văn chỉ, phe tư văn hoạt động cùng lý dịch, và, nhìn bề ngoài mà xét, thì chẳng khác gì một tổ chức chính thức của bộ máy lý dịch. Phải chăng chính vì thế mà phe tư văn có khi còn được gọi là “*ban tư văn*”? Dù sao, đấy không phải là chức năng chính của nó. Hoạt động đặc thù khiến nó vẫn thực sự là phe, chứ không phải một thành phần của bộ máy chính thức, chỉ là chung tiền để tổ chức ăn uống với nhau vào các kỳ lễ lạt lớn của làng xã. Một thứ “*câu lạc bộ*”, mà kiểu cách tổ chức nhiều khi nương theo kiểu cách của giáp: sổ nhân danh người đăng cai... Có lẽ cũng bởi lý do đó mà ở một số nơi, phe còn được gọi là “*hội*”, và phe tư văn là “*hội tư văn*”. Tính chất “*câu lạc bộ*” này càng nổi bật trong trường hợp các phe khác, những phe không giữ một chức trách nào, dù chỉ là chức trách “*văn học*”, trước cộng đồng làng xã, mà người nông dân Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ có khi gọi một cách hóm hỉnh là “*phe tư*”, để đối lập với phe tư văn mà họ phần nào xem là một tổ chức công. Trong khuôn khổ của từng phe tư, người và người tập hợp lại với nhau, qua những kỳ ăn uống, một cách hoàn toàn tự nguyện, không căn cứ vào một tiêu chuẩn cụ thể nào cả, mà chỉ vì cái được các nhà Nho gọi là “*thanh khí lễ hằng*”. Tôi vào phe này, chứ không vào phe kia, vì nhiều người trong

phe này sống cùng xóm, cùng ngõ với tôi, nếu không thì cũng là bạn bè của tôi, không cách tuổi tôi là bao, thường thì cũng không vượt quá tôi mấy nỗi về mặt điền sản, do đó không dễ gì coi thường tôi... Và, tất nhiên, nhận tôi vào hay không là quyền của các phe khác và quyền của tôi, mặc dầu việc chuyển phe hiếm khi xảy ra.

Kể ra, để bám sát hơn nữa thực tiễn sinh động hàng ngày, mấy nét phác thảo trên đây còn cần được uốn nắn đôi chút, ít nhất cũng trên sắc độ.

Một mặt, nói rằng phe, đặc biệt phe tư, là một tổ chức hoàn toàn dựa trên lòng tự nguyện tham gia của cá nhân, do đó không phụ thuộc vào một tiêu chuẩn cụ thể nào cả, là một cách nói nhằm nhấn mạnh một đặc thù của phe, nhưng chưa chắc đã mười phần thỏa đáng. Là một thứ “câu lạc bộ”, lấy tiệc tùng làm hoạt động chính, phe đòi hỏi hàng năm ở từng thành viên một khoản đóng góp khá nặng nề, bên cạnh những đóng góp mà cá nhân đã phải gánh vác trong khuôn khổ các tổ chức khác (ngõ, xóm, giáp...). Vì vậy, không mấy khi nông dân nghèo (bần nông, cố nông, thậm chí nhiều trung nông lớp dưới) dám vào phe. Như vậy, phe, mà quyền tham gia không phụ thuộc vào một tiêu chuẩn cụ thể nào cả, vô hình trung lại là “câu lạc bộ” của những dân làng ít nhiều khá giả (từ trung nông trở lên), nói chung là của những người có gia bản. Có gia bản: trong một xã hội tiểu nông tư hữu, đây chính là lý tưởng, là mục tiêu phấn đấu của mọi người, của từng người. Và như vậy, vào phe, đóng góp cho tiệc tùng của phe, vô tình đã trở thành một biểu trưng xã hội. Cho nên, không có gì đáng ngạc nhiên, nếu như, bên cạnh những nông dân nghèo (kể cả trung nông lớp dưới) không dám vào phe vì sự tốn kém, lại có những nông dân chẳng giàu có gì hơn (thậm chí có khi cả bần nông), nhưng vẫn cố gắng tham gia, để “mở

*mày mở mắt*” với làng, với xã. Ở đây ý nghĩa pôt lát (potlatch)(47) vẫn còn le lói như những vết tích mờ nhạt, trong tập quán tiệc tùng, đôi khi quá đà, của nông thôn Việt cổ truyền ở Bắc Bộ.

Mặt khác, tính chất “câu lạc bộ” của tổ chức phe vẫn không ngăn cản nó phát huy ảnh hưởng, khi có thể, trong cuộc sống làng xã. Chúng ta thấy vai trò “văn học”, nghĩa là vai trò tinh thần, của phe tư văn trong sinh hoạt tôn giáo cộng đồng. Còn phe thường, hay phe tư, thì như ta đã biết, không được tập quán trao cho một trách nhiệm chính thức nào cả trước làng xã. Tuy nhiên, với quan hệ “thanh khí lễ hằng” giữa các thành viên của tổ chức này, cộng thêm chén rượu đưa hơi, các dịp ăn uống trong phe cũng dễ biến thành những cuộc trao đổi sôi nổi, mà đề tài tất nhiên là “việc làng việc nước”, và có cơ sở thành nơi nung nấu hay kết tinh một dòng dư luận, một xu thế phản đối hay đồng tình. Thế là, dù vô tình hay cố ý, phe, đặc biệt là những phe gồm nhiều tay “*có máu mặt*”, hơn nữa “*có mồm có mép*”, có thể đóng một vai trò trong dư luận làng xã, vô hình trung là nơi chuẩn bị cho những cuộc cãi vã giữa chốn đình trung. Trên bình diện chữ nghĩa, “phe” đâu phải chỉ là một thuật ngữ đặc chỉ tổ chức đang bàn. Trong tiếng Việt cổ truyền, “phe”, “phái”, “cánh”, “đảng”, “bè”, “phe phái”, “phe cánh”, “phe đảng”, “bè đảng” là những từ hầu như đồng nghĩa, mà người nông dân ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ trước đây dùng để chỉ mọi nhóm người tập hợp lại với nhau một cách không chính thức quanh một ý kiến, một quyền lợi, và đối kháng về ý kiến, về quyền lợi với các nhóm khác.

Chất oái oăm của phe đã níu chân chúng ta lại khá lâu. Nhưng dù cho phe có chiếm một vị trí quan trọng đến mấy, thì nó vẫn không phải là tổ chức duy nhất ra đời trên cơ sở lòng tự nguyện tham gia của từng cá nhân. Ngoài phe ra, còn có “*hội*”,

với các thể loại khác nhau của nó, mỗi thể loại theo đuổi một mục đích riêng do đó mà có hợp thể riêng, và có thể đòi hỏi một cung cách vận hành riêng. Tuy nhiên, thể loại gì cũng thế, đã được xem là hội thì phải hoàn toàn dựa trên lòng tự nguyện của từng người. Phe cũng vậy thôi, nhưng như ta đã thấy, trong trường hợp phe, lòng tự nguyện nói trên không phải bao giờ cũng được mười phần đảm bảo. Lý do đã rõ ràng: phe còn gắn liền với cuộc sống chính thức của làng xã, dù chỉ là gián tiếp (thông qua dư luận của dân làng, dân xã). Ngược lại, hội, dù thuộc thể loại nào, cũng là việc riêng của các hội viên, chỉ dính dáng đến quyền lợi riêng tư của từng hội viên, và bởi lẽ đó mà không mấy may ảnh hưởng đến sinh hoạt cộng đồng của làng xã, cũng như không bị sinh hoạt ấy chi phối trở lại(48). Hội, dưới những dạng khác nhau của nó, đã được Phan Kế Bính giới thiệu tương đối kỹ(49). Để khỏi cắt đứt dòng theo dõi của người đọc, xin tóm lược sau đây những gì cụ thể đã nói về tổ chức ấy, chỉ thẳng hoặc thêm vào một nhận xét của người đi điền dã hồi cố.

Trong số các thể loại hội ra đời trong làng xóm trước kia, phổ biến nhất có lẽ là “*hội tư cấp*” hay “*họ*” (đồng âm với từ chỉ tông tộc). Nội dung cũng như mục đích của tổ chức này là giúp đỡ nhau, trong phạm vi từng nhóm những người tự nguyện, bằng cách chung nhau chơi một bát họ (do đó mà có tên gọi “*họ*”). Với nội dung ấy, số thành viên của một hội đồng không thể vượt quá đôi chục người, và trong một làng, có thể tồn tại cùng một lúc nhiều bát họ. Đã chơi họ, tất phải có người “*cầm lái*” hay “*nhà cái*”, tức hội trưởng của hội tư cấp: chức năng này thường được dành cho người có uy tín nhất hội, hoặc do các hội viên thay phiên nhau đảm nhiệm, mỗi người một năm. Với đồng tiền đứng giữa làm mục đích và môi giới, tinh thần tập hợp chỉ có thể là lòng tin giữa cá nhân và cá nhân. Kinh tế nông thôn Việt, nhất

là trên đồng bằng Bắc Bộ, vốn không thuần túy là một nền kinh tế tự cấp tự túc của những người trồng trọt, mà còn bao gồm nhiều ngành thủ công, và do đó cả một luồng buôn bán, nhỏ thôi, nhưng rất sinh động, lấy phiên chợ đều kỳ của từng địa phương nhỏ làm trường hoạt động, cho nên nhiều người trong nông thôn cần tiền mặt, nhất là tầng lớp buôn bán. Đây là lý do khiến họ, hay hội tư cấp, thường tập hợp lại những người tiểu thương và, trong trường hợp đó mang dạng “*họ mua bán*”. Luồng buôn bán nhỏ trong nông thôn Việt, đặc biệt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, vốn chủ yếu nằm trong tay phụ nữ, như ta đã biết, và với họ mua bán, lần đầu tiên ta chứng kiến sự có mặt của nữ giới trong một tổ chức ngoài gia đình. Gọi là “họ”, nhưng không nhất thiết trong trường hợp nào những người tham gia cũng chung nhau chơi một bát họ. Có những trường hợp mà “chơi họ” lại có nghĩa là tự nguyện tập hợp nhau lại, để khi cần thì chung tiền, chung của (gạo, chẳng hạn) mà giúp bất cứ thành viên nào bất thành linh gặp khó khăn, dù là người này cần tiền của để làm ma chay (“*họ hiếu*”), hay để tổ chức cưới xin (“*họ hỉ*”). Người đóng góp biết chắc rằng khi đến lượt mình gặp khó khăn, bản thân cũng sẽ được họ giúp đỡ như vậy. Có hiệu quả hầu như tức khắc, và có hiệu quả trong cùng một lúc đối với mọi người chơi họ, là “*họ ăn tết*” (tùy trường hợp mà gọi “*họ thịt lợn*”, “*họ thịt bò*”, hay “*họ bánh chưng*”...), mà các thành viên đóng góp cho tổ chức mỗi người một số tiền khiêm tốn làm vốn chung, rồi cùng nhau sinh lợi, để ít lâu sau có đủ tiền giúp cho mọi gia đình chơi họ có được một cái tết Nguyên Đán rôm rả (đủ thịt ăn, hay đủ nếp gói bánh chưng...).

Từ “hội” còn được dùng để chỉ những tổ chức mà trong đó một số nam thành viên cùng làng, cùng xã tập hợp lại với nhau thuần vì mục đích vui chơi, giải trí: tập luyện võ nghệ (“*hội võ*”),

tập và diễn chèo (*“hội chèo”*)... Cũng cần nói thêm rằng, qua điều tra hồi cố, riêng tôi chưa hề gặp hay nghe nói đến *“hội vật”*, mặc dầu vật là một hình thức thể thao vốn rất được ưa chuộng trong nông thôn Việt ở Bắc Bộ, và hiếm khi vắng mặt trong các dịp hội làng. Về mặt này kinh nghiệm điền dã của một số người tất nhiên chưa đủ để khẳng định hay bác bỏ sự tồn tại của một sự kiện dân tộc học (ở đây là hội vật). Nhưng tôi cứ tạm thời hiểu như sau: Vật là một kỹ thuật tương đối phức tạp, có thể bao hàm nhiều *“phong thái”*, nói cho to chuyện một tí là nhiều *“trường phái”*, mỗi phong cách hay trường phái có truyền thống của mình, mà đại diện là một ông thầy từng đào tạo ra nhiều *“đô”* cho cả một vùng, chứ không riêng gì cho một làng, một xã. Sự tập hợp tất cả những đô cùng một dòng đào tạo quanh thầy của họ, được gọi là một *“lò”*, và thành viên một lò sống rải rác tại nhiều làng, nhiều xã. Gặp nhau trên *“xới vật”* của các cuộc hội làng khác nhau trong một vùng lớn, thành viên thuộc các lò khác nhau thi tài, đua sức để đề cao uy tín và bảo vệ truyền thống của lò mình.

Chữ *“hội”*, mà hàm nghĩa qui chiếu vào lòng tự nguyện hoàn toàn của từng người tham gia, còn được áp dụng vào tổ chức Phật giáo của các lão bà: *“hội các vãi”* hay *“hội chư bà”*. Trên vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, làng Việt nào chẳng có một ngôi chùa, thường là ở cạnh đình. Trước thế kỷ XV, khi đạo Phật còn đóng vai trò quốc giáo, nghĩa là ý thức hệ chính trong đời sống của quốc gia Đại Việt, thì các ngôi chùa làng ấy hẳn là trung tâm sinh hoạt tinh thần xã hội của nông thôn Việt, có lẽ phần nào đó như các *“vát”* trên đất Lào cho mãi đến gần đây. Nhưng càng về sau, khi đạo Nho thay thế đạo Phật trong tư cách quốc giáo, thì chùa ngày càng bị đình lấn át, và đến triều đại cuối cùng, cũng như trong thời Pháp thuộc, nó chỉ còn là một

thứ “câu lạc bộ tôn giáo” dành cho phụ nữ cao tuổi, ít nhất thì cũng ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Điều này nói ở đây là, cái tổ chức của các lão bà trong một làng quanh ngôi chùa, bởi hoàn toàn dựa trên lòng tự nguyện tham gia của từng thành viên, mà chính là (hay cũng là) một khía cạnh của nền “dân chủ làng mạc”, do đó vẫn tuân thủ mô thức tổ chức ta từng gặp ở ngõ, xóm, giáp, phe, và các hội khác: sổ nhân danh; vai trò phục vụ tập thể của người đăng cai hàng năm, mà trong trường hợp này người ta gọi là “*bà trưởng*”; qui tắc luân phiên theo thứ tự ghi tên trong sổ nhân danh để đảm nhiệm chức trách bà trưởng, mỗi người một năm: tiệc tùng mỗi năm một lần (ngoài phạm vi hoạt động của nhà chùa); bình đẳng trong đóng góp...

Có thể ghi chú thêm rằng, tuy chỉ có mặt tại một vài địa phương hiếm hoi, cạnh hội các vãi, có lần tôi còn gặp “*hội thiện*” của các lão ông nữa. Với qui tắc tổ chức gần hết như qui tắc của hội các vãi, hội thiện đảm nhiệm một chức năng khác hẳn. Đây không còn là một hình thức câu lạc bộ thuần túy tôn giáo nữa, bởi lẽ giáo lý nhà Phật (dưới dạng dân gian nhất của nó) đã được dành làm niềm an ủi cho các cụ bà, mà là một tổ chức lấy việc “thiện” làm mục đích, vì các lão ông hội viên tự nguyện phân công nhau theo dõi tình trạng hư hỏng của các chùa và các kiến trúc thờ cúng khác trong làng, trong xã (đền, miếu, quán), rồi khi cần thì lại phân công nhau kêu gọi làng quyền góp tiền của để tổ chức việc tu đạo. Ở đây, một lần nữa ta thấy uy tín của các lão ông được sử dụng, lần này là để tạo đà cho lòng tự nguyện đóng góp của dân làng vào việc bảo vệ các công trình tôn giáo ngoài phạm vi quản lý của bộ máy chính quyền cấp xã.

Ngoài các họ (hay hội tư cấp), và hội các vãi (hay hội chư bà) ra, phụ nữ còn có thể xuất hiện cạnh nam giới trong một tổ chức khác nữa là “*phường*”, mà Phan Kế Bính còn gọi là “*hội*

*bách nghệ*". Phường là một tổ chức dựa trên nghề nghiệp. Trong một nông thôn chủ yếu sống bằng nghề nông, những người làm các nghề khác (nghề thủ công), trong phạm vi một làng, tự nguyện tập hợp nhau lại, nghề nào thành phường ấy: phường mộc, phường nề, phường sơn, phường thêu... Thế là, trong một làng, có thể xuất hiện nhiều phường khác nhau. Tại một số làng hiếm hoi tuyệt không làm nghề nông, mà sống bằng một nghề thủ công nhất định, và chỉ một thôi, ví như các làng chuyên sản xuất gốm(50), tôi chưa gặp tổ chức phường qua điều tra hồi cố: ở đây cơ cấu của làng xã nông nghiệp thông thường, và mọi yếu tố hợp thành cơ cấu (ngõ, xóm, họ, giáp, chính quyền cấp xã, phe, các hội...) phụ họa với nhau để phục vụ cho đời sống cộng đồng của tập thể cư dân tiểu thủ công nghiệp (hay hầu như thế) của làng xã(51).

Như vậy chức năng của phường đã rõ ràng: tạo ra một mối cộng cảm rất cần thiết cho những con người cùng một thân phận đặc biệt (do cùng làm một nghề đặc biệt), khác hẳn thân phận chung của đại dương nông dân bao quanh. Và, như trong trường hợp các hình thức tổ chức khác mà chúng ta đã điểm qua, mối cộng cảm ấy được tạo ra chủ yếu bằng một hình thái thờ phụng tập thể, ở đây là thờ vị "*thánh sư*" (cũng có khi gọi là "*nghệ sư*" hay "*tiên sư*") của từng nghề. Để làm tròn chức năng cộng cảm thông qua một hình thái thờ phụng, *phường*, về mặt tổ chức, cũng tuân thủ mô thức mà chúng ta đã gặp nhiều lần: sổ nhân danh; người đứng cai hàng năm, mà người ta gọi là "*ông*" (hay bà) "*trùm phường*"; bữa ăn cộng cảm buổi giỗ thánh sư, đóng góp bình đẳng... Không ngoài chức năng cộng cảm, nhưng trên một bình diện khác, phường còn có thể bao hàm nhiều hình thái tương trợ giữa các thành viên: chung nhau chơi một bát họ; giúp đỡ cho từng thành viên trong các dịp hiếu hỉ...

Quanh khái niệm phường, có lẽ cũng cần nói rõ ràng, ngoài hội chèo mà chúng ta đã biết, còn có “*phường chèo*” nữa. Nhưng, trong trường hợp này, chữ phường được dùng để chỉ một gánh chèo chuyên nghiệp, hay bán chuyên nghiệp, đối lập với chữ hội (hội chèo), mà nội dung tinh thần là lòng tự nguyện tham gia của từng hội viên, ngoài mọi mục đích kinh tế, cũng như quyền tự do của anh ta khi gia nhập và khi ra khỏi tổ chức. Phải chăng chính vì hàm nghĩa nghề nghiệp của khái niệm phường, mà chữ này được dùng để chỉ các phân thể của kinh đô Thăng Long xưa, bởi lẽ, ở đây, những thợ thủ công hay nhà buôn cùng hành nghề vốn tụ cư với nhau thành những khu vực riêng biệt. Đặc điểm này còn để lại vết tích trong nhiều tên phố Hà Nội sau này: phố Hàng Lọng, phố Hàng Bông, phố Hàng Chiếu, phố Hàng Buồm...(52).

Và cuối cùng, nhân vừa đề cập trên đây đến hiện tượng tương trợ trong phạm vi làng xã, có một nhận xét có lẽ cũng đáng được nêu lên. Nếu như việc tương trợ trong sinh hoạt hàng ngày (khi có việc hiếu, việc hỉ..) hay giữa những dân làng chuyên buôn bán, hay giữa những dân làng cùng một nghề thủ công với nhau, thường diễn ra trong những khung tổ chức nhất định (ngõ, xóm, giáp, phe, hội, phường), thì trái lại, việc tương trợ trong lao động nông nghiệp được tiến hành một cách có thể nói là gặp đâu hay đấy, gần như ngẫu nhiên không thông qua một khung tổ chức cố định nào cả. Ngày mai, nhà tôi sẽ cần thêm nhân công để cấy (hay gặt) cho kịp hạn, thì tối nay tôi đến chơi các nhà thân trong ngõ, trong xóm, để thương lượng với từng nhà. Trong nhiều trường hợp, người đi thương lượng như thế là phụ nữ, cụ thể là bà chủ hộ cần nhân công, nhất là khi mà đa số việc cần tương trợ là việc của nữ giới, hoặc trong đó đàn bà đóng vai trò quan trọng (cấy, gặt): bà ta mang theo một cối trầu cau, gọi là chút lễ

để “có lời” với các bạn lối ngõ, lối xóm. Từng nhà tự do nhận, và tự do từ chối (viện một có nào đó). Thực ra, người đi thương lượng đã nhằm trước những ai sẵn sàng nhận lời hứa giúp nhà mình: là hàng xóm láng giềng, họ nắm vững tình hình của nhau kể cả tình hình nhân lực. Nhà nào nhận, cũng dự tính trước rằng, chỉ vài hôm nữa thôi, đến lượt mình cũng cần thêm nhân công để hoàn thành cho kịp hạn một công việc tương tự, vào lúc ấy, nhà đã được giúp sẽ có bốn phen cử người đến để trả lại cho công bằng món nợ lao động hôm trước. Phải chăng đây là một đặc thù lao động nông nghiệp trong chế độ tiểu nông? Dù sao, phải chờ đến vài năm sau ngày Cách mạng tháng Tám 1945, giữa cuộc kháng chiến chống Pháp, thì nông dân trong các vùng tự do mới dần dần tổ chức thành những tổ đổi công tương đối ổn định.

### **III. VẬN HÀNH CỦA CƠ CẤU XEM NHƯ MỘT TỔNG THỂ**

Tháo gỡ cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ ra thành những yếu tố hợp thành cho dễ xem xét, đồng thời, tôi đã cố dựa trên một số điểm tương đồng thấy được về chức năng, hay về nguyên lý tập hợp, mà sắp xếp các yếu tố rời lại thành mấy thể loại. Cách sắp xếp ấy không khỏi có phần vũ đoán, nhưng, trong một công trình chỉ có giá trị dọn đất, ít nhất thì nó cũng giúp cho người dọn tránh khỏi vướng chân trong mạng lưới phức tạp những hình thức tổ chức khác nhau, mỗi hình thức vốn có diện mạo riêng, những nếp gấp riêng, và ắt hẳn cả một tinh thần riêng. Giờ đây đã đến lúc thử gá lắp các yếu tố tách rời nhau lại thành một tổng thể để có thể quan sát tổng thể ấy trong vận hành của nó.

#### **1. Những đơn vị “ốc đảo” và vai trò hai mặt của hương ước**

Về những mối hàn nối các yếu tố rời lại thành cơ cấu tổ chức của làng xã Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, xem như một tổng thể, thực tiễn sinh động áp đặt ngay từ đầu cho chúng ta một nhận xét. Đó là tính chất cực kỳ lỏng lẻo, trên bình diện chức năng của các mối quan hệ giữa yếu tố này và yếu tố kia. Nói một cách khác, trong sinh hoạt cộng đồng của cư dân làng xã Việt trước đây - với nhiều hình thức tổ chức khác nhau: ngõ, xóm, họ, phe, hội, phường - không những mỗi hình thức tự triển khai thành nhiều đơn vị nhỏ đồng dạng (mỗi làng có nhiều xóm, nhiều họ, nhiều phe...), mà mỗi đơn vị nhỏ lại có đời sống riêng của mình. Một cuộc sống riêng đích thực, hầu như không liên quan gì đến các đơn vị khác, dù cùng thể loại (ngõ, với xóm, phường với hội...), thậm chí cùng một hình thức tổ chức (xóm này với xóm kia, phe này với phe kia...). Ngay đến hai hình thức tổ chức có thể gọi là “đồng tâm”, như ngõ và xóm, thì mỗi hình thức vẫn giữ tổ chức “ốc đảo” của mình đối với hình thức kia. Mặc dầu mỗi ngõ được bao gồm trong một xóm, chỉ là phân thể của xóm ấy xét về mặt địa vực, nhưng trên bình diện tổ chức, ngõ vẫn không có bổn phận, không có trách nhiệm gì đối với xóm của nó; và ngược lại, đây là hai đơn vị riêng rẽ. Tình trạng rời rạc ấy phải chăng cũng là đặc điểm của một xã hội tiểu nông? Dù sao, nhận xét trên càng quan trọng đối với người viết lịch sử chế độ quân chủ ở Việt Nam, trong chừng mực mà ngõ, xóm, họ, phe, hội, phường hầu như không được gắn liền bằng chức năng với bộ máy chính quyền ở cấp xã. Riêng về mặt này, giáp chiếm lĩnh một vị trí đặc biệt, có phần khác, so với các hình thức tổ chức vừa nêu trên đây. Nhưng đó là chuyện sẽ bàn sau.

Trong khi chờ đợi, vấn đề tất phải đặt ra là: Giữa vô vàn đơn vị “ốc đảo”, yếu tố gì đảm nhiệm được phần nào vai trò điều hòa chung, khiến làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du

Bắc Bộ, dù phức tạp đến mấy, vẫn là một tế bào xã hội, vẫn vận hành như một đơn vị thống nhất, với cá tính rõ nét của nó, mà mọi tác giả viết về nó từ trước đến nay đều đồng thanh công nhận? Một câu trả lời đến tự nhiên ngay đầu lưỡi: đó là chính quyền ở cơ sở. Nói vậy cũng đúng thôi, dù chỉ bởi vì, bên cạnh vai trò bạo lực mà mọi loại hình nhà nước đều phải đảm nhiệm trước lịch sử, chính quyền quân chủ còn phải hàng ngày gánh vác vai trò điều hòa nữa, để cho xã hội do nó quản lý có thể thường xuyên vận hành, mà không quá vướng víu. Như mọi hình thức chính quyền khác đấy thôi! Nhưng, để làm tròn công việc điều hòa đó, chính quyền nào cũng chỉ có thể viện đến một loại biện pháp: những biện pháp hành chính với tính cách áp đặt của chúng, mà bản chất, nói cho cùng, cũng là bạo lực. Huống chi, trong trường hợp đang bàn đây, bộ máy chính quyền ở cấp xã lại không được nối liền với các đơn vị cần phải điều hòa bằng những mối ràng buộc hữu cơ, do đó không thể trực tiếp tác động lên từng “óc đảo” một. Cố tìm một lời giải trên thực địa, tôi chỉ thấy có mỗi một đáp số tương đối có lý: vai trò trung gian của hương ước (xem Phụ lục III).

Mặc dầu đã bị mất mát rất nhiều sau ba mươi năm khói lửa, những hương ước hiếm hoi hiện còn sót lại (trên thực địa, và trong hồ sơ của một số cơ sở văn hóa) xứng đáng được tập hợp lại để làm một công trình nghiên cứu dài hơn. Một công trình như thế (rất tiếc rằng chưa ai thực sự bắt tay vào làm) có thể mở ra một chân trời mới cho việc tìm hiểu làng xã, kể cả khía cạnh những vết tích công xã đậm đà, mà mãi đến nay, các nhà nghiên cứu mới tung ra như một giả thuyết có triển vọng, hơn là đã nắm chắc trong tay. Dù sao, ta đã đề cập đến hương ước. Và, ở đây, những nhận xét đôi khi còn quá sơ lược ấy cũng có thể tạm thời cung cấp một ý niệm về loại văn bản mà chúng tôi đánh giá rất

quan trọng này, để từ đó thử ước lượng vai trò của nó trong vận hành chung của làng xã Việt trước kia ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

Hương ước đã xuất hiện từ bao giờ trong lịch sử của từng làng xã Việt? Có ý kiến cho rằng “luật lệ riêng của làng xã” vốn “bất thành văn”, đến thời Pháp thuộc thì được chép lại thành văn bản “để buộc dân các làng quê vào khuôn khếp”(53). Khởi niệm này về nguyên dạng bất thành văn (mà chúng tôi xin diễn dịch thành: nguồn gốc tập quán pháp truyền miệng) của hương ước là điều hợp lý, tuy vẫn đòi hỏi một cơ sở bằng chứng. Kể cả, trong ngôn ngữ nôm na hàng ngày của họ, người nông dân Việt ở Bắc Bộ cũng gọi hương ước là “lệ làng”. *Có điều là hương ước thành văn đâu có chờ đến thời Pháp thuộc mới xuất hiện. Riêng trong trường hợp bản thân, hương ước cổ nhất mà tôi được tiếp xúc, qua bản dịch, là một văn bản ra đời trong thế kỷ XVII* (xem Phụ lục III). Cũng tác giả trên lại dẫn nguyên một đạo dụ của vua Lê Thánh Tông (cuối thế kỷ XV), xem đấy là tiền đề của mọi hương ước sẽ ra đời về sau(54). Nhưng hai mươi bốn điều trong nội dung của đạo dụ đó đều là những lời khuyên cáo về đạo đức, thường có kèm theo những cấm đoán không mấy tác dụng về mặt pháp lý thực tiễn, mà mục đích hiển nhiên, qua lời lẽ của văn bản, là chống lại một số phong tục ngược với đạo lý nhà Nho (hẳn còn rất thịnh hành trong môi trường nông thôn đương thời), chủ yếu là những biểu hiện tự do trong quan hệ nam nữ. Trong khi đó thì một số bản hương ước mà chúng tôi đã có dịp tham khảo (được cố định thành văn, tùy từng bản một, trong khoảng thời gian kéo dài từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XX), về mặt nội dung, lại nhắc nhở, dù xa xôi, đến tập quán pháp truyền miệng của những tộc người mới đây còn sống trong những thể chế rất gần với công xã nông thôn xưa. Đó chính là điều mà tác giả dẫn

trên cũng đã khởi niệm được. Bên cạnh vài điểm tương đồng với tập quán pháp, còn phải lưu ý đến những khác biệt nữa, một mặt không kém phần lý thú, trong chừng mực có liên quan đến cung cách vận hành của làng xã Việt cổ truyền. Bởi lẽ, nếu như các điểm trước gọi lên những tàn tích công xã trong lòng của làng mạc Việt đã bị tích hợp vào chế độ quân chủ, thì các mặt sau lại có thể là thước đo tầm độ nhập của một bộ máy nhà nước quân chủ tập quyền vào ngay giữa đường viên công xã còn ẩn hiện trên diện mạo từng tế bào nông thôn Việt.

Làng nào có hương ước nấy, và hương ước của từng làng thường bao gồm, trong nội dung cụ thể của nó, những chi tiết mà hương ước làng khác không có. Hơn thế nữa, mỗi hương ước lại có thể mang một hợp thể riêng, nghĩa là có thể đề cập đến một số vấn đề hay khía cạnh mà hương ước các làng lân cận không đả động đến. Một ví dụ: không phải làng nào cũng qui định thể thức đón rước người làng thi đỗ hay được thăng quan tiến chức, như hai điều mở đầu trong hương ước làng Mộ Trạch (xem Phụ lục III): đó là trường hợp của những làng có truyền thống khoa bảng, thường là những làng có một số họ đại khoa: chỉ hai đặc điểm ấy thôi, theo tôi đã nói lên khoảng cách giữa hương ước và tập quán pháp đích thực. Căn cứ vào kết quả sưu tầm từ trước đến nay của các nhà dân tộc học, chỉ có tập quán pháp của một tộc người, một vùng, chứ chưa thấy tập quán pháp riêng của từng làng. Bộ *Biđưê* chẳng hạn, thu thập ở Nam Tây Nguyên hồi Pháp thuộc, có thể được xem là tập quán pháp của tộc người Êđê nói chung, hay, ít nhất cũng ở vùng này là Lâm Đồng(55), chứ không phải của riêng “buôn” (từ Êđê chỉ làng) nào cả. Thời trung cổ Pháp còn để lại đến nay một số văn bản ít nhiều mang tính chất pháp lý, trong đó quyết định các mối quan hệ giữa lãnh chúa và nông dân trong từng vùng lớn, mà người ta cũng gọi là

“tập quán pháp”. Đi sâu hơn vào nội dung của hương ước, khoảng cách sẽ còn được mở rộng hơn giữa các loại văn bản này và tập quán pháp đích thực. Tất nhiên, khoảng cách đó không hề chối bỏ khả năng đã nói trên về nguồn gốc tập quán pháp của hương ước, dù cho góc gác ấy vẫn còn đòi hỏi được chứng minh một cách nghiêm túc.

Dù sao, giữa những hương ước khác nhau của các làng khác nhau vẫn có một mẫu số chung nào đó, trước hết là về mặt nội dung. Căn cứ vào kết quả sơ kết của cây bút đầu thế kỷ mà chúng ta đã nhiều lần viện đến<sup>(56)</sup>, thì hương ước thường qui thành văn những tập quán làng mạc có liên quan đến các mặt sau đây:

1. Những trường hợp thưởng công (ví như thưởng cho người bắt được trộm cướp);

2. Những trường hợp phạt tội, thường là các tội nhẹ mà pháp lý nhà nước quân chủ chính thức không trực tiếp giải quyết (trộm cắp vặt, ẩu đả thông thường, chữa hoang, bất kính đối với bề trên...);

3. Những trường hợp đền bù cho người đã vì quyền lợi chung của cả làng mà chịu hy sinh (ví như bị thương, hay bỏ mình trong khi chống lại quân cướp);

4. Những trường hợp suy tôn người đã bỏ của, bỏ sức, để làm việc ích chung cho cả làng (ví như tu bổ chùa làng, xây cầu, đắp cống);

5. Những trường hợp cấm đoán, hoặc nhằm bảo vệ an ninh (ví như cấm chứa người lạ), hoặc nhằm bảo vệ đạo lý (ví như cấm cờ bạc, trai gái).

Thực ra, cách phân loại trên đây chưa hẳn đã mười phần

hợp lý, bởi lẽ năm phạm vi được qui kết rõ ràng có khả năng chồng chéo lên nhau. Ngoài ra, năm mặt ấy cũng chưa bao trùm được hết nội dung của mọi bản hương ước cụ thể. Có thể thêm vào đó khối khía cạnh khác, đặc biệt là những qui định về các khoản đảm phụ bằng tiền hay hiện vật phải nộp cho làng nhân dịp cưới xin (*“lệ cheo”*) hay tang ma (*“lệ táng”*)... Và chính những khía cạnh này mới khiến ta liên tưởng nhiều nhất đến tập quán pháp truyền miệng cổ xưa, ví như điều khoản qui định số gạch dùng, để lát đường làng, mà người con trai đi hỏi vợ phải nộp cho làng (hay cho làng bên gái). Căn cứ vào một số ý kiến sơ kết gần đây hơn(57) thì một làng còn ghi vào hương ước cả những qui định ít nhiều có liên quan đến công việc của chính quyền ở cấp xã: các thể thức bầu cử lý dịch, khai báo sinh tử giá thú, thu thuế, bán những phẩm hàm thấp mà cấp xã có quyền cấp...

Như vậy, và vẫn trong mối so sánh với tập quán pháp nói chung, hương ước của từng làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ phơi bày ra hai mặt của một vấn đề. Một mặt, cho dù có ghi nhận thêm, trong một số trường hợp hẳn là hiếm hoi, những qui định về lệ lối làm việc của bộ máy chính quyền ở cấp xã, thì hương ước vẫn không thể nào xem là một bộ luật hoàn chỉnh, dù cho chỉ là luật theo tập quán, và luật cho một tế bào xã hội thôi. Nó có thể chứa đựng đôi nét thật chi tiết về nếp sống làng mạc (lệ cheo, lệ táng...). Nhưng, ngoài một vài trường hợp phạt vạ đối với những ai vi phạm nếp sống thông thường của làng mạc, nó không hề dự kiến, như một bộ luật đích thực, các “vụ án” có thể xảy ra, từ mức thấp đến mức cao, và dự trù giải đáp pháp lý đối với từng loại vụ một. Không có gì lạ, dưới chế độ quân chủ, nhất là quân chủ trung ương tập quyền, mọi trường hợp pháp lý “đáng giá” đều thuộc quyền xử lý của nhà nước, tức của các cấp quan lại từ thấp đến cao. Nhường một phần quyền xử lý ấy cho làng

xã còn bảo lưu ít nhiều chất “tự trị”, vô hình trung, là khuyến khích tình trạng phân tán, mà các triều đại nối tiếp nhau, như ta đã biết, đều tiếp tay nhau khắc phục. Có chậm nhất, thì đến triều Hồng Đức (cuối thế kỷ XV), quốc gia Đại Việt đã có một bộ luật hoàn chỉnh rồi. Mặt khác, chính những điều khoản về cách thức làm việc của chính cấp xã, dù chỉ xuất hiện một cách lẻ tẻ trong một số hương ước, ít nhiều vẫn nói lên sợi dây ràng buộc từng nhóm dân cư tưởng như đứng riêng một mình với những đại diện ở cơ sở của bộ máy nhà nước trùm lên toàn bộ quốc gia. Về cả hai mặt vừa đề cập trên đây, tập quán pháp đích thực đều đối lập với hương ước. Bộ *Biđưê* đã dẫn chẳng hạn, chỉ là lời truyền miệng, nhưng lại biết dùng văn văn để cố định vào ký ức mọi trường hợp mâu thuẫn có thể xảy ra trong một cộng đồng Êđê, với thái độ của tập thể đối với từng trường hợp: từ những vi phạm kiêng kỵ nhỏ nhất, cho đến những hành động phá hoại quan hệ giữa người và người, ví như giữa chủ hộ và nô lệ gia đình. Nhưng cũng bộ *Biđưê* lại không hề qui chiếu vào, hay viện đến một uy lực pháp lý nào cao hơn tập quán của tộc người.

Cố vạch ra như vậy khoảng cách giữa tập quán pháp đích thực và hương ước dưới dạng ta còn được biết hôm nay, tôi chỉ muốn nêu lên càng rõ càng tốt sự có mặt của chính quyền quân chủ ngay giữa lòng làng xã Việt cổ truyền, thông qua một loại văn bản tưởng chừng còn lưu lại nhiều hơi hướng của công xã nông thôn xưa. Sự có mặt ấy càng nổi bật ở chỗ không bao gồm các khoản có liên quan đến lệ lối làm việc của chính quyền xã dù đã mang chữ ký của một số bộ lão cao niên nhất đại diện của cư dân làng xã, vẫn còn phải được hợp pháp hóa bằng chữ ký của tiên - thứ chỉ, và chánh - phó lý trưởng, kèm theo là dấu triện của xã. Thế vẫn là chưa đủ. Không biết thực đích xác là từ thời nào (có khả năng là từ cuối thế kỷ XV, dưới triều Hồng Đức),

hương ước muốn có đầy đủ giá trị trước pháp luật, còn phải được quan lại cấp trên thông qua nữa(58).

Đừng đơn giản hiểu rằng hành động hiện diện của chính quyền quân chủ trong hương ước chỉ là một hình thức kiểm soát thông thường, một biện pháp sự vụ của bộ máy quan liêu. Dù không phải là một bộ luật hoàn chỉnh, hương ước, với những điều qui định về một số nét sinh hoạt riêng biệt của làng xã, vẫn đóng vai trò một “cương lĩnh”, có thể còn khá chung chung, nhưng dù sao vẫn đáng được xem là một cương lĩnh về nếp sống hàng ngày của làng xã, mà mọi cá nhân, mọi tổ chức trong làng, trong xã, phải tuân thủ. Nói “mọi tổ chức” có quá lời không? Kể ra, riêng tôi chưa hề gặp bản hương ước nào có những điều khoản qui định nếp sinh hoạt hay lễ lối làm việc của ngõ, xóm, họ, giáp, phe, hội, phường. Vả chăng, từng đơn vị của các hình thức tổ chức ấy lại có thể có khoán ước thành văn riêng của mình. Đọc kỹ từng điều khoản của một bản hương ước cụ thể, chúng ta chỉ có thể lọc ra các dữ kiện về những biện pháp nhằm khen thưởng hay trừng phạt cá nhân có công hay có tội. Đối với người bị bắt quả tang đang trộm cắp vật chẳng hạn, làng xã được đại diện chủ yếu bởi bộ phận lý dịch (thậm chí, trong những trường hợp gây nhiều tai tiếng, bởi cuộc họp dân hàng xã tại đình), sẽ “*ngả vạ*” hay “*phạt vạ*” anh ta, đúng với những gì cụ thể đã được qui định trong hương ước, nhưng sẽ không thi hành một biện pháp nào cả đối với ngõ, xóm, họ, giáp, phe... mà người đương sự là thành viên. Hành động sai trái lệ làng của một người chỉ liên quan đến cá nhân anh ta thôi, quá lắm là gia đình kẻ phạm pháp sẽ vì anh ta mà mất uy tín trước dư luận chung của dân làng, dân xã.

Tóm lại, thông qua hương ước, làng xã Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ không nắm các tổ chức, để rồi mỗi

tổ chức lại tác động lên từng thành viên của mình, mà trực tiếp ảnh hưởng đến ứng xử hàng ngày của từng cá nhân trong làng, trong xã. Nhưng, dù sao thì từng cá nhân đã trưởng thành và có bốn phận tuân thủ hương ước vẫn là thành viên của một ngõ, một xóm, một giáp, một phe... Chính vì thế mà từng hình thức tổ chức một, từng đơn vị của mỗi hình thức tổ chức, từng “óc đảo” như ta đã nói, không thể (hay hiếm có khả năng) hành động ngược với các điều khoản trong hương ước chung. Thế là văn bản này, vô hình trung, đóng vai một cương lĩnh tinh thần đối với mọi tổ chức khác nhau trong làng, trong xã, dù nó không trực tiếp dẫn động đến kết cấu và sinh hoạt cụ thể của từng hình thức tổ chức, từng đơn vị của mỗi hình thức tổ chức. Uy tín tinh thần ấy tưởng chừng như không dựa trên một cơ sở thực tế nào, vì không được nuôi dưỡng bởi những mối quan hệ cụ thể và về mặt tổ chức, thực ra là lại bắt nguồn từ chốn sâu thẳm nhất trong cõi lòng của từng con người nông dân một, chừng nào con người ấy chưa thoát khỏi các mạng lưới bủa vây của một xã hội nông thôn tiền công nghiệp. Đó là lòng tin ở phẩm chất vĩnh cửu của những giá trị đã cắm rễ từ lâu đời trên mảnh đất “*chôn rau cắt rốn*”, lòng tin ở truyền thống làng mạc. Và ở đây, dù chỉ gián tiếp thôi, nghĩa là phải thông qua một nét tâm lý hàng xuyên của người nông dân Việt trước kia ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, một lần nữa ta lại có thể đọc lên, ít nhất cũng từ một số điều khoản trong hương ước, những dấu tích của tập quán pháp truyền miệng, vốn là rường mối của sinh hoạt cộng đồng trong công xã nông thôn xưa.

Tuy nhiên, không phải vì vậy, vì những dấu tích công xã đó và vết hằn của chúng trên tâm khảm nông dân, mà quên mất một điều đã nói: sự hiện diện trong hương ước của bộ máy chính quyền ở cấp xã. Hương ước, dù được từng người nông dân chấp

nhận như là một biểu hiện của truyền thống làng mạc ngàn đời, chỉ có thể được chính thức thi hành qua bàn tay vận dụng của bộ máy nói trên. Ngả vạ một kẻ đã vi phạm lệ làng, như ta đã biết, là chức trách của bộ phận lý dịch. Và ngay cả trong trường hợp mà người vi phạm bị đưa ra luận tội trước cuộc họp của dân hàng xã, thì tiếng nói quyết định bao giờ cũng thuộc về các vị chức sắc nói riêng và quan viên hàng xã nói chung. Cái “pháp đình nhỏ” này - lấy lại từ ngữ của tác giả đã dẫn(59) - dù có luận tội trên cơ sở lệ làng mang hơi hướng của tập quán truyền miệng đọng lại từ đời sống công xã xa xưa, dù có mượn hình thức của một cuộc họp toàn dân nhắc nhở xa xôi đến cái agôra cổ đại, cơ bản vẫn là một “pháp đình” quân chủ. Như vậy, mãi đến thời Nguyễn, giai đoạn cuối của nền quân chủ chuyên chế Việt Nam, nhà nước, để giữ cho được thế thăng bằng xã hội cần thiết, vẫn ra sức lợi dụng trong tổ chức cơ sở ở nông thôn từng mảnh vỡ còn sót lại từ nền dân chủ công xã đã lùi xa vào quá khứ. Riêng hương ước, trong cả nội dung lẫn phương thức thực hiện, là sự kết hợp khá nhuần nhuyễn giữa truyền thống làng mạc và quyền lực của nhà nước quân chủ.

Tính chất hai mặt ấy, ta sẽ còn gặp lại trong cách vận hành chính bản thân bộ máy chính quyền ở cấp xã.

## **2. Quay lại vấn đề giáp**

Hương ước, với tư cách là một “cương lĩnh” tinh thần thiếu tầm thước về mặt tổ chức, rõ ràng chưa đủ sức thu hút để đảm bảo độ kết dính cao của làng xã tiểu nông quanh chính quyền ở cơ sở. Nhất là khi mà chính quyền ấy bị “bao vây” giữa rất nhiều đơn vị tập hợp người trong khuôn khổ của những hình thức tổ chức khác nhau. Để làm tròn chức năng chuyên chế của mình chính quyền quân chủ tại các xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ đứng trước hai con đường phải chọn lựa: một là cố tình không

biết đến các hình thức tổ chức “phi chính quyền” ấy, nghĩa là đơn độc thi hành chuyên chế; hai là lợi dụng chúng được chừng nào hay chừng ấy trong khi thi hành chuyên chế, nghĩa là cố gắng cuốn hút chúng vào những hoạt động chủ yếu của mình. Bởi những lý do dễ hiểu, bộ máy chính quyền ở cấp xã đã chọn con đường thứ hai.

Kể ra, những hình thức tổ chức nói trên quả là nhiều về mặt số lượng, quá rời rạc trong mối quan hệ giữa chúng với nhau. Nhưng, nói cho cùng, nhìn vào hình thức nào đi nữa, ta cũng chỉ gặp có bấy nhiêu cá nhân cụ thể đẩy thôi, bởi lẽ mỗi dân làng thuộc nam giới đều đã đến tuổi trưởng thành, miễn là dân nội tịch đều là thành viên của một ngõ, một họ, một giáp, có khả năng là thành viên của phe, một hội, một phường... Đứng trước một xã hội tiểu nông như trên miền đồng bằng và trung du Bắc Bộ xưa kia trong đó mỗi người đàn ông chủ hộ đều có điền sản riêng, cầm đầu một nền kinh tế riêng, do đó sống giữa cộng đồng làng xã mà vẫn theo đuổi một thân phận riêng, thì nhà nước quân chủ trung ương tập quyền, để thu thuế, bắt phu, bắt lính, buộc lòng phải nắm cho được từng cá nhân một. Nắm tổ chức cũng chỉ là để thông qua tổ chức mà nắm từng con người. Chính vì vậy mà chính quyền ở cơ sở không nhất thiết phải tích hợp vào các hoạt động của mình mọi tổ chức khác nhau: chọn hình thức nào đủ sức bao trùm để xâu lại được mọi cá nhân cần thiết, và qua đó mà gián tiếp xâu lại mọi hình thức tổ chức khác. *Đáp ứng được tương đối trọn vẹn điều kiện ấy, chỉ có giáp.*

Giáp không hoàn toàn giống các hình thức tổ chức khác trong làng xã, bởi lẽ, so với chúng, nó có nhiều khả năng nhất để khuôn mọi người vào một thân phận chung. Đây là những người tiểu nông tư hữu thuộc nhiều thành phần giai cấp có thể đối lập nhau, cư trú trong những xóm ngõ có thể xa nhau trên địa vực

của làng xã, xuất thân có thể từ những dòng họ khác nhau chiếm giữ những vị trí có thể rất cách bức nhau trên thang tôn ti của xã hội quân chủ. Nhưng, một khi đã là thành viên của giáp, họ đều chung nhau một thân phận, trong chừng mực mà con đường tiến thân của họ trong lòng giáp là đồng nhất, vì được đánh dấu qua thời gian bởi những chuẩn tuổi tác thống nhất (thời điểm trình làng, tuổi lên đình, tuổi lên lão...). Mỗi làng xã bao giờ cũng gồm nhiều giáp, nhưng hai giáp khác nhau cùng làng xã lại không hề tách rời khỏi nhau về bản chất. Tôi muốn nói rằng, nếu như ngõ kể cận nhau vẫn rành rành là hai thực thể, mỗi thực thể có một đời sống biệt lập trên một vị trí riêng rẽ của địa vực chung; nếu hai dòng họ, dù có quan hệ khăng khít với nhau đến mấy, vẫn là hai tập thể khác hẳn nhau trên bình diện tiếng gọi của dòng máu và truyền thống trong ứng xử, thì hai giáp cùng làng lại gần như hai phiên bản của một mẫu chung, bởi lẽ hai đơn vị đồng dạng này không có khả năng phân hóa lẫn nhau trên những chuẩn sờ mó được (như hai vị trí khác nhau trên cùng một địa vực, hay hai huyết hệ không cùng gốc gác). Có lẽ cũng đã đến lúc cần đặt câu hỏi về nguồn gốc của giáp, dù chỉ để qua cố gắng giải đáp mà nhận cho rõ hơn đặc điểm vừa nêu trên của hình thức tổ chức tưởng chừng hết sức nhân tạo này.

“Giáp”, thể phát âm Hán - Việt của một từ Trung Hoa vốn chỉ cái mai rùa, rồi từ đó chỉ luôn cả bộ phận phòng ngự bằng chất cứng trong quân phục xưa. Nghĩa đen thứ hai này hẳn là lý do khiến cho khi chuyển hoá thành thuật ngữ hành chính, từ “giáp” bỗng trở nên có liên quan đến tổ chức dân binh ở nông thôn. Chẳng thế mà việc cho phép lập dân binh dưới triều Tống, để chọn một tỉ dụ không quá xa thời nay, được qui định vào khoảng giữa thế kỷ XI, lại mang tên là “Bảo giáp pháp”. Mãi đến triều Thanh (thế kỷ XVII - XX), triều đại cuối cùng trên đất

Trung Hoa, tên gọi trên vẫn tồn tại, nhưng là để chỉ qui tắc hộ tịch, trong đó, “giáp” ở đây lại có nghĩa là một đơn vị dân cư gồm một trăm nóc nhà. Kể ra, hai tổ chức dân binh và hộ tịch đều cắt nhau ít nhất cũng ở một điểm: cả hai đều nhằm mục đích bảo đảm an toàn cho chế độ, ngay tại từng tế bào cơ sở của xã hội. Nhưng vấn đề lý thú hơn đối với ta là: Nếu quả thực giáp là một khái niệm hành chính gốc Trung Hoa, thì nó đã lọt vào đất ta từ bao giờ, và từng chứa những nội dung gì?

Trong không ít trường hợp, những yếu tố mà tổ tiên của người Việt hiện nay đã lần lượt tiếp thu từ nền văn minh Trung Hoa qua một thiên niên kỷ Bắc thuộc, và cả về sau nữa, khi được tích hợp vào cuộc sống hàng ngày của người bản địa, chỉ còn giữ được của nơi xuất phát có cái vỏ hình thức nữa thôi (thường là tên gọi) trong khi nội hàm của khái niệm tiếp thu đã biến đổi hẳn. Điều này được chứng thực ngay cả trong những địa hạt rất xa câu chuyện của chúng ta, trong thần thoại chẳng hạn(60). Dù sao, trong số những hiện tượng thuộc loại đó, phải kể đến việc khái niệm giáp được thu nhập vào xã hội Việt. Sự kiện này đã xảy ra lần đầu tiên vào thời điểm nào? Không rõ. Chỉ biết rằng, theo sử cũ, giáp đã có mặt trên đất ta vào cuối thời Bắc thuộc (ngay những năm đầu thế kỷ X), và được chính quyền đương thời chọn làm khung để kiểm dân, thu thuế, lấy quân. Bấy giờ là lúc Khúc Hạo đang nổi gót cha ra sức xây dựng một bộ máy nhà nước tự chủ, mặc dầu trên danh nghĩa, ông vẫn chưa tách địa bàn cai trị của mình khỏi nền đô hộ Bắc phương. Trong hoàn cảnh đó, nếu thiết chế giáp của họ Khúc còn giữ nhiều hơi hướng của cái tổ chức dân binh - hộ tịch trên đất Trung Hoa, thì điều đó chẳng có gì lạ. Từ đấy đến mãi gần đây, ngay trước Cách mạng tháng Tám 1945, giáp vẫn tồn tại trong làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Nhưng, về biến hóa của nó qua

thời gian, qua từng triều đại, từng giai đoạn lịch sử, thì biên niên sử và bi ký không cung cấp được dữ kiện nào cụ thể. Các văn bản ấy chỉ nhắc đến khái niệm, mà không hề giải thích nội dung khái niệm. Ngay đến cả những khoán ước giáp rất hiếm hoi từ cuối triều Lê hay đầu triều Nguyễn (nửa sau thế kỷ XVIII, nửa đầu thế kỷ XIX) cũng không cho biết gì rõ lắm về nội dung ấy, ngoài một số điều khoản chế định sinh hoạt hàng giáp. Và, sau bao nhiêu thế kỷ hầu như trống hỗng tài liệu về giáp, khi chúng ta bắt gặp lại tổ chức này trong thời gian gần đây (dưới triều Nguyễn và chế độ thuộc địa) qua tư liệu điền dã thì nó đã biến từ bao giờ thành một hình thức tập hợp dân làng trong khung của nhiều lớp tuổi khác nhau.

Thực ra, nếu tổ chức giáp có khả năng không hề liên quan đến dòng họ, ngay từ trong nguyên bản Trung Hoa của nó, thì cũng không thể vì vậy mà vũ đoán cắt đứt mọi sợi dây từng ràng buộc nó với địa vực của làng xóm (xem Phụ lục II). Chức năng kiểm dân (tức hộ tịch), mà nó từng đảm đương hồi thế kỷ X, dưới thời Khúc Hạo, tuy không phải là một bằng chứng đầy đủ cũng cho phép giả thiết rằng đương thời giáp được đóng khung địa vực của một tổ chức hành chính cơ sở. Rất tiếc rằng những khoán ước giáp đã nói ở trên cũng không trực tiếp giúp ta soi sáng vấn đề này. Điều chắc chắn là, ở Trung Bộ, tính từ Đèo Ngang trở vào, địa bàn của xứ Đàng Trong thời xưa, mãi đến gần đây thôi, làng xã thăng hoặc còn giữ được tổ chức giáp, mà tổ chức này lại có địa vực hẳn hoi, mỗi giáp bao gồm một số xóm sát cạnh nhau. Đây là một trường hợp “hóa thạch ngoại biên”, nhưng chính vì thế mà nó biện hộ cho tính chất địa vực buổi đầu của tổ chức giáp ở đồng bằng.

Dù sao, đặc thù của giáp, cả ở Bắc Bộ lẫn Trung Bộ, lại không phải là sự tuân thủ hay không tuân thủ nguyên lý địa

vực. Cái làm cho nó tự tách biệt khỏi mọi hình thức tổ chức khác trong lòng của làng xã Việt cổ truyền, mà tự tách biệt về mọi mặt (bản chất, chức năng, nguyên lý vận hành), chính là sự tồn tại của thiết chế các lớp tuổi.

Thiết chế này, với những *lễ chuyển tiếp* của nó(61), có thể đã đến với chúng ta từ thời tối cổ của loài người, trong chừng mực chúng còn là thực tiễn sinh động cách đây chưa quá lâu của một số cộng đồng người “nguyên thủy đương đại”, ví như các bộ lạc Úc bản địa, hay những cộng đồng đến thời cận đại vẫn còn sống trong khung thị tộc - bộ lạc, như một số nhóm Anhiêng Bắc Mỹ... Do tính chất bảo thủ của công xã nông thôn xưa, và có lẽ cả nhu cầu về cải tiến thân phận của con người sống trong cái xã hội tương đối ngưng đọng ấy, những tập tục nói trên còn lưu đậm vết tích trong nhiều xã hội nông nghiệp sơ khai ở châu Đại Dương, ở châu Phi đen... và, trong nhiều trường hợp, cố tình nhấn mạnh một trong những lễ chuyển tiếp rải ra dọc đường đời của từng con người: *lễ nhập môn* nổi tiếng(62). Tùy đặc điểm của từng cộng đồng cụ thể, lễ nhập môn có thể diễn ra trong khung của thị tộc, của từng phân chi thị tộc, hay của làng mạc nông nghiệp, tuy chỉ tập hợp tại địa điểm hành lễ những thành viên của lớp tuổi thụ lễ mà thôi, với một số bô lão được cử ra làm hướng dẫn viên. Các lễ chuyển tiếp (trong đó có nghi lễ nhập môn) cũng có thể là qui tắc riêng của *hội nam giới*, thậm chí của *hội kín*(63), và trong trường hợp đó, chỉ còn tác động một cách gián tiếp (và ảm huyền) lên sinh hoạt hàng ngày của làng mạc nữa thôi. Còn với người Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, nếu có thể đọc lên được hồi ảnh (dù rất mờ nhạt) của các lễ chuyển tiếp trong những dịp trình làng, lên đình, ra lão... thì khung diễn biến của chúng lại là giáp, một hình thức tập hợp cư dân làng mạc tưởng chừng hết sức “dân dã”, nhưng, thực ra, lại

gắn liền với chính quyền ở cấp xã bằng những mối hàn chặt chẽ.

Khi nói, trong một đoạn trên, rằng lên đình trong lòng giáp là trở thành thành viên chính thức của giáp, nhưng đồng thời cũng là chính thức trở thành người dân của làng, của nước, vô hình trung chúng ta đã phát lộ ra mối hàn cơ yếu nhất, điểm xuất phát của các mối hàn khác. Vì một khi đã trở thành dân của làng, của nước, thì tráng đinh được hưởng quyền lợi thiết thân nhất đối với mọi dân quê Việt ở Bắc Bộ: một đầu ruộng công do làng nước cấp phát(64). “Làng nước”, thực ra, chỉ là một cách nói: ruộng công, tàn dư của đất trồng trọt trong công xã nông thôn xưa, đáng lẽ chỉ thuộc quyền sở hữu tập thể của làng mà thôi. Nhưng, dưới chế độ quân chủ kiểu “Đông Dương” (nhất là với bộ máy tập quyền của nó từ trung ương cho đến xã), khi mà ai nấy đều chấp nhận, ít nhất cũng trên nguyên tắc, rằng “dưới trời là đất nhà vua”, thì ruộng công của làng lại được xem là thuộc quyền sở hữu tối thượng của quốc gia. Chẳng thế mà, tuy chỉ được ghi vào biên niên sử có một lần thôi, hiện tượng nhà nước bán ruộng công của làng xã cho dân làm ruộng tư từng xảy ra hồi thế kỷ XIII, dưới triều Trần. Trong khuôn khổ đó, người dân quê không chỉ nhận ruộng công của làng (tế bào các xã hội cổ truyền), mà khẩu phần ruộng công anh nhận cũng là của cấp xã (cấp cơ sở của chính quyền quân chủ), mặc dù, trong đa số trường hợp, ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, hai khái niệm ấy chỉ là một trên bình diện địa vực (nhất xã nhất thôn). Mà của xã chính là của nước. Nguyên lý là vậy, người được hưởng ruộng công không những của làng, mà của cả nước, có bốn phận phải thỏa mãn mọi yêu cầu của nhà nước quân chủ tập quyền ở mọi cấp, từ trung ương cho đến xã.

### **3. Quan hệ giữa bộ phận lý dịch và các giáp**

Mỗi xã (của chính quyền quân chủ) nắm từng làng (của xã

hội cổ truyền) thông qua hai cuốn sổ cơ bản: “sổ *đinh*”, hay “*đinh bộ*”, và “sổ *điền*”, hay “*điền bộ*” cũng thường gọi là “*địa bộ*”. Nắm ruộng đất là để điều động tài lực, vật lực, bằng chế độ “*thuế thân*”, hay “*sùu*”, nhưng đồng thời, và chủ yếu là để điều động nhân lực trước hết cho những việc công ích thường xuyên mà nhà nước nào cũng nhất thiết phải tiến hành trong khuôn khổ chức năng quản lý xã hội của mình: trong trường hợp xã hội trồng trọt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đó chủ yếu là đắp đê, làm thủy lợi, sửa đường, bắc cầu. Điều động nhân lực, ở đây, lại có nghĩa là thường xuyên bổ sung người để củng cố quân đội, không phải chỉ nhằm mục đích bảo vệ chế độ quân chủ, mà, trong trường hợp một quốc gia luôn bị đe dọa, bởi nạn ngoại xâm, còn nhằm bảo vệ đất nước nữa. Nói tóm lại, “*tróc thuế*”, “*bắt phu*”, “*bắt lính*”, đấy là những hành động nói lên ứng xử chủ yếu của nhà nước quân chủ Việt Nam đối với nông dân nói chung.

Các từ “tróc” và “bắt”, trên cửa miệng của nông dân, báo trước với chúng ta tính chất cưỡng bức của những biện pháp mà nhiều khi chính quyền quân chủ phải viện đến để thực hiện kịp thời các yêu cầu trên. Đồng thời, chúng cũng nói lên cách nhìn nhận của nông dân đối với những yêu cầu ấy, nhất là khi mà họ thường xuyên sống dưới sự đe dọa của nạn đói gây ra bởi áp lực dân số, thiên tai, dịch họa, và năng suất thấp. Mâu thuẫn đó, trong lịch sử của chế độ quân chủ ở Việt Nam, khi bị đẩy đến cùng cực, tất yếu nổ ra thành nông dân khởi nghĩa, để chuẩn bị cho một triều đại mới thay chân triều đại cũ. Trên bình diện hành chính, vấn đề được đặt ra trước mắt của nhà nước quân chủ dù dưới triều đại nào, là cố thu nhỏ lại, ngay từ đơn vị cơ sở, những va vấp có thể nói là diễn ra “hàng ngày” giữa chính quyền và dân cư làng xã, quanh việc thực hiện ba yêu cầu chính đã nêu. Nhiệm vụ tế nhị này, bộ máy chính quyền ở cấp xã, chơi với

giữa một biển tiểu nông, đâu có thể hoàn thành cho tương đối trọn vẹn, nếu không có một tổ chức “dân dã” đủ sức giúp nó làm giảm nhẹ phản ứng (dù tiêu cực) của từng hộ nông dân một. Đảm đương nổi công việc ấy, chỉ có giáp, bởi lẽ giữa bao nhiêu là “ốc đảo” hợp thành làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đây là hình thức tổ chức duy nhất có khả năng tập hợp đông đảo cư dân nam giới của làng xã, dưới dấu hiệu của một thể bình đẳng “hoàn chỉnh” về thân phận làm người. Hoàn chỉnh trong ngoặc kép, vì thể bình đẳng ấy (vốn được nuôi dưỡng bằng nguyên lý tiến thân theo tuổi tác, một qui tắc từng có lý do tồn tại của nó, nhưng quá lỗi thời mất rồi) đã từ quá khứ xa xôi vọng về, và nhờ sức sống của bộ máy chính quyền ở cấp xã mà tự phản xạ lên được màn chiếu của trí tưởng tượng tập thể, để cuối cùng trở thành trợ thủ đắc lực cho bộ máy ấy.

Trên bình diện lề lối làm việc, hiện tượng “móc ngoặc” giữa chính quyền xã và các giáp diễn ra như thế nào? Thu thuế, bắt phu, bắt lính, ba công việc ấy đều tuân thủ những quy tắc rất phức tạp. Hơn thế nữa, các quy tắc đó, trong biểu hiện cụ thể của chúng lại có khả năng biến động, dù nhiều, dù ít, từ triều vua này qua triều vua kia. Cái biến động ít hơn cả, do tính ngưng đọng tương đối của nông thôn tiền công nghiệp, có lẽ là phương thức tuân hành ở cấp xã. Ít nhất thì chút ít kết quả điều tra hồi cố trên thực địa cũng cho phép tạm giả thiết như vậy. Hãy lấy chuyện thu thuế chẳng hạn làm ví dụ cho lề lối làm việc cổ truyền ở cấp xã.

Mặc dầu xã nào cũng có sổ đình, sổ điền, mặc dầu các triều vua đều có quy định mức thuế chính xác cho từng hạng người, từng hạng ruộng đất, “số liệu” chủ yếu mà nhà nước dựa vào để thu thuế lại là nhu cầu chi tiêu của mình. Lề thói này cơ bản vẫn được duy trì trong thời Pháp thuộc. Như vậy, từ tổng số thuế của

từng vụ (mỗi năm một vụ, trong thời Pháp thuộc; mỗi năm hai vụ, trước kia), khi nhà nước “bỏ” hay “*quân bỏ*” cho từng tỉnh, thì các số liệu cụ thể về đình, điền chỉ còn là những điểm quy chiếu nữa thôi. Với đặc điểm vừa nêu, việc bỏ thuế qua từng cấp của bộ máy quan liêu, từ triều đình xuống đến huyện, vẫn không gặp một khó khăn nào, vì chưa vấp phải sức cưỡng lại của từng hộ nông dân chịu thuế. Nhưng một khi “*chỉ bài*”, hay “*măng đa thuế*” (để nhắc lại một cách gọi không chính thức, nhưng có ngữ nguyên ngộ nghĩnh, rất phổ biến trong nông thôn Bắc Bộ thời Pháp thuộc), trên đó được ghi tổng số thuế mà cấp quan lại trực tiếp ở bên trên bỏ về cho một xã, đã đến tay lý dịch rồi, thì việc quân bỏ vẫn còn phải được tiến hành lần cuối cho từng người, từng hộ sống trong làng xã, trước phản ứng âm thầm hay ra mặt của từng cá nhân chịu thuế. Và bởi vì, trong việc phân bổ, tình hình đình điền, như được phản ánh qua các sổ bộ, không còn là dữ kiện tính toán khe khắt nữa, một số xã cứ gộp cả thuế đình và thuế điền lại làm một, đem tổng số bỏ cho từng đầu dân đình. Đây chính là kẽ hở để cho những tay giàu có và sẵn thế móc ngoặc với lý dịch, nhằm hạ mức thuế mà bản thân họ đáng lẽ phải đóng. Trong hoàn cảnh đó, lý dịch không dễ gì hoàn thành nhiệm vụ cho chóng vánh (để còn kịp thời thu thuế và chuyển lên cấp trên), nếu không tìm ra được một thể thỏa hiệp nhất định giữa một biển nông dân cơ bản cùng chung thân phận trước măng đa thuế. Thể thỏa hiệp ấy, lý dịch không thể nào dựng lên được, nếu không có sự trợ lực của các giáp trong làng xã.

Nhận được chỉ bài rồi, lý trưởng phải trình với tiên chỉ và thứ chỉ trước, dù cho như ta đã biết, đấy nhiều khi chỉ là hình thức. Tại nhiều xã, còn phải trình với hội đồng kỳ mục nữa. Nhưng, nếu như tiếng nói của tập thể này có thể có trọng lượng nhất định trong nhiều trường hợp, thì, trong việc thuế khóa,

tình hình lại không nhất thiết cứ như thế. Thuế, cả thuế đinh lẫn thuế điền, nhất là thuế đinh, động đến quyền lợi sát sườn và trước mắt của từng hộ, từng người, cho nên ý kiến của một tập thể nặng óc tôn ti, và đầy óc bè phái, như hội đồng kỳ mục, nhất thiết không tài nào lôi kéo nổi sự hưởng ứng của mọi nhà, mọi người chịu thuế, trái lại, có khả năng làm cho tình hình rắc rối thêm, chỉ kéo dài vụ thuế ra mà thôi. Vì vậy, nếu lý trưởng có trình chỉ bài với hội đồng kỳ mục, sau khi đã trình với tiên chỉ và thứ chỉ, thì một lần nữa đây cũng chỉ là hình thức, có thể nói là chủ yếu nhằm “lấy lòng” các vị trong hội đồng, làm sao cho óc kèn cựa của các vị khỏi biến thành một trở lực nan giải đối với vụ thuế đang tiến hành. Theo như tác giả hồi đầu thế kỷ mà tôi đã dẫn nhiều lần(65), thì sau khi trình các cụ rồi, lý trưởng bèn “định ngày quân bổ” và “phải cho mõ rao suốt dân làng được thông”, đến hôm bổ thì “đánh trống hội họp dân làng, nhiều nơi phải mổ lợn, làm rượu cho dân làng ra đông”. Lẽ ra thì như thế. Và, với cuộc họp đó của dân làng xã để bổ thuế, chúng ta lại có thể ghi thêm một biểu hiện nữa của nền “dân chủ làng mạc”. Nhưng, trên thực tiễn hoạt động của lý dịch ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, không mấy xã họp dân ngay như vậy: vì những lý do dễ hiểu, cuộc họp ấy chỉ có khả năng biến thành một trận cãi vã gay gắt và kéo dài giữa cá nhân này với cá nhân khác, và giữa các phe phái nữa. Để tránh tình trạng đó, lý dịch phải cùng đại diện của các giáp liệu trước cách quân bổ.

Đại diện nói đây của từng giáp thường là cai giáp đương chức và thư ký giáp. Cuộc họp giữa lý dịch và đại diện của các giáp trong xã không còn là hình thức nữa. Dù không được dự kiến trong một văn kiện chính thức nào cả, đây đích thực là một cuộc họp để làm việc, qua đó những người dự họp tìm kiếm một thể thỏa hiệp chung, vì trước sau gì thì dân toàn xã cũng phải

nộp đủ thuế vốn là bị áp đặt từ bên trên. Thương lượng và thỏa hiệp giữa giáp này với giáp kia, giữa từng giáp và bộ phận lý dịch. Có cả cãi vã gay gắt nữa. Và đây là dịp để gỡ sổ đình, sổ điền ra đối chiếu. Tùy tình hình cụ thể và thói quen của từng xã, cuộc họp này có thể chỉ nhằm bổ tổng sổ thuế của xã cho từng giáp, nhưng cũng có trường hợp nó đi đến một thuế biểu tỉ mỉ, trên đó mức gánh của từng hộ, từng người được định rõ. Kết quả cuối cùng có thể không làm cho một ai dự họp vừa lòng cả, nhưng dù sao thì nhờ có cuộc họp mà từng giáp, thông qua đại diện của mình, có dịp nghe ý kiến và lý lẽ của giáp khác, biết được một cách rành rọt hơn tình hình của một số người hay hộ thuộc các giáp khác, do đó, nói theo ngôn ngữ của người nông dân ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, sẵn sàng để “*sân siu*” với kẻ khác. Làm được như vậy, cuộc họp dân hàng xã để chính thức bổ thuế sẽ trôi chảy hơn, dù cho không thể thiếu cãi vã và “đấu đá” giữa cá nhân này với cá nhân kia, giữa phe này với phái nọ. Tạo được thế thỏa hiệp đó, quả là một trò đi dây tài tình.

Tuy nhiên, cũng đừng vì vậy mà vội thoỉ phồng quá mức tính ưu việt của nền “dân chủ làng mạc” lên. Thực ra, đại diện của giáp nào cũng sẵn ý thức bênh vực cho quyền lợi của người giáp nhà, nhưng đồng thời vẫn tỉnh táo nhớ rằng uy thế của ông “*bá*” này, của ông “*chánh*” nọ, của ông “*nghe*” kia..., là những giá trị “cố hữu” trong đời sống làng mạc mà những người ngồi lại với nhau để làm việc quân bổ cho toàn xã phải tính đến. Như vậy, “*sân siu*” không chỉ có nghĩa là chia bớt khó khăn cho nhau giữa nông dân nghèo và nông dân nghèo, mà trong trường hợp này, còn là điều hòa quyền lợi giữa người giàu và người nghèo, giữa địa chủ và nông dân, giữa kẻ có và kẻ không có vị trí trên thang tôn ti quân chủ. Gọi là “*sân siu*”, nhưng thực chất có khi là đàn áp. Việc điều hòa ấy chỉ có thể được thực hiện trong một xã hội

cơ bản là tiểu nông (mặc dầu đã phân hóa thành những giai cấp đối kháng nhau), trong đó ruộng đất công vẫn tồn tại như là yếu tố góp phần vào công việc điều hòa xã hội, và để nhắc nhở mọi người đến một thể bình đẳng đã lùi xa vào dĩ vãng, nhưng lại được sinh hoạt hàng giáp nuôi sống trên bình diện tưởng tượng. Một khi việc quân bổ đã hoàn thành và được cuộc họp của hàng xã cơ bản chấp nhận, thì lý dịch mới ra tay “*đốc thuế*” và “*thu thuế*”. Nếu cần lắm, nhất là khi có mặt một đại diện của chính quyền cấp trên (chánh tổng, phó tổng, có khi chỉ là một tay lính lệ từ huyện về...), thì những người đốc thuế có thể ra mặt đàn áp (đánh người, cùm người ngoài điểm...), với mục đích thị uy, thường là nhằm vào một hai cá nhân nào đó có tiếng bướng bỉnh nhất làng, nói chung là những kẻ liều lĩnh nhưng tứ cố vô thân, không ai bênh vực. Cứ vậy, vụ thuế diễn ra trong thế xen kẽ giữa điều hòa và đàn áp, để rồi cuối cùng yêu cầu chung của nhà nước quân chủ phải được thỏa mãn. “Dân chủ làng mạc” là thế!

Ngay cả trong việc đốc và thu thuế, những khâu tưởng chừng chỉ phụ thuộc vào hoạt động của các cơ quan quyền lực, giáp cũng có thể gián tiếp phát huy tác dụng điều hòa của nó. Trên thực địa, chẳng hạn, tôi đã gặp nhiều trường hợp giáp thu thuế thân thay cho bộ phận lý dịch, bằng cách “bán đấu giá” số ít ruộng công do xã phân về cho từng giáp, (như tôi đã có dịp trình bày rõ hơn qua một đoạn trước), rồi dùng món tiền thu được mà đóng sưu kịp thời cho mọi thành viên của mình. Vai trò điều hòa của giáp trong các công việc bắt lính và bắt phu mờ nhạt đi nhiều lắm, dù chỉ bởi vì mọi việc diễn ra một cách chóng vánh hơn, nghĩa là đơn giản hơn: nếu là trường hợp bắt lính, thì cả xã cứ nhắm nhắm vào những tay cứ cố vô thân, mặc dầu luật lệ của từng triều đại cũng quy định cách phân bổ theo số đầu đinh; còn nếu là trường hợp bắt phu, thì diện chọn lựa bị thu hẹp

lại rất nhiều, bởi lẽ, tùy quy định của từng triều đại, có những hạng người được “*miễn sưu*” và những hạng người được “*miễn dịch*”, mà nói chung thì quan viên hàng xã ít nhất cũng rơi vào loại thứ hai.

Cuối cùng, giáp còn là trợ thủ đắc lực cho bộ máy của nhà nước quân chủ vận dụng ở cấp xã, trong hai công việc không dính dáng gì đến các yêu cầu của triều đình, nhưng lại rất quan trọng đối với sinh hoạt nội bộ của làng xã mà chính quyền ở cơ sở phải nắm chặt để chi phối: phần ruộng đất công, và tế lễ tại đình. Nhưng ruộng đất công và hình thái thờ phụng thần bảo vệ làng vốn đến với chế độ quân chủ từ những vùng tâm tối của thời sơ sử, khi mà quan hệ giữa người và người trong một cộng đồng chưa bị vẩn đục bởi bóc lột và áp bức. Giữa một xã hội tiểu nông, mà cuộc sống hàng ngày cứ dập dềnh dưới động lực của quyền tư hữu nhỏ và óc kèn cựa gắn liền với chế độ sở hữu ấy, những tàn dư của quan hệ bình đẳng đọng lại từ công xã nông thôn xưa lại có thể tạo cơ cho mâu thuẫn làng mạc diễn biến. Một lần nữa, để giữ được thế thăng bằng tương đối cho xã hội mà nó có trách nhiệm quản lý, bộ máy chính quyền ở cấp xã lại phải viện đến sự giúp rập của một tổ chức ứng hợp hơn với ảo ảnh bình đẳng chủ nghĩa: giáp.

Cũng như bỏ thuế, việc chia ruộng đất công đều kỳ động đến quyền lợi của từng người, từng hộ. Để cố tránh phản ứng của từng cá nhân trong một biển tiểu nông, về mặt lễ lối làm việc, các xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ tuy có khác nhau về chi tiết, nhưng đều tuân thủ một nguyên tắc chung đã được cố định trong luật pháp của các triều đại từ Lê sang Nguyễn. Đại khái là mọi người dân nam giới đều được xếp hạng, mỗi hạng gồm những người có cùng một địa vị trên thang tôn ti xã hội và được nhận phần ruộng ngang nhau. Thực ra, qua điều tra hồi cố, tôi

vẫn chưa nắm được những chi tiết về cách xếp hạng trong trường hợp đang bàn đây, từ nguyên tắc xếp cho đến tiêu chuẩn khẩu phần của từng hạng, dù chỉ trong giai đoạn cuối của thời Pháp thuộc. Một câu hỏi day dứt: Các hạng nói đây có khớp với các hạng của tập thể dân hàng xã hay không? Tất cả diện tích quân phân, tất nhiên, cũng được chia thành nhiều khẩu phần, mà số lượng ứng với số người được nhận ruộng (mỗi khẩu phần gồm nhiều mảnh nhỏ có thể cách xa nhau). Sau đó, hợp dân lại để công bố mức ruộng được chia theo từng hạng người, nhưng người được nhận phần ruộng cùng hạng có khi phải rút thăm để giải quyết việc phân phối từng khẩu phần cụ thể. Để khỏi phải đi vào các chi tiết rườm rà có liên quan đến tổ chức đo đạc và chia khẩu phần, chỉ xin nói rằng đại diện của các giáp thường có mặt ở đấy. Hơn thế nữa, xin nhắc lại rằng, có xã, trước diện tích ruộng đất công quá hạn hẹp, đành chia từng phần lớn cho các giáp, và mỗi giáp, như đã nói qua một đoạn trên, lại đem bán đấu giá phần được chia để lấy tiền đóng sưu cho toàn giáp, tiền còn lại thì đem chia đều cho mọi thành viên, hoặc giữ làm quỹ chung. Trong trường hợp có cuộc họp dân hàng xã, bao giờ ban quân phân (gồm đại diện của chính quyền xã và của các giáp) cũng phải trình bày trước cách làm việc của mình trong mối quan hệ với ruộng đất cụ thể, thậm chí nói rõ hợp thể của từng khẩu phần một, để cho ai nấy đều thông suốt, và, nếu cần, thì cất tiếng đòi điều chỉnh lại.

Sau rốt, cuộc sống tinh thần của cộng đồng làng xã Việt nói chung, đặc biệt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, tự kết tinh, trên bình diện ý thức hệ tôn giáo, quanh một hình thái thờ phụng tập thể: thờ “*thành hoàng*”. Khái niệm gốc Trung Hoa này vốn chỉ vị thần trấn ở thành (thành) và hào (hoàng), những kiến trúc phòng ngự bao quanh một trung tâm chính trị - quân sự thời cổ.

Cũng như bao khái niệm khác, thành hoàng, khi từ đất người chuyển qua đất Việt, đã dần trút bỏ nội dung cũ để mang một nội dung mới hẳn. Tín ngưỡng thành hoàng trong xã hội Việt cận đại có nhiều nguồn gốc phức tạp, trong đó phải kể đến các nguồn gốc bản địa: một vị thần đất, một nhân vật còn sót lại từ những thần thoại xưa, cũng có thể là linh hồn của những người đầu tiên đến khai thác một vùng đất đai, hay tổ tiên của một dòng họ lớn ở địa phương... Từ những tiền đề tạm kể trên đây, thành hoàng hẳn còn tiếp thu thêm nhiều yếu tố mới, kể cả một số nhân vật lịch sử của các triều đại, để chung đúc nên diện mạo thống nhất của vị thần bảo vệ từng làng xã(66). Bởi vì, nhà nước quân chủ tập quyền Việt Nam, trong cố gắng trường kỳ nhằm ngày càng vươn tay ra dài hơn để nắm cho chặt thêm nữa vô vàn điểm tựa cư ít nhiều tự trị, không thể bỏ qua mà không lợi dụng một hình thái thờ phụng trong đó đã kết tinh lại tất cả thần thái của làng Việt cổ truyền: buông rơi nó là mặc cho làng mạc tha hồ sử dụng một đòn bẩy tinh thần để cường điệu biệt tính địa phương; nắm lấy nó là có trong tay một lợi khí để tuôn dần vào đầu óc của từng nông dân ở sâu trong làng xóm những lối suy nghĩ phù hợp với quyền lợi của chế độ quân chủ tập quyền.

Quá trình trên có thể đã bắt đầu từ lâu, trước khi ngôi “*đình*” ra đời với tư cách là một hình thức kiến trúc độc đáo và một nơi thừa tự đặc biệt, khác hẳn ngôi “*chùa*” về mọi mặt, để rồi dần dần đẩy lùi chùa khỏi mặt trước của sinh hoạt tôn giáo làng mạc. Theo hiểu biết hiện nay của giới lịch sử mỹ thuật Việt Nam, thì kiến trúc đình có lẽ chỉ mới xuất hiện từ thế kỷ XV mà thôi(67). Dù sao, số lớn những sự tích thành hoàng cổ nhất còn lọt đến tai chúng ta hôm nay, dù vẫn giữ được ít nhiều thi vị dân gian, thực ra đã được bộ Lễ của nhà Lê trung hưng (thế kỷ XVII) nhào nặn lại cho hợp với những nhu cầu tinh thần của triều đại.

Một chi tiết lý thú: triều đình còn qui tất cả các vị thần được thờ trong nước, kể cả thành hoàng, vào hệ thống tôn ti kiểu quân chủ. Đứng trong hệ thống, thành hoàng cũng được thăng phẩm trật, từ triều vua này qua triều vua kia, và người phong tước vị mới cho thần chính là nhà vua đang trị vì.

Triều đình phong “sắc” cho từng thành hoàng một, và kèm theo sắc phong là bản “*thần phả*” của bộ Lễ, mà tinh thần cứ ngấm dần vào nhận thức của nông dân qua các dịp đọc “*sớ*” hay “*văn tế*”, vào các kỳ tế lớn hàng năm tại đình. Có thể nói rằng, thông qua chức năng của bộ Lễ, triều đình Việt Nam, từ Lê đến Nguyễn đã thành công trong việc “quân chủ hóa” nhân vật thành hoàng, mặc dù vị thần này vẫn giữ được trên diện mạo một số vết tích đủ cổ kính để làm bằng cho quá khứ xa xưa của tập tục thờ ngài. Nhưng một hình thái tôn giáo, dù được bơm căng chất chính trị, vẫn phải thông qua nghi lễ mới phát huy được tác dụng của nó. Mà vai trò của triều đình dừng lại ở sắc và thần phả. Giờ đây là vai trò của xã.

Từ nay, thành hoàng ngự giữa lòng thôn xã, trong hậu cung của đình, vừa như điểm tập kết của tinh thần làng mạc muôn thuở, vừa như điểm tỏa chiếu của uy quyền quân chủ. Không lạ rằng ngôi đình, nơi thành hoàng ngự, nhô lên giữa cảnh quan làng xóm trồng lúa nước, vừa như trung tâm tế tự tập thể, vừa như trung tâm của bộ máy chính quyền quân chủ cơ sở, nói chung là biểu tượng về mọi mặt của cuộc sống làng xã, và với tư cách đó đã đi vào tình cảm của người nông dân ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ như là một hình ảnh thân thuộc về “*làng xưa xóm cũ*”:

*“Qua đình ngả nón trông đình,*

*Đình bao nhiêu ngói thương mình bấy nhiêu”.*

(Ca dao)

Được như vậy, không phải chỉ vì đình là trung tâm chính trị, là nơi hội họp của dân làng xã dưới sự điều khiển của các chức sắc và lý dịch, mà trước hết, và chủ yếu là vì đình là nơi diễn ra hàng năm các cuộc tế lớn, với nghi thức hài hòa, có khả năng thu hút được đa số dân làng đến tham dự, trong lòng thành kính, và, nếu gặp năm được mùa, còn là nơi diễn ra “hội làng”, với bao trò chơi lôi cuốn được mọi lứa tuổi đến xem, thậm chí đến tranh đua tài nghệ trong niềm vui chung. Nói tóm lại, đình là một trung tâm cộng cảm. Tuy nhiên, đằng sau những hoạt động tôn giáo và vui chơi có tác dụng gây cộng cảm ấy, một lần nữa, trên bình diện tổ chức, lại phải có sự cộng tác giữa bộ máy chính quyền ở cấp xã và các giáp. Trong trường hợp này, chính quyền là người cầm trịch. Bởi nhiều lẽ, ít nhất cũng là vì nguồn tài chính cần thiết cho việc tổ chức, tức hoa lợi của ruộng công dành cho việc tế tự chung, là do chính quyền quản. Mặt khác, “*hội hè đình đám*” lại là hoạt động cộng cảm, và chính vì thế mà đòi hỏi sự tham gia chung của mọi người có liên quan. Ở đây hầu toàn bộ cư dân làng xã, tức tất cả những ai sống dưới sự bảo vệ siêu nhiên của vị thần được thờ trong đình, thì giữa người và người chỉ có thể thực sự cộng cảm trong bình đẳng. Duy có cái khung của tổ chức giáp mới cung cấp được cho mọi người thể bình đẳng ấy, dù nó chỉ là ảo ảnh. Nhờ vậy, trong một vài ngày lễ lạt, ai nấy tạm quên đi (và quên được) những mâu thuẫn hằng xuyên trong cuộc sống “thế tục” hàng ngày, để cùng nhau sống cái không khí vừa phấn khích, vừa lâng lâng, rất khó tả của hội lễ đồng quê. Đây không phải là nơi dành để miêu tả nghi lễ tại đình, cũng như hội làng diễn ra trong và quanh đình(68). Hay nói một cách rất tóm tắt rằng, việc thờ cúng thành hoàng chiếm một mật độ khá đặc trên lịch âm - dương: ngoài khoảng mười

bảy “*tuần tiết*” chính hoặc quan trọng trong một năm, ứng với những trọng điểm về thời tiết qua bốn mùa, hoặc với một số khâu lao tác chính trong chu kỳ trồng lúa nước, thậm chí có liên quan đến tiểu sử (có thể là huyền hoặc, nhưng vẫn cụ thể) của vị thành hoàng được thờ tại đình, còn thì mỗi ngày mồng một và rằm hàng tháng đều đòi hỏi “*nhang khói*”. Trong số các tuần tiết nói trên, ít nhất cũng có hai lần tế lớn, thường rơi vào mùa xuân và mùa thu. Nghi thức tế gồm nhiều khâu lễ thức, chủ yếu do chức sắc hàng xã (toàn là những vị có chân trong phe tư văn) đảm nhiệm. Sự tham gia của cư dân làng xã trong khung của các giáp, không nổi bằng, đương nhiên, nhưng không vì vậy mà quá kém phần quan trọng. Theo lệ thói của rất nhiều xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mỗi giáp phải sắm cỗ riêng, bằng tiền đóng góp của mọi thành viên. Từng giáp khiêng cỗ của mình ra đình dự tế, và điều đó có lẽ còn quan trọng hơn là khi lễ xong lại khiêng cỗ về nhà cai giáp để tổ chức ăn uống tại đấy, trong nội bộ giáp mình. Đó là nói tình hình phổ biến. Trong trường hợp hàng xã ăn chung tại đình, ngoài các chức sắc lớn được đề cao bằng những chỗ ngồi riêng ra, còn thì mọi người đều ngồi ăn theo từng giáp. Như vậy, từng nông dân sống trong làng xã, thông qua tổ chức giáp mà dâng lễ vật lên thần bảo vệ làng xã, và tham dự bữa ăn cộng cảm trong không khí bình đẳng của giáp. Trong một hình thái tôn giáo đã “quân chủ hóa” như việc thờ cúng thành hoàng, giáp vẫn là môi trường cần thiết để tạo mối thông quan giữa người dân quê với thế giới siêu linh, và để dấy lên giữa họ với nhau niềm cộng cảm không thể thiếu trong tế lễ cộng đồng. Thiếu mối thông quan và niềm cộng cảm ấy, thì việc thờ cúng thành hoàng không còn gây được tác dụng mà nhà nước quân chủ chờ đợi ở nó.

Vài năm một lần, nếu điều kiện vật chất cho phép, thì làng

xã lại nhân một trong hai kỳ tế lớn mà “*mở hội*”. Trong dịp này, nghi thức cúng tế vẫn tuân thủ mô thức chung, mà nguồn gốc, dù đúng dù sai, được các nhà Nho đẩy ngược về tận thời Chu bên Trung Hoa, tuy có phức tạp hơn, so với những lần tế khác, vì bao gồm nhiều khâu lễ thức lớn. Điều đáng lưu ý, trong khuôn khổ câu chuyện đang bàn, là cỗ do các giáp sắm cũng to và tốn kém hơn nhiều. Trong số những lễ vật do từng giáp khiêng ra đình để dự tế, phần quan trọng hơn cả có lẽ là một lợn, mà phong tục Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ đòi hỏi phải để nguyên con (chưa pha ra để làm các món ăn). Mua, nuôi, và vỗ con lợn tế này, mà nghệ thuật sống sót của nông dân ở đây, để tỏ lòng tôn trọng đối với lễ vật chính dâng lên thần linh, gán cho tên gọi là “*Ông Y*” (vì nó phải nặng trên một tạ), là việc được chuẩn bị từ một năm trước. Nhiệm vụ đó, cai giáp phải đảm đương: nói một cách khác, trừ một số biệt lệ ra, còn thì từng thành viên của giáp, đến lượt mình, sẽ hưởng được vinh dự (và phải chịu gánh nặng) dâng lễ vật quan trọng nhất lên thần linh, bằng của cải do bàn tay mình làm ra, vì nói chung thì ai rồi cũng có lúc nhận chức cai giáp trong một năm. Tại đình, một ban do chức sắc cử ra, thường gồm tất cả những cai giáp trong xã, kiểm tra cỗ của từng giáp, xem có đúng với những tiêu chuẩn được lệ làng quy định từ lâu không. Cỗ nào lớn nhất, giáp ấy được thưởng. Đây là vấn đề thể diện của từng tập thể nhỏ trước hàng ngàn con mắt soi mói của một cộng đồng lớn hơn mình và bao trùm lên mình, vì vậy mà các giáp đều ganh đua nhau sắm cỗ lớn.

Tùy phong tục từng làng, hội kéo dài ra một số ngày, trong đó hai sinh hoạt mà cái đình cuốn hút được nhiều người nhất là lễ “*rước kiệu*” và các trò chơi diễn ra quanh đình. Kiệu sơn son thếp vàng của thành hoàng được dân rước qua các con đường làng, từ đền, nơi thờ khởi nguyên, đến đình, nơi thờ vọng, nhưng

là diễn trường của cuộc tế, giữa cờ, quạt..., và nhiều nghi trượng khác, trong tiếng nhạc và tiếng trống chiêng inh ỏi. Trong một số trường hợp đặc biệt, lễ rước kiệu còn nhằm dựng lại, bằng phong cách tượng trưng, một đoạn tiết cụ thể trong tiểu sử của vị thần (thường là một trận đánh). Điều tôi muốn nói ở đây là đám rước, dù thuộc dạng nào, đều được phân thành nhiều bộ phận, mỗi bộ phận phụ trách một thể loại nghi trượng chẳng hạn, hay thủ một loại vai có liên quan đến đoạn tiết được dựng lại. Mà mỗi bộ phận như thế lại gồm trai tráng của một giáp. Trong khi đó thì các vị chức sắc, dù từng vị là thành viên của giáp nào, đều tập trung lại với nhau đi theo kiệu, kẻ trước người sau tùy thứ tự phẩm trật. Chỉ trong đám rước thôi, mà ta đã thấy xen kẽ hai hình thức tổ chức, có thể nói là hai “xã hội” nguồn gốc khác nhau, hai quan niệm, hai thế giới tinh thần. Có điều cả hai đều chấp nhận nhau, dung hợp nhau, “đan” vào nhau, trong thế bất bình đẳng: bộ máy chính quyền của nhà nước quân chủ ở vị trí cầm chịch, còn giáp thì ở vị trí phối thuộc. Giáp vẫn còn sống sót qua các trò chơi được tổ chức vào dịp hội làng: trong nhiều trường hợp, giáp cử những tay tài ba nhất của mình ra đua tranh giật giải, lấy tiếng cho giáp nhà, dù là vật voi, chọi trâu, chọi gà..., miễn là trò chơi không đòi hỏi phân người chơi thành hai phe (như đánh cầu, đánh phết...)(69). Và, cũng như trong lễ rước kiệu, ở đây bộ phận cầm chịch (treo giải, theo dõi cuộc đấu bằng những hồi trống nào nức, trao giải giữa tiếng pháo nổ liên hồi...) vẫn là bộ máy chính quyền ở cấp xã, được đại diện quanh sới vật, trên bãi chọi, bởi một số chức sắc.

#### IV. NHÌN CHUNG LẠI

Từ một số tư liệu điền dã tản mạn trên đây, tôi đã thử sắp xếp lại thành một “phác thảo” về diện mạo chung của làng Việt cổ truyền ở Bắc Bộ trong cơ cấu tổ chức của nó, kể cả cách vận

hành của cơ cấu ấy. Một “phác thảo” tất nhiên chưa phải là một “chân dung” hoàn chỉnh và cụ thể. Hơn thế nữa, trên bước đường sắp xếp, nhiều khi tôi đã phải dừng lại trước những câu hỏi dấy lên từ tài liệu, từ sự kiện, và thử giải đáp chúng trong khung chung của “phác thảo”. Không tạm thời đưa ra những giải đáp, không thể hoàn thành “phác thảo”. Như tôi đã nói ngay từ đầu, các giải đáp ấy chỉ là những “giả thuyết làm việc, mà rồi đây người đi diễn dã sẽ có dịp thay thế dưới ánh sáng của tài liệu mới”. Thực ra, toàn bộ “phác thảo” cũng chỉ là một giả thuyết làm việc. Dù sao một khi đã “phác thảo” xong, cũng phải nhìn lại lần cuối, dù chỉ để đánh giá các nét chính, xem thử chúng có bắt được vào nhau hay không.

Nhìn chung lại, ta thấy gì qua cơ cấu tổ chức của từng làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ?

1. Ta thấy một tiểu xã hội trồng lúa nước, chen chúc giữa vô vàn tiểu xã hội đồng dạng, nhưng vẫn độc lập với nhau, đã phân hóa giai cấp, nhưng cơ bản là xã hội tiểu nông, trong đó mọi người dân nam giới đã đến tuổi trưởng thành được tập hợp lại thành nhiều hình thức tổ chức khác nhau: ngõ, xóm, họ, giáp, phe, phường, hội... Mỗi hình thức tổ chức tập hợp người trên cơ sở một nguyên tắc riêng, trong một tinh thần riêng, để thỏa mãn một nhu cầu riêng. Từng người tiểu nông một có mặt trong hầu hết các hình thức tổ chức, do đó có khả năng tự thực hiện trên nhiều chiều của cuộc sống xã hội và tinh thần;

2. Mỗi hình thức tổ chức nói trên không được gắn liền bằng một mối liên hệ hữu cơ nào với các hình thức tổ chức khác, và, trừ giáp ra, cũng không chịu tác động trực tiếp của bộ máy nhà nước quân chủ cơ sở. Có thể nói, mỗi đơn vị của từng hình thức tổ chức tồn tại như một “ốc đảo” đối với các đơn vị cùng và khác hình thức tổ chức. Giữa vô vàn đơn vị “ốc đảo” ấy, hương ước,

trong đó còn ánh lên chút ít hồi quang của tập quán pháp truyền miệng thời xa xưa, nhưng lại do bộ máy chính quyền ở cơ sở vận dụng, chỉ đóng vai trò của một cương lĩnh lỏng lẻo, vì nó đề cập đến cá nhân, không đề cập đến tổ chức;

3. Đối diện với một biển tiểu nông tư hữu, trong đó mỗi người đeo đuổi một thân phận riêng, phân tán trong khung của vô vàn đơn vị “ốc đảo” tách rời lẫn nhau, bộ máy chính quyền ở cơ sở không hy vọng gì nắm được con người thông qua mọi hình thức tổ chức, mà lâm vào tình thế phải trực tiếp tác động lên từng cá nhân một, buộc từng cá nhân thực hiện những đòi hỏi của nhà nước quân chủ trung ương tập quyền;

4. Để làm tròn nhiệm vụ ấy, mà không gây ra những mâu thuẫn quá nghiêm trọng, khiến thế thăng bằng, tương đối của xã hội bị đe dọa, bộ máy chính quyền ở cơ sở không thể đơn thuần thi hành chuyên chế. Chuyên chế là chính. Đã đành. Nhưng, cùng với việc thi hành chuyên chế, nó còn phải ra sức tranh thủ nữa, tranh thủ để đảm bảo việc thực hiện chuyên chế. Đây không phải là hai ứng xử đối đầu nhau, nhưng đều cần thiết, mà là một ứng xử hai mặt, khiến bộ máy chính quyền ở cơ sở luôn luôn “lâm tình hướng”. Đây còn là một thách đố lớn, mà nó nhất thiết phải đáp ứng;

5. Muốn vậy, bộ máy chính quyền ở cơ sở không còn cách nào khác, nếu không phải là chọn lựa, giữa những hình thức tổ chức sẵn có trong cuộc sống tập thể phức tạp của dân cư làng xã, hình thức nào thích hợp nhất, để vận dụng như một lợi khí, nhằm thông qua nó mà tác động lên từng cá nhân trong biển tiểu nông. Hình thức được chọn là giáp. Với nguyên tắc tiến thân một cách đồng đều theo các lớp tuổi nối tiếp nhau trên dòng thời gian, giáp có khả năng đặt vô số cá nhân, với những cuộc sống nhỏ nhoi, riêng lẻ của họ, vào một khuôn chung, bằng ảo ảnh về

một thân phận đồng nhất, qua đó mà tạo nên được trong chốc lát một không khí bình đẳng rất thích hợp với tâm lý tiểu nông. Không khí ấy càng thích hợp trên bối cảnh một nông thôn đã bị hút chặt vào vòng quay của chế độ quân chủ, nhưng còn bảo lưu một số vết tích bình đẳng của công xã nông thôn xưa;

6. Sự phối hợp giữa bộ máy chính quyền quân chủ ở cơ sở và các giáp trong làng xã không chỉ là quan hệ hàng xuyên, nhằm mục đích quản dân, để giữ xã hội tiểu nông manh mún trong một thế thăng bằng tương đối, tạo điều kiện ổn định cần thiết cho nhà nước quân chủ trung ương tập quyền dễ bề áp đặt những yêu sách của mình. Hơn thế nữa, nhu cầu của công việc phải làm tròn kịp thời trước các cấp quan liêu bên trên càng thắt chặt mối quan hệ ấy, khiến có lúc, có chỗ, hai bên như lồng vào nhau, bước đầu “tiêu hóa” lẫn nhau. Giáp, với tư cách là một hình ảnh ảo, nhiều khi chỉ hành động răm rắp theo hướng của bộ máy chính quyền ở cơ sở, cơ hồ biến thành một cấu kiện của bộ máy ấy. Bộ máy chính quyền ở cơ sở cũng lắm phen lâm tình thế phải nhân nhượng với giáp, thậm chí tiếp nhận cả vào lòng mình phần nào đó nguyên tắc trọng xỉ của giáp;

7. Tuy nhiên, trong mọi trường hợp, bộ máy của chính quyền quân chủ ở cấp xã, với nguyên tắc tôn ti của nó, đều tranh thủ nắm vai trò cầm trịch, còn vai trò của giáp chỉ là phối thuộc. Như vậy, làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, với tư cách là một kết cấu tổ chức phức tạp, tồn tại và vận hành trên cơ sở một mối kết hợp, có thể nói là một thỏa hiệp, tưởng chừng rất mỏng manh, nhưng thực ra khá bền chặt, vì mềm dẻo;

8. Và cuối cùng, nếu chúng tôi thả cho trí tưởng tượng vượt chút ít lên bên trên sức chứa của tài liệu điền dã, thì có thể nói rằng, chỉ khi nào thế thăng bằng tương đối của xã hội tiểu nông trong chế độ quân chủ bị phá vỡ hoàn toàn dưới sức thúc bách

của nạn đói kém, gây ra bởi năng suất thấp, áp lực dân số, thiên tai, và bàn tay vơ vét của triều đình, mà hậu quả thường thấy là xóm làng xiêu tán, thì sự phối hợp “nhịp nhàng” nói trên cũng bước vào khủng hoảng. Trong những điều kiện nhất định, những tiểu nông bị va chạm nặng nề, nghĩa là đa số dân cư làng xã có đủ cơ sở thực tế để nhận thức ra rằng họ không thể chịu đựng lâu hơn nữa sức ép quá tải của một nhà nước quân chủ quan liêu nhiều tầng, nhiều lớp. Dưới thiên tài phát động và tổ chức của một nhà nho (như Nguyễn Hữu Cầu, Cao Bá Quát...), thường là hàn nho (như Cao Bá Quát), có thể không nghèo, nhưng có lý do để bất mãn với chế độ vua quan (như Nguyễn Hữu Cầu), thậm chí là chúc sặc (như Cai tổng Vàng), nhưng dù là gì thì cũng sống giữa lòng thôn ổ, được chứng kiến tận mắt nỗi thống khổ của dân quê, họ nhất tề đứng dậy dùng vũ khí để tự vệ kháng, mà không cần phải viện đến khả năng điều hòa dựa trên ảo tưởng của hình thức tổ chức giáp nữa. Giờ đây, họ đoàn kết với nhau trên một cơ sở mới, cũng là thân phận chung, nhưng một thân phận rất thực, làm bằng “*mồ hôi - nước mắt*” của chính bản thân. Đây, trong muôn mặt, ắt hẳn là không khí đêm trước của những cuộc khởi nghĩa nông dân to rộng từng nổ ra ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đặc biệt trong thế kỷ XVIII.

#### Hà Nội, 1979-1980

---

1. Dưới ngòi bút của các tác giả đương thời được mệnh danh là “tác giả Đông Dương” (auteurs indochinois) này, công trình đáng lưu ý nhất về tổ chức của làng xã Việt ở Bắc Bộ có lẽ là một cuốn sách mỏng của một quan cai trị Pháp từng có dịp bám sát đề tài của mình: P.Ory - *La commune annamite au Tonkin* (Xã An Nam ở Bắc Kỳ), Paris Augustin

Challamel, 1894.

2. Về ảnh hưởng của Fustel de Coulanges, đối với các tác giả “Đông Dương” và các quan cai trị Pháp ở Việt Nam vào những thập niên cuối của thế kỷ trước, sau đây là một lời nhận xét của M.Ner: “Như vậy, cuốn sách của Fustel từng đóng một vai trò hai mặt: vừa là sách hướng dẫn cho công việc nghiên cứu khoa học, vừa là sách hướng dẫn cho các quan cai trị của chúng ta” (tr.7 của thư tịch dẫn dưới đây). Vào đầu thế kỷ này, và vẫn trong các giới gọi là “Đông Dương” (các giới người Pháp ở Đông Dương), lẽ lẽ đã có những người lên tiếng chống lại xu hướng đồng nhất xã hội Việt cổ truyền với “thành bang cổ đại”. Nhưng phải chờ đến năm 1930 mới có người phê phán xu hướng nói trên một cách có hệ thống. Xem: M.Ner - *Centenaire de Fustel Coulanges. La cite antique et l'Annam d'autrefois* (Kỷ niệm một năm ngày sinh của Fustel de Coulanges. Thành bang cổ đại và xứ An Nam thời xưa), Hà Nội, 19e Cahier de la Societe le Geographie (Kỷ yếu thứ 19 của Hội Địa lý học), 1930.

3. Một trong những trường hợp điển hình nhất, vào những năm 30 và buổi đầu những năm 40, có lẽ là các bài báo ký tên Hoàng Đạo, được đăng tải đều đặn dưới đề mục “Bùn lầy nước đọng” trên mặt tạp chí “Phong Hóa” (về sau đổi tên là “Ngày Nay”), trong đó tác giả da diết lên tiếng tố cáo nổi cơ cực vật chất và tinh thần của người nông dân chìm đắm trong một kiểu sống cổ xưa. Có thể kể thêm Ngô Tất Tố, một nhà nho chuyển theo văn hóa mới, tác giả một cuốn tiểu thuyết - phóng sự, trong đó các sự kiện tham nhũng của chức sắc hàng xã và hương lý được miêu tả bằng một ngòi bút chân thực: *Việc làng*, Mai Linh, Hà Nội, 1937.

Nhưng, về những lời công kích đầu tiên đối với phong tục tập quán làng mạc, đâu có phải chờ đến những năm 30, tức là vào lúc đã lắng đọng, tại các đô thị lớn, một tầng lớp trí thức được đào tạo qua nhà trường Pháp. Ngay từ những năm áp sát Đại chiến thế giới lần thứ I, Phan Kế Bính (cũng là một nhà nho theo “tân học”), từng cho đăng trên

“Đông Dương tạp chí” nhiều bài báo ngắn, mỗi bài giới thiệu một mặt của tổ chức làng xã, trong đó tác giả không tiếc lời công kích tập quán này hay tập quán kia mà ông đánh giá là lạc hậu, dẫu rằng giọng điệu chung vẫn là ôn hòa. Các bài báo nói trên, về sau, được tập hợp lại thành sách dưới đầu đề *Bộ quốc sử, Việt Nam phong tục*, No spécial du “Đông Dương tạp chí”, 18 Juillet, 1916.

4. Sau một thời gian chuẩn bị khá dài, Viện Sử học sắp triệu tập, vào những năm 1971-1972, một cuộc hội nghị khoa học về *Làng xã cổ truyền*. Do tình hình chiến cuộc đương thời, cuộc gặp mặt không diễn ra. Nhưng các bản tham luận đã hoàn thành lúc bấy giờ, cùng một số bài viết từ dạo ấy theo cùng một phương hướng đề tài, gần đây, đã ra mắt người đọc trong hai tập sách *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, Hà Nội, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, tập I (1977), tập II (1978).

5. Trần Từ - *Tìm hiểu làng Việt Nam cổ truyền, Làng xã Hương Sơn, Ghi chép dân tộc học*, Hà Nội, tạp chí “Nghiên cứu lịch sử”, 1975, số 165, tr.35.

6. *Làng*, từ Nôm, chỉ đơn vị tụ cư nhỏ nhất nhưng hoàn chỉnh của người nông dân Việt. *Xã*, từ Hán chỉ đơn vị hành chính thấp nhất ở các vùng nông thôn Việt. Trên vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, *xã* của người Việt có thể bao gồm từ một đến nhiều *làng*, tùy từng trường hợp. Được tích hợp vào một *xã*, *làng* trở thành yếu tố cấu thành của một đơn vị hành chính, và, bây giờ, mang tên thôn (lại một từ Hán). Như vậy, với *làng* và *thôn*, ta đứng trước hai thuật ngữ gần như đồng nghĩa, nhưng mang những sắc độ khác nhau: *làng*, với hàm nghĩa tình cảm của nó, được sử dụng chủ yếu trong ngôn ngữ thông thường; còn *thôn*, với một biểu nghĩa nặng chất hành chính, thường được dành cho các văn bản chính thức. Mặt khác, trong nhiều trường hợp, *xã* lại chỉ gồm có mỗi một làng, do đó có thể xảy ra những trường hợp lẫn lộn giữa hai từ. Vả chăng, trong ngôn ngữ hàng ngày của họ, người nông dân ở Bắc Bộ hay nối hai từ lại thành một từ kép, mà nghĩa được mở rộng ra, do đó có phần mơ hồ: *làng xã*.

7. Một ví dụ: về các loại địa vực mà nhà vua phong cho quý tộc lớn từ thế kỷ XI đến thế kỷ XIV, những *thái ấp, điền trang*... cũng như các loại ruộng đất mà nhà vua ban cho hãn quý tộc và quan lại lớn, những *thế nghiệp điền, thác đao điền, lộc điền*..., các văn bản xưa, kể cả biên niên sử, chỉ nêu tên gọi, mà không nói rõ nội dung. Cũng vậy, trong trường hợp các đơn vị hành chính ở cấp thấp, nào *hương, trường, giáp, giang, động, sách*... Không sẵn trong tay tư liệu nào tỉ mỉ hơn về các khái niệm trên, mà ta có quyền giả thiết là rất quan trọng đối với việc tìm hiểu những quan hệ sản xuất từng được thiết lập ở cơ sở của các xã hội cổ truyền, nhiều nhà sử học hiện đại, khi đề cập đến lịch sử Việt Nam thời xưa, tạm thời xếp mọi triều đại từ thế kỷ X đến thế kỷ XIX dưới một nhãn hiệu chung: “chế độ phong kiến”.

8. Xem lại chú thích 4.

9. Trần Từ, Bài đã dẫn, tr.35.

10. Trần Từ, Bài đã dẫn, tr.45.

11. Trong khuôn khổ bộ máy hành chính hiện nay, đơn vị cơ sở vẫn chính thức mang tên *xã*. Nhưng đây không phải là *xã* nhỏ cổ truyền bao gồm từ một đến vài làng (xem chú thích 6). *Xã* mới mà một số người ăn nói cẩn thận cứ quen miệng gọi là “*đại xã*” (*xã* lớn), có lẽ dễ phân biệt với *xã* nhỏ ngày xưa, thường chiếm lĩnh một địa vực khá rộng lớn, đôi khi gần bằng *tổng* cũ, do đó bao gồm khá nhiều làng. Nhân đây, xin nói rõ thêm rằng cấp *tổng* đã biến khỏi bộ máy hành chính hiện đại. Bị tích hợp vào một thực thể vượt nó xa, *làng* cũ, dưới tên gọi *thôn* (xem chú thích 6), chỉ là một phân thể của *xã* lớn. Với phong trào hợp tác hóa, *thôn*, dù nằm trong khung hành chính của *xã*, đã trở thành một hợp tác xã cấp trung, tức một đơn vị sản xuất và phân phối có thể nói là độc lập, làm chủ tập thể một khu vực canh tác (bao quanh hay kề sát một khu vực cư trú). Thế là *làng* cũ vô hình trung vẫn ẩn hiện bên dưới thực thể *thôn*, đằng sau bộ mặt một hợp tác xã sản xuất nông nghiệp. Phong trào hợp tác hóa không ngừng tiến lên, từ gần hai mươi năm nay, *thôn* chỉ còn là một - hai đội sản xuất phụ thuộc vào một hợp

tác xã, chứ không phải là đội sản xuất, cho nên thôn (tôi muốn nói *làng* cũ) chứng kiến quá trình đất đai canh tác của mình, cũng như diện mạo riêng của mình, tan dần vào *xã* lớn (nay đã được đồng nhất với hợp tác xã). Tất nhiên, còn phải tính đến tâm lý con người và truyền thống làng mạc. Nhưng đó lại là chuyện khác.

12. Trần Phương, Hoàng Ước, Lê Đức Bình, *Cách mạng ruộng đất ở Việt Nam*, Hà Nội, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, 1968, tr.14.

13. “Bán công bán tư” là một tính từ được sử dụng rộng rãi hồi Cải cách ruộng đất (1953 - 1956), để chỉ loại ruộng đất không thuộc quyền sở hữu tư, mà cũng không thuộc quyền sở hữu công của làng xã. Ruộng đất “bán công bán tư” thuộc quyền sở hữu chung của từng tập thể nhỏ tồn tại trong lòng làng xã. Đó, chẳng hạn, là trường hợp *ruộng họ*, tức ruộng đất thuộc quyền sở hữu chung của một tập thể tông tộc, hay trường hợp *ruộng hậu*, tức ruộng đất vốn thuộc quyền sở hữu tư, nhưng được chủ cũ biến thành sở hữu chung của một tập thể nhỏ trong lòng làng xã, để cho tập thể này đều đều thờ tự mình, khi mình đã qua đời.

14. Trần Phương, Hoàng Ước, Lê Đức Bình, *Sách đã dẫn*, tr.148.

15. Trần Phương, Hoàng Ước, Lê Đức Bình, *Sách đã dẫn*, tr.32.

16. *Xóm*, theo cách hiểu thông thường nhất, là phân thể của khu cư trú một làng, còn *ngõ* chỉ lối đi nhỏ trong làng. Nhưng, nhìn dưới góc độ tổ chức, mỗi một từ trong hai từ trên lại mang thêm một nghĩa phụ: *xóm* chỉ hình thức tổ chức tập hợp những người đại diện cho một hộ trong cùng một xóm; *ngõ* cũng chỉ một hình thức tổ chức tương tự, nhưng chỉ liên quan đến các hộ cộng cư dọc một ngõ. Hai hình thức tổ chức này sẽ được miêu tả qua các đoạn tiếp sau.

17. Để tham khảo một cách phân loại tỉ mỉ hơn, xem: P. Gourou - *Les paysans du delta tonkinois. Etude de geographie humaine* (Người nông dân ở vùng châu thổ Bắc Kỳ. Nghiên cứu về địa lý học nhân văn), Paris, Editions d' Art et d'Histoire, 1936, tr.237-249.

18. Ở mức đơn giản nhất, kiến trúc cây hương chỉ gồm một cột gỗ (thường là một thân cây không to mấy), chôn xuống đất và cao vừa tầm

vai, đỡ một tấm gỗ chữ nhật, trên đó người ta đặt một bát hương để thờ. Dưới dạng ấy, cây hương xuất hiện trong từng vườn, làm nơi thờ thần của từng mảnh thổ cư, hoặc đầu từng ngõ, từng xóm, như ta đang bàn, làm nơi thờ thổ thần ngõ, thổ thần xóm. Phức tạp hơn một chút, nó được che bằng mái tranh. Ở một mức cao hơn nữa, toàn bộ kiến trúc, từ cột đến mái, được xây lợp bằng gạch, ngói và vôi vữa, nhưng vẫn giữ đặc điểm một cột. Còn ở mức cực hạn, thì đấy hẳn là *Chùa Một Cột* ở Hà Nội.

19. Mấy chữ sổ nhân danh chỉ có nghĩa là sổ ghi tên người. Một thắc mắc: trên sổ nhân danh của xóm, của ngõ, tên các chủ hộ được ghi theo thứ tự nào? Theo thứ tự trước sau của các ngôi nhà từ cổng vào tận cùng ngõ chẳng? Nếu thế thì tính các nhà bên phải của lối đi trước, hay bên trái trước? Hoặc giả theo thứ tự trở về làng cũ sau mỗi lần xiêu tán? Thậm chí ghi lung tung, không tuân thủ một nguyên tắc nào cả, miễn tên mọi chủ hộ trong ngõ, trong xóm, đều có mặt trên sổ nhân danh? Trên thực địa, thắc mắc của tôi chưa hề được cụ nào giải đáp cho rành rẽ. Kể ra, đối với sinh hoạt của ngõ, của xóm, thứ tự tên người trên sổ nhân danh không mấy quan trọng, dù chỉ vì chức vụ trưởng ngõ, trưởng xóm không đem lại đặc quyền gì. Đến phần bàn về tổ chức giáp, ta sẽ thấy rằng thứ tự ghi tên từng thành viên trên sổ (cũng gọi là sổ nhân danh), trong trường hợp đó, lại có tầm quan trọng của nó.

20. Khái niệm *gia đình hạt nhân* (famille nucléaire) thường được dùng chỉ loại gia đình phân đến độ nhỏ nhất “một đôi vợ chồng và con cái chưa vợ chưa chồng của họ”, như tôi vừa giới thiệu ngay trên. Trong khi đó thì gia đình Việt đã chấp nhận chế độ đa thê, mà biểu hiện phổ biến nhất của chế độ này, trong xã hội Việt cổ truyền, là sự chung sống của các bà vợ khác nhau và con cái chưa vợ chưa chồng của họ với nhau và với ông chồng chung, dưới một mái nhà chung, và trong khuôn khổ một nền kinh tế chung. Đây, theo tôi, không còn là gia đình hạt nhân nữa. Không sẵn một thuật ngữ chuyên môn nào trong tay, tôi đành viện đến một khái niệm quả có mơ hồ, nhưng được cái “dân gian”, do

đó mà cũng thuận tai, *gia đình nhỏ*, để chỉ cả hai loại gia đình đang bàn: loại vừa nêu trên đây, và gia đình hạt nhân.

21. Nguyễn Từ Chi, *Croquis Mường* Ký họa Mường, Hà Nội, tạp chí Etudes Vietnamiennes, số 32, 1971, tr.118.

22. Nội dung của khái niệm gia đình mở rộng (famille étendue) có thể biến động đôi chút từ tác giả này qua tác giả kia. Nói chung, nó chỉ tập hợp nhiều gia đình hạt nhân, hoặc gia đình nhỏ (xem chú thích 20), thấy đều nhận là cùng chung tổ tiên, nhưng không nhất thiết cùng chung sống dưới một mái nhà. Nếu chỉ thế thôi, thì tổ chức *họ* của người Việt cũng là một dạng gia đình mở rộng. Tuy nhiên, theo quan niệm phổ biến, thì một đặc điểm khác nữa của gia đình mở rộng là các gia đình nhỏ hợp thành nó, tuy có thể cư trú riêng rẽ, nhưng vẫn chung nhau một nền kinh tế. Họ của người Việt không có đặc điểm đó.

23. Lưu ý rằng, khi đề cập đến mặt này hay mặt kia của nền văn hóa Việt cổ truyền, các tác giả Pháp được mệnh danh là “tác giả Đông Dương” cứ có xu hướng đi tìm tiền lệ trong lịch sử Trung Hoa thời cổ. P.Ory, chẳng hạn, trước khi giới thiệu chế độ ruộng đất công của làng xã ở Việt Nam, đã dành ba trang sách cho chế độ *tỉnh điền* thời Chu. Rõ ràng rằng, dưới mắt của tác giả, chế độ thứ hai là mẫu mực tất yếu của chế độ thứ nhất. Xem P.Ory - (Sách đã dẫn), tr.67-69. Cũng vậy, khi đề cập đến các mối quan hệ về mặt tổ chức tông tộc và làng xã C.Briffault, người đã tìm ra nguồn gốc của “thành bang An Nam” trong “nền văn minh Trung Hoa cao cấp hơn”, khẳng định rằng mỗi “cộng đồng làng xã” ở Việt Nam thoát tiên là một “tập hợp thị tộc”, và chính do ảnh hưởng Trung Hoa mà tập hợp ấy trở thành một “liên hợp có ý thức... gồm nhiều gia tộc liên minh với nhau”. Xem: C.Briffault - *La cité annamite* (thành bang An Nam) - Tập I: *La fondation* (Buổi khởi dựng). Paris, Librairie de la Société du Recueil J.B.Sirey et du Journal du Palais, 1909, tr.4-8. Còn có thể đưa ra những ví dụ tương tự.

Tuy nhiên, thái độ tri thức được phản ánh trên đây không có gì đáng ngạc nhiên. Được đào tạo theo truyền thống nhân văn học Hy Lạp, các

“tác giả Đông Dương” có lẽ đã đồng nhất tình hình “man dân” tiếp xúc với nền văn minh La Mã với tình hình của người Việt từng sống ngàn năm dưới ách Bắc thuộc, ngày nào cũng phải tiếp xúc với các văn bản bằng chữ Hán (viên chức bản địa thời bấy giờ chưa thạo Pháp văn), ít nhiều họ đều có Hán học, do đó xu hướng tự nhiên của họ là quy chiếu vào tài liệu Trung Hoa, trong bất cứ vấn đề gì có liên quan đến nền văn minh Việt Nam. Riêng về quan niệm của C.Briffauil, đừng quên rằng, cho đến đời Tống (thế kỷ X - XIII), bộ máy quản lý làng mạc Trung Hoa còn dựa phần nào trên các trưởng tộc.

24. Vốn là một tổ chức mang chất “dân gian”, do đó có phần ẩn tàng so với các tổ chức chính thức, *giáp* không được các tác giả trước đây viết về làng Việt cổ truyền ở Bắc Bộ lưu ý đúng mức. Nói đâu xa, am hiểu phong tục tập quán cổ như cụ Phan Kế Bính, một nhà nho theo “tân học” từ đầu thế kỷ, mà, khi giới thiệu tổ chức làng xã, cụ hầu như không dă động gì đến *giáp*. Xem: Phan Kế Bính (Sách đã dẫn). Còn P.Ory thì chỉ nhắc đến tổ chức này có một lần thôi, mà lại hiểu lầm rằng đây là một phân thể của thôn về mặt địa vực. Xem P.Ory (Sách đã dẫn), tr.8-9. Gần đây hơn nhiều, Toan Ánh, một cây bút chuyên về nếp sống nông thôn cổ truyền Bắc Bộ, nhưng viết tại Sài Gòn trong thời Mỹ chiếm đóng, khi đề cập đến *giáp*, chỉ miêu tả để nêu bật tính chất “dân chủ” trong sinh hoạt của nó, không nói lên được diện mạo đặc biệt, cũng như vai trò của nó trong cuộc sống làng xã. Xem: Toan Ánh - *Nếp cũ. Làng xóm Việt Nam*, Sài Gòn, 1968, tr.142-147.

25. Số lượng *giáp* trong một làng thường là số chẵn. Hơn thế nữa, tên đặt cho các *giáp* trong một làng thường đối xứng lẫn nhau: đã có *giáp Thượng*, thì hầu như chắc chắn có *giáp Hạ*; *giáp Đông* đi đôi với *giáp Đoài*... Số lượng chẵn và thể đối xứng nói trên khiến tôi ngờ ngợ rằng cách phân *giáp* có tuân thủ một nguyên lý lưỡng hợp nào đó. Tất nhiên, không phải không có những trường hợp mà số lượng *giáp* trong một làng là một số lẻ (năm, bảy)... Nhưng, nguyên lý lưỡng hợp, nếu có, tất không thể cưỡng được bao lần dân làng xiêu tán vì nạn đói, nạn lụt,

ôn truyền, nhưng, do dân số không còn như cũ, không thể tránh được những biến đổi nhỏ (ví như số lượng giáp).

Ngoài ra, xin lưu ý rằng tên gọi các giáp thường là tên chỉ phương hướng: *giáp Bắc*, *giáp Đông*, *giáp Thượng*, *giáp Hạ*... Cho nên, cũng không thể loại trừ khả năng tổ chức các giáp trong một làng có liên quan đến vũ trụ luận đã chìm trong đêm tối của thời gian. Nếu quả như thế thì số lượng lẻ của các giáp trong một làng không có gì lạ, người Đông phương chúng ta vốn không chỉ quan niệm vũ trụ “tứ phương”, mà cả vũ trụ “ngũ phương” nữa: Đông, Tây, Nam, Bắc, và Trung tâm. Thật ra, trong nhiều làng còn có cả *giáp Trung*, mà giáp này mang tên thường đúng một mình, không đi đôi với một giáp nào khác để đáp ứng nguyên lý đối xứng trong cách đặt tên.

26. Thực ra, hiện tượng bỏ giáp cũ để gia nhập giáp khác cùng làng, tuy hết sức hiếm, vẫn không thể không có. Sau mỗi lần xiêu tán (xem chú thích 25), khi dân làng trở về mảnh đất tụ cư cũ, số người có mặt không thể không thay đổi. Lúc ấy, sự phân bố các ngõ, xóm có thể không biến đổi là bao, do gắn liền với thổ cư thuộc quyền sở hữu riêng của từng hộ, nhưng hợp thể các giáp có khả năng được xóc lại. Gần đây, giáo sư Trần Quốc Vượng, qua điều tra hồi cố trên thực địa, đã gặp một số trường hợp bỏ giáp cũ để gia nhập một giáp khác (cùng làng), mà lý do là mâu thuẫn nội bộ. Dù sao, những trường hợp ấy chỉ là biệt lệ, loại biệt lệ góp phần khẳng định quy luật. Và nguyên lý chung vẫn là: bố ở giáp nào, con ở giáp ấy.

27. Thiết chế các *lớp tuổi* (clssses d' âge), mà dân tộc học còn gặp ở nhiều cộng đồng sơ khai, là thiết chế thông qua đó từng thành viên của cộng đồng cải tiến thân phận xã hội của mình theo dòng năm tháng: đời người được phân thành nhiều chặng đường, mà ngôn ngữ dân tộc học thống nhất ước gọi là “lớp tuổi” (cũng có thể gọi là “lứa tuổi”, theo cách nói quen thuộc của người Việt), và địa vị xã hội của từng cá nhân được nâng dần từ lớp tuổi này qua lớp tuổi kia. Theo dõi phần trình bày về tổ chức giáp, bạn đọc ngoài ngành dân tộc học sẽ có một ý niệm rõ

hơn về thiết chế đang bàn.

28. *Đấng cai*: Cũng có người gọi là “*đương cai*”. Tôi chưa có điều kiện để xác minh xem cách gọi nào là đúng (nói cách khác gán cho khái niệm một nghĩa đen riêng).

*Cai đám, ông đám*: Tại một số làng, hai cách gọi này không chỉ người đại diện giáp, mà được dành cho các lão ông được giáp cử ra để tham gia vào ban kiểm soát cỗ bàn của xã, vào các dịp tế lớn tại đình.

*Câu đương*: Riêng từ này hoàn toàn tối nghĩa, nếu chỉ qui vào tiếng Việt hiện đại. Phải chăng đây là một từ cổ (gốc Nam Á hay Nam Đảo?) chỉ còn đọng lại trong trường hợp đang bàn, và một trường hợp khác tương tự: trong hội đồng hương chức của làng Việt ở Nam Bộ trước năm 1904 (tức trước năm người Pháp tiến hành cuộc “cải lương hương chính” đầu tiên trong miền này), chức *câu đương* giữ nhiệm vụ giải quyết các trường hợp kiện cáo lặt vặt giữa dân làng với nhau.

Giáo sư Trần Quốc Vượng còn nhắc chúng tôi rằng, nếu căn cứ vào *Đại Việt sử ký toàn thư*, bộ sử ra đời hồi thế kỷ XV, dưới triều Lê, thì chức *câu đương* vẫn còn có mặt trong bộ máy chính quyền ở cơ sở ít nhất cũng cho đến thế kỷ XIII, dưới triều Trần: bấy giờ, thái sư Trần Thủ Độ có lần đi kinh lý các xã để kiểm tra sổ sách, kiểm tra xong thì cho cú “câu đương”. Vẫn theo anh Vượng, văn cảnh của đoạn sử ấy không cho phép người đọc ngày nay định rõ chức năng cụ thể đương thời mà chức viên đó đảm nhiệm.

29. Về mô thức thứ hai này, mà tôi cũng từng có dịp tiếp xúc qua điều tra hồi cố trên thực địa, xem: Toan Ánh, sách đã dẫn, tr.146.

30. Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi, *Mọi Kontum*, Huế, Imprimerie du Mirador, 1937, tr.62-63.

31. Trong khuôn khổ thiết chế các lớp tuổi (xem chú thích 27), lễ chuyển tiếp (rites de passage) là lễ qua đó một người được chuyển từ một lớp tuổi thấp lên một lớp tuổi cao hơn. Trong những trường hợp mà thiết chế các lớp tuổi được bảo lưu một cách tương đối nguyên vẹn mãi cho đến gần đây (ở Mêlanêdi, ở châu Phi đen, tại một số tộc người ở

Đông Nam Á nữa...), các lễ chuyển tiếp, đặc biệt lễ chuyển tiếp chính trong đời người, mà dân tộc học quen gọi là *lễ nhập môn* (rites d'initiation), có khi là một chuỗi những thử thách nguy hiểm. Tất nhiên, trong trường hợp người Việt, khi mà thiết chế các lớp tuổi chỉ còn để lại một hồi quang nhợt nhạt trong tổ chức giáp nữa thôi, thì những lễ chuyển tiếp được đơn giản hóa đến cực độ, đến mức chỉ còn là thủ tục trình diện (trình làng, khi lên đình), hay ăn mừng (khao vọng khi lên lão...). Dù sao, với quan niệm cải tiến thân phận qua các lớp tuổi, cái chết cũng có thể được xem là một lần chuyển tiếp: chuyển lên thân phận tối cao của con người, thân phận *tổ tiên*. Phải chăng chính vì thế mà người Việt, chẳng hạn, không ăn sinh nhật như người Tây phương, trái lại “ăn giỗ”, nghĩa là chỉ kỷ niệm ngày chết? Ít nhất thì đây cũng là ý kiến của giáo sư G. Condominas, khi trao đổi với chúng tôi. Vả chăng, trong những trường hợp mà thiết chế các lớp tuổi còn giữ được dạng gần như nguyên vẹn, thì mỗi lễ chuyển tiếp được người ta quan niệm là một lần chết đi: *chết đi* khỏi thân phận cũ, để rồi *tái sinh* vào một thân phận mới cao hơn.

32. Đào Duy Anh, *Lịch sử Việt Nam. Từ nguồn gốc đến cuối thế kỷ mười chín*, Tập I, Hà Nội, Nhà xuất bản Xây dựng, 1955, tr.47.

33. *Thái ấp* là từ sử cũ dùng để chỉ một vùng đất (bao gồm nhiều làng, thậm chí cả một khu vực rộng lớn) mà nhà vua phong cho từng vương hầu, tức thành viên của tầng lớp đại quý tộc, và quan lại lớn dưới các triều Lý và Trần (từ thế kỷ XI đến cuối thế kỷ XIV). Thái ấp dung trong lòng nó những quan hệ sản xuất nào? Đó, vấn đề sinh tử để hiểu lịch sử Việt Nam từ thế kỷ XIV trở về trước, mà, tiếc thay, thư tịch cổ không làm sáng tỏ nổi. Có thể giả thiết rằng, trong phạm vi thái ấp phong cho mình, từng vương hầu hay quan lại lớn thu cho bản thân mọi thứ thuế má đảm phụ mà nhà nước thu trên các vùng đất khác. Đi phu và đi lính hãn cũng là những hình thức đảm phụ mà các hộ nông dân trong thái ấp phải gánh vác đối với người được phong: dưới triều Trần, mỗi vương hầu đều có đạo quân bảo hộ của mình. Điều biết chắc:

thái ấp không phải cha truyền con nối như lãnh địa của lãnh chúa thời Trung cổ ở châu Âu, nghĩa là chỉ thuộc quyền chiếm hữu của người được phong cho đời của người ấy thôi.

34. *Xã trưởng*, nếu ta căn cứ vào nghĩa đen, có thể gọi lên hình ảnh một người cầm đầu xã, và chỉ *một* thôi, chẳng khác gì *lý trưởng* dưới thời Nguyễn (thế kỷ XIX; và mãi đến trước Cách mạng tháng Tám 1945, nếu tính cả sự tồn tại của nhiều thiết chế Nguyễn trong khung của chế độ thuộc địa). Nhưng, nếu căn cứ vào một văn kiện được ban bố dưới triều Hồng Đức (Vua Lê Thánh Tông, thế kỷ XV), thì từ đang bàn lại có khả năng chỉ một tập thể ba người cầm đầu xã: *xã chính*, người đứng đầu tập thể này; *xã sử*, *xã tư*. Lời lẽ của văn bản nói đây quá cô đọng, có phần khó hiểu, cho nên, theo tôi, vấn đề còn treo đấy. Xem: *Hồng Đức thiện chính thư* (bản dịch Việt văn của Nguyễn Sĩ Giác), Sài Gòn, Nam Hà ấn quán, 1959, tr.54-55. Cuốn sách này gồm một ít văn kiện về nội chính được ban bố dưới triều Hồng Đức, mà người tuyển chọn đánh giá là “thiện chính” (chính trị tốt). Theo lời tựa của bản dịch dẫn trên, tuyển tập có lẽ ra đời dưới triều Mạc (thế kỷ XVI).

Dựa trên một dị bản Hán văn khác của cùng tuyển tập ấy, giáo sư Trần Quốc Vượng đã lấy hộ tôi tên gọi ba nhân vật hợp thành tập thể được mệnh danh là *xã trưởng*: *xã chính*, người cầm đầu tập thể đó; *xã sử*, người phụ tá xã, *xã giám* (chứ không phải *xã tư*), người phụ trách việc tuần phòng trong xã.

35. Cùng với văn kiện vừa dẫn trên (xem chú thích 34), một văn kiện khác, cũng được ban bố dưới triều Hồng Đức, có nói đến hiện tượng bầu cử *xã trưởng*. Xem: *Hồng Đức Thiện chính thư* (bản dịch đã dẫn), tr.54-55. Như vậy, điều tối thiểu có thể khẳng định là tập quán bầu xã quan đã tồn tại ít nhất cũng từ thế kỷ XV. Tất nhiên, còn có chuyện bầu *câu đường* hồi thế kỷ XIII (xem chú thích 28), nhưng, như ta đã rõ, nội dung của khái niệm *câu đường* hồi ấy đến nay vẫn còn tăm tối.

Vấn kiện pháp lý vốn cô đọng, do đó mà khó hiểu, nhất là khi không còn được soi sáng bằng mọi chi tiết của môi trường xã hội vốn qui định nó, cho nên cũng có thể hiểu vấn đề một cách khác. Chẳng hạn, trước thế kỷ XV, *xã quan* là quan lại mà triều đình cử về các địa phương để kiểm soát sự vận hành của các bộ máy quản lý dân ở cơ sở, phần nào đó tương tự các *missi dominici* của Charlemagne bên Tây Âu thời cổ, còn ở làng mạc thì vẫn tồn tại bộ máy quản lý gắn liền với các thiết chế công xã dân chủ của “công xã nông thôn” xưa. Nhưng, từ thế kỷ XV về sau, không còn quan lại do triều đình cử về nữa, chỉ còn bộ máy quản lý vừa nói thôi, mà các thành viên, từ đây, được mang danh *xã quan*. Nếu quả thế, thì việc bầu *xã trưởng* đâu phải là một “phát kiến” của thế kỷ XV, mà chỉ nên được xem là một vết tích của nền dân chủ công xã. Tất nhiên, đây chỉ là một hướng tìm tòi.

36. P.Vial, *L'Annam et le Tonkin* (Trung Kỳ và Bắc Kỳ), Paris, 1866: dẫn theo Toàn Ánh, Sách đã dẫn, tr.107.

37. P.Ory, Sách đã dẫn.

38. P.Ory, tr.14.

39. Toàn Ánh, Sách đã dẫn, tr.111.

40. Khái niệm “agôra” xuất hiện lần đầu tiên trong sử thi của Homère, nhà thi hào Hi Lạp thời viễn cổ, để chỉ hai ý: 1) Đại hội nhân dân công xã; 2) Quảng trường làm nơi họp cho đại hội ấy. Đến khi xã hội Hy Lạp đã bước hẳn vào thời kỳ lịch sử (gọi là thời “cổ điển” của Hy Lạp), “agôra” vẫn tồn tại ở trung tâm các đô thị lớn, với một số biến chuyển về chức năng: Đại hội nhân dân đô thị thì dời đi chỗ khác, còn “agôra” trở thành nơi họp vui của nhân dân, nơi hội họp, thậm chí nơi biểu diễn kịch và thể dục thể thao. Tuy nhiên, chức năng cũ vẫn còn để lại chút hồi âm: khi nhân dân đô thị họp để quyết định việc trục xuất một người ra khỏi thành bang, thì nơi gặp mặt là “agôra”.

41. Tôi muốn nói đến tình trạng của xã hội Thái dưới chế độ phìa - tạo, và xã hội Mường dưới chế độ nhà lang. Cũng có thể tính vào đây cả những vết tích của chế độ quăng trong xã hội Tày trước kia nữa, mà

tiếc thay, chưa ai đi vào tìm hiểu cho sâu.

42. P.Ory, Sách đã dẫn, tr.28-29, 39-42.

43. Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr.66-67.

44. P.Ory, Sách đã dẫn, tr.50. Những đạo dụ của các vua triều Nguyễn có liên quan đến tổ chức làng xã hợp thành một hệ tư liệu gốc rất quan trọng, đối với ai muốn đi sâu vào các biến thiên của chính quyền cấp xã qua triều đại cuối cùng ở Việt Nam. Rất tiếc rằng hơn ba mươi năm chiến tranh vừa qua đã làm mất mát rất nhiều “châu bản” (gọi thế vì các văn bản này mang lời phê ghi bằng son của nhà vua), trong đó có những đạo dụ nói trên. Trong khi chờ đợi các nhà tư liệu học phát hiện ra và tập hợp lại những gì còn sót từ hệ châu bản của triều Nguyễn, chúng tôi chỉ còn biết tạm thời dựa vào một vài bản dịch ra Pháp văn, hoặc lễ tế được dẫn trong các công trình nghiên cứu, hoặc được tuyển chọn thành tập, dưới ngòi bút của những G.Briffault, R.Deloustal, J.B.E Luro...

45. Cấp tổng trong hệ thống chính quyền quân chủ, cùng với chánh tổng và phó tổng, những người chịu trách nhiệm về cấp này trước quan lại bên trên, là cả một mảnh đất hoang, chưa ai đào bới. Hai nhân vật vừa nêu trình ra một diện mạo thực “ôm ờ”. Một mặt, họ thường được chọn lựa trong số những địa chủ có máu mặt nhất hàng tổng, trong khi lý dịch ở cấp xã thường chỉ là trung nông lớp trên như ta đã biết. Mặt khác, nhà nước quân chủ không hề dự trù cho họ một bộ máy nào cả, để họ nắm lấy mà quản lý dân trong phạm vi vùng đất họ được giao trên danh nghĩa, còn lý trưởng, ở cấp xã lại có dưới tay một bộ máy đơn giản nhưng hoàn chỉnh. Về mặt này, điển hình nhất có lẽ là nét sau đây trong lễ lối làm việc của quan lại xưa; các trát của quan huyện trực tiếp về tận xã, không thông qua tổng. Nói tóm lại, chánh - phó tổng chỉ có danh, không thực có quyền. Trong chừng mực nào có thể xem đây là hồi quang xa xôi của các nhân vật được sử cũ coi là “hào trưởng” địa phương?

46. P.Ory, Sách đã dẫn, tr.18-23. Tác giả phản ánh tình hình mà

ông đã có nhiều dịp tiếp cận cho đến gần cuối thế kỷ XIX (cuốn sách được xuất bản vào năm 1874). Bấy giờ, người Pháp ở Việt Nam còn bận hoàn thành công việc bình định, chưa rảnh tay để tác động một cách sâu sắc vào cơ cấu tổ chức của bộ máy chính trị ở cấp xã. Chỉ từ những năm 20 của thế kỷ này, sau khi đã bình định xong miền đất mới chiếm và đặt cơ sở cho công cuộc khai thác kinh tế, thì họ mới tiến hành ở Bắc Bộ trước sau ba đợt “cải lương hương chính”, cụ thể vào các năm 1921, 1927, và 1941, qua đó mà biến đổi nhiều tính chất và diện mạo của chính quyền cơ sở. Vì những lý do dễ hiểu, tôi đặt lại các tổ chức chính trị ở cấp xã vào thời kỳ P.Ory viết, không đề cập đến các biến đổi về sau.

47. Từ của một tộc Anhiêng Mỹ châu mà dân tộc học đã tiếp thu vào vốn thuật ngữ của mình để chỉ một tập tục lạ: các thủ lĩnh ganh đua nhau bằng cách mổ những cuộc chèn chén rất to, người tổ chức sau cố vượt người tổ chức trước, với mục đích tự đề cao trước dư luận chung. Ở mức cực hạn, xong tiệc, người tổ chức chèn chén còn đốt hết của cải còn lại của mình. Được dùng theo một nghĩa rất chung thuật ngữ “pốt lát” có thể quy chiếu vào mọi biểu hiện khoe của bằng tiệc tùng linh đình.

48. Nhân bàn về *hội*, xin nhắc lại một điều đã nói qua một đoạn trên: trong giáp, những người cùng tuổi xem nhau là *bạn đồng niên*, và cùng nhau tập hợp trong một tổ chức lấy ăn uống làm nội dung sinh hoạt, nhằm thắt chặt *tình đồng niên*. Tổ chức ấy cũng được gọi là “hội”: hội đồng niên.

49. Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr.99-103.

50. Nói “tuyệt không làm nông” cũng chỉ là nói theo “cơ cấu hữu thức” của người địa phương thôi. Nói đâu xa, một làng chuyên nghề gốm như Bát Tràng (nay thuộc ngoại thành Hà Nội), đã thế lại là làng duy nhất không có địa bạ mà tôi được biết (vì không có khu canh tác, chỉ có khu cư trú), ấy thế mà, từ trước Cách mạng tháng Tám, số hộ sống không bằng nghề gốm chẳng phải ít: đa số buôn bán vật, một số

người nghèo đi làm thuê làm mướn cho người có ruộng ở nơi khác, có hộ xâm canh qua làng lân cận.

51. Cảm giác (chưa được xác minh đầy đủ) của tôi là cơ cấu tổ chức của làng thủ công không chỉ lặp lại cơ cấu của làng nông nghiệp, mà còn lặp lại dưới một dạng chặt chẽ hơn nhiều. Nếu quả thế thực, thì điều đó không phải khó hiểu lắm. Vốn có một cuộc sống kinh tế tương đối bảo đảm hơn so với làng nông nghiệp, không bị đe dọa bởi nạn thất bát thường do thiên tai gây ra (lũ lụt, hạn hán, sâu bọ...), làng thủ công ít có khả năng xiêu tán, và không ở trong tình thế cứ phải xóc đi xóc lại các tổ chức của mình.

52. Trong một bản trả lời viết tay, giáo sư Trần Quốc Vượng chỉ cho tôi rõ: “Dưới triều Lê (thế kỷ XV - XVIII), các khu vực tụ cư tập hợp những người cùng nghề được gọi là *phường*. Chẳng những thế, căn cứ vào cuốn *Lê triều hội điển* (viết hồi thế kỷ XVIII), thì, thời bấy giờ, trên đất tỉnh Thanh Hóa ngày nay, các làng thủ công cũng được gọi là “phường”. (53). Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.225-226.

54. Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.226-230.

55. *Recueil des coutumes rhadees du Darlac* (Sưu tập các tập quán của người Radê ở Đắc Lắc), do L.Sabitier sưu tầm, D.Antomarchi dịch và chú thích, Hanoi, I.D.E.O., 1940.

56. Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr. 87-90.

57. Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.231-256.

58. Trong số những văn kiện về nội chính được ban bố dưới triều vua Lê Thánh Tông (thế kỷ XV), có một điều luật rõ ràng nhằm mục đích hạn chế việc làng xã lập hương ước. Xem: *Hồng Đức thiện chính thư* (bản dịch đã dẫn), tr.102-105. Có thể tóm tắt lại nội dung cơ yếu của văn bản này thành năm điểm: 1) Làng xã không nên có khoán ước riêng, bởi lẽ đã có luật pháp chung của nhà nước; 2) Riêng làng xã nào có những tục khác lạ thì có thể lập khoán ước và cấm lệ; 3) Trong trường hợp đó, thảo khoán ước cho làng xã phải là người có chức phận chính thức, có nho học, có tuổi tác, có đức hạnh; 4) Thảo xong, khoán

352

ước của làng xã còn phải được quan lại cấp trên duyệt, và, nếu cần, thì bác bỏ; 5) Một khi làng xã đã có khoán ước rồi, mà vẫn còn những kẻ không chịu theo, cứ nhóm họp riêng, thì những kẻ đó sẽ bị quan trên trị tội.

Ở đây, thái độ hai mặt của nhà nước quân chủ hiện lên khá rõ: một mặt, ngỡ vực biệt tính của từng làng xã, mà hương ước phản ánh và chính thức hóa; mặt khác, trong chừng mực phải chấp nhận biệt tính ấy, thì thông qua hương ước mà áp đặt mô hình tổ chức của nhà nước quân chủ trung ương tập quyền.

59. Xem chú thích 54.

60. Một ví dụ. Một truyện gây cười trong kho truyện thuyết Việt, nhưng lại có hơi hướng thần thoại, đưa ra một cặp tổ tiên xa xưa với những sinh thực khí quá khổ: hai vị ấy mang tên “ông Tú Tượng” và “bà Nữ Oa”. Như ta đều rõ, Tú Tượng là một khái niệm của triết học Trung Hoa thời cổ (Kinh Dịch), còn Nữ Oa là tên một nhân vật nữ trong thần thoại Trung Hoa: ở đây ảnh hưởng của nền văn minh láng giềng Bắc phương là rõ rệt. Tuy nhiên, tích truyện Việt hoàn toàn khác tích Nữ Oa, càng không liên quan gì đến triết lý Dịch, mà hoàn toàn khớp với tích “ông Đùng - bà Đà” của người Mường, tộc đồng gốc với người Việt. Trong khi đó, hai tên “ông Đùng” và “bà Đà” lại được truyện thuyết Việt gán cho một cặp tổ tiên khác, mà sự tích trình rõ mô típ thần thoại “cuộc loạn luân khởi nguyên”: hai nhân vật này, trước kia, được nhiều làng ở Hải Hưng thờ làm thành hoàng.

61. Xem các chú thích 27 và 31.

62. Trong số các lễ chuyển tiếp (xem chú thích 31) đánh dấu các lớp tuổi (xem chú thích 27) nối tiếp nhau dọc đường đời của con người, quan trọng nhất là lễ chuyển người chưa được xã hội xem là thành niên lên địa vị con người hoàn chỉnh, thành viên chính thức của cộng đồng, mà dân tộc học ước gọi là *lễ nhập môn* (rites d'initiation). Trong một số trường hợp (ở châu Phi đen chẳng hạn), lễ này bao gồm những thử thách có khi nguy hiểm cho tính mệnh của người thụ lễ, còn trong đa

số các trường hợp thì nó mang tính chất giáo huấn (truyền đạt cho người thụ lễ một số kiến thức có liên quan đến sản xuất, hoặc một số bí mật về tôn giáo). Nhiều nhà dân tộc học ở nước ta còn gọi lễ này là *lễ thành đình*.

63. Trong một số xã hội nông nghiệp sơ khai (ở châu Đại Dương, ở châu Phi đen...), cư dân nam giới tại từng điểm tụ cư tập hợp nhau thành một tổ chức công khai gọi là *hội nam giới* (societes des hommes), có thể vừa là khung của các thiết chế các lớp tuổi, vừa là nơi bàn về mọi công việc của làng, ít nhiều làm thay chức năng và lấn át vai trò của cuộc họp dân làng. Trong một số trường hợp, hội nam giới còn bị thay thế bởi *hội bí mật* (societés sercètes), một tổ chức không công khai, mà không phải ai cũng có quyền tham gia, trong đó có thể còn tồn tại ít nhiều vết tích của thiết chế các lớp tuổi. Với những cuộc sinh hoạt ẩn tàng, với những nghi lễ đặc biệt, hội bí mật tạo ra một không khí rùng rợn trong cuộc sống làng mạc, tự cho phép kiểm tra mọi công việc của làng, thậm chí thủ tiêu người này, kẻ kia, lấn át vai trò của thủ lĩnh làng.

64. Ngay cả trong trường hợp mà diện tích công điền, công thổ của làng không còn đủ rộng để có thể chia cho mỗi người dân chính thức một khẩu phần (mà phải cất cho mỗi giáp một khoảnh lớn, như ta đã biết), thì đây vẫn là “quyền lợi thiết thân” của người dân quê ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Quả vậy, không được ăn ruộng công là một trong những đặc điểm của thân phận người ngụ cư, và không một người dân chính cư nào muốn chung diện mạo với loại người trên.

65. Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr.79-80.

66. Trong lễ tế tại đình, làng xã không chỉ nhằm vào vị thần lớn nhất, vị có sắc phong của triều đình, mà cả một số thần nhỏ không có sắc phong, do đó mang biệt tính của làng mạc: một đôi rắn (mà nông dân gọi một cách tôn kính là “Ông Cụt - Ông Dài”), thần gắp phân, thần ăn trộm, thậm chí cả dâm thần... Như vậy, khái niệm “thành hoàng”, ít nhất cũng dưới con mắt của người dân quê Việt, là một khái

niệm bao trùm, có thể chỉ chung một lúc nhiều nhân vật siêu nhiên khác nhau. Vào đến miền Trung, tính chất bao trùm ấy càng được nhấn mạnh: trên một lá số tế thành hoàng của một làng cách thành phố Huế không quá xa, tôi từng đếm được danh hiệu của hơn hai mươi vị thần.

67. Quang Trứ và Lâm Biên, *Một vài vấn đề xã thôn Việt Nam qua các tư liệu mỹ thuật*, trong: *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, tập I, Sách đã dẫn, tr.296-309, và đặc biệt tr.300-301.

68. Để có một ý niệm về nghi lễ tại đình, cũng như hội làng diễn ra quanh đình, xem: Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr.41-58; Nguyễn Văn Huyền - *La communauté villageois et le culte des genies tutélaires* (Cộng đồng làng và hình thái thờ thành hoàng), Hà Nội, tạp chí “Indochine”, số 9, ngày 9-11-1940; G.Dumoutier - *Une fête religieuse annamite au village de Phù Đổng (Tonkin)* (Một hội lễ tôn giáo An Nam ở làng Phù Đổng, Bắc Kỳ), Paris, “Revue d’histoire religieuse”, 1893; Nguyễn Văn Huyền - *Les fetes de Phù Đổng. Une bataille celeste dans la tradition annamite* (Hội Lễ Phù Đổng. Một trận đánh trên trời, theo truyền thống An Nam), Hà Nội, 1938; Nguyễn Văn Khoan - *Essai sur le đình et le culte du génie tutélaire des villages au tonkin* (Thử bàn về ngôi đình và việc thờ cúng thành hoàng làng ở Bắc Kỳ), Hà Nội, “Bulletin de l’Ecole Francaise d’Extrême - Orient”, XXX, 1931; Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.275-290, 315-322, 338-364, và 380-382; Lê Thị Nhâm Tuyết - *Về một hình thức văn hóa xã thôn: hội làng*, Toan Ánh trong: *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, tập II, Sách đã dẫn, tr.248-258.

69. Tôi cũng đã gặp trường hợp trò chơi đòi hỏi phân người chơi thành hai phe, nhưng mỗi phe lại gồm những người chơi của một số giáp nhất định: một số giáp chọi với một số giáp, chứ không phải vì có hai phe mà không tính đến giáp nữa.

## PHỤ LỤC

### I

## TỪ RUỘNG CÔNG ĐẾN RUỘNG TƯ

Tình hình ruộng đất công và quá trình biến hóa của nó qua thời gian là một trong những vấn đề tầm tối nhất của lịch sử Việt Nam thời cổ. Tôi thấy cần xin ý kiến các chuyên gia. Và sau đây là lời giảng của hai vị, mà tôi đã ghi lại theo mức độ nhận thức của mình.

*Giáo sư Trương Hữu Quýnh*

“Trước hết, xin nói về thuật ngữ cái đã, vì có vấn đề thuật ngữ. Nếu bám chặt vào các thư tịch cũ viết bằng Hán văn, thì từ trước cho đến cuối thế kỷ XIV, cả đầu thế kỷ XV *quan điền* là thuật ngữ duy nhất được sử dụng để chỉ hai loại ruộng có thể gọi là “công”: 1) Ruộng thuộc quyền sở hữu đặc biệt của chính quyền quân chủ Trung ương; 2) Ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của dân cư từng làng xã. Từ thế kỷ XV cho đến cuối thế kỷ XVIII, từ “*quan điền*” vẫn tiếp tục được các văn bản sử dụng, với hai nghĩa nêu trên. Tuy nhiên, thỉnh thoảng ta lại thấy xuất hiện một từ mới: *công điền*. Theo tôi, nếu cứ luôn bám chặt thư tịch Hán văn hiện có trong tay, thì phải công nhận rằng thuật ngữ mới này không rõ nghĩa lắm: có những trường hợp hình như nó đặc chỉ loại ruộng đất thuộc quyền sở hữu của nhà nước; trong một số trường hợp khác, nó lại có vẻ như bao gồm hai loại ruộng. Đến thế kỷ XIX, nghĩa là dưới triều Nguyễn, triều đại cuối cùng trên đất Việt Nam, không còn thấy chữ “*quan điền*” nữa, và thư tịch thống nhất dùng thuật ngữ “*công điền*”. Mà chữ này, theo tôi, cũng chỉ còn được dùng để chỉ loại ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của cư dân làng xã thôi, vì, đến thời Nguyễn, không còn thấy dấu tích của đất đai canh tác thuộc quyền sở hữu của nhà nước nữa.

Vấn đề thuật ngữ là như vậy. Còn hiện tượng ruộng đất công chuyển hóa thành ruộng đất tư thì sao? Về mặt này, có một sự kiện mà tôi cho là đầy ý nghĩa: trong suốt lịch sử của chế độ quân chủ Việt Nam, từ triều Lý đến triều Nguyễn (thế kỷ XI - XIX), thì ruộng nhà vua ban cho quý tộc hay quan lại làm của riêng (như *thể nghiệp quan*, chẳng hạn), mà thường là để thưởng công lao của cá nhân, bao giờ cũng được trích ra từ loại ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của làng xã. Và hiện tượng bao cấp ấy, theo tôi cũng là một hình thức biến ruộng công thành ruộng tư. Con đường chuyển hóa ruộng đất từ công đến tư còn có thể diễn ra dưới một dạng khác: nhà nước quân chủ bán ruộng công của làng xã cho dân làm ruộng tư. Theo sử cũ, vào năm 1252, dưới triều Trần Thái Tông, nhà vua, vì lý do gì nay không rõ, đã bán: “quan điền” cho dân. “Quan điền” như ta đã biết, là một thuật ngữ mơ hồ. Nhưng, căn cứ vào một số văn bản “địa phương”, tôi muốn nói không phải văn bản chính thức của nhà nước, chẳng hạn văn các bia dựng ở địa phương... thì tôi cho rằng đấy là ruộng công của làng xã. Thực ra, việc nhà nước bán ruộng công của làng xã cho dân chỉ được sử cũ phản ánh có một lần đấy thôi. Nhưng chúng ta có quyền tự hỏi: phải chăng hành động của Trần Thái Tông mở đầu cho một xu thế, và còn được lặp đi lặp lại nhiều lần trong lịch sử, mà chẳng qua các sử quan thời xưa không thấy cần thiết phải nhắc đi nhắc lại đấy thôi?

“Mặc dầu thế nào, vào thế kỷ XV, sau giai đoạn thuộc Minh ngắn ngủi, triều đại mới, nhà Lê, đã sung công những ruộng bị bỏ hoang vì chiến tranh, nhập chúng vào hệ thống “quan điền”. Với quyết định này, chúng ta vấp phải một quá trình có thể gọi là “đảo ngược”: giờ thì ruộng tư biến trở lại thành ruộng công. Nhưng quá trình này chắc hẳn không kéo dài. Ngay từ cuối thế kỷ XV, theo lời lẽ của sử cũ, đã có hiện tượng “biến công vi tư” (biến công thành tư). Từ đó cho đến cuối thế kỷ XVIII, thư tịch nhiều lần nhắc đến bốn chữ trên. “Biến công vi tư”? Kể

ra, cũng thực mơ hồ. Nhà nước bán ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của làng xã, như Trần Thái Tông từng làm? Vua lấy ruộng của làng xã cấp cho quan lại lớn? Cường hào địa phương dùng mưu kế và quyền hành mà chiếm ruộng của làng xã làm của tư?... Dù diễn ra dưới những hình thức cụ thể nào, thì hiện tượng “tư hữu hóa” ấy hẳn là một xu thế không cưỡng được. Thử tích cũ cho ta hai mốc lớn: 1) Trong nửa đầu thế kỷ XVIII, nhà nước cầm đầu xứ Đàng Ngoài bắt đầu đánh thuế ruộng tư, và, ít lâu sau, lại nâng thuế suất ruộng tư lên; 2) Vào nửa đầu thế kỷ XIX, trước những biến động xã hội Minh Mệnh, một vua giỏi về công việc hành chính của triều Nguyễn, đã có lúc định phục hồi thể ổn định chính trị bằng cách biến một số ruộng tư ngược trở lại thành ruộng công”.

### *Giáo sư Trần Quốc Vượng*

“... Về tên gọi, tôi cho rằng thuật ngữ *quan điền* chỉ ruộng công của làng xã dưới hai triều Lý - Trần, còn *quốc khố điền* mới là tên gọi loại ruộng thuộc sở hữu của nhà nước quân chủ. Như vậy, khi, theo lời sử cũ, vào khoảng giữa thế kỷ XIII, vua Trần Thái Tông bán “quan điền” cho tư nhân theo giá 5 quan/1 mẫu, thì tôi hiểu rằng đấy không gì khác hơn là bán ruộng công của làng xã. Thực ra, ruộng tư đâu có chờ đến hành động kể trên của vua nhà Trần mới ra đời. Theo *Đại Việt sử lược*, một bộ sử viết dưới triều Trần (thế kỷ XII - XIV), thì, từ giữa thế kỷ XII, nghĩa là dưới triều Lý, vua Lý Nhân Tông đã định ra một số điều có liên quan đến hiện tượng kiện cáo vì mua bán ruộng đất tư. Ví dụ: ruộng nào đã bán đi mà có văn tự hẫng hoi, thì chủ cũ không được đòi lại. Như vậy, ruộng tư tất ra đời từ trước những quy định của Lý Nhân Tông. Không rõ các bạn đồng nghiệp của tôi nghĩ thế nào, chứ theo tôi thì ruộng tư rất có khả năng đã xuất hiện từ thời Bắc thuộc. Đấy, tất nhiên, chỉ là một giả thuyết làm việc”.

## II

### TỔ CHỨC GIÁP TỪ TRUNG HOA ĐẾN VIỆT NAM

*Giáo sư Trần Quốc Vượng*

“Dựa trên những gì có thể lượm lặt từ các văn bản xưa, nghĩa là chẳng có gì lắm, ít nhất trong chừng mực có liên quan đến lịch sử, của *giáp*, tôi sẽ cố gắng tóm tắt sau đây đôi điều tương đối rõ nét về những bước “thăng trầm”, từ Trung Hoa đến Việt Nam, của tổ chức mà anh quan tâm.

“Thực ra, tổ chức *giáp* đã xuất hiện ở Trung Hoa có muện lắm cũng dưới triều Đường (thế kỷ VII - X), với tư cách là một đơn vị hành chính dưới cấp *hương*. Bấy giờ, miền đất nay là Bắc Việt Nam bị đế chế Đường đô hộ, dưới tên gọi *An Nam đô hộ phủ*: trong khuôn khổ của chế độ *quận - huyện* do người Trung Hoa áp đặt, tổ chức *giáp* đã có mặt ở đây. Cho nên, không có gì đáng ngạc nhiên, nếu như, vào khoảng Đường mạt (cuối thế kỷ IX và đầu thế kỷ X), khi thủ lĩnh bản địa *Khúc Hạo*, với danh nghĩa *tiết độ sứ* (tức thống đốc quân sự) của chính quyền Đường ở *Tĩnh Hải quận* (tên mới của An Nam đô hộ phủ), lợi dụng tình hình rối ren bên chính quốc để xây dựng cho mình một nhà nước quân chủ, thì *giáp* đã có mặt trong số các thiết chế hành chính đương thời. Về các triều đại độc lập dân tộc từ thế kỷ XI đến thế kỷ XV (từ Lý đến Lê sơ), sử cũ, khi đề cập đến các tổ chức xã hội - chính trị, thỉnh thoảng có nhắc đến *giáp*, nhưng chỉ nêu tên gọi, mà không tả rõ nội dung. Phân tích văn bản, tôi giả thiết rằng, đây là một đơn vị hành chính dưới cấp *huyện*. Bi ký của hai thế kỷ XVII và XVIII (các thời Lê trung hưng và Lê mạt), mỗi khi đề cập đến *giáp*, cũng không nói được gì rõ hơn, quá lắm chỉ cho phép đoán định rằng đây là một tổ chức xã hội - chính trị nằm trong lòng của *làng* (nếu ở nông thôn), và của *phường* (nếu ở

thành thị). Đấy, trên những nét lớn, những gì hiện nay chúng ta có thể biết về giáp, nếu căn cứ vào văn bản cũ. Còn về tình hình của tổ chức này trong thế kỷ XIX (triều Nguyễn), thì ít nhiều anh đã biết, qua điều tra trên thực địa.

“Dù sao, điều tôi *cảm thấy*, vì có khi cũng cần “cảm thấy”, là, trước thế kỷ XIX, giáp có lẽ còn là một tổ chức được xây dựng trên cơ sở địa vực. Tên cũ của một làng còn gọi lên ý đó, ví như tám làng ven đô Hà Nội hiện mang tên *Giáp Nhất, Giáp Nhị...*, cho đến *Giáp Bát*”.

*Suy nghĩ của người viết (T.T)*

Thử căn cứ vào biên niên sử của các văn bản xưa khác để sơ kết, ở mức vắn tắt nhất, những bước “thăng trầm” của tổ chức *giáp* qua lịch sử, giáo sư Vương đã phát biểu một giả thuyết làm việc: trước thế kỷ XIX, *giáp* có thể còn là một tổ chức xã hội - chính trị tuân thủ nguyên lý địa vực. Theo tôi, điểm vừa nêu trên cần được xét lại. Khi điều tra tại làng *Bằng* ở ven đô Hà Nội, tôi may mắn được tiếp xúc với một số bản *khoán ước* của vài giáp trong làng, mà năm viết rải ra từ nửa sau của thế kỷ XVIII đến đầu thế kỷ XX. Theo dõi được qua đó những bước đường của vài *giáp* trong một làng, và chỉ một thôi, rồi đối chiếu, dù ở mức còn sơ lược, với tình hình thời gần đây nhất (vào đêm trước của Cách mạng tháng Tám 1945), tôi không phát hiện được dấu hiệu nào cho phép ngò vực, trong nửa sau của thế kỷ XVIII, các *giáp* đang bàn đều có mỗi *giáp* một địa vực riêng (bao gồm một số xóm, chẳng hạn).

Nhưng đấy chỉ là một chi tiết. Mặt khác, tôi cho rằng chúng ta có thể đồng tình với luận điểm cơ bản của giáo sư: khi mới xuất hiện trên đất nước ta, *giáp* hết như mẫu hình Trung Hoa của nó, vốn là một đơn vị hành chính, được định vị ở cấp nào thì chưa rõ, nhưng, như mọi đơn vị hành chính, gắn liền với một địa vực nhất định. Nếu quả thực, qua các thế kỷ độc lập dân tộc,

tổ chức này dần dần ruồng hết nội dung ban đầu của nó, để rồi tiếp nhận một nội dung khác, tôi muốn nói để trở thành khung vận hành của thiết chế các lớp tuổi, thì điều đó chẳng có gì lạ: tuân tự Việt Nam hóa các khái niệm gốc Trung Hoa là một trong những nét hàng xuyên của mọi quá trình giao thoa văn hóa giữa mảnh đất này và nước láng giềng to lớn ở phương Bắc.

Tất nhiên, thiết chế các lớp tuổi, để xuất hiện, đâu có phải chờ cho được khái niệm giáp. Nếu, vào một thời điểm nào đó, thiết chế kia đã chọn khái niệm này làm chỗ “dung thân”, thì điều ấy cũng chẳng có gì là bất thường. Bởi lẽ, tùy mỗi xã hội loại biệt, thiết chế các lớp tuổi có khung tổ chức riêng: nửa thị tộc, thị tộc, làng, “hội nam giới”... Vả lại, cái mà các lớp tuổi trong làng xã Bắc Bộ đã vay mượn của giáp, nói cho cùng, chỉ là tên gọi. Nói một cách khác, khi giáp không còn tồn tại nữa với tư cách một tổ chức hành chính cụ thể, thì tên gọi đó vẫn không mất đi, và, từ nay, được dùng để chỉ tổ chức các lớp tuổi.

Đến đây, xin phép quay lại “nguyên lý địa vực”. Về mặt này, kể ra cũng chẳng cần suy nghĩ gì xa xôi cho lắm. Ngoài trung du và đồng bằng Bắc Bộ, người di điều tra hồi cố trên địa vực còn có thể gặp những trường hợp giáp có địa vực rõ ràng.

Đây là trường hợp của tộc người Mường, chẳng hạn, mà tôi từng có dịp tiếp xúc nhiều lần trên địa bàn Hòa Bình cũ (nay thuộc tỉnh Hà Sơn Bình). Được định vị trong những thung lũng hẹp ở miền chân núi, địa bàn của tộc người thiểu số này vốn bao gồm nhiều vùng đất nhỏ gọi là “mường”, mỗi mường trải ra trên một thung lũng hay một số thung lũng thông nhau. Đó là tình hình hồi trước Cách mạng tháng Tám 1945. Bấy giờ, từng mường một, với những làng trồng trọt nho nhỏ nép ven bờ các thung lũng, là phạm vi quản lý và bóc lột của một dòng họ quý tộc gọi là “lang”. Người đại diện cho chi trưởng của dòng họ này, trên danh nghĩa, là thủ lĩnh chung của toàn mường, nhưng, thực

ra, chỉ trực tiếp quản lý và bóc lột một số làng thôi, gọi gộp lại là “chiềng”. Còn các đại diện của các chi thứ thì chia nhau nắm các làng ngoài phạm vi chiềng. Bên trên cơ cấu cổ truyền này, nhà nước quân chủ không thể không úp bộ mặt của nó lên: mỗi mường được đồng nhất với một xã, và được phân thành một số “giáp”. Trong trường hợp tôi từng có dịp tìm hiểu kỹ càng nhất, có hai giáp cả thấy: “giáp trong” gồm tất cả các làng trong phạm vi chiềng; còn “giáp ngoài”, tất cả các làng ngoài phạm vi chiềng. Xin nói ngay rằng, ở đây, giáp không được dùng làm khung vận hành của thiết chế các lớp tuổi, mà chỉ là một phân thể hành chính của xã, ở bên trên cấp làng, do đó có một địa vực nhất định: hợp thể các địa vực làng thuộc giáp.

Ta gặp lại cũng hiện tượng trên, hay gần như trên, khi tiếp xúc với nông thôn Việt ở miền Trung, trên đất những tỉnh ở phía Nam vĩ tuyến 18. Ở Thừa Thiên (nay thuộc tỉnh Bình Trị Thiên), chẳng hạn, mãi đến ba năm sau ngày giải phóng, giáp vẫn còn tồn tại ở một số làng, với tư cách khung tổ chức của thiết chế các lớp tuổi, mỗi giáp bao gồm vài xóm, và, như vậy, cũng là một phân thể của làng về mặt địa vực.

## NHẬN XÉT BƯỚC ĐẦU VỀ GIA ĐÌNH CỦA NGƯỜI VIỆT

Những gì viết sau đây, tự thân chúng, không phải là một công trình nghiên cứu. Đây chỉ là những cảm giác đầu tiên chưa thoát khỏi vòng trực cảm thuần túy, thuộc về một số mặt của một vấn đề mà các bậc đi trước trong ngành dân tộc học chưa đưa ra được những kết luận thực sự có đầu có đuôi: vấn đề gia đình của người Việt(1) .

Ta biết rằng, mãi cho đến nay, vẫn chưa ai lên được hệ thống thân tộc Việt. Lý do cũng đơn giản thôi: nếu vì muốn ngắn gọn mà ta không ngại dùng một ngôn ngữ dân tộc ít nhiều đã lỗi thời, thì có thể nói rằng đây là một “hệ thống không phân loại”. Những cảm giác làm nên bài viết này không quy chiếu vào đó.

Mặt khác, những cảm giác ấy lại là cảm giác của một người làm dân tộc học mà “gián tiếp bị lâm tình huống”, vì bản thân anh ta không nghiên cứu người Việt, nhưng lại thuộc tộc Việt, khiến anh thăng hoặc lại có những suy nghĩ, có lẽ còn rời rạc, nhưng dù sao cũng có đôi suy nghĩ về mặt này hay mặt kia thuộc nếp sống của tộc mình.

Những cảm giác rất đơn giản, đó, tôi sẽ thử nói lên bằng ngôn ngữ hàng ngày. Một vài sự kiện mở đầu cho chúng sẽ được rút ra từ cuộc sống của người Việt ở Bắc Bộ, nơi cư trú hiện nay của tôi.

\*

Hồi còn bé, tôi từng nghe người lớn nói với nhau rằng ở chúng tôi, tôi muốn nói trong tộc người chúng tôi, quyền lực trong gia đình nằm trong tay của đàn ông, của người chồng, người cha. Cứ nhìn vào các chi tiết của cuộc sống hàng ngày là rõ. Về kinh tế chẳng hạn, bất động sản của gia đình, kể cả ruộng tư, đều do đàn ông nắm, vì chỉ được truyền cho con trai trong nhà, không được truyền cho con gái. Việc giáo dục con cái chủ yếu phụ thuộc vào người cha, mà về mặt ấy thì ông ta chẳng mấy khi nương nhẹ. Gả con trai hay con gái cho người này, người kia thuộc gia đình nọ, vấn đề có lẽ đã được bàn cãi kín đáo giữa ông bố và bà mẹ, thậm chí giữa ông bố và cậu con trai, hay bà mẹ và cô con gái, nhưng cuối cùng mà công bố tin ra trước mọi người bằng một lời nói chính thức, thì đấy là việc của ông chủ gia đình... Ví dụ chẳng thiếu.

Lớn lên, tôi được biết thêm rằng các nhà nghiên cứu Pháp thời thuộc địa cũng không nói khác.

Tất nhiên, tình trạng đó được gán cho Nho giáo, lý thuyết đã thấm nhuần xã hội chúng tôi có chậm lắm cũng từ thế kỷ thứ XV, khi nó thay chân Phật giáo ở vị trí Quốc giáo. Đừng vì thuật ngữ này mà hiểu nhầm. Nho giáo, vốn ra đời trên đất Trung Hoa từ năm thế kỷ trước Công nguyên, ít mang dạng tôn giáo lắm, nếu ta đem so với đạo Phật, đạo Cơ Đốc, đạo Hồi: được tích hợp vào những tín ngưỡng và biểu hiện tôn giáo dân gian đương thời, trong số đó có hình thái thờ phụng tổ tiên, Nho giáo nổi bật lên trong tư cách một triết lý xã hội, và trong khung cảnh đó tôn giáo chỉ kéo dài mô hình xã hội, cho nó hiện hình ra ngoài, thông qua một lòng tin và một hệ thống động tác có thể nhìn bằng mắt. Vả chẳng, chữ “giáo” (trong “Quốc giáo”) không chỉ có nghĩa là tôn giáo: còn có thể diễn dịch nó thành “giáo dục”, “ý thức hệ”,

“học thuyết”..., thậm chí cả “văn hóa”.

Những điều liên quan đến ta hơn, do vấn đề ta đang quan tâm, là chỗ Nho giáo, như ai cũng biết, lại đặt quyền lực vào tay người đàn ông. Chỉ cần nhắc lại đây hai lời giáo huấn nổi tiếng. Một trong hai lời ấy trao quyền lực trong nhà nước, trong xã hội ngoài gia đình (quân, sư, phụ). Còn lời kia thì không ngần ngại tuyên bố thẳng thừng rằng: một con trai là có, mười con gái là không (*Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô*).

Còn chuyện khác nữa.

Trên đất Trung Hoa, Nho giáo, sau buổi hình thành đầu tiên, đã bị bỏ rơi trong một thời gian dài, mãi nhiều thế kỷ về sau mới được áp dụng, dưới một số triều đại lớn thuộc Công nguyên(2). Mà ngay đến lúc ấy, Nho giáo cũng không được xem là “lý thuyết” độc nhất trong ý thức hệ Trung Hoa: nó phải chia sẻ vị trí với Phật giáo, để hợp thành “Tam giáo”, hay ba “học thuyết” chính thức của Trung Hoa.

Ở Việt Nam, không thế. Tại đây, từ khi chiếm địa vị quốc giáo của đạo Phật, đạo Nho luôn đóng vai chủ soái. Cơ cấu tổ chức của nhà nước bắt nguồn cảm hứng từ các nguyên lý của Nho giáo. Văn hịch của các nhà vua thường viện đến lời giáo huấn này hay lời giáo huấn kia của đạo Nho. Các nhà nho mà kiến thức sách vở tạo ra một uy thế lớn trước một dân chúng gồm những nông dân hầu hết đều mù chữ, tự tập hợp thành một tầng lớp xã hội riêng, có thể cũng từ thế kỷ XVII(3). Về mặt kinh tế, tầng lớp ấy không tách khỏi nông dân, trái lại, rất gắn bó với nông dân. Quả vậy, trừ một số ít nhờ thi đỗ mà ra làm quan, đại đa số nhà nho vẫn tiếp tục sống tại làng mình cuộc sống khổ ải của người nông dân thường lấy nghề dạy học làm lẽ sống. Ấy thế mà chính cái đa số vô danh đó, từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX,

đã du nhập sâu vào nông thôn, vào từng xóm, từng nhà một, không chỉ mô hình Nho giáo, mà cả một nền đạo lý hàng ngày thoát thai từ những lời dạy của Khổng Tử...

Tôi không nói rằng vì thế mà đạo Phật và các tín ngưỡng dân gian bị cấm đoán, hay bị từ bỏ. Nhưng ngoài một số giai đoạn Phật giáo được tạm thời phục hưng, còn thì đạo Phật và một số tín ngưỡng khác hầu như dần dần chỉ còn được dành cho phụ nữ. Trước 1945, chủ yếu chỉ có phụ nữ lui tới các chùa làng ở Bắc Bộ, đặc biệt các bà đã có tuổi.

Trong những điều kiện đó, không có gì lạ nếu tính chất phụ quyền, mà mọi người đều nhìn thấy trong gia đình Việt, được gán cho Nho giáo. Như tất cả mọi người, tôi chấp nhận điều từng được chấp nhận (và hiện còn được chấp nhận)... Cho đến ngày nay, sau nhiều năm di dân đã ở vùng Mường(4) có hôm tôi bỗng tự hỏi:

Cứ chấp nhận ảnh hưởng sâu sắc của đạo Nho đi, thì gia đình Việt có thực sự mang tính chất phụ quyền đến mức như người ta thường nói hay không?

Hãy xuất phát từ gia đình cổ truyền mà đi lại từ đầu.

Truyền theo dòng bố và mang tộc danh về phía bố, gia đình Việt, trong đại đa số các trường hợp, chung qui là gia đình hạt nhân: một cặp vợ chồng, và con cái chưa vợ chưa chồng của họ. Mọi con trai thứ đã cưới vợ đều ra khỏi nhà cha ít lâu sau khi cưới để sống với vợ (và các con của mình, nếu đã có con) trong một ngôi nhà riêng. Từng hộ như thế đều có nền kinh tế riêng: con trai nào rời nhà bố cũng nhận được một phần tài sản của gia đình, kể cả ruộng tư.

Tất nhiên, cha mẹ già vẫn giữ con trai cả lại nhà, dù anh ta đã có vợ, có con. Khi bố mất đi, anh được thừa hưởng ngôi nhà

và phần tài sản lớn nhất. Đây không phải là gia đình hạt nhân theo đúng nghĩa của từ ấy, nhất là khi, ngoài bố mẹ già ra, còn có một số em trai còn bé hay một con gái chưa chồng. Để chỉ loại hình tập hợp này, hãy dùng một từ có phần mơ hồ, nhưng cũng thích hợp với mức hiểu biết còn quá thấp của ta: “gia đình nhỏ”. Tuy nhiên, đừng quên rằng “gia đình nhỏ” ấy thành hình trên cơ sở một lõi cốt bất biến, gia đình hạt nhân, của nó khi cha mẹ già đã qua đời, khi tất cả các em trai, em gái đã lấy vợ, lấy chồng, do đó đã rời ngôi nhà cha mẹ để lại. Và chẳng, trong từng làng một, các “gia đình nhỏ” chỉ là thiểu số bên cạnh rất nhiều gia đình hạt nhân.

Ở một mức cao hơn, một gia đình “nhỏ” và hạt nhân cùng nhận là chung tổ tiên về phía bố đều tập hợp lại thành một thực thể rộng lớn hơn, tổ chức “họ”, mà tôi muốn dịch thành “đơn vị chung tộc danh về phía bố”: quả vậy, các “họ” phân biệt lẫn nhau bằng cách mỗi “họ” mang một tộc danh riêng về phía bố (mà người ta cũng gọi là “họ”). “Đơn vị chung tộc danh riêng về phía bố là đơn vị ngoại hôn, vì mọi thành viên của một họ đều tự xem là được gắn liền với nhau bằng quan hệ dòng máu.

Trong số vô vàn tộc danh về phía bố của người Việt, cho đến nay chưa ai lọc ra được tộc danh nào mà không bắt nguồn từ Trung Hoa(5). Như vậy, ta có quyền tự hỏi phải chăng các tộc danh đó đã bị quan lại Trung Hoa áp đặt qua suốt nghìn năm Bắc thuộc, nhằm ghi tên tuổi của cư dân bản địa, đặc biệt cư dân ở đồng bằng các vùng phụ cận (mà ta có thể nghĩ là bị nắm chặt hơn, so với các cư dân các vùng khác), vào sổ hộ tịch. Nguồn gốc ngoại lai của các tộc danh Việt, ta có thể đoán ra qua một hiện tượng khác: trong nhiều trường hợp, nhiều “họ” lại chung nhau một tộc danh, mà chỉ trong vùng nhỏ, thậm chí chỉ trong một làng thôi. Nguyễn Văn Viện, Nguyễn Đức Thịnh và Nguyễn

Đình Khải là người của ba “đơn vị chung tộc danh về phía bố”, đối với nhau chỉ là người đứng, quá lắm chỉ là láng giềng hay bạn bè của nhau, tuy cả ba đều chung tộc danh Nguyễn. Trong trường hợp này, cái phân biệt họ với nhau lại không phải là tộc danh, vì tộc danh của họ chỉ là một, mà là những chữ nối đứng giữa tộc danh và tên riêng, ở đây là Văn, Đức và Đình. Cũng có thể nói rằng tộc danh của ba người là Nguyễn Văn, Nguyễn Đức, Nguyễn Đình chứ không chỉ là Nguyễn.

Một lời về các gia đình “nhỏ” và hạt nhân hợp thành một “đơn vị chung tộc danh về phía bố”: là những đơn vị kinh tế độc lập, các gia đình ấy có thể phân tán ra nhiều làng khác nhau, thậm chí ra nhiều vùng, nhiều tỉnh. Sự phân tán ấy không nhất thiết đẩy người ta ra đi khỏi làng gốc, quên tất những gì có liên quan đến “họ” xuất phát của mình: trong nhiều trường hợp, từng “đơn vị chung tộc danh về phía bố” lại có một cuốn “gia phả” trong đó ghi tên tuổi họ hàng giữa họ với nhau(6). Nhưng cũng không hiếm những trường hợp người ra đi bị nạn đói thúc bách, nên không kịp sao cuốn “gia phả” để mang theo; nếu nơi họ đến quá xa nơi họ xuất phát, thì sau vài thế hệ con cháu của người ra đi không còn nhớ kỹ “họ” cũ nữa, vì họ đã trở thành một “đơn vị chung tộc danh về phía bố” mới tại nơi họ cư trú.

Sự tập hợp các gia đình “nhỏ” và hạt nhân thành “đơn vị chung tộc danh về phía bố” không đeo đuổi một mục đích kinh tế rõ ràng nào. Nó chỉ nhằm giải quyết hai vấn đề: đảm bảo chế độ ngoại hôn trong lòng từng “đơn vị chung tộc danh về phía bố” và thờ phụng tổ tiên ở mức rộng rãi nhất.

Quanh vấn đề thứ hai vừa nêu, mỗi hộ con trai cả đều có bàn thờ tổ tiên trong nhà, nhưng việc thờ phụng chỉ nhằm vào các tổ tiên trực tiếp về phía cha, thuộc bốn thế hệ gần người chủ hộ, và vợ các nhân vật ấy(7). Một ví dụ: với tư cách con trai cả,

tôi thờ cha mẹ tôi, chứ không thờ các anh em trai của cha tôi và vợ của họ, thờ ông bà nội tôi, chứ không thờ các anh em trai của ông nội tôi và vợ của họ, thờ ông bà cụ nội tôi, chứ không thờ anh em trai của ông cụ nội tôi và vợ của họ, thờ ông bà kỵ nội tôi, chứ không thờ anh em trai của ông kỵ nội tôi và vợ của họ. Các em trai tôi không có bàn thờ trong nhà, nhưng đến ngày giỗ thì cùng gia đình kéo nhau đến nhà tôi dự lễ(8). Nếu một trong những em trai ấy sống tại làng khác, thì nó cũng sắm một bàn thờ, nhưng khá đơn giản, nghĩa là không có “bài vị”, tức từng tấm gỗ nhỏ được trang trí, trên đó có ghi tên một vị được thờ (nhiều khi, ghi cả tên bà vợ của ông ta): người ta gọi thế là “thờ vọng”, nghĩa là thờ từ xa(9). Nhưng con trai cả của người em ấy, cũng như là con trai cả của mọi em trai khác, sẽ có đủ tư cách để có bàn thờ tại nhà mình, mà bàn thờ hoàn chỉnh, với “bài vị”. Ta thấy đấy, để thực hiện việc thờ phụng tổ tiên, người Việt dựa trên quy tắc quyền con trưởng của các thành viên nam giới trong gia đình.

Trên bình diện toàn bộ “đơn vị chung tộc danh về phía bố”, việc thờ phụng tổ tiên do mọi thành viên của “họ” thực hiện tại “nhà thờ họ”. Tổ chức giỗ chạp và gìn giữ ngôi nhà thờ là nhiệm vụ của “trưởng họ”, hay “tộc trưởng” tức người cầm đầu “đơn vị chung tộc danh về phía bố”, bao giờ cũng là con trai cả của gia đình cả thuộc nhánh cả của “họ”(10). Lưu ý rằng, mặc sự tham gia của mọi người trong “họ”, những nhân vật được thờ trên các bàn thờ của nhà thờ họ, mà các ngày giỗ chạp diễn ra ở đấy dưới bàn tay tổ chức của “trưởng họ”, một lần nữa, lại chỉ là các tổ tiên trực tiếp của ông này, tất nhiên là tính về phía bố, và thuộc bốn thế hệ trước ngay ông ta, cụ thể là cha mẹ của ông, ông bà nội của ông, ông bà cụ nội của ông, và ông bà kỵ nội của ông. Các vị vừa nêu, với tư cách là con trai cả của gia đình cả thuộc nhánh cả của “họ”, cũng là đại diện cho mọi thành viên đã qua đời của

“đơn vị chung tộc danh về phía bố”, do đó mọi thành viên còn sống của “họ” phải thờ phụng các vị ở “nhà thờ họ”. Một lần nữa lại thấy việc thờ phụng tổ tiên được kiến lập trên quyền con trai cả. Về phần ta, điều đáng lưu ý ở đây là việc thờ phụng ấy, dù được mở rộng ra toàn thể “đơn vị chung tộc danh về phía bố”, vẫn lập lại, qua các nhân vật được thờ, hình thái thờ phụng diễn ra trước bàn thờ của từng hộ con trai cả.

Nhìn dưới góc độ các mối quan hệ với việc thờ phụng tổ tiên, gia đình Việt cơ bản là gia đình hạt nhân, mặc dầu mọi thành viên của “họ” có nhóm họp định kỳ tại “nhà thờ họ”.

Giờ ta hãy nhìn gia đình Việt trong tư cách đơn vị kinh tế, nghĩa là trong các mối quan hệ với nông nghiệp và tiểu thương nghiệp.

Trước năm 1945, hầu như toàn bộ cư dân Việt là nông dân. Vì địa bàn của người Việt gần các tam giác châu ở Bắc Bộ, và các đồng bằng ven biển ở Trung Bộ, thêm vào đó là khí hậu nhiệt đới của miền Đông Nam Á, nên hầu như toàn bộ người Việt sống bằng nghề trồng lúa nước.

Mặt khác, một số điều kiện lịch sử, mà điểm xuất phát và diễn biến còn trong bóng tối, lại ngăn cản không cho đại thương phát triển, không cho ngoại thương ra đời. Từ thế kỷ X, khi nền thống trị của Trung Hoa vĩnh viễn chấm dứt, cho đến thế kỷ XIX, ngay trước khi người Pháp đến, chưa có một triều đại nào cho phép thương nhân trong nước ra nước ngoài buôn bán, quá lắm là mở cửa biển này hay cửa biển kia cho nhà buôn nước ngoài đến. Trong những điều kiện đó, nhu cầu trao đổi trong nội bộ sản phẩm của nông nghiệp và của một nền thủ công nghiệp còn sơ khai nhưng rất sinh động lại làm xuất hiện khắp địa bàn Việt một mạng lưới dày những chợ thuộc mọi cấp. Trước năm 1945,

ta gặp ở Bắc Bộ những chợ làng, chợ xã, chợ tổng, chợ huyện, chợ phủ, chợ nào cũng họp đầu kỳ vào những ngày không khớp nhau giữa chợ này với chợ kia. Đó là chưa nói đến các chợ tỉnh đã họp hàng ngày dưới thời Pháp thuộc, và ít nhiều đã Âu hóa.

Thoạt tiên, một nhận xét. Thủ công nghiệp và luồng buôn bán nói trên, có sinh động đến mấy, cũng chưa làm xuất hiện trong cư dân nông thôn một giai cấp thợ thủ công và một giai cấp tiểu thương đích thực. Trừ vài ngoại lệ (phải nhận là không quá hiếm), còn đa số các trường hợp thì thủ công nghiệp và tiểu thương lại nằm trong hoạt động hầu như hàng ngày của gia đình nông dân. Người ta bắt tay vào các việc thủ công ( đan lát, dệt...) vào những giờ rỗi rãi, có khi làm đến rất khuya. Hầu như người nông dân nữ ngày nào cũng có mặt ngoài đồng, nhưng đến ngày phiên chợ đã quen đi, chị tạm thời bỏ việc đồng áng, sau khi đã nhờ một người quen thay mình, miễn sẽ trả công lao tương tự cho chị kia vào một dịp khác. Thế là chị ta đi chợ mang hàng đi bán trong hai thúng mắc vào hai đầu một đòn gánh trên vai, chỉ trở về nhà khi đã quá trễ, vào cuối chiều hay đêm. Tóm lại, thủ công nghiệp và tiểu thương nghiệp thường chỉ là phần bổ sung cho nông nghiệp. Nhưng là phần bổ sung cần thiết, nhất là ở Bắc Bộ, nơi diện tích ruộng do từng nhà khai thác thường không đủ để nuôi sống gia đình qua cả năm.

Về những gì khiến ta quan tâm, hãy đặt câu hỏi sau đây:

Những thành viên của một gia đình Việt phân công lao động cho nhau như thế nào, để có thể làm tròn những công việc mà nông nghiệp, thủ công nghiệp và tiểu thương nghiệp đòi hỏi?

Quả vậy, mối quan hệ qua lại giữa những công việc đè lên vai các thành viên khác nhau của gia đình chỉ cho ta thấy một cách tổng thể bức tranh chung về lao động hàng ngày của cả

nhóm, qua đó mà giúp ta đoán ra cái gì từ bên dưới ảnh hưởng lên trên để tác động vào bước đi chung của lao động, biến các lao động riêng thành một tổng thể hài hòa.

Tôi sẽ thử trả lời câu hỏi trên, không phải bằng những đoạn miêu tả tỉ mỉ, càng không phải bằng những con số thống kê mà chỉ bằng những cảm giác toát lên từ sự thực, như tôi nói ngay từ đầu.

Hãy nói ngay rằng nhân công của một gia đình hạt nhân ở nông thôn trước hết là sức lao động của đôi vợ chồng hợp thành bộ phận cơ bản của gia đình ấy, cụ thể là của người chủ hộ và vợ ông ta. Đó là nhân công duy nhất, nếu đôi vợ chồng chưa có con, hay con họ còn quá bé, chưa thể làm bất cứ công việc gì. Con cái lớn lên, bắt đầu làm việc dưới sự hướng dẫn của bố (nếu là con trai) hay mẹ (nếu là con gái), thì sức lao động do chúng bỏ ra chỉ là phần bổ trợ vào sức lao động của bố mẹ; hơn nữa, hoạt động lao động của chúng lại do bố mẹ trực tiếp hướng dẫn và kiểm soát. Đến tuổi trưởng thành mà chưa từ già gia đình để đi lập gia đình mới, đã trở thành người lao động trọn vẹn không cần luôn luôn có bố mẹ ở bên cạnh để hướng dẫn, chúng vẫn được cha mẹ giao việc cho, và bảo ban trước khi chúng bắt tay vào việc khác, nghĩa là chúng lao động theo kế hoạch cha mẹ vạch ra trong quá trình diễn biến của hoạt động gia đình.

Cũng vậy, trong những gia đình gọi là “nhỏ”, mà ngoài cặp vợ chồng hợp thành lõi cốt của gia đình ra, còn có cha mẹ già và các em trai, em gái chưa vợ, chưa chồng: tất cả mọi người đều quy chiếu vào kế hoạch của cặp vợ chồng lõi cốt.

Nông nghiệp ruộng nước cổ truyền, ít nhất cũng ở Bắc Bộ, cho phép hàng năm làm hai vụ lúa: gọi là vụ tháng 5, vì gặt vào thời điểm ấy của năm âm dương lịch; và vụ tháng mười(11). Vụ

tháng 10 là vụ chính, nhưng vụ tháng 5 cũng quan trọng: không có nó, thì lúa gặt về không đủ dùng cho cả năm. Do mức cao thấp, một số ruộng chỉ phù hợp với một trong hai vụ, nhưng cũng có những ruộng phù hợp với cả hai. Ngay trước khi gặt lúa tháng 5, người ta đã bắt đầu cày bừa cho ruộng thuộc vụ tháng 10. Về vụ kia, cũng thế. Có nghĩa là hai vụ ít nhiều gối lên nhau, khiến công việc đồng áng làm cho người nông dân bận rộn quanh năm, về lý thuyết chẳng có lúc nào dích thực rảnh tay.

Hãy kể ra đây những lao tác chính diễn ra theo thứ tự từ đầu đến cuối từng vụ, dù là ở vụ tháng 5 hay vụ tháng 10: cày (ba lượt); bừa (ba lượt ở Bắc Bộ, và trên một số loại đất thô cày): làm cỏ; gặt. Cày, bừa là công việc của đàn ông, riêng vụ bừa thứ ba thì dành cho phụ nữ. Cấy hoàn toàn là việc đàn bà, không một người đàn ông nào đi cấy; tôi giả thiết rằng cấm cây mạ xuống đất là hành động sinh sôi nảy nở tối ưu, do đó được giành riêng cho nữ giới. Việc làm cỏ chủ yếu do phụ nữ đảm đương. Còn gặt là công việc chung của cả nam lẫn nữ.

Cày bừa và gặt, từ trước đến nay, vốn được xem là những lao tác nông nghiệp nặng nhọc nhất, kể cả trong nông nghiệp trên đất khô. Càng thế trên ruộng nước, khi nước lên đến nửa chân người lao động, có khi lên đến nửa người. Nhưng hãy nói đôi tí về cấy, khâu không có mặt trong nông nghiệp trên đất khô. Mở đầu cuộc đời làm dân tộc học, tôi có tập đôi tí lao tác đồng áng. Hướng dẫn cho tôi, là mấy người nông dân ở ngoại thành Hà Nội: họ vừa nhiệt thành, vừa buồn cười. Lần đầu tiên tôi xuống ruộng học cày, nước lên đến bụng. Cày ruộng trong điều kiện đó, người lao động phải vừa vạch đường cày, vừa cấm hai bên lối mình đi những cây “vè”, tức những cành tre nhỏ tương đối thẳng, làm sao khi mình đã đi xong một lượt từ đầu này đến đầu kia mảnh ruộng, thì “vè” đã được cấm thành hai đường

thẳng tắp. Nhờ cách làm đó mà người lao động đảm bảo được rằng đường cày mình vạch ra, nhưng không thấy được dưới nước bùn khá sâu, vẫn chạy theo đường thẳng, chứ không thành đường vòng hay đường gãy góc. Một quá sức, ấy thế mà tôi vẫn tiếp tục được qua ba buổi sáng liền. Đến vụ cấy, tôi lại về làng cũ. Buổi đầu, tôi đánh giá công việc cũng đơn giản thôi: người phụ nữ đi cấy đứng đấy, thân cúi cúi thấp xuống, tay trái cầm nắm mạ, tay phải nhẹ nhàng cắm từng cây mạ xuống bùn, chân xê dịch chậm rãi thôi. Tôi bước xuống ruộng, nhưng không chịu đựng được lâu. Chỉ khoảng nửa giờ sau, tôi đành bỏ ruộng lên bờ ngồi, người ê ẩm, trước bao tròng cười của các bà, các chị có mặt tại chỗ. Tôi không đủ can đảm học tiếp bài học. Để nói cho gần hết ý, xin dẫn một bài ca dao Việt:

*“Cấy đồng giữa buổi ban trưa,*

*Mồ hôi thánh thót như mưa ruộng cày.*

*Ai ơi, nâng bát cơm đây,*

*Đói no một hạt, đắng cay muôn phần”.*

Câu chuyện nhỏ kể lại trên đây hoàn toàn không phải là bằng chứng do một nhà nghiên cứu đưa ra, cũng không phải là sự kiện rút ra từ kinh nghiệm điền dã. Nó có mặt đấy chỉ để nhấn mạnh rằng công việc cấy lúa nói riêng và sức lao động người phụ nữ bỏ ra trên ruộng nước nói chung, có thể nặng nhọc đến chừng mực nào. Là người lao động đồng áng, đàn bà không phải là kẻ phụ việc cho nam giới, mà là người bạn độc lập của người đàn ông, bình đẳng với đàn ông.

Không có gì đáng ngạc nhiên, nếu việc sử dụng lúa gặt về nhà không chỉ phụ thuộc vào đàn ông, vào người chồng, và ông chủ hộ. Ngoài những nhu cầu hàng ngày liên quan đến việc nội trợ, mỗi một khi phải trích từ bỏ ra một số lượng thóc gạo nào

đấy (đôi khi chỉ mười ký) để dùng vào việc khác (để cất rượu uống, chẳng hạn), thì ông chủ gia đình phải được vợ mình đồng ý cái đã. Bàn cãi mãi rồi mà bà ta nhất quyết không đồng ý, thì ông chồng đành chịu thua, đồng thời cũng cau có ít nhiều để giữ thể diện. Thóc gạo, sản phẩm lao động chung của đôi vợ chồng, chỉ được sử dụng theo mối đồng tình giữa hai người.

Về những việc thủ công đến ngày lao động của nông dân, sau thời gian họ làm việc ngoài đồng, tôi đã nói qua một tí rồi: những việc ấy được tiến hành vào lúc rảnh rỗi. Dù sao, chúng đã bước đầu chuyên môn hóa: việc này là việc của đàn ông (các việc mộc nhỏ, chẳng hạn), việc kia là việc của đàn bà (dệt); việc kia nữa, cả hai giới đều có thể làm ( đan lát). Nhưng, trong mọi trường hợp, đấy là công việc cá nhân: mỗi người cầm trong tay một sợi dây dài, chẳng hạn, cứ thế mà đan, hầu như chẳng chú ý mấy nổi vào việc mình làm, vừa đan vừa uống nước chè xanh hay nhai một miếng trầu, có khi vừa đan vừa nói chuyện với khách đến chơi. Sản phẩm của các công việc ấy chỉ có giá trị kinh tế, một khi đã được đưa ra thị trường. Ta sẽ quay lại vấn đề ấy một chút nữa thôi.

Một số công việc thủ công đã phức tạp hơn, do đó đã trở thành hoạt động chuyên môn hóa (nghề mộc, nghề trang trí, nghề thêu...). Nghiên cứu các nghề này về mặt tổ chức kinh tế là việc còn phải làm. Điều duy nhất có thể nói ngay là, ngoài một số việc biệt lệ nào đó ra (nghề thêu có lẽ là một trong những biệt lệ ấy), tất cả các nghề nói trên đều do đàn ông làm, mà làm riêng ra, nhưng hầu hết tất cả các nghề đó đóng khung, về mặt kinh tế, trong khuôn khổ nền kinh tế của gia đình nông dân sản xuất lúa nước. Trong điều kiện đó, làm sao phối hợp được hai nền kinh tế khác nhau trong lòng một đơn vị duy nhất? Vấn đề mới được đặt ra thế thôi.

Cuối cùng là tiểu thương nghiệp. Một điều đập ngay vào mắt ta: trong đại đa số các trường hợp, nền trao đổi này nằm trong tay của phụ nữ. Trên các chợ nông thôn, vào các ngày phiên, điều mắt thấy rõ là phụ nữ chiếm đa số. Đàn ông chỉ đảm nhận một số ngành mua bán thôi (trong số đó có buôn bán gia súc). Nếu cần, họ có thể mở quán ăn ngoài trời, giữa chợ, như phụ nữ thế thôi. Họ có thể đến chợ mua gì đó, theo yêu cầu của bà vợ hôm ấy lại bận ở nhà. Nếu là người khá giả thì họ có thể đến chợ thăm bạn bè ở làng khác, vì lý do nào đấy mà không thể gặp vào ngày thường, cùng bạn bè nhấm vài chén rượu trước một mâm thịt chó. Nhưng ngoài chợ, đàn ông chỉ là thiểu số. Tiểu thương nghiệp chủ yếu nằm trong tay của giới nữ.

Tình trạng ấy đưa đến một hậu quả về mặt kinh tế đáng làm ta quan tâm: nếu lúa gạo gặt về nhà là công chung của hai vợ chồng đóng vai thành phần cơ bản trong gia đình “nhỏ” hay hạt nhân, thì tiền thu được qua tiểu thương nghiệp lại chủ yếu do đàn bà làm ra. Và người nữ nông dân Việt không phải quanh co để che giấu vị trí “bên trên” của họ trong lĩnh vực này. Trước khi người Pháp đến, đơn vị tiền tệ của chúng ta là đồng tiền đồng tròn, ở giữa có đục một lỗ vuông, để qua đó mà xuyên một mảnh tre dài lại, nhằm tập hợp nhiều đồng tiền lại thành một quan tiền. Cùng với giấy bạc do người Pháp phát hành, đồng tiền và quan tiền vẫn lưu hành ở nông thôn trước năm 1945. Các quan tiền chiếm chỗ nhiều, nên trong từng nhà, chúng được cất giữ bên trong một hòm, và người giữ chìa khóa hòm là bà vợ ông ta. Chiếc chìa khóa ấy do mình bà sử dụng: chính bà ta, chứ không ai khác ngoài bà, dùng chìa khóa mở hòm ra, lấy số tiền cần cho các khoản chi tiêu ngay trước mắt của gia đình, rồi đóng hòm lại. Một khẩu ngữ dân gian gán cho bà chủ nhà vai trò “tay hòm chìa khóa”, tức vai trò giữ chìa khóa mở đóng hòm đựng tiền.

Tôi không vì lý do đó mà bảo rằng người phụ nữ giữ tiền họ làm ra để chi tiêu riêng. Không phải thế, những khoản tiêu bằng tiền, chỉ đều tiêu cho gia đình, cho chồng con, có khi để giữ thanh danh cho gia đình nữa (tổ chức lễ tiệc, chẳng hạn, mời bạn bè của chồng đến ăn)... Tôi cũng không bảo rằng chồng chị, người chủ hộ, chẳng liên quan gì đến đây: ông có thể gợi ý vợ tiêu khoản này, khoản kia, vì mục đích kia, nọ, vì quyền lợi của gia đình mà tiêu (mà ít nhất thì ông ta cũng nói thế). Nhưng quyết định cuối cùng ở trong tay vợ ông.

Người phụ nữ bình đẳng với chồng trong việc sử dụng thóc gạo do hai người làm ra. Lời nói của chị lại có tác dụng quyết định, khi bàn đến những khoản tiêu pha bằng tiền, vì tiền chủ yếu do chị làm ra. Bị thu hẹp lại trong góc độ thuần túy kinh tế ấy, gia đình Việt có mang tính chất phụ quyền đến mức người ta thường nói hay không?

Vả chăng, trong nhiều lĩnh vực ngoài kinh tế, từ việc giáo dục con cái đến việc gả bán chúng, người chủ hộ nói một tiếng nói quyết định, nhưng, suy cho cùng, lại rất hình thức. Để đi đến quyết định mà ông là người duy nhất đứng lên chính thức hóa, khiến người ta tưởng rằng ông là người duy nhất quyết định, ông đã phải bàn bạc trước, mà bàn kín với vợ, để hai người đồng ý với nhau. Đạo lý của Nho giáo, khi thâm nhập xã hội Việt từ thế kỷ XV, đã biến người trưởng hộ thành đại diện chính thức của gia đình trước thế giới ngoài gia đình. Đạo lý ấy chưa làm cho ông biến thành một ông chủ tuyệt đối, mà không người nào trong gia đình được cãi lại, được động đến.

Người ta có thể vặn lại rằng người phụ nữ Việt cũng có một vị trí nào đấy trong gia đình, nhưng lại không có chỗ đứng trong các tổ chức ngoài gia đình, những tổ chức ở cấp làng, chẳng hạn. Đúng. Liếc một liếc mắt vào các tộc người mẫu hệ (người ta còn

bảo là mẫu quyền), như người Giarai và người Êđê trên các cao nguyên Trung Bộ, ta thấy quả là phụ nữ ở đây đóng một vai trò nổi bật, tất nhiên gây bất lợi cho đàn ông. Nhưng điều đó chỉ diễn ra trong nội bộ của gia đình, tôi muốn nói gia đình mở rộng, gồm nhiều hộ mẫu hệ và mang tính tộc danh về phía mẹ, sống dưới một mái nhà chung, dưới quyền một “bà tổ”. Còn lên mức làng, thì, trái lại, không có người phụ nữ nào trong các tổ chức ngoài gia đình. Các Nường tử quân, nói cho cùng, chỉ là nhân vật truyền thuyết.

Trở về với người Việt, có thể nói rằng, nếu phụ nữ ở đây hoàn toàn vắng mặt trong các tổ chức ngoài gia đình, thì nhiều nhân vật nam giới có chân trong các tổ chức ấy, mà vào cỡ bự kia đấy, lại chịu cho vợ ảnh hưởng đến mình, khi họ chuẩn bị đi họp để phát biểu ý kiến. Nếu nói quá lên một tí, cho dễ trình bày thôi, thì các vị ấy chịu cho vợ “gà”, trước khi cất lời trước người bên ngoài. Nhưng ta đừng dùng chân ở đây, vì dùng chân thì phải đưa ra một số sự kiện, khiến bài viết dài ra.

Xin kết thúc luôn, bằng cách nhắc lại rằng những lời ghi đây chỉ là những cảm giác ban đầu, chỉ có giá trị một lời gợi ý. Dù sao, cũng mong rằng lời gợi ý ấy sẽ thúc đẩy một số nhà nghiên cứu chuyên về tộc người Việt lại cúi đầu xuống lần nữa trên vấn đề gia đình, như nó còn tồn tại mới gần đây bên trong tộc người ấy, để xem thử thực ra có gì, bên dưới một lớp sơn phủ ngoài gồm những ý niệm có sẵn.

---

1. Trong số những tộc người họp thành dân cư của từng nước Đông Nam Á lục địa, bao giờ cũng có một tộc không những vượt xa các tộc khác về mặt dân số, mà còn từng nắm trong lịch sử, và hiện vẫn nắm, vai trò chủ yếu trong việc ra đời và vận hành của quốc gia. Ở Việt Nam, đấy là người Việt (hay Kinh). Những tộc người thuộc loại ấy (mà tôi

muốn gọi là “tộc chủ thể”), do các thăng trầm của lịch sử, đã bị đẩy đến chỗ chiếm lĩnh ngay từ đầu các vùng thấp của đất nước, các tam giác châu và đồng bằng ven biển, nhờ đó mà khả năng phát triển trong không gian rộng một nền nông nghiệp có năng suất cao, công nghiệp trồng lúa nước.

2. Không Tử sống hồi thế kỷ XI trước Công nguyên. Nhưng chỉ đến thế kỷ III sau Công nguyên, dưới thời Đông Hán, thì Nho giáo mới bắt đầu tham gia, với tư cách một lý thuyết chính thức, vào bước sinh thành một bộ máy nhà nước mang chất đế chế. Vào các thế kỷ XII và XIII, dưới triều Nam Tống, Nho giáo qua một bước phát triển lớn, với sự tham gia của một số triết gia tên tuổi. Từ đó, Nho giáo là ý thức hệ chính thức của Trung Hoa, cho đến đầu thế kỷ XX.

3. Từ thế kỷ X đến XIV, nghĩa là từ triều Lý đến triều Trần, đạo Phật là quốc giáo ở Việt Nam. Nhưng ngay từ thế kỷ XIV, trong giai đoạn cuối của triều Trần, một số nhà nho đã có mặt ở triều đình, và phong tục - tập quán đã bước đầu chịu ảnh hưởng của lực lượng mới này. Đến thế kỷ XV, khi nhà Lê lên ngôi sau một cuộc chiến tranh giải phóng dân tộc kéo dài, Nho giáo bắt đầu chiếm vị trí của Phật giáo. Nhưng ở nông thôn bấy giờ, nhà nho hãn chưa đông. Thế kỷ XVI là một thế kỷ nội chiến. Từ thế kỷ XVII, dưới triều Lê gọi là “trung hưng”, các nhà nho hãn đã tách ra thành một tầng lớp xã hội riêng.

4. Một tộc thiểu số, trong quá khứ từng chung nguồn gốc với tộc Việt (xem lại chú thích 1). Hai tộc này chỉ tách rời khỏi nhau vào khoảng cuối thời Bắc thuộc, cứ cho đi là vào lối các thế kỷ VII và IX thuộc Công nguyên.

5. Cũng có một hai biệt lệ nhỏ. Một biệt lệ là trường hợp một số người vốn mang tộc danh Mạc, sau đổi lại thành Lêu. Thế kỷ XVI là một thế kỷ nội chiến (xem chú thích 3): bấy giờ, hai họ Mạc và Lê đánh nhau. Mạc thua, rút về phía biên giới Trung - Việt. Khi nhà Mạc thua hãn, một số người bỏ tộc danh cũ (Mạc), lấy tộc danh của một tộc thiểu số trong vùng (Lêu). Lêu không phải là tộc danh Hán.

6. “Gia phả” được đặt tại nhà người “trưởng họ”, tức con trai cả của gia đình cả của chi nhánh cả của “đơn vị chung tộc danh về phía bố”. Người “trưởng họ” có nhiệm vụ bổ sung cho gia phả. Từng thành viên trong “họ” có thể đến nhà “trưởng họ” xem “gia phả” hoặc xin phép sao một bản để đem đi, nếu người ấy sắp ra khỏi làng cũ.

7. Cũng có nhiều trường hợp các vị tổ tiên được thờ chỉ thuộc ba thế hệ sát người chủ hộ nhất.

8. Đó là lễ kỷ niệm chu niên ngày chết của từng nhân vật được thờ.

Vào từng ngày ấy, gia đình của người anh cả chuẩn bị một bữa ăn lớn, đặt các món ăn lên bàn thờ, hay lên một nơi áp sát bàn thờ. Người ta đốt nhang, rồi người anh cả quỳ lạy trước bàn thờ. Mọi người nhà của ông, và mọi người nhà của em trai ông, đều luân phiên đến quỳ lạy như thế. Khi nhang đã tàn, thức ăn được dọn xuống chiếu hay lên phản, và mọi người có mặt tập hợp lại ăn uống trong niềm vui chung, trước khi chia tay, gia đình nào về nhà nấy. Những tốn kém về giỗ chạp như thế, gia đình người anh cả phải chịu đựng: chính vì thế mà anh cả bao giờ cũng được truyền phần hậu nhất trong số của cải do bố để lại.

9. Trong trường hợp những người khá giả, em trai ra ở riêng, tuy không đi khỏi làng, vẫn có bàn “thờ vọng”: Đến ngày giỗ, người em đốt nhang trên bàn thờ của mình để “thờ vọng”, sau đó mới cùng đến nhà anh cả dự giỗ.

10. “Trưởng họ” chết đi, người lên thay chân ông giữ chức vụ ấy là con trai cả của ông, dù cho các em trai ông còn đó.

11. Còn một vụ thứ ba nữa, vụ rất phụ, mà mọi lao tác, từ cày đến gặt, chỉ diễn ra trong vòng ba tháng âm (do đó người ta gọi là vụ “ba giảng”), và gặt lên cả hai vụ tháng 5 và tháng 10. Nhưng chỉ có thể trồng lúa “ba giảng” trên một số loại đất riêng. Đã thế, năng suất lại rất thấp. Vụ “ba giảng” nay không còn nữa.

## MẶT TRỜI VỚI NGHI LỄ TRÊN NƯƠNG CỦA NGƯỜI MĂNG (MẠNG Ủ) Ở TÂY BẮC VIỆT NAM\*

Hai mươi năm đã trôi qua, tôi còn nhớ mãi ngày ấy, khi Thanh Thiên và tôi còn là những chàng trai đầy sôi nổi và nhiệt huyết. Chúng tôi những trí thức mới của nước Việt Nam Dân chủ Cộng hoà, hăm hở với những bước đầu tiên trên con đường của ngành dân tộc học non trẻ. Ngày ấy do duyên nợ xa xôi tôi đã chọn Mường làm miếng đất tìm hiểu. Còn người bạn tôi - anh Thanh Thiên - chọn người Măng (Mạng Ủ) để điền dã. Nếu như với người Mường tôi gặp biết bao trở ngại để vượt qua “phòng tuyến” của người đi trước (Bà J.Cuisinier) thì bạn tôi, anh Thanh Thiên (người Ba Na) đã gặp may. Vì qua hai đợt điền dã vào những năm 1960 đã thu được nhiều tư liệu quý, mà anh là một nhà dân tộc học tài hoa, nên chỉ cần đôi chút dữ kiện là có thể hoàn tất công việc mà viện Dân tộc học giao cho anh.

Trong đám tư liệu ngổn ngang mà Thanh Thiên đem về từ Tây Bắc xa xôi, tôi chưa giúp anh được bao lắm, nhưng là bạn thân với nhau, anh cho tôi biết những tư liệu của anh về người Măng.

Lúc đầu, khi xem tài liệu của anh, tôi thấy ngỡ ngợ, nhưng chỉ thế thôi thì chưa đủ, vốn hay tò mò, tôi xem kỹ hơn, chợt bắt gặp một dữ liệu mà tôi thấy hay, đáng kể hôm nay, như nhiều

trường hợp đã xảy ra, tôi phải công bố tài liệu ấy mà chưa xin phép chủ nhân của nó, cũng là cực chẳng đã. Giờ đây chúng ta cùng xem chuyện ấy như là chuyện đã rồi.

Đọc kỹ tài liệu của Thanh Thiên, cộng với hiểu biết của cá nhân, tôi ngờ số tài liệu về nghi lễ trên nường của người Mạg Ư thấp thoáng bóng dáng của nghi lễ thờ mặt trời. Không hiểu cảm giác có chính xác hay sai, tôi cũng cứ trình ra đây vài dữ kiện gọi là góp chút ít vào công việc nghiên cứu mà nhiều người đang rất quan tâm.

Từ lâu, đã có nhiều bài nghiên cứu cho tôi biết nghi lễ trên nường cũng giống như nghi lễ trên ruộng nước, phụ thuộc vào bốn khâu lớn:

Chọn giống, đốt nường

Chọc lỗ, tra hạt

Làm cỏ (trong trường hợp có làm cỏ)

Thu hoạch

Tư liệu tỏ lộ rằng người Mạg Ư không có làm cỏ, tức chỉ chủ yếu có hai khâu đầu và cuối, trong đó các khâu chính được đánh dấu bằng nghi lễ. Trong các nghi lễ ấy, cách thể hiện rõ có lẽ là ở khâu hai và khâu bốn (nghĩa là khâu chọc lỗ tra hạt và khâu thu hoạch). Nếu như trong hai khâu ấy nghi lễ đưng khá rõ đến mặt trời thì khâu chọn giống và đốt nường còn là điều cần phải điều tra thêm, vì đốt nường theo chỗ tôi biết từ các tộc người khác cũng phải có một hoạt động tôn giáo nào đó mà tài liệu của Thanh Thiên chỉ đặt ra một dấu hỏi, dấu hỏi ấy tôi chưa có điều kiện xác minh(1).

Đi vào khâu chọc lỗ tra hạt, tài liệu cho biết người Mạg

phần lớn làm nương ở xa nhà. Muốn đi làm nương, mọi người phải xuất phát từ nhà vào lúc nửa đêm để mờ sáng đến nương. Do đặc điểm người Mạg Ơ không chuyển nơi cư trú theo nương như một số tộc người khác, nên càng nhiều năm, nương của họ càng xa nơi ở.

Ở người Mạg Ơ mỗi tiểu gia đình làm một nương, nên trải qua nhiều đời nương rất rộng. Mặt khác, nương của người Mạg Ơ nằm trên triền núi cao, rất dốc. Chính vì nương rộng, xa nhà nên người Mạg Ơ phải thực hiện chộc lỗ tra hạt xong trong một ngày. Yêu cầu ấy một tiểu gia đình không làm nổi, nên đã từ lâu lắm rồi, người trong làng phải tương trợ nhau. Trong hoạt động tương trợ ấy, họ đã phân công nhau, đàn ông chộc lỗ, đàn bà tra hạt.

Cứ từng cặp đàn ông - đàn bà như vậy, vì nương rất to và dốc nên từ tờ mờ sáng, bắt đầu chộc lỗ tra hạt là họ xếp thành từng đôi dưới chân nương, nương hình chữ nhật. Nếu đứng từ dưới chân nương nhìn lên, họ xếp hàng từng cặp một ở góc nương bên trái phía dưới rồi cứ thế lần đi. Điểm mở đầu là chỗ dành cho cặp vợ chồng ông chủ nương rồi tiếp đến các cặp khác theo chiều từ trái qua phải. Có trường hợp những người chưa vợ chưa chồng thì thích đứng với ai thành cặp tùy ý, vì nhất thiết mỗi cặp phải có một nam và một nữ. Những cặp đứng cuối về phía bên phải của hàng gồm những người vợ đi làm chồng không đi hoặc ngược lại (chúng tỏ cực chẳng đã phải thế). Như vậy vô hình chung có yếu tố phân thực trong đó, cũng giống như sự kiện đàn ông chộc lỗ, đàn bà tra hạt.

Trước khi xếp cặp, chủ nương đứng ở góc trái dưới dãy, không bao giờ bắt đầu từ tay phải của người đứng dưới núi nhìn lên nương cho dù trên đường người ta đến góc phải của nương

trước cũng phải đi qua góc trái để xếp hàng. Lễ đầu tiên phải làm là ở chỗ ấy. Lúc đầu ông chủ nương trồng một cái cây có sức sống khỏe, cao, nhiều hạt(?) (tiếng Mạg Ứ gọi cây này là gì tôi không còn nhớ rõ) vào chỗ ấy. Người Mạg Ứ cho rằng trồng cây ấy trên nương là mong cho cây lúa cũng mọc xanh tốt, khỏe, cao, nhiều hạt như thế. Xong lễ này mới sắp xếp các đôi như vừa kể trên. Khi các cặp đã đứng vào vị trí như quy ước là bắt đầu chọc lỗ tra hạt. Trong khâu thao tác này của người Mạg Ứ, thế đứng của từng cặp hơi khác so với bố trí chọc lỗ tra hạt của người Mường, người Thái, người Thượng. Nếu như ở các tộc người này, người đàn ông cầm gậy chọc lỗ đi trước, người đàn bà đi theo sau tra hạt. Thì ở người Mạg Ứ hai người của cặp đứng đối diện với nhau. Người đàn ông đứng xây lưng lại phía núi như nhìn xuống thấp, người đàn bà nhìn lên. Người đàn ông lùi để chọc lỗ, người đàn bà tiến để tra hạt. Do cách làm như vậy nên công đoạn chọc lỗ tra hạt có vẻ chậm hơn so với các tộc người khác. Để xử lý chỗ yếu này của thói quen, người đàn ông chọc lỗ theo hàng ngang, chọc năm lỗ trên một mét, thứ tự chọc từ trái qua phải. Người đàn bà quỳ xuống chĩa hạt vào năm lỗ ấy. Người đàn ông lùi một bước, người đàn bà tiến lên, cứ thế đến góc nương bên phải thì nghỉ.

Những dòng tư liệu trên khiến tôi chú ý đến những chi tiết: các cặp nam nữ đứng đối diện nhau, hình ảnh của thao tác chọc lỗ tra hạt lặp đi lặp lại biểu tượng cho sự giao phối, nhằm vào sự sinh sôi, nảy nở. Trường hợp những cặp đứng cuối cùng phản ánh cái tinh thần phồn thực ấy.

Khi nghỉ, những người tham gia chọc lỗ tra hạt muốn đùa giỡn cái gì cũng được, không cần kiêng cử, chỉ trừ một điều, gậy chọc lỗ phải đặt để xuôi theo bóng mặt trời ở phía trên rẫy,

không được cấm. Hành động ấy ngụ ý gây chọc lỗ là một vật thiêng. Mà vật thiêng trong tôn giáo nông nghiệp sơ khai là có thể truyền năng lực mặt trời, nên bao giờ cũng thế, phải để gây chọc lỗ xuôi theo tia sáng mặt trời, đầu tày hấp thu năng lực truyền về đầu nhọn, vì khi cấm gây chọc lỗ xuống đất để tra hạt là đã truyền đi một chút năng lượng, nên cần phải tích thêm.

Sau khi nghỉ, mọi người lại tụt xuống dưới nường tiếp tục đi lên, khoảng năm, sáu lần như thế thì tra hạt kín nường, con số này có thể thay đổi tùy nường to hay nường nhỏ. Thường họ phải tính toán sao cho công việc xong trước hai, ba giờ chiều để kịp về nhà vì đường đi khá xa.

Nếu như lúc bắt đầu từ điểm đầu góc nường bên trái có một nghi lễ nhỏ, thì khi kết thúc tại điểm cuối tại góc nường bên phải cũng bằng một nghi lễ. Mọi người xếp gây chọc lỗ theo một thứ tự đã được quy ước từ thuở xa xưa ở bên ngoài nường, riêng gây của ông chủ nường được cấm tại điểm cuối cùng của góc nường, mọi người tham gia trong buổi chọc lỗ tra hạt ngồi vòng tròn quanh cây gây đó. Trước đó ông chủ nường lấy một số cỏ, dây buộc lên đầu tù của gây (cây cỏ gì cũng được, chứ không bắt buộc theo một quy cách nào cả). Mọi người nhìn lên cây gây và thầm cầu khẩn trong lòng “mong cho cây lúa phát triển cao tốt như cây gây chọc lỗ”.

Có thể nói lần đầu tiên ta thấy một nghi lễ nông nghiệp sơ khai, đến mức không cần có nghi thức tách khỏi hoạt động lao động, mà thậm vào quy cách, tư thế, động tác lao động. Không có động tác, tư thế, vị trí để thực hiện nghi lễ, không đòi hỏi một bài khấn nào cả. Cách sắp xếp từng cặp nam nữ trên nường theo vợ chồng và những cặp cuối ở xa chỗ cây phồn thực vừa dựng là cặp cực chẳng đã tôi phải chấp nhận anh, vì đây là biểu tượng

của hành động nam nữ giao tiếp, các cặp này chính là những biệt lệ khẳng định quy luật chung. Biểu tượng của sự phồn thực cũng thể hiện ở tư thế của người nam và người nữ khi chọc lỗ tra hạt. Cách đặt cây gậy trên đầu nường để lấy năng lượng mặt trời cũng như sự di chuyển tổng thể của người lao động theo hướng ngược chiều kim đồng hồ cho phép nghĩ đến tín ngưỡng thờ phụng mặt trời. Như vậy trong khâu chọc lỗ tra hạt của người Mạg Ơ có ít nhất sáu nghi lễ phồn thực.

Bước sang khâu thu hoạch, vai trò chính trong lễ thức là bà vợ ông chủ nường, người Mạg Ơ gọi là Mạ Ngọ (tức mẹ lúa). Bà Mẹ lúa ở mỗi tộc người có những vai trò khác nhau, có bà Mẹ lúa xuất hiện trong nghi lễ của khâu chọc lỗ tra hạt, còn bà Mẹ lúa của người Mạg Ơ xuất hiện trong khâu thu hoạch.

Muốn làm Mẹ lúa ở người Mạg Ơ phải đáp ứng một số điều kiện, thứ nhất bà Mẹ lúa phải là bà chủ nường, người đàn bà đến tuổi nào đó mà không có con thì không được làm Mẹ lúa, đang thấy tháng, bản mình cũng không được phép làm Mẹ lúa. Trong trường hợp bà chủ không làm được Mẹ lúa người thay thế là một người phụ nữ bên nhà chồng. Tốt nhất là chị em ruột của ông chủ nường (vì người Mạg Ơ quan hệ theo phụ hệ, tiểu nông). Nếu không có chị em ruột hoặc chị em không đến được, thì chị em họ của ông chủ nường, thậm chí con gái của ông cũng có thể thay thế mẹ, tốt nhất là người đông con cái. Người được chọn làm Mẹ lúa phải kiêng kỵ một số món ăn trước ba ngày, số ngày hình như thay đổi theo từng làng. Suốt trong thời gian hai ba ngày đó Mẹ lúa phải ăn kiêng, ở riêng không được nằm chung với chồng con, hạn chế nói, nếu có nói thì cũng chỉ nói thêu thào, không được nói to. Như thế có nghĩa người đàn bà đó đã đóng vai trò Mẹ lúa mấy ngày trước khi thu hoạch.

Hôm gặt lúa phải chọn giờ để lên nương, thường xuất phát vào nửa đêm, Mẹ lúa bao giờ cũng đi trước mọi người một chút, không bao giờ đi chung. Mọi người ăn mặc xuềnh xoàng, riêng Mẹ lúa mặc đồ lễ đẹp đẽ. Khi đến nương trời còn chưa sáng, người ta cắm vào lối đi một dấu cắm để báo cho mọi người ở ngoài nương biết không được đặt chân vào. Dấu cắm này cũng tương tự cái Ta Leo của người Thái, Goaleo của người Mường là một hình thục thờ mặt trời. Khoảng giữa nương của người Mạ U thường có hai cái lều, một là vừa thóc, một cho người canh nương ngủ.

Nghi lễ trong thu hoạch của người Mạ U lấy vừa thóc làm trung tâm, trước vừa thóc người ta cũng cắm một dấu cắm nữa, dấu cắm đó cũng nằm ở trung tâm của nghi lễ. Ngay khi mặt trời mới hé là bắt đầu nghi lễ thu hoạch. Cạnh dấu cắm, bà Mẹ lúa dùng hai tay kéo xuống chín bó lúa khác nhau ở xung quanh. Mỗi bó lúa ấy tách rời nhau, được xếp gần như một vòng tròn, ngọn lúa đều đổ xuống bên dưới. Bà đặt một cái nia con mang sẵn lên trên, tay trái giữ nia, tay phải bà vít chín ngọn của chín bó lúa lên nia sao cho ngọn của cả chín bông lúa ấy đều hướng về phía mặt trời đang mọc. Rồi bà lấy viên đá thiêng chặn lên trên(2) (trong nghi lễ của người Bana cũng có một hòn đá thiêng, gọi là T'moon). Trong khi tiến hành nghi thức ấy bà có khấn một câu đại ý mời hồn lúa về. Sau khi làm xong nghi lễ này mặt trời đã ló lên, người ta bắt đầu thực hiện phần gặt lúa. Bà Mẹ lúa đi đầu đoàn, gặt từ chỗ đặt bàn thờ (chiếc nia) theo vòng tròn ngược chiều kim đồng hồ, cứ thế đi theo hình xoáy ốc ra. Đoàn người đi sau dàn hàng ngang theo hướng đi của bà Mẹ lúa.

Qua nghi lễ này, chúng ta có thể khẳng định ý nghĩa của sự cầu phồn thực và nghi lễ thờ mặt trời đã nêu ở phần trên. Mọi

người cắt lúa thành lượm rồi đặt xuống đất, bao giờ bông cũng ở phía trước hướng về mặt trời. Người ta điều chỉnh thế nào để trên nương có một đường viền không gặt ngay, rộng khoảng một sải tay. Lúc đó người ta mới chia nhau đi ngược chiều kim đồng hồ để gặt, các lượm lúa cũng được đặt theo đường viền. Theo tập quán người Mạg Ơ, dễ dàng phân biệt được đâu là những lượm lúa gặt ban đầu theo đường tròn ở giữa và đâu là lượm lúa gặt sau trên đường viền.

Khi đưa thóc vào vựa người ta cố gắng làm một ngày cho xong, cũng có khi phải kéo qua ngày hôm sau tùy theo lượng thóc nhiều hay ít. Cho dù một hay hai ngày, sau lúc giữa trưa, khoảng mười ba giờ phải thực hiện động tác đưa thóc vào vựa. Tùy theo số nhân công mà người ta tổ chức cách đưa thóc vào vựa. Họ lại đi theo vòng tròn, những bó lúa nào gặt trước được đưa vào vựa trước, cuối cùng những lượm lúa nằm trên đường viền được đặt thành lớp riêng trong vựa. Thú tự ấy nói lên rằng những lượm nào được gặt trước thì nằm dưới, những lượm nào gặt sau thì nằm trên. Nói một cách khác có phần nghi thức hơn, những lượm lúa nào nằm gần bàn thờ trung tâm và đá thiêng thì nằm dưới, càng xa thì nằm trên, lớp xa nhất nằm trên cùng.

Sau khi đưa lúa vào vựa, bà Mẹ lúa mới ra cắt chín lượm lúa ban đầu, bây giờ bà không để theo hướng cũ, bà cho bông chĩa vào giữa, cắt hòn đá đi, cứ thế đưa chín lượm lúa vào vựa và để trên cùng. Nếu ta chấp nhận rằng hòn đá thiêng truyền sinh lực của mặt trời tới chín bông lúa, từ đó sinh lực lan ra xung quanh, gần nhận được nhiều, xa nhận được ít. Khi đưa lúa vào vựa, không còn nghi lễ gọi hồn lúa nữa. Vật tiếp thu được nhiều sinh lực mặt trời nhất tức là cái nia đựng chín lượm lúa để ở trên cùng của vựa lúa, sát với những lượm lúa trước đó nằm ở xa, nhờ

đó hấp thu được nhiều sinh lực của nó lan ra. Động tác đó mang tính điều hoà, nơi xa nhất trước kia nay thành gần nhất(3).

Tuy đã gặt xong nhưng bà Mẹ lúa vẫn còn là Mẹ lúa nên vẫn phải kiêng kỵ, mọi người còn chưa được ăn lúa mới nếu chưa thực hiện nốt một nghi lễ cuối cùng gọi là lễ đưa lúa xuống. Tuy theo gia cảnh, lễ đưa lúa xuống có thể thực hiện ngay hôm sau, nếu nhà không còn gì ăn, nếu chủ nhà dư dả có thể để vài hôm cho Mẹ lúa có thời gian nghỉ ngơi.

Sáng hôm ấy Mẹ lúa lại lên nương để làm lễ, ông chủ nương đi theo để giúp mẹ lúa chứ không còn vai trò gì trong nghi thức cuối cùng này. Có lẽ người Mạng Ư quan niệm cho đến lúc này sức toả năng lượng của chín bó lúa đã đến mức điều hoà cho toàn bộ vựa lúa, nên theo nghi thức bà Mẹ lúa phải ăn hết số cơm nấu từ gạo của chín bó lúa đó. Trước “thử thách” này, chắc rằng ngay từ hôm đầu bà Mẹ lúa đã phải tính làm sao để lựa ra chín bó lúa vừa đủ để đặt hòn đá, đủ để bà ăn hết trong một bữa, theo người Mạng Ư quan niệm nếu bà Mẹ lúa phải ăn sang bữa thứ hai mới hết số cơm nấu từ chín bó lúa thì sẽ chậm xuống lúa. Trong lễ thức cuối cùng này người chủ nương đi theo phải lấy chín bó lúa ra đập bằng chân sát vỏ và nấu bằng ống nứa theo kiểu cơm lam cho Mẹ lúa ăn, trong khi sát vỏ cố gắng không làm rơi vãi. Về phần ông chủ nương phải mang sẵn gạo ở nhà đi theo cho mình, nấu bằng nồi và ăn riêng. Người Mạng Ư cho rằng khi lúa chưa xuống không được ăn thóc trong vựa.

Sau khi mẹ lúa ăn hết cơm nấu từ chín bó lúa, kể như là lúa đã xuống, từ lúc ấy mới được phép ăn gạo trong vựa.

Nghi thức đưa lúa xuống cho thấy Mẹ lúa đã thể hiện hành động hấp thu hồn lúa, điều đó có nghĩa là sinh khí của mặt trời

phải được đưa vào Mẹ lúa, thông qua Mẹ lúa để đưa sinh lực của mặt trời vào đất, đó lại là một biểu hiện của quan niệm phồn thực. Mẹ lúa trong quan niệm tôn giáo sơ khai cũng đồng nghĩa với Mẹ đất, đó chính là lý do bà phải im lặng trong suốt thời gian thực hiện lễ thức.

---

\* Hồi đầu những năm 80, tôi (Nguyễn Quốc Hùng) mới ra trường tuy rất hăm hở, nhưng gặp nhiều khó khăn trong việc tìm hướng đi cho riêng mình, vì trước mặt đầy dẫy các phòng tuyến lớn của những người đi trước. Do một sự tình cờ trong chuyến đi công tác tại Thần Sa (Thái Nguyên) tôi được gặp anh Từ, kể từ đó cho đến khi anh mất, tôi và nhiều người bạn vong niên khác của anh đã được anh dìu dắt, trao truyền nhiều kinh nghiệm, bài học quý báu trong các thao tác của công việc nghiên cứu, từ khâu tìm đề tài, định hướng nghiên cứu, điền dã lấy tài liệu, xử lý tài liệu, đọc tài liệu tham khảo cho đến cách tư duy, cách nói, cách viết... Mặt trời và nghi lễ trên nương của người Mảng (hay còn gọi là người Mảng Ủ) là một trong những câu chuyện anh Từ nói với tôi qua tài liệu điền dã của Thanh Thiên một người bạn của anh mà tôi chưa có duyên gặp mặt. Có lần nhân một cuộc hội thảo về trồng đồng tôi đã không xin phép anh, ngấm chấp nối lại những điều anh nói thành một bài viết lấy tên anh và đưa anh xem. Lúc ấy anh còn đang khoẻ mạnh, và vì còn một vài điều anh chưa nhớ rõ, nên anh hẹn tôi một ngày nào đó sẽ gặp Thanh Thiên để hỏi lại, rồi đăng cũng không muợn. Nay anh đi xa đã nhiều năm, Thanh Thiên bạn anh cũng đã về phương trời vĩnh cửu, không biết đến bao giờ mới có cơ hội làm rõ những điều nghi vấn dù rất nhỏ trong ý tưởng của anh. Được sự khuyến khích của PGS, TS Trần Lâm Biễn vốn cũng là một người bạn vong niên rất tâm đắc của anh Từ, chúng tôi mạnh dạn công bố bài viết trên để mọi người thấy thêm một ý tưởng của anh về nghi lễ thờ mặt trời, ý tưởng ấy góp phần giải mã trồng đồng, một biểu tượng của nền

văn minh Đông Sơn thời đại các vua Hùng; đồng thời cũng nói lên tấm lòng ngưỡng mộ của chúng tôi đối với anh. Nếu có gì sơ xuất mong anh rộng lòng tha thứ như ngày nào còn ở nơi trần thế.

1. Lọc từ tài liệu của Thanh Thiên thấy người Mạ Ư đốt nường bằng cách một người chủ nường cầm một bó đuốc đi vòng đốt xung quanh rẫy nhưng chưa biết đi theo chiều nào.

2. Viên đá cũng như cây gậy chọc lỗ là một vật thiêng truyền dẫn năng lực siêu nhiên như dẫn điện, chỉ dùng vào nghi thức này nên mỗi gia đình đều có một viên. Trong quan niệm tôn giáo rõ ràng sinh lực của mặt trời để truyền được vào đâu cũng phải thông qua một vật gì đó, những vật liệu có chất linh, cổ kính, thường được tôn giáo sử dụng. Ví dụ ở người Naga ở vùng Asam đông bắc Ấn Độ thuộc hệ ngôn ngữ Tạng - Miến là tộc người lạc hậu nhất mà ta được biết, họ đã biết làm ruộng. Họ cùng người ở vùng Bornéo có tục đi săn đầu người. Người Naga có nhiều ngành, từ ngành này sang ngành kia tục săn đầu người có khác nhau, nhưng đều trong chiến tranh. Nếu giết được kẻ thù nhưng không đem được đầu về là coi như thất bại. Theo người Naga, đầu người là nơi chứa hồn, hồn là một chất bằng bạc, lấy được đầu của kẻ thù tức là mang thêm liều lượng sinh khí về làng. Có một ngành của người Naga, trên các xú đồng đóng một cột đá, khi lấy được đầu của kẻ thù về họ để trên cột đá ấy, nhằm làm cho sinh lực từ đầu kẻ thù thông qua hòn đá mà truyền cho đất. Đối với một số tộc người cổ, đá đã trở thành vật thiêng chuyên chở được khí thiêng cho nên nếu đem đầu kẻ thù đặt ngay dưới đất là không được vì phải có vật thiêng, mới chuyên chở được khí thiêng. Vì vậy, viên T'Moong ở người Bana và viên đá của người Mạ Ư dùng trong nghi lễ của Mẹ lúa cũng thế. Ở nước ta tục săn đầu người chỉ để lại một vết mờ nhạt, qua tài liệu khảo cổ học, ta thấy trên trống đồng loại I Heger có đúc nổi những hình người chiến sĩ đi theo vòng tròn, trong số đó có những người tay cầm đầu người. Tài liệu dân tộc học cho hay người Katu vùng Quảng Nam có tục cú sắp

đến mùa đi làm rẫy, trai tráng làng ấy nấp trong rừng để giết một người ở làng khác không có quan hệ thân thuộc với làng mình.

3. Viên đá đó là vật thiêng, có khả năng hút năng lượng mặt trời truyền cho lúa, vì vậy theo tư duy liên tưởng người ta cho rằng càng gần viên đá càng nhận được nhiều sinh lực.

## HOA VĂN CÁC DÂN TỘC GIARAI - BANA

Trong kho tư liệu của Sở Văn hóa và Thông tin tỉnh Gia Lai - Kon Tum còn đọng lại một hồ sơ thu hút được sự lưu ý của nhiều bạn từ xa đến: Những bản vẽ hoa văn lọc ra từ trang phục của một số tộc người cư trú trong tỉnh. Hồ sơ đó là công lao tập thể của các họa sĩ công tác tại Sở, và trước hết là những học viên đã trải qua các lớp hội họa ngắn hạn do Sở tổ chức trong vòng mười năm qua.

Hồ sơ nói trên không khỏi có đặc điểm của nó: Các bạn trẻ học viên, khi về làng thu hoa văn, cứ có xu hướng quan tâm nhiều hơn đến những đồ án phức tạp nhất, thường là rực rỡ nhất, phần nào đó đã thoát khỏi cái đẹp súc tích cổ truyền của nghệ thuật trang trí Thượng. Chính vì thế mà Sở đã cử một họa sĩ (Viết Huy) phối hợp với một người làm dân tộc học (Trần Từ) bước đầu xác minh lại từng đồ án trong hồ sơ, tại bốn làng trong tỉnh.

Dù sao, lần lượt công bố các mẫu trang trí đã có trong tay thành những tập mỏng, để cuối cùng đi đến một bộ sưu tập dày hơn, chúng tôi mong trình ra được trước mắt bạn đọc rộng rãi, và dưới dạng dễ với tay đến nhất, một số biểu hiện thẩm mỹ trực tiếp và phổ biến của đồng bào Thượng ở Gia Lai - Kon Tum. Bộ sưu tập tương lai, chúng tôi tin thế, sẽ góp phần nhỏ nhoi của nó vào cuộc vận động rộng lớn và dài hơn mà Đảng ta đã bắt tay

vào ngay từ buổi bình minh của Cách mạng: Làm cho các cộng đồng người khác nhau trên đất nước này ngày càng hiểu biết nhau hơn, ngày càng đánh giá đầy đủ hơn phẩm chất của nhau, để không ngừng sát cánh bên nhau trong ngôi nhà chung của đại gia đình các dân tộc Việt Nam.

Ngoài ra, bám sát mục tiêu riêng của ngành văn hóa, chúng tôi còn hy vọng đặt được vào tay các nghệ sỹ tạo hình, các nhà khoa học xã hội nữa, những tài liệu mộc đầu tiên về một mảnh đất hẳn được các bạn ấy quan tâm: truyền thống trang trí của đồng bào Thượng một xạ ảnh trên bình diện thẩm mỹ, của nếp sống tinh thần Thượng.

Tất nhiên, tập đầu này, tập mở đường cho một bộ sưu tập gồm nhiều tập mỏng, không thể giới thiệu cùng một lúc toàn bộ hoa văn của mọi cộng đồng Thượng ở Gia Lai - Kon Tum. Nó tự hạn chế trong phạm vi những mẫu trang trí đã có sẵn trong tay, mà cũng chỉ của hai tộc người thôi, Ba Na (hay BHAR) và Gia Rai (hay JRAI)(1) hai cộng đồng có dân số cao nhất giữa các tộc Thượng trong tỉnh. Và để chuẩn bị cho nó kịp thời ra mắt theo kế hoạch của Sở, chúng tôi như đã nói trên, chỉ có điều kiện bước đầu xác định những mẫu có sẵn qua người dệt của bốn làng thôi: hai làng Ba Na và hai làng Gia Rai(2). Với những hạn chế ấy, mong rằng tập đầu này, dù mới là tập mở đường, vẫn cung cấp được cho bạn đọc một ý niệm sơ khởi về nghệ thuật trang trí Thượng nói chung. Gọi là “một lần gặp hoa văn Thượng...”!

### NẾP SỐNG THƯỢNG

Đằng sau hoa văn, vẫn ẩn hiện con người, con người tạo ra hoa văn. Có điều rằng, với hoa văn cổ truyền (hoa văn của các xã hội trước công nghiệp), trong đó có hoa văn Ba Na và Gia Rai, từng đồ án không hề ra đời trong phút chốc dưới ngòi bút của

một cá nhân hoá sĩ, mà chỉ dần dần hiện hình qua cuộc sống tộc người lâu đời, muôn vẻ. Và để dễ “thông cảm” với hoa văn cổ truyền, không thể không làm quen, dù chỉ thoáng qua, với con người ẩn hiện sau hoa văn. Nói một cách khác, không thể không đặt hoa văn lên bối cảnh nếp sống của tộc người đã tạo ra nó mà xem xét. Tiếc rằng tài liệu dân tộc học do các bậc đi trước để lại chưa đủ tỉ mỉ để có thể dựa vào đó mà giới thiệu những nét chính phân biệt nếp sống Ba Na với nếp sống Gia Rai(3). đành phải mượn một con đường quanh co hơn, do đó mà gián tiếp hơn: Đi vào nếp sống của người Thượng nói chung, trong đó có hai tộc Ba Na và Gia Rai; chỉ đưa ra đặc thù này hay đặc thù kia của người Ba Na hay người Gia Rai khi có thể.

“Thượng” là một từ mới xuất hiện trong tiếng phổ thông từ sau Cách mạng tháng Tám(4). Nó không chỉ riêng một tộc người nào, mà nhằm một lúc vào nhiều tộc chủ yếu cư trú tại các vùng cao ở miền Trung Việt Nam, tính từ Đèo Ngang trở vào, cụ thể là dọc sườn Đông của dãy Trường Sơn và trên Tây Nguyên. Dưới tên gọi chung ấy, mỗi người đều có tên tự xưng riêng, một địa bàn cư trú riêng, một ngôn ngữ hay phương ngữ riêng, cả những biểu hiện riêng trong phong tục - tập quán và ứng xử hàng ngày, do đó phô ra một diện mạo riêng, không lẫn vào đâu được.

Dù sao, tên gọi “Thượng”, để ra đời và tồn tại được cho đến hôm nay, vẫn có lý do của nó: mặc vô vàn chi tiết tách biệt họ với nhau, các tộc người được xếp dưới nhãn hiệu bao trùm ấy vẫn bộc lộ, trong nếp sống cổ truyền của họ, một mẫu số chung nhất định, khiến có thể gộp họ lại thành một loại hình đặc biệt, không hoàn toàn đồng nhất với các cộng đồng khác trên đất nước ta (nhất là các cộng đồng ở Bắc Việt Nam). Chính mẫu số chung ấy từng gợi ý cho một nhà nghiên cứu nước ngoài thử “đọc” lên từ đấy một điểm xuất phát chung cho nhiều nền văn minh sẽ ra đời

sau này, trong thời kì lịch sử, trên miền đất Đông Nam lục địa, do đó người Thượng được họ gọi là người “sơ - Đông Dương” (proto - Indochinois)(5).

\*  
\*   \*

Hãy kể ra vài khía cạnh dễ thấy nhất của mẫu số chung nói trên:

*- Địa bàn cư trú:*

Dưới Đèo Ngang, địa bàn của các tộc Thượng nối tiếp nhau thành một dải không đứt dọc triền Đông của Trường Sơn, để rồi toả ra khắp Tây Nguyên, tức vùng cao nguyên Tây Nam ở miền Trung nước ta. Riêng người Ba Na và người Gia Rai thì chủ yếu cư trú ở Bắc Tây Nguyên, trong phạm vi tỉnh Gia Lai - Kon Tum ngày nay(6).

*- Ngôn ngữ*

Mọi tiếng Thượng, không biệt lệ, đều lọt vào một trong hai nhóm ngôn ngữ được xem là cổ ở Đông Nam : đa số thuộc nhóm Nam (hay Môn - Khơme); một số ít (tập trung ở Tây Nguyên) thuộc nhóm Nam Đảo (hay Mã Lai Pôlynêdi). Tiếng Ba Na được xếp vào nhóm thứ nhất, còn tiếng Gia Rai vào nhóm thứ hai. Nhưng hai tộc người đang bàn vốn cư trú cạnh nhau từ lâu đời, nên hiện tượng vay mượn từ ngữ của nhau không phải hiếm(7).

*- Nếp sống kinh tế:*

Dưới dạng hỏa canh, nông nghiệp là nguồn sống chính của mọi tộc Thượng. Làm rẫy bị xem là “du canh”, nhưng, trong trường hợp người Thượng, lại thường hiện lên dưới hình thức “luân canh”: di chuyển đất canh tác trong rang giới của địa vực

từng làng một, để rồi, sau một vòng quay diễn ra qua hàng chục năm, lại trở về khai thác mảnh đất ban đầu nay đã biến lại thành rừng. Tôm lại, phá rừng, nhưng vẫn nuôi dưỡng rừng. Vụ rẫy độc nhất trong năm trải dài ra trên mười tháng trăng, và tiếp theo là thời nghỉ ngơi gồm hai tháng trăng. Ngoài ra, từ lâu (?), cả người Ba Na lẫn người Gia Rai, cũng như một số tộc Thượng khác trong và ngoài đất Gia Lai - Kon Tum, đã biết lợi dụng các dải đất thấp gần suối để trồng lúa nước bằng kỹ thuật thô sơ: xới đất bằng cuốc, đào mương nhỏ và ngăn để đưa nước suối vào ruộng, có nơi dùng trâu dẫm(8).

Các nguồn sống khác: Hái lượm và săn bắt là hai hình thái kinh tế chiếm đoạt(9), nhưng vẫn đóng góp phần quan trọng cho bữa cơm thường ngày của người Thượng. Riêng về hình thái thứ hai, cao nguyên (vùng Tây Nguyên), với không gian rộng, địa thế tương đối bằng phẳng, với bãi cỏ xen với rừng, lại có thể là nơi sinh hoạt của những bầy thú lớn, do đó càng khuyến khích hoạt động săn bắt. Dệt (nữ) và đan lát (nam) là hai nghề thủ công phổ biến, là hoạt động diễn ra trong mọi gia đình vào thời nông nhàn, nhưng chỉ chủ yếu giúp từng gia đình tự túc về phần lớn đồ mặc và một số đồ gia dụng. Hẳn từ lâu rồi (?), người Thượng đã biết rèn sắt: nổi tiếng về mặt này, trên đất Gia Lai - Kon Tum trước đây, là người Xơ Đăng, nhưng nhiều tộc Thượng khác cũng nắm được kỹ thuật rèn, kể cả người Ba Na và người Gia Rai. Do kỹ thuật phức tạp của nó, nghề thủ công này đã “chuyên môn hóa”, là hoạt động của một số gia đình, không phải của mọi gia đình, và đã bước đầu đi vào đổi chác. Một luồng trao đổi sản phẩm đã ra đời giữa các vùng Thượng, tuy không thường xuyên, với con trâu làm vật ngang giá.

*- Các mặt khác của nếp sống vật chất:*

Kiến trúc: Tùy từng tộc người, nhà ở của người Thượng có thể là nhà sàn, hoặc “nhà sạp”(10).

Nhà sàn lại có thể ngắn(một gia đình nhỏ gồm cha - mẹ và con cái chưa vợ - chưa chồng), với cửa ra vào chính trở trên một vách dài của ngôi nhà; hoặc là nhà dài (một gia đình lớn hơn, gồm nhiều gia đình nhỏ cùng huyết thống và sinh hoạt chung dưới một mái nhà), với cửa ra vào ở hai đầu hồi. Còn nhà sạp (chủ yếu tập trung ở Nam Tây Nguyên) là nhà dài (một gia đình lớn, như vừa nói trên). Người Ba Na ở nhà ngắn, còn người Gia Rai thì ở nhà sàn dài.

Kiến trúc Ba Na còn nổi bật với ngôi nhà chung của từng làng, mà tiếng tộc người gọi là RÔÔNG, với hai đặc điểm đập ngay vào mắt: bộ mái cao ngất; và hệ thống hoa văn ở trong nhà cũng như trên đường nóc. Một số làng Gia Rai cũng có nhà chung (tiếp thu của những người láng giềng Ba Na chăng, cùng với tên gọi RÔÔNG?).

Trang phục: Ở mức đơn giản nhất, nam đóng khố, nữ quần váy, cả nam lẫn nữ đều khoác chắn khi trời rét. Người Ba Na còn có áo không tay và áo có tay cho cả nam lẫn nữ; người Gia Rai cũng vậy. Lễ phục cầu kỳ hơn thường phục: áo dài tay; khố và váy cũng xòe xuống thấp hơn, nghĩa là dài hơn; nói chung, hoa văn và màu sắc phong phú hơn (H.1).

Rượu: Không có rượu cất. Chỉ có rượu “ghè” (theo cách gọi của người miền xuôi sống trên đất Thượng): Một chất bột, (gạo, nếp, kê, ngô, sắn...) được ủ men trong ghè; khi uống người ta rót nước lã vào, rồi thay phiên nhau hút bằng những ống nhỏ, dài mà dẻo.

- *Nếp sống xã hội:*

Gia đình: Tùy thuộc từng người, tông tộc đã vỡ ra ở những mức độ khác nhau. Nói chung, có hai mức vỡ: hoặc đã vỡ vụn, như trong trường hợp Ba Na, thành nhiều gia đình nhỏ (cha-mẹ, và con cái chưa vợ, chưa chồng), mỗi gia đình nhỏ là một tế bào kinh tế riêng lẻ, và cư trú trong một ngôi nhà ngắn; hoặc mới vỡ thành những gia đình tạm gọi là “mở rộng” (một số gia đình nhỏ cùng tông tộc), như trong trường hợp Gia Rai, mỗi gia đình “mở rộng” là một tế bào kinh tế và cư trú trong một ngôi nhà dài(11).

Về quan hệ giữa cá nhân và tông tộc, cũng có hai dạng: hoặc phụ hệ (con theo dòng cha), như trong trường hợp Ba Na; hoặc mẫu hệ (con theo dòng mẹ), như trong trường hợp Gia Rai.

Về hôn nhân, một tập tục phổ biến hầu như khắp mọi tộc Thượng, kể cả hai tộc Ba Na và Gia Rai, là tục “nối dây” (theo cách gọi của người miền xuôi sống trên đất Thượng). Vợ chết, gia đình bên vợ có bốn phận “bù” cho người chồng góa một thành viên của mình, thường là em gái, thậm chí cháu gái của người đã khuất; chồng chết, gia đình bên chồng cũng có bốn phận tương tự đối với người vợ góa.

Làng: Vượt lên trên tổ chức gia đình, đơn vị cơ sở của xã hội Thượng, dù trong trường hợp của tộc người cụ thể nào, là làng (mà người Ba Na gọi là PLÂY; còn người Gia Rai là BÔN, hay PLOI, tùy từng nơi). Mỗi làng Thượng là một cộng đồng độc lập nhỏ nhất mà vẫn hoàn chỉnh: nó tập hợp trong lòng nó một số gia đình (nhỏ hay “mở rộng”, tùy tập quán tộc người) thuộc nhiều tông tộc khác nhau, chiếm lĩnh một địa vực có ranh giới rõ rệt, và có bộ máy tự quản riêng biệt.

Đất làm rẫy là đất rừng nằm trong địa vực của từng làng, từng gia đình trong làng có quyền sử dụng đất ấy cho mình, miễn tuân thủ các tập tục cổ truyền của tộc người và của làng về

việc định kỳ phân phối đất đai cho người trồng trọt(12). Trên cơ sở quyền sở hữu tập thể đó của dân làng đối với đất canh tác, bộ máy tự quản vừa nói trên đây mang một nội dung thực sự dân chủ: Trên đại thể, nó trả lại cho ta mẫu hình tổ chức của “công xã nông thôn” xưa. Đại diện cho bộ máy ấy là người trưởng làng (hay “chủ làng”, nếu mượn cách gọi của người miền xuôi sống trên đất Thượng). Nổi bật là tiếng nói của các bô lão (mà một số người viết hiện nay thường gọi là “già làng”, theo cách nói của người Ba Na, KRĂH PLÂY, lẫn của người Gia Rai THA PLOI) trong mọi quyết định quan trọng đối với hoạt động và ứng xử tập thể của dân làng (lễ lạt lớn, chiến tranh, dời làng...). Trong một số trường hợp, đặc biệt những khi các “già làng” không dám tự quyết trước một vấn đề quá nghiêm trọng đối với sinh mệnh của làng, thì tiếng nói của toàn dân (thường được đại diện bởi các chủ hộ hay chủ gia đình) lại có giá trị quyết định.

Quyền sở hữu tập thể đối với đất canh tác và cơ chế dân chủ của bộ máy quản lý làng không ngăn cản xã hội phân hóa đến một mức nhất định: Trong từng làng, người ta phân biệt được một cách cụ thể kẻ giàu với kẻ nghèo (thường tính của cải bằng số chiêng, và ghè quý); “nô lệ trong nhà” đã lẻ tẻ xuất hiện (mà gốc gác thường là chiến tù hay con nợ)(13). Dù sao, mức phân hóa ấy không đủ để phá vỡ cơ chế dân chủ của “công xã nông thôn”, chưa thể đưa những nhát cắt sâu vào chính giữa quan niệm bình đẳng cố hữu của người Thượng.

Vượt lên bên trên của làng độc lập, lẻ tẻ có hiện tượng một số làng kết lại với nhau thành một cộng đồng rộng lớn, tuy lỏng lẻo: TORING của người Ba Na; và KRING của người Gia Rai. TÖRING chỉ tập thể những làng độc lập lẫn nhau, nhưng cùng nhau chấp nhận uy thế xã hội và kinh tế của một nhân vật nổi tiếng trong vùng, thường là người giàu có, đôi khi còn mang

danh nghĩa hậu duệ của bậc xưa kia đã lập ra làng đầu tiên của cả vùng: còn KRING chỉ tập thể những làng độc lập lẫn nhau, nhưng cùng nhau chấp nhận công ơn của dòng họ PÔ LON (tạm dịch: chủ đất), tức dòng họ của bậc xưa kia đã lập ra làng đầu tiên của cả vùng(14).

Riêng trong một vùng Gia Rai thuộc phạm vi tỉnh Gia Lai - Kon Tum ngày nay, không rõ từ bao giờ đã xuất hiện chế độ tạm gọi là “tù trưởng lớn” của PTAO PUI (tạm dịch: Vua Lửa) và PTAO IA (tạm dịch: Vua Nước), từng được triều đình Huế và triều đình Phnôm Pênh công nhận, mà tiếc thay, chưa một nhà nghiên cứu nào đưa đầy đủ ra ánh sáng(15).

*- Một số biểu hiện của nếp sống tôn giáo:*

Người Thượng, nói chung, thờ các lực lượng thiên nhiên mà họ ý niệm là Yang (tạm dịch: Thần), trong khuôn khổ những hệ thần linh ít nhiều còn thô phác.

Nhưng biểu hiện tôn giáo nhịp nhàng đánh dấu cuộc sống vật chất và tinh thần của người Thượng, dù thuộc tộc nào, lại chính là những nghi lễ nông nghiệp kèm theo các khâu lao tác của từng vụ rẫy trải dài hàng năm qua mười tháng trăng.

Trong trường hợp nhiều cộng đồng, kể cả người Ba Na và người Gia Rai, giữa các nghi lễ đều kỳ vừa nói trên, thẳng hoặc nổi bật lên một kỳ tế lớn, nhân một sự kiện quan trọng vừa đến với dân làng (chiến thắng làng thù, hòa giải với làng thù, tạ ơn thần linh hàng năm...): đó là “lễ đâm trâu” nổi tiếng (vẫn theo cách gọi của người miền xuôi sống trên đất Thượng), mà diễn trường là mảnh đất bao quanh một cột lễ đặc biệt, với những hình và vật trang trí gợi lên hình ảnh của trục vũ trụ trong thần thoại.

Phân loại các vùng của trời - đất đóng khung cuộc sống lâu

đời của họ, người Thượng, nói chung, dành thế giới trên trời cho một số ít thượng thần đại diện cho sức mạnh tổng thể của tự nhiên; nhưng đối với những Thần nhỏ hơn, nghĩa là số lớn của YANG, thì họ mượn từng biểu hiện cụ thể của thiên nhiên để qui không gian cho từng vị: thần núi ở trên núi; thần nước ở trong suối, trong vực; thần lúa ở trong cây lúa, bông lúa, hạt lúa... Truyền thuyết của họ còn lẻ tẻ phản ánh một thế giới trong lòng đất, có thể là nơi xuất phát của loài người ban sơ(16), và, phổ biến hơn, một thế giới dưới đáy nước, nơi ngụ trị của loài rắn to có mào trên đầu, mà nhiều tộc cũng xem là thần nước (17).

Độc đáo nhất, có lẽ, lại là thế giới dành cho người chết. Về mặt này, nếu như quan niệm của người Gia Rai còn khá mơ hồ, khó lọc cho ra, thì dưới con mắt của người Ba Na, ít nhất cũng thuộc một số ngành (như nhóm Rơngao ở trong vùng Kon Tum), đây lại là một thế giới không khác mấy so với thế giới của người sống, tuy đối lập với nó chủ yếu về phương hướng: nơi chôn người chết của từng làng thường là một cánh rừng thưa ở phía Tây của khu người sống cư trú; dưới đất, người chết cũng được đặt nằm dài trên một trục Đông - Tây, chân hướng về phía mặt trời lặn; và sau một thời gian tạm trú tại nghĩa địa làng, trong ngôi “nhà mả” của mình, sau lễ “bỏ mả” (mà cả người Ba Na lẫn người Gia Rai đều gọi là PTHI), người chết sẽ dứt khoát ra đi về nơi cư trú vĩnh viễn của họ, một thế giới chưa phải đã được miêu tả một cách thực chính xác, nhưng thường được hiểu là ở xa hơn nữa về phía Tây; để rồi từ đó không còn liên quan gì nữa với thế giới của người sống(18).

\*

\*   \*

- Từ mấy nét ký họa còn quá sơ lược trên đây, có thể nói gì về người Thượng và nếp sống Thượng?

Điều tối thiểu có thể nói lên, chúng tôi nghĩ thế, là một lời cải chính: Người Thượng, dù là Ba Na, Gia Rai, hay thuộc các tộc khác, không phải là con người “hoang sơ” như người ta có thể tưởng (và đã có lúc lầm tưởng). Những thăng trầm vào một thời xa xưa đã dẫn dắt họ đến giữa rừng hoang dã, và áp đặt cho họ núi rừng hoang dã làm khung cảnh sống. Nhưng, khi đến với lịch sử, thì từ lâu họ đã là người nông dân, đã lấy trồng trọt làm lẽ sống.

Là người trồng trọt tìm nguồn sống giữa vòng vây của núi rừng, họ đã chủ động chọn một ứng xử hai mặt trước thiên nhiên: Vừa đối phó với môi trường hoang dã bao quanh; vừa thích ứng với nó. Nói một cách khác, hòa mình vào thiên nhiên, để làm chủ thiên nhiên. Thái độ sống mềm dẻo mà vẫn tích cực ấy đã in dấu ấn lên từng khía của nếp sống Thượng. Hãy điểm lại xem, qua một vài hiện tượng đã nêu:

- Đốt rừng để nuôi miệng, nhưng “luân canh” qua nhiều chặng đường trong vòng khép kín của địa vực làng. Tóm lại, phá, vì còn cách nào khác khi kỹ thuật canh tác hiện đại chưa ra đời; nhưng, song song với phá, vẫn nuôi. Ứng xử hai mặt đó là tiền đề trực tiếp của mối hòa đồng, của dòng thông quan sâu sắc giữa người Thượng và thiên nhiên hoang dã bao quanh họ. Nó không khởi cầm chân con người lại trong thái độ chấp nhận thực tại do thiên nhiên đưa lại (thái độ “chờ đợi lượng trời”, theo cách nói của người miền xuôi thời trước). Nhưng nó cũng là một trong những đầu mối không thể thiếu của cách ứng xử trung thực có một không hai, mà đa số người Thượng không ngừng biểu lộ trong cuộc sống hàng ngày: Trung thực với bản thân; trung thực với môi trường bao quanh mình, kể cả thiên nhiên và con người; trung thực với hành động mà mình đảm đương trước mọi con người ở quanh mình, trong mối quan hệ với thiên nhiên.

- Có thể chấp nhận cho uy thế của một người hay một dòng họ trù lên cả một vùng gồm nhiều làng; nhưng từng làng vẫn giữ độc lập tính của mình, với những tập tục bình đẳng của “công xã nông thôn” xưa. Thế “ngưng đọng” ấy không còn phù hợp với bước tiến hiện nay nữa, nhưng, trong những xã hội hỏa canh thời trước, cách bức nhau bởi rừng núi, đó lại là giá phải trả để níu giữ phẩm chất con người. Một hồi quang, có lẽ, của cái mà chúng tôi muốn gọi là “chủ nghĩa nhân văn” Thượng.

- Cầu thần linh đứng cạnh mình trong từng khâu lao tác một, nhưng vẫn dành cho các vị một thế giới riêng ở trên cao, hoặc giả hòa các vị vào thiên nhiên, đồng nhất các vị với thiên nhiên. Trong khi đó, thế giới của người chết, dù cách bức hẳn với thời gian, vẫn được đặt vào một tầm ngang với thế giới của người sống. Thêm một hồi quang nữa của “chủ nghĩa nhân văn” Thượng?

- Dứt khoát trả người chết về với núi rừng, mà không cần nuôi tiếc viện đến hình thức “thờ phụng tổ tiên”, từng cộng đồng làng Thượng vẫn tạm giữ người thân của mình lại trong một không gian áp sát không gian của người sống, để có đủ thì giờ tỏ hết tình thương mến một lần cuối. Tỏ bằng lễ vật hàng ngày, cả bằng mọi khả năng của trí tưởng tượng thẩm mỹ, từ “tượng mả” và trang trí trên “nhà mả”, cho đến tiếng chiêng, nhịp múa trong “lễ bỏ mả”. Lại một bằng chứng khác nữa của ứng xử hai mặt trước thiên nhiên hoang dã?

Với bấy nhiêu suy nghĩ còn dang dở về nếp sống Thượng, hãy đi vào một mặt bình dị thôi của nếp sống ấy.

### KỸ THUẬT DỆT VÀ HOA VĂN

Mấy nét sơ lược thế thôi, gọi là để giới thiệu nếp sống cổ truyền làm bối cảnh cho hoa văn Thượng xuất hiện, thực ra,

cũng đã quá dài dòng. Ấy thế mà vẫn còn phải dừng lại, dù chỉ trong giây lát, trước một khía cạnh thôi của nếp sống ấy, một khía cạnh trực tiếp chi phối diện mạo cụ thể của hoa văn trên mặt trang phục: Kỹ thuật dệt.

Thực ra, trong cuộc sống cổ truyền của người Thượng, kể cả hai tộc Ba Na và Gia Rai, rung động ngàn đời của con người trước hình, khối, màu sắc, không chỉ hiện hình trên mặt vải: còn có hoa văn trên đồ đan lát (gùi, bồ...); hoa văn khắc trên mặt ngoài của đồ dùng nhỏ hơn (ống tên, nỏ, tẩu, hộp tre đựng thuốc hút...); hoa văn vẽ, khắc, thậm chí đục thủng, trên các bộ phận kiến trúc và hiện vật nghi lễ (ở nhà chung của làng, “nhà mả” trên “cột đâm trâu”, các cột lễ gắn với “nhà mả”...). Đó là chưa nói đến “tượng mả”, một biểu hiện vốn có mặt trên hàng đầu của nghệ thuật điêu khắc nước ta thời trước. Dù sao, hoa văn trên trang phục vẫn gắn bó nhất với con người với thân thể con người trong vận động muôn vẻ hàng ngày của nó. Mà xu hướng tự nhiên của con người sống lâu đời giữa núi rừng, và bằng núi rừng, là vừa cố điệp vào, vừa cố vươn mình lên trên bối cảnh hoang dã. Bằng lao động cải tạo thiên nhiên. Cả bằng cách biểu hiện văn hóa, trong đó có nghệ thuật tạo hình, trước hết là nghệ thuật trang trí cho đồ mặc ôm bọc thân thể con người. Phải chăng chính vì thế mà trang phục của nhiều cộng đồng trên các vùng cao nước ta, kể cả áo, khố, váy, chăn của người Thượng, là loại mặt phẳng tạo hình thường chứa chất nhiều kiểu trang trí nhất, phô ra nhiều màu sắc nhất?

Tuy nhiên, khác với trang trí trên gỗ, trên đá, cả với hình thù trên vải, hình họa trên mặt dệt bị kỹ thuật tạo ra nó chi phối đến độ sâu sắc. Cũng như hình họa trên mặt đan dầy thô. Bởi lẽ nếu người đan, để tạo hoa văn, liên tục “chồng chéo” lên nhau một số nan tre hay nan mây theo những công thức nhất

định thì người dệt cũng cơ bản làm như thế với sợi bông hay sợi tơ(19) (riêng các tộc Thượng chỉ có sợi bông, chưa biết đến sợi tơ). Tất nhiên nan của người đan, với độ cứng, độ dày, và chiều ngang nhất định của nó, không cho phép tạo ra những hình tương đối phức tạp và đa dạng như trong trường hợp sợi của người dệt.

Điều còn lại, mà cần nhấn mạnh vì có liên quan đến tính cách của hình họa ra đời từ đây, là cả hai kỹ thuật, vì xuất phát từ một qui tắc lõi cốt nhất, nên lại gặp nhau trên một đặc điểm lớn: cả trên mặt đan và mặt dệt, hoa văn đều hiện lên dưới dạng đã “hình học hóa”.

Chúng tôi không nói rằng hoa văn dệt, kể cả hoa văn dệt của người Thượng, chỉ có thể là hoa văn hình học: Người Ba Na và người Gia Rai từng tạo ra được một số ít mẫu trang trí gợi lên những hình tượng có sẵn trong thiên nhiên (con người, ngôi sao, cột lễ...). Tuy nhiên, từng đồ án phức tạp ấy lại là kết quả phối hợp của nhiều chi tiết hình học đơn giản. Ngay cả khi mặt dệt, với độ mảnh và mềm của sợi, khoe được một đường lượn hiểm hoi, thì người nhìn kỹ không khó khăn gì mà không nhận ra rằng đây chỉ là tổng số của nhiều góc gãy li ti.

\*  
\*      \*

Để thấy rõ hơn nữa tác động của kỹ thuật dệt lên nghệ thuật tạo hoa văn, cứ thử liếc qua một trường hợp cụ thể: cách dệt của người Gia Rai. Liếc thoáng qua thôi, chỉ vừa đủ để đánh giá mức phát triển của nền kỹ thuật ấy, qua đó mà ước lượng những hạn chế đối mặt người tạo hoa văn và bước đầu thông cảm với nghệ thuật của họ(20).

Người phụ nữ Gia Rai không dệt trên khung cửi cố định. Công cụ dệt của họ chỉ là những bộ phận rời đơn giản, mà đa số

tham gia vào việc giăng sợi là thành một thảm chỉ dọc trước mặt người dệt, để người này ngồi một chỗ mà “đan” chỉ ngang qua thảm dọc kia. Một khi sợi đã được giăng thành thảm dọc, với sự tham gia của các bộ phận rời đã nói, thì tổng thể ấy mang một tên chung: MRAI, hay RAI. Và tất nhiên, một khi người dệt đã hoàn chỉnh sản phẩm của mình và tháo nó ra, thì, MRAI cũng không còn nữa, và các công cụ nhỏ đã tham gia vào việc giăng sợi, cũng như “đan” sợi, lại trở về vị trí những bộ phận rời. Đây, khác biệt dễ thấy nhất giữa MRAI và các loại khung cửi đã phát triển cao hơn của nhiều người ở nước ta (Việt, Mường, Thái...).

Một khác biệt nữa, mà cũng đập ngay vào mắt, là cách giăng sợi thành MRAI. Người dệt Gia Rai giăng sợi thành một vòng kín, với hai KHUUNG, hay KHOÓNG (đoạn nửa tròn, dài khoảng 1m20) ở hai đầu cùng của vòng kín để căng cho sợi thực thẳng(21) (từ đây cho đến hết phần miêu tả cách dệt, xin theo dõi bằng H.2). Trong vòng kín, sợi, tất nhiên, được xếp thành hai tầng trên - dưới. Điều có thể thấy ngay là cách giăng sợi thành vòng kín áp đặt cho tấm vải dệt Gia Rai một hạn chế ghê gớm: Chiều dài của nó chỉ là khoảng cách giữa hai KHUUNG được nhân đôi lên (vì vòng kín gồm hai tầng), không hơn, mà khoảng cách vừa nói lại không thể quá dài, vì, dù sao, phải bảo đảm cho thảm sợi trải dọc trước mặt người dệt được căng thực thẳng (khoảng cách ấy thường chỉ độ 3m; nhân đôi con số này lên ta được chiều dài trung bình của từng tấm dệt Gia Rai: độ 6m).

Một tất yếu khác nữa: việc “đan” sợi ngang qua thảm dọc, để tạo nên mặt vải, chỉ diễn ra ở tầng trên của vòng kín; và cơ cấu của MRAI cho phép người dệt từ từ “quay” vòng kín của thảm sợi theo nhịp “đan” chậm chạp của mình, khiến tầng vốn ở dưới và tầng vốn ở trên cứ thế mà dần dà thay thế nhau trong suốt quá trình dệt. Dù sao, cũng vì việc “đan” “chỉ diễn ra ở tầng

trên của vòng kín”, như vừa nói, nên cách vận hành của MRAI lại đòi hỏi phân tầng này thành hai tầng nhỏ hơn, cũng trên - dưới: Một tầng nhỏ gồm tất cả những sợi “lẻ” (1,3,5,7...) của tầng trên thảm dọc; tầng nhỏ kia gồm mọi sợi “chẵn” (2,4,6,8...). Hai tầng nhỏ được tuần tự và liên tục đảo vị trí, trên xuống dưới, dưới lên trên, rồi lại trên xuống dưới..., sau mỗi lần đảo người dệt lại luồn sợi ngang qua khoảng cách giữa hai tầng vừa đảo, cứ thế mà “chồng chéo” sợi ngang với các sợi dọc thành mặt vải.

Đảo hai tầng nhỏ, trên xuống dưới, dưới lên trên là chức năng của bộ phận CHKOR, hay CHRKÔ (mà phần nào ta có thể ví, về mặt tác dụng thôi, với cái “go” của các kiểu khung cửi Việt, Thái, Mường...). KRĂN, hay KARAN (một thứ “con thoi” đơn giản), được người dệt nhẹ nhàng luồn qua khoảng cách giữa hai tầng nhỏ vừa đảo, nhằm đưa sợi ngang vào giữa lòng thảm dọc. Còn PRU (một tấm gỗ có chiều ngang, với một đầu được vạt chéo), thì ngăn hai tầng nhỏ, tạo ra giữa hai tầng ấy một khoảng cách thích đáng để cho KRĂN dễ luồn qua. Nó còn một tác dụng khác nữa: bằng động tác đập PRU xuống, người dệt làm cho sợi ngang mới luồn thít thật chặt vào các sợi dọc.

Để tạo hoa văn, ngay từ lúc giăng sợi người dệt đã sắp xếp trật tự màu sắc của các sợi dài hợp thành thảm dọc theo một công thức nhất định ứng với kiểu trang trí định thực hiện trên mặt tấm dệt. Có những công thức khác nhau ứng với những kiểu trang trí khác nhau. Nhưng, nói chung, hoa văn Thượng cú hiện hình thành những dải màu sắc nổi trên nền đen của trang phục. Cho nên, nếu như thảm dọc gồm hầu toàn sợi đen (màu nền), thì người giăng thảm vẫn cố ý dành chỗ cho ít nhất là ba dải sợi màu: gần sát hai biên dài của thảm, và dọc giữa thảm. Và khi chọi đảo tầng, luồn sợi ngang, thít sợi ngang mới luồn cho thật sát vào các sợi dọc, thì màu sắc của hai loại sợi ấy hoặc xen cạnh

nhau (nếu hai loại khác nhau về màu), hoặc hòa vào nhau (nếu cùng màu). Cứ thế, hoa văn dần dần hiện lên thành ba dải trang trí hoàn chỉnh, cùng với diện tích lớn hơn của nền đen.

Nói chung là như vậy. Nhưng không phải chỉ vậy. Vì không thể áp dụng kỹ thuật vừa tóm lược trên đây cho hoa văn ở hai đầu cùng tấm dệt. Ở đây, người dệt Gia Rai viện đến một cách dệt khác, có thể nói là thô sơ hơn về mặt kỹ thuật, nhưng lại hàm chứa nhiều khả năng tạo hình hơn: không dùng KRANH nữa, mà đan từng nút một bằng tay. Để khỏi sa vào các chi tiết kỹ thuật phức tạp, xin nói ngay tác dụng của lối tạo hoa văn này: Thay dệt bằng đan tay, người phụ nữ Gia Rai tiến hành công việc một cách hết sức chậm chạp; ngược lại, chính vì đan từng nút một bằng tay mà chị có khả năng tạo ra những hình bất kỳ, phức tạp như ý muốn, thậm chí theo ngẫu hứng. Loại hoa văn đặc biệt này được người Gia Rai (và cả người Ba Na nữa) đánh giá rất cao, và gộp vào một khái niệm chung, KTEH, dù là đồ án cụ thể nào(22).

Dù sao, xin nhắc lại, kỹ thuật ấy chỉ có thể được áp dụng cho hoa văn ở hai đầu cùng tấm vải. Điều đó, cộng với nhịp độ triển khai lao tác quá chậm, khiến cho những dải trang trí có độ dày và trình ra một số mẫu tương đối phức tạp chỉ xuất hiện dưới chân đằng trước và đằng sau khố lễ, hay bên mép dọc của váy đẹp dành cho ngày hội: quả vậy, trên khung dệt chân khố cũng như mép váy đều ở hai đầu cùng của tấm vải. Còn như loại hoa văn không ở vị trí đó, hoặc trải ra dọc chiều dài của tấm chăn, tức men theo bờ dọc của tấm vải, hoặc cắt ngang thân áo hay thân váy ở trung độ, thì thường là những giải màu sông hay chỉ mang các mẫu hình học đơn giản.

\*  
\*      \*

## CÁC BỘ PHẬN TRANG PHỤC GIA RAI VỚI KHỔ VẢI CỔ TRUYỀN



Để thấy cho phần nào rõ hơn những hạn chế và khả năng của kỹ thuật dệt vừa phác qua trên đây, mà thấy trong mối quan hệ với nghệ thuật tạo hoa văn, có thể đối chiếu với cách dệt của một số tộc ở miền Bắc nước ta, những cộng đồng đã biết dệt hoa văn trên khung cử cố định, và biết dùng nhiều go để đưa nhiều màu và hình vào hoa văn: người Thái, người Tày, người Mường...

Thoạt tiên, hãy nhắc lại một nhược điểm đã thấy, nhược điểm lớn nhất của kỹ thuật dệt Gia Rai: Không thể dệt ra một tấm vải dài bất kỳ (dù có hay không có hoa văn); trái lại; hạn chế sản phẩm trong một chiều dài nhất định (khoảng 6m), vì sợi giăng theo chiều dọc bị khép lại thành vòng kín.

Một nhược điểm khác nữa, cũng đã nhắc đến khi giới thiệu cách dệt: tốc độ quá chậm(23).

Còn ưu điểm chính: tuy bị hạn chế về chiều dài, tấm vải ra đời từ bàn tay của người phụ nữ Gia Rai lại thoát khỏi nỗi không chế ngặt nghèo đối với chiều ngang, vì khổ vải không bị đóng khung lại trong lòng một khung cử cố định, như khung cử Thái, Tày, Mường... và cả Việt nữa, do đó có thể vươn rộng ra đến 1m, thậm chí hơn thế tí chút.

Đừng tưởng rằng khổ vải rộng hay hẹp không liên quan gì đến nghệ thuật trang trí bằng hoa văn dệt. Điều đó, có liên quan đến cơ cấu của trang phục Thượng, cho nên không thể không dừng chân một chút trước khía cạnh tưởng như “ngoài đề” này. Gói gọn tất cả trong một câu, có thể nói rằng cơ cấu của trang phục Thượng hết sức đơn giản (dù trong trường hợp Ba Na, Gia Rai, hay tộc người nào khác): từng bộ phận trang phục một (áo, váy, khố, hay chăn khoác) chỉ gồm từ một đến ba mảnh rời là cùng; mảnh nào cũng có thể ứng chiều dài hoặc chiều ngang của mình vào khổ vải mà người dệt Thượng có khả năng mở rộng đến 1m hơn, như ta đã biết (cũng như có khả năng tùy ý thu hẹp lại, đương nhiên). Nhận xét chung trên đây có thể bước đầu được chi tiết hóa qua trang tiếp ngay sau (xin theo dõi H. 3-a,b,c).

Từ bảng trên, cả từ những nhận xét sơ lược xoay quanh kỹ thuật dệt Gia Rai điều tối thiểu có thể lọc ra, trong mối quan hệ với nghệ thuật tạo hoa văn trên trang phục, là hai đặc điểm sau đây, hay, nói cho sát hơn, hai khía của một đặc điểm chung. Một, trên cơ sở một kỹ thuật dệt phát triển chưa cao (so với kỹ thuật của các tộc Mường, Thái, Tày...), hoa văn trên trang phục Thượng, phô rất rõ chất “hình học hóa”, đành rằng đấy là mẫu số chung cho một loại hoa văn dệt, dù do cộng đồng nào tạo ra. Nhưng, nếu như, với kỹ thuật dệt đã phát triển cao hơn của họ, người Mường, chẳng hạn, có khả năng làm hiện lên mặt vải nhiều hình rất phức tạp mô phỏng thiên nhiên, ví như các loại động vật khác nhau, mà mô phỏng khéo đến độ khách từ xa đến phân biệt được ngay bằng mắt loài này với loài kia (rồng, hươu, gà, chim, thậm chí phượng...), hầu như không lưu ý đến chất “hình học hóa” của từng đồ án, thì, trái lại, những đồ án phức tạp nhất trên trang phục Ba Na và Gia Rai, tuy không khỏi một hai lần thử mô phỏng thiên nhiên (con người, chẳng hạn), vẫn

chủ yếu là hoa văn hình học. Hai, cũng dưới sức chi phối của kỹ thuật dệt phát triển chưa cao ấy, người nghệ sĩ trang trí Thượng không có điều kiện để rắc các đồ án hình học của mình vào những vị trí bất kỳ trên mặt dệt, phần nào tùy ngẫu hứng, mà chỉ có thể lặp đi lặp lại từng đồ án trong khuôn khổ từng dải trải dài theo chiều dọc của tấm dệt (men gần sát hai biên dài, và xuôi giữa lòng tấm dệt). Điều đó, tất nhiên, đơn giản hóa công việc chuẩn bị của người dệt hoa văn, khi chị giảng thảm sợi dọc thành MRAI. Nhưng điều lý thú hơn là các hạn chế đã nêu lại vô hình chung khơi nguồn cho một lối bố cục và một cách phối màu không phải không vui mắt, nhưng lại súc tích, có khi nghiêm khắc nữa... Cái riêng biệt của nghệ thuật trang trí Thượng? Ta sẽ có dịp quay lại câu chuyện này một cách dần trải hơn.

Với từng ấy trang bị còn quá mỏng manh về nếp sống, nói chung, và kỹ thuật dệt, nói riêng, của người Thượng, hãy thử đi vào hoa văn trên trang phục của hai tộc Ba Na và Gia Rai. Về mặt này, khía cạnh cụ thể nhất, phù hợp nhất với bước đi mò mẫm ban đầu, hẳn là khía cạnh hình họa.

## THỬ NHÌN VÀO HÌNH HỌA

Một số nhận xét qua phần trên, đặc biệt về chất “hình học hóa”, vô tình đã dẫn động đến hình học của hoa văn trên trang phục Thượng. Để khỏi lặp lại những gì đã nói quanh câu chuyện này, ở đây chúng tôi chỉ thử tập hợp những đồ án đã gặp tại hai làng Ba Na và hai làng Gia Rai thành bảng, và, để sắp xếp chúng theo một trật tự nào đó, đã vũ đoán chọn hướng đi từ đơn giản đến phức tạp.

# BANA

# GIARAI

| HÌNH HOA<br>CƠ BẢN | ĐỒ ÁN<br>ĐÃ ƯỚC LƯỢC | TÊN GỌI                         | HÌNH HOA<br>CƠ BẢN | ĐỒ ÁN<br>ĐÃ ƯỚC LƯỢC | TÊN GỌI                                                                                                                                                                                                 |
|--------------------|----------------------|---------------------------------|--------------------|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                    |                      |                                 |                    |                      |                                                                                                                                                                                                         |
| I. ĐƯỜNG THẲNG     |                      | AR: ...?                        | I. ĐƯỜNG THẲNG     |                      | <ul style="list-style-type: none"> <li>POONG = ...?</li> <li>POONG PNOA = ...?</li> <li>... CỦA HOA</li> <li>GLÔNG PNOA =</li> <li>BƯỞNG OI CỦA HOA</li> <li>DDI PNOA = ...? CỦA HOA</li> </ul>         |
|                    |                      | KLĂK OLI = BỤNG DĨA             |                    |                      | DDÚNG ROOM =<br>(BƯỞNG) BỤNG BAO (BAMH)                                                                                                                                                                 |
|                    |                      | PLEI HRE: TRÁI MÂY              |                    |                      | <ul style="list-style-type: none"> <li>REENG = CÁI MÙA CÁI</li> <li>VỎ (CỦA QUẢ)</li> <li>PPÔ = QUẢ (TÚC: CỎ)</li> <li>(LỎI CỦA HOA)</li> <li>RRUUN = NGƯỜI THÂM</li> <li>CĂN (TÚC: MẶT ĐẼM)</li> </ul> |
|                    |                      | MXT SDRÔNG = MẶT SẾU            |                    |                      | KOI KRĂU = CỎ CHUM CU                                                                                                                                                                                   |
|                    |                      | ANAM KTÓP =<br>CƯỜM CHIM CỤ DẤY |                    |                      | DOOK = ...?                                                                                                                                                                                             |
|                    |                      | JLA HRE = GHI MÂY               |                    |                      | TÚT = CHĂM                                                                                                                                                                                              |
| I. ĐƯỜNG THẲNG     |                      | JMAI HRE                        | I. ĐƯỜNG THẲNG     |                      | KĐROI TÚT = NẾI<br>(NHAY) CHĂM                                                                                                                                                                          |
|                    |                      |                                 |                    |                      | POH PLONG = TRÁI ...?                                                                                                                                                                                   |
|                    |                      |                                 |                    |                      | AKOI RÔI = CỎ RƯỠI                                                                                                                                                                                      |
|                    |                      |                                 |                    |                      | POH PLONG = TRÁI ...?                                                                                                                                                                                   |
|                    |                      |                                 |                    |                      | LỄ PAN = CHÂN NÍT                                                                                                                                                                                       |
|                    |                      |                                 |                    |                      | MTA LIR = MẶT (NHÌM) LƯ                                                                                                                                                                                 |

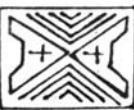
# BANA

# GIARAI

| HÌNH HOA CƠ BẢN           | ĐỒ ÁN<br>ĐÃ ƯỚC LƯỢC | TÊN GỌI                           | HÌNH HOA CƠ BẢN           | ĐỒ ÁN<br>ĐÃ ƯỚC LƯỢC | TÊN GỌI                                         |
|---------------------------|----------------------|-----------------------------------|---------------------------|----------------------|-------------------------------------------------|
| II - ĐƯỜNG GẤP KHÚC       |                      | TRONG KUEL =<br>QUANG QUANG CỎ    | II - ĐƯỜNG GẤP KHÚC       |                      | WEENG WANG =<br>QUANG CỎ                        |
|                           |                      | TÔNG TÔNG =<br>CHÂN (CỎ) NHỎ      |                           |                      | DDEENG ĐỒ ĐÔNG =<br>CỎ QUÊ                      |
|                           |                      | PƠ CAO BRANG =<br>HOA (CÂY) BRANG |                           |                      | GROA = GIẤY XOẮN<br>MTA BUAR =<br>MẮT CHIM XANH |
| III - ĐƯỜNG CONG hay Lượn |                      | TÔNG GÉP =<br>CHÂN RÍT            | III - ĐƯỜNG CONG hay Lượn |                      | KTONH =<br>(RAU) DÔNG                           |
|                           |                      | KỐTỐNH = (RAU) DÔNG               |                           |                      | KTONH =<br>(RAU) DÔNG                           |
|                           |                      | KỐTỐNH = (RAU) DÔNG               |                           |                      | KTONH<br>(RAU) DÔNG                             |

# BANA

# GIARAI

| HÌNH HỌ<br>CƠ BẢN | ĐỒ ÁN<br>ĐÀ ƯỚC LƯỢC                                                                | TÊN GỌI                                                 | HÌNH HỌ<br>CƠ BẢN | ĐỒ ÁN<br>ĐÀ ƯỚC LƯỢC                                                                | TÊN GỌI                                                |
|-------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|-------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| IV. HÌNH TAM GIÁC |    | *<br>TỎA SƯƠ: GAI (cây) SƯƠ<br>RÔ TÊNG = ....?          | IV. HÌNH TAM GIÁC |    | - KTIẾU: ĐUỐI THEO<br>- XEENG NI: SẮP ONG              |
|                   | RÔNG GAO: nư                                                                        |                                                         |                   |    | BBÔH KDDA: TRÁI KODX                                   |
|                   |    | TÓPU ONG: TÔ ONG                                        |                   |                                                                                     |                                                        |
|                   |    | LA HLU GENG:<br>LA' HLU THIẾU<br>V' HUI: không đủ nhanh |                   |                                                                                     |                                                        |
|                   | RÔNG GAO: nư                                                                        | HLA PƠI: LÁ QUẠT                                        |                   |                                                                                     |                                                        |
| V. HÌNH ĐA GIÁC   |    | HLA HLU: LÁ HLU                                         | V. HÌNH ĐA GIÁC   |                                                                                     |                                                        |
|                   | RÔNG GAO: nư                                                                        | HLA PƠI: LÁ QUẠT                                        |                   |                                                                                     |                                                        |
|                   |    | XUÂN = ... ?                                            |                   |    | KLANG LÊB: ĐIỀU LỆP                                    |
|                   |    | MẮT BÔM: MẮT MỘT                                        |                   |    | CHRAAN: .....?                                         |
|                   |   | MẮT PUÂN: MẮT BÔM                                       |                   |    | GRÔNG LEH:<br>ĐẠCH RƠI hay CHẠCH CHÉO                  |
| VI. HÌNH ĐA GIÁC  |  | PƠCHUANG<br>hay = CHÉO NHAY<br>KỐT UANG                 | VI. HÌNH ĐA GIÁC  |   | TNGAN: TAY<br>hay<br>PNGA MAU TNGAN:<br>HOA VẪN CỎ TAY |
|                   |  | PƠNẮT BRUM SRA:<br>LÁ PƠNẮT: TÊN MÀ                     |                   |  | TNEH: (CÂY) TNEH                                       |
|                   |  |                                                         |                   |  | HRUH VEENG VAI:<br>TÔ (BAO BỌC) NHÊN                   |
|                   |                                                                                     |                                                         |                   |  | KTOR LIT: BẮP (CÂY) LIT                                |
|                   |                                                                                     |                                                         |                   |                                                                                     |                                                        |

# BANA

# GIARAI

| HÌNH HOA<br>CƠ BẢN | ĐỒ ÁN<br>ĐÃ ƯỚC LƯỢC    | TÊN GỌI                                                                                                                                              | HÌNH HOA<br>CƠ BẢN | ĐỒ ÁN<br>ĐÃ ƯỚC LƯỢC              | TÊN GỌI                    |
|--------------------|-------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|-----------------------------------|----------------------------|
|                    |                         | - BRƯNG YÔNG :<br>HOA VĂN TỎ<br>- BRƯNG GỒÔNG : nĩ<br>- BRƯNG TỈH : nĩ<br>TÓPỤ VAI : ở nhện<br>BRƯNG IẾ : HOA VẼN<br>BRƯNG TẾNG : nĩ<br>CHUNG : ...? |                    |                                   | PNGA PTUH :<br>HOA VĂN SAO |
| VI. HÌNH PHỨC TẬP  | - NT -<br>NHỮNG NHỎ<br> |                                                                                                                                                      |                    | XE PỜ : XE BAY<br>TÚC : MÂY BAY   |                            |
|                    |                         | PNGA TỜRỜNG :<br>HOA (CÂY) ĐÓT                                                                                                                       |                    | PNGA HTAANG :<br>HOA XỎAN         |                            |
|                    |                         | BNGAI : NGƯỜI                                                                                                                                        |                    | TNGAN : TAY                       |                            |
|                    |                         |                                                                                                                                                      |                    | PNGA CHAM :<br>HOA (VĂN) CHĂM (?) |                            |
|                    |                         |                                                                                                                                                      |                    | PNGA CHAM                         |                            |
|                    |                         |                                                                                                                                                      |                    | MNUIH : NGƯỜI                     |                            |
|                    |                         |                                                                                                                                                      |                    |                                   |                            |
|                    |                         |                                                                                                                                                      |                    |                                   |                            |
|                    |                         |                                                                                                                                                      |                    |                                   |                            |

## BỐ CỤC THÀNH DẢI

... Ghi nhanh, qua vài chuyến đi ngắn ngày, một số mẫu trang trí trên trang phục Ba Na và Gia Rai, rồi xếp lại thành bảng, để từ đó có một ý niệm ban đầu về hình họa của hai tộc Thượng, không phải là chuyện gì phức tạp cho lắm. Còn như lọc ra cho ra hiệu quả tổng hợp của các hình ấy, với màu của chúng, trong bố cục chung của trang trí trên mặt dệt, lại đòi hỏi những tiếp xúc dài hơi hơn nhiều: đây không còn đơn thuần là việc thu và xếp tài liệu cụ thể, mà đã bước đầu viển đến sức cảm thụ của người quan sát...

Dù sao, cũng liên quan đến đấy, có một điều nói được ngay, vì nó đập vào mắt của bất cứ ai, dù chỉ qua một lần gặp gỡ hoa văn trên trang phục Thượng: *bố cục thành dải*. Quả vậy, trên nền đen các dải chứa hình và màu vốn trải dọc suốt chiều dài của tấm vải nguyên, lại trở thành những *dải ngang* trên trang phục, cứ thế mà ôm quanh thân thể người mặc, từ tầm thấp nhất, chân váy, chân khố lên những tầm cao hơn, trên váy thì ngang tầm đầu gối và hông, trên áo (cả nữ lẫn nam) thì ở chân áo, nghĩa là ngang tầm bụng, rồi ngang tầm ngực, lan qua ống tay (áo lễ), để, cuối cùng, áp sát tầm vai (H.1-a, b, c). Không chỉ dải ngang. Cả dải dọc nữa; dọc một mép dài của váy, nương theo chiều cao của thân dưới người phụ nữ (H.1-b); dọc chiều dài của khố (h.1a); dọc cả chiều dài của chăn, dù cho, vào mùa rét, khi chăn ôm ngang thân trên của người khoác, thì các dải dọc có cơ hiện lên trước mắt ta thành dải ngang (H.1-c).

Xếp hoa văn dệt thành dải trên trang phục, thường là dải ngang, mỗi dải chứa một đồ án được nhắc đi nhắc lại tưởng đến không cùng, bố cục ấy chẳng phải độc đáo gì trên đất nước này: ta gặp nó khi đến với nhiều tộc ít người, kể cả các tỉnh phía Bắc (người Mường, người Thái, người Dao, nhiều nhóm Xá...). Nó gắn

liên với kỹ thuật dệt, trong chừng mực dệt chỉ là “chồng chéo” lên nhau sợi ngang và sợi dọc trên khung cửi trong suốt quá trình dệt, nghĩa là trong suốt quá trình tạo hoa văn, mà “chồng chéo” theo những công thức nhất định được đều đều lặp đi lặp lại. Kỹ thuật đó, như ta đã biết, hạn chế khả năng đặt các đồ án khác nhau lên mặt vải vào những vị trí bất kỳ, tùy cảm hứng từng lúc của người dệt, nhằm gieo những biến động bất ngờ vào bố cục trang trí (điều này chỉ có thể thực hiện một cách thoải mái qua nét và màu của người vẽ, hay qua nét đục của người chạm khắc).

Xa hơn một tí, ta thấy kỹ thuật đan lát vốn chung một nguyên tắc cơ bản với kỹ thuật dệt, như ta cũng đã biết, cứ có xu hướng xếp những hình trang trí cùng mẫu thành một dải ngang. Cứ ngấm bố cục trang trí trên mặt ngoài một số gùi Thượng thì rõ: thân gùi được “cắt” thành một số “khúc” tự phân khỏi các “khúc” khác bởi một mẫu trang trí loại biệt, mẫu nào cũng được triển khai theo chiều ngang. Có trường hợp các “khúc” ấy hòa vào nhau trên một nền màu duy nhất (H.4-a). Cũng có những trường hợp chúng hiện lên trên những nền màu khác nhau, thậm chí chọi nhau (đen và trắng ngà), mỗi “khúc” rõ ràng là một dải ngang chứa hoa văn, các dải chồng lên nhau dọc chiều cao của thân gùi (H.4-b).

Xa hơn nữa là trang trí trên mặt ngoài một số vật gia dụng nhỏ hình trụ, phổ biến trong nhiều tộc Thượng: Trên nỏ tẩu, trên ống tre tròn đựng thuốc hút... Đây không phải là hoa văn dệt hay đan, mà là những nét khắc chìm ở độ nông, được tô đậm thêm bằng màu đen. Ấy thế mà chúng cũng được bố cục thành những dải ngang chồng lên nhau để ôm kín thân tròn của hình trụ. Phần nào đó như các dải hoa văn dệt cứ từng đoạn bao quanh thân thể người phụ nữ Thượng từ chân váy đến vai áo.

Tóm lại, khối tròn vươn theo chiều dọc của ống tre nhiệt đới cũng như của thân thể con người, rồi thì sức khống chế của kỹ thuật dệt và đan nối với hình họa trang trí, phải chăng các điều kiện đó đã hợp sức với nhau để kêu gọi bố cục thành dải, đặc biệt thành dải ngang? Trong hoàn cảnh tư liệu còn nhiều lỗ trống như hiện nay, câu hỏi trên vẫn chờ lời đáp.

Một câu hỏi khác: Xếp hoa văn thành dải, đặc biệt thành dải ngang, vốn là bố cục phổ biến trong nghệ thuật của nhiều tộc người trên đất nước này, vậy thì, cũng trong khuôn khổ của bố cục ấy, cái gì hay những gì đã làm nên sắc thái riêng của trang trí trên trang phục Thượng? Một lần nữa, tình trạng rời rạc của tài liệu mới có trong tay chưa cho phép trả lời câu hỏi thứ hai này. Tuy nhiên đôi điều mới thoáng thấy qua chuyến đi vội vã trên bốn làng Thượng cũng có thể được tập hợp lại thành một số điểm xuất phát nhỏ.

\*  
\*      \*

Trước hết bố cục thành dải không đi vào trang phục của mọi tộc người ở nước ta với một “liều lượng” thống nhất. Tộc người Mường ở một số tỉnh phía Bắc, chẳng hạn, đã biết tận dụng, mà tận dụng đến độ “uỷên áo”, bố cục ấy trên “cạp váy” của nữ phục: đây là một dải ngang rất dày, tổng số của ba dải rời nhau nhưng được can lại với nhau để chiếm lĩnh gần toàn bộ đoạn giữa của thân thể người phụ nữ, từ tâm hông đến tâm nách, mỗi dải trong hợp thể còn gồm một số dải nhỏ hơn chứa hoa văn hay màu sắc. Các dải hoa văn trên trang phục Ba Na và Gia Rai, như chúng tôi được thấy qua bốn làng ở Gia Lai - Kon Tum, dù ôm thân thể người mặc ở tầm cao nào, đều không đạt đến độ dày và độ phức tạp ấy trong bố cục. Nhưng bố cục thành dải chỉ xuất hiện trên nữ phục Mường trong mỗi một trường hợp

“cạp váy” ấy thôi. Đã thế, “cạp váy”, dù là cả một tập hợp nhiều dải trang trí chồng chất lên nhau, vẫn chỉ “le lói” qua kẽ hở giữa hai tà áo dài, nên không dễ gì đập vào mắt người đối diện. Còn nam phục Miền thì hoàn toàn thiếu hoa văn. Trong khi đó, bố cục thành dải cứ hiện lên từ xa trên váy - áo và khố - áo của người Thượng, mà hiện lên, như ta đã biết, để đánh dấu từng khúc một của thân thể người mặc. Ngay cả khi trời rét, người ta khoác thêm chăn, khiến trang phục hàng ngày bị che khuất, thì bố cục thành dải vẫn còn đó, chính qua trang trí trên mặt chăn. *Không tập trung các dải lại thành mặt phẳng lớn*, đấy, đặc điểm dễ thấy nhất có lẽ của cách vận dụng bố cục thành dải trên mặt trang phục Thượng.

Xuất phát từ “liều lượng” khác nhau của bố cục thành dải trong các nền trang trí Miền và Thượng để cố nhận cho ra nét riêng của mỗi bên, ta còn có thể cứ giữ hướng đi ấy mà nhìn vấn đề dưới một góc độ khác: Diện phân bố của hoa văn mỗi bên, trong khuôn khổ một kiểu bố cục chung. Nếu như các dải hợp thành “cạp váy” trên nữ phục Miền được tập trung ở mức cực cao vào trung độ của thân thể người mặc váy thì, trái lại, các dải tô điểm cho váy, khố, áo, chăn của người Thượng lại được rải ra trên những khoảng cách đều nhau của mặt phẳng trang trí. Nói một cách khác, các dải hoa văn Thượng, dù cũng được chồng lên nhau thành những dải trang trí phức tạp hơn, nói chung, vẫn bị phân đều ra, và diện tích tổng hợp của chúng là không đáng kể so với diện tích của nền đen trang phục. Khác nào chúng chỉ có mặt như những “phụ lục” để điểm xuyết cho nền đen ấy thôi.

Phân tán như vậy, mà hoa văn Thượng vẫn “hiện lên từ xa”, đã thế lại vui mắt, lại thu hút được ngay từ đầu cái nhìn của khách mới đến, không hề gây cảm giác tẻ nhạt. Hiệu quả tưởng chừng trái chiều ấy ắt có những nguyên nhân cụ thể của nó đang

chờ được lọc ra. Một điều có thể nói ngay: Chính vì không bị “đồn” lại quá mức như “cạp váy” Mường mà các dải phức hợp trên trang phục Thượng không gây rối mắt cho người nhìn: chúng thoáng hơn, nên hiện lên rõ ràng hơn. *Độ thoáng lớn*, thực ra, chỉ là hậu quả của đặc điểm thứ nhất đã trình bày trên, nhưng bởi lẽ nó hiện lên như một hiệu quả tổng quát, nên cũng có thể được xem là một đặc điểm riêng, đặc điểm thứ hai của cách vận dụng bố cục thành dải trên trang phục Thượng.

Bố cục thành dải có mặt có thể nói là khắp nơi trên mặt trang trí, nhưng vẫn đảm bảo một độ thoáng vui mắt, hai đặc điểm ấy không chỉ bắt nguồn từ bố cục chung, từ cách sắp xếp các dải. Chúng còn là con đẻ gián tiếp của hình họa. Tính giản lược của cấu trúc nét trong hầu hết các đồ án (được xếp lại thành bảng qua phần trên) cũng góp sức tạo ra hai đặc điểm vừa nói. Trong tuyệt đại đa số các trường hợp, nó không đòi hỏi sắp xếp các đồ án cùng kiểu thành từng dải có độ dày như trên “cạp váy” Mường, trái lại, chỉ yêu cầu cho mỗi dải một chiều ngang không đáng kể: những chấm, những vạch li ti, chẳng hạn, chỉ đòi hỏi được dung thân trong một chiều ngang không vượt quá nửa phân mét. Tất nhiên, đây chỉ là ví dụ thuộc lịch sử cực hạn, không phải dải nào cũng mỏng đến thế. Dù sao, đồ án nói chung đơn giản, thậm chí rất đơn giản các dải vì thế mà hẹp ngang, cho nên, dù chúng có được chồng lên nhau thành từng dải phức tạp hơn trên từng đoạn của mặt trang trí, thì hoa văn vẫn khó bật lên, vẫn không mười phần hiện diện.

Người dệt Thượng ở Gia Lai - Kon Tum, cả Ba Na lẫn Gia Rai, đã giải quyết mâu thuẫn đó bằng hai cách. Một: xen một số dải thuần chứa màu sắc cạnh các dải chứa hoa văn trong phạm vi từng dải phức hợp (H.5, 6). Hai: đối với một số dải phức hợp, một số thôi, thêm vào, giữa các dải mỏng, một dải có độ dày (H.5,

6). Với biện pháp thứ hai này, ta bước đầu thấy được vai trò trong trang trí, của số ít mẫu “cầu kì” hơn, so với các mẫu thông thường: ngôi sao tám cánh, con người, trong kho hoa văn Ba Na; “hoa Chàm”, ngôi sao tám cánh, con người, trong kho hoa văn Gia Rai ( xem lại bảng kê hình họa). Điều lý thú là hai biện pháp trên không được viện đến với những tỉ lệ ngang nhau: biện pháp đầu hiển hiện trên mọi dải phức hợp, hay hầu như thế; còn biện pháp sau, như vừa nói, chỉ chú ý nhấn mạnh một số dải thôi, hẳn là những dải chiếm lĩnh những vị trí được người trong cuộc xem là quan trọng. Quan trọng ư? đã đành, nếu nhìn dưới góc độ thuần thẩm mỹ. Vì được nhấn mạnh chính là các dải phức hợp chạy dọc đường biên của từng bộ phận trang phục một (chân váy, một mép dọc của váy, chân khố, hai mép dài của khố, chân áo, cổ tay áo, hai mép dài của chăn...) khác nào để quy ranh giới cho từng mặt trang trí lẻ. Cũng được nhấn mạnh như thế là các dải phức hợp chạy giữa từng mặt trang trí lẻ ấy, ở trung độ giữa các giải biên, như để tôn từng mặt lên. Có điều là, trên thân thể người phụ nữ Thượng, một số các dải thuộc hai loại vừa nêu lại ứng với tầm hông, tầm bụng, có trường hợp với cả tầm ngực nữa. Và, thoát ra ngoài mảnh đất thuần túy thẩm mỹ, một câu hỏi day dứt: Trong chừng mực nào đó điều ứng hợp chứa đựng một quan niệm về phồn thực(24) có lẽ hiện đã bị đẩy lùi về dĩ vãng, nhưng vẫn còn sống sót trên hoa văn Thượng?... Một trong những thắc mắc còn lâu mới tìm được lời đáp, giờ đây, điều quan trọng nhất trước mắt ta là, để vượt qua cái đơn điệu khó tránh của các dải trang trí quá mỏng chứa những đồ án giản lược, người Thượng dệt hoa văn đã tinh tế lợi dụng các độ chênh lệch khác nhau: độ chênh giữa các dải ngang và ít dải dọc; độ chênh giữa các dải màu và các dải chứa đồ án, độ chênh giữa dải dày và các dải mỏng; độ chênh giữa các loại dải phức hợp được nhấn

mạnh bằng một dải dày và loại không chứa dải dày. *Tạo ra những độ chênh khác nhau giữa các dải* trong một bố cục chung, lại một đặc điểm khác nữa, một đặc điểm lớn, đã góp phần làm nên cái vui mắt của trang trí trên trang phục Thượng.

Độ chênh không chỉ xuất hiện giữa các dải. Nó còn đột nhập vào ngay cả trong quan niệm chung về bố cục. Nói đâu xa, nội việc đặt vài dải dọc giữa bao nhiêu dải ngang, như đã nói đến từ đầu, cũng xoay chuyển được thế của bố cục trên mặt trang trí, xoay chuyển theo hướng phong phú hơn. Dù sao, nếu nói kiểu hình thức một tí, thì đấy cũng chỉ là tạo độ chênh giữa hai loại dải ngược hướng nhau mà thôi. Người dệt Thượng, dù là Ba Na hay Gia Rai, còn đi xa hơn thế, vì, bên cạnh bố cục thành dải, dù ngang hay dọc, họ còn thẳng hoặc đưa vào một cách sắp xếp khác nữa: *Bố cục thành ô*. “Thẳng hoặc” thôi, nhưng không phải quá hiếm, mà cũng không phải không hiện rõ. Tại hai làng Ba Na và hai làng Gia Rai đã ghé qua trên đất Gia Lai - Kon Tum, chúng tôi thường gặp bố cục này trên dải dày mà ngắn ở chân khố, loại dải đặc biệt được dệt bằng kỹ thuật đan tay (KTEH). Ở đây, đồ án phức tạp chiếm vị trí chính trên dải (như ngôi sao tám cánh Ba Na hay “hoa Chàm” Gia Rai) cứ đứng một mình, được tách khỏi các đồ án phụ cùng dải bằng những vạch dọc, nghĩa là được đóng khung trong một ô chữ nhật (H.8). Trên dải dày nhấn mạnh từng dải phức hợp dọc đường biên, dọc theo chiều dài một số tấm chắn, chúng tôi cũng gặp lại bố cục thành ô, nhưng dưới một dạng khá lạ mắt, vừa cầu kỳ, vừa tinh tế. Trong trường hợp này, đồ án chạy dọc chiều dài của dải cứ bị cắt đứt thành nhiều đoạn đồng đều, mỗi đoạn cách đoạn gần nhất bởi một khoảng bị bỏ trống, không hoa văn mà cũng không màu sắc. Thế là từng đoạn chứa đồ án, do độ dày đáng kể của dải, vô hình chung cũng được đóng khung trong một ô chữ nhật dài. Phải chi có điều kiện

mở rộng địa bàn tìm hiểu ra những tộc Thượng ngoài tỉnh Gia Lai - Kon Tum, với mục đích đối chiếu để so sánh, e có khả năng bắt gặp bố cục thành ô dưới những dạng nổi bật hơn nữa. Nhưng đó là chuyện về sau... (25).

Tóm lại, với một kiểu bố cục phổ biến bố cục thành dải hoa văn trên trang phục Thượng vẫn phô ra cái duyên riêng của nó. Đó là kết quả tổng hợp của nhiều biện pháp khác nhau mà nghệ thuật trang trí Thượng đã viện đến trong quá trình vận dụng bố cục thành dải trên mặt vải. Xin nhắc lại mấy biện pháp mới thoáng thấy qua buổi đầu “gặp gỡ hoa văn Thượng”:

- Không tập trung các dải lại, vì không nhằm tạo ra một diện tích lớn chứa hoa văn.

- Trái lại, phân tán các dải ra trên những đoạn tương đối đều nhau của mặt trang trí, cho khớp với những tầm cao thấp khác nhau trên trục dọc của thân thể người mặc trang phục.

- Vượt lên hiệu quả đơn điệu khó tránh, do bố cục phân tán nói trên gây ra, bằng những độ chênh khác nhau giữa những loại dải khác nhau: dải ngang và dải dọc; dải mỏng và dải dày; dải màu sẫm và dải hoa văn; dải phức hợp chứa một dải dày giữa các dải mỏng và dải phức hợp không chứa dải dày. Góp thêm phần giải quyết đơn điệu bằng cách thẳng hoặc phối hợp bố cục thành ô với bố cục thành dải.

Thực ra, từng biện pháp vừa được nhắc lại đâu có nhất thiết chỉ phát huy tác dụng trong nghệ thuật trang trí Thượng, đâu có phải là phát kiến riêng của người Thượng, với nếp sống của họ. Đó là gia tài chung của nhiều cộng đồng người trên đất nước này..., cả ngoài đất nước này. Một ví dụ dễ xác minh: bố cục thành ô, chẳng hạn, từng có mặt ở ta từ thời sơ sử để phụ họa với bố cục thành dải trên mặt ngoài nhiều trống Đông Sơn, rồi

tồn tại mãi trong nghệ thuật Việt, đến tận thời Nguyễn. Dù sao, xuất phát từ một trình độ nhất định của kỹ thuật dệt, từ một độ giản lược nhất định của cơ cấu hình họa, người Thượng đã biết phối hợp cùng một lúc, và thường là trên từng mặt trang trí một, cả bốn biện pháp, bằng cách đó mà cố gắng khắc phục các nhược điểm cố hữu. Và hiệu quả cuối cùng mà họ đạt được, hiệu quả trực tiếp, đập ngay vào mắt, không phải thông qua phân tích quanh co, là: nhẹ, thoáng, nhưng vẫn vui, vẫn có trọng điểm để neo con mắt.

\*  
\* \*

Mãi đến đây, lời giới thiệu chỉ nhấn mạnh cái chung, cái mẫu số chung của hoa văn Thượng, cụ thể là của bố cục Ba Na và bố cục Gia Rai, mà chưa dám đề cập đến cái khác, cái khác giữa các tộc, hay cái riêng của từng tộc. Còn phải “gặp gỡ” nhiều nữa, còn phải đi sâu..., một lần “sơ kiến” rõ ràng chưa đủ.

Nhìn riêng dưới góc độ mối liên quan giữa bố cục và hình họa, lại càng khó nói. Tra lại bảng kê các mẫu trang trí Ba Na và Gia Rai, ta thấy rằng, bên cạnh những mẫu chung cho hai tộc, hay gần như đồng nhất giữa hai tộc, người dệt của mỗi bên lại có sẵn trong tay một số mẫu không có mặt trong kho dự trữ của bên kia. Cái “khác” ở đây chẳng? Có thể lắm. Nhưng khi vấn đề chính ở đây lại là tác động của hình họa lên bố cục để góp phần vào hiệu quả chung của mặt trang trí, thì, theo nhận thức của chúng tôi, tác động ấy diễn ra chủ yếu thông qua *cơ cấu nét*, hơn là qua từng hình cụ thể, ít nhất cũng trong trường hợp hoa văn đã “hình học hóa” trên mặt dệt, và nhất là trường hợp những đồ án hình học đơn giản chỉ đòi hỏi đứng trong dải mỏng thiếu diện tích. Mà về mặt cơ cấu nét thì có thể nói rằng hoa văn Ba Na và hoa văn Gia Rai hầu như là một, vì cả hai đều chịu sức ép

như nhau của một trình độ tương đương về kỹ thuật dệt. Trước hình ảnh hoa văn chột bất được trên hiện vật thực, trên một bộ phận trang phục chẳng hạn; hay trên bản vẽ (của Sở Văn hóa Thông tin tỉnh Gia Lai - Kon Tum), người quan sát không dễ gì nhận ra ngay là của cộng đồng nào, của người Ba Na hay người Gia Rai, trừ khi anh cố gắng quy chiếu vào từng đồ án cụ thể, hay vào đặc điểm tộc người của bản thân hiện vật, tức vào kiểu áo, kiểu váy, thậm chí, đơn giản hơn, vào tên vùng xuất xứ của đồ án mà đôi khi họa sỹ cũng nhớ ghi dưới hình vẽ, tóm lại, dựa vào những chuẩn không trực tiếp liên quan đến sắc thái riêng của hiệu quả trang trí.

Kể ra, đứng trước mọi biểu hiện tạo hình, không loại trừ hoa văn trang trí trên trang phục, thoát tiên ai cũng nhận thức bằng trực cảm; và đó mới là tác động thực của cái đẹp lên con người, là hiệu quả mà nghệ thuật cần đến trước nhất. Nếu ta cũng tạm dừng ở trực cảm, vì vài chuyến đi ngắn chưa đủ để đòi hỏi những phân tích trọn vẹn, để rồi từ trực cảm mà tự vấn và tìm cách tự đáp, thì có thể nói rằng ít nhất cũng trong một số trường hợp, hoa văn trên trang phục Gia Rai có thoáng hơn, mát hơn, nhưng lại có phần tẻ hơn, so với hoa văn trên trang phục Ba Na (nhất là khi so sánh nữ phục ngày lễ). Sao vậy? lại một câu hỏi chưa sẵn lời đáp.

Dù sao, có một điều thấy được ngay: trong một số trường hợp (hay tại một số địa phương?), người dệt Gia Rai đã có mở rộng phần nào chiều ngang của từng dải mỏng (H.6). Phải chăng, ý đồ của họ là cung cấp cho từng đồ án giản lược một bối cảnh có diện tích hơn, để nó dễ phát huy tác dụng? Nếu đúng thế, thì đấy chỉ là một ý đồ vô hiệu, vì nó vấp phải hai phản tác dụng. Một, chính vì có diện tích hơn mà nền của hoa văn, với màu của nó, lại làm loãng sự hiện diện của nét và hình vốn đã

giản lược. Cái nổi lên không còn là đồ án trong dải, mà là màu sắc của dải. Hai, cũng chính vì dải được mở rộng chiều ngang, không còn mỏng quá nữa, mà người dệt, khi tạo những dải phức hợp, không muốn chồng lên nhau quá nhiều dải mỏng, chỉ vài dải thôi (H.6), mà cũng không mở cho rộng hơn chiều ngang của dải dày, thậm chí ngại đưa dải dày vào nhiều dải phức hợp. Độ chênh, bí quyết của người dệt Thượng để vượt lên đơn điệu, cũng vì vậy mà mờ nhạt đi. Trong một trường hợp (biệt lệ hay phổ biến?) mặt trước của nửa trên ống tay áo lễ nữ, nửa sát vai, là cả một “khúc” gồm những dải trắng đồng đều nhau về chiều ngang, không mỏng quá mà cũng không dày quá, và, đáng lưu ý hơn, hoàn toàn không chứa hoa văn (H.9). Ở đây, hiệu quả đạt được cũng bắt nguồn từ độ chênh, nhưng chủ yếu từ độ chênh về màu sắc.

## MÀU VÀ MÀU NỀN

... Màu sắc? màu sắc, thực ra, đâu có đứng ngoài bố cục: cũng như nét - hình, nó tham gia vào bố cục, là một thành phần hữu cơ của bố cục. Còn nếu như lời giới thiệu chưa động đến nó, thì điều đó chẳng qua chỉ là một trong nhiều cách trình bày. Nhưng giờ đây, khi ta đã thấy, ít nhất cũng trong một trường hợp cụ thể, rằng hoa văn Gia Rai biết mượn nó để khoe vẻ riêng của mình, thì cũng đến lúc phải dừng lại trước màu sắc của người dệt Thượng.

Về mặt này, mà ngay từ khởi điểm, hoa văn trên mặt dệt của hai tộc Ba Na và Gia Rai đã chung nhau một mẫu số: bảng màu. hãy xem đây:

## BẢNG MÀU CỦA HAI TỘC THƯỢNG

Từ bảng trên, bảng màu chung cho hai tộc Thượng, ta thấy gì trước hết? Nổi lên là tính hạn chế của nó: trừ xanh ra, mà người dệt xem là mới được du nhập, trên bảng chỉ còn lại có bốn màu. Đã thế, cứ lý sự kiểu hình thức, thì đen và trắng đâu có phải là màu mà chỉ là “không màu” (đen) và “mọi màu” (trắng): Như vậy trên bảng chỉ còn lại mỗi hai màu, đỏ và vàng. Thực ra, cứ ngắm qua các mẫu trang trí được tái hiện bằng màu trong cuốn sưu tập mỏng này, ta sẽ thấy rằng, cũng như trong nhiều nền nghệ thuật trang trí cổ truyền khác, ở đây trắng và đen được người dệt Thượng sử dụng với tư cách màu, ít nhất cũng với tư cách hai sắc độ giữa các độ sắc khác; nói cho cùng “không màu” và “mọi màu” cũng là những “độ” khác nhau, những độ cực hạn, của màu sắc. Dù sao, chỉ với bốn thành phần thôi, bảng màu Thượng rõ ràng chẳng phải phong phú gì cho lắm. Và, ra đi từ hạn chế đó, bên cạnh những hạn chế khác mà ta biết về hình họa và bố cục, người dệt, cả Ba Na lẫn Gia Rai, bị đặt vào tình thế phải vận dụng số ít màu có sẵn trong tay sao cho đắt, khiến hoa văn Thượng có thể hiện lên từ xa..., để đánh dấu từng “khúc” một của thân thể người mặc.

Đi vào cách vận dụng màu, ta sẽ còn gặp một số nét chung nữa giữa hai bên. Trước hết là vai trò đặc biệt của màu đen. Vì, trên trang phục của nhiều tộc Thượng, cả thường phục và lễ phục, cả chần khoác nữa, *đen hầu được dành riêng để làm nền cho mặt trang trí*. Chúng tôi không nói rằng người dệt Thượng không hề dùng đen để tô nét cho hình; dọc mỗi dải dày men theo biên dài của một tấm chần Ba Na, ta có thể bắt gặp những nét đen hợp sức cùng những nét vàng để hoàn thành một đồ án hình học nổi trên nền đỏ của dải (tra phần sưu tập); hoặc giả trong khuôn khổ một dải phức hợp bám dọc biên dài của một tấm chần Gia Rai, lại có những đường chỉ đen sát cánh với những đường

chỉ đỏ và trắng để tạo thành một dải mỏng, trên đó đồ án trang trí chỉ đơn giản là những đường chỉ khác màu nhau và cùng nhau chạy suốt chiều dài của dải (tra phần sưu tập). Nhưng vài trường hợp ít ỏi thuộc loại đó rõ ràng không thấm vào đâu, bên cạnh nền đen nhất loạt của trang phục.

Nền đen ấy không nhất thiết chỉ là một chọn lựa thuần túy thẩm mỹ. Nó còn đặt ra cho dân tộc học một câu hỏi tưởng chừng đơn giản, nhưng vẫn chưa ai đáp được cho thỏa đáng. Vì ta gặp nó không chỉ ở người Thượng, mà còn ở rất nhiều cộng đồng khác kể cả tại các tỉnh phía Bắc. Người phụ nữ Mường, phụ nữ Thái, chẳng hạn, đều mặc váy đen. Váy lao động hàng ngày của người nữ nông dân Việt ở trung du và đồng bằng Bắc Bộ có thể nhuộm nâu, nhưng váy đẹp của họ, váy họ mặc khi giao tiếp hay vào các dịp hội lễ, lại là váy đen. Còn từ Đèo Ngang trở vào, đến tận mũi Cà Mau, màu nâu được đồng loạt thay thế bằng màu đen. Trở về đất Bắc, ta thấy người Tày, người Nùng và một số tộc khác không dùng màu đen, nhưng nền chàm của đồ họ mặc, cả váy - áo của nữ giới, quần - áo của nữ giới và nam giới, cũng là một màu thẫm đậm, mới nhuộm thì chẳng khác đen là mấy, nhất là khi ta nhìn từ xa. Huống chi màu đen của người Thượng cũng được tạo ra từ lá chàm (xem lại bảng màu), và, một khi vải đã phai, thì chất chàm lại lộ mặt. Màu đen, hay một màu thẫm đậm nào khác làm nền cho trang phục, cả màu nâu của người Việt phía Bắc, có bắt nguồn từ một nguyên nhân thực tế nào đã in dấu ấn của nó vào cuộc sống lâu đời của từng cộng đồng ở đây hay không? Từ môi trường chẳng hạn, ví như để con người sống giữa thiên nhiên hoang dã, và phải đối phó với thiên nhiên hoang dã, có thể khi cần thiết điệp vào cây rừng bao quanh họ? Còn trong trường hợp nền nâu và đen của người nông dân Việt thì để giúp họ chịu đựng bùn lầy ruộng nước, cũng bằng cách

điệp vào nó nhằm hòa vào nó?

Dù sao, dù sau này các câu hỏi trên sẽ được giải đáp theo hướng nào, thì điều khách quan trước mắt là người dệt hoa văn thuộc nhiều cộng đồng ở nước ta bị đặt trước một thực tiễn không chối bỏ được: phải đặt màu sắc lên nền đen, ít nhất cũng lên nền thẫm. Mà đen, bởi bản chất của nó là “không màu”, lại thiếu khả năng đóng vai cầu bật để đẩy các sắc độ lên. Điều thú vị là, để vượt qua ngáng trở chung ấy, có thể chọn nhiều con đường có khi ngược nhau, do đó, bên cạnh mẫu số chung tất yếu, nhiều tộc thỉnh thoảng lại phô ra được một nét riêng độc đáo, trong khuôn khổ những hạn chế chung về hình họa và bảng màu.

Riêng về cách chọn của người dệt Ba Na và Gia Rai, trong chừng mực mới thấy được qua trang phục của bốn làng thôi, thì có thể nói rằng giữa hai tộc có chỗ giống nhau, mà cũng có chỗ khác nhau.

“Chỗ giống” là cả hai bên đều không ngại đặt màu đỏ lên nền đen, thậm chí đặt nhiều, như để nhấn mạnh: thường là dùng nhiều dải đỏ không hoa văn để bọc hai bờ dài của một dải dày (H.5,6,10,11); có thể dùng đỏ làm nền cho một dải dày chứa hoa văn (tra phần sưu tập); Thậm chí dành màu đỏ cho đồ án phức tạp trên dải dày (tra phần sưu tập)... Vốn “không màu”, nền đen không phát huy được độ cực nóng của đỏ, trái lại, còn hút một phần chất rực rỡ của màu đỏ như hút vào lòng sâu của đen tối nhưng cũng nhờ đó mà rực rỡ lại trở thành trầm lắng. Không bùng lên đến chói mắt, trái lại, đậm đà hơn, có thể nói là có sức nặng hơn nhưng đang âm thầm vươn dần ra khỏi đêm tối. Do đó mà sâu lắng. Tuy nhiên, để cho đỏ khỏi chìm đi, càng cho nó khỏi chìm hẳn, vào những lúc thiếu ánh sáng trời (dưới vòm cây lá, khi mặt trời sắp lặn, bên bếp lửa đêm...), người dệt Thượng, cả Ba Na lẫn Gia Rai, còn viện đến một biện pháp ngược lại: Không

chịu cho đỏ bị hút vào nền đen nữa, mà đối đầu lại nền đen. Nói cho rõ hơn, họ đặt lên nền đen, bên cạnh đỏ, những nét và mảng sáng hơn, đưa trắng và vàng vào để chọi lại với đen, nhằm hỗ trợ cho đỏ. Những dải mỏng, với nền trắng, nền vàng, chen chúc với các dải nền đỏ (H. 5,6,8,10,11); những mảng và nét đỏ li ti khoe mình trên nền vàng của một dải mỏng, trong khuôn khổ một dải phức hợp nhiều màu (H.10); hoa văn trắng lóe lên giữa những dải màu đỏ, vàng, đen (H.6,11)... Những cách phối hợp đỏ, vàng, trắng trên nền đen của trang phục Thượng hợp thành một phổ chứa hẳn đã phong phú lắm, nhưng cũng đủ rộng để khỏi gây cảm giác đơn điệu.

Chính qua vận dụng các biện pháp vừa nêu trên, mà cách phối màu Gia Rai, ít nhất cũng trong một số trường hợp, đã chớm tách khỏi cách phối màu Ba Na, “chớm” thôi, nhưng đấy đã là “chỗ khác” giữa đôi bên. Ra đi một lần nữa từ trực cảm, người quan sát không khỏi nhận ra được ngay một thoáng gì đó trong màu sắc khiến cho nhiều mặt trang trí Gia Rai (H.6,8,11) vừa bật rõ hơn nhưng lại vừa nhạt hơn, phải nói là nông hơn, so với những mặt trang trí Ba Na tương ứng (so sánh H.6 với H.5, H.11 với H.10). Nhìn kỹ thì “một thoáng gì đó” chẳng gì khác hơn là cố gắng hữu ý của người thợ dệt Gia Rai để tôn thêm hiệu quả của các sắc độ sáng, của trắng, vàng, đặc biệt trắng, vô tình hay cố ý giảm bớt độ trầm của cặp đỏ đen. So sánh một tí, ta thấy hoa văn Ba Na viện đến trắng và vàng ở mức kín đáo hơn, dù cho không khỏi những lúc trắng hay vàng hiện lên cạnh đỏ, thậm chí trắng được dùng để tô nét cho đồ án phức tạp trên dải chính (H.5, 10), hoặc những nét và mảng nhỏ màu đỏ tươi rói hiện lên không xa những nét và mảng trắng, đen (H.10). Nhưng, trong những trường hợp ấy, người ta không quên bọc hai bên chiều dài của dải chứa trắng hay vàng ấy lại bằng nhiều dải

thuần đỏ có độ dày nhất định, xen với một số dải đen mỏng hơn (H.10), qua đó mà giảm nhẹ độ sáng của trắng hay vàng. Hoa văn Gia Rai không thể: Các dải đỏ tương tự hầu như có mặt để làm nền cho dải chứa đồ án (H.6,8,11), một thứ nền trung gian mà tác dụng khách quan là “đẩy lùi” nền đen quá rộng của mặt trang trí, phần nào đó “che khuất” nền đen.

Đừng hiểu lầm rằng, với nghệ thuật trang trí Gia Rai, đỏ đã bị hy sinh cho trắng và vàng. Đỏ vẫn có mặt, càng có mặt, khi nó cứ rục lên qua sức phản chiếu của hai sắc độ sáng (H.6,11). Đã thế, ta biết rồi đấy, người dệt Gia Rai lại có xu hướng mở rộng chiều ngang của các dải mỏng, cho nên, trong hai ví dụ cụ thể vừa dẫn, các dải đỏ thuần màu, tuy ở vị trí phụ hoạ cho dải chính chứa hoa văn, lại không thực sự “mỏng”, không thua dải chính là bao về độ dày (H.6), thậm chí dày bằng dải chính. Màu đỏ, vì thế càng bật lên. Nhưng đấy mới chính là vấn đề. Đỏ mà rục quá, khi nền đen đã bị “đẩy lùi”, thì độ “sâu lắng” do cặp đỏ - đen tạo ra bị hạ thấp. Nền đen của trang phục Gia Rai, vì vậy, đã đánh rơi mất một phần lớn tác dụng của nó, với tư cách một sắc độ giữa các sắc độ khác trên mặt trang trí. Trong khi đó, trắng và vàng trên mặt dệt Ba Na chỉ hiện diện vừa đủ độ để nín cho đỏ khỏi chìm đi, nín vừa phải thôi, để đừng vì vậy mà làm tê liệt tác dụng của nền đen đối với đỏ. Như vậy, quanh khía cạnh đang bàn, “chỗ khác” giữa hai bên Ba Na và Gia Rai phải chăng chỉ là chuyện “liều lượng”. Đúng là thế. Có điều rằng, trong trường hợp này, cái khác về “liều lượng” không đơn thuần là khoảng giữa hai con số. Mà là độ chênh giữa hai cách nhìn màu, giữa hai thị hiếu về màu sắc.

Tóm lại, trên mặt trang phục của Ba Na lẫn Gia Rai, đỏ là màu chính, màu trung tâm quanh đó xoay vần các màu và sắc độ khác nhau. Nhưng, để tôn nó lên, cũng bằng màu sắc mỗi bên

lại có lối đi riêng của mình:

- Người dệt Ba Na hút độ rực của đỏ vào nền đen, để rồi trả lại cho mặt trang trí một độ đỏ đã thâm đi, có phần nặng, thậm chí nghiêm khắc, nhưng sâu;

- Còn người Gia Rai thì dễ dãi đẩy nó lên qua các độ sáng của trắng và vàng, không cần đến chiều sâu.

Nói một cách khác:

- Chính vì đỏ mà người Ba Na vin vào đen. Không biết có quá lời không, nhưng chúng tôi cứ có cảm giác như họ nhất quyết “bám lấy” nền đen cố hữu của trang phục, mà cũng là của mặt trang trí.

- Người Gia Rai không thế: họ chấp nhận đen với tư cách là nền trang phục, nhưng, cũng vì đỏ, họ lại vin vào sắc độ sáng, trắng và vàng. Khác nào họ cố tình “lờ” tư cách sắc độ của nền đen, trong khi tộc láng giềng của họ biết tận dụng tư cách ấy đến là tinh tế.

\*  
\* \*

Một bên “bám lấy” nền đen. Bên kia hướng về các sắc độ sáng. Kể cả trắng. Mà vì trường hợp thứ hai lại là trường hợp Gia Rai, cho nên không thể không nhắc lại một ví dụ đã dẫn: một dạng áo lễ nữ của tộc người này lại phô ra trên nửa cao của ống tay nhiều dải trắng khá dày, chồng lên nhau, mà không cần viền đến đồ án, như chỉ cốt khoe màu trắng (H.9). Vẫn trên đất Gia Lai - Kon Tum, chúng tôi ngẫu nhiên bắt được một giai thoại không khỏi liên quan đến sắc độ trắng ấy. Người kể, một người Gia Rai năm nay cỡ trên năm mươi, là nhạc sỹ Nay Quách, hiện công tác tại Sở Văn hóa Thông tin(26): Theo lời anh, ngày còn bé, còn sống trong làng anh từng nghe người già nói rằng

xưa kia trang phục của tộc anh vốn màu trắng, không đen như sau này. Đơn giản có thể thôi, mà cũng chỉ là “giai thoại bên bàn trà”, người kể vui miệng mà kể, không gửi gắm vào đấy hàm ý gì cả. Nhưng nội dung câu chuyện, dù chưa được xác minh qua điền dã(27), lại có những tiền lệ ngay trên miền cao nguyên Thượng này. Vì người Xtiêng và người Mạ, hiện cư trú trên đất tỉnh Lâm Đồng ( thuộc Nam - Tây Nguyên), còn giữ nền trắng, hoặc cho chăn khoác, hoặc cho một số bộ phận trang phục. Xuôi một tí về phía Nam, cũng đến với người Xtiêng (nhưng ở vùng cao tỉnh Sông Bé giáp Nam Tây Nguyên), chúng tôi bắt gặp cùng một lúc hai hệ thống màu trên trang phục nữ, cụ thể là váy đen dài, với đồ án nhiều màu, cho thanh nữ, và váy trắng ngắn, với đồ án đen, cho người già. Nếu diện điều tra được mở rộng ra khắp địa bàn Thượng, biết đâu còn có thể bắt gặp lại nền trắng của trang phục, hay vết tích của nó, qua nhiều tỉ dụ hơn, những tỉ dụ phong phú hơn. Trong khi chờ đợi, điều có thể nói ngay là trang phục Thượng không chủ thuần lấy đen làm nền, mà có những trường hợp (hiếm hơn, nhưng có) màu nền là trắng. Một lần nữa, sao vậy?

Câu hỏi rất tự nhiên thôi, nhưng thực mơ hồ. Và, cũng một lần nữa, người tự vấn chưa thể tự đáp. Cứ thử liếc một liếc thăm dò ra bên ngoài địa bàn Thượng, nhìn xuống đồng bằng, mà chưa xa cao nguyên là bao, cách đây chưa lâu ta còn thấy trang phục cổ truyền của người Chăm ở cực Nam Trung Bộ cả nữ phục lẫn nam phục, hầu như tuyến trắng. Cũng như Gia Rai, Chăm là một trong những tộc thuộc nhóm ngôn ngữ Mã Lai Pôlynêdi: những cộng đồng này, theo một dự cảm đến nay vẫn chưa bị bác bỏ, vốn được phân bố ở “miền biển”, dọc duyên hải Đông Nam Á lục địa và ngoài hải đảo Thái Bình Dương. Và trang phục của họ, trong không ít trường hợp, cũng lấy trắng làm nền. Nếu quá

thực nền đen, gập trên đồ mặc của rất nhiều nhóm Thượng và cả một số tộc nữa, vốn gắn bó với rừng, với môi trường bao quanh cuộc sống con người từng chọn nơi ăn chốn ở lâu dài trên miền đất lục địa nhiệt đới này, thì phải chăng màu trắng, nền trắng, lại liên quan đến biển, trong chừng mực con người sống ở đấy phải đối phó, trong lao động hàng ngày, với nắng gắt trên cát, và, khi cần thiết, phải lặn vào nền sáng của cát và sóng biển? Người ta chẳng từng thấy các cộng đồng chuyên di động trên sa mạc mặc tuyến đồ trắng, hay hầu như thế đó sao?

Còn người Xtiêng và người Mạ? Mặc nền trắng hay dấu tích của nền ấy trên trang phục của họ, hai tộc này lại không thuộc nhóm ngôn ngữ Mã Lai Pôlinêdi: cũng như người Ba Na, họ thuộc nhóm Môn - Khơme(28), trong khi đó người Gia Rai, như ta đã biết, lại rơi vào một trường hợp đối nghịch: ngôn ngữ của họ thuộc nhóm Mã Lai Pôlinêdi, nhưng đồ họ mặc tuyến lấy đen làm nền, dù họ còn dành cho trắng một vai trò quan trọng trong trang trí trên mặt vải. Tóm lại, sơ cảm chỉ là sơ cảm: còn phải dành nhiều công sức để điều tra, đối chiếu, so sánh... cả tham khảo tư liệu bên ngoài. Dù sao, đừng quên rằng qua những thăng trầm mà người ngày nay không còn cách gì dựng lại nổi, người Gia Rai đã đến vùng cao này, và tự tạo lấy một không gian sống giữa vòng vây của rừng, cạnh người Ba Na và nhiều tộc Môn Khơme khác. Sau nhiều đời định cư, họ đã thích ứng với môi trường mới, đó là chưa nói đến những vay mượn về văn hóa giữa họ và các cộng đồng từng đến đây trước họ. Còn người Xtiêng và người Mạ, bởi vị trí của nơi họ cư trú, ắt từng có dịp tiếp xúc với nếp sống Chăm, đặc biệt vào giai đoạn cuối của vương quốc Chăm Pa. Như vậy, những sơ cảm buổi đầu, khi mới một lần “gặp hoa văn Thượng”, vẫn còn đó, vẫn đòi hỏi được xác minh...(29).

\*

Muốn một - hai thắc mắc chưa giải đáp được để kết thúc lời mở đầu cho một cuốn sưu tập đồ án trang trí, chúng tôi chỉ mong qua đó nêu lên được, trong muôn một, vài góc nhìn lý thú mà hoa văn Thượng có thể bất ngờ mở ra trước mắt người sưu tầm. Thực ra công việc sưu tầm này còn đang ở bước khởi động. Số đồ án được giới thiệu qua phần sưu tập tiếp ngay sau đây chưa phải đã nhiều. Dù sao vẫn có thể gửi vào đây một niềm hy vọng: gọi lên được một vài cảm nghĩ của các nhà nghiên cứu, và ít nhiều cảm hứng cho anh chị em nghệ sĩ tạo hình. Được thế, thì đó sẽ là một cổ vũ lớn, để các bạn họa sĩ của Sở cang phấn khởi tiếp tục công việc thu lượm của mình trên mảnh đất Gia Lai - Kon Tum này.

---

1. Từ đây trở về sau, tên gọi từng cộng đồng Thượng và tên gọi từng địa phương trên địa bàn Thượng, tuy vốn xuất phát tùy từng ngôn ngữ tộc người, vẫn được phiên âm theo kiểu “phổ thông” như ta thường thấy trên báo chí và văn kiện. Ví dụ: Ba Na (chứ không phải BHNAR), Gia Rai (chứ không phải JRAI), Kon Tum (chứ không phải KON TUM)... Còn những từ mà chúng tôi cố ý dẫn trực tiếp từ tiếng Thượng (những khái niệm có liên quan đến hoa văn, hay đến một khía cạnh nào đó của nếp sống Thượng...) thì tuân thủ một cách phiên âm cố gắng bám được chừng nào hay chừng ấy cách phát âm của người địa phương, được in bằng chữ hoa, và kèm theo là nghĩa đen đặt trong ngoặc đơn. Ví dụ: nhà RÔÔNG (= nhà rộng); BRỪNG YONG (= hoa văn lớn); PNGA PTU (= hoa sao)...

2. Hai làng Ba Na; Plây Bông (thuộc huyện Măng Yang); Plây Tơnh (ven thị xã Kon Tum). Hai làng Gia Rai: Bôn Tungxê (thuộc huyện Ayun Pa); Plôi Kép (ven thị xã Pleiku).

3. Dưới chế độ thuộc địa, các nhà dân tộc học Pháp mới đưa ra được một số tài liệu có liên quan đến nếp sống của tộc Thượng này hay tộc Thượng kia, những tài liệu có khi khá tỉ mỉ, nhưng lẻ tẻ thô, thiếu hệ thống. Từ ngày nước ta đã thống nhất, qua mười năm vừa rồi, các nhà dân tộc học Việt Nam mới có đủ thời gian để bước đầu xác định thành phần tộc người ở dọc Trường Sơn và Tây Nguyên, chưa có đủ điều kiện để đi sâu vào các chi tiết về nếp sống cổ truyền của từng tộc Thượng.

4. Trước Cách mạng tháng Tám 1945, người miền xuôi quen gọi các tộc Thượng là “mọi”. Dưới chế độ cũ, cách gọi này không khỏi mang một ý nghĩa kỳ thị. Vì vậy, sau Cách mạng, từ ấy được thay thế bằng từ: “Thượng”.

5. “Đông Dương” (Indochine), theo nghĩa: miền đất trải ra từ Ấn Độ (Inde) đến biên giới Trung Hoa (Chine).

6. Các tộc người hiện cư trú trong phạm vi tỉnh Gia Lai - Kon Tum (ở Bắc Tây Nguyên) đã bước đầu được giới thiệu một cách khái quát, qua cuốn: Đặng Nghiêm Vạn, Chăm Trọng, Trần Mạnh Cát, Lê Duy Đại, Ngô Vĩnh Bình, *Các dân tộc tỉnh Gia Lai - Kon Tum*, Hà Nội, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1981.

7. Chính những biến động nhỏ về ngôn ngữ, cũng như về một số chi tiết trong nếp sống, cả về địa bàn cư trú, đã khiến cho, trong nhiều trường hợp, từng tộc Thượng lại tự phân thành nhiều nhóm nhỏ hơn, mà các nhà dân tộc học chưa có thời gian để xác định cho thực rõ. Ở Gia Lai - Kon Tum, tộc Ba Na, chẳng hạn, phân thành các nhóm Tlô, Kdeh, Alakông, Bnưm, Roh, Rơngao... còn tộc Gia Rai thì thành các nhóm như: Mthur, Hroi, Plây Kli, Hdrung, Arap, Tbuăn...

8. ... Kỹ thuật mà thư tịch Hán văn xưa gọi là “thủy nậu”.

9. Ý nói: Chiếm đoạt những sản phẩm có sẵn trong thiên nhiên, ví như hái lá hoang, bắt thú hoang... Với hoạt động trồng trọt, chăn nuôi, thủ công..., con người không chiếm đoạt sản phẩm có sẵn trong thiên nhiên nữa, mà bắt đầu tác động vào thiên nhiên để tạo ra những sản

phẩm không có sẵn. Các hình thái kinh tế chiếm đoạt được xem là một trong những đặc trưng của thời “nguyên thủy” (dù cho chúng vẫn tồn tại qua các thời sau, bên cạnh những hình thái kinh tế mới hơn).

10. “Nhà sạp” là chữ tạm dùng ở đây để chỉ kiểu nhà mà, trước đây, khi chưa có đủ điều kiện để khảo sát kĩ, có người đã gọi là “nhà nửa sàn, nửa đất”. Đây là một kiểu nhà dài có mái, đặt ngay lên mặt đất, với một sạp cố định, không cao hơn mặt đất là bao, và chạy suốt một trong hai chiều dài của ngôi nhà, trên đó các gia đình nhỏ (sống chung dưới một nóc) chia nhau từng đoạn để làm nơi ngủ và nơi sinh hoạt thông thường. Toàn bộ sạp chỉ chiếm một phần của diện tích nền nhà; phần còn lại là nền đất, và cũng được phân thành từng đoạn (ứng với từng đoạn sạp) để phục vụ cho sinh hoạt hàng ngày của từng gia đình nhỏ (bếp, kho lúa, sàn nhỏ để tiếp khách...)

11. Thực ra, tùy nơi, tùy tộc người, cái gọi là “tế bào kinh tế” ấy đã phân hóa ở những mức khác nhau: Từng hộ sống trong một ngôi nhà có thể đã có một phần kinh tế riêng tư; có nơi, từng hộ nhỏ ấy đã cơ bản sống bằng kinh tế riêng... Trong hoàn cảnh ấy, một số hộ dần dà tách khỏi ngôi nhà dài, và ta chứng kiến cảnh ngôi nhà dài dần dần bị thu ngắn lại. Với việc định canh định cư đang diễn ra trên địa bàn Thượng, với kinh tế vườn, trong các vùng Gia Rai ngày càng xuất hiện nhiều hơn kiểu nhà ngắn dành cho một gia đình nhỏ (cửa ra vào vẫn được trở ở hai đầu hồi, như trong trường hợp nhà dài).

12. Tập tục phân bố nhà đất làm rẫy của từng làng Mnông (nhóm Gar) trên đất tỉnh Đắk Lắk (Nam Tây Nguyên) hiện nay, theo lời thuật của một bậc đi trước: Hàng năm, trước một vụ rẫy sắp mở màn, các “già làng” cùng nhau xác định một cánh rừng mới trên địa vực của làng (có dùng bói toán trong việc xác định), rồi, tùy tình hình nhân lực từng bộ phận mà phân đất rừng thành nhiều mảnh sát cạnh nhau. Như vậy, mỗi năm từng làng khai thác một cánh rừng, và rẫy của mọi nhà trong làng đều nằm trong cánh rừng ấy. So với tập tục trên, cách phân phối

của từng làng Ba Na và Gia Rai trên đất Gia Lai, Kon Tum lại khác khá nhiều, ít nhất cũng theo quan sát bước đầu của bạn cùng nghề Nguyễn Quốc Tuấn: hầu như từng gia đình nhỏ trong làng có quyền tự do lựa chọn đất canh tác của mình trên địa vực làng.

13. “Nô lệ trong nhà” (có tác giả gọi là “nô lệ gia trưởng”) xin nhắc lại, về danh nghĩa được xem là con của chủ, một thành viên của gia đình chủ, còn về thực chất là “tôi tớ” trong nhà chủ, được nuôi ăn để làm mọi việc nặng nhọc theo ý chủ. Hẳn vì tư cách nhân nghĩa vừa nêu trên mà tập quán pháp của tộc Ê Đê (trên đất Đắc Lắc ngày nay) buộc ông chủ vừa có quan hệ xác thịt với người nô lệ nữ của mình phải giải phóng người ấy ngay, để tránh cho cộng đồng làng những tai hoạ mà tín ngưỡng Thượng gán cho tội loạn luân. Trong các xã hội Thượng xưa, nô lệ gốc chiến tù thường bị bán đi xa, đa số nô lệ phục vụ trong nhà là nô lệ vì nợ. Nô lệ thuộc loại thứ hai này chỉ được giải phóng khi gia đình của bản thân người ấy thanh toán món nợ cũ.

14. Theo hiểu biết của bạn cùng nghề Phạm Hùng Thoan, thì TORING Ba Na xưa kia, trong nhiều trường hợp, chỉ là một hình thức liên minh quân sự lỏng lẻo và nhất thời giữa một số làng: nó dễ dàng rã ra, khi chiến tranh đã kết thúc.

Khái niệm PÔ LON Gia Rai chưa được hiểu rõ. Có thể tham khảo một khái niệm Ê Đê tương tự: PÔ LÂN (cũng tạm dịch là: chủ đất), mà các bậc đi trước ít nhiều đã tìm hiểu: “Chủ đất”, ở đây, không hề nói lên quyền sở hữu đối với đất đai, mà nhắc nhở đến bậc xưa kia đã có công tìm ra và đưa người đến khai phá vùng đất hoang vu hiện bao gồm nhiều làng liên kết thành KRING, đồng thời đặc chỉ người đại diện cho dòng dõi của bậc ấy. Người “chủ đất” không hề là một thứ “tù trưởng” hưởng đặc quyền đặc lợi trong phạm vi một KRING, trái lại, phải đảm đương, đối với mọi làng thuộc KRING, một trọng trách tinh thần: mở đầu các nghi lễ nông nghiệp lớn đánh dấu các khâu lao tác chính của từng vụ rẫy thường niên. Và để trả ơn đó, cũng như để tưởng

nhớ công lao của vị “khai canh” thời xưa, dân các làng thuộc KRING, từ thuở nào rồi, đã thoả thuận dành cho “chủ đất” vài đặc quyền tượng trưng, chẳng hạn một phần biểu mỗi khi săn bắt được thú quý... Khái niệm “chủ đất” có mặt, cả về hình thức (cách gọi) lẫn nội dung (cách tổ chức), trong cơ cấu xã hội của nhiều tộc người cư trú trên các nhóm quần đảo Mêlanêdi thuộc châu Đại Dương.

15. Nói chung, “tù trưởng lớn”, trong các xã hội trồng trọt trên đất khô, có thể ra đời từ những nguyên nhân khác nhau: nhu cầu tập hợp nhiều làng lại để tiến hành chiến tranh lâu dài; uy lực phù phép (như trường hợp “Vua Lửa” và “Vua Nước” ở Gia Lai - Kon Tum); ý muốn nắm chặt một luồng buôn bán sinh động và thường xuyên... Đất Đắc Lắc (ở Nam Tây Nguyên) còn giữ được một số dấu tích của chế độ “tù trưởng lớn”.

16. Nhiều tộc người ở nước ta, kể cả một số tộc Thượng, cho rằng thế giới trong lòng đất là nơi cư trú của một nhân loại bé tí hon. Một số khác lại tin rằng thế giới bên dưới ấy vốn là nơi xuất phát của loài người. Theo một truyền thuyết Ê Đê, chẳng hạn, thì chính Y Rít (một nhân vật truyền thuyết mang dáng dấp anh hùng thần thoại) đã hướng dẫn loài người ban sơ từ bên dưới mặt đất lên chiếm lĩnh trần gian, nơi có ánh sáng, có điều kiện làm ăn dễ dàng hơn.

17. Con PRAO của người Ba Na và con NAGRAI của người Gia Rai là những loài vật huyền hoặc mang dạng rắn to ở nước: chúng thường hiện lên, trong tư cách biểu tượng và đồ án trang trí, trên đường nóc, hoặc trên bờ nóc nghiêng của “nhà mả”. Con người Ê Đê trên đất Đắc Lắc ngày nay thì gọi loài rắn ấy là MATO EA (= Vua Nước, hay: Tù trưởng Nước).

18. Theo lời thuật của các bậc đi trước, người Ba Na (thuộc nhóm Rơngao) gọi thế giới dành cho người chết là MĂNG LUNG (= cửa tối), và đưa ra khá nhiều chi tiết về con đường dẫn đến đấy (trạm tạm ngừng cho trẻ con còn bú, những thử thách và cản trở dọc đường đi...).

Còn đối với người Ba Na ở vùng Tây tỉnh Nghĩa Bình hiện nay (thuộc nhóm Krem), thì thế giới của người chết lại ở bên kia biển cả (!?)...

Khi nhắc đến chuyện cũ, chưa một cụ già Gia Rai nào dám khẳng định như thế. Thằng hoặc một hai cụ cũng nhắc đến một PLOI OI YĂ (= làng ông bà) nào đó mà họ không biết ở đâu. Còn đa số thì ngập ngừng chỉ vào khu chôn người chết của làng họ.

19. Trong các ngôn ngữ Thượng, hai hành động *đan* và *dệt* thường được chỉ định bằng một từ chung : TĂNH (Ba Na), MNHAM (Gia Rai)...

20. Một lý do khác khiến chỉ có thể “liếc thoáng qua thôi”: chuyến đi đầu tiên (và cho đến nay là duy nhất) của chúng tôi đến bốn làng ở Gia Lai - Kon Tum để “gặp hoa văn Thượng” lại rơi đúng vào giữa vụ rẫy; mọi người lớn đều vắng mặt ban ngày, nên không thể quan sát kỹ cách dệt. Trong hoàn cảnh đó, những nhận xét trình bày tiếp ngay sau đây sẽ dừng lại ở mức đặt một dấu nổi nhỏ giữa kỹ thuật dệt và hoa văn. Chúng sẽ được bổ sung bằng mấy nhận xét nhỏ của bạn cùng nghề Nguyễn Quốc Tuấn, qua chú thích 22.

21. Thảm sợi dọc giăng trước người dệt còn được buộc bằng dây vào lưng dưới người ấy, thông qua một mảnh gỗ khum khum (để dễ ộp vào mặt cong của lưng), mà tiếng Gia Rai gọi là KĐU. Tác động bằng lưng vào KĐU, người dệt dễ dàng điều chỉnh độ căng của thảm dệt.

22. Mấy đoạn trên đây, nhằm tóm được những gì mới biết được về kỹ thuật dệt Gia Rai tại một làng thuộc huyện Ayun Pa, chúng tôi đã nhờ bạn cùng nghề Nguyễn Quốc Tuấn xem lại, đính chính hay bổ sung nếu thấy cần thiết. Sau đây là ý kiến của bạn Tuấn:

“Kỹ thuật dệt Gia Rai đã được anh thử tóm lại bằng mấy nhận xét khái quát. Các nhận xét ấy không mâu thuẫn gì với những điều tôi đã quan sát được ở người Gia Rai, cũng như ở các tộc khác trên đất Gia Lai - Kon Tum. Tất nhiên “khái quát” chỉ là “khái quát”, và một công trình về kỹ thuật dệt của người Gia Rai, cũng như của người Thượng

nói chung, còn đòi hỏi rất nhiều chi tiết khác nữa. Nhưng, theo chỗ tôi hiểu, đó không phải là mục đích của “lời mở đầu” này.

“Nếu thấy cần bổ sung điều gì đó, tôi chỉ xin thêm hai khía cạnh, mà cũng thêm một cách rất “khái quát” thôi:

- Về cách tạo hoa văn trong các dải men theo chiều dọc của thảm dệt: Để phức tạp hoá đồ án và màu sắc trong lòng hai dải gần sát biên, người dệt, ngoài những gì anh đã nói, còn phải viện đến một kỹ thuật cũng có thể gọi là: “đan tay” (tuy không phải đan như KTEH). Trong trường hợp này, chị ta dùng một lông nhím thay kim để ghép các sợi chỉ màu cần thiết cạnh sợi chỉ ngang mà chị mới luồn qua bằng KRANH. Ở đây, có lẽ chưa cần đi vào các chi tiết kỹ thuật vov, mà chỉ cần nhắc lại một điều: ghép chỉ màu vào bằng lông nhím, cũng phải ghép theo công thức nhất định, mẫu trang trí nào có công thức ấy. Và, cũng như trong trường hợp KTEH, phương pháp vừa nói trên đòi hỏi một tốc độ lao tác cực kỳ chậm chạp.

- Riêng về KTEH, có thể nói thêm rằng nó còn xuất hiện ở nhiều tộc người khác trên đất Gia Lai - Kon Tum, ngoài hai tộc Gia Rai và Ba Na: “riêng tôi đã gặp nó tại một số làng Xôđrab và Kayoong, hai nhóm thuộc tộc Xơ Đăng, mà cũng trên đất Gia Lai - Kon Tum này”.

23. Cho đến nay người Thượng ở nhiều vùng còn giữ tập tục chôn theo người chết, những đồ mặc đẹp nhất mà người ấy từng dùng lúc sinh thời. Trong khi đó, những cải tiến rất lớn trong nếp sống canh tác (làm ruộng nước, làm vườn cây lưu niên trên đất “định canh định cư”...) lại không cho người phụ nữ Thượng nhiều thời gian rỗi rãi để dệt. Như vậy, trang phục Thượng với hoa văn đẹp ngày càng hiếm đi trông thấy. Và tình hình mới này đặt ra một công tác ngày càng khẩn cấp cho ngành Bảo tồn - Bảo tàng.

24. Phần thực: Sức mạnh sinh sôi nảy nở mà con người nhận thấy trong thiên nhiên (trong bản thân mình, trong các loại động vật khác, trong cây cỏ...). Sức mạnh ấy được người xưa linh hóa, và trở thành nội

dung chính của nhiều nghi lễ, tôn giáo, đặc biệt các nghi lễ nông nghiệp.

25. Nói đầu xa, sau đợt diên dã ngắn ngày tại bốn làng ở Gia Lai - Kon Tum, khi về đến Nghĩa Bình, chúng tôi may mắn được ghé lại hai làng Ba Na thuộc huyện Vĩnh Thạnh, và có dịp “gặp” hoa văn ở đây. Tuy cũng là Ba Na, dù thuộc nhóm khác (nhóm Krem), người dệt ở Vĩnh Thạnh lại tạo ra một hệ thống trang trí trên trang phục vừa có những điểm đồng nhất, vừa phôi nhiều mặt khác biệt, so với hoa văn Ba Na mà chúng tôi “gặp” ngay trước đó thuộc đất Gia Lai - Kon Tum. Xem: Từ Chi, *Gặp lại hoa văn Ba Na*, tạp chí “Văn Nghệ” (Hội Văn học Nghệ thuật Nghĩa Bình), số 9, năm 1985, tr. 78-84.

26. Từ tháng 2 năm 1986, đồng chí là Phó giám đốc Sở Văn hóa Thông tin tỉnh Gia Lai - Kon Tum.

27. Thục ra, nó cũng được sơ bộ phát minh. Xem chú thích 29.

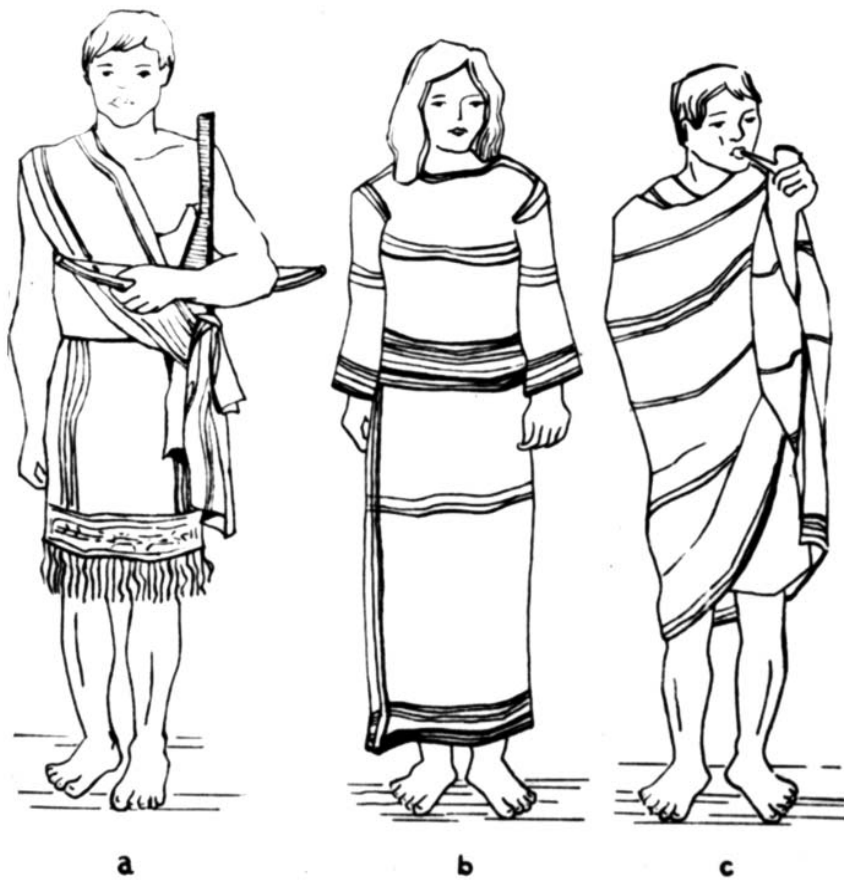
28. Môn - Khơ me và Mã Lai Pôlynêdi là hai nhóm ngôn ngữ được xem là cổ ở Đông Nam lục địa và miền hải đảo Nam Thái Bình Dương. Theo sơ cảm của nhiều nhà ngôn ngữ học lịch sử, thì nhóm thứ nhất vốn được phân bố thuộc lục địa Đông Nam , còn nhóm thứ hai thì ven duyên hải lục địa Đông Nam và ngoài hải đảo. Đa số các tộc Thượng hiện cư trú dọc Trường Sơn và ở Tây Nguyên đều nói những ngôn ngữ thuộc nhóm Khơme (trong đó có tiếng Ba Na); một số ít hơn thì nói những ngôn ngữ thuộc nhóm Mã Lai Pôlynêdi (trong đó có tiếng Gia Rai).

29. Gần đây, bạn cùng nghề Chu Thái Sơn cho biết anh đã gặp vết tích các nền trắng trang phục, hoặc đã lặt lẻo, hoặc còn đậm đà, trong những tộc người sau đây: Người Chu Ru (một tộc thuộc nhóm ngôn ngữ Mã Lai Pôlynêdi ở Nam Tây Nguyên) người Ê Đê (cũng một tộc thuộc nhóm ngôn ngữ Môn - Khơme ở Bắc Tây Nguyên, thuộc đất Gia Lai - Kon Tum). Rất mong rồi đây bạn Sơn sẽ công bố tài liệu cụ thể về mặt này.

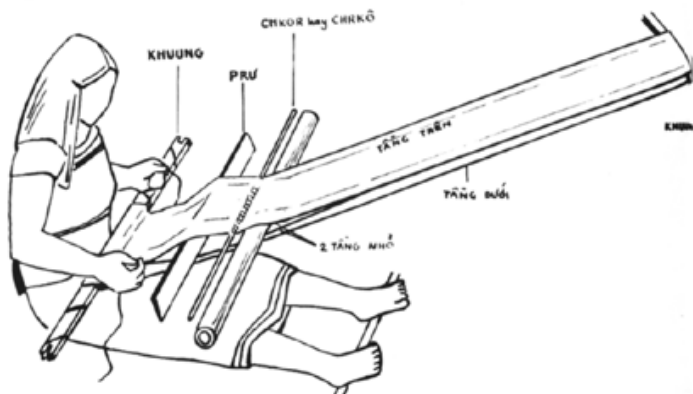
Riêng phần mình, sau lần đầu “gặp” hoa văn Ba Na và Gia Rai, chúng tôi đã có dịp trở lại Gia Lai - Kon Tum (vì một mục đích khác), và ngẫu nhiên bắt được bằng chứng về sự tồn tại các nền trắng trong trang phục Gia Rai, ít nhất cũng lẻ tẻ thuộc đất huyện Sa Thầy, và tại 7 làng thuộc huyện Chư Prông: Tơla Blu, Tơ Kli, Tơ Oh, Tơ Neh, Tơ Ahn, Tơ Bang, Tơ Bắp. Như vậy, “giai thoại bên bàn trà” mà chúng tôi được nghe nhạc sỹ Nay Quách kể, cho đến nay, là hiện thực sờ mó được ở một số các vùng Gia Rai ở Gia Lai - Kon Tum.

Hình 1: TRANG PHỤC THƯỜNG.

- a : Khố  
b : Váy — Áo  
c : Chăn



Hình 2: CÔ GÁI GIARAI NGỒI TRƯỚC MRAI

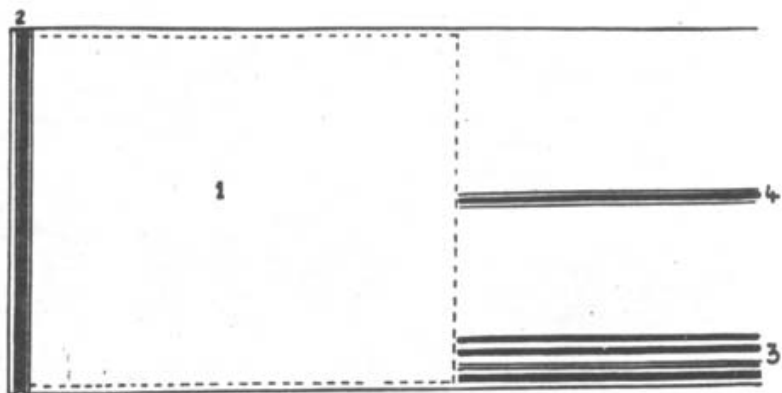


Hình 3: CƠ CẤU CỦA TỪNG BỘ PHẦN TRANG PHỤC THƯỢNG, ĐỐI CHIẾU VỚI KHỔ VẢI CỔ TRUYỀN

- a: Áo không tay      c: Khố  
b: Váy                  d: Chăn  
a- ÁO KHÔNG TAY

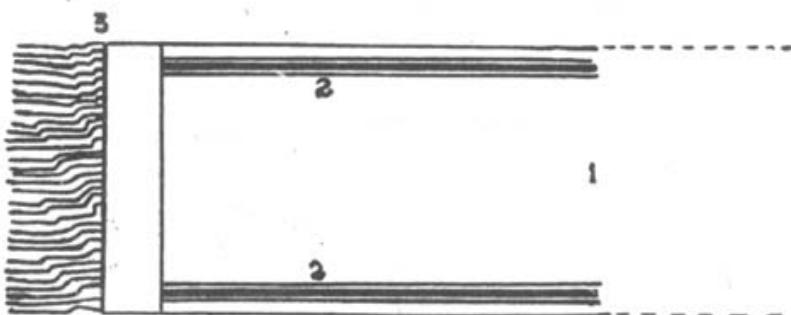


- 1,2 : hai mặt trước và sau của thân áo.  
3 : dải hoa văn dày ở chân áo.  
4 : dải hoa văn mỏng ngang tầm ngực người mặc áo.  
5 : dải hoa văn mỏng ngang tầm vai người mặc áo.

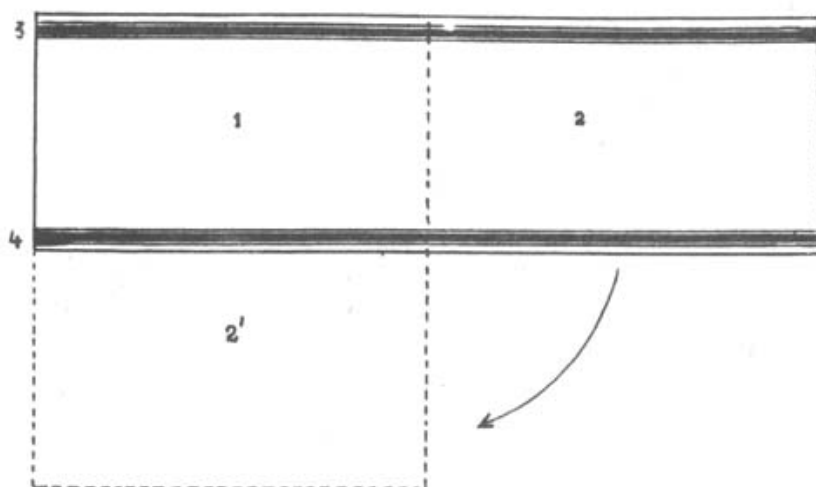


- 1: một đoạn của tấm vải, đủ dài để quấn quanh thân dưới của người mặc  
 2: một mép dọc của váy, được tạo ra bằng kỹ thuật KTEH.  
 3: dải hoa văn dày ở chân váy.  
 4: dải hoa văn mỏng ngang tấm mông người mặc váy.

### c- KHỐ



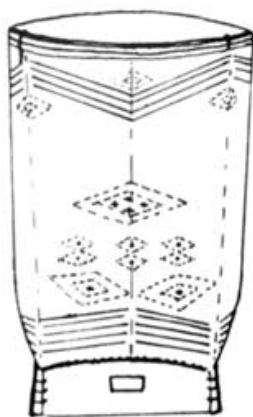
- 1: toàn bộ tấm vải cũng là toàn bộ chiếc khố  
 2: hai dải mỏng men theo chiều dài của chiếc khố  
 3: dải cổ tua ở chân khố, được tạo ra bằng kỹ thuật KTEH



1,2: hai đoạn của cùng một tấm vải

3: dải hoa văn mỏng bám gần sát một biên dài của tấm vải, và cũng sẽ giữ vị trí ấy trên tấm chần

4: dải hoa văn mỏng bám gần sát biên kia của tấm vải, và sẽ trải dọc giữa lòng tấm chần.

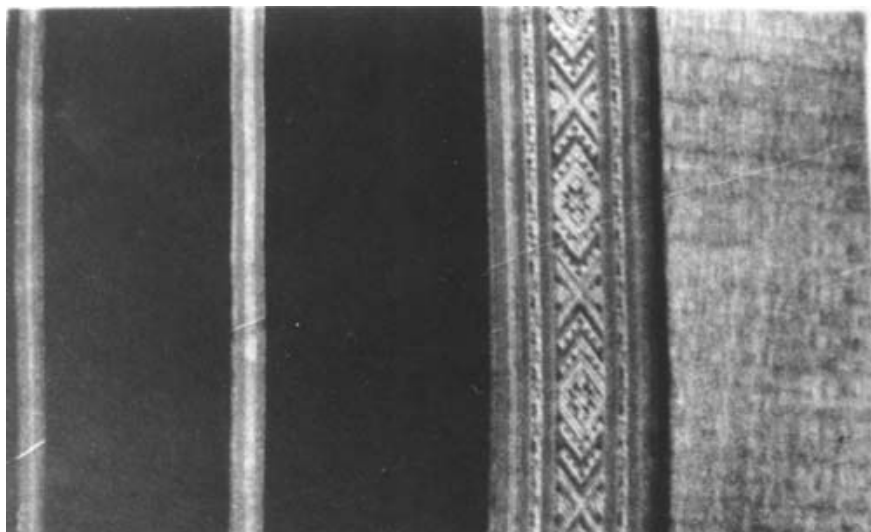


a



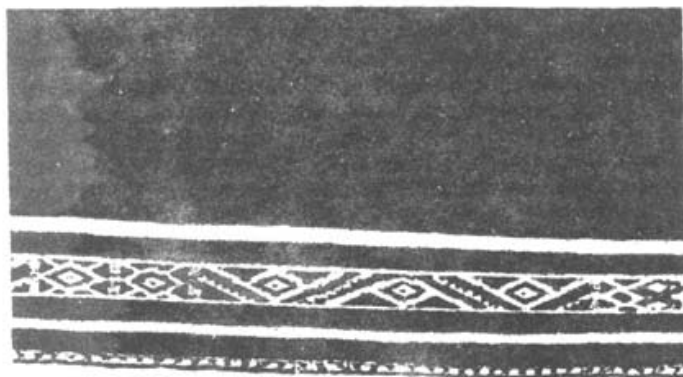
b

Hoa văn trên gùi



Chân áo nữ Bana ở Măng Giang  
(dải phức hợp)

Hình 6: CHÂN ÁO NỮ GIARAI Ở AYUNPA  
(dải phức hợp)



Hình 7: MỘT VẢI ĐỒ ÁN «CẦU KỲ»



BANA  
(BNGAI : người)



GIARAI  
(MNUIH : người)



BANA  
(BRUNG YONG : hoa to)



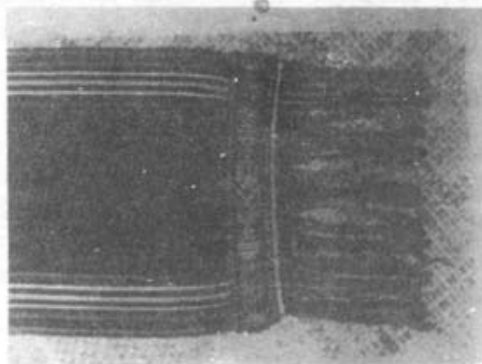
GIARAI  
(PNGA CHAM : hoa "châm" (?))



GIARAI  
(PNGA PTUH : hoa sao)

Hình 8:

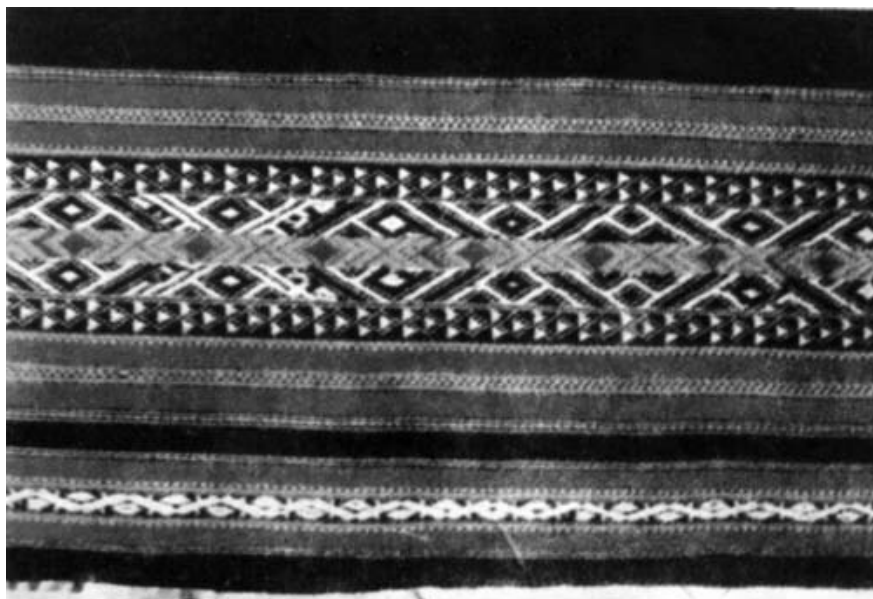
CHÂN KHỔ GIARAI  
Ở SÁT THỊ XÃ PLÊIKU



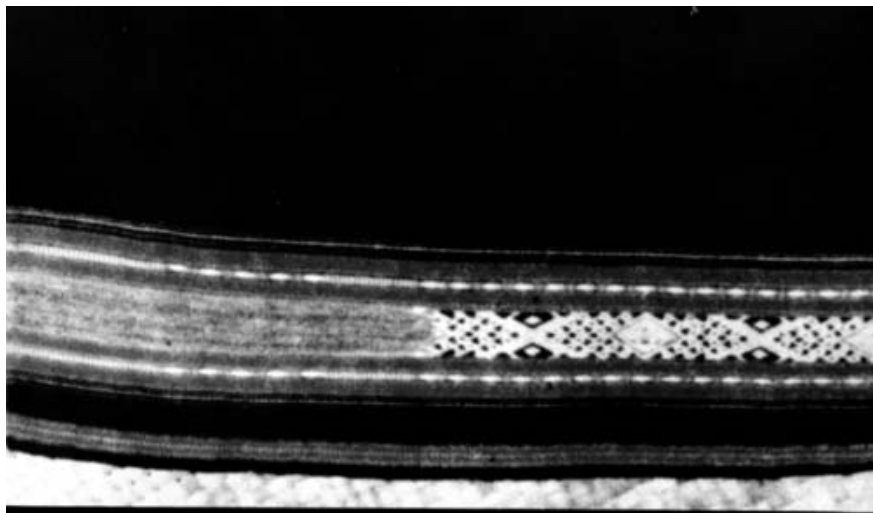
Hình 9:

CÁC DẢI TRẮNG TRÊN ÁO  
LỄ NỮ GIARAI Ở AYUNPA





Dải men theo chiều dài của một tấm chăn BaNa ở Măng Giang



Dải men theo chiều dài của một tấm chăn giarai  
quanh thị xã Plêiku

## THĂM “NHÀ MẢ” BA NA VÀ GIA RAI\*

Một chuyến đi thôi. Chỉ không đầy hai tháng. Mà đã bảy năm nay rồi. Nhưng tôi cứ nhớ mãi...

Người đưa tôi đi lần ấy là anh Trần Phong, một nhà nhiếp ảnh của Sở Văn hóa Thông tin tỉnh Gia Lai - Kom Tum(1). Bấy giờ anh còn trẻ lắm. Nhưng vốn đã ở đây từ tấm bé, anh thuộc đường đi lối lại, biết đâu có “nhà mả” đẹp(2)... Và cứ thế, anh dắt tôi đi hầu khắp tỉnh, đến nhiều vùng cư trú của người Ba Na và người Gia Rai(3). Ngày, lần lượt thăm các nghĩa trang làng khác nhau, có khi khá xa nhau. Đêm, về ngủ nhà dân ở đâu đó, để uống “rượu cần”(4) và hỏi chuyện các cụ. Trần Phong có nhiệm vụ rõ ràng: chụp ảnh “nhà mả” cho Sở Văn hóa Thông tin. Còn tôi, được Sở cho phép, chỉ theo Phong, có thể nói là chỉ đi chơi, văn chương hơn một tí là đi “thưởng thức”...

Nói vậy, để bạn nào đang cầm cuốn sưu tập trong tay thông cảm cho rằng tất cả ở đây là số ảnh do Trần Phong chụp, được chọn ra từ rất nhiều ảnh khác của anh. Còn như “lời giới thiệu” ngắn gọn này chẳng qua chỉ là vài cảm giác của người được may mắn theo Phong trong chuyến đi năm ấy.

“Cảm giác” đầu tiên, mà cũng là cảm xúc tổng hợp qua cả chuyến đi, nhất là đối với một người như tôi, trước đây chưa hề gặp “nhà mả” của các tộc Thượng, có thể được tóm vào một chữ: Đẹp. Đẹp “viết hoa”. Đẹp lạ! Cái đẹp trong mối tương quan vừa

*đối lập* vừa *hài hoà* giữa nghệ thuật của con người và thiên nhiên còn ít nhiều hoang dã bao quanh.

Chỉ cần xem vài ảnh mẫu của cuốn sưu tập này, trong đó “nhà mả” dù Ba Na hay Gia Rai, được người chụp ảnh ghi lại trong thế tạm gọi là “hoàn chỉnh” của nó, tôi muốn nói không thiếu chi tiết lớn nào, là đã có thể bước đầu mừng tượng ra cái Đẹp ấy. Những mảng mái nhà trắng hay vàng nhạt, có khi chứa đầy đồ án, thường là hình học, có khi đan, có khi vẽ, loé lên vừa phải giữa màu xanh đơn điệu của rừng cây. Những cột gỗ khá cao, với gần suốt thân nhiều hình trang trí, hoặc vẽ, hoặc khắc, có khi được tạo thành khối, vượt qua mái nhà nhiều, tưởng như muốn chọc lên trời xanh, nhưng cuối cùng lại êm đềm dung thân dưới vòm cây lá. Rồi thì những tượng gỗ bao quanh, ngoài mái “nhà mả”, dù là đôi trai gái, người ôm mặt khóc, kẻ bế con hay già gạo..., đó là chưa nói đến những tượng mới ra đời gần đây, như người mặc Âu phục, có khi đi xe gắn máy, thậm chí anh bộ đội: dù là tượng tạo, từng pho vẫn có thể được người xem dựa vào hình thể đã ra đời dưới tay người nghệ sĩ, mà quy nó về khối thân cây tròn vốn là chất liệu ban đầu. Nghệ thuật ra đời từ thiên nhiên, vượt lên thiên nhiên, nhưng ở đây, cuối cùng lại trở về với thiên nhiên, hoà vào thiên nhiên...

Để rồi đây đi vào đôi đồ án trang trí, mong từ đó tạo ra được một ý niệm ban đầu về những gì mà người Ba Na và người Gia Rai gán cho “nhà mả”, cho đám tang, cho cái Chết và cái Sống, hãy nói một lời về lễ thức tang ma. Một lời hết sức ngắn gọn, không phải vì không đủ chỗ để viết, mà bởi vì tôi chỉ biết có thể thôi, qua vài đêm lắng nghe các cụ nói về tang lễ Ba Na.

Người Ba Na tin rằng từng người sống, dù nam hay nữ, đều có hồn (*pongol*): một hồn chính ở trên đầu, nơi xoáy tóc; một hồn phụ ở trước trán; một hồn phụ khác ở bên trong cơ thể. Con

người chết đi, sác được chôn vào “nghĩa trang” làng (*bxat*), một cánh rừng nhỏ tiếp sát khu vực cư trú, mà người ta gọi là “làng ma mới” (*ploi atâu nao*)(5). Thoát khỏi xác, ba hồn cũng ở lại “nghĩa trang”, nhưng chỉ vài tháng sau hồn phụ đã tan ra thành sương móc. Như vậy, tinh linh của người chết, hay “ma” (*atâu*), chỉ gồm mỗi một hồn chính.

Dù sao, “làng ma mới” không phải là nơi vĩnh viễn dành cho người chết. Đây chỉ là một trạm dừng chân, vẫn trong thế gian này thôi, tuy ngoài làng dành cho người sống. Vì chỉ sau chôn cất được một năm, có khi hơn thế(6), người chết mới ra đi một chuyến dài, lần này để vĩnh viễn đến cư trú tại “làng ma” (*ploi atâu*), mà người Ba Na cũng gọi là “cửa tối” (*mang lung*), thế giới của người chết. Đó là dịp người sống làm lễ “bỏ ma”. Và qua lễ này nổi bật lên vai trò của ngôi “nhà ma”, mà tôi được Phong dắt đi xem cách đây đã bảy năm..

Cũng như “bỏ mả”, từ “nhà mả” chỉ là một hiệu lăm của người Kinh: người Ba Na bảo rằng đây là “nhà ma” (*hnem atâu*). Thực ra, không phải chờ đến lễ “bỏ mả”, nơi chôn người chết mới được che chắn bằng một ngôi nhà. Ngay từ khi mới chôn người thân xuống một mảnh đất nhỏ thuộc “nghĩa trang” làng, người ta đã che ngôi mộ bằng một nóc nhà đơn sơ nhưng chắc chắn, và bao quanh mảnh đất ấy là một hàng rào đủ vững chắc để ngăn thú hoang vào phá phách. Rất tiếc rằng cho đến nay tôi vẫn chưa biết ngôi nhà đó mang tên gì, và có đeo đuổi mục đích tôn giáo nào không, ngoài chức năng che mưa che nắng. Dù sao, “nhà ma” thực sự, với đầy đủ các chi tiết trang trí của nó, chỉ ra đời ngay trước lễ “bỏ ma”, nhằm thay thế ngôi nhà cũ. Mà không phải chỉ ra đời dưới tay người của người gia đình chịu tang: có thể nói rằng đây là công trình tập thể, trong chừng mực mà vẽ, đan, dệt, tạc đều đòi hỏi sức đóng góp của những người khéo tay

trong làng, đôi khi cả một số người khác được mời từ vài làng lân cận đến.

Chẳng có thể nói nhiều về lễ “bỏ ma”, mà tôi chỉ được dự có mỗi một lần trong hai tháng đi năm ấy. Có nghe các cụ nói điều gì, tôi sẽ cố tóm lại bằng một hai câu. Còn như giờ đây, để chuẩn bị đi vào “nhà ma”, nếu có cần cũng chỉ cần một ý rất chung thôi: “bỏ ma” không chỉ là lễ, ,mà còn là hội, hội - lễ lớn nhất của người Ba Na có lẽ, và vì là hội nên thời gian “bỏ ma”, trước kia có thể kéo dài đến năm ngày đêm hoặc hơn nữa, lại là dịp lớn để cho số đông người dự hội biểu diễn nghệ thuật: ca - múa - nhạc...

Một chi tiết mới chẳng quan trọng mấy, mà đến nay vẫn chưa được xác minh cho chắc, nhưng lại có thể liên quan đến ý nghĩa của nghi lễ: theo lời một vài cụ, có thời (?) mà các đêm “bỏ ma” chính là những đêm hoàn toàn tự do đối với trai gái chưa vợ chưa chồng. Và cuối cùng, một hiện tượng ngỡ như đầy mâu thuẫn. “Nhà ma” được dựng lên trước lễ “bỏ ma” với bao công phu như ta vừa thấy, nhưng lại bị “bỏ” đi ngay từ khi vừa kết thúc, không còn được người nhà chăm lo bảo dưỡng: mái sập, rào xiêu, cột ngã, hoa văn mờ đi..., mặc, cho đến khi toàn bộ kiến trúc ấy tiêu tan hẳn. Ta sẽ còn dịp quay về trong chớp nhoáng với hai mâu thuẫn vừa nêu, sau khi đã điếm qua vài đồ án trang trí trên “nhà ma”.

Hơn một tháng đi, ngày nào cũng xem, cũng ngắm, tuy hỏi được ít thôi, như thế hoàn toàn chưa đủ để từ đấy rút ra tí gì về ý nghĩa của hoa văn đã gặp. Có thể nói lên cảm xúc tại chỗ, cũng có thể tạm đưa ra một bảng thống kê các đồ án khác nhau, còn như ý nghĩa, trước hết là ý nghĩa tôn giáo, thì...! Mà thiếu nó, còn làm sao hiểu được “nhà ma” trong khung của tang lễ? Nói thế, để người đọc thông cảm cho rằng những gì tôi viết ra ngay sau đây chỉ là cảm giác ban đầu.

Chỗ tập trung hoa văn nhiều nhất trên “nhà ma”, cả Gia Rai và Ba Na, theo tôi là đường nóc.

Trong trường hợp Ba Na, trên đường ấy, một đồ án hình học thường hiện lên ở vị trí trung tâm, có khi ở nhiều nơi, đặc biệt hai đầu nóc: đó là một vòng tròn, thường thủng ở giữa, bao quanh là những tia nhỏ. Chỉ nhìn qua thế thôi, dù chưa kịp hỏi han gì, ai cũng có thể tạm đoán rằng đó là hình mặt trời: mà quả thế thực, người Ba Na gọi đồ án này là “mặt trời” (*mặt anar*). Trong không ít trường hợp, kèm theo “mặt trời” là một hay nhiều hình liềm, mà người bản địa gọi là “mặt trăng” (*mặt khoi*)(7).

Cũng gắn với đường nóc, mặt trời còn hiện lên dưới một dạng có phần khác. Từ hai đầu cùng của đường ấy, nhô ra ngoài những mảnh gỗ có phần cong và vểnh lên, đôi khi vểnh lên như thẳng đứng, thường mang tên “tia mặt trời” (*xđrăng mặt anar*), vì kết thúc mỗi mảnh ấy là vòng tròn có tia đã nói trên, có điều rằng các tia này không tự hạn chế quanh vòng, mà còn được cắm vào dọc hai đường biên của mảnh gỗ (8), khiến người xem có cảm giác đang đứng trước một con vật bò sát lớn: mà quả thế thực, vì tên gọi “tia mặt trời” có khi được thay bằng một từ kếp khác, “đuôi rồng” (*tiông prao*).

Ngoài “mặt trời”, và đôi khi cả “mặt trăng”, đường nóc của “nhà ma” Ba Na còn phô ra một số hoa văn hình học nữa, mà tôi ngờ cũng là “mặt trời”, dù cho chúng mang tên khác. Trong số ấy, nổi bật nhất, vì gần với hình mặt trời nhất, là ba đồ án sau đây: “khiên”(9) (*khêl*); “hoa mướp”(pkao diêm); “lón”, hay “chính” (*brông*).

“Nhà ma” Gia Rai (*xang atâu*)(10) có thể đa dạng hơn, so với cũng ngôi nhà ấy của người Ba Na. Càng đa dạng, khi mà một mộ thôi có thể là nơi chôn nhiều người chết. Còn về trang trí

trên đường nóc, thì trong trường hợp Gia Rai lại có những cảnh sinh hoạt của con người, chủ yếu cảnh uống rượu cần, mà ngôi nhà Ba Na có thể ít có hơn. Nhưng khác biệt chính giữa hai bên, theo tôi, lại là mặt trời không hề có mặt trong kho trang trí Gia Rai. Qua chuyến đi ngắn này theo Phong, tôi đã một lần bắt gặp trên đường nóc “nhà ma” Gia Rai một vòng tròn nhỏ có tia bao quanh: một người địa phương tình cờ qua nghĩa trang vào lúc ấy cho biết rằng đó là “mặt trời” (*hroi*). Nghe nói có một số trường hợp tương tự tại những vùng tiếp xúc giữa hai tộc. Ngoài ra, “tia mặt trời” Ba Na (*xđrăng mặt anar*) cũng có mặt trong kiến trúc thuộc nghĩa trang Gia Rai, dù mang tên khác: tên “(rau) giống” (*ktoanh*), khi nhô ra từ đầu cùng của đường nóc “nhà ma”; tên “tay thần” (*ngan yang*), khi xuất hiện thành nhiều cặp trước phần cao của thân cột lễ(11).

Dù sao, giữa hai đồ án “mặt trời” và “mặt trăng” của người Gia Rai, thì “mặt trăng” là chính yếu, và phô ra hai dạng “trăng khuyết” (*mlan bang*) và “trăng tròn” (*mlan tmi*). Nó có ở những ba nơi: trên đường nóc “nhà ma”; trên cột lễ chính nhô lên cao từ giữa đường nóc; và đôi khi cả trên các cột phụ ứng với bốn góc của đường cạnh của ngôi nhà(12).

Một chi tiết chung cho cả Ba Na và Gia Rai: trên đường nóc hoặc trên mái của ngôi “nhà ma”, thường xuất hiện, có khi đôi ba lần, một hình tượng đơn giản, nhưng là loại một đường, với chiều ngang khá dày, đều đặn cong lên cong xuống vài lần. Đồ án ấy, người cả hai tộc đều gọi là “thân (con) trăn” (Ba Na: *khăn tung*; Gia Rai: *khăn đong*).

Mặt trời hay mặt trăng nói lên thế giới bên trên của vũ trụ, con trăn, vật bò sát, là biểu tượng của thế giới bên dưới. Sự có mặt da diết của cả “mặt trời” - “mặt trăng” và “thân trăn” trên các kiến trúc gắn với nghĩa trang Gia Rai và Ba Na khiến tôi ngỡ

rằng những đồ án trang trí ở đây muốn nhắc lại một quan niệm cổ truyền về vũ trụ, từ đó hẳn có thể lọc ra một số điểm tương đồng giữa cách nhìn của hai tộc người. Càng thế, khi mà trên “nhà ma” kiểu mái cao của người Gia Rai, thường hiện lên hình vẽ một cây to, khó phân định, mà tôi cứ tạm cho là cây vũ trụ(13).

Còn cột lễ chính, mà tôi chưa hề được các cụ giảng cho một lời, phải chăng đấy cũng là trục vũ trụ, trong chùng mực mà thân nó chia ra, trên phần cao, những cặp hình mặt trời (“tia mặt trời”, hay “cánh tay thần”)? Trong một trường hợp duy nhất, khi theo Phong ghé vào một nghĩa trang Gia Rai, tôi đã mừng rỡ nhận ra một vùng trăng lưỡi liềm trên đỉnh cao của cột ấy.

Vũ trụ cổ truyền được nhắc lại trong đám tang, giữa cảnh chết. Điều đó không có gì lạ, trái lại, phổ biến hầu khắp mọi tộc. Vì đám tang không chỉ là Chết, mà là Sống nữa. Người Mường ở miền Bắc nước ta, chẳng hạn, tin rằng người chết lại quay về tuổi thơ, và chính vì thế mà trong một số trường hợp, gia đình chịu tang phải treo một đồ chơi trước bàn thờ người vừa mất(14). Hơn thế nữa, theo họ, người ấy còn phải lên trời chịu một lần xét xử của “Vua trời”, trước khi vĩnh viễn về nơi cư trú cuối cùng của mình. Như vậy, cõi Chết vẫn liên quan đến cõi sống, còn liên quan đến các vùng khác ngoài trần thế. Không lạ rằng “Đẻ đất đẻ nước”, một tang ca lớn của người Mường, lại dành phần mở đầu cho việc kể lại, chuyện khai thiên lập địa vào buổi khởi nguyên của vũ trụ, qua đó mà có dịp dẫn ra một số thế giới khác nhau. Còn về các tộc Thượng, trong số đó có người Ba Na và người Gia Rai, thì các nhà nghiên cứu của ta, từ 1975 đến nay, chưa đi vào khía cạnh này trong cuộc sống của họ. Dù sao, ít nhất ta cũng biết rằng, dưới mắt các tộc ấy, có hai thế giới đối lập, nhưng vẫn song song với nhau: một dành cho người sống, và

một cho người chết. Đó là chưa nói đến một quan niệm của người Ba Na, mà có nhà nghiên cứu thời trước đã đưa ra: người chết bất đắc kỳ tử bị thần linh bắt về thế giới bên trên làm tôi tớ cho các vị(15).

Cái chết, như vậy, chỉ là một trong những nhát cắt nhỏ liên tục nối tiếp nhau trên dòng sông bất tận. Cho nên, không có gì đáng ngạc nhiên, nếu như những đêm “bỏ ma”, ít nhất cũng theo lời một vài cụ, từng là những đêm hoàn toàn tự do, như ta đã biết, đối với trai gái chưa vợ chưa chồng: đây là thời điểm giao thoa giữa Chết và Sống, từ Chết trở về với Sống, giữa cảnh chết mà chuẩn bị cho cuộc sống. Cũng như vậy, về đôi nam nữ trần trường thường chiếm vị trí quan trọng nhất giữa các tượng gỗ bao quanh “nhà ma”.

Chi tiết cuối cùng mà các cụ cho biết có thể giúp ta hiểu thêm “nhà ma” và hội lễ “bỏ ma”. Trong những ngày đêm hội lễ, mọi người, kể cả các cụ già, đều vui chơi nhảy múa, chỉ mỗi một người không được tham gia vào đó: chồng góa hay vợ góa của người chết. Phải chờ đến chiều ngày cuối, sau khi đã được các cụ làm lễ tẩy uế cho, qua một cuộc tắm rửa bên bờ suối, người ấy mới được kể như không còn gắn bó gì với người đã mất nữa, và bắt đầu có mặt lại trong cuộc vui chung. Rồi lễ hội kết thúc. Người chết ra đi về thế giới khác. “Nhà ma” bị “bỏ” ngay từ lúc đó. Chính vì thế mà tôi ngỡ rằng kiến trúc ấy, với bao chi tiết cầu kỳ, cả với số của cải có giá trị mà người sống chia cho người thân của mình đã mất, từ phút hội lễ chấm dứt, không còn được xem là vật thể của thế gian nữa, trái lại, chỉ còn là hình ảnh của nơi người chết đến cư trú ở thế giới bên kia. Nó đã cùng người chết về thế giới bên kia (!?!).

Như đã nói từ đầu, trên đây chỉ là vài “cảm giác” dấy lên từ chút ít thấy được, nghe được, qua một chuyến đi chơi ngắn

ngày. Tôi chưa hề có ý định viết lên thành lời. Nhưng cách đây vài hôm, Phong bất ngờ xuất hiện giữa nhà tôi vào một sáng chủ nhật. Anh mới ở Gia Lai ra. Bắt tay tôi, anh nói ngay: Sờ, và cả anh nữa, muốn tôi viết một lời giới thiệu ngắn cho cuốn sưu tập ảnh sắp ra đời về “nhà mả” Ba Na và Gia Rai. Tôi bàng hoàng... biết gì mà viết? Phong vừa cười, vừa ngồi xuống, nhắc lại yêu cầu. Tôi bỗng hiểu ra. Và tôi nhận lời. Là một nghệ sĩ, mà tác phẩm thấy đều ra đời từ cảm hứng dồn nén bên trong, anh muốn người viết lời giới thiệu cho ảnh của mình cũng ra đi chỉ từ cảm hứng...

---

\* Lời giới thiệu cuốn sách ảnh *Nghệ thuật điêu khắc nhà mồ và tượng mồ Tây Nguyên* của Trần Phong.

1. Sau chủ trương phân từng tỉnh lớn thành nhiều tỉnh bé, Gia Lai - Kom Tum nay đã trở thành hai tỉnh: tỉnh Gia Lai và tỉnh Kon Tum.

2. “Nhà mả” (tức “nhà mồ”) chỉ là cách gọi của người Kinh sống trên đất Thượng, nhằm chỉ ngôi mộ của người bản địa, với mái che, cột lễ, tượng người... tất cả thường phô ra nhiều đồ án trang trí.

3. Đây là hai tộc đông người nhất trong tỉnh Gia Lai - Kom Tum. Người Gia Rai nói một ngôn ngữ thuộc hệ Nam Đảo, vốn sống thành gia đình lớn trong từng nhà dài, còn người Ba Na thì nói một ngôn ngữ thuộc hệ Nam Á, sống thành gia đình nhỏ trong từng ngôi nhà ngắn. Và cũng như hầu hết mọi tộc Thượng ở Trường Sơn và Tây Nguyên, mới cách đây chưa lâu người Ba Na và người Gia Rai còn chủ yếu sống bằng nông nghiệp nương rẫy, còn tổ chức xã hội cơ bản của họ là làng.

4. Cách nói của người Kinh ở vùng Thượng để chỉ loại rượu có lẽ là duy nhất phổ biến khắp mọi tộc ở đây. Gạo hay một chất bột khác được cho lên men trong một ghè (vò) lớn đậy kín. Khi uống, người ta đổ nước lã vào vò, nhiều người ngồi bao quanh, mỗi người ngậm vào đầu một

chiếc “cần” mà hút rượu vào mồm. Chỉ nhẹ như bìa thôi, “rượu cần” cũng là một trung tâm thu hút người trong các lễ hội, và cả các cuộc vui thể tục.

5. *Atâu* là tinh linh, hay “ma”. Cũng nghĩa ấy, nhưng tại vùng Kon Tum, lại được người Ba Na chỉ bằng một từ khác *kiak*, và “làng ma mới” trở thành *plai kiak nao*. Nhưng phổ biến hầu khắp mọi vùng Ba Na là từ *atâu*.

6. Với người Gia Rai, thời gian này thường kéo dài đến ba năm, thậm chí hơn thế.

7. Có những trường hợp cạnh trăng lưỡi liềm đứng một mình, nghĩa là không có mặt trời kèm theo, còn có cả trăng tròn nữa, mà hình tượng mỹ thuật chỉ là một vòng tròn đơn giản, không tia. Trong hoàn cảnh ấy, người Ba Na phân biệt cách gọi hai hình: “trăng khuyết” (*khai thang*), và “trăng tròn” (*khai pônil*).

8. Trên phần cao của thân cột lễ chính trong từng “nhà ma” Ba Na, cũng có những mảnh gỗ tương tự vươn đẳng đối nhau ra hai bên thành từng cặp. Cột này mang tên “cột tia mặt trời” (*jrăng xơrăng mặt anar*).

9. Khiên, hay mộc, loại vũ khí tự vệ cổ, là một tấm tròn hay dài làm bằng chất cứng, mà người chiến binh xưa cầm trong tay để che chắn thân thể khi giao chiến, nhằm gạt các nhát chém hay đâm của kẻ địch.

10. *Atâu* đều được cả người Ba Na và người Gia Rai dùng để chỉ tinh linh của người chết. Ngoài hải đảo, ví như ở Indônêxia, nghe nói một số tộc nói tiếng Nam Đảo lại dùng từ *tâu*, cũng để chỉ tinh linh. Vì người Gia Rai nói tiếng Nam Đảo, trong khi người Ba Na nói tiếng Nam Á, nên ta có thể tạm giả thiết rằng người Ba Na đã tiếp thu từ *atâu* từ tiếng Gia Rai (xem chú thích 5).

11. Xem lại chú thích 9.

12. Trong phạm vi từng “nhà ma” Ba Na, cơ bản là hai cột lễ, một chính và một phụ. Cột chính, như ta đã biết, mang tên “cột tia mặt trời” (xem lại chú thích 9). Còn cột phụ, tuy cũng có “tia mặt trời”,

nhưng lại thấp hơn cột chính, và chủ yếu là nơi người nhà đặt ghè (vò) rượu để cúng: vì thế, nó được gọi là “cột rượu tia mặt trời”(*jrǎng sil xǎđǎng mặt anar*).

Còn trong trường hợp “nhà ma” Gia Rai, thì có hai loại cột lễ, như vừa nói trên: một cột chính *kut*; và nhiều cột phụ thấp hơn, mà người bản địa gọi là *klao*.

13. Thần thoại, tức tích truyện kể lại buổi sinh thành của trời đất, rồi của con người, mà hầu hết mọi tộc đều có, gồm hai phần: thần thoại vũ trụ, và thần thoại văn hóa. Theo phần thứ nhất, thần thoại vũ trụ, thì khi trời đất đang ra đời, thường xuất hiện một cây to, mà ngọn là hình ảnh của thế giới thấp nhất dành cho những thực thể gắn với đất hay với nước. Cây ấy được các nhà thần thoại ước gọi là cây vũ trụ. Trong các biểu hiện thờ cúng thần linh ở một số tộc, thường có nghi lễ dâng vật tấu lên các cụ, mà nơi diễn ra là một cột lễ rất cao: đấy cũng là một thứ cây vũ trụ, và được nhiều nhà dân tộc học ước gọi là cột vũ trụ. Cột lễ đâm trâu, với hình mặt trời trên đỉnh, mà người Ba Na gọi là *gâng* hay *gơl*, có khả năng thuộc loại cột ấy.

14. J. Cuisinier, *Les Mường. Géographie humaine et sociologia* (Người Mường - Địa lý nhân văn xã hội học) - Paris, Viện Dân tộc học, tr.463 - 466, và hình vẽ 79 (tr.465).

15. Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi, *Mọi Kontum*, Huế, *Imprimerie du Mirador*, 1937, tr.34 - 37. Theo hai tác giả, thì người chết bất đắc kỳ tử bị bắt về thế giới bên trên theo đường dải Ngân Hà.

## NHỮNG MẶT TIÊU CỰC LỘ RA QUA NẾP SỐNG VĂN HÓA Ở TÂY NGUYÊN

Cách nhìn văn hóa hai góc, góc “dân tộc học” và góc gọi là “báo chí”, đúng sai đến mức nào? Chưa rõ. Điều đó còn phụ thuộc vào nhận xét của các nhà văn hóa học. Riêng tôi, khi thử lọc ra một số tiêu cực trong nếp sống văn hóa của ta hôm nay, xin cũng mượn cách nhìn ấy làm khung để chuyển tải sự kiện. Theo tôi, khung ấy có mặt thuận tiện của nó.

Nhìn lại ta, để cố nhận ra những mặt tiêu cực trong cuộc sống văn hóa hôm nay, cứ tưởng như dễ hơn nhiều so với nhìn ra bên ngoài. Có thể thực, trong chừng mực đấy là cuộc sống của từng người trong chúng ta, cứ bao vây ta hết ngày này qua ngày khác, hiện ra trước mắt ta từng giây từng phút. Cho nên, nhiều người nghĩ thế, cần gì phải đi tìm tài liệu, tra cứu sách báo cho rách việc. Cứ nhìn và ghi lại những gì lọt vào mắt. Nhưng chính đó mới là cái khó. Cái gì gần quá, sát mắt ta quá, đều làm cho ta loá lên, nhìn không ra, nhận không biết. Chuyện lại xảy ra hàng ngày, hàng giờ, ta đã quen mắt, không hề đánh giá là tích cực hay tiêu cực, thậm chí không để ý, không theo dõi, không nhớ đến nữa. Đó là chưa nói có quá nhiều chuyện, quá nhiều hiện tượng, chẳng biết cái gì đáng lọc ra và cái gì không.

Nhìn vào những mặt tiêu cực trong văn hóa nước ta hôm nay, tôi tự biết là không có khả năng nói sao cho đủ những mặt đáng nói: tuy chỉ là những mặt chính thôi, nhưng một người làm

sao mà biết cho hết.

Về các mặt tiêu cực trong văn hóa nhìn dưới góc “dân tộc học”, thiết nghĩ nên mở đầu bằng cách nêu lên vài đặc điểm của nước ta, để từ đó bắt vào chuyện chính cho tự nhiên, vì hiển nhiên.

Như nhiều nước khác, Việt Nam là nước đa dân tộc. Nhưng quan hệ giữa các dân tộc khác nhau cùng chung sống trong một nước không phải đồng nhất từ nước này qua nước kia. Về mặt này, ta khác nhiều nước. Các nước ở châu Phi đen chẳng hạn, cũng nhiều dân tộc như ta, nhưng ở từng nước chỉ có những dân tộc nhiều người và những dân tộc ít người. Ngoài số người ra, những dân tộc cùng nước không khác gì nhau mấy, cho nên không dân tộc nào áp đặt được ngôn ngữ và vai trò của mình lên cả quốc gia. Còn ở ta, cũng như tại các nước khác ở Đông Nam Á lục địa, tình hình không chỉ có thế. Giữa các dân tộc cùng sống trên một lãnh thổ chung, có một *dân tộc chủ thể*; ở Việt Nam, đấy là người Việt (hay Kinh); ở Lào, người Lào Lùm; ở Campuchia, người Khơme, ở Thái Lan, người Thái; ở Malaixia, người Mã Lai; và ở Miến Điện, người Miến. Qua những thăng trầm trong buổi đầu của lịch sử, dân tộc sau này sẽ là chủ thể bao giờ cũng định cư ở đồng bằng, còn các dân tộc khác thì quanh các thung lũng chân núi, hay trên sườn núi, trên cao nguyên. Ở đồng bằng, con người nhanh chóng chuyển sang trồng lúa nước, mà năng suất cao hơn, so với các loại củ và lúa nương ở những vùng trên. Trong môi trường rộng rãi của đồng bằng, dân số cũng tăng nhanh. Tất cả những thuận lợi do thiên nhiên tạo ra đó thúc đẩy dân tộc ở đồng bằng phát triển văn hóa nhanh chóng hơn. Và khi điều kiện đã chín muồi, chính họ chủ động thành lập quốc gia, hút các dân tộc ở miền cao vào quốc gia của mình.

Riêng giữa Việt Nam và các nước khác ở Đông Nam Á lục

địa, bên cạnh điểm tương đồng lớn vừa nói, cũng có những khác biệt. Một trong những khác biệt ấy lộ ra qua cơ cấu của nhà nước. Sau một nghìn năm đô hộ ở Trung Hoa, và chính do cuộc đô hộ ấy, nước ta, từ khi mới ra đời hồi thế kỷ X, đã là một quốc gia thống nhất mang tính trung ương tập quyền. Các nước khác ở Đông Nam Á, vốn không bị nước ngoài xâm lược từ buổi bình minh của lịch sử, do đó mà không tiếp thu sẵn cơ cấu trung ương tập quyền, chỉ đạt đến mức đó sau nhiều thế kỷ phân quyền giữa các vùng nhỏ, các vương quốc nhỏ. Thái Lan, chẳng hạn, chỉ thực sự trở thành một quốc gia tập trung từ đầu thế kỷ XVIII. Nói cách khác, nhà nước Việt Nam, ngay từ những thế kỷ độc lập đầu tiên, đã cố đẩy quyền lực trực tiếp của mình ra khỏi vùng cư trú của người Việt ở đồng bằng và trung du, đến địa bàn của các dân tộc khác, ban đầu đẩy chưa xa, về sau càng ngày càng xa hơn. Dưới triều Trần, dọc đường tiến quân của Trung Hoa từ biên giới xuống, người Tày còn giữ được chế độ tù trưởng cổ truyền của họ. Các vua Trần thỉnh thoảng gả con gái cho các tù trưởng Tày ở đấy, để gìn giữ mối tình liên kết chống Nguyên. Nhưng sau nhà Trần, không thấy sử cũ cho biết gì về chế độ tù trưởng Tày nữa.

Một khác biệt nữa. Ngoài Việt Nam ra, các nước ở Đông Nam Á lục địa, trong quá khứ, đều có hoạt động ngoại thương, nhiều hay ít, thường xuyên hay không, thì tùy từng nước, nhưng có. Nói chung, quan hệ với bên ngoài được nuôi dưỡng. Đặc biệt là Malaixia: xưa kia, thuyền buôn ở đây từng đến tận đảo Madagaxca trên biển Đông Nam Phi. Ở ta, trái lại, không thế, hay hầu như không thế. Từ các triều đại độc lập đầu tiên vừa thoát khỏi ách Trung Hoa (thế kỷ X, XI,...), đến triều đại độc lập cuối cùng, trước khi thực dân Pháp ồ vào (thế kỷ XIX), các vua ta có thể mở một cửa biển cho thuyền nước ngoài đến buôn bán

tại chỗ (Vân Đồn, rồi Phố Hiến, ở miền Trung thì Hội An), nhưng chưa từng cho phép thương nhân ta ra nước ngoài. Việt Nam sống bằng nông nghiệp. Đặc điểm này hẳn có lý do của nó, thậm chí nhiều lý do, mà các nhà sử học chưa kịp bóc cho ta thấy.

Để giải quyết số lượng dân thừa ở đồng bằng, khi mà năng suất nông nghiệp còn quá thấp, các vua chúa ta xưa không nhìn ra biển, chỉ nhăm vào đất liền.

Tất cả những đặc điểm vừa nêu hẳn là chưa đủ, còn cần được bổ sung. Dù sao, đây là chuyện đã qua, đã đi vào lịch sử. Cách mạng đã xóa bỏ những bất công cũ, những bất công còn tồn tại cho đến năm 1945, và dần dần thiết lập chế độ bình đẳng giữa các dân tộc.

Có điều rằng, những đặc điểm đã nêu, vì kéo dài qua nhiều thế kỷ, không khỏi còn để lại một vết hằn trong từng người, nhất là người Việt. Đã thế, vết hằn ấy lại ẩn vào vô thức, ít nhất cũng trong đa số các trường hợp, nên khó nhận cho ra. Từ vô thức, nó âm thầm ảnh hưởng đến hành động hàng ngày của từng người, mà người ấy không thấy, không biết. Và những đồng chí nhận trách nhiệm vận động quần chúng thi hành chính sách dân tộc, tại những vùng có nhiều dân tộc cộng cư, phải cảnh giác với vết hằn đó, nhất là khi nó nằm ngay trong bản thân mình, chưa nói đến bản thân từng người trong quần chúng. Nhưng vì chưa quan tâm đúng mức, nên trong quá khứ, và cả thời rất gần đây, đã xảy ra nhiều sai phạm trong việc thực hiện chính sách dân tộc. Để nói lên phần nào cái sai phạm ấy, những mặt tiêu cực trong đời sống văn hóa nhìn dưới góc “dân tộc học”, tôi sẽ tập trung vào tình hình Tây Nguyên, cụ thể là ở Bắc Tây Nguyên, tuy thỉnh thoảng cũng có chiếu vào một số vùng khác. Không phải vì Tây Nguyên là miền quá quen thuộc đối với tôi. Trái lại là đằng khác: tôi mới lên Tây Nguyên thời gần đây thôi. Nhưng cái mới, chính

vì mới, mà đập vào mắt ta mạnh hơn, như đã nói trên, phần nào đó dễ thấy hơn.

Quay về với tình hình ở Tây Nguyên, đặc biệt ở Bắc Tây Nguyên, tôi sẽ nhấn mạnh các mặt tiêu cực của nếp sống văn hóa, cụ thể là những gì mà tôi đánh giá là sai trái trong việc thi hành chính sách dân tộc từ sau ngày miền Nam giải phóng.

Sự chọn lựa đó đã được nêu lên qua đầu đề của bài viết. Nhưng, trước khi đi vào đây, tôi muốn điểm qua một số mặt tích cực, những gì mà tôi xem là thành tích. Không phải để cho nó “chính trị”, hay cho nó cân bằng, có nọ có kia, mà để đặt các mặt tiêu cực lên một bối cảnh chung cho dễ nhìn hơn. Xin tóm lại thành mấy điểm ngắn như sau:

- Trường cấp I dần dà mọc lên gần khắp các xã. Ở huyện lỵ nào, cũng có trường cấp II, đôi khi cấp III. Ở tỉnh lỵ của ba tỉnh hợp thành Tây Nguyên (Plei Ku, thuộc tỉnh GiaLai - Kon Tum, Đà Lạt, thuộc tỉnh Lâm Đồng, Buôn Ma Thuột, thuộc tỉnh Đắc Lắc), ngoài các trường phổ thông ra, thị xã nào cũng có một trường cao đẳng hay đại học;

- Đường sá được mở thêm, hay mở rộng thêm, điều kiện cho nhân dân Thượng ở các vùng đi lại với nhau dễ dàng hơn, kéo các làng lại gần đô thị hơn trước;

- Thị trường được mở rộng, vì nhu cầu tăng lên hơn xưa. Nhà nước là người mua chính, vì cần gỗ, cà phê, chè để xuất khẩu. Người bán cơ bản cũng là nhà nước, thường là nhà nước địa phương: tỉnh, huyện. Những con buôn người Việt ở đồng bằng, đặc biệt ở tỉnh Quảng Ngãi, Bình Định, cũng hàng ngày đi lại với Tây Nguyên, đưa sản phẩm miền xuôi lên, như cá tươi, một số đồ tiêu dùng khác, mua cà phê về. Trong luồng buôn bán

nhỏ, nhưng có vẻ “rần rật” đó, vì đa số người đi xe ca là con buôn miền xuôi, người Thượng hẳn có tham gia một phần, bao nhiêu phần trăm thì chưa rõ, vì không có một thống kê nào về mặt ấy, nhưng chắc chắn có, dù cho tỷ lệ có thể chưa cao;

- Đưa lúa nước, mà năng suất cao hơn lúa rẫy nhiều, vào một số vùng có đất trũng. Thành công nhất về mặt này là huyện Ayun Pa, thuộc tỉnh Gia Lai ở Bắc Tây Nguyên;

- Trong cơ cấu các cấp ủy, ủy ban, cơ quan, người Thượng đã có mặt, đông nhất là ở cấp xã, càng lên càng ít đi, nhưng có. Quan trọng nhất là nhân vật chủ chốt trong từng tỉnh như đồng chí Bí thư Tỉnh ủy kiêm ủy viên Trung ương Đảng.

Đó, một số mặt tích cực, mà tôi tóm lại dưới dạng ngắn nhất. Còn những mặt tiêu cực thấy được, tôi sẽ trình bày dưới đây, cũng trình bày thành từng điểm, chỉ hai điểm thôi, nhưng tổng hợp hơn trên, và được giải bày kỹ hơn tí chút.

Hãy nhắc lại rằng, mới đây thôi, người Thượng, dù thuộc dân tộc nào, đều định cư trong từng làng tự trị hay độc lập, và lấy hoạt động trồng lúa khô trên rẫy làm nguồn chính để nuôi thân. Chính vì thế mà, qua một phần trên, tôi có nhận xét rằng văn hóa Thượng, tuy xưa, cũng đã là “sơ sử” rồi, không còn là “tiên sử” nữa. Nói một cách khác, từ bao giờ thì chưa rõ, nhưng chắc chắn là rất lâu rồi, người Thượng đã chuyển từ hái lượm và săn bắt qua trồng trọt. Họ không phải là người “nguyên thủy”, như một số cán bộ ở Tây Nguyên thường nói. Để trồng trọt, con người phải định cư lại thành từng làng, đơn vị tập hợp người hoàn chỉnh nhưng nhỏ nhất, mỗi làng chiếm lĩnh một địa bàn có ranh giới rõ ràng, mà làng khác không được xâm phạm đến, không thế thì xảy ra chiến tranh. Trên địa bàn của từng làng, có một điểm nhỏ, nơi tập trung nhà ở của dân làng: đó là khu cư

trú. Còn lại phần lớn nhất của địa bàn, trong trường hợp của người Thượng thì chủ yếu là rừng: khu canh tác. Trong mùa rẫy, từ sớm người người từ khu cư trú ra đi, đến khu canh tác lao động, sắp tối lại trở về khu cư trú.

Phải nhắc lại như thế, nhắc lại những điều ai cũng biết, vì đã xảy ra một hiểu lầm lớn, cú tưởng không đáng gì, nhưng lớn lắm.

Nạn phá rừng ở Tây Nguyên đã ra đời lâu lâu rồi, không phải từ sau ngày giải phóng. Đầu đuôi như thế này. Trong thời Pháp thuộc, theo sách báo thời ấy để lại, thì đã có đồi trọc, có những vùng rừng đã thưa đi. Hàng trăm năm, e đến hàng nghìn năm hỏa canh mà! Cao nguyên lại tương đối bằng phẳng, đất đỏ ba zan của nhiều vùng lại màu mỡ, người kéo đến đây định cư không phải ít. Dù sao, đây là biệt lệ, còn cảnh chung là rừng vẫn sum suê, còn nhiều cánh rừng nguyên thủy chưa ai đụng đến. Đi ô tô ban ngày trên đường cái, thỉnh thoảng có người thấy từ xa một con hổ tạt qua đường. Đã có một số tư nhân Pháp đến Tây Nguyên lập đồn điền, cả mỏ nhà máy, nhà máy chè ở Bắc Tây Nguyên chẳng hạn. Dù sao, diện tích rừng bị phá là không đáng kể, vì số đồn điền đâu có nhiều, e có thể đếm trên đầu ngón tay. Có thể nói là nạn phá rừng đã bắt đầu từ buổi ấy. Thêm vào đó là những cuộc oanh tạc phá rừng bằng chất độc hóa học của không quân Mỹ - ngụy.

Tôi không phải là người nghiên cứu về khí hậu, mà cũng không quen nhà khí hậu học nào để hỏi cho rõ ngọn ngành. Nhưng trước cái cảnh trọc cây ngày càng mở rộng ấy, tôi cứ thắc mắc: không biết những trận lụt mấy năm nay ở Trung và Nam Trung Bộ có phần nào do đó mà ra? Cánh rừng Tây Nguyên là cánh rừng lớn cuối cùng của nước ta. Nếu rồi đây nó trọc cây đi như nhiều vùng rừng ở miền Bắc, thì cát và đá sẽ được mưa đẩy

trôi về cực Nam Trung Bộ, cả về miền Tây Nam Bộ, vựa thóc của nước ta hiện nay.

Còn người Thượng ? Điều phải nói ngay là họ không “du canh - du cư” theo nghĩa người ta thường viết. Ta đã nói rằng địa vực của mỗi làng, dù thuộc dân tộc nào, đều có ranh giới rõ rệt, và dân làng này không có quyền đốt rừng làm rẫy trên khu canh tác của làng kia. Cũng có khi họ dời làng đi nơi khác để tìm một vùng đất màu mỡ hơn, đặc biệt khi bị một làng mạnh nhiều lần tấn công, mà họ thì không đủ sức chống cự. Khó lòng bảo rằng họ chuyên “du cư”. Canh tác, họ làm rẫy theo lối hỏa canh: đốt rừng, rồi dùng gậy chọc lỗ mà tra hạt trên đất rừng đã trụi cây. Mới cách đây một số năm, họ chưa biết bón phân: tro đốt rừng là phân tự nhiên của họ. Sau vài ba năm canh tác trên mảnh đất đã khai phá bằng lửa, họ phải chuyển qua khai phá một mảnh khác, khi đất cũ đã bạc màu. Đốt rừng ở đâu, chuyển đến khu rừng mới nào, điều đó không phụ thuộc vào ý thích từng lúc của mỗi gia đình, mà tuân thủ một quy tắc nhất định, dân tộc nào có quy tắc ấy, chặt lỏng còn tùy nhưng ít nhiều chấp nhận quyền kiểm soát của tổ chức quản lý làng. Nhà dân tộc học Pháp Côngđôminátx (G. Condominas) từng chứng kiến cách làm của một làng Mnông Ga ở Đắc Lắc: sắp qua năm mới, các “già làng”, trong số đó có một thầy cúng, dùng bói toán mà quy định một cánh rừng mới cho cả làng sang năm đến đấy làm rẫy, một cánh rừng mà từ lâu dân làng chưa động đến. Các “già làng” còn căn cứ vào số người của từng gia đình mà phân cánh rừng ra nhiều mảnh to nhỏ khác nhau, để chia cho các nhà. Tất nhiên, đây chỉ là một cách, giữa nhiều cách của nhiều dân tộc. Dù cách nào đi nữa, sau mấy chục năm chuyển đất làm rẫy khắp khu canh tác của làng, người ta quay về chỗ cũ nay đã thành rừng trở lại. Như vậy mà gọi là “du canh”, thì đã sát chưa ? Mà dù có là “du canh”

chẳng nữa, thì điều quan trọng là rừng không bị vĩnh viễn hủy hoại. Tóm lại, phá rừng để sống, nhưng vẫn chờ cho rừng tái sinh, vẫn nuôi dưỡng rừng, vì tiêu diệt rừng đồng nghĩa với tự tiêu diệt mình.

Điều quan trọng là người Thượng cảm nhận cảnh phá rừng diễn ra hàng ngày trước mắt họ như thế nào ? Và phải làm những gì để cản việc phá rừng lại ? Đi Tây Nguyên vì những chuyện khác, tôi chưa có dịp đặt các câu hỏi ấy cho một người Thượng đã ra phố, càng không phải người cán bộ hay trí thức Thượng. Có lần, giữa bữa rượu, tôi máy miệng hỏi mấy người Thượng, toàn cán bộ cả. Một anh trả lời y như người Việt thế thôi: phá rừng nhiều quá, thì cũng có thể bất lợi cho sản xuất, nhưng... Còn những anh khác thì không nói gì. Giữ ý, hay không có gì để nói ? Nhất là khi họ đã thay đổi môi trường sống, và rừng, đối với họ, không còn là khung cảnh hàng ngày như xưa. Chỉ còn đoán định nữa thôi, đoán định được phần nào hay phần ấy. Người Thượng, trong cuộc sống hàng ngày của họ, không phá rừng, trái lại, nuôi dưỡng rừng. Nhưng đừng đơn giản hiểu rằng đấy chỉ là phản ứng, hay một kinh nghiệm mang tính chất kinh tế. Không phải vậy, nó đã đi vào tâm thức của người Thượng, có thể nói đã vào vô thức.

Một nhận xét nhỏ thôi, nhưng cũng có ý nghĩa nào đấy. Nhà ở của họ biến động khá nhiều từ dân tộc này qua dân tộc kia. Nhưng cái chung cho người Thượng khắp Tây Nguyên là khu cư trú của họ không hề có cây. Nay, về mặt nói đây, đã có đổi thay, nhưng chưa nhiều, nhất là chưa phổ biến. Nằm trong một nhà Thượng, dù thuộc dân tộc nào, vào một trưa chang chang nắng, một người Việt như tôi cảm thấy khó chịu: Sao lại không trồng cây cạnh nhà cho có bóng mát nhỉ, ít nhất thì cũng mát mát ? Nói gì đến người Việt, chứ người Mường, người Thái,

người Tày ngoài Bắc cũng ở nhà như sàn người Thượng, nhà của họ lại rộng ngang hơn, mái nhà cao hơn mái nhà Thượng, nên không khí trong nhà, vào mùa hè, mát hơn nhiều. Ấy thế mà trong khu cư trú của họ, nhiều khi cả trong vườn nhà, thường có cây. Nhìn chỗ khác có phần lạ mắt đó, người mới đến Tây Nguyên dễ nghĩ rằng người Thượng không thích rừng, và rừng chỉ là cái họ phải chấp nhận, đành chấp nhận. Có lẽ như một thứ định mệnh. Không phải thế. Ngay sát khu cư trú của từng làng Thượng, và bao vây khu ấy lại, đã là rừng. Bước vài bước khỏi khu cư trú, còn lâu mới đến rẫy, người Thượng đã phải đi trong rừng. Ngày xưa, trước khi người Pháp đến, chưa có đường cái, mà đi từ làng này qua làng kia, từ vùng này qua vùng kia, để thăm bà con, để dự lễ hội, hay để buôn bán, họ chủ yếu đi trên đường mòn trong rừng, hai bên là cây cao. Người chết được chôn ở khu nhà mồ sát khu cư trú về phía Tây, giữa một cánh rừng nhỏ dành cho việc ấy, dù cho cây ở đây có thưa hơn so với rừng thực, để dành chỗ cho các nhà mồ. Trong mùa rẫy, mọi người trong làng, trừ trẻ em và những người già không còn lao động được nữa, ai nấy đều có mặt ngoài rẫy, nghĩa là giữa rừng, từ sáng sớm đến chiều tối. Vào những ngày ấy, khu cư trú và từng ngôi nhà ở đấy chỉ là nơi nghỉ ngơi ban đêm, lấy lại sức để hôm sau lại lao động suốt ngày giữa rừng. Người Thượng sống suốt đời với rừng. Và để tạo một mặt đối lập cho rừng - vì có dân tộc nào, có người nào lại không đòi hỏi luân phiên cuộc sống của mình giữa những mặt đối lập, để làm nên nhịp sống: cười - khóc, sống - chết, làm ăn - nghỉ ngơi, nghiêm túc - vui chơi, căng thẳng - thư giãn... -, người Thượng, dù thuộc dân tộc nào, không giữ lại cây, không trồng cây trong khu cư trú làng họ. Đầu hôm, ngồi với nhau cạnh cửa sổ hay trên sàn ngoài mà tâm sự, trên đầu là một bầu trời đầy sao, tình tứ và thanh thản biết bao! Người Việt không sống với rừng, và không quen rừng. Thế mà họ

lại thích hóng mát trong vườn nhà, trồng cây cả dọc đường làng, quanh làng. Người Mường, người Thái, người Tày, tuy ở miền núi, vẫn không sống với rừng. Họ cư trú ven các thung lũng chân núi, và cơ bản làm lúa nước trong thung lũng, suốt ngày sống và lao động trong một không gian ít mây, thoáng hơn nhiều so với không gian của người Thượng. Không lạ rằng họ cũng cần cây trong khu cư trú.

Một bằng chứng nữa về vị trí rừng trong tâm thức của người Thượng là sự am hiểu của họ về rừng. Phải nói đến gỗ, những thứ lá, kể cả lá thuốc và lá nhuộm, những thứ củ ăn được, những củ thuốc, như loại sâm ở núi Ngọc Linh (Bắc Tây Nguyên) rồi những sản phẩm khác nữa của rừng, mà người Thượng biết rõ công dụng và đã sử dụng từ lâu đời.

Những điều nói trên mới là những ý, những cách nhìn chưa phải là lập luận hoàn chỉnh để biện minh cho mối quan hệ khăng khít giữa người Thượng và rừng, một mặt chính trong nếp sống, hay văn hóa hiểu theo nghĩa “dân tộc học”, của các dân tộc Thượng. Nhưng ít nhất thì chúng cũng hé được một cánh cửa sổ để ta nhìn vào chính giữa vấn đề, bằng cặp mắt bình tĩnh hơn, để rồi từ đó tìm cách cứu rừng.

Sau phá rừng, hiện tượng nổi bật nhất trong các mặt tiêu cực đang hiển hiện ở Tây Nguyên, còn một mặt nữa, quan trọng không kém mấy, mà cũng tổng hợp, nghĩa là bao gồm nhiều khía cạnh khác nhau: Thái độ của cán bộ ta đối với phong tục, tập quán cổ truyền của các dân tộc Thượng. *Trên dặm dài tiến lên chủ nghĩa xã hội, nhiều nét của nếp sống cũ tự chúng, sẽ mất đi, qua những cuộc cải cách kinh tế và xã hội. Cái đó là tất yếu. Còn nhiều nét, vì không mâu thuẫn gì với cuộc sống mới, sẽ được bảo lưu trong một thời gian dài. Có những nét, nhìn bề ngoài thì có vẻ như ngược với tư tưởng mới, nhưng cũng được bảo lưu, vì gắn*

*quá chặt với nếp sống của dân tộc.* Một ví dụ là tục thờ cúng tổ tiên của người Việt. Cho đến nay, đã qua hơn bốn chục năm Cách mạng rồi, mà đến nhà nào ở nông thôn lẫn đô thị, kể cả nhà cán bộ, mà cán bộ cao cấp hẳn hoi, tôi cũng thấy một chỗ dành riêng cho việc thờ phụng đó. Ở nông thôn thì vẫn còn bàn thờ ở gian giữa, tuy đơn giản hơn nhiều so với xưa. Ở thành thị, vì nơi ở quá chật, mỗi gia đình thường chỉ chiếm một phòng con, nên không còn bàn thờ nữa, chỗ thờ có thể là một cái trang nhỏ dính lên vách, thậm chí một chỗ dành riêng ở đầu tủ, đồ thờ chẳng nhiều gì, chỉ một bức ảnh và một bát nhang, đôi khi chỉ một bát nhang thôi, nhưng đều có. Giỗ cũng vậy, đơn giản đi nhiều, không còn mâm cao cỗ đầy như xưa, nhưng ít nhất cũng nải chuối, chén rượu, không còn mấy ai tin rằng ông bà hay cha mẹ mình về đấy mà ăn chuối, uống rượu. Nhưng khi đứng trước bàn thờ hay chỗ thờ mà nói, thì từng người đều giữ thái độ thành kính.

Trong trường hợp dân tộc Việt, trước những dấu tích phổ biến và còn đậm đà như thế của nếp thờ phụng tổ tiên, không ai lấy làm lạ. Người ta xem là hiển nhiên. Nhưng đối với những dân tộc ít người, không phải luôn luôn như vậy. Một ví dụ là tục mo trong đám tang Mường. Người hành lễ, tức bố mo phải mo qua nhiều đêm, nghĩa là ngâm lên áng mo, những tang ca dài qua đó bố nhắc lại với người chết, và đồng thời với cả mọi người sống đang ngồi dự lễ, ý nghĩa cổ truyền mà người Mường gán cho cái sống và cái chết. Trong lời mo Mường, cũng như trong nội dung của tục thờ phụng tổ tiên ở người Việt, không thiếu gì những tồn đọng của mê tín. Nhưng cái chính toát lên từ lời mo là một tinh thần nhân bản phải nói là “có một không hai”: mối gắn bó chặt chẽ giữa người sống và người chết, cả giữa cõi sống và cõi chết, nỗi đau khổ của mọi người sống đang có mặt ở đây

trước buổi ra đi của một người quen mới đây còn sống với mình, mỗi quyển luyến khôn nguôi của người chết lúc chia tay với người thân của mình, cả với con trâu, con chó trong nhà... Người Mường mê mớ lắm.

Nói dông dài về người Mường và người Việt như vậy để cho vấn đề rõ ra hơn, trước khi quay về với người Thượng.

Về thái độ của cán bộ đối với phong tục tập quán của các dân tộc Thượng, còn một mặt nữa bảo là tiêu cực cũng được, nhưng nói cho rõ hơn mà không ra vẻ cường điệu, thì là một khoảng trống, một cái thiếu. Nhiều cán bộ xã hiện nay ở Gia Lai - Kon Tum, khi đến làm việc với một làng không phải làng mình, đều cư xử như mọi cán bộ xã khắp nơi trong nước: ăn nói dứt khoát, giải quyết nhanh nhẹn, không phải là dùng giọng kẻ cả đâu, người Thượng nói chung không có tật ấy, nhưng cư xử đúng vị trí lãnh đạo của mình. Trái lại, khi về làm việc với chính làng của mình, thì anh dè dặt hơn nhiều. Bạn đọc sẽ bảo: cán bộ Việt cũng thế thôi, kể cả cán bộ cao cấp khi về làng. Đúng. Nhưng cán bộ xã người Việt thì cố tránh, cực chẳng đã mới làm việc với làng mình; trong đảng ủy hay ủy ban xã, thiếu gì những đồng chí người làng khác. Từ trụ sở về đến nhà, anh chỉ còn là người dân như mọi người khác trong làng, tối tối cũng qua nhà này nhà kia chơi, nói chuyện bao đồng, có ai hỏi đến chính sách thì nói một câu chiếu lệ, thỉnh thoảng cũng tranh luận, nhưng giữ vị trí ngang hàng với mọi người ngồi đó. Còn đa số cán bộ cao cấp, có về làng chơi, thì cố gắng ăn nói sao cho khỏi phật lòng người, nhất là bà con của mình, rồi “rút lui... có trật tự”. Cán bộ Thượng không hoàn toàn thế. Đặc biệt khi tuyên bố điều gì mới về chính sách đối với dân làng mình, anh tranh thủ trước ý kiến của những người có tuổi, mà đến nay người ta đều tiếp tục gọi là “già làng”, không kịp hỏi trước thì vừa trình bày vừa luôn đưa mắt

về phía các cụ, chờ mong một thái độ đồng tình. Các “già” cũng đúng mực lắm, vẫn nói thẳng, nói thực, cũng tranh luận với nhau, ra nhẽ thì tốt, chưa ra nhẽ thì thôi, dù thế nào thì sáng sớm hôm sau các cụ lại tiếp tục cùng con cháu đi rầy như thường lệ... Không khỏi có những lúc khó khăn, đặc biệt khi xảy ra mâu thuẫn lớn giữa ý kiến của các “già” và chính sách mà cán bộ xã truyền đạt. Trong những trường hợp như thế, người cán bộ xã khó xử lắm: cứ cho là các “già” nói đúng đi, nhưng bản thân anh đâu phải là người làm ra chính sách, mà chỉ là người truyền đạt ý kiến của cấp trên.

Có lẽ cũng cần dừng một chốc ở đây, để tóm lại cơ cấu cổ truyền của xã hội Thượng. Qua nhiều đoạn trên, tôi đã nói rằng, dù thuộc dân tộc nào, người Thượng đều sống thành từng làng độc lập hay tự trị. Độc lập là không phụ thuộc vào làng khác, giữa các làng gần nhau chỉ có quan hệ giao hảo, hôn nhân, buôn bán..., và thẳng hoặc, nếu có mâu thuẫn không giải quyết được giữa họ với nhau, thì quan hệ chiến tranh, nhưng chỉ trong một thời gian nào đó. Ở đây, làng không gắn với nước, như trong trường hợp xã hội Việt, để thành “làng nước”, mà làng là nước. Tuy nhiên, từ bao giờ không rõ, nhưng ít nhất cũng từ khi người Pháp đến Tây Nguyên trong nửa cuối thế kỷ XIX, thì họ đã gặp ở đó tình trạng sau đây: tại nhiều vùng, đã có tù trưởng lớn, gọi là thủ lĩnh cũng được, mà quyền lực bao trùm lên một số làng, nhiều ít tùy từng trường hợp. Số lớn có lẽ là *thủ lĩnh chiến tranh*, từng chống lại quân Pháp khi chúng mới đến Tây Nguyên, mà người Pháp, khi thiết lập xong quyền lực của họ, đã vô hiệu hóa đi, rồi loại bỏ dần. Ít nhất cũng có một *chế độ thủ lĩnh tôn giáo*, với các “Vua Lửa” và “Vua Nước” mà ta đã nhắc đến, nay còn để lại dấu tích đậm đà ở Bắc Tây Nguyên. Không rõ trước kia đã có chưa, nhưng trong thời thuộc địa ở tỉnh Đắk Lắk ngày nay, sát

biên giới với Hạ Lào và Đông Campuchia, lại ra đời một chế độ tù trưởng buôn bán được người Pháp chấp nhận, chỉ tồn tại có mấy mươi năm, gần đây không còn nữa. Cho đến nay, chưa ai nghiên cứu các chế độ thủ lĩnh khác nhau đó cho có đầu có đũa. Điều biết được khá chắc là những làng được đặt dưới quyền lực của một thủ lĩnh phải làm tròn một số bốn phận nào đó đối với thủ lĩnh, thậm chí phải cống nạp, nhưng từng làng vẫn giữ nguyên cơ cấu kinh tế và xã hội của mình. Vì thế, tôi gọi là làng tự trị. Tự trị ở chỗ, tuy phụ thuộc vào thủ lĩnh, làng vẫn giữ sinh hoạt riêng của mình, như khi chưa phụ thuộc, thủ lĩnh không xen vào đấy.

Về cơ cấu kinh tế của mọi làng Thượng cổ truyền, dù độc lập hay tự trị, chỉ cần nhắc lại rằng đất trồng trọt, tức rẫy, vì được chu chuyển từ cánh rừng này qua cánh rừng kia trên khu canh tác của làng, nên qua bao đời rồi mà vẫn là đất chung của làng, không bị phụ thuộc vào quyền sở hữu tư nhân của người nào cả, dù người ấy là “già làng” hay người cầm đầu làng. Trên bối cảnh kinh tế đó, cơ cấu xã hội của từng làng Thượng lập lại cách tổ chức rất dân chủ của thiết chế mà Ăngghen trước đây từng gọi là “công xã nông thôn” hay “công xã nông nghiệp”. Để nói cho gọn, có thể biểu hiện cơ cấu đó bằng một hình vẽ gồm ba vòng tròn đồng tâm, tương tự như cái bia tập bắn. Vòng nhỏ nhất ở trung tâm là tù trưởng làng, hay, nói như người Việt ở vùng Thượng, là “chủ làng”. Vòng giữa bọc sát vòng nhỏ nhất là tập thể các “già làng”, một thứ hội đồng, có thể nói là hội đồng bộ lão. Vòng ngoài cùng là toàn dân làng, trong đó đa số các trường hợp là những đại diện của mọi gia đình trong làng. Đi vào chi tiết, có những khác biệt giữa dân tộc này với dân tộc kia, giữa các ngành khác nhau của một dân tộc. “Chủ làng”, ở dân tộc này, có thể do các “già làng” chỉ định giữa họ với nhau, khi “chủ làng”

cũ vừa qua đời, hoặc do cả làng cử lên, nhưng, ở dân tộc khác, lại cha truyền con nối. Dù là gì, dù có uy tín đến mấy, “chủ làng” Thượng, nói chung, không phải là người có toàn quyền đối với mọi chuyện to nhỏ của làng: trên danh nghĩa, ông là người đốc suất mọi người trong làng thực hiện những quyết định của tập thể các “già làng”. Gặp những trường hợp gay cấn quá, hay những vấn đề quá lớn, mà các “già làng” không có ý kiến dứt khoát - dời làng đi xa, xử trí một người phạm tội quá nặng, như loạn luân với bà con gần; gây chiến với làng khác; giảng hòa với làng thù..., thì “chủ làng” phải mời mọi người trong làng, hay đại diện của các gia đình, họp lại mà bàn. Từng làng nói riêng, trong nội bộ của nó, vận hành theo cơ chế dân chủ ấy.

Trong thời Pháp thuộc, cơ cấu vừa trình bày vẫn cơ bản được bảo lưu, mặc dầu từng làng không còn hoàn toàn độc lập hay tự trị như xưa nữa, mà bắt đầu bị chi phối bởi các cấp hành chính do người Pháp áp đặt lên trên làng. Còn từ khi miền Nam được giải phóng, dưới chế độ ta, cơ cấu nói trên bị giải thể. Về hành chính, từng làng không còn là một chỉnh thể nữa, mà nay là yếu tố cấu thành của đơn vị hành chính thuộc cấp thấp nhất: xã. Mỗi làng cũ trở thành một thôn trong xã mới, chịu sự điều hành và lãnh đạo của Đảng ủy và Ủy ban nhân dân xã. “Chủ làng” không còn nữa, nhường chỗ cho thôn trưởng. Nhưng nếu như “chủ làng” xưa thường là một “già làng”, và có mặt đầy đủ để đốc suất dân làng thi hành những quyết định của tập thể các “già làng”, trong một số trường hợp là của toàn dân làng, thì, trái lại, thôn trưởng ngày nay là người truyền đạt ý kiến của xã, cùng dân làng (hay dân thôn) thi hành những quyết định của xã. Tất nhiên, Đảng ủy và Ủy ban xã cũng là những cơ quan được bầu lên. Nhưng việc bầu bán ấy, một nét dễ thấy của nền dân chủ mới, lấy xã làm khung hiển hiện, còn nếp sống dân chủ của xã

hội Thượng cổ truyền thì toát lên ngay từ khi sinh hoạt làng, có thể nói là từ cuộc sống hàng ngày của từng người Thượng. Như vậy, từ độ giải phóng, nền dân chủ trong đó người Thượng mới đây còn sống hàng ngày, giờ lại được đẩy xa lên một nấc, không còn sát sườn họ nữa. Mà cấp xã thì mặc xã, tuyệt đại đa số nông dân Thượng vẫn chủ yếu sống trong làng cũ, với làng cũ, lao động trên khu canh tác của làng cũ. Địa vực của làng cũ có bị cắt xén, đôi khi đến hai lần, lâm trường hay nông trường mọc lên cạnh làng cũ, trên đất của làng cũ, làng kinh tế mới cũng vậy, đường lên đô thị dễ đi hơn xưa, nhưng cuộc sống hàng ngày của người nông dân Thượng chưa thay đổi là bao. Không lạ rằng, một mặt, thì tập thể các “già làng”, về danh nghĩa, không còn nữa, mặt khác, ít nhất cũng quanh một vài khía cạnh của cuộc sống tập thể trong làng mạc, người nông dân Thượng vẫn hướng về những người cao niên, mà trong thâm tâm lẫn qua lời nói họ xem là “già làng”.

Tập thể “già làng” không phải là tổ chức “độc nhất vô song”, chỉ có mặt trong xã hội Thượng cổ truyền. Trái lại, nó là hiện thân của cơ chế gọi là “lão quyền” từng được quan sát ở nhiều nơi: một số vùng ở châu Âu trước Cơ Đốc giáo, ở châu Mỹ trước và ngay sau khi người Âu đến, nhất là ở châu Phi đen, hầu khắp châu Phi đen mà trong thời mới gần đây thôi... Ở mức hoàn chỉnh nhất, nó hiện lên trong tổ chức rộng lớn hơn mà dân tộc học quen gọi là thiết chế “các lớp tuổi”. Đời từng người được chia làm nhiều chặng nối tiếp nhau, mỗi chặng là một “lớp tuổi”, và được đánh dấu bởi một mốc tuổi tác. Bước từ chặng này qua chặng kia, từ “lớp tuổi” này qua “lớp tuổi” kia, con người có khi phải trải qua một cuộc thử thách, thường thì có lễ nghi để hợp thức hóa bước chuyển. Mỗi chặng mới là một bước tiến thân: qua chặng mới, con người được xã hội trọng hơn, so với hồi còn ở

chặng cũ, được hưởng nhiều quyền lợi hơn, chủ yếu là quyền lợi tinh thần, nhưng chính vì thế mà gánh thêm bốn phận đối với tập thể, với dân làng. Và bước vào tuổi già thì con người trở thành bô lão, tức “già làng”, được mọi người làng hết sức vì nể, có quyền và trách nhiệm bàn bạc mọi việc quan trọng của làng. Tại một số vùng ở châu Phi đen, trong từng làng, ngoài thiết chế “các lớp tuổi” dành cho nam giới, còn có những tổ chức ấy, nhưng dành cho nữ giới. Phổ biến một thời đến mức như vừa nói trên, thiết chế “các lớp tuổi” là con đẻ rất tự nhiên của các xã hội chưa phân hóa giai cấp và tầng lớp một cách rõ rệt, trên cơ sở một nền kinh tế sơ khai, phát triển chậm chạp. Trong những xã hội mới đạt đến mức ấy, người này có vị trí xã hội cao hơn người kia chính là cơ bản nhờ tuổi tác, nhờ kinh nghiệm tích lũy được qua năm tháng.

Điều đáng nói ở đây là các xã hội Thượng đang ở giai đoạn cuối mức phát triển ấy, bỗng gần đây có điều kiện để vượt một lúc nhiều bậc mà bước ngay vào con đường tiến lên chủ nghĩa xã hội. “Vượt nhiều bậc”, là nhìn vào xu thế lịch sử mà nói. Chứ thực ra, cho đến hôm nay, đời sống vật chất của người Thượng chưa được nâng lên là bao. Một vài làng đã có điện, vì ở gần trạm điện của huyện. Đã có ruộng nước và lúa nước, mà năng suất cao hơn lúa rẫy nhiều, nhưng chỉ hạn chế ở một vài vùng có đất trũng thoi, mặc dầu trung ương và tỉnh cố sức đầu tư để xây dựng thủy lợi. Kinh tế vườn vốn đã ló mặt từ thời Mỹ tại một số làng sát các đô thị lớn, nay được mở rộng ra ít nhiều, với cà phê, và bước đầu cả hồ tiêu, nhưng chưa phải đã trong tầm tay của mọi làng Thượng. Nhược điểm này, tiện thể thì nói luôn, có lẽ xuất phát từ chỗ có đề ra, có tuyên truyền, vận động, có cả cơ quan phụ trách của từng tỉnh nữa, nhưng chỉ dừng lại đây, bao năm nay vẫn thiếu hẳn khâu hướng dẫn cụ thể cho từng gia

đình nông dân Thượng một. Mà chuyển từ một cách làm ăn này qua một cách khác hẳn là việc cực khó, khó ngay từ kỹ thuật, chưa nói đến chuyện từng gia đình làm vườn cà phê, chè, hồ tiêu... phải biết tính toán đối với thị trường, điều mà người nông dân Thượng chưa quen, vì bao đời rồi chỉ tự cấp - tự túc trên rẫy của mình. Dù sao, sau hơn có mười ba năm, xin nhắc lại, đời sống người Thượng đã nhúc nhích rồi, nhưng chỉ mới nhúc nhích, chưa biến đổi là bao, hiện lại vấp phải khó khăn về lương thực. Tình trạng này sẽ còn kéo dài. Mà trong tương lai xa, cuộc sống ấy có tiến cao đến mấy, thì tuyệt đại đa số người Thượng vẫn sống với đất đai, với rừng nữa, nếu rồi đây trung ương chấp nhận “trả rừng lại cho người Thượng”.

Một nhận xét khác, không phải không lý thú. Từ kinh tế cơ bản là, “sơ sử”, qua một nền kinh tế chưa có diện mạo lắm nhưng lắm le tiến lên chủ nghĩa xã hội, bước chuyển đó, như ta đã biết, là một bước “nhảy vọt”. Ấy thế mà, từ cái cũ đến cái mới, không phải không có những mặt tương tự nhau, nhắc nhở đến nhau. Mặt lớn nhất, mà sẽ tồn tại lâu dài, là quyền sở hữu về đất đai, đất trồng trọt và rừng, không ở trong tay của cá nhân nào cả: trong xã hội “sơ sử” đấy là quyền sở hữu tập thể của từng cộng đồng nhỏ, của từng làng; trên ngưỡng cửa mở ra trước đường dài đến chủ nghĩa xã hội, thì là quyền sở hữu của Nhà nước, phần nào đó còn là sở hữu của làng (thôn), nói cho đúng hơn là của xã. Hai tình trạng cũ - mới đó không phải là một, nhưng nhắc nhở đến nhau, cũng khác hẳn về quyền sở hữu tư nhân đối với ruộng đất đã ra đời từ nhiều thế kỷ trước đây ở đồng bằng, trong xã hội Việt. Cho dù rồi đây nhà nước có “trả rừng lại cho người Thượng”, thì từng người Thượng một sẽ có quyền sử dụng, thông qua khâu khoán của xã hay của thôn, chứ không có quyền tư hữu đối với rừng. Không sợ “chủ đồn điền” mọc ra lại !

Hai quan hệ sản xuất khác nhau xa, nhưng có đôi nét gần nhau, nhất thiết phô ra những mặt tương tự nhau trong nếp sống nói chung. Điều chắc chắn là nếp sống xã hội chủ nghĩa sau này ở Tây Nguyên, dù có thoát ra từ một nền sản xuất và thu nhập cao đến mấy, nhất thiết phải là nếp sống tập thể của người Thượng, tuy tính tập thể sẽ được mở rộng ra đến mức nay ta không lường được, sẽ không còn co lại trong riêng một làng như gần đây.

Trong hoàn cảnh đó, tại sao không chính thức hóa tổ chức các “già làng” đi, mà cứ lảng lạng để cho nó tồn tại như một dấu tích thôi, thậm chí, trong một số trường hợp, như một “cánh” hay phản đối? Cứ để “già làng” là “già làng” trong từng làng (thôn). Đó là về danh nghĩa. Còn về mặt tác dụng thực tiễn mà nói, tại sao không tập hợp các “già” của nhiều làng (thôn) lại thành một thứ hội đồng hợp đều kỳ, cứ gọi là “hội đồng các già làng” đi, bên cạnh Đảng ủy và Ủy ban xã? Các “già” sẽ học tập chính sách mới trước dân thường trong từng làng (thôn), nhất là có điều kiện để góp ý kiến về cách làm ăn và tổ chức làm ăn với các cơ quan lãnh đạo và điều hành ở cấp xã. Điều đó, các “già” chắc chắn làm được, với kinh nghiệm dày dặn của những người am hiểu rừng, từng sống lâu nhất với rừng. Cấp huyện cũng cần một hội đồng như thế, vì rừng, nếu được “trả lại cho người Thượng”, nhiều khi đòi hỏi sự hợp tác của nhiều xã trong cùng huyện. Tất nhiên, số lượng thành viên trong hội đồng cấp huyện sẽ bị hạn chế lại, không phải bao gồm mọi “già làng” của tất cả các làng (thôn), các xã, mà chỉ là đại diện của các “già” ấy, do các “già” ấy cử lên, cử theo cung cách riêng của họ. “Hội đồng các già làng” sẽ là dấu nối giữa thời “sơ sử” xa xăm với thời hiện đại nóng bỏng, nhưng, ngay trước mắt, sẽ nói với dân tộc Thượng, mà không cần phải thông qua lời, rằng văn hóa cổ truyền của họ được tôn trọng và tiếp nối.

Những điều đã nói về nạn phá rừng và việc không biết đến vai trò của các “già làng” là hai khuyết và nhược điểm tổng hợp, có lẽ dễ thấy nhất trong chính sách dân tộc đang được áp dụng ở Tây Nguyên.

## TỪ ĐỊNH NGHĨA CỦA VĂN HÓA

Cho đến nay, chưa phải mọi người đã đồng ý với nhau tất cả về định nghĩa của văn hóa. Chỉ cần nhắc lại rằng, từ năm 1952, hai nhà Mỹ Kroiber (A.L.Kroeber) và Klúc Klúchôn (C.Kluckhohn) đã trích lục được trên dưới ba trăm định nghĩa, mà các tác giả khác nhau của nhiều nước từng phát ra từ trước nữa cho đến lúc bấy giờ(1). Tất nhiên, không phải trong từng trường hợp nào các định nghĩa ấy cũng thống nhất với nhau, hay có thể hòa hợp với nhau để bổ sung cho nhau. Dù sao, vẫn có thể căn cứ vào đây để bước đầu nhận thức nội dung của hai chữ văn hóa, hòng từ đó các tác giả khác bước thêm một bước vào những mảnh đất cụ thể hơn.

Cố học các bậc đi trước, cộng thêm vào đấy đôi tí suy nghĩ riêng tư của một người làm dân tộc học trên điền dã, tôi thấy có thể chủ quan thu hẹp khoảng cách giữa các kiểu nhìn khác nhau, để rồi chỉ còn soi vào văn hóa từ hai góc nữa thôi:

- Góc rộng, cũng có thể gọi là góc nhìn “dân tộc học”, dù cho nó là góc chung của nhiều ngành khoa học xã hội;

- Góc hẹp, thông dụng trong cuộc sống hàng ngày, mà tôi tạm gọi là góc nhìn “báo chí”.

Quanh góc thứ nhất, góc nhìn “dân tộc học”, có một điều có thể nói ngay. Dù có khác nhau đến mấy đi chăng nữa, khác nhau về xứ sở xuất thân, về thời điểm hoạt động, về ý thức hệ tôn giáo hay triết học, về trường phái khoa học họ chấp nhận và bảo vệ,

về xã hội họ chọn làm đối tượng khảo sát... thì đại đa số các nhà dân tộc học đều thống nhất về mục đích chung mà họ đeo đuổi khi làm nghề. Mục đích ấy là tìm hiểu *văn hoá* của từng xã hội, nói cho dân tộc học hơn là của từng cộng đồng, ở đây có thể chỉ là một làng, hay một tập hợp gồm nhiều làng, thường là một dân tộc, có khi là cả một nước, thậm chí một khu vực lớn gồm nhiều nước gần gũi nhau về nhiều mặt.

Văn hóa, như vậy, không tự hạn chế vào một số biểu hiện của cuộc sống tinh thần. Nó là toàn bộ cuộc sống - cả vật chất, xã hội, tinh thần - của từng cộng đồng. Toàn bộ cuộc sống. Chính vì thế mà nhiều nhà dân tộc học, qua mấy mươi năm gần đây, có xu hướng thay thế hai chữ văn hóa bằng *nếp sống*.

Cố mãi, mà tôi vẫn không làm sao nhớ được nhà dân tộc học nào đã phát biểu một câu khá “giật gân” về văn hóa. Nếu là định nghĩa, thì đấy hẳn là định nghĩa ngắn gọn nhất, tuy không nhất thiết là đầy đủ nhất. Đại khái, ông ta (hay bà ta) nhận xét như sau: Tất cả những gì không phải là *thiên nhiên* đều là *văn hóa*.

Quả vậy, trước những đòi hỏi đa dạng của cuộc sống hàng ngày, hầu hết mọi loài động vật, kể cả động vật cao cấp sau loài người, như tinh tinh, hay đười ươi, đều phản ứng bằng bản năng vốn có của loài mình. Bản năng là “vốn có” do đó cũng là thiên nhiên. Riêng loài người cũng có bản năng, và nhiều khi con người cũng hành động theo bản năng: những lúc khóc, cười, sợ hãi, thích thú, ăn uống, giao hợp... Nhưng các bản năng ấy, từ thuở từng con người mới ra đời, đã bị xã hội bên ngoài nó - dù đấy chỉ là mẹ, là chị, là vú... - kiểm soát dần. Càng lớn dần, con người càng bị chế ngự, được xã hội thông qua gia đình và nhiều tổ chức rộng rãi hơn - ở ta, chẳng hạn là họ hàng, làng xóm, trường học, các đoàn thể xã hội và chính trị... - mà từng bước

truyền cho những cách ứng xử nhất định trước từng trường hợp cụ thể của đời sống.

Còn những bản năng không thể nào chặn đứng được, vì chúng gắn quá chặt với sự sống, như ăn uống, giao hợp..., cả chết nữa, thì từng cộng đồng “văn hóa hóa” chúng lên bằng những nghi thức xã hội hay tôn giáo, mà hiệu quả cuối cùng là kiềm tỏa chúng lại trong vòng cộng đồng chấp nhận được.

Sau đây là một số ví dụ, mỗi ví dụ minh họa cho một mặt của văn hóa: vật chất, xã hội, tinh thần. Nhưng không ví dụ chỉ để ví dụ, mà còn để dựa vào đó thử đi sâu thêm tí chút vào định nghĩa của văn hóa:

- Thực ra, từng nền văn hóa, xét cho cùng, đều là hậu quả của việc từng cộng đồng, để tồn tại, phải thích ứng với thiên nhiên bao quanh nó. Ở đồng bằng, chẳng hạn, người Việt (hay Kinh) trồng lúa nước; trong khi đó, dọc Trường Sơn hay trên cao nguyên, các tộc Thượng chủ yếu là trồng lúa mọc trên đất khô. Tất nhiên, ví dụ trên chỉ đưa ra một nét văn hóa, một nét vật chất, chưa đề cập đến toàn bộ nền văn hóa, dù Thượng hay Việt. Có một điều cần được nhấn mạnh thêm. Trước sức cản trở mà thiên nhiên gây ra đối với cuộc sống của mình, con người không thể vượt qua thuần bằng bản năng như các động vật khác, mà chỉ có thể đổi đầu bằng cách cùng cộng đồng mình cải tạo thiên nhiên, thay đổi bộ mặt của nó, buộc nó không còn là thiên nhiên như cũ nữa, bắt nó phục vụ lại mình. Như thế, ta cũng thấy rõ hơn bản năng “cũng là thiên nhiên”, do đó mà đối lập với văn hóa (nếu chấp nhận định nghĩa mà tác giả mà tôi đã nhớ quên tên).

- Thuần hóa thiên nhiên đâu phải là công việc của từng cá nhân lẻ tẻ. Như ta đã biết, nó không viện đến bản năng có sẵn trong từng con người, mà đòi sự hợp tác chặt chẽ của mọi người

trong từng cộng đồng giữa một thiên nhiên riêng biệt. Và để giữ cho một liên kết ấy, từng cộng đồng, tùy trường hợp cụ thể của mình, phải đặt ra những quy tắc tổ chức riêng biệt, vốn không có ngay từ đầu trong bản năng của loài người: nhóm nhỏ đồng huyết, trong môi trường chật hẹp của từng xích đạo(2); thị tộc và bộ lạc trong môi trường rộng thoáng của đồng cỏ(3); công xã định cư, khi con người đang chuyển qua trồng trọt(4); từng vùng gồm nhiều công xã như thị tộc và bộ lạc. Mỗi thị tộc là một nhóm đồng huyết, nhiều thị tộc cùng ngôn ngữ và tập quán liên kết lại thành một bộ lạc(5). Lấy nhau, phải lấy ngoài thị tộc (ngoại hôn), nhưng trong cùng bộ lạc (nội hôn).

- Có lẽ chả cần phải nhiều lời quanh các biểu hiện tinh thần của văn hóa. Ở trên, tôi đã nói rằng một số bản năng, vì “gắn quá chặt với sự sống”, không thể hoàn toàn bị “chặn đứng”, mà được “văn hóa hóa” lên bằng “nghĩ thức xã hội hay tôn giáo”: phép ăn uống, cách cư xử với nhau trong gia đình và ngoài xã hội, đám cưới, cả đám tang nữa... Riêng về các biểu hiện tôn giáo, có thể nói rằng chúng hướng đến chỗ áp đặt lại một nhu cầu, mà chỉ con người, giữa các động vật cao cấp nay còn đấy, mới có: “thắc mắc” về gốc gác và tương lai của thế giới mà mình hàng ngày góp công cải tạo; “thắc mắc” về đêm qua và ngày mai của cái hôm nay mà mình đang sống. Nhưng, nghĩ cho cùng, cứ tạm xem đấy là một thứ bản năng không “chặn đứng” được, mà từng cộng đồng phải thỏa mãn, dù chỉ đến một mức nào đó, cho mọi thành viên của mình. Thỏa mãn trên bình diện từng cộng đồng, đương nhiên. Và thỏa mãn cả bằng nghĩ thức, có thể nói chủ yếu bằng nghĩ thức.

Cuối cùng, vài đặc điểm của văn hóa nói chung, không tính đến chỗ nó thuộc cộng đồng nào:

- Từng mô thức ứng xử không phải là con đẻ của kinh

nghiệm cá nhân, hay kinh nghiệm của riêng một thế hệ. Là mô thức, mà mô thức nào chả là sản phẩm của tập thể, nó dễ dàng được truyền đạt từ thế hệ trước đến thế hệ sau, cứ thế mà được gìn giữ qua thời gian lâu dài. Và truyền đạt, như đã nói, thông qua các tổ chức xã hội, từ gia đình đến những tổ chức lớn hơn;

- Hơn nữa, các mô thức không đứng riêng mỗi mô thức một mình mà đan vào nhau, tác động lẫn nhau, bổ sung cho nhau, điều chỉnh nhau, hợp thành một tổng thể cân bằng, mà nhà dân tộc học gọi là một nền văn hóa, hay một nếp sống. Nói một cách khác, những thành phần khác nhau của một nền văn hóa không luôn luôn mâu thuẫn với nhau, không triển miên xung đột lẫn nhau, không quyết liệt loại trừ nhau, và điều đó đảm bảo cho mỗi cá nhân trong cộng đồng một nhân cách tương đối thống nhất;

- Tuy động lại thành những mô thức, văn hóa không vì vậy mà đông lại qua thời gian. Sản xuất được nâng lên cao, chẳng hạn, nhu cầu từng người trong cộng đồng, từ ăn uống trở đi, không còn như cũ, và đòi hỏi những ứng xử mới, miễn sao cho những nét mới này, khi vừa được tiếp thu, không đảo lộn hệ thống những mô thức cố hữu.

Sau rốt, lịch sử cho đến hôm nay là cuộc chuyển biến dài hơn từ phương thức sản xuất này qua phương thức sản xuất kia. Chuyển biến chậm chậm thôi, rất chậm, qua hàng trăm năm, phải là hàng nghìn năm vào buổi đầu của thời kỳ lịch sử, có khi hơn thế. Tiên tiến, như người ta thường nói. Nhưng khi một quan hệ sản xuất mới đã hình thành, đại diện cho một phương thức cũ cố cưỡng lại, thì tất yếu nổ ra khủng hoảng. Ở mặt sau sân khấu, là một cuộc khủng hoảng không phải luôn luôn lộ mặt cho lịch sử nhận diện, nhưng lâu dài hơn: khủng hoảng văn hóa. Những mô thức ứng xử mới đòi thay thế những mô thức cũ,

thậm chí đòi phá vỡ nền văn hóa cũ, dành chỗ ra đời cho một nền văn hóa mới. “Lâu dài hơn”, vì khủng hoảng văn hóa đã lộ mặt từ khi chưa bùng nổ khủng hoảng chính trị, và có thể kéo dài nữa khi khủng hoảng chính trị đã chấm dứt. Dù sao, khủng hoảng, cả văn hóa lẫn chính trị, ngắn hơn nhiều, so với những biến đổi tiên tiến của sức sản xuất. Nước ta, cũng như nhiều nước khác trên thế giới, hiện đang chứng kiến một cuộc khủng hoảng văn hóa to lớn và nhiều mặt, có thể nói là chưa từng thấy.

Kể ra, quanh hai chữ văn hóa hiểu theo nghĩa “dân tộc học”, người ta còn bàn cãi nhiều nữa, đi vào nhiều đặc tính và khía cạnh tỉ mỉ hơn. Nhưng chỉ thế này thôi, tưởng cũng đã hòm hòm để mỗi chúng ta ra đi từ đây mà tự tạo cho mình một ý niệm ban đầu về văn hóa, văn hóa dưới góc nhìn “dân tộc học”.

Còn về góc nhìn gọi là “báo chí”, tôi sẽ cố gắng nói càng gọn càng tốt. Không phải không có gì để nói, mà bởi vì khoanh vấn đề lại thực quá gay go. Góc nhìn thì hẹp hơn, so với góc “dân tộc học”, vì không tỏa ra khắp mọi mặt - vật chất, xã hội, tinh thần - của cuộc sống trong từng cộng đồng qua từng thời kỳ một. Những nghĩa gán cho nó, do không được câu thúc trong khuôn khổ của từng ngành khoa học cụ thể, trái lại, phụ thuộc vào những biến động của cuộc sống hàng ngày ở từng nơi, từng lúc, lại khá mờ lung. Hơn nữa, cho đến nay tôi chưa được tiếp xúc với một công trình nào nghiêm chỉnh mà khiêm tốn, như cuốn sách của Kroibor và Klúchôn(6), nhằm tổng kết lại nghĩa của hai chữ văn hóa dưới góc nhìn “báo chí”.

Trong các ngôn ngữ Âu châu, từ văn hóa (culture trong tiếng Pháp, tiếng Anh, Kultur trong tiếng Đức..., và những dạng tương tự) vốn có nghĩa là trồng trọt. Phải từ cuối thế kỷ XVIII nó mới được áp dụng vào con người và các xã hội khác nhau của con người, chủ yếu để chỉ những kiến thức mà từng người và

từng xã hội có thể đạt đến. Mà quả vậy, nếu hoa lá, trái, củ... là kết quả của trồng trọt theo nghĩa đen, thì kiến thức là kết quả của trồng trọt theo nghĩa bóng: muốn đạt đến kiến thức, con người và xã hội phải tuân tự thực hiện mọi khâu lao tác, từ vỡ đất cho đến thu hoạch. Nói một cách khác, chữ “trồng trọt” hiểu theo nghĩa bóng (mà ta dịch ra tiếng Việt là văn hóa) được gói gọn trong phần tinh thần của văn hóa nhìn dưới góc “báo chí” đã loại khỏi nội dung của nó mọi biểu hiện của cuộc sống vật chất xã hội. Có thể nói rằng từ văn hóa hiểu theo nghĩa đó vẫn tồn tại cho đến hôm nay.

Mặt khác, đừng tưởng rằng dân tộc học, ngay từ buổi sơ sinh, đã biết nhìn văn hóa dưới một góc khác với góc “báo chí”. Không, từ khi mới ra đời, nó đã tiếp thu một cách hết sức tự nhiên nghĩa thông thường vừa nói trên của từ văn hóa. Chẳng thế mà mãi đến nửa sau của thế kỷ XIX, khi dân tộc học hầu đã trở thành một ngành khoa học hẳn hoi và riêng biệt, Tailor (Tyler), một nhà nghiên cứu nổi tiếng ở Anh đương thời, đã định nghĩa văn hóa là một tổng thể phức tạp, bao gồm kiến thức, tín ngưỡng, luật pháp, đạo lý, các tập quán...

Ta thấy đấy, định nghĩa này không dả động một cách rõ ràng đến văn hóa vật chất. Phải chờ đến nửa đầu của thế kỷ XX này, thì nhà dân tộc học Mĩ Malinốpski (Malinowski), rồi đến Hócxivítx (Herskovits), một nhà dân tộc học Mĩ khác, mới đưa thêm vào định nghĩa, vị thứ nhất cả công cụ sản xuất và sản phẩm tiêu thụ, còn vị thứ hai thì các kỹ thuật và nền sản xuất nói chung của từng xã hội. Từ đây, có thể nói thế, dân tộc học mới bắt đầu nhìn văn hóa bằng cặp mắt riêng của mình, khác với cặp mắt thông thường mà tôi tạm gọi là cặp mắt “báo chí”.

Quay về với văn hóa nhìn dưới góc độ “báo chí”, văn hóa được hiểu là kiến thức của con người, của xã hội, điều đập ngay

vào mắt là nghĩa của nó đâu có “muội phân rõ muội”. Mơ hồ lạ ! ừ thì kiến thức, nhưng kiến thức gì mới được chứ ? Chữ nghĩa, kiến thức văn chương, kiến thức khoa học, tạm được đi ! Nhưng còn các ngành nghệ thuật, từ ca hát, đàn địch, cho đến vẽ, hay đắp tượng ? Thực ra, trong cuộc sống hàng ngày, hai chữ văn hóa được mở rộng nghĩa ra, hay bị thu hẹp nghĩa lại, điều đó phụ thuộc vào từng người nói, người viết, vào từng câu chuyện được đem ra bàn. Ngoài số ít các nhà khoa học xã hội ra, đặc biệt các nhà dân tộc học, không mấy ai đem từ văn hóa ra lật đi lật lại để xem xét, phân tích. Người ta cứ nói, cứ dùng: một từ như mọi từ đấy thôi mà rồi chẳng mấy khi người nói và người nghe hiểu lẫn nhau, bởi lẽ, mỗi lần được dùng đến, hai chữ văn hóa đều được đặt vào mạch cụ thể của câu chuyện đang bàn. Cứ thế...

Cứ thế, cho đến khi thế chiến II bùng nổ, rồi kết thúc, các nước Âu-Mĩ, từng bước một, ra khỏi hoàn cảnh chiến tranh, chuyển sang thời hậu chiến. Từ đó đến nay, gần năm mươi năm đã trôi qua. Giữa vô vàn cái mới của thời hậu chiến, mà tôi không thể nào kể hết ra đây, có một cái mới nổi bật trên bề mặt cuộc sống hàng ngày của từng con người: cái mới trong nếp sống gọi là “văn hóa”. Những cách hát mới, những điệu múa mới, những kiểu cách mới trong kịch, trong phim, những tiểu thuyết mới được xếp vào nhiều thể loại mới, cả những thói quen mới trong ăn uống, ăn mặc, ăn chơi... hàng năm được tung ra thị trường, lôi cuốn theo rất nhiều người thuộc nhiều tầng lớp và lứa tuổi, khuấy động hẳn cuộc sống hàng ngày lên. Trước tình hình mới đó, và để kịp thời đối phó với nó, mà đối phó hàng ngày, các nhà báo có nhiệm vụ điều khiển dư luận của công chúng, điều khiển, tất nhiên, theo cách nhìn của tổ chức xã hội hay chính trị mà tờ báo chỉ là một công cụ, và điều khiển thông qua việc phản ánh, phân tích những biến động trong cuộc sống hàng ngày. Làm

công việc của mình, các nhà báo thường viện đến hai chữ văn hóa, như một khái niệm còn mơ hồ, nhưng vốn có và dễ dùng.

Mới nói qua như vậy, người nghe không khỏi hiểu rằng, với thời hậu chiến ta đang sống hôm nay, văn hóa, văn hóa dưới góc “báo chí” ấy, đã ít nhiều thay đổi nghĩa, nói cho đúng hơn là đã mở rộng nghĩa. Trước kia, trong thời tiền chiến, văn hóa phải là kiến thức, có thể là kiến thức đã được nhồi nhét lại qua nhiều năm tư biện, nhưng, dù sao, vào buổi đầu, vốn được rút ra từ sách vở, còn ngày nay thì chiếc quần bò đã là một biểu hiện của văn hóa. Đã thế, nếu người mặc biết mài quần đi cho nó phong sương hơn, nhất là thêm chất thơ vào bằng cách đính vài miếng vá, dù quần chưa thủng, thì đấy hẳn là biểu hiện cao của văn hóa. Mà một chiếc quần thì ít nhiều đã là văn hóa vật chất. Như vậy, chỉ qua một chiếc quần bò, mà văn hóa dưới góc nhìn “báo chí” đã ít nhiều nhích lại gần văn hóa hiểu theo nghĩa “dân tộc học”.

Nghĩ như thế chưa phải đã hoàn toàn sai. Vì văn hóa ngày nay, văn hóa dưới góc “báo chí”, đã hướng về lối sống hơn là về kiến thức: lối sống gấp, đằng sau là những biến đổi nhanh của xã hội. Dù sao, cho đến nay, văn hóa “báo chí” và văn hóa “dân tộc học” vẫn chưa hòa lại làm một. Cày ruộng, dưới mắt nhà dân tộc học, là văn hóa, nói cho rõ hơn là văn hóa vật chất, và người cày ruộng tốt là người có văn hóa, mặc dầu người ta không quen nói thế: bằng công việc của mình làm anh tỏ ra đã nắm vững một ứng xử được truyền qua nhiều đời, trong khuôn khổ toàn bộ nền văn hóa của dân tộc anh. Nhưng dưới con mắt “báo chí”, tôi muốn nói dưới con mắt nhìn vào cuộc sống hàng ngày, người đi cày kia không nhất thiết có văn hóa, và một khi có đủ bằng chứng rằng anh ta không biết chữ, do đó không đọc sách được, không viết thư được, thì rõ ràng anh là người “vô văn hóa”. Văn

hóa dưới góc nhìn “báo chí”, dù đã “hướng về lối sống hơn là về kiến thức”, vẫn còn quy chiếu vào kiến thức, vào sách vở.

Có điều rằng thẩm nhuần văn hóa tinh thần đến mức nào thì mới được xem là người có văn hóa ? Cái mơ hồ là ở chỗ này. Ngay sau Cách mạng tháng Tám, một người Việt Nam mà biết đọc biết viết đã là người có văn hóa. Nhưng giờ đây, ở nông thôn miền Bắc, có lẽ phải học đến cấp II mới được xem là người có văn hóa. Còn ở thành thị, thì cấp III chẳng? Hay đại học? Thậm chí, sau đại học? Khó mà trả lời sao cho thỏa đáng.

Chưa hết, văn hóa tinh thần không chỉ là kiến thức sách vở, là chuyện đi học. Cho đến nay, ở châu Phi đen, ở châu Đại Dương..., nhiều dân tộc chưa có chữ viết, còn số người qua nhà trường mà biết đọc viết ngoại ngữ thì không đông. Nhưng từng dân tộc lại có một nền văn hóa, văn hóa dưới gốc “dân tộc học”. Từng dân tộc, ngoài các biểu hiện của văn hóa vật chất và xã hội ra, còn có văn hóa truyền miệng, âm nhạc, vũ đạo, có khi cả điều khắc nũa, tất cả ít nhiều gắn với tôn giáo. Vậy những người sống và tự thực hiện trong các nền văn hóa ấy, văn hóa hiểu theo nghĩa “dân tộc học”, nhất là những con người gắn bó với các nghệ thuật vừa nêu trên, có đáng được xem là có văn hóa, văn hóa hiểu theo nghĩa “báo chí”, hay không? Nhất là khi xã hội của họ đã tiếp xúc với xã hội Tây phương, bước đầu bị thúc đẩy phải đặt chân lên con đường sống gấp của văn hoá hậu chiến. Thắc mắc này đang chờ được giải đáp. Mà những thắc mắc như vậy đâu phải ít.

Trên báo chí Pháp thời gần đây, có xu hướng phân biệt *trí thức* với *chuyên viên*. *Trí thức* là người có học, và đã học đến mức có văn hóa, văn hóa dưới góc nhìn “báo chí”.

Còn chuyên viên là người đi sâu vào một hướng hiểu biết

nhất định, thường là khoa học tự nhiên hay kỹ thuật, mà khoa học và kỹ thuật của thời nay, do đó phải học tập nhiều, có thể là nhà bác học, nhưng lại không nhất thiết có văn hóa, văn văn hóa hiểu theo nghĩa “báo chí”. Nhưng có đi học, biết chuyên môn, dù y hay toán, mà chưa nhất thiết là trí thức, thì phải biết cái gì, biết đến đâu, mới là người có văn hóa? Một lần nữa, mông lung hết chỗ nói.

Nhưng cũng đừng vì vậy mà trách cứ các nhà báo. Là những người phải viết hàng ngày, hàng tuần, phải nhận xét, và nếu cần thì nhận định, về diễn biến thường vượt xa tầm nhìn của một người, đã thế lại không có thì giờ, như nhà nghiên cứu, để chiêm nghiệm lâu trên những tài liệu mình có trong tay, người làm báo nhiều khi phải đối phó với tình hình bằng những khái niệm mà họ tung ra thế thôi, cho dễ nói, mỗi khái niệm chỉ nhằm phản ánh một hiện tượng, một vụ, một việc. Dù sao, lối phân biệt trí thức với chuyên viên, và khái niệm văn hóa được bao hàm trong đó, lại mật thiết liên quan đến cuộc sống hiện nay, cuộc sống hàng ngày. Vả lại, tuy không phải là điều mà người viết phải thường xuyên viện đến, nó vẫn thỉnh thoảng trở đi trở lại trên mặt báo, ít nhất cũng ở Pháp trong thời mới đây. Vì vậy, ta cũng nên quan tâm đến nó.

Điều có thể đoán, trên cơ sở một số bài báo ngẫu nhiên đọc được, là người trí thức không dừng lại ở vô thức của mình, mà, trên mảnh đất ấy, còn nhìn vào cuộc sống bao quanh mình, để tự vấn và tìm cách tự đáp. Không nhất thiết anh ta phải đề ra một chủ trương trước từng biến động của đời sống. Anh có thể thắc mắc nhiều, lật đi, lật lại vấn đề, mà vẫn không nhìn ra lối thoát. Hơn nữa, anh còn có thể thắc mắc chỉ để thắc mắc, lật đi lật lại vấn đề để lật đi lật lại, gần như lấy việc đó làm một trong những lễ sống ở đời này. Tóm lại, cuộc sống lắng lại trong anh,

qua quan sát và suy tư.

Không cần phải nói nhiều, ai cũng thấy rằng hiện tượng vừa nêu là đặc thù của một nước tư bản, đặc biệt của nước Pháp, nơi mà trí thức thuộc các tầng lớp trung gian đóng một vai nổi bật trong tiếng nói tập thể của cuộc sống hàng ngày, dù cho chìa khóa vận hành xã hội vẫn ở trong tay giai cấp tư bản. Nó không phải (ít nhất cũng chưa phải) là đặc thù của một nước xã hội chủ nghĩa, hay đang tiến lên chủ nghĩa xã hội. Hơn nữa, hiện tượng ấy lại gắn liền với một xã hội có kinh tế phát triển cao về nhiều mặt, không phải với một xã hội nông nghiệp chậm tiến, vừa ra khỏi ba mươi năm chiến tranh, và đang bước đầu cố gắng để thoát vòng vây thắt chặt của nghèo nàn, lạc hậu. Ấy thế mà đừng tưởng rằng nó không gợi lên một số ý cho người bắt đầu suy nghĩ về tình hình văn hóa hiện nay ở ta. Nhưng đó lại là chuyện khác.

Những điều vừa trình bày trên còn quá sơ lược. Dù sao, tôi đã thử nhìn nhận hai chữ văn hóa từ một số góc khác nhau, tính đến những cách nhìn của nhiều tác giả, đồng thời cố tích hợp chúng lại vào một con mắt chung. Từ định nghĩa tổng hợp nhưng còn sơ lược đó, bạn đọc có thể đi vào văn hóa bằng một bước chân vững hơn, không bị rối lên vì những quan điểm khác nhau của nhiều người viết. ít nhất thì đó cũng là mong mỏi của tôi.

---

1. A.L.Kroeber and Clude Kluckhohn, *Culture, a critical review of concept and definitions*. (Văn hóa, điểm lại bằng cặp mắt phê phán các khái niệm và định nghĩa). New York, Vintage Books, không ghi năm xuất bản (ra mắt lần đầu tiên vào năm 1952).

2. Người Nêgri (Négrille), cũng gọi là Píchmê (Pygnée) cư trú giữa

rừng xích đạo Phi châu, mới gần đây còn sống thành từng nhóm nhỏ cùng máu mủ, mỗi nhóm chỉ gồm không đầy bốn mươi người, và chiếm một diện tích rừng khá rộng: một vòng tròn mà đường kính dài trên dưới một trăm cây số. Rừng xích đạo là môi trường rất hẹp, với sáu lần tán cây cao thấp khác nhau, mặt đất lại rậm rạp những thực vật nhỏ, sau cơn mưa thì lầy lội, vì vậy thú săn nhỏ và hiếm. Cách đây chưa lâu, người Nêgri còn ở trình độ nguyên thủy, còn dùng công cụ đá giữa. Đi lại khó khăn, thú săn thì hiếm, sức tác động vào thiên nhiên lại yếu, họ không thể sống thành cộng đồng lớn. Tìm vợ, phải đi tìm ở nhóm khác, cách nhóm mình độ trăm cây số.

3. Ngược lại với người Nêgri (xem lại chú thích 2), người Úc bản địa, tuy cách đây chưa lâu cũng còn dùng công cụ đá giữa, cả công cụ hậu kỳ đá cũ trong đôi trường hợp. Lại sống giữa thảo nguyên mênh mông, nghĩa là trong môi trường rộng lớn đi lại dễ dàng, nhiều thú săn. Họ tổ chức xã hội thành cộng đồng lớn, đông người: thị thế dưới quyền cầm đầu của một tù trưởng chiến tranh (xem chú thích 5)... Những ví dụ trên chỉ nhắc đến một vài tổ chức xã hội sơ khai. Dù sao, cùng với các biện pháp nhằm sản xuất ra chất liệu nuôi dưỡng cuộc sống trong từng môi trường tự nhiên cụ thể, tổ chức xã hội, mà mục đích là tạo điều kiện để thi hành những biện pháp nói trên, cũng thuộc phạm trù văn hóa.

4. Con người, sau khi chuyển từ hái lượm và săn bắt qua trồng trọt và chăn nuôi (có nhà khảo cổ học gọi đấy là “cách mạng đá mới”), dần dần định cư lại, sống thành làng độc lập, trong đó mọi người không nhất thiết là cùng máu mủ. Trong một giai đoạn dài, đất trồng trọt là của chung của làng, không thuộc quyền tư hữu của ai. Ứng với quyền sở hữu tập thể ấy cách quản lý làng cũng rất dân chủ: tù trưởng làng thường xuyên được các bộ lão góp ý cho, khi cần thì hỏi ý kiến toàn dân làng. Ăngghen gọi là thể chế “cộng xã nông thôn” (hay “cộng xã nông nghiệp” thì cũng thế).

5. Nhiều làng độc lập, sống theo thể chế “cộng xã nông thôn” (xem

lại chú thích 3) có thể bị một tù trưởng lớn, gọi là thủ lĩnh cũng được, áp đặt quyền lực cá nhân của y lên trên. Hiện tượng này thường xảy ra vào giai đoạn sau của “công xã nông thôn”, khi đã có chiến tranh giữa các làng, vì có nhu cầu cướp sản phẩm thặng dư của nhau, cả cướp tù binh về làm nô lệ trong nhà cho những người chiến thắng. Đa số tù trưởng lớn là thủ lĩnh chiến tranh. Cũng có những thủ lĩnh tôn giáo, thủ lĩnh buôn bán... Dù thế nào, từng làng đặt dưới quyền lực của một tù trưởng lớn, ngoài một số bốn phạm bắt buộc đối với thủ lĩnh, vẫn cơ bản giữ được cuộc sống riêng của mình, với cách tổ chức dân chủ của nó.

6. Xem lại chú thích 1.

## NHÂN ĐỌC MÚA THIÊNG...

Cuốn sách bé thôi, vừa đúng 140 trang, khổ đút túi, chữ in khá to... Sách được xuất bản lần thứ nhất vào giữa năm 1951, cách đây vừa đúng ba mươi lăm năm(1). Như vậy, *Múa thiêng*(2)... vừa không “lớn”, vừa không “thời sự”. Mà thông báo, vì đây chỉ là một thông báo tư liệu, bao giờ chả hàm ý chọn lọc và thời sự?

Nhưng rồi có “chọn lọc” hay không, nhất là có “thời sự” hay không, điều đó một phần còn phụ thuộc vào tâm trạng và nhu cầu của người đọc.

Và cứ lật từng trang, từng trang, người đọc tưởng thấy pháp phông trên mặt giấy một suy nghĩ, một tâm tính, hơn thế, một lời nhắn của bầu bạn, mà trong cái học tốc ra đi giữa buổi hoa niên chúng ta đành gạt lại một bên lẽ.

\*

\* \*

Nếu có là “lời nhắn của bầu bạn”, thì cũng cần nói ngay rằng đây chỉ là lời nhắn “vô tình” của một người “bạn xa”. Nhưng điều đó có hề gì! Với tình cảm tinh nhạy về mức độ, cảm năng chung cho mọi người phụ nữ, với đức khiêm tốn tự nhiên, đức độ phải có của một nhà khoa học, J.Quydiniê (J.Cuisinier) không hề nuôi tham vọng cấp cho những người đã và đang tiếp tục cuộc Cách mạng tháng Tám một bài học về nguồn gốc và ý nghĩa các điệu múa của cha ông họ.

Cuối những năm 40, trên bục giảng Trường Cao học thực hành (Ecole Pratique des Hautes Etudes), cô chỉ làm công việc bình dị của một nhà giáo: nói lại với thánh giả lịch sử tôn giáo

những gì cô đã tâm đắc về tín ngưỡng, lễ tiết, và phần nào cả nghệ thuật nữa (trong chừng mực có thể liên quan đến tín ngưỡng, và lễ tiết) của những nhóm người mà cô đã từng để công quan sát. Nếu đôi lời cô giảng sau in thành sách - đó là trường hợp của *Múa thiêng*... và một cuốn sách nữa - vô tình hé ra vài góc nhìn khiến có thể xếp là nhà dân tộc học vững tay nghề, bất ngờ đẩy lên niềm xúc động của một tấm lòng phụ nữ trước những con người “tiền công nghiệp” và truyền thống văn hóa dày dặn của họ, thì đấy lại là một chuyện khác, mà có lẽ người đương sự cũng không dè trước.

Vì J.Quidiniê, dù muốn dù không, thuộc loại tác giả mà trước Đại chiến người ta quen gọi là “tác giả Đông Dương”. Tuy cũng đã để ra cho văn học Pháp một hai tên tuổi tầm trung - người ta nêu Pie Lôti (Pierre Loti), và cả Clốt Fare (Claude Farrère) nữa, loại tác giả trên, không gạt ra ngoài các nhà nghiên cứu, còn lưu lại đến nay một một mùi vị khó tả. Mùi vị bốc lên từ những nhân vật tiểu thuyết tũn mủn mà quái dị, những ông cò, ông giám, tây đoan, những bà đầm nhàn rỗi vừa độ hồi xuân, những cô Tây bồi bếp, chị hai, chị ba... Trong vườn viết xam thực ấy, giữa đá nhon và cỏ ống, J.Quyidiniê, cùng vài cây bút hiếm hoi khác, nép mình như những khóm hoa mua. Qua Đông Dương có lẽ vào đầu những năm 30, cô tiến sĩ văn chương tân khoa sớm chọn người Mường làm đối tượng thăm hỏi dân tộc học của mình. Với tộc người này, cô đã dành trên dưới mười lăm năm - cho đến khi cô về Pháp hẳn, sau Cách mạng tháng Tám - để tìm hiểu, đi sâu, thông cảm. Cần cứ liệu so sánh, cô tự tạo lấy những hiểu biết nhất định, cả hiểu biết sách vở lẫn hiểu biết điền dã, về người Thái ở Việt Nam, ở Thái Lan, ở Lào, về người Khơme, về người Mã Lai trên bán đảo Mã Lai cũng như ở Indônêxia. Mười lăm năm... Cả tuổi trẻ và tuổi trung niên của

một con người, dù là con người làm khoa học. Mười lăm năm cô đơn của một người phụ nữ, vò vố “ở vậy” cho đến lúc mất, mới cách đây chưa lâu(3).

Mười lăm năm đi vào một nhóm người thôi, để rồi thú nhận, khi viết câu chấm hết cuốn chuyên khảo đồ sộ - và cho đến nay là độc nhất - về tộc người Mường: “Mục đích của chúng tôi... chỉ là nói lên phần ít ỏi mà chúng tôi biết được về họ...”(4). Với lời ăn tiếng nói nhỏ nhẹ ấy, trong mười lăm năm “đi thực tế” ở Đông Dương, J.Quydiniê đã suy nghĩ gì về chế độ thực dân và những biến đổi mà “sự kiện thuộc địa” áp đặt lên các nền văn hóa “bản xứ”? Vị trí tương đối độc lập với Trường Viễn Đông Bác Cổ(5) - trung tâm nghiên cứu con người và xã hội của chính phủ toàn quyền lúc bấy giờ - chừng nào đã giúp cô một góc nhìn khác với tầm mắt của số lớn các nhà dân tộc học vốn là tây đồn, phó sứ, hay người truyền giáo? Sự vùng dậy bất ngờ của cả một dân tộc trong những ngày tháng Tám, mà cô hẳn chứng kiến qua hàng rào biệt thự thấp thoáng bóng lính Nhật(6), đã đảo lộn trong đầu cô những giá trị cố hữu nào?

Người ngày nay làm tư liệu - chỉ “đọc” J.Quydiniê qua những gì cô viết - không trả lời được. Vì những gì cô viết có thể là những tài liệu điền dã, những phân tích lôgích, những cảm nghĩ chuyên môn...

\*

\* \*

Ấy thế mà giữa hai tư liệu điền dã, giữa hai phân tích lôgích, thỉnh thoảng vẫn ánh lên một nhận xét bên lề, ánh lên trong giây phút, vừa đủ để người đọc ước lượng được một chiều thứ ba trong thông báo của người cầm bút. Giữa cuốn dân tộc chí Mường nói trên, kết thúc đoạn phân tích trên tự xưng của tộc

người - *Mol*, nghĩa đen: “người” -, tác giả nâng nhận thức lên một nấc giàu hàm lượng xúc cảm: “họ chỉ muốn là những con người”(7). Nói lên ý nghĩa cộng cảm khởi thủy của nghi thức tế Nam Giao, cô không thể không thêm một dòng chua chát, một dòng đầy khinh giận: “Các hoàng đế cuối cùng hẳn là những người hành lễ vô thức của lễ tiết nghìn đời ấy. Vua Bảo Đại oắt con kia biết học ở đâu để thấm nhuần hệ thần thoại phong phú làm sống dậy lễ tiết? Còn Khải Định, ông hoàng đế bệnh hoạn, còm cõi, run rẩy kia, làm sao có thể tin ở mệnh trời, khi ông biết rằng số dĩ ông nắm và giữ ngai vàng là do ý muốn của uy quyền ngoại bang”(8). *Múa thiêng...*, xin nhắc lại, ra mắt người đọc vào đầu những năm 50, thời mà các cao ủy, nối chân nhau xoành xoạch ở phủ Toàn quyền cũ, thừa lệnh bộ Pháp quốc hải ngoại tiếp tay củng cố cho chính quyền Bảo Đại vừa được tái lập sau hàng rào che chở của đạo quân viễn chinh.

Xót thương thân phận người diễn viên tuồng dưới chế độ cũ, J.Quydiniê không thể quên bổ sung: “Một trong những lo lắng của chính phủ cách mạng làm sao giá trị hóa nghề nghiệp diễn viên về mặt đạo đức và về xã hội, để phụ nữ có thể hành nghề mà không sa đọa”. Nhưng đấy chỉ là một mối lo lắng... giữa bao lo lắng cấp bách hơn(9). Cô đã biết gì về Chính phủ cách mạng đã mà có cảm tình với nó, dù chỉ là thông cảm qua một chính sách văn hóa? Có biết, ắt cũng chẳng bao nhiêu, và chỉ có thể là gián tiếp. Điều chắc chắn là nhà nghiên cứu lại một lần nữa xuất phát từ đối tượng nghiên cứu sống động của mình, từ những diễn viên “bằng xương bằng thịt” mà cô hiểu được nỗi đau đày: “Họ bị loại ra ngoài vòng xã hội, bị những người thuê họ lạnh lùng khinh miệt và đối xử đến là ngạo mạn, nhưng lại không chịu tiếp xúc với họ, nếu không phải thông qua bọn bầu gánh, mà bọn này thường là những tay chứa gái tham lam và vô

lượng tâm”(10).

Xuất phát từ những con người thực mà nghề nghiệp buộc cô phải quan sát, từ những vui buồn và sướng khổ cụ thể của họ, để đi đến những đánh giá tiến bộ, đượm tình con người, có thể nói rằng đó là bước đường tư tưởng của J.Quydiniê. Nhưng đối tượng dân tộc học không chỉ là con người trong số phận thụ động của nó, mà còn là thành tựu chủ động, là biểu hiện văn hóa - xã hội của hoạt động con người. Chính vì đã dày công theo dõi tế lễ và thám đượm, trên thực địa, ý nghĩa cộng cảm tràn trề chất sống mà từ buổi bình minh của hoạt động tôn giáo con người đã gán cho tế lễ, nhà dân tộc học mới vượt nổi lên trên ngoại diện ngộ nghĩnh của lễ thức và đánh hơi được ngay cái vô vị trong sự có mặt của hai ông vua cuối cùng triều Nguyễn trên đàn tế Nam Giao.

Thực ra, không phải chờ đến *Múa thiêng*... J.Quydiniê mới quan tâm đến múa. Trong số những bài nghiên cứu ít ỏi mà cô công bố rải rác trên mười lăm năm ở Đông Dương, có thể lọc ra bốn tư liệu động đến múa: về vũ kịch Campuchia, về ảnh hưởng của vũ đạo Ấn Độ, về các điệu múa trên bờ biển Đông bán đảo Mã Lai, về một điệu múa Thái Lan. Như vậy, có thể xem *Múa thiêng*... trong đầu đề hoàn chỉnh của nó:... ở *Đông Dương và Indônêxia* - là một công trình sơ kết. “Đông Dương” nói đây không chỉ là “Đông Dương thuộc địa Pháp”, mà là toàn bộ miền Đông Nam Á lục địa nằm giữa Ấn Độ và Trung Hoa, “Ấn Độ - Chi Na”.

Quan sát múa bằng con mắt dân tộc học, tất nhiên, không chút đơn giản. Nặng về nghệ thuật một tị, múa nhảy sẽ tan đi đâu mất, chỉ còn để lại những hội hè, tổ chức xã hội, nghi thức, lễ tiết... Huống chi múa nhảy đâu phải thuộc loại những nghệ

thuật còn “lưu lại dấu tích trên đá hay trong ký ức của con người qua hàng thế kỷ...”(11). Đặc thù của múa nhảy, J.Quyдиниê nhận thức không chút mơ hồ, nhận thức ngay từ phần mở đầu của cuốn sách, bằng một hơi văn không thiếu rung cảm và hình ảnh: “Chỉ ra đời để tồn tại trong khoảnh khắc, chỉ sinh thành để biến mất ngay, đó là định mệnh của múa nhảy. Không để lại tí gì của bản thân mình, dù là dấu tích vật chất hay ký ức kiểm soát được, đó là phận nghèo của múa nhảy..., nhưng đó cũng là vinh quang của múa nhảy”(12).

\*  
\* \*

Sẽ thất vọng, bạn đọc nào xăm xăm đi tìm trong *Múa thiêng*... những ghi chép sâu vào kỹ thuật, những “chỉ định” về vũ đạo. Cũng sẽ thất vọng nốt, những ai thích thú tư liệu hơn là múa nhảy sinh động, cứ cố rút ra từ *Múa thiêng*... một bảng thống kê hay phân loại hoàn chỉnh về các điệu múa ở Đông Dương và Indônêxia. Không quên mình là người làm dân tộc học, hơn nữa, là người dạy lịch sử tôn giáo, cô đem những hiểu biết sẵn có về phong tục, tập quán, tín ngưỡng, nghi lễ, để soi sáng thêm các điệu múa, trong ý nghĩa tâm lý - xã hội của chúng.

J.Quyдиниê đã chọn con đường nhẩn nha của người đi bộ tham quan, chân thủng thỉnh bước, mắt nhìn thoáng qua các điệu múa, có khi cũng ngắm lâu, chân bước qua rồi mà đầu còn ngoái lại, thậm chí dừng một phút, mỗi lần đều không quên đặt điệu múa đang quan sát lên bối cảnh xã hội hay tôn giáo của nó, để có một nhận xét, một cảm nghĩ... Chỉ là “bao quát” thôi, nhưng cuối cùng rồi cũng lọc ra được một cái gì đấy mà cô nghĩ là cái thần của múa nhảy.

“Cái gì đấy” là một cái không cân đo được, mà tác giả - đây

có lẽ là một nhược điểm của J.Quyдиниê và của *Múa thiêng*... - chỉ có thể nói đến qua môi giới một ngôn ngữ có phần trừu tượng. Để dõi theo tác giả đến tận đây, “cái gì đấy” mà cô quyết tâm tiếp cận, hãy liếc một liếc mắt vào cái chương... Dù sao, nhiệm vụ của chúng ta cũng là điếm qua *Múa thiêng*... Bốn chương ngắn, bốn loại múa: múa “dân gian”, múa “cung đình”, múa “tôn giáo”, múa “phương thuật”(13). Đừng hiểu lầm rằng đây là một hệ thống phân loại mới, cách phân loại của J.Quyдиниê. Không, cô không có tham vọng đề xuất một cách phân loại tân kỳ nào cả. Nói cho cùng, cô không dám bàn vào những góc ngách chuyên môn của nghề múa. Khi nào không thể không dấn động đến nghiệp vụ của người múa, dù chỉ trong một câu, cô lại khiêm tốn dựa vào Cuộc Dắc (Kurt Sachs), một tay “nhà nghề”, một chuyên gia lịch sử âm nhạc và vũ đạo. Bốn chương, bốn loại múa, đây chỉ là bốn cánh cửa mà nhà dân tộc học lần lượt nhẹ tay mở để nhìn vào bên trong ngôi đền “thiêng” của múa nhảy. Qua các cánh cửa thứ hai, thứ ba, thứ tư, cô còn thấy được ít nhiều những gì đã thấy qua cách cửa thứ nhất. Vì, đối với J.Quyдиниê, múa gọi là “dân gian” đã chứa đựng một phần của múa tôn giáo trong lòng nó, đã báo hiệu múa cung đình, đã mang mầm mống của múa phương thuật...

Trong ngôi đền ấy của nhảy múa, nhà dân tộc học không phải là người hành lễ. Cô chỉ là một người hành hương thành tín, qua dự lễ mà quan sát những con người đã dựng nên ngôi đền và đang hoạt động trong đó. Nhìn những gì na ná nhau qua bốn cánh cửa khác nhau, nhận dần ra cái gì là cái chung dưới những sự kiện riêng biệt, J.Quyдиниê, đã lần đến “Nhịp điệu toàn uy”(14), mà người đọc hiểu là nhịp điệu bên trong của người múa, cái sức mạnh không cưỡng được dâng lên từ chỗ sâu kín nhất, trước khi chuyển ra chân, ra tay, ra từng thớ thịt, tận “đầu

mày cuối mắt”, thành nhịp điệu bên ngoài, thành chuyển động, bước đi, động tác, điệu bộ, sắc diện, hình tượng, đội hình...

Dưới con mắt dân tộc học, múa nhảy không hề là hoạt động cá thể. Một điệu múa có thể chỉ do một người biểu diễn, thậm chí biểu diễn ở chỗ không người, như bà “Mẹ lúa” Xá Dón một mình đối diện mặt trời đang mọc mà vùng gây chọc lỗ trên nương sắp tra hạt(15). Nhưng một điệu múa cụ thể bao giờ chẳng là của chung của một tộc người, do tộc người điều chế ra, hay tiếp thu được, và truyền tay qua nhiều đời. Hơn nữa, bao giờ nó cũng đáp ứng một nhu cầu cộng đồng của tộc người: vui chơi, ân ái, tế lễ... Nó là một nét văn hóa của tộc người. Nó là truyền thống tập thể. Và, như vậy, cái “nhịp điệu bên trong” của múa nhảy không chỉ sinh ra từ sức nóng lên bất thần của bản năng một cá nhân, mà là những hoài vọng chung tích tụ trong từng người múa, và được bản năng của từng người bắn lên thành nhịp điệu, vào những “giờ cao điểm” của sinh hoạt cộng đồng. Chính vì thế mà mỗi điệu múa đều có kỷ cương của nó, kỷ cương do tập thể cưỡng lập” “... Múa sẽ không phải là múa nếu không bị kiểm soát. Nếu không thể nghĩ đến múa nhảy mà không nghĩ đến nhịp điệu, thì cũng không thể nghĩ đến múa nhảy mà không nghĩ đến kỷ cương”(16).

\*  
\* \*

Đến đây, ta càng hiểu thêm trên cơ sở nào J.Quyдиниê, đã dám nghĩ đến việc dùng chuyên môn riêng của ngành mình (dân tộc học) để bắt mạch đối tượng của một ngành chuyên môn khác (nghệ thuật học). Vì những quan sát dân tộc học - về các quan hệ xã hội làm nền cho lễ tiết và múa nhảy, về khung lễ thức trong đó mỗi điệu múa được tích hợp, về yêu cầu của cộng đồng đối với việc thể hiện từng điệu múa, về những hoạt động có nhịp

điều báo hiệu múa nhảy, về thân phận xã hội của người múa..., những tư liệu “phi nghệ thuật” đó, hoặc nhiều hoặc ít, đều có thể là những triệu chứng bên ngoài, để người thầy thuốc dân tộc học dựa vào mà chuẩn đoán nhịp đập thâm kín trong nội tạng của múa nhảy.

Ngay từ lúc nhập đề, cô đã không quên gián tiếp phân bua về phương pháp của mình, bước đường mình đi, và vô hình chung cả những hạn chế của công trình mình viết: “Tất nhiên, chữ nghĩa không thể làm sống lại múa nhảy. Những chữ nghĩa có thể định vị múa nhảy trong các khuôn khổ biến động và khác nhau của nó. Chữ nghĩa có thể giới thiệu các diễn viên múa vô danh. Cuối cùng, chữ nghĩa có thể từ cách múa nhảy lọc ra cái vũ trụ những mơ mộng, những hoài vọng, những huyền thoại âm thầm mà múa nhảy dấy lên(17). Cô chỉ chọn múa nhảy ở Đông Dương và Indônêxia làm mảnh “vườn trường”, làm vật đất thí nghiệm, làm thực địa quan sát, để rồi từ đấy ngược nguồn, trở về với cái gì đó mà cô đánh giá là thần thái của múa nhảy. Trở về, sau khi đã giàu thêm hơi thở sống sít của kinh nghiệm điền dã. Tất nhiên, chọn hướng ngược xuôi là quyền của tác giả. Hơn nữa, lấy múa nhảy ở Đông Dương và Indônêxia để soi sáng múa nhảy nói chung, gạn tinh hoa của một vùng, một miền, trân trọng cất vào kho chung của mọi người, đó cũng là một hành động rất hữu ích, một thái độ rất “nhân văn” mà chúng ta không lấy làm lạ ở một người như J.Quydiniê. Nhưng là những con người thực sống trên địa bàn mà tác phẩm bao trùm Đông Dương và Indônêxia, chúng ta không khỏi tiêng tiếc. Phải chi nhà dân tộc học đảo ngược hướng hành trình lại, mà vẫn mang theo hành lý tất cả tài hoa, hiểu biết, khả năng rung động, và cảm quan tinh tế của mình, thì *Múa thiêng*... còn có thể “viện trợ” cho chúng ta gấp bao nhiêu lần!

Thực ra, qua từng chương, từng mục, từng điệu múa, có thể nhặt lên những “nhận xét điền dã”, ngắn gọn thôi, nhiều khi đặt dưới hình thức tự vấn, nhưng hầu hết bắt chúng ta phải suy nghĩ. Một ví dụ. Cùng trên địa bàn Đông Nam Á cả, tại sao các điệu múa có liên quan đến thần thoại của những nhóm người đã tiếp thu văn hóa Ấn Độ vẫn còn giữ được một đặc tính “nguyên thủy”, tính mô phỏng, mô phỏng để trực tiếp diễn lại tấn kịch tạo thiên lập địa hay các kỳ tích của tổ tiên thần thoại, trong khi những điệu múa cùng loại của các nhóm người từng tiếp thu văn hóa Trung Hoa - ở nước ta, chẳng hạn - lại loại trừ mô phỏng, đã đi vào động tác tượng trưng? Những câu hỏi đặt ra theo kiểu ấy là những gợi ý quý báu, ít nhất cũng có tác dụng thúc giục chúng ta đi kiểm tra lại trên thực địa.

Nhưng rồi đấy cũng chỉ là những nhận xét lẻ tẻ, không có hệ thống mấy, chỉ là “lời nhắn vô tình của một người bạn xa”. Bởi vì cái ta đòi hỏi lại không là đích ngắm của tác giả. Với J.Quydimiê, các nhận xét lý thú kia chỉ là những nấc tốt cùng nơi cô mong thấy được cái mà cô định trước là mẫu số chung cho mọi điệu múa. Dưới ngòi bút của cô, mẫu số ấy đã hiện thân thành hai chữ mở đầu tên tác phẩm: *Múa thiêng*... Hơn mọi nhận xét, đối với tác giả đây mới là vấn đề. Đối với chúng ta, đây cũng có vấn đề.

Bởi vì chữ “thiên”, dùng để định tính một cách khái quát cho hiện tượng “múa”, và ngay câu mở đầu phần nhập đề - “Múa nhảy bao giờ chẳng linh thiêng”(18) - không khỏi gợi lại một học thuyết, nói cho vừa phải là một quan niệm, chẳng mới mẻ lắm, nhưng đến nay vẫn là “tín điều” của nhiều nhà nghiên cứu: quan niệm qui tôn giáo vào nguồn của mọi hình thái nghệ thuật.

\*

\* \*

Có người cho rằng nghệ thuật thoát thai từ tôn giáo. Bằng chứng khảo cổ học không thiếu. Hãy nói đến mỹ thuật, chẳng hạn mà sản phẩm không tiêu tan ngay với thời điểm sinh thành, một nghệ thuật không đến nỗi “phù du” như múa nhảy. Từ tranh vách hang động tiền sử, người ta đã thấy hội họa phục vụ đắc lực cho phương thuật và lễ nhập môn. Chẳng những thế, mỹ thuật hang động còn vĩnh định được trên mặt đá cái phơi pha quyến rũ của những cảnh múa nhảy thực ra đã tắt ngấm trong đêm tối cách ta hàng vạn năm. Điều đáng lưu ý hơn, đối với chúng ta, là bích họa tiền sử gán khá rõ vào tôn giáo những động tác được phác lên từ buổi bình minh ấy của múa nhảy. Bằng minh giải gần như thống nhất của giới khảo cổ học, hang *Ba anh em* còn giữ được đến nay, trên bức chân dung *Thầy phù thủy*, hình ảnh có lẽ của một trong những vị tổ đầu đã khơi dòng nghệ múa(19). Nói đâu quá xa xưa, kết quả thăm dò dân tộc học tại nhiều miền hẻo lánh chỉ rõ rằng các điệu múa của những nhóm chậm tiến nhất ngày nay, những cộng đồng hiện đại tiếp cận nhất với văn hóa nguyên thủy, phần lớn là những điệu múa nghi lễ.

Có điều là “phần lớn” không hề đồng nghĩa với “tất cả”. Nghệ thuật múa nhảy trong một xã hội “tiền công nghiệp”, dù có thấm chất “thiêng” đến mấy, vẫn không bịt hết mọi đột phá của vui chơi thuần túy. Vì, bên cạnh những mặt nạ lớn nổi tiếng dành cho múa nhảy nghi lễ, các tộc người Da đen ở châu Phi còn có nhiều kiểu mặt nạ nhỏ hơn, mà họ đeo vào để múa nhảy hay để diễn những vở kịch đơn sơ có múa đệm theo, với mục đích mua vui chung bên rìa các hội lễ tôn giáo. Giữa tiệc rượu, hay để kết thúc tiệc rượu, một chàng trai Ba Na chênh choáng đứng lên kể chuyện vui. Mặt anh đỏ gay, giọng anh lạc đi vì hơi rượu, hai tay anh chuyển động để mô tả một cách hài hước bộ điệu của nhân vật anh mang ra châm biếm, hai chân anh xê dịch, nhún

nhảy theo một nhịp điệu chỉ riêng anh biết... Phải chăng, giữa thời đại chúng ta, đây cũng là “buổi đầu” của múa nhảy phối hợp với sân khấu, “buổi đầu” của vũ kịch?

Dù sao, người Da đen Phi châu và người Ba Na đã là thành viên của những xã hội nông nghiệp. Hãy tìm đến với người thổ dân Úc, chẳng hạn, mà cuộc sống cổ truyền còn gần với văn hóa nguyên thủy hơn nhiều. Cách đây trên dưới một thế kỷ thôi, khi mới tiếp xúc với người châu Âu, nhiều bộ lạc Úc còn ở một mức sống vật chất và tinh thần tương tự với sinh hoạt của con người thời Đá Giữa. Mãi đến gần đây, nhiều nhóm còn vẽ lên vách đá, và cả trên mặt cát nữa. Nói đến múa nhảy của họ, sách vở dân tộc học thường nhấn mạnh các điệu *côrôbori* gắn liền với nghi lễ tô tem. Nhưng, bên cạnh *côrôbori* và các điệu múa tôn giáo khác, không phải không có những lúc mà người bản địa múa nhảy một cách bột phát, hồn nhiên, giữa các cuộc vui trăm phần thế tục...

Chính vì thế mà chúng ta đang cố tìm hiểu J.Quyдиниê, khi cô chọn chữ “Thiên” làm “létmôtíp”, làm đề án chủ đạo, làm sợi chỉ trắng xuyên từ đầu chí cuối cuốn sách. Như chiếc chìa khóa “thiên” để mở mọi cánh cửa cho nhà dân tộc học bước vào lĩnh vực múa nhảy.

Phần nhập đề cũng là phần minh giải tên sách: “Múa nhảy bao giờ chẳng linh thiêng. Múa nhảy vẫn linh thiêng chừng nào còn sống trong lòng người cảm quan đối với cao diệu và lòng thành kính trước bí ẩn... Chừng nào người ta chỉ có thể run rẩy khi đặt chân lên mảnh đất của bí ẩn, chừng nào mảnh đất ấy còn có những kiêng kỵ quen thuộc nhưng đáng sợ bao quanh, chừng nào người ta còn đòi hỏi những ai phục vụ ở đây phải thơ ngây và tinh khiết, thì múa nhảy còn diễn dịch bí ẩn(20). Người đọc muốn biết ngay: Bí ẩn là gì? Tôn giáo chẳng? Và tác giả giải đáp:

“Còn hơn diễn dịch, múa nhảy biểu hiện đã phấn khích thúc đẩy con người hợp nhất đồng loại và thần linh của mình, trong một thế vẹn toàn lôi cuốn được con người tự vượt lên bản thân”? Vượt lên rồi đi đến đâu? Tác giả nói rõ thêm: “Anh ta múa để tự vượt lên bản thân. Mặc dầu không ý thức được cái kỳ vĩ mà anh tìm kiếm, anh thoát khỏi cái tầm thường của thân phận con người, và chỉ quay về thân phận con người, và chỉ quay về thân phận ấy một khi đã giàu thêm cố gắng của mình”(21).

À, ra thế! Cái mà người múa “tìm kiếm” qua điệu múa, tuy “kỳ vĩ”, không nhất thiết phải là lý tưởng tôn giáo. Cứ múa, miễn sao “thoát khỏi cái tầm thường của thân phận con người”, dù chỉ “trong chốc lát”, rồi “giàu thêm” qua “cố gắng” ấy(22). Như uống một cốc rượu mạnh, có lẽ. Tiếc rằng tác giả không cho ta biết bao nhiêu chua chát còn đọng lại dưới đáy cốc, một khi con người, từ những tầng cao chói vót của ảo ảnh, lại rơi bịch xuống “cái tầm thường của thân phận con người”. Với mọi cố gắng đáng khâm phục để giao cảm với những người múa không tên trên các vùng đất lạ mà cô tìm đến khảo sát, J.Quydiniê, vẫn không thoát lối mòn của truyền thống “nhân học” Pháp(23). Toát ra từ *Múa thiêng...* là một thứ chủ nghĩa nhân văn tích hợp cả thành tựu đáng kể nhất của trường phái xã hội học Pháp, lẫn tinh thần cơ bản của Cơ Đốc giáo (lòng đau thiết đối với thân phận con người, và con đường giải phóng cho cá nhân qua thanh lọc). Và lẫn quất đâu đây là hương vị nhân nhật, không khó nhận lắm, của thứ chủ nghĩa thất bại vốn tiềm tàng trong các tầng lớp trung gian.

Đúng như J.Quydiniê nghĩ, người xưa, dù đã man hay còn nguyên thủy, không khỏi đặt vấn đề thân phận con người vào giữa dòng suy tư. Thần thoại chưa quá biến chất của các xã hội nông nghiệp sơ đẳng cũng là một bằng chứng. Về mặt này, thơ

mộng nhất có lẽ là sự tích chàng *Maui* của một số nhóm người trên quần đảo Pôlynêdi. Cái chết của người anh hùng văn hóa này(24), giữa lúc anh vì đồng loại mà chui sâu vào lòng Đất Mẹ để đoạt lấy Bất Tử, là sự cố thần thoại đã qui định vĩnh viễn thân phận con người. Từ nay, con người không mong gì trở lại thành bất tử ngang với thần linh, mà chỉ còn có khả năng tự biến cải cuộc sống bằng cách noi gương *Maui* lập kỳ tích hiển hách để phát triển xã hội và văn hóa theo mẫu mực do người anh hùng để lại. Như vậy, bên cạnh một dạng định mệnh thô sơ, không có gì lạ trong trường hợp những cư dân chỉ biết xới đất bằng cuốc, người hải đảo cũng đặt vấn đề thân phận con người, nhưng dưới một góc độ khác hẳn góc độ của J.Quydimiê. Họ là những người trồng củ, vượt biển đánh cá. Thiên nhiên nhiệt đới không khỏi chiêu đãi họ, nhưng cũng lắm lúc lên mặt dè ghe, với hạn hán, sóng cả, bão táp bất thần. Dù có được thần thoại siêu việt hóa lên bằng những biểu tượng ngoại khổ, thì thân phận con người chỉ có thể được họ đặt ra trên mối qui chiếu vào cuộc sống thực, nghĩa là trong phối cảnh của cuộc đấu tranh hàng ngày với thiên nhiên và xã hội. Nhận ra thân phận hữu hạn của con người họ rút từ đó ra một hướng ứng xử nói chung và tích cực: sống, phát triển cuộc sống dù chỉ trong ranh giới một mẫu mực cổ truyền.

Quay về với múa nhảy, sự sống, sức sống chính là mô hình toát ra từ vài điệu múa nguyên thủy hiếm hoi mà mỹ thuật hang động còn bảo lưu hình ảnh. Thầy phù thủy trong hang *Ba anh em* múa điệu gì? Các chuyên gia đã tốn nhiều mực để bàn cãi. Có vị đồ chừng là một điệu múa tô tem trong khuôn khổ lễ nhập môn(25) Nhiều người ngỡ đánh hơi được mùi múa nhảy phương thuật, do đó mới có tên gọi *Thầy phù thủy*. Nhưng phân định điệu múa là vấn đề của các nhà chuyên môn. Thú vị hơn nhiều,

đối với chúng ta, là bậc danh họa vô danh thời đồ đá đã thu được vào mắt nhìn và chuyển được ra đầu bút vẽ, để phả lên mặt đá, cái thần của sự sống và điệu múa của *Thầy phù thủy* đòi thể hiện. Dòng sông cao thế muốn vọt khỏi đôi mắt tròn xoe, đôi mắt nửa như định thần nửa như xoi mói của “Thầy”, tỏa ra các thớ thịt, cả từ cái đuôi cùn cùn, đúng vào giây phút “thầy” thu mình lại lấy đà, chuẩn bị cho bước nhảy sắp được phác lên để tiếp nối điệu múa. Đây là sức sống tích tụ ở cường độ cao, sức sống tự nén để rồi bùng nổ thành chuyển động. Là bước chuyển tiếp mong manh giữa tĩnh và động, chân dung *Thầy phù thủy* gây cho người xem một cảm giác rờn rợn, cái khó thở của những phút căng thẳng đợi chờ...

\*

\* \*

May thay, may cả cho tác giả lẫn độc giả, tầm nhìn khác nhau trước thân phận con người giữa J.Quydiniê và những người múa cô từng quan sát, tuy cần được nêu lên cho sòng phẳng để tránh ngộ nhận, vẫn không làm biến dạng cuốn sách mà ta chờ đợi. Đành rằng, khi điều chế các điệu múa, xã hội nào chẳng ôm ảo vọng “du nhập lại sự sống dưới một dạng vĩnh cửu”. Nhưng, tác giả nói tiếp, “muốn du nhập sự sống vào điệu múa của mình, trước hết người nghệ sĩ phải tự du nhập vào chu kỳ trong đó điệu múa có một vị trí”(26)

Dưới ngòi bút của J.Quydiniê, “chu kỳ” có thể là chu kỳ múa nhảy, là truyền thống vũ đạo của từng cộng đồng mà tập quán nghìn đời đã sắp xếp thành hệ thống. Vì, trong từng điệu múa cụ thể, “sự sống” chỉ hiện hình được, sau khi đã khoác một hình thức nghệ thuật nhất định. “Chu kỳ” còn có thể là chu kỳ sinh hoạt của cộng đồng, sinh hoạt sản xuất và sinh hoạt tinh thần. Vì sức sống “vô diện mạo”, vốn ẩn nấp ở tầng sâu kín nhất

của từng cá thể, chỉ có thể kết tinh, để trở thành điệu múa tập thể, quanh những khái niệm quen thuộc với cộng đồng. Về mặt này, *Múa thiêng*... cũng cung cấp được cho chúng ta một số đề tài suy nghĩ.

Trong các xã hội trồng trọt, đối tượng của *Múa thiêng*..., những khái niệm nói trên chỉ có thể bắt nguồn từ nghề nông. Đúng hàng đầu là khái niệm phần thực rất quen thuộc với những ai quan tâm đến tôn giáo nông nghiệp.

Đừng hiểu lầm rằng phần thực chỉ là một ý niệm tôn giáo. Đây trước tiên là một khát vọng xã hội. Vì xã hội nông nghiệp có có nhu cầu nào lớn hơn nhu cầu sinh sôi nảy nở: ngũ cốc sinh sôi nảy nở, gia súc sinh sôi nảy nở, con người sinh sôi nảy nở. Và không có gì đáng cho chúng ta ngạc nhiên, nếu, trong trường hợp mà con người chưa làm chủ được thiên nhiên, còn phải chờ đợi “lượng trời”, thì khát vọng ấy được biểu minh bằng thái độ khẩn nguyện. Phải chăng vì đã tâm đắc điều đó mà J.Quyrdiniê, không xếp các điệu múa phục vụ cho nghi lễ nông nghiệp vào loại “múa tôn giáo”? Mở đầu chương I, chương “Múa dân gian”, cô đề cập ngay đến những điệu múa kèm theo “hội mùa mừng tái tạo”.

Nói đến múa nhảy phục vụ nghi lễ nông nghiệp, tác giả không chỉ nêu dẹt quanh các khái niệm. Cô còn dành thì giờ để miêu tả - ngắn gọn thôi - một vài điệu múa cụ thể. Trong số này, có hai điệu thiết tưởng cũng đáng được nhắc lại ở đây, trong chừng mực có liên quan đến múa nhảy ở miền núi nước ta.

Về điệu múa giáo kết thúc hội mùa trên đảo Xêlép: “Trong một hình nữa, các vũ công trẻ tuổi cầm giáo nhỏ làm bộ điệu đào đất. Nhưng các hình múa khác không còn là múa mô phỏng nữa: ở đây trở thành biểu tượng, và quay về giá trị dương vật mà nhiều nhà dân tộc học gán cho ngọn giáo”(27).

Và đây, một chi tiết trong hội mùa Manôra trên bán đảo Mã Lai(28); “... vào lúc rạng đông, anh (ý nói: người quản ngựa) lại dẫn đầu đoàn ngựa. Nhưng lần này anh đi về hướng biển, và dừng lại bên lợ nước, trong khi những người kia, vốn kéo hàng một theo anh, vội xếp hàng chen chúc sau lưng anh. Lúc ai nấy đã xếp hàng xong, anh một mình lợ xuống nước. Anh dong thẳng lên phía trước, tay cầm một ngọn giáo lớn đánh vào các ngọn sóng, đúng vào lúc mặt trời chiếu sáng đầu tiên lên sóng nước”(29).

Như vậy, ngựa giáo không nhất thiết là ngựa chiến tranh. Giáo = gây chọc lỗ = dương vật = phồn thực. Công thức ấy - tạm rút ra như một giả thuyết làm việc từ những ví dụ ít ỏi kể trên - xứng đáng với sự lưu ý của những người sưu tầm ngựa ở Tây Bắc, dọc Trường Sơn, ở Tây Nguyên, cũng như bất cứ nơi nào còn có nhiều nhóm người làm nương và dùng gây chọc lỗ.

Tất nhiên, nội dung phồn thực trong điệu ngựa không phải bao giờ cũng đập ngay vào con mắt quan sát. “Một đôi khi... mối kết hợp giữa lao động đất đai và hành động tính giao được gọi lên một cách trừu tượng hơn... Hầu như bao giờ cũng vậy, truyền thống của điệu ngựa đã mờ nhạt trong ý thức biểu hiện lao động đất đai và biểu tượng của hành động tính giao, mà không có dữ kiện nào khác ngoài những ước đoán thuần túy”(30).

Vai trò mặt trời trong điệu ngựa của lễ hội nông nghiệp Mã Lai cũng là một điểm gợi ý. Đã qua lâu rồi thời mà có nhà lịch sử tôn giáo ước đoán một cách nghiêm chỉnh rằng văn hóa sơ sử phương Nam không có “hình thái mặt trời”. Những đồ án trang trí nổi tiếng trên trống đồng, thạp đồng, là lời cải chính đã được dư luận khoa học rộng rãi chấp nhận. Tiếc rằng, ở nước ta, hầu như đây là bằng chứng độc nhất, cho đến nay. Tài liệu của

J.Quydiniê, thúc giục chúng ta tìm thêm bằng chứng trong múa nhảy. Kết quả thăm hỏi dân tộc học bước đầu trên các vùng rẻo Tây Bắc cho phép tin rằng “hình thái thờ phụng” ấy còn lưu lại vết tích không đến nỗi mờ nhạt lắm trong nghi lễ nông nghiệp hay trong nghệ thuật múa nhảy, ít nhất là của một số tộc nhỏ trước đây gọi là Xá(31).

Nhưng sự có mặt của biểu tượng mặt trời cũng không lọt vào vòng quay của trục phồn thực. Mà phồn thực, dù là khái niệm trung tâm của múa nhảy trong nghi lễ nông nghiệp, dù ít nhiều có lây qua các loại múa khác, kể cả múa cung đình, vẫn không quán xuyên được tinh thần của múa nhảy từ đầu đến cuối. Xâu lại với nhau mọi loại múa, mọi điệu múa, theo J.Quydiniê, là nhu cầu cộng cảm của mọi tập thể, mọi xã hội, nhất là các xã hội “tiền công nghiệp”, những cộng đồng còn đòi hỏi nhiều chất kết dính để có thể tồn tại. Khái niệm xã hội học này đã gián tiếp được đề cập đến trong một đoạn trên, khi chúng ta bàn về “nhịp điệu bên trong” của người múa.

Thực ra, cộng cảm không phải là đặc thù của múa nhảy nói riêng. Nó là mục đích của mọi hình thái sinh hoạt cộng đồng. Và trước tiên là của sinh hoạt tôn giáo khi mà các xã hội chậm phát triển cảm thấy cần phải cầu xin những lực lượng ngoài con người. Nhưng trong thực tiễn tế lễ, múa nhảy chính là một cách - phải chăng là cách có “ma lực” cao nhất? - để thực hiện cộng cảm. Nhân đây, có thể nhắc lại một đoạn câu trích dẫn: “Múa nhảy biểu hiện đà phấn khích thúc đẩy con người hợp nhất với đồng loại và thần linh của mình...”. Thần linh là tôn giáo. Đồng loại là xã hội. Hợp nhất là cộng cảm. Cộng cảm với thần linh - nếu không chê trách cách nhìn ấy của J.Quydiniê(32) - là để cộng cảm với đồng loại, để biến mình làm một với tập thể, trên cơ sở một tín điều được mọi người chấp nhận, vì kết tinh được ước

vọng chung của mọi người.

\* \* \*

Qua múa nhảy, kể cả múa nhảy tôn giáo, cá nhân “chỉ còn là một đơn vị không đáng kể, trong một đơn vị phức hợp được gắn chặt bằng sức cộng cảm của mọi người, và từ trong đó mọi người đều rút ra cảm giác về cái kỳ vĩ thoáng qua của mình”(33). “Không đáng kể”, nhưng vẫn là một đơn vị, vẫn không mất diện mạo, trái lại là đàng khác. Ngạt thở trong áo nịt “tiền công nghiệp”, cá nhân chỉ có thể tự khẳng định, tự thấy mình “kỳ vĩ”, dù là “thoáng qua”, trong cái “kỳ vĩ” dài hơn của tập thể. Bước ra khỏi vòng múa, cá nhân tưởng mình đã lớn lên sau phút say sưa chung, còn tập thể thì càng tăng thêm gắn bó.

Cộng cảm, nói cho cùng, không phải là phát kiến của J.Quyadiniê. Cũng vậy, sự sống, phần thực... Là người đi sau khiên tón, cô đã tiếp thu và cố vận dụng “trên lưng cày của mình” một số khái niệm khoa học do những thế hệ đàn anh gạn lọc ra từ tiếng nói hàng ngày. Lấy thành tựu khái quát của các bậc thầy - trước tiên là những bài học đến nay vẫn chưa già cỗi của Mácxen Mốt-x (Marxeel Mauss) - để “khuôn” lại một trường hợp riêng biệt, trường hợp múa nhảy ở Đông Dương và Indônêxia, cô đã thành công đến mức nào? Thực là khó nói. Muốn trả lời câu hỏi đó, trước hết phải nắm vững thực tiễn múa nhảy trên địa bàn mà *Múa thiêng*... bao trùm. Điều kiện tiên quyết ấy, chúng ta chưa có sẵn trong tay. Ngay trên đất nước ta, một bộ phận của khu vực “Đông Dương và Indônêxia”, công tác phát hiện và sưu tầm các điệu múa cổ truyền còn đi những bước đầu. Cũng chính vì thế mà đối với chúng ta ngày nay *Múa thiêng*... vẫn “thời sự”, thời sự như một “lời nhắn của bầu bạn”.

Hiện nay chúng ta đòi hỏi nhiều, thắc mắc nhiều. Thắc

mắc về dân tộc tính, chẳng hạn, dân tộc tính trong văn nghệ, trong phong cách, trong suy nghĩ, cả trong lối sống... Mà thắc mắc là phải, vì dân tộc tính là gì, nếu không phải là một biểu hiện văn hóa - văn hóa hiểu theo nghĩa dân tộc học: vật chất + xã hội + tinh thần - của độc lập tính. Về mặt này, và cũng là “vô tình” thôi, J.Quyдиниê lại giúp chúng ta một “tài liệu tham khảo”, khi *Múa thiêng*... đặt cô vào tình thế phải giải quyết một vấn đề cực hạn: tế Nam Giao và người Việt Nam đã bê nguyên xi, hay gài nguyên xi, vào lễ thức cung đình nước ta. Thông thường, trước những câu chuyện oái oăm thuộc loại này, cách giải đáp của chúng ta là cố lấy ra các chi tiết cổ truyền của dân tộc vẫn tồn tại được bên cạnh sự kiện văn hóa ngoại lai mà lịch sử nhập cảng vào nước ta. J.Quyдиниê nhìn theo hướng khác. Cô không nói rằng hai nghi thức tế Nam Giao khác nhau ở những lễ tiết nào. Cô chỉ nhận xét về “thái độ tiếp thu”: “Cách đây chưa phải lâu la gì, các hội lễ ở Huế còn phản ánh tư tưởng cổ đại Trung Hoa do một dân tộc nhỏ tiêu hóa. Dân tộc ấy đã thoát ly khuôn mẫu, nhưng vẫn giữ được, đối với khuôn mẫu, lòng thành kính âu yếm mà xưa nay họ vẫn dành cho các bậc thầy tinh thần”(34). Như vậy, vẫn theo J.Quyдиниê, cái độc đáo, trong trường hợp này, không phải là mức tiêu hóa hàng ngoại, mà là lòng tôn trọng - được xem như một đặc tính dân tộc đối với mọi tư tưởng cao đẹp.

\*

\* \*

Thực ra, lẫn giữa các trang sách, các điệu múa, các chương mục, còn bao nhận xét cụ thể, bao ý kiến đáng tham khảo, mà một bài giới thiệu không thể nói lên hết. Nhấn mạnh một số tuyến lực và, khi cần, thử tranh cãi với người đi trước, chúng tôi chỉ mong soi sáng được ít nhiều phối cảnh chung của *Múa thiêng*..., để bạn đọc tự đi vào tác phẩm.

- 
1. ... và đến giờ đây (1990) là đúng ba mươi chín năm.
  2. Tên sách đầy đủ: Jean Cuisinier - La danse sacrée en Indochine et en Indonésie (*Múa thiêng ở Đông Dương và Indônêxia*). Nhà xuất bản PUG. Paris, 1951.
  3. ... dù sao, cũng đã cách hôm nay (1990) trên dưới 25 năm.
  - 4 Jeanne Cuisinier - Les Muong, Geographie humaine et Sociologie (*Người Mường. Địa lý nhân văn và xã hội học*). Viện Dân tộc, Paris, 1948, tr.569.
  5. Tuy có nhiều quan hệ với Trường Viễn Đông Bác Cổ, Jeanne Cuisinier không phải là nghiên cứu viên của “trường” này. Cô nghiên cứu ở Đông Dương với tư cách là người của Viện Dân tộc học Paris. Chi tiết này do cụ Trần Văn Giáp cho biết hồi còn sinh thời: trước Cách mạng tháng Tám, cụ Giáp từng là trợ lý nghiên cứu ở Trường Viễn Đông Bác Cổ.
  6. Nhắc lại... Trước ngày bùng nổ Cách mạng tháng Tám, Nhật đã đảo chính Pháp ở Đông Dương, dồn người Pháp vào những khu vực tập trung có lính canh gác.
  7. J.C, *Người Mường...* tr.25.
  8. J.C, *Múa thiêng...*, tr.66.
  9. J.C, *Múa thiêng...*, tr.30.
  10. J.C, *Múa thiêng...*, tr.30.
  11. J.C, *Múa thiêng...*, tr.2.
  12. J.C, *Múa thiêng...*, tr.30.
  13. ... Hay “phù phép” thì cũng thế. Nhân tiện, xin nói rõ thêm rằng, cũng như nhiều nhà nghiên cứu khác ở phương Tây, J.Cuisinier tách

phù phép (hay phương thuật) khỏi tôn giáo. Đối với chúng ta, cách nhận thức ấy xem chừng không thỏa đáng.

14 J.C, *Múa thiêng*... tr.1. Chữ “Nhịp điệu” được viết hoa trong nguyên văn.

15. Xá Dón là một nhóm người ở vùng Tây Bắc nước ta. Trong nghi lễ nông nghiệp trên nương của các dân tộc nhỏ được gọi là “Xá”, thường có vai “Mẹ lúa” do vợ người chủ nương thể hiện. Trong trường hợp người Xá Dón, “Mẹ lúa” chủ yếu xuất hiện trên nương để mở đầu khâu tra hạt: múa một mình, vừa múa vừa vung gây chọc lỗ chĩa về phía mặt trời đang mọc. Chi tiết này do nhà dân tộc học Mạc Mốt (nay đã mất) thân ái kể cho nghe.

16. J.C, *Múa thiêng*... tr.2.

17. J.C, *Múa thiêng*... tr.2.

18. J.C, *Múa thiêng*... tr.1.

19. Hang “Ba anh em” (Les Trois Frères) ở Pháp là một trong những hang nổi tiếng về tranh vách đá tiền sử. Đáng lưu ý nhất ở đây là bức tranh thể hiện một nhân vật quái đản: sừng hươu, mắt tròn xoe như mắt vọ, tay thú dữ, đuôi ngắn. Nhưng chân là chân người, tư thế là tư thế con người đang múa. Vì vậy, nhiều nhà tiền sử học minh giải rằng đây có lẽ là chân một “giáo sĩ” thời đồ Đá đang biểu diễn một điệu múa hóa trang mô phỏng loài vật. Do đó mà giới khảo cổ học đặt tên một cách ước lệ cho bức tranh này là “Thầy phù thủy” (Le Sorcier).

20. J.C, *Múa thiêng*... tr.1.

21. J.C, *Múa thiêng*... tr 1.

22. J.C, *Múa thiêng*... tr 1.

23. Người Pháp gọi khoa học xã hội nói chung là “các khoa học về con người (les Sciennees humasines), hay “nhân học” thì cũng thế.

24. Loại huyền tích được gọi là “thần thoại”, các nhà thần thoại học nhận ra ở đây hai phần: 1. Phần mà họ ước gọi là “thần thoại vũ trụ”,

nói một cách khác là chuyện tạo thiên lập địa, hay chuyện kể buổi sinh thành của vũ trụ, trong đó tất nhiên có cả trần gian của người; 2. Phần được ước gọi là “thần thoại văn hóa” tức phần kể chuyện con người tạo ra nền văn hóa của mình như thế nào. Trong phần thứ hai, nổi bật lên một nhân vật được ước gọi là “anh hùng văn hóa”. Thường là con của thần Trời và nữ thần Đất (hay Cha Trời - Mẹ Đất), anh hùng văn hóa lập đủ thứ kỳ tích để tạo ra cho loài người đầu tiên một nếp sống có văn hóa: phát hiện ra lửa, phát hiện ra nghề nông...

25. Lễ chuyển một thành viên của cộng đồng từ lứa tuổi chưa thành niên (chưa đủ tư cách làm người) lên lứa tuổi thành niên (đủ tư cách làm người, làm một thành viên chính thức của cộng đồng).

26. J.C, *Múa thiêng*... tr.134.

27. J.C, *Múa thiêng*... tr 16, 17.

28. Nay là nước Malaixia.

29. J.C, *Múa thiêng*... tr 18, 19.

30. J.C, *Múa thiêng*... tr.16.

31. Xem lại chú thích 1.

32. Thần linh, dù gắn với lòng tin của từng cá nhân trong một cộng đồng, thực ra thường xa con người, vì được con người gán cho một bản chất siêu việt, cao hơn bản chất con người, và “định vị” vào một thế giới ngoài tôn giáo của con người. Chỉ thông qua nghi lễ, thần linh mới “giáng hạ” để đến với con người, hay, nói cách khác, con người dùng nghi lễ tôn giáo để thông quan với thần linh. Trong trường hợp này, múa nhảy tập thể, với khả năng gắn những cá nhân riêng rẽ vào một nhịp điệu chung, và với tác dụng gây “phấn kích” (để dùng lại chữ của J.Quyiniê), có thể đóng một vai trò lớn trong mối quan hệ vừa nói trên. Còn ở mức cực hạn thì thần linh có thể “nhập” vào con người, để làm một với con người, ví như trong trường hợp “ốp đồng” ở ta trước kia, hay trường hợp lễ tiết gọi là “rước mình thánh chúa” trong lễ thức Thiên Chúa giáo. Vả chăng, trong các ngôn ngữ Âu châu, trong tiếng

Pháp chẳng hạn, lễ “rước mình thánh Chúa” lại có thể mang tên “cộng cảm” (conunion), rõ ràng nhằm nói lên mối “cộng cảm với thần linh”.

33. J.C, *Múa thiêng*... tr 132.

34. J.C, *Múa thiêng*... tr 71.

## TỪ MỘT VÀI “TRÒ DIỄN” TRONG LỄ - HỘI LÀNG

Tạm gọi là “trò diễn”, dù cách gọi này chưa phải đã sát lắm, vì các trò làm tôi suy nghĩ có thể mang hai dạng:

- Hoặc rõ ràng là trò chơi (ví như trò đánh phết, sẽ nói sau), vì có ăn thua giữa hai phe (hay nhiều phe), do đó mà phải tuân thủ một số qui tắc tối thiểu, lại diễn ra chủ yếu trên sân đình, không để lộ ra mối liên quan trực tiếp nào với lễ tế trong đình;

- Hoặc không rõ ràng là trò chơi (ví như trò *múa mo*, cũng sẽ nói sau), vì không nhất thiết nhằm ăn thua giữa hai phe (hay nhiều phe), do đó mà thiếu qui tắc rành rành, diễn ra có thể trong đình, có thể trên sân đình, có khi cả hai không gian, nhưng rõ ràng có liên quan đến lễ tế trong đình, dù không hề ở trung tâm của lễ thức ấy.

Thực ra, sau bước đầu gặp gỡ, tôi dần dần nhận ra rằng ít nhất cũng một số trong những “trò diễn” nói đây chính là lễ thức, hay nói cho chính xác, là vết tích của những lễ thức đã chìm vào dĩ vãng, đã thoát hẳn khỏi ký ức của con người tham gia lễ hội - trong những thời chưa quá xa.

Tất nhiên, qua vài trang ngắn ngủi, tôi không hy vọng dựng lại bộ mặt tôn giáo của “trò diễn” trong lễ - hội làng của người Việt ở Bắc Bộ cổ truyền. Vả chăng, đích ấy vượt quá xa hiểu biết hiện nay của tôi. Những chi tiết có thể lọc ra từ số ít

lễ - hội xuân biết được qua điều tra hồi cố chỉ giúp tôi đặt ra dăm ba câu hỏi có liên quan đến bối cảnh tôn giáo xa xưa của vài “trò diễn”. Thử giải đáp những câu hỏi đó, theo tôi, cũng là liếc một liếc mắt đầu tiên vào bức tranh chung về các tín ngưỡng cổ của người Việt, vào thời họ chưa tiếp nhận nhiều nét của nền văn minh Trung Hoa.

\*

\*   \*

Thoạt tiên, xin nói đến trò *múa mo* ở xã Sơn Đồng (Hà Sơn Bình). Xã này mở hội vào mồng 6 tháng 2 ta. Buổi chiều, khi lễ tế đã tắt, trai chưa vợ - gái chưa chồng đến tụ họp tại đình. Một người vừa múa, vừa hát trước bàn thờ, tay trái cầm một khúc tre, hình tượng của dương vật, tay phải cầm chiếc mo cau, hình tượng của âm vật. Người múa mấy lần lặp khúc tre và mo cau, để nói lên hành động giao phối. Cuối cùng anh ta tung khúc tre và mo cau vào đám trai - gái, cho họ tranh nhau cướp. Những người có mặt ùa vào, chen lấn, xô - đẩy nhau, cố giành cho được, đến mức khúc tre gãy thành nhiều đoạn, mo cau bị xé ra nhiều mảnh. Người ta tin rằng ai lấy được một trong những khúc hay mảnh đó sẽ gặp nhiều may mắn trong năm, không chỉ trong việc lấy vợ - lấy chồng, mà may mắn nói chung, kể cả trong sản xuất và trong đời sống hàng ngày.

*Múa mo* mang ý nghĩa tôn giáo gì, nếu quả thực nó gắn (hay vốn gắn) với những tín ngưỡng xa xưa nào đó? Mức phát triển của các ngành cổ học ở nước ta giờ đây, đặc biệt ngành khảo cổ, cho phép nhiều người trả lời ngay. Nhưng chỉ với trường hợp cụ thể thôi, trường hợp xã Sơn Đồng, trả lời ngay, theo tôi, là quá sớm. Còn phải đối chiếu - so sánh với một số “trò diễn” tương tự

ở các địa phương khác. Dù sao, những biểu vật và biểu tượng hiện lên qua *múa mo* (nam nữ: dương vật - âm vật, giao phối: tranh giành sinh thực khí) cũng khiến ta nghĩ đến nghi lễ cầu phồn thực, cầu sinh sôi - nảy nở. Trong khi chờ đợi, cứ tạm xem đây là một giả thuyết làm việc.

Giờ, tôi muốn nhắc đến một trò chơi (hay “trò diễn” cũng được) mà ai cũng biết; *đánh phết*. Dưới tên gọi ấy, trò này có mặt trong lễ - hội xuân của nhiều làng - xã ở Bắc Bộ. Ở đây, tôi chỉ kể lại diễn biến của nó ở hai làng Bích Đại và Thượng Lạp (Vĩnh Phú). Theo truyền thuyết địa phương, thì đây là trò chơi luyện quân của nữ binh thời Hai Bà Trưng. Lời truyền là vậy, nên, ít nhất cũng theo các cụ, xưa kia chỉ có con gái chơi trò này. Gần đây, trai tráng cũng được tham gia, nhưng phải cải trang thành nữ binh. Thực ra, gốc gác của *đánh phết* còn ngược về một thời xa xôi hơn. Nhưng đó là chuyện sẽ bàn sau.

Cuộc chơi diễn ra trên sân đình. Người chơi phân thành hai phe, mỗi phe gồm thành viên của một giáp trong số các giáp thuộc xã. Như vậy, mỗi năm chỉ có hai giáp tham gia *đánh phết*. Trên bờ sân đình, có sẵn hai lỗ tròn vừa đủ cho một quả cầu lọt vào, một lỗ bên Đông, một lỗ bên Tây, mỗi lỗ thuộc một phe. Cầu được đeo bằng gốc cây chuối, mặt ngoài phủ sơn đỏ.

Người chơi cầm trong tay mỗi người một gậy tre, đầu dưới có ngoéo để đẩy và gạt quả cầu. Trái với luật chơi của những trò thể thao hiện đại, ở đây mỗi phe ra sức đẩy cầu không phải vào lỗ của đối phương mà vào lỗ của phe mình để giành phần thắng, chỉ cần cầu lọt lỗ một lần là cuộc vui chấm dứt, thắng - thua đã rõ rệt. Số người chơi không bị hạn chế, cho dù chỉ gồm những thành viên của hai giáp, do đó mà cố gắng tranh giành giữa hai phe không ít hào hứng, và cuộc chơi thường diễn ra rất lâu mới

kết thúc. Giáp nào thắng, mọi thành viên của giáp ấy sẽ hưởng được may mắn trong suốt năm mới.

Cũng như trong trường hợp *múa mo* ở Sơn Đồng, chỉ một ví dụ cụ thể về *đánh phết* ở Bích Đại và Thượng Lạp, với vài chi tiết biết được hoàn toàn chưa giúp ta được gì, nếu ta tự vấn về nguồn gốc tôn giáo của nó. Hơn thế nữa, nếu những biểu vật và biểu tượng hiện lên từ trò Sơn Đồng còn cho phép ta đặt một giả thuyết làm việc, thì trái lại, trong trường hợp Bích Đại - Thượng Lạp, ta không làm được việc đó: một - hai chi tiết đáng lưu ý (vị trí Đông và Tây của hai lỗ đón cầu; hình tròn của quả cầu; màu đỏ phủ mặt ngoài của nó; cuộc tranh giành trong qui tắc để gạt cầu vào lỗ) chưa đủ để hướng ta dồn mắt vào một mặt nào đó của diện mạo văn hóa thời xa xưa trên đất này. Mặc dầu vậy, từng ấy cũng có thể gọi một vài người, đặc biệt các nhà khảo cổ học, nghĩ đến hình thái thờ mặt trời thời sơ sử. Một ý nghĩa thoáng qua, thế thôi! Dù sao, xin cứ ghi lại đây ý nghĩa thoáng qua ấy, nói cho đẹp là lời gợi ý ấy, trong khi chờ đợi đối chiếu - so sánh với một - hai biến thể ở địa phương khác.

Để đi lại từ đầu đoạn đường mà nhiều người đã góp công sơ phác, tôi tự hỏi hai “trò diễn” vừa trình bày một cách tóm tắt, dù được chọn ra một cách ngẫu nhiên, bằng cảm tính, từ nhiều trò của các địa phương ở Bắc Bộ, hai trò ấy khác nhau những gì? Tự hỏi như vậy là để thử đi vào phân loại, trên cơ sở vài sự việc cụ thể có thể kiểm tra được. Mà thử phân loại chính là cố tạo cho mình một cái nhìn rành rẽ hơn vào mớ bòng bong những “trò diễn” (bao gồm cả trò chơi, tất nhiên) của lễ - hội xuân, mà từ trước đến nay tôi chỉ mới nhìn vào nhận xét bằng cảm tính.

Nhìn kỹ lại bảng trên, có thể nhận ra rằng hai “trò diễn” khác hẳn nhau trên một mặt cơ bản: quy tắc trình diễn (nói là quy tắc chơi cũng được). *Múa mo* không tuân thủ một quy tắc nào cả, nói cách khác, nó chỉ nhằm một mục đích duy nhất: từng người tham gia cố tranh cho mình một mẫu sinh thực khí. Còn *đánh phết* thì phụ thuộc vào một số quy tắc, tuy không chặt chẽ như trong các trò thể thao hiện đại: quy tắc trong cách phân bố người chơi (điểm 1 trên bảng so sánh); quy tắc trong cách chơi cụ thể (điểm 2); quy tắc về cách ăn thua (điểm 3); quy tắc về không gian diễn biến (điểm 4); quy tắc về thời gian diễn biến (điểm 5).

Nói cách khác đi một tí, *múa mo* đại diện cho loại trò mang chất ô ạt, lấy không khí náo nhiệt đến vô trật tự làm đặc tính, có thể nói là làm lễ sống, còn *đánh phết*, dù có ồn ã đến mấy do cuộc tranh giành giữa hai phe, cả do nhiệt tình của người xem nữa, vẫn thuộc loại trò diễn ra theo quy ước, loại trò được quy hoạch.

Đến đây, một câu hỏi khác lại lóe lên ở đằng xa. Như đã nói rồi, mới nghe qua các chi tiết của trò *múa mo* người ngày nay dễ dàng nghĩ đến nghi lễ cầu phồn thực, còn cung cách *đánh phết* có thể gợi một số nhà khoa học liên tưởng thoáng qua đến việc thờ phụng mặt trời. Thế thì phải chăng các “trò diễn” ô ạt trong lễ - hội xuân mới gần đây ở Bắc Bộ lại chứa đựng trong lòng chúng những dấu tích của nghi lễ cầu phồn thực xa xưa, còn các “trò diễn” được quy hoạch lại mang hồi âm của hình thái thờ mặt trời thời sơ sử? Kèm theo là một câu hỏi khác: Nếu quả thế thực, thì nguyên nhân gì đã khiến nghi lễ cầu phồn thực, khi nhập thân vào lễ - hội thời sau, lại đòi hỏi chất ô ạt, còn việc thờ mặt trời, cũng qua quá trình vừa nói, lại đi vào quy hoạch?

Một lần nữa, không mong gì ít nhiều làm vừa lòng người thắc mắc, chừng nào chưa thử đối chiếu - so sánh...

Tập tễnh đi vào đối chiếu - so sánh với vốn hiểu biết cụ thể còn quá ít, tốt nhất có lẽ là đi ngay vào loại “trò diễn” ô ạt. Ít nhất thì loại này xem chừng đỡ phần phức tạp, so với loại trò được quy hoạch.

Thêm vào trường hợp *múa mo* ở Sơn Đồng, có thể dẫn vài ví dụ ở các nơi khác, từ những trò đã được các tác giả đi trước (đặc biệt Toan Ánh) miêu thuật một cách ngắn gọn, cho đến chút ít tôi từng có dịp ghi tại chỗ. Ta sẽ thấy rằng *múa mo* không phải là đặc sản riêng của Sơn Đồng.

Trên tam giác châu sông Hồng, trong lễ - hội xuân của khá

nhiều(!) làng - xã, giữa lúc cuộc tế đang diễn ra trong đình, bỗng xuất hiện trước bàn thờ chính một nam và một nữ, nam ôm hình dương vật khá lớn làm bằng gốc duối đẽo, nữ dương ra đằng trước hình âm vật cũng khá lớn bằng giấy phất lên khung tre. Cuộc tế tạm dừng. Hai người xáp lại nhau, xuyên gốc duối qua khung phất giấy, xong lùi lại mấy bước. Cứ thế ba lần, rồi đôi trai - gái mới rút lui hẳn. Cuộc tế lại tiếp tục.

“Trò diễn” này có vẻ thiếu chất ồ ạt, ít nhất cũng so với trò Sơn Đồng. Cũng dễ hiểu: ở đây, không có cảnh nhiều người tranh nhau sinh thực khí. Nhưng đừng quên rằng đôi nam - nữ diễn trò của họ theo một tốc độ khá nhanh: từ đằng sau bất thần xuất hiện trước bàn thờ chính; xáp nhau ba lần liên; rút lui lập tức. Hơn thế nữa, khác với trong trường hợp Sơn Đồng, đoạn ngắn này lại xảy ra giữa lúc “các cụ” đang tế, khiến cho cuộc tế phải dừng lại trong chốc lát: nó đã bước đầu được kết hợp với lễ thức trung tâm. Và cứ đối chiếu tốc độ cũng như nội dung cụ thể của hai hoạt động hầu như xảy ra đồng thời đó (trò và tế), ta cũng phần nào mừng tượng được thể đối lập ra mặt giữa nhịp điệu cấp tốc của trò và bước đi dãn trải và trang nghiêm của tế, giữa cử chỉ dễ gây cười của hai người trai - gái và những động tác khoan thai mà hướng thượng của các vị đang hành lễ trước bàn thờ. Thế đối lập đó, theo tôi làm nổi bật chất ồ ạt ẩn sẵn trong nội dung của “trò diễn”.

Hai xã Khúc Lại và Dị Nậu (Vĩnh Phú) mở lễ - hội xuân vào mùng 7 và 28 tháng giêng ta. Trong lễ tế thần, ngoài những lễ vật thông thường còn có 36 hình tượng sinh thực khí đẽo bằng gỗ: 18 dương, 18 âm. Không riêng ở đây, mà tại nhiều địa phương khác, các hình tượng sinh thực khí có mặt trong lễ - hội như thế được gọi là nỡ - nuồng: (nỡ dương vật; nuồng: âm vật; nỡ - nuồng: sinh thực khí nói chung, không kể âm hay dương).

Trong đám rước quanh làng sau buổi tế, các nữ - nường cũng có mặt, do 36 người cầm: 18 trai, 18 gái, thầy đều chưa vợ - chưa chồng, thuộc lứa tuổi mười tám. Vừa rước, hai bên trai - gái vừa hát những câu đối đáp gọi lên chuyện nam - nữ ăn nằm. Đám rước về đến sân đình, các nữ - nường được treo lên một cành tre cao cắm giữa sân. Cụ già cao tuổi nhất làng rung cành tre cho chúng rơi xuống. Dân làng xô vào tranh cướp, trong tiếng reo hò vang dội.

Hình tượng sinh thực khí có khi hiện lên dưới dạng hơi khác, ví như trong lễ - hội (lần này là lễ - hội thu, không phải xuân) của làng Long Khám (Hà Bắc), mà thời gian diễn ra kéo dài từ mồng 7 đến 15, thậm chí 28 tháng 8 ta. Lúc rã đám (hay kết thúc lễ - hội thì cũng thế) đúng vào nửa đêm ông chủ tế ôm khúc gỗ sơn khá to ném ra sân đình, trước mắt của đông đảo dân làng tập hợp lại đây: được dùng vào dịp đặc biệt này, khúc gỗ ấy mang tên *mộc tất*. Các cụ già trong làng, từ 50 tuổi trở lên, đã chực sẵn, mình trần, lưng đóng khố. Các cụ ứa ra sân tranh nhau khúc gỗ. Cuộc tranh giành có thể lan từ sân đình ra tận ngoài đồng, vì có cụ nào đủ sức khỏe mang khúc gỗ mà chạy, thì các cụ khác cũng đuổi theo giật lại. Cứ thế đến tảng sáng, giữa tiếng trống giục liên hồi và tiếng hò reo cổ vũ của dân làng. Cuối cùng, cây mộc tất được rửa sạch và đưa vào cất trong đình.

Ví dụ cuối cùng mà tôi có thể dẫn: rã La. “Rã” nói đây là rã đám, tức kết thúc lễ - hội: còn “La” là làng La (Hà Sơn Bình). Cũng như ở Long Khám, lễ - hội xuân làng La chấm dứt vào lúc nửa đêm, bằng một “trò diễn” cứ tạm gọi là “có một, không hai”. Giữa lúc đông đảo dân làng đang có mặt bên trong đình, bỗng đèn tắt phụt. Giữa đêm tối mù, vang lên ba hồi trống, rồi ba hồi chiêng, nhịp đánh rất chậm, cố tình chậm... Trong khi đó, trai - gái đứng gần nhau cứ mặc sức..., cho đến lúc chiêng - trống im,

đèn lại sáng. Một vài người bạn đã dự rã La vào những năm ngay trước Cách mạng tháng Tám nói chắc với tôi rằng “mặc sức” bấy giờ, chỉ là mặc sức ôm ấp, vuốt ve, còn như cặp nào có ý định đi xa hơn thế, thì hai người cứ chực sẵn bên nhau gần cửa, đèn vừa tắt họ liền chuồn ra khỏi đình. Vẫn theo lời các bạn ấy, một vài chàng trai tình nghịch cố tình đứng sẵn cạnh các bà, lợi dụng bóng tối mà lôi kéo cho các bà tru tréo lên, xem đó là trò đùa. Dù sao, tôi không ngạc nhiên, nếu rồi đây có bằng chứng cho phép tin rằng, vào một thời xa xưa hơn, nam - nữ có thể giao phối thực sự ngay trong đình vào đêm rã La.

Cố chọn ra những ví dụ khác nhau ít nhiều về chi tiết, cuối cùng chỉ còn năm trường hợp (kể cả trường hợp Sơn Đồng). Con số quá thấp! Ấy thế mà, khi mới bắt tay vào viết, tôi cứ ngỡ mình biết nhiều hơn thế. Đã thế, năm ví dụ dẫn ra chỉ được chọn một cách ngẫu nhiên, không phải từ một công trình sơ kết về các “hội diễn” ô ạt ở Bắc Bộ, mà biết gì dẫn nấy, dù biết qua sách báo hay biết tại chỗ. Hơn thế nữa, các ví dụ đều chưa trọn vẹn về tư liệu: không được đặt trên bối cảnh lễ - hội hàng năm của từng làng cụ thể; thiếu chi tiết..., chẳng hạn thiếu kịch tác và hình ảnh (dù là hình ảnh dựng lại) của nữ - nường ở từng nơi, thiếu một phần lời ca của những bài hát đối đáp giữa nam và nữ khi rước sinh thực khí (trong trường hợp Khúc Lại và Dị Nậu)...

Dù sao, để bước đầu suy nghĩ về vấn đề vừa đặt ra, cứ tạm chấp nhận đôi tí đã biết, để thử đối chiếu so sánh. Có thể thấy gì?

Điều nói được ngay: mặc những khoảng cách về chi tiết giữa năm “trò diễn”, mà ta có thể xem là “tiểu dị”, cái “đại đồng”, tôi muốn nói cái chung cho cả năm trò, cái khiến chúng có khác nhau gì, rồi thì vẫn có thể được xếp chung vào một loại, chính là ý niệm nam - nữ giao phối. Ý niệm ấy, qua “trò diễn”, hiện lên

dưới dạng biểu vật và biểu tượng mà giác quan của con người thu nhận được: hình tượng dương vật, hay nõ (để dùng cách gọi phổ biến nhất); hình tượng âm vật, hay nường; và động tác trình diễn nói lên hành động giao phối.

Riêng về trường hợp rã La, cái biểu vật và biểu tượng, tuy vắng mặt, lại được thay thế bằng “vật” thực và động tác thực, dù chỉ được phác qua để gợi ý, như vào thời ngay trước Cách mạng tháng Tám. Điều đáng lưu ý là đa số người có mặt tại chỗ không chỉ chứng kiến “trò diễn”, như xem một trò vui, mà còn trực tiếp tham gia vào đấy, có lẽ chính vì thế mà rã La không cần đến cuộc tranh nõ - nường giữa dân làng: ý niệm nam - nữ giao phối đã thấm vào tất cả cộng đồng có mặt trong trò chơi tập thể. Và điều đó càng tăng thêm chất ồ ạt mà ta đã biết là đặc tính chung của loại trò này. Thực ra, ý niệm nam - nữ giao phối, tuy được vạch lại từ đầu như thế, vốn nằm trong ý thức của mọi người chứng kiến hoặc tham gia “trò diễn” qua những thời chưa xa xôi gì. Nó nằm trong hiểu biết hữu thức của mọi người. Vả chăng, diễn biến cụ thể của trò, dù theo dị bản địa phương nào, không hề che dấu ý niệm đó, mà còn cố phơi bày nó ra, càng rõ càng tốt. Vấn đề khúc mắc hơn: tại sao nó lại được gắn vào lễ - hội xuân (trừ trong trường hợp làng Long Khảm), biểu hiện lớn nhất và trọng thể nhất của sinh hoạt tôn giáo và vui chơi tập thể, mà đối tượng thờ cúng chủ yếu là vị thành hoàng bảo hộ làng?

Dân quê thường bảo rằng sở dĩ có thế là vì làng thờ dân thần. Đừng vội bác ngay cách hiểu này. Tôi tin rằng, nếu mở một cuộc điều tra tương đối tỉ mỉ, thì ta sẽ thấy, ít nhất cũng tại một số làng, “trò diễn” nõ - nường đi đôi với việc thờ loại thần vừa nói. Thờ dân thần không phải là chuyện quá hiếm ở làng quê Bắc Bộ, mãi đến gần đây. Có điều rằng cứ dựa vào chút ít đã biết, thì cho đến nay tôi chưa hề nghe nói làng La (nơi diễn ra

trò rã La) có thờ dâm thần nào. Trái lại, làng Đồng Kỵ (mà lễ - hội xuân sẽ được bàn đến sau đây) có thờ dâm thần cạnh bờ suối gần đình (đàn bà - con gái, khi lội qua, phải vén cao váy, dù nước suối chẳng sâu gì), nhưng không hề chơi trò xuyên nõ qua nường, hay tranh nhau nõ - nường.

Phải tìm một lời đáp khác. Lời đáp ấy, như tôi đã nói từ đầu, giờ đây có sẵn trên môi của nhiều người, khi mà hiểu biết về cổ học đã đạt tới mức như ngày nay. Dù sao, hãy cứ nhắc lại, mà cố gắng nhắc cho “có đầu có đũa” hơn, so với những lời bàn miệng lưu hành từ bao năm nay. Hình tượng sinh thực khí và biểu tượng của hành động tính giao không chỉ hiện lên qua các “trò diễn” ồ ạt trong lễ - hội của làng quê Bắc Bộ. Chúng có mặt trong tập quán thờ cúng của nhiều tộc người trên thế giới, mà nổi tiếng nhất là người Ấn và những cộng đồng từng tiếp thu văn minh Ấn Độ, với hai đối tượng thờ phụng ai cũng biết: linga (linga), dương vật; giônì (yoni), âm vật. Và nếu như trò nõ - nường ở ta bị gán cho việc thờ dâm thần, thì, trái lại, các tộc thờ cúng âm - dương vật đều ý thức được rằng tập tục ấy nhằm cầu xin phần thực, hay cầu xin sinh sôi nảy nở: sinh sôi nảy nở cho cây trồng, đặc biệt cây lương thực; sinh sôi nảy nở cho gia súc: cho cả con người. Một số nhà khảo cổ học còn đẩy lùi hình thái thờ phụng này ngược về thời tiền sử, thời đá mới, thời xuất hiện tại một số vùng những tượng nữ với vú và mông quá khổ, mà dân tộc học có thể ngờ là hiện tượng của Mẹ Đất, hay Mẹ khởi nguyên.

Quả không có gì trái khoáy, nếu cố tìm gốc gác của “trò diễn” ta đang quan tâm ở lễ cầu phần thực. Những gì viết ra cho đến đây chỉ nhằm sắp xếp lại đôi điều đã biết cho có trật tự hơn, hòng củng cố thêm giả thuyết. Nhưng chỉ năm ví dụ thôi rõ ràng là chưa đủ để biến giả thuyết làm việc thành điều hoàn toàn

đáng tin cậy. Còn phải bổ sung chi tiết cho cả năm trường hợp; còn phải tìm ví dụ mới...

Một lời tư vấn cuối cùng: Tại sao “trò diễn” nõ - nường bao giờ cũng mang chất ô ạt, và thường được tích hợp vào lễ - hội xuân? Tưởng như những hai câu hỏi, nhưng thực ra chỉ là một, hay có thể ghép làm một để tìm lời đáp. Nam - nữ giao phối, biểu tượng của phồn thực, của sinh sôi nảy nở, không phải là kết quả của cả một quá trình nhận thức từ tốn, lâu dài. Nó là con đẻ của một sức mạnh không dè chừng trước được, bất thần dâng lên từ chốn sâu thẳm của con người, từ tầng vô thức. Nó là bản năng, vĩnh viễn là bản năng. Trên bình diện sinh hoạt tập thể, nó còn có tác dụng gây cười. Mà bản năng có thể gây cười, khi hiện thân thành hành động tập thể của xã hội, không thể tuân thủ một quy tắc nào cả. Chất ô ạt đã được chứa sẵn trong nó rồi.

Mặt khác, việc cầu phồn thực, hay cầu sinh sôi nảy nở, mà được hút vào lễ - hội đầu năm, trước một đợt sản xuất mới, cứ tưởng như là chuyện tất nhiên, không gì đáng nói. Có lý đấy, nhưng sự thực e còn phức tạp hơn. Đầu năm còn là thời mở ra một chu kỳ mới của thời gian. Trước con mắt của những người sống trong các xã hội trồng trọt sơ khai, thời gian cứ không ngừng lặp lại thành những chu kỳ gần hết nhau, hết xuân - hạ - thu - đông, lại xuân - hạ - thu - đông... Một vòng tròn khép kín, có thể nói thế. Chưa phải là vòng xoáy ốc của cách nhìn mới ngày nay. Không có gì lạ, nếu đầu năm được đồng nhất với thời khởi nguyên trong thần thoại, khi vũ trụ còn hỗn mang, trời - đất chưa phân hóa. Lễ - hội xuân, dưới dạng thô sơ của một thời xa xưa nào đó, hẳn chưa phải là việc thờ cúng thần bảo hộ làng, hay chưa lấy nó làm lễ thức trung tâm, mà có thể chỉ là động tác đầu tiên để hỗn mang chấm dứt, cho trời - đất phân hóa, cuộc sống ra đời. Trò xuyến nõ qua nường có thể góp phần vào buổi

hồi sinh của cuộc sống, còn cạnh tranh nhau nở - nở nhường phải chăng là hình ảnh của thời hỗn mang?

Đi vào loại “trò diễn” được quy hoạch, tôi không có trong tay tư liệu nào khác ngoài *đánh phết* (và một trường hợp nữa, mà tôi sẽ trình bày vào đoạn cuối). Thực ra, trò *đánh phết* không chỉ có mặt trong lễ - hội của hai làng Bích Đại và Thượng Lạp. Cũng dưới tên gọi ấy, nó xuất hiện tại nhiều địa phương khác nhau ở Bắc Bộ. Nhưng ở đâu thì nó cũng khá giống nhau, cả về các quy tắc lẫn nhiều chi tiết, khiến người quan sát khó lòng ra đi từ đó mà nói lên được gì đáng kể.

Vì thế, ở đây tôi không thử đối chiếu - so sánh, như đã làm với loại “trò diễn” ô ạt. Và bởi vì *đánh phết*, với vài chi tiết của nó, lại có thể gọi cho một số nhà khoa học liên tưởng xa xôi đến hình thái thờ mặt trời sơ sử, nên dưới đây tôi sẽ cố gắng thu tóm lại đôi điều người ta đã nói về hình thái thờ phụng ấy, đồng thời tự vấn về đôi biểu hiện cụ thể của nó trong lễ tiết và lễ thức.

Thực ra, từ khá lâu rồi, một số nhà dân tộc học ở nước ngoài đã bắt đầu ngờ vực, tự hỏi không biết hình thái đó có từng thực sự tồn tại hay không trong lịch sử tôn giáo của con người. Dù sao, “một số nhà dân tộc học” không có nghĩa là tất cả. Hướng chỉ có một thời chưa xa mà mấy chữ “thờ mặt trời” lại được dư luận khoa học rộng rãi trên thế giới chấp nhận. Còn ở ta, cho đến hôm nay, ý kiến cũ (của M.Colani), ý kiến gắn một yếu tố thường xuyên của nghệ thuật Đông Sơn với hình thái thờ phụng đó, vẫn được các nhà khảo cổ học Việt Nam trân trọng. Vậy, ta cứ xem như thờ mặt trời là một giả thuyết làm việc có cơ sở.

Hình thái ấy, nếu có thực, không thể ra đời trước hay cùng một lúc với tín ngưỡng phồn thực. Các nhà khảo cổ học thường quy nó vào khoảng thời sơ sử. Không phải là con người, ngay từ

đầu, không phân biệt được ngày với đêm, mặt trời với mặt trăng. Nhưng cái mà con người nhận thức được trước hết trên bầu trời là những biến động về hình dáng của mặt trăng qua từng đêm một, từ đó mà phân biệt được tháng này với tháng kia, các đoạn ngắn trong từng tháng. Lịch đầu tiên của con người là lịch trăng. Cho đến nay, lịch trăng vẫn là lịch của các tộc Thượng ở Tây Nguyên, xa hơn nữa là lịch truyền thống của đạo Hồi. Từ những hình nổi trên mặt ngoài đồ đồng các thời Thương - Chu mở đầu cho lịch sử Trung Hoa, có nhà nghiên cứu (C.Hentze) đã lọc ra được những tín ngưỡng có liên quan đến mặt trăng.

Còn hình dáng của mặt trời thì không biến đổi qua từng ngày để đập ngay từ đầu vào mắt con người. Đường đi nói chung của nó, từ Đông sang Tây, nói cho chính xác là chuyển động ảo của nó qua bầu trời, tuy không phức tạp lắm, vẫn chưa được nhận thức từ đầu, ít nhất cũng chưa được nhấn mạnh, trên mặt một số đồ đồng Đông Sơn (ra đời sau đồ đồng Thương - Chu ít nhất cũng hai thiên niên kỷ), người ta mới tìm ra được mỗi một bằng chứng về việc thờ phụng mặt trời: hướng chuyển động của thiên thể đặc biệt ấy ứng với hướng đi của người và vật trên các dải hoa văn. Còn những biến động nhỏ trên đường nó đi (điểm cụ thể nó mọc lên, điểm cụ thể nó lặn xuống, bước đi qua bầu trời...), những chi tiết tinh vi đó chỉ được nhận thức dần qua thời gian lâu dài, và sẽ dẫn tới việc ra đời của lịch mặt trời trong thời kỳ lịch sử: lịch truyền thống Trung Hoa, mà vài nước ở Đông Á đã tiếp nhận, vẫn chưa hoàn toàn là dương lịch, còn là âm - dương lịch.

Mấy chữ “hình thái thờ phụng mặt trời”, thực ra, được dịch từ tên gọi mà xưa nay các nhà dân tộc học ở nhiều nước đã quen dùng (*culte solaire*). Đừng vì nó mà hiểu lầm rằng đây là một tôn giáo hoàn toàn mới đã loại trừ mọi tín ngưỡng từng tồn tại trước

nó. Khi mới hình thành nó là một tín ngưỡng mới, thế thôi. Và với tư cách ấy, nó được tích hợp vào tổng thể những tín ngưỡng vốn có của cộng đồng. Trong những điều kiện đặc biệt nào đó, mặt trời có thể dần dần được đồng hóa với tối thượng thần trong thần thoại. Nó cũng chỉ có thể chỉ là một thần trong số những thần linh do tối thượng thần sai khiến. Dù sao, mặt trời, với qui tắc chuyển động của nó qua bầu trời mà con người bước đầu nhận thức được, không khỏi ảnh hưởng đến lễ thức và lễ tiết: ít nhất cũng qua những gì đến nay còn biết được, người ta thấy vai trò của nó được đề cao trong nghi lễ. Thấp thì cũng có những chi tiết lặp lại hướng đi và đặc điểm nổi bật nhất trong ngoại dạng của nó, ví như hướng ngược chiều quay của kim đồng hồ trong thế đứng và bước đi của người và vật trên các vành trang trí của trống đồng Đông Sơn loại I, hoặc màu đỏ của quả cầu và hướng Đông - Tây của sân chơi trong trò đánh phết (nếu rồi đây có đủ điều kiện hơn để tin chắc được rằng “trò diễn” ấy là vang vọng của hình thái thờ mặt trời một thuở). Cao nhất có lẽ là vị trí tối thượng thần mà thiên thể này chiếm lĩnh trong tôn giáo của một số cộng đồng Anhiêng Mỹ châu thời trước Côlông.

Dù cao, dù thấp, dù đòi hỏi những lễ tiết rùng rợn (như việc hạ sát hàng trăm trẻ con trong nghi lễ lớn tại một vài vùng ở châu Mỹ thời trước Côlông), hay chỉ thái độ nhốn nháo của một đám đông xem đánh phết (một lần nữa, lại giả thiết rằng đấy là dấu tích mờ nhạt của việc thờ mặt trời), thì loại lễ thức và lễ tiết đang bàn, kể cả trong trường hợp chúng đã mang dạng trò chơi, bao giờ cũng diễn ra trong quy tắc. Càng là trò chơi, quy tắc càng chặt chẽ. Theo chỗ tôi nghĩ, điều đó chủ yếu phản ánh tính quy luật trong vận hành của mặt trời, dù cho nó chỉ được người xưa bước đầu nhận ra. Ra đời trên cả một đoạn đường nhận thức dài, cái gọi là hình thái thờ mặt trời không phải là bản năng,

không bắt nguồn từ bản năng như tín ngưỡng phồn thực. Là kết quả của nhận thức, diễn biến của nó (dù trong khuôn của lễ thức hay của “trò diễn”) phải là qui tắc, nhất thiết phải diễn ra trong qui tắc.

Điều cũng cần nói là hình thái thờ mặt trời không phải từng có mặt khắp nơi, không từng là tín ngưỡng của mọi tộc người. Có những cộng đồng, chưa kịp đi vào ngõ ấy, đã tiếp xúc với một nền văn minh cao hơn, từ đó mà nhập thẳng vào một quan niệm chen chúc nhau trên ngưỡng cửa của lịch sử.

Một - hai chi tiết và một “trò diễn” trong lễ - hội xuân làng Đồng Kỵ (Hà Bắc) cũng nhắc nhở, dù xa xôi, đến hình thái thờ mặt trời. Chỉ nhắc nhở thôi, chưa phải là bằng chứng. Dù sao, tôi cứ tóm lại đây, ít nhất cũng vì, trên ngoại diện, chúng có phần khác so với vài chi tiết đã lấy ra được từ trò đánh phết.

Lễ tế bắt đầu sáng mùng 3 Tết tại đình. Điều đập ngay vào mắt là cách trang trí nơi thờ: mặt trước các bàn thờ ẩn đằng sau một tấm trướng chung, nền trướng màu xanh lơ, giữa trướng nổi lên hai chữ đỏ: “phụng sự” (nghĩa là thờ phụng). Tôi chưa từng biết hay nghe nói chi tiết này có mặt trong lễ hội của làng nào khác, ngoài Đồng Kỵ.

Điều khác thường nữa: trong suốt cuộc tế, bốn ông đảm, tức bốn cụ cao tuổi nhất của bốn giáp trong làng, lại không ngồi chung từng cụ với giáp mình, mà ngồi mỗi người dưới chân một trong bốn cột trước mặt bàn thờ chính, lưng tựa cột, mặt quay ra các vị đang tế và mọi dân làng bấy giờ có mặt trong đình. Khía cạnh này hẳn có ý nghĩa của nó: ta sẽ bàn sau. Nhưng còn một khía cạnh khác, mà cũng đập ngay vào mắt: cụ nào cũng chít khăn đỏ, mặc áo thụng đỏ, quần đỏ, thắt dây lưng xanh ngoài áo. Lại màu đỏ và màu xanh!

Có thể có liên quan đến hai màu ấy là một “trò diễn”: *trò đô ông đám*. Vào buổi chiều lễ - hội xuân kết thúc, đông đảo dân làng có mặt tại đình, bốn ông đám vẫn áo - khăn đỏ, với thắt lưng xanh, còn trai tráng các giáp thì đóng khố, đỏ có, xanh có, tùy ý thích của từng người. Từ trong đình, trai từng giáp công kênh ông đám của giáp mình ra sân đình. Từ “đô”, trong khẩu ngữ “*đô ông đám*”, có thể mang nghĩa: công kênh. Trên sân, người của bốn giáp xáp lại nhau thành một vòng tròn rộng và khá dày. Ngồi trên vai của đám trẻ, các cụ cứ hoa tay như múa, còn vòng tròn thì chậm rãi xoay tại chỗ. Hướng xoay: từ tay trái qua tay phải của mọi dân làng đang xúm quanh sân nhìn vào, vừa theo dõi vừa âm ỉ reo hò. Dù cho người Đồng Kỵ không ai bảo thế, đó rõ ràng là hướng ngược lại chiều quay của kim đồng hồ. Từ vài chi tiết và “trò diễn” vừa tóm, có thể thấy gì.

Phải nói ngay rằng chưa thấy được gì cho “muội phân rõ muội”. Dù sao, màu đỏ của hai chữ “phụng sự” trên tấm trướng xanh, của sắc phục trên người các ông đám, của khố trên lưng một số trai giáp, chẳng khác gì màu đỏ phủ mặt ngoài quả cầu trong trò đánh phết, không khỏi nhắc nhở đến mặt trời, càng nhắc nhở khi nó hiện lên trong lễ - hội xuân Đồng Kỵ những ba lần. Nếu khả năng đó rồi đây, được hoàn toàn chứng thực qua tư liệu mới, thì màu xanh lơ của nền trướng, của thắt lưng tùm áo các cụ, của một số khố, không có thể là gì khác, nếu không phải là màu của bầu trời trên đó mặt trời hiện lên và di chuyển.

Về hướng quay của vòng tròn đô ông đám, chỉ cần nhắc lại giả thuyết đã biết quanh hướng đứng và di động của người và vật trên mặt ngoài các trống Đông Sơn loại I: hướng chuyển động ảo của mặt trời. Dù sao, trên cơ sở chỉ hai trường hợp thôi (Đông Sơn I và đô ông đám), thì giả thuyết vẫn còn là giả thuyết.

Một câu hỏi chưa có lời giải đáp, nhưng, dù sao, vẫn là một

gợi ý cho việc tìm hiểu sau này: Bốn ông đám trong sắc phục đỏ - xanh, phải chăng đây là hình tượng của mặt trời qua bốn mùa xuân - hạ - thu - đông?

Cuối cùng, một “trò diễn” khác cũng ở Đồng Kỵ, tuy có vẻ không liên quan gì đến hình thái thờ mặt trời: trò cướp cột. Lại một chuyện “khác thường” nữa, trong chừng mực tôi chưa nghe ai nói nó có mặt ở nơi nào khác. Bốn cột trước bàn thờ chính, nơi bốn ông đám ngồi qua suốt lễ - hội xuân, không hiểu từ thuở nào rồi người ta đã gán cho chúng một trật tự ưu tiên: nhất, nhị, tam, tứ. Một trật tự rất có thể là vũ đoán, mà mọi dân làng đã chấp nhận từ đời này qua đời khác. Ông đám của giáp nào ngồi dưới chân cột nào, điều đó cũng được ổn định thành trật tự qua từng năm một. Nhưng bước vào đầu năm mới, trước một đợt sản xuất mới, đặc biệt trước một chu kỳ mới của thời gian, trật tự ấy lại bị đảo lộn. Qua trò *cướp cột*. Mà cướp những ba lần. Chờ đón giao thừa, trai tráng của từng giáp (cũng đóng khố đỏ - khố xanh) tụ họp tại nhà ông đám giáp mình (cũng trong sắc phục đỏ - xanh). Pháo vừa nổ báo hiệu năm mới, mọi người cầm đầu chạy ra đình. Đến nơi trai từng giáp dùng sức mạnh ồ ạt ấn cho được ông đám của mình vào chân cột nhất. Không phải ấn cho được là xong: trai các giáp khác lại cố lôi cụ ra khỏi chân cột, để ấn cụ của họ vào, cũng bằng sức mạnh ồ ạt. Thế là vật nhau, dè lên nhau, tất cả cùng tranh giành trong niềm vui chung. Khi mọi người đã quá mệt, hào hứng ban đầu đã lắng lại, thì bốn ông đám yên vị ở bốn chân cột theo một trật tự mới, khác với trật tự đã ổn định qua suốt năm trước. Trò cướp cột còn diễn ra hai lần nữa. Lần thứ hai: vào đầu buổi chiều lễ - hội kết thúc, khi các giáp, cùng ông đám của họ, mới kéo vào đình. Lần thứ ba: cũng trong buổi chiều ấy, sau trò dô ông đám, khi các giáp mới từ sân đình trở lại bên trong đình. Nhưng kết quả của lần “cướp” cuối

cùng này cũng chỉ là tạm thời. Mọi người vừa yên vị, sư cụ trụ trì chùa làng (bên cạnh đình) bước ra, tay bưng một cái khay, trên khay là bốn lá thăm gấp kín: nhất, nhị, tam, tứ. Bốn ông đám lần lượt bốc thăm, rồi thay đổi chỗ ngồi theo kết quả bốc. Trật tự mới này, về chỗ ngồi của bốn cụ, là trật tự ổn định: nó được giữ nguyên như vậy suốt năm mới. Đừng quên rằng sư cụ có thể là người làng, có thể không, nhưng, dù sao, vẫn không trực tiếp liên quan đến cuộc sống của dân làng, có thể nói là chỉ ở “bên rìa” và bên trên cuộc sống ấy, không phải là người của giáp nào.

Một trật tự cứ tưởng như là vĩnh viễn ổn định, bỗng bị đảo lộn ngay từ chốc lát đầu tiên của từng năm mới (lúc giao thừa), lại liên tiếp bị đảo lộn qua thời gian ngắn của lễ - hội xuân, để rồi được thiết lập lại, dưới một dạng có phần mới, khi lễ - hội xuân kết thúc. Từng ấy không khỏi gợi ta nhớ đến thời hỗn mang của thần thoại, như vừa đả động đến qua một đoạn trên, khi đất trời chưa phân hóa, khi cuộc sống chưa mở màn. Chất ô ạt của trò cướp cột, ngược với tính quy hoạch của trò dò ông đám (mà ta đã thử gắn với bước đi đỉnh đặc của mặt trời), rất có thể chỉ là biểu tượng của tình thế hỗn mang đó. Ít nhất thì tôi cũng nghĩ thế.

Điều đáng nói cuối cùng: trong trường hợp Đồng Kỵ, những dấu tích có thể giả thiết về các tín ngưỡng xa xưa, tuy gốc gác có khác nhau, lại hòa quyện vào nhau đến mức khó lòng phân biệt cho ra. Cùng bốn ông đám dưới sắc phục đỏ - xanh, mà lúc thì các cụ có khả năng tham gia vào hình tượng vòng quay của mặt trời, khi lại có thể ngờ rằng họ góp phần dựng lên không khí vô phân hóa của thời hỗn mang. Không những thế, các dấu tích đã giả thiết lại được kết hợp chặt chẽ, trong diễn biến nói chung của lễ - hội, với lễ thức trung tâm: cuộc tế. Thờ thần linh bảo hộ làng,

thờ mặt trời, nói lên bằng ngôn ngữ tượng trưng một quan niệm gắn với thần thoại, những mảnh rời ấy, ở đây, đã lan tỏa vào nhau thành một tổng thể tưởng như nhất nguyên. Không phải ở đâu ta cũng gặp lại được chất uyển chuyển đó.

Chút ít hiểu biết còn rời rạc, tôi đã cố sắp xếp lại cho có trật tự hơn, qua sắp xếp, thử đặt ra vài câu hỏi về một số “trò diễn” trong lễ - hội xuân của làng - xã ở Bắc Bộ, từ đó mà bước đầu suy nghĩ về những dấu tích có thể còn của đôi tín ngưỡng đã chìm từ lâu vào dĩ vãng. Kết quả chẳng là bao, chỉ củng cố thêm một - hai giả thuyết đã có sẵn từ lâu trong cảm thức của nhiều người. Cứ tạm xem như đấy cũng là điểm xuất phát của một chặng đường mới.

Ngoài ra, cầu phồn thực và thờ mặt trời không nhất thiết là những tín ngưỡng duy nhất còn để lại dấu tích trong lễ - hội thời gần đây. Trên “chặng đường mới”, đừng quên vang vọng của những tín ngưỡng xa xưa khác nữa: thờ mặt trăng, thờ anh hùng văn hóa cùng các nhân vật thần thoại khác... Dù sao, đó là chuyện về sau.

Điều còn lại, mà vô tình lộ ra qua bài viết, là tình trạng thiếu tư liệu. Đã khá nhiều năm rồi, qua các cuộc bàn miệng ngẫu nhiên, chưa ai nhận thức được cho thực rõ tình trạng ấy: mỗi người nói một câu, mỗi người góp một chuyện, thế là mọi người đều có cảm giác rằng cái gì chứ tư liệu cụ thể thì không thiếu. Bài viết của một người thôi, dù chỉ hướng về hiểu biết của mỗi một người, phô rõ khiếm khuyết cơ bản chung. Vì thế, theo chỗ tôi nghĩ, để bước vào “chặng đường mới”, một trong những việc phải làm cho được là *tập trung hiểu biết của mọi người lại*. Điều đó, một cá nhân không thể làm, phải là tập thể, một cơ quan hữu trách (chẳng hạn Viện Văn hóa dân gian của Viện Khoa học xã hội, hay Viện Văn hóa thuộc Bộ Văn hóa, thậm chí

cả hai...). Nơi “tập trung” có thể là hai tạp chí của hai viện. Tôi tin rằng, trong kho tư liệu của cả hai, đã sẵn một số hồ sơ. Những hồ sơ ấy, dù có thể chưa hoàn chỉnh, rất đáng được công bố.

Có điều rằng tư liệu cụ thể, dù là hiểu biết của riêng từng người hay hồ sơ của tập thể, lại có khả năng còn thiếu sót về nhiều mặt. Tôi nhắc đến lễ - hội của làng này, kể qua một “trò diễn” trong lễ - hội làng kia, để, cuối cùng, ngỡ rằng ở đây còn tồn tại cách đây chưa lâu những dấu tích của lễ cầu phồn thực, hay của việc thờ mặt trời... Nhưng tôi không biết đến diễn biến đầy đủ của từng lễ - hội, mọi “trò diễn”. Những anh - chị khác có quan tâm đến vấn đề chắc ít nhiều cũng như tôi. Trong hoàn cảnh đó, tập trung hiểu biết của mọi người lại mới là một việc, việc đầu tiên. Từ những gì gom về được, còn phải lọc ra một số trường hợp cần bổ sung cho đầy đủ hơn, mà bổ sung bằng điền dã. Đó, một lần nữa, là việc của các cơ quan chuyên trách...

Tập trung hiểu biết lại, bổ sung tại chỗ cho các hiểu biết ấy, mới nghe, xem chừng đơn giản. Thực ra, đó là công việc phức tạp và dài hơi, cần được chỉ đạo thường xuyên và sát sao. Nhưng không làm được việc ấy, thì khó lòng bước vào “chặng đường mới” với một góc nhìn tương đối sát.

## QUANH CHUYỆN CẢNH QUAN VÀ BỘ MẶT TỘC NGƯỜI\*

...Các chị các anh thông cảm cho. Đặt chuyện cảnh quan ra giữa chúng mình với nhau tôi hoàn toàn không nuôi ý đồ rủ rê các chị - các anh từ giã mảnh vườn điền dã thân thuộc, để mon men vào đại sảnh của lý thuyết. Dù sao, chúng mình cũng đã hiểu nhau là những người đi điền dã, và ham thích điền dã.

Chẳng qua tôi chỉ muốn, nhân lần họp mặt này, cùng các chị, các anh bàn xem có cách gì đáp ứng một yêu cầu của Viện đối với phòng Dân tộc học mà anh Dương không ngừng lấy đi lấy lại mấy hôm nay: Nhìn các tộc người Đông Nam Á bằng con mắt Việt Nam. Hay, để lấy lại chính lời của anh, cho nó có vẻ “khoa học” tí tỉnh: nhìn cái tộc người ở Đông Nam Á “dưới góc độ Việt Nam”.

Yêu cầu của Viện vô hình trung đặt cho chúng mình, mà đặt ngay từ đầu, một điều kiện: phải biết Việt Nam cái đã. Nhất thiết là thế. Như hai với hai là bốn. Vì không biết Việt Nam thì làm sao mà nhìn từ con mắt Việt Nam, hay “dưới góc độ Việt Nam”.

Như vậy, cái “nghịệp” của từng anh chị em chúng mình đã rõ; đi điền dã ở đây cho biết Việt Nam, rồi quay lại đối chiếu với các tộc người ở Đông Nam Á. Đối chiếu để so sánh. Cho thấy những cái đồng nhất. Cả những cái khác biệt nữa, đương nhiên. Những cái khác biệt bên cạnh những cái đồng nhất. Đã đành. Dần dần, cả những cái khác biệt nhỏ trong từng cái đồng nhất

lớn.

Dù sao, đi tỉ mỉ thế là chuyện về sau. Còn giờ đây, khi mới chuẩn bị để ra đi - đi diễn dã trên đất Việt Nam - thì theo chỗ tôi nghĩ, cái tầm nhìn trước chỉ là vài cái đồng nhất lớn. Vài cái thôi, vì chúng mình đã biết gì đâu về các tộc người ở Đông Nam Á mà đòi thấy cho nhiều. Nhưng cần phải cố. Dù chỉ một hai cái. Vì chúng mình đâu có ngồi trên đất Âu đất Mỹ gì mà nhìn vào Đông Nam Á. Chúng mình đang ngồi chính trên đất Đông Nam Á. Phần nào đó, có thể nói rằng, mình đang thử tự nhìn mình.

Đối với một cá nhân, tự nhìn mình là chuyện rất khó. Dù sao đây vẫn là nhu cầu của từng con người. Các nhà văn đã từng bảo chúng mình như vậy. Riêng trong trường hợp tập thể nhỏ nhỏ của chúng mình đây, nếu không cố nhìn từ giờ cho ra vài cái đồng nhất lớn, thì đến khi đi, chúng mình sẽ mất phương hướng, làm tràn lan, tùy hứng, vừa dẫm lên chân người khác, vừa không đạt được đích riêng mà chúng mình muốn ngắm.

Nhận ra vài cái đồng nhất lớn, tìm hiểu chúng lại trên thực địa Việt Nam cho thấm, rồi đối chiếu với các biểu hiện đồng dạng ở Đông Nam Á, để thấy cái chung và những cái riêng.

Trong những điều kiện thực tế của chúng mình hiện nay, theo tôi, không có cách làm nào khác.

\*  
\* \*

Chính vì muốn góp phần vào việc chuẩn bị cho những chuyến diễn dã sắp đến của chúng mình, mà tôi muốn đặt câu chuyện cảnh quan ra ở đây. Vì rõ ràng một trong những cái đồng nhất dễ thấy nhất giữa Đông Nam Á nói chung và Việt Nam nói riêng là cảnh quan. Cảnh quan tự nhiên ấy. Đúng ra, phải nói là môi trường, cũng với hàm nghĩa môi trường tự nhiên. Nhưng nghĩ đi nghĩ lại, tôi không dám. Khái niệm môi trường, trong mấy chục năm qua, phải đối đầu với quá nhiều biến động mỗi

ngành, mỗi trường phái, các định nghĩa ấy chưa hẳn bao giờ cũng gặp nhau... Thôi thì ta cứ nói “cảnh quan” cho tiện: nó có phần mơ hồ thực đấy, thậm chí có vẻ sơ đẳng nữa, nhưng chưa nghe ai cãi vả gì về nó.

Còn như phần đóng góp lớn lao của cảnh quan tự nhiên vào việc định hình cuộc sống cụ thể của con người, đặc biệt của con người trước công nghiệp, trong ngành nào khác thì tôi không rõ, chứ trong dân tộc học thì đó là điều hầu như mọi người đều mặc nhiên công nhận. Tôi nói “mặc nhiên”, vì không phải không còn có để viện ra mà cãi nhau, nhất là cãi lý theo lối “thầy cò”. Chẳng hạn, có thể lo rằng đề cao tác động của cảnh quan lên bộ mặt tộc người - hay lên “lối sống”, lên “văn hóa” tộc người, thì cũng thế - là vô hình trung rơi vào cạm bẫy của “thuyết địa lý”. Nhưng có ai bảo rằng, tác động ấy chỉ do một mình cảnh quan gây ra đâu, dù phần đóng góp của nó là rất quan trọng. Còn nhiều yếu tố khác nữa chứ, kể cả trình độ kỹ thuật vào từng giai đoạn của lịch sử tộc người, thậm chí những hiện tượng hỗn dung văn hóa đã tất yếu hay ngẫu nhiên diễn ra trong lịch sử...

Nhưng đối với những người ham mê thực tiễn điền dã, có lẽ tốt nhất là cùng nhau ôn lại một hai biểu hiện có thực, có thể kiểm tra trên đất ta, không chối vào đâu được, hoặc nếu không được thế, thì ít nhất cũng có tác dụng đẩy tới dòng suy nghĩ...

Ví dụ thứ nhất mà tôi xin nêu chẳng khác gì “chân lý về ông La Palisse”, một sự thực quá tầm thường, hiển nhiên đến buồn cười. Dù sao, đấy vẫn là sự thực hàng ngày đập vào mắt chúng mình. Mọi người Việt Nam đều ăn cơm, lấy gạo làm lương thực chính. Nhưng cơm - gạo ấy có nhiều nguồn: dưới đồng bằng, nó là con đẻ của cây lúa nước, của kỹ thuật làm ruộng nước, trên sườn núi đấy lại là kết quả của cây lúa lóc mọc trên đất thô của kỹ thuật hỏa canh. Không chỉ thế. Hai kỹ thuật trồng trọt khác nhau ấy còn góp phần tạo cho cư dân sống trong hai cảnh quan

tự nhiên, mà mọi người đi diễn đã từng chứng kiến, tuy chưa ai tìm hiểu cho thực sâu.

Một thí dụ khác không hiển nhiên bằng, do đó mà đòi hỏi nhiều lời hơn. Trước kia tôi cứ nghe nói rằng thị tộc - bộ lạc là kiểu tổ chức xã hội xa xưa, khi chưa có giai cấp. Dưới mắt tôi, lúc bấy giờ đó là luật bất biến, đâu cũng vậy, kể cả ở ta. Từ đó đến nay, nhiều năm đã trôi qua, nhưng, trên thực địa Việt Nam, tôi chưa hề có dịp được đối diện với những vết tích, dù rất mờ nhạt, của kiểu tổ chức đó. Về mặt này, kinh nghiệm của một người tất nhiên, chẳng đi đến đâu. Qua sách báo, tôi thấy một số tác giả, chủ yếu là ngoài nước, nhưng cũng có trong nước, vô tình hay cố ý nói đến thị tộc - bộ lạc, hay thị tộc không thôi, thậm chí chỉ bộ lạc, trên đất nước mình. Đọc kỹ tôi có cảm giác rằng bằng chứng do các vị ấy đưa ra chưa đủ sức thuyết phục. Thời thuộc địa, nhiều tác giả Pháp dùng chữ “bộ lạc” hay “thị tộc” một cách tùy tiện, chữ thứ nhất thường nhằm vào các tộc Thượng (“Bộ lạc Ba Na”, “Bộ lạc Ê Đê” chẳng hạn) còn chữ thứ hai thì đôi khi được đồng nhất với cái họ của người Việt (“thị tộc Lê” “thị tộc Trần”...). Cũng có vài trường hợp hiếm hoi đáng lưu ý: cái mpôol của người Mnông, mà người Việt dịch là “thị tộc”; và các nhóm huyết thống của người Kh’mú, rất dễ được đồng nhất với những “thị tộc”, dù chỉ vì mỗi nhóm thường mang một tên động vật gắn với những lễ thức tựa lễ thức tô tem giáo. Có điều rằng, đọc những gì đã được viết ra về hai tộc người trên, tôi mới thấy “thị tộc”, chưa thấy “bộ lạc” ở đâu cả. Và tôi tự hỏi: “thị tộc” mà đúng một mình, chẳng liên quan gì về mặt tổ chức với một số “thị tộc” khác, trong khung của một “bộ lạc” thì đó là gì, nếu không phải là cái tông tộc thông thường?

Cứ thắc mắc thế mãi cho đến một hôm câu nói của một tác giả bàn về tô tem, mà tôi đã đọc qua cho biết thế thôi, bất chợt hiện về trong trí nhớ, mở cho tôi một cánh cửa sổ để nhìn vào

tình hình thị tộc - bộ lạc ở nước mình. Theo cái ông bàn về tô tem ấy, thì các xã hội sơ đẳng nhất, mà dân tộc học ngày nay còn biết đến, thường mang một trong hai dạng tổ chức sau đây: hoặc được tổ chức theo dạng “đơn bào”. Xã hội có cơ cấu tổ chức “đồng tâm” là loại xã hội có khả năng tự mở rộng ra mãi, khác nào những vòng tròn đồng tâm trên mặt ao, khi ta ném một viên đá xuống đấy. Còn mỗi xã hội “đơn bào” chỉ là một nhóm huyết thống, không hề có quan hệ về mặt cơ cấu xã hội với các nhóm đồng dạng để trở thành một đơn vị xã hội phức hợp hơn, ví như con “a míp”, loại sinh vật mà mỗi cá thể chỉ là một tế bào. Dĩ nhiên giữa hai cực hạn ấy, còn những sắc thái trung gian.

Đến đây chuyện cảnh quan mới xen vào. Người Úc bản địa và người Négrille ở vùng Xích đạo Phi châu, khi các nhà dân tộc học bắt gặp họ lần đầu đều thuộc loại người mà có tác giả gọi là “nguyên thủy hiện đại”: công cụ của họ không vượt quá trình độ đá giữa, trong một vài trường hợp thì đang tiến hành đá mới. Nhưng hai lối khác nhau, người Úc thì “đồng tâm”, người Négrille thì “đơn bào”. Nguyên nhân, ít nhất nguyên nhân chính, đã rõ. Vùng thảo nguyên khô ven bờ đảo Úc là không gian rộng, có thể nói là mêng mêng, càng mêng mêng đối với những con người còn sống ở trình độ đá giữa, đã thế lại sẵn thú mồi. Các điều kiện ấy của cảnh quan đã cho phép người Úc xây dựng những tổ chức thị tộc bộ lạc thực “nghiêm chỉnh”, nghiêm chỉnh đến độ ai viết về kiểu tổ chức ấy và về tô tem giáo cũng qui chiếu vào xã hội Úc bản địa, không luật lệ. Tổ chức thị tộc bộ lạc là “đồng tâm” ở chỗ dù cho dân số có tăng dần qua thời gian, thì từng thị tộc quá đông chỉ việc tự phân đôi, và các thị tộc cứ tiếp tục sinh hoạt trong khung bộ lạc, cùng lắm thì viện đến khâu trung gian bào tộc.

Một vài ví dụ trên đây đã đủ cho chúng ta nhận biết mối quan hệ giữa cảnh quan và bộ mặt tộc người, đủ khúc đạo đầu

để chúng ta đi vào xem xét từng mặt cụ thể.

Những người nghiên cứu dân tộc học đều thống nhất: có hai diện mạo chính quyết định nền văn hóa của một tộc người.

Thứ nhất, môi trường tự nhiên mà tộc người đó định cư. Thí dụ: Cư dân sống trên đồng cỏ thảo nguyên, nơi có nhiều muông thú họ phát triển nghề đi săn. Một loạt lễ thói hoặc nói hoa mỹ hơn, một loạt ứng xử văn hóa được hình thành để phù hợp với cuộc sống du mục. Cư dân Đông Nam Á, sống ở vùng khí hậu nhiệt đới ẩm ướt hợp với sự phát triển của cây lúa nước, cho nên họ lấy việc trồng cây lúa nước làm nghề sống chính và đã hình thành một nền văn minh công nghiệp lúa nước từ rất sớm... Phải nói rằng, đối với các tộc người còn sống trong giai đoạn tiền công nghiệp thì môi trường là yếu tố hết sức quan trọng để quyết định nền văn minh của họ.

- Thứ hai, có thể coi như một định đề tương đồng mà cũng có thể coi như một hệ quả được sinh ra từ định đề đầu: đó là nguồn gốc văn hóa tộc người.

Các dân tộc sống trong môi trường khác nhau có nền văn hóa khác nhau. Sau đó, vì một hoàn cảnh nào đấy họ đến cư trú ở môi trường khác, một loạt lễ thói văn hóa được hình thành để thích nghi môi trường mới nhưng văn hóa cũ vẫn để lại những dấu ấn hết sức quan trọng trong nền văn hóa mới. Ví dụ: người Ba Na gốc Nam Á nên gia đình võ vụn, còn người Ê Đê gốc Nam Đảo còn giữ được gia đình mở rộng. Trong khi các cư dân Nam Á có lối sống vào nhà ở mặt trước, thì dọc Trường Sơn các tộc người Malayô Polinêsiên ở nhà dài đi vào hai đầu hồi. Phải chăng việc đi vào hai đầu hồi nhắc nhở cách đi vào một con thuyền, một lễ thói, một dấu ấn nói về gốc gác xa xưa của cư dân biển. Đương nhiên các tộc người trong quá trình di chuyển đã làm cho văn hóa các tộc người nơi họ đến tiếp thu những yếu tố mới. Ở châu Phi đen, khó lấy ngôn ngữ làm tiêu chuẩn phân chia

tộc người. Vì ở đây họ sống và di chuyển trên thảo nguyên mênh mông không bị một trở ngại nào. Mỗi gần đây, có nước đã di chuyển cả nước từ nơi này đi nơi khác 5 lần trong vòng 5 năm để chống Pháp (Đông Nam Á không có hiện tượng ấy). Bởi những lẽ trên ở Phi châu đen hiện tượng một dân tộc bỏ tiếng mẹ đẻ để nói một thứ tiếng khác hoàn toàn là thường. Ở Đông Nam Á nói chung và Việt Nam nói riêng cũng có một số dân tộc bỏ tiếng mẹ đẻ, nhưng rất biệt lệ, còn đại bộ phận các dân tộc đều giữ nguồn gốc tộc người về ngôn ngữ.

Kết quả nghiên cứu đã chỉ ra rằng: một số tộc người thuộc hệ ngôn ngữ Tạng - Miến, như người Lô Lô, người La Chí, người Shila, người Cống... ở nước ta đã làm nương rẫy từ lâu, thế mà vết tích Saman giáo ở họ còn rõ rệt, dạng Saman giáo điển hình ở khu vực trung tâm của cư dân Tạng - Miến - vùng Bắc Á và Trung Á. Có một số nhóm trong bọn họ theo các dòng sông xuôi xuống Nam Á. Phải chăng những nhóm này đã đóng vai trò chuyển chở văn hóa từ Bắc Á xuống Nam Á. Nhà dân tộc học Xô Viết Yantrécxốp, đã quan tâm vấn đề này. Ông ta bàn luận rất hay, nhưng vì thiếu tư liệu điền dã nên ông ta không nói đúng sự thật (1).

Tóm lại, có nguồn gốc tộc người, có sự giao lưu văn hóa, nhưng điều kiện cho một nền văn hóa ra đời - môi trường, mới là cái quan trọng nhất. Nghiên cứu môi trường, nói nôm na là nghiên cứu sự ứng xử của con người với môi trường để sản sinh ra các nền văn hóa là một công việc cực kỳ quan trọng của ngành dân tộc học.

Để hiểu văn minh Đông Nam Á việc nghiên cứu môi trường là nhiệm vụ hàng đầu của bộ môn dân tộc học Đông Nam Á. đương nhiên chúng ta gặp rất nhiều khó khăn. Hiện tại các nhà dân tộc học Đông Nam Á của chúng ta chưa thể đi điền dã ở các nước Đông Nam Á được. Tương lai chúng ta sẽ đi trực tiếp khảo

sát thực địa bởi vì bộ môn dân tộc học cho dù giỏi đến mấy nếu không có tư liệu điền dã sẽ hiểu sai vấn đề, và bởi vì sự hợp tác nghiên cứu khu vực giữa các nước Đông Nam Á là xu hướng tất yếu. Đây là chuyện trong tương lai - dĩ nhiên, còn bây giờ ngay cả tư liệu, chúng ta chỉ có các văn bản tổng kết còn khối tư liệu dân tộc chí chúng ta không hề có. Tất nhiên không vì thế mà chúng ta bó tay.

Chúng ta biết rằng ở Đông Nam Á có ba vùng môi trường lớn: Vùng núi, vùng đồng bằng và vùng biển. Đường nhiên, chuyển tiếp giữa vùng núi là đồng bằng và biển có vùng duyên hải và ở giữa biển lại còn có các đảo.

Trong phạm vi Việt Nam chúng ta cũng có môi trường núi, ở đây dân cư làm rẫy hỏa canh, môi trường thung lũng nhỏ ép giữa các dãy núi, các tộc người cư trú ở đây như người Mường, người Thái, người Tày vừa làm ruộng nước vừa làm rẫy hỏa canh; môi trường dọc dòng sông với các tam giác châu có đồng bằng phì nhiêu với văn minh trồng lúa nước người Việt, môi trường duyên hải với nhiều lối sống khác nhau của cư dân ngư nghiệp. Chúng ta cũng có môi trường hải đảo.

Vậy là các môi trường thiên nhiên chính tạo nên diện mạo văn hóa tộc người. Dù có nhiều dị biệt, ở Việt Nam có đủ các loại môi trường của vùng Đông Nam Á bằng địa bàn thực địa ở Việt Nam hay nói theo cách khác, nhìn nhận Đông Nam Á từ góc độ Việt Nam. Từ nhận thức này, bộ môn dân tộc học Đông Nam Á, bằng việc nghiên cứu thăm dò một số dân tộc ở Việt Nam sẽ tiến tới đặt lại vấn đề dân tộc học trên bối cảnh Đông Nam Á (chứ chưa dám nói trên cơ sở Đông Á).

## **1. Vùng đồng bằng châu thổ và người Việt**

Trước tiên chúng ta cần phải nghiên cứu môi trường đồng bằng. Chúng ta biết rằng, các nước Đông Nam Á về diện mạo tộc

người có nhiều nét giống nhau. Thí dụ tất cả các nước trong khu vực đều là các nước đa dân tộc, nhưng đều có một dân tộc chủ thể làm xương sống, làm linh hồn chính để các dân tộc nhỏ qui tụ thành quốc gia dân tộc. Và các dân tộc chủ thể này đều chiếm cứ vùng đồng bằng châu thổ của các con sông lớn, nơi đẻ ra các nền văn minh nông nghiệp và sớm hình thành các nhà nước. Tóm lại trong khu vực Đông Nam Á, các dân tộc chủ thể, và sinh hoạt của họ ở môi trường quốc gia dân tộc, có vị trí quan trọng. Nghiên cứu khu vực này, đối tượng đầu tiên của chúng ta là dân tộc chủ thể. Nghiên cứu dân tộc học Việt Nam phải lấy trung tâm là người Kinh - dĩ nhiên. Đáng tiếc là ở nước ta ngành dân tộc học không chú ý tới người Kinh, gần đây Viện Dân tộc học mới thành lập một tổ nghiên cứu người Kinh - một sự muộn mằn đến lỗ làng. Chúng ta biết rằng, mỗi một nước có lý do khác nhau để định hướng nghiên cứu dân tộc học. Thí dụ người Pháp muốn cai trị người Việt nên ngay từ năm 1901 họ đã tập trung nghiên cứu cổ sử Việt Nam, và trong 20 năm đầu đô hộ họ đã tiếp tục công việc này. Nhưng khi đến Phi châu, họ lại nghiên cứu dân tộc học, vì các vương quốc cổ ở xứ này vì lý do buôn bán ở thế kỷ XVI đã vỡ vụn thành những tộc người bé nhỏ. Còn chúng ta xuất phát từ chính sách dân tộc thiểu số định hướng việc nghiên cứu dân tộc học, nên bỏ quên người Việt - cư dân chủ thể, cho nên bây giờ phải làm lại từ đầu. Cũng vì lẽ người Pháp chỉ chú ý nghiên cứu người Việt cho nên về phương diện này họ để lại một số tư liệu đáng kể trong khi đó gia tài dân tộc học của Pháp viết về các dân tộc thiểu số ở nước ta rất ít. Chỉ có hai cuốn dân tộc học của Gourou và Cuisinier được ban tư liệu thư viện quốc hội Mỹ coi là 2 trong 4 cuốn tư liệu dân tộc chí tốt nhất Đông Nam Á.

Lấy Việt Nam làm địa bàn thực địa để tìm hiểu Đông Nam

Á bộ môn dân tộc học Đông Nam Á cũng lấy người Kinh làm đối tượng nghiên cứu đầu tiên.

Có chuyện rất lạ, tiếng Việt không ai xếp được vào hệ nào cả. Tại Philippin, người ta phát hiện ra một tộc người bị suy thoái, ở Việt Nam cũng có nhiều tộc người bị suy thoái như người Rục, người Lahủ... Nhưng những hiện tượng lạ ấy chưa được nghiên cứu. Người Mường nông nghiệp đã phát triển ở trình độ cao, chế độ xã hội cũng đã phát triển ở mức độ cao, báo hiệu sự ra đời của nhà nước, thế mà họ không biết đến gổm, rền. Có thể người Mường ở ngay cạnh người Kinh, người Kinh chiếm lĩnh luôn hai nghề này, nên người Mường đã bỏ quên. Thậm chí trong ngôn ngữ của họ cũng không có hai từ “đồ gổm” hoặc “thợ rền”. Họ không biết gì về rền (họ gọi thợ rền là thợ rào), nghề rền chỉ còn lại trong truyền thuyết.

Như vậy, người Kinh xét về mặt ngôn ngữ có nguồn gốc rất phức tạp, đó là một thứ ngôn ngữ lai và mới. Trong đó có cả từ vựng Môn - Khơme, Thái, Mã Lai, Hàn, Tạng Miến. Gần đây người ta lưu ý nhiều đến khảo cổ học dọc sông Hồng và sự tranh luận dữ dội giữa nhóm người Mỹ đứng đầu là Gorman và nhóm người Đan Mạch đứng đầu là Sorensen (Soprensens). Trái với điều mà cách đây vài chục năm người ta đã thừa nhận là cây lúa nước được thuần dưỡng ở vùng trũng mà di duệ là cây lúa nổi. Cây lúa này chất hoang rất đậm, có chiều dài 3,5 mét có khả năng vượt lên nước... Gorman khẳng định một giả thuyết đáng tin cậy là cây lúa không phải được thuần dưỡng từ vùng trũng mà là ở chân núi, thí dụ Tày - Thái - Nùng ở Việt Nam. Theo Gorman thì cho đến thời kỳ đồ sắt người Thái mới về chiếm lĩnh Mênam và đưa cây lúa đã được thể nghiệm từ chân núi về đồng bằng. Ở nước ta, khảo cổ học cũng khai quật nhiều và phát hiện được nhiều khía cạnh văn hóa. Nhìn vào bản đồ khảo cổ học sông

Hồng ta thấy có điều lạ bên kia Hòa Bình và bên này Hà Đông, nơi tiếp giáp giữa miền núi và miền xuôi, giữa thung lũng và đồng bằng, Hà Nội nằm đầu tam giác châu của đồng bằng, những di chỉ ở phía Tây Hà Nội đa số thuộc trung kỳ đồng, hậu kỳ đồng và sơ kỳ sắt. Như vậy so với Thái Lan là quá sớm. Thái Lan thời trước rất ổn định, còn chúng ta nằm trên bao lơn ngã tư đường, nên có nhiều xáo trộn trên con đường di cư ra biển. Có nhiều vùng dọc hai ven bờ sông Đáy đã dùng cây mía hoặc mật mía, và khoai mài để tế lễ thần hoàng, đó là lễ vật tế thần ở Mêlanêdi (khoai nước + mía). Người Kinh Bắc thờ mía hai cây để nguyên. Người Việt rất giỏi làm đồ hàng mã tại sao lại dùng mía? Người Mường ở trong lễ cưới có tục lệ: một người gánh một gánh mía, cả lá đến đứng giữa nhà sàn. Chủ nhà phải đưa tiền ra cho mới bỏ gánh mía xuống. Người Thái phải nuôi khóm mía trước nhà không được để tàn lụi. Ở Mêlanêdi cây mía là cây vũ trụ như cây Đa, cây Si ở Đông Nam Á và như cây Sen ở Tây Âu. Cây vũ trụ nối liền trời với đất. Đề tài *Bích câu kỳ ngộ* của ta nằm trong thần thoại Mêlanêdi thần thoại về tổ tiên của loài người. Khác chăng là người con gái đẹp không phải từ trong tranh bước ra mà là người con gái đẹp ở trong cây mía bước ra quét dọn nấu nướng; người đàn ông chặt cây mía lấy Giáng Kiều, hai người đó trở thành tổ tiên của loài người.

Ở Việt Nam, nhiều nền văn minh gặp gỡ nhau, lều mía là cái lều Pôlinêdi còn thấy ở Tây Nguyên (nhà ở của người M'Nông, người Xtiêng) - kiểu nhà hình thuyền úp. Vì là lều mía nên người Việt không cần cải tiến, vì vậy nó còn giữ lại được diện mạo ban đầu. Văn hóa người Việt gọi chúng ta cảm thấy, dường như cuối đá mới, sơ kỳ đồng thau dọc trên gờ cao bao quanh đồng bằng sông Hồng, ở các thung lũng, có nhiều tộc người chen chúc nhau, do sự bùng nổ dân số. Và khi nắm được cây lúa nước thì

họ nhào xuống đồng bằng. Sông Hồng xuất phát từ Vân Nam, Vân Nam giống như một bàn xoay của Đông Nam Á. Chúng ta nhớ câu chuyện ông Từ Đạo Hạnh qua Tây Trúc học kinh chỉ làm phù phếp (chùa Thầy thờ rất phức tạp ở phía sau), phù phếp được cấy lên đạo Phật. Chuyện Từ Đạo Hạnh chỉ biết phù phếp rất đáng nghi, có thể Từ Đạo Hạnh lên học người Lô Lô gì đó, nhưng nói là đi Tây Trúc, theo kiểu nói của người Trung Quốc để lấy uy với mọi người. Xu hướng chuyển dịch tộc người là phương Bắc xuống. Các cư dân sống trên thảo nguyên từ săn bắt chuyển sang chăn nuôi, họ cần không gian rộng (Thành Cát Tư Hãn với thảo nguyên có sức bành trướng rộng) để ra sức chuyển chỗ. Vấn đề dồn toa đi xuống phía Nam: Dòng sông Hồng là một địa điểm trong cuộc chuyển dịch ấy. Dĩ nhiên trong thời kỳ ấy, ở gờ núi cao, bậc thêm cổ của sông Hồng có nhiều tộc người đã dồn toa xuống đồng bằng sông Hồng.

Có một sự kiện nổi bật: dê. Nhiều nước có dê nhưng không có hệ thống dê kín. Người nông dân sống ven sông Hồng biết rất rõ giá trị của phù sa (sau mỗi lần vỡ dê là vụ mùa bội thu do phù sa), thế mà họ dựng nên một hệ thống dê kín rất sớm. Hệ thống dê này không cho phép họ sử dụng nước sông Hồng. Thành Cổ Loa hoàn toàn là kỹ thuật đắp dê, một kỹ thuật rất dễ, lối đắp ba chồng đầu. Phải chăng vì sợ ngập lụt 4 đến 5 tháng, các làng sống trên mô cao đi lại bằng thuyền và trồng lúa khi nước rút, ấy vậy mà họ lập nên nền văn minh hết sức rực rỡ. Những di chỉ ở Bắc Ninh thuộc sơ kỳ đồng đều nằm trên gò cao, đến trung kỳ đồng đã xuống trũng. Tại sao lại xuống thấp? Bùng nổ dân số, đông người phải xuống thấp và dĩ nhiên ở vùng thấp phải đắp dê. Thư tịch Hán nhắc đến dê ở Phong Châu, quê của Hai Bà Trưng. Đến thế kỷ X, các đoạn dê trước đó được nối liền lại với nhau. Đời Trần lập ra Hà Đê Sứ để trông nom dê. Chúng tôi ngờ

rằng, buổi đầu nhiều tộc người ở gò cao bị sức ép từ phương Bắc đã cùng nhau tràn xuống chiếm lĩnh toàn bộ đồng bằng sông Hồng. Khi đã chiếm đóng đồng bằng, các tộc người bắt đầu hòa hợp. Sự hòa hợp có cả quá trình lâu dài: thời Hai Bà Trưng đã có sự hòa hợp này, thời Bắc thuộc Trung Quốc áp dụng mô hình của họ, nhà nước trung ương tập quyền ép buộc toàn bộ sự hòa hợp. Lúa nước (Thái) - giao lưu văn hóa - sức ép của người Hán, tất cả làm cho các tộc người khác nhau hòa hợp lại, người Việt được hình thành như vậy. Có thực thế hay không?

Người Kinh là chìa khóa cho ta đi ngược lên hỏa canh (căn cứ trên tư liệu hiện có ta đặt ra giả thuyết để làm việc). Các sự kiện cho phép ta giả thuyết từ thời sơ sử, có các tộc người chen chúc ven đồng bằng và đã nhào xuống đồng bằng từ sớm, đề xuất hiện và trở thành một hệ thống kín. So với các vùng khác trên thế giới, đề ở nước ta xuất hiện không sớm, nhưng cái lạ là hệ thống đề quá kín. Trước sức tấn công của nước lũ, con người chỉ có lựa chọn hoặc chịu lụt để được mùa, hoặc không lụt nhưng đất đai khô cằn. Tại sao lại có sự lựa chọn kỳ cục vậy? Có lẽ do bùng nổ dân số, con người không đủ chỗ cao để lập làng nên phải đắp đê. Đê là để ngăn nước vào làng làm sao lại gắn với thủy lợi được, nó chỉ là để bảo vệ khu vực cư trú. Lúc đầu đê có thể là từng đoạn lẻ tẻ, vì mặt đất đồng bằng sông Hồng như những chậu thau, và càng về phía tam giác châu thì chậu thau càng mở rộng, do đó mỗi đoạn đê nhằm bảo vệ một ô trũng, vì thế mà thủy lợi của người Thái được áp dụng ở đồng bằng sông Hồng.

Theo sử cũ thì ông Nhâm Diên và ông Tích Quang dạy ta làm ruộng, nhưng nhìn lại, nông nghiệp cổ truyền ở đồng bằng Bắc Bộ lại là nông nghiệp kiểu Thái. Nông nghiệp Đông Nam Á, nông nghiệp lúa nước là thứ nông nghiệp bị qui định sẵn nên trên những nét lớn là giống nhau. Sự khác biệt chỉ thể hiện ở các

*dáng của công cụ và hệ thống thủy lợi còn lại là hao hao giống nhau.*

*Về công cụ:* từ Bắc Trung Bộ cho đến đèo Ngang nông dân dùng chiếc cày chìa vôi kiểu Thái nhỏ nhẹ và dùng hái để gạt, lưỡi hái nằm về phía bụng. Còn cái vằng không hiểu từ đâu đến, Trung Bộ hay Cao Miên? “Vằng” là từ *Mã Lai cổ*. Trong cái lều mía cũng có từ “vằng” tức là cong. Trong khi đó ở Nam Định có hái nam rất nặng. Chúng ta cần chú ý hai dụng cụ cơ bản; cày và hái. Cày chìa vôi có cái “môm” (không có đế bằng), tại sao lại phải có cái “môm”. Trên thung lũng hẹp bị kẹp giữa cái dãy núi, mảnh ruộng nhỏ khi cày quay góc khó khăn. Cày chìa vôi có thể lách được nông, sâu phải, trái dễ dàng thoải mái. Cày ở miền Nam có đế bằng phù hợp với ruộng rộng, có sức kéo lớn dễ trượt êm đầm, còn “môm” do tay người lái nhẹ, sức kéo nhẹ do đó chỉ cần một trâu hoặc bò kéo là được.

*Về thủy lợi:* thủy lợi kiểu Thái là mương phai dùng nguồn nước địa phương trên sườn núi (nguồn nước nhỏ và tạm thời trong mùa mưa) từ đó đào mương dẫn về ruộng, phải dùng cọn hoặc các thứ khác nâng nước lên khỏi mương kéo ra mương phụ khác.

Thủy lợi Khơme thời Ăng Ko theo công thức mương - ba rai (hồ). Biển Hồ chính là cái hồ chứa nước thiên nhiên vĩ đại nhất. Ba rai là công trình tập thể lớn nhất của người Khơme trở thành biểu tượng để từ đó đẻ ra huyền thoại. Những câu chuyện thi đua xây dựng về đêm đến gà gáy thì dừng lại (ta có câu chuyện thành Lôi ở Huế: người Việt và người Chăm thi đua xây dựng thành về đêm, người Việt khôn hơn nên biết làm bằng cốt đá, còn người Chăm đắp thành thực gọi là thành Lôi, ngày nay người ta còn tới đây cúng ma mọi với thức ăn sống). Các câu chuyện tình thần thoại của người Khơme đều xoay quanh chuyện xây Ba rai

giữa nam và nữ, bao giờ nữ cũng thắng (Maspêrô - nghi lễ nông nghiệp của người Khơme). Ở người Việt cũng hay đánh nhau và hay xảy ra việc xây thành này. Thủy lợi miền Trung ở Bình Trị Thiên là hệ thống thủy lợi giữa các làng. Muốn dựng lại hệ thống thủy lợi đó, thì khi đi trên thực địa từng làng chúng ta cần lưu ý địa hình địa vật để tìm lý do áp dụng theo lối thủy lợi nào, nhờ các lão nông tri điền dẫn đi xem hệ thống thủy lợi đó. Khu vực canh tác của từng hộ gồm nhiều dãy đất có độ cao khác nhau, nên không thể chia ruộng cho các xóm mà không chia theo xứ đồng. Mỗi xứ đồng trông một loại như nhau, trên cơ sở bố trí đồng mà người ta xây dựng thủy lợi và lần theo hệ thống thủy lợi đó để lập bản đồ. Chúng ta áp dụng hệ thống thủy lợi Thái, Mường, Kinh ở Bắc Bộ. Ở miền Trung, vùng Bình Trị Thiên, nghiên cứu hệ thống thủy lợi rất quan trọng vì nó nối liền kiểu thủy lợi Thái với hệ thống thủy lợi dựa theo chế độ thủy triều ở Nam Bộ.

Hệ thống thủy lợi dựa theo chế độ thủy triều ở Nam Bộ nhằm đưa nước ngọt sông lớn vào sông nhỏ, và vào kênh rạch, rồi lên mương, lên vườn (Lái Thiêu). Ngay từ mương đã có bưng giữ nước và đưa nước ra nước vào để rửa chua do phù sa cũ ủ chua ở phía dưới. Đất đai trồng lúa, rẫy cây lúa ăn nông, nên không cần rửa chua ở phía dưới, còn trồng vườn như Lái Thiêu (cây thụ, không phải là cây thảo) rẫy chính bị phình ra gọi là con chuột nhằm giữ cho cây vững còn rẫy phụ lan ra hút màu cho cây sống, nên phải rửa chua ở độ sâu. Kiểu thủy lợi Nam Bộ ứng với miêu tả trong “Thủy kinh chú” của người Lạc Việt. Hồi đó tôi nghĩ kiểu Ả Rập, có thể kiểu Ả Rập do người Chăm Hồi giáo mang tới. Thủy lợi Ả Rập là kiểu thủy lợi dựa theo chế độ thủy triều, cho nên một số vườn cây ở Tây Ban Nha có một số vườn cây nổi tiếng đẹp theo kiểu thủy lợi Ả Rập - đó là câu chuyện xa

xưa. Người Khơme áp dụng kiểu Ba Rai của Ấn Độ, còn Óc Eo thì lại quan hệ với Ả Rập.

Trong tờ “Quê hương” xuất bản ở Sài Gòn trong những năm 60 của thế kỷ này ở đăng bài của một viên chức Lái Thiêu kể chuyện đến chơi với vị linh mục ở Lái Thiêu là nơi đầu tiên giáo hội Pháp đến truyền đạo. Đức cha linh mục có đưa một số tư liệu nói rằng các cha Bồ Đào Nha đã dạy cho người Lái Thiêu làm vườn. Như vậy là kiểu dùng nước thủy triều cho thủy lợi ở Lái Thiêu có thể kiểu Ả Rập. Ở Bình Trị Thiên có thủy lợi theo kiểu Ả Rập không? Tư liệu biết được cho ta thấy ở vùng Thượng nơi nằm kẹp giữa thung lũng núi cũng có một hệ thống thủy lợi sơ khai. Hệ thống này cũng có thể do cư dân ở đây sáng tạo ra mà cũng có thể do ảnh hưởng của người Chăm. Như đã nói ở trên, ở vùng Nam Bộ, lúc đầu tôi đã nghĩ kiểu Ả Rập, gần đây ông Naedham khi viết về thủy lợi Trung Quốc có so với thủy lợi ở Việt Nam, và coi thủy lợi Nam Bộ là kiểu Ả Rập. Người Khơme Nam Bộ thì lại làm thủy lợi dựa theo nước thủy triều một cách cổ lỗ này có thể là dạng chung đang được thể nghiệm nhưng rồi bị động lại ở người Khơme Nam Bộ, đó là kiểu mương Tronuk. Kiểu Ấn Độ, mương - Ba rai chỉ có ở Ấng Ko, Biển Hồ, còn người Khơme Nam Bộ thì áp dụng kiểu Tronuk.

Trở lại vấn đề thủy lợi ở đồng bằng sông Hồng như đã trình bày ở trên, đồng bằng sông Hồng chia ra nhiều ô trũng do đó có thể đưa hệ thống mương phai của người Thái vào và giữ nguyên hệ thống đó. Lúc đầu mỗi đoạn đê nhằm để bảo vệ một vùng lòng chảo, với mục đích đó đê không cần khép kín mà chỉ từng đoạn nhỏ giống Vạn Lý Trường Thành của Trung Quốc xưa kia. Đầu tiên là mỗi tiểu quốc Bắc Trung Hoa xây trường thành riêng, đến Tần thống nhất đất nước, nối trường thành lại để chống rợ phương Bắc. Riêng về đê có câu chuyện: theo thư tịch cổ Trung

Quốc, thời Hán đã nói đến đê, nhân nói về khởi nghĩa Hai Bà Trưng. Phong Khê là quê hương của Hai Bà Trưng khi Mã Viện đến đã thấy có đê rồi. Đê có trước lúc người Hoa đến, thành Cổ Loa có trước lúc người Hán xâm lược. Dù có tìm thấy gốm Hán ở Cổ Loa, vấn đề là theo thư tịch cổ, Cổ Loa có trước Bắc thuộc. Thục An Dương Vương là ai? Câu chuyện này cần phải nghiên cứu lâu dài, nhưng tạm thời có thể kết luận: trước Bắc thuộc có một cộng đồng người ở xa sông Hồng (có thể là Hán - Thái hay Tạng Miến) đã đến đầu tam giác châu xây dựng tổ chức xã hội như một nhà nước, tự xưng là An Dương Vương và An Dương Vương đã xây nên thành Cổ Loa, thành phòng ngự ở đầu sông Hồng. Thành Cổ Loa đắp ba vòng tường tự ba vòng thành Xán Mùn của người Thái (mường Thanh). Kiểu kỹ thuật Xán Mùn trùng hợp kỹ thuật xây thành Cổ Loa và kỹ thuật đắp đê. Tại Cổ Loa có truyền thuyết mà theo truyền thuyết ấy chúng ta thấy một loạt tên địa phương được dùng để gọi các chi tiết của thành, những từ đó không có nghĩa trong tiếng Việt hiện đại. Các cụ già ở Cổ Loa nói rằng đê tức là đắp cao lên để đốt lửa báo cho trong thành mỗi lúc có việc cần thông tin kiểu Trung Quốc còn nghĩa đen thì không biết. Anh Chăm Trọng cho biết những từ trong tiếng Việt không có nghĩa ở Cổ Loa ấy là đều là tiếng Thái. Phải chăng Cổ Loa là thành của người Thái. Những nét cơ bản của văn hóa đồng bằng sông Hồng từ nông nghiệp đến xây thành đến cơ cấu xã hội đều có tiền đề Thái.

Người Thái xuất phát từ “Xíp xoong pản nà” ở Vân Nam. Họ cũng cư trú ở vùng thung lũng chân núi, làm ruộng giống người Việt từ chiếc cày đến hệ thống thủy lợi. Các danh từ nông nghiệp hiện nay của người Việt đều vay mượn từ Thái. Chỉ cần một thí dụ: Việt, Mường cùng một gốc mối tách nhau cuối thời Bắc thuộc cuối thế kỷ IX, thời Khúc Hạo. Người Mường gọi ruộng

nước ở thung lũng chân núi là “roong”. Người Thái gọi là “na” người Việt vẫn dùng chữ “Roong”. Ta có quyền giả thuyết ruộng nước của người Kinh là kiểu Thái (công cụ và kỹ thuật canh tác đều gọi theo tên Thái).

Những tiền đề trên đây cho phép chúng ta giả thuyết người Kinh được hình thành từ các cộng đồng người khác nhau. Các cộng đồng người ấy ngay từ thời kỳ sơ sử đã xuống chiếm đồng bằng từ Hà Nội đến Nam Định, ngay bản thân người Thái cũng áp dụng kỹ thuật của các cộng đồng này. Theo tài liệu người Hán, người Giao chỉ làm thủy lợi theo thủy triều, giống như những hình thức ta còn bắt gặp ở Nam Bộ. Trên thực tế ở sông Hồng ta chỉ gặp kiểu thủy lợi Thái chứ không gặp kiểu thủy triều. Phải chăng người Thái đóng vai trò quan trọng trong nông nghiệp, trong cách xây thành, trong ngôn ngữ. Sự có mặt của người Thái ở sông Hồng là rõ ràng.

Trên đây là giả thuyết để làm việc, từ giả thuyết này chúng ta mới vạch hướng nghiên cứu và lập ra đề cương nghiên cứu. Đương nhiên là phải nghiên cứu đồng bộ của nhiều bộ môn. Và, nếu chúng ta nhất trí với nhau cách làm việc trên cơ sở giả thuyết này thì chúng ta không chỉ nghiên cứu người Việt với vùng đồng bằng hiện nay của họ. Mà muốn hiểu thấu đáo văn hóa người Việt chúng ta còn phải nghiên cứu các vùng môi trường khác.

## **2. Vùng thung lũng chân núi**

Ở Bắc Bộ những thung lũng vùng Tây Bắc, do người Thái, người Mường chiếm lĩnh, những thung lũng Việt Bắc do Tày Nùng chiếm lĩnh, người Tày, người Nùng cũng là Thái, Thái cổ? Ở thung lũng chân núi văn hóa dân tộc học qui định cả hai hình thức sản xuất: nương rẫy và ruộng nước. Người Mường cũng ở

thung lũng như vậy, và họ cũng có cả hai hình thức sản xuất, nhưng trên bình diện ý thức họ hướng về ruộng nước, họ xem ruộng nước là chính, còn nương rẫy mặc dù có vị trí rất quan trọng trong cuộc sống vẫn bị coi là phụ. Với họ “muệch na pa roóng” tức một ruộng bằng ba rẫy. Xóm làng của người Mường thường đặt ở bờ thung lũng nhưng ngôi nhà của họ (loại nhà dài cửa vào hai đầu hồi) phía cửa sổ được coi là trước mặt phải hướng về ruộng và trong sàn nhà bậc trên là hướng cửa sổ, đó là những điều chứng tỏ ruộng nước được coi trọng. Thung lũng chân núi được coi là nơi thể nghiệm lúa nước. Ở Thái Lan, đến giai đoạn sắt, lúa nước mới xuống đồng bằng, còn ở Việt Nam lúa nước được đưa xuống đồng bằng sớm hơn vì lý do bùng nổ dân số ở các bờ sông cũ bởi áp lực dân số từ phía Bắc xuống, mà các tộc người ở đây nhào xuống đồng bằng. Sự thông liên giữa đồng bằng sông Hồng với các vùng thung lũng này, không gây trở ngại cho những đợt sóng dôn dân ấy. Nếu đồng bằng sông Hồng là môi trường qui định nền văn hóa lúa nước thì thung lũng, nơi con người thể nghiệm lúa nước, lại là môi trường kết hợp nương rẫy và lúa nước. Những xã hội đã thể nghiệm làm ruộng nước ở vùng thung lũng không còn chứng tích, có điều hiện nay vùng thung lũng còn tồn tại một chế độ xã hội đặc biệt trên nhiều mặt khác đồng bằng. (Ở đồng bằng Bắc Bộ, Trung Bộ, Nam Bộ tổ chức xã hội có nét khác nhau nhưng nhìn chung giống nhau). Hiện nay còn hai tộc người bảo lưu tổ chức xã hội vùng thung lũng: người Thái ở Tây Bắc và người Mường ở bờ sông Đáy giáp Hà Nội. Người Thái có chế độ Pì - Tạo, người Mường có chế độ Lang - Đạo. Tổ chức xã hội người Thái, người Mường giống nhau trên nhiều nét lớn, khác với đồng bằng còn người Tày, người Nùng ở Việt Bắc vốn cũng cùng chế độ xã hội đó nhưng đã biến dạng, vì nó là vùng biên giới nên buộc triều đình nhà nước với tay tới và nắm chặt.

Chế độ xã hội ra đời cao nhất ở vùng chân núi, giữa Mường và Thái rất giống nhau. Suy đến cùng, những nét chung ấy có ba đặc điểm:

- Tầng lớp quý tộc ra đời (Pìa - Tào, nhà lang) xây dựng quyền lợi của mình trên cơ sở ruộng nước. Mặc dù ở đây còn làm rẫy nhưng xã hội chỉ bóc lột trên cơ sở ruộng nước chứ không bóc lột trên cơ sở nương rẫy. Điều này có giá trị cho ta hiểu chế độ xã hội ở đồng bằng, vì đồng bằng cũng làm ruộng nước.

- Họ tiến hành bóc lột trên cơ sở ruộng công, không bóc lột ruộng tư. Vì diện tích vùng thung lũng quá hẹp nếu biến thành ruộng thì không bóc lột được nên họ bóc lột tàn bạo (cả tỉ lệ và biện pháp bóc lột) trên cơ sở ruộng công. Chế độ bóc lột ruộng công này không giống ở đồng bằng, nói cách khác hình thức bóc lột ruộng công ở đồng bằng đã bị bóp méo.

- Thiết lập được sự thống trị bằng sức mạnh tông tộc, còn người bình dân thì tông tộc bị vỡ vụn thành gia đình hạt nhân. Điều này phổ biến trên toàn Đông Nam Á kể cả vùng Nam Ấn Độ và vùng Hoa Nam. Có một số tông tộc không trực tiếp lao động dù bị vỡ vụn vẫn còn diện mạo để nhận ra. Giai cấp thống trị đã lấy sức mạnh tông tộc để áp đặt sự thống trị lên các gia đình hạt nhân. Các họ theo nghĩa tộc danh như Phạm, Lê... chỉ có ở giai cấp quý tộc còn tất cả tầng lớp bình dân Mường chỉ có một họ Bùi. Mỗi dòng họ chiếm một thung lũng hoặc một hệ thống thung lũng nối liền nhau và áp đặt sự thống trị lên vùng đó. Thống trị tuân theo nguyên tắc phụ quyền: con trai cả thống trị toàn mường gọi là lang Cun, con trai cả chỉ thứ thống trị một vùng khoảng hai ba làng. Mỗi Mường thường có khoảng 50, 70 hoặc 100 làng. Nguyên lý tông tộc áp dụng cho nguyên lý cai trị, do đó vai trò tông tộc ở người Mường, người Thái rất lớn. Về cách bóc lột kinh tế: ruộng đất từng làng là ruộng công, có hai thứ

ruộng: ruộng của nhà làng và ruộng dân. Ruộng công quý tộc cha truyền con nối, giao cho con trưởng. Do đó con thứ rất khổ vì không được nhận ruộng của nhà lang mà cũng không nhận được ruộng của dân. Con trai thứ nhà lang thường đi lấy vợ con nhà lang khác không có con trai (điều này giống các mẹ ở Huế: con trai quý tộc hống hách nhưng nghèo chuyên đi ăn nhờ của dân, một lớp quý tộc nghèo mà phải đóng vai quý tộc. Khác nhau là Mường không bình dân như Huế). Ruộng lang cha truyền con nối, nhưng không thể là tư điền. Khi quý tộc thất thố thì dân bãi miễn (cù lão) để đưa em lên. Ở đâu còn ruộng công thì ở đấy còn đôi chút dấu vết công xã, cho nên dân thường gọi đùa con thứ nhà lang là “lang rài” tức sống rông rài, chịu sự khổ cực để cho chế độ nhà lang tồn tại.

Nhà lang tự cho mình là người quản lý toàn mường. Mường có chung một hệ thống thủy lợi mà hình thức lại rất phức tạp. Mỗi làng có một hệ thống ruộng riêng của từng họ nhưng phải phối hợp một hệ thống thủy lợi gồm hai nguồn nước: suối con và suối lớn. Do đấy, phải thương lượng lẫn nhau và người cầm trịch là lang Cun. Cuộc họp toàn mường đầu năm bàn về thủy lợi dưới quyền lang Cun. Đại diện các lang phải đến bàn, như vậy một chính quyền đã bao trùm toàn thung lũng. Tầm quan trọng của thủy lợi đối với sự ra đời của nhà nước mà Ăngghen đã nói, ta thấy được rõ ràng ở đây.

Nhu cầu của xã hội cần người đứng ra quản lý toàn mường, người quản lý nắm quyền phân phối ruộng công và bởi vì ruộng công quá ít không đủ phân phối cho mọi người nên để ra sự ban ơn. Muốn được nhận ruộng công gia đình bình dân phải chịu ơn và làm không công cho lãnh chúa. Bà Cuisinier rất nhầm khi so sánh chế độ lang đạo Mường với lãnh chúa ở Âu châu. Ở châu Âu quyền sở hữu ruộng đất thuộc về lãnh chúa, còn ở mường là

ruộng công. Những người không có ruộng công phải đi làm rẫy làm nương, không được xếp là công dân chính cống (như người ngụ cư ở người Kinh), họ bị khinh rẻ. Vì vậy tầng lớp bình dân Mường cũng có hai loại: mol mường tức một thành viên chính thức được nhận ruộng công, hai là túa roọng - tức dân làm rẫy không được tham gia nghi lễ trong làng. Con trai mol mường chỉ chơi chứ không lấy con gái túa roọng, trong khi đó đời sống của túa roọng vì được tự do về kinh tế nên cao hơn hẳn mol mường.

Chế độ Pia Tạo ở Thái phức tạp hơn, nhưng về cơ bản là giống nhà lang mường. Nếu giả thuyết của Gorman quả thật là đúng, thì khi con người ở thung lũng về đồng bằng, họ lập nên chế độ xã hội gì? Ở Việt Nam trước Bắc thuộc xã hội gì? Giả thuyết về vùng kinh tế mới, người ta phải mang nguyên xi xã hội cũ, nhưng môi trường buộc phải đổi mới về mặt tổ chức cho phù hợp. Những điều biết được về khởi nghĩa Hai Bà Trưng qua huyền thoại cho ta biết tướng của Hai Bà toàn là nữ. “Trưng Trắc” có nghĩa là họ không? Nữ tướng của Hai Bà Trưng toàn là tên đổi rất hay, nhưng chắc gì đã là họ. Có điều là, về cơ bản người ta hiểu được rằng Trưng Trắc là con một lạc tướng - tức là tù trưởng một vùng. Điều này chứng tỏ trên đồng bằng Bắc Bộ, ít nhất là đỉnh tam giác châu Hà Đông - Hà Nội đã có chế độ tù trưởng kiểu Hai Bà Trưng. Theo sử Trung Quốc, Hai Bà chiếm 65 thành, thực ra có thể chỉ có tù trưởng địa phương của 65 thành ấy hưởng ứng theo Hai Bà. Đất thuộc gia đình Hai Bà cũng chỉ là một mường lớn, phải liên kết được các tù trưởng khác. Vì lẽ đó, Mã Viện phải để 3 năm mua chuộc hết các tù trưởng khác, rồi mới tấn công và khi đã mất đi sự ủng hộ của các tù trưởng khác, Hai Bà thua ngay. Tóm lại, trước thời kỳ Bắc thuộc đã tồn tại ở đồng bằng một chế độ bóc lột trên cơ sở ruộng công và áp đặt chế độ tông tộc. Nhưng vấn đề đặt ra là kiểu bóc lột của Mường không thấy ở Kinh, dù vậy ở người Kinh ta vẫn

thấy diện mạo của ruộng công trong cách phân phối định kỳ. Như vậy là ở miền xuôi còn lưu giữ được nhiều yếu tố dân chủ, làng mạc miền xuôi rõ ràng là dân chủ hơn ruộng. Vết tích công xã còn lại trong chế độ ruộng công và quyền “cù lão” của dân ở người Mường là những vết tích của “làng tự trị” xa xưa. Dù cho lang đạo nắm một làng, hoặc một cụm làng, nhưng mỗi làng lại tồn tại theo một chế độ thủy lợi và ruộng đất riêng. Ở miền xuôi, nước ta có 1000 năm Bắc thuộc, khi người Hán vào không còn tù trưởng địa phương nhưng làng vẫn được bảo lưu. Condominas có lý khi ông lưu ý ba trường xã hội chính trị khác nhau cần phải nghiên cứu: một là các Vương Quốc hạ Lào, hai là chế độ thống trị đặc biệt của người Thái và Lào, ba là chế độ dân chủ của người An Nam tức người Kinh. Phải nói Condominas đã thấy được những cái chính cần làm.

Tổ chức nhà lang và Pìa - Tạo báo hiệu tiền nhà nước trên phạm vi một mường còn lỏng lẻo, hình thức này giống lãnh địa. Người cầm đầu mường có một mảnh đất riêng gọi là Chiềng của lang Cun, đặt dưới quyền thống trị và bóc lột trực tiếp của ông ta. Lang Cun giống vua Pháp cổ - vua Pháp cổ trên danh nghĩa là vua nước Pháp, nhưng thực ra chỉ là lãnh chúa của Paris. Chức năng quan trọng của lang Cun đối với mường là điều hành thủy lợi.

Thủy lợi cần có sự thương lượng giữa các làng, và hệ thống thủy lợi đòi hỏi phải huy động lực lượng đông đảo để làm hoặc tu sửa. Nhưng khi ra đời cơ chế lang Cun lãnh đạo toàn mường thì các làng lại phải đóng góp các mặt khác nữa ví như làm cho lang Cun chẳng hạn. Tất cả được vận hành theo tập quán pháp, có một số qui định và họ dùng chữ Hán để ghi, công xã xưa có tập quán pháp là một yếu tố tiền nhà nước. Bộ máy dưới quyền lang Cun là một bộ máy lấy ngay trong bản chiềng gọi là Âu (tiếng

Môn Khơme cổ “Âu” là cha ví dụ Xihanouk tự xưng là Âu pu).  
 Mấy ông nhà lang này gọi dân là thằng, lang Cun gọi các quan lang là bố (vua triều Nguyễn gọi các quan trong triều là thầy).  
 Vấn đề Âu phức tạp: có hai loại Âu, Âu long (quan lớn), Âu cúi (quan bé) và có sự phân công rõ ràng. Âu cả có vai trò như tể tướng, các lang đạo cũng có hệ thống Âu như vậy nhưng ít hơn.  
 Ở một số mường Âu lớn là cha truyền con nối, nhưng nếu có lỗi thì nhà lang cũng có thể cách chức. Các tiên đề này báo hiệu sự xuất hiện của nhà nước.

Hiện nay các hình thái chính trị xã hội ở Đông Dương chưa ai nghiên cứu thành hệ thống. Như đã nói ở trên có hai nguyên tắc hàng xuyên của xã hội nông nghiệp thung lũng ở chân núi, thời tiền công nghiệp, tức là bóc lột trên cơ sở ruộng công và duy trì chế độ tông tộc. Cũng có những cư dân trước khi đi vào nông nghiệp ruộng nước có dạng chế độ thị tộc thí dụ người Ba Na, người Ê Đê. Người Ê Đê có tông tộc, còn người Ba Na không thấy dấu thích chế độ tông tộc. Trong khi người Ba Na chỉ dùng phụ âm đầu chung chỉ tên những người có quan hệ thân thuộc, ví dụ: Chu, che, cha thì ở người Ê Đê trong cách gọi tên lại thể hiện mối quan hệ thân tộc rõ ràng. Thí dụ Ydru môlô tumtu. Y là để chỉ con trai, Đru là tên gọi hàng ngày, Môlô là tên trùm lên nhiều gia đình không có ý nghĩa gì, Tumtu trùm lên Môlô và là tên bà tổ ngày xưa. Có thể giả thuyết rằng: Tumtu là thị tộc (cũng không được lấy nhau). Như vậy ta có những thị tộc A, B, C có cùng tổ tiên rồi phân ra A A'; B B' B"... Tumtu có thể là A, B, C. Môlô có thể là A", B", C". Ở Bắc Mỹ xã hội cũng tương tự như vậy:

Bộ lạc

a b c d

a' a" b' b" c' c" d' d"

như vậy Môlô là các phân thể của thị tộc không được lấy nhau. Về chế độ thị tộc và bộ lạc đã nổ ra những cuộc tranh cãi kịch liệt. Tuy người ta dùng từ thì giống nhau mà nội dung thì lại khác nhau.

Có một quan điểm rất hay, đó là quan điểm của Lévi Strauss (bàn lại vấn đề tôtem). Có một vấn đề, vấn đề tôn giáo, mọi người đã lơ đi thì Lévi Strauss quay lại, ông lần lại từ đầu và nêu lên nhiều ý kiến rất mới mẻ. Theo Lévi Strauss có hai loại xã hội thời viễn cổ?

- Một là xã hội đồng tâm. Do sự đòi hỏi một không gian rộng đã đẻ ra chế độ thị tộc và bộ lạc (không gian các đồng cỏ rộng có rất nhiều thợ săn). Vì không gian quá rộng thị tộc quá đông nên phải cắt thành hai thị tộc hay là hai phân thể của cùng một thị tộc A và A' bên cạnh nhau. Không được loạn luân, không được lấy nhau giữa hai thị tộc này nên gìn giữ được sự thiêng liêng của dòng máu. Những thị tộc này được thiết lập và lan rộng trong không gian như ở Úc, ở Bắc Mỹ v.v...

- Hai là xã hội phân bào kiểu con amuýp, một xã hội gồm là một tế bào rồi tách đôi không liên quan gì. Xã hội này hình thành trong vùng có không gian hẹp.

Vùng rừng xích đạo như người Pícmê, người Nêgri (ở Phi châu), một môi trường không đẻ ra thị tộc bộ lạc, họ sống thành từng nhóm. Theo từng toán một nhóm lý tưởng nhất là 34 người. Nếu dân số tăng quá thì không đủ sống, nếu ít hơn thì lại không tồn tại được. Nhóm người này sống trên một vòng tròn có bán kính khoảng 100km. Từng nhóm người như vậy sống thành một cộng đồng. Trong cộng đồng ấy bao gồm cả con cháu, người ở ngoài, và những người cùng huyết thống. Họ sống bằng nghề săn voi. Khó có thể tưởng tượng được nghề săn voi của họ: người cao khoảng một mét, dùng 1 mũi dáo bằng mảnh tước buộc vào gậy

mà xúm vào đánh chết loại voi rừng hung dữ. Như vậy, người nguyên thủy không có chế độ thị tộc bộ lạc.

Cùng một hoàn cảnh kinh tế và môi trường, gần như ở bên cạnh nhau (cùng hỏa canh) mà người Ba Na không giữ được gia đình lớn phụ quyền, còn ở người Ê Đê thì rất rõ những dấu vết của chế độ thị tộc mà ở Ba Na không thấy. Trong hoàn cảnh trồng lúa nước, đại gia đình phụ quyền đều vỡ vụn thành những gia đình hạt nhân, không có một biệt lệ nào (từ Nam Trung Quốc đến một phần Ấn Độ). Ở người Mường không có bộ lạc, khi vỡ ra chỉ có tông tộc tức theo họ. Người Kinh mượn họ của người Hán, có thể người Hán buộc người Kinh phải mượn họ để nhận được dấu vết của tông tộc, còn người Mường chỉ có gia đình hạt nhân không có dấu vết tông tộc. Chỉ có quý tộc Mường vì không bị ảnh hưởng của lao động ruộng nước nên tuy có vỡ ra thành hạt nhân vẫn còn giữ được khung họ như người Kinh. Như vậy là người Kinh giữ được tông tộc do tiếp xúc với văn hóa Hán. Quý tộc Mường giữ được do không lao động và cố kết để bóc lột. Ở đồng bằng sông Hồng tôi rất nghi tư liệu về Hai Bà Trưng không nói đến ruộng công ruộng tư, có thể đó là chế độ tuân thủ hai nguyên tắc trên. Từ thời kỳ Hai Bà Trưng đến thời Khúc Hạo gần 9 thế kỷ, một thời gian dài ồ ạt du nhập mô hình Hán bằng bạo lực áp đặt, một nền văn minh cao hơn nhiều. Đế quốc Hán không chấp nhận tù trưởng địa phương vì nó cản thuế, cản bóc lột vì vậy tông tộc với tư cách là một thiết chế xã hội bị mất đi. Nhưng người Trung Hoa làm gì có cách mạng kỹ thuật để đưa vào nông thôn Việt Nam, vì thế làng xã tuy áp đặt bộ máy nhà nước vẫn giữ được dấu tích dân chủ? Thư tịch Hán nói nhiều đến việc các hào trưởng địa phương hay làm loạn chống người Trung Quốc như Lý Bôn, Lý Bí, Quang Phục. E rằng đó là tầng lớp quý tộc địa phương mà ta còn thấy dấu vết trong chế độ nhà lang. Dưới thời Bắc thuộc, tầng lớp này mất hết quyền lực nhưng uy thế của họ

còn được bảo lưu. Do đó khi bộ máy thống trị Trung Quốc suy yếu là họ nổi dậy đòi quyền lợi. Nhưng qua 9 thế kỷ, ở Bắc Bộ đã có bộ máy trung ương tập quyền rập theo nguyên mẫu bộ máy Trung Hoa. Nếu như có một tù trưởng nào đó kiểu Hai Bà Trưng giành được chính quyền từ tay người Hán thì buộc họ phải áp dụng một mô hình chính quyền kiểu Trung Quốc trên toàn quốc. Không thể lập lại mẫu cách đây 900 năm - dĩ nhiên. Ngay đến thời kỳ độc lập, thỉnh thoảng còn có sự nổi dậy của tù trưởng. Chúng ta có thể giả thuyết: quyền tư hữu tài sản ra đời từ thời Bắc thuộc và các hào trưởng có nhiều ruộng tư, chế độ ruộng tư từ Trung Quốc mang tới, họ trở thành đàn anh ở nông thôn và khi nổi dậy chống lại triều đình được dân nghèo đi theo. Đó là kiểu nổi dậy kiểu loạn 12 sứ quân, kiểu này nếu không có những dòng họ lớn ở địa phương thì không thể làm được. Mỗi tối thời Nguyễn nông dân khởi nghĩa, vẫn không có người nghèo cầm đầu mà là các hào trưởng cầm chịch. Ông Ba Vành làm cho triều đình thất điên bát đảo là một chánh tổng. Ông Nguyễn Hữu Cầu là con một địa chủ lớn ở Hưng Yên. Bắc Bộ lúc ấy còn là đầm lầy, khó lưu thông. Nguyễn Hữu Cầu là con một nhà giàu học giỏi, võ nghệ cao cường lại có uy tín, tổ chức nhóm cướp của của kẻ sang trọng và được dân nghèo đi theo. Là người anh hùng của sông nước dùng thuyền chặn những con đường buôn bán lên Thăng Long, rồi hóa trang bôi mặt đen xông ra cướp của chia nhau. Nhân chuyện nông dân bị đói Nguyễn Hữu Cầu phát cò khởi nghĩa với khẩu khí phá thế chim lồng đánh bọ với kim ô. Ngay cả khởi nghĩa Tây Sơn cũng không có khẩu hiệu về ruộng đất. Dân ở Tây Sơn có truyền thống buôn cau với người Thượng, Nguyễn Huệ giỏi võ được cả vùng kính trọng. Anh Nguyễn Huệ làm quan thu thuế, vì đánh bạc hết thuế nên phải khởi nghĩa, làm đến kinh thiên động địa nhưng không có khẩu hiệu ruộng đất nên tá điền Nam Bộ không theo, ra Bắc thì trí thức Bắc

không phục, tài giỏi như vậy vẫn thua Nguyễn Ánh.

### **3. Vùng duyên hải**

Theo tư liệu khảo cổ học ở đồng bằng sông Hồng thì cho tới đầu thời kỳ đồ sắt, tổ tiên của người Việt gặp biển. Có điều lạ là nước ta có trên 3000 km chiều dài đường biển thế mà cho tới điều tra dân số năm 1975 chỉ có 1 triệu dân ở biển (1 triệu/50 triệu). Nông dân Bắc Bộ không có xu hướng ra biển, đó là một điều lạ. Chúng tôi đã nghiên cứu thử hai địa điểm ven biển: một ở cửa Sốt (thuộc vùng biên giới Nghệ Tĩnh), một ở cửa Ba Lạt (thuộc vùng biển Thái Bình), trừ bộ phận thủy cư, một biệt lệ không đại diện cho cư dân ven biển, còn lại chưa thấy một hình thức đánh cá nào đi khỏi khoảng trên 40 km, cách bờ. Biển đóng một vai trò mờ nhạt trong đời sống của người dân Bắc Bộ. Họ ít biết ăn cá biển, có nơi sợ ăn cá chỉ thích ăn cá ao cá sông. Miền duyên hải xu hướng của nông dân là quai đê lấn biển. Khắp vịnh Bắc Bộ không có nơi nào làm nước mắm; cha của Nguyễn Hữu Chỉnh giàu vì buôn nước mắm, quê ở Hà Tĩnh, chở nước mắm Hà Tĩnh ra Bắc bán. Cao Bá Quát rất khinh bỉ mùi nước mắm, coi nó có mùi thối, thối như nước mắm:

*(“Chém cha cái mũi vô duyên*

*Câu thơ Thi Xá con thuyền Nghệ An”).*

Vịnh Bắc Bộ vào sâu nhưng nông, ít cá. Thời sơ sử kỹ thuật đánh cá của con người thấp nên thu được cá không nhiều. Nhưng hải lưu nước ấm cá nhiều lại ở ngoài xa, hơn nữa, vịnh Bắc Bộ lại ở xa đường hành thương quốc tế, ít có buôn bán ở biển. Thời cổ Java, Xumatra giàu có nhờ buôn bán trên biển, còn Bắc Bộ không có luồng hải thương.

Người Trung Quốc đầu tiên buôn bán trên bộ (tơ, lụa), chỉ có khi Hoa Nam ổn định mới có buôn biển (Quảng Châu). Đường

hải thương Trung Quốc - Hava, Xumatra - qua eo Kara (Malacca) đi Ấn Độ, đi Ba Tư buôn bán tơ lụa và hương liệu. Ở ta không có hương liệu quý, vì thế nên ngay vương quốc Champa, người Mã Lai rất giỏi hàng hải nhưng cũng không áp dụng nghề buôn lớn mà chỉ đi cướp biển. Champa mạnh biển nhưng không sử dụng được biển mà họ lại không có đồng bằng nên họ yếu hẳn.

Như đã nêu: vịnh Bắc Bộ nông, ít cá, xa hải lưu, xa đường buôn quốc tế, và do đánh nhau với Trung Quốc nên dễ ra xu hướng sợ tiếp xúc với người ngoài, vì vậy người Việt dễ ra xu hướng bế quan tỏa cảng, trọng nông ức thương, do đó biển hầu như không có tác dụng gì.

Người Việt gặp biển dễ ra hai cách ứng xử:

- Một là với truyền thống nông nghiệp, họ quai đê lấn biển những bãi sinh lầy mới bồi, được họ ngăn cách với biển bằng con đê. Trên đất phù sa mới ấy, dĩ nhiên là chua và mặn. Họ rửa mặn, khử chua, thuần hóa đất dần dần rồi đưa vào trồng trọt. Nông nghiệp, ở đây do đất đai như vậy cho nên có những dị biệt, nhưng nhìn đại thể trên những nét lớn nông nghiệp ấy vẫn không khác những gì mà chúng tôi đã đề cập ở trên.

Nông nghiệp ven biển ngoài sự quai đê lấn biển này, còn có một hình thức khác, khai thác canh tác nông nghiệp trên bãi biển bãi cát. Như chúng ta biết, những bãi sinh lầy sú vẹt do phù sa các con sông đã và đang bồi đắp, so với cả vùng ven biển thì không nhiều. Đại đa số đất miền duyên hải là đất cát. Trên miền đất cát này tồn tại một dạng nông nghiệp đặc biệt: nông nghiệp với cây trồng chính là khoai lang. Khoai lang là cây chưa xác định được gốc gác. Một giả thuyết cho rằng khoai lang có nguồn gốc ở Nam Mỹ, một giả thuyết khác lại coi cây khoai lang có ở ven bờ biển Thái Bình Dương. Nông dân Bắc Bộ cũng trồng khoai lang, nhưng nó chỉ được coi như là một loại cây trồng phụ,

dùng để ăn độn, ăn chơi. Ngược lại ở ven biển Nghệ Tĩnh khoai lang đóng vai trò là cây lương thực chính. Về mặt sinh thái nó phù hợp với đất pha cát ven biển: Dân gian vẫn nói:

*“Trăng rằm đã tỏ lại tròn*

*Khoai lang đất cát đã ngon lại bùi”*

(Ca dao)

Khoai lang có nhiều giống nhưng loại trừ một số ít mới du nhập như khoai Hồng Quảng (gốc Trung Quốc), khoai rau muống v.v... Còn lại đều được gọi là khoai *chiêm*. Có nhiều loại khoai chiêm: chiêm lương, chiêm đỏ, chiêm bầu, chiêm đỏ đọt, chiêm sắt v.v... Khoai lang được nhân giống bằng củ, trồng bằng ngọn. Đất cát khoai cho năng suất rất cao, củ nhiều bột đường. Khoai được chế biến thường nhiều món ăn. Mỗi món đều có những món ăn liên quan: khoai cá, khoai cà. Khác với người dân Bắc Bộ chỉ có hai cách nấu: luộc, nấu ngọt hay nấu chua, ở vùng biển miền Trung, mặc dù vai trò biển yếu, nhưng do tiếp xúc với biển, người nông dân tích lũy được một ít kinh nghiệm trong việc bảo quản và nấu cá. Khoai cá, các món chế biến từ khoai và các món chế biến từ cá gắn bó với nhau và gắn bó với các cộng đồng người ven biển.

Cũng ở vùng biển miền Trung, còn có một loại cây trồng lấy củ nữa, củ môn. Môn cũng có nhiều loại: Môn sọ, môn sáp, môn riêng, môn ba tháng...

Môn đóng vai trò quan trọng đối với đời sống một số người hiện còn ở Mêlanêsi. Ở đồng bằng Bắc Bộ người ta xếp môn vào họ với khoai: Khoai sọ, khoai môn. Tuy nhiên cũng như khoai lang, khoai sọ ở Bắc Bộ chỉ dùng để ăn chơi, còn ở Trung Bộ, dù còn ít ỏi môn được coi như là cây lương thực màu. Thích hợp với bãi cát trắng ven biển trước tiên phải kể đến cây dưa. Năm nào

trời càng nắng thì dưa càng được mùa: “Nắng tốt dưa, mưa tốt lúa”.

Người Việt có truyền thuyết coi cây dưa là từ ngoài đảo trời dạt vào. Truyền thuyết kể rằng, thời Hùng Vương có một con gái vua phải lòng An Tiêm một con người tài giỏi cần cù lao động. Vua giận con gái phải lòng con trai dân nên đẩy con cùng An Tiêm ra một vùng đảo hoang vắng. Ở đấy An Tiêm cùng nàng Ba (con gái vua) và người tùy tùng đã tìm kiếm sự sống ở đảo hoang vắng và phát hiện ra dưa hấu. Dưa hấu được gửi về đất liền, người Việt biết dưa từ đấy.

Truyền thuyết là vậy, nhưng có lẽ những loại dưa đã mọc trên bãi cát ven biển từ lâu khi người Việt tiếp xúc với biển bắt gặp chúng và đặt ra truyền thuyết để giải thích thôi;

+ Giữ nguyên truyền thống nông nghiệp, người Việt đã thích nghi với môi trường ven biển đại loại như trên. Có lẽ do đất đai hiếm hoi, do dân số lớn không thể đủ ruộng để canh tác nông nghiệp và do dần dà họ nhận ra các sản vật ven biển nên một bộ phận người Việt tách hẳn ra làm nghề đánh cá. Thế ứng xử thứ hai của cư dân nông nghiệp khi gặp biển?

Là cư dân đánh cá, nhưng vẫn hướng về nông nghiệp. Làng thường bám vào các nơi có nước, có thể trồng nông nghiệp được, mọi sinh hoạt hoàn toàn trên đất liền. Con thuyền chỉ đơn thuần là một công cụ sản xuất. Kỹ thuật đi biển thấp, không cho phép họ ra khơi ngoài 40, 50 km và chỉ đánh cá một mùa, mùa biển lặng, còn lại vẫn phải kiếm sống thêm bằng các nghề khác, phần lớn đều bám lấy nông nghiệp. Sản phẩm được chế biến từ hải vật có một loại rất nổi tiếng là nước mắm. Có lẽ chỉ có người Việt mới có nước mắm, mà biết làm nước mắm phải từ miền Trung trở vào. Làm nước mắm có một thành phần đáng lưu ý đó là gạo rang gọi là thính. Ở Thái Lan trong những xí nghiệp sản xuất

nước mắm lớn (hầu hết do Việt kiều đảm nhiệm) người ta thay thính bằng cám. Thính được rang từ gạo lứt có nghĩa là gạo còn cả cám. Gạo là một nông phẩm và điều quan trọng hơn chỉ có cư dân có nguồn gốc nông dân mới biết làm nước mắm. Nếu như muốn làm nước mắm hoặc muốn mắm chua thì gạo rang cho cháy hết tinh bột. Cần phải nghiên cứu thêm nữa nhưng cảm giác của tôi là làm nước mắm cùng một kiểu với muối cà, dầm tương của người nông dân. Nước mắm, các loại mắm tôm, mắm cá đều là sản phẩm của các cư dân nông nghiệp - cũng là một thể ứng xử của dân nông nghiệp khi gặp biển.

Điểm mà chúng tôi nghiên cứu thử - của Sót, một cửa biển lớn cuối cùng của phía Bắc có một loại người lạ: người Bô-lô. Họ được miêu tả như một giống khỉ bị coi là hạ đẳng: giọng lừa, lưng cong, cổ rút. Vấn đề lý thú là người Bô-lô và người địa phương khác nhau, các ông đó coi là người Chiêm Thành. Bô-lô có thể là biến âm từ từ “Pù lao” (trong ngôn ngữ Mã Lai “Pù lao” tức là đảo) là dân sống trên thuyền ta gọi là thủy diện hoặc thủy cư. Ở Thừa Thiên họ được gọi là mọi biển còn ở Ninh Hòa họ được gọi là người Hạ. So với dân địa phương thuyền của họ rất thành thực. Với họ, con thuyền không còn chỉ là công cụ sản xuất nữa mà đồng thời là nhà. Các con thuyền lênh đênh ấy kết lập với nhau thành vạ (làng) sống trên mặt nước và hoàn toàn tách biệt với đất liền. Các vạ như thế ghép lại thành tổng riêng và vạ cũng có lý trưởng, tổng có chánh tổng độc lập. Ấy vậy mà họ vẫn phải phụ thuộc dân trên đất liền. Thứ nhất là họ thuộc loại “vô hiệu diện địa” nên phải mua đất trên làng để xây nhà thờ. Khi có người chết lại phải mua đất để chôn cất. Thứ nhì là, về cuộc sống hàng ngày họ bị dân trên đất liền chi phối. Cá họ đánh được hàng ngày phải lên bờ bán. Ở các cửa biển thí dụ của Sót, trước cách mạng tháng Tám đã hình thành những bậc thương chủ đàn anh. Họ độc quyền mua cá của dân thủy cư này. Bởi

trên con thuyền cá không thể dự trữ được mà các thương chủ đàn em thì không được phép vượt mặt các thương chủ đàn anh, nên cuối cùng dân thủy cư, những chủ nhân của biển cả lại phải lên bờ mua cá của các thương chủ để ăn với giá cắt cổ. Những lúc phải sắm thuyền tậu lưới họ phải vay nợ. Thế là họ biến thành những con nợ của dân trên đất liền.

Mặc dù không có truyền thống về biển, nhưng do tiếp xúc với biển đã khá lâu nên ở vùng biển người Việt đã hình thành một số tập quán sông nước. Khi nghiên cứu cần chú ý các đặc thù vùng môi trường này: Vùng biển chúng ta nghiên cứu nông hay sâu, thoải dần hay dốc đứng, có vũng kín để dậu thuyền hay không, gần hay xa các dòng hải lưu nóng lạnh. Chế độ thủy triều ở đây tạo nên chu kỳ con nước như thế nào, các loài hải vật qua lại ở đây theo thời gian và không gian ra sao. Đặc biệt phải chú ý công cụ sản xuất vì vùng biển có rất nhiều công cụ sản xuất và vì ở đây điều kiện giao lưu giữa các luồng văn hóa rất thuận lợi.

Về mặt xã hội, tư liệu bước đầu thu thập được cho thấy họ vẫn giữ nguyên cơ cấu của xã hội nông nghiệp, tất nhiên chức năng có khác. Cần tìm hiểu sâu thêm xem cơ cấu xã hội nông nghiệp ấy lúc tiếp xúc với môi trường mới có gì được “cải biên” để thích ứng. Qua tư liệu điền dã ta thấy ở các làng ngư nghiệp ven biển, bên cạnh cơ cấu xã hội truyền thống đã hình thành “hội của những người đi biển” gọi là hội “bạn thuyền”. Hội này có tính chất là hội cộng cảm của những người cùng một nghề nghiệp hơn là một cơ cấu để điều hành sản xuất.

Đối với dân thủy cư có lẽ vì các nhóm quá lẻ tẻ nên họ được tập hợp lại thành các vạ, nhiều lúc các giáp của cùng một vạ, rất xa nhau và trừ một ít chức dịch ra dân chài không hề biết những giáp khác của vạ mình.

Vấn đề cuối cùng cần lưu ý là, mặc dù không gian một làng

biển có rộng mở hơn không gian của một làng nông nghiệp, nhưng do đặc thù của vùng môi trường, chúng không thể tự cung tự cấp được nên lúc nghiên cứu về bình diện hạ tầng cơ sở không thể chỉ bó gọn trong không gian một làng mà phải nghiên cứu cả một khu vực gồm nhiều làng. Thí dụ ở vùng cửa Sốt chẳng hạn, trong một không gian hẹp thành phần cư dân rất bấp bấp. Ở đây có làng đánh cá chung cư trên biển, có làng đánh cá thủy cư trên sông, có làng vừa đánh cá vừa đi buôn, có làng vừa đánh cá vừa làm nghề phụ, có làng nông nghiệp làm nghề thêm ở biển, có làng đơn thuần nông nghiệp; có làng muối v.v... mỗi thành phần kể trên không thể tự cấp tự túc được mà đều phải dựa vào nhau, bổ sung cho nhau.

Biển là vùng môi trường mới mẻ, mới mẻ đối với sự khai phá của con người và mới mẻ cả trên lĩnh vực nghiên cứu. Chúng ta cần gia công thêm.

#### **4. Vùng hỏa canh**

Từ trước tới nay, khi đã động đến các tộc người này, người ta chỉ đề cập đến khía cạnh này, khía cạnh nọ của văn hóa thô, chứ chưa ai tìm hiểu môi trường cả? Căn cứ vào tài liệu dân tộc học và tài liệu địa lý học, mặc dù chưa hoàn chỉnh chúng ta cũng nhận được vùng môi trường này có hai cảnh quan.

Hoặc là sườn núi, có thể nó bọc cái thung lũng hẹp như sườn núi thuộc hệ sơn khối ở phía Bắc. Trên sườn núi cư dân làm rẫy, còn thung lũng ở dưới chân cư dân lại làm ruộng nước (Mường, Thái). Hoặc sườn núi gấp vào nhau, không có tộc người nào làm ruộng nước cả thí dụ như vùng dọc Trường Sơn và trên cao nguyên Tây Nam Bộ.

Dù có phân chia thế nào, chúng đều có mẫu số chung, mẫu số chung đó đưa họ đến làm rẫy như nhau. Mẫu số chung đó là: Sườn núi không có nước đọng lại để làm ruộng nước nên buộc

dân phải hỏa canh. Tuy có mẫu số chung, nhưng xét về văn hóa tộc người vẫn còn có những khía cạnh khác nhau. Thí dụ: có không gian rộng và không gian hẹp, có vùng không gian bị cắt xén và có vùng không gian bị cắt thành từng phần nhỏ, khiến cho các tộc người khó giao lưu với nhau, còn vùng cao nguyên không gian rộng nên các tộc người dễ dàng giao tiếp. Loại trừ những biệt lệ này, mẫu số chung vùng hỏa canh khiến cho các cư dân khi bước vào nông nghiệp đều làm rẫy.

Trên nương rẫy, cây trồng chủ yếu là cây lúa lốc. Nhưng tư liệu mới nhất cho ta biết cây lúa lốc không phải là tiền thân của cây lúa nước như trước đây chúng ta vẫn lầm lẫn mà nó biến dạng của cây lúa nước khi leo lên sườn núi. Dù sao, sự xuất hiện của lúa lốc, hậu sinh của lúa nước không thể ra đời sớm hơn lúa nước được.

Những tư liệu dân tộc học ở Đông Nam Á và châu Đại Dương đều thống nhất một điểm: đó là loài người trồng trọt cây lấy củ đầu tiên mà củ nhiều nhất là củ môn (tarô). Đây là chuyện quá khứ, còn hiện tại quanh cảnh hỏa canh tập trung vào cây lúa lốc. Lúa lốc chịu khô, chống gió và năng suất cao hơn các loại khác nhiều.

Kỹ thuật làm nương rẫy ở nước ta, trên những nét lớn đều thống nhất với vùng Đông Nam Á và châu Đại Dương. Nét lớn nhất đó là: đại đa số các vùng đều dùng gậy chọc lỗ. Gậy chọc lỗ thực ra là một công cụ không có gì quan trọng, qui trình của nông nghiệp nương rẫy hỏa canh khô nặng nhọc nhất không phải là chọc lỗ tra hạt mà là phá nương và cái nói lên trình độ kỹ thuật cao là ở chỗ biết chuyển đổi cây trồng theo từng năm chứ không phải là ở gậy chọc lỗ, bởi vì trên thế giới có vùng hỏa canh không bằng gậy chọc lỗ mà bằng cuốc. Toàn bộ Phi châu đen đều làm nông nghiệp nương rẫy bằng cuốc.

Tại vùng này, kèm theo trồng trọt có săn bắt, kể cả săn bắt thủy sản trên vùng cao (tức bắt cá) chăn nuôi và hái lượm. Tất cả những tư liệu hiện có cho thấy ở nước ta chưa có tộc người nào chỉ sống bằng nghề săn bắt. Còn chăn nuôi thì tùy từng vùng cũng khác nhau. Vùng khá nhất là cao nguyên đặc biệt là Tây Nguyên - nơi có đồng cỏ bằng phẳng và rộng. Ở miền Bắc, cao nguyên Đồng Văn là đáng kể. Còn trên sườn núi, cho dù là sườn núi thuộc sơn khối miền Bắc đổ xuống thung lũng có người trồng lúa nước hay là sườn núi Trường Sơn không đổ xuống thung lũng, chăn nuôi đều kém. Ở đây chỉ có nuôi gia cầm. Đi vào gia đình và xã hội vùng hỏa canh, tư liệu cho phép chúng ta khẳng định được xã hội ở đây thuộc xã hội trồng trọt chứ không phải xã hội nguyên thủy. Khắp trên thế giới, nơi nào sản xuất sơ khai, đa số trường hợp là hỏa canh, xã hội nông nghiệp hỏa canh thường bảo lưu vết tích của xã hội nguyên thủy (chúng tích nguyên thủy tương đối hoàn chỉnh ở người Píchmê) đáng lưu ý là vết tích của tôn giáo nguyên thủy và vết tích của xã hội có tù trưởng. Đi vào xã hội hỏa canh còn có thể tìm được những vết tích tương đối cổ của loài người mà ta ít thấy ở xã hội nông nghiệp phát triển. Ở miền Bắc nước ta nghi lễ nông nghiệp có phản ánh hiện tượng con người cầu khẩn các lực lượng siêu nhiên. Thái độ cầu xin các lực lượng siêu nhiên ít nhiều đều bị nhân hóa, bởi vì xã hội của người Kinh đã phát triển cao, đã có nhà nước. Hình thức tôn giáo mang tính chất của thời kỳ đã phát triển, tức là khản nguyên thế giới nhân hóa (tôn giáo cao). Tuy nhiên thẳng hoặc chúng ta tìm được một số dấu vết tôn giáo sơ khai như nghi lễ phồn thực với những lễ tiết mô phỏng.

Trái lại trên nương rẫy ta còn tìm thấy những vết tích của tôn giáo nguyên thủy xưa. Nếu như người Kinh kể cả người Mường thái độ cầu nguyện xin xỏ là cơ bản thì trên nương rẫy tuy có thái độ khản nguyên nhưng còn tồn tại đậm nét những lễ

tiết nhằm tác động vào thiên nhiên, bắt thiên nhiên phải thúc đẩy sản xuất. Như vậy là một bên có thái độ tiêu cực còn một bên là thái độ tác động tích cực. Ở xã hội phát triển thấp có tác động tích cực vào thế giới siêu nhiên, trong khi đó ở xã hội phát triển cao thì tiêu cực đối với thiên nhiên. Người ta xem đó như là phù phép phương thuật nhưng thực ra đấy chỉ là bước đầu của kỹ thuật loài người tác động vào thiên nhiên. Ngay từ ngữ phương thuật của Trung Hoa cũng đã bao hàm ý nghĩa đó bởi vì từ “phương” có nghĩa là vuông. Và cách làm phương thuật là cách làm tối ưu để chỉ cái phù phép có hàm nghĩa là phương pháp như kỹ thuật, tức tác động làm biến đổi hiện thực. Ở miền Bắc trong cái xã hội nương rẫy qua tư liệu của Thanh Thiên đã thu thập được một hệ thống lễ tiết của người Mạg Ơ (Môn - Khơme) cư trú ở biên giới rất hay. Sau khi mình giải tư liệu đó, ta tìm ra được một hệ thống tín ngưỡng thờ mặt trời rất cổ và hoàn chỉnh. Nếu quả thực trống đồng được dùng trong lễ tiết tức là hình thái thờ mặt trời thì ở người Mạg Ơ có hình thức đó. Không nên xem thờ thần mặt trời là một lễ tiết riêng lẻ trong lễ tiết của người Mạg Ơ. Trong hệ thống lễ tiết đó đều dùng phương thuật lấy mặt trời tác động vào đất đai bao trùm lên các khâu sản xuất ở trên nương - điều này có một ý nghĩa lớn về lý thuyết dân tộc học, với một khả năng đặt ra là phải chăng ở các xã hội đã phát triển cao về kỹ thuật và xã hội đã phân hóa thành người bóc lột kẻ bị bóc lột, người thống trị và kẻ bị trị cho nên thái độ của con người là phải cầu xin tiêu cực. Ngược lại phải chăng trong cái xã hội có trình độ kỹ thuật chưa phân hóa giai cấp nên con người chưa có thái độ bị bóc lột, bị trị mà vẫn giữ thái độ tác động tích cực vào thiên nhiên. Đó là một lý thuyết rất hay, phản ánh một nghịch lý: thấp phải xin, cao phải chinh phục thiên nhiên, nhưng ở đây ngược lại. Đa số tư liệu thu thập được đều thế. Có vấn đề đây không phải tôn giáo nguyên thủy mà là tôn giáo sơ

*khai* chưa thành hệ thống nhất quán như các tôn giáo lớn (có một số người cứ tưởng rằng đây là tôn giáo nguyên thủy, và dĩ lý giải theo ý tưởng ấy là bế tắc, vì ở ta làm gì có tôn giáo nguyên thủy, mà ở ta chỉ có tôn giáo *nông nghiệp*. Đừng quá say mê với tô tem, nước mình không có mấy tư liệu về tô tem, còn tôn giáo nông nghiệp chưa ai sơ kết cả).

Lévi Strauss trong vòng 20 năm trời chỉ biết tư tưởng dân tộc học Đông Phương - nhưng ngay bộ môn dân tộc học này Lévi Strauss khi đặt vấn đề tôn giáo trên bình diện bức thiết phải dẫn tô tem, còn tôn giáo nông nghiệp ông ta không có điều kiện để dả động đến. Chúng ta ở ngay trên mảnh đất ấy, chúng ta phải biết rằng ở ta chỉ có tôn giáo nông nghiệp chứ không có tôn giáo nguyên thủy. Chúng tôi đã thấy được điều ấy nhưng không đủ người, không đủ thời gian để bắt tay vào điều tra vấn đề ấy trên các xã hội nường rẫy (người Thượng, người protô indonesen) khối người đại diện cho một lớp văn hóa tương đối cổ ở Đông Nam Á (ansraliatique) gần như gói gọn tầng văn hóa cổ.

Ở miền Bắc có cư dân làm nường rẫy nhưng từ phía Bắc xuống. Cư dân Tạng Miến khi đi xuống phía nam mới chấp nhận nường rẫy - tôi nghĩ như vậy. Tổ tiên của họ ở thảo nguyên nên nường rẫy không phải là yếu tố chính trong nền văn hóa. Bây giờ với họ nường rẫy là nguồn sống chính và vì trải qua nhiều thế hệ nên họ đã rất quen thuộc. Tuy nhiên xa xưa chắc chắn là họ không qua nường rẫy.

Cũng có một nhóm người Môn - Khơme làm nường rẫy từ thời xa xưa như người Thượng nhưng nền văn hóa của họ chứa đựng nhiều biến động do tiếp xúc với Thái, Mường, Tày - Nùng (cơ bản là ruộng nước) và dân Tạng Miến vốn có nguồn gốc khác do đó nền văn hóa của họ bị biến dạng (Xá, Xinhmul, Mạg Ủ, Kháng, Khơ Mú) không còn đậm chất “Thượng” thí dụ: mặc theo

kiểu Thái, nhà Thái, quý tộc Thái thống trị xã hội, ở họ tôn giáo nông nghiệp không giống người Thượng, họ không có tục đâm trâu.

Qua việc tiếp xúc của cư dân Môn - Khơme miền Bắc với các tộc người khác văn hóa (ruộng nước, săn bắt) ta dự đoán với hình thức tôn giáo khác, người Thượng do đó là phải đi tìm và chắc chắn là khó tìm: Thí dụ người Thượng ở Trường Sơn nói tiếng Môn - Khơme thì tài liệu cho thấy có hiện tượng ngoại lệ (cột đâm trâu Ba Na gọi là “bâng”) nhưng hiện tượng cột lễ này không thấy ở người Môn Khơme vùng đông Bắc. Nếu như ta tìm được vết tích cột lễ này ở họ thì có ý nghĩa rất hay. “Bâng” mang ý nghĩa gì? Nó là một hiện tượng lạ:

- Có thể liên quan đến tục thờ cúng phổ biến ở Đông Nam Á và châu Đại Dương.

- Cũng có thể liên quan đến vũ trụ luận của ngày xưa trong thần thoại. Về thần thoại người ta đã bàn cãi nhiều, nhưng đều thống nhất rằng, hệ thống thần thoại của một tộc người gồm hai điểm lớn: phần vũ trụ luận và phần văn hóa luận. Thần thoại vũ trụ luận nói về việc tạo thiên lập địa thế giới thần thoại trong vũ trụ luận, dưới con mắt đan ngang dọc như các vì sao, còn thần thoại văn hóa, đề cập đến văn hóa ra đời muộn.

Xưa kia tộc người nào cũng có một khu vực riêng biệt, chưa tiếp xúc lẫn nhau, nên tộc người nào cũng tự xưng mình là trung tâm vũ trụ. Sau khi vũ trụ được tạo thành qua bàn tay thần linh, chính con người cũng do thần linh tạo ra, nhưng thực ra con người tạo ra hệ thống văn hóa, kể cả thần linh, mà họ là trung tâm. Vì vậy trong thần thoại văn hóa nổi bật lên một nhân vật đóng vai trò văn hóa gọi là Hero culture. Tiểu sử của nhân vật này ta thấy có một thân phận thần thoại cực kỳ hiện đại. Thần thoại là xương sống của đời sống tinh thần (Ấn Độ thiên

về triết học, còn Trung Quốc thiên về văn chương). Thần thoại của người Maori có hệ thống rất đẹp (người Maori ở Tân Tây Lan, Pôlinêsi nói tiếng Nam Đảo). Hệ thống thần thoại của họ có tầm vũ trụ (người Xá ở nước ta hiện đang phảng phất có chất này) tầm vũ trụ này ở thơ văn không dễ gì đạt được. Tác phẩm văn học lớn nhất ở nước ta là *Truyện Kiều* làm sao ngang tầm được. Hiện tại thơ văn đang quay về thần thoại.

Nhân vật văn hóa Maori tên là Ma ui, đó là con được sinh ra giữa bố trời mẹ đất. Ma ui là người đầu tiên được sinh ra trên mặt đất trần trụi. Ông ta làm đủ thứ kỳ tích tạo nên cuộc sống ấm no cho con người, thí dụ: mặt trời chạy nhanh quá, con người không thể làm được. Ma ui cầm xương bả vai đánh gãy một chân, mặt trời phải đi từ từ.

Chuyện đánh mặt trời có thần thái ngang tầm vũ trụ, ông ta làm đủ mọi thứ lập nên muôn kỳ tích. Nhưng mơ ước cuối cùng của con người là được bất tử như thần linh. Để thực hiện mơ ước này ông ta xuống lòng đất. Đất - mẹ ông ta - ngủ triền miên. Ma ui chui qua cửa mình của mẹ vào lòng đất để lấy chất sống vĩnh cửu cho loài người. Nhưng khi mới chui được nửa người thì vì động, đất tỉnh dậy, ông ta bị kẹt chết. Ông ta chưa kịp lấy chất sống vĩnh cửu cho loài người, thế là người Maori không thể bất tử được. Dù không bất tử nhưng tộc người này sống vĩnh cửu trong nền văn hóa mà họ tạo ra.

Bằng câu chuyện Ma ui có thể giới thiệu cơ sở tôn giáo nông nghiệp. Trong vũ trụ luận sơ khai, trời đất là yếu tố hàng xuyên. Trời là yếu tố năng động mà biểu tượng là mặt trời hoặc đồng hóa với mặt trời dưới hai biểu tượng chủ yếu: nắng và mưa. Đất là yếu tố thụ động nhưng tiếp thu được yếu tố năng động của mặt trời để sinh ra sự sống. Cây cối nảy nở, đất ôm ấp cây trồng như mẹ có thai tiếp nhận luôn nắng mưa của trời trong thân

thoại sơ khai (không ai tìm ra thần thoại nguyên thủy) có hai yếu tố trời và đất. Đứng tương cặp khái niệm Âm (-) Dương (+) là phát hiện độc đáo của người Trung Hoa, bởi lẽ trong mọi thần thoại đã có biểu tượng đó. Người Trung Hoa chỉ có tài năng tổng kết các biểu tượng đó thành khái niệm triết học, và quan niệm về âm và dương là quan niệm chung của loài người.

Có nhiều trường phái khác nhau ở trên thế giới, trung tâm triết học Hy Lạp qui hướng thần thoại đi vào duy lý, ngược lại Ấn Độ và Trung Hoa nâng thần thoại thành triết học - nghĩa là triết học được xây dựng trên cơ sở thần thoại. Khi nghiên cứu tôn giáo nông nghiệp, chúng ta phải chú ý hai khái niệm: Trời và đất. Biểu tượng trời có thể là mặt trời, có thể là một loài chim nào đó, như chim trên trống đồng (chứ không phải là tôtem). Ở Mêlanêsi chim là mặt trời, cá sấu là đất. Ở ta biểu tượng trời đất không thành hệ thống nhưng có các mảng như đất và rấn. (Tuy nhiên trên thực địa đừng quên và cũng đừng quá nhớ điều đó, đi điền dã cần biết trước một số điều, nhưng biết quá thì vô tình hướng người trả lời theo mình). Ở người Mạg U vai trò mẹ lúa chính là đất nhưng phải nói ngay rằng biểu tượng đất trên thực địa thì khó nhận ra. Điều lạ là ở người Thượng, không thấy điều đó (căn cứ trên tư liệu). Phải chăng có cặp biểu tượng đó mà ta chưa phát hiện ra: nghiên cứu dân tộc học thần thoại đòi hỏi phải quan sát nghi lễ qua lễ tiết chứ không phải tìm nó trong khái niệm. Bởi vì khái niệm thì dễ bị quên còn lễ tiết thì lặp đi lặp lại, con người không thể quên và nhịp điệu lễ tiết làm cho con người nhớ một cách thoải mái trong vô thức, họ không cần khái niệm. Nghiên cứu cái được thể hiện ra bên ngoài, các lễ tiết hợp thành một nghi lễ, cùng các thứ khác: công cụ, bài hát v.v...

Những biểu tượng này phải xuất phát từ những lễ tiết và sắp xếp các lễ tiết thành nghi thức để cuối cùng tìm ra ý nghĩa

của cả một tổng thể, tức là một hệ thống cơ cấu thì phải có ý nghĩa. Tìm ý nghĩa mờ nhạt của chúng rất khó đòi hỏi phải kiên trì, các bài hát ở cư dân nương rẫy không nhiều, mo Mường, mo Thái ngắn, mộc mạc. Nghi lễ nông nghiệp ở cư dân nương rẫy không có vật lễ, nó gắn với vũ trụ luận trong thần thoại. Quan niệm về vũ trụ của người đời xưa rất đa dạng, những điểm chung mà dân tộc nào cũng có đó là sự phân bố trục dọc xung quanh trục ngang. Trục ngang là trần thế, là thế giới của con người để từ đó đi theo thế giới trục dọc là thế giới thần tiên, thế giới của trời, của những thực thể siêu nhiên. Xuống dưới trục dọc là thế giới của đất. Trục dọc lên trời cũng theo từng dân tộc mà chia ra nhiều tầng khác nhau. Ví dụ các tộc người ở Xibêri chia ra từ 9 đến 12 tầng, mỗi tầng trời có thực thể siêu nhiên riêng. Đất cũng có thể chia ra nhiều tầng. Như vậy trục dọc có thể chia làm 3 nấc, với tối thiểu là 3 thế giới, tối đa có thể nhiều hơn. Ba thế giới nối nhau bằng trục dọc. Trong nghi lễ, đặc biệt là nghi lễ nông nghiệp bằng hành động (bằng lời kể trong thần thoại), biểu tượng nối liền ba trục đó là gì? Có nhiều loại biểu tượng, tùy từng vùng dân tộc mà có biểu tượng cụ thể? Thông thường là ngọn núi. Vì chân núi gắn vào đất, ngọn núi hướng lên trời. Thánh Gióng lên Sóc Sơn rồi mất cũng là một loại thần núi. Hùng Vương là thần núi. Các nghi lễ đời xưa hay làm ở núi là do quan niệm này.

Một biểu tượng trục dọc nữa là cự thạch tức megalit thời sơ sử. Đó là các trục đá riêng lẻ hoặc là hệ thống cự thạch. Ở ta các di tích cự thạch không nhiều, thí dụ ở Xuân Lộc (theo tư liệu Pháp ở người Thái, ở người Mường, tại nghĩa địa xưa có vật đá cao hai mét, mộ quý tộc có đá: Chum đá ở cánh đồng Chum (Lào) được xem là cự thạch. Ở Indônêsia và Mêlanêsi cự thạch ra đời vào hậu kỳ sắt (cự thạch theo nghĩa khảo cổ học). Đông Nam Á nhiều nơi không có cự thạch theo kiểu khảo cổ học nhưng có trục

dựng cột đá với mồ mả. Trong nghi lễ nông nghiệp của người Naga (Át xam Ấn Độ) còn nhiều vết tích cự thạch cổ, nổi tiếng là tục săn đầu người, tục này còn thịnh hành cả khi họ đã làm ruộng nước. Tại đây người ta đã dựng cột đá cao 2 mét ở bờ ruộng khi đi săn đầu người về để lên trên đó. Người xưa quan niệm linh hồn của con người được qui tụ ở đầu có thể là ở tai, mắt, thóp. Người Việt kiêng sờ xoáy tóc. Người Naga quan niệm khác ta. Ở ta quan niệm về linh hồn đã bị Âu - Tây xâm nhập. Theo kiểu phương Tây ta cho linh hồn là một cá thể có cá tính. Người Hán quan niệm 3 hồn 7 vía hoặc 3 hồn 9 vía. Khi chết 3 hồn về các thế giới khác nhau, có số phận khác nhau. Người Ba Na có 3 hồn mỗi hồn có cách biểu hiện riêng. Hồn chính đi về làng ma. Người Naga quan niệm linh hồn là một chất bằng bạc, khi chết thoát ra nhập vào kho linh hồn chung, nó là thể của vật chất (duy vật sơ khai). Linh hồn theo họ vô cá thể. Ông Huntom đã hỏi một ông già Naga quan niệm về linh hồn. Ông già này không giải thích được bằng từ ngữ mà bằng động tác đập vỗ quả trứng chỉ cho ông người Anh này rằng lòng trứng lan ra trên mặt đất không bờ bến đấy là linh hồn con người. Linh hồn là chất làm nên sự sống, vật chất làm cho linh hồn trở nên cá tính. Không có linh hồn thì vật chất không sống. Càng tập trung nhiều linh hồn, sự sống càng mạnh. Vì vậy theo quan niệm của người Naga linh hồn là sự sống vì vậy họ săn đầu người, săn súc sống cắm nó vào cột đá trên bờ ruộng, cột đá chuyển súc sống từ đầu người xuống đất. Quan niệm này giống *mana* ở Mêlanêsi. Ở Mêlanêsi người nào có nhiều mana thì giàu hơn, oai hơn và ngược lại. Người Naga quan niệm cứ ai lấy được đầu người mới oai hùng. Ở Tây Nguyên trước đây có giặc làng, giữa các làng đánh nhau luôn.

Vùng Tây Nguyên, ngay đồng bằng Bắc Bộ cũng có cướp làng. Người Naga lấy đầu để cọc đá, hồn theo đó xuống đất vì vậy

được mùa. Cự thạch là chất thiêng liêng. Tại sao họ lại không để đầu trên mặt đất mà lại thông qua cự thạch, bởi vì cự thạch là chất thiêng mới truyền được linh hồn vào ruộng, giống như chỉ có dây điện mới truyền được dòng điện. Đó là chất môi giới giữa trời và đất. Cái thiêng liêng là gì? Đó là môi giới để tiếp cận thế giới siêu nhiên với thế giới tự nhiên (ví như bài vị mới linh thiêng còn bàn thì không thiêng). Cự thạch xuất hiện sơ kỳ sắt hậu kỳ đồng không thể sớm hơn được. Ít ra ta có lý do để tin cậy được: khi đồ đá không còn là nguyên liệu thông dụng nữa nó đã đi vào quá khứ và trở nên linh thiêng. Ở thời đại chúng ta gỗ có thể được coi là linh thiêng (bài vị, bia). Nhưng cái làm cho thiêng chính là chữ Nho. Tượng phải làm bằng gỗ quý có khoảng cách trong không gian và thời gian. Nếu cự thạch chỉ để truyền linh hồn thì tại sao lại cao như vậy? Ở Bắc Pháp có cự thạch cao tới 20 mét. Đá với tư cách là một chất liệu thiêng liêng không chỉ là một biểu tượng (như là hòn núi) mà còn là một vật thiêng liêng nhất mới có thể làm môi giới được. Ở nước ta rất ít cự thạch. Ở người Thượng ta lưu ý đá ở mộ, đó cũng là dấu vết cự thạch.

Đáng lưu ý ở Đông Nam Á cái nối liền vũ trụ là cây bàng gổ. Mỗi một tộc người có cây riêng: Người Việt cây đa, cây si, Melanesien, cây mía, (vết tích cây mía còn tìm thấy ở Kinh, Mường, Thái). Bắc Mỹ là nơi có cột tôtem nhiều nhất. Quanh cột tôtem người ta tiến hành múa nghi lễ theo định kỳ. Dù cây để nguyên hay lột vỏ vỏ thể hiện trục vũ trụ đều là điển hình của người Anh ở Bắc Mỹ. Hình vẽ trên cột đâm trâu dính liền với thần thoại gì, đi tìm nghĩa đen của nó, chú ý kiêng kỵ và tục chọn cây. Ví dụ ở người Ba Na cây bông gạo trong truyền thuyết là gì, chọn như thế nào là tiêu chuẩn, cách chặt, lời khấn.

Hoa văn Mường không giải mã được ý nghĩa ấy, còn có điều lạ là nghi lễ nông nghiệp ở miền Bắc mang ý nghĩa duy lý để

phân tích, còn ở người Thượng khó phân tích. Đứng về mặt thẩm mỹ hoa văn Thượng rất đẹp, hình như ở đây có mối thông quan giữa con người và tự nhiên một cách kỳ lạ. Lẽ tẻ sự miêu tả cho ta thấy vòng tròn ngược chiều kim đồng hồ là nhiều. Đầu trâu là một hiện tượng lạ. Các học giả phương Tây thích hình thức bề ngoài nên bỏ qua nhiều chi tiết ví như: cây găng có mấy tầng, có tên hay không, theo cổ tích biết đầu lại nhiều tầng, tua vẽ là gì...

Trên đây là những giả thuyết làm việc. Qua các tư liệu có được tôi đã đặt ra giả thuyết để từ giả thuyết đó lập đề cương điều tra trên thực địa. Chỉ có tư liệu điền dã mới nói lên được sự thật. Đến một lúc nào đó có đủ tư liệu chúng ta sẽ tổng kết đặt ra giả thuyết mới nhưng đợi đến lúc ấy còn lâu và còn phải khảo sát thực tế thật nhiều.

---

\* Mặc dù ít đứng trên bục giảng, nhưng Trần Từ luôn dành tâm huyết để huấn luyện một nhóm học trò gắn bó với Dân tộc học. Tuy nhiên ông chỉ nói mà không viết giáo trình. *Quanh chuyện cảnh quan và bộ mặt tộc người* là một phần nhỏ trong hệ thống các bài giảng của ông được Nguyễn Duy Thiệu ghi và chỉnh đốn lại, cắt xén bớt, đặt đầu đề và các đề mục. Tuy nhiên người ghi vẫn cố giữ lại phần nào hơi văn nói của người phát biểu.

1. Y-an-tre-xnop, *Lịch sử dân tộc học các nước Đông Dương*.

# MỸ THUẬT CỔ TRONG SỰ NGHIỆP XÂY DỰNG CON NGƯỜI MỚI

Quy định “nhiệm vụ trung tâm” của cuộc cách mạng tư tưởng và văn hóa trong giai đoạn mới của cách mạng xã hội chủ nghĩa trên đất nước ta vừa thống nhất, Báo cáo chính trị của Ban chấp hành Trung ương Đảng tại Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ IV đề cập trước tiên đến việc “xây dựng con người mới”(1). Con người mới nói đây, tất nhiên là “con người mới xã hội chủ nghĩa”(2). Định nghĩa mẫu mực con người này, Nghị quyết Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ IV nêu lên “những đặc trưng nổi bật”: “làm chủ tập thể, lao động, yêu nước xã hội chủ nghĩa và có tinh thần quốc tế vô sản”(3).

Điều đáng lưu ý là, khi phát triển cho tỉ mỉ hơn nội dung của các đặc trưng vừa kể, bên cạnh những tiêu chuẩn cụ thể nặng về lý trí, Nghị quyết còn đề cao mặt tình thương: con người mới phải “có tư tưởng đúng và tình cảm đẹp”, “có lòng yêu nước xã hội chủ nghĩa nồng nàn”, “có tình thương yêu sâu sắc đối với nhân dân lao động” (4).

Mà quả vậy! Tình thương vốn là một trong những bình diện tích cực nhất của ứng xử con người, bởi lẽ chính vì thương yêu mà phải căm thù, chính vì thương yêu mà phải chiến đấu, chính vì thương yêu mà phải xây dựng.

Nhưng làm cách nào để vun xới trong mỗi chúng ta, đặc biệt trong mỗi con người của thế hệ trẻ, những tình cảm cao đẹp nhất, nhằm xây dựng con người mới xã hội chủ nghĩa? Để phần nào giải đáp câu hỏi này, *Báo cáo chính trị* cũng như Nghị quyết đã dành nhiều trang cho công tác văn hóa - văn nghệ(5), trong

chừng mực mà người cán bộ văn hóa - văn nghệ của chế độ xã hội chủ nghĩa không chỉ là một chuyên viên bình thường, mà nghiêm nhiên là “kỹ sư tâm hồn”. Mặc dầu hai văn kiện trên không thể nhắc đủ từng ngành văn hóa, từng bộ môn nghệ thuật, mọi người công tác trong ngành mỹ thuật, dù là nghệ sĩ tạo hình hay người nghiên cứu mỹ thuật, đều hiểu rằng, trong cuộc cách mạng tư tưởng văn hóa, trong các biện pháp văn hóa nhằm xây dựng con người mới xã hội chủ nghĩa, mỹ thuật tất và phải có phần đóng góp của nó.

Tuy nhiên, khi nói đến đóng góp của mỹ thuật vào cuộc cách mạng tư tưởng và văn hóa, cán bộ và nhân dân ta thường chỉ nghĩ đến những tác phẩm mỹ thuật do các nghệ sĩ cách mạng sáng tạo ra, đến tác dụng giáo dục tư tưởng và xây đắp tình cảm của những tác phẩm ấy. Thực ra, còn một đóng góp nữa của mỹ thuật vào cuộc cách mạng tư tưởng và văn hóa, mà cán bộ cũng như nhân dân ta thường ít lưu ý đến. Đó là gia tài mỹ thuật phong phú do cha ông ta để lại, và tác dụng giáo dục cũng như xây đắp tình cảm mà gia tài ấy còn có thể phát huy đối với thế hệ hiện nay và các thế hệ mai sau.

Gia tài mỹ thuật do cha ông ta để lại chỉ mới được bước đầu thăm dò, khó khăn, chủ yếu là khách quan, mà chúng tôi sẽ đề cập đến trong một đoạn sau. Dù sao, ngay từ bây giờ, các nhà nghiên cứu nói chung còn trẻ, mới dần thân cách đây chưa phải đã lâu lắm vào một lĩnh vực mỹ thuật Việt Nam cổ truyền, đã dám nói chắc với chúng ta một đôi điều(6).

- Một là, gia tài ấy đã được cha ông ta tích lũy dần qua một khoảng thời gian phải tính bằng thiên niên kỷ, từ những nét còn thô vụng nhưng tràn trề sức sống trên vách đá hang tiền sử Đồng Nội, và những hình, những hoa văn đã được quy phạm hóa trên các hiện vật đồng thau thời sơ sử, qua các phong cách chạm

tạc và trang trí khác nhau nhóm lên từng chặng đường của lịch sử dân tộc: Lý, Trần, Lê sơ, Mạc, Lê trung hưng, Lê mạt, Nguyễn. Gia tài mỹ thuật do cha ông ta để lại không những có độ dày của thời gian, mà còn có sự tiếp nối trong thời gian nữa, bởi vì - ngoài khoảng trống kéo dài qua nghìn năm ngoại thuộc, mà sau này các nhà lịch sử mỹ thuật sẽ cố lấp đầy - , còn thì, suốt chiều dọc của lịch sử, phong cách ra đời trước bao giờ cũng đã phần nào báo hiệu phong cách sẽ thay chân nó, và phong cách đi sau thường cất giữ được ít nhiều những gì đã làm nên phong cách đi trước. Như vậy, chúng ta đứng trước một nền mỹ thuật rõ ràng có truyền thống, đứng trước một truyền thống đích thực về cái Đẹp, một truyền thống có thể nói đã được “hun đúc qua bốn nghìn năm lịch sử”.

- Hai là, thông sử cho biết rằng đất nước ta từng trải qua nhiều lần ngoại xâm, có lần kéo dài ngót một thiên niên kỷ, nhưng nhân dân ta chưa lần nào bỏ cuộc, có thể thất thế trong buổi ban đầu, nhưng chỉ là tạm thời co lại để lấy thêm sức mà vùng dậy chống ngoại xâm, và chống kỳ đến thành công. Trong lịch sử mỹ thuật cũng vậy, những đặc điểm của quá trình dựng nước và phát triển đất nước đã đặt cha ông ta vào thế phải nhiều lần tiếp xúc với các nền nghệ thuật ngoại lai, có khi là những nền nghệ thuật bị kẻ thống trị áp đặt, do đó nền mỹ thuật cổ truyền Việt Nam đã nhiều phen tiếp thu các yếu tố bên ngoài. Thế mà, điếm qua gia tài mỹ thuật do ông cha ta để lại, các nhà lịch sử mỹ thuật trẻ tuổi đã ngạc nhiên và thích thú nhận thấy rằng gia tài ấy vẫn bảo lưu được trong lòng nó, khi dưới dạng này, khi dưới dạng kia, những khía cạnh của cái mà chúng ta có thể gọi là “tâm hồn và cốt cách Việt Nam”. Và lạ thay, trong nhiều trường hợp, những yếu tố từ ngoài đến lại được sử dụng một cách nhuần nhuyễn để góp phần tôn thêm cái tâm hồn và

cốt cách nói trên. Nếu như, trên bình diện chính trị-quân sự, việc giành lại và củng cố nền độc lập dân tộc là kết quả của nhiều cuộc đấu tranh liên tiếp, là xương máu của nhân dân và của những bậc anh hùng mà chiến tích còn rực sáng trên các trang sử vàng son của Tổ quốc, thì trên bình diện tạo hình, cũng đã diễn ra qua hàng thế kỷ, một cuộc đấu tranh dai dẳng để bảo vệ và xây đắp tính dân tộc. Đây là cuộc chiến tranh âm thầm của bao lớp nghệ sĩ không tên tuổi, mà thành quả - bằng vào phân tích của nhà lịch sử mỹ thuật thời nay - còn tươi rói trên các tác phẩm kiến trúc, điêu khắc, hội họa cổ truyền.

- Ba là, khác với thông lệ trên thế giới, trong gia tài mỹ thuật do cha ông để lại, thực khó lòng phân biệt cho thực rành rẽ đâu là bác học và đâu là bình dân, đâu là cung đình và đâu là dân dã(7). Điều này càng đáng lưu ý trong chừng mực mà trên mảnh đất văn học cổ truyền, các nhà nghiên cứu lại nói đến một nền văn chương bình dân. Sự khác biệt này giữa văn chương và nghệ thuật tạo hình phải chăng là một nét đặc thù của chế độ phong kiến quan liêu thời trước? Bởi vì, nếu như dưới chế độ ấy, chữ nghĩa và người có chữ được đề cao, thì trái lại, mọi nghề nghiệp viện đến lao động chân tay và những người làm các nghề ấy đều bị khinh rẻ, không loại trừ vẽ, chạm khắc, tạo tác. Giai cấp thống trị có thể đặt hàng, thậm chí có thể can thiệp vào quá trình sáng tác bằng cách áp đặt kiểu thức này hay kiểu thức kia. Nhưng, trực tiếp làm ra tác phẩm, trực tiếp cung cấp cho các kiểu thức áp đặt những ngoại dạng cụ thể bằng đường nét, bằng khối, bằng màu ánh sáng và bóng tối, lại là những hiệp thợ, mà thành viên là các nghệ sĩ đích thực hay vô danh, những người sống một cuộc sống vật chất và giữ một địa vị xã hội không cao gì hơn cuộc sống và địa vị của mọi người dân nơi thôn ỏ. Phải chăng chính vì thế, chính vì nguồn gốc xã hội của người nghệ sĩ

tạo hình dưới chế độ cũ, mà nền mỹ thuật cổ truyền của ta không tự phân cho thực rành rẽ thành hai dòng bác học và bình dân, trái lại, thấm nhuần tính nhân dân qua mọi thời kì lịch sử. Liều lượng tính nhân dân có thể tăng lên hay giảm xuống tùy từng thời, tùy đặc tính của từng tập đoàn phong kiến thống trị trong từng thời, tùy tương quan lực lượng giữa phong kiến và nhân dân lao động qua từng thời. Và đến thời Mạc (thế kỷ XVI), lúc cuộc tranh chấp giữa hai tập đoàn phong kiến làm cho giai cấp thống trị bắt đầu suy yếu, và nhất là đến thời Lê mạt (thế kỷ XVIII), thời đại của nông dân khởi nghĩa, thì tính nhân dân được bộc lộ đầy đủ hơn bao giờ hết trong các biểu hiện mỹ thuật, đặc biệt là trong “điều khắc đình làng”(8).

- Bốn là, trong gia tài mỹ thuật do cha ông để lại, không thể bỏ qua những biểu hiện tạo hình cổ truyền của các dân tộc ít người. Căn cứ vào kết quả của công cuộc “xác định thành phần dân tộc”, cơ bản do Viện Dân tộc học tiến hành từ năm 1960 cho đến những năm 1968 -1973, thì riêng ở miền Bắc Việt Nam, những dân tộc này đã lên đến con số 36(9). Mỗi dân tộc sinh hoạt trong một môi trường thiên nhiên nhất định, nói một ngôn ngữ hay một phương ngữ riêng, có những phong tục và lối sống loại biệt. Nhưng, nhìn chung phần lớn các dân tộc ít người là những cộng đồng có dân số thấp, vốn đốt nương trên sườn núi và hái lượm ở trong rừng. Qua hàng thế kỷ đấu tranh sinh tồn trong một cảnh quan nhiều khi khắc nghiệt, mỗi dân tộc ít người trên đất nước ta đã tự tạo lấy một nền văn hóa thích ứng với môi trường sống, mức sống và lối sống của mình, trong đó mỹ thuật nổi bật lên như là biểu hiện sò mó được của tâm lý và tình cảm cộng đồng. Trên mảnh đất này, không phải trong trường hợp nào ta cũng bắt gặp những đền đài nguy nga, những tác phẩm hội họa và điêu khắc thuần túy phục vụ cho nhu cầu thẩm mỹ. Với

các dân tộc ít người, mỹ thuật không rời bỏ cuộc sống hàng ngày, không tự tách khỏi các hiện vật thông dụng, nhà ở, quần áo, hoa văn trên áo quần, vũ khí, công cụ lao động, tranh thờ, tượng mồ... Dưới chế độ cũ, tất cả những biểu hiện thẩm mỹ kể trên, ngoài ranh giới của từng cộng đồng có liên quan ra, đều bị lãng quên trong đời sống quốc gia. Cách mạng, khi tuyên bố quyền bình đẳng về mọi mặt giữa các dân tộc hợp thành chính thể Việt Nam, vô hình chung đã trả lại cho các biểu hiện ấy một vị trí dưới ánh mặt trời. Tất cả chúng ta, nếu cần phải đưa ra ví dụ, ít nhiều đều có biết đến và từng thưởng thức cái đẹp hồn nhiên mà ngộ nghĩnh của những mẫu “thổ cẩm” miền núi. Tuy nhiên, có được sưu tầm cho đầy đủ hơn nữa, có được khảo sát cho cặn kẽ hơn nữa, thì kho báu ấy mới phô ra được hết nguyên chất đẹp của nó, mới có điều kiện thực tế để góp hết tiềm năng thẩm mỹ của nó vào nền nghệ thuật tạo hình đa sắc của nước đa dân tộc, thống nhất và xã hội chủ nghĩa(10).

Bốn điểm sơ kết trên đây đều được đúc lại từ những ý kiến lẻ tẻ, từ một số công trình đầu tay của các nhà nghiên cứu thuộc thế hệ mở đường cho ngành mỹ thuật cổ truyền Việt Nam. Nhưng chúng tôi sẽ chưa làm tròn bổn phận đối với các bạn đồng nghiệp trẻ ấy - trong chừng mực chúng tôi muốn nói lên ở đây phần nào tiếng nói của họ, - nếu không dẫn được một ví dụ cụ thể rút ra từ tư liệu do họ kiên nhẫn sưu tầm trong những năm qua để minh họa cho các điểm đã sơ kết.

Thực ra, nếu dành được thì giờ để thăm thú cho tương đối kỹ từng phòng của Viện Bảo tàng Mỹ thuật, thì mỗi người trong chúng ta sẽ dễ dàng lọc ra được minh họa hiển nhiên nhất. Nhân đây, chúng tôi cũng xin nói thêm rằng nhà bảo tàng ấy, công trình đầu tay của các nhà nghiên cứu mỹ thuật Việt Nam thuộc thế hệ một, đã được hoàn thành vào năm 1966, giữa thời kháng

Mỹ, dưới sự chỉ đạo chuyên môn của cố họa sĩ Nguyễn Đỗ Cung. Riêng chúng tôi, trong phạm vi một bài báo ngắn, chỉ xin chọn ra đây một ví dụ, và chỉ một thôi, mà chúng tôi cho là dễ trình bày bằng lời nhất. Chúng tôi sẽ nói đến hình tượng con rồng, và những biến chuyển của nó qua thời gian, dưới nhát đục của người thợ chạm Việt Nam thuở trước.

Đây là một ví dụ cực hạn. Cực hạn, trước hết, bởi vì chuyên đề này, tuy chưa hấp dẫn được nhiều người viết cho lắm(11), nhưng, do có thời được trao đổi nhiều bằng miệng giữa những người nghiên cứu mỹ thuật, nên vô hình chung đã bị xem như một đề tài nhàm chán, một vấn đề tưởng chừng đã được giải quyết xong xuôi từ lâu rồi. Cực hạn, còn vì, dù cho không phải mỗi ai trong chúng ta đều có dịp nghiên cứu con rồng về mặt nội dung ý thức, cũng như về mặt ngoại dạng thẩm mỹ, nhưng ai ai cũng có thể mơ hồ cảm thấy rằng đây là một biểu tượng của vương quyền và thần quyền, tức hình ảnh tượng trưng cho những thế lực xã hội và tinh thần mà Cách mạng đã lên án và loại trừ khỏi đời sống chính thức. Ấy thế mà, chính ở biểu tượng này, các nhà lịch sử mỹ thuật trẻ tuổi của chúng ta đã ngạc nhiên bất gặp nhiều yếu tố dân tộc và nghệ thuật đậm nét. Hơn thế nữa, theo dõi đồ án rồng qua mọi thời của mỹ thuật dân tộc, cuối cùng họ đã đọc lên được ở đấy những tín hiệu đầu về một cuộc đấu tranh trường kỳ giữa phong kiến và nhân dân, cuộc đấu tranh để giành biểu tượng ấy về phía mình.

Cho đến nay, chưa ai phát hiện được một đồ án rồng của những thời trước Lý. Nếu quả thực con rồng ta chỉ mới xuất hiện từ thời này với tư cách là một hình tượng nghệ thuật, thì, lạ thay, ngay từ buổi nó mới ra đời, đồ án đang bàn đã được quy phạm hóa ngay: về mặt kết cấu tạo hình mà nói, con rồng Lý nào cũng hầu như con rồng Lý nào, cũng bấy nhiêu yếu tố cấu thành,

cũng những bố cục ấy, cũng tinh thần thể hiện ấy (xem hình vẽ 1-2-3). Mặt khác, căn cứ vào kết quả sưu tầm và phát hiện trong những năm qua, ta chưa thấy con rồng Lý xuất hiện ở những nơi nào khác, ngoài các di tích gắn liền với bản thân nhà vua, chủ yếu là tại những công trình kiến trúc vừa là chùa vừa là hành cung (12). Tính quy phạm và tính cung đình không loại trừ nhau; trái lại, trên bình diện thuần lý, ta dễ dàng lấy tính này để giải thích tính kia, và ngược lại.

Tính quy phạm và tính cung đình càng giúp ta dễ dàng hiểu được tại sao đồ án rồng thời Lý lại mang trong kết cấu của nó một số yếu tố ngoại lai. Từ trước Lý, một số nền mỹ thuật ở Đông Nam Á và phương Bắc đã sản sinh ra hình tượng con rồng(13). Và nếu quả thực tập đoàn phong kiến lớn đầu tiên của nước Đại Việt mới giành lại được độc lập đã tiếp thu của các nước láng giềng hình tượng ấy, trong ý nghĩa biểu hiện vương quyền của nó, thì điều đó chẳng có gì đáng cho ta ngạc nhiên. Giao lưu văn hóa vốn là một biểu hiện bình thường trong đời sống của loài người.

Điều kỳ thú hơn nhiều là, mặc dầu không được thai nghén từ một mẫu mực tạo hình có sẵn trong nền mỹ thuật bản địa, con rồng Lý chỉ mang trong kết cấu của nó một vài yếu tố ngoại lai thôi: cái vòi dài trên mõm, mà ta có thể tạm ngỡ rằng những nghệ sỹ thời Lý đã vay mượn từ cái vòi của con makara thường thấy trong nhiều nền mỹ thuật ở Đông Nam Á; và nhất là tư thế cũng như vị trí của bốn chân rồng, mà các nhà lịch sử mỹ thuật có thể nhận ra nguyên mẫu trong tư thế và vị trí của chân con rồng Tống ở phương Bắc (xem hình vẽ 4). Nhưng, ngoài số ít những vay mượn thuộc loại ấy ra, tuyệt đại đa số các yếu tố còn lại không tìm đâu được những thể đồng dạng trong các nền mỹ thuật láng giềng. Nếu, từ Chiến Quốc cho tới Nam Tống (tương

đương với thời Lý bên ta), thân con rồng phương Bắc cơ bản là thân của một con vật bò sát có bốn chân, thuộc loại kỳ đà, thì thân rồng Lý rõ ràng là thân rắn, với những khúc cuộn được nhấn mạnh để thể hiện chuyển động đặc thù của loài rắn. Ngay đến bốn chân của con rồng Lý, dù đã mượn tư thế và vị trí của chân rồng Tống, như chúng tôi vừa nói, về mặt hình họa vẫn hướng về ngoại dạng chân gà, trong khi chân rồng Tống là chân của loại bò sát. Còn biết bao khác biệt giữa mẫu rồng Lý và mẫu rồng Tống, mà chúng tôi không thể nêu lên hết ở đây, đặc biệt là khoảng cách giữa hai đầu rồng; đầu rồng Tống có sừng, có tai; đầu rồng Lý không có, nhưng lại được bổ sung bằng cái vòi dài, khiến người nghiên cứu thời nay liên tưởng đến vòi makara, như ta đã biết.

Các khác biệt nêu trên không phải là những chi tiết nhỏ nhặt, những chi tiết hình thức, vừa đủ lý thú để làm vui cho vài nhà nghiên cứu tự giam mình trong tháp ngà. Không, trăm lần không. Khác biệt giữa thân rắn của con rồng Lý và thân loài bò sát có bốn chân của con rồng Tống, chẳng hạn, là xạ ảnh tạo hình của một khác biệt có tầm quan trọng lớn lao hơn nhiều, một khác biệt mà ta có thể định vị trên bình diện ý thức hệ. Căn cứ vào các tài liệu khảo cổ học và dân tộc học, ta biết rằng con rắn vốn là biểu hiện có sẵn trong vũ trụ luận của nhiều cộng đồng cư trú ở Đông Nam Á thời cổ. Dù xuất hiện dưới dạng rắn hổ mang có nhiều đầu, như hình tượng “naga” mà người Khơme và người Chăm cổ đã tiếp thu của nền văn minh Ấn Độ, hay dưới dạng rắn nước có mào trên đầu, như hình tượng “khú”, trong vũ trụ luận Mường(14), và “ông Dài - ông Cụt” trong tôn giáo dân gian Kinh(15), thì con rắn ở Đông Nam Á vẫn là biểu tượng của thế giới bên dưới, thế giới của bóng tối, của những tiềm lực âm u và thụ động, phải chờ xúc tác của những sức năng nổ thuộc thế

giới trên trời mới có thể dấy lên thành sức mạnh phồn thực, sức sinh sôi nảy nở của thiên nhiên, cây cỏ và con người.

Phải chăng, để xây dựng lần đầu hình tượng con rồng Việt, biểu hiện của một vương quyền vừa được củng cố, tập đoàn phong kiến Lý đã thông qua quan niệm và bàn tay của những nghệ sỹ bình dân đương thời mà tiếp nhận hình ảnh con rắn vốn có từ trước trong vũ trụ luận dân gian của người Việt, rồi thêm vào ý niệm và hình ảnh cơ bản ấy một số chi tiết vay mượn từ các nền mỹ thuật láng giềng? Nếu quả thế, thì dù có đi ngay vào cung đình khi mới sơ sinh, do đó mà sớm bị quy phạm hoá, dù có tiếp thu những yếu tố ngoại lai, con rồng Lý vẫn không che giấu được hết gốc gác dân tộc và dân gian của nó. Có lẽ chính trên cơ sở những suy nghĩ tương tự, mà gần đây, một nhà lịch sử mỹ thuật đã viết về con rồng Lý như sau: “Nước Đại Việt thời Lý đã lấy “nghề nông làm gốc”, thì người Đại Việt luôn luôn cầu mong cho “mưa nắng hợp thời, các vì sao đi thuận độ số”. Con rồng là hình tượng tổng hợp những nếp suy nghĩ chắc hẳn lâu đời nhưng trước kia e còn tản mạn của người Việt, về nguồn gốc tổ tiên, về nguồn mưa và gió, về nguồn sức mạnh hộ trị cho quốc gia, cho muôn người muôn vật”(16).

Được nạp sẵn ngay lúc ra đời một liều lượng nhân bản tính tiếp nhận từ tiền thân của nó, con rắn phồn thực, rồng Lý, dù là biểu tượng các vương quyền, cũng không thể xuất hiện dưới một ngoại dạng hung hãn, dọa nạt, như con rồng Tống. Rất nghiêm chỉnh vì đã sớm được quy phạm hóa, nó vẫn phôi phôi cuộn mình giữa những viên ngọc lửa, những nền hoa dây, những tinh thể. Đây, cái thoải mái rất dân gian trong phong cách, mà cung đình vẫn giữ lại trên con rồng Lý !

Từ khi ra đời cho đến mãi gần đây, con rồng Việt đã trải qua nhiều nổi thăng trầm, đã nhiều lần biến dạng với các chặng

đường lịch sử tiếp nối nhau của dân tộc. Có thể nói rằng con rồng thời Trần là một biến điệu của rồng Lý, trong chừng mực mà, từ Lý qua Trần, nó chỉ thay đổi ít nhiều chi tiết. Nhưng điều đập ngay vào mắt là, từ Lý qua Trần, nó cũng đã dân gian hơn, dù chỉ bởi nó kém nuột nà, nhưng lại gần gũi ta hơn trong phong cách thể hiện. Đến cuối Trần, nó lại dân gian hóa thêm một bước, không phải trong kết cấu tạo hình hay phong cách thể hiện nữa, mà chủ yếu trong đời sống xã hội: lần đầu tiên, ta bắt gặp con rồng trong trang trí của một vài ngôi chùa làng (17).

Các nhà lịch sử mỹ thuật có quyền giả thiết rằng, đến Lê sơ, tập đoàn phong kiến đương thời đã lôi kéo được con rồng trở lại cung đình: không mấy khi nó còn có mặt trong trang trí chùa làng nữa. Với sự thành lập một chế độ phong kiến kiểu mới, trong đó Nho giáo bắt đầu thay chân Phật giáo ở địa vị ý thức hệ chính thống, giai cấp thống trị chỉ còn biết hướng lên phương Bắc để tìm những mẫu mực chưa có sẵn từ trước trên đất nước ta. Trong hoàn cảnh đó, con rồng, biểu tượng của vương quyền và thần quyền, cũng bị Bắc phương hóa. Thực ra, từ cuối Trần, con rồng Việt đã bắt đầu tiếp thu bộ sừng và đôi tai của con rồng phương Bắc rồi. nhưng phải từ Chiêu Lăng (lăng Lê Thánh Tông, ở Thanh Hoá hiện nay) thì rồng Minh mới ngự ngay trên trán bia và quanh khung bia(18) (xem hình vẽ 5).

Thế kỷ XVI, với cuộc phân tranh kéo dài giữa hai tập đoàn phong kiến Lê-Mạc, đã mở ra cho đồ án rồng trong mỹ thuật dân tộc một thời kì phân hóa cao độ. Ta thấy dần dần xuất hiện ba loại hình rồng (xem các hình vẽ 6-7-8): một loại hình còn giữ được nhiều hơi hướng Lý-Trần; một loại hình gần hết loại hình phương Bắc đương thời; loại hình thứ ba trộn lẫn cả yếu tố ngoại lai lẫn yếu tố bản địa, theo một kết cấu mà các nhà lịch sử mỹ thuật chưa lọc ra được cho thật sáng rõ. Mẫu số chung cho cả ba

loại hình là mức độ dân gian hóa của đồ án. Rong Mạc không là rong riêng của cung đình nữa. Rong đã xuất hiện khá phổ biến trên kiến trúc tôn giáo ở nông thôn. Rong bắt đầu làm đẹp cho lọ gốm, chân đèn... (xem hình vẽ 6). Cho đến lúc này, đồ án rong, dù đã được dân gian hóa đến một mức nhất định vẫn “xuất hiện dưới dạng nghiêm chỉnh, uy nghi, trong một bố cục quy phạm”(19). Đó là nhận xét của một nhà lịch sử mỹ thuật. Nhưng, từ thế kỷ XVII (Lê Trung hưng), nhất là trong thế kỷ XVIII (Lê mạt), thế kỷ các cuộc phân tranh Trịnh - Nguyễn và các cuộc khởi nghĩa nông dân liên tiếp, khi thế lực phong kiến đã suy yếu đi nhiều, thì đồ án rong mới thực sự được dân gian hóa, mới về đến thôn xã, đậu trên kiến trúc đình làng trong “những tư thế thoải mái hơn, bay nhảy hơn, thậm chí nghịch ngợm hơn”. Nói như nhà lịch sử mỹ thuật vừa nêu trên, “trong một số trường hợp nó (con rong) còn đùa cợt với những con vật “tầm thường”, và qua đó, vô tình hay cố ý hạ thấp cái tính chất tôn nghiêm mà con người của những thời trước đã gán cho nó. Chôn, sọc, thạch sùng... bắt đầu nô giỡn trên râu rong ở đền Phù Đồng (Hà Bắc), ở đình Thổ Hà (Hà Bắc), ở đình Liên Hiệp (Hà Tây)...

Rong Nguyễn trên các công trình kiến trúc lớn na ná rong Thanh (xem hình vẽ 9). Điều này không có gì lạ. Vì, nếu như, về mặt đối ngoại, vua quan nhà Nguyễn đã tạo mọi điều kiện khách quan và chủ quan để cho thực dân phương Tây đến gõ cửa nước ta bằng súng ống, thì, về mặt đối nội - kể cả mặt ý thức hệ - , họ hướng hơn bao giờ hết về chủ nghĩa phong kiến phương Bắc để tìm những mẫu mực trị dân. Họ đặt ra những hạn chế khe khắt, xếp hạng rong tùy theo số móng, cố níu lại cho đồ án này, ý nghĩa đề cao vương quyền và thần quyền. Nhưng lịch sử mỹ thuật nước ta, từ thời Mạc trở về sau, đặc biệt trong thời Lê mạt,

đã tạo ra một tiền lệ trái ngược, bằng cách để cho con rồng về tận xã, tận xóm, và trút bỏ lối uy nghiêm mà đưa cột trên kiến trúc đình làng (xem hình vẽ 10). Giai cấp thống trị, dù có ra sức cưỡng lại, vẫn không thể ngược dòng lịch sử, không còn cách gì để khư khư giữ lấy con rồng làm của riêng nữa. Đến Nguyễn, thì con rồng có mặt trong đền, trong miếu, trong nhà thờ họ, đột nhập vào cả nhà tư, dưới những dạng ít nhiều nguy trang: trúc hóa rồng, cá chép hóa rồng, rồng lá, rồng mây... Rồng, đến lúc này, có mặt khắp nơi, phổ biến đến độ một nhà thơ hài hước đã phải thốt lên:

*“Đừng lại làm chi cho mất công.*

*Vừa đi vừa đá vẽ nên rồng”.*

Kể lại một cách sơ lược những bước đi chính của con rồng Việt trên một quãng đường dài ngót chín thế kỷ, chúng tôi không hề có ý định lợi dụng một diễn đàn đầy thiện chí để nuôi ảo tưởng làm sống lại một chi tiết trang trí thực ra đã quá cũ kỹ, so với nhu cầu thẩm mỹ của xã hội hiện đại. Ta hãy trả con rồng cổ lại cho các di tích lịch sử và mỹ thuật, trả nó về với các viện bảo tàng, các hồ sơ tư liệu mỹ thuật cổ, trao nó lại cho số ít những nhà nghiên cứu làm việc trong các viện ấy và với các hồ sơ ấy.

Dù sao, nhờ công lao âm thầm của những nhà nghiên cứu đã dành trên dưới mười lăm năm qua để đi sưu tầm và tìm hiểu gia tài mỹ thuật do cha ông ta để lại, mà ngày nay ta xiết bao sung sướng và sung sướng khi biết rằng, một thành phần nhỏ thôi của gia tài ấy, như con rồng Việt và đường đi khuất khúc của nó qua lịch sử, một biểu tượng của vương quyền và thần quyền lạc hậu, một đồ án mỹ thuật rõ ràng đã lỗi thời, vẫn thu vén được trong lòng nó dấu son của tâm hồn dân tộc, vết hằn những cố gắng đã qua của nhân dân ta, hồi âm của một cuộc đấu tranh

thâm lặng nhưng bền bỉ mà kẻ được cuối cùng là những người lao động anh dũng và vô danh.

Đem những thu hoạch ấy đến truyền bá cho mọi người, bằng nhiều bài vở và tranh ảnh hơn nữa trên báo chí, bằng nhiều sách hơn nữa, sách nghiên cứu và sách phổ thông, bằng nhiều cuộc triển lãm lưu động hơn nữa, cả bằng phim và vô tuyến truyền hình, nhằm nhân lên gấp bội tác dụng của các bảo tàng sẵn có, bằng những bảo tàng địa phương, mà chúng ta sẽ cố gắng xây dựng cho nhiều hơn về số lượng và giàu hơn về nội dung..., làm những việc đó là góp phần đưa cái muôn thuở trong “tâm hồn và cốt cách Việt Nam” đến những con người của thời nay, viện trợ cho họ trong bước chuyển mình thành những con người mới, những con người có đủ sức mạnh, độ trong sáng và chiều sâu của tâm hồn, để xây dựng thành công chủ nghĩa xã hội trên mảnh đất cũ của cha ông. Về mặt này, chúng ta đã có một tiền lệ, mà cũng là một thể nghiệm rục rờ: trong ba mươi năm qua, chúng ta đã “huy động bốn nghìn năm lịch sử” ra chiến đấu, và chúng ta đã chiến thắng ! Điều hiển nhiên là, trong cách mạng tư tưởng và văn hóa, để xây dựng con người mới xã hội chủ nghĩa, phần đóng góp của nghệ thuật tạo hình không phải là những bài học do lịch sử mỹ thuật cổ truyền cung cấp cho từng người trong quần chúng. Trên mặt trận chung, đạo quân chủ lực tất phải là nền mỹ thuật cách mạng hiện đại, mà sản phẩm bám sát từng giai đoạn một của cuộc đấu tranh cách mạng. Nhưng, vấn đề chính cũng là ở đây. Từ lâu, Đảng ta đã đề ra cho văn nghệ cách mạng một khẩu hiệu ba vế, *dân tộc - khoa học - đại chúng*, trong đó vế dân tộc được đặt ở vị trí mở đầu. Mà quả vậy! Nếu tranh và tượng cách mạng vẫn thiếu một cái gì đó, khiến người xem không nhận ra được “tâm hồn và cốt cách Việt Nam”, thì làm sao đại chúng ở Việt Nam thông cảm nổi nội dung khoa

học trong tranh và tượng cách mạng? Vì vậy, hơn ai hết, người nghệ sĩ tạo hình cách mạng cần phải hiểu mỹ thuật cổ truyền của dân tộc. Am hiểu, không phải để tùy hứng lấp thêm vào tác phẩm một hay nhiều chi tiết “quay cóp” từ các hiện vật mỹ thuật cổ truyền. Am hiểu, trước hết là qua tiếp xúc dài hơn và thấm nhuần tinh thần thẩm mỹ của cha ông, một tinh thần được “hun đúc qua bốn nghìn năm lịch sử”, để rồi, trên cơ sở am hiểu đó, cố gắng phả những giá trị lâu dài của tinh thần ấy vào tác phẩm thời nay. Cung cấp những hiểu biết về mặt này cho người sáng tác là nhiệm vụ của ngành nghiên cứu lịch sử mỹ thuật cổ truyền và những anh chị em làm việc trong ngành ấy. Cái đẹp của các tác phẩm mỹ thuật cổ truyền là cái đẹp “một đi không trở lại”, hay, nói cho chính xác hơn, đó là cái đẹp không thể và cũng không cần được lặp lại y như dạng cũ. Tuy nhiên, thông qua những gì tinh túy nhất của tinh thần thẩm mỹ cổ truyền, mà người nghệ sĩ ngày nay cố gắng ra, với sự trợ lực của các nhà nghiên cứu, thì cái đẹp muôn thuở của dân tộc có thể sống lại một kiếp mới, dưới những dạng đã trải qua thanh lọc, trên những đề tài hiện đại, để phục vụ cho cuộc sống mới mà nhân dân ta đang ra sức xây dựng.

Như vậy, trong sự nghiệp xây dựng con người mới xã hội chủ nghĩa, công tác sưu tầm và nghiên cứu mỹ thuật Việt Nam cổ truyền góp vào hai tác dụng, một tác dụng trực tiếp (trực tiếp với quần chúng), và một tác dụng gián tiếp (thông qua các tác phẩm hiện đại). Có nhìn rõ cả hai tác dụng mới thấy hết tầm quan trọng của một ngành công tác tưởng chừng như rất xa với đời sống cách mạng thực tế.

Quan trọng là vậy, nhưng chúng ta đã làm được đến đâu? Phải nói rằng những gì đã làm được trong hai mươi năm qua chỉ mới là bước đầu. Như mọi ngành công tác mới ra đời và đang

trưởng thành, ngành nghiên cứu mỹ thuật Việt Nam cổ truyền đang vấp phải nhiều khó khăn chủ quan: đội ngũ sâu tầm và nghiên cứu còn là vấn đề phải bàn đi bàn lại. Nhưng, ở đây, chúng tôi muốn trình bày rõ hơn một số khó khăn “khách quan”, chúng tôi muốn nói những khó khăn không liên quan gì đến trình độ chuyên môn và khả năng làm việc của từng người ở trong ngành.

Nghiên cứu mỹ thuật là nghiên cứu thông qua biểu hiện mỹ thuật cụ thể, tức thông qua hiện vật mỹ thuật. Mà tuyệt đại đa số hiện vật mỹ thuật cổ truyền Việt Nam lại gắn chặt vào các công trình kiến trúc cổ (đình, chùa, đền, miếu, mộ, lăng, cung điện, thành quách...), nghĩa là gắn liền với các di tích lịch sử. Và chẳng, các di tích này, với tư cách là những công trình kiến trúc, tự thân đã là hiện vật mỹ thuật rồi. Đó là chưa nói đến những hiện vật mỹ thuật cổ hiện còn nằm trong lòng đất, và, do đó, là đối tượng của ngành khảo cổ học tiền sử và khảo cổ học lịch sử. Từ năm 1954 cho đến nay, ngành bảo tồn bảo tàng (một bộ phận của công tác văn hóa) đã có nhiều thành tích trong việc phát hiện, kiểm kê, phân loại, và bảo tồn các di tích lịch sử ở trên mặt đất. Ai ai trong chúng ta từng đi công tác ở nhiều địa phương khác nhau đều đã quen mắt với những biển quy “di tích đã liệt hạng”. Nhưng rồi những di tích đã được liệt hạng, và những di tích chưa kịp được liệt hạng, có được bảo tồn cẩn thận hay không? Điều này, trong rất nhiều trường hợp, lại không phụ thuộc vào quyền lực của ngành bảo tồn bảo tàng, mà, trước hết, có liên quan đến ý thức bảo vệ di tích của các cơ quan địa phương và của nhân dân. Phải thú thực rằng ý thức này chưa cao. Một trong những đặc điểm lịch sử của đất nước ta là phải luôn luôn đối đầu với các đạo quân xâm lược, do đó đã phải chịu đựng nhiều tàn phá. Ba mươi năm vừa qua là ba mươi năm nhân dân

ta tiến hành một cuộc chiến tranh tổng lực để giải phóng và thống nhất đất nước: chiến tranh có mặt khắp nơi, khắp nơi đều trải qua tàn phá. Kẻ địch gây ra tàn phá. Chúng ta đã biết vận dụng hậu quả ấy để chiến đấu và chiến thắng. Nhưng cứ luôn chứng kiến cảnh tàn phá, thì điều đó, về lâu về dài, không khỏi ảnh hưởng một cách không có lợi đến ý thức bảo vệ di tích. Đây là hậu quả thứ hai của tàn phá, hậu quả thứ yếu thôi, nhưng có tầm quan trọng của nó, một khi nước nhà đã thống nhất, đã trở lại đời sống hòa bình xây dựng. Hơn nữa, do các cơ quan văn hóa, từ trung ương đến địa phương, chưa làm việc tuyên truyền và giải thích giá trị di tích và cổ vật cho rộng rãi, thường xuyên, sâu sắc, nên, trong cán bộ và nhân dân ta, nhiều người còn lầm tưởng rằng di tích và cổ vật chỉ có tác dụng đề cao chế độ vua quan và mê tín dị đoan.

Chính vì vậy mà nhiều di tích đã được liệt hạng hay đáng được liệt hạng, nhiều cổ vật có giá trị lịch sử hay mỹ thuật, không được bảo vệ đúng mức, do đó đã bị hủy hoại, hay đang lâm vào nguy cơ bị hủy hoại. Nguy cơ ấy bắt nguồn từ nhiều cơ, và hiện lên dưới nhiều dạng:

- Có những di tích nghiêm nhiên bị biến thành trụ sở, nhà giữ trẻ, kho thóc, trạm máy bơm..., thành nơi làm việc của một bộ phận nào đó thuộc một cơ quan Trung ương(20), thậm chí thành cứ điểm quân sự(21). Tình trạng này, thoạt tiên, có thể xem là tạm thời (vì sơ tán, chẳng hạn), nhưng dần dà trở thành việc đã rồi, và, với những khó khăn tất yếu của thời hậu chiến, có cơ là vĩnh cửu. Tất nhiên, cơ quan chiếm lĩnh di tích không ngần ngại sửa chữa, tu bổ, mở rộng, tùy nhu cầu hoạt động của mình.

- Có phế tích chưa kịp được nhát cuốc khảo cổ học lật lên, đã vội vã bị san phẳng để trở thành sân trạm xe vận tải(22). Có

những tấm bia ghi công tích người xưa đã bị biến thành bia tập bản của du kích địa phương(23).

Lưu ý rằng các loại phân hóa học, được cất giữ trong một số di tích (đã bị biến thành kho của hợp tác xã) có tác dụng làm cho bộ sườn gỗ của công trình kiến trúc hỏng đi theo một tốc độ rất nhanh.

- Có những nhân vật trên phù điêu đình làng bị ngắt đầu, có những lọ gốm bị đập vỡ..., chỉ vì di tích chưa được chúng không được bảo vệ, hay đã trở thành lớp học(24).

- Nhiều hiện vật, đặc biệt những hiện vật bằng đồng, không cánh mà bay(25).

- Ở mức cực hạn, có địa phương cho vớt hiện vật xuống sông, viện cớ chống mê tín(26).

Cứ thế, một số hiện vật quý, thậm chí một số di tích và phế tích, chỉ còn để lại dấu vết trong tư liệu ảnh hay viết của Vụ Bảo tồn Bảo tàng hay của các Bảo tàng Lịch sử và Mỹ thuật. Một trong những trường hợp đáng tiếc nhất mà chúng tôi được biết là trường hợp đình Yên Đồng ở Quảng Ninh, một điển hình của kiến trúc đầu thế kỷ XIX: do một sơ suất nhỏ, ngôi đình này đã bị cháy trụi.

Để chấm dứt tình trạng nói trên, phải có một cuộc vận động rộng và sâu trong quần chúng, kèm theo là những biện pháp pháp lý thích đáng. Cuộc vận động và những biện pháp đó càng cần thiết, khi chúng ta đang chuẩn bị để cải tạo các khu cư trú lâu đời ở nông thôn, trong khuôn khổ công cuộc xây dựng nền nông nghiệp lớn.

Không phải là vô tình mà cả Báo cáo chính trị và Nghị quyết của Đại hội IV đều dành một đoạn riêng cho công tác bảo

tồn bảo tàng(27). Nghị quyết còn đòi hỏi chúng ta phải “củng cố những viện bảo tàng hiện có”, phải “bảo vệ tốt các di tích lịch sử”(28). Củng cố những bảo tàng hiện có, trước tiên, là bảo vệ tốt những “bảo tàng tại chỗ” rải rác khắp đất nước, tức những di tích lịch sử - mỹ thuật, và những cổ vật được chứa đựng trong đó.

Bảo tồn di tích và hiện vật, tại chỗ chỉ mới là một mặt của vấn đề. Để có điều kiện tồn lưu lâu dài, các di tích và hiện vật ấy còn cần được phản ánh đầy đủ qua hồ sơ tư liệu của các viện nghiên cứu, các bảo tàng, phản ánh bằng ghi chép, bằng ảnh, bằng sơ đồ. Phản ánh một pho tượng, chẳng hạn, bằng một bức ảnh, thế vẫn là chưa đủ. Một pho tượng cần được chụp dưới nhiều góc độ khác nhau, thậm chí một số chi tiết của nó cũng cần được chụp lại và phóng to. Ngoài ra, nó còn phải được đo đạc, khảo tả, càng tỉ mỉ càng tốt. Thế hệ chúng ta không hề được ai trao cho độc quyền tìm hiểu cái đẹp dưới con mắt của cha ông. Sau chúng ta, sẽ còn nhiều thế hệ trân trọng cúi xuống những biểu hiện cụ thể của truyền thống thẩm mỹ dân tộc. Là kẻ đi sau, chắc chắn họ sẽ có nhiều phát kiến lý thú hơn, và hữu ích hơn, so với những gì mà kẻ đi trước mới bước đầu nhận thấy.

Cũng không ngoài việc làm tư liệu, và trong mỗi tương quan với công tác nghiên cứu trước mắt, đã đến lúc phải đặt vấn đề phổ biến tư liệu. Từ trên dưới mười lăm năm nay, những anh chị em tự đặt cho mình nhiệm vụ tìm hiểu nền mỹ thuật cổ truyền của đất nước đã cố gắng đi nhiều, thấy nhiều, ghi nhiều. Một phần những quan sát và ghi chép của họ đã được chuyển vào hồ sơ tư liệu của Vụ Bảo tồn Bảo tàng, của các Bảo tàng Lịch sử và Mỹ thuật... Phần còn lại đang nằm trong sổ tay của từng anh, từng chị. Song song với việc sưu tầm tư liệu, các anh các chị cũng đã lẻ tẻ viết công trình (thường là những bài báo, bài tạp

chí, cũng có khi là sách) để nói lên những điều tâm đắc của mình qua tiếp xúc với cái đẹp từ cha ông truyền lại. Mỗi bài báo, mỗi cuốn sách có tham vọng là một bước sơ kết ngắn, có tác dụng vừa góp một phần nhỏ vào sự nghiệp xây dựng con người mới xã hội chủ nghĩa, như ta đã biết, vừa đóng vai một mảnh con trong bức tranh toàn bích tương lai về nền mỹ thuật của cha ông. Như mọi công trình mang tính chất sơ kết, những bài và sách ấy không nhằm trực tiếp công bố tư liệu, mà chỉ “xuất trình” một vài tư liệu cần thiết cho lập luận của người viết. Tư liệu trong đó, như vậy, là đã qua chọn lọc, nghĩa là đã được cắt xén và định hướng. Người đọc có muốn góp ý hay tranh luận cũng không sao được, trừ phi đã thực tế am hiểu những di tích hay hiện vật được đề cập đến trong bài, trong sách. Am hiểu thực tế là điều hết sức cần thiết đối với người nghiên cứu, nhưng từng người mới bắt tay vào công việc nghiên cứu không thể lập lại cho mình tất cả những chuyến đi khảo sát của các “bạc đàn anh” từng vào nghề trước mình.

Sau trên dưới mười lăm năm “học việc”, nay đã đến lúc ngành nghiên cứu mỹ thuật cổ truyền tích cực chuẩn bị cho một công trình tổng kết. Một trong những bước chuẩn bị là rà lại các kết quả sơ kết lẻ tẻ, rà lại mọi ý kiến đã được đề xuất từ trước đến nay. Mà không phải chỉ có số ít những nhà nghiên cứu mỹ thuật cổ truyền kiểm tra lẫn nhau, góp ý cho nhau. Họ cần đến và đòi hỏi sự tham gia của những ngành hữu quan, của mọi người cộng tác trong các bộ môn giáp biên với lịch sử mỹ thuật cổ truyền: cổ sử học, khảo cổ học, dân tộc học, bảo tàng học, những ngành nghiên cứu về hình thái nghệ thuật khác (sân khấu, nhạc, múa)... Chính vì thế mà trên đây chúng tôi vừa đặt vấn đề phổ biến tư liệu. Mỗi người muốn và có khả năng góp ý, tranh luận, phải với được đến những tư liệu hoàn chỉnh, chưa

trải qua cắt xén, không định hướng. Cái khó trong vấn đề này không phải là thiếu tư liệu để công bố một cách có hệ thống. Cái khó ở ngay trong nhận thức của chúng ta. Đã từ lâu, vẫn lưu hành trong giới nghiên cứu một thái độ dè dặt, nói chung không phải bao giờ cũng vô lý, trước những công trình nặng về kiến thức tư liệu, nhẹ phần phân tích tổng quan. Nhưng, trong trường hợp đang bàn, tư liệu không phải là mục đích, mà chỉ là phương tiện, một phương tiện không thể thiếu được để đi đến một phân tích tổng quan để được mọi người chấp nhận.

Hình thức phổ biến thuận lợi nhất lúc này, theo chúng tôi, là công bố những giản chí (monographie) về từng di tích quan trọng. Tuy không loại trừ khả năng đề đạt giả thuyết, giản chí, trước hết, là thể loại lãnh nhiệm vụ khảo tả, mà khảo tả là một việc làm khách quan. Khảo tả bằng lời là chính, nhưng còn phải khảo tả bằng số liệu, bằng sơ đồ, bằng ảnh và hình vẽ. Lấy từng di tích làm đơn vị khảo tả, vì mỗi di tích, dù bao gồm nhiều yếu tố và hiện vật khác nhau, những thành phần có thể ra đời trong nhiều giai đoạn khác nhau của lịch sử mỹ thuật, vẫn là một “sự kiện tổng thể” (fait total) trong chừng mực các “cấu kiện” khác nhau được gá lắp vào nhau thành một “kết cấu” thống nhất, tức di tích, trên những duyên cớ thẩm mỹ - xã hội - lịch sử nhất định. Tìm cho ra những duyên cớ chính là một phần quan trọng, một lý do tồn tại của việc nghiên cứu lịch sử mỹ thuật. Nhưng, trước khi đi tìm duyên cớ, thì điều kiện tối thiểu cần thiết là phải biết rõ từng “kết cấu”, từng “sự kiện tổng thể”, trong các thành phần của nó.

---

1. *Báo cáo chính trị của Ban chấp hành Trung ương Đảng tại Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ IV* (Do đồng chí Lê Duẩn, Tổng bí thư Ban chấp hành Trung ương Đảng, trình bày), Nhà xuất bản Sự thật,

Hà Nội, 1977, tr.114.

2. *Nghị quyết Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ IV*, Nhà xuất bản Sự thật, Hà Nội, 1977, tr.53

3,4. *Nghị quyết...*, tr 28.

5. *Báo cáo chính trị...*, tr. 121-124, *Nghị quyết...*, tr 56-58.

6. “Đôi điều” ấy, mà chúng tôi sắp lần lượt trình bày ngay sau đây, đã tiềm tàng trong những lời phát biểu, trong những bài báo và công trình khác của các nhà nghiên cứu mỹ thuật Việt Nam cổ truyền. Dựa trên những ý tiềm tàng ấy, bài viết này chỉ thử tóm lại thành vài điểm sơ kết. Vì vậy, xin miễn trích dẫn.

7. Ý kiến phải nói là “độc đáo” này có lẽ do cố họa sĩ Nguyễn Đỗ Cung chủ trương trước tiên. Tiếc rằng cố họa sĩ phát biểu chủ yếu bằng miệng, khi hướng dẫn cho các nhà nghiên cứu mỹ thuật lớp trẻ. Ngoài ra, từ 1959, ông Trần Đức Diễm (bấy giờ là Trưởng phòng nghiên cứu văn vật, trong Vụ Bảo tồn Bảo tàng, thuộc Bộ Văn hóa) cũng đã phát biểu một ý tương tự trong các bài giảng ở lớp Bảo tồn Bảo tàng ngắn hạn. Về bài viết, có thể xem, chẳng hạn: Nguyễn Đỗ Cung, *Kế thừa và phát huy truyền thống dân tộc để sáng tạo một nền nghệ thuật tạo hình xã hội chủ nghĩa Việt Nam*, tập san Mỹ thuật (in rônêô) số 4, tr. 3-4.

8. Về nền điêu khắc rất đặc biệt này, xem:

Nguyễn Đỗ Cung, *Những ý kiến về văn học nghệ thuật dân gian Việt Nam* (kỷ yếu của Đại hội thành lập Hội Văn nghệ dân gian Việt Nam tại Hà Nội vào cuối năm 1966). Nhà xuất bản Khoa học xã hội, Hà Nội, 1969.

*Việt Nam - Điêu khắc dân gian* - Thế kỷ XVI, XVII, XVIII. Nhà xuất bản Ngoại văn, Hà Nội, 1975, bản tiếng Việt. Xem lời mở đầu cuốn sách, ký tên Nguyễn Đỗ Cung, không ghi số trang.

Thái Bá Vân, *Điêu khắc đình làng*, Tạp chí Nghiên cứu nghệ thuật, Hà Nội, số 4 (13), 1976, tr. 68 - 75.

9. Theo *Danh mục các dân tộc thiểu số miền Bắc Việt Nam*, trong

cuốn “Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, Hà Nội, 1975, tr.15.

10. Cuộc triển lãm Nghệ thuật các dân tộc ít người ở Việt Nam, mở cửa Bảo tàng Mỹ thuật (Hà Nội) nhân dịp lễ Quốc khánh 2-9 năm 1977, là cố gắng lớn đầu tiên để tập hợp tài liệu về nền mỹ thuật các dân tộc ít người ở nước ta, trên quy mô toàn quốc.

11. Lẽ lẽ đã có những bài giới thiệu hình tượng con rồng trong mỹ thuật Việt Nam cổ truyền, thường là những bài nhằm phổ biến kiến thức phổ thông, ít bài mang dạng nghiên cứu. Có thể xem, chẳng hạn:

Nguyễn Đỗ Cung, *Khái quát về nền nghệ thuật cổ của nhân dân Việt Nam*, bài đăng bằng Pháp văn trên tạp chí “Europe” (Âu châu), dịch ra Việt văn và đăng trên tạp chí Văn nghệ, số 49, tháng 6 năm 1961 (xem phần bàn về con rồng Lý ở tr. 50).

Bảng giới thiệu con rồng Lý trong Bảo tàng Mỹ thuật (Hà Nội). Theo chỗ chúng tôi biết, nội dung bảng này là công trình của cố họa sĩ Nguyễn Đỗ Cung.

Chu Quang Trứ, *Con rồng trong nghệ thuật Việt Nam qua các thời đại*, Tạp chí Khảo cổ học số 5-6, tháng 6 năm 1970, Hà Nội, tr.180-201.

Hà Văn Tấn, *Năm rồng mới, nói về những dáng rồng xưa*, Tạp chí Văn nghệ Giải phóng, số Xuân Bính Thìn, thành phố Hồ Chí Minh, tr.30.

12. Tại các phế tích và di tích vốn vừa là chùa vừa là hành cung của các vua thời Lý - Phật Tích (Tiên Sơn, Hà Bắc); Long Hạm, tức chùa Giạm (Quế Võ, Hà Bắc); Long Đọi (Duy Tiên, Hà Nam Ninh); Tường Long (Đồ Sơn, Hải Phòng)... - , chúng tôi đều gặp hình tượng con rồng. Trái lại, tại các di tích cùng thời, nhưng không trực tiếp liên quan đến nhà vua - chùa Bà Tấm (Hà Nội); chùa Hương Lãng, tức chùa Lạng (Hải Hưng); bệ đá ở chùa Thầy (Quốc Oai, Hà Sơn Bình); bệ đá ở chùa Chèo (Hiệp Hòa, Hà Bắc)... - , chúng tôi không hề gặp đồ án rồng.

13. J.Przyluski, trong một bài nghiên cứu dựa chủ yếu trên truyền

thuyết Ấn Độ, từng chủ trương rằng con rồng ở Đông Á - mà xuất phát điểm là con rắn - vốn là hình tượng truyền bá từ phương Nam lên phương Bắc. Xem:

Tác giả trên, *La princesse à l'odeur de poisson et la nagi dans les traditions de l'Asie Orientale* (Nàng công chúa tanh mùi cá và nữ thần rắn trong các truyền thuyết Đông Á). Tập san B.E.F.E.O, Hà Nội, 1926, tập II, từ tr.265.

14. Theo vũ trụ luận cổ truyền của dân tộc Mường, thế giới dưới nước là nơi cư trú của loài rắn huyền hoặc, mà người Mường gọi là Khú (chưa rõ ngữ nguyên), do Vua Khú (Vua Khú) cai quản. Về loài “khú” và vũ trụ luận Mường (gắn liền với tang lễ), xem:

Trần Từ và Bạch Đình, *Cõi sống và cõi chết trong quan niệm cổ truyền của người Mường*, đăng trên hai số của tạp chí Nghiên cứu Lịch sử: số 140 (11, 12 - 1971). tr. 45-61.

15. Chuyện “Ông Dài - ông Cụt” là một truyền thuyết vốn rất phổ biến trong lưu vực sông Cầu và ở một số nơi khác: theo lời các cụ cao tuổi trong vùng sông Cầu, thì “thượng chí Đu Đuổm, hạ chí Lục Đầu, lưỡng biên giang, một trăm bảy mươi hai xã thờ Ngài”. Dị bản thường gặp nhất của tích truyện: Hai anh em rắn được vợ chồng một lão nông nuôi từ tấm bé, lớn lên, chiếm lĩnh một bến dò hay một khúc sông, và trả nghĩa cho bố mẹ nuôi. Cặp thần rắn này được thờ hoặc tại đình, với tư cách là những thần phụ, cạnh thành hoàng làng, hoặc tại đền riêng. Điển hình có lẽ là đền Chóa (Châu Lặc, Yên Phong, Hà Bắc), nơi có tượng thần Rắn. Trong nhiều trường hợp, “Ông Dài - ông Cụt” được “lịch sử hóa” thành “Đức Thánh Tam Giang” “Trương Hồng và Trương Hát, tướng của Triệu Quang Phục”, hay Lạc Long Quân.

16. Trần Mạnh Phú, *Tượng Phật trong nền điêu khắc cổ Việt Nam*, Tạp chí Nghiên cứu nghệ thuật, Hà Nội, số 3, năm 1974, tr.90.

17. Ví như trong trang trí gỗ của chùa Thái Lạc (Văn Lâm, Hải Hưng), chùa Bối Khê (Thanh Oai, Hà Sơn Bình), trên các bệ đá ở chùa Bối Khê, chùa Ngọc Đình (Thanh Oai, Hà Sơn Bình), chùa Hương Trai

(Hoài Đức, Hà Sơn Bình).

18. Thực ra, ngay từ Vĩnh Lăng (lăng Lê Thái Tổ, ở Thanh Hóa hiện nay), thì mặt rồng Minh đã xuất hiện trên trán bia rồi. Nhưng, trong trường hợp này, những con rồng quanh khung bia còn giữ gần nguyên hình họa và phong cách của rồng Trần.

19. Trần Lâm Biền, *Trở lại niên đại tháp Bình Sơn*, Tạp chí Nghiên cứu Nghệ thuật, Hà Nội, số 4, 1974, tr.124 - 125.

20. Như một số bộ phận thuộc di tích tổng hợp Cổ Loa.

21. Như Quảng Bình Quan.

22. Như đền Lý Bát Đế.

23. Như tấm bia của Phùng Khắc Khoan (tức Trạng Bùng) thuộc di tích Lý Bát Đế: tấm bia ở Đền Ông (Gia Lâm, ngoại thành Hà Nội) tấm bia do thời Lý ở chùa Hương Lăng (Văn Lâm, Hải Hưng), thì bị mang đi lát đường.

24. Có nhân vật trên phù điêu đình Nội (Tiên Sơn, Hà Bắc) bị bể mất đầu.

Ở đình Thổ Tang nổi tiếng (Vĩnh Tường, Vĩnh Phú), một mảng phù điêu bị bể hẳn để đun nước.

25. Nhiều lắm. Chỉ có thể cử vài ví dụ:

- Tượng Phật bằng đồng ở chùa Yên Tử (Uông Bí, Quảng Ninh);
- Tượng Thánh bằng đồng ở chùa Kiên Bái (Thủy Nguyên, Hải Phòng);
- Hạc đồng (cao ngang tầm đầu người) ở đền Kiếp Bạc (Đông Triều, Hải Hưng);
- Tượng Di Lặc bằng đồng ở kho Văn Miếu (Hà Nội);
- Nhiều tự khí trong đền Phủ Giày (Hà Nam Ninh) bị bà tự mang đi bán cho hàng đồng nát;
- v,v...

26. Theo một bản tổng kết công tác văn hóa nông thôn của Bộ Văn

hóa (1966), và một báo cáo do Ty Văn hóa Hải Hưng gửi lên Bộ Văn hóa (1976).

27-28. *Báo cáo chính trị...*, tr.124; *Nghị quyết...*, tr 57-58.