

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

“Đêm nay

Ngày này

Tôi đây

Kể chuyện xưa cho người nghe

Nói về xưa cho người hay

Mai sau

Có ngày ăn cơm uống rượu

Người khác chuyện cùng đời...”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

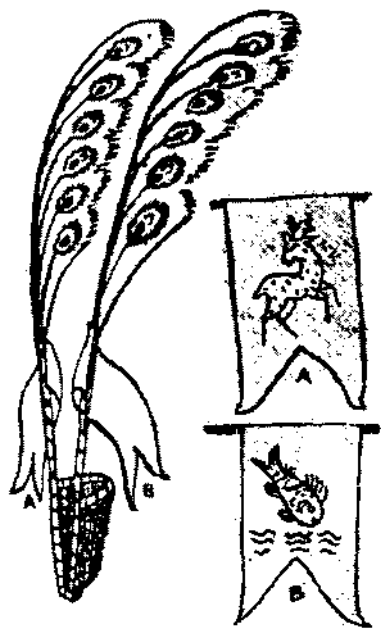
(Bốn mươi vía bên phải, năm mươi vía bên trái). Như vậy, người sống có chín mươi hồn cả thầy, đàn ông và đàn bà đều thế. Tại sao lại phân bố không đồng đều như vậy? Phải chăng vì quả tim ở bên trái? Trong không gian huyền bí của người Mường, phía bên phải và phía bên trái giữ những chức năng khác nhau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

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

hướng dẫn hồn người chết. Dưới mắt người nghiên cứu dân tộc học tôn giáo, tục làm vía rắn không thể không có những mối quan hệ, dù xa xôi, với một quan niệm rất cổ về linh hồn, quan niệm linh hồn bằng bạc, linh hồn chưa cá thể hóa, mà có người đã cường điệu lên thành “thuyết năng lượng” về linh hồn(11). **WẠI 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 non), hay là ĂN CƠM MỘI (=

Hình 1: Nghi trượng của bố Mo trong mo Dũn

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

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

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

kiện để phân biệt rõ chức năng.

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

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

nhieu xóm), dưới sự cai quản của Lang, đẳng cấp thống trị, và ẤU (= ẤU), tay chân của Lang, Mường Pứa, thế giới của người sống, là khung cảnh địa lý quen thuộc của người Mường, là thung lũng và núi đồi, là ruộng nước và nương rẫy, là xóm, là mường, nhưng cũng là KE CHỖ (= Kẻ Chợ) nữa. Và, trong quan niệm vũ trụ của họ, người Mường không hoàn toàn loại trừ địa bàn của những dân tộc khác, đặc biệt những dân tộc đã sống bên cạnh họ từ lâu đời, như CON TÁO (= Con Đáo, tức người Thái). Do đó, từ 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