

## 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 *Đẻ đất đẻ 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 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 đi đũa, 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 PŌ 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: “PŌN MUŌL' WẠI PÊN ĐĂM, ĐĂM MUŌL' WẠI PÊN CHIÊU”

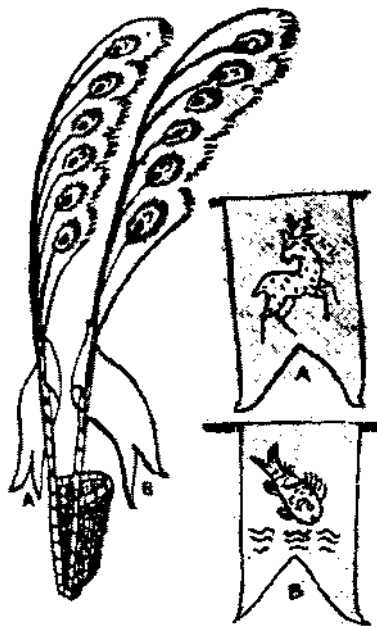
(Bốn mươi vía bên phải, năm mươi vía bên trái). Như vậy, người sống có chín mươi hồn cả thủy, đàn ông và đàn bà đều thế. Tại sao lại phân bố không đồng đều như vậy? Phải chăng vì quả tim ở bên trái? Trong không gian huyền bí của người Mường, phía bên phải và phía bên trái giữ những chức năng khác nhau 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 cõi 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: “VẠI THẮN PO MOONG, VẠI 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. VẠI 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 VẠI 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 Mường 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 mới) 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 CỒM CHUL' (= cơm chùn, tức cốm dẹp, chứa rỗ nghĩa đen của từ "chul"), và cá, cụ thể là CÁ ÔÊT TÔ (= cá ốt đồ nghĩa là cá đùm lại bằng lá rôi 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 “TÉ ĐẤT TẾ ĐẮC” (= Đẻ đất đẻ 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

nhieu xóm), dưới sự cai quản của Lang, đẳng cấp thống trị, và ẤU (= ẬU), 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 PỬA (=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 chức 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 NHỊM 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 mừng 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 MUỜNG PƯA TÍN = mừng Pưạ tín, nghĩa là mừng bằng dưới). Tên gọi ấy (mường *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 (mường *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 Pưạ 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 - mường, có Lang - Ấu, Mường Pưạ tín chẳng khác gì mường Pưạ, 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, mường Pưạ và mường Pưạ 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 mường 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 mường 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 đũa 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.

MƯỜNG 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:

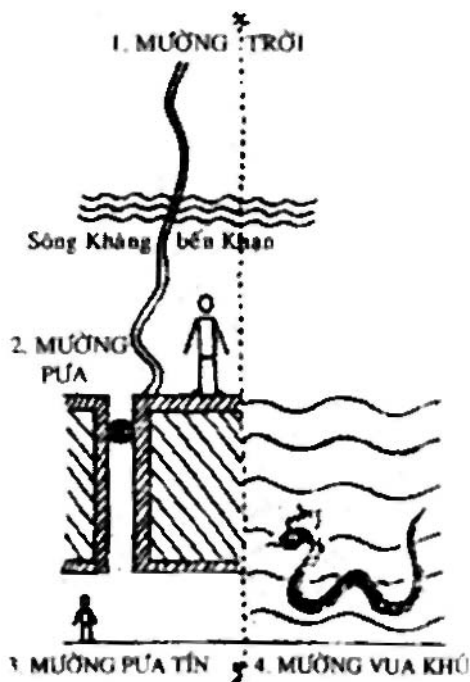
*“Chẳng có sông Li chảy lọt lá bài  
Không có sông Cái chảy lọt lá de  
Nước sông Đầm sông Đè chưa có  
Bông côm trái lúa chưa nên  
Tiếng ếch nhái còn lặng im  
Hang chưa có nơi nuôi khú  
Núi đá chưa có chỗ nuôi rùa  
Bên bãi bên gò  
Chưa có chốn nuôi giải...”*

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 lốt 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 dǎ 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 cựa 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 mừng 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 THƯ (= 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 Động, 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 lật vật quanh bàn thờ Thánh sư: thắp hương, rót rượu, đánh nã 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 MƯỜNG, NGHÉ NHA NGHÉ JÂU” (= Nhòm họ nhòm mường, 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 MƯỜNG MA (= mường ma), để hồn gặp gỡ cha mẹ - anh em - họ hàng đã qua đời: phần “Nhòm họ”. Một chuyến đi thăm đất - nước - xóm - mường trên thế giới của người sống, để hồn vĩnh biệt nơi chôn rau cắt rốn: phần “Nhòm mường”. Với phần đầu của áng mo này, phần “Nhòm họ”, ta thấy xuất hiện mường Ma, thế giới siêu nhiên không sẵn có trong hệ thống vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới” đã phân tích. Mường 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 MƯỜNG MÓL’ (= mường Người), hai là MƯỜNG MA (= mường

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 LÁNG (= 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”.

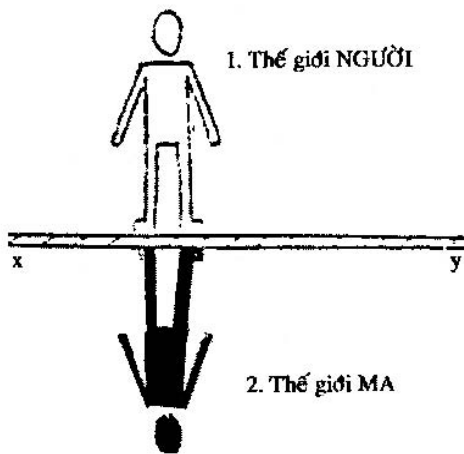
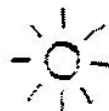
CON CHIM LA CON CHỌ

CON VỌ LA CON CA”

(= Con chim là con chó

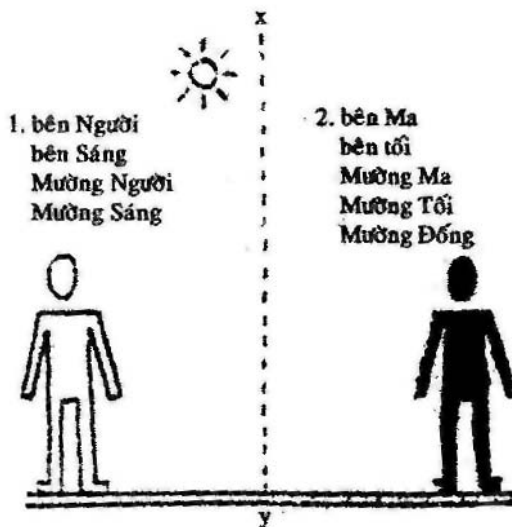
Con vọ là con gà)

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

trưng 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 đâu 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).



Hình 4: Vũ trụ hai bên



đó, mừng Ma còn có tên là MỪNG TỒNG (=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 võng gánh), con gà báo thức, lá phướn ghi tên họ và quê quán

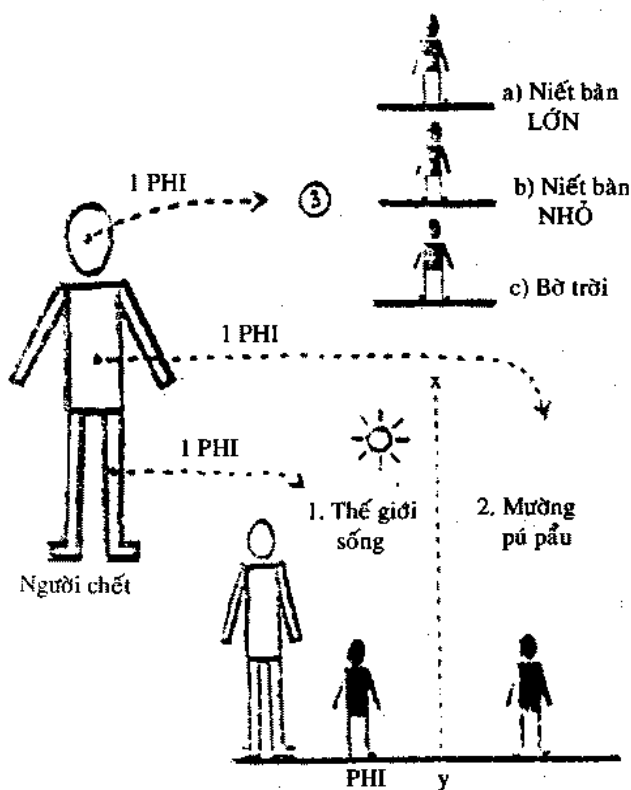
của người chết (mà một bố Mo ở Mường Rách cũ giới thiệu với chúng tôi là “chứng minh thư” của linh hồn)... Ở đây, chúng ta không có điều kiện để theo dõi từng cung độ, từng chi tiết dọc đường đi. Nếu cần tóm tắt trong một câu, chúng ta sẽ nói rằng đây là một câu chuyện dài, đầy tình tiết có khi lý thú, 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, giở 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 lăm liếm 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 CHÂM KHỘ (= Ông Châm sỏ), chính Kem lớn nhất dưới quyền Vua Trời, ghi lời phán xử vào sổ sách. Vụ kiện trên trời, Vua Trời. Ông Châm sỏ, 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” (= Cõi dứt cõi 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 mạt tiễn người chết ra Đống. Trên cơ bản, thế là đám tang Mừng 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 Mừng. 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 Pưá 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 Pưá 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 hon như ở Mường Pửa 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



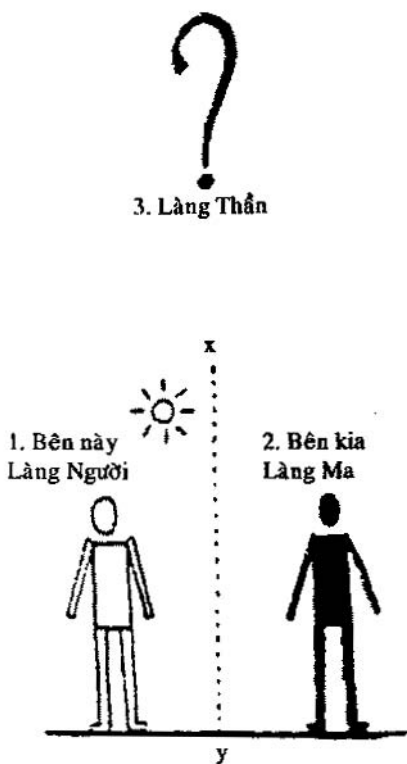
Hình 5: Vũ trụ tôn giáo của người Thái

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 MƯỜNG PÚ PẦU ở trong rừng, nơi chôn người chết, mừng Pú pầu ứng với mừng Ma hay mừng Đống mà ta đã biết. Các hồn ở tứ chi tập trung thành PHI HUỖN (=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, mừng 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 mừng Người và mừng 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 - Tào. 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 (=

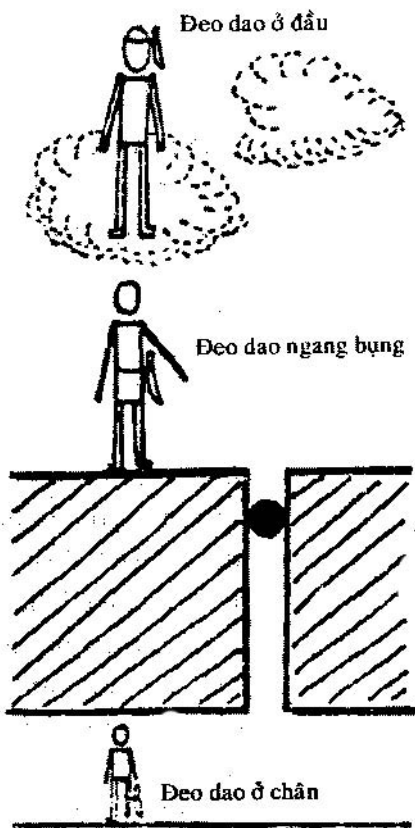


Hình 6: Vũ trụ tôn giáo của người Ba Na

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 thống “ba tầng” cũng

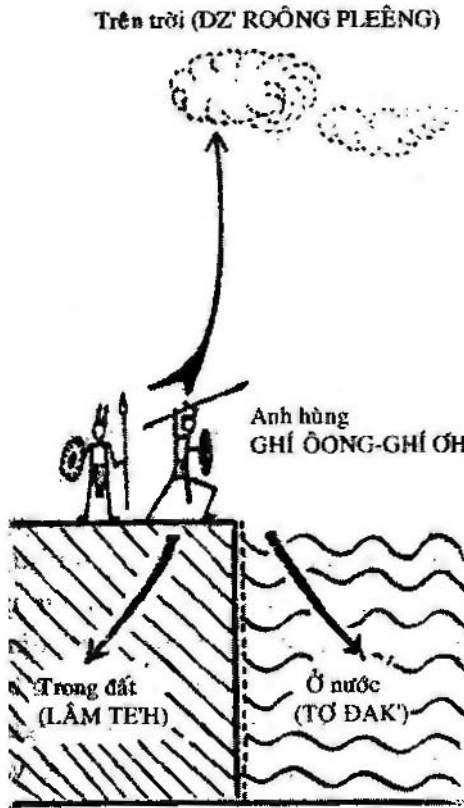


là yếu tố muộn. Nguồn gốc Đạo giáo của mừng Trời chưa hẳn là cơ sở đủ vững chãi để quyết đoán rằng vũ trụ “ba tầng - bốn thế giới” của người Mường chỉ có thể ra đời sau vũ trụ “hai bên”. Vì không phải hệ thống “ba tầng” nào cũng là con đẻ của quan niệm thần linh. Một lần nữa chúng ta phải viện đến thực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

Hình 7: Vũ trụ ba tầng của truyền thuyết Thái



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 đét 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’ÔÔNG- 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’ÔÔNG- 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’ÔÔNG- 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 thân thoại, nó chỉ tạo điều kiện cho thân 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 pẩu 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”. Và chẳng, 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’ÔÔNG- GHI’ÔH 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, tiệm 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. Tĩnh 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 lia”. 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 sấm sùi mà lạnh lùng của Đạo giáo.

Đương nhiên, tôn giáo và thần thoại không cất 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 rắng chiều cố hắt lại trong khoảnh 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 Mừng 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 Mừng” hay “dân tộc Mừng”. 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 Mừng) và viết thường khi nói đến một địa vực (mừng Bi).

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 Mừng - Géographie humaine et Sociologie* (Người Mừng - 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 Nà - 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” hồi 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 Réch cũ), và ông BUI VĂN QUÍT (“bố Mo” cũ) ở xóm Củ, 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 THẤU 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 Péo, 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 Mối, 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 Mối.



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 phần 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 bantone* (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 (VẠI 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 vĩa nặng. Để đuổi vĩa nặng đi, người bán hàng phải đốt đóm hay giấy hơ trên gánh hàng của mình, xong cúi xuống ném lửa qua hai chân: đây là tục “đốt vĩa đốt vang”, có lẽ là một hình thức tẩy uế bằng lửa.

14. Người Mãng (hay Mạg 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 dŭn.

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 “xống” (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: cạp 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 ĐỈNH, 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 ĐỈNH 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 ĐỈNH. 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 KẸO LỘP” (= Chặt cây chu, kéo cây lội), 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 CĂN = Ông Căn) 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 KHỒÔNG 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 chực cắn 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 dũa 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 ngói đến đấy, vì ngói 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 diều 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 mắt 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 nong đặt lên sàn nhà thay chiếu. Nửa đêm, có người nhà gái tỉnh giấc, thấy trong mỗi nong khoanh một con rắn lớn. Sợ quá, người ấy ném hành tằm vào các nong. 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 nường ra, mài đi mài lại mãi. Từ nước nhô lên một con người, y hết 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 ả 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 lội xuống bên 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 bênh 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 Trương (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 Trương 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 Trương gặp một bà cụ già đang trông nom một rần con khoanh mình trong vông. Ông sợ lằm, nhưng trong nháy mắt đã không thấy rần đâu nữa, trong vông 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 Trương 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. Vua 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, vệt 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 Vi. 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.PRZYLUKI 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 (= trắng 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.

Nhưng 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 mường 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 mường Trời. Nhưng, như ta đã biết, sau đó Ma lại về mường 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 mường Trời về, hồn người chết chưa hóa, mà phải về mường Ma ở trong một thời gian tương đương với thế giới con người đã sống ở mường Người (ví dụ: người chết hưởng thọ 70 tuổi, vậy hồn người đã sống ở mường Ma 70 năm). Trong thời gian ở mường Ma, hồn cũng phải trải qua tiến trình từ tuổi thơ lớn lên và già đi, như hồn còn ở mường 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 thọ 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 mường 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 hóa này càng chứng tỏ rằng mường 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, mừng Trời và mừng 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 mừng Ma về mừng 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.GUILLEMINE 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.