

LÀNG XÃ HƯƠNG SƠN

(Ghi chép dân tộc học)

Từ cầu Yên Vĩ đến động Hương Tích, qua những núi khe gọn mắt như non bộ, người đi vãng cảnh giữa một ngày đầu xuân, khi nắng mới gieo vàng lên từng bậc đá, thường chỉ thấy cảnh, không mấy khi thấy người. Kể ra, chơi hội chùa, người cũng gặp người đầy chú! Người gặp đây là người đi vãng cảnh như mình, mắt không rời trần tục mà miệng sẵn sàng “A đi đà Phật”; là cô hàng hương, sau bao lần hóa thân đã trở thành nữ đồng chí mậu dịch viên về đây bán bằng giá rẻ cho khách thập phương một hình Phật cổ truyền in trên chất dẻo; là chị xã viên chèo đò, chỉ vài lần buông mái đã tranh thủ kể được cho khách ngược dòng khe Yên tích truyện “Hòn đá đổi chèo”... Những con người ấy, rất thực trong xuất hiện và trong chúc năng, nói cho cùng, cũng là rất ảo. Dù đã hiện đại hóa, họ vẫn là những nhân vật không thể thiếu của một non nước Chùa Hương lý tưởng, mà các danh sĩ, từ Chu Mạnh Trinh đến các nhà thơ thời nay, đã nối tiếp nhau dựng thành “mô hình” trên bình diện tưởng tượng cho nhiều thế hệ.

Vãng cảnh Chùa Hương chỉ trong vòng một ngày- một ngày dành dụm được giữa nhiều ngày lao động - mấy ai có đủ thì giờ, có điều kiện khách quan để dừng lại trước những con người thực sống sát vách Chùa Hương, trong những làng mạc nếp

bóng Chùa Hương. Không có gì đặc biệt! Họ là những nông dân bình dị sống và lao động trong những xóm làng bình dị, như bao xóm làng chen nhau dọc bờ sông Đáy. Dù sao, các tuyến hành hương đến những chùa hang trên dãy núi đá vôi này đều nằm gọn trên vùng đất của họ. Hơn thế nữa, họ từng định kỳ sống dựa một phần vào Chùa Hương, có thể nói là những người đã từng góp phần “đạo diễn” nên hội Chùa Hương: cô hàng bán bánh trên bến Đục, chị lái đò thuộc truyền thuyết... chỉ là một bộ phận nhỏ của họ, là số ít “diễn viên” mà họ cử ra “sân khấu” để “diễn tích” hội Chùa Hương. Nhưng, trong hậu trường cuộc sống hàng ngày, những người nông dân bình dị này - dù định kỳ là “đạo diễn”- vẫn có những vui buồn, vẫn nuôi những ước vọng đáng kể chẳng hạn, có dính dấp đến hội Chùa Hương, những ước vọng bình dị kia lại có khả năng chuyển hóa một cách không kém phần bình dị thành chuyện lời thôi, thành xích mích(1).

Điều đáng chú ý là những hiện tượng như thế lại tìm được những biện minh tinh thần từ kết cấu làng mạc cổ truyền, từ lịch sử phát triển cụ thể của thôn xã trong vùng. Và, như vậy, vấn đề bỗng mang thêm một ý vị dân tộc học không chối cãi được. Một tối và một buổi sáng gặp gỡ các cụ ở hai thôn Yên và Đục quả là ngắn ngủi, không đủ cho người thăm hỏi đi sâu vào từng sự kiện. Trong hoàn cảnh đó, những ghi chép dưới đây chỉ có thể phản ánh một vài hiểu biết đầu tiên, mà chúng tôi cố hệ thống hóa lại theo một trình tự nào đấy. Giá trị gợi ý của chúng bị hạn chế ở mức các tài liệu sơ sài, mà chúng tôi hy vọng có dịp bổ sung trong những tháng sắp đến.

Nói đến lịch sử cư trú của con người trên vùng đất Hương Sơn, không thể không ngược nguồn đến tận hang Giặc vừa tìm thấy trong một chuyến đi gần đây(2): tại hang này, một vài di vật bằng đá lượm trên mặt đất đã cho thấy niên đại Hòa Bình -

Bắc Sơn. Nhưng, về những biến hoá qua thời gian của các cộng đồng thôn xã có liên quan trực tiếp đến câu chuyện đang kể, thì cứ gì phải lùi thật xa về quá khứ! Và, cũng đúng như lúc đang thăm hỏi ở địa phương, chúng ta có thể đi từng bước, từ nay đến xưa hơn, từ gần đến xa hơn.

Xã Hương Sơn ngày nay nằm trong địa phận của huyện Mỹ Đức, thuộc tỉnh Hà Tây. Xã gồm năm thôn: Đục Khê, Yển Vĩ, Hội Xá, Phú Yên, Tiên Mai. Ngoài ra, còn có xóm chài Hạ Đoạn mà xã cho sinh hoạt ghép với thôn Hội Xá. Mỗi thôn là một hợp tác xã nông nghiệp, thôn nào cũng có chi bộ Đảng của mình. Trùm lên tất cả là Đảng uỷ và Uỷ ban hành chính xã Hương Sơn. Kết cấu này, ra đời sau Cải cách ruộng đất, và nhất là từ khi hoàn cảnh địa phương có phong trào hợp tác hóa, chỉ lặp lại mô thức chung của toàn quốc. Nói cho sát thực hơn nữa, thì tổng thể Hương Sơn (tập hợp một số làng nấp dưới chân vùng núi đá vôi Chùa Hương) đã dần dần hình thành qua cuộc kháng chiến chống Pháp. Nhưng, bấy giờ, ngoài năm thôn và một vạn đã kể tên, còn có thôn Bạch Tuyết nữa: từ Cải cách ruộng đất trong khuôn khổ điều chỉnh đất và ruộng giữa các xã kế cận nhau, Bạch Tuyết đã bị cắt khỏi Hương Sơn để nhập vào xã Toàn Thắng bên cạnh.

Tình hình trước Cách mạng tháng Tám khác thế nhiều, và ở đây đã lấp ló những mầm mống lịch sử của mỗi bất hòa ngày nay. Bấy giờ, chưa có khái niệm phức hợp Hương Sơn, mỗi thôn ngày nay đương thời còn là một xã, nghĩa là một đơn vị hành chính - xã hội - kinh tế biệt lập, với lý trưởng và triện riêng của mình. Thực ra, mỗi xã thời ấy cũng chỉ là một thôn thôi. Hiện tượng thôn - xã đồng nhất không có gì lạ, vốn rất phổ biến ở Bắc Bộ nói chung và ở Hà Tây nói riêng. *Thôn* (nói cho nôm na là *làng*) không phải là một đơn vị hành chính theo nghĩa trọn vẹn

của chữ ấy, không ra đời từ những cuộc phân bố lại các vùng hành chính mỗi khi một triều đại phong kiến mới thay chân một triều đại cũ. Là sản phẩm tự nhiên tiết ra từ quá trình định cư và cộng cư của người Việt trồng trọt, *thôn* (hay *làng*) tương đương với tế bào của cơ thể sống, thường chiếm lĩnh một địa vực bao gồm cả một thung lũng nhỏ, hay một cánh đồng, một phần cánh đồng, mà địa thế và ranh giới thiên nhiên cho phép cư dân kiến tạo trên đó một hệ thống mương phai tự trị. Có thể ví vô vàn làng Việt với những “cấu kiện đúc sẵn” mà mỗi triều đại, tùy nhu cầu tổ chức hành chính - xã hội của mình, lắp ghép lại theo thiết kế này hay thiết kế kia, xây nên những đơn vị phức hợp hơn. Trong thời gian gần đây, có thể gặp trên địa bàn người Việt ở miền Bắc nhiều kiểu kết cấu địa vực xã, mà khác biệt cơ bản chỉ là số lượng *thôn* (hay *làng*) hợp thành: *nhất xã nhất thôn, nhất xã nhị thôn, nhất xã tam thôn*. Trong trường hợp thứ nhất, *xã* và *thôn* (hay *làng*) chỉ là một: cá tính của thôn - có nhà thơ gọi là “hồn làng” (3) - càng được nhấn mạnh qua vai trò hành chính hoàn chỉnh của xã. Trong hai trường hợp sau, *xã* là cấp trên, *thôn* (hay *làng*) là cấp dưới. Trước Cách mạng tháng Tám, các làng trên đất Hương Sơn ngày nay đều rơi vào trường hợp thứ nhất. Những *thôn* (hay *làng*) mà đồng thời lại là *xã* ấy hợp thành tổng Phù Lưu thượng.

Phù Lưu là trầu, trầu không. Đã có miếng trầu trên (thượng) tất phải có thể đối xứng với nó, miếng trầu dưới: Phù Lưu hạ. Và ắt có một thời nào đó mà hai miếng trầu hợp lại thành một lá trầu thống nhất, Phù Lưu, không phân biệt trên dưới. Đây không phải là lập luận, mà chỉ là định đoạt một cách rất hình thức chủ nghĩa, để qua đó thấy được một kiểu suy nghĩ của cha ông chúng ta cách đây chưa phải lâu la gì, hay ít nhất cũng một trong những quy tắc chi phối cách đặt tên cho các đơn

vị hành chính trong nền văn minh cổ truyền của dân tộc. Thực ra, chả cần phải đoán định làm gì: các cụ ở địa phương, ở thôn Yến cũng như thôn Đục, vẫn nhớ rằng, trước cuộc Cải lương hương chính, mà Hoàng Trọng Phu là người chịu trách nhiệm thi hành trong phạm vi tỉnh Hà Đông cũ - Hoàng làm tổng đốc Hà Đông từ những năm 20-, thì tổng Phù Lưu, thuộc huyện Hoàng An, còn chiếm cả hai bên bờ sông Đáy, hai nửa tổng ở hai bên sông là hai nửa lá trầu, dòng sông là cuống lá. Và chỉ với Cải lương hương chính thì Phù Lưu mới bị cắt thành hai tổng: tổng thượng ở bên bờ phải (các cụ bảo là “hữu hà”), từ đấy thuộc huyện Mỹ Đức; tổng hạ ở bên bờ trái (“tả hà”), từ đấy thuộc huyện Ứng Hoà.

Thôn (hay làng) vốn là những “cấu kiện đúc sẵn”, có thể được gá lắp vào nhau và tháo rời khỏi nhau, do đó không nhất thiết rằng các thôn hợp thành xã Hương Sơn ngày nay thời nào cũng được chính quyền ban cho quy chế xã, thời nào cũng được xem là những đơn vị hành chính cơ sở có bộ máy biệt lập đối với các đơn vị lân cận. Theo lời các cụ ở hai thôn Yến và Đục, có một thời (?) mà những làng nói đấy không được hưởng quy chế hành chính như nhau. Bấy giờ, vẫn theo lời các cụ, có ba xã, hai thôn, một phường:

1. Hội Xá xã. Phụ thuộc vào xã này có Bạch Độc thôn, nay là thôn Bạch Tuyết mà Cải cách ruộng đất đã cắt về xã khác;

2. Yến Vĩ xã. Phụ thuộc vào xã này có Đường Yên thôn, nay là thôn Phú Yên.

3. Đục Khê xã. Phụ thuộc vào xã này có Hạ Đoạn phường, nay là xóm chài Hạ Đoạn.

Ở đây, ta thấy vắng mặt làng Tiên Mai. Nhưng điều này có lý do của nó: các cụ cho biết rằng dân Tiên Mai thoát tiên là một

bộ phận của cư dân làng Hữu Vĩnh ở bên kia sông (nay là thôn Hữu Vĩnh, thuộc xã Hồng Quang, huyện Ứng Hòa), mới di cư qua bên này sông cách đây chưa phải lâu lắm (?), và đến mãi gần đây vẫn chung đền thờ “ông Vàng” với làng Hữu Vĩnh. Điều đáng lưu ý, trong chừng mực có dính dấp đến mối bất hòa giữa hai thôn Yén và Đục hiện nay: ngược về tận thời đang bàn, ba làng Yén Vĩ, Đục Khê, và Hội Xá vẫn bình đẳng với nhau, cụ thể là được chính quyền đương thời cho hưởng quy chế xã như nhau

*

* *

Tuy nhiên, lùi thêm một bước về quá khứ, ta lại thấy rằng thế bình đẳng ấy giữa ba làng không phải là tình trạng vốn có từ đầu. Các cụ cả ở Yén Vĩ lẫn Đục Khê đều thống nhất rằng, hồi xưa nữa - trước năm thứ 26 triều Tự Đức (tức trước năm 1872) - căn cứ vào một số giấy má chữ Nho mà trước đây cụ Định ở thôn Yén từng được giữ, thì ba làng Đục Khê, Yén Vĩ, và Hội Xá họp thành “ba chạ” chung nhau một ngôi đình: đến tận nay nhiều người ở địa phương còn gọi ngôi đình trên đất Đục Khê là “ngôi đình ba chạ”. *Chạ* là từ Việt cổ chỉ làng. Vẫn theo lời các cụ, ở đây, trong số ba chạ liên kết quanh ngôi đình chung, Đục Khê là *chạ cả*, còn Yén Vĩ và Hội Xá là những *chạ em*. Hãy dừng lại trong chốc lát trước kết cấu *ba chạ*, mà cho đến nay chưa một nhà nghiên cứu nào có dịp đề cập đến một cách trực diện(4). Thực ra, không chỉ có *ba chạ*, mà còn có kết cấu *hai chạ* nữa. Dù sao, hình thức liên kết giữa hai làng hay ba làng quanh một địa điểm thờ cúng là hiện tượng không quá hiếm trên đồng bằng Bắc Bộ, trong vùng cư trú của người Việt. Đây không thuần túy là chuyện kết nghĩa, hay “kết nước ngãi”, như giữa hai làng quan họ chẳng hạn. Mặc dầu chưa hề thực sự được khảo sát, kết cấu *hai chạ - ba chạ* không khỏi gợi cho người đi thăm hỏi dân tộc

học ở đồng bằng liên tưởng đến tổ chức lưỡng hợp ví như ở Mêlanêdi(5). Tại đây, làng, tức địa điểm cư trú và đơn vị tập hợp xã hội - chính trị ở nấc thấp nhất, thường tự phân, trong lòng nó, thành hai nửa, nhà ở của mỗi nửa chiếm một bên con đường độc đạo xuyên qua làng. Về mặt tổ chức xã hội, hoặc hai nửa cùng một làng có quan hệ hôn nhân qua lại, hoặc với một nửa của một làng khác cùng nhóm tộc người: với dạng thứ hai này, quan hệ hôn nhân bắt đầu mang diện mạo tam hợp. Như vậy, tổ chức lưỡng hợp của làng Mêlanêdi cổ truyền còn gắn chặt với hệ thống thân tộc, và hẳn là vết tích của một xã hội thị tộc chưa phải đã quá xa xôi. Mặc dầu không thể tiên quyết loại trừ một nguồn gốc tương tự trong trường hợp kết cấu *hai cha - ba cha*, tổ chức này ở trên đồng bằng Bắc Bộ không còn để lộ mỗi hàn nào tin cậy được với chế độ lưỡng hợp, hay tam hợp (tức hôn nhân thành chuỗi) trong các hệ thống thân tộc phân loại nữa. Ít nhất thì đôi tí tài liệu nắm sẵn trong tay cũng cho phép tạm tin như vậy. Về mối liên kết giữa ba làng Đục- Yến- Hội, kết cấu *ba cha* lại có khả năng bắt nguồn từ lịch sử hình thành của làng xóm trong vùng.

Từ đây trở đi, chúng ta sẽ rơi vào bãi lầy đáng yêu của truyền thuyết. Với một buổi tối và một buổi sáng, chúng tôi không thể truy giầy tờ cũ, lùng xem gia phả, địa bạ, minh văn, bi ký... Đó là việc sẽ làm sau. Trong khi chờ đợi, chỉ còn biết tạm căn cứ vào “truyền thuyết” xuất phát từ cửa miệng của các cụ hai thôn. Nói là “truyền thuyết”, vì người dân quê nào chả muốn gán đôi tí chất “huyền” cho buổi ra đời của nơi mình chôn rau cắt rốn. Hướng chỉ những chuyện các cụ kể cho nghe lại cố tình phản ánh một sự kiện “lớn” của “biên niên sử” làng mạc thời quá khứ, một cuộc tranh chấp dai dẳng giữa làng mình và làng người, giữa ta và họ. May mà ở đây, cũng như tại mọi vùng quê

khác trên đất nước ta, kho dự trữ huyền tố - vốn không phải là vô hạn như nhiều người tưởng - đã bị nhân dân phung phí nhiều rồi để tô điểm cho các vị thần làng, ví dụ vị “thánh” nổi tiếng được thờ ở đền Trinh(6). Chính vì thế mà các “truyền thuyết” nói đây, tuy có nhuộm đôi tí chất “huyền”, nhưng không vướng quá nhiều huyền tố, không quá biến dạng vì bị khuôn vào các thứ “mô hình” huyền tích, do đó khá trong trẻo và đơn giản, đơn giản gần như sự thật. Tuy nhiên, một điều nữa cũng đáng lưu ý là những tích truyện này được các cụ bên Yên cũng như bên Đục, dân Yên cũng như dân Đục, kể gần hết nhau. Như vậy, dù có “đơn giản gần như sự thật”, chúng vẫn là những “truyền thuyết” thực sự, mà tích truyện tương đối cố định hoá qua thời gian đã đủ sức bền để không cần chấp nhận những cơn cuồng nhiệt thoảng qua của làng mạc. Thái độ có thể gọi là “vô tư” đó của dân cả hai làng khiến chúng tôi ngỡ ngợ rằng các “truyền thuyết” ấy đã tự khuôn mình vào một “mô hình” mà điều kiện hiện nay chưa cho phép lọc ra được - không phải “mô hình” thần thoại, mà “mô hình” truyền thuyết làng mạc - để nói lên một điều gì khác nữa, sâu sắc hơn, “siêu thắng” hơn. Các tích truyện rời rạc có thể được tập hợp lại như sau cho có đầu có đũa.

Dân làng Yên vốn không phải là người vùng này. Theo lời các cụ bên Yên, thì họ từ nhiều nơi đến: làng Viên Nội (trong vùng Vân Đình, thuộc tỉnh Hà Tây), Hải Dương, Thanh Hóa... Còn theo lời các cụ bên Đục, thì dân Yên vốn là người Mường ở Phú Lão, trên đất huyện Lạc Thủy, tỉnh Hòa Bình. Phú Lão ở bên kia sườn núi, không xa vùng Hương Sơn là bao, nối liền với Hương Sơn bằng hai lối đi cổ truyền. Một là qua rừng Vài, đến chùa Trò (hay Thiên Trụ), rồi men theo bờ khe Yên ra tận làng Yên Vĩ; hai là qua đồi ông Trưng, đến ngã ba Chạc Tiên, đổ xuống thung Vương(7) trên đất rừng của làng Đục Khê. Trước

Cách mạng tháng Tám, hàng năm, cứ đến rằm tháng giêng ta, làng Đục Khê lại cử bốn ông lên(8) vào cúng tại đôi ông Trưng, nếu không - người làng Đục tin thế - thì dân Mường Phú Lão sẽ đến thu hoạch hết những gì trồng được trên vùng rừng giáp ranh này (9). Đúng về mặt dân tộc học tôn giáo mà nói, đây có thể là một hình thức cúng ông *tiền chủ*; nếu dùng chữ của những nhóm Thượng Tây Nguyên thuộc ngữ hệ Nam phương, thì đây là một hình thức chấp nhận đặc quyền tinh thần của dòng dõi *pô lân* (chủ đất) đối với đất đai. Nguồn gốc cư dân làng Yên, như vậy, là vấn đề còn phải minh xác lại.

Nhưng, dù là từ miền xuôi lên, hay từ Phú Lão đến, dân Yên Vĩ chắc chắn là kẻ đến sau. Các cụ cả bên Yên lẫn bên Đục đều thống nhất với nhau về các địa điểm cư trú nối tiếp trước sau của người làng Yên: thoát tiên, trên mô Đường Sáo giữa đồng (người bên Đục chỉ nói thêm: từ Phú Lão, theo đường rừng Vài và chùa Trò mà đến mô Đường Sáo); sau đó, chuyển từ mô Đường Sáo vào vị trí “làng cũ” (cạnh Đục Khê); cuối cùng, dịch qua vị trí “làng mới” (vị trí hiện nay của Yên Vĩ). Dù là “truyền thuyết” chẳng nữa, quá trình chuyển dịch kể trên ít nhất cũng nói lên một điều: đó là quá trình men từ ngoài đồng vào trong làng, quá trình của những người ngụ cư mãi rồi cuối cùng mới được chấp nhận. Quy chế dân ngụ cư càng hiện rõ trong những gì mà dân làng Đục kể cho chúng tôi nghe về sông đào hẹp ngăn cách hai làng, có hai mô đất, hai “thằng phỗng”, và mỗi “khi hai thằng phỗng đánh nhau” thì làng Yên cháy to(10). Như vậy, dưới mắt của dân Đục Khê ngày trước, đất Yên Vĩ là “đất nghịch”: thường được dành cho dân ngụ cư. Trên nền cảnh tâm lý kỳ thị dân tộc - không thể tránh được trong các xã hội trước Cách mạng - dù cho, qua biểu hiện tôn giáo, người Đục Khê có chấp nhận vai trò tiền chủ của người Mường Phú Lão chẳng nữa, chúng tôi

cứ e rằng nguồn gốc Mường mà bên Đục gán cho bên Yến chỉ là một hình thức “siêu thăng” để nhấn mạnh thêm thân phận hạ đẳng của những người ngụ cư.

“Truyền thuyết” cũng đã động đến một điều có thể biết chắc: trước năm thứ 26 triều Tự Đức, làng Yến Vĩ cùng hai làng Đục Khê và Hội Xá hợp thành một kết cấu *ba chạ*, trong đó Đục là *chạ cả*, còn Yến và Hội thủ vai *chạ em*. “Biết chắc”, vì, như đã nói trên, niên đại cũng như sự kiện có thể được rút ra từ một số giấy má thời xưa truyền lại, mà cụ Định ở thôn Yến từng có dịp giữ và đọc. Những giấy má ấy, theo lời cụ, đều có dính dấp đến “vụ án biệt từ” đã kéo dài giữa làng Yến và làng Đục từ năm thứ 13 triều Tự Đức (tức năm 1859) cho đến năm thứ 26 cùng triều (1872). “Biệt từ” (tách nơi thờ tự), vì kết cấu *ba chạ* ở đây, cũng như ở những nơi khác có hiện tượng ấy trên đồng bằng Bắc Bộ, lấy ngôi đình của *chạ cả* làm trung tâm cho mối liên kết giữa các *chạ* nằm trong kết cấu. “Biệt từ”, nhưng có “biệt xã” (tách thành xã riêng) hay không? Nói một cách khác, trước khi vụ kiện kết thúc bằng thắng lợi của Yến Vĩ, phải chăng làng Yến chỉ là một thôn phụ thuộc vào xã Đục Khê (như sau này Đường Yên thôn phụ thuộc vào Yến Vĩ xã, Bạch Độc thôn phụ thuộc vào Hội Xá xã...)? Khi chưa nắm được trong tay những văn bản xưa có thể còn sót lại ở địa phương, kể cả minh văn và bi ký, chúng tôi chưa dám trả lời câu hỏi trên. Dù sao, truyền thuyết trên của miệng của các cụ bên Yến còn nhắc nhở nhiều đến những thủ đoạn mà dân làng Yến đương thời đã phải viện đến để giành giật đất ruộng với dân làng Đục. Sau đây là một ví dụ. Tục truyền rằng bây giờ (?) làng Đục Khê tự xác định ranh giới của mình như sau: phía Đông, giáp Yến Vĩ, phía Tây, giáp chân núi đá Ngũ Nhạc (nơi dựng đền Trình). Dựa vào quy định trên, làng Yến đã ranh mãnh ban đêm chở đá đến đổ dưới chân núi Ngũ Nhạc, kéo dài

chân núi ra đồng, do đó chiếm thêm được hai mẫu ruộng. Còn về phía đông thì làng Yên lại nhờ một làng kết nghĩa, Thượng Tiết, đến lập ấp, làm nhà, trồng tre, để hạn chế vùng đất của làng Đục lại. Vụ án “biệt từ”, dù có hàm nghĩa “biệt xã” hay không, đã diễn ra trên một bối cảnh giành giật đất ruộng giữa những làng chung nhau một kết cấu *ba chạ*, trong đó một *chạ em*, sau một thời gian phát triển ắt hẳn lâu dài, đã quên tiền kiếp ngụ cư của mình, và bắt đầu xung đột với *chạ anh*.

Vẫn theo lời kể của các cụ, vụ án “biệt từ” thời Tự Đức không có những chi tiết gì đáng gọi là đặc biệt về mặt pháp lý(11) hay tôn giáo. Lý do tương đối đơn giản: *chạ em*, làng Yên Vĩ, cảm thấy bị *chạ anh*, làng Đục Khê, chèn ép giữa chốn đình trung, vì vậy mà đòi rút khỏi kết cấu *ba chạ* bằng cách tách ra, lập đình riêng. Cụ Định còn giữ cả một đoạn trong lá đơn kiện, mà anh Trần Quốc Vương dịch hộ cho chúng tôi như sau: “... Vào hai kỳ tế Đình Xuân Thu, bị hai thôn Đục Khê và Hội Xá cậy thế hào trưởng mà sách nhiễu đa đoan, hoặc hạch lễ hậu lễ bạc, hoặc hạch đến sớm đến muộn”. Sau mười ba năm theo kiện, đến năm 1872 Yên Vĩ thắng, đánh dấu bước cuối của một quá trình trưởng thành từ một nhóm ngụ cư lên một làng hoàn toàn biệt lập, với địa vực riêng, đất ruộng riêng, và rôt cuộc là nơi thờ tự riêng. Một chi tiết vui vui của “truyền thuyết” làng Yên: Được kiện rồi, sắc phong đã về rồi, nhưng các cụ ở Yên Vĩ còn giấu kín, hôm sau mới tổ chức rước sắc để thị uy, mỗi trai đình đi trong đám rước đều mang một bó đuốc dài, giữa bó đuốc là gậy gộc, phòng khi gặp dân Đục Khê khiêu khích là “choang” ngay.

Với lệ “choang”, chúng ta sẽ có dịp quay về với kết cấu *ba chạ*.

“Choang” nói đây không hoàn toàn đồng nghĩa với “choảng”, không có nghĩa là đánh nhau vì một nguyên nhân

ngẫu nhiên nào. Trong vùng Hương Sơn, “choang” chỉ lệ ném đá giữa làng Yến một bên, và hai làng Đục - Hội một bên. Cứ đến ngày mồng một tết Nguyên đán, vào khoảng gần Ngọ, khi các cụ đã từ ngoài đình về đến nhà khá lâu rồi, một số trẻ em bên Yến kéo đến gần bờ con sông đào ngăn cách hai thôn, chửi vọng qua bên Đục. Trẻ con bên Đục đáp ngay. Đá bắt đầu vun vút qua lại. Từ trẻ con, chẳng mấy chốc cuộc ẩu đả dây qua người lớn. Số đông dân cả hai làng ủa ra hai bờ sông hẹp, chửi nhau thậm tệ. Đàn ông ném đá, đàn bà con gái tiếp tế đá. Quy ước ngầm là chửi thật, ném thật, võ đầu mặc. Hiện nay, nhiều người lớn tuổi, nhiều cụ già còn giữ vết sẹo trên đầu, chứng tích của những trận “choang” ngày xưa. Mà lạ thay, dân cả hai bên đều tin rằng có võ đầu vì “choang” cũng rất chóng lành, chỉ đắp tí thuốc lào, nhất là lấy tại chỗ ít đất bột rắc lên vết thương, là khỏi ngay, hay ít nhất cũng cầm máu ngay, để cho người bị nạn lại có thể tiếp tục “choang”. Chưa ai trong vùng nêu lên được một trường hợp chết vì “choang”. Có khi một bên thừa thế vượt sông đào, thường là vượt bằng một cây sào dài cắm xuống lòng sông để lấy đà bật qua bên kia bờ, đánh giập lá cà. Bấy giờ, không nhất thiết cứ phải ném đá, có thể thụi nhau, đấm nhau, thậm chí vớ được gì là nện luôn.

Khi bốc lên, khi hạ xuống, khi tạm ngừng, trận “choang” cứ thế kéo dài cho đến ngày mồng 7 Tết, ngày *khai sơn tức mở cửa rừng*(12). Theo lời của cả người Yến Vĩ lẫn người Đục Khê, dân Hội Xá cũng tham gia “choang” bên cạnh Đục Khê, nhưng không nhiệt tình mấy, và không phải cả làng lâm cuộc. Năm nào cũng vậy, lên tiếng chửi để mở màn trận “choang” là trẻ con bên Yến, không bao giờ ngược lại. Để giải thích điều đó, trước kia người bên Đục bảo rằng đất Yến là “đất nghịch” (thế đất “thằng phồng”...). Sau Cách mạng, lệ “choang” hầu không còn nữa, tuy

rằng mãi đến nay - Tết năm ngoái (Tết Giáp Dần) cũng thế - trẻ em chăn trâu của hai làng vẫn “choang” nhau một hồi vào hôm mồng một Tết cho vui. Điều đáng lưu ý để nhấn mạnh: Khi đang “choang”, hai bên đều ra sức, nhưng ngoài những ngày ấy ra, bạn bè đôi bên vẫn đi lại chơi bời với nhau, không hề đã vì “choang” nhau mà sinh ra hiềm khích. Chỉ một chi tiết này thôi cũng đã cho phép ngờ vực “truyền thuyết” gán nguyên nhân của lệ “choang” cho vụ kiện “biệt tử” dưới thời Tự Đức.

Tục ném đá giữa hai làng, thực ra, không phải là đặc điểm có một không hai của vùng Hương Sơn. Nó còn để lại nhiều vết tích trên đồng bằng Bắc Bộ. Bạn Nhâm Tuyết ở Viện Dân tộc học cho biết rằng cô đã gặp tục này nhiều lần trong quá trình điều tra về hội làng ở Vĩnh Phú và Hà Bắc. Huyện Lâm Thao, thuộc tỉnh Vĩnh Phú, chẳng hạn, địa phương nổi tiếng vì một trong những nơi tồn kho nhiều phong tục cổ kính, có lệ “đánh quân Mương gáp”. “Đánh quân” chỉ tục ném đá giữa “quân” của hai làng “Mương gáp” địa điểm hàng năm chứng kiến cuộc “đánh quân”. Nói đâu xa, ngay ở Hà Tây, tỉnh sở tại có thắng cảnh Chùa Hương, ngoại lệ “choang” của dân *ba chạ* Yến- Đục- Hội, vẫn theo lời bạn Nhâm Tuyết, thì cách đây chưa lâu lắm vết tích của tục ném đá vẫn còn được bảo lưu ít nhất ở hai địa phương: giữa hai làng Thượng Hội và Hạ Hội thuộc huyện Đan Phượng; giữa hai làng Đa Phúc, và Thụy Khê trong vùng Chùa Thầy. Chúng tôi còn có thể nêu thêm trường hợp làng Cát Văn thuộc huyện Thanh Chương, tỉnh Nghệ An. Ở đây, vào một ngày tháng giêng ta, thanh niên các xóm kéo nhau ra một đồi trọc cạnh làng, phân làm hai phe để ném đá nhau, “làng trên” là một phe, “làng dưới” là một phe. Phải chăng cách phân phe này dựa trên nếp gáp giữa hai giáp cũ? Một chi tiết mà chúng tôi đánh giá là đặc biệt giàu ý nghĩa: tuy phụ nữ ở đây không giữ việc tiếp tế đá như

đàn bà con gái ở hai làng Yến Vĩ và Đục Khê, nhưng, để chuẩn bị cho cuộc ném đá ở Cát Văn, từ chiều hôm trước một bà cụ già đi khắp đôi, xếp đá thành từng đồng con. Đến đây, tưởng đã có thể tạm dừng lại để sơ kết các đặc điểm của tục ném đá nói chung:

1. Tục này bao giờ cũng diễn ra giữa hai nhóm thuộc một cộng đồng thôn xã; giữa những làng cùng xã, giữa những làng không cùng xã nhưng lại cùng đứng với nhau trong một kết cấu “*hai chạ - ba chạ*”, thậm chí giữa hai nửa làng (như ở Cát Văn).

2. Tính chất tượng trưng của nó là rõ rệt: có thể ném nhau thật lực (Nhâm Tuyết nói: “phải đổ máu”), nhưng tục ném đá không hề vì vậy mà gây “thù làng”;

3. Nó gắn chặt với tôn giáo thôn xã: Tế thành hoàng, hội đầu xuân... và, trong hoàn cảnh xã hội Việt cổ truyền, thì các hình thái thời phụng ấy đều có liên quan đến nghi lễ nông nghiệp, trong chừng mực mà tế thành hoàng và hội đầu xuân cũng nhằm cầu “phong đăng hòa cốc”.

Như vậy, để hiểu lệ “choang” ở Hương Sơn trong ý nghĩa tôn giáo của nó, không những phải quy chiếu vào tục ném đá nói chung, mà còn phải đặt lệ ấy trong cảnh quan thờ cúng của thôn xã cũ (nghi lễ nông nghiệp), mà xem xét. Hơn nữa, để hiểu lệ “choang” ở Hương Sơn trong các hàm nghĩa xã hội - chính trị của nó, đặc biệt trong mối quan hệ giữa nó và sự va vấp lâu đời giữa hai tập thể nông nghiệp láng giềng, cũng phải trả lệ ấy về cảnh quan xã hội của thôn xã cũ (kết cấu *ba chạ* và kết cấu làng xã) mà tìm hiểu. Tất nhiên, mặt này ảnh hưởng đến mặt kia, có khi lồng vào mặt kia, và ngược lại. Đây đúng là một “sự kiện tổng thể”, như M. Mốt (M. Mauss) từng quan niệm. Dù sao, xét từ một góc độ hình thức nhưng thực tế, điều đập ngay từ đầu vào

con mắt của người thời nay hẳn chưa phải là những tổ chức xã hội- chính trị, đóng khung tọc ném đá lại, mà chính là biểu hiện “quái dị” của tọc ấy, nhất là khi tập quán địa phương đòi hỏi “choang” thật lực, như trong trường hợp ở Hương Sơn.

Trước hết, không thể tách tọc ném đá khỏi các hình thức biểu diễn tập thể trong khuôn khổ hội làng ngày trước, mà chúng tôi tạm gọi là “đấu tượng trưng”(13): đánh nhau bằng gươm, giáo giả, mô phỏng chiến tranh, đua trái, đánh cầu, đánh phết, thậm chí cả vật nữa(14)... Cũng như tọc ném đá, những hình thức “đấu tượng trưng” kể trên đều diễn ra giữa hai tập thể trong một cộng đồng thôn xã, thường là giữa một số giáp và một số giáp. Ở ta, mặc dầu các hình thức đấu này đã mang một nội dung tôn giáo nông nghiệp rõ rệt - không đấu, thậm chí không đổ máu, thì mùa màng sẽ không tốt, xóm làng sẽ không yên...-nhưng chúng còn một tiền kiếp xa xưa, ngược tận thời mà nghi lễ ở cấp làng xóm còn gắn chặt với tổ chức lưỡng hợp hay tam hợp. Chính vì thế mà trong một đoạn trên chúng tôi đã nói trước rằng không thể tiên quyết loại trừ tổ chức lưỡng hợp hay tam hợp khỏi nguồn gốc của kết cấu *hai chạ- ba chạ*, tức khung xã hội lệ “choang”. Vì các hình thức “đấu tượng trưng” không phải chỉ có mặt trong nghi lễ nông nghiệp ở nước ta, mà từng tồn tại hầu như khắp mọi nơi trên thế giới, hai bên bờ Thái Bình Dương chẳng hạn, cả trong những xã hội còn phôi ươm vết tích của chế độ thị tộc cũ, như nhiều tộc người ở châu Phiđen. Trong những cộng đồng trồng trọt sơ khai này (hỏa canh, làm nương cuốc...), các cuộc “đấu tượng trưng” không nằm trong hệ nghi lễ nông nghiệp, mà là bộ phận của một lễ thức “nguyên thủy” hơn nhiều: lễ thức *nhập môn*(15). Chúng thường diễn ra giữa hai nhóm thanh niên cùng làng vừa thụ lễ nhập môn chung một khóa, có trường hợp giữa thanh niên của hai nửa làng. Nói một

cách khác, chúng không rời tổ chức lưỡng hợp (hay vang bóng của nó) thừa kế từ thời kỳ thị tộc.

Từ bao giờ chưa rõ, nhưng chắc chắn là từ rất lâu, trước khi con người bước hẳn vào văn minh trồng trọt, đã ra đời một khái niệm - mới nghe tưởng chừng rất hiện đại - có tác dụng góp phần điều chế ra các tư tưởng tôn giáo sơ kỳ: khái niệm lưỡng hợp(16).

Có thể nói rằng đây là kết tinh của phép biện chứng trong tư duy nguyên thủy. Dưới con mắt của người thời ấy, những hiện tượng mà họ theo dõi được trong không gian và thời gian đều mang nặng tính cách hai mặt: hai phần đối xứng của một vật thể, đực - cái, nam - nữ, dương vật - âm vật, trời - đất, sáng - tối, mặt trời - mặt trăng, nắng - mưa, nóng - lạnh, trẻ - già, sống - chết...

Chuyển hóa từ mặt này qua mặt kia, và ngược lại, đó chính là vận hành của mọi vật, là diễn biến của cuộc đời. Giữa ngày hội, các cuộc “đấu tượng trưng” làm tái hiện, trên bình diện lễ tiết, cái lễ nguyên nguyên ấy, với sự tham gia của mọi thành viên trong cộng đồng. Nhịp sống hài hòa mà các nhóm cư dân nông nghiệp phát hiện được qua trồng trọt và chăn nuôi, những kiến thức mới mà họ rút ra được từ vòng quay trời đất, của cỏ cây không có lý do gì để bác bỏ, trái lại, chỉ có thể củng cố thêm khái niệm lưỡng hợp. Có điều là các xã hội nông nghiệp không thể không lồng thêm vào đây một khái niệm lưỡng hợp, thể hiện không những một cách nhìn nhận môi trường bao quanh, mà còn cả một nhu cầu bức thiết và một ứng xử tích cực; khái niệm phần thực. Từ nay người nông dân gán cho các cuộc “đấu tượng trưng” một tác dụng pháp thuật cảm ứng(17) mà thúc giục cây trồng sinh sôi nảy nở, con người sinh sôi nảy nở. Với những bước phát triển của thiên nhiên văn hóa thời cổ, trong nhiều trường hợp các cuộc “đấu tượng trưng” lại nhuộm thêm một nước sơn thờ

phụng mặt trời(18), không khó nhận lầm trong trò đua trái, đánh cầu, đánh đu, ném còn..., và biết đâu cả trong lễ “choang” ở Hương Sơn nữa. Những đường bay vòng cung qua lại mà các viên đá vạch trên bầu trời của trường ném, giờ Ngọ được chọn để khai mạc trận “choang” hàng năm, đó là những triệu chứng... Còn vai trò tiếp tế đá của phụ nữ hai làng Yến và Đục, nhất là của bà cụ một mình xếp đá trên đồi Cát Văn, và cả tác dụng chữa vết thương của đất bột trên trường ném, phải chăng đó lại là vai trò của Đất Mẹ trong màn kịch phồn thực diễn ra giữa Trời và Đất?

Còn có thể hiểu lễ “choang” theo một góc độ khác, bằng cách vin vào tinh thần của thần thoại khởi thủy, và chẳng, trong chừng mực có liên quan đến các nghi lễ tôn giáo sơ kỳ lấy thần thoại làm khung thể hiện, ai dám nói ranh giới giữa thần thoại và lễ tiết là ở đâu? Hội đầu xuân là lễ kết thúc một chu kỳ nông nghiệp để mở màn cho một chu kỳ mới. Dưới con mắt của người nông dân đã quen với nhịp điệu đều đặn “Bốn mùa xuân lại thu qua” thì các chu kỳ cũ - mới nối tiếp nhau ấy chỉ có thể là thời gian không ngừng quay về chỗ cũ để rồi lại quay thêm vòng nữa, là ngũ cốc và con người không ngừng chết đi rồi tái sinh. Từ lâu, nhân quan biện chứng theo vòng luẩn quẩn này đã được J.G. Phrâyđơ(19) phân tích qua nhiều chương uyên bác, tuy không vì vậy mà thiếu rung động và sáng tỏ. Vẫn trên quan niệm thời gian thần thoại ấy, nếu ta mượn lời của Maliát(20) thì điểm giao thoa giữa hai năm cũ - mới chỉ có thể là bước “lùi về thời điểm bình minh trước tạo thiên lập địa”. “Lùi về trang giấy trắng của tồn tại”, “về lúc khởi đầu tuyệt đối, khi chưa gì hoen ố; chưa gì hư hỏng”. Nhưng, “lùi về” không phải để vĩnh viễn bị hòa tan trong cái “vô phân hóa khởi nguyên của đêm vũ trụ” mà chính là chuẩn bị để rồi lại “chuyển từ hỗn mang đến tạo thiên lập địa”

trên “dòng chảy không dứt của cuộc sống”. Bảy ngày, kể từ mồng một tết đến mồng bảy mở cửa rừng, là những ngày bất thường, những ngày kiêng làm ăn khác hẳn những chuỗi ngày làm ăn trước đây và sau đây. Là bản lề giữa hai vòng quay hết nhau của thời gian, bảy ngày “vô phân hóa” này mượn phong cách tượng trưng - còn có thể mượn phong cách nào khác?- để tái hiện, trong tấn kịch vũ trụ chuyển hóa, diễn qua bảy ngày liền trên quy mô một cộng đồng ba chạ, mà mỗi thành viên có khả năng là một diễn viên, trận “choang” kéo dài giữa hai bộ phận cùng một cơ thể hiển nhiên là đỉnh cao của tình thế hỗn mang.

Trong buổi chiều tà của chế độ phong kiến trước đây, những người nông dân tư hữu có mặt trên bãi ném không còn cảm thụ chất thơ mộng vương theo một tập tục lỗi thời nữa. Trước mắt họ, chân trời có thể mở rộng theo tầm vũ trụ đã bị những đám mây án ngữ. Họ đơn giản quy buổi ra đời của lễ ‘choang’ vào vụ án “biệt tử” dưới triều Tự Đức.

Bàn về “hỗn mang” và “phân hóa” M. Eliát không hề ám chỉ các hội mùa xuân như ngày tết ở nước ta. Ông chỉ bận tâm vì lễ thức nhập môn của các xã hội thị tộc, hay các cộng đồng trồng trọt, còn giữ được ở hai giáp cũ, nhưng dù sao vẫn là giữa hai tập thể thanh niên cùng làng và vì thế mà không khỏi nhắc nhở chúng ta đến tổ chức lưỡng hợp biến từ khép kín ra rộng và được kéo dài thành chuỗi. Điều làm cho người đi tìm hiểu trên thực địa cú “thắng thốt” là tổ chức làng mạc theo mô thức lưỡng hợp hay tam hợp đáng ra phải tìm thấy lý do tồn tại hôn nhân tương ứng, như ở Mêlanêdi. Trong hoàn cảnh một nền văn minh còn đọng ở mức tiền công nghiệp nhưng đã phát triển cao qua thời gian tinh luyện lâu dài - ở đây là nền văn minh cổ truyền của người Việt- khó mà tìm thấy một “mối hàn tin được” như chúng tôi đã viết, giữa kết cấu hai chạ- ba chạ và các hệ thống

thân thích hôn nhân ứng với tổ chức lưỡng hợp hay tam hợp, nó kể ra, nếu rà thực kỹ, biết đâu chả mò ra được đôi tí dấu tích, dù là mờ nhạt. Vẫn theo tài liệu của cô bạn Nhâm Tuyết. Đa Phú và Thụy Khê, hai thôn tham gia hội ném trong vùng Chùa Thầy, không những thờ chung một thành hoàng, mà còn tuân thủ một kiêng kỵ chung: trai gái hai thôn không lấy nhau, mãi đến gần đây còn thế. Trên đồng bằng Bắc Bộ, những hiện tượng đồng dạng không hiếm. Tất nhiên, đấy chỉ là những tàn dư nguội lạnh, không còn giữ được trên diện mạo đủ các nét cơ bản để có thể thuyết phục rằng chúng ta đang đứng trước vết tích của bất cứ hệ thống thân tộc đích xác nào. Dù sao, đấy vẫn là những kiêng kỵ và hôn nhân mà hệ thống thân tộc cũng như tập quán cưới xin cận hiện đại của người Việt không giải thích nổi.

Nếu rồi đây các nhà nghiên cứu có thu được bằng chứng để đặt ra một dấu nối giữa tổ chức *lưỡng hợp* hay *tam hợp* và kết cấu *hai cha- ba cha*, thì họ cũng không thể nghiêm chỉnh khẳng định rằng tổ chức kia là “nguồn gốc” của kết cấu này. Vốn là con đẻ của chế độ thị tộc và của những hệ thống thân tộc phân loại, khi “sang tay” người nông dân Việt của những thời mà thân tộc với đến được, tổ chức *lưỡng hợp* hay *tam hợp* ắt chỉ còn là một mô thức rỗng tuếch, một cái khung quá cũ kỹ, hoàn toàn không chứa nổi bức tranh lớn và mới về làng mạc phong kiến và một hệ thống thân thích mô phỏng hệ *cửu tộc*. Sở dĩ hóa thạch đó vẫn được truyền tay nhau qua thời gian dằng dặc, một mặt là do tính cách “truyền thống” gắn liền với các hình thái tôn giáo cộng đồng của những tập thể nhỏ, chừng nào các tập thể này còn ra sức bảo vệ cá tính của mình. Không lạ rằng kết cấu *hai cha- ba cha* trước Cách mạng tháng Tám, dù đã ruồng gần hết nội dung kinh tế - xã hội - chính trị, vẫn cứ vận hành như một thứ liên minh tôn giáo (lấy một vị thần và một ngôi đình là trục). Mặt khác, cũng

có khả năng rằng, trong cảnh quan của một chế độ ruộng đất đã là tư hữu rồi nhưng còn bị ộp trong khung hẹp của làng mạc ít nhiều tự trị, những làng đàn anh trong một vùng nhỏ lại lợi dụng kết cấu *hai cha- ba cha* lỗi thời để lên mặt *cha cả* mà kìm hãm sự phát triển của các làng đàn em đã bị đặt vào thân phận *cha em*. Thế chèn ép đó, như chúng ta đã biết, từng đánh dấu mối quan hệ giữa làng Đục và làng Yến trước vụ án “biệt tử” dưới triều Tự Đức.

Xét trên bình diện kết cấu thôn xã, vụ án này có thực quan trọng đến thế không? Chúng tôi đã nói rằng những “truyền thuyết” nghe được chưa cho phép khẳng định rằng trước đây Yến Vĩ đã được hay chưa được hưởng quy chế xã. Giả sử là *đã*, thì, trong thân phận hành chính của nó, làng Yến chả có lý do gì để thêm khát địa vị của làng Đục. Ngược lại, nếu là *chưa*, thì cũng không có lý do gì để cho “truyền thuyết” của cả hai làng chỉ nhấn mạnh vụ án “biệt tử”, mà không đề cập đến (hay ít nhất cũng xem nhẹ) việc “biệt xã” ắt hẳn xảy ra về sau. Vậy, cái gì trong ý thức của dân làng Yến đã thôi thúc họ thổi phồng kết quả của vụ án “biệt tử” ngang tầm một kỳ tích, khiến đến tận ngày nay chúng tôi còn bắt được tín hiệu qua giọng kể của các cụ?

Cư trú trong những làng mạc còn giữ hơi hướng tự trị, nhưng đã bị phong kiến hóa chủ yếu bằng sự áp đặt chính quyền cấp xã, người nông dân, dù là nông dân tư hữu, không chỉ sống trên một chiều hành chính, cuộc sống của họ có nhiều chiều, trong đó tổ chức *giáp*, chẳng hạn, cũng là một. Ở đây, nguyên lý *quan tước* của xã thôn phong kiến, mà cơ sở là đồng tiền và móc ngoặc, phải nhường bước cho nguyên lý *xi tước* dựa trên tuổi tác, mà “chất đốt” là các lễ nhập môn theo lứa tuổi (lên *đinh*, lên *bô*, lên *cụ thượng*) thừa hưởng từ thời kỳ thị tộc, hay từ tổ chức *lương hợp- tam hợp* xa xưa(21). Trong hầu hết các trường hợp,

tiền bạc và uy thế đã len lỏi vào tận lòng *giáp*, bóp méo nguyên lý *xỉ tước*. Nhưng, dưới chế độ phong kiến trước đây, người nông dân không còn cách nào khác: sinh hoạt *hàng giáp*, với lễ thức hài hòa của nó, ít nhất cũng cung cấp được cho họ ảo giác về một cuộc sống đùm tình nghĩa hơn, về một thân phận khác hơn thân phận của con người sinh ra chỉ để lao động, nộp tô, đóng thuế, đi phu. Đây, nói cho cùng, là thái độ hướng về quá khứ, mà tác dụng (hay tác hại?) là tạm xoa dịu nỗi chua xót của từng con người trước hiện thực tàn nhẫn. Vượt lên bên trên tâm lý cá nhân, xét trên quy mô từng tập thể nhỏ, từng làng, thì kết cấu *hai chạ- ba chạ* cũng phục chế, bằng vài nét sơ lược, một vũ trụ tâm thần thực ra đã từ lâu đi vào dĩ vãng, một thứ “thiên đường đã mất”. Và cũng như tổ chức *giáp* trong khuôn khổ thôn xã, kết cấu *hai chạ- ba chạ* tồn tại bên cạnh thôn xã, và treo giò với kết cấu thôn xã - không khỏi bị vũ trụ phong kiến ở cấp thôn xã phong tỏa, đột nhập, lũng đoạn. Bởi vì kết cấu *ba chạ* Yên - Đục - Hội, chẳng hạn, không phải là kết quả tự phân chuỗi trong lòng của một cộng đồng, như tổ chức *lưỡng hợp* hay *tam hợp*. Đây là kết quả gập gờ hầu như ngẫu nhiên giữa những cộng đồng không cùng gốc gác, những nhóm người có lịch sử tự cư khác nhau, nhưng đã phải vay mượn mô thức rỗng làm khung liên kết. Từ một xóm nhỏ gồm những người có lẽ là dân ngụ cư mà xuất xứ đến nay vẫn chưa được xác định: người Mường? Người miền xuôi?- lần từ mô Đường Sáo ngoài đồng vào trong làng để cuối cùng rồi cũng chỉ được thế đất “thằng phổng”, người bên Yên không thể chấp nhận vai trò *chạ em* trong kết cấu *ba chạ* hẳn do *chạ cả* Đục Khê áp đặt. Nhưng cũng chính trong vai trò ấy mà Yên Vĩ đã tiến từ địa vị một thôn lên địa vị một xã (nếu giả thiết rằng làng Yên đã “biệt xã” trước khi “biệt từ”) ngang hàng với Đục Khê về mặt hành chính. Như vậy, vụ án “biệt từ” dưới triều Tự Đức chỉ phê chuẩn một tình thế đã hình

thành (hay đang hình thành). Bằng cách tự tách khỏi một kết cấu đã trở thành hoàn toàn hình thức chủ nghĩa, các cụ bên Yến cùng dân làng công khai xóa bỏ thân phận *chạ em*; thân phận ấy đã được người viết đơn kiện cụ thể hóa (hay hình tượng hóa?) bằng thái độ “sách nhiễu đa đoan” (hay gán cho?) của các cụ bên Đục và bên Hội. Thắng lợi tượng trưng này đi vào “truyền thuyết” của làng Yến từ đây.

Tuy nhiên, lệ “choang” không thể vì vậy mà mất đi ngay. Là một truyền thống lâu đời mang ý nghĩa tôn giáo, và một biểu hiện của ý thức hệ làng mạc đã ăn sâu vào tập quán dân gian, nó có khả năng vận hành bằng quán tính như một cơ chế độc lập trong một thời gian rất dài. Có điều là làng Yến đã thoát ly khỏi kết cấu *ba chà*, cuộc đấu “liên chà” sẽ trở nên phi lý nếu không tìm cho nó một giải thích mới: buổi đầu của nó dần dần được quy vào vụ án “biệt từ”, sự kiện “lịch sử” lớn nhất trong “biên niên sử” làng mạc vùng này từ trên dưới một trăm năm. Phải chăng giải thích mới đã tăng thêm sức sống cho lệ “choang”?

Đục Khê không thể cam tâm để vỡ hẳn kết cấu *ba chà* trong đó nó là *chạ cả*. Thôn Bạch Độc (sau sẽ trở thành Bạch Tuyết) được co kéo vào thay chân Yến Vi. Nhưng, trên bậc thang ngôi thứ của các làng trong vùng Hương Sơn ngày nay, Đục Khê không còn giữ mãi được địa vị đàn anh của mình nữa. Dưới thời Pháp thuộc, làng Hội Xá, vốn đứng cạnh Đục Khê trong những ngày “choang”, và là thành viên lâu đời của kết cấu *ba chà*, cải giáo theo đạo Thiên chúa, có lẽ để nhẹ nhàng thoát khỏi một sức ép tinh thần không còn cơ sở mà chỉ còn tác động theo thói quen nữa thôi. Dân làng Hội không còn lai vãng chốn đình trung nữa. Vũ trụ tâm thần của họ từ nay xoay quanh nhà thờ. Tuy nhiên, một số dân làng Hội vẫn còn tham gia trận “choang” hàng năm, dù không nhiệt tình mấy như ta đã biết. Điều này cũng dễ hiểu.

Một khi đã được giải thích bằng vụ án “biệt từ”, lệ “choang” bị tước mất đôi tí ý nghĩa tôn giáo thần thoại mà người dân còn có thể mơ hồ cảm thấy, để trở thành một trò chơi thế tục. Và việc người bên giáo tham gia một trò chơi thế tục cùng với bên lương hoàn toàn không ảnh hưởng gì đến lòng trung thành của họ đối với giáo lý. Kể ra, cách hiểu giáo lý Cơ đốc của giáo dân ở nông thôn nước ta, và ứng xử của họ trước quy định này hay quy định kia của giáo hội, cũng có nhiều sắc độ. Nhưng đây lại là chuyện khác. Điều còn lại là kết cấu *ba cha*- lấy “ngôi đình ba cha” ở Đục Khê làm trung tâm, và làng Đục là *cha cả* - trở nên què quặt, một khi người bên Hội vắng mặt ở chốn đình trung. Việc Đục Khê “kết nạp” Bạch Độc để thành lập lại kết cấu *ba cha* trên một hình thế mới càng khẳng định điều đã nói trên kia: khác với tổ chức *lưỡng hợp* hay *tam hợp*, kết cấu *hai cha - ba cha* không phải là kết quả của một quá trình “tự phân”, mà ra đời một cách nhân tạo trên nguyên tắc lắp ghép những “cấu kiện” vốn rời nhau.

Bước “xuống thang” cuối cùng của làng Đục còn gắn với những nguyên nhân kinh tế. Ở đây, bắt đầu nổi bật vai trò của những tuyến hành hương vào các chùa hang trong dãy núi đá vôi vùng Hương Sơn. Thực ra, trong điều kiện hiểu biết hiện nay, cũng chưa ai nói được rằng vùng Chùa Hương đã trở thành một trung tâm hành hương từ thời nào. Về mặt này, các bài kệ của chúa Trịnh Sâm miêu tả hang Hình Bồng có lẽ là những tài liệu viết sớm nhất. Nhưng, các tài liệu ấy - khác với những bài thơ ca tụng hay kể chuyện Chùa Hương trong thời Pháp thuộc (của Chu Mạnh Trinh, Vũ Phạm Hàm, Nguyễn Nhược Pháp)- nói đến phong cảnh, mà không dả động đến người di hành hương. Tất nhiên, các hang động được dùng làm nơi thờ tự là một hiện tượng không mới mẻ gì: chúng thuộc phạm trù hình thái thờ phụng sơ khai. Trong các hang động Hương Sơn, hai vị chính được thờ là

Quan Âm và Mẫu; hai nhân vật phụ nữ này của hai hình thái tôn giáo dân gian lớn hàng nhắc nhở chúng ta đến Đất Mẹ gắn với hang động từ thời tiền sử. Nhưng, có thờ phụng không nhất thiết là có hành hương trên quy mô lớn. Một trung tâm thờ tự có ý nghĩa lớn như đền Đức Thánh Tản ở Ba Vì lại không phải là một trung tâm hành hương lớn, thậm chí chưa đáng gọi là một trung tâm hành hương, ít nhất cũng từ thời cận đại trở về đây. Trên đất miền Bắc nước ta, trong chừng mực còn tìm hiểu được qua thăm hỏi, những nơi thu hút được nhiều khách hành hương nhất lại là các trung tâm đồng bóng: Vạn Kiếp, Phủ Giầy, Đền Sòng... Không thể xếp Chùa Hương - dù có thờ Mẫu - vào loại trung tâm ấy. Dù cho, dưới thời Trịnh Sâm, đây đã là một trung tâm hành hương rồi, thì chắc hẳn tình hình rối ren từ cuối Lê đến đầu Nguyễn không còn cho phép nó giữ vai trò ấy nữa: các chùa bằng gỗ gạch, cạnh hay gần hang động có thờ tự đều ra đời dưới triều Nguyễn, hay trong thời Pháp thuộc. Chẳng thế mà hang Hình Bồng, dù đã được Trịnh Sâm ca tụng và miêu tả khá tỉ mỉ qua hai bài kệ nổi tiếng, không còn được chính người địa phương biết là ở đâu nữa, phải chờ đến những năm 20 trước đây, dân làng Yến mới “phát hiện” lại được hang Hình Bồng khác, tất nhiên là trên tuyến hành hương thuộc vùng đất làng họ. “Vụ án” “Hình Bồng mới - Hình Bồng cũ” hay “Hình Bồng giả- Hình Bồng thực”, là một trong những ngòi pháo đã góp phần làm bùng nổ mối bất hòa hiện đang được giải quyết giữa hai thôn Yến Vĩ và Đục Khê(22). Điều chắc chắn là trẩy hội Chùa Hương chỉ trở thành một thời thượng, với luồng đi tấp nập của thị dân, đặc biệt là thị dân Hà Nội, từ đầu thế kỷ XX, nhất là từ những năm gần đây, khi họ Hoàng ra tay tu bổ chùa chiền trong vùng núi đá vôi này: những bậc đá xếp ngay ngắn từ chùa ngoài đến động Hương Tích, từ chùa Long Vân đến động Long Vân... mà nhiều khách vãng cảnh cứ lầm tưởng, là cổ kính lắm, thực ra mới được xây

dựng thêm, kéo dài mà mở rộng ra từ những năm ấy. Dù sao, trong khoảng năm mươi năm qua, hội Chùa Hương, diễn ra hàng năm qua ba tháng xuân, đã ảnh hưởng khá sâu sắc đến tương lai quan hệ kinh tế giữa hai làng Yến - Đục.

Chúng tôi đặt chân vào một chùa hang vào khoảng hơn bốn giờ chiều. Mặt trời sắp lặn hẳn sau rặng núi bao quanh thung Vương. Chốc nữa thôi, chuông chiều sẽ vang lên, âm u, giữa lúc một vài nhóm hành hương cuối cùng hấp tấp vượt qua cửa hang. Cũng sắp đến giờ thay mặt cho hội Thiện(23), cùng nữ sư bác mới về đây trụ trì, kiểm tra lại số tiền mà khách thập phương đã từng vài hào một cúng suốt ngày vào chùa, trước khi ghi sổ, cho vào hòm, khóa và niêm phong lại. Tổng số là một trăm hai mươi đồng. Hôm ấy là một ngày vắng mùa hành hương, đúng vào một năm địa phương có ít nhiều khó khăn về lương thực. Nói thế để mừng tượng lưu lượng người hàng năm vắng cảnh Chùa Hương. Nhân số tiền trên với số ngày trong ba tháng: hơn một vạn đồng. Mà hệ thống Chùa Hương đâu chỉ gồm mỗi một hang có thờ tự. Gọi chung là “Chùa Hương”, nhưng thực ra là những ba tuyến đi: tuyến Hương Tích (Chùa Hương chính cống), tuyến Long Vân, tuyến Tuyết Sơn. Tuyến Tuyết Sơn, vì xa cách không liên quan gì đến câu chuyện đang kể. Tuyến Hương Tích là tuyến chính: đây là tuyến dài đường và phong phú nhất, vì nó gồm trên dưới mười nơi thờ tự, từ đền Trình vào động Hương Tích. Đây cũng là tuyến danh tiếng nhất, từ khi nó được các danh sĩ hết lời ca tụng. Tuyết đại đa số người vắng cảnh Chùa Hương chỉ đi mỗi tuyến chính này. Người nào thành tín lắm, lại rồi thì giờ, sẵn tiền, mới đi tuyến Tuyết Sơn. Còn tuyến Long Vân, tuy sát nách tuyến chính, thì hầu như không mấy ai đặt chân đến: nó chỉ gồm có hai di tích, một chùa xây và một hang thờ. Đã thế, nó lại không quá ngắn để người cầu kỳ ghép

thêm nó vào tuyến Hương Tích, mà cũng không quá dài để chiếm cả một ngày vui như tuyến Hương Tích hay tuyến Tuyết Sơn. Điều quan trọng đối với quan hệ giữa hai làng Yển - Đục là tuyến Hương Tích thuộc địa phận làng Yển Vĩ, còn tuyến Long Vân lại ở vùng đất của làng Đục Khê.

Đến nay, về chơi vùng Hương Sơn ngoài những thắng cảnh hương, đi thăm thú bà con các thôn, chúng ta còn có thể nghe nhắc lại câu nói đầu miệng: “Cá Phú Yên, tiên Yển Vĩ, dĩ Đục Khê”. Tất nhiên, dân bên Đục không chấp nhận câu nói dưới hình thức đó. Họ đổi lại: “Cá Phú Yên, tiên Yển Vĩ, mỹ Đục Khê”. Mỹ là đẹp. Nhưng ngay cả dưới hình thức đã sửa đổi lại, thì Đục Khê cũng phải chấp nhận một sự thật: “Tiên Yển Vĩ”. Quả vậy, trước đây, so với các làng khác trong vùng, đặc biệt so với làng Đục, làng Yển có vẻ lắm tiên thật! Tiên đây là tiên khách thập phương cúng vào trên dưới mười địa điểm thờ tự dọc tuyến Hương Tích, mà hào lý làng Yển và sư sãi chia nhau chắm mút. Tiên đây còn là tiên mà dân Yển thu nhập được bằng nghề phụ chèo đò cho khách thập phương từ bến Yển Vĩ vào đến chùa ngoài, và trở ra. Theo lời kể - phần nào đã “truyền thuyết” hóa?- thì dưới thời Pháp thuộc, trong ba tháng xuân, dân Yển chỉ chèo đò, và chèo chén cờ bạc thâu đêm. Đây có thể là lối sống của các tay đàn anh và nhà giàu hơn là của đa số dân nghèo làng Yển. Dù sao thì làng Đục bên cạnh lại phơi bày một tình cảnh khác hẳn: sau mấy ngày Tết, họ phải “đâm đầu” ngay vào rừng, nhiều người tảo ra các địa phương khác làm thuê làm mướn, có kẻ về tận Hà Nam kiếm sống cho qua kỳ giáp hạt(24). Lợi dụng vị trí thuận tiện của bến Đục (bến đò, bến ô tô) một số người làng mở quán trọ đón khách hành hương vừa mới đến bến: có lẽ chính vì thế mà cả làng Đục mang tiếng (“đĩ Đục Khê”).

Là dân *chạ cả*, là con cháu những người đầu tiên đến

chiếm lĩnh một vùng đất cần khai thác (*tiền chủ, pô lân...*) như ta có thể giả thiết, người Đục Khê hẳn chấp nhận thành kiến rất thông thường của mọi cư dân lâu đời trông trọt đối với dân vạn chài. Phải chăng đó là lý do thúc đẩy họ lơ là cả nghề phụ chèo đò? Cho đến ngày nay, chèo đò qua lại bến Đục là việc của dân xóm chài Hạ Đoan. Để giải thích hiện tượng có phần ngược đời này, hay ít nhất cũng là hiện tượng không hợp lý - trong khi nghề phụ chèo đò dọc khe Yến là một nguồn sống đáng kể của dân nghèo Yến Vĩ - làng Đục kể một tích truyện qua đó những chuyên viên về văn học dân gian dễ dàng nhận ra được một mô típ quen thuộc: *Xưa kia (?) dân Đục Khê cũng chèo đò, nhà vua về đây vui chơi sông nước: vua sức cho dân Đục phải sắm “quai chèo bằng vóc, cọc chèo bằng ngà”; không sắm nổi, Đục Khê bỏ nghề chèo đò từ đấy. Xét về mặt ứng xử xã hội, đây là lối “nói dài” của một số các “mệ” ở Huế ngày trước, mà chúng ta có thể diễn dịch ra ngôn ngữ trực tiếp như sau: cái gì chú chèo đò thì ta đây có lạ gì, nay ta không chèo, nhưng có phải vì thế mà ta thua các người đâu, ta thua nhà vua đấy chú! Một truyền thuyết ngắn gọn thôi, mà cô đúc được mọi mặc cảm của làng Đục: mặc cảm tự cao, mặc cảm tự ái, mặc cảm tự ti, nói chung là mặc cảm hoành đoạt. Đây là tâm lý “thiên thần gãy cánh” rồi xuống phàm trần, nhưng vẫn nhức nhối nhớ đến cõi trời cũ, chưa yên tâm với số phận mới làm người nơi hạ giới.*

Như vậy, phải chăng khoa nghiên cứu văn học dân gian có thể ghi thêm vào bảng phân loại của mình một thể chuyện kể chưa được khảo sát mấy, mà ta có thể tạm gọi là “truyện sử làng”, một thể loại, vì ít phơi bày các mô típ huyền hoặc quen thuộc của thần thoại khởi thủy, nên dễ bị người phe nhâm lẫn với “sử thực”? Hay là, với tích chuyện “quai vóc cọc ngà” của người xóm Đục, cũng như các “truyện thuyết” khác nghe được

xung quanh câu chuyện bất hòa giữa hai thôn cùng một xã, chúng ta chỉ đứng trước một dạng của hiện tượng *lịch sử hóa* và *thời sự hóa* truyền thuyết, thường thấy trong mọi nhóm người bán khai hay văn minh, mọi cộng đồng đã vượt ra ngoài khu rừng hoang của tư duy thần thoại? Các nhà lý luận về văn học sẽ giải đáp cho chúng ta thắc mắc ấy, có thể là bằng những “mô hình” rắc rối. Riêng đối với người đi học hỏi trên thực địa lối sống xưa và nay của nhân dân, thì cái có thể rút ra- như một nhận xét tầm thường nhưng có giá trị thực thì nhất định - là tâm lý làng Đục, một lần nữa, lại minh họa cho một thực tiễn đã bao lần được lặp đi lặp lại dưới những dạng khác nhau:

1. Chừng nào mà nông nghiệp và sinh hoạt hiện đại chưa đến để biến đổi một mức sống, một lối sống, một nếp nghĩ, thì làng Việt “cổ truyền” vẫn vận hành như một cá thể có biệt tính, đối diện các làng khác, các cá thể khác, với biệt tính của chúng;

2. Biệt tính của mỗi làng là điểm hội tụ của nhiều sự kiện đáng lẽ đã chìm hẳn vào dĩ vãng, nhưng lại được óc thần thoại và lòng tự hào làng mạc phục thuốc cho sống lại, bằng cách truyền thuyết hóa qua cắt xén và phóng đại, rồi kết lại thành chuỗi có ý nghĩa;

3. Trong ý thức tự phát của dân làng, chuỗi sự kiện đã truyền thuyết hóa đó thay thế lịch sử thật của làng mạc, và mỗi khi cả làng- suyt nữa chúng tôi viết: cả *chạ* - hành động như một cơ thể thống nhất để hưởng ứng hay phản đối hành động của làng khác, thì vô hình trung mỗi người dân làng đều quy chiếu vào cuốn “sử” truyền miệng kia mà họ đã biến thành mô thức ứng xử tập thể.

Thực tiễn trên đây của hai làng Yên - Đục - và của làng Việt nói chung - đến nay còn để lại dấu tích gì trong cuộc sống

mới?

Điều có thể nói ở đây, điều cần nói vì dính dáng đến cuộc hành hương đi tìm diện mạo của thôn xã cũ (và cả mới nữa, trong chừng mực “có cũ mới có mới”, như các cụ ta thường nói), là mối bất hòa, dù dấy lên từ những sự kiện sốt dẻo của thời này, lại xảy ra giữa hai làng cũ có quan hệ lâu đời với nhau, từng bị ràng buộc vào nhau bằng nhiều sợi dây oái ăm, mà những ghi chép này muốn lọc ra phần nào thực chất. Nói một cách khác, trong câu chuyện kể đây, cái cũ có tác động đến cái mới...

Hai mươi năm qua, làng xóm của chúng ta đã thay đổi nhiều lắm. Trong số vô vàn biến thiên theo hướng no đủ và năng động hơn, mà báo chí hàng ngày cũng không thể phản ánh hết, quan trọng nhất, vì đi vào bản chất nhất, vẫn là phong trào hợp tác hóa, và một chính quyền cơ sở xây dựng trên một nguyên lý hoàn toàn mới, nguyên lý tính Đảng. Tuy nhiên, về mặt phân chia địa vực và tổ chức các đơn vị tụ cư, làng cũ vẫn tồn tại. Giữ những làng cũ trong khuôn khổ xã mới, biến mỗi làng cũ thành một hợp tác xã mới, lồng vào làng cũ những quan hệ mới giữa người và người (chi bộ Đảng, các đoàn thể, lao động hợp tác, luật hôn nhân và gia đình...), trong những hoàn cảnh khách quan nhất định, chủ trương này là thích thời nhất. Nhưng cũng chính vì thế mà các đồng chí phụ trách trực tiếp ở nông thôn, cho đến nay, vẫn lâm vào tình thế phải hàng ngày xây dựng (và củng cố) những kết cấu kiến trúc mới, bằng các tấm “panen” cũng đã có phần mới về chất lượng, nhưng vẫn được đúc sẵn theo kích tác và ngoại dạng cũ.

Làng cũ trong thôn xã mới không phải bao giờ cũng là một hành lý lỗi thời mà chẳng qua chúng ta chưa kịp vứt lại bên đường như một gánh nặng vô ích. Cho đến nay, ít nhất thì nó cũng cung cấp cho người nông dân mới một khung xã hội sinh

động, mà đồng thời cũng là một khung tình cảm - nói theo lối dân tộc học là một khung “cộng cảm”- có tác dụng trợ sức cho người nông dân xã viên phấn khởi vượt những khó khăn, không ngừng đánh dấu từng bước tiến lên của nông thôn mới. Đây cũng là một khía cạnh rất Việt Nam của tình đoàn kết mà xã hội mới có trách nhiệm xây dựng và phát triển. Đoàn kết trên cơ sở đại nghĩa của chế độ, đã dành. Người xã viên ở nông thôn còn nói: đoàn kết trên cơ sở “tình làng nghĩa nước”. “Tình làng” trong “nghĩa nước”. “Tình làng” vì “nghĩa nước”. Trong trường hợp đó, “tình làng” cũng là “nghĩa nước”.

Tuy nhiên, làng cũ, dù đã được hiện đại hóa trong cảnh quan thôn xã mới, dù đã mang trong lòng nó những quan hệ mới giữa người và người, vẫn là một đơn vị tự cư gắn với lịch sử lâu đời của nông thôn cũ, do đó vẫn có mặt trái của nó. Tác dụng “cộng cảm”, mà còn phát huy trong thời đại mới, bắt nguồn chính từ lịch sử lâu đời ấy, một lịch sử thường đọng lại dưới hình thức truyền thuyết, và, trong nhiều trường hợp, chỉ nhằm nhấn mạnh biệt tính của từng làng, của từng đơn vị nhỏ hẹp, “đối diện các làng khác, các cá thể khác, với biệt tính của chúng”.

Trong những điều kiện ấy, mỗi khi các đồng chí phụ trách trực tiếp ở nông thôn vô ý buông lời tinh thần Đảng đáng lẽ phải thường xuyên ngự trong lòng những quan hệ đã được lồng vào làng cũ, thì một xích mích bình dị thôi, một xích mích có thể lặp đi lặp lại nghìn lần trong cuộc sống hàng ngày, cũng có khả năng tạo có cho mâu thuẫn diễn biến. Những lúc ấy, cái mà nhà thơ ca tụng là “hồn làng”, cái “tình lân lý” vốn rất đẹp, bỗng tìm ra một dư địa để phát triển mặt tiêu cực của nó.

Như vậy, bài học cuối cùng có thể rút ra từ mô ghi chép chưa đầy đủ trên đây, một lần nữa, phải chăng vẫn là bài học về tính Đảng? Đúng là như vậy, dù cho người rút bài học có thể bị

chê trách là chỉ nhắc lại một sự thật đã quá hiển nhiên. Vấn đề, nghĩ cho cùng không phải là sự thỏa mãn bằng cách cố nói lên một cái gì thực độc đáo, một cái gì chưa từng có trong sách vở. Vấn đề đơn giản hơn thế nhiều: từ tài liệu sinh động “chộp” được trên thực địa, nghĩa là từ những sự kiện nằm ngay trong dòng cuộc sống đang trôi qua, cố ngược nguồn về quá khứ với hy vọng góp phần soi sáng thêm một tình hình hiện đại, để rồi, trên cơ sở hiểu biết đó, lọc ra một đôi nhận xét có lẽ bình thường nhưng ít nhiều bổ ích cho việc phải làm trước mắt. Và nếu một đôi nhận xét ấy lại ứng với cái gì đó đã “có trong sách vở”, thì đấy lại là chuyện khác.

Chùa Hương, tháng 3-1974

Hà Nội, tháng 5-1975

1. Trong thời gian gần đây, quanh việc tu bổ và bổ sung các tuyến hành hương, đã xảy ra một vài xích mích giữa hai thôn Yến Vĩ và Đục Khê (đều thuộc xã Hương Sơn). Trên thực địa, chính tình hình này đã gợi ý cho chúng tôi tìm hiểu lịch sử của một mối mâu thuẫn sâu sắc hơn nhiều và đã chìm vào dĩ vãng: mối mâu thuẫn từng âm thầm diễn ra xưa kia giữa hai làng Yến và Đục. So với mâu thuẫn thời xưa, những xích mích ngày nay chẳng có gì đáng gọi là quan trọng, đã thế chúng lại đang trên đà được giải quyết tốt, do đó, ở đây, chúng tôi thấy cũng không cần tóm tắt sự việc lại làm gì. Tự trung, những xích mích ngày nay chỉ là cái ‘cớ’, chỉ là một gợi ý, để cho những chuyến đi điền dã nhân đó mà đào sâu hơn vào một khía cạnh của cơ chế làng Việt cổ truyền.

2. Trong một chuyến thăm dò vào tháng 3 năm 1974, dựa trên một vài dữ kiện do nhà khảo cổ học Trần Quốc Vương đã phát hiện được tại thung Vương, trên vùng đất núi rừng thuộc địa phận thôn Đục Khê, một hang tiền sử. Từ trước đến nay, nhân dân địa phương gọi hang này

là “Hang Xùng Xàm” hay “Hang Giặc”. Truyền thuyết địa phương còn gắn nó với hoạt động của một bộ phận nghĩa quân Bãi Sậy. Kết quả thăm dò bước đầu trên mặt đất cho phép đoán định rằng hang Xùng Xàm chứa di vật của thời đại đồng thau, và cả của những thời xưa hơn (văn hóa Hòa Bình - Bắc Sơn). Nếu quả vậy, thì việc phát triển ra hang Xùng Xàm cũng là một sự kiện đáng lưu ý: mặc dầu vùng núi đá vôi Hương Sơn có nhiều hang động, nhưng từ trước đến nay chưa ai thực sự dự tính khai thác nó về mặt khảo cổ học, sườn núi phía “bên này” (Hà Tây) vốn không có đá cuội. Vừa viết xong bài này, chúng tôi được tin rằng đồng chí Trần Quốc Vượng cùng một số sinh viên trường Đại học Tổng hợp đã khai quật hang Xùng Xàm vào đầu tháng 7 năm 1975. Tin đầu tiên cho biết rằng kết quả khai quật quả phù hợp với những đoán định lúc thăm dò. Những người khai quật cũng phát hiện thêm được một số hang tiền sử khác ở trong vùng.

3. Thơ Tế Hanh, bài *Làng tôi*, trong tập *Hoa niên*.

4. Từ khi chúng tôi viết xong bài này, cho đến nay bạn đồng nghiệp Lê Thị Nhâm Tuyết đã công bố hai công trình ngắn vô cùng lý thú về tập tục *kết chạ* hay *kết nước ngãi* giữa một số làng Việt trên đồng bằng Bắc Bộ. Tác giả không chỉ miêu tả một cách ngắn gọn mà còn đưa ra một số nhận xét sơ bộ, đặt cơ sở đầu tiên cho việc nghiên cứu một mặt khá đặc biệt trong kết cấu xã hội cổ truyền của người nông dân Việt. Tuy nhiên, vì mới “đặt cơ sở đầu tiên”, cho nên tác giả chỉ nhấn mạnh nhiều nhất đến khía cạnh tương trợ, đến tình tương thân tương ái trong tập tục *kết chạ*, chưa kịp khai thác những hiện tượng khác đậm màu sắc dân tộc học hơn, đặc biệt chưa đi sâu vào kết cấu mà nhân dân Hương Sơn gọi là *một đình ba chạ*. Chắc hẳn đấy là những đề tài mà tác giả dành lại cho các bài sắp viết.

Xem: Lê Thị Nhâm Tuyết, *Tục kết nghĩa ở Tam Đảo- Xuân Dục, cái gạch nối giữa truyền thống và hiện đại* trong *Thông báo Dân tộc học*, số 2 năm 1973, tr. 29-40.

Cũng tác giả trên - *Kết nghĩa làng chạ trong sinh hoạt và văn hoá cổ truyền*, trong tạp chí *Dân tộc học* số 4 năm 1974, tr.46-59.

5. Về mặt này, trước đây Lévis Strauss đã đưa ra một *công trình sơ kết gọn*, đủ và tương đối trong sáng, tuy không khỏi có những ý kiến quá dút khoát mà người đọc còn muốn cân nhắc thêm.

Xem Cl. Lévis Strauss- Bài *Les organisations dualistes éxistentelles?* (Có tổ chức lưỡng hợp hay không?), trong tập *Anthropologie structurale* (Nhân học cấu trúc), Paris, nhà xuất bản Plon, 1958, tr. 147- 180.

6. Đền Trình là đền “mở cửa” vào Chùa Hương đồng thời cũng là đền riêng của làng Yến Vĩ. Vị thánh được thờ tại đây là “Cao sơn đại thánh sơn hổ tể thế đại vương”, bố là dòng dõi Hùng Vương, mẹ là hổ vàng dòng dõi sơn thần, bản thân thánh sinh ra từ một quả trứng (hay từ một bọc, tùy dị bản), đánh thắng giặc Thạch Linh tức giặc Ân.

7. Nhắc lại: thung Vương, trên đất rừng làng Đục Khê, là nơi mà gần đây các nhà khảo cổ học đã phát hiện được hang tiền sử Xung Xâm. Xem lại chú thích 2.

8. Trong sinh hoạt *hàng giáp* ở nông thôn ta trước Cách mạng tháng Tám, trước khi đến tuổi *lên bó (hay lên lão)*, trong đa số các trường hợp là trước tuổi 49, các thành viên của giáp phải thay nhau làm *ông lệnh*. Chữ “lệnh” ở đây, có lẽ là một biến dạng của chữ *lệnh*, vì lệnh có nhiệm vụ thi hành lệnh của các cụ *bó*, của *giáp*, trong sinh hoạt hàng giáp. Số *lệnh* của mỗi giáp, cũng như cách phân công, tùy thuộc phong tục tập quán từng làng, từng địa phương. Trong nhiều trường hợp, mỗi giáp có bốn *ông lệnh: lệnh cả*, mà nhiệm vụ là đi mời các cụ và người hàng giáp, mỗi khi có sinh hoạt giáp; *một lệnh hai*, phụ trách đi mua lợn. Về tổ chức *giáp*, và nguyên lý cơ sở của nó, tạm xem chú thích (21), trong khi chờ đợi một công trình khảo sát hoàn chỉnh.

9. Hiện nay, đồng bào Mường Phú Lão đang thương lượng với hợp tác xã Đục Khê để xin cắt về địa phương họ một số khu đất rừng ở đây.

10. Nhắc lại tích truyện này, người thôn Đục thời nay đã giải thích lại một cách duy lý hơn nguyên nhân các vụ cháy xưa kia thường xảy ra bên thôn Yến. Theo họ, đất Yến hẹp, dân Yến đông, nhà cửa san sát, mái giáp mái, hồi nối hồi, do đó chỉ cần một nhà bất cẩn là nạn cháy

lan ra cả thôn.

11. Vẫn theo ‘truyền thuyết’ địa phương, thời bấy giờ, trước khi xảy ra vụ án “biệt tử” đang kể đây, đã từng diễn ra một vụ kiện tranh giành ruộng đất giữa làng Thượng Tiết và làng Đông Khê (nay là làng Nông Khê). Thượng Tiết vốn có xâm canh qua đất Đông Khê, nhưng, vì thua kiện này, những cô gái Thượng Tiết lấy chồng Đông Khê đã làm tay trong cho làng gốc của mình. Cũng nhờ các cô này mách bảo, mà Thượng Tiết chạy chọt ở cửa sau của vợ quan tổng trấn Hà Nội đương thời: bà này (người họ Bùi) vốn là gái làng YẾN VĨ, và chính thông qua môi giới của người YẾN VĨ mà làng Thượng Tiết mới “móc ngoặc” được với bà ta. Vợ quan tổng trấn mách nước rằng, nếu không có đổ máu, thì không xong. Có mấy cụ già Thượng Tiết tự nguyện chịu chết để cho làng mình được kiện. Trong một cuộc ẩu đả giữa hai làng, các cụ chịu chết tại chỗ, khi người Đông Khê thực ra đã rút lui. Thượng Tiết, nhờ vậy, được kiện. Để trả ơn này, Thượng Tiết giúp YẾN VĨ một tay, như ta đã biết, trong vụ án “biệt tử”.

12. Thường thì người Việt ở đồng bằng gọi ngày này là *mở cửa đồng*: từ mồng một Tết cho đến hôm đó, người ta còn kiêng, chưa dám ra đồng làm ăn. Người Mường, và cả người Việt ở một số vùng miền Trung nước ta, lại gọi ngày ấy là *mở cửa rừng*. Tại vùng đồng chiêm trũng Hương Sơn này, nơi mà lúa má thu hoạch được đôi khi còn kém quan trọng xa, so với nguồn lợi lâm sản, thì mấy chữ *khai sơn*, hay *mở cửa rừng*, quả là có ý nghĩa. Nếu như, trong đa số các hợp tác xã nông nghiệp ngày nay ở miền xuôi, lão ông thường tham gia công tác thủy lợi (thăm nước ruộng), thì ở vùng Hương Sơn các cụ lại có chân trong các tổ lâm nghiệp (bảo vệ lâm sản, phát hiện nguồn lâm sản mới).

13. Một số nhà dân tộc học Pháp dùng thuật ngữ “lutte agonistique”. Chúng ta nghĩ rằng, để chỉ các hình thức “đấu tượng trưng” nói đây, thuật ngữ trên không hợp, vì tính từ “agonistique”, trong nghĩa đen của nó, lại đặc chỉ đấu võ, đấu vật.

14. Thực ra, trong thời cận- hiện đại, đấu vật, trong hội xuân chẳng hạn, không phải là “đấu tượng trưng” giữa các giáp cùng một làng, mà,

trong nhiều trường hợp, đã mang tính cách cá nhân rồi: ở đây, nổi bật vai trò của các “lò vật”, nghĩa là uy tín và danh vọng của các bậc thầy cầm đầu từng “lò”. Tuy nhiên, căn cứ vào “tiền lệ” tại nhiều nơi khác trên thế giới (ví như cuộc đấu vật kết thúc lễ nhập môn cho trai làng, tại một số nơi ở châu Phi đen), chúng tôi tạm giả thiết rằng, ở ta, đấu vật vốn cũng là một hình thức “đấu tượng trưng” trong nội bộ từng làng Việt.

15. Chúng tôi gọi lễ “initiation” là *lễ nhập môn*, mà không dùng chữ *lễ thành đinh* như một số bạn đồng nghiệp thường dùng, vì không nhất thiết chỉ trong trường hợp “thành đinh” mới có “initiation”. Lễ nhập môn nhằm chuyển thành viên của xã hội từ thân phận thấp lên thân phận cao hơn; thân phận nói đây thường gắn với tuổi tác, không riêng tuổi “thành đinh”, mà nhiều lứa tuổi khác nữa, tùy tập quán xã hội. Lễ nhập môn là đặc điểm của xã hội thị tộc. Nhưng nó vẫn có thể tồn tại dai dẳng trong các xã hội nông nghiệp lấy tuổi tác làm một trong những tiêu chuẩn của uy thế (như xã hội nông thôn Việt trước Cách mạng), tất nhiên là dưới những dạng đã bị pha loãng.

16. Trước đây, chúng tôi vẫn dùng thuật ngữ *lưỡng phân* để diễn dịch khái niệm “dualité” hay “dualisme”. Nghĩ lại, chúng tôi thấy thế là chưa ổn. Đã là “*lưỡng*”, thì tất nhiên phải “phân”. Điều đáng lưu ý trong khái niệm đang bàn là, tuy “*lưỡng*”, tức “phân”, nhưng vẫn là “hợp”. Vì, nói cho cùng, thì khái niệm *lưỡng hợp* trong tư duy nguyên thủy không khác hơn là dạng sơ khai của thuyết “mâu thuẫn thống nhất” của chúng ta ngày nay.

17. Có lẽ Ph'râyđơ (J. G. Frazer) là người đầu tiên đưa một công trình phân tích có đầu đũa về pháp thuật nói chung, và về pháp thuật cảm ứng nói riêng. Ông cũng gọi pháp thuật nói chung là *pháp thuật cảm ứng*. Nhưng, theo ông, pháp thuật cảm ứng (theo nghĩa chung) lại bao gồm hai loại: 1, pháp thuật mô phỏng, và 2, *pháp thuật lây nhiễm*, mà ông xem là *pháp thuật cảm ứng chính cống*. Nguyên lý làm cơ sở cho pháp thuật mô phỏng là: hiệu quả gây ra được giống với nguyên nhân gây ra nó. Do đó, muốn chủ động gây ra một hiệu quả ấy bằng

động tác và đạo cụ (ví dụ: rẩy nước để làm mưa). Nguyên lý làm cơ sở cho pháp thuật lây nhiễm (tức pháp thuật cảm ứng chính cống) là: những vật đã từng tiếp xúc với nhau vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến nhau khi không còn tiếp xúc với nhau nữa. Do đó, chỉ bằng cách tác động vào một bộ phận đã tách khỏi cơ thể, pháp sư có thể tác động từ xa đến cơ thể ấy (ví dụ: bằng cách phù phép vào món tóc rối của một người, pháp sư có thể gây hại cho người ấy). Nếu chấp nhận cách minh giải của Phrâyđơ, thì nguyên lý làm cơ sở cho pháp thuật nói chung là: mọi vật trong thiên nhiên, nếu có liên quan với nhau, đều có thể cảm ứng lẫn nhau, dù dưới hình thức nào. Như vậy, “đấu tượng trưng” để tạo nên không khí ganh đua, nhằm thúc giục cỏ cây sinh sôi nảy nở, cũng là một hình thức pháp thuật. Cách minh giải bị nhiều tác giả khác phê phán, thường là với lý do sau đây: ông đã cố tình lờ những sự kiện dân tộc học nào không phù hợp với thuyết của mình. Theo Môt (M. Mauss), cách minh giải của Phrâyđơ - thuyết tiếp xúc - là “đúng, nhưng thiếu sót”. Xem: M. Mauss - *Manuel d'ethnographie* (Dân tộc học thủ sách), Paris, Nhà xuất bản Payot, 1968, tr.256. Dù sao, cho đến nay, khái niệm *pháp thuật cảm ứng* (hiểu theo nghĩa rộng) chưa phải đã hoàn toàn bị những người làm dân tộc học trên thực địa bỏ rơi.

Xem: J.G. Frazer, *Le rameau d'or* (Nhành lá vàng), bộ rút ngắn thành 3 tập, tập1: *Magie et religion: les tabous* (pháp thuật và tôn giáo: các hủ kỵ), bản dịch ra Pháp văn, Paris, Nhà xuất bản Seheicher frères, 1903, tr.4, 5, 64.

18. *Thờ phụng mặt trời* là một khái niệm thông dụng trong lịch sử tôn giáo, và dân tộc học tôn giáo, không những để chỉ những tôn giáo đặt mặt trời vào vị trí tối thượng thần, mà còn để chỉ những hình thức tế lễ gắn với tôn giáo nông nghiệp chẳng hạn, trong đó mặt trời - với tư cách là một tinh linh, một hình tượng, hay là một khái niệm - đóng một vai trò quan trọng.

19. Xem, chẳng hạn: J.G.Frazer, *Le Rameau d'or...*, tập III: *Les cultes agrairiess et sylvestres* (Các hình thái thờ phụng nông nghiệp và liên quan đến rừng), Paris, nhà xuất bản Seheicher frères, 1911. Đặc

biệt lưu ý đến các chương bản về thần thoại và lễ tiết gắn với hình thái thờ phụng thần Adônix (Adonis), thần *Áttits* (Attis), và thần *Ôdirítx* (Osires).

20. Xem: Mircéa Eliade, Bài *Mystères et régénération spirituelle* (Huyền đạo và sự tái sinh của tinh thần), công bố lần đầu tiên vào năm 1954, in lại trong tuyển tập *Mythes, rêves et mystères* (Thần thoại, chiêm bao và huyền đạo) - Paris, Gallimard, 1957, tr.254 - 305, đặc biệt tr.299 - 300. Cũng tác giả trên, Bài: *La Terre - Mère et les hierogamiess cosmiques* (Đất - Mẹ và các cuộc linh phối của vũ trụ), công bố lần đầu vào năm 1953, in lại trong tập *Mythes, Rêves...*, tr.207 - 253 đặc biệt tr.247 - 253.

21. Về chức tước trong thôn xã, người nông dân Việt phân biệt hai loại: *quan tước* và *xỉ tước*. Quan tước là những chức tước mà chính quyền phong kiến áp đặt ở các cấp xã và thôn, bao gồm cả những tước mà người nông dân có thể mua để tự nâng uy thế trong xã hội phong kiến nông thôn. Còn xỉ tước - là những chức tước mà người nông dân đạt được trong khung cảnh của tổ chức *giáp*: lên đình, lên lão, lên thượng lão. Cứ nguyên tắc mà nói, thì người có quan tước cao đến mấy trong sinh hoạt hàng giáp, cũng chỉ được đánh giá và sắp xếp vị trí theo xỉ tước, nghĩa là theo lớp tuổi. Xem lại chú thích 15.

22. Xem lại chú thích 1.

23. Từ trước Cách mạng nhiều làng vùng Hương Sơn có Hội Thiện, một tổ chức tập hợp các phụ lão trong làng, và phụ trách những vấn đề thực tiễn có liên quan đến chùa chiền, kể cả chùa hang trong núi.

24. Nhiều người bỏ làng đi ngụ cư ở làng khác và không ngần ngại nhận chức “thằng mõ”. Trong vùng Hà Đông cũ và vùng Hà Nam, tại nhiều nơi “thằng mõ” là dân Đục Khê đến ngụ cư. Vì vậy, trước đây người các nơi khác chế riễu người làng Đục là “dân đục đục” (*đục* chỉ mõ).