

TẠ ĐỨC

*Nguồn gốc và sự phát triển của*

# KIẾN TRÚC – BIỂU TƯỢNG VÀ NGÔN NGỮ ĐÔNG SƠN



NHÀ XUẤT BẢN  
KHOA HỌC XÃ HỘI



MaiHaBooks



ISBN 978-604-3-08145-9



9 786043 081459 >

*Giá: 299.000đ*



*Nguồn gốc và sự phát triển của*

# **KIẾN TRÚC - BIỂU TƯỢNG VÀ NGÔN NGỮ ĐÔNG SƠN**

Bản quyền tiếng Việt © Công ty TNHH Quốc tế Mai Hà - MaiHaBooks, 2020  
Xuất bản theo hợp đồng trao quyền sử dụng tác phẩm giữa Công ty TNHH Quốc tế  
Mai Hà - MaiHaBooks và tác giả Tạ Đức.

Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ. Mọi hình thức phát tán, sao chép nội dung  
trong cuốn sách này khi chưa có sự đồng ý bằng văn bản của đơn vị xuất bản là vi phạm  
Luật Xuất bản và Luật Sở hữu trí tuệ Việt Nam.



**MaiHaBooks**



**TẠ ĐỨC**

*Nguồn gốc và sự phát triển của*

**KIẾN TRÚC -  
BIỂU TƯỢNG  
VÀ NGÔN NGỮ  
ĐÔNG SƠN**

*(Tái bản theo bản in năm 1999 có sửa chữa)*



NHÀ XUẤT BẢN  
KHOA HỌC XÃ HỘI



MaiHaBooks





## MỤC LỤC

Lời giới thiệu	7
Lời nói đầu	13
Một số điểm cần lưu ý	17
<b>Phần 1: CÁC BIỂU TƯỢNG TRONG KIẾN TRÚC CỔ TRUYỀN VIỆT NAM - ĐÔNG NAM Á - MỘT NGHIÊN CỨU SO SÁNH</b>	19
Dẫn luận 1	21
Chương 1: Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền Toraja	39
Chương 2: Về hai hình nhà khởi nguyên Ngaju - Dayak	68
Chương 3: Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền Việt - Mường	78
Chương 4: Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền Ba-na	110
Chương 5: Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền của các tộc nhóm Thái	137
Chương 6: Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền của các tộc nhóm Chamic	162
<b>Phần 2: NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA CÁC BIỂU TƯỢNG LỚN TRONG VĂN HÓA VÀ KIẾN TRÚC ĐÔNG SƠN</b>	199
Dẫn luận 2	201
Chương 1: Biểu tượng hang	212
Chương 2: Biểu tượng cây	221

Chương 3: Biểu tượng quả bầu	238
Chương 4: Biểu tượng người mẹ	249
Chương 5: Biểu tượng rìu	259
Chương 6: Biểu tượng rắn	267
Chương 7: Biểu tượng chim	281
Chương 8: Biểu tượng rùa	291
Chương 9: Biểu tượng trâu	298
Chương 10: Biểu tượng trống	311
Chương 11: Biểu tượng thuyền	326

**Phần 3: NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA CÁC TỪ  
CHỈ NGƯỜI TRONG NGÔN NGỮ VIỆT NAM -  
ĐÔNG NAM Á** 335

Dẫn luận 3	337
Chương 1: Nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ người trong nhóm Vietic	373
Chương 2: Nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ người trong nhóm Thái - Kadai	449
Chương 3: Nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ người trong nhóm Chamic	486
Lời tóm tắt và tạm biệt	529
Thư mục	535



## LỜI GIỚI THIỆU

Đã 70 năm qua kể từ khi V. Goloubew công bố nghiên cứu đầu tiên viết về những di vật tìm được ở Đông Sơn; 65 năm tính từ khi H. Gerldern lần đầu tiên đưa ra khái niệm “văn hóa Đông Sơn” và 5 năm sau công trình “Văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam” của Viện Khảo cổ học Việt Nam được xuất bản.

Giờ đây, trước ngưỡng cửa của thế kỷ mới và thiên niên kỷ mới, chúng ta lại có được một công trình mới về văn hóa Đông Sơn của Tà Đức - một nhà dân tộc học.

Chính bản chất, xuất phát điểm dân tộc học của công trình này đã làm tăng lên một cách đáng kể những chiều kích mới cho hiểu biết của chúng ta về văn hóa Đông Sơn, dù đó là văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam (nghĩa hẹp) hay văn hóa Đông Sơn ở Đông Nam Á (nghĩa rộng), vốn là những đối tượng đầy hấp dẫn từng được các học giả trong, ngoài nước nghiên cứu từ nhiều góc độ; khảo cổ học, nghệ thuật học, nhân chủng học, sử học.... với những mức độ khác nhau nhưng thực ra vẫn còn để lại khá nhiều vấn đề cần phải tiếp tục giải quyết...

Trước hết, cần khẳng định đây là một chuyên khảo dân tộc học liên ngành đầu tiên về văn hóa Đông Sơn.

Phần I là một nghiên cứu dân tộc - khảo cổ - ngôn ngữ học. Các tư liệu khảo cổ học về kiến trúc Đông Sơn, đặc biệt là các hình nhà trên trống đồng Heger I hay trống Đông Sơn đã trở thành điểm xuất phát để đi tìm và so sánh với những tư liệu dân tộc học tương ứng, đó là các dạng nhà cổ truyền ở Việt Nam, Đông Nam Á, Đông Á và Nam Á còn giữ được khá nhiều những đặc điểm của hai dạng nhà

trên trống Đông Sơn cũng như của các di tích nhà phát hiện được ở các di chỉ khảo cổ Đông Sơn và Tiền Đông Sơn. Với mục đích phục nguyên lại một cách đầy đủ nhất như có thể diện mạo, thần thái của kiến trúc Đông Sơn, Tạ Đức đã tiến hành một loạt các nghiên cứu so sánh bằng các phân tích biểu tượng và phân tích từ nguyên đối với kiến trúc cổ truyền của hai tộc người Toraja và Ngaju Dayak ở Indonesia và các nhóm ngôn ngữ - tộc người chính ở Việt Nam. Từ đó, tìm ra những hằng số hay mẫu số chung của kiến trúc cổ truyền Đông Nam Á và cũng là của kiến trúc Đông Sơn: các mô hình vũ trụ Âm Dương được thể hiện qua các biểu tượng tự nhiên như hang, cây, rắn, chim... văn hóa như trống, thuyền, rìu.... tự nhiên - văn hóa như người đàn bà, tất cả đều là các biểu tượng văn hóa lớn có quan hệ tương đương, chuyển hóa và thay thế lẫn nhau. Đáng chú ý, việc ứng dụng các nguyên tắc của cách tiếp cận hệ thống - tổng thể đã cho phép tác giả lấy văn hóa Đông Nam Á - Đông Á để hiểu văn hóa Việt Nam. Việc phát hiện ra hệ thống biểu tượng và từ nguyên của nhà rông Ba-na, của thành Cổ Loa cũng như của các kiến trúc cổ truyền Thái, Chăm, Ê-đê... rất có thể sẽ gợi ra những ý tưởng mới cho việc tái tạo và thuyết minh các công trình kiến trúc dân tộc của Bảo tàng Dân tộc học trong hiện tại, Làng Văn hóa dân tộc và Khu du lịch văn hóa lịch sử Cổ Loa trong tương lai.

Phần II là một nghiên cứu của dân tộc - văn hóa - ngôn ngữ học. Coi các biểu tượng kiến trúc Đông Sơn là một sản phẩm của tư duy kiến trúc Đông Sơn đồng thời cũng là tư duy văn hóa Đông Sơn, tức tư duy biểu tượng Âm - Dương, tác giả đã xác định được tiến trình các hiện tượng tự nhiên trở thành các biểu tượng văn hóa, tiếp đó, từ các biểu tượng văn hóa thành các biểu tượng kiến trúc, rồi từ đó các mô hình kiến trúc biểu tượng mang tính phỏng sinh - ma thuật chuyển hóa thành các yếu tố kiến trúc mang tính biểu tượng. Chính ở đây, tác giả đã cho thấy được phần nào tính thống nhất và đa dạng của tư duy - văn hóa - kiến trúc loài người thời tiền sử. Cũng rất có thể, các thông tin của phần này sẽ đem lại những gợi ý lý thú cho các kiến trúc sư và



nhà mỹ thuật tạo hình trong việc sáng tạo ra những công trình và tác phẩm mới giàu tính biểu tượng và bản sắc dân tộc.

Phần III là một nghiên cứu dân tộc - ngôn ngữ học - sử học. Nếu trong phần I tác giả tập trung vào sự phát triển, đan xen, biến hóa của hai dạng nhà khởi nguyên sống lối - sống lổm trên trống Đông Sơn trong kiến trúc cổ truyền Việt Nam - Đông Nam Á thì ở phần này tác giả cũng tập trung vào chứng minh một logic thống nhất mang tính tâm linh và lịch sử trong sự phát triển, đan xen, biến hóa của hai từ chỉ Người Pu-Ya thành họ từ Người... trong ngôn ngữ Việt Nam - Đông Nam Á. Có lẽ lần đầu tiên chúng ta được biết nghĩa gốc của rất nhiều từ chúng ta dùng hàng ngày hoặc là đối tượng quen thuộc của các nghiên cứu dân tộc học. Không dừng lại ở các kết quả đó và dựa trên các kết quả đó, tác giả đã đưa ra một loạt các đoán định mới khá táo bạo về nguồn gốc và sự phát triển của các tộc người ở Việt Nam - Đông Nam Á, đặc biệt, là của các tộc người nhóm ngôn ngữ Vietic, Chamic, Thái - Kadai. Những tư liệu ở phần này chắc chắn sẽ làm các nhà dân tộc học quan tâm hơn tới vấn đề ngôn ngữ và từ nguyên trong các nghiên cứu mới của mình cũng như các nhà ngôn ngữ học quan tâm hơn tới những khía cạnh lịch sử và văn hóa tộc người của ngôn ngữ.

Với những nội dung trên, phạm vi của công trình khá rộng, không chỉ về đối tượng mà cả không gian và thời gian. Tuy nhiên, tôi cũng đồng ý với tác giả khi tác giả cho rằng ba phần của cuốn sách “có quan hệ gắn bó nhân quả với nhau, tạo thành những điều kiện cần và đủ cho một hiểu biết tương đối sâu sắc và toàn diện về nguồn gốc và sự phát triển của kiến trúc - biểu tượng và ngôn ngữ Đông Sơn trong tổng thể phát sinh, phát triển của con người và văn hóa các tộc người Việt Nam - Đông Nam Á”. Không ngẫu nhiên mà ở một số nước, ngành nhân học văn hóa bao gồm cả khảo cổ học, dân tộc học và ngôn ngữ học.

Rõ ràng, nội dung Phần II đã giải thích và bổ sung nhiều điều cho Phần I. Và nếu không có Phần III, chúng ta sẽ không biết những tộc người nào đã, đang là chủ nhân của những ngôi nhà Đông Sơn và

không hiểu vì sao những yếu tố của kiến trúc Đông Sơn cũng như của văn hóa Đông Sơn lại phân bố trên một phạm vi rộng như vậy.

Ta cũng thấy điểm xuất phát của toàn bộ công trình là hai hình nhà trên trống đồng Đông Sơn và các vấn đề mà nó đề cập đều nằm trong chu vi của những đường xoáy ốc có bán kính rộng nhưng đồng tâm. Cái tâm đó chính là trống Đông Sơn với những biểu tượng hiện và ẩn của nó, từ dáng trống đến hình con người, mặt trời, chim, hươu, nhà, thuyền, cá sấu trên mặt trống. Cái tâm đó chính là cội nguồn và sự phát triển của con người và văn hóa Việt Nam. Cái tâm đó cũng chính là cái tâm của những người Việt Nam muốn tìm hiểu dân tộc mình là “Ai”, từ đâu đến và là “Người” như thế nào giữa đồng loại. Cũng có thể coi cả công trình là một nghiên cứu nhằm giải mã những chiếc trống đồng cổ và đẹp nhất - được coi là hiện vật tiêu biểu nhất của văn hóa Đông Sơn vốn vừa quen thuộc, vừa bí ẩn với nhiều người ở Việt Nam - Đông Nam Á.

Từ nhận thức đó, tôi tâm đắc với ý tưởng của tác giả khi đặt tên cho cuốn sách của mình là *Nguồn gốc và sự phát triển của kiến trúc - biểu tượng và ngôn ngữ Đông Sơn*, đồng thời, dùng mặt chiếc trống đồng Cổ Loa - chiếc trống được tìm thấy ở mảnh đất xưa là thủ đô nước Âu Lạc làm mô típ chính, dùng bốn màu cơ bản của nghệ thuật Đông Sơn mang đầy tính biểu tượng là đen - trắng - đỏ - vàng làm màu chính cho bìa cuốn sách.

Để có được công trình này, rõ ràng tác giả đã thu thập, chọn lọc được một khối tư liệu khá đồ sộ của các học giả trong, ngoài nước và của bản thân. Trong nhiều vấn đề, tác giả đã tổng hợp và phân tích được những thành tựu của người đi trước để từ đó và cuối cùng đưa ra được những kiến giải riêng của mình. Nhiều kiến giải mới mẻ và có sức thuyết phục đã bắt nguồn từ việc áp dụng khá nhuần nhuyễn và hiệu quả các phương pháp so sánh, phân tích hệ thống, phân tích biểu tượng, phân tích từ nguyên, tổng hợp liên ngành...

Cũng cần thấy rằng, trước những vấn đề tuy rất hấp dẫn, lý thú nhưng cũng khó khăn phức tạp như nguồn gốc tộc người, lịch sử ngôn

ngữ tộc người... thì nhiều kiến giải của tác giả vẫn chỉ là những giả thuyết. Mặt khác, còn nhiều câu hỏi mà tác giả tự đặt ra cần phải được trả lời. Nhiều chương mục của cuốn sách chắc chắn còn phải được tiếp tục bổ sung, hoàn thiện. Nhiều giả thuyết cần phải được thẩm định thông qua trao đổi khoa học với các nhà nghiên cứu cả trong và ngoài nước.

Dù vậy, theo tôi, việc tác giả nêu ra được những vấn đề mới trong dân tộc học hiện nay để mọi người tiếp sức nhau cùng giải quyết, là điều đang cần và đáng quý bởi bao công trình vì thiếu khả năng đó nên vừa ra đời đã bị chìm ngay vào quên lãng.

Chính ở đây, tôi đồng tình với Giáo sư Hoàng Văn Hành khi ông cho rằng: “Các nhà ngôn ngữ học lịch sử có thể chưa đồng ý với Tạ Đức ở điểm này, điểm khác trong chi tiết, nhưng không thể phủ nhận được tính vấn đề cao của các đơn vị ngôn ngữ phái sinh (về âm và nghĩa) khởi nguyên từ Pu và Ya trong các ngôn ngữ ở Việt Nam và khu vực Đông Nam Á, Đông Á và Nam Á. Chỉ dừng lại ở đó thôi thì công phu và sự đóng góp của Tạ Đức cũng đã là hiển nhiên và rất đáng trân trọng rồi. Còn việc phục nguyên dạng cổ một cách chính xác, dựa vào các quy tắc đối ứng ngữ âm chặt chẽ... thì đó là công chuyện không dễ gì của các nhà ngôn ngữ học lịch sử”.

Tôi cũng đồng tâm với Giáo sư Phạm Đức Dương trong việc “đánh giá cao đối với chất lượng khoa học của công trình này, không chỉ vì đây là công trình đầu tiên - một chuyên luận sâu mang tính dân tộc học liên ngành mà còn vì những tư liệu phong phú đã được hệ thống hóa thành những cấu trúc với các thành tố, chức năng và cơ chế vận hành khá cụ thể, tạo ra tính logic khá thuyết phục”.

Tôi cũng đồng cảm với Giáo sư Trần Quốc Vượng khi ông nhận định “đọc cuốn sách này sẽ rất thú vị”. Tôi còn nghĩ và tin rằng, một người đọc dù có khó tính đến đâu khi được tiếp xúc với bao thông tin khoa học đầy hấp dẫn liên quan đến cội nguồn dân tộc mình, cũng sẽ thấy nhiều điều bổ ích.

Năm 1972, khi còn là Chủ nhiệm Khoa Lịch sử - Trường Đại học

Tổng hợp Hà Nội (cũ), tôi đã tiến nhiều sinh viên của Khoa - trong đó có Tạ Đức lên đường nhập ngũ cứu nước. Sau này, tôi vui mừng khi biết rằng đa số sinh viên ngày ấy ra đi đã hoàn thành nhiệm vụ, được trở về trường tiếp tục học tập và Tạ Đức đã theo ngành Dân tộc học. Gần đây, tôi lại biết rằng, vì những lý do nhất định, con đường nghiên cứu dân tộc học của Tạ Đức đã một lần nữa bị ngắt quãng trong 7 năm liền. Nhưng với công trình này, anh muốn đánh dấu sự trở về với ngành nghiệp cũ với tư cách là một nhà dân tộc học - một sáng lập viên của Trung tâm Nghiên cứu tiền sử Đông Nam Á...

Là một nhà giáo đã giảng dạy lâu năm và là Chủ tịch Hội Dân tộc học Việt Nam, tôi vui sướng và tự hào trước sự trở về với nghề của một học trò cũ của mình bằng một công trình khoa học nghiêm túc, kết quả từ một quá trình lao động cần cù, sáng tạo và xin trân trọng giới thiệu, công trình đó với các đồng nghiệp và bạn đọc.

*Hà Nội, ngày 10/11/1999*

**GS.TS. Phan Hữu Dật**

Chủ tịch Hội Dân tộc học Việt Nam

## LỜI NÓI ĐẦU

Tên gọi của cuốn sách này là *Nguồn gốc và sự phát triển của kiến trúc - biểu tượng và ngôn ngữ Đông Sơn* bởi nó gồm ba phần chính:

- I. Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền Việt Nam - Đông Nam Á - Một nghiên cứu so sánh.
- II. Nguồn gốc và sự phát triển của các biểu tượng lớn trong văn hóa và kiến trúc Đông Sơn.
- III. Nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ Người trong ngôn ngữ Việt Nam - Đông Nam Á.

Trong lời nói đầu, tôi thấy cũng cần phải nói ít nhiều về nguồn gốc và sự phát triển của các phần trên.

Mục đích từ lâu (cách đây hơn 10 năm) và khi bắt đầu viết (cách đây 2 năm) của tôi là hoàn thành một cuốn sách về kiến trúc Đông Sơn với ba phương pháp nghiên cứu và cách tiếp cận khác so với các nghiên cứu kiến trúc cổ truyền Việt Nam - Đông Nam Á đã có.

1. So sánh, phân tích hệ thống tổng thể - theo tôi - là phương pháp nghiên cứu hiệu nghiệm nhất của dân tộc học - môn khoa học suy cho cùng có mục đích là tìm hiểu sự thống nhất - đa dạng, sự giống - khác nhau trong các hệ thống văn hóa tộc người. Để biết một yếu tố văn hóa tộc người, người ta chỉ cần biết yếu tố đó như thế nào trong văn hóa tộc người đó, nhưng để hiểu nó, đặc biệt để biết nguồn gốc, sự phát triển của nó, người ta phải biết nó như thế nào trong mối liên hệ qua lại với các yếu tố văn hóa khác nhau trong hệ thống đó, nhất là phải đặt nó vào các hệ thống cao hơn như văn hóa Việt Nam, văn hóa Đông Nam Á, văn hóa châu Á, văn hóa nhân loại.

2. Phân tích biểu tượng (symbol analyses), điều cho phép hiểu kiến trúc Đông Sơn, kiến trúc cổ truyền Đông Nam Á trong mối quan hệ nhân quả và hệ thống với tổng thể văn hóa và tư duy Đông Sơn, với văn hóa và tư duy cổ truyền Đông Nam Á. Các biểu tượng kiến trúc chính là phần hồn sống động, là cái thống nhất bên trong cái vô vật chất đa dạng bên ngoài của các dạng nhà từng được nhiều học giả quan tâm, miêu tả, phân loại, nhưng ở một số nghiên cứu đã đến độ hơi thừa thãi, tẻ mủn, hơi hợt, dễ gây ra sự nhàm chán, vô vị.

3. Tìm từ nguyên các từ liên quan đến nhà qua so sánh ngôn ngữ học lịch sử cũng là một cách thức hiệu nghiệm để xác định cội nguồn và cái hồn của kiến trúc cổ truyền. Đã bao học giả, bao năm dài viết về nhà, làng, bản, mường, về nhà rông, về cột kút, cột klao... nhưng nghĩa gốc, nghĩa đen của các từ đó là gì, dường như chưa ai truy tìm đến nơi, đến chốn. Đương nhiên, đó là một việc rất lý thú và bổ ích, dù không dễ.

Thoạt đầu, tôi đã thử áp dụng đồng thời ba phương pháp trên vào từng kiến trúc cổ truyền tộc người. Ví dụ, khi so sánh kiến trúc cổ truyền Việt Nam với Tongkonan Toraja, tôi cũng so sánh cả nguồn gốc tộc người, từ nguyên tên gọi tộc người, từ nguyên các từ nhà, làng... trong sự tương ứng Việt - Toraja. Song trong quá trình viết, việc lý giải các vấn đề tưởng là phụ nhưng thực ra lại có ý nghĩa rất quan trọng đó đã vượt xa ra ngoài đề tài ban đầu, đòi hỏi cần có một nghiên cứu riêng và cũng mang tính hệ thống. Vì thế, cuối cùng, tôi thấy cần tiến hành ba phần nghiên cứu riêng biệt nhưng có quan hệ gắn bó, nhân quả với nhau, tạo thành những điều kiện cần và đủ cho một hiểu biết tương đối sâu sắc, toàn diện về nguồn gốc và sự phát triển của kiến trúc - biểu tượng và ngôn ngữ Đông Sơn trong tổng thể phát sinh - phát triển của con người và văn hóa các tộc người Việt Nam - Đông Nam Á.

Cũng cần nói thêm rằng ở một số nước các nghiên cứu khảo cổ học, ngôn ngữ học, dân tộc học được coi là ba lĩnh vực chủ yếu của một nhân học văn hóa (cultural anthropology).

Điều cần nhấn mạnh là kiến trúc Đông Sơn đã là điểm xuất phát và là một cái đích của nghiên cứu này. Thực ra, kiến trúc Đông Sơn trong dòng kiến trúc tiền sử Đông Nam Á vốn là đối tượng chính của các nhà



khảo cổ học. Nhưng tiếc rằng, tư liệu khảo cổ học về kiến trúc Đông Sơn vì những lý do dễ hiểu, đã ít ỏi lại khô khan và lạnh cứng. Hơn nữa, như nhiều nhà nghiên cứu đi trước từng khẳng định, sức sống của văn hóa Đông Sơn nói chung, của kiến trúc Đông Sơn nói riêng dù đã mai một nhiều nhưng vẫn khá sống động và bền bỉ trong văn hóa và kiến trúc cổ truyền của nhiều tộc người ở Việt Nam - Đông Nam Á. Mặt khác, kiến trúc Đông Sơn cũng là sự phát triển của một nền kiến trúc có trước nó từ thời nguyên thủy. Từ đó, kết nối các tư liệu khảo cổ về kiến trúc Đông Sơn với các tư liệu so sánh dân tộc học về kiến trúc cổ truyền Đông Nam Á, tìm ra những hằng số, mẫu số chung, chúng ta có thể nói về ở một mức độ nào đó: Nguồn gốc và sự phát triển của kiến trúc Đông Sơn.

Một khi kiến trúc Đông Sơn gắn bó với những biểu tượng nhất định thì các biểu tượng đó cũng là các biểu tượng Đông Sơn. Các biểu tượng này không chỉ cần ẩn hiện hay náu mình trong kiến trúc và các hiện vật khảo cổ mà còn rất sống động trong huyền thoại, hội lễ, ngôn ngữ cổ truyền Việt Nam - Đông Nam Á.

Trong mối quan hệ với kiến trúc Đông Sơn, khái niệm ngôn ngữ Đông Sơn cần phải hiểu một cách tương đối và khái quát hơn vì đúng ra, nghiên cứu chỉ đề cập đến nguồn gốc và sự phát triển của hai từ chỉ Người là Pu và Ya trong một số nhóm ngôn ngữ tiêu biểu ở Việt Nam và Đông Nam Á. Nhưng đó chính là hai từ rất cơ bản, là gốc cho nhiều từ chỉ người/hệ thân tộc/nhà/làng/hồn ma/tổ tiên/thần linh/thủ lĩnh/vua chúa/quý tộc/tên tự gọi tộc người/tên đất nước gắn với tộc người/các biểu tượng lớn trong văn hóa tộc người và nhiều từ có giá trị đặc biệt khác trong các ngôn ngữ tộc người Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á. Chắc chắn, các từ đó và anh chị em con cháu gần của chúng đã tồn tại, định hình và còn có vai trò lớn hơn nữa trong ngôn ngữ thời Đông Sơn hay ngôn ngữ Đông Sơn - ngôn ngữ Đông Nam Á cổ. Và dù cho những từ mà chúng ta xem xét không hoàn toàn là những từ thực sự của ngôn ngữ Đông Sơn đi nữa thì chúng vẫn mang xương máu và thần thái của ngôn ngữ Đông Sơn.

Vấn đề là việc tìm hiểu ngôn ngữ Đông Sơn còn có vai trò đặc biệt,

nếu không nói là quyết định trong một nghiên cứu tổng thể liên ngành nhằm tìm hiểu lịch sử tộc người và văn hóa tộc người bởi ngôn ngữ chính là hệ thống biểu tượng gốc rễ sâu sa của văn hóa tộc người và là tư duy và tâm hồn mang sức sống của một tộc người. Chính vì thế, trong Phần III, từ cứ liệu ngôn ngữ tôi sẽ đưa ra một số giả thuyết và đoán định mới về nguồn gốc của các tộc người ở Việt Nam - Đông Nam Á.

Với tất cả những điều đó, tôi xin kính tặng cuốn sách này tới hương hồn Anh Từ Chi - nhà dân tộc học chân chính - một tấm gương sáng cho tôi. Tôi không có may mắn được là học trò của Anh, nhưng tác phẩm của Anh là người Thầy đáng kính nhất của tôi. Trong cuốn sách này, tôi đã cố gắng trả lời một số vấn đề do Anh đặt ra.

Tôi cũng kính tặng cuốn sách này cho Khoa Lịch sử - Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội (nay là Khoa Lịch sử - Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội) - nơi tôi đã được đào tạo; cho Viện Dân tộc học - Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam - nơi tôi từng được rèn luyện - cũng như tất cả những ai cùng tôi yêu ngành Dân tộc học và quan tâm đến lịch sử kiến trúc, ngôn ngữ và văn hóa Việt Nam - Đông Nam Á.

Nhân đây, tôi xin gửi lời cảm ơn chân thành tới các anh chị em đồng nghiệp: Trịnh Cao Tường, Đỗ Lai Thúy, Nguyễn Văn Lợi, Cẩm Trọng, Nguyễn Văn Minh, Bùi Xuân Đính, Vi Văn An, Mai Thanh Sơn, Bế Văn Hậu... và đặc biệt tới chị Barbara Cohen - một người Mỹ nghiên cứu Việt Nam, là những người đã giúp tôi có được những tư liệu cần và quý cho việc viết cuốn sách này.

Tôi cũng xin cảm ơn các giáo sư Phan Hữu Dật, Phạm Đức Dương, Hoàng Văn Hành, Trần Quốc Vượng đã viết cho tôi lời giới thiệu và các bản nhận xét có tình, có lý.

Chắc chắn, cuốn sách này sẽ có nhiều sai sót. Tôi mong nhận được sự góp ý, sửa sang, trao đổi của đồng nghiệp và độc giả xa gần. Mọi thư từ liên lạc theo địa chỉ:

**Tạ Đức** - Số 9, Tuệ Tĩnh, Hà Nội

Email: [taduc@hn.vnn.vn](mailto:taduc@hn.vnn.vn)

## MỘT SỐ ĐIỂM CẦN LƯU Ý

1. Về cơ bản, cách ghi các danh từ riêng từ tư liệu tiếng Anh, Pháp được giữ nguyên không phiên âm ra tiếng Việt.

2. Tên các tác giả nước ngoài, sẽ chỉ ghi họ, còn tên họ đầy đủ được ghi trong thư mục. Tuy nhiên, nếu hai tác giả có cùng họ thì một sẽ được ghi thêm từ viết tắt của họ (ví dụ H. Maspéro và E.P. Maspero thì tên đầu được trích dẫn ít hơn ghi có H).

Tên các tác giả Việt, dẫn lần đầu sẽ đủ họ tên, ở các lần sau họ và từ đệm sẽ được viết tắt.

Các tư liệu, dẫn lần đầu và của các tác giả có nhiều tác phẩm ở các năm khác nhau, được ghi cả năm xuất bản, các lần sau chỉ ghi số trang. Một số tác giả - tác phẩm, được trích, dẫn nhiều, như Maspero và Benedict thì những chỗ không ghi năm là thuộc về hai tác phẩm chính của họ. Về cơ bản, các tư liệu được coi là có ý nghĩa quan trọng sẽ được ghi xuất xứ cụ thể.

Các tác giả và tác phẩm được dẫn theo một tác giả khác sẽ không được đưa vào thư mục.

3. Trong cuốn sách này, có xem xét một số vấn đề ngôn ngữ học. Đặc biệt, Phần III là một nghiên cứu so sánh dân tộc - ngôn ngữ học trên cơ sở kết hợp các tư liệu ngôn ngữ học và dân tộc học. Tuy nhiên, vì cuốn sách này chủ yếu dành cho cả người ngoài ngành ngôn ngữ học nên các từ lấy từ tư liệu nếu được ghi bằng các ký hiệu ngôn ngữ học sẽ được chuyển sang chữ Việt hoặc chữ Anh như trong các tư liệu dân tộc học. Mặt khác tôi cũng dùng một số ký hiệu thông dụng và dễ hiểu như: =: tương ứng hay đồng nghĩa; /: hoặc là; >: biến thành.



PHẦN 1

---

CÁC BIỂU TƯỢNG  
TRONG KIẾN TRÚC CỔ TRUYỀN  
VIỆT NAM - ĐÔNG NAM Á -  
MỘT NGHIÊN CỨU SO SÁNH





# Dẫn luận 1

*Ngôi nhà có một tiếng nói vĩnh cửu,  
Ai biết nghe thì nó sẽ nói lên một hoài vọng, một ước mơ.*

J. DOURNES

## I. VỀ TÊN GỌI ĐÔNG SƠN VÀ KHÁI NIỆM VĂN HÓA ĐÔNG SƠN

Đông Sơn - tên một làng Việt bên phải bờ sông Mã, huyện Đông Sơn, tỉnh Thanh Hóa từ lâu đã trở thành một cái tên thân thuộc với mỗi người Việt Nam, đồng thời cũng là một duyên nợ với giới nghiên cứu lịch sử Việt Nam - Đông Nam Á.

Sau mùa lũ năm 1924, một nông dân trong làng Đông Sơn, được biết có tên là Nguyễn Văn Lắm khi ra bờ sông Mã câu cá đã may mắn và “có duyên” khi trông thấy một số đồ đồng nơi bờ sông đất lở...

Pajot, một viên thương chính Pháp tỉnh Thanh Hóa lúc đó, người có niềm say mê nghiên cứu lịch sử Đông Dương và phong tục tập quán Việt Nam đến mức trở thành một nhà khảo cổ học tự học, nghiệp dư, một cộng tác viên nhiệt tình của Trường Viễn đông Bác cổ (EFEO) cũng đã “có duyên” khi mua được số “đồ cổ” trên. Được Aourousseau - Giám đốc EFEO ủy nhiệm, từ 1924 - 1932, Pajot đã tiến hành một loạt các cuộc khai quật ở Đông Sơn và thu được nhiều hiện vật có giá trị.

Năm 1929, bài viết của Goloubew: “Thời đại đồng thau ở Bắc Kỳ và Bắc Trung Kỳ” giới thiệu các hiện vật ở Đông Sơn, trong đó có trống đồng Ngọc Lũ đã lập tức thu hút mạnh mẽ sự chú ý của các học giả về Đông Nam Á trên thế giới.

Năm 1934, Geldem lần đầu tiên đã đưa ra khái niệm *văn hóa Đông Sơn* để chỉ “tất cả các văn hóa thời đồng thau đã biết ở Vân Nam, Đông Dương và Indonesia”. Cùng với Goloubew (1929), ông coi văn hóa Đông Sơn có vai trò của “văn hóa mẹ” đối với toàn vùng Đông Nam Á.

Đào Duy Anh (1957) coi văn hóa Đông Sơn là văn hóa đồ đồng và là văn hóa của người Lạc Việt - được coi là tổ tiên của người Việt - Mường.

Heekeren (1958) đã đưa ra khái niệm “Văn hóa Đông Sơn thời đồng - sắt ở Đông Nam Á”.

Hà Văn Tấn (1975, 1997) một mặt phủ nhận khái niệm của Geldem và chia sẻ quan điểm với Đào Duy Anh rằng văn hóa Đông Sơn là của người Lạc Việt, mặt khác cũng đẩy văn hóa Đông Sơn lên thời sắt sớm và coi khu vực phân bố cơ bản của văn hóa Đông Sơn là khu vực Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ Việt Nam, coi những miền ngoài Việt Nam chỉ chịu ảnh hưởng của văn hóa Đông Sơn.

Dumacay (1985), trong bài viết về “Ngôi nhà ở Đông Nam Á” cho rằng có một “nền văn minh thời đại đồng thau Đông Sơn” đã lan tỏa ra phần lớn Đông Nam Á với đặc trưng là việc dùng trống đồng.

Newton (1988) nhắc tới khái niệm “phong cách Đông Sơn” cho các đồ đồng ở Indonesia với hai vật đặc trưng là trống đồng và rìu đồng có niên đại 1.000 - 500 năm TrCN đến 100 - 400 sau CN.

Phạm Huy Thông (1990) - cố Viện trưởng Viện Khảo cổ học Việt Nam coi văn hóa Đông Sơn thuộc thời đại đồ đồng và thời đại sắt sớm, trải dài 2.500 - 2.000 năm từ thiên niên kỷ III TrCN, với vùng trung du sông Hồng là trung tâm, phía Nam tới tận xứ Quảng, phía Bắc gồm Vân Nam và Lương Quảng, đồng thời đề nghị gọi trống đồng loại cổ nhất - trước được gọi là trống Heger I - là trống Đông Sơn để “gắn vào (tên gọi Đông Sơn) đó, gửi gắm vào đó, một ý nghĩa tượng trưng, một giá trị tiêu biểu, lợi cho nhận thức lịch sử”.

Higham (1996: 306), trong cuốn sách về thời đồng thau ở Đông Nam Á, một mặt dùng khái niệm văn hóa Đông Sơn theo nghĩa hẹp, mặt khác, khi nói đến văn hóa Sa Huỳnh đã dùng khái niệm “khung

cảnh Đông Sơn” do có những bằng chứng rõ rệt về mối quan hệ tiếp xúc, sự tương đồng giữa những nền văn hóa ở Đông Nam Á lục địa và hải đảo cùng thời...

Tóm lại, cho đến nay, tên gọi Đông Sơn đã được nhiều học giả gắn với nhiều khái niệm và cách hiểu khác nhau, chưa nói tới các vấn đề như nguồn gốc, không - thời gian và chủ nhân của nó vẫn là những vấn đề phức tạp đã, đang và sẽ gây nhiều tranh cãi...

Cần nhấn mạnh rằng, là một trung tâm, một đỉnh cao, một thành tố quan trọng của hệ thống văn hóa thời kim khí ở Đông Nam Á, văn hóa Đông Sơn (nghĩa hẹp) ở Bắc Việt Nam thực tế đã ra đời, tồn tại và phát triển trên cơ sở hội tụ, kế thừa và nâng cao nhiều nền văn hóa trước và cùng thời ở Đông Nam Á - một Đông Nam Á cổ không chỉ bao gồm toàn bộ vùng Đông Nam Á lục địa và hải đảo ngày nay, mà còn cả toàn bộ miền Nam Trung Quốc tức miền Nam sông Dương Tử cùng với các đảo Nhật Bản, Đài Loan, Hải Nam cũng như vùng Đông Ấn Độ. Đến lượt mình, văn hóa Đông Sơn cùng với người Đông Sơn (nghĩa hẹp) cũng đã tác động và lan tỏa tiếp tới nhiều nơi ở Đông Nam Á. Mặt khác, nền văn hóa Đông Nam Á cổ cũng lại có quan hệ cội nguồn - tiếp xúc với các nền văn hóa xung quanh ở các hệ cao hơn, tức ở các khu vực xa rộng hơn.

Trong cuốn sách này, khái niệm văn hóa Đông Sơn được hiểu theo nghĩa rộng, hẹp hay tượng trưng là tùy theo văn cảnh. Điều cần nhấn mạnh, tên gọi Đông Sơn là xuất phát điểm để nghiên cứu kiến trúc - biểu tượng - ngôn ngữ của các nền văn hóa tiền Đông Sơn và hậu Đông Sơn ở Việt Nam - Đông Nam Á.

Vấn đề là theo các nguyên tắc của cách tiếp cận hệ thống để tìm hiểu kiến trúc, biểu tượng, ngôn ngữ Đông Sơn ta phải đặt chúng vào trong tổng thể hệ thống văn hóa Đông Sơn, đồng thời, cũng phải xét chúng trong mối quan hệ nhân - quả, truyền thống - đổi mới với kiến trúc, biểu tượng và ngôn ngữ của các nền văn hóa trước và sau nó...

## II. KIẾN TRÚC ĐÔNG SƠN QUA TƯ LIỆU KHẢO CỔ HỌC VÀ DÂN TỘC HỌC

Mối quan hệ nhân quả giữa kiến trúc Đông Sơn với kiến trúc tiền và hậu Đông Sơn trong lịch sử cũng cho phép và đòi hỏi việc kết hợp chặt chẽ các tư liệu khảo cổ học và dân tộc học trong việc nghiên cứu chúng. Cho đến nay, khi nói đến kiến trúc tiền sử nói chung, kiến trúc Đông Sơn nói riêng, người ta thường và chủ yếu dựa vào tư liệu khảo cổ học, cụ thể là những dấu tích nhà phát hiện được ở các di chỉ khảo cổ thời đá mới, thời đồ đồng ở Đông Nam Á, những hình nhà có trên bình gốm, trống, chuông đồng Đông Sơn, những mô hình quan tài - mộ - nhà bằng đất sét ở Trung Quốc, Nhật Bản... Nhưng nếu các tư liệu khảo cổ học chỉ giúp cho việc “biết” thì chính các tư liệu dân tộc học mới giúp cho việc “hiểu” kiến trúc tiền sử. Thực tế, trong mọi trường hợp, các học giả dù là nhà khảo cổ học hay nhà dân tộc học khi nói tới kiến trúc tiền sử ít nhiều đều có cái nhìn so sánh - liên ngành.

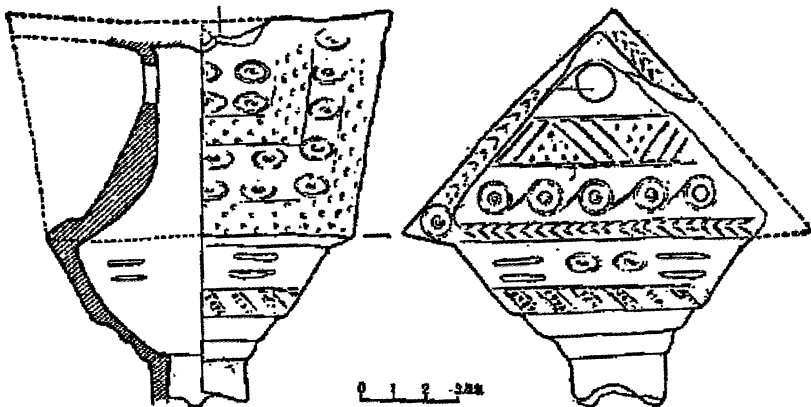
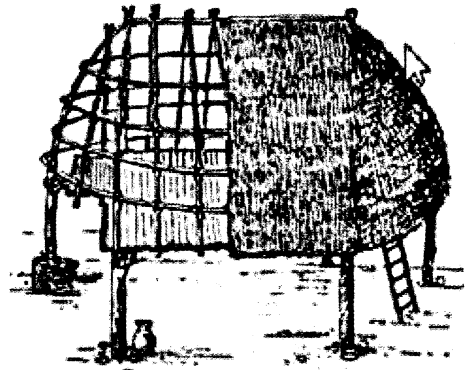
Việc các hang đá là những di chỉ khảo cổ đầu tiên và chủ yếu của thời kỳ đồ đá cho thấy chắc chắn hang động, mái đá đã là những ngôi nhà đầu tiên của con người. Các tư liệu dân tộc học cho biết việc ở hang kết hợp với ở ngoài trời liên quan tới lối sống săn bắt - hái lượm, di chuyển theo mùa.

Tiếp đó, việc trong nhà hay lều thành làng là một hiện tượng gắn với lối sống định cư/bán định cư trên cơ sở nghề trồng trọt hoàn toàn hay một nửa.

Theo Sorensen (1982: 8), tại di chỉ Pan Po thuộc nền văn hóa thời đá mới Yang Shao (Ngưỡng Thiều) ở Thiểm Tây - Trung Quốc, người ta đã phát hiện và khai quật toàn bộ một làng có niên đại C-14 khoảng 5.000 năm TrCN với 47 ngôi nhà thuộc 2 thời kỳ với 5 dạng khác nhau. Nhà thuộc thời kỳ muộn là dạng “nhà dài” (20m x 12,5m) có hướng Bắc - Nam. Nhà thuộc cả 2 thời kỳ sớm và muộn có dạng hình vuông (diện tích khoảng 15m<sup>2</sup>) hoặc hình tròn (đường kính 5 - 6m).

Tất cả đều là nhà đất hay nửa chìm, nửa nổi thích nghi với thời tiết lạnh và khô, có vách đất thấp, cột kê đá tảng - một đặc trưng của kiến trúc Trung Hoa sau này - phần mái thường giống lều có lẽ là dấu vết của lối sống du cư.<sup>1</sup>

Theo Henriksen (1982: 19), di chỉ nhà thời đá mới đầu tiên ở Đông Nam Á là di chỉ Nong Chea Sao, tỉnh Radburi, Thái Lan thuộc về văn hóa Ban Cao có niên đại C-14 là 1.800 - 1.300 năm TrCN được coi của người Môn - Khơ-me cổ. Các dấu tích tìm thấy được đã cho phép phục dựng một ngôi nhà sàn, dài khoảng 9,5m, cũng nằm theo trục Bắc - Nam, mái tranh hình bầu dục, tương tự với ngôi nhà mái hai đầu hồi tròn của người Thái Đen và ngôi nhà “mái hình trứng” của người Shan, người Naga ở Mianma (Hình 1).



Hình 1: Ngôi nhà được phục dựng từ các dấu tích ở di chỉ Nong Chea Sao;  
Hình nhà gồm từ di chỉ Ying Pan Li.  
Nguồn: Henriksen; AnZhimin.

<sup>1</sup> Theo tôi, nhà có kích cỡ như trên không thể gọi là nhà dài, có lẽ nên gọi là nhà chữ nhật trong sự đối lập với dạng nhà tròn.

Tại di chỉ Ying-Pan-Li ở tỉnh Quảng Tây có niên đại sớm nhất khoảng 1.500 năm TrCN, các nhà khảo cổ học cũng đã tìm được một cái bình gốm có nắp hình nhà 4 cột cách điệu, có lẽ là nhà kho với mái sống võng. Theo Domenig (1980: 85) có lẽ đó là bằng chứng sớm nhất về loại nhà sàn mái sống võng ở Đông Nam Á.

Riêng về nhà thời đồ đồng Đông Sơn, Goloubew (1938) dựa vào các phát hiện khảo cổ của Pajot năm 1924, 1927 ở di chỉ Đông Sơn và qua một số so sánh dân tộc học đã giả định một mô hình nhà Đông Sơn như sau: Nhà sàn cột không cao quá 0,9m - 1m, hai mái lợp tranh, sống mái hình thuyền, mái nhà dốc thẳng gần tới sàn, không vách, không khung cửa, kết cấu vì cột hay khung cột tức không có vì kèo, trụ con mà chỉ có cột và xà ngang. Khung nhà vì 2 cột, trên có ngõm và 2 cột đỡ - đầu nóc...

Nguyễn Khắc Tụng (1982) - một nhà dân tộc học lão thành chuyên về nhà cửa - từ các mẫu gỗ thu nhỏ của “đồng gỗ Đông Sơn” do các nhà khảo cổ học Việt Nam đào được ở di chỉ Đông Sơn vào các năm 1962 - 1970 và tư liệu của nhà khảo cổ học Chữ Văn Tấn cùng các quan sát dân tộc học của mình lại giả định một mô hình nhà Đông Sơn khác, có chi tiết hơn: Nhà sàn, mặt bằng hình chữ nhật, có sàn lộ thiên, kỹ thuật lạt buộc kết hợp với con xỏ và mộng đơn giản, kết cấu vì kèo 3 cột, 2 trụ ngắn hoặc 4 cột 1 trụ ngắn ở giữa, trụ này có hình “đầu cán cân - chân quân cờ” tức phình bụng - thót hai đầu, một số cột có hình chày giã gạo, một số cột có vết cấn (đeo) ở thân cột, tâm không vuông góc với thân cột, vì thế, có khả năng dựng nghiêng theo kiểu “thượng thu - hạ thách” hoặc dựng thẳng có ngõm gác dầm sàn...

Về hướng của ngôi nhà này, theo Chữ Văn Tấn (1970) ở độ sâu 1,2 - 1,4m, trên mặt bằng nổi lên một loạt các hòn đá tảng xếp, những lỗ cột và vết đất nung được sắp xếp một cách có ý thức thành một hàng dọc hướng Tây Nam - Đông Bắc. Một dãy đá khác nằm song song với dãy thứ nhất cách 6,5m, đối diện với nó về phía Tây Bắc và cũng có hướng như dãy trên. Nếu những dãy đá, tảng đá xếp, những lỗ có đá

xếp kia là thuộc về một công trình kiến trúc đơn giản nào đó thì nó có dáng hình chữ nhật, quy mô ít nhất  $12 \times 6 = 72\text{m}$ . Như vậy, theo chiều dọc, hướng ngôi nhà Đông Sơn trên là Đông Bắc - Tây Nam.

Trong khi đó, hướng của các công trình kiến trúc thuộc văn hóa Óc Eo cũng đều nằm theo trục Đông Bắc - Tây Nam, Bắc lệch Đông  $10 - 15^\circ$  (Văn hóa Óc Eo, 1984: 185-207).

Thêm nữa, những công trình cổ bằng đất đắp hình tròn phổ biến ở Đông Nam Á lục địa và Madagasca có niên đại 2.000 - 2.500 năm cũng có 2 cửa quay về hướng Đông Bắc - Tây Nam (Nguyễn Văn Long, 1986: 29).

Như ta thấy, Bắc - Nam là hướng nhà tại các di chỉ đá mới ở Pan Po và Nong Chea Sao, tiếp đó cũng là hướng nhà tại di chỉ Đông Sơn. Ta cũng sẽ thấy đó là hướng nhà truyền thống của nhiều tộc người ở Đông Nam Á. Các tư liệu dân tộc học sẽ cung cấp nhiều cách lý giải khác nhau về vấn đề này...

Liên quan đến hướng nhà - hướng nằm của người sống là hướng mồ - hướng nằm của người chết.

Theo Higham (84, 189), tại các di chỉ của văn hóa Nianyuzhuan (?) ở vùng hạ lưu sông Dương Tử, thuộc hậu kỳ đá mới đã phát hiện các mộ táng người chết nằm theo trục Đông - Tây, đầu thường hướng Đông.

Vương Ngọc Đức (1996: 448) cho hay: Tất cả 114 ngôi mộ thời đá mới phát hiện ở Bùi Lý Cương (Hà Nam) đều có (đầu) hướng Nam hoặc hơi chệch Tây. Tất cả 250 ngôi mộ thời văn hóa Ngưỡng Thiều phát hiện ở Bản Pha, Tây An đều quay đầu hơi chệch về Tây. Tất cả 200 ngôi mộ thời Xuân Thu - Chiến Quốc ở Ngao Phượng Sơn, Vân Nam đều đầu phía Nam - chân phía Bắc. Các mộ Sở phát hiện ở Giang Lăng, Hồ Bắc, mộ lớn thì đầu phía Đông, chân phía Tây, mộ nhỏ thì đầu phía Nam - chân phía Bắc...

Theo Phạm Minh Huyền (1994: 26), tại các di chỉ thuộc về văn hóa Đông Sơn, các nhà khảo cổ trong 25 mộ ở Vinh Quang, có 88% mộ có đầu hướng Tây/Tây Nam, 1% hướng Đông Nam, 1% hướng

Đông Bắc; đa số mộ ở Làng Cả có đầu hướng Bắc/Tây Bắc/Đông Bắc theo quy luật đầu hướng gò cao - chân xuống phía thấp - phía sông Hồng.

Trong khi đó, các mộ thuyền ở Việt Khê nằm theo trục Đông - Tây; các mộ thuyền ở Châu Can có người chết để đầu hướng Nam/Đông Nam.

Các tư liệu dân tộc học sẽ cho thấy nhiều tộc người chôn người chết theo trục Đông - Tây là hướng đối lập với hướng nhà theo trục Bắc - Nam của nhà người sống. Trong đó, các nhóm Thái thường để người chết nằm đầu hướng Tây/Nam - chân hướng Đông/Bắc đối lập với hướng của người sống ngủ có đầu hướng Đông/Bắc được coi là hướng trên - cao quý. Người Ê-đê lại chôn để đầu hướng Đông cho người chết thường và để đầu hướng Tây cho người chết bất thường.

Mặt khác, việc để đầu người chết về hướng Nam/Đông Nam/Tây Nam có thể tương ứng với hướng nằm của người chết là người Việt hay là quý tộc Toraja Sadan với quan niệm người chết đi về hướng Bắc nói chung là hướng cao quý, hướng lên trời của tổ tiên - thần linh. Ngược lại, người chết là bình dân Toraja để đầu về hướng Tây Bắc/Đông Bắc với quan niệm chân họ sẽ đi về hướng Nam/Tây Nam là hướng của thế giới bên dưới - âm phủ.

Về kỹ thuật kê đá chân cột, cũng theo Chữ Văn Tàn, lỗ cột của nhà ở di chỉ Đông Sơn “được kê đá rõ rệt”. Tại các di chỉ nhà của văn hóa Óc Eo cũng phát hiện được dấu tích cột nhà sàn kê trên đá. Trong khi đó, cột nhà trên các trống Ngọc Lũ, Sangeang, rõ nhất là cột của loại nhà sống mái lồi và cột bên phải của ngôi nhà mái sống vồng trên có đậu một con gà cũng được kê trên đá.

Kỹ thuật này còn thấy ở kiến trúc cổ truyền Toraja, Việt, Thái... nhưng chủ yếu ở nhà lớn của giới quý tộc, kho thóc hay các công trình tín ngưỡng cộng đồng. Như vậy, kỹ thuật kê đá chân cột nhằm chống ẩm thấp mỗi một cho cột nhà có từ thời đá mới đã được kế thừa từ thời Đông Sơn cho đến nay dù không phổ biến nhưng không



phải là một đặc trưng của kiến trúc Trung Hoa như Sorensen tưởng.

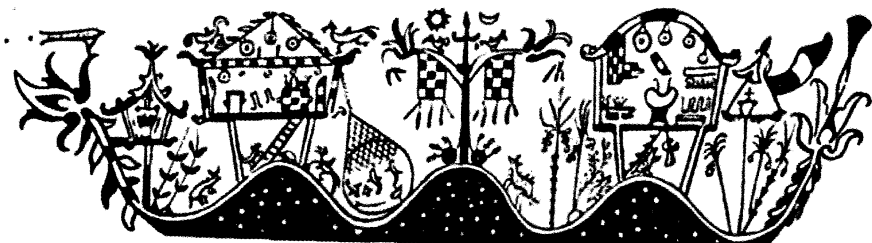
Dù thế nào, tư liệu khảo cổ học quan trọng nhất về kiến trúc Đông Sơn vẫn là những hình nhà trên đồ đồng Đông Sơn.

Trong số trống Đông Sơn mà tôi được biết, chỉ có 11 trống có niên đại sớm, đáng đẹp, nhiều hoa văn là có hình nhà. Đó là các trống: Ngọc Lũ, Hoàng Hạ, Cổ Loa, Bần Thôn, Sông Đà, Viên, Khai Hóa, Quảng Xương, Ong Bah, Sangeang, Thạch Trại Sơn. Trong đó, lại chỉ có 5 trống đầu tiên có hình hai dạng nhà sống vồng và sống lồi, còn các trống khác chỉ có một dạng nhà sống vồng (Hình 2).



Hình 2: Một số hình nhà trên trống Đông Sơn

1, 2- Trống Ngọc Lũ; 3- Trống Sangeang; 4- Trống Ongbah;  
5- Trống Quảng Xương; 6- Trống Sông Đà      Nguồn: Internet

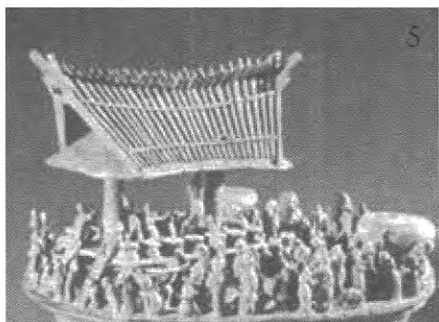
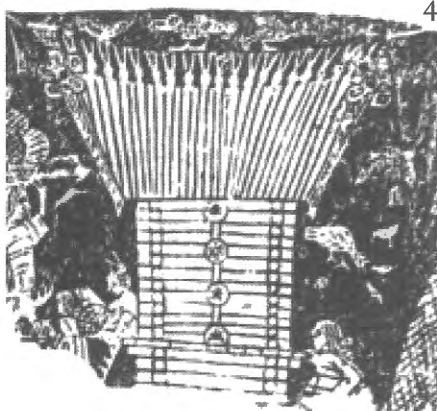
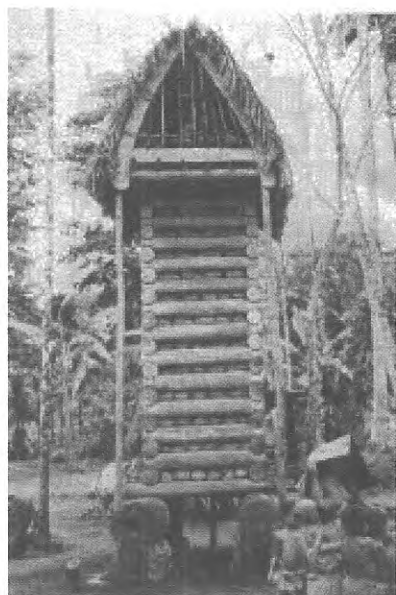


Hình 3: Hai dạng nhà Đông Sơn trên ống tre Dayak

Nguồn: Kempers

So sánh các dạng nhà trên trống Đông Sơn với các dạng nhà cổ truyền của các tộc người ở khu vực Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á, có thể thấy: Dạng nhà sống vồng trên trống Ngọc Lũ gần như giống hệt nhà Tongkonan Toraja và với con thuyền để trong nhà bảo quản ở Ceylon/Srilanka; dạng nhà mái cong lồi trên trống tựa tựa một dạng nhà mái tròn của làng khởi nguyên Ngaju Dayak; kiểu dựng cột chéo hình chữ V cùng với cột chống đứng đỡ dầm sàn của nhà trên trống Ngọc Lũ vẫn còn ở những ngôi nhà lớn của tầng lớp trên ở Nam đảo Nias; hình kho lúa được khắc trên thân trống Thạch Trại Sơn rất gần với một dạng nhà kho các loại củ ở đảo Trobiand (Thái Bình Dương); cấu trúc 3 tầng của nhà sàn mái sống vồng trên trống Sangeang, với tầng gác sàn dành cho gia súc, gia cầm, tầng sàn dành cho người, phần gác lửng dành cho đồ quý rất giống với cấu trúc 3 tầng nhà thể hiện 3 tầng thế giới của các tộc người ở Indonesia; đặc biệt, hình nhà trên nắp thạp và các mô hình nhà ở Thạch Trại Sơn cho thấy một dạng nhà sàn mái dốc sống vồng với những thanh gỗ bắt chéo đề mái nhô cao tạo cho đầu hồi và bờ nóc những cặp sừng tua tủa rất gần với các mô hình nhà bằng đất sét và cấu trúc mái đèn Ise ở Nhật (Hình 3, 4).

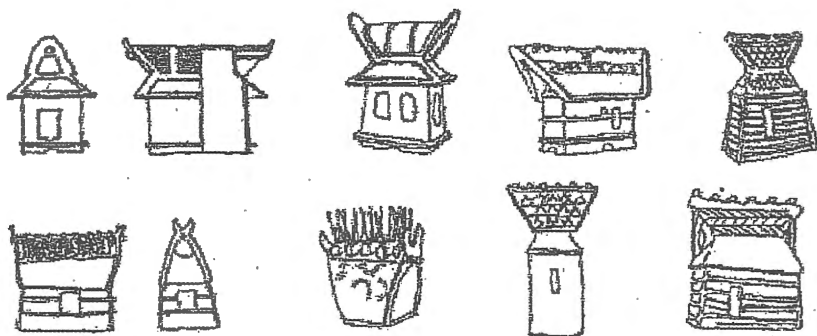
Dumacay (4) cũng lưu ý một dạng nhà trên một nắp bát Điền có mái chồng 3 lớp, phần mái giữa chồng lên hai mái đầu hồi thấp và hẹp hơn và nhận xét: Nguyên tắc chồng mái theo tỷ lệ nhỏ dần trên vẫn



Hình 4: Nhà Đông Sơn, Điền và các dạng nhà họ hàng

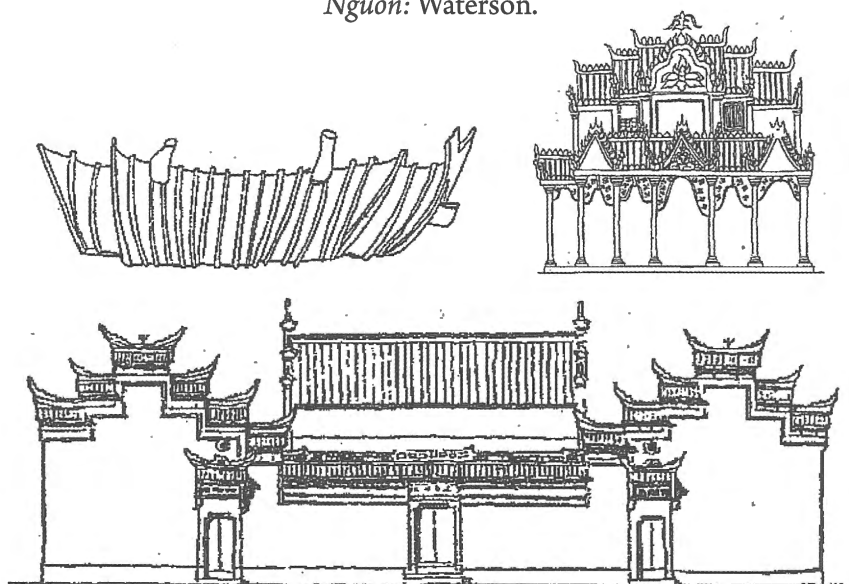
1- Nhà trên trống Hoàng Hạ; 2- Nhà Toraja; 3- Kho củ ở Trobriand, New Guinea;  
4- Kho lúa trên thập Điền; 5- Nhà trên thập Điền; 6- Đền Ise, Nhật Bản.

Nguồn: Waterson và Internet.



Hình 5: Các hình nhà bằng đất sét ở Nhật Bản

Nguồn: Waterson.



Hình 6: Từ trên xuống dưới, từ trái qua phải: Hình nhà trên nắp bát Điền; đền Mianma; nhà cổ truyền Hoa Nam - Nguồn: Internet



Hình 7: Cung điện Minangkabao - Nguồn: Internet

còn áp dụng ở khắp vùng Đông Nam Á lục địa, rõ nhất là ở nhà cổ truyền Hoa Nam, cung điện Minangkabao, đền Mianma, chùa chiền Lào, Thái Lan, Campuchia (Hình 5, 6, 7).

Domenig (1980) dựa trên tư liệu của các nhà khảo cổ học Nhật Bản về thời đá mới và thời đồng sớm ở Nhật Bản đã cho rằng: Nền văn hóa đồ đồng Đông Sơn có trung tâm ở Bắc Việt Nam cũng đã có sự phát triển ở Nhật Bản. Bằng chứng là tại di chỉ Yayoi có niên đại sớm nhất 300 năm TrCN đã phát hiện dấu tích của một dạng nhà sàn dùng làm kho thóc. Theo các học giả Nhật Bản, chủ nhân của nền văn hóa này là những người nói tiếng Nam Đảo từ Nam Trung Quốc có thể qua Đài Loan, rồi di cư đến Nhật Bản. Tiếp đó, các hình nhà khắc trên đồ đồng có niên đại thế kỷ I - IV sau CN, các mô hình nhà / nhà kho bằng đất sét tìm thấy trong mộ vua chúa thế kỷ III - VII cũng thể hiện các ngôi nhà đất hoặc sàn có mái nhô sống vồng, có sừng/đuôi cá hai đầu hồi, đặc biệt với những thanh gỗ dè mái nhô cao và bắt chéo trên bờ mái rất giống với hình nhà của văn hóa Điền. Các dạng nhà này hiện còn thấy ở một số vùng thôn quê Nhật Bản và đặc biệt là ở các ngôi đền thờ Shinto/Thần Đạo.

Rõ ràng, nằm trong tổng thể văn hóa Đông Sơn, kiến trúc Đông Sơn đã có sự lan tỏa xa rộng và sức sống bền bỉ dù những dấu tích hay hồi quang của nó còn lại nhiều ít, mạnh yếu khác nhau ở từng tộc người.

Có thể nói, điểm xuất phát của nghiên cứu này chính là sự giống nhau kỳ lạ giữa dạng nhà sống vồng trên trống Ngọc Lũ với nhà cổ truyền Toraja, tiếp đó, giữa hai dạng nhà sống lồi, sống lõm trên trống Ngọc Lũ với hai dạng nhà được người Ngaju - Dayak coi là nhà của ngôi làng khởi nguyên.

Sự giống nhau bên ngoài nói trên còn là cơ sở để đoán định rằng, một nghiên cứu dân tộc học về “bên trong” nhà cổ truyền Toraja, về tâm thức và hội lễ Ngaju - Dayak có thể đem lại những hiểu biết mới về nhà Đông Sơn.

Mặt khác, để hiểu có hệ thống và sâu sắc hơn về tổng thể kiến trúc

Đồng Sơn, còn phải tiến hành một loạt các nghiên cứu so sánh giữa nhà bên trong Đồng Sơn - nhà Toraja với kiến trúc cổ truyền của nhiều tộc người khác ở khu vực Đông Nam Á cổ. Một tập hợp các nghiên cứu như vậy, thực chất cũng là một công trình nghiên cứu về kiến trúc cổ truyền Việt Nam và Đông Nam Á nhưng với phương pháp và cách tiếp cận mới.

### III. PHÂN TÍCH CÁC BIỂU TƯỢNG

Từ lâu, Vroklage (1936), Lewcock và Brans (1975) đã chứng minh, phân tích khá rõ con thuyền là một biểu tượng kiến trúc lớn ở Đông Nam Á, nhất là ở vùng hải đảo. Theo đà đó, Trịnh Cao Tường (1982) và Chu Thái Sơn (1983) đã phân tích biểu tượng con thuyền của ngôi đình Việt và nhà dài Ê-đê.

Việc nghiên cứu dân tộc học nhà cổ truyền Toraja cũng sẽ cho thấy, ngôi nhà mang trong mình nó nhiều biểu tượng như con trâu, con thuyền, người đàn bà, cây vũ trụ, tiểu vũ trụ...

Đặc biệt, trong tâm thức của người Ngaju - Dayak, hai hình nhà được khắc trên ống tre đựng nước hoặc rượu trong lễ Tiwah có hình hài giống hai hình nhà trên trống Đồng Sơn đã tạo thành một hệ thống biểu tượng Âm - Dương với nhà sống vồng-nhà ở-gắn với chim trời-diều hâu-núi vàng núi ngọc - thế giới bên trên-mặt trời-cây lao thiêng-dao găm-đàn ông-nam thần tối cao - Dương; nhà sống lồi-nhà dành cho hội lễ - gắn với rắn nước (đường cong lồi là hình mình rắn)-sông-thế giới bên dưới-mặt trăng-vải thiêng-ché/bình đựng nước-đàn bà-nữ thần tối cao - Âm.

Trong lúc đó, các huyền thoại khởi nguyên Mường, Lự, Chăm, Việt... cũng kể về các ngôi nhà khởi nguyên được mô phỏng theo cơ thể rùa, chim, người đàn bà.

Izilcowitz (1982: 4) trong lời giới thiệu cho cuốn sách - kết quả của một cuộc hội thảo quốc tế cùng chủ đề về “Ngôi nhà ở Đông

Nam Á” đã coi phân tích biểu tượng là phương pháp rất hiệu quả và có ích khi nghiên cứu kiến trúc cổ truyền. Ông đánh giá bài viết của Bourdieu về ngôi nhà Berbe ở Morocco là một mẫu mực tuyệt vời cho việc thực hiện các phân tích biểu tượng và nhắc tới một nghiên cứu tương tự của Tambiah về ngôi nhà Thái ở Đông - Bắc Thái Lan. Ông hy vọng sẽ có nhiều hơn nữa các nghiên cứu dùng phương pháp này.

Theo Bourdieu (1973: 98) toàn bộ các miêu tả trước đó về ngôi nhà Berbe dù chính xác, mạch lạc, tỉ mỉ, chi tiết bao nhiêu đi nữa cũng vẫn còn thiếu sót vì đã không coi các yếu tố của ngôi nhà và hoạt động của con người trong ngôi nhà đó là một phần của một hệ thống biểu tượng gắn với tín ngưỡng và ma thuật... Điều lý thú là trong nghiên cứu của Bourdieu, ta có thể thấy nhiều nét tương đồng về mặt biểu tượng giữa một ngôi nhà ở châu Phi với các ngôi nhà ở Đông Nam Á...

Có thể nói, điểm mới, khác của việc nghiên cứu kiến trúc Đông Sơn - kiến trúc cổ truyền Việt Nam - Đông Nam Á trong cuốn sách này chính là việc tìm hiểu nguồn gốc, sự phát hiện của một loạt các biểu tượng kiến trúc đồng thời cũng là các biểu tượng lớn của văn hóa Đông Sơn - văn hóa cổ truyền Đông Nam Á trong mối quan hệ qua lại giữa chúng với nhau.

#### IV. PHÂN TÍCH TỪ NGUYÊN

Ngôn ngữ về bản chất cũng là những biểu tượng, vì thế, ta không ngạc nhiên trong các phân tích biểu tượng, việc phân tích từ nguyên các từ, ngữ liên quan đến ngôi nhà có vai trò đặc biệt quan trọng.

Bourdieu trong nghiên cứu của mình đã dẫn ra từ *asalas* = xà nóc, một từ giống đực được đồng nhất với người đàn ông chủ nhà, tương ứng với *thiejdith* = cột chính, từ giống cái được đồng nhất với người vợ (có nơi gọi cột cái là *Mas’uda* = Người đàn bà hạnh phúc). Sự cố kết cột - xà nóc là hình ảnh của sự hòa hợp vợ chồng. Xà nóc lại được đồng nhất với rần = thần bảo hộ nhà = biểu tượng sức mạnh sinh sản

của người đàn ông. Khi một em bé trai ra đời, một lời chúc là “nó sẽ là xà nóc của nhà”...

Bourdieu cũng cho biết trong tiếng Berbe, động từ qabel = thể hiện sự kính trọng cũng có nghĩa là quay mặt về phía Đông, về tương lai, điều này tương ứng với cửa chính nhà được gọi là thabburth thacherqith = cửa hướng Đông; phía Đông nhà được coi là phía cao - ánh sáng - tốt lành; khi đóng và tháo ách cho con bò cày, người thợ cày để đầu con bò hướng về phía Đông...

Ta cũng sẽ thấy, chìa khóa trong việc giải mã biểu tượng con thuyền của đình Việt và nhà Ê-đê chính là các từ chỉ tàu/thuyền nằm trong các từ, ngữ chỉ các yếu tố của đình, nhà.

Trong khi đó, có rất nhiều từ liên quan đến kiến trúc cổ truyền của các tộc người ở Việt Nam chưa được rõ nghĩa đen hoặc đã được lý giải từ nguyên nhưng chưa đúng, hoặc gần đúng mà chưa đủ. Đó là các tên gọi: thành Cổ Loa, đồn đông (Việt); khâu cút (Thái); bên gah, mang, ok, cột kla, kut, ghế kpan, kalan (Gia-rai, Ê-đê, Chăm); nhà rông/val/kuat/mrao (Ba-na, Xơ-đăng, Gié-Triêng) v.v...

Việc áp dụng một nguyên tắc của quan điểm hệ thống - tổng thể vào nghiên cứu văn hóa tộc người đã dẫn đến hệ quả là: để hiểu đúng, thấu triệt bất cứ một yếu tố, hiện tượng văn hóa tộc người nào ở Việt Nam, cần phải đặt nó vào các hệ trên của nó tức văn hóa tộc người - văn hóa vùng - văn hóa quốc gia - văn hóa khu vực Đông Nam Á - văn hóa châu Á - văn hóa nhân loại (Tạ Đức, 1984).

Tương tự, việc phân tích từ nguyên một từ chỉ một yếu tố kiến trúc cổ chỉ có thể đúng trong mối quan hệ hữu cơ với sự phân tích các biểu tượng kiến trúc và so sánh ngôn ngữ ở các cấp độ văn hóa cao hơn, trong một không gian rộng hơn.

Để làm rõ điều này, ta hãy lấy một ví dụ là việc xác định từ nguyên và nguồn gốc của khâu cút nhà Thái Đen.

Cầm Trọng (1978: 406-409) - nhà dân tộc học Thái - cho rằng nguyên gốc của khâu cút là hai thanh gỗ bắt chéo nhau được đặt lên



mái hai đầu hồi để chặn mái tranh khỏi bị gió làm bung ra, trong tiếng Thái gọi là pên lốm = chắn gió. Do có dáng hình sừng bắt chéo nó được gọi là khâu bẻ = sừng bắt chéo (trong khi nhiều người khác coi khâu bẻ = sừng dê?)... Tiếp đó, có thể đã có sự liên tưởng giữa chiếc khăn piêu che đầu chắn gió của nữ giới Thái có trang trí những chùm “hoa cút” với khâu bẻ chắn gió cho mái nhà. Người ta cũng làm những chiếc cút hình tròn cho khâu bẻ và từ đấy khâu bẻ trở thành khâu cút. Mặt khác, nguồn gốc của cút piêu lại chính là cút lo ngong = chồi cây guột có hình xoáy ốc, một loại rau gần bó với người phụ nữ Thái...

Phạm Ngọc Khuê (1998: 511) - họa sĩ một thời gần bó với xứ Thái Tây Bắc lại liên hệ khâu cút với những dấu chéo tạo ra bằng cách khắc hai nhát dao, gác chéo hai mảnh tre... mà người Thái thường dùng để như sở hữu một thứ gì đó trong tự nhiên. Tương tự, khi làm nhà mới, người Thái có tục lệ ông cậu của vợ chủ nhà dùng dao chém khắc một dấu chéo vào gốc cột cái, phần chôn xuống đất... Như vậy, chức năng sơ khai của khâu cút là một dấu hiệu chiếm hữu về nơi ở của con người trong tự nhiên và xã hội. Tiếp đó, khâu cút là sự hội nhập dấu chéo trên với tổ hợp hình tượng ở khung cửa sổ nhà sàn Thái thể hiện một gia đình gồm bố - mẹ - con để tạo ra khâu cút hình trăng khuyết, rồi các dạng khâu cút khác xuất hiện...

Dương Minh Sơn (1998: 383) - một nhạc sĩ cũng nặng duyên với xứ Thái lại đưa ra một cách lý giải khác gần khâu cút với việc thờ thần mặt trăng của người nói tiếng Thái ở Đông Nam Á và với một truyền thuyết kể rằng: Người Thái xưa thiên di đi tìm đất mới vào cuối tuần trăng. Nhìn mặt trăng khuyết trên trời, họ hẹn nhau hễ ai tìm được đất, làm được nhà thì dựng trên nóc một hình trăng khuyết để sau này con cháu nhận ra nhau. Hình trăng ấy gọi là khao cót với khao = trăng, sáng, cót = ôm; khao cót = ôm mỗi hận phải lìa quê cha đất tổ ta đi trong một đêm trăng sáng. Sau khao cót gọi chệch thành khâu cút (?!).

Trong bài viết “Nguồn gốc và sự phát triển của khâu cút” (1985), tôi đã chứng minh khâu cút - hay nói đúng hơn các mô típ khâu - sừng,

cút = rau dớn-hình xoáy ốc và các biến thể của chúng ở đầu hồi nhà/nhà mồ/cột mồ/quan tài... là một hiện tượng phổ biến, ít nhất cũng trong kiến trúc cổ truyền ở Việt Nam - Đông Nam Á. Về bản chất, đó là một cách thể hiện tư duy lưỡng hợp gắn với các biểu tượng Âm - Dương như rắn - trâu/sừng trâu/trăng khuyết - chim/hình xoáy ốc/mặt trời...

Điều cần nhấn mạnh ở đây là, cách lý giải theo kiểu từ nguyên dân gian thường chỉ dựa vào một từ, một hiện tượng đơn lẻ, với góc nhìn hạn hẹp, lối suy diễn tùy tiện, dù có cho ta biết các quan niệm “dân gian” này khác nhưng kinh nghiệm cho thấy ít khi đúng và chỉ có thể dùng để tham khảo.

Tóm lại, việc nghiên cứu kiến trúc Đông Sơn trong mọi trường hợp cần phải là một nghiên cứu so sánh liên ngành khảo cổ học - dân tộc học - ngôn ngữ học trên cơ sở cách tiếp cận hệ thống - tổng thể cùng với việc phân tích biểu tượng và từ nguyên.

Trong Phần I của cuốn sách này, với tư liệu hiện có, tôi chỉ đưa ra 5 nghiên cứu so sánh về nhà cổ truyền của 5 tộc người hoặc nhóm ngôn ngữ tộc người tiêu biểu là Toraja, Ngaju - Dayak (Indonesia), Việt - Mường, Ba-na, nhóm Thái và Chamic. Trong Phần II, khi xem xét nguồn gốc của các biểu tượng kiến trúc, tôi sẽ bổ sung các tư liệu về kiến trúc của các tộc người khác ở Đông Nam Á - châu Á và thế giới trong mức độ cần thiết và có thể.

## CHƯƠNG 1

# Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền Toraja

### I. MỐI QUAN HỆ TỘC NGƯỜI VÀ VĂN HÓA TORAJA - ĐÔNG SƠN

Người Toraja bao gồm nhiều nhóm địa phương (Sadan, Tana, Mamasa...) là một trong bốn tộc người lớn sống ở đảo Sulawesi (còn gọi Celebes) - đảo lớn thứ ba trong số hơn 13.000 hòn đảo của Indonesia.

Tên gọi Toraja hiện là tên tự gọi, nhưng gốc là một cái tên được người Bugis - tộc người đa số sống ở vùng ven biển gọi chung các tộc sống ở miền núi, phía trong đảo với nghĩa đen To-ri-aja = Người ở-thượng nguồn-trên cao-miền núi = Người Thượng, tương tự với tên gọi từ người Việt gọi các tộc người ở Tây Nguyên. Tuy nhiên, nhóm Toraja Sadan tỏ ra rất hài lòng với tên gọi này vì từ raja (Skr) = vua/ vương quốc/ hoàng tộc/vĩ đại/đẹp.<sup>2</sup>

Về nguồn gốc của người Toraja, theo Brisbois và Douvier (1980: 31), các học giả còn chưa nhất trí. Một số cho rằng, tổ tiên xa xưa của

<sup>2</sup> Koubi (1982: 9) dịch aja=amont, au-dessus; Nooy-Palm (1988: 86) dịch To-ri-aja = Men of the Mountainnhen dwelling in the interior... Trong Chương Chamic, Phần III, tôi sẽ chứng minh từ nguyên của aja = người (còn bảo lưu trong tiếng Batak và tương ứng với tên gọi Java) và như vậy Toraja = Con người. Nghĩa aja = ở trong/ở trên/miền núi là nghĩa phát sinh do người Toraja = người ở trong /ở trên/miền núi so với người Bugis. Chú ý aja = dayak = bên trong. Ta sẽ thấy hiện tượng danh từ chỉ người chuyển thành tính từ phổ biến trong ngôn ngữ Đông Nam Á cổ.

người Toraja là những người Nguyên Mã Lai (tức cũng là tổ tiên người Ngaju - Dayak) di cư từ Đông Sơn, Việt Nam, Đông Dương tới (một giả thiết hết sức thú vị!). Những người khác lại coi họ là con cháu của những người Mongoloides cổ từ các thảo nguyên Bắc Á di cư tới vùng quần đảo...

Điều đáng nói là, do có hoàn cảnh địa lý - lịch sử khá cách biệt, ổn định, nền văn hóa cổ truyền Toraja cho đến gần đây vẫn bảo lưu khá nhiều yếu tố Đông Sơn như tục xăm mình, cà răng, ăn trâu, thổi cơm lam, kéo co, đánh đu, nhảy chày cối (tiền thân của múa sạp), chọi gà, chọi - đâm trâu, đánh cầu, tục đánh công chiêng hay giã cối làm hiệu khi có người chết, tục dùng quan tài làm bằng thân cây khoét rỗng, một trò chơi trẻ em với động tác ngoặc ngón chân, người vừa đu đưa kiêu kéo cửa vừa hát... rất có thể cũng là một hồi quang của một hình ảnh trên trống đồng Đông Sơn mà ở người Việt vết tích của nó được coi là trò “chồng nọ chồng hoa” (Lê Thị Nhâm Tuyết, 1974: 36). Đặc biệt, nhà cổ truyền Toraja có hình hài rất gần với dạng nhà sống mái vồng trên trống Đông Sơn.

Tibor (1976: 20) - nhà nghiên cứu nghệ thuật Hungary - từng cho rằng: “Phong cách nghệ thuật của người Toraja Sadan ở Trung Sulawesi biểu lộ ảnh hưởng của văn hóa Đông Sơn”.

Tiếp đó, Trần Từ (1978: 33) đã nhận thấy “sự giống nhau gần như tuyệt đối về trang trí bao quanh vành ngoài giữa một ống tre Toraja chụp trong tác phẩm của Tibor với một hộp tre Tây Nguyên ở Viện Bảo tàng Mỹ thuật Hà Nội”.

Từ góc độ khảo cổ học, Hà Văn Tấn (1997: 595) cho biết: Tại các di chỉ văn hóa Phùng Nguyên ở Việt Nam (có niên đại 3.000 - 4.000 năm), người ta thường tìm thấy các phiến đá nhỏ hình chữ nhật với hai mặt đối diện có nhiều rãnh nhỏ song song và một rãnh lớn chạy qua các mặt. Giờ đây, các vật đó được xác định là những chiếc chày đập vải vỏ cây vì chính ở người Toraja, những vật giống hệt vậy được gọi là watuike đã được dùng để đập vỏ cây làm vải...

Có điều hơi lạ là, trong khi nhà Toraja giống hệt nhà trên trống Ngọc Lũ thì ở người Toraja cũng như ở Sulawesi nói chung lại không tìm thấy một chiếc trống Heger I nào (theo bản đồ phân bố trống Heger I ở Đông Nam Á của Higham, 1996: 298).

Dù sao, đã có đủ bằng chứng để tin rằng, nếu người Toraja không phải là con cháu trực tiếp của người Đông Sơn xưa thì ít nhất tổ tiên họ cũng có mối quan hệ đặc biệt, chặt chẽ với tổ tiên của nhiều tộc người ở Việt Nam hiện nay. Từ đó, việc tìm hiểu nhà - kiến trúc Toraja trong tổng thể nền văn hóa cổ truyền Toraja cần và có thể góp phần đặc biệt cho việc hiểu biết nhà/kiến trúc - văn hóa Đông Sơn - văn hóa cổ truyền các dân tộc Việt Nam - Đông Nam Á và ngược lại.<sup>3</sup>

## II. CÁC BIỂU TƯỢNG

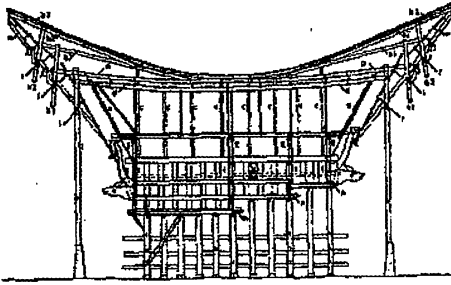
### 1. Con thuyền

Nét nổi bật của kiến trúc Toraja nói chung, bao gồm banua sura = nhà được chạm khắc, tongkonan layuk = tongkonan lớn = nhà chức sắc, quý tộc, alang alang/lembang pady = thuyền lúa = kho thóc, batutu = nhà mồ, erong - quan tài lớn... là có bộ mái sống võng, cong nhô hai đầu, thường được các học giả phương Tây gọi là mái hình yên ngựa (saddle roof) hay hình vòm (forme cintrée).<sup>4</sup>

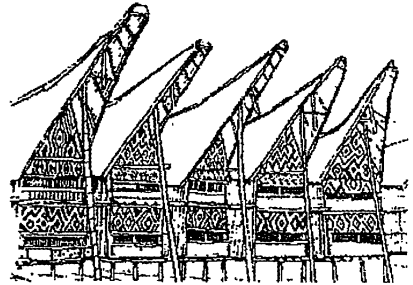
<sup>3</sup> Các công trình nghiên cứu về văn hóa - kiến trúc Toraja được biết cho đến nay khá phong phú. Vì vậy, tư liệu trình bày trong chương này được tổng hợp từ nhiều nguồn về nhóm Toraja khác nhau. Tôi chỉ ghi xuất xứ những thông tin có ý nghĩa đặc biệt.

<sup>4</sup> Theo Sorensen (13) Geldern từng gọi dạng nhà mái sống võng trên trống đồng là “mái hình yên ngựa nhô” (sacking saddle - shaped roof) và phân ra thành hai dạng: a. Dạng Indonesien là dạng có mái sống võng nhưng hai đầu nóc nhô ít và không có cột đỡ, dạng nhà này xuất hiện chủ yếu trên trống đồng từ Indonesia và hiện vẫn còn rất thông dụng ở vùng quần đảo dù có điều lạ là không có trống đồng nào được đúc ở đó; b. Dạng lục địa là dạng nhà trên trống Ngọc Lũ, Hoàng Hạ với mái sống võng, đầu nóc nhô nhưng có cột đỡ từ đất. Geldern coi đây là nhà đàn ông hoặc biến thể của nó, tức một dạng nhà dùng để hội họp, tiếp khách. Như ta thấy, cả hai dạng này đều tồn tại ở người Toraja và dạng có cột đỡ đầu nóc (tulak somha) là dạng cổ hơn. Đáng chú ý tulak (Toraja) gần gũi với lak (Thái) = cột.

Tuy nhiên, với người Toraja lẫn với nhiều học giả, dạng mái ấy lại là dạng mái hình thuyền, tương đồng với cách nhìn của nhiều học giả Việt Nam đối với dạng mái nhà tương tự trên trống Ngọc Lũ, Hoàng Hạ... (Hình 1, 2).



Hình 1: Mặt cắt ngang nhà Toraja  
Nguồn: Jowa



Hình 2: Nhà tiếp khách trong hội lễ  
Nguồn: Brishois

Chính dạng mái nhà đó đã từng khiến nhiều người không khỏi ngạc nhiên tự hỏi: Vì sao người Toraja hiện nay, vốn là cư dân thường sống vùng đồi núi, xa biển rộng, sông dài lại dựng những ngôi nhà mái hình thuyền, gợi nhớ đến một số loại thuyền hiện còn được dùng trên đảo này như vậy?

Một câu trả lời: rất có thể do tổ tiên người Toraja đã là những người đi biển tới đảo này bằng những con thuyền và mái nhà hình thuyền chính là hồi quang của những con thuyền xa xưa ấy.

Theo một huyền thoại Toraja, Puang Matua = Thượng đế của người Toraja đã ném một hòn đất xuống biển tạo ra đảo Pongko = đất cội nguồn của người Toraja. Do người trên đảo sinh sôi nảy nở quá đông đúc, chiến tranh nổ ra... Một nhóm người theo thủ lĩnh ra biển, nhưng đoàn thuyền 8 chiếc của họ đã bị một cơn bão thổi ngẫu nhiên xô dạt đến vùng cửa sông Sadan phía Nam đảo Sulawesi. Đoàn thuyền lại tiếp tục ngược dòng tới Ranie Bulan = Vùng đồng bằng vàng rồi đi tiếp tới vùng đất họ ở hiện nay, được coi là chiếc đĩa hình Mặt trời hay hình Trăng tròn. Mái nhà hình thuyền hiện nay chính là sự tái tạo những con thuyền của tổ tiên xưa đã từ Pongko tới (Jowa, 1988: 34, 15)...

Một truyền thuyết Toraja khác lại kể: “Những người Toraja đầu tiên đã từ phía Nam sông Sadan đổ bộ lên vùng Menkendek (lên bờ) và Enrekang (rời nước). Để ghi nhớ sự kiện đó, cư dân vùng Enrekang đến nay vẫn được nhận những phần thịt trâu đặc biệt trong các hội lễ lớn. Tiếp đó, tổ tiên người Toraja phân tán và tạo thành nhiều nhóm do một thủ lĩnh tên gọi là Pong Pararak (thuyền trưởng) lãnh đạo. Khoảng nghìn năm sau, lại có một nhóm do Puang Lemhang (Puang = tổ tiên/thần linh/thủ lĩnh; lembang = thuyền) dẫn đầu đi thuyền tới. Không có chỗ ở, họ lấy thuyền làm nhà, vì thế mái nhà Toraja nay có dáng hình thuyền” (Brisbois: 31-32).

Một truyền thuyết khác của nhóm Mamasa kể rằng, tổ tiên họ là Pongkapadang (Pong = thủ lĩnh, padang = đất) đã cưới Tori Jenne = Người từ sông nước (mô típ về một cuộc hôn nhân của ông tổ với một người đàn bà từ sông nước rất phổ biến ở Sulawesi). Ngài đã dựng chiếc tongkonan đầu tiên từ mảnh vỡ con thuyền của nàng công chúa nước ấy...

Từ quan niệm nhà là một con thuyền, cả làng là một đoàn thuyền, các ngôi nhà Toraja tuy cao thấp, to nhỏ khác nhau nhưng đều được dựng theo hướng Bắc - Nam (hoặc Đông Bắc - Tây Nam). Mặt trước nhà/đầu hồi phía Bắc = mũi thuyền hướng về phía Bắc/Đông Bắc được coi là hướng quê hương, nơi ở của tổ tiên, hướng nguồn nước hoặc hướng chảy của dòng sông chính. Tại một số nơi, người Toraja gọi người cùng làng là sanglembang = cùng thuyền, từ lembang sau còn là từ chỉ một vùng (Indonesia, 1971: 27).

Trong ngôn ngữ thơ ca Toraja, chiếc quan tài hình thuyền được gọi là lembang bulaan = “thuyền vàng” hay “thuyền - nơi yên nghỉ”. Một quan niệm cho rằng, ở nơi giao nhau hai thế giới có một con sông, và người chết sẽ dùng chiếc quan tài - thuyền để qua con sông ấy (Koubi, 1982: 309).

Mặt bằng nhà Toraja thường là hình chữ nhật, chia làm hai, phổ biến là ba và riêng nhà quý tộc có bốn gian. Đặc biệt, ở loại nhà ba gian, sàn gian giữa thường được làm thấp hơn sàn hai gian bên, theo

dân gian là để mô phỏng lòng của con thuyền tổ tiên xưa (Indonesia: 27; Kennedi: 95).<sup>5</sup>

Nếu lối dựng vách nghiêng (thượng thu - hạ thách) được khá nhiều người coi là sự mô phỏng dáng mạn thuyền thì ở nhà Toraja, hàng vách nghiêng dường như không còn nữa. Tuy nhiên, hồi quang của nó vẫn còn đây đó với những cột trụ nghiêng ở bốn góc hoặc dọc theo hiên nhà; với hai vách nghiêng chỗ mái nhô đầu hồi; hoặc ở quy định truyền thống theo đó, vách không được làm cao quá 1,3m (với vách nghiêng tuy thấp nhưng vẫn tạo cảm giác rộng rãi).

Lewcock và Brans (1975: 107) cho rằng nhà mồ, kho thóc Toraja lại rất giống với con thuyền trong trạng thái được bảo quản ở Ceylon (Sri Lanka). Đó là con thuyền làng có hình dáng lớn hơn và mang nhiều nét cổ xưa so với những con thuyền đánh cá thường được dùng trong hội lễ cộng đồng. Trong mùa bão, nó được đưa lên bờ, đặt trên một sàn gỗ có 4 cột, trên có bộ mái dốc lợp lá tre, hai đầu mái cũng có hai cột đỡ (xem lại Hình 3 - Dẫn luận I).

Mặt khác, Waterson (1997: 93) cho biết: Nếu từ chỉ thuyền phổ biến nhất được phục nguyên trong tiếng tiền Nam Đảo là *bangka* và *baranggay*, thì trong tiếng của nhiều tộc người ở Indonesia chúng cũng chỉ nhà/hộ/làng... Như đã nêu, *lembang padi* = thuyền/nhà lúa/kho thóc và theo Koubi (101), người Toraja vùng Rante Bala còn dùng từ *bangka* để gọi quan tài...

Những điều nói trên cho thấy, dạng nhà sống vông đã trở thành dạng nhà phổ biến nhất và biểu tượng con thuyền đã thực sự trở thành một biểu tượng chủ đạo của kiến trúc Toraja. Như vậy, tương tự với hình nhà trên các trống Đông Sơn muộn, dạng nhà mái sống lồi trong kiến trúc cổ Toraja đã không còn nữa...

---

<sup>5</sup> Hiện tượng này đặc biệt lý thú vì ta sẽ thấy đình làng Việt có cấu trúc tương tự. Ngôi nhà Karo Batak cũng có dạng lòng nhà hai bên cao, ở giữa thấp nhưng người Karo Batak gọi phần sàn cao hai bên, nơi trang trọng nhất, chỗ ngủ là *gunung* = núi, còn phần thấp ở giữa là *sawah* = ruộng lúa (Waterson: 94).



## 2. Sừng trâu/trâu

Ta cũng không ngạc nhiên, khi một số học giả khác lại coi nhà Toraja gắn với biểu tượng trâu.

Cụ thể, Koubi (16) cho rằng: “Chắc chắn biểu tượng mái nhà hình thuyền là một biểu tượng muộn, thời xa xưa, có thể người Toraja đã coi mái nhà của họ dáng hình sừng trâu, một hiện tượng phổ biến hơn ở vùng quần đảo”.

Volkman (1985: 70) - một nhà nhân học Mỹ - lại có một cách nói khác: “Con trâu là một biến thể biết đi của ngôi nhà Toraja”.

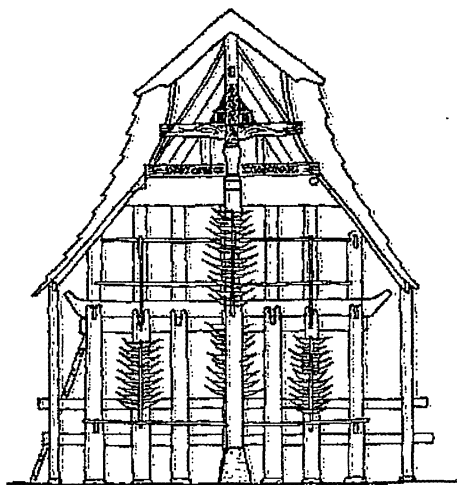
Trong một huyền thoại Toraja, trâu là anh em của người và lúa, là vua của các loài vật, là hiện thân của thần âm phủ khổng lồ với đôi sừng đỡ lấy trái đất có tên gọi là To ara Lindo = Người ở dưới đất. Tiếp đó, Passomba Tedong = Bài ca tụng Trâu chính là tên của huyền thoại sáng thế - sử thi của người Toraja vùng Kesu (Chúng ta cũng biết rằng, trong tang ca - huyền thoại sáng thế-sử thi-Mo “Đẻ đất đẻ nước” của người Mường, áng thứ 13 có tên Klu = Trâu).

Trong một huyền thoại khác, liên quan đến vũ trụ 3 tầng thế giới, nữ thần đất - cai quản 7 hoặc 9 tầng thế giới bên dưới là Ndara cũng đội trái đất trên đầu và đỡ lấy bằng đôi tay... Quả thực, mối quan hệ giữa nữ thần lòng đất và thần trâu lòng đất trong huyền thoại Toraja không rõ ràng. Học giả Kruyt cho rằng đó là đôi vợ chồng. Nhưng ông cũng ngờ rằng một số trang trí hình móc trông rất lạ của người Toraja thể hiện một đầu trâu trên đường nét của một cơ thể đàn bà rất thực đã ám chỉ mối quan hệ đồng nhất giữa To ara Lindo và Ndaga, tức trâu = mẹ = lòng đất.

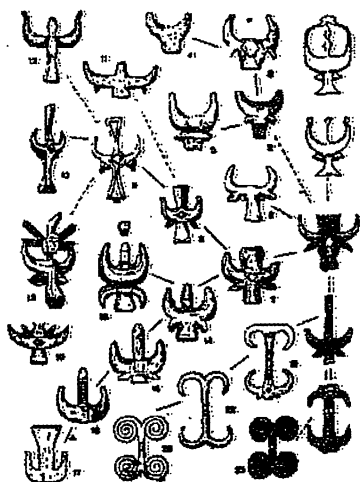
Có thể thấy trong tâm thức Toraja, con trâu cũng chính là con vật quan trọng nhất, một biểu tượng của tài sản, địa vị xã hội, lòng dũng cảm, tinh thần chiến đấu, một nguồn sức mạnh, vẻ đẹp, hạnh phúc cho con người. Trong cuộc sống thường ngày, trâu là bạn của tuổi thơ, là giấc mơ của tuổi trẻ, là niềm an ủi của tuổi già. Trong đám ma Toraja, sự kiện quan trọng nhất của đời một con người Toraja, từ

đó là “sự kiện xã hội tổng thể lớn nhất của văn hóa Toraja”, con trâu có vai trò đặc biệt và có nhiều bằng chứng cho thấy sự đồng nhất trâu và người. Khi liệm xác, người chết là đàn ông sẽ được đội một cái mũ nặng có sừng trâu thật (tanduk) hoặc sừng nhỏ bằng đồng. Chiếc áo quan Toraja thường được làm bằng gỗ cây gạo = langgogo - gắn gũi với plang (Ba-na) gồm hai phần, phần dưới khoét rỗng được gọi là muane = đàn ông, ở giữa đáy gọi là posi = rốn, nhưng ở hai đầu có hình đầu trâu. Phần nắp trên có tên baine = đàn bà, được làm cong như hình mái nhà hoặc vòm tròn, hoặc để phẳng tùy theo địa vị cao thấp của người chết (Koubi:127). Có nơi, chiếc quan tài hình trâu được gọi là tedo-tedo (giống với trâu/trâu nhỏ). Sau lễ hiến tế gà, một con trâu được đặt tên là makaloli (cùng chết) sẽ bị giết, trở thành vật cưới dẫn đường cho người chết trở về với tổ tiên. Tại nhà mồ, tau tau - tượng mồ mô phỏng người chết và tượng người gác mồ đôi khi được cho cưới trâu hoặc rắn/rồng naga. Tiếp đó, một con trâu khác cũng được hiến sinh để “thêm hồn cho người chết”. Lúc này, người chết mới được coi là chết hẳn và vợ con người chết không được ăn thịt trâu. Các con trâu khác được trang trí đẹp đẽ, được dẫn đi vòng quanh nhà 3 lần trước khi ra sân chơi để làm vui cho người chết. Người chủ lễ, trước khi ra lệnh hiến tế trâu, làm lễ tưởng niệm phả hệ của trâu vì trâu cũng như người có họ hàng tiên tổ. Lễ mở đầu cho giai đoạn hội của đám ma - tức giai đoạn mà mọi người gần xa kéo đến dự được gọi là mapasa tedong = mở chợ trâu/đón tiếp trâu... (Koubi: 54).

Điều khắc gỗ - tinh hoa của nghệ thuật Toraja được thể hiện tập trung nhất ở tongkonan với những hoa văn, màu sắc đầy tính biểu tượng, trong đó, mô típ cơ bản là đầu hay sừng trâu cách điệu - một biểu tượng cho sự tự bảo vệ. Đặc biệt, trên các cột đỡ đầu nóc (penulak/tulak), cửa nhà, cổng hầm mộ có những đầu trâu khắc bằng gỗ, lớn bằng đầu trâu thật, đôi khi có hình người cưới ở trên, đôi khi cùng với hàng chục cặp sừng trâu và xương hàm lợn thật (Hình 3, 4).



Hình 3: Cột nhà với các  
chống sừng trâu  
Nguồn: Jowa



Hình 4: Các mô típ biến thể  
từ đầu trâu của nhà Toraja  
Nguồn: Kandern

Một con vật mạnh và cũng sống vừa trên cạn vừa dưới nước như trâu là cá sấu. Trong huyền thoại Toraja, cá sấu cũng như trâu được coi là con vật cai quản lòng đất - thế giới của người chết cùng các thần linh. Tiếp đó, cá sấu tự nó hay cùng với một con trâu trắng cũng được coi là hóa thân tạm thời của tổ tiên hay thần linh hiện lên để phù hộ người tốt hay trừng phạt kẻ xấu khi cần thiết, đặc biệt đưa người chết qua sông hoặc biển về thế giới của hồn ma - tổ tiên...

### 3. Chiếc trống

Trong một huyền thoại Toraja, Puang Matua đã rèn đúc ra Pong Mulatau = Người khởi nguyên. Đó là người đàn ông đã cưới Indo Gori-gori = Mẹ của bình gốm sứ, đẻ ra con là Marunun di Langi = Người từ trên trời xuống... Một hôm, Marunun di Langi sống trên trời thấy buồn chán bèn mở cửa Trời nhìn xuống thấy biển cả bao la kỳ thú. Chàng muốn xuống đó ở nên cầu xin Puang Matua ném một hòn đất xuống tạo ra đảo Pongko. Marunun cùng với một số người khác, là tổ tiên của các dòng họ quý tộc lớn sau này của người Toraja, trong đó có vợ chồng Tamboro Langi = Trống Trời đã cùng xuống hạ giới bằng

một ngôi nhà được gió đưa đẩy treo lơ lửng trôi nổi giữa trời nên được gọi là banua di toke = nhà treo/nhà nổi. Khi ngôi nhà bị gió thổi làm chao đảo, bà Trống Trời than vãn khổ sở. Nhưng rồi sự tra tấn ấy đã qua đi và mọi người còn nhớ mãi niềm sung sướng khi ngôi nhà đó hạ xuống đất trên 3 tầng đá hình giống như 3 hòn bếp. Hiện giờ, 3 tầng đá đó vẫn còn ở vùng Ullin = Vung Nổi và được gọi là “Những hòn bếp/ông đầu rau của ông tổ Trống Trời” (Jowa: 36).

Theo Koubi (358, 23), một huyền thoại khác kể Tamboro Langi khi xuống đất rồi mới cưới một nữ thần nước là Sanda Bilik, đẻ ra 8 người con, hai con cùng cha lại trở về trời, 2 con xuống dưới mặt đất, còn 4 con ở trên mặt đất (mô típ chia con này gợi nhớ đến huyền thoại Việt có 50 con theo mẹ Âu Cơ lên núi, 50 con theo bố Lạc Long Quân xuống biển). Tamboro Langi cũng là vị thần được giao việc sửa sang hoàn thiện 7.777 điều luật tục trong việc thờ cúng, tổ tiên - hệ thống tín ngưỡng chi phối toàn bộ đời sống của người Toraja mà Marunun mang xuống hạ giới...

Trống (gandang) cùng với công chiêng (bombongan) ở người Toraja là hai nhạc cụ chỉ dùng trong đám ma. Theo tục xưa, khi có tang, người ta phải đánh cả “trống vợ” và “trống chồng”, nếu làng nào có trống bị vỡ hoặc không có trống, phụ nữ sẽ già cỗi (issong) làm hiệu lệnh.<sup>6</sup>

Koubi (45) cũng cho hay: Chiếc trống to = trống cái = trống vợ theo một truyền thuyết gắn với một người con gái từ trên trời xuống và còn có tên là Puyo Lale (Puya = tên một loài chim, lale = tiếng hót của loài chim đó, hai từ này nói lên nguồn gốc thần linh và âm thanh đặc biệt của trống). Đồng thời, Puyo/Pujo/Puya chỉ là những biến âm của từ chỉ Đất Hồn - Làng Khởi nguyên Toraja (Indonesia: 33).

---

<sup>6</sup> Từ chỉ hồn ma = bombo, công chiêng = bombongan cho thấy dường như có mối liên hệ từ nguyên và biểu tượng giữa hồn ma và công chiêng. Tên gọi ngôi nhà của ông - bà Trống Trời dùng đi xuống hạ giới có tên “treo-nổi” cũng là hai đặc tính của quả bầu. Cần nhấn mạnh, thuyền - trống và quả bầu là những biểu tượng tương đương thay thế cho nhau làm vật cứu nạn cho đôi vợ chồng khởi nguyên trong huyền thoại về nạn hồng thủy ở Đông Nam Á.

Mối liên hệ trống Puyo-chim - Đất Hồn lại nhắc nhở ta tới biểu tượng chim vốn gắn với dạng nhà sống vồng và các con thuyền đưa linh trên trống Đông Sơn....

#### 4. Chim/gà

Kruyt - nhà nhân học Hà Lan có tác phẩm về người Toraja vào những năm 1923 - 1924 nhận xét: “Mái nhà Toraja hình thuyền, ở hai đầu Bắc và Nam có hình đầu chim cổ dài gợi nhớ đến các trang trí đầu thuyền ở Indonesia”. Sau này, người Toraja thường chỉ làm một hình chim gắn vào cột đầu nóc phía Bắc, đó là “con chim Katik bay về hướng Bắc - hướng con thuyền tổ tiên” (Indonesia: 27).

Theo Vroklage (1936: 28-45) - thì đó “chính là chim hạc - con chim hạnh phúc của người Toraja thường gắn liền với các con thuyền chở hồn người chết vượt qua biển cả về quê hương, xứ sở của tổ tiên. Điều cần lưu ý là hình chim này luôn gắn bó, hòa hợp với hình đầu hay sừng trâu... Những người Toraja miền Nam làm sống nhà nhô ra nhiều, vì vậy ở phía trên không có chỗ đặt hình đầu trâu. Chiếc đầu trâu này được tạc bằng gỗ và treo trên đầu cột chính, phía trên có hình chim hạc ngậm trong mỏ những bùa thần bí. Hình chim này cũng gắn liền với các con thuyền hồn của người Dayak (đảo Kalimantan), thậm chí các con thuyền đưa ma này cũng có hình đầu chim. Nếu không, hình chim hoàn toàn được thay bằng các đường xoáy tròn ốc”.

Ta cũng đã thấy ở dạng nhà mái sống lồi trên trống đồng, thay cho hai đầu chim là hai hình xoáy ốc.

Trong một huyền thoại sáng thế Toraja, katik là vợ của con gà trống đầu tiên được tạo ra trên trời. Tuy nhiên, từ mối quan hệ tương đương và sự chuyển hóa giữa các biểu tượng chim - rắn... hình chim katik đôi khi được thể hiện với chiếc cổ dài mang các mô típ giống lông chim hoặc vảy rắn, với chiếc mỏ hình răng lược và chiếc lưỡi thè dài gợi nhớ tới rắn naga. Sự đồng nhất hồn = chim cũng thể hiện qua tên một loài chim là bombo = hồn.

Ngoài mô típ chim katik (hạc, cò) còn có gà trống - một con vật quan trọng thứ hai. Trong huyền thoại, gà trống được tạo ra trong lò rèn của Trời cùng với người và trâu, là con vật cứu sống và đem lại sức mạnh cho Tulangdidi = nữ thần mặt trăng = hôn lú Toraja. Đồng thời, Pong Lalondong = Vua Gà sống cũng được coi là vị Diêm Vương của Puya = Đất Hôn = nơi trở về của hồn người chết = thế giới bên dưới. Không ngẫu nhiên, trên các quan tài thời cổ lại có mô típ pabulu londong = lông gà. Trong đám ma, cùng với tục chọi trâu, tục chọi gà đánh dấu sự kết thúc lễ hiến tế. Quan niệm gà sống là vị quan tòa cao nhất, là biểu tượng cho sự công minh, vô tư, người Toraja xưa kia cũng thường tổ chức chọi gà để giải quyết các tranh chấp khó phân xử, khi đó, con gà nào thắng thì chủ của nó cũng thắng kiện.

Trong nhiều trường hợp khác, gà sống vẫn là một biểu tượng cho mặt trời - buổi rạng đông - sức mạnh dương tính. Mô típ gà trống có một vị trí nổi bật trong việc điêu khắc làm thiêng - đẹp nhà và kho thóc. Hình gà sống cúi xuống một vòng tròn chứa tam giác được coi là sự thể hiện mối quan hệ người - đất - mặt trời. Trên vách đầu hồi phía Bắc của một tongkonan, hình khắc hai chú gà trống đậu trên hai hình mặt trời nhiều cánh gọi ta nhớ ngay đến hình hai con gà đậu trên hai đường xoáy ốc, mở châu vào nhau trên hình nhà ở trống Hoàng Hạ...

Gắn bó với biểu tượng chim - gà là trứng gà. Đám ma Toraja có một nghi lễ gọi là Dikaletakkan Tallu Manuk (tay cầm quả trứng gà), trong đó, người ta đặt một quả trứng gà vào tay người chết hay trong quần áo liệm. Với người Toraja, quả trứng gà đó là toàn bộ đồ ăn trên đường về thế giới bên kia, đồng thời là một biểu tượng cho sự sinh sôi nảy nở, sự phục sinh, cho cội nguồn vô tận của của cải và quyền lực (Koubi, 392). Không ngẫu nhiên, ở vùng người Tana Toraja, khu hang mộ chung cho người của một tongkonan (liang) được đục đẽo tạo thành hình trứng. Trong khi đó, những simbuang = hòn mồ ở nhóm Kesu được dựng theo hình tròn, có lẽ cũng liên quan tới trứng chim - gà. (Mô típ bọc trăm trứng trong huyền thoại Lạc Long Quân - Âu Cơ,

tục bát cơm quả trứng trong đám ma của người Việt chắc chắn có quan hệ với các hiện tượng này...).

## 5. Người đàn bà

Trứng - một biểu tượng phồn thực luôn gắn với người mẹ. Không ngạc nhiên, ở một đoạn khác cũng chính Volkman (70) cho biết: “Ngôi nhà, trong suốt thời gian hội lễ Mabua được coi là kebatang = mang bầu. Người Toraja nói rằng đó là lúc người và vạn vật cùng sinh sôi nảy nở. Chính trong lễ Mabua, với các ma thuật, mọi tinh lực của tổ tiên được tích tụ vào tongko-nan để lễ hội Mabua thẩm hút lấy những tinh lực ấy, rồi sau một thời gian dài thai nghén, ngôi nhà sẽ phóng thả sức mạnh phồn thực vào mùa màng, súc vật và con cháu. Trong hội Mabua, một hàng lá cọ dài được treo quanh nhà thể hiện bộ váy (sarong) của nhà. Ngôi nhà, cuối cùng là hình ảnh của một cơ thể”.

Điều mà Volkman không nói ra nhưng chúng ta có thể hiểu, đó là tính nữ hay biểu tượng mẹ của tonkonang trong hội lễ.

Waterson (89) cho biết thêm: Chỉ những tongkonan lớn mới có một chiếc cột lớn ở trung tâm được làm bằng gỗ mít tên là arir posi = cột rốn mang hàm ý trung tâm và thể hiện mối quan hệ của ngôi nhà với Đất Mẹ. Chiếc cột phụ này không có vai trò gì trong kết cấu và thực tế được dựng thêm khi ngôi nhà đã hoàn thành nhằm biểu trưng cho vị thế thống trị của ngôi nhà đó. Đôi khi, những ngôi nhà có vai trò chính trị quan trọng cũng được gọi là banua diposi = nhà có rốn. Chiếc cột này được coi là cột đực hay cột cái tùy theo đất dựng tongkonan là đất của ông tổ hay bà tổ. Nếu là cột cái nó sẽ được khắc hình bầu vú nổi.

Trong lễ Mabua, tại ngôi nhà được coi là đang mang bầu ấy, quanh cột chính người ta dựng một hình người bằng tre, lá cọ được gọi là anak dara (trinh nữ). Tuy nhiên, người trinh nữ này lại dắt vào thắt lưng một chiếc lao hoặc gươm - ở Indonesia vốn là biểu tượng của nam giới. Quanh cột là những người phụ nữ (có nơi là 8 cô gái dòng

dôi quý tộc) mặc quần áo màu vàng, màu gắn với sự sống, ngồi cách li liên một năm cho đến khi lễ kết thúc, sau đó, họ lại được đưa đến ở một ngày trong một ngôi nhà dựng bên một cây đa thiêng.

Trong tâm thức Toraja, người đàn bà là người mẹ khởi nguyên, gắn với sự nảy nở sinh sôi của vạn vật, đồng thời, với sự ổn định, tĩnh tại. Người chủ trì các nghi lễ liên quan đến chu kỳ trồng lúa được gọi là IndoPadang = Mẹ Đất (nghĩa đen) = Chủ Đất (nghĩa bóng). Vào thời kỳ cây lúa lớn, người này phải kiêng ăn thịt trong các lễ tang và khi lúa chín, phải kiêng đi quá xa ruộng lúa. Việc kiêng kị đó thích hợp với người phụ nữ là chủ nhà và luôn gắn với dòng họ mình vốn ưa tĩnh khác với người đàn ông ưa động, hướng ngoại...

Kho thóc có vai trò lớn trong đời sống Toraja và chỉ có phụ nữ mới được vào. Một cách lý giải coi hồn lúa là một người con gái hay xấu hổ, nếu nam giới vào có thể làm nàng sợ. Người Tana Toraja giờ đã không còn cấm đàn ông vào kho thóc, nhưng phụ nữ vẫn là người cất vào và lấy ra thóc gạo, người đàn ông nào can thiệp vào việc gạo nước sẽ bị làng xóm cười chê và có người đã bị vợ bỏ. Một tục cổ hiện không còn là trước khi vào kho thóc, người phụ nữ phải cởi áo, một cử chỉ bày tỏ lòng “kính trọng” lúa gạo (Waterson: 187).

Rất có thể, Tulangdidi, “nàng Hằng Nga” của người Toraja cũng là một biểu tượng của hồn lúa hay nữ thần lúa. Trong cổ tích, vì lỡ giết chết con chó săn yêu của cha, nàng bị cha xử tội chết dù được mẹ bênh vực. Sau, nhờ gà trống hóa phép, nàng sống lại và trở nên giàu có. Khi cha mẹ đến thăm, nàng đã hóa phép làm thùng sàn nhà, để cha nàng rơi xuống găm sàn và theo lệnh của nàng, đàn trâu đã giẫm đạp cha nàng đến chết. Đó cũng là hình phạt cho những kẻ phạm tội ác sau khi chết! Lúc mẹ nàng qua đời, nàng lo đám ma lớn cho mẹ rồi cùng gà trống bay lên mặt trăng. Tại đó, nàng ngồi quay sợi, dệt vải... Con gà trống của nàng trở thành chòm sao Londongna Tulangdidi = Gà trống của nàng Tulangdidi được các bà Mẹ Đất quan sát mỗi khi vào mùa gieo hạt Chiếc guồng kéo sợi, việc kéo sợi dệt vải của nàng trở thành những từ ẩn dụ cho chu kỳ sống của cây lúa. Tên của nàng Tulangdidi = Nàng



thiếu nữ màu vàng đứng thẳng là tượng trưng cho cây lúa chín. Hình ảnh nàng ngồi trên vành trăng lưỡi liềm cùng với hình gà trống đậu trên mặt trời được khắc trên phần tam giác đầu hồi tongkonan, được coi như một khuôn mặt với hai con mắt là hai mô típ barre allo = tia mặt trời.

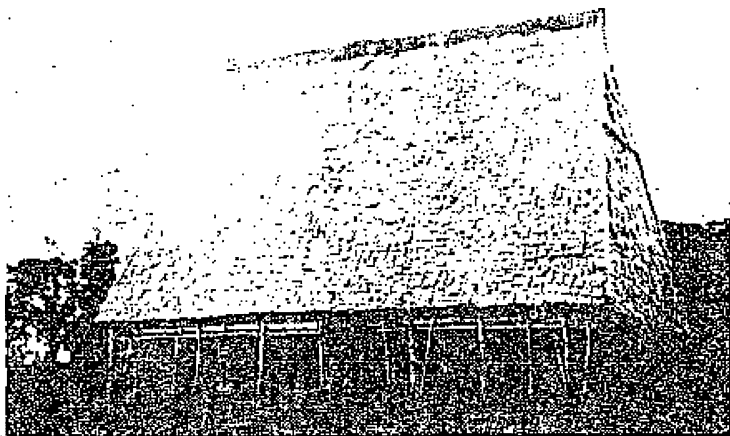
Là biểu tượng của một dòng họ Toraja, các tongkonan có thể “cưới nhau” như người, tức liên kết lâu dài với nhau trong những lễ hội quan trọng bằng cách trao đổi lễ vật cho nhau (Jowa: 36). Khi một hay nhiều tongkonan bị cháy, người Toraja làm tang lễ, cúng trâu cho chúng như cho người, coi tongkonan cũng có một bombo = linh hồn như người, cũng cần ăn uống trên đường về thế giới bên kia như người. Trong đám ma tongkonan kéo dài 3 ngày đó, phụ nữ của ngôi nhà bị cháy phải kiêng ăn cơm (Waterson: 135).

Một vài tongkonan còn khắc các bộ phận đầu, bầu vú, sinh thực khí của người. Các bộ phận đực cái này được đặt ở giữa các hình đầu, sừng trâu, gần nhau nhưng không bao giờ dính vào nhau (?).

## 6. Cây vũ trụ

Theo Waterson (47, 51), trong tổng thể kiến trúc Toraja, ngoài tongkonan còn có những dạng nhà lớn khác mà trong những nghiên cứu dân tộc học đầu tiên, chúng thường được hiểu là công trình tín ngưỡng công cộng kiểu như đền - miếu. Ví dụ, Kruyt, khi viết về người Toraja phía Tây đảo đã miêu tả 3 ngôi “đền” ở vùng Palu và Kulawi. Ngôi “đền” thứ nhất gọi là howa (?) là nơi tiến hành các nghi lễ săn đầu và đám ma cho tầng lớp quý tộc. Ngôi thứ hai và ngôi thứ ba gọi là tombi maa = nhà lớn và dusunga (?) là nhà ở của hai gia đình quý tộc trong làng, nhưng trong các lễ đặc biệt dành cho thần nhà thì cả làng đều có thể đến dự.

Một loại “đền” khác của người Bare'e Toraja vùng Poso có tên lobo (?) được Kaudem nhắc đến cũng là một ngôi nhà lớn nhưng riêng biệt, không có người ở vì được coi là nơi trú ngụ của thần linh. Đó là nơi tổ chức nhiều nghi lễ tín ngưỡng, nơi hội họp của dân làng và cũng là nơi ngủ của khách qua đường (Hình 5).



Hình 5: Nhà làng của người Toraja vùng Toso

Nguồn: Waterson

Waterson cũng dẫn lời Zemer cho rằng, các công trình này mô phỏng hình cây, có lẽ là “cây vũ trụ” với 3 tầng thế giới. Đồng thời, độ cao quá mức của chúng tượng trưng cho mục đích của các nghi lễ là bắc cầu nối thế giới của con người với thế giới siêu nhiên, đưa con người tiếp xúc với thần linh và đưa thần linh xuống trái đất.

Theo Koubi (396), trong tang ca và các lời cúng Toraja, cây dừa là cây cho người chết trèo lên, từ đó theo các đám mây/cầu vồng/mặt trời để tới trời.

Trong khi đó, biểu tượng cây vũ trụ cũng được gắn bó với tongkonan bằng nhiều cách.

Jowa (36) cho biết: Trong một nghi lễ, một cây đàn hương (?) được trồng ở góc Đông Bắc sân với hy vọng dòng họ như cây đó sẽ lớn mạnh. Đồng thời, ngôi nhà cũng thường được so sánh với một cái cây; một gia đình lớn được so sánh với một gốc tre có nhiều măng; một dòng họ thường được ví von là một cây tào nhánh chia cành.

Volkman (47) cũng nhận xét: Ở nhà của người Tana Toraja, các thanh dầm nhà luôn được đặt gốc quay về hướng Nam, đầu nhà phía Nam được gọi là “rễ” của ngôi nhà. Các cửa quý gia truyền như gươm, quần áo thiêng gắn với sự phù hộ của tổ tiên đôi khi được cất giữ ở gian cuối phía Nam gần với đồ ăn, bếp núc bởi vì như một thầy cúng lý

giải, gốc rễ phải được “chăm bón” sao cho thật bền vững để cho “cành lá” tức mặt Bắc, mặt được trang trí, điêu khắc thể hiện địa vị của gia đình luôn được tươi tốt, đẹp đẽ.

Coi các cây gỗ dùng làm nhà cũng có linh hồn, người Sadan Toraja trước khi chặt cây phải làm lễ cúng. Cây gỗ dùng làm cột rón - cột giữa của tongkonan khi được đưa về chỗ dựng nhà phải có phía đầu ngọn luôn được giữ cao hơn phía gốc rễ. Tương tự, nguyên tắc khi dựng cột nhà là gốc dưới - ngọn trên, đúng như chiều cây mọc. Xà và các thanh dầm sàn theo chiều dọc nhà cũng có gốc đặt về phía Nam được quan niệm là phía dưới - phía gốc rễ của nhà.

Điều lạ là quy tắc gốc dưới - ngọn trên này được người Toraja tuân theo ngay cả với cây củi, lúc đun, phần gốc hay phần dưới của thanh củi bao giờ cũng đưa vào bếp lửa trước.

Các loại cây, đặc biệt là baranda (?) và sendana (đàn hương?) là biểu tượng cho cây vũ trụ nối Đất với Trời. Như cây thông Noël ở đạo Thiên Chúa, cây đàn hương được treo đầy các vật quý. Trong huyền thoại Puang Matua - Chúa Trời Toraja nói: “Đây là cây đàn hương cành đầy của quý, cây cho chúng ta buộc trâu, cây có máu con người”. Nhiều tongkonan có tên một loại cây như đàn hương, dừa, bưởi... Như vậy, cả tongkonan và cây có quan hệ gần gũi và đều là những biểu tượng vũ trụ. Được trang trí những vật quý, nhà và cây làm tăng sự an khang thịnh vượng của gia đình, dòng họ...

Rõ ràng, ta thấy ở đây cây đàn hương có vai trò rất giống cây gạo ở Tây Nguyên.

Trong đám ma, từ chỉ quan tài là kayu mate = cây chết. Dễ thấy, từ kayu (Toraja) rất gần với cây (Việt), và mate (Toraja) = mất (Việt), song trong tiếng Việt, mất còn hóa thành động từ = không còn nữa...

## **7. Một tiểu vũ trụ**

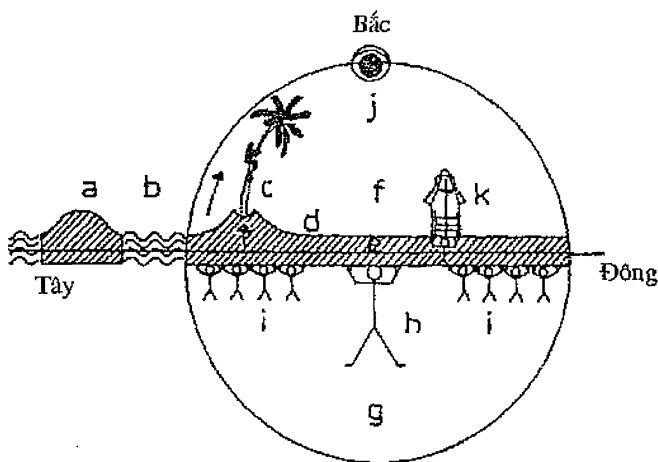
Cuối cùng, trong tâm thức Toraja, Tongkonan là một tiểu vũ trụ phản ánh đại vũ trụ.

### a. Vũ trụ 3 tầng

Đại vũ trụ/vũ trụ thực theo chiều thẳng đứng gồm 3 tầng (Hình 6):

- Langi/suangan = trời = thế giới bên trên. Tầng trời gồm 9 hoặc 12 tầng chồng lên nhau như mái nhà hình sóng vồng. Tầng cao nhất ulunna langi = đầu trời, giữa đỉnh bầu trời là nơi ở của Puang Matua. Trong thi ca, bầu trời được ví với mái nhà.

- Lino/padang = đất = thế giới con người sống. Xưa kia, nối đất với trời có eran di langi = thang lên trời, nhưng Puang Matua đã phá hủy nó trong cơn giận dữ gây ra bởi một người từ trần gian đã lấy trộm đá lửa và sắt của Ngài. Giờ nối trời đất là cầu vồng. Mong đưa người chết nhanh chóng về trời, người Toraja có tục chôn người chết ở các vách đá cao hay trên đỉnh đồi để hồn người chết từ đó dễ dàng theo các đám mây/mặt trời/cầu vồng tới chốn bất tử...



Hình 6: Mô hình vũ trụ ba tầng - hai bên Toraja

Nguồn: Jowa

a: Pongko

b: Biển

c: Núi Bamba Puang - Cửa Trời =  
Cửa ra vào của thần linh

d: Puya - Đất, hồn

e: Padang/Lino: Thế giới giữa của  
người

f: Langi = Thế giới bên trên

g: Thế giới, bên dưới

h: Pong Tulak Padang

i: Các hồn ma đỡ nhà và làng

j: Puang Matua = ông Trời ở đầu trời

k: Tongkonan

Một quan niệm khác coi nơi xưa có cầu thang nối trời với đất là một hòn đảo ở “chân trời” hay “lìa trời” và đó cũng là nơi ở của người chết. Để tới đảo đó, người chết trước hết phải vượt một dòng sông chảy xiết rồi sau đó vượt biển bằng thuyền hay với sự giúp đỡ của trâu hoặc cá sấu...

- Pong Tulak Padang = Thần chống đỡ mặt đất = thế giới bên dưới cũng có 12 tầng = nơi ở của deata to kengkok - các vị thần có đuôi hay puang to kebalibi = các vị chúa tể có vây cá = các sinh vật nước = hồn ma tổ tiên. Qua những cái lỗ, khe, vực, con người có thể đi đến thế giới bên dưới...

Pong Tulak Padang và Puang Matua cùng gìn giữ sự cân bằng của vũ trụ. Trục của vũ trụ được so sánh với một ngọn lao.

### **b. Vũ trụ 2 trục - 4 phương**

Theo chiều ngang, đại vũ trụ có 4 phương với 2 trục chính: Bắc - Nam và Đông - Tây.

Với người Toraja, trục Bắc - Nam là trục không gian quan trọng nhất. Trái đất có đầu (ulu) nằm ở hướng Bắc là hướng, có đuôi (kengko) ở phía Nam. Bắc - Nam là hướng chảy của sông Sadan (thực tế hơi chệch Đông Bắc - Tây Nam rồi sang phía Tây). Dòng nước đem lại sự sống chảy từ hướng Bắc (daa) gắn với sự sống và cây lúa (ruộng lúa đầu tiên trên Trời ở hướng Bắc). Từ đó, từ chỉ phía Bắc còn là Ulunna Salu (Đầu của sông).

Theo Waterson (94) từ chỉ hướng Bắc trong tiếng Toraja còn là ulu langi = đầu của trời, liên quan tới đầu của các dòng sông, còn từ chỉ hướng Nam là polio langi = đuôi của trời. Trong huyền thoại, phía Bắc dòng sông là nơi nàng Tulangdidi đã sống lại nhờ con gà sống của mình. Như đã nêu ở trên, Tulangdidi là hồn lúa và huyền thoại về nàng gắn với chu kỳ trồng lúa. Hướng Nam được gọi là lao/lau/lo, có từ nguyên liên quan đến laut (IN) = biển. Trong tiếng Toraja, tasik = biển/sự sinh sôi nảy nở/sự thừa thãi và cũng là một biểu tượng cho sự phồn thực (Koubi: 360). Puya/Puyo = Đất của hồn ma - ông bà tổ tiên nằm ở phía Nam, trên mặt đất và có thể đến đó qua một đường

rồng (tức rồng trong vũ trụ luận Mường). Khi chết, hồn người chết là thường dân, nghèo thì trở về Puya, hồn người giàu có, quý tộc, sẽ qua núi Bamba Puang = Cửa Trời hoặc theo cây dừa lên trời để trở thành tổ tiên được thần linh hóa. Cai quản Puya hoặc là Pong Lalondong = Vua Gà sống (trong các lời khấn còn được gọi là “Thần phía Tây.”) hoặc là Indo Robo = Mẹ Robo - một nữ thần to lớn, rất khỏe, nhưng nóng tính, dữ tợn. Cần nói thêm, tên gọi Puya được kiêng không nhắc đến trong các bài ca hay lời cầu khấn mà được thay bằng các từ như bamBa-na to mukkun = nơi của những người rất nhanh nhẹn, tondok to mario = làng của những người độc thân, tondok tombo = làng ma, tongdok anitn = làng hồn người chết... Puya cũng có thể hiểu là thế giới bên dưới và Pong Lalondong là vị Diêm Vương Toraja luận tội xử án người chết và những hồn mồ, tượng mồ chính là những lễ vật dâng lên vị quan tòa đó...

Trong khi đó, trục Đông - Tây gắn với sự mọc - lặn của mặt trời gắn với ngày - đêm, sự sống - chết, như vậy hướng Đông tương đương với hướng Bắc, hướng Tây tương đương với hướng Nam.

Theo Jowa (37) nhìn theo mặt cắt dọc và theo mặt cắt ngang - mặt bằng nhà, ngôi nhà Toraja là một thế giới 3 tầng và 2 bên (nguyên văn: a combi-nation of the two and three-fold world - Hình 7).

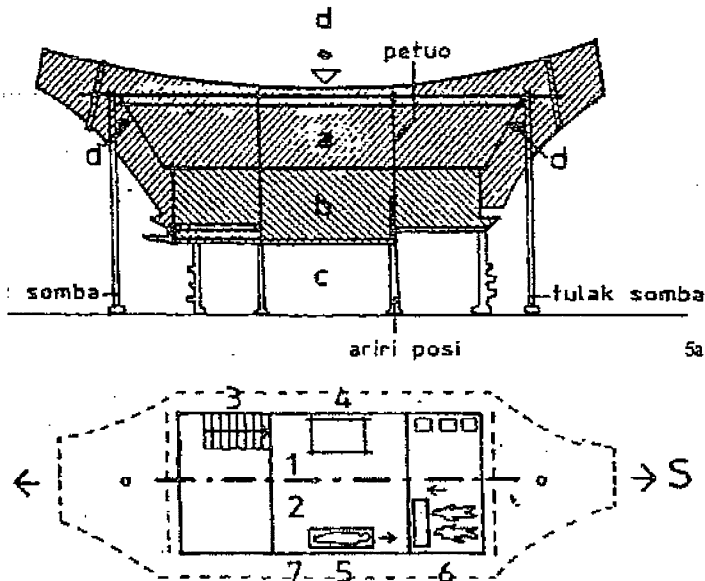
Nói một cách khác, đó là một vũ trụ với 3 tầng thế giới gồm:

a. Thế giới bên trên = mái nhà = bầu trời và mặt trước nhà = đầu nhà = đầu trời = hướng bắc. Đặc biệt phần tam giác đầu hồi được gọi là sondong parallindo puang (mặt của thần linh) là nơi linh thiêng nhất của ngôi nhà, nơi ra vào của các vị thần trên trời. Một bàn thờ nhỏ cúng thần linh được đặt ở trong nhà, chỗ cạnh đáy của sondong para.

b. Thế giới giữa = sàn nhà = mặt đất = nơi ở của người.

c. Thế giới bên dưới là bala = gầm sàn = nơi ở của trâu. Đỡ tongkonan cũng là Pong Tulak Padang hoặc các vị thần sống dưới đất. Dưới sàn nhà quý tộc cao cấp có arri posi = cột rốn - biểu tượng cho mối quan hệ cội nguồn của ngôi nhà với đất mẹ. Tiếp nối cột rốn ở gian khách đỡ nóc là petuo = cột giữa = cột nhà quan trọng nhất được coi là trục của vũ trụ.

d. Một lỗ trên mái được làm với những nghi lễ nhất định ở phía Đông, được coi là lối vào cho các vị thần trên trời, như vậy tương đương với hai vách đầu hồi. Đó là một điểm nối thế giới thần linh bên trên với thế giới người ở giữa.



Hình 7: Ngôi nhà Toraja - một mô hình vũ trụ ba tầng - hai bên  
 Nguồn: Jowa.

Cần nhấn mạnh rằng, một quan niệm như trên không là của riêng người Toraja. Theo Waterson (93) phần lớn hệ thống tín ngưỡng bản địa ở Indonesia chia sẻ quan niệm về một vũ trụ 3 tầng bao gồm tầng giữa nơi ở của con người nằm giữa hai thế giới cao hơn và thấp hơn. Kết cấu của ngôi nhà có thể coi như là sự phản ánh sự phân chia vũ trụ thành 3 tầng: Thế giới trên cao, thiêng liêng = nơi trú ngụ của thánh thần; thế giới ở giữa = nơi ở của con người và thế giới bên dưới = nơi ở của súc vật và thần cấp dưới. Quan niệm đó được phản ánh và củng cố bằng ngôn ngữ. Trong tiếng Nam Đảo, từ banua/wanua/benua = nhà/làng/huyện/vùng/thành phố/đất nước/thế giới/vũ trụ. Ví dụ trong tiếng Toba Batak 3 tầng thế giới là banua gingang = trời, banua tonga = đất, banua toru = thế giới bên dưới...

Về mặt bằng của Tongkonan, Jowa (37) coi đó là sự phân chia liên

quan đến vũ trụ hai bên (cosmos-related twofold division) nhưng khi phân tích lại đề cập đến 4 bên Bắc - Nam - Đông - Tây, coi trục Đông - Tây tương ứng với trục Bắc - Nam. Tính biểu tượng của hai trục về cơ bản đã nói ở trên. Đáng chú ý ở đây là cách bố trí người - vật trên mặt bằng.

(1) Matallo banua (phần nhà bên Đông).

(2) Matampu banua (phần nhà bên Tây).

(3) Eran (cầu thang) được đặt ở phần nhà phía Nam - bên Đông, đầu thang hướng về phía Bắc, người báo tin một đứa trẻ ra đời phải đi xuống bằng cầu thang này. Đặc biệt, phần phía Nam nhà được gắn với tổ tiên, từ đó là nơi cất giữ các vật quý, vật gia truyền (quần áo, dao găm của tổ tiên), ở một số vùng đây cũng là nơi đặt bếp và thờ cúng thần linh. Xưa, một cái sào được treo trên bếp để đựng thức ăn cúng tổ tiên trong bữa cơm. Tín ngưỡng truyền thống Toraja được gọi là pakandean nene = nuôi tổ tiên.

(4) Dapo: Bếp liên quan tới đồ ăn uống và sự sống cũng được đặt ở phần nhà bên Đông, ở gian giữa (sali) cũng là nơi sinh đẻ, làm đám ma, đám cưới.

(5) Người chết - đầu tiên đặt ở phía Nam nhà, sau chuyển sang phần nhà bên Tây (chú ý người chết được đặt đầu Nam - chân Bắc tương ứng với cuối nhà - thế giới bên dưới).

(6) Người ngủ (chú ý người sống nằm đầu Bắc - chân Nam - tương ứng với đầu nhà - thế giới bên trên).

(7) Baba sade: Cửa bên Tây nhà dùng để đưa “quan tài tạm thời” vào nhà và đưa người chết ra khỏi nhà.

Sơ đồ trên là một sơ đồ có tính chính thống - cổ truyền của người Toraja Sadan. Trong khi đó, các tư liệu thu được từ các nhóm Toraja khác nhau cũng đưa ra một số biến thể. Ví dụ: Với sơ đồ trên, hướng đầu Bắc - đuôi Nam của ngôi nhà Toraja có thể coi là sự tương ứng hòa hợp với hướng đầu - đuôi của trời - đất - sông nước. Cách lý giải liên quan đến biểu tượng con thuyền, hướng Bắc là hướng tổ tiên, là một sự đổi mới quan niệm này.



Nguyễn Văn Huyền (202) cho biết: Nhóm Towana đã lý giải việc nhà của họ có hướng Bắc - Nam liên quan đến việc phải kiêng hướng Đông - Tây vì hướng Tây là hướng của người chết.

Barbier (90) cho hay: Người Toraja nhóm Mamasa lại có quan niệm đôn nóc nhà không được theo hướng chảy của con sông gần nhất vì thượng nguồn là biểu tượng cho sự sống, trong khi hạ nguồn là con đường của hồn người chết. Một ngôi nhà nằm song song theo hai hướng đó sẽ không được tốt lành, vì thế, cả làng có hướng vuông góc với dòng sông Mamasa chảy theo hướng Tây Bắc - Đông Nam, tức có hướng Đông Bắc - Tây Nam.

Về hướng nằm của người sống và người chết, điều đáng nói là hướng nằm đầu Nam - chân Bắc của người chết ở nhóm Sadan sau lại là đặc quyền của tầng lớp quý tộc với cách lý giải người chết là quý tộc mới đủ điều kiện trở về phía Bắc, Đông Bắc - phía của thế giới bên trên để trở thành tổ tiên - thần linh. Ngược lại, người chết - thường dân nằm đầu Bắc/Đông Bắc - chân Nam/Tây Nam bởi đó là hướng của thế giới bên dưới - dành cho những người không hoặc chưa được hóa tổ tiên - thần linh. Cái chết là sự mở đầu một cuộc hành trình và tùy thân phận mà cái đích của cuộc hành trình đó là hướng Bắc/Đông Bắc hay Nam/Tây Nam (Brisbois: 105).

Theo Volkman (89) ở một nhóm Toraja miền núi, người sống khi ngủ đầu Tây - chân Đông tức mặt nhìn về phía Đông - phía sự sống. Người chết luôn ở thế lưỡng hợp với người sống tức đầu Đông - chân Tây. Ngay khi chưa nhập quan, người chết đã được để ngời, đầu hơi ngả về Đông, chân duỗi về phía Tây. Nhà táng - nơi để tạm người chết trước khi đưa cũng được để theo hướng Đông - Tây.

Dù thế nào, Đông - Tây có một ý nghĩa đặc biệt trong hệ thống tín ngưỡng Toraja.

Với người Toraja, tín ngưỡng lớn nhất là aluk to dolo = thờ cúng tổ tiên gồm hai mặt lưỡng hợp: một mặt là aluk rampe rnatallo = tín ngưỡng mặt trời mọc hay rambu tuka = khói lên là hội lễ hướng về thần linh - tổ tiên cầu xin may mắn tốt lành; mặt khác là aluk rampe

matempu = tín ngưỡng mặt trời lặn hay rambu solo = khói xuống hay aluk to mate = thờ cúng người chết bao gồm toàn bộ các nghi lễ, luật tục liên quan đến người chết.

Trong tâm thức Toraja, khói = cúng tế = nghi lễ bởi khói gắn với việc nướng, đun nấu các con vật được cúng tế. Thành ngữ banua bu rambu = nhà có mùi khói dùng để chỉ các nghi lễ quan trọng. Thông qua khói bay từ đất lên trời, vật hiến sinh - đặc biệt là trâu - trở thành cầu nối chủ yếu giữa con người với tổ tiên - thần linh, giữa người sống và người chết (tục thắp hương trong các nghi lễ của người Việt chắc có ý nghĩa tương tự...).

Theo Koubi (25) các nghi lễ “tín ngưỡng mặt trời mọc” về nguyên tắc được tiến hành ở phía Đông, bên phải nhà, vào buổi sáng. Đó là các lễ sinh đẻ, lễ trưởng thành (tức lễ thành người, vào đời của trai gái), lễ cưới, lễ tẩy trần (một dạng lễ rửa tội), lễ cúng chữa bệnh, cầu yên, lễ dựng sửa nhà, kho thóc mới, các nghi lễ phồn thực... Tóm lại là các nghi lễ liên quan đến sự sống. Phía Đông nhà cũng là nơi chôn nhau của mỗi con người. Nếu tổ tiên nổi quá khứ và hiện tại, thì nhau/cuống rốn nổi hiện tại và tương lai, ràng buộc con người với ngôi nhà và mảnh đất mẹ của mình (tương tự khái niệm nơi chôn rau cắt rốn của người Việt). Đáng lưu ý là nhau được đặt trong một cái giỏ đựng cơm, liên quan tới sự phồn thực (Towa: 38)...

Lễ hội Mabua là đỉnh cao của loại tín ngưỡng này. Từ mabua = làm việc trong trường hợp này lại có nghĩa là “tham dự” một lễ hội lớn. Mục đích của Mabua là cầu sự phù hộ của thần linh trong đó có tổ tiên đem lại sức sống, sự sinh sôi nảy nở cho vạn vật. Trong hội, giới phụ nữ với trang phục đẹp nhất đóng vai trò chính và người chủ lễ là một người đàn bà. Mabua còn là một lễ hội gắn bó với con lợn không chỉ vì trong ngày đầu có tới hàng chục, hàng trăm con lợn được cúng tế. Trong cả đời sống lẫn trong tâm thức Toraja, người đàn bà gắn bó với lợn, với sự sống, còn người đàn ông gắn bó với trâu, với cái chết. Trong huyền thoại, một con lợn trắng khổng lồ là biểu tượng của người mẹ đối lập với con trâu = thần chết có đôi sừng đỡ lấy trái đất...

Cũng với nguyên tắc ấy, các nghi lễ của “tín ngưỡng mặt trời lặn”, chủ yếu là đám ma được tiến hành ở phía Tây/Tây Nam, bên trái nhà vào lúc chiều tối (quá Ngọ) hay ban đêm, khi “mặt trời ngủ ở dưới đất”. Ngoài ra, đám ma không được tiến hành trước khi gặt và cất trữ lúa vì lúa là biểu tượng cho sự sống. Thường, mùa lúa kéo dài 6 tháng, trùng với mùa mưa. Sau vụ lúa, cũng là lúc mùa khô, thuận cho tang lễ. Khi tang lễ kéo dài đến thời điểm cần gieo cấy lúa, tang lễ được hoãn lại tận cho đến khi lúa đã về kho.

Cần nhấn mạnh là, triết học cơ bản của người Toraja lại hướng về cái chết, coi cái chết là sự mở đầu cho một cuộc sống mới, là sự kiện quan trọng chứ không hề đáng sợ. Người chết, nếu được người sống tổ chức tang lễ chu đáo, đầy đủ sẽ được lên trời - thế giới bên trên để trở thành tổ tiên - thần linh bảo hộ của những người sống và cho cây lúa. Hồn người chết tuy gần với mộ, tượng mộ đồng thời vẫn có thể về nhà thăm hỏi người sống, tìm đồ cúng, thỉnh thoảng nghỉ ngơi dưới sàn kho thóc hưởng sự mát mẻ như người sống. Khi các nghi lễ tang ma hoàn thành, người chết được chuyển một cách tượng trưng từ phía Tây/Nam sang phía Đông/Bắc, tức từ thế giới bên dưới hay từ một nơi nào đó trên mặt đất gần trời lên trời - thế giới bên trên. Lúc này, các đồ cúng cho người chết được đặt ở phía Đông/Bắc nhà...

Quan niệm thế giới của người chết nằm ở hướng Tây hoặc hướng Nam, thường được coi là ở bên dưới, đối lập với thế giới của người sống ở bên trên, người Toraja thường đặt nghĩa địa ở phía Nam, Tây Nam làng. Đặc biệt, người Toraja Sadan phân biệt ba kiểu nghĩa địa:

(1) Loko = lỗ/hang/hầm là kiểu nghĩa địa cổ, giờ chỉ còn di tích, là những hang, hốc đá tự nhiên có cửa đôi khi kèm theo hàng lan can để đặt tượng mồ. Trong hang đặt những quan tài lớn dùng cho cả một gia đình.

(2) Patane (?) là kiểu nghĩa địa ở những nơi xa hoặc hiểm hang đá, vì thế, người ta phải khoét vào vách đá hay vách đất dựng đứng.

(3) Liang/lijang/lubang = lỗ/hang/khoang/ổ cũng là từ thường được dùng gần với nhà mồ (liang patane), quan tài gỗ (liang kayu) có

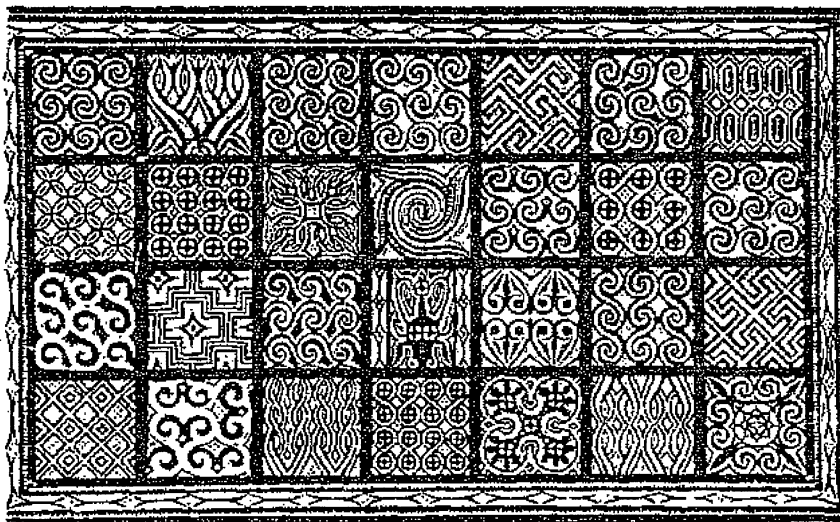
chạm trổ. Họ cũng có những hầm mộ (tadari) là mộ chung của một gia đình. Nhà mồ - một dạng nhà thu nhỏ cũng có thể là nơi an nghỉ cuối cùng cho người chết (Koubi: 196; Watterson: 228)...

Điều khắc trong tâm thức người xưa không phải chỉ để làm đẹp ngôi nhà, mà đó còn là một cách làm ngôi nhà trở thành một vũ trụ thiêng liêng, sống động. Ngoài các mô típ trầu, chim là các mô típ rồng, rắn, cá sấu, thần lùn, ngựa. Các hoa văn hình học cũng rất đa dạng, chủ yếu là đường xoáy ốc và các biến thể của nó như chữ S, vòng tròn đồng tâm, tiếp đó là mặt trời nhiều cánh, ngọn lửa, hình tròn, vuông, tam giác - những mô típ mang thần thái Đông Sơn (Hình 8).

Koubi (17) xác định 80 - 120 mô típ tùy theo vùng và nhận xét hai hằng số của tongkonan là:

a. Bên trong hơi tối và không có hoặc rất ít trang trí, tương phản với sự phong phú, rực rỡ bên ngoài ở tất cả bốn mặt, dường như từ chân cột tới đầu hồi đều được chạm, khắc, vẽ.

b. Tuy nhiên, mặt phía Bắc bao giờ cũng được trang trí nhiều và đẹp hơn mặt phía Nam. Kruiy cho hay: Đầu con chim phía Bắc được điêu khắc công phu, đẹp đẽ hơn đầu con chim phía Nam.



Hình 8: Các mô típ trang trí nhà Toraja

Nguồn: Koubi.

Các hình khắc được tô màu hài hòa, các màu chính là màu đen - màu đêm tối - cái chết; màu đỏ - màu máu; màu trắng - màu xương; đỏ trắng hòa hợp - màu tình yêu - sự sống; màu vàng - màu của thần linh, của vinh quang được dành cho quý tộc cao cấp. Tuy nhiên, gam màu chủ đạo, màu nền là màu đen...

Nhìn chung, các mô típ ở một làng khá giống nhau, sự khác biệt chỉ ở bố cục và số lượng mô típ. Tất cả các trang trí đều do các nghệ nhân thực hiện, chúng không chỉ làm cho tongkonan trở nên thiêng liêng, có sức mạnh bảo vệ, phù hộ chủ nhân mà còn là một dấu hiệu đặc trưng cho mỗi dòng họ.

Là một tiểu vũ trụ, tongkonan cũng là một xã hội Toraja thu nhỏ.

Trong tiếng Toraja, tên gọi phổ biến cho một ngôi nhà là banua. Tuy nhiên, nói đến nhà cổ truyền Toraja là nói đến tongkonan/banua tongkonan. Tên tongkonan bắt nguồn từ tonko/tongkon = ngôi/vị trí/ tham dự hội lễ... Từ đó, tongkonan được hiểu là vị trí của tổ tiên đã dựng lên ngôi nhà tức đó là nhà của một gia đình có địa vị.

Theo Jowa (1988: 34), có một chỗ ngồi trong xã hội là một khái niệm quan trọng của cư dân Indonesia và châu Đại Dương. Mặt khác, tongkonan còn được coi là “nhà gốc” hay “nhà tổ tiên” = nơi chôn nhau cắt rốn của cha mẹ, ông bà; nhà chung = nơi tập hợp của một dòng họ phụ hệ (có nơi cho cả hai dòng phụ và mẫu hệ) khi có hội lễ. Từ đó, những người có chung tổ tiên tự gọi là siunu lan tongkonan = họ hàng trong tongkonan. Do vậy, có sự phân biệt giữa banua - nhà ở thường và tongkonan, theo đó, một banua phải có những nghi lễ nhất định tùy theo đặc trưng của mỗi dòng họ mới được gọi là tongkonan.

Như phần lớn các dân tộc ở Tây Indonesia, người Toraja có hệ thống thân tộc song hệ, con cháu tính theo cả hai dòng bố mẹ, con trai con gái đều có quyền thừa kế như nhau, trách nhiệm và đóng góp của vợ chồng với việc giỗ tết hai bên nội ngoại như nhau, hai từ rara buku = máu xương được dùng chỉ họ hàng nói chung không phân biệt

nội ngoại. Tuy nhiên, phần lớn các ông chồng Toraja cư trú đằng nhà vợ, vợ có quyền cai quản trong nhà.

Mỗi người Toraja biết được dòng giống mình chính là nhờ tongkonan - nơi sinh ra của bố mẹ, ông, bà, cụ, kị... Các vị tổ của một tongkonan luôn là một cặp vợ chồng, dù trong một số trường hợp chỉ tên ông tổ hay tên bà tổ được tưởng nhớ đến. Về lý thuyết, mỗi người có thể thuộc về hàng trăm tongkonan, nhưng thực tế chỉ có tongkonan của bố mẹ, ông bà bên vợ và bên chồng là thân thiết gần gũi.

Theo tục lệ cổ truyền Toraja, một banua phải có những nghi lễ nhất định, tùy theo mỗi dòng họ để trở thành một tongkonan. Trong một làng có nhiều tongkonan, với những tiêu chuẩn nhất định, một tongkonan có thể trở thành tongkonan layk = tongkonan cổ kính, là nhà gốc - nhà mẹ của các tongkonan khác. Từ đó, nó được coi là hội đồng lớn phụ trách các công việc tín ngưỡng đồng thời chỉ huy các tongkonan ở cấp độ thấp hơn đảm nhiệm các mặt quân sự, ngoại giao, kinh tế... Các chủ tongkonan thường đứng trong hội đồng làng và một người được bầu làm chủ làng. Chủ làng và chủ tongkonan gốc có thể là một, có thể là hai người khác nhau, lãnh đạo theo hai hệ thống luật lệ; làng nước chung và dòng họ riêng. Năng lực của một chủ làng hay chủ tongkonan gốc thể hiện ở chỗ biết kết hợp hài hòa hai hệ thống đó. Như vậy, một tongkonan gốc tuy không phải là một dạng nhà công cộng - nhà làng nhưng ở một chừng mực nó vẫn được coi là một trung tâm xã hội - văn hóa - tín ngưỡng của làng, thường nằm ở trung tâm làng mà cư dân có quan hệ thân tộc.

Mặt khác, tongkonan cũng phản ánh sự phân hóa xã hội.

Theo Koubil (9, 20) trừ một vài ngoại lệ, xã hội Toraja cổ truyền được phân thành bốn tầng lớp:

(1) Quý tộc cấp cao, còn được gọi là Puang = Thần linh hoặc Pekamberan = Người được coi như bố hoặc Siambe = Bố cao quý; (2) Quý tộc cấp vừa và thấp; (3) Bình dân cũng gồm hai lớp; (4) Nô lệ.

Theo tục lệ xưa, chỉ nhà của quý tộc mới được có cột kê đá, có cầu thang lớn mang điêu khắc, có trang trí hình sừng trâu, đầu chim, có sàn hiên ở hai đầu hồi, có hàng rào. Đặc biệt, số lượng trụ lũng ở phần mái nhô ra (dấu tích của các cột đỡ đầu nóc) được xác định: Nhà quý tộc cấp cao: 5; Nhà quý tộc nhỏ: 4; Bình dân lớp trên: 3; Bình dân lớp dưới: 2; Nô lệ: 0 (Keniiedi, 1957: 108, 130).

## NHẬN XÉT

Một cái nhìn so sánh nhà Toraja - nhà Đông Sơn và tiền Đông Sơn (từ tư liệu khảo cổ) đã cho thấy một số tương đồng rất cơ bản: Nhà sàn mái sống vồng, vách nghiêng, hướng Bắc - Nam, cột nhà hình chày kê đá... Một lần nữa ta cũng thấy giữa nhà - nhà mồ - quan tài có sự giống nhau về hình dáng - biểu tượng và khác nhau về hướng nằm trên cơ sở tính lưỡng hợp giữa người sống - người chết. Điều này cho phép chúng ta, trong các trường hợp khác nhìn thấy một phần nào hình ảnh ngôi nhà xưa qua ngôi nhà mồ hiện tại. Các mô típ trang trí nhà Toraja cũng rất gần gũi với hoa văn trên trống Đông Sơn. Điều quan trọng nhất ở đây là ta đã thấy được khá rõ mối quan hệ giữa kiến trúc Toraja với tổng thể văn hóa Toraja, đặc biệt là với huyền thoại và tư duy biểu tượng Toraja. Rõ ràng, một biểu tượng kiến trúc tự nó không thể tồn tại nếu không có sự kết nối với các yếu tố văn hóa khác để trở thành một sự kiện văn hóa tổng thể, một sinh vật hay một tiểu vũ trụ. Trong mọi trường hợp ngôi nhà luôn là một cơ thể sống...

## CHƯƠNG 2

# Về hai hình nhà khởi nguyên Ngaju - Dayak

### I. QUAN HỆ ĐÔNG SƠN - DAYAK

Người Dayak - ở đảo Kalimantan/Borneo (Indonesia) cũng như người Toraja, Batak... theo Geldem (1966) là những người “Cựu Mã Lai” (Vétéro - Malais) hay “Nguyên Mã Lai” (Proto Malais) đã đến vùng quần đảo trước, từ thời đá mới (cách đây 3.000 - 4.000 năm) khác với các tộc người Java, Bali, Bugis... là những người Tân Mã Lai (Neo-Malais) đến vùng quần đảo cách đây 2.000 năm (?).

Tên Dayak được coi là tên rút gọn của tên orang-dayak = người ở phía trong hay người vùng đầu nguồn được dùng chung cho nhiều tộc người có văn hóa - ngôn ngữ khác nhau ở đảo như Ngaju, Bajau, Punan, Kayan...<sup>7</sup>

Golonbew (1929, 1940) trong hai bài viết về văn hóa và con người thời đồng thau ở Việt Nam đã từng vạch ra những nét tương đồng giữa những con thuyền và những cảnh trên trống đồng Đông Sơn, Ngọc Lũ với đám ma của người Mường và lễ Tiwah - đám ma của người Ngaju Dayak...

Học giả Hà Lan Kampers trong tác phẩm nghiên cứu tổng hợp về trống đồng (1988: 134, 309) cũng đã nhận thấy “có một sự giống nhau

---

<sup>7</sup> Nguyên văn Dayak = the people from upstream (Anh) và homines de l'interieur (Pháp). Ta thấy tên Dayak có nghĩa đen giống tên gọi Toraja.



rất rõ rệt” giữa hình nhà cùng với hình người, chim trên mái, cảnh đánh chiêng... được khắc trên ống tre đựng nước hoặc rượu trong lễ Tiwah với hình nhà - người - cảnh lễ hội trên trống Đông Sơn. Theo ông, tổ tiên của một số nhóm Dayak hay người Proto Dayak đã từng sống ở miền Bắc Việt Nam...

Các nhà Nhân thể học từ Olivier (1966) đến Nguyễn Lâm Cường (1993: 87) đều thấy sọ người cổ Đông Sơn gần với sọ người Dayak và người Việt.

Macdonald (1988: 76) cho biết người Dayak có thối tu wa = tù và (Việt) trong hội lễ. Chưa rõ nghĩa đen của tù và (?)...

## II. LỄ TIWAH

Cũng theo Macdonald, người Ngaju coi cái chết là một nguyên lý của cuộc sống. Nhưng cuộc sống có một giá trị và ý nghĩa tâm linh sâu sắc bởi mỗi hành động của con người cũng như mỗi sự kiện xã hội là sự lặp lại những hành động và sự kiện của thời nguyên thủy linh thiêng và huyền thoại.

Lễ Tiwah (?) là tang lễ - đám ma - lễ bỏ mả Ngaju. Khi có người chết, lễ Tiwah bắt đầu bằng lễ được coi là “đám ma lần thứ nhất”, một đám ma theo nghĩa thông thường để chôn tạm thời người chết. Phần chính của lễ Tiwah là “đám ma lần thứ hai”, một mặt đưa xương cốt - di hài của người chết về khu mộ của gia đình (tương tự lễ cải táng của người Việt), mặt khác, đưa hồn người chết về với hồn ông bà tổ tiên (nói theo kiểu người Mường, đưa hồn ma người chết từ Mường Người về Mường Ma). Qua hội lễ, người sống cầu mong sự giải ách vật chất cho hồn người chết, để hồn được siêu thoát vào thế giới tâm linh, tức trở về đất hồn, nơi ở của tổ tiên ông bà. Chỉ đến lúc đó, sự ràng buộc giữa người chết với người sống mới được giải tỏa, người chết mới chính thức hóa thành tổ tiên - thần linh của người sống.

Dễ thấy, đó cũng chính là mục đích của lễ bỏ mả Ba-na, Gia-rai, của các lễ cúng 35/49/100 ngày sau đám ma ở người Việt...

Hội lễ Tiwah là một hội lễ lớn của làng Ngaju, có khi làm chung cho 50 - 60 người chết với hàng nghìn khách khứa từ các làng gần xa, mọi chi phí của lễ được dân làng chung vai gánh vác. Mọi người ai cũng có trách nhiệm và quyền lợi dự lễ, bởi một người nào đó hôm nay là chủ, ngày nào đó sẽ là khách và ngược lại (Nói theo cách của người Việt, đó là một cái “nợ đồng lân”).

Theo truyền thống, lễ hội Tiwah kéo dài 7 ngày 7 đêm. Trước ngày vào đám, các thầy cúng đã hát tang ca và làm lễ tẩy trần khi xương cốt của người chết được hỏa thiêu và rước về nhà tang lễ.

Trong 4 ngày đầu, với nhiều kiêng kỵ nghiêm ngặt, các nghi lễ được tiến hành để hỗ trợ Tempon TeZon, trong thần điện Ngaju là vị thần/vị thuyền trưởng/người lái đò/kẻ dẫn đường sẽ chở - đưa hồn người chết về nơi ông bà, ông vải. Người Ngaju quan niệm liau = hồn của tinh thần sẽ đi trước, còn liau karaban = hồn của thể xác như hồn của tóc, xương, thịt... sẽ theo sau. Khi đã cùng trở về Lewu Liau = Đất Hồn/Làng Ma, các hồn đó lại hòa hợp, từ đó, tái sinh một cuộc sống mới. Trong khi đó, xương của người chết được để vào những ngôi nhà sàn nhỏ (sandung) mái nhô hình thuyền, hoặc có một cột (như cây hương - miếu thờ của người Việt), hoặc có bốn cột nhưng đều mang nhiều hình vẽ và điêu khắc được dựng cùng với tượng mồ (giống với nhà - tượng mồ Gia-rai, Ba-na) và với hòn mồ (như ở mộ Mường) nơi nghĩa địa ngoài làng, cũng là nơi ở của Tổ tiên và Thần thánh. Từ đó và ở đó, người chết hóa thành Tổ tiên, tham dự vào tất cả các hoạt động tập thể của “Làng Ma”, làng nằm dưới hoặc trên làng người sống, nhưng cũng ở nơi giáp ranh với Trời.

Ngày đầu tiên là ngày hội của phụ nữ. Ban ngày lo cơm nước cỗ bàn, khi đêm xuống, các bà các cô cất tiếng ngân nga những bài ca dẫn hồn người chết trong khi các thầy mo cầu khẩn và lên đồng, nhập hồn của các thiện thần (sangiang) và hồn của thủ lĩnh/thần Tempon Telon. Một ngôi nhà sàn nhỏ (một dạng miếu/nhà mồ) - biểu trưng

cho nơi ở của hồn người chết ở thế giới bên kia được dựng lên để chứa đồ cúng tế. Dân làng quây quần quanh gia đình người chết, người thổi kledi (khèn), người đánh trống chiêng báo cho hồn người chết sự siêu thăng và xua đuổi tà ma quỷ dữ. Các bà đồng (blians) cũng xì xuyết xua đuổi những con chim đang cố bắt trộm hồn người chết. Tiếng cối giã thậm thình làm gạo nấu cơm cúng. Trong nhịp trống chiêng và giã cối, trai gái hóa trang bằng lông chim nhảy múa. Đó chính là cảnh chúng ta đã thấy được mô tả trên trống Đông Sơn.

Ngày thứ hai là ngày “hiển tế người”. Thừa xa xưa, vật hiến sinh là người nô lệ hay tù binh, đàn ông hoặc đàn bà và sau này được thay dần bằng trâu - con vật được coi là có họ hàng với người... Chính vì thế, cách hiến tế trâu cũng giống như cách hiến tế người. Người hay trâu đều bị buộc vào cột lễ và bị hành hình vào ban đêm, tức sau lúc mặt trời lặn và trước lúc mặt trời mọc. Việc hiến tế đó được coi là vì quyền lợi của cả làng, máu của người hay vật hiến sinh được vảy, quét vào tất cả mọi người dự lễ. Người ta còn tin rằng, lễ hiến sinh đó sẽ giải trừ dịch bệnh, đem lại may mắn cho cộng đồng. Thường, lễ hiến sinh này được làm vào ngày hội thứ 6 - 7, và thuở xưa, đó là cả một cuộc chiến săn đầu người ở những làng thù địch...

Ngày thứ ba, di hài người chết được đưa về các hầm mộ tùy từng người ở đầu hay cuối làng.

Ngày thứ tư, cũng là ngày phụ nữ chuẩn bị cỗ bàn cho ngày hôm sau - ngày quan trọng nhất. Rồi mọi người lại hát tang ca. Các thầy mo hát mời khách xa gần.

Ngày thứ năm, là ngày quan trọng nhất bởi đó là ngày tổ tiên trở về thăm người sống. Các lễ thức tự chúng kể lại thời hồng hoang nguyên sơ. Kịch bản của hội và lễ chính là một sử thi - huyền thoại về sự sáng tạo thế giới (tương tự với áng mo - tang ca “Đẻ đất đẻ nước” của người Mường).

Sau đây là nội dung chính của sử thi đó, được Macdonald (72) tóm tắt và trích dẫn theo một bản do nhà truyền giáo và nhà bác học Hà Lan Schaerer sưu tầm và dịch vào những năm 40 của thế kỷ XX:

“Ngày xưa ngày xưa, lâu lắm rồi, khi chưa có núi, chưa có đồi, mây đen còn quện mây trắng bạc lác bởi lời.

Rồi một hôm, vươn lên trời mây có Núi Vàng cùng Núi Ngọc lấp lánh, sáng ngời.

Ngon Núi Vàng cao vút lên và Rayning Mahatala Langit = Chim Kền Kền (hombill = chim mỏ hình sừng) bay đến đậu.

Núi Ngọc trôi lên thụt xuống, và chim Diều hâu - Vị Chủ núi - Vị Chúa tể của Bầu Trời bay đến.

Một trận động đất và những ngọn núi đầu tiên vươn lên các tầng mây. Chim Kền Kền xinh đẹp khi đậu Núi Vàng, lúc trên Núi Ngọc.

Cây Đời xuất hiện:

Ngon núi bằng vàng chạm trời rồi biến thành Cây Đời mang lá vàng quả ngà. Tingian - Diều cái nhìn thấy Cây Đời, bay đến đậu trên ngọn, ăn quả trắng như ngà.

Tambarinang - Diều đực liếc mắt ngang dọc, thấy Cây Đời và Diều cái, bay đến mổ rêu trên thân cành cây, mổ cả vào chồi của Cây Đời. Thuyền Rắn Nước nổi lên...

Bất thần, những chồi Cây Đời màu trắng hóa thành một con thuyền gỗ bangkirai màu vàng, một con thuyền vàng, Thuyền Rắn Nước nổi lên.

Đàn ông - Đàn bà xuất hiện:

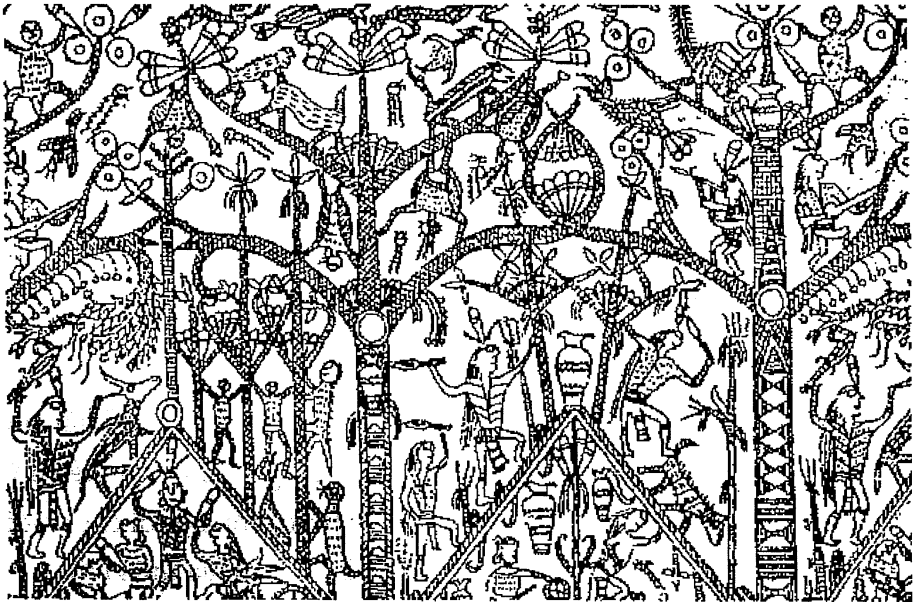
Đó là những mảnh của Cây Đời. Khi Diều cái mổ chồi màu trắng ngà của Cây Đời, đàn bà xuất hiện. Khi diều đực mổ rêu trên Cây Đời, đàn ông ra đời.

Cuộc chiến khởi nguyên, sự hủy diệt:

Diều đực - Diều cái cãi - đánh nhau phá trụi hoàn toàn Cây Đời...

Tất cả Núi, Diều, Cây Đời, Thuyền Rắn Nước, Đàn ông, Đàn bà lần lượt ra đời, giờ biến mất trong cuộc hủy diệt, do hai con diều gây ra.

Trên Cây Đời có vạn vật - hoa, quả, người, vật, chim trôi, và rắn nước"... (Hình 1).



Hình 1: Cây Đời - cây Vũ Trụ trong tâm thức Dayak  
 Nguồn: Kempers 1988.

So sánh huyền thoại Ngaju trên với Mo-tang ca-sử thi Mường “Đẻ đất: Đẻ nước” chúng ta có thể thấy nhiều mô típ tương đồng như đôi chim đực - cái, cây đời/vũ trụ, việc chặt cây...

Theo kịch bản đó, ngày thứ 5 là ngày khách khứa từ các làng xung quanh tạo thành một đám rước đi bằng những con thuyền trang trí cờ phướn trên sông kéo tới. Dẫn đầu đoàn rước là những người đeo mặt nạ thể hiện người chết, tổ tiên đã hóa thần linh và nhiều loại chim, thú, cây cối... Các vị khách còn mang theo hampatong = tượng tổ tiên và hình cây - người bằng gỗ. Với người Ngaju, cùng với răng hổ và răng cá sấu đó cũng là các bùa, vật thiêng được giữ trong nhà, được tin là sẽ đem lại may mắn tốt lành cho chủ nhà. Khi đám rước tới gần, những người đeo mặt nạ phía làng chủ cũng tiến ra. Một cuộc xô xát giả nổ ra trên sông thể hiện sự xung đột giữa hai con chim đực - cái huyền thoại trên Cây Đời. Khi bên làng chủ rút lui, bên khách lên bờ...

Các nghi lễ tiếp theo là việc vượt qua 6 chương ngại thể hiện Cây Đời.

Một vị trưởng lão thay mặt cho cả hai bên nói về của cải, công tích của mình rồi trước hết giật đứt chướng ngại bằng vải, sau là vượt qua các chướng ngại làm bằng chiếu, chiếu, ché và cuối cùng là dùng kiếm chặt đứt một “thân cây bằng ngà”. Nghi thức đó thể hiện việc chặt Cây Đời, tiếp theo là lễ hiến sinh với cái chết của người và các con vật. Nhưng chính cái chết lại là tiền đề cho sự sống, một vũ trụ từng bị chặt phá hoang tàn giờ có thể tái sinh và một chu kỳ sống mới lại bắt đầu. Cây Đời lại sẽ đơm hoa kết quả bằng ngà...

Lúc đó, bên chủ mới được cời tang phục và ra hiệu dọn cỗ bàn ăn uống. Ngày thứ 6, mọi người ăn uống no say. Ngày thứ 7 làm lễ có ý nghĩa tẩy trần, tẩy uế hay rửa tội. Khi lễ kết thúc, hồn người chết mới lên thuyền của Tempon Telon để về Đất Hồn - bên kia thế giới...

Vào thời xa xưa, sau lễ còn là các cuộc chinh chiến gắn với tục săn đầu.

Người Ngaju quan niệm có hai loại thuyền hồn: banama rohong = thuyền của chính Tempon Telon được trang trí bằng lông chim và lá cây ở hai đầu, được vũ trang bằng kiếm và dao găm, cắm ở bốn phía; banama tingang = thuyền mang hình của một con điều hâu với đủ đầu, đuôi, cổ, cánh, kéo chiếc bè mang hình ba quả núi, trên đỉnh quả núi ở giữa thay cho cột buồm có hình thanh lao của Tempon Telon = một biểu tượng cho cây vũ trụ, hai bên mũi lao có hình mặt trăng và mặt trời. Trên hai quả núi hai đầu là hình hai nhà sàn tương tự với hai dạng nhà cũng trên trống Đông Sơn (xem hình 3, Chương Dẫn luận I). Trong nhà có chiếu, ché rượu cần... Tất cả, núi, cây, nhà... đó chính là hình ảnh của Batu Nindan Tarong = Đất gốc thiêng liêng = Làng khởi nguyên, nơi con người đầu tiên đã sống, sinh sôi nảy nở và sau khi chết, bằng con thuyền hồn họ phải trở về đó...

### III. NHỮNG HÌNH NHÀ TRÊN ỐNG TRE NGAJU

Ta thấy trên ống tre Ngaju có cả hai dạng sống võng và sống lồi đi đôi với nhau y như trên mặt trống Ngọc Lũ dù hình nhà mái sống võng đã biến dạng.

Kempers (124) gọi dạng mái sống võng là “Dạng H” và lưu ý hai đầu hồi nhô của dạng nhà này có trang trí một vòng tròn tận cùng là ba lông chim có gốc là hình đầu chim. Trong khi đó, dạng nhà sống lồi không được Geldem nói đến (?) được Kempers gọi là “Dạng O” với “mái cong lồi” (convex roof).

Cũng theo Kampers, rõ ràng, những ống tre Ngaju không quá cổ từ góc độ khảo cổ học nhưng lại phản ánh một truyền thống nghệ thuật và tâm linh rất cổ về mặt dân tộc học tức truyền thống Đông Sơn hoặc Tiền Đông Sơn. Cụ thể, các hình vẽ trên đã được các nghệ sĩ dân gian Ngaju thể hiện các chủ đề của thế giới huyền thoại, có ý nghĩa biểu tượng và gắn liền với tang lễ.

Trong tâm thức Ngaju, hai dạng nhà đó, cùng với hình cây đời - cây vũ trụ là đặc trưng cho Làng khởi nguyên (the Primeval Village) được quan niệm nằm trên lưng một con rắn nước sống ở một con sông lớn nằm giữa thế giới bên trên và thế giới bên dưới. Ngôi nhà mái sống lồi là nhà dành cho hội lễ, có liên quan tới thế giới bên dưới và hình cong tròn của nó phản ánh hình cong tròn của thân mình rắn nước. Ngôi nhà mái sống võng là nhà ở, với đỉnh mái nhọn (mặt bên) giống với ngọn núi khởi nguyên gắn với thế giới bên trên. Tuy nhiên, sự phân chia đó không quá rạch ròi. Khi thế giới hình thành, ngôi nhà được gắn với yếu tố Âm, nhưng để biến nó thành một biểu tượng cho tính tổng thể/nhất Nguyên (Totality) của vũ trụ, ngôi nhà được mang những yếu tố phụ Dương tính gắn với thế giới bên trên. Hai ngôi nhà - hai dạng nhà Ngaju đi đôi với nhau thể hiện thế giới bên trên và bên dưới là một tổng thể Âm - Dương, Đực - Cái, thế giới bên trên - thế giới bên dưới ngay từ đầu đã hòa hợp nhau hơn là đối kháng...

Ngôi làng cội nguồn thiêng liêng đó, nơi con người đầu tiên - tổ tiên đã sống và là nơi đất hứa - đất thánh - cái đích trở về của người chết bằng con thuyền cũng được coi là trung tâm của vũ trụ và cũng có dáng vẻ bên ngoài giống như nhà - làng của người sống.

#### IV. TƯ DUY BIỂU TƯỢNG ÂM - DƯƠNG NGAJU

Tâm thức Ngaju đặt hai ngôi nhà sống lỗi - sống vông đó trong một hệ thống biểu tượng Âm - Dương, một vũ trụ luận chi phối toàn bộ văn hóa cổ truyền Ngaju.

Nhà sống vông - gắn với chim trời - diều hâu - núi vàng núi ngọc - thế giới bên trên - mặt trời - cây lao thiêng - dao găm - đàn ông - nam thần tối cao Mahalata = Dương.

Nhà sống lỗi gắn với rắn nước - sông - thế giới bên dưới - mặt trăng - vải thiêng - ché/ bình đựng nước - đàn bà - nữ thần tối cao Jata = Âm.

Ta cũng thấy trong huyền thoại sáng thế cũng như trên hình vẽ Ngaju, hai biểu tượng rắn nước và thuyền đã hòa một thành Con Thuyền Rắn Nước. Hình rắn - chim hòa hợp này cũng được khắc trên quan tài và nhà mồ.

Trong ngôn ngữ bí hiểm của các thầy mo Ngaju, tên của vị thần tối cao là Tambon Hamei Bungai, trong đó tambon = rắn nước/Naga, bitngai = chim/diều hâu.

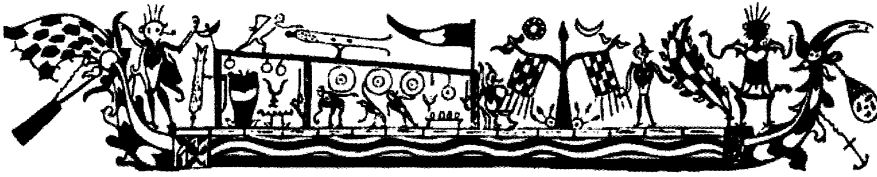
Trên hình vẽ, Cây Đời/Cây Vũ Trụ Ngaju có ngọn là một ngọn lao (Dương), hai bên có mặt trời (Dương) - mặt trăng (Âm), lá là những mảnh vải (Âm), quả là vàng và đá quý (Dương)...

Khi chết, thi thể người đàn bà Ngaju được đặt trong quan tài hình thuyền - chim (Dương), ngược lại, thi thể người đàn ông được đặt trong quan tài hình thuyền - rắn (Âm).

Con thuyền chở hồn - người chết của Tempon Telon là một con



thuyền vừa rắn, vừa chim hoặc là hai con thuyền một chim - một rắn (Hình 2).



Hình 2: Thuyền hồn Dayak

Nguồn: Kempers.

## NHẬN XÉT

Tóm lại, chúng ta thấy trong văn hóa cổ Ngaju - Dayak tư duy biểu tượng Âm - Dương được thể hiện thống nhất và đa dạng, từ thần thoại đến hội lễ, từ ngôn ngữ đến kiến trúc. Đó chính là tư duy Đông Sơn cũng được thể hiện rất sống động và đặc sắc trên mặt trống Đông Sơn. Có thể coi học thuyết Âm - Dương Trung Hoa sau này là sự phát triển tới một đỉnh cao của tư duy này.

Một loạt câu hỏi được đặt ra là: Hai dạng nhà trên trống Đông Sơn tương tự với hai dạng nhà của làng khởi nguyên Ngaju phải chăng cũng thể hiện hai dạng nhà khởi nguyên của người Đông Sơn, đồng thời là hai biểu tượng khởi nguyên của kiến trúc Đông Sơn? Tư duy biểu tượng Âm - Dương phải chăng là tư duy cốt lõi là phần hồn của kiến trúc Đông Sơn? Tư duy ấy, các biểu tượng ấy thể hiện thế nào trong kiến trúc cổ truyền Việt Nam - Đông Nam Á trong mối quan hệ cội nguồn và tiếp xúc?

Để trả lời các câu hỏi đó, chúng ta sẽ lần lượt so sánh - phân tích các biểu tượng hóa thân và ẩn mình trong kiến trúc cổ truyền của một số tộc người tiêu biểu ở Việt Nam - Đông Nam Á.

## CHƯƠNG 3

# Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền Việt - Mường

### I. QUAN HỆ ĐÔNG SƠN - VIỆT - MƯỜNG

Người Việt hiện là tộc người lớn nhất trong 54 tộc người ở Việt Nam sống tập trung ở vùng đồng bằng, ven biển còn người Mường là một tộc ít người sống chủ yếu ở miền trung du hay quanh các thung lũng hẹp vùng chân núi.

Quan niệm phổ biến hiện nay là, vào thời Đông Sơn, người Việt với người Mường còn là một. Nói một cách khác, tộc người chủ thể của văn minh Đông Sơn là tổ tiên chung của hai tộc Việt - Mường.

Mối quan hệ cội nguồn Đông Sơn - Việt - Mường hiện là điều đã được chứng minh nhiều qua các bằng chứng khảo cổ và dân tộc học...

Đặc biệt, Goloubew (1936, 1940) vạch ra sự tương đồng giữa cảnh trên trống Đông Sơn - đám ma Mường và lễ Tiwah/ đám ma Ngaju Dayak, từ đó coi một bộ phận dân Đông Sơn là tổ tiên của người Mường...

Trần Từ (1997) người có những công trình đặc sắc về Mường đã chứng minh rằng trong di sản văn hóa Việt - Mường, “chỉ có mỗi một “đầu váy” Mường là mang thần thái Đông Sơn, tức giữ được hầu như toàn bộ cấu trúc trang trí của hoa văn trên trống đồng loại I”...

Việc so sánh các biểu tượng trong kiến trúc cổ Việt - Mường và kiến trúc cổ Toraja, Ngaju Dayak sẽ góp phần làm sáng tỏ hơn mối quan hệ cội nguồn trên.

## II. CÁC BIỂU TƯỢNG

### 1. Con rùa

Như từng nhận xét, Mo - tang ca - sử thi thần thoại khởi nguyên Mường “Đẻ đất đẻ nước” có nhiều nét tương đồng với huyền thoại khởi nguyên Ngaju. Đây là một đoạn trong Mo Mường:

*... Hết núi mây trôi nổi núi mây trôi,  
Hết lớp mây này nổi gò mây khác.  
Nhìn việc kể tích khi xưa.  
Thấy đất đen lên đầy miệng ang,  
Đất vàng lên đầy miệng đội,  
Vòi vọi cây si mọc...*

So sánh với đoạn đầu của huyền thoại sáng thế Ngaju, ta thấy mô típ đất đen, đất vàng Mường tương ứng với núi vàng núi ngọc Ngaju, cây si Mường là cây đời - cây vũ trụ Ngaju, đôi chim Âu chim Ủa Mường ứng với đôi chim Tambarinang - Tingian Ngaju, cây chu đồng Mường có bông thau quả thiếc ứng với cây đời Ngaju có lá vàng, quả trắng ngà, lễ chặt cây đời trong hội Tiwah ứng với áng mo chặt cây chu đồng trong Mo Mường...

Từ đó, ta không mấy ngạc nhiên khi thấy một trong hai dạng nhà khởi nguyên Ngaju - loại nhà có sống mái cong lồi (hình rắn nước) đã hóa thân thành ngôi nhà khởi nguyên Mường được dựng theo hình rùa. Theo sự tích kể trong Mo Mường, để khỏi bị ăn thịt, Bác Rùa đã phải dạy cho Ta Cắn - anh hùng văn hóa Mường cách làm nhà:

*... Bốn chân tôi là bốn cột cái.  
Hai vĩa sườn là hai mái nhà.  
Xương sống nên đòn nóc.  
Xương sườn nên rui.  
Mồm và đít là hai lối ra vào....*

Trong tâm thức Mường, theo Đặng Văn Tu (1988: 77), rùa là con vật

sống lâu, nên thấu hiểu thiên cơ địa lý, là túi khôn của người. Thừa người sống chung với các loài vật, rùa luôn bên vực người, giúp người. Rùa không chỉ dạy cho người Mường làm nhà, mà còn dạy cho họ cách làm rượu cần, dạy hát giao duyên. Để trả ơn đó, người Mường có tục kiêng giết và ăn thịt rùa, coi rùa là con vật thiêng mang ơn nghĩa với người...

Có thể thấy, một ngôi nhà có sống mái hình mu rùa là ngôi nhà có sống mái cong lồi. Như thế, cảm quan Mường về mái nhà sống lồi hình mai rùa lại đồng điệu với cảm quan Ngaju, bởi rùa và rắn nước đều là biểu tượng của sông nước - thế giới bên dưới, từ đó đều được gắn với nhà - làng - đảo - vũ trụ khởi nguyên.

Nhìn xa rộng hơn, các mô típ như nhà khởi nguyên hình rùa (Mường), làng khởi nguyên trên lưng rắn nước (Ngaju), đảo Pongko - đảo khởi nguyên (Toraja), đảo Bông Lai - đảo tiên - thế giới cửa lạc nơi có thuốc trường sinh nằm trên lưng rùa (Trung Hoa), vũ trụ khai sinh trên lưng rùa khổng lồ (Ấn Độ), thần Kim Quy (Rùa Vàng) giúp An Dương Vương xây thành ốc Cổ Loa... là các mô típ anh em ruột thịt.

Quả thật, những ngôi nhà cổ truyền Mường được biết đến nay không còn dấu vết gì của ngôi nhà hình rùa nữa. Song, liệu có thể coi dạng mái tròn của kho lúa Mường là một biến thể của dạng nhà mái cong lồi trên trống Ngọc Lũ bởi một số học giả Việt Nam (Phạm Lý Hương, 1994: 336) cũng coi dạng nhà này là kho chứa lương thực hay nhà cầu mùa?

Trong khi đó, hồi quang của ngôi nhà rùa lại vẫn lung linh, le lói trong ngôi đình Việt.<sup>8</sup>

---

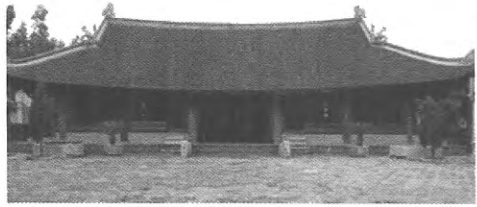
<sup>8</sup> Đình vốn là một từ Hán - Việt. Lý Lạc Nghị và Jim Waters (1997: 199) cho biết: Cấu thành của chữ đình theo thuyết văn là cao chỉ nghĩa, nhưng viết giám nét và có bộ ting = đình chỉ âm đọc. Nghĩa gốc là chỗ mà thời xưa người ta dựng ở ven đường để khách dừng lại và nghỉ ngơi. Cũng dừng với nghĩa đình = dừng lại như đình chỉ. Chữ đình trong triều đình, gia đình có nghĩa gốc là cái sân nhà, sau mở rộng thành nhà lớn, nơi hội họp.

Theo Cao Chấn Minh và Đàm Lực (1997), lịch sử của đình trong kiến trúc cổ Trung Hoa rất lâu đời, có thể tới trước thời Thương - Chu. Nhưng từ chỉ đình được phát hiện sớm nhất là trong cổ bát văn thời tiền Tần (?). Đến thời Tần - Hán thì đình rất phổ biến, thời Tây Hán - theo Hán thư - toàn quốc có 29.635 chiếc đình. Lúc này đình có tên gọi chung, nhưng gồm hàng chục loại, về cơ bản, đình là một nhà lầu bốn phía để trống, dựng bằng tranh, tre, trúc, gỗ, đá, kiểu cũ nhiều loại, hình vuông, tròn, cánh quạt, lục

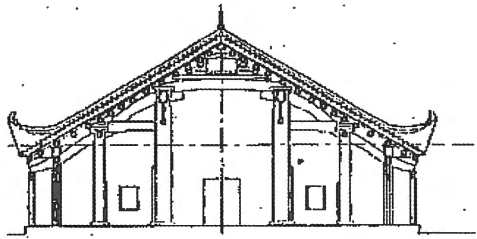
Điều lý thú là, nếu nhìn những ngôi đình làng Việt cổ điển từ hai phía: Bên ngoài và theo mặt cắt ngang ta sẽ thấy dáng đình tương ứng với dạng nhà sống võng, còn bên trong - theo mặt cắt dọc với bộ vì kẻ chuyển cong, dáng đình lại tương ứng với dạng nhà sống lồi (Hình 1, 2).

Phải chăng, người Việt xưa với tâm thức hòa hợp Âm - Dương 2 trong 1 đã tổng hòa trong một kết cấu đình hai dạng nhà khởi nguyên Đông Sơn và điều này tương ứng với hiện tượng chỉ còn có hình dạng nhà sống võng trên các trống Đông Sơn muộn?

Một điều lý thú nữa là nếu hình nhà sống lồi trên trống Ngọc Lũ ở hai đầu hồi có hai hình xoáy ốc; hình sừng đầu hồi nhà Khơ-mú có tên là chun klo = sừng ốc; hình xoáy ốc ở khăn piêu Thái Đen gọi là cút tương ứng với hình ngọn rau dớn = phắc cút và mô típ trang trí hình tròn ở nhà hình mai rùa Thái Đen được gọi là khâu cút thì ở đầu hồi



Hình 1: Đình Việt - nhìn từ bên ngoài - mặt cắt ngang - Nguồn: Internet.



Hình 2: Mặt cắt dọc đình làng Việt  
Nguồn: T.C. Tường.

---

giác, bát giác... Ngôi đình lớn nhất, khá tiêu biểu còn lại đến nay là Lang như đình ở Di Hòa Viên, Bắc Kinh.

Tuy nhiên, cho đến nay chưa được biết một dạng đình kết hợp trụ sở hành chính - trung tâm xã hội làng với nơi thờ thần làng - trung tâm tín ngưỡng kiểu đình làng Việt có hay không ở Trung Quốc?

Theo sử sách Việt: năm 1156, nhà Lý dựng đình Thường Hoa trong cung Ngự Thiên, sau đó cho dựng các đình trạm ở các làng quê cho vua đi tuần du và khách du hành nghỉ chân, tránh nắng mưa. Trần Thượng Hoàng (?) vì nhớ thừa hân vi thường nghỉ ở đình đã xuống chiếu lệnh cho các đình quán trở thành nơi thờ Phật. Năm 1491, nhà Lê cho dựng đình Quảng Văn ở kinh thành Thăng Long làm nơi niêm yết các pháp lệnh, cũng vào thời này, đình làng ra đời. Tuy nhiên, những ngôi đình làng cổ nhất còn đến nay như Tây Đằng, Lỗ Hạnh, Thổ Hà... đã được dựng lên vào đầu thế kỷ XVI - thời nhà Mạc.

đình Việt, mô típ trang trí có hình sừng, tận cùng là đường xoáy ốc được gọi là đầu kim hay con guột mà guột chính là một tên gọi khác của rau dớn và có lẽ từ đó là gốc của từ guột mây.

Huỳnh Ngọc Trảng (1993: 28) còn cho biết: Trong cấu trúc đình Nam Bộ có một dạng nhà có tên vô quy (nhà rùa) hay vô cua (nhà cua), theo quan niệm dân gian, do có mái khum khum như mai rùa hoặc mai cua, ngoài ra còn được gọi là nhà châu do là nhà dành riêng cho người cầm châu - tức người chủ lễ. Nguồn gốc ý nghĩa của dạng nhà này còn chưa rõ, nhưng ta có thể thấy nó có liên quan đến dạng vì kèo có hình cong lồi - vì kèo kẻ chuyển của đình Việt Bắc Bộ.

Một chi tiết khác: Hai gian đầu hồi nhà Việt được gọi là chái, rất có thể tương ứng với trái = quả và phải chẳng là một hồi âm của hai mái hồi tròn hình rùa? Điều này tương tự với việc người Khơ-mú - cùng dòng Môn - Khơ-me với người Việt - Mường dùng từ /klông = hạt = từ loại chỉ nhà/quả/các vật hình tròn.

Mặt khác, rùa cùng với rồng là hai biểu tượng chính của phép địa lý dân gian Việt, tất nhiên chịu ảnh hưởng cùng với các công cụ của phép phong thủy Trung Hoa, cụ thể, nhiều công trình kiến trúc tâm linh của người Việt được coi là nằm trên lưng rùa. Xin nêu vài ví dụ:

Đền Và (thị xã Sơn Tây, Hà Nội) được dựng trên một quả đồi được coi là một con rùa vàng đang bơi về phía mặt trời mọc. Quanh đồi có cánh đồng có tên “Khói nhang”, tục truyền do hơi thở rùa phả ra; lại có đồng “Trôn rùa” bởi nằm phía trôn rùa.

Đình Lỗ Hạnh (Bắc Ninh), ngôi đình lớn đẹp một thời thuộc loại nhất Kinh Bắc, cũng được coi là dựng trên lưng một con rùa lớn, có bốn chân bám vào bốn làng, đầu quay về hướng Tây.

Trịnh Cao Tường (1993) - nhà khảo cổ học - một chuyên gia về đình Việt cho biết: Ở các làng Việt ven sông, hầu như đình của làng nào cũng được quay mặt ra bờ lồm của một khúc sông cong, bên bồi của dòng chảy. Phép địa lý coi đó là nơi tụ thủy, đất đẹp và theo cách nói dân gian, đó cũng là nơi đất có hình “thè lè lưỡi trai, không ai thì nó” hoặc “khum khum gọng vó, chẳng nó thì ai”.

Dưới con mắt khảo cổ học của Trịnh Cao Tường, thế đất như vậy thường là bãi bồi của các dòng sông, dòng suối cổ. Nhưng trong óc suy tưởng của Đỗ Lai Thúy (1998) - người nghiên cứu các biểu tượng tính dục dân gian Việt - thì thế đất đó là một ẩn dụ của âm vật. Hai cái nhìn xa nhau của hai học giả lại được những cái nhìn dân gian khác kéo gần lại, bởi các khu đất ấy còn được coi là có thể con rùa đang thò cổ ra uống nước mà rùa/mu rùa ít nhất với người Thái là một biểu tượng cho nước/âm vật/ người con gái...

Không ngẫu nhiên, sân khấu cho múa rối nước thời Lý chính là một con thuyền hình rùa tương đương với các thủy đình sau này...

Múa rối nước Việt suy cho cùng là một dạng rối bóng như wayang = rối bóng Java, cả hai đều là một dạng ma thuật cầu an, cầu mùa, chữa bệnh... bằng cách thể hiện tấn kịch vũ trụ với sự xung đột và hòa hợp của các biểu tượng Âm Dương. Có điều, nếu rối bóng Java tạo bóng - linh hồn - tổ tiên bằng lửa thì rối nước Việt tạo bóng bằng nước; nếu tiết mục của rối nước Việt là sự tái tạo các trò chơi, nghi lễ của hội làng thì tiết mục của rối bóng Java chủ yếu bằng các tích trong hai trường ca nổi tiếng của Ấn Độ là Ramayana và Mahabharata được Java hóa (Tạ Đức, 1986).

Vì thế, hình ảnh thuyền - sân khấu rùa cũng nhắc nhở đến biểu tượng rùa công trái đất và ngôi nhà dành cho hội lễ xưa hình rắn nước - rùa.

## **2. Con thuyền**

Nhưng nếu ngôi nhà khởi nguyên Mường gần gũi với nhà mái sống lồi trên trống Đông Sơn và với nhà khởi nguyên hình rắn nước Ngaju thì đình Việt với hình hài mái cong sống võng lại được nhiều học giả gần và so sánh với dạng nhà sống võng trên trống Đông Sơn và nhà Toraja hình thuyền.

Chia sẻ cái cảm quan chung nhà sống võng Đông Sơn là nhà hình thuyền, với cảm hứng dấy lên từ tác phẩm của Vroklage về nhà hình thuyền ở vùng hải đảo, Trịnh Cao Tường (1982) đã công phu chứng minh tính biểu tượng con thuyền của đình Việt.

Nếu “nhờ” một cơn lũ ở sông Mã mà người câu cá ở Thanh Hóa đã phát hiện ra đồ đồng Đông Sơn thì cũng qua một cơn lụt ở sông Cầu vùng Tiên Sơn, Bắc Ninh, Trịnh Cao Tường đã biết được rằng, ngôi đình làng Hối Quan ở đây cũng như các đình làng Phù Lưu, Thổ Hà, Thụy Phương ở nơi khác... đã nằm ở một vị trí thấp nhất của làng. Giải thích điều đó, người dân Hối Quan cho rằng, đất làng họ là một con thuyền với các cánh đồng mang tên “Mũi thuyền”, “Cột buồm”, “Bánh lái” và đình làng là cái lầu thuyền nằm ở lòng thuyền - nơi thấp nhất.

Hiện tượng Hối Quan đã khiến Trịnh Cao Tường không thể không liên tưởng tới hiện tượng Nita - một làng ở đảo Flores (Thái Bình Dương), theo Vroklake, xưa được dựng theo dáng một con thuyền có hai đầu hình vòng cung, với một dòng họ sống ở giữa làng có tên “Cột buồm và cánh buồm” đứng ở vị trí cột và buồm trên con thuyền làng. Tại một huyện giữa đảo, lại có những làng mang tên “Cánh buồm”, “Bánh lái”...

Cũng cần nói thêm rằng, tại đảo này, người ta đã tìm thấy một chiếc thuyền đồng giống hệt những con thuyền khắc trên trống Đông Sơn (Hà Văn Tấn, 1994: 419).

Tìm hiểu cấu tạo mái đình, Trịnh Cao Tường còn thấy một loạt các bộ phận mang tên gọi chứa từ *tàu* - một từ Việt tương đương với từ thuyền (Hán - Việt). Đó là: tàu mái, tàu đao, lá tàu, mũi tàu, mạn tàu, dọ tàu, then tàu, câu tàu, bệ tàu, trong đó, các từ mũi tàu, mạn tàu, dọ tàu cũng là các từ chỉ các bộ phận của con tàu - thuyền thực.

Đặc biệt, cái lá tàu không chỉ có sự trùng hợp về tên gọi mà còn có hình dáng cũng gợi lên hình ảnh của một chiếc thuyền nhỏ dài. Điều lý thú hơn là từng phần của nó có tên gọi trùng khớp với tên gọi của các bộ phận con thuyền: Hai đầu là mũi tàu, ở giữa là mạn tàu, hàng xà con nứu gắn mạn vào khung nhà là then tàu.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Có thể, tàu (Việt) = châu/chu (Hán - Việt) - thuyền (tương ứng u/au). Theo Lý-Jim (84), mọi chữ Hán có bộ châu đều có nghĩa liên quan đến thuyền. Chú ý: thuyền (Hán - Việt) = tàu (Việt Bắc Bộ) = song/tròng (Việt Trung Bộ) = ghe (Việt Nam Bộ). Có thể ghe là biến thể của barangay (Mã Lai). Mặt khác, nok (Mường) = đok (Pear) = tuk (Khơ-me) - thuyền, có thể đok (Mường) > đò (Việt).



Cần chú ý, trong tiếng Việt, tàu cũng là tiền tố của một số từ chỉ một vật dài, có lòng giống lòng thuyền như tàu lá, tàu máng, tàu mực và là từ gốc cho cả các từ chỉ các phương tiện giao thông trên cạn, trên không như tàu bay, tàu vũ trụ, tàu bò, tàu hỏa.

Đặc biệt hơn nữa, bộ khung - sườn mái của cả đình, chùa lẫn nhà ở cổ truyền Việt có một dạng hình cong lồi có tên “vì kê thuyền” được Trịnh Cao Tường coi là “mang đậm đặc trưng kiến trúc Việt”. Vấn đề là, ngôi đình, nhà nào có bộ vì này được gọi là đình hay nhà “lòng thuyền”. Khi nghiên cứu đình Phù Lão, Trịnh Cao Tường đã liên hệ lòng mái đình có 8 vì 7 gian này với một loại thuyền 8 xương 7 khoang thường gặp trên dòng sông Cầu xưa, từ đó coi mái đình cũng là một dạng thuyền úp sấp như ngôi nhà của người Manggarai, ở miền Tây đảo Flores ở Thái Bình Dương vốn được quan niệm là con thuyền úp sấp để phân biệt với con thuyền trên biển cả là con thuyền lật ngửa.

Tiếp đó, Trịnh Cao Tường còn liên hệ mái đình - thuyền úp sấp với tục đua thuyền nan độc đáo ở làng Cửu Cao (Văn Giang, Hưng Yên). Trong đó, các đầu thủ vai vác một con thuyền nan úp sấp bơi về đích; với hiện tượng ngư dân ở Trà Cổ (Quảng Ninh) khi úp sấp thuyền lên cọc để sửa chữa đã tạo ra một khoảng không gian dưới lòng thuyền cho người trú mưa... Từ đó, anh coi thuyền úp sấp là một hình tượng thẩm mỹ dân gian có thể đã bắt nguồn từ thực tiễn lao động và được các nhà kiến trúc Việt xưa lựa chọn (?!). Anh cũng đưa ra một số bằng chứng khác như: Mái đình đồ sộ lợp ngói mũi hài gợi lên hình ảnh mặt nước lăn tăn gợn sóng; tên gọi của xà ngang = quá giang = qua sông; những cảnh về cuộc sống sông nước trên điêu khắc đình làng...

Có thể thấy một số bằng chứng nêu ở trên không thuyết phục lắm, nhưng một bằng chứng khác mà Trịnh Cao Tường đưa ra lại đặc biệt lý thú. Đó là khi quan sát đình Phù Lão cũng như nhiều đình khác ở Bắc Bộ, Trịnh Cao Tường thấy kết cấu của lòng đình khá lạ là được phân thành ba cấp theo chiều cao. Gian chính không có ván sàn (gọi là lòng thuyền hay lòng nước) chỉ có nền lát gạch. Bốn gian hai bên có ván sàn, mặt ván cao hơn mặt nền khoảng 0,4 - 0,5m. Sàn ván của hai gian hồi

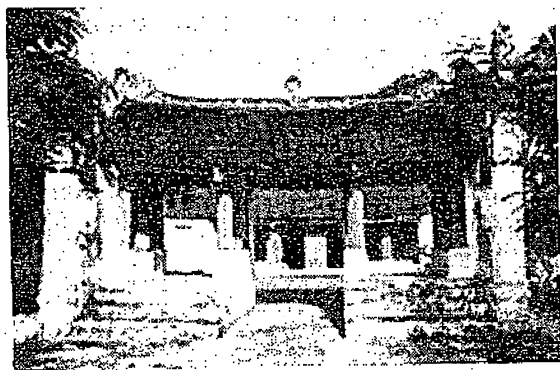
còn nâng lên một cấp nữa, cao hơn sàn của bốn gian bên 0,1 - 0,15m. Vấn đề là “hệ thống sàn đình này hoàn toàn đồng dạng với cách lát ván của loại thuyền ba khoang rất phổ biến của đồng bằng Bắc Bộ”.

Từ đó, Trịnh Cao Tường kết luận: “Nếu coi mái đình là một con thuyền úp sấp thì sàn đình là một con thuyền để ngửa. Và thế là vũ trụ quan lưỡng hợp - vốn còn được gìn giữ trong nhiều biểu hiện của văn hóa Đông Nam Á lại hiện lên trong ngôi đình Việt”.

Tại một số đình, kết cấu sàn theo kiểu lòng thuyền còn được thể hiện ở nhà tiền tế (Hình 3).

Điều cần nhấn mạnh ở đây là, kết cấu lòng nhà theo kiểu lòng thuyền chính là sự tương đồng đặc sắc nhất giữa đình Việt và tongkonang Toraja. Trước đó, khi nghiên cứu đình Đắc Sở, Nguyễn Văn Huyền (1995) cũng đã nhận thấy đặc điểm là sàn đình ở đây được nâng cao ở hai gian bên và cả đằng trước, đằng sau. Nhưng ông có nhận xét khác: “Sơ đồ đình có nhiều nét giống với ngôi nhà Minangkabao ở Sumatara tức bên ngoài mái nhà có bờ nóc vồng giữa, hai đầu nhọn cong vút lên. Mặt bằng bên trong tương ứng với dáng nhà bên ngoài với sàn các gian bên được nâng cao dần từng cen-ti-mét”.

Thực ra, mái đình Việt cũng có bờ nóc vồng giữa. Với nhiều học giả, mái sống vồng là mái hình thuyền. Nhưng giờ đây, trong con mắt



Hình 3: Nhà tiền tế đình Sầm Động  
(Thường Tín - Hà Nội)

Ảnh: Tạ Đức.

của nhiều người nông dân Việt sau lũy tre xanh thì mái đình hay mái nhà có bờ nóc vồng nhẹ ở giữa chỉ là làm cho... đẹp (giống như cách giải thích về khâu cút của người Thái). Họ coi đó là nhà có “réo” (cao lên) và để tạo “réo”, những người thợ làm nhà đã cố ý cắt các cây

cột cao dần từ giữa ra hai đầu. Việc tạo ra các lùm rơm ở hai đầu nóc, được gọi là “con mèo ngồi”, được biết, một mặt để che các mối lạt đầu vì kèo khỏi nắng mưa, mặt khác cũng tạo réo cho mái nhà, tương tự với các trang trí ở hai đầu bờ nóc đình.

Mặt khác, hình cá hóa rồng ở hai đầu hồi đình, đặc biệt hình đầu rồng ở các đầu đao đình cũng gợi cho ta đến những con thuyền rồng Việt, giờ vẫn còn đây đó trong các hội đua thuyền ở làng quê hay ở kinh đô Huế xưa.

Tại đầu bờ xối, cuối bờ rải phổ biến là các cặp mô típ *con kim - con xô*, một dạng thú thần thoại vừa sư tử, vừa rồng (con nghê - vốn gần với các chùa của đạo Phật) với đuôi cuộn tròn như mây cuốn. Điều đáng chú ý là, trong tiếng Việt, xối là chảy mạnh, rải là rơi nhẹ, hai động từ liên quan đến nước; kim là giữ, xô là đẩy, hai động tác chèo thuyền. Trong hò chèo thuyền Việt, hát xô là hát tập thể hòa theo, hò theo, ngân theo một người hát kể. Như vậy, từ mái đình ta lại có thêm những hồi âm của ngôi đình hình thuyền.<sup>10</sup>

Một hiện tượng khác cũng có thể góp phần khẳng định cho tính biểu tượng con thuyền của đình Việt là hiện tượng “chèo sân đình”.

Chèo là loại hình sân khấu hát đặc trưng của cư dân Việt Bắc Bộ. Theo Phan Trọng Thường (1998: 66) có đôi ba cách giải thích nghĩa đen của tên gọi chèo. Người cho “chèo” là biến âm của từ “trào” liên quan đến tính hài ước, trào lộng của chèo; người coi “chèo” là biến thể của từ “trò” bởi chèo là trò diễn; người lại đoán “chèo” có gốc “chầu” liên quan tới hát chầu văn - hầu bóng. Nhưng theo tôi, quan điểm của Vũ Khắc Khoan coi “chèo” có gốc từ “chèo thuyền”, gần nguồn gốc chèo với nghi lễ hát chèo đò/thuyền đưa linh hồn về chốn tổ tiên trong đám ma Việt là có sức thuyết phục nhất. Chiều chèo sân đình trong hội đình xưa, hội hát chèo tàu ở Hà Tây<sup>11</sup>, trong đó, các con tàu đóng vai trò của sân đình cũng phản ánh sự gần bó cội nguồn giữa hát chèo - con tàu - ngôi đình.

<sup>10</sup> Các ý kiến của Trịnh Cao Tường đều rút từ bản luận văn, tiếc rằng chưa được công bố rộng của anh. Nhân đây, xin chữa cho Trịnh Cao Tường khi anh viết: bờ sồi, bờ dài và con sô.

<sup>11</sup> Nay thuộc Hà Nội (BBT).

Biểu tượng thuyền không chỉ gắn với đình làng Việt - mà còn với nhà ở thường. Theo Nguyễn Khắc Tụng (1995: 103), người Việt ở Phú Yên (Nam Trung Bộ) gọi lễ đổ nền nhà và định nơi đặt đá kê chân cột là “lễ định tàu”, tức định vị con thuyền. Rất tiếc, Nguyễn Khắc Tụng không cho biết gì hơn về lễ này. Nhưng có lẽ, về nguyên tắc nó tương tự với lễ sadaw saniet ở nhà Thái Lan (xem Chương 5 - Phần I).

Dù thế nào đi nữa thì biểu tượng thuyền của đình làng Việt là điều có thể hiểu từ nhiều góc độ.

Trịnh Cao Tường cũng đã từng thử lý giải nó bằng vai trò quan trọng của con thuyền trong công cuộc chinh phục đồng bằng Bắc Bộ đẩy sông nước; bằng sự gia nhập của các yếu tố biển vào văn hóa Việt thông qua các di chỉ khảo cổ của văn hóa Hạ Long; bằng hình ảnh của thuyền và biển trên đồ đồng Đông Sơn trong mối quan hệ với cư dân hải đảo Đông Nam Á... Nhưng như ta sẽ thấy, những duyên cớ đó là cần nhưng chưa đủ...

### **3. Con trâu/rồng**

Cũng theo Trịnh Cao Tường, ở đình Việt, ngoài biểu tượng thuyền, còn thấp thoáng một biểu tượng nữa, tuy đã mờ nhạt. Đó là hai dải vữa cong như hai chiếc sừng trâu được cách điệu hóa cao vượn dọc hai đầu bờ nóc của những đình cổ, được dựng trước thế kỷ XIX (Hình 4).

Bộ phận này ở đình Việt quả thật gợi nhớ đến hai đầu cong của con thuyền nhưng đồng thời lại gần gũi hơn với các hình sừng ở hai đầu hồi nhà của nhiều tộc người ở Đông Nam Á...

Mặt khác, dải “sừng” cong này rất phổ biến trên nóc các đình, miếu ở Nam Trung Hoa. Theo Knapp (1989), ở Chiết Giang, nó được gọi là yển vĩ (đuôi én). Có lẽ ở dạng cổ hơn nó gồm hai nhánh chĩa ra như hình sừng bò của nóc nhà trên trống Diên. Theo một hướng dẫn viên ở Bảo tàng Côn Minh, Vân Nam, dải sừng tương tự và đường mái cong có trên nhà cổ truyền ở Vân Nam lại có gốc từ hình sừng trâu trên đầu nóc nhà người Va - một tộc Môn - Khơ-me.



Hình 4: Đình Chèm (Hà Nội) với hai đầu nóc hình sừng trâu

Nguồn: Internet.

Tại các ngôi đình Nam Bộ, theo Huỳnh Ngọc Trảng (26), trên nóc đình lại có *con nạ* - loài thủy quái mặt người - một biểu tượng cho âm dương hòa hợp tương tự như rồng.

Trịnh Cao Tường cũng nói tới một tín hiệu nữa của biểu tượng trâu là tên gọi ghé kê (ghé = trâu nhỏ; kê = kèo cong) cho một bộ phận hình tam giác giữa cột và xà nóc của khung đình, là một phần nhỏ ở đầu của phần kê chính gọi là bánh kê (?),

Theo tôi, trong hường hợp này, Trịnh Cao Tường đã quá khiên cưỡng. Thực ra, trong tiếng Việt, từ ghé có hai nghĩa: trâu con và liếc mắt hông ngang. Có lẽ bộ phận trên có tên “ghé kê” chính là vì nó như hình con mắt liếc ngang vào cái kê.

Như đã biết, biểu tượng trâu rất nổi bật ở nhà Toraja cũng như nhà các tộc người khác ở Đông Nam Á. Trong tư duy biểu tượng Âm - Dương, trâu tương đương với rắn, rùa, cá sấu... là một hiện thân cụ thể của con rồng huyền thoại. Việc biểu tượng trâu nếu đã từng đậm và giờ mờ nhạt đi ở ngôi đình Việt cũng không có gì khó hiểu.

Muộn nhất thì cũng từ thời Lý, với việc đặt tên thủ đô nước Đại Việt là Thăng Long (Rồng Bay), hình tượng con rồng Việt thể hiện trên điêu khắc, kiến trúc, đồ gốm... ít nhiều đã chịu ảnh hưởng của con rồng Trung Hoa. Nếu ở chùa Khơ-me, Thái, mô típ rắn Naga rất nổi bật thì ở chùa đình Việt rồng là mô típ chủ đạo với tư cách vừa là biểu tượng cho sông nước mưa gió, vừa là một biểu tượng cho tứ quý vương quyền. Tuy nhiên, vị trí, vai trò của các mô típ rồng trên bờ nóc, đầu đao, điêu khắc đình làng Việt cũng tương đương với mô típ trâu ở Tongkonan Toraja.

Trên bờ nóc các đình Phù Lưu, Phù Lão... có gắn gạch hộp rồng hình hoa lựu/hoa chanh/hoa thị, tạo một đường điểm sống mái duyên dáng, gợi nhớ đến bờ nóc nhà làng Katu có hình rắn hoặc răng cửa hay đến bờ nóc nhà rồng, nhà mô Ba-na với những mảnh gỗ được gọi là tia mặt trời hay lưng, đuôi rồng. Các đình muộn từ thế kỷ XIX dường như có sự trở về với truyền thống xa xưa (dù không hẳn có ý thức) với bờ nóc mang các mô típ lưỡng long châu nguyệt, lưỡng long tranh châu (Hình 1)<sup>12</sup>.

Trịnh Cao Tường (1993: 63) đã nhận xét về hình tượng con rồng trong điêu khắc đình Phù Lão như sau: “... Từ thế kỷ XVI, giai cấp thống trị ngày càng đối địch gay gắt với quần chúng nhân dân lao động. Chúng độc chiếm con rồng, biến nó thành biểu tượng cho quyền lực của mình... Trong bối cảnh đó, điêu khắc đình Phù Lão đã dùng ngay hình tượng con rồng là hình ảnh của ông vua để đả kích mãnh liệt (giai cấp thống trị). Rồng không có vẻ uy nghi bề thế của nó nữa. Nó oằn lưng đỡ các xà, kẻ. Nó đánh nhau với kỳ đà, năm chân sóc, đùa vui với các loài chim thú... Rồng quần quýt thành bầy thành đàn như lợn ỉ, gà đàn. Và rồng còn bị hạ thấp vai trò tới mức nó đội

---

<sup>12</sup> Từ trường trong “nhà rường” hay giường trong “vì chống giường” là một biến thể của từ liang = lương (Hán - Việt). Từ tương đương với lương/rường là xà, chưa rõ có liên quan gì đến xà (Hán - Việt) = rắn? Tuy nhiên, như ta sẽ thấy, từ chỉ đòn nóc/sống mái trong tiếng nhiều tộc người ở Việt Nam có quan hệ từ nguyên với các từ chỉ người/lưng người/sống/rồng.

các cô thôn nữ lên đầu. Râu nó trở thành chiếc ghế cho các đôi nam nữ tự tình, các cô gái mình trần đang nằm trên mình rồng say sưa ngủ, lưng rồng còn làm bệ cho các cuộc ái ân”.

Nhận xét của Trịnh Cao Tường không chỉ đúng từ góc độ chính trị - xã hội học, mà còn cho thấy thấp thoáng bản chất trâu trong con rồng Việt.

Mặt khác, ngôi nhà hình thuyền rắn nước xa xưa cũng đã tạo ra những xạ ảnh khác nữa như bộ đòn khênh quan tài có dáng giống thuyền rồng, được gọi là đòn rồng và nhà táng hình thuyền với mái khum vòm gọi là mui luyện có hơi được phủ lên bằng một khái niệm Phật giáo là thuyền Bát nhã (?), tiếp đó là kiểu mộ long đình giống kiệu rồng được dành cho các người chết thuộc gia đình quý phái, quan lại, hoàng tộc...

- Trần Từ (1996: 89) cho rằng: “Khác với ngôi nhà cổ truyền của người Việt, ngôi nhà Mường, kể cả nhà ở của Lang (quý tộc Mường trong xã hội cũ), hoàn toàn không có những chạm khắc trên kèo, trên xà, trên đầu cũng như trên mặt ván. Nhà ở của người Mường gần với nhà ở của người Thái hơn, không khác xa kết cấu nhà ở của người Thái. Nhưng ngôi nhà Mường không có trang trí ở hai đầu nóc, không có cái khâu cút (sừng hình rau dớn) xiết bao ngoạn mục của ngôi nhà Thái”.

Đúng ra, ngôi nhà Mường thời xa xưa cũng có chạm khắc, điều mà giờ đây chỉ còn có thể tìm thấy hời quang trong một đoạn Mo Mường: “Xà nhà nổi văn hoa bốn phía, chạm trở bốn bên. Chạm nhà nên dăng dặc, chạm vách lên muôn hình” hoặc qua hình ảnh ngôi “nhà bông” (nhà hoa) làm cho người chết ở thế giới bên kia vốn là lưu ảnh của ngôi nhà Mường xưa có nhiều trang trí...

#### **4. Con ốc**

Cổ Loa - đó là tên Hán Việt của tòa thành - kinh đô của nước Âu Lạc thời An Dương Vương (thế kỷ III TrCN), nay thuộc đất làng Cổ Loa, Đông Anh, Hà Nội.

Trong các sách xưa như *An Nam chí nguyên* (Trung Quốc), *Lĩnh Nam chí quái* (Việt Nam), thành cổ Loa còn có tên Loa Thành = Thành hình xoáy ốc (loa = ốc), được miêu tả “cổ 9 lớp, chu vi 9 dặm”. Ngoài ra, thành còn có các tên gọi phiên âm Hán - Việt như Khả Lưu/ Khả Lũ/ Côn Luân/ Tư Long...

Về tên gọi thành này có nhiều quan điểm.

Stein (1940: 54) khi xem xét mối quan hệ về mặt từ nguyên giữa các biểu tượng mang tính vũ trụ như quả bầu, hang, núi Côn Lôn trông văn hóa Trung Hoa và Việt đã cho rằng từ Côn Lôn có gốc klong (Tây Tạng) = rộng lớn, một thể hỗn mang, một làn sóng, mọi vật lượn sóng (ví dụ những nếp uốn của vỏ sò), sự rộng mênh mông về không gian và chiều sâu tinh thần, vật trung tâm... Từ đó, thành Cổ Loa đã được dựng theo mô hình huyền thoại Côn Lôn với hình xoáy ốc....

Tiếp đó (136), ông cũng vạch ra mối liên hệ giữa truyền thuyết Rùa Vàng giúp việc dựng thành Cổ Loa với quan niệm về vai trò trấn thủy, bảo hộ đề điều của các biểu tượng rùa - trâu - ốc thể hiện qua tục yểm hay ném xuống sông hồ tượng các con vật trên đúc bằng kim loại, tục thờ thần Trấn Vũ (Rùa = Huyền Vũ) ở Trung Quốc và Việt Nam; mối quan hệ biểu tượng và từ nguyên giữa rùa - trâu - ốc sên (rùa có hai cái bướu ở đầu như sừng của trâu và ốc sên, trong tiếng Hán, ốc sên được gọi là ốc ngư (Hán Việt) = trâu ốc...

Đào Duy Anh (1997: 32), một mặt, coi tên gọi Loa Thành là “do người Trung Quốc đặt ra để gọi thành xưa của An Dương Vương mà tập truyền cho là hình xoáy ốc, vì thấy nó có vòng trong vòng ngoài, từ tên Loa thành đó mới có tên làng Kẻ Loa = người làng có thành Loa, có tên thành là Kẻ Loa rồi sau phiên âm thành chữ Hán là Cổ Loa/ Khả Lũ”, mặt khác, cũng ngờ rằng Loa Thành với Kiến Thành (thành hình kén) do Mã Viên cải tạo là một.

Trần Quốc Vượng (1998: 85) tuy cũng mô tả “thành Cổ Loa gồm nhiều lũy đất quanh co xoáy ốc có kè đá”, là sự phối hợp giữa lũy = đề trị thủy với hào = kênh mương thủy lợi = mạng lưới giao thông thủy



nhưng trong một bài viết năm 1974, ông lại coi tên gốc của thành là Klu/Khlu = Chạ Chủ = Kê Chủ = Làng Chủ = tên Việt hiện thời của làng Cổ Loa và tương ứng với vai trò kinh đô, nơi vua ở của thành, còn tên Cổ Loa thì chỉ là “một lời lý giải kiểu ông đồ”...

Hà Văn Tấn cho biết: Học giả Anh Davidson từ hiện tượng Rùa Vàng là thần bảo hộ cho thành Cổ Loa trong truyền thuyết Mỹ Châu - Trọng Thủy, cho rằng tên Cổ Loa có quan hệ với rùa/ốc tương ứng với kara (Chăm) = kroa (Gia-rai) = kula (Proto IN) = rùa = kula/karac (Proto Nam Đảo) = con trai...

Thực ra, cái tên Loa thành = Thành Ốc không hề xuất hiện một cách ngẫu nhiên nếu ta biết klo (Khơ-mú) = lo (Proto Va, Lava) = lo (BK) = loa (Hán Việt) = ốc. Từ klo/lo này chắc chắn có họ hàng với một loạt từ chỉ sông nước và các biểu tượng cho sông nước khác như klo (Karen) = sông/trống đồng; kalo (Toraja) = kênh mương; klu (Mường) = trâu; khú (Mường) = vua rắn nước; ro (Mường) = rùa (Việt) = kroa (Gia-rai); cù (Việt Nam Bộ) = cá sấu... Như vậy, Klo/Klu chính là gốc của tên thành Cổ Loa/Khả Lưu/Khả Lũ/Tư Long, của tên sông Cà Lồ, của tên bến đò Lo, của tên làng Lũ (Việt) = Kim Lũ (Hán Việt) = làng Cổ Loa; của tên vùng/huyện Phù Lỗ, của tên người làm nô thần Cao Lỗ... Hơn nữa, tên Klo còn gắn bó với tộc Lo/Klo/Kalo = Lạc Việt có vật tổ là Klu= trâu/cá sấu = rồng, sau Hán hóa thành Lạc Long (xem Chương Vietic - Phần III).

Cần nhấn mạnh là, cách đây hơn 2000 năm, từ Klu/Klo... vẫn là từ chỉ các con vật nước nói chung, sau mới phân hóa thành rắn, trâu, rùa, cá sấu, ốc. Hình xoáy ốc của thành Cổ Loa/Côn Lôn theo quy luật chung rất có thể đã bắt nguồn từ một huyền thoại khởi nguyên và là sự tái tạo, mô phỏng một mô hình vũ trụ khởi nguyên. Đó chính là hình cuộn tròn của mình rắn có liên quan đến hình thế của núi khởi nguyên Himalaya cũng được coi là mô hình của các đền tháp Ấn Độ và Đông Nam Á cũng như kim tự tháp của người Indien Aztec ở Mexico (Hình 5, 6).

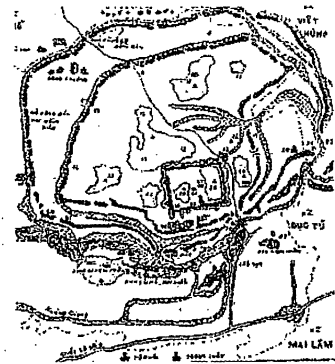


kể từ năm 1010, triều Lý cũng đã kế thừa, phát triển không chỉ truyền thống kỹ thuật trên mà còn cả tên gọi và tính biểu tượng từ con rắn/rùa/cá sấu/ốc thành con rồng bay.

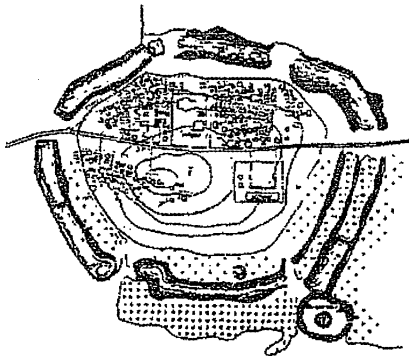
Mặt khác, suy cho cùng rắn/rùa/cá sấu - các hiện thân cụ thể của rồng cũng là các biểu tượng của vua chúa - chủ thành - chủ đất nước và ở trung tâm đất nước. Chính quan điểm này kết nối và thống nhất các quan điểm của Steine - Trần Từ - Trần Quốc Vượng - Davidson về thành Cổ Loa. Ngoài ra, việc truyền thuyết kể Rùa Vàng giúp Thục Phán xây thành, cho móng làm lẫy nỏ giữ thành cũng là một sự phát triển của mô típ rùa dạy người làm nhà trong huyền thoại khởi nguyên Mường.

Về mặt kiến trúc, thành Cổ Loa có lẽ là thành lớn nhất trong số các thành đất đắp hình tròn của cư dân Môn - Khơ-me cổ còn dấu tích dày đặc ở Đông Nam Á lục địa và Madagasca có niên đại cách đây 2000 - 2500, nằm trong đó nhiều thành có đặc điểm tương tự thành Cổ Loa với sự kết hợp chức năng phòng thủ với chức năng chứa nước, dẫn nước, giao thông...

Theo Higham (1996: 217), thành Cổ Loa được dựng cùng thời với các thành đất đắp ở thung lũng Mun (Thái Lan), tức vào khoảng 400 năm TrCN đến 200 năm sau CN và giữa hai vùng có sự tiếp xúc trao đổi qua dãy Trường Sơn. Thành có nhiều vòng thành nhất hiện còn là thành Noen U Loke với 5 vòng. Đặc biệt, kết cấu thành Ban Chiang Hian rất gần gũi với thành Cổ Loa (Hình 7, 8).



Hình 7: Sơ đồ thành Cổ Loa  
Nguồn: Internet.



Hình 8: Sơ đồ thành Ban Chiang Hian (Thái Lan) - Nguồn: Higham.

Cần nói thêm là các thành đất đắp này cũng thường có hai cửa quay về hướng Bắc - Nam như nhà Toraja. Tên sông Mun cho thấy các thành này là của người Mun/Môn tức là người Mường cổ...

## 5. Hang

Ta hãy trở lại ngôi đình Việt cùng với Trịnh Cao Tường để xem xét “một điều khá kỳ thú nữa là, bộ vì của phần nhà dẫn vào hậu cung - nơi thiêng liêng nhất của đình Việt - bao giờ cũng là vì kẻ chuyền chứ không bao giờ là một loại vì nào khác và hai chiếc kẻ ở vị trí đó lại tạo ra một hình vòm như hồi quang của một cái hang từ xa xa thẳm”. Và Trịnh Cao Tường đặt câu hỏi: Phải chăng kiến trúc đình làng còn nhắc nhở đến sự hòa hợp giữa vùng cao và vùng thấp với không gian kiến trúc được mô phỏng hai hình thức cư trú cội nguồn là hang và thuyền?

Nguyễn Ngọc Chương (1997: 170) - người ham mê nghiên cứu những biểu tượng nguyên mẫu trong văn hóa Việt cổ đã góp một câu trả lời tuy không trực tiếp và có chủ ý. Theo ông, tại hậu cung các đình Phú Gia (Từ Liêm - Hà Nội), Tây Đằng (Ba Vì - Hà Nội), Hồng Lô (Phú Thọ), chùa Xả Đàn, đền Cây Si (Hà Nội)... dưới bàn thờ gian hậu cung đều có một lỗ tròn/vuông hoặc thờ một phiến đá tròn đặt trên giếng gọi là “oa”... có quan hệ đến các biểu tượng cho cội nguồn như hang - giếng - lòng đất mẹ - trâu được thể hiện qua các truyền thuyết về giếng Việt trong lòng Trâu Sơn (Núi Trâu) có mô típ gắn gũi với truyền thuyết khởi nguyên Ê-đê...<sup>13</sup>

Nguyễn Từ Chi (1996: 365) cho biết: Trước năm 1945, hội đình làng La (Hà Nội) có một “trò diễn” cứ tạm gọi là “có một không hai” lúc rã hội - tức tan hội vào lúc nửa đêm. Giữa lúc đông đảo dân làng đang có mặt bên trong đình, bỗng đèn tắt phụt. Giữa đêm tối mù, vang lên ba hồi trống, rồi ba hồi chiêng, nhịp đánh rất chậm, cố tình chậm... Trong khi đó, trai gái đứng gần nhau cứ mặc sức... cho đến lúc chiêng trống im, đèn lại sáng...”. Từ Chi cho rằng anh sẽ “không ngạc

<sup>13</sup> Tôi ngờ rằng từ oa có gốc Ya = Người/người đàn bà (xem Phần III).

nhiên, nếu rồi đây có bằng chứng cho phép tin rằng, vào một thời xa xưa hơn, nam nữ có thể giao phối thực sự ngay trong đình vào đêm rã La”. Cho đến nay, một bằng chứng như vậy chưa có, nhưng có thể tin vào linh cảm của Từ Chi nếu liên hệ hội đình với tục di hang của trai gái Tày - Thái...

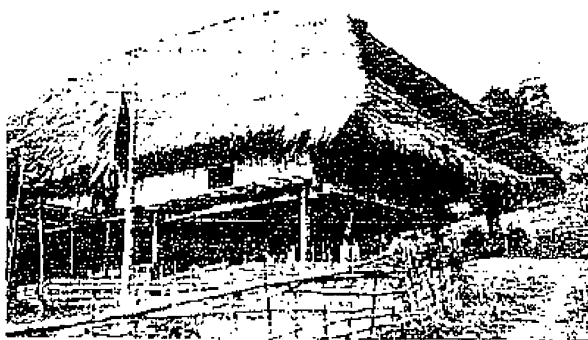
Maspero (520) cũng đã từng so sánh đêm rã La với các tục tương tự trong lễ bỏ mả của người Ba-na và của người Chăm trong lễ cầu nguyện Hồi giáo ở Campuchia, theo đó ngay trong giáo đường, khi tắt đèn, đàn ông đàn bà Chăm trước đó đứng riêng rẽ giờ lẫn lộn, rú lên như chó và trong bóng tối giao phối một cách ngẫu hứng với nhau. Nhưng theo Maspero tục này có quan hệ với quan niệm coi chó là vật tổ của người Chăm...

Stein (1937: 50) cũng từng chứng minh mối quan hệ biểu tượng và ngôn ngữ giữa Bàn Hồ - ông tổ gốc chó của người Dao với quả bầu (hồ = quả bầu), với hang động hình quả bầu, với cuộc hôn nhân mang tính loạn luân giữa hai anh em = cặp vợ chồng khởi nguyên trong huyền thoại đại hồng thủy...

Ta biết trong tâm thức Ngaju, nhà sống mái cong cũng được gắn với các biểu tượng rắn nước - người đàn bà - bầu/bình nước... Trong các huyền thoại khởi nguyên Đông Nam Á, hang núi - quả bầu - trống - thuyền - rùa là các biểu tượng tương đương cho nơi tránh nạn hồng thủy của con người. Hang - ngôi nhà đầu tiên của con người - cũng là ngôi nhà cuối cùng, nơi trở về sau khi chết của người Toraja. Hang, đó cũng là nơi loài người phục sinh, từ đó có tên gọi Động Phòng = Phòng Hang cho vợ chồng đem tân hôn ở Trung Hoa cùng với những hội hang Tày - Thái và đêm rã đình La...

## **6. Con chim**

Nếu nhà sống vòng Đông Sơn có hai đầu chim hai đầu hồi thì giờ đây, hình chim vẫn còn đây đó trên mái đình Việt. Đó là các cặp chim được bố trí ở thế chim đực (loan) nhìn chim cái (phượng), chim phượng ngâm cuốn thư...



Hình 9: Nhà Mường

Nguồn: N.K. Tụng.

Tại hai đầu hồi nhà Mường cũng nhô ra hai hình vòm cong trông giống mỏ chim/gà và được người Mường gọi là ca cúp = gà cúp nhưng cũng được coi là mỏ chim phượng hoàng, mỏ chim Âu, chim Ủa

trong huyền thoại “Đẻ đất đẻ nước” (Hình 9).

Liệu đó có phải là những hồi quang, hồi âm cuối cùng của ngôi nhà mang hình chim/gà trên trống Đông Sơn xưa?

## 7. Người đàn bà

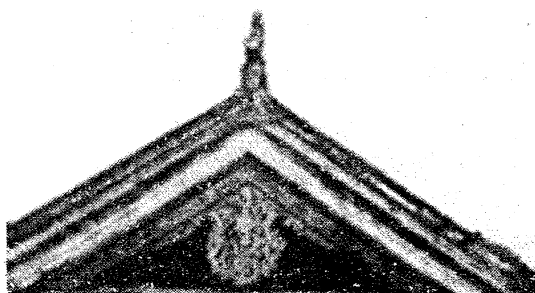
Trong khi thiếu mất một truyền thuyết về sự ra đời của đình làng, người Việt lại có một sự tích về nhà ở. Chuyện rằng:

“Ngày xưa ngày xưa, Trời thấy người sống chui rúc trong hang mới sai một vị thần xuống hạ giới để dạy cho con người cách làm nhà ở. Thần hóa thành một bà lão xuống ở lẫn với người. Một hôm bà lấy một chiếc lá dừa đại đầy gai cửa vào chân làm rách da. Có hai anh em Lộ Ban, Lộ Bộc tình ý bắt chước làm ra cái cửa để xẻ cây. Một hôm khác, bà đứng thẳng, chống hai tay vào hông, hai anh em lại theo đó làm ra kiểu nhà đầu tiên có bộ vì với một cột chính giữa, hai kèo hai bên gọi là nhà chữ đình. Bà còn nằm ngửa cong người lên..., hai anh em học theo lấy cây gỗ lớn khoét thành thuyền, lấy thanh gỗ ngăn làm chèo bơi trên mặt nước. Người đời sau gọi bà là Cửu Thiên Huyền Nữ”.

Câu chuyện có các nhân vật gốc Trung Hoa (Lộ Ban = ông tổ nghề mộc, Cửu Thiên Huyền Nữ = vị thần cai quản 9 tầng trời, bà tổ các nghề thủ công như may, mộc...) nhưng về cấu trúc nó rất gần gũi với sự tích nhà của người Chăm, Mường, Cao Lan, Thái. Đặc biệt, các yếu tố hang, người đàn bà, nhà, thuyền có mối quan hệ tự nhiên và lịch sử...

Tại hai đầu hồi nhà ở Việt có một khoảng trống hình tam giác dùng để thông khí. Khoảng này ở nhà ở bị gọi là khu đi...<sup>14</sup> Có thể, tên gọi trên đã nảy ra từ tính chất hở, trống rỗng, ba góc là đặc trưng của âm vật. Thực ra, việc gọi tên các bộ phận của ngôi nhà theo tên các bộ phận của người là điều bình thường và phổ biến, ví dụ như đầu nhà, đòn tay, sườn nhà, lòng nhà.... nhưng việc dùng từ chỉ âm vật ở đây phải chăng liên quan đến biểu tượng người đàn bà nằm ngửa cong người lên của ngôi nhà - thuyền?

Tại một số đình, ở khoảng trống này có hình điêu khắc hoa lá gọi là rốn nhện (?). Trong rốn nhện lại có hình quả bầu - một biểu tượng cũng gắn với tử cung - lòng mẹ (Hình 10).



Hình 10: Rốn nhện đình Đình Bảng (Bắc Ninh)

Ảnh: Tạ Đức.

Cây đòn nóc ở nhà, đình Việt cửa hướng Nam

được gọi là cây đòn đông. Trần Ngọc Thêm (1997: 432) cho rằng: “Theo truyền thống văn hóa nông nghiệp trọng bên trái, người ta quy ước đặt gốc cây đòn nóc ở phía Đông (phía Đông bên trái), cho nên đòn nóc còn có tên gọi là đòn đông, nhiều nơi đọc chệch thành đòn đông” (!!).

Quy tắc đặt gốc đòn nóc nhà về phía Đông trong ngôn ngữ dân gian là quy tắc “gốc bể - ngọn nguồn” và quy tắc này còn áp dụng cho cả việc đặt rui, theo đó phần gốc của cây gỗ luôn được đặt xuống dưới - phía rìa mái, ngọn lên trên - phía bờ nóc. Trịnh Cao Tường cũng coi quy tắc này là một “điển cố dân gian hướng về cội nguồn và nội dung của văn hóa Việt cổ: Sự hòa hợp giữa miền cao (nguồn) và

<sup>14</sup> Chưa rõ khu đi có phải là biến âm của cu đi? Trong tiếng Việt, xưa, cu = bộ phận đực = trẻ trai/dàn ông và đi = bộ phận cái = trẻ gái/dàn bà. Hiện nay, từ cu vẫn được dùng với ý thân thương, trêu mến cho bé trai còn đi lại dùng chỉ những người con gái bán dâm hay đáng khinh bỉ. Một bằng chứng cho óc trọng nam khinh nữ thời phong kiến?

miền thấp (biển) mà mạch nổi hẳn là con sông và thuyền bè đi lại trên sông”(!!).

Cả hai cách lý giải đều khá hay nhưng rất tiếc lại không đúng.

Theo tôi, dòng/ròng mới đúng là tên gọi gốc của cây đòn nóc cũng thường được gọi là sống mái = lưng mái (nhà). Từ này có quan hệ từ nguyên với có gốc ròng = người/sống lưng của người/nhà. Trong tiếng Việt ròng > sống > sống nóc.

So sánh:

Lưng/sống lưng = krông (Proto Va, Thái Then, Lào) = ròng (Mường, Ê-đê, Gia-rai) = ndrông (Khơ-mú) = grông (Phong)...

Sống nhà/bờ nóc = ndrông (Khơ-mú) = roông (Katu) = yông/sông (Gia-rai, Ê-đê) = vòng (Chăm) = ròng (Việt)...

Vấn đề là, theo Knapp (179) trong tiếng Hán vùng Chiết Giang, đòn nóc = dong (BK) = đông (Hán Việt), chữ đông này gồm có bộ mộc chỉ cây đòn gỗ và bộ đông chỉ âm đọc (có lẽ là phiên âm từ ròng).

Sự đồng nhất từ chỉ sống mái/lưng nhà và sống lưng người cũng phản ánh một sự đồng nhất cơ thể người - một tiểu vũ trụ với ngôi nhà - điều sẽ được làm rõ hơn ở Phần II. Tiếp đó, trong Phần III, ta sẽ thấy trong ngôn ngữ Đông Nam Á - Đông Á, từ chỉ nhà có gốc là từ chỉ người/người đàn bà/người mẹ và từ chỉ một số bộ phận cơ thể của người như lưng, đầu, mặt, mắt... cũng có gốc từ chỉ người...

Như đã biết, người Toraja quay đầu hướng Nam khi nằm ngủ và cũng đặt gốc của các cây đâm sào về phía Nam. Việc đặt gốc cây đòn nóc - lưng nhà về phía Đông ở đình - nhà Việt rất có thể tương ứng với việc người nằm ngủ quay đầu và đặt gốc các cây xà ngang về hướng Đông - một phong tục hiện còn thấy ở người Ê-đê, Thái... và là một bằng chứng nữa cho sự đồng nhất người - nhà - vũ trụ.

Về quy tắc đặt rui gốc dưới - ngọn trên ở người Việt, ta cũng thấy nó hoàn toàn tương hợp với nguyên tắc của người Toraja đồng nhất việc làm nhà với việc trồng cây...



## 8. Cây

Chùa Một Cột cùng với chùa Thiên Mụ và cổng chợ Bến Thành một thời được coi là các biểu tượng của Hà Nội, Huế, Sài Gòn (Hình 11).

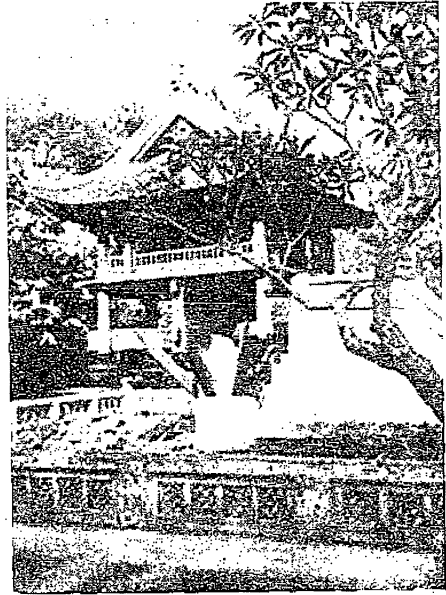
Về nguồn gốc của chùa, theo *Đại Việt sử ký* và bia chùa Long Đọi, năm 1048, vua Lý Thái Tông nằm mơ thấy Quan Âm Bồ Tát dẫn mình lên đài sen. Tỉnh dậy, vua hỏi đình thần, tất cả đoán là điềm chẳng lành. Có sư Thiền Tuệ khuyên vua nên dựng

chùa. Đầu năm 1059, vua xuống chiếu cho “đào ao thơm Linh Chiếu, giữa dựng một cột đá, trên cất đài hoa sen nghìn cánh, trên hoa dựng ngôi chùa đỏ sẫm, trong chùa đặt tượng Quan Âm Bồ Tát bằng vàng”. Đặt tên chùa là Diên Hựu với ý cầu cho vua được trường thọ...

Cần nhấn mạnh một sự thực đáng tiếc là, chùa Một Cột nay chỉ là hình ảnh thu nhỏ, tượng trưng của chùa Diên Hựu xưa kỳ vĩ, lộng lẫy.

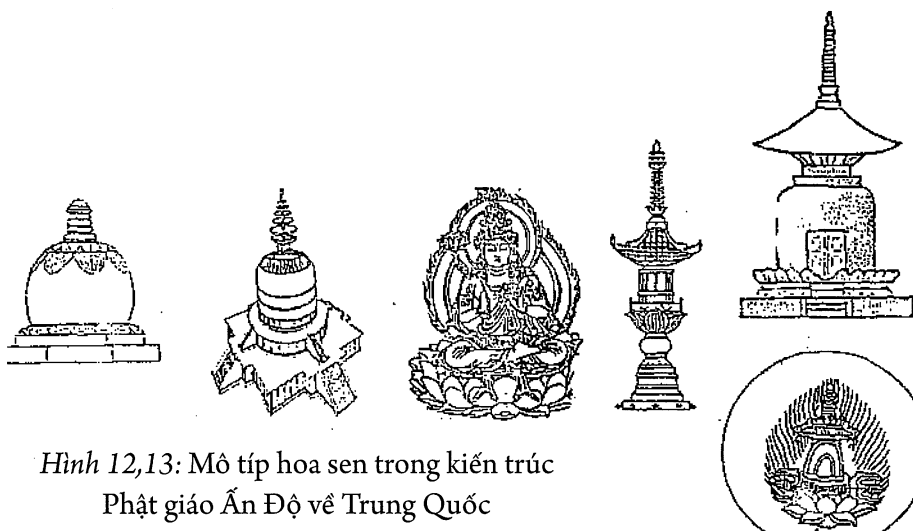
Việc vua Lý từ một giấc mơ thấy Phật cho dựng một ngôi chùa mô phỏng hình hoa sen, theo tôi, là điều hoàn toàn có thể có thực. Trong vũ trụ luận Phật giáo, hoa sen là một biểu tượng tương đương với các biểu tượng dạ con, trứng, hang, trái tim, từ đó là nơi sinh, là hình ảnh của vũ trụ hài hòa... Kiến trúc Phật giáo cũng không hiếm các công trình, bộ phận mô phỏng hoa sen, ví dụ một stupa với mái vòm từ một cây sen mọc từ trời xuống tương ứng với cây vũ trụ - cây mặt trời mọc ngược; là bệ đỡ của Phật, của chùa, tháp thờ Phật (Snodgrass: 203 - Hình 12, 13).

Trong tiếng Xiêm, từ chỉ hoa sen và từ chỉ các hình đắp nổi trang trí ở chùa tháp là một (Jumsai:136)...



Hình 11: Chùa Một Cột (Hà Nội)

Nguồn: N.N. Chương



Hình 12,13: Mô típ hoa sen trong kiến trúc

Phật giáo Ấn Độ về Trung Quốc

Nguồn: Snodgrass.

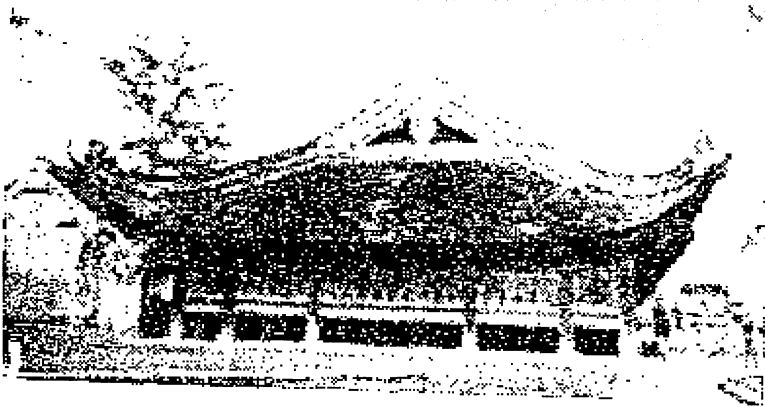
Nhưng dù sao, Nguyễn Khắc Tụng (1978) cũng có lý khi truy nguyên gốc rễ dân gian của cây sen - chùa Một Cột là cây hương, giờ vẫn còn thấy ở người Việt từ Bắc vào Nam... Hơn nữa, ta cũng có thể thấy một sự kế thừa và phát triển từ một cột đá thờ ở chùa Nhất Trụ = chùa Một Cột ở kinh đô Hoa Lư thời Đinh - Tiền Lê có đỉnh hình búp sen (hay quả bầu?) đến chùa Một Cột hình hoa sen thời Lý ở Thăng Long.

Thực ra, những bàn thờ tổ tiên, thần đất, thờ Phật có dạng một cột cũng có ở Campuchia, Thái Lan và ở nhiều nước Đông Nam Á. Đó là dấu tích của những kiến trúc mang biểu tượng cây, điều chúng ta sẽ xem xét kỹ hơn ở Phần II...

## 9. Một tiểu vũ trụ

### a. Ba tầng thế giới

Đình làng cũng như nhà cổ truyền Việt từ lâu lắm không còn là nhà sàn. Tuy nhiên, dấu vết nhà sàn của đình làng còn khá rõ. Có thể coi đình Đình Bảng, đình Tràng Kênh (Hải Phòng) là một dạng nhà sàn chân thấp (Hình 14).



Hình 14: Dấu vết nhà sàn của Đình Bảng

Ảnh: Tạ Đức.

Tại nhiều đình sớm như Tây Đằng, Chu Quyến, Mông Phụ... nơi thờ thần thánh là một gác lửng theo kiểu nhà sàn. Nhìn chung ở chùa, đình Việt, tổ tiên, thần linh, Phật, Thánh, Mẫu theo lẽ thường đã luôn được tôn thờ ở vị trí cao hơn người.<sup>15</sup> Nhưng ở đây, chiếc gác lửng chính là hồi quang của quan niệm tổ tiên - thần thánh ở tầng cao - tầng thế giới bên trên - tầng trời. Mặt khác, việc tái tạo nhà sàn cho nơi trú ngụ của thần làng còn có tính quy luật, đó là tính truyền thống, sự hồi cố và phục cổ tất cả những gì xa xưa của tổ tiên.

### ***b. Vũ trụ 2 bên - 4 hướng***

Nếu nhà Toraja chủ yếu nằm dọc theo trục Bắc - Nam hay chếch nhẹ Đông Bắc - Tây Nam; mặt trước nhà = mũi thuyền = hướng Bắc = hướng đất tổ = hướng nguồn nước, cửa chính mở hướng Đông/Đông Nam... thì hướng cửa chính của đình, nhà Việt, tuy không đồng nhất nhưng cũng trội hướng Nam, Đông Nam.

Từ góc độ địa lý - kỹ thuật, điều đó thật dễ hiểu, bởi Nam và Đông Nam với người Việt nói riêng, người ở vùng Đông Nam Á gió mùa nói chung là hướng nhà tối ưu cho phép tránh được nắng nóng phía Tây, gió lạnh phía Bắc/Đông Bắc, mưa bão phía Đông, lại

<sup>15</sup> Từ gốc của autel (Pháp) = altar (Anh) = bàn thờ là altum (latinh) = cao cả/kỳ vĩ.

hưởng được gió mát phía Nam/Đông Nam. Tục ngữ Việt có các câu: Lấy vợ đàn bà/hiền hòa, làm nhà hướng Nam; cất nhà quay cửa vô Nam, quay lưng về hướng không làm mà cũng có ăn; ăn quả cành la (thấp), làm nhà hướng Nam... là vì thế.

Khi nhà Việt điển hình quay hướng Nam, gian hay chái phía Đông xưa thường được dành cho phụ nữ với mối tương quan: Phụ nữ - sinh đẻ - mặt trời - hướng Đông - sự sống. Gian này cũng là nơi đặt bàn thờ Thổ công = thần đất = thần bếp ẩn chứa quan hệ giữa đất - mẹ - mặt trời - lửa - bếp. Điều này tương ứng với việc ở người Toraja, các nghi lễ “tín ngưỡng mặt trời mọc” hay “khói lên” là các nghi lễ gắn với sự sinh sản, phát triển, được tiến hành ở phía Đông với vai trò chính của phụ nữ.

Cũng với nhà hướng Nam, với cách đặt bàn thờ tổ tiên chính giữa, phía trong, hướng nằm ngủ của người sống thường dọc theo nhà, với nguyên tắc đầu quay vào bàn thờ. Như vậy, bàn thờ tổ tiên đã thành điểm quy chiếu hướng nằm ngủ của người Việt.

Theo Toan Ánh (1992: 336), người Việt trước năm 1945 có tục đặt quan tài người chết trong nhà theo hướng đầu Nam - chân Bắc (tương tự như hướng nằm của người chết là quý tộc Toraja). Mặt khác, người Việt xưa còn đặt trong quan tài một mảnh ván đục hình sao bắc đầu để trừ tà ma.

Trong khi đó, hướng đình chùa nói chung được xác định theo những quy tắc địa lý - tín ngưỡng nhất định thường gọi là phép phong thủy. Người làng Việt xưa tin rằng thế đất và hướng đình tốt xấu có thể tác động tới sự thịnh suy, lành dữ của cả làng. (Toét mắt là tại hướng đình, cả làng toét mắt, phải mình em đâu)...

Phép phong thủy phổ biến khắp Đông Á và Đông Nam Á, với các quy tắc từ đơn giản, thiết thực đến phức tạp, thần bí. Nền tảng cơ bản của nó là thuyết Âm Dương - ngũ hành - một sản phẩm đặc sắc của văn minh cổ Đông Á - Đông Nam Á đã và đang được ứng dụng rất rộng rãi, có hiệu quả trong chính trị, quân sự, y học, nghệ thuật... Hai khái niệm chính của phép phong thủy như tên gọi là gió và nước.

Nguyên tắc là tạo ra sự cân bằng hòa hợp Âm - Dương. Chọn nhà hướng Nam (Dương) được gió (Dương) đã là tốt, nhưng chưa đủ, cần phải được thủy (Âm) tức cần nguồn nước hoặc điểm tụ thủy phía trước nhà mới thật là tốt đẹp.

Trong thực tế, đất dựng đình chùa Việt thường có cái thế nước thấp - chảy - lõm phía trước, đất cao - nhô lồi phía sau. Đó là thế Âm - Dương hòa hợp, là cái duyên thâm kết nối đình, chùa Việt với bốn nước con đò, tạo ra các chợ - đình, chợ - chùa khá phổ biến ở đồng bằng Bắc Bộ. Tại những nơi xa sông nước, để tạo ra một nơi tụ thủy, người ta phải tạo ra hồ, giếng hoặc ao bán nguyệt cho đình. Một số đình vùng ven núi Ba Vì như Tây Đằng, Chu Quyến, tuy hướng đình quay về Tây Bắc - hướng núi, nơi thần làng - thần núi Tản Viên - trị vì, nhưng phía trước đều có ao...

Như vậy, trong nhiều trường hợp, đình Việt vẫn có hướng quay về một nguồn nước, tự nhiên hay nhân tạo, một nguyên tắc phong thủy xưa nhưng rất hợp lý về mặt cảnh quan môi trường nay từng được biểu tượng hóa, tín ngưỡng hóa ở nhà Toraja. Đồng thời, theo thuyết Âm - Dương ngũ hành thì nước chính là một biểu tượng của phía Bắc.

Trịnh Cao Tường từng băn khoăn về việc kiêng đặt hướng nhà ở của người Việt về phía “góc ao - đao đình”. Dễ thấy rằng, một khi hướng đình là hướng đẹp thì đương nhiên các hướng khác, tức hướng đâm chéo vào hướng đình hay hướng của góc ao đình và đao đình là xấu. Đao đình cong vút được coi là một sản phẩm bắt mắt gợi cảm của đình, được ví như mái đình nở hoa, nhưng đao là tên một loại vũ khí sắc, từ góc cũng gợi một vật nhọn - gợi sự nguy hiểm nên không thể để hướng vào nhà. Như vậy, tục kiêng trên vừa bắt nguồn từ quan niệm kỵ những từ gở xấu, vừa từ một quan niệm phong thủy.

### **c. Chày - cối**

Chày - cối với đặc tính một lồi - một lõm, khi giã gạo lên - xuống, ra - vào... là hai biểu tượng cho hai bộ phận đực - cái của người, cho sự hòa hợp Âm - Dương phồn thực của vũ trụ. Mô típ chày - cối với

nhiều biến thể là một mô típ phổ biến trong kiến trúc cổ truyền của nhiều tộc người ở Việt Nam - Đông Nam Á (Chu Thái Sơn, 1983). Nguyễn Khắc Tụng đã từng thấy trong đồng gỗ Đông Sơn có cột hình chày và nhà Toraja cũng có cột mô phỏng hình chày kê trên đá.

Cột đình Việt, nhất là cột cái và cột con thường kê trên đá (gọi là tảng hay đầu kê) tạo cho cột một điểm tựa vững chãi để đỡ bộ mái đình đồ sộ, đồng thời, hạn chế mối mọt và sự tác động của nền đất sụt lở. Nếu cột có hình chày là biểu tượng cho cái chày - dương vật - thì đá kê là biểu tượng cho cối - âm vật. Chiếc cối lồm lồng trông tựa cái đầu đong thóc đã dẫn đến tên gọi “đầu kê” ở Bắc Bộ, Trung Bộ cho bộ phận đỡ cột trên nền nhà và cả cho phần chân đế bằng gỗ của các cột trụ con trên xà ngang hay quá giang, câu đầu. Người Việt ở Nam Bộ, theo Phan Thị Yến Tuyết (1981: 37) vẫn gọi đầu kê gỗ bằng tên nguyên sơ là cối, gọi một loại nhà có một trụ con hình chày đặt trên cối cùng với hình dơi là nhà chày - cối. Chày cối cùng với dơi (trong tiếng Hán từ dơi = fu có âm trùng với từ phúc) đều là những biểu tượng được hy vọng sẽ đem lại tốt lành cho chủ nhà...

Mặt khác, ta cũng có thể liên tưởng nhà chày - cối với hai biểu tượng Linga-Yoni của Ấn giáo trong đó Yoni rất giống thớt dưới của một loại cối xay Việt.

Cột đình cùng với đình làng đã đi vào thành ngữ Việt như một biểu tượng cho sự to lớn (to như cột đình, phúc lớn tày đình). Cũng chỉ ở những đình già tuổi, dạng cột hình chày xưa mới còn con dòng cháu giống, đó là những chiếc cột dáng “đòng đòng”, dáng cây lúa mang bầu, hai đầu thon bụng nở còn được gọi “đầu cán cân, chân quân cờ” (quân cờ tướng). Dưới mắt nhà kiến trúc sư đời nay đó là dạng cột có “tỷ lệ vàng” tạo độ chịu lực tối ưu cho cột (tỷ lệ 6-10-8 hoặc 7-10-9 với điểm 10 ở độ cao 1/4 tính từ gốc). Một dạng cột khác ở đình Nam Bộ không theo tỷ lệ trên có chân phình to, lên cao nhỏ dần lại cổ tên “vò đậu - đùi ếch”.

## 10. Từ chức năng - cấu trúc đến tên gọi gốc của đình làng Việt

Đình là trung tâm xã hội - chính trị - tín ngưỡng - văn hóa - kinh tế của làng Việt cổ truyền. Đó là trụ sở hành chính, nơi hội họp của hội đồng kỳ mục để phân chia đất đai, xử kiện cáo, thu thuế, ăn khao, nơi gặp mặt kết nghĩa làng chạ... Trên danh nghĩa đình cũng là một hành cung của vua khi đi tuần du qua làng nghỉ lại. Đặc biệt, đó là nơi thờ thần làng (bị phủ lên bởi từ Thành Hoàng gốc Trung Hoa), từ đó gắn với hội làng - một sự kiện tổng thể chứa đựng bao giá trị văn hóa dân gian Việt. Nhiều nơi, đình kết nối với chùa, với chợ, với bến sông tạo nên những hội đình, hội chùa, hội chợ đông vui và những hình ảnh thân thương với mái đình - cây đa - bến nước như những biểu tượng của làng quê Việt...

Với các chức năng của ngôi nhà chung của làng đó, Nguyễn Khắc Tụng - Nguyễn Hồng Giáp đã có lý khi so sánh đình làng Việt với nhà rông (Ba-na), rung (Gia-rai), mớ rung (Naga)... về bản chất là nhà đàn ông. Ta biết, về cơ bản, đình làng Việt cũng là nơi dành cho đàn ông trai tráng trong khi chùa chủ yếu dành cho người đàn bà<sup>16</sup>.

Tuy nhiên, điều cần nhấn mạnh là, về mặt cấu trúc, đình Việt, đặc biệt những đình cổ nhất lại không có vách, tức thông thoáng bốn bề. Đặc tính này không phải chỉ riêng của đình Việt, Trung Hoa mà thực ra cũng là của nhà đàn ông - nhà làng của một số tộc người ở vùng hải đảo (Waterson: 69). Như vậy, về mặt biểu tượng và cấu trúc, đình làng Việt lại rất gần gũi với nhà làng của các tộc người Nam Đảo.

---

<sup>16</sup> Trần Ngọc Thêm (217) viết: “Đình là biểu tượng truyền thống cho tính tổng hợp của văn hóa Việt Nam ở phạm vi làng xã. Sau này, trong quá trình giao lưu văn hóa, tính phân tích của văn hóa phương Tây thâm nhập vào làng xã đã thay thế cái đình tổng hợp bằng những kiến trúc phân tích với các chức năng riêng rẽ (?). Nhưng trước khi tiếp xúc với văn hóa phương Tây, sự giao lưu với văn hóa Trung Hoa gốc du mục đã bước đầu làm tan rã chất tổng hợp của đình rồi. Số là ban đầu, đình là nơi lui tới của tất cả mọi người. Nhưng rồi dần dần, không biết từ lúc nào, người ta bỗng thấy đình chỉ còn là chốn lui tới riêng của đàn ông...”. Tương tự với cách suy luận về cây “đòn đồng” đã nêu, cách suy đoán trên về đình làng Việt là hai trong nhiều ví dụ về cách lập luận “răng nghe thì thực là hay” nhưng xem ra rất tùy tiện, khiến cưỡng của tác giả cuốn *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*.

Dù thế nào, đình là một tên gọi vay mượn, vậy tên gốc của nhà làng Việt trước tên đình là gì?

Ta sẽ thấy trong Chương 4 - Phần I, có sự đồng nhất giữa tên gọi nhà làng - nhà đàn ông với từ chỉ người con trai/ đàn ông cũng như mối quan hệ biểu tượng - từ nguyên giữa rông - rông - sông - trống - riu.

Từ mối quan hệ cội nguồn gần gũi Lạc Việt - Lava - Ba-na - Gia-rai (xem Chương 1 - Phần III), có nhiều khả năng tên gọi nhà làng Việt cổ = yong/yung (Lava) tương ứng với rông/rung (Môn - Khơ-me) = người/chàng trai/nhà/nhà làng = jong (Khơ-mú) = cha/chủ - rông (Thổ Nghệ Tĩnh) = nhông (Việt Nghệ Tĩnh) = con trống/con sống/người chồng cũng như với các từ rông, sông, trống (Việt hiện đại). Liệu có là sự trùng hợp ngẫu nhiên khi các cổ đạo Pháp, Bồ Đào Nha đã dùng từ nhà chung để gọi nhà thờ đạo Thiên Chúa giáo trong khi nhà làng cũng được người Pháp dịch là maison commun = nhà chung và chung rất có thể là biến thể của yung/rung tương tự rông (Ba-na) = jông (Ê-đê, Gia-rai) = sung (Mnông, Mạ) = chung (Brâu) = riu? Cũng phải kể tới thành ngữ “chốn đình chung”, với từ chung đi sau từ đình cho thấy có thể nó là từ đồng nghĩa nhưng cổ hơn tương tự trong các từ láy bếp núc, đường sá thì sá và núc là từ cổ... Ta cũng biết từ láy “chung chạ” với thành ngữ “ăn chung ở chạ” mà chạ = làng, vậy chung cũng là làng và khái niệm “của chung” rất có thể có gốc từ “của làng” tương tự khái niệm “người quen” = có nghĩa gốc “người cùng quê” với quê < quel (Mường) = làng như Phạm Đức Dương (1998: 47) từng suy luận.

Đặng Văn Tu (81) cho biết, người Mường xưa có những ngôi nhà gọi là tụ bạ (7) là nơi dân Mường đến sinh hoạt văn hóa cộng đồng - tức một dạng như nhà rông Ba-na hay đình làng Việt nhưng nay không còn nữa...

Ta cũng sẽ thấy, rông/wal (Ba-na) = kuat (Xơ-đăng) = nhà làng; ruma (IN, Dayak) = nhà; kuba (Tsou - Đài Loan) = nhà đàn ông. Một câu hỏi: tụ bạ (Mường) là một biến thể của kuat (Xơ-đăng), của ruma (Dayak), hay của kuba (Tsou - Đài Loan)?



## NHẬN XÉT

Việc tìm ra những điểm tương đồng về mặt biểu tượng giữa nhà trên trống Đông Sơn - nhà trên ống tre Ngaju Dayak - nhà Toraja - nhà Mường - nhà - đình làng Việt đã góp phần khẳng định truyền thống Đông Sơn của kiến trúc Việt, Mường, đồng thời, cho thấy cụ thể hơn và cho hiểu đúng hơn những nét chung và riêng của kiến trúc cổ Việt, Mường trong lòng kiến trúc cổ Đông Nam Á.

Dù sao, sự mai một đi nhiều hình hài Đông Sơn của kiến trúc Mường là điều đáng tiếc nhưng cũng không là điều khó hiểu. Trình độ phát triển kinh tế - xã hội hạn hẹp trong môi trường rừng núi có thể giữ lại nhiều yếu tố cổ Đông Sơn trong văn học, trang phục, hội lễ Mường, nhưng mặt khác lại không cho phép bảo lưu được những yếu tố Đông Sơn đặc sắc trong kiến trúc - một sản phẩm văn hóa vật chất - tinh thần vốn phức tạp hơn và đầy nhạy cảm trước sự tác động của hai nền văn hóa lớn Việt, Thái láng giềng.

Trong khi đó, văn hóa Việt đã hội nhập nhiều hơn với các nền văn hóa khác, đặc biệt với văn hóa Trung Hoa, để rồi các công trình kiến trúc Việt như chùa, đình, lăng miếu, thành quách ít nhiều đều gắn với các tôn giáo ngoại lai như Phật giáo, Đạo giáo, Khổng giáo... Nhưng phải chăng chính môi trường tín ngưỡng tương đối quy củ và nghiêm ngặt đó, cùng với một trình độ kinh tế - xã hội cao hơn đã lại tạo ra những điều kiện thuận lợi cho việc kế thừa, phát triển truyền thống kiến trúc Đông Sơn, nổi bật nhất là ở đình làng Việt?

## CHƯƠNG 4

# Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền Ba-na

### I. QUAN HỆ BA-NA - ĐÔNG SƠN<sup>17</sup>

Người Ba-na là tộc người lớn nhất trong các tộc thuộc nhóm ngôn ngữ Bahnaric, ngành Môn - Khơ-me, hệ Nam Á sống ở Tây Nguyên - nơi được coi là còn giữ được nhiều nét của văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam.

Trường ca Đăm Noi - một trường ca Ba-na nổi tiếng cho biết người Ba-na xưa có trống đồng “mặt bịt vàng, bịt bạc”. Các trống đồng Đông Sơn phát hiện ở Bình Định gần đây rất có thể là của tổ tiên người Ba-na.

Từ tư liệu văn học dân gian, Ninh Viết Giao (1960) cho rằng người Ba-na là người Việt - Mường cổ di cư vào Tây Nguyên.

Từ tư liệu dân tộc học, Đặng Nghiêm Vạn (1981: 49) nhận xét: “Nhóm Ba-na, Xơ-đăng, Gié-Triêng bảo lưu được nhiều nét văn hóa cổ nhất và cũng gần gũi nhất với văn hóa người Việt cổ”...

---

<sup>17</sup> Trong sách báo phương Tây viết Bahnar; trong sách báo Việt Nam viết Bahnar/Ba-na. Tôi coi Ba-na là hợp lý nhất trong sự tương ứng với Khơ-mú, Ca-tu... Tuy nhiên, khi chỉ nhóm ngôn ngữ Ba-na, tôi sẽ dùng Bahnaric theo quy ước quốc tế tương ứng với Vietic, Katuic...

## II. NHÀ RÔNG BA-NA - TRUYỀN THUYẾT VÀ TỪ NGUYÊN

Cũng như tongkonan Toraja, đình làng Việt, nhà rông Ba-na là tinh hoa - biểu tượng của kiến trúc cổ truyền Ba-na.<sup>18</sup>

Trong văn học dân gian Ba-na, nhà rông được nhắc tới rất nhiều nhưng lại được mô tả rất ít, đáng tiếc là tôi chưa tìm thấy một truyền thuyết nào nói đến biểu tượng của nhà rông.

Trong *Trường ca Đăm Nôi* có đoạn: “... Làng b’ok Roh - nơi có nhà rông cao sừng sững sát tận trời xanh... khi vượn nô đùa trên nóc nhà rông cao sừng sững”.

Truyện cổ *Tia oong Tư và chim đại bàng* (Văn hóa dân gian: 192, 260) cho biết một chi tiết khá lạ: “Tia oong Tư làm nhà rông và cả nhà ở cho dân làng. Nhà mái toàn bằng tóc dài bẫy đốt ngón tay. Mái bằng tóc thì bẫy đời không hỏng”.<sup>19</sup>

Dù sao, câu chuyện “Nguồn gốc chung các dân tộc” do chính anh hùng Núp kể những năm kháng chiến chống Pháp có thể coi là một sự tích nhà rông với đại ý như sau:

... Sau nạn hạn hán làm cháy hết cả làng, cả rừng, người con lớn của Bok Sơơ (Ông Trống) đưa dân làng đi tìm được rừng mới, nhưng mọi người lại bị lạc nhau. Người con lớn liền đánh trống chiêu gọi lũ làng về. Gặp nhau, mọi người mừng rỡ, ăn hút, nhảy múa vui chơi

<sup>18</sup> Tên gọi nhà làng Ba-na cũng được ghi không thống nhất: rony (Dam bo, 1993); ron (Phạm Thị Hà, 1985); rông (Guillemiet, 1963), Nguyễn Khắc Tụng - Nguyễn Hồng Giáp (1991); rông (Nguyễn Từ Chi, 1996: 453); nal (Toan Ánh, 293). Trên sách báo Việt hiện nay, rông đã thành tên cho nhà làng Tây Nguyên nói chung nhưng đúng ra chỉ một số tộc thuộc nhóm Bahnaric, Katuic và một số làng Gia-rai có nhà làng với các tên gọi khác nhau: val/wal/rông (Ba-na), kuat/kuet/cuot (Xơ-đăng), nanao (nhóm Halang, Kadong), mrao/nhia trêng (Gié-Triêng), gưol (Cơ-tu), xu/xu khuan/rông (Brau, Mnông, Bru-Vân Kiều, Ta-ôi)... Cho đến nay, chưa có tài liệu nào nói về nhà làng của các tộc nói tiếng Nam Á khác ở Tây Nguyên như Cơ-ho, Mạ, Xtiêng, Hrê, Chơ-ro và ở Tây Bắc như Khơ-mú, Kháng, Xinh-mun, Mảng?

<sup>19</sup> Không biết người xưa có dùng tóc lợn mái nhà hay không nhưng được biết người Mạ có tục người nhà người chết cắt một phần tóc của mình cho vào quan tài để ở thế giới bên kia người chết có cái lợn nhà.

suốt ngày đêm cho đến lúc người con lớn của Ông Trống họp lũ làng lại hỏi:

- Bấy lâu ta bị lạc, nay ta phải ở gần nhau. Ta phải làm nhà để ở chung, chơi chung. Như thế có được không?

- Được, nhưng lũ ta đông lắm, ở chung một nhà có hết không?

- Muốn ở được hết ta phải cất nhà thật lớn, thật cao mới đủ.

Thế là lũ làng lại ra đi, vào rừng. Lấy cây rừng mất một năm, làm nhà đã một năm, nóc nhà mới đã cao gần tới dưới chân nhà ông Trời. Lũ làng gọi nhà đó là nhà Rông.

Nhưng một hôm, trời bỗng nổi mưa to, gió lớn ào ào mấy ngày đêm liền làm sườn nhà Rông kêu rầm rầm. Xảy ra một việc lạ, lũ làng cùng nhà bỗng không hiểu tiếng nói của nhau, buộc phải chia tay, mỗi người một ngả, ai ở đâu lại về đó. Người Ba-na ở lại với người con lớn của Ông Trống tại nhà Rông. Tới cuối cùng ra đi về phía đồng bằng là người Kinh...<sup>20</sup>

Đáng chú ý, *Từ điển Ba-na - Pháp* của Guillemiet (1949) cho biết: rông-hơ-rông = jông = wal; hnam rông = nhà công cộng Ba-na, Xơ-đăng, một số làng Gia-rai nơi tiếp giáp giữa hai tộc người. Đồng thời là nơi hội họp của cả làng (trong một số trường hợp kể cả phụ nữ), là trụ sở của dân quân tự vệ làng, nơi ngủ của trai chưa vợ, đàn ông góa vợ còn trong tuổi cầm vũ khí, nơi đón tiếp khách và nơi nghỉ ngơi của khách quý...

Như vậy, nhà rông Ba-na là một dạng nhà đàn ông - nhà làng, một dạng nhà khá phổ biến trong các xã hội cổ ở châu Mỹ, châu Phi và đặc biệt còn tồn tại dai dẳng ở Đông Nam Á.

Mặc dù đã có nhiều người viết và viết khá nhiều về nhà rông, nhưng cho tới nay, tôi chưa được biết một tư liệu nào nói về nghĩa đen của từ rông.

---

<sup>20</sup> Đặng Nghiêm Vạn (1988: 278) có lẽ đã quá khiên cưỡng khi cho rằng đạo Kitô đã “Ba-na hóa các vị thần của mình, phiên âm chữ Dieu (thần tối cao) thành Adei/Keidei (một vị thần Gia-rai - Ê-đê), biến Eva và Adam thành Ông Trống - Bà Trống, biến câu chuyện tháp Babel thành câu chuyện dựng nhà rông ...”. Ta đã thấy ông - bà Trống Trời trong huyền thoại Toraja và sẽ thấy mô típ “tháp” - một biến thể của biểu tượng cây - núi vũ trụ trong huyền thoại khởi nguyên của nhiều tộc người...

Trong khi đó, theo Maspero (920) thì rông = nhà tạm, đơn giản dựng trong các hội lễ có ở người Khơ-me, người Păr (tức Pear/Pơ/Samrè).

Theo Condominas (1957: 383, 453): Trong tiếng Mnông Gar có: ndroong Yaang = bàn thờ nhỏ treo một bên mái, chỉ làm khi cúng trâu; rơon - nhà trong làng ở tạm.

Theo Nguyễn Văn Lợi (1993) thì nhà djôn = nhà sàn (Rục).

Theo Nguyễn Hữu Hoàn (1995: 184, 339), trong tiếng Katu đồng = nhà, sang = sân, đồng sang/dồng dak là từ ghép chỉ nhà cửa nói chung.

Theo Roux (1928), gang giông = nhà sàn (Khơ-mú Tây Bắc). Mặt khác, Izikowitw (65 - 81) ghi nhận rằng người Khơ-mú và Lamet ở Lào có công = nhà làng. Không loại trừ công (Khơ-mú) = rông (Ba-na) do sự tương ứng r/k tương tự krông/rông = không = sông...

Được biết trong tiếng Xiêm có rong = nhà, rong raem = khách sạn, rong phaya barn = bệnh viện...

Theo Nguyễn Đại Lượng (180), rum/rung/t'rưng = nhà ở tạm khi rời buôn (Ê-đê)...

Theo Benedict (1975: 318): b (a)rong/barung/balung (IN) = lều = plong/blong (Lê) = nhà...

Như vậy, rông và các biến thể của nó là những từ chỉ nhà/nhà sàn/nhà làng/nhà tạm/lều... trong cả tiếng Nam Á và Nam Đảo.

Đặc biệt, người Gia-rai - tộc người nói tiếng Nam Đảo duy nhất ở Tây Nguyên có nhà làng với cả tên gọi lẫn hình dáng gần gũi với nhà rông Ba-na. Do các tộc nhóm Chamic khác không có dạng nhà này và chỉ có các làng Gia-rai ở gần làng Ba-na mới có nhà rông/rung nên có nhiều khả năng người Gia-rai đã tiếp thu nó từ tộc Ba-na láng giềng.

Vấn đề là, theo Doumes (1972: 307, 1977: 349) trong tiếng Gia-rai: rung = người, đám đông, sự hỗ độn; dam rung = các chàng trai, đàn ông, sang rung = nhà các chàng trai, "chiến binh"; rung = nhà công cộng, nhà của các chàng trai, trạm gác.

Nếu vậy, phải chăng tên nhà rung Gia-rai có gốc rung = người/đám đông/chàng trai?

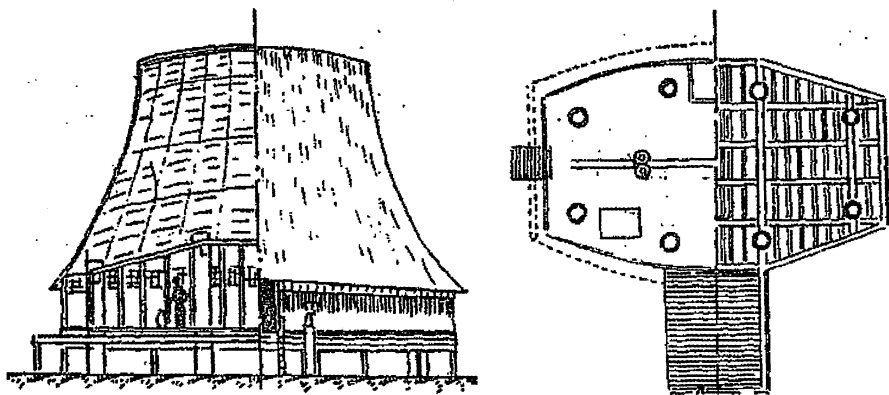
Đúng vậy, bởi Eberhard (1976: 317) cho biết: người Thái (Choang) ở Nam Trung Quốc có malang/lang/lan = nhà sàn = nhà đàn ông = những chàng trai sống ở nhà đó; người Naga ở Assam có belang/mơrung = các chàng trai = nhà chung cho đàn ông...

Có thể thấy rông (Ba-na) = rung (Gia-rai) = malang/lan (Thái) = belang/mơrung (Naga) = người/chàng trai = nhà dành cho các chàng trai/đàn ông. Hiện tượng các từ chỉ nhà có gốc là từ chỉ người trong ngôn ngữ Đông Nam Á sẽ được xem xét kỹ hơn ở Phần III.

### III. NHÀ RÔNG - CÁC BIỂU TƯỢNG

#### 1. Con thuyền

Parmentier (1939) khi mô tả “một nhà rông điển hình” của làng Ba-na Jơlơng Kon Braih ở đoạn kết nhận xét: “Mặt sàn hình bầu dục cắt hai đầu, sống mái hơi cong... Đứng ngoài nhìn vào, nhà rông, ngoài cột và sàn, nổi lên những đường cong và gợi cho ta cảm giác về những cánh buồm no gió. Bờ nóc cong lồi hòa hợp với các đường mái cong” (Hình 1, 2).

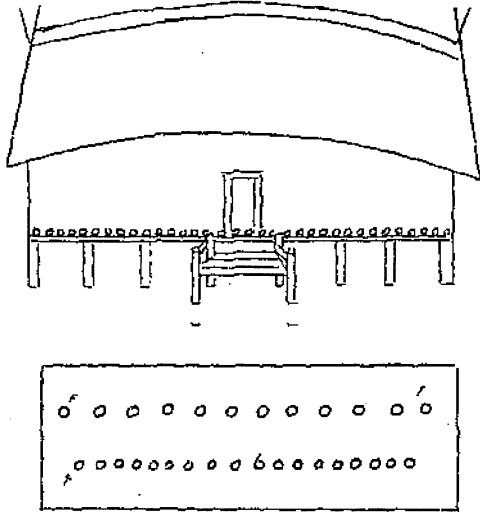


Hình 1, 2: Mặt cắt ngang và mặt bằng của nhà rông Ba-na

Nguồn: Parmentier.

Rõ ràng, mặt sàn nhà rông ở đây rất gần gũi với hình lòng thuyền, cùng với mái nhà rông như một cánh buồm đã tạo nên hình ảnh nhà rông mang dáng một con thuyền.

Ngoài ra, loại nhà rông “bất thường” mà Parmentier thấy ở làng Rơlan, bắc An Khê cũng dễ gợi đến một dạng nhà mồ Gia-rai được coi là nhà có mái hình thuyền úp sấp (Hình 3).



Hình 3: Nhà rông có mái cong hình thuyền úp sấp  
Nguồn: N.N.Tụng

Trong khi đó, ngôi nhà rông do Saurin phát hiện ở làng Tolang Kotu, nam An Khê được coi là một loại nhà rông khác lạ với chiều dài nhà nằm theo hướng Bắc - Nam giống với hướng nhà Toraja, Ê-đê và có hai sân sàn giống hệt nhau ở hai đầu hồi gợi ta nghĩ đến hai đầu thuyền. Nguyễn Từ Chi (1996: 416) cũng đã có lần đặt câu hỏi: “Phải chăng việc đi vào hai đầu hồi nhắc nhở cách đi vào một con thuyền, một lễ thói, một dấu ấn nói về gốc gác xa xưa của cư dân biển?”.

Nhà văn Nguyễn Ngọc trong lời bình cho cuốn phim *Tây Nguyên cội nguồn* (1997), có lẽ từ nhận xét của Parmentier và từ hàng vách nghiêng của ngôi nhà Ba-na trông tựa mạn thuyền để mô tả làng Ba-na “như một đoàn thuyền với nhà rông mái cao vút như con thuyền buồm chỉ huy”.

Phan Cẩm Thượng - Nguyễn Tấn Cứ (1995: 25) khi nghiên cứu nhà mồ Ba-na và Gia-rai nhận xét: “Có lẽ tổ tiên người Gia-rai, Ba-na từng đi biển hoặc sinh hoạt sông nước nên hình ảnh con thuyền trở thành cấu trúc chủ đạo của bộ mái. Và họ trang trí cho bộ mái như tô vẽ cho một con thuyền lớn. Thực ra, việc mai táng bằng thuyền hay quan niệm con thuyền là vật đưa linh hồn qua chín tuổi xuất hiện như một ý niệm sơ khai của nhiều dân tộc Việt Nam. Ý thức đó được gợi lại hoàn toàn tượng trưng hơn là miêu tả, con thuyền lớn trên mái nhà mồ là một hình thức gợi cảm giác bay bổng của toàn khối mái... Các trang trí mái nhà Ba-na thường kéo dài, rất rõ nét trang trí trên một con thuyền... Hoàn toàn có thể gọi các nóc nhà mồ Ba-na là “con thuyền Ba-na”. Chúng gợi liên tưởng những con thuyền khác trên trống đồng Đông Sơn”.

Chúng ta biết người Ba-na không phải là cư dân đảo như người Toraja. Là một tộc nói tiếng Môn - Khơ-me, họ hiện cũng không được coi là có nguồn gốc biển như người Ê-đê, Gia-rai. Được biết, những ký ức về vùng đồng bằng, về một làng ông bà, tổ tiên ở biển (dak tosit) chủ yếu chỉ ở nhóm Krem, nhưng theo Guilleminet (1952: 7), nhóm này là nhóm lai Ba-na - Chăm (chính xác, bởi tosit = tasik = biển/muối trong tiếng Nam Đảo). Tuy nhiên, bia ký Chăm đã nói đến người Mađa (= Ba-na) sống ở ven biển các tỉnh Bình Định, Phú Yên ngày nay trước khi người Chăm tới. Truyền thuyết, huyền thoại Ba-na cũng không thiếu vắng các mô típ liên quan đến sông biển. Trong *Trường ca Đăm Noi* - người Ba-na cũng kể về việc thần rồng biển Bok Prao, thần đã cho Đăm Noi hai cái mào để dán vào đầu rồng ở hai bên con thuyền lớn của chàng để lướt trên sông Ba cho đẹp...

Dù thế nào, người Ba-na xưa đã sống gần sông nước và từ đó, tổ tiên họ hẳn cũng không xa lạ với các con thuyền. Cho đến thời gian gần đây, nhà rông Ba-na cũng là nơi cất giữ những con thuyền độc mộc của làng...

Điều chắc chắn là, mái nhà rông Ba-na gợi ngay cho chúng ta tới dạng nhà sống cong lồi trên trống Đông Sơn và trên ống tre Ngaju -



Dayak mang biểu tượng rắn/rồng và từ đó với thuyền rắn/rồng. Một ngôi nhà mồ/thuyền cho người chết có thể coi là phương tiện cho người chết qua sông hay vượt biển về chốn tổ tiên. Nhưng, như ta đã và sẽ thấy trong nhiều trường hợp, có một sự đồng dạng giữa nhà - nhà mồ - quan tài để có thể từ hình hài nhà mồ - nhà người chết phục nguyên lại dáng hình nhà của người sống xưa. Và như vậy, không loại trừ khả năng có một loại nhà Ba-na, một thời nào đó cũng đã mang biểu tượng con thuyền và có hình thuyền...

## **2. Rắn/rùa/trâu/rồng...**

Nguyễn Tử Chi (1996: 503) trong một bài viết ngắn về nhà mồ Ba-na và Gia-rai cho biết: “Trên bờ nóc nhà mồ Ba-na”, một đồ án hình học thường hiện lên ở vị trí trung tâm, có khi ở nhiều nơi, đặc biệt ở hai đầu nóc. Đó là một vòng tròn, thường thủng ở giữa, bao quanh là những tia nhỏ... (mà) người Ba-na gọi là “mặt trời” (mặt anar). Trong không ít trường hợp, kèm theo mặt trời là một hay nhiều hình liềm mà người bản địa gọi là mặt trăng (mặt khơi). Cũng gắn với đường nóc, mặt trời còn hiện lên dưới một dạng có phần khác. Từ hai đầu cùng của đường ấy, nhô ra ngoài những mảnh gỗ có phần cong và vênh lên... thường mang tên tia mặt trời (xđrăng mặt ana), vì kết thúc mỗi mảnh ấy là vòng tròn có tia đã nói ở trên, có điều rằng các tia này không tự hạn chế quanh vòng mà còn được cắm vào dọc hai đường biên của mảnh gỗ, khiến người xem có cảm giác đang đứng trước một con vật bò sát lớn, mà quả thực, vì tên gọi “tia mặt trời” có khi được thay bằng một từ kép khác là “đuôi rồng” (tiông prao)... Một chi tiết chung cho cả (nhà mồ) Ba-na và Gia-rai: Trên đường nóc hoặc trên mái của ngôi nhà ma thường xuất hiện, có khi đôi ba lần, một hình tượng đơn giản, nhưng là loại một đường, với chiều ngang khá dày, đều đặn cong lên cong xuống vài lần. Đồ án ấy, người cả hai tộc đều gọi là “thân (con) rắn” (Ba-na = khăn tung; Gia-rai: khăn đồng)... Mặt trời hay mặt trăng nói lên thế giới bên trên của vũ trụ, con rắn, vật bò sát là biểu tượng của thế giới bên dưới.

Cần nhấn mạnh là, trong văn học dân gian Ba-na, rồng - trăn - cá thường đi với nhau và gắn với sông - biển. Một thành ngữ được Đăm Noi - người anh hùng trong trường ca Ba-na thường nói để thể hiện quyết tâm và sức mạnh của mình là: “Con sẽ đánh cho nước biển cạn, đánh cho nước sông Ba khô, đánh cho con cá phải chui xuống bùn, con trăn lớn phải giật mình, con rồng thần phải nhồm dậy ngó xem” hay “Nghe đến tên ta, con cá phải chui xuống bùn, con trăn phải giật mình, con rồng phải nhồm dậy ngó xem”. Trong cổ tích Ba-na, Bok Prao/Bơ rao Chăm Prao = rồng thần = thần biển là vị thần đã giúp chàng dũng sĩ Tia ong Tư đánh thắng chim đại bàng Klinh Giang. Đó cũng chính là vị “Thủy Tinh Ba-na” đã “dâng nước đầy núi đầy rừng” trong cuộc chiến với Đăm Noi - nhưng cuối cùng cũng bị Đăm Noi - chàng “Sơn Tinh Ba-na” đánh bại... Đồng thời, Yang Dak = Thần Nước hiện lên trong các cổ tích/huyền thoại khác cũng là một dạng rắn nước lớn...

Theo Nguyễn Khắc Tụng - Nguyễn Hồng Giáp (56), bờ nóc nhà rông Ba-na An Khê có một dải dài hình trang trí với hai đầu là hai thanh gỗ bắt chéo mang mô típ rau dớn (?) gợi nhớ đến khâu cút Thái Đen, đầu cũng có mô típ “mặt trời”, giữa bờ nóc có cột cao khoảng 1m, thân có chạm khắc công phu, để là mô típ sừng trâu (mặt trăng). Giữa sàn nhà rông còn có một đường ngăn cách làm bằng tre hay gỗ chia dọc nhà thành hai phần thông với nhau bằng một cái cửa/cổng hình vòm giống với hình mái nhà sống lồi trên trống đồng. Trên mỗi cột cửa giữa hình sóng nước có khắc một đôi rùa và một đôi tắc kè: rùa/tắc kè đục ở trên, rùa/tắc kè cái ở dưới...

Chúng ta cũng biết rằng, rồng thực ra là một con vật huyền thoại biểu trưng cho nước - thế giới bên dưới được thể hiện hoặc là một con vật cụ thể như rắn/rùa/cá sấu/trâu/tắc kè/kỳ đà hoặc một con vật tổng hòa hình hài các con vật thực đó... Về mặt ngôn ngữ, có thể thấy trong tiếng Việt, rắn và trăn là hai từ anh em. Tương tự, tung (Ba-na) và đông (Gia-rai) cũng có họ hàng với nhau và với rồng (Việt).

Dù sao các dạng nhà rông Ba-na cổ (đặc biệt loại “bất thường”) đều có mái sống lồi tương ứng với dạng nhà hình rắn nước theo quan niệm

Ngaju hay hình rùa theo quan niệm Mường. Hơn nữa, “đường cong đều đặn lên xuống vài lần” mà Từ Chi thấy trên bờ nóc nhà mồ Ba-na cũng gợi ta nhớ đến hình thân rắn nước uốn khúc thành 3 quả núi làm bệ đỡ cho làng khởi nguyên Ngaju Dayak cũng như đến hình rắn hoặc rồng của trên bờ nóc nhà người Ca-tu xưa, nay cũng đã chuyển hóa thành hình rồng như trên nóc những ngôi đình Việt muộn. Cần nói thêm là, người Xơ-đăng - một tộc người rất gần gũi với người Ba-na và cũng có nhà làng dáng tương tự nhà rông Ba-na, cũng có một huyền thoại khởi nguyên kể về một con rùa đã dạy người làm nhà giống với huyền thoại Mường và coi mô típ đường cong đầu hồi nhà làng của họ chính là đầu rùa.

Một câu hỏi lóe lên, phải chăng hnam rông = nhà rông về cả mặt biểu tượng và ngôn ngữ?

### 3. Cái trống

Nhưng Ngô Văn Doanh (1995: 84), trong một nghiên cứu về lễ bỏ mả Ba-na, Gia-rai đã kể lại một huyền thoại khởi nguyên Ba-na, dù có đoạn kết giống hệt với câu chuyện của anh hùng Núp ở trên, nhưng đậm đà chất hoang sơ cổ kính hơn, đại ý:

“Đầu tiên, vũ trụ là hư vô. Rồi có hai vị thần: Ông Kơiđơi và Bà Konke xuất hiện. Bà Konke dùng nắm vắt ra trời đất, bầu trời cong úp lên trên, mặt đất phẳng nằm dưới. Ông Kơiđơi làm ra mặt trăng, mặt trời, các vì sao... Hai thần lấy nhau đẻ ra ba người con, bà Pôm ở trên trời, hai người kia - một trai, một gái - xuống đất làm người, được gọi là Ông - Bà (Bok - Ya), là tổ tiên của loài người.

Lúc đầu, mặt đất không có gì, Bà và Ông xin thần Kơiđơi hạt giống để gieo trồng. Hai ông bà thần còn tạo ra chim giúp hai con mình gieo hạt. Rồi loài người sinh sôi ngày một đông...

Trong số con cháu của hai vị tổ có một người tính tình hoang dã vô độ tên là Bơnal. Một hôm gã dùng bùa ngải để ngủ với Bia Phu là con gái vua Rớ. Vua Rớ tức giận giết chết Bơnal. Công chúa Phu không chọn được ai vừa ý, bèn lấy ngựa phi như điên nên bị ngã, cây

dâm thủng bụng mà chết. Vua Ró giết ngựa lấy lòng ăn, lấy da bịt trống để đánh. Nào ngờ, nghe thấy tiếng trống, mọi người từ già đến trẻ đều nổi máu dâm lên. Vua Ró bèn ném trống xuống sông cho trôi đi. Nhưng trống trôi đến đâu, hễ ai vớt lên đánh là mọi người lại nổi máu dâm đục. Vì vậy, con người ngày càng trở nên xấu xa.

Thần Koidoi tức giận làm đại hồng thủy cho con người chết hết. Duy chỉ có hai anh em vì ăn ở hiền lành được Koidoi báo cho biết trước nên chui vào một cái trống to cùng các đôi vật giống trôi nổi là thoát nạn.

Là hai người duy nhất tồn tại, hai anh em buộc phải lấy nhau đẻ ra 18 người con. Người và vật lại sinh sôi. Hai người - vị tổ của loài người sau nạn hồng thủy - được gọi là Bok và Ya Sogor = Ông và Bà Trống.

Một lần, con cháu ông bà Trống quyết định làm một ngôi nhà cao lớn, nóc chạm tới trời. Một hôm, khi người anh cả ngồi trên nóc chỉ huy nói xuống, mọi người bỗng không hiểu gì cả. Tất cả lao nhao hỏi nhau nhưng cũng không ai hiểu ai nói gì. Họ đành phải chia tay nhau ra đi mỗi người một ngã. Các tộc người sinh ra từ đó...

Vấn đề là, huyền thoại trên - theo Ngô Văn Doanh - chính là kịch bản cho lễ Grông Bơ xát - lễ rước quanh nhà mồ - điểm đỉnh của lễ bỏ mả Ba-na.<sup>21</sup> Trong lễ, biểu tượng cho Bơ năl và mang tên Bơ năl lại là một cặp rối trai gái đang ở tư thế giao hợp. Biểu tượng cho Ông Trống - Bà Trống là một chiếc trống to. Đi với trống là 3 - 7 người đàn ông gồm 2/4/6 người khiêng và 1 người đánh. Phía trên trống

---

<sup>21</sup> Từ Chi (1996: 502) coi cách nói “lễ bỏ mả” là nhầm, vì thực ra từ Ba-na cho đám ma lần thứ hai này là mut atâu/mut kiak = bỏ ma. Nhưng theo Ngô Văn Doanh (1995: 30, 56), các từ Ba-na chỉ buổi lễ này là: tuk atâu = bỏ ma (chú ý tuk=mut), tuk/brư= bỏ, Grông Bru - Bô Lớn, tuk boxát/brư boxát = bỏ mả phù hợp với việc “sau lễ, người sống không chỉ không cúng giỗ mà còn bỏ luôn cả mả của người chết”.

Các học giả phương Tây - ví dụ Downes (1978: 27) cũng dịch lễ này là “les grandes fêtes d’abandon de tombe” = “đại lễ bỏ mả” khá sát với từ Ba-na. Vì thế, tôi vẫn dùng từ “lễ bỏ mả”.

Về từ boxát = nhà mồ, theo Ngô Văn Doanh (60) có gốc từ prasat (Skr) = đền tháp. Nhưng đúng ra: boxát (Ba-na) < prasat (Khơ-me, Chăm) < prasada (Skr). Tiện đây, tôi cũng xin đính chính hộ cho Ngô Văn Doanh (58) là từ Tiwali chỉ là từ chỉ lễ bỏ mả của người Ngaju - Dayak chứ không phải là từ chỉ lễ bỏ mả của cả người Toraja.

và gắn liền với các đòn khiêng là mô hình thu nhỏ một ngôi nhà rông gọi là hnam yang = nhà - thần. Đáng chú ý ở hai đầu nóc nhà thần có hình xơ đrăng mặt anar = tia mặt trời, tạo nó thành biểu tượng cho ngôi nhà con cháu ông bà Trống xưa từng dựng cao lên tận trời. Biểu tượng cho hai anh em ruột lấy nhau, sau thành Ông - Bà Trống là đôi rỗi nhỏ trai - gái trong nhà trống. Tại một số nơi, nhà thần được khiêng đi trước chiếc trống có trang trí pah pông = cột hoa với hình chim, bướm trên đỉnh, có lẽ tượng trưng cho các loại cây con từng nằm trong trống. Trong nhóm múa rỗi cũng có các con rỗi hình chim, bướm, kỳ đà và các cảnh gái già gạo, trai làm rèn... Biểu tượng cho tổ tiên thời xa xưa còn là những người đeo mặt nạ. Ta biết người đeo mặt nạ thể hiện tổ tiên trong các điệu múa thiêng chính là tiền thân của các con rỗi<sup>22</sup>.

Cần nhấn mạnh, lễ bỏ mả Ba-na có nhiều nét gần gũi với lễ Tiwah = lễ bỏ mả Ngaju Dayak và đội hình múa vòng tròn quanh cột lễ với các chàng trai đầu cắm lông đuôi chim tương ứng với các hình người múa vòng quanh hình mặt trời trên trống Đông Sơn.

Không ngẫu nhiên khi kịch bản - linh hồn của cả hai hội lễ lớn và quan trọng nhất của hai tộc người này đều là huyền thoại khởi nguyên với tổ tiên là những người đeo mặt nạ thể hiện các loài cây con, trong đó, nổi bật lên là những người đầu cắm lông chim, cả hai hội lễ cùng có những người đánh trống, đánh chiêng, có nhà mồ và tượng mồ, có cây đòi/cây vũ trụ và lễ hiến sinh trâu, có bữa ăn cộng cảm đến no say và cả lễ tẩy rửa mọi sự bẩn thỉu tội lỗi nơi trần thế...

Có thể thấy, những tượng gỗ Hampaton trong lễ Ngaju tương ứng

---

<sup>22</sup> Theo Ngô Văn Doanh (75) boral (Ba-na) = người đàn ông đâm dật/cấp rốn tên một trong các nhân vật chính trong huyền thoại khởi nguyên Ba-na. Cửu Long Giang và Toan Ánh (?) lại viết BokPlal (dễ hiểu vì b = p, n = l). Downes (1988: 32) cho biết bram (Ba-na, Xơ-đăng) = brim (Gia-rai bắc) = mặt nạ. Theo tôi boral = bram = bōnam = từ chỉ người cổ tương ứng với Bōnam = tên một nhóm địa phương Ba-na, Xơ-đăng; với một từ chỉ nhà rông = nal = hnam; với tên vị thần cứu thế của người Ba-na là Xâm Bram... Mối quan hệ dân tộc học và từ nguyên giữa các từ chỉ người - nhà - hồn ma - tổ tiên - thần linh - con rỗi sẽ được làm sáng tỏ ở Phần III.

với những con rối hay người mang mặt nạ Bram trong lễ Ba-na. Và điều quan trọng hơn là, mục đích, ý nghĩa của hai lễ chỉ là một: Cởi bỏ sự ràng buộc về mặt vật chất giữa người sống và người chết, tiễn đưa và làm cho hồn người chết = atau (Ba-na) = Hau (Ngaju) được siêu thoát về với tổ tiên, được hóa kiếp hay tái sinh cùng vũ trụ...

Với người Ba-na, làng khởi nguyên - nơi tổ tiên ở là deh atâu/plei kiak = làng ma hay mang lung = cửa tối nằm đầu đèo trên núi, trong rừng phía tây hay ngoài biển cả tương tự như Puya = Đất Hồn của người Toraja, còn ngôi nhà khởi nguyên chính là nhà rông, nhà của Tổ tiên/thần tối cao/ông - bà Trống. Ta chợt nhớ lại banua toke = ngôi nhà treo/nhà nổi là ngôi nhà khởi nguyên của các vị tổ tiên của người Toraja từ trời xuống cũng gắn bó với ông - bà Trống Trời...

Mặt khác, khái niệm mang lung = hang/lỗ tối của người Ba-na rõ ràng cũng tương ứng với loko (lỗ/hang/hầm) = nghĩa địa cổ = những hang, hốc đá tự nhiên hay liang/lijang/lubang (lỗ/hang/khoang/ổ) = nhà mồ/quan tài (Toraja).

Sự xuất hiện của biểu tượng trống trong huyền thoại và lễ bỏ mả Ba-na không hề khó hiểu nếu chúng ta biết rằng trong các huyền thoại khởi nguyên ở Đông Nam Á, các biểu tượng quả bầu/trống/thuyền tương đương và thay thế lẫn nhau trong vai trò vật cứu nạn cho đôi trai gái khởi nguyên thoát khỏi cơn hồng thủy. Mặt khác, như ta sẽ thấy, biểu tượng trống cũng gắn bó và tương đương với biểu tượng rắn nước/rồng. Không vô cớ trong ngôn ngữ của thầy cúng Ngaju: tamboro = trống = rắn nước.

Cũng không ngẫu nhiên, cái trống có ý nghĩa đặc biệt trong lễ Sơmăh kơ cham là lễ cầu khẩn sân nhà rông = trung tâm làng = biểu tượng cho toàn bộ đất làng = nơi diễn ra các lễ hội lớn Ba-na.

Vũ Thị Hoa (1988: 100) cho biết: Trong ngày đầu tiên của lễ dựng làng mới Ba-na, khi đã chọn được mảnh đất ưng ý để dựng làng, một cái trống to được treo ngay trên vị trí linh thiêng là nơi sau này sẽ đặt chiếc bếp chính giữa nhà rông. Tiếng trống vang lên báo cho tổ tiên, thần linh mọi người biết làng mới đã được chọn.

Ta lại thấy, chính ở đây, mối liên hệ trống - đất mới - bếp Ba-na lại trùng lặp với mối liên hệ ông - bà Trống Trời - đất mới - 3 hòn bếp trong truyền thuyết Toraja.

Phạm Hùng Thoan (1988: 125) cho biết thêm: Múa điệu Táp Sogor = vũ Trống - điệu múa quanh cột lễ - cây vũ trụ Ba-na là điệu múa được trình diễn nhiều lần nhất trong năm, khi người Ba-na làm lễ cúng đất ở mới; lễ mở đầu cho một mùa sản xuất mới tức lễ năm mới; hay lễ đâm trâu cúng tạ ơn thần bảo hộ làng...

Có thể thấy trống là một biểu tượng cụ thể cho tổ tiên - thần linh Ba-na, từ đó có một sự đồng nhất trống = tổ tiên - thần bảo hộ làng = nhà thờ tổ tiên - thần làng = nhà rông - nhà đàn ông - nhà làng...<sup>23</sup>

Và như vậy, có nhiều cơ sở để tin rằng: Ngôi nhà rông Ba-na chính là một cháu chắt của ngôi nhà sống mái cong lồi trên trống Đông Sơn - ngôi nhà theo quan niệm Ngaju là biểu tượng cho thế giới bên dưới - rắn nước trong thế lưỡng hợp với dạng nhà sống vòng mái nhỏ hình núi - chim, vốn là hai dạng nhà nguyên mẫu của tổ tiên ở làng Khởi Nguyên - điểm xuất phát đầu tiên và cũng là cái đích cuối cùng của con người hướng tới. Điều đáng lưu ý ở đây là các biểu tượng rắn nước - rông - trống vốn là biểu tượng Âm tương ứng với người đàn bà trong tâm thức Ngaju, Thái, Klune, Ê-đê... giờ đã chuyển hóa thành các biểu tượng Dương trong tâm thức Ba-na, Việt, Hoa... Liệu tính chất phụ quyền - phụ hệ của xã hội Ba-na có ảnh hưởng đến sự chuyển hóa này?

Đến đây, nếu mối quan hệ gắn bó và tương đương giữa các biểu tượng sông - nước - rắn - rông - trống đã tương đối rõ thì tên gọi nhà rông trong tiếng Ba-na và các từ sông - rông - trống trong tiếng Việt dường như cùng vang lên, cộng hưởng báo hiệu một mối quan hệ từ nguyên nào đó.

---

<sup>23</sup> Chính sự đồng nhất hồn ma - tổ tiên - thần linh với các biểu tượng như nhà rông, trống, riu đá... đã làm cho một số nhà dân tộc học, ví dụ Đặng Nghiêm Vạn (1981: 149), nhận định nhầm rằng, “với người Ba-na, tổ tiên của con người chưa được coi trọng vì người Ba-na chưa biết đến lễ thức thờ cúng tổ tiên”.

Từ điển Ba-na - Pháp của Guillemiet cho biết rông = kênh, một nhánh sông.

Hoàng Thị Châu (1966) đã lọc ra 40 từ chỉ sông/suối trong các ngôn ngữ và phương ngôn ở Đông Á - Đông Nam Á - Nam Á và rút ra 6 dạng chính là khlông, không, không/kông, rông, lông, sông.

Ta cũng có rông/cầu vồng (Việt) = hong (Mường) = (prư)rong (Khơ-mú) = rong (Khơ-me - trong lịch cổ) = (PMY) = rung (Thái) = hung (Khamti) = k/rung (Hán cổ) = long (Hán - Việt)...

Trong (Việt) = cổ+lộng (Nôm) = klong = blông/tlông/klông/tông (Mường) = klông (Iduh) = kông (Khơ-mú) = klông (Xinh-mun) = klung (Kháng) = cà rùng (Thổ) = klông (Xiêm, Shan) = kông (Lào) = kông (Thái Đen/Trắng) = choong (Nùng)...

Đặc biệt, klo (Karen) = sông/trống đồng; klông (Xiêm) = kênh/trống.

Sự gần gũi hay tương đồng giữa từ chỉ sông/nước nói chung với từ chỉ rông - trống trong ngôn ngữ Đông Á - Đông Nam Á là điều có thể hiểu. Dễ thấy rằng, rông luôn được coi là vua sông nước và hình dáng uốn lượn ngoằn ngoèo của rãnh - một hiện thân của rông rất gần hình dáng của sông.

Mối quan hệ từ nguyên rông - trống lý thú nhưng phức tạp hơn.

Theo Maspero (785) có thể “đi tới những hiểu biết lý thú hơn nữa nếu không bỏ qua sự gần bó hằng xuyên giữa con rông với hang động và nước”. Cụ thể: “Bên cạnh từ An Nam (= Việt) lung (?) = loung (Hán?) có nghĩa lỗ, hang (antre, trou, caveme), rông (creuser, raviner), rãnh (n.v rơng-rigole) người ta có rung (Klime) = làm rông/hang, rung (Xtiêng) = hang, lỗ, rung (Pear) = hang, rung (Xiêm) = làm rông, rong = rãnh; sông được gọi là kraung/krong (Chăm), krung (Atchinais), không (Ba-na, Xơ-đăng, Mnông và Gia-rai). Trong tiếng Talaing (Môn)/không = kênh mương tương ứng với klông (Xiêm)”...

Mối quan hệ từ nguyên hay từ họ (word families) giữa rông - hang - lỗ - nước - rãnh - kênh/mương cũng là điều dễ hiểu do nước - hang - lỗ... là nơi trú ngụ của rông/rãnh, dáng hang/lỗ có hình cong, tròn



cũng là hình rỗng rần. Mặt khác, giữa hang/lỗ/rãnh/rỗng và trống cũng có quan hệ vật lý - kỹ thuật. Ví dụ, trong tiếng Việt, trống vừa là một từ đồng nghĩa vừa là từ lấp láy với từ rỗng gắn với một đặc tính của hang/lỗ. Nguyễn Duy Hình từng cho rằng, người Việt xưa gọi cái trống là trống chính là do đặc tính trống, rỗng, hở một mặt của nó. Ta cũng biết một trong những dạng trống cổ nhất của người Việt là trống lỗ, trống đất gắn với tục hát trống quân mùa thu ven sông...

Mặt khác, rãnh, kênh, mương cũng là một dạng hang lỗ sông suối. Tiếp đó, những hang lỗ rãnh nhân tạo trên các thân cây gỗ khoét rỗng, tạo thành những cối gỗ/máng gỗ phát ra âm thanh do đặc tính trống - rỗng - hở một mặt cũng đồng dạng với các đường rãnh kênh mương đó. Rồi các loại cối gỗ này lại là một loại trống. Rõ ràng, từ luông (Thái) = rỗng gắn gũi với các từ loóng (Tày - Thái) = luống/đuống (Mường) = trống cối và lối đánh trống đồng ở người Mường cho thấy cối cũng chính là một tiền thân của trống đồng...

Trống đồng ở Đông Nam Á được gọi là trống mưa/trống sấm/trống rông/trống cóc/trống ếch vì tiếng trống mô phỏng tiếng sấm được dùng trong lễ cầu mưa và cũng được coi là cách đánh thức rông đang ngủ trong hang, vực sâu dậy bay lên làm mưa. Cóc ếch cũng là các con vật có quan hệ với mưa.

Người Ba-na có truyền thuyết “Gươm ông Tú” gắn gũi với các truyền thuyết Pô Thê (Gia-rai), Thánh Gióng và Hồ Gươm (Việt). Chuyện kể đại ý: Đất Ba-na có giặc dữ. Người Ba-na không chống nổi. Một bà mẹ Ba-na uống nước trong một vũng, lập tức có mang, 3 tháng đã đẻ ra một con trai ăn khỏe, lớn nhanh như thổi. Trời ban cho chàng một vật đen đen, dài dài chìm dưới lòng một chiếc hồ nước nóng sâu thăm - được đánh thành gươm khi hoa lên tỏa muôn ánh hào quang làm mờ cả mặt trời, khi đánh giặc sấm sét cũng chạy theo gầm vang, chỉ một đêm lũ giặc tan. Chàng dũng sĩ ấy sau được gọi là Bok Ktu = ông Tú = ông Sao, gươm thần của ông được gọi là gươm ông Tú. Trước khi chết, ông đem gươm thần thả xuống hồ nước.

Có thể thấy tiềm ẩn trong các truyền thuyết trên là mối liên quan

về mặt biểu tượng - tâm linh giữa sông - nước - rồng - rùa - hang - trống - sấm sét - rìu - gươm. Nhưng vấn đề này chúng ta sẽ phân tích kỹ hơn ở Phần II...

Một câu hỏi đặt ra là: Vậy mối quan hệ về mặt từ nguyên, giữa các từ sông - rồng - trống trong tiếng Ba-na cũng như trong tiếng của các tộc người khác ở Tây Nguyên thế nào?

Theo Dambo (1969), Condominas (1967): trống (Việt) = xơgor/hơgor (Ba-na) = s'ngor (Xtiêng) = songor (Mạ) = songor (Srê) = nggơr (Mnông Gar) = hơr/gơr (Ê-đê) = hagr (Gia-rai) = hagr/hagar (Chăm) = sagar (Ra-glai) = skor (Khơ-me)...<sup>24</sup>

Dễ thấy từ chỉ trống của các tộc người, ở Tây Nguyên có một gốc chung và khác lạ so với các từ chỉ trống ở các ngôn ngữ khác đã nêu trên.

Kempers (1958) cho biết từ Indonesia hiện tại chỉ trống là nekara, có gốc từ naqqāra/nakkara trong tiếng Arab-Persian (?) chỉ một loại trống da đặc biệt. Có thể, hagar (Chăm) < nakkara (IN) nhưng cũng có thể tất cả các từ trên còn có họ với naklnagalnagarai = nước/sông/rồng.

Đáng chú ý là trong bảng từ tiếng Mnông Gar của Condominas (1997: 467), từ nggar = xứ sở nằm liền kề với từ nggơr = trống cho thấy chúng dễ là hai từ họ hàng. Cũng dễ thấy do tương ứng  $n = l = h$ , nagar/lugar (Chăm) = xứ sở tương ứng với hagar (Chăm) = trống, đồng thời trùng hợp với naga = rắn/voi/rồng/vua nước (Skr) một biểu tượng tương đương với rồng (Việt) = long (Trung Hoa).

Mặt khác, nagar (Chăm) = xứ sở/đất nước cũng gần gũi về âm và tương đương về nghĩa với đak (Ba-na, Mòn, Skr) = rác (Mường) = nước (Việt).<sup>25</sup>

Theo Maspero (1915), từ lâu nhiều học giả như Karlgren, Guesdon, Shafer đã vạch ra hoặc đoán định mối quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ sông trong ngôn ngữ Đông Nam Á với kang/kông/kiang (Hán) =

<sup>24</sup> Như ta sẽ thấy tên gọi đền Angkor Khơ-me cũng có gốc Nagar.

<sup>25</sup> Phan Ngọc (1983: 138) cho rằng từ nước (Việt) có gốc Ấn - Âu. Nhưng đúng hơn nak/đak Zà từ nguyên Đông Nam Á - Nam Á.

gang (Skr) = sông > Gange/Gangga = tên sông... Điều này có cơ sở bởi ta sẽ thấy các ngôn ngữ trên có quan hệ cội nguồn.

Vấn đề ở đây là, theo tôi, các từ đak/nak = sông/nước, naga = rồng, hagar-nakkara = trống cũng có quan hệ biểu tượng và từ nguyên tương tự với các từ sông - rồng - trống trong tiếng Việt.

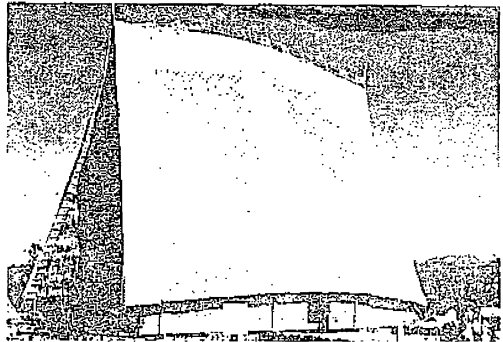
Cũng trong mối quan hệ đó, có thể thấy prao (Ba-na) = rồng tương ứng và gần gũi hơn với rào (phương ngữ Bắc Trung Bộ) = phlao (phương ngữ Mường) = sông và tương ứng với Khau (Môn) = Kabao (Gia-rai) = trâu (một hiện thân của rồng).

Như vậy, nếu ở tiếng Việt các từ sông - rồng - trống có quan hệ từ nguyên trực tiếp dễ nhận ra thì ở tiếng Ba-na mối quan hệ từ nguyên giữa rong - prao - xogor khó nhận ra hơn do bị khúc xạ qua các lớp ngôn ngữ khác. Trong khi prao = rồng gần gũi với phrao = sông (Mường) thì sôgơ = trống gần gũi với sagar (Ra-glai) = hagar (Chăm). Điều này cho thấy, có lẽ người Ba-na cũng như các tộc người khác ở Tây Nguyên đã tiếp thu từ chỉ trống từ tiếng Chăm, còn người Chăm lại tiếp thu từ đó từ người Java hoặc Ấn Độ.

Chúng ta tạm dừng ở đây, bởi nguồn gốc, sự phát triển của các biểu tượng kiến trúc, mối quan hệ từ nguyên giữa các từ chỉ các biểu tượng, mối quan hệ cội nguồn giữa các ngôn ngữ Đông Nam Á - Đông Á và Sanskrit sẽ là nội dung chính cho các phần sau của cuốn sách này.

#### 4. Cái rìu

Trong khi đó, mái nhà rồng Ba-na loại cao nhất, giống với mái nhà rồng Gia-rai, Xơ-đăng, ví dụ mái nhà rồng ở huyện Măng Giang - Kon Tum dưới con mắt người Ba-na và với nhiều học giả, văn nghệ sĩ là một lưỡi rìu hay lưỡi búa (Hình 4).



Hình 4: Nhà rồng Ba-na - Kon Tum

Nguồn: Waterson.

Trong chuyện cổ Ba-na “Hai chàng trai lành nghề” (Văn hóa dân gian: 280) kể về sự tích nhà mồ, ngôi nhà mồ hai mái Ba-na được coi là “hình đôi lưỡi rìu chập lại”.

Đam Bô (1093) cũng ít nhất một lần viết: “... Giữa làng (Ba-na, Xơ-đăng, Gia-rai) sừng sững ngôi nhà làng dễ nhận ra với chiếc mái cao - trông như hình lưỡi rìu thép”.

Với Cửu Long Giang - Toan Ánh (228): “Nhà rông thường cất cao, mái nhà làm theo hình lưỡi búa cao vút và hẹp”.

Còn Nguyễn Khắc Tụng và Nguyễn Hồng Giáp (663) một mặt, trích dẫn lời ai đó: “Nếu chúng ta hình dung ngôi đình làng Việt như là “một con đại bàng đang dang rộng đôi cánh để bay vút lên bầu trời xanh mênh mông của đồng bằng Bắc Bộ” thì nhà rông lại là: “một lưỡi búa khổng lồ chìa thẳng lên trời như thách đố với thời gian, với thiên nhiên khắc nghiệt, với dã tâm xâm lược của ngoại bang luôn nhòm ngó từ bốn phía”. Mặt khác cũng cho rằng: “Ví nhà rông như là một lưỡi búa khổng lồ đang chìa thẳng lên trời không phải là mơ mộng, là gán ghép một cách khiên cưỡng hay chỉ là muốn nói đến một hình tượng nghệ thuật mà còn rất hiện thực. Chúng ta hãy thử so sánh ảnh một nhà rông với lưỡi búa đá (các nhà khảo cổ học gọi là rìu) ở Hang Rào lại càng có cơ sở để khẳng định điều đó” (xem Hình 3 - Chương 6 - Phần I).

Chỉ nhìn hai hình trên để “khẳng định” nhà rông đã được làm theo hình búa - rìu thì quả là quá dễ dãi, đơn giản.

Tuy nhiên, chúng ta cũng có những cơ sở để đoán định rằng người Ba-na xưa đã dựng một ngôi nhà mô phỏng hình chiếc rìu.

Điểm mấu chốt ở đây là, giữa các biểu tượng rông - trống - rìu cũng có một mối tương quan để có thể thay thế hoặc bổ sung cho nhau.

Trống đồng từng được gọi là trống rông, trống ếch, trống mưa... rồi trống sấm. Tiếng trống (tùng tùng) là sự mô phỏng tiếng sấm (đùng đùng), là tiếng sấm nhân tạo nhằm kích thích - kêu gọi - điều khiển - tiếng sấm của thần nước - thần mưa - rông Trống là một biểu tượng cho thần sấm sét, còn rìu được coi là vũ khí của thần sấm sét, được gọi

là lưỡi tầm sét. Rìu (sau là kiếm, gươm) là vũ khí, trống là vật trợ chiến - kích thích đều gắn với chiến tranh. Trống, rìu đều là biểu tượng của thần chiến tranh - thần bảo hộ tộc người...

Ta đã biết trống và rìu là hai vật đặc trưng, tiêu biểu cho văn hóa Đông Sơn. Trong đồ đồng Đông Sơn, chỉ có trống và rìu có nhiều hình khắc hơn cả. Parmentier (1918: 17) nhận thấy “sự giống nhau kỳ lạ” giữa hình vẽ trên trống đồng cổ nhất và trên rìu, dao găm Đông Sơn. Việc mang hình khắc nhiều và giống nhau đó không ngẫu nhiên mà phản ánh tính biểu tượng tương đương của rìu và trống.

Theo Đam Bô (1015, 1063, 1131), thần sấm sét - thần tối cao của nhóm Ba-na Rơngao là Bo Brok với vũ khí là cây rìu đá thần sấm sét của người Srê (Cơ-ho) là hai anh em Đông và Rông. Tên gọi Đông, Rông gợi nhớ tới ông Đồng - Thánh Gióng - Thần Trống của người Việt.

Phạm Hùng Thoan (193) cho biết trong điệu múa “Vũ Trống” Ba-na, nhân vật chính là một chàng trai đóng vai thần sấm (bok Glaih) khi múa có kiểu đi tiến và quay tròn, các động tác thể hiện tính cách nóng nảy, dữ dội, trong tiếng trống chiêng dồn dập vang rền thể hiện cuồng phong, sấm sét tương phản với các cô gái đóng vai hồn lúa và hồn người đi lùi - theo hàng ngang động tác nhẹ nhàng như bông lúa.

Cho đến gần đây, biểu tượng cho quyền lực của tổ tiên - thần linh - quyền lực lớn nhất chi phối xã hội cổ truyền Ba-na vẫn là những vật thiêng, (t’mong/đ’mong?) được cất trong túi thiêng (kđung?), được cất giữ dưới mái đầu hồi nhà rông. Thực chất, các vật thiêng đó đều liên quan đến những chiếc rìu đá hay rìu đồng của người xưa, nhưng được người Ba-na cũng như nhiều tộc người khác ở Tây Nguyên tin là lưỡi sét - vũ khí của thần sấm sét - thần chiến tranh đi với cái khiên, đồng thời là các biểu tượng cho âm - dương phồn thực, liên quan tới thần sông - rông - mưa và tới sức mạnh thần linh chữa bệnh.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Vũ Thị Hoa (296) cho biết: Những vật thiêng đó ở làng Tơma, An Khê, Gia Lai là: bông huếch (-?) - một hòn đá nhỏ đa diện được tin rằng sẽ phát ra tiếng huýt báo cho dân làng biết khi có giặc đến gần làng; Đăm ba (=?) - hai hòn đá dài gần như hình chữ nhật, viên trơn nhẵn được xem có tính nam, viên có vạch hằn ngang có tính nữ. Đầu năm mở túi nếu

Doumes (1977: 179, 300) cũng cho hay: Người Gia-rai gắn trực tiếp lửa (trong đám cháy) với sét, gắn sét với đá và sắt, coi những mảnh rìu đá thời tiền sử là cái rìu của trời = jông grom = rìu sét = potau-gong-yang = đá - bằng chứng - (của) thần linh.

Điều lý thú nữa là, từ chỉ rìu trong tiếng của các tộc người ở Tây Nguyên cả Nam Đảo và Nam Á về mặt âm vị cũng rất gần gũi với rông. Đó là: jông (Ba-na) = jông/jaung (Chăm, Ê-đê, Gia-rai) = sung (Mnông Ga, Mạ) = chung (Brâu)... Đáng chú ý, trong *Từ điển Ba-na - Pháp* của Guilleminet, nhà rông cũng ghi là jông. Sự thân thuộc, tương ứng của jông - chung - sung cũng có thể so sánh với sự gần gũi của rông - trống - sông (Việt). Ta cũng sẽ thấy, nhưng (Hán - Việt) = rong (BK) = binh khí/quân đội/chiến tranh, có chữ tượng hình chứa, bộ qua là một loại rìu và trùng âm với tên tộc người Jong/Nhung/Kôn Lôn mà theo Maspero (787) khi nói đến tộc người này, sử Trung Hoa lần đầu tiên nói đến trống đồng (xem chương biểu tượng rìu - Phần II)...

Tóm lại, ngôi nhà rông Ba-na, Xơ-đăng, Gia-rai như nhà khởi nguyên Ngaju Dayak, Tongkonan Toraja có thể mang nhiều biểu tượng, nhưng rất có thể biểu tượng rìu đã là biểu tượng chính quyết định cấu trúc hình hài của loại nhà rông Ba-na, Gia-rai mái cao bởi

---

thấy có hạt thóc dính vào hòn đá nữ thì năm ấy sẽ được mùa; Khiên koleng (=?): một đĩa sắt nhỏ, tương truyền rằng có một người ra sông Ba thấy dưới nước có một cái đĩa sáng lấp lánh bơi lội như cá. Người đó khấn thần, cái đĩa nổi lên, người đó lấy đem về để dưới gối. Nhưng sáng ra không thấy bèn đi tìm thì thấy nó nằm dưới chân vách nhà rông, bên dưới các vật thiêng, người đó liền bỏ đĩa vào đó. Trước khi ra trận hoặc có năng hạn, dân làng cầu xin đĩa này đều thấy linh nghiệm; Đăm đư (=?) - một hòn đá đẹp màu trắng do một cô gái đi rừng thấy mắc ở mạng nhện bèn gỡ đem về, bỏ vào k'dung. Đăm đư bảo vệ sự bình yên cho dân làng. Trong số vật chứa trong túi còn có một thỏi đồng được coi là bạn của Đăm đư gọi là Đăm bleh (?); Đăm klang klel (?) = hai hòn đá bốn cạnh sáng lấp lánh, hòn dài = hòn con trai, hòn ngắn = hòn con gái. Khi sắp có chiến tranh thì hòn con trai biến mất, bình yên nó lại về; Đăm hình hông (?) = 4 viên đá, 2 viên to là vợ chồng, 2 viên nhỏ là con cái; Bư xư inh (?) = một hòn cuội hình dương vật... Điều đáng chú ý là phần lớn các viên đá đều được gọi là Đăm - từ chỉ anh hùng - thần linh trong văn học dân gian Ba-na, Ê-đê, Chăm, Gia-rai..

đó là biểu tượng phù hợp với bản chất của nhà rông là nhà đàn ông - chiến sĩ; với việc thờ cúng tổ tiên Ba-na là ông bà Trống gắn với rông - sấm sét - riu; với việc thờ cúng vật thiêng là những chiếc riu cổ; đặc biệt với tính phòng thủ của làng Ba-na trong một môi trường cho đến gần đây vẫn còn đầy lo âu biến động bởi chiến tranh, hạn hán, cháy rừng, đói kém và dịch bệnh...

Cần nói thêm, trong tư duy biểu tượng của nhiều tộc người, nhà - nơi thờ cúng và riu đều được coi là trung tâm - trục của vũ trụ. Vị trí trung tâm của nhà rông - nhà hình riu Ba-na cũng phù hợp với quan niệm này.

## 5. Chim

Theo Vị Hoàng (64), ở đầu hồi nhà rông Ba-na có một hình chim chèo bẻo bằng gỗ, thể hiện đức tính siêng năng và ngoan cường của dân tộc. Trên nhà mồ, đó là các hình chim đại bàng, chim chèo bẻo - những loài chim bay khỏe, màu sắc sặc sỡ được người Ba-na chọn làm biểu tượng cho các chàng trai tài giỏi.

Trong *Trường ca Đăm Noi*, Đăm Noi nói với mẹ: “Mẹ à, con muốn làm con chim đại bàng bay dọc, con chim diều bay ngang, lượn trên khắp vòm trời này, quả đất kia”. Chàng cũng nói với một cô gái: “Hai chúng ta cùng làm con chim ưng bay dọc, con chim diều bay ngang, cất tiếng kêu vang động trời xanh, rừng thẳm...”

Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi (1937: 169) cho biết: Khi người Ba-na đi chiến đấu, “vừa ra khỏi làng họ vừa đi vừa nghe ngóng, nếu chim b’lang (diều hâu) kêu bên trái... thì đó là điềm lành. Họ hăng hái tiến lên. Nhất là khi họ thấy diều hâu bay lượn trên trời và tiếng kêu lanh lảnh của nó thì họ càng hăm hở tiến bước. Họ reo hò: “Diều hâu đã găm, toàn thắng phải về ta!”

Nguyễn Khắc Tụng - Nguyễn Hồng Giáp cho hay: Trên đỉnh hai cột cửa hình cong lồi nổi hai phần dọc nhà Ba-na, tương ứng với các hình lửa, tắc kè ở bên dưới là hình đôi công đục - cái.

Rõ ràng, các loài chim trên đầu hồi nhà rông Ba-na là anh em ruột

thịt với chim bungai (Ngaju), katik (Toraja), với chim/công/gà... ở đầu hồi và trên nóc nhà Đông Sơn.

Mặt khác, có thể thấy biểu tượng chim ở nhà rông Ba-na cũng thiên về các loại chim gắn với chàng trai - chiến sĩ - chiến tranh tương ứng với đặc tính của nhà rông, với biểu tượng trống - rìu.

Giữa hai biểu tượng chim và rìu cũng có mối quan hệ nhất định. Theo Đam Bô (1131), người Rongao (một nhóm địa phương Ba-na) gọi chim cú muỗi là “chim - thợ rèn” vì tiếng kêu tồc... tồc của nó trong đêm na ná tiếng búa rèn. Họ cho rằng, thừa xa xưa, nó là một người thợ rèn, nhưng hoá chim khi loài người gặp đại họa. Chính cú muỗi rèn những chiếc rìu bằng đá lửa cho thần sấm.

Một biểu tượng khác, trong một số trường hợp tương đương với biểu tượng chim là biểu tượng rau dớn.

Theo Nguyễn Tấn Cứ (1984: 31), ở nhà mồ, đầu cầu thang, đầu cột sàn hiên Ba-na bên cạnh các mô típ sừng trâu, ngà voi còn có mô típ rau dớn - một loại thức ăn của người Ba-na từ ngàn xưa. Mô típ này có nơi gọi là “cánh tay thần” là biểu tượng cho sự đầy đủ, may mắn.

Điều lý thú là mô típ rau dớn Ba-na hoàn toàn tương ứng với mô típ “cút” Thái Đen. Tên gọi “cánh tay thần” ngụ ý tay leo hình xoáy ốc của cây bầu bí hay ngọn của rau dớn (Việt) = phắc cút (Thái) - một biểu tượng cho sự phồn thực, sự phát triển của vạn vật. Đó cũng chính là mô típ trên đầu hồi nhà mái sống lồi trên trống Đông Sơn. Vrokiage (71) từng cho biết: Đầu các con thuyền đưa ma của người Dayak có hình đầu chim, nếu không được thay thế bằng các hình xoáy ốc...

## **6. Một vũ trụ thu nhỏ**

### ***a. Thế giới 3 tầng***

Khi phân tích vũ trụ luận Mường, Trần Từ (1997: 336) cũng đã nói đến vũ trụ luận Ba-na với thế giới bên trên mang tên plei Yang = làng Thần với cặp tối thượng thần: Bok Kei Yei tạo ra mặt trời mặt trăng và Ya Kon Keh làm ra trời đất cùng với Bok Glaih = Ông Sét.



Thế giới đó còn hiện lên qua từng hnam atâu = nhà ma với nhiều cột lế, trong đó cột cao nhất là cột klaot trên đỉnh có hình mặt trời. Người Ba-na dành một chỗ ở thế giới bên trên cho ai đã chết bất đắc kỳ tử, phải leo lên cầu vồng mọc ở hướng Tây để về plei kiak mê = làng ma dữ, hầu hạ vĩnh viễn các thần linh trên trời...

Theo Trần Từ, vũ trụ luận Ba-na, như vũ trụ luận Thái, có một sự khiếm khuyết, đó là thiếu một thế giới bên dưới tương tự Mường Bằng dưới hay Mường vua Khú của người Mường được lắp ráp vào vũ trụ nhiều tầng hoàn chỉnh, mặc dù, người Ba-na vẫn có trong tâm tưởng các Yang Dak = Thần Nước được thể hiện dưới dạng rắn nước lớn (hay rồng), vẫn có những người nhỏ nhắn “cao bằng các pho tượng mồ, khoảng 30cm” sống dưới lòng đất... nhưng đó chỉ là những vết tích thần thoại hay huyền tích...

Thực ra, nếu so sánh vũ trụ luận Ba-na với vũ trụ luận ba/nhiều tầng Toraja, ta cũng thấy có nhiều điểm gần gũi. Khái niệm Ba-na Mang Lung = Cửa Tối - nơi cư trú cuối cùng của người chết - nơi mọi thứ ngược lại với trần gian - thế giới giữa như nhà cửa quay mái xuống, người đi đầu xuống dưới, chân lên trên, hay một điểm dừng chân của người chết - nhà nữ thần vú dài = Bà Mẹ khởi nguyên được Trần Từ ghép vào thế giới hai bên - theo trục ngang... đúng ra cũng là thế giới bên dưới theo trục dọc. Vấn đề là, từ mang mà nhiều người thường dịch là cửa, nếu truy nguyên đến cùng là từ chỉ hang/lỗ tương ứng với bang (Ê-ê) = mang (Gia-rai) và được gắn với một huyền thoại khởi nguyên kể về con người đã lên trần gian từ thế giới dưới đất qua một cái lỗ/hang (xem chương 6 - Phần I). Mặt khác, bà mẹ vú dài Ba-na cũng là chị em ruột với các nữ thần Gia-rai, Ê-ê như bà vú dài bà Đưng Đay cai quản làng ma - làng người chết dưới mặt đất; bà H'bia Đưng Đay là em gái thần tối cao Aê Điê; bà Kroih - nữ thần nông nghiệp.

Điều cần nhấn mạnh là, sự phân chia 3 tầng thế giới theo trục dọc hay 2 bên 4 hướng theo chiều ngang trong tâm thức dân gian bao giờ cũng có tính tương đối, ước lệ và mờ lung theo kiểu tư duy nguyên

thủy. Trong trường hợp Toraja, Puya = Đất hỗn = Làng Ma được coi nằm ở phía nam, trên mặt đất nhưng cũng được hiểu là thế giới bên dưới thông với mặt đất bằng một đường rỗng trong khi thần cai quản Puya còn được gọi là “Thần phía Tây”, đồng thời, cũng là một dạng thần Âm phủ Toraja. Trong trường hợp Ba-na, Mang Lung = Cửa Tối = Plei Kiak = Làng Ma gắn với nghĩa địa nằm ở phía Tây làng người sống cũng chính là thế giới bên dưới...

Dambo (1186) đã đưa ra sơ đồ vũ trụ 7 tầng của người Cơ-ho với 3 tầng trời - nơi trú ngụ của các linh hồn gắn với thần linh (Yang), 1 tầng giữa đất của người và 3 tầng dưới - trạng thái vô thức, nơi du hành của hồn trong giấc mơ.

Ông cũng nêu quan niệm của người Cơ-ho, Ê-đê, Xơ đăng... về bầu trời tròn như một cái thúng/cái chuông úp xuống mặt đất tròn, phẳng. Ta chợt nhớ lại, trong huyền thoại Ba-na bà Kon Keh đã dùng càm vắt ra bầu trời cong trên mặt đất phẳng.

Trở về với mái nhà rông Ba-na, ta thấy có nhiều hồi quang của một quan niệm giờ đã mất về mái nhà như một vòm trời. Đó là hình mặt trời ở hai đầu nóc, hình mặt trăng (sừng trâu) ở giữa đường nóc, là những vật thiêng mảnh riu của thần Sấm Sét luôn được để dưới mái. Đặc biệt, mặt bằng nhà hình bầu dục của nhà rông, dáng hình bầu dục/tròn của làng Ba-na, Rơ-măm, Brâu... phải chăng là những biểu hiện của quan niệm mặt đất hình tròn ấy?

### ***b. Vũ trụ 2 bên - 4 hướng***

Điều khác lạ và dễ thấy qua sơ đồ mặt bằng các nhà rông Ba-na được biết là sự phân đôi theo chiều dọc nhà thành hai nửa bằng một “đường ngăn” tạo bởi một cây gỗ dài có đục lỗ để cắm các đoạn tre làm giá đỡ ché rượu cần. Các tư liệu hiện có không cho biết nhiều về chức năng của hai nửa nhà này, nhưng ít nhất, theo sơ đồ và mô tả của Nguyễn Khắc Tụng - Nguyễn Hồng Giáp (56), có so sánh với kết cấu mặt bằng nhà Gia-rai thì nửa nhà có bếp và cột cúng thần linh, trống, công chiêng... là nửa phía Đông - phía trên.

Về hướng nhà rông, ta thấy ngôi nhà rông ở An Khê mà Saurin đề cập có hướng Bắc - Nam, với hai sàn ở hai đầu hồi. Ngôi nhà mà Pannentier miêu tả có hướng Đông Bắc - Tây Nam, sân sàn ở hướng Đông Nam.

Theo Trần Từ (1997: 293), người (Ba-na) chết nằm ngửa theo trục Đông - Tây, đầu Đông - chân Tây, tương ứng với chiều mồ và nhà mồ có cửa ra vào phía Đông. Làng cho người chết bao giờ cũng nằm ở phía Tây - phía mặt trời lặn và thường cách biệt với làng cho người sống bằng một con suối.

Chưa rõ hướng nằm của người sống nhưng dễ thấy quan niệm Ba-na trên tương đồng với quan niệm của nhóm Toraja miền núi mà Volkman mô tả.

### ***c. Chức năng cân bằng Âm Dương***

Nhà rông Ba-na về bản chất và cội nguồn là nhà đàn ông - con trai - một hiện tượng phổ biến ở nhiều tộc người từ châu Phi đến châu Á và châu Mỹ có chức năng cân bằng hòa hợp mối quan hệ đàn ông - đàn bà, nhà chung - nhà riêng, đối ngoại - đối nội, quân sự - kinh tế, cái thiêng liêng - cái thường ngày... của thời mẫu hệ (điều sẽ phân tích rõ hơn ở Phần II).

Trong xu thế chung, các ngôi nhà đàn ông cũng mỗi làng dần phát triển thành nhà làng = trung tâm chính trị - xã hội - kinh tế - tín ngưỡng - văn hóa của làng. Nguyễn Khắc Tụng - Nguyễn Hồng Giáp (97: 149) đã nói khá kỹ về các chức năng của nhà rông như trụ sở của bộ máy quản trị của làng; trung tâm chỉ huy chiến đấu; trung tâm chỉ đạo sản xuất; hội trường lớn; nhà khách; nhà tập thể của những chàng trai chưa vợ hoặc đàn ông góa vợ; trường học của nam thanh niên; câu lạc bộ - nơi tổ chức các hoạt động văn hóa dân gian của làng; nhà bảo tồn bảo tàng truyền thống của làng; nhà thờ thần làng; trung tâm tổ chức các hội lễ lớn như lễ bỏ mả, lễ cúng các thần trong tự nhiên (lửa, nước, núi, lúa...), lễ cầu an, lễ tạ ơn...; trung tâm cộng cảm của làng.

## NHẬN XÉT

Nhà rông Ba-na có hình hài gần gũi nhất với dạng nhà sống lồi trên trống Đông Sơn và với ngôi nhà khởi nguyên hình rùa trong sử thi Mường. Đây chính là một bằng chứng vật chất cho mối quan hệ cội nguồn người Đông Sơn - Việt - Mường - Ba-na - điều chúng ta sẽ xem xét kỹ hơn ở Phần III...

Sự đan xen và chuyển hóa giữa các biểu tượng ta đã thấy ở tâm thức Ngaju và ở nhà Toraja, nhưng ở nhà rông Ba-na, điều này lại được thể hiện khá rõ trong mối quan hệ từ nguyên giữa các từ chỉ các biểu tượng tương đương. Điều cần nhấn mạnh là mối quan hệ từ nguyên này càng sáng tỏ qua sự so sánh với các ngôn ngữ khác. Dù sao, chính nhà rông Ba-na đã gợi ý để ta đi tìm và cho ta một ví dụ điển hình về mối quan hệ đó.

## CHƯƠNG 5

# Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền của các tộc nhóm Thái

### I. QUAN HỆ THÁI - ĐÔNG SƠN

Khái niệm nhóm Thái trong chương này được hiểu theo nghĩa rộng tức toàn bộ những tộc người nói nhóm ngôn ngữ Thái nằm trong hệ Thái - Kadai.

Dù cho các học giả hiện vẫn còn chưa nhất trí về nhiều vấn đề liên quan đến nguồn gốc lịch sử của nhóm Thái, về nguồn gốc của Thục Phán An Dương Vương... thì điều vẫn có thể khẳng định được là các nhóm Thái - Kadai cổ, đúng hơn là các nhóm Môn - Khơ-me Thái hóa hoặc Thái Môn - Khơ-mú hóa đã đóng một vai trò rất quan trọng trong việc hình thành nước Âu Lạc (xem Phần III). Nói một cách khác, trong thành phần người Đông Sơn chắc chắn đã có tổ tiên người Thái và vì thế, trong văn hóa và kiến trúc cổ truyền Thái, chắc chắn có thể tìm được nhiều dấu tích của văn hóa Đông Sơn nói chung, kiến trúc Đông Sơn nói riêng.

### II. CÁC BIỂU TƯỢNG

#### 1. Con rùa

Nét gầy ấn tượng của ngôi nhà sàn, nhà mồ của người Thái Đen là hai mái đầu hồi cong hình vòm khum khum như mai rùa, đầu sống mái có khâu cút (Hình 1).



Hình 1: Nhà sàn Thái Đen (Tây Bắc)

Nguồn: N.N.Tụng

Ngôi nhà đó - theo Cẩm Trọng - nhà dân tộc học người Thái (1995: 118) được gọi là hươn tộp môn/côm/xlăng tấu = “nhà (có mái) vòm khum mai rùa” để phân biệt ngôi nhà sàn của người Thái Trắng hươn tộp lật có mái hồi thẳng.<sup>27</sup>

Liên quan đến dạng mái nhà đó, một truyền thuyết Thái Đen kể, đại ý:

Thủa xa xưa, người Thái còn ở dưới lùm cây hoặc trong hang đá. Một hôm, họ cử người đi tìm ai đó hỏi cách làm nhà. Trên đường đi người đó gặp một con rùa. Người và rùa chuyện trò, hỏi han. Biết người muốn biết cách làm nhà, rùa tỏ ý sẵn sàng bày cho, nhưng đòi người cho ăn trước. Người bằng lòng. Ăn xong, rùa thụt cổ lại, kiễng chân lên, bảo người theo đó mà làm nhà với cột là chân rùa, hai cửa ở hai đầu hồi là lỗ cổ và hậu môn rùa. Người nghe lời. Ngôi nhà sàn mái hồi cong hình mai rùa của người Thái ra đời từ đó (Hoàng Nam - Lê Ngọc Thắng, 1984: 29).

Rõ ràng, truyền thuyết trên là một biến thể của sự tích nhà trong sử thi Mường “Đẻ đất đẻ nước”.

Nhưng không chỉ xuất hiện ảo trong truyền thuyết, biểu tượng rùa còn xuất hiện thực trong ngôi nhà Thái dưới dạng một miếng gỗ hình bầu dục trên đầu cột thiêng xau hẹ.<sup>28</sup> Có vài cách giải thích, cho hình gỗ đó hoặc là hình ảnh con rùa đã dạy người Thái làm nhà, hoặc

<sup>27</sup> Một cách gọi khác là hươn tộp cuồng. Trong tiếng Thái Đen: hươn = nhà, tộp = đầu hồi; môn = côm/công/cuông = cong, vòng, khum... xlăng = lưng/mai/mu; tấu = rùa.

<sup>28</sup> Xau = cột, hẹ = thứ nhất, vì là cột được dựng đầu tiên do lưng ta = ông cậu của chủ nhà, tuy nhiên, ở nhà Thái Đen, sau hẹ là cột thứ hai ở hàng cột ngoài, tính từ phía quán - tức đầu nhà.

là hình âm vật. Cẩm Trọng (1995: 43) lại lý giải điều này bằng một truyền thuyết khác như sau:

Ngày xưa, trời muốn thử lòng người và muôn vật đối với mình nên giả vờ chết. Biết tin, người và các con vật liền kéo lên trời. Trên đường, tất cả thấy một chú rùa đang bị nằm kẹt dưới thân cây đổ van xin cứu. Các con vật đều bỏ qua, chỉ có người thương, đưa rùa ra và mang theo cùng. Cảm ơn ấy, rùa nói cho người hay trời chỉ chết vờ và người nên làm gì... Làm đúng theo lời rùa, người được trời cho làm chúa tể, được ăn thịt muôn loài. Riêng loài rùa thì người nhớ ơn, chẳng những kiêng không giết, không ăn thịt mà hình rùa còn được treo trên cột nhà gốc để thờ...

Một biến thể của truyền thuyết này cũng có ở người Tày nhằm giải thích tục kiêng ăn thịt rùa của họ. Theo Vi Hồng (1994: 22) - một nhà văn - nhà nghiên cứu văn học dân gian Tày - thì trong chuyện cổ dân gian Tày, “rùa là hình ảnh của tình nghĩa, tài cao, đức dày... giúp người đánh giặc, giúp người nghèo khó trở thành giàu có, hạnh phúc. Ngày trước, trong nhà người Tày thường nuôi rùa. Trên bàn thờ thường thờ mu rùa. Trên ngưỡng cửa thường treo hai thứ: bìa tổ ong bò vẽ và mu rùa. Tổ ong tượng trưng cho sinh sôi nảy nở. Mu rùa cho sức mạnh chở che. Trẻ nhỏ đi đường xa thường đeo hai thứ: móng rùa ở cổ, vòng ba dây đồng, bạc, sắt ở tay để đuổi ma tà, thuồng luồng.”

Trong khi đó, Tambia (1973) cho hay: Người Thái ở bản Phran Muan, vùng Đông Bắc Thái Lan không kiêng ăn thịt rùa nói chung mà chỉ kiêng một loại rùa có một vạch trên mu được gọi là taw phi/táu phi có thể hiểu là rùa thần. Đó là con vật tượng trưng cho sự vĩnh cửu của nước, gắn bó với thần sông suối, vũng nước và là thần bản. Điều đáng nói ở đây là tên gọi rùa = taw với người Thái ở trung Thái Lan còn có nghĩa bóng chỉ âm vật nên là một từ tục tĩu trong tiếng Xiêm - ở Bangkok... Người Thái miền Đông Bắc, cụ thể ở bản Phran Muan, mặc dù hiểu taw ám chỉ âm vật, nhưng họ lại dùng từ daung - từ rút gọn của kradaung = mu rùa để chỉ âm hộ. Đồng thời, họ còn dùng từ

kin daung = ăn mu rùa/âm vật = ăn nằm với nhau để chỉ đám cưới, và  
khaa daung = tiền dẫn cưới.<sup>29</sup>

Giờ thì ta hiểu vì sao trên xau hẹ, người Thái Đen còn treo thêm hình dương vật bằng gỗ cho có đủ bộ Âm - Dương. Còn trên ngưỡng cửa nhà Tày, ong bò vẽ chính là một biểu tượng của dương vật như ta từng biết qua câu thơ: “Ong nọc ngứa vôi châm hoa rữa. Dê còn buồn sừng húc đậu thưa” của Hồ Xuân Hương - bà chúa thơ Việt giỏi dùng các biểu tượng tính dục dân gian...

Henriksen (1982: 23) - học giả Đan Mạch - khi đề cập đến di chỉ nhà tiền sử ở Nong Chea Sao được phục chế có dạng nhà giống nhà Thái Đen cho biết rằng, người Shan ở Mianma cũng có dạng nhà sàn này và được gọi gọn là “nhà Shan”. Trong các miêu tả dân tộc học, nó được so sánh với một cái mu rùa hay hoặc là “nhà sàn có mái hình trứng”, mái hình rẽ quạt (fan - shaped roof) với hai đầu hồi hình tia nắng (ray - like rafts) hay cũng được so sánh với một nửa gong ô. Người Naga (Tạng - Miến) ở miền Tây bang Shan cũng đã tiếp thu dạng nhà này.

Hiện nay, trong cộng đồng Thái, được biết có người Thái Đen ở Việt Nam, người Lào Song Dam (một nhóm Thái từ Việt Nam đến Lào cách đây khoảng 200 năm), người Thái Neua = Thái nhỏ ở Thái Lan, người Shan ở Nam Trung Quốc, Thái Lan, Mianma là có loại nhà hình mu rùa giống nhà của nhiều tộc người Môn - Khơ-me láng giềng như Lava, Va (Thái Lan, Trung Quốc), Bru, Cơ-tu, Mnông, Xtiêng (Việt Nam). Tại vùng hải đảo, những dạng gần gũi với loại nhà này còn thấy ở người Nias (Sumatra), Manggarai (Flores)...

Nguyễn Khắc Tụng (1994: 236) cho rằng, bộ khung nhà Thái Đen có phần cổ hơn nhà Thái Trắng và gần với khung nhà Mường, còn bộ nóc người Thái Đen đã tiếp thu từ cư dân Môn - Khơ-me. Bằng chứng là nhà mồ của người Thái Đen là nhà hình mu rùa gọi

---

<sup>29</sup> Người Tày, Thái ở Việt Nam dùng từ kin lấu = ăn/uống rượu để chỉ việc ăn cưới. Theo Hoàng Lương - nhà dân tộc học người Thái Trắng thì người đồng tộc vái anh cũng dùng từ kin đoóng = ăn cưới nhưng không hiểu nghĩa đen của đoóng vì mu rùa họ gọi là oóng.



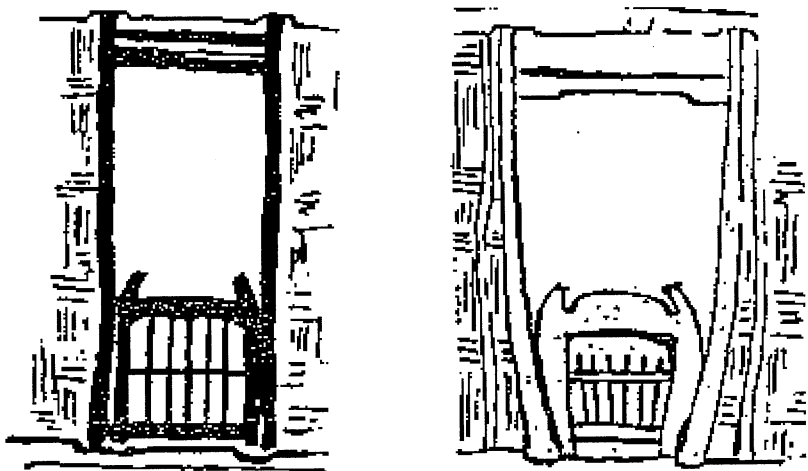
là hướn Xả = nhà Xá. Ta biết, Xả/Xá/Khạ là tên gọi chung từ người Thái, Lào đối với các tộc người Môn - Khơ-me tiền chủ các vùng đất cư trú của người Thái.<sup>30</sup>

Ta cũng đã biết ngôi nhà thời đá mới ở di chỉ Nong Chea Sao - Thái Lan có mái hồi tròn kiểu nhà Thái Đen và cũng được coi là của người Môn - Khơ-me cổ.

Một bằng chứng ngôn ngữ cho việc cư dân Môn - Khơ-me xưa đã từng có một dạng nhà mái tròn là trong tiếng Khơ-mú (Thái Lan) có công = nhà làng = cái ô và klông = hạt = từ loại chỉ quả, các vật hình tròn và ngôi nhà. (*Từ điển Thái - Khơ-mú - Anh* của Suwilai: 1993).

Trở lại với ngôi nhà Thái Đen mái mu rùa, ta thấy nguyên mẫu của nó chính là dạng nhà sống mái cong lồi trên trống Đông Sơn và là ngôi nhà khởi nguyên của người Ngaju Dayak mang biểu tượng rắn nước - thế giới bên dưới - người đàn bà - Âm. Điều lý thú là, một mô típ trang trí cửa sổ nhà Thái Đen trông khá giống với hình nhà sống lồi trên trống (Hình 2).

Như chúng ta đã và sẽ thấy, rùa cũng là một hiện thân của rồng.



Hình 2: Mô típ trang trí cửa sổ nhà Thái Đen

Nguồn: N.K.Tụng.

<sup>30</sup> Trong Phần III, tôi sẽ chứng minh người Thái Đen là Thái lai Lava/Va ở Vân Nam trước khi đến Việt Nam.

## 2. Con trâu

Cũng như ở đình Việt tượng trâu vẫn le lói ở nhà Thái Đen, Tày, Lào, Lự, Shan.. qua cặp sừng nhà với nhiều biến thể ở hai đầu hồi.

Sừng nhà được người Thái Đen gọi chung là khâu cút, hiện được người Thái quan niệm “làm cho nhà đẹp”, bởi “trâu đẹp nhờ sừng, nhà đẹp nhờ khâu cút”.

Xưa, nhà Thái Đen có nhiều dạng khâu cút. Dạng đơn giản nhất là hai thanh tre bắt chéo là dấu hiệu của nhà phụ nữ góa bụa (me mải) nên được gọi là khâu cút mải; tiếp đó là khâu quai = sừng trâu, khâu bê - sừng dê, cút chim may = cút trắng khuyết, cút nôm = cút lá tre là dấu hiệu nhà bình thường; khâu cút pụa = khâu cút chùm là dấu hiệu của nhà có nhiều thế hệ chung sống, có nơi dành cho nhà quý tộc; khâu cút cãm = khâu cút vàng, dưới có thanh gươm là dấu hiệu của nhà quý tộc giữ chức vụ quân sự; khâu cút bua = khâu cút hoa sen là dấu hiệu của gia đình quý tộc lớn...

Với người Toraja, nếu thần trâu và nữ thần đất có lúc có nơi được đồng nhất, hoặc trâu được coi là anh của người và lúa thì với người Thái, trâu được coi là bà tổ của họ.

Cầm Trọng (1995: 460, 1978: 313) cho hay: Trong nghi thức cúng Me Bấu (Mẹ Khuôn) - vị nữ thần được coi cùng với Then Ló (Thần Đúc) tạo ra hồn và xác người, người Thái Đen xưa thường lấy lạt tết thành hình trâu gọi là Quai Nen = Trâu Tổ (chú ý nene = bà tổ Toraja). Bên cạnh mâm cúng hình trâu tổ được xếp thành dẫn nối đuôi nhau. Chỗ đó trong lời cúng được gọi là phiêng Quai Nen = bãi Trâu Tổ. Người Thái Đen coi hồn người chết trước khi lên trời phải qua thăm đất mả tổ tại đồng quai ha = rừng trâu chết.

Trong khi đó, người Tày gọi bà tổ mình là Đà Vài Khao = Bà Trâu Trắng và kiêng ăn thịt trâu. Coi trâu như người, người Tày - Nùng đặt tên cho trâu, vào ngày 6 - 6 âm lịch, sau vụ cày, trước khi cho trâu nghỉ ngơi, họ làm lễ au khoản vài - thu hồn trâu tương tự với lễ su khoản = thu hồn dành cho người của người Thái Đen.

Maspero (455) cho biết: “Gia đình Đèo Văn Long tri phủ Lai Châu, chúa các Mường Thái không ăn thịt trâu cũng không ở nhà sàn vì nhà sàn được coi thuộc về nhóm ẩm ướt - nước. Việc gán ý nghĩa trên cho ngôi nhà sàn như thế thật lạ và đáng nghiên cứu”.

Trong trường hợp này, việc kiêng ăn thịt vật tổ - trâu là điều dễ hiểu, còn việc kiêng ở nhà sàn có lẽ đã phản ánh hiện tượng ngôi nhà sàn một thời được mang biểu tượng trâu tổ.

Một ngôi nhà được đồng nhất với biểu tượng trâu như thế là nhà của người Cao Lan.<sup>31</sup>

Theo Nguyễn Nam Tiến (1972: 59), người Cao Lan ở Sơn Động, Hà Bắc (nay là Bắc Giang) có hai kiểu nhà sàn: làn tặc vài = nhà trâu đực và làn mẻ vài = nhà = trâu cái. Họ coi nhà là một con trâu thần với 4 cột cái của khung nhà là 4 chân, bếp là trái tim, 1 thúng gạo để cạnh cột cái dùng để cắm hương thờ thần nhà là dạ dày, đòn nóc là xương sống, rui là xương sườn, hai đầu hồi là đầu và đuôi trâu.

Sung - Shih Hsu (116) cho biết: Trong tiếng Choang, doong (động) = làng lớn, bane = làng nhỏ, doong kwai/doong hwai = làng trâu nhưng không cho biết gì hơn nguồn gốc của từ trên.<sup>32</sup>

Một dạng nhà ở miền Bắc Thái Lan của người Thái Yuan cũng được coi là một con trâu lớn. Đặc biệt, ở ngôi nhà này, thanh khung ngang phía trên cửa vào phòng ngủ có điều khắc mang tên là ham yon với ham = hòn dái, yon có gốc yantra (Skr) = hình vẽ có sức mạnh chế ngự ma quỷ được coi là hòn dái trâu = vật kị ma, đem lại may mắn, tốt lành cho chủ nhà. Kích cỡ của ham yon phụ thuộc vào cỡ bàn chân chủ nhà. Người ta tin rằng, nhà càng cổ thì sức mạnh của ham yon càng tăng, nhưng khi nhà đổi chủ, chủ nhà mới phải thay ham yon mới hoặc phải dùng gậy đánh mạnh vào ham yon cũ để đuổi hết sức

---

<sup>31</sup> Nguyễn Nam Tiến cho rằng tên gọi Cao Lan = (người ở) nhà sàn có gốc kanlan = nhà sàn. Ta sẽ thấy kanlan lại có gốc từ chỉ người.

<sup>32</sup> Trong Phần III, tôi sẽ chứng minh mối quan hệ từ nguyên giữa các từ chỉ người - nhà - làng - tổ tiên... Song ta có thể thấy ở đây mối quan hệ giữa các quan niệm: bà trâu tổ - nhà trâu thần - làng trâu.

mạnh ma thuật đã được tích tụ trong nó ra. Tuy nhiên, tục lệ này nay không còn...

Theo Kraissri (1966: 38), người Thái Yuan có hai cách lý giải về ham yon:

a. Ngôi nhà là một con trâu lớn với cột nhà là chân trâu, đầu nhà là đầu trâu có sừng ở hai đầu hồi, ham yon = him dái = biểu tượng cho bộ phận sinh dục - nguồn sức mạnh của trâu. Việc dựng nhà hình trâu có gốc rễ từ tục hiến tế trâu của cư dân Môn, Lava là tiền chủ của vùng đó.

b. Ngôi nhà là di sản của hai thế kỷ đô hộ của người Miến đối với vương quốc Lanna từ năm 1556. Khi ép người Thái Yuan sống ở ngôi nhà giống với hình quan tài Miến với vách nghiêng, mái nhọn và ham yon ở trên cửa vào buồng trong, người Miến hy vọng người Thái phải đi dưới hòn dái đó vãi cảm giác của kẻ nô lệ không còn ý chí đấu tranh nữa (!).

Đương nhiên đó chỉ là hai lối lý giải dân gian. Điều đáng quan tâm là, ngôi nhà hình trâu nói trên của người Thái Yuan tức là người Thái lai Lava và dạng sừng nhà có tên là kalae/gale/gele (Thái Yuan) = galae/golae/kho - lae (Lava). Từ này rất có thể có gốc từ một từ chỉ trâu trong tiếng Đông Nam Á cổ với glau (Môn, Karen) = klau/klu (Mường) = tlau (Việt trung đại) = trâu (Việt hiện đại) = kolav/kolao (Khmú, Xinh-mun) = karak/krak (Lava) = kabao/kopao (Toraja, Gia-rai)...

Cần nói thêm, theo Kauffinan (1980: 115), các biến thể của galae (Lava) trong tiếng Thái Yuan (Thái lai Lava) là gale = quạ liếc và gele = chim bồ câu liếc (?). Ta thấy ở đây sự biến đổi âm và nghĩa của một từ từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác làm cho việc xác định từ nguyên khó khăn thế nào nếu không có sự so sánh mang tính hệ thống.

### **3. Con thuyền - rắn - rồng**

Ta đã thấy trong tâm thức Ngaju và ngôi nhà Toraja, biểu tượng rắn nước/trâu biến hóa ví hòa hợp với biểu tượng con thuyền. Với ngôi nhà Thái, dù cho biểu tượng rùa/trâu đã trội lên rõ hơn thì biểu tượng con thuyền cũng không hề mất hẳn.

Hoàng Nam - Lê Ngọc Thắng (43) cũng dẫn một sự tích nhà Thái đen khác, đại ý như sau:

Sau nạn hồng thủy, một bà góa có con trai mất tích, leo thang lên trời tìm. Một ông già khuyên bà chui vào một chiếc thuyền úp có hai lỗ hai đầu để nhận mặt con trong đám trẻ sẽ được gọi ra. Chẳng ngờ, chính đứa con đã ngửi thấy mùi và đòi đi tìm người trần ăn thịt. Nhờ trốn trong thuyền, bà thoát nạn trở về trần. Để kỷ niệm sự việc đó bà làm nhà mái hình thuyền úp có hai khoảng trống ở hai đầu hồi là nơi hồn người chết thoát bay về trời.

Dù truyền thuyết trên hơi đơn giản, ta vẫn thấy biểu tượng con thuyền - nhà Thái Đen liên quan với nạn hồng thủy và có vai trò cứu người như trong nhiều huyền thoại khởi nguyên khác.

Học giả Thái Lan Jumsai (1989) khi chứng minh sự tồn tại của nền “văn minh có cơ tầng nước” ở Đông Nam Á liên quan với quá trình di cư bằng thuyền, truyền thống văn hóa nước, các biểu tượng gắn với nước, tài đi thuyền trên sông biển của người Thái ở Thái Lan... cũng đã đưa ra một loạt bằng chứng rải rác về biểu tượng con thuyền trong kiến trúc cổ truyền Thái được tôi hệ thống lại như sau:

a. Từ Xiêm gọi phép địa lý liên quan đến việc dựng cột nhà là Thon - samut (seaworthiness = có thể đi biển?) gồm các quy tắc phải theo và phải tránh gắn chặt chẽ tới rắn naga. Quan niệm cổ Xiêm coi rắn naga cũng là thần lòng đất có thể tạo ra những nếp đất như đợt sóng thủy triều, để một ngôi nhà được tốt lành, các cột nhà phải được “lái” theo và được bố trí như “tiên thuyền”. Đó là “một ngôi nhà có thể đi biển” hay có thể hiểu là một con thuyền - nhà. Cụ thể các quy tắc đó là: vào tháng 4, 5, 6, khi đầu naga quay về hướng Tây, cột đầu tiên được dựng phải có đầu cột nằm quay về hướng Tây Bắc; vào các tháng 7, 8, 9, đầu naga quay về hướng Bắc, đầu cột phải hướng Đông Bắc... Trước khi dựng cột, có lẽ sadaw saniet (?), thầy cúng đặt 4 mâm lễ 4 góc nền nhà và 1 mâm ở chính giữa cho thần thổ địa naga, sau khi cúng làm phép cho chiếc rìu của mình sẽ vừa khấn, vừa dùng rìu bổ vào chân cột chính, các mảnh gỗ rơi ra được đặt cùng với

các đồ lễ ở 4 góc. Sau đó, đồ cúng cho naga được thả xuống một con sông gần đó...

Ta thấy, các quy tắc Thái Lan trên gắn gũi với các quy tắc Khơ-me và với quan niệm về long mạch trong phép địa lý Trung Hoa. Người Việt ở Phú Yên khi dựng nhà có lẽ gọi là “định tàu”, có lẽ cũng có ý nghĩa tương tự với lễ này.

Quan niệm trên cũng cho thấy mối quan hệ giữa naga - lòng đất - ngôi nhà và là một biến thể của quan niệm Ngaju coi ngôi làng khởi nguyên nằm trên mình rắn nước.

b. Trong kiến trúc cổ truyền Thái Lan, đặc biệt là chùa tháp, biểu tượng naga rất nổi bật, với nhiều dạng, ở nhiều bộ phận, nhất là ở đầu hồi, bờ nóc. Điều này, một mặt do sự tác động trực tiếp của kiến trúc Phật giáo Ấn, mặt khác cũng có sự kế thừa, đổi mới một biểu tượng truyền thống liên quan đến con thuyền.

Trong các bộ phận mang tính biểu tượng của ngôi nhà Thái Lan, bộ phận có tính biểu tượng mơ hồ nhất nhưng nổi bật nhất là panlom nhô lên ở hai đỉnh đầu hồi được người Thái Lan ví với hình đuôi cá. Jumsai cho rằng có lẽ chỉ các thủy thủ mới hiểu được ý nghĩa của từ panlom = định gió này. Mặt khác, bộ phận này ở chùa Thái Lan được làm cầu kỳ hơn gọi là lam - yawng (?) thể hiện dòng nước hoặc naga với đầu naga gọi là ngao. Một số loại ngao giống ít với đầu naga nhưng lại giống nhiều với hình đầu thuyền Java. Chính từ chi tiết này, Jumsai ủng hộ các luận điểm cho rằng những người di cư vượt biển cả bằng thuyền khi tới bờ đã úp sập các con thuyền của mình tạo thành những ngôi nhà đầu tiên; rằng cấu trúc bộ sườn mái nhà ở Indonesia và Nhật Bản tương tự với cấu trúc của con thuyền. Theo Jumsai, hình tượng lam-yawng = dòng nước chảy có thể coi như là sự tái hiện dòng nước chảy từ mái nhà được tạo bằng cách úp sập con thuyền khi tới bờ vẫn còn đắm nước?

Điều lý thú là hình tượng Hên của lam-yawng Thái Lan gợi ta nhớ đến các từ bờ xối - bờ rải trên mái đình Việt.

c. Dạng thuyền - nhà điển hình ở Thái Lan là loại thuyền có ba

khoang. Khoang mũi hướng ra phía sông là nơi dùng để tắm rửa và mua bán, khoang giữa là nơi ngủ, khoang đuôi quay vào bên là nơi nấu nướng và ăn uống. Những ngôi nhà nổi có số khoang và chức năng tương tự như vậy rất dễ thấy ở Bangkok - vào giữa thế kỷ XIX còn là một thành phố có 70.000 ngôi nhà, cửa hàng nổi trên sông với khoảng 350.000 người sống ở đó...

Khác với người Hoa có truyền thống ngôi ghề, các tộc người khác ở Đông Nam Á và Đông Á có truyền thống ngồi, ăn, ngủ trên sàn. Phong tục Thái Lan quy định rất chặt chẽ việc di chuyển trong nhà, nhất là khi có mặt sư sãi, hoàng thân, các nhân vật quan trọng... phải thật nhẹ nhàng, thận trọng. Tất cả điều đó có nguồn gốc từ ngôi nhà - thuyền.

d. Trong kiến trúc Phật giáo Thái Lan, có một dạng Phật đường gọi là bot nam = phòng lễ của nhà chùa (trên) nước cùng với thư phòng của chùa (haw trai?) là một dạng nhà sàn trên mặt nước. Phật giáo Mahayana (Tiểu thừa) coi dạng nhà đó là biểu tượng của con thuyền cứu thế đưa những linh hồn mộ đạo tới chốn Niết Bàn. Một bot nam ở huyện Mae Chaem, tỉnh Chiang Mai nằm giữa hồ sen, với hai hình naga chạy dọc suốt hai bên sườn trông giống như một catamaran - con thuyền kép của vùng quần đảo Indonesia...

e. Loại nhà vẫn còn ở Bắc Thái Lan có vách nghiêng ra ngoài (hình chữ V hay hình mạn thuyền) và cũng có kết cấu bộ sườn để tháo lắp, di chuyển.

Những luận điểm mà Jumsai nêu trên, theo tôi không hoàn toàn thuyết phục nhưng một biểu tượng thuyền trong kiến trúc cổ Thái là điều không phải nghi ngờ. Và một điều Jumsai không đề cập tới, nhưng với tôi rất đáng quan tâm là trong bảng từ ở cuối cuốn sách, có từ bang = settlement on water = định cư trên nước. Trong *Từ điển Xiêm - Anh*, bang = làng ven bờ sông. Chúng ta biết: từ chỉ thuyền trong tiếng Tiennam Đảo là bangka, các biến thể của nó là lambang = thuyền/làng/vùng (Toraja) = baranggay = thuyền/làng (Philippines). Trong tiếng Thái bang = từ loại chỉ thuyền bè, một số vật hình cong tròn như bát đĩa,

ống pháo. Vậy banglban = nhà/làng (Xiêm) có quan hệ từ nguyên - lịch sử thế nào với bang (Xiêm) = con thuyền/sống trên nước/làng ven sông; với lambang (Toraja) = thuyền/nhà/làng; với tai vốn là từ chỉ người = tên tự gọi của người Thái nói chung nhưng theo Benedict (1975: 335) riêng trong tiếng Xiêm còn có nghĩa người ở biển, thủy thủ?<sup>33</sup>

#### 4. Con chim

Nguyễn Ngọc Tuấn - một nhà Thái học người Việt đầy tài năng nhưng bất hạnh và đã sớm quá cố - từng cho tôi biết rằng, ngay người Thái Đen cũng có quan niệm về ngôi nhà mang biểu tượng chim. Theo đó, ngôi nhà Thái Đen với hai đầu hồi khum khum, bầu bầu là hình một con chim mẹ với hai mái chính là hai cánh che chở, ôm ấp đàn con = người, hai mái cong đầu hồi là hai bầu ngực, khâu cắt với hai hình xoáy ốc là đôi mắt. Một lần, anh còn cho tôi xem một tấm vải thiêng Thái (màn cửa bàn thờ) mang nhiều hoa văn, trong đó có hai hình nhà cách điệu với hai đầu hồi có thêm đường uốn lượn như đôi cánh chim bay (như kiểu nhà trên trống Sanggeang). Có một hình nhà to được gọi là hươn me = nhà mẹ/nhà cái, nhà kia nhỏ hơn là hươn pô = nhà bố/nhà đực.<sup>34</sup> Rất có thể, đó chính là một biến thể của hai hình nhà khởi nguyên trên trống Đông Sơn và trên ống tre Ngaju.

Có lẽ, mô típ chim và xoáy ốc từ nhà Đông Sơn đã hóa thân vào tên gọi cút - trong nhiều trường hợp là tên gọi rút gọn cho khâu cút. Trong tiếng Thái, cút là tên một loại cây họ dương xỉ có ngọn hình xoáy ốc, từ đó những chiếc khay làm bằng vải hình xoáy ốc thêu màu ở hai đầu piêu - khăn đội đầu của phụ nữ Thái Đen gọi là cút piêu.

Theo Zhu Liangwen (1992: 76-78), trong huyền thoại và truyền thuyết của người Thái Lự ở Vân Nam có nhiều sự tích về ngôi nhà sàn, nhưng sự tích nổi tiếng nhất và phổ biến nhất cũng được gán

<sup>33</sup> Có lẽ, các từ trên có liên quan đến những nhóm Kaday = người Lê/HlailĐai/Tai từ các đảo Đài Loan, Hải Nam và vùng ven biển Đông Nam Trung Quốc dùng thuyền tới vùng bờ biển Việt Nam, Thái Lan, bán đảo Mã Lai, vùng quần đảo, trong đó một bộ phận trở thành người Xiêm hiện nay (xem Phần III).

<sup>34</sup> Rất tiếc, hồi đó tôi đã không chụp lại được hai hình nhà trên tấm vải đã được bán đi này.



với huyền thoại về sự sáng tạo thế giới (kiểu Mo “Đẻ đất đẻ nước” Mường), trong đó kể: “... Sau nạn hồng thủy, Con Người lại sinh sôi nảy nở đông đúc khiến hang không đủ để ở, nhiều người phải sống túm tụm ngoài trời, dãi dầu mưa gió. Thủ lĩnh Shanmuti thấy vậy rất buồn, kêu gọi mọi người đi tìm chỗ tốt hơn. Có một lần, khi trú mưa dưới một gốc cây lớn vùng chân núi, Shanmuti để ý thấy những chiếc lá khoai sọ không bị nước mưa thấm liền nảy ra một ý... Dùng bốn thân cây nhỏ đầu có cành chĩa ra làm vật chống đỡ dưới một vật che làm bằng cành cây đan phủ lá khoai, ông đã làm ra một dạng lều có thể che chở con người. Nhưng sau đó, một cơn mưa mang gió mạnh kéo đến, thoát đầu mái lá khoai sọ che được mưa, nhưng một lúc sau, nước dột tứ tung làm mọi người ướt sũng. Ngay cả khi mưa tạnh một lúc lâu rồi, nước vẫn tong tỏng rỏ xuống. Shanmuti tức giận, thất vọng dẫn mọi người trở về hang núi.

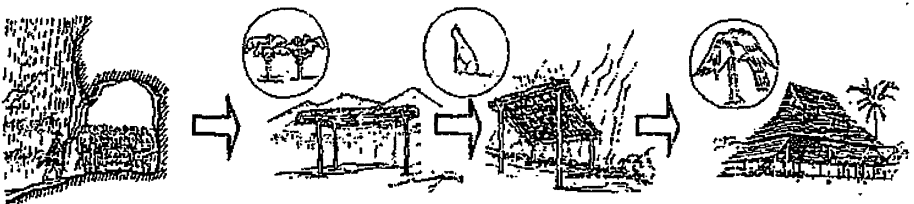
Tuy thất bại, nhưng Shanmuti vẫn không nản chí, một lòng nghĩ đến việc làm nơi trú ẩn bằng gỗ và lá tốt hơn cho mọi người, tức che chắn được cả mưa to gió lớn. Một hôm, trong cơn mưa ông bất chợt để ý tới dáng hình một con chó ngồi chồm hồm bên bãi cỏ. Đầu - lưng chó tạo thành một đường dốc cho nước mưa chảy xuống, nên tuy lưng chó ướt đầm mà phần dưới bụng chó vẫn khô. Khởi hứng, Shanmuti cùng mọi người dựng một mái lá có cột đỡ phía trước cao, cột chống phía sau thấp giống hình chó ngồi được gọi theo tiếng Thái là tu ma yan. Khi mưa đến, lúc đầu mọi việc suôn sẻ, nước mưa theo mái dốc chảy xuống không thấm giọt nào. Nhưng khi gió đổi chiều, nước mưa lại hút vào phần dưới mái. Một lần nữa, Shanmuti tức giận, thất vọng...

Dẫu sao, Shanmuti vẫn nung nấu khát vọng của mình. Tấm lòng tha thiết, nỗ lực không mệt mỏi vì mọi người của ông đã thấu tới trời xanh, làm các vị thần linh phải khâm phục và thông cảm. Một vị thần bèn hóa thành một con chim phượng hoàng vàng từ trời cao bay xuống hạ giới. Trên đường bay tới chỗ Shanmuti, thần hóa phép tạo ra một cơn bão mạnh. Bay qua bão tố hạ cánh xuống đất, thần gọi lớn tiếng: “Ồ, Pa Ya Shanmuti, hãy chăm chú xem đôi cánh của ta che

mưa chắn gió thế nào”. Khi nói, chim phượng hoàng vàng vươn mình trên đôi cẳng dài, thon thả, vươn cúi cổ, dang úp cánh, xoè cụp đuôi tạo dáng một chiếc mái có thể che chở con người mọi lúc trái nắng trở trời. Shanmuti chăm chú theo dõi điệu bộ của chim thần, xem xét gió đổi chiều lướt qua và mưa chảy xuống ngoài bộ lông chim ra sao, và ông hiểu rõ mình phải làm gì. Sau khi chim bay đi, bão tan, ông tập hợp mọi người lại và chỉ bảo cho họ việc cần làm. Mọi người chặt tre trong rừng, thu rạ ngoài nương, rồi dưới sự coi sóc của Shanmuti, họ dựng cột gác xà tạo ra một ngôi nhà sàn cổ mái xòe ra ôm ấp như cánh, cổ và đuôi chim phượng hoàng. Nhà làm xong, mọi người nhảy múa hát ca ngợi chim thần và Shanmuti. Từ đó, người Thái có ngôi nhà sàn vững vàng, đẹp đẽ để ở trong mọi thời tiết, và để ghi nhớ ơn chim thần, họ gọi ngôi nhà sàn đó là Hon Hen = Nhà Phượng Hoàng... Loại nhà này có thể thấy ở khắp vùng Sip song panna (Hình 3).

Theo Liu Yan (1996: 143), ngày nay, người Thái Vân Nam vẫn còn coi chim phượng hoàng là chim tổ và có tục (trong đám ma) đốt một con phượng hoàng giấy.

Được biết, người Mường gọi người Thái Đen - có gốc Vân Nam là người Rự (một biến âm của Lự) cho thấy hai tộc này cùng gốc. Mặt khác, có thể thấy những truyền thuyết về ngôi nhà chim phượng hoàng Lự và nhà chim Thái Đen đều là những hồi âm vang vọng từ ngôi nhà khởi nguyên mái sống võng có hai đầu chim ở hai đầu hồi trên trống Đông Sơn, được gắn với các biểu tượng chim-núi trong tâm thức Ngaju.



Hình 3: Minh họa truyền thuyết Thái Lự  
 Nguồn: Zhu Liangwen

Theo Dumarcaý (4), dạng mái chông của chùa chiến Phật giáo Thái Lan, Lào, Klime là sự kế thừa phát triển dạng mái nhà trên nắp thập Điện.

Đáng chú ý ở đây là hình giống đuôi én/cá của nhà Điện. Ta biết người Thái Trắng ở Việt Nam có một loại thuyền đuôi én (hứa hang én) với hình đuôi én khá giống với hình ở hai đầu hồi mái nhà Điện. Bộ khung nhà quý tộc Thái Đen xưa cũng có kèo hình đuôi én (xing dua tẻm lái én) hoặc đuôi cá (hang ca). Trong nhà Xiêm, cũng có một dạng mộng có tên hang yiew = đuôi én (Từ điển kiến trúc Thái: 62). Đặc biệt, Nguyễn Trúç Bình (182) cho biết người Kháng ở Tây Bắc có loại én - nhà én xưa dành cho tầng lớp trên nhưng tiếc rằng anh không cho biết rõ hơn (?). Như đã nêu, đầu hồi nhà Nam Trung Hoa cũng có hình giống đuôi én và được gọi là đuôi én...

Trong khi đó, én là một biểu tượng xuất hiện với tần số khá cao và đặc sắc trong văn hóa dân gian Tày - Nùng - Thái - và là một biểu tượng Dương. Sách cổ Thái Đen coi chim én là hồn đàn ông tương ứng với rồng là hồn người đàn bà. Người Tày - Nùng xưa có tục “đi én đi ương”, trong đó én ương là biểu tượng cho chàng trai. Nhìn én bay phương nào, đậu vào cây gì, các bà Then sẽ đoán được số phận, nhất là chuyện tình duyên của các cô gái (Tạ Đức, 1987b).

Có nhiều khả năng ngôi nhà Điện cũng như các ngôi nhà và đền có dáng mái tương tự ở Nhật Bản có gốc từ ngôi nhà mang biểu tượng trâu/bò. Nhưng sự hòa hợp hai biểu tượng rắn/rùa/trâu với biểu tượng chim trong một ngôi nhà cũng là điều dễ thấy ở kiến trúc cổ Đông Nam Á...

## 5. Cây

Maspero (455) lại cho biết một truyền thuyết do Maurice Durand ghi được ở Lai Châu như sau:

Tạo K'oung Tung trong lúc đang săn hươu, gặp con gái vua rồng. Hai người thương, lấy nhau đẻ con trai là Tab K'ing Ting. Tạo này, cũng trong lúc đi săn tè vào một gốc cây thành vũng. Một con diều

hầu cái tướng đầy là vũng nước mưa liền uống, không ngờ có mang, đẻ ra một con trai tên là Am Ca, sau kế thừa cha làm thủ lĩnh toàn xứ Thái. Thương nhớ mẹ chim ở trên cây không thể xuống ở cùng với con, Am Ca cho dựng ngôi nhà sàn đầu tiên, ở thấy hơn nhà đất. Từ đó ở nhà sàn trở thành phong tục của người Thái.<sup>35</sup>

Maspero nhận xét: “Cái cách ngẫu nhiên mà con điều hầu trở thành mẹ - điều thường thấy trong các cổ tích được phân tích trong tác phẩm này - đã không che giấu được ý nghĩa thực của truyền thuyết. Một chàng trai con của mẹ rồng - dòng ấm ướt lấy một con chim - dòng khô hạn, đưa con ra đời nhận ngôi nhà của mẹ - ngôi nhà sàn thể hiện cái cây, điều đó có thể là kỷ niệm của hệ thống lưỡng hợp mẫu hệt”. Truyền thuyết trên ghi được từ người Thái Trắng ở Phong Thổ, nơi theo Maspero có nhà mái hình cây giống với nhà Khơ-me ở Campuchia...

Mối quan hệ giữa các biểu tượng núi - đền - tháp - nhà dựng trên một cây - hay một cột cũng được bà nói tới, nhưng chúng ta sẽ trở lại vấn đề này ở Phần II.

Theo Eberhard (317), người Choang ở Quảng Tây có một loại nhà đặc biệt-nhà một cột - dành cho trai tráng trong làng ngủ và hát.

Người Thái ở Vân Nam cũng có một truyền thuyết về Thần Cây Núi kể nguồn gốc nhà sàn từ nhà - cây. Rất tiếc, Zhu (79) đã không kể chi tiết mà chỉ tóm tắt như sau: Một nạn hồng thủy lớn huỷ diệt phần lớn thế giới và vạn vật. Tổ tiên người Thái, nhờ sống trong những ngôi nhà - cây nên đã thoát được. Vì thế, sau này, người Thái thờ cúng Thần Cây.

Rõ ràng, ở đây ta thấy vai trò của cây giống như vai trò của núi, quả bầu, cái trống, con thuyền, những vật cứu con người thoát khỏi nạn hồng thủy và trở thành ngôi nhà khởi nguyên của con người.

---

<sup>35</sup> Truyền thuyết trên có các nhân vật chính trùng với bộ truyện thơ 3 khúc = 1260 câu: Khun Tơng - Khun Tinh - Nàng Ni mà Cẩm Cường (1993: 124 - 26) cho biết đã được hội đồng hương Thái gốc Việt Nam in thành sách đầu tiên ở Mỹ. Tuy nhiên, trong tóm tắt của Cẩm Cường, Khun Tinh lại yêu Nàng Ni - con gái Then = Trời đội lốt khi! Nàng Ni sinh ra Am Ca nhưng không có việc dựng nhà sàn - chi tiết rất đáng quan tâm với chúng ta ở trên.

## 6. Người đàn bà

Trong tâm thức Thái, trâu là bà tổ, rùa là vật âm, chim là chim mẹ. Như vậy, ngôi nhà Thái, trong một trường hợp được đồng nhất với người đàn bà và ngược lại. Phải chăng, từ đó còn có mối quan hệ thân thuộc giữa ngôi nhà với chiếc khăn đội đầu của người phụ nữ. Người phụ nữ Pa dí = Bạch Di (một nhóm địa phương Tày) đội khăn rõ ràng mang hình mái nhà. Ta đã biết, ngôi nhà và tấm khăn của phụ nữ Minangkabao (Indonesia) đều có hình sừng trâu. Tấm khăn đội đầu nữ Việt xưa gọi là “khăn mỏ quạ” liệu có quan hệ gì với người mang đầu chim và ngôi nhà Đông Sơn hình chim? Chiếc khăn đội đầu của phụ nữ Tày cổ hai đầu “vẽn như tai thú” phải chăng là một biến thể của khăn hình sừng trâu liên quan đến Bà Tổ Trâu? Chiếc khăn piêu Thái Đen cũng phẳng phất hình mái nhà khum khum, có cút piêu như ngôi nhà có khâu cút. Số cút ở khăn piêu đội đầu, số cúc bướm ở ngực áo phụ nữ Thái Đen phải là số lẻ (3, 5, 7) là số âm - số sinh tương tự số bậc cầu thang, số cửa, số đòn tay, gian ở của nhà. Hoa văn khăn piêu về cơ bản cũng giống hoa văn nhà - hoa văn Đông Sơn. Lễ thức đầu tiên trong việc dựng nhà ở Thái Lan là lễ tham - khwan = khẩn - hôn cho nang phya = hoàng hậu (Jumsai: 90); hoặc cho nang mai = nàng gỗ/cây với hiện thân là sau hẹ = thần bảo hộ đem lại chiến thắng, tình yêu, may mắn, giàu có, sang trọng cho chủ nhà (Sparkes: 62). Các cây gỗ sau khi chế tác được ghép giới tính đực cái nhưng đa số mang tính nữ như sà = nang mai = nàng gỗ, hàng rào = nang riêng, cột đỡ mái = nang jaran, thanh gỗ ốp đầu hàng rào = nang um...

## 7. Cái trống

Tên gọi ngôi nhà hình mu rùa Thái Đen = hươn tụp cống có thể hiểu là nhà mái cong/tròn, nhưng cũng có thể hiểu là nhà mái hình trống bởi trong tiếng Thái cống = trống/hình vòng cung/cong... Phải chăng nhà hình rùa cũng là nhà hình trống, bởi rùa gắn với rồng - nước - quả bầu - những biểu tượng đều ít nhiều có quan hệ thân thuộc

với trống? Ta đã biết, nhà rông Ba-na cũng là nhà rông - nhà trống - nhà riu...<sup>36</sup>

Được biết, người Đồng/Kăm ở vùng giáp hai tỉnh Quý Châu, Hồ Nam, ở khu tự trị Choang Quảng Tây, Trung Quốc có những tháp trống nổi tiếng có thể có 10 tầng, cao tới 20m. Nền tháp hình vuông được dựng trên 16 cột gỗ, chân kê đá tảng.

Theo truyền thống Đồng, mỗi dòng họ dựng một tháp trống của mình. Vì thế, làng có bao nhiêu họ, thì có bấy nhiêu tháp trống. Gọi là tháp trống vì dưới vòm đỉnh tháp có treo một cái trống dài làm bằng thân cây khoét rỗng bịt da bò ở hai mặt (hiện tượng này ta cũng thấy ở nhà Batak - Indonesia). Trước tháp có sân rộng, bên tháp có dựng một cái cột để người leo lên đánh trống. Trang trí tháp là các điêu khắc mô tả các huyền thoại, các loài chim thú. Giống như đình làng Việt, tháp trống là một trung tâm xã hội - văn hóa của làng người Đồng. Xưa kia, khi có sự cố hoặc có việc quan trọng cần thảo luận, người coi tháp nổi trống gọi dân làng đến hội họp dưới sự chủ trì của các cụ bô lão... Đó cũng là nơi mùa hè dân làng ra hóng mát, mùa đông ra đốt lửa ngồi quây quần sưởi ấm, kể chuyện, hát hò, nơi diễn ra các hoạt động văn hóa - văn nghệ trong các ngày hội lễ...

Tháp trống của người Đồng cũng làm ta nhớ đến Đền Trống Gỗ của người Va (nhóm Palaungic - Môn - Khơ-me) ở Vân Nam, Trung Quốc. Đó là nơi để và thờ cúng một đôi trống gỗ dài khoảng 2m, đường kính khoảng 70cm làm từ thân cây khoét rỗng. Trống mang hồn Mẹ - là vật thiêng kết nối người với tổ tiên - thần linh...

Và đền trống của người Va lại làm ta nhớ đến Đền Đồng Cổ - đền thờ thần Trống Đồng - thần bảo hộ của nhà Lý, đền ngôi nhà thần của Ông Trống - Bà Trống Ba-na, đền ngôi nhà của ông bà tổ Trống Trời Toraja...

---

<sup>36</sup> Phải chăng các từ chỉ hình cong, tròn, các vật có hình cong tròn như vòng, cái cống chiêng, trống trong ngôn ngữ Việt, Thái, Ba-na, Chamic đều có quan hệ từ nguyên với các từ chỉ rông - cầu vồng - hình cong tròn của mình rần nước?

## 8. Một tiểu vũ trụ

Trần Từ (1997: 330, 348) khi phân tích - so sánh vũ trụ luận Mường đã đưa ra 3 mô hình vũ trụ khác nhau chỉ riêng của người Thái Đen ở Sơn La từ tư liệu của Đặng Nghiêm Vạn, Cẩm Trọng, Nguyễn Ngọc Tuấn - những người đều được coi là chuyên gia dân tộc học hàng đầu về người Thái Đen. Tôi sẽ lọc ra ở đây những điểm tương đồng với mô hình vũ trụ Toraja.

### *a. Ba tầng thế giới*

Về cơ bản, mô hình vũ trụ Thái Đen cũng có ba tầng:

- Mường Phạ/Mường Then = Mường Trời, tầng này cũng gồm nhiều tầng với tầng cao nhất là nơi của Then Luông = Thần Lớn = Ông Trời và các thần linh nhỏ hơn khác cùng với hồn ma của người chết thuộc dòng quý tộc. Các tầng thấp hơn dành cho hồn ma quý tộc cấp thấp, dân thường, chim chóc. Đặc biệt, có tầng ở giữa lưng trời có tên Đăm chuông cộp - chuông cang = nơi ở của hồn ma tổ tiên là không gian hình tròn ở giữa (theo Cẩm Trọng). Ta thoáng gặp ở đây quan niệm trời tròn, rất có thể liên quan tới mái nhà Thái Đen có đầu hồi tròn?

- Mường Lum = Mường Dưới/Thấp = nơi ở của người sống và của những hồn ma của những người chết khác thường (đổ máu, dịch bệnh...).

- Mường/ban to ngựaah = Mường/làng thuồng luồng ở dưới nước, vực sâu.

Trần Từ coi sự khiếm khuyết của vũ trụ luận Thái Đen cũng như của vũ trụ luận Ba-na là thiếu một hay nhiều tầng thế giới bên dưới; các truyền thuyết về các nhân vật tí hon về một thế giới dưới nước của rồng/thuồng luồng chỉ là những vết tích thần thoại... Nhưng theo tôi, có lẽ chính thế giới dưới lòng đất, dưới nước đó là tầng thứ ba = thế giới bên dưới tương ứng với thế giới bên dưới được thông với mặt đất qua những cái lỗ, khe, vực được coi là nơi ở của Pong Tulakpadang = Thần chống đỡ mặt đất (= trâu/rùa/rồng), của các vị thần có đuôi

hay các vị chúa tể có vây cá = các sinh vật nước trong vũ trụ luận Toraja cũng như với vương vua Khú trong vũ trụ luận Mường.

Ngoài ra, quan niệm của người Tày - Nùng khi chết phải vượt biển cũng rất gần với lòng tin của người Toraja về một hòn đảo ở “chân trời” là nơi ở của người chết. Để tới đảo đó, người chết trước hết phải vượt biển bằng thuyền hay với sự giúp đỡ của trâu hoặc cá sấu...

Nếu người Toraja còn giữ được một quan niệm khá hoàn chỉnh coi ngôi nhà sàn với mái - sàn - gầm sàn là một tiểu vũ trụ tương ứng với ba tầng đại vũ trụ thì ở người Thái Đen có lẽ quan niệm này đã bị mai một. Tuy nhiên, ta cũng thấy có sự tương đồng trong việc coi cửa hồi nhà là cửa trời = nơi hồn người chết bay về trời và nơi ra vào của các vị thần. Cụ thể, ở nhà Thái Đen có sau tón lảng (?) là cột chống nổi “cột chủ áo” = cột hồn chủ nhà với xà ngang cửa hồi = cái thang - đường của phi hươn = thần nhà đi về giữa nhà và trời... Ta sẽ thấy, chiếc cửa hồi nhà và chiếc cột chống xà ngang này là những biến thể của cái lỗ ở nóc mái và chiếc cột chống nóc = trục nối trời đất của ngôi nhà cổ Minh Đường Trung Hoa được mô phỏng theo biểu tượng hang - vũ trụ...

### ***b. Vũ trụ 2 trục - 4 phương hay 2 bên - 4 hướng***

Theo Cẩm Trọng (1995: 60), nhìn tổng thể các vùng Thái có sự giống nhau trong tập quán chọn thế dựng bản: Mọi nếp nhà sàn đều quay chiều đôn nóc xuôi theo dòng chảy sông suối hoặc theo chiều uốn lượn của núi...

Tuy nhiên, hướng nhà - hướng bản Thái Đen theo truyền thống vẫn theo trục Bắc - Nam (đầu nhà - bên chân quay hướng Nam hoặc Bắc), bởi hướng Đông Tây - theo cách nói dân gian - là hướng mặt trời chạy theo bờ nóc. Đặc biệt, thang lên nhà không quay về hướng Tây - hướng rừng hoang - bản của người chết. Như vậy, thang thường được đặt ở hai hồi bên nhà phía Tây, hướng về phía Đông và vuông góc với nhà. Theo chiều dọc, nửa nhà bên có cầu thang - nửa nhà phía Tây - bên trái được coi là nửa dưới - là nơi để bếp, chỗ tiếp khách, ăn uống, quay tơ, kéo sợi. Từ đó, nửa nhà phía Đông - bên phải là nửa trên - nơi



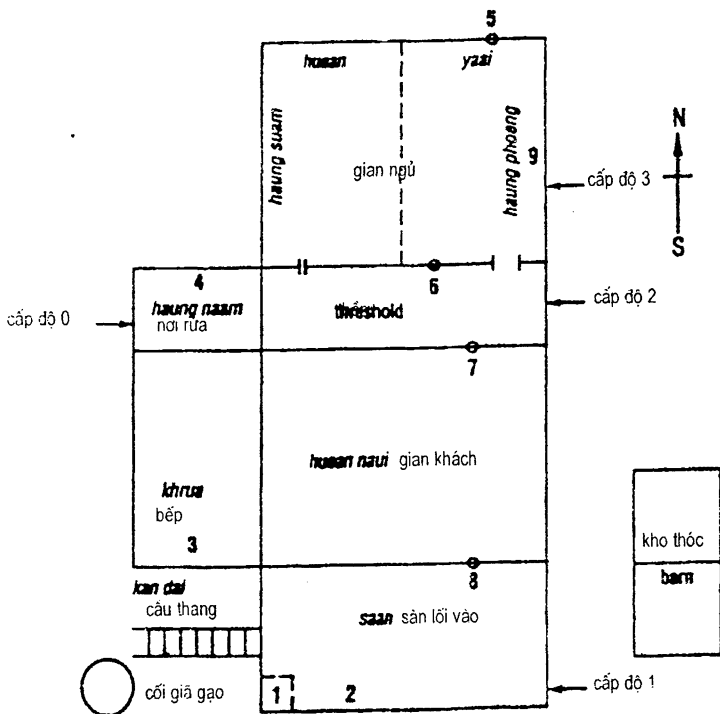
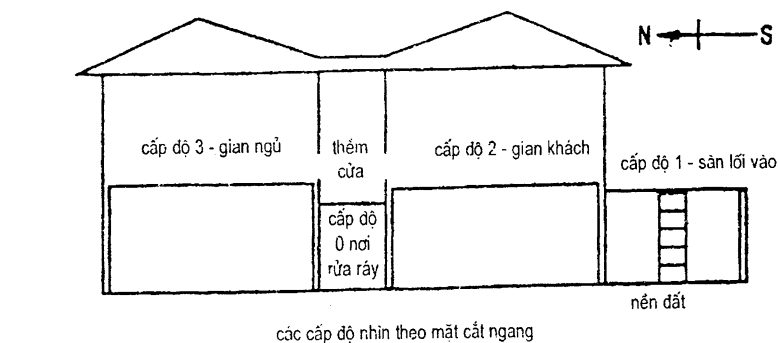
thờ cúng, nơi ngủ, khách không được đi lại nữa này. Tương ứng, phần mái nhà phía Đông - phía sau được gọi là pải hướn po = mái nhà đực, có số đòn tay lẻ, ở bên trên; phần mái nhà phía Tây - phía trước, có số đòn tay chẵn, ở bên dưới gọi là pải hướn me = mái nhà cái. Người chết được đưa ra ngoài bằng một chiếc thang có số bậc chẵn, nếu là phụ nữ bắc thang phía mái cái - phía trước, nếu là nam giới bắc phía mái đực - phía sau trường hợp này phải phá vách làm cửa ra phía sau, cho ma đi. Ma đi xong, vách được bịt ngay lại.

Theo tục lệ Thái Đen, người sống khi ngủ đầu phải “chạm” vách, tức đầu quay về phía Đông, chân phía Tây, hay đầu trên - chân dưới. Tục ngữ Thái Đen có câu: hua mun đin, tin mun nằm = đầu chạm đất, chân chạm nước - theo Cẩm Trọng - đó vừa là thể dựng nhà - bản, vừa là thể nằm ngủ đầu quay về phía núi, chân về phía cánh đồng, sông suối. Người chết sau khi liệm được đặt dưới quả giang, đầu không “chạm” vách, tức đầu Tây - chân Đông.

Trong khi đó, Tambia đưa ra một sơ đồ mặt bằng nhà của người Thái ở làng Phran Muan (Đông Bắc Thái Lan) được coi là chính thống, lý tưởng theo quan niệm của người dân ở đây (Hình 4).

Theo Tambia (134), phương hướng trên sơ đồ có giá trị biểu tượng. Bắc là hướng tốt lành, gần với con voi - một con vật tốt lành với thân hình to lớn, sức mạnh tự nhiên, có quan hệ với hoàng gia và thần thoại Phật giáo. Hướng Nam là trung tính. Đông cũng là hướng tốt lành, là hướng mặt trời mọc, thể hiện sự sống, là hướng thiêng liêng (bàn thờ Phật trong nhà luôn được đặt về phía Đông). Khi người quay mặt hướng Bắc, Đông cũng là hướng của tay phải và thể hiện nam giới. Tây là hướng xấu, hướng mặt trời lặn, thể hiện cái chết, sự không trong sạch.

Từ đó, một ngôi nhà có hướng đẹp là ngôi nhà khi người vào nhà quay mặt hướng Bắc, bên saan/chan - tức sàn vào nhà ở đầu nhà phía Nam - và gian ngủ ở đầu nhà phía Bắc. Trật tự trên có thể đảo lại - tức sàn vào nhà ở phía Bắc - nhưng gian ngủ phải luôn luôn đặt ở phía Đông. Bếp và chỗ tắm rửa luôn đặt ở nửa phía Tây nhà.



Hình 4: Mặt bằng nhà của người Thái ở Đông Bắc Thái Lan

- |   |                      |
|---|----------------------|
| 1. Nơi để các chum nước uống có mái che | 4. Chum nước ăn.     |
| 2. Chum nước rửa chân                   | 5. Cột sau hẹ (1)    |
| 3. Bếp                                  | 6. Cột sau khuôn (1) |
| 7. Cột sau khuôn (2)                    | 8. Cột sau hẹ (2)    |
|   | 9. Bàn thờ Phật      |

Nguồn: Tambia.

Theo *Từ điển kiến trúc Thái Lan* (31), Thon Samut quy định 20 điều phải tránh khi dựng nhà, trong đó có các điều: 6. Không để cầu thang lên từ hướng Tây; 7. Cầu thang không được xuống phía Nam

(tức hướng đi lên, hướng mặt người là hướng Bắc), 10. Không được để chiều dọc nhà nằm theo đường đi của mặt trời (tức không theo trục Đông - Tây), 20. Không được dựng nhà cửa quay hướng Tây...

Theo Zhu (85, 16), các tập tục cổ liên quan đến hướng nhà Lự là: Cầu thang luôn quay về hướng Đông. Người ngủ đầu quay hướng Đông. Cửa của gian khách (có bếp, nơi ăn, ngủ của khách, không có cửa sổ) phải quay hướng Nam. Phần nhà phía cầu thang là phía Tây luôn thấp hơn phần nhà phía Đông. Đặc biệt, mỗi bản phải dựng 4 chiếc cổng bản ở 4 hướng, trong đó cổng Đông là cổng chính. Khi ra - vào bản, mọi người phải qua một trong 4 cổng đó, không được đi tắt qua ruộng.

Charpentier - Clement trong một công trình khá đồ sộ *Các yếu tố so sánh về nhà của các tộc nói tiếng Thái* (1984) cũng cho biết:

- Người Lào, Yuan, Xiêm, Shan luôn để đòn nóc nhà nằm song song với hướng dòng sông, suối chảy, về cơ bản là hướng Bắc - Nam do sự tương ứng hnuua = đầu (nguồn) = hướng Bắc và tae = cuối nguồn = hướng Nam. Mặt khác, hai khái niệm đầu nguồn và cuối nguồn không chỉ có ý nghĩa không gian, mà còn có ý nghĩa thời gian và xã hội. Từ hnuua còn chỉ nơi đầu bản, nơi cổ hơn, nơi của dân đến lập cư đầu tiên tương ứng với tae là cuối bản, nơi dân mới đến ở. Do đòn nóc nhà phải đặt song song với dòng sông nên mọi nhà trong làng đều có đòn nóc song song với nhau. Người Xiêm coi việc để sống nhà song song với dòng sông là một đặc điểm phân biệt mình với người Môn tiền chủ đất Thái Lan có kiểu để đòn nóc ngang - vuông góc với chiều dòng sông?

- Hướng nằm của người sống và người chết đã có sự biến đổi tùy từng nhóm hay vùng nhưng đa số người sống ngủ có đầu Đông/Bắc = trên, chân Tây/Nam = dưới; người chết được để nằm đầu Tây/Nam - chân Đông/Bắc.

Tóm lại, các quy tắc chân truyền về hướng của nhà các nhóm Thái trên về cơ bản tương tự với các quy tắc Toraja. Quan niệm về hướng Bắc của người Thái ở Thái Lan tuy nhuộm màu Phật giáo nhưng

không đối lập với quan niệm xa xưa vì con voi cũng là một biểu tượng cho nước.

Ngoài lối chia dọc nhà thành hai nửa Đông - Tây, trên - dưới, phải - trái đã nói trên, nhà Thái còn có lối chia ngang nhà thành hai nửa tương ứng với các cặp nam - nữ, chủ - khách, cái thường tục - cái thiêng liêng, ngoài - trong...

Hai nửa này ở nhà Thái Đen gọi là chan - quán.

Bên chan = sàn (lộ thiên) - ứng với táng chan = đường sàn hay mang chan = cửa sàn. Phía có cửa chan là đầu nhà, hướng cửa chan là hướng nhà. Cửa chan là cửa dành cho khách nữ và khách nam thân thuộc. Nửa dưới có bếp chan là bếp tiếp khách nữ, bếp nấu khi nhà có lễ hội và dành cho đàn bà đẻ sữa. Đó cũng là nơi bố mẹ dạy dỗ con cái, con gái dệt vải thêu khăn, gái trai tình tự. Nửa trên có hồng táng ven = buồng cửa sổ gương là nơi trang điểm của phụ nữ...

Bên quán, ngược lại là cuối nhà, có táng quán/mang quán = đường quán/cửa quán. Cửa quán là cửa phụ, chỉ dùng đi lại lúc vội và là cửa cho con trai đi tìm bạn tình, cho ông chủ đi săn đêm và cho khách nam giới. Nửa này có hồng hóng = buồng thờ tổ tiên và một loạt cột có ý nghĩa tín ngưỡng như sau hóng = cột thờ phi hươn (ma/hồn/thần nhà = tổ tiên), có nơi cột này gọi là sau chầu sữa = cột chủ áo - tức nơi treo áo chứa hồn của chủ nhà cùng với các vật thiêng như gương của dòng họ, bùa hộ mệnh, súng đạn và được nối với sau tổn lẳng... Nửa dưới quán là nơi tiếp khách quý, lạ, có bếp quán là bếp nấu hàng ngày và là bếp tiếp khách nam. Chính ở đây có sau hệ đầu cột buộc hai gói hạt thóc và bông giống mang hồn lúa hồn bông bằng các vòng lạt tượng trưng cho vòng bạc vòng vàng. Trên đỉnh cột úp một chiếc sọt hay giỏ đan kiểu mắt cáo thừa với hai quai được đặt theo chiều dọc nhà - hướng Bắc - Nam tương ứng với chiều để quai của chảo, chỗ khi đun nấu trên bếp hàng ngày. Khi nhà có tang người ta mới để quai chảo, chỗ theo hướng Đông - Tây, chiều ngang nhà, cũng là chiều nằm của người chết. Chiếc sọt, tương đương với lưới, phên đan là một dạng ta leo - vật thiêng biểu tượng cho sức mạnh kỳ ma dữ hại người trong nhà...

Nhìn vào bản vẽ mặt bằng nhà bản Phran muan của Tambia chúng ta thấy một số khác biệt.

Nhà không có bên quần và chỉ có một cầu thang lên san = chan = sàn hiên, nơi mọi người phải rửa chân trước khi vào nhà. Tuy nhiên, nơi tiếp khách gọi là huean naui/hươn nọi = gian nhỏ, lương hợp với nơi ngủ = huean yaai/hươn ải = gian lớn. Có hai cột sau hẹ ở hai đầu gian lớn và gian nhỏ cùng hai sau khuôn = cột hỗn ở giữa. Khu vực nằm giữa hai cột hỗn là khoảng phân cách gian nhỏ và gian lớn. Gian lớn lại chia thành haung pho-eng là buồng bố mẹ ở nửa trên - bên phải - phía Đông và haung suam là buồng con rể và con gái ở nửa dưới - bên trái - phía Tây (nghĩa đen hai từ phoeng và suam chưa rõ?). Đặc biệt, sàn của các gian có 4 cấp độ từ cao xuống thấp, cao nhất là gian ngủ, tiếp đến gian khách, sàn và bếp, nơi tắm rửa. Theo Tambia, sự khác biệt đó không ngẫu nhiên mà có tính biểu tượng: Chủ cao hơn khách, bố mẹ cao hơn con cái, Đông cao hơn Tây, Bắc cao hơn Nam...

## NHẬN XÉT

Nhà Thái Đen, Shan hình mu rùa giống nhà sống lồi Đông Sơn và nhà trong sử thi Mường. Nhà Thái Trắng hình cây giống nhà Khơ-me. Nhà hình chim phượng hoàng trong truyền thuyết Lự gợi nhớ đến nhà sống vồng đầu chim trên trống Đông Sơn, đến nhà gươl Ca-tu đầu hồi có hình đôi chim phượng hoàng đực - cái, đến những quan tài hình đầu chim khai quật được ở hang Ôngba và một thời có ở người Dayak, Batak. Tháp trống của người Đồng là anh em gần gũi với nhà cao lên tận trời của Ông Trống - Bà Trống trong huyền thoại khởi nguyên Ba-na. Nhà trâu, thân Cao Lan tương ứng với nhà hình trâu Lava, Toba, Batak. Cấu trúc chống mái của chùa Thái tương ứng với cấu trúc của mái nhà trên trống Điền... Có lẽ, tất cả những điều đó đã đủ để chứng minh có một kiến trúc truyền thống Thái được dựng trên nền tảng kiến trúc Đông Sơn theo nghĩa cả rộng và hẹp.

## CHƯƠNG 6

# Các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền của các tộc nhóm Chamic

### I. QUAN HỆ CÁC TỘC NHÓM CHAMIC - ĐÔNG SƠN

Nhóm Chamic, hệ Nam Đảo ở Việt Nam gồm có 5 tộc người là: Chăm, Gia-rai, Ê-đê, Ra-glai, Chu-ru, trong đó 3 tộc người Chăm, Gia-rai, Ê-đê có số dân đông và nền văn hóa mang nhiều nét đặc sắc. Vì thế, kiến trúc cổ truyền Ê-đê, Gia-rai, Chăm sẽ là đối tượng chính của chương này.

Người Chăm sống chủ yếu ở vùng ven biển và trong lịch sử họ đã từng là chủ nhân của các vương quốc Phù Nam, Lâm Ấp, Champa; từng tiếp thu nền văn hóa Ấn Độ một cách mạnh mẽ để tạo ra những tháp/đền Chăm nổi tiếng. Trong khi đó, các tộc Gia-rai, Ê-đê sống chủ yếu ở miền cao nguyên rừng núi, được coi là khối cư dân của Vương quốc Champa xưa không chịu tiếp ảnh hưởng Ấn Độ. Giữa hai tộc này, đặc biệt là người Gia-rai với khối cư dân Môn - Khơ-me cũng có nhiều tác động qua lại.

Từ lâu, Goloubew (1936), Quaritch - Wales (1949) đã coi người Đông Sơn là tổ tiên người Chăm và người Mường.

Nguyễn Đình Khoa (1983), dựa vào các sọ cổ ở các di chỉ thuộc văn hóa Đông Sơn và đặc điểm nhân thể của các tộc người hiện tại cũng cho rằng, tổ tiên người Ê-đê, Gia-rai là những người tạo ra văn minh Đông Sơn nhưng đã di cư trước từ Bắc Bộ Việt Nam xuống phía

Nam, dọc theo dãy Trường Sơn, trong khi tổ tiên của các tộc Ba-na, Mnông và Chăm là những người di cư sau (?).

Việc phân tích các biểu tượng trong kiến trúc cổ truyền của 3 tộc Ê-đê, Gia-rai, Chăm trong sự so sánh với nhà Toraja sẽ rọi thêm một vài tia sáng vào mối quan hệ giữa tổ tiên nhóm Chamic và người Đông Sơn.

## II. NGÔI NHÀ VÀ ĐỀN THÁP - CÁC BIỂU TƯỢNG

### 1. Con thuyền

Trong mắt các học giả Pháp, tương tự với nhà Toraja, các ngôi tháp Chăm có mái cong sóng vồng thuộc các khu tháp Po Klong Garai, B5, C1 Mỹ Sơn, Bánh Ít... được mô tả là có mái hình yên ngựa, còn trong mắt các học giả Việt Nam nói chung chúng cũng có mái hình thuyền (Hình 1).



Hình 1: Khu tháp Po Klong Garai

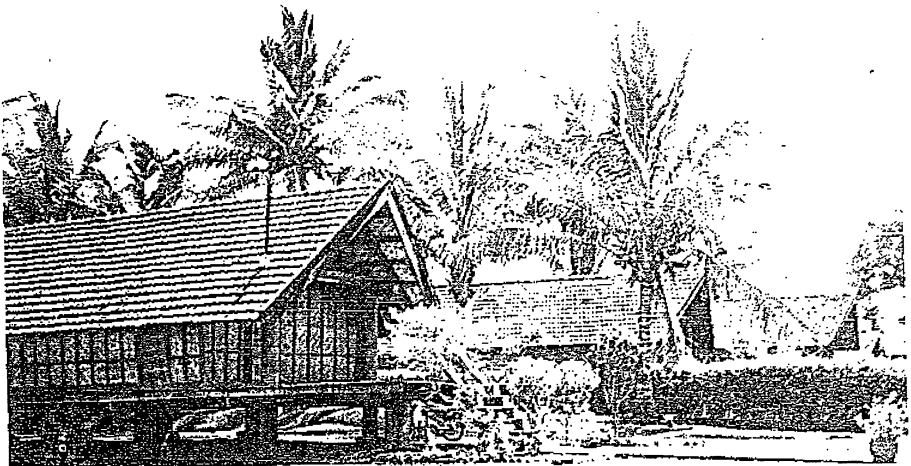
Nguồn: Internet.

Dù thế nào, đó cũng là chứng tích hùng hồn về một ngôi nhà Chăm cổ xưa có mái cong sống võng tương tự với nhà Đông Sơn.

Theo Phan Thị Yến Tuyết (1993: 241), một yếu tố đặc thù của ngôi nhà Chăm ở đồng bằng sông Cửu Long là có cửa chính ở đầu hồi, mặt tiền luôn quay thẳng góc với hướng sông rạch. Theo quan niệm của người Chăm ở đây, người Chăm vốn là cư dân đi biển, đi sông, sống nhiều trên sông nước nên đầu hồi cũng như đòn dông như mũi thuyền quay hướng ra sông biển.

Trong khi đó, nhà Ê-đê, Gia-rai cổ truyền là nhà dài với đặc điểm nổi bật là hai đầu mái nhô hẳn ra, tạo mỗi mặt mái thành một hình thang cân dựng ngược với bờ nóc là đáy lớn cũng là biến thể của dạng nhà mái sống võng (Hình 2).

Giờ đây, với người Ê-đê, Gia-rai, dáng mái hơi lạ ấy chỉ nhắc nhở đến một truyền thống của ông bà từ xa xưa mà không ai rõ hiểu cội nguồn. Một vài người cũng nói đến hình thuyền, nhưng có lẽ là sự nhắc lại lời một cán bộ văn hóa nào đó mới nói gần đây hơn là từ trong tâm thức, bởi cho đến nay không ai trong những người Ê-đê tôi có dịp hỏi có thể kể một huyền thoại sự tích nào về ngôi nhà hình thuyền?



Hình 2: Những dãy nhà dài Ê-đê mái nhô hướng Bắc - Nam ở Buôn Ma Thuột  
Ảnh: Tạ Đức.



Còn với các học giả?

Đặng Nghiêm Vạn trong lời nói đầu cho cuốn *Các dân tộc tỉnh Gia Lai - Công Tum* (1981: 50) nhận xét: “Trong nhóm Gia-rai, yếu tố văn hóa biển còn thấy rơi rớt trong kiến trúc của ngôi nhà dài mô phỏng chiếc thuyền giống như cấu trúc của chiếc đình làng ở đồng bằng Bắc Bộ...”

Từ góc độ mỹ thuật, Phan Cẩm Thượng - Nguyễn Tấn Cứ (25) cho rằng “hình ảnh con thuyền (đã) trở thành cấu trúc chủ đạo của bộ mái nhà mồ Gia-rai (và Ba-na)”.

Trong trường hợp này, chúng ta lại nhớ đến quan niệm của người Ngaju, Toraja gắn người chết với một cuộc trở về cội nguồn - thế giới bên kia sông - biển bằng thuyền.

Cũng trong cái nhìn liên tưởng kết nối nhà Ê-đê với nhà hình thuyền ở Indonesia và nhà hình thuyền trên trống đồng Ngọc Lũ, Chu Thái Sơn - nhà dân tộc học Việt nhưng có một bút danh gọi theo lối Ê-đê là Ama Trinh đã có hẳn một bài viết chứng minh nhà Ê-đê cũng là nhà hình thuyền. Sau đây là tóm tắt những luận điểm chính của anh.

Theo Chu Thái Sơn (1983a), mái nhà Ê-đê với dáng hình thang cân ngược, về mặt kỹ thuật không vững lại khó làm, nhưng về mặt mỹ thuật quả là có đẹp. Nhưng về đẹp ấy không ngẫu nhiên. “Nó phải xuất phát từ ý thức mô phỏng một cái gì khác có trước, hay là tiếp nối một thói quen kiến trúc đã ổn định từ lâu trong lịch sử”.

Tương tự, hai hàng vách nghiêng dọc theo nhà ở hay nhà kho có dáng “thượng thách hạ thu” = hình thang cân ngược cũng vừa khó dựng, thiếu bền, vừa “không có ích lợi gì hơn lối dựng vách thẳng, làm lệch không gian bên trong, không hợp với đồ đạc hiện nay như tủ, giá sách...”<sup>37</sup>

Quan sát rộng, tìm hiểu kỹ hơn có thể còn thấy bốn cây cột chính ở

<sup>37</sup> Được biết, mái nhà hình thang cân ngược và vách nghiêng chủ yếu chỉ còn ở vùng nhóm Ê-đê Mthur - một nhóm trung gian Ê-đê - Gia-rai - Chăm (?). Ngô Văn Doanh (1995: 207) cho biết mthur = nghèo nàn (?). Theo Dournes (1977: 265), nhóm này có tên Mdthur(?) - nhóm có nhiều người họ Koso và thường có tục hỏa táng...

gian khách nhà dài tức cột chủ, cột khách, cột trống và cột chiêng, và đặc biệt hai cột chiêng và cột khách, ít nhất cũng tại những ngôi nhà còn giữ được nhiều nét cổ truyền, bao giờ cũng được chuốt trên to rồi thon dần xuống dưới, kể từ đầu cột cho tới mặt sàn... Cả đến những đồ gia dụng bình thường cũng vậy: gùi thì miệng loe chân thót, cầu thang thì trên rộng, dưới hẹp, ghế chiêng, ghế dài, nhà côm ở mộ cũng đều trên to dưới nhỏ.

Từ đó, Chu Thái Sơn cho rằng, “rõ ràng, mô típ hình thang cân đặt ngược và biến dạng của nó, tức dáng đứng “thượng thách, hạ thu” là một mẫu mực phổ biến gắn liền với cảm quan thẩm mỹ Ê-đê, thật sự có tính truyền thống. Biểu hiện lớn nhất của cảm quan ấy là hai mái nhà sàn và hai hàng vách dọc của ngôi nhà Ê-đê. Sự bền vững của hai yếu tố nổi trên nhất định xuất phát từ một nguyên nhân văn hóa rõ rệt. Có thể nói rằng, nếu ta ví nhà dài Ê-đê với hình ảnh của một con thuyền, thì hai hàng vách dài chính là hai mạn thuyền. Điều đáng lưu ý là, trong ngôn ngữ Ê-đê, hai hàng vách nghiêng ấy của ngôi nhà dài, cũng như hai mạn thuyền độc mộc đều được diễn đạt bằng một từ chung = mtih. Trong khi đó, phen che hai đầu hồi thì mang tên mrang rất gần gũi với mran = thuyền độc mộc. Mặt khác, nhà dài truyền thống chỉ có những hàng vì cột chứ không có vì kèo. Kết cấu bộ khung nhà gồm có cột và các hàng xà dọc, xà ngang không gắn liền chặt chẽ với bộ xương mái gồm những hàng kèo giả, đòn tay và rui mè. Vốn tách rời nhau như thế, hai kết cấu, đến một thời điểm nào đó của quá trình dựng nhà được lắp ráp lại với nhau...”

Trên cơ sở đó, Chu Thái Sơn phỏng đoán: “Xưa kia, lối sống của tổ tiên người Ê-đê gắn bó với những con thuyền. Khi kiến trúc lên ngôi nhà ở trên đất liền, những người sáng tạo ra nó đã mô phỏng hình dáng con thuyền bằng bộ xương nhà và dấu vết của con thuyền còn được lưu lại trong cách kiến trúc hai hàng vách ngả mà tên gọi đến nay vẫn được đồng nhất với tên gọi của mạn thuyền đó. Nhưng khác với con thuyền, ngôi nhà phải có mái che và vì thế người ta phải chụm cho nó hai tấm mái cân đối. Trong phần kiến trúc này, bóng dáng của con

thuyền chưa bị quên hẳn, chứng cứ là hai đầu mái vẫn được làm nhô ra, hẳn để nhắc đến hai đầu mũi và lái”.

So sánh nhà Ê-đê với nhà trên trống Ngọc Lũ - nhà Toraja, Chu Thái Sơn thấy nhà Ê-đê hiện giờ sống thẳng, không có hình chim ở đầu nóc hoặc trên mái. Tuy nhiên, cả cầu thang loại làm bằng cây gỗ nhỏ lẫn loại làm bằng mặt ván rộng - loại dành cho nhà của những gia đình có thể lực - đều có đầu cong uốn về phía trước như dáng con thuyền cưỡi sóng, còn chân không cong vì phải cắm xuống đất cho vững. Trong khi đó, nhà lúa, nhà côm hay cái đựng côm (đrông êsei) dựng ở đầu nhà mô rõ ràng mang hình một con thuyền. Chưa hết, dáng dấp của một số kiểu ghế mang tính truyền thống, độc đáo mà người Ê-đê đặt trong gian khách đều có hai đầu cong hình thuyền. Các kiểu ghế đó, dù dài tương đương với chiều cao của một cây đại thụ như kpan, dù đồ sộ và phức tạp vì có bốn chân choãi ra như dáng một con voi đứng cách điệu như ghế chủ nhà, cho đến các ghế nhỏ hơn dành cho người đánh chiêng, đánh trống... đều được tạo ra từ một khối gỗ bằng rìu và dao rừng. “Kỹ thuật truyền thống ấy hẳn đã bắt nguồn từ kỹ thuật làm thuyền độc mộc của những chặng đường lịch sử về trước”.

Mặt khác, tại nhà mô Ê-đê, có thể dễ dàng tìm thấy những trang trí hình chim bằng gỗ trên hai đầu nóc hoặc bờ nóc. Trên đầu cầu thang ván là cầu thang chính ở mặt trước nhà thường có khắc nổi đôi bầu sữa, một vành trăng non hay một đôi ngà voi. Mô típ cặp ngà voi và đôi bầu sữa cũng xuất hiện trên đầu những con thuyền độc mộc Ê-đê ở hồ Lắc, trên sông Krông Nô, Krông Na, Srê póc... như một dấu hiệu phân biệt đầu và đuôi thuyền.

Quan sát bố trí trên mặt sàn và tìm hiểu một số tập quán sinh hoạt trong nhà dài Ê-đê có hướng Bắc - Nam, Chu Thái Sơn còn nhận thấy một đặc điểm nổi bật là vị trí ưu tiên dành cho phía mặt trời mọc, tức đằng Đông. Cụ thể những căn buồng dành cho các đôi vợ chồng nằm thành một dãy dọc vách dài ở phía Đông; ghế chủ nhà đặt ở gian khách cũng được kê ở mé Đông; bếp khách, chỗ thường xuyên đón

tiếp khách nằm trước cột khách cũng được đặt ở phía Đông; các cột nhà khác được coi là cột thiêng, cột trọng như cột chủ, cột cúng thần trong buồng chủ nhà cũng đều nằm ở phía Đông; người Ê-đê khi nằm nghỉ hay ngủ đều quay đầu về phía Đông; người chết còn nằm ở nhà hay ở dưới mộ cũng được để đầu Đông - chân Tây; trong việc dựng nhà, các xà dầm ngang chính (êđê, êđă) đều được xoay gốc về phía Đông; trên mặt sàn mé Đông được quan niệm là “phía trên”, mé Tây là “phía dưới”...

Cuối cùng, Chu Thái Sơn kết luận: “Người Ê-đê là một cộng đồng sống bằng nương rẫy, và trong hoàn cảnh đó, ý thức của họ đối với phía mặt trời mọc có thể xuất phát một cách rất tự nhiên từ các tín ngưỡng nông nghiệp sơ khai, từ ý niệm về phồn thực, về sự sinh sôi nảy nở của cây trồng, của con người trồng cây... Nhưng phải chăng chỉ hoàn toàn như vậy? Nếu như trong lịch sử xa xưa, những người tiền bối của họ đã mật thiết gắn bó với con thuyền như cư dân vùng Nam Đảo, thì nhất định cũng gắn bó mật thiết với đại dương, với phía mặt trời mọc”.

Về cơ bản, những dẫn chứng và lập luận của Chu Thái Sơn về nhà bình thuyền Ê-đê khá hùng hồn và có lý. Tuy nhiên, chúng cần và có thể được bổ sung nhiều điểm.

Cho đến nay, nghĩa đen của từ kpan (cũng như của các từ gah, ok, klaok) với nhiều học giả nghiên cứu văn hóa Ê-đê cũng như với nhiều người Ê-đê vẫn là một bí ẩn.

Chu Thái Sơn khi dẫn từ gah kpan đã dịch là ghế khách. Nguyễn Đại Lượng (1995: 190) cho biết người Ê-đê có 3 loại kpan, loại thường được gọi là kpan là loại ghế độc mộc dài từ 9 - 15m, hai đầu được vuốt cong, hình kpan giống như hình thuyền, là ghế dành cho những người ngồi chơi trong dàn chiêng. Loại thứ hai là kpan chalkpan sar có dáng giống kpan nhưng thấp và ngắn (2m), dành cho người đánh cha - chiếc chiêng dẹt lớn nhất, đường kính có thể tới 95cm có vai trò giữ nhịp trong dàn chiêng. Loại thứ ba là kpan êa = kpan nước là ghế độc mộc nhỏ dành cho những người tiếp nước rượu cần.

Hauteclorque - Howe (1987: 124) - nhà nữ dân tộc học Pháp chuyên nghiên cứu người Ê-đê còn nói đến kpan khok (?) - một loại ghế nhỏ và thấp hơn. Như vậy, ở đây cũng như ở nhiều bài viết của các nhà nghiên cứu khác, kpan luôn được hiểu là ghế.<sup>38</sup>

Điều lạ là cũng ở nhà dài nhưng người Gia-rai không có (hay không còn) ghế kpan (?). Trong tiếng Gia-rai grê = ghế, grê giông = ghế dài (*Từ vựng Pháp - Jarai - Việt* của Lafont, 1965), nhưng kpan = cái phản (*Từ điển Việt - Jrai* của Roman Del, 1995 - từ đây TĐ Del).

Một số người Ê-đê khi được hỏi lại cho rằng từ kpan hoặc bắt nguồn từ từ kpa = thẳng để chỉ tính chất thẳng của ghế, hoặc có gốc từ kpal = dày để chỉ tính chất dày (7 - 8cm) của nó (?!).

Vấn đề là, theo *Từ điển Chăm - Việt - Pháp* (1971), kapan (Chăm) = thuyền. Trong TĐ Del: thuyền = duk/bian/song trong đó duk (Gia-rai) = tuk (Khơ-me) = dò (Việt); bian (Gia-rai) = kapan (Chăm) = mran (Ê-đê); song (Gia-rai) = tròng (Việt Bình Trị Thiên); mạn thuyền - mlăng duk, vách nhà = pơnăng = mrang (Ê-đê). Đáng chú ý là tàu (từ Việt chỉ thuyền nhưng hiện dùng chỉ loại thuyền to) = khăm păn/kam pan (Gia-rai) = lambang (Toraja).

Chắc chắn, kpan (Ê-đê) = kapan (Chăm) = bian/kămpan/khămpan (Gia-rai) = tàu/ thuyền to. Từ đó kpan - thuyền từ xa xưa đã trở thành tên gọi cho một loại ghế hai đầu cong hình thuyền tái tạo lại hình ảnh con thuyền tổ tiên trong lễ hội, được coi là thiêng liêng bởi mang hồn tổ tiên và vì thế mang theo tên gọi từ thời tiền tổ, dần dần mất nghĩa đen. Trong khi đó, từ mran = thuyền là biến âm của kpan.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Theo Đoàn Văn Phúc (1996) trong tiếng Ê-đê: kpan - ván, kban = cái cầu. Nhưng *Từ điển Ê-đê - Việt - Nhật* của Tadahico (1981), *Từ điển Việt - Ê-đê* (1994) lại cho biết: mdha (Ê-đê) = đàng/hơnal (Gia-rai) = ván; tua/yun/tơdrông (Gia-rai) = cầu, mdhō/knưn/jhưng = ghế.

<sup>39</sup> Mặt khác các từ kpan-kpal-kpa-kban cũng là các từ họ hàng liên quan đến kpan = ván = bản = phản = lát gỗ. Ta biết rằng trong tiếng Pháp có sampan (âm Bắc Kinh) = thuyền tam bản = từ chỉ thuyền ở Trung Quốc. Trong tiếng Toraja thuyền = lembang, rất gần với kămpan (Gia-rai), sampan (Hán), bangka/baranggay (Tiền Nam Đảo Waterson: 93). Trong tiếng Nam Thái theo Benedict (1975: 8) ka/bang = bang (Thái) = k?bang (Môn) = thuyền. Dễ thấy quan hệ bian-bang-barang-kbang-kpan-mran.

Nguyễn Đại Lượng (211) cho biết: Tại nhà mồ Ê-đê, nhóm Mthur có cột gọi là cột pan là cột cao nhất trong khu nhà mồ (6 - 10m), thân cột có hình cối giã gạo, đỉnh cột có hình lược (?), hình mặt trăng, đặc biệt có hình hai tay gõ (?), ở hai đầu mút căng dây lạt giang tạo âm thanh khi có gió được gọi là đàn vao/wa.

Những chi tiết trên rất lý thú nếu ta so sánh chúng với hình Cây Đời trên con thuyền chở người chết và trên con thuyền - rần chở ngôi làng khởi nguyên của người Ngaju - Dayak. Cây Đời này cũng có hình mặt trời và mặt trăng ở hai bên, có hai cánh trông giống hai cánh tay. Tên gọi đàn wa liệu có liên quan gì đến động tác chèo thuyền = waih, mái chèo = kwa trong tiếng Ê-đê? Hơn nữa, liệu các từ trên có liên quan gì đến tên gọi lễ bỏ mả Ngaju là tiwah gắn với việc đi thuyền?

Mặt khác, chiếc cột giữa hai phần gah-ok có tên kcpa/kpang được dịch là cột ngắn (?) phải chăng cũng có gốc là cột kpan = cột nhà - thuyền?

Lecock và Brans (112) dẫn Vroklage cho biết một dạng nhà của cư dân đảo Flores có bờ nóc mái hình thuyền với các cột chính đỡ xà nóc được gọi là cột bướm, cái gác mái gọi là cánh bướm.

Như vậy, ở một ngôi nhà được gắn với biểu tượng con thuyền, cột nhà có thể có tên gọi gắn với cột thuyền.

Hơn nữa, như đã biết, ghế kpan trong nhà dài Ê-đê là nơi đánh chiêng. So sánh ta dễ thấy vị trí của dàn chiêng trên con thuyền hồn Ngaju (Hình 2 - Chương 2) tương ứng với vị trí của ghế kpan trong ngôi nhà Ê-đê. Việc làm ghế hình thuyền ở nhà Ê-đê rất có thể mang ý nghĩa tương tự với việc làm lòng nhà theo kiểu lòng thuyền ở nhà Toraja hay đình Việt, tức tái tạo lòng một con thuyền của tổ tiên...

Lễ nghi liên quan tới ghế kpan càng cho thấy rõ sự đồng nhất biểu tượng kpan - con thuyền - ngôi nhà.

Theo Lê Trung Vũ (250), khi lễ hội chặt - rước kpan, Pô chát đình = Chủ lễ phải điều khiển thợ chặt cây đổ theo đúng hướng, tức đổ dọc bờ nước hay theo hướng dòng chảy của sông suối cạnh buôn (Đây

cũng là quy tắc chung cho việc chặt cây làm nhà/thuyền). Khi đưa kpan vào nhà, đầu nhỏ (tương ứng với ngọn cây - đầu thuyền) được đưa vào trước hướng về phía trong (tức phía Bắc - đầu nhà)...

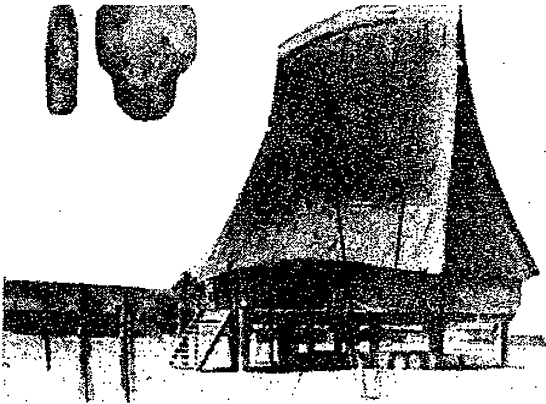
2. Rắn/rùa

Trong nhóm Chamic, chỉ người Gia-rai còn có ngôi nhà rung/rông tương tự với nhà rông B’ana mang hồi quang của dạng nhà mái sống lồi hình rắn - rùa (Hình 3).

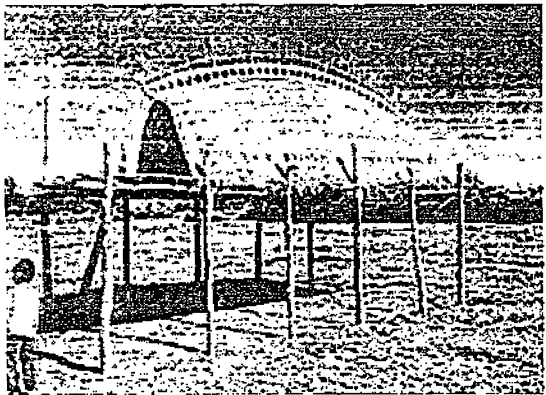
Một bức ảnh của Dorothy Pelzer nữ kiến trúc sư Mỹ chụp những năm 60 của thế kỷ XX ở vùng người Gia-rai cho thấy một dạng nhà sàn có quy mô nhà mồ nhưng lại ở giữa bãi trống, không cột, không tượng mồ (?), dáng mái cong lồi giống nhà rông được giả thuyết là nơi thờ tổ tiên thần linh (Hình 4).

Maurice (1942) cho hay: Khi đi tới nơi vừa được chọn để làm nhà mới, người Ê-đê coi là điểm gở nếu gặp hổ, rắn hoặc một con rùa có đầu vươn về phía Đông - biểu tượng cho một cái mồ.

Theo Howe (120), hình ảnh của làng Ê-đê như “mai rùa” trong trường ca Êđê thực tế, không khác xa với cái



Hình 3: Nhà rung/rông Gia-rai - và hình rui tiền sử. Từ hai hình này N.K.Tụng đã khẳng định được làm theo hình lưỡi rìu  
Nguồn: N.K.Tụng.



Hình 4: Nhà mồ (?) Gia-rai  
Nguồn: Waterson.

nhìn có thể có của một nhà quan sát thiếu tâm hồn thì sĩ nhưng từ trên máy bay, đó là những mái nhà dài nằm song song và giống như vảy của mai rùa, những công trình quan trọng nhất ở giữa, còn kho thóc và những công trình nhỏ được dựng vòng quanh.

Các hiện tượng trên đặt ra một loạt câu hỏi: Nếu quả thực người Ê-đê đã từng có những ngôi làng dựng theo hình mai rùa thì dạng làng đó có quan hệ gì với dạng làng hình bầu dục, hình tròn và với những ngôi nhà mái hồi tròn được coi là mái hình mai rùa của một số tộc người nói tiếng Môn - Khơ-me ở Tây Nguyên như Cơ-tu, Bru, Brâu...? Việc con rùa đầu vươn về phía Đông trở thành biểu tượng cho mô mả phải chăng bắt nguồn từ việc người Ê-đê một thời đã từng có những ngôi nhà hình mai rùa hướng Bắc - Nam, từ đó, có nhà mô hình mai rùa hướng Đông - Tây với hai hình tia mặt trời ở hai đầu hồi trông như đầu rùa? Liệu nhà mô hình mai rùa đó có phải là dạng nhà mô mái cong lồi của người Gia-rai trong bức ảnh của Pelzer hay ảnh 25 trong tác phẩm của Dambo trông rất giống với dạng nhà mái sống lồi trên trống Đông Sơn và từng được coi là có mái hình rồng/rắn/thuyền úp sấp? Và nếu vậy, phải chăng có một thời tổ tiên người Gia-rai, Ê-đê đã có cả hai dạng nhà Đông Sơn sống lồi và sống lõm hay người Gia-rai đã tiếp thu dạng nhà sống lồi từ người Ba-na?

Dù sao, ở nhà Ê-đê, hình rùa cũng được chạm nổi như hình cặp vú trên cột, xà ngang nhà, nhà mô, thường đi đôi với hình kỳ đà. Ngoài ra, còn có ghế độc mộc nhỏ hình rùa để quanh bếp khách. Đặc biệt trong tiếng Ê-đê (từ vựng Tadahico) có từ chỉ cả rùa sông = krua êa và rùa biển = kpa, rất gần gũi với rùa và baba (Việt).

Howe (80) cũng cho biết trong các phúc thần của người Ê-đê thường biểu hiện dưới dạng một con vật cụ thể, có anak rai = một con rắn nước được miêu tả như một dạng rồng mang trong hàm một vật lấp lánh như thủy tinh (boh hriel = viên ngọc), tiếp đó có yang êa ksi = thần biển (?) và đặc biệt, Aê Yang M'ya hiện thân là cá sấu hiện lên rất phổ biến trong các truyền thuyết...

Ta biết, cá sấu là con vật nổi bật trên đồ đồng Đông Sơn (đặc biệt



trên thạp Đào Thịnh). Với người Khơ-me, cá sấu (năk) chính là rồng - thần nước - mưa - chủ đất (Maspero: 936).

### 3. Con trâu

Như trên đã nói, ở đầu bờ nóc nhà Ê-đê từ lâu đã không còn thấy hình đầu hoặc sừng trâu. Nhưng trên đầu cầu thang ván, đầu cột sàn trước, cột chủ, cột hống, cột gian ở của chủ nhà vẫn có hình sừng trâu, giờ thường được gọi là hình trăng khuyết - một biểu tượng tương đương với sừng trâu nhưng có thể với người Ê-đê đã trở nên thiêng liêng, cao quý hơn bởi đó là biểu tượng của nữ thần mặt trăng (Yang Mlan), từ đó, là một biểu tượng của vũ trụ (trong tiếng Ê-đê vũ trụ là mtu mlan = sao trăng, có lẽ vì thế trên cột chủ có khắc cả mô típ ngôi sao). Bên cạnh đó, hình ngà voi cũng có thể coi là một biến thể của biểu tượng sừng trâu khi con voi ở vùng người Ê-đê đã trở thành con vật tượng trưng cho của cải, sức mạnh, uy quyền vượt lên trên con trâu (trong các sử thi Ê-đê, các vị anh hùng cưỡi voi chứ đâu có cưỡi trâu). Dù vậy, hình sừng trâu không dễ mất đi, ít nhất ngôi nhà của Chil Lokok trong trường ca cùng tên của người Ê-đê Mthur cũng có “Cửa sổ trên khắc bằng ngà voi, cửa sổ dưới khắc sừng trâu rừng”. Cách đây không lâu, hình sừng trâu vẫn được khắc trên hai đầu quan tài cùng với hình trăng non và các hình vuông, tròn khác. Chắc chắn, đó là dấu tích của loại quan tài hình trâu được biết một thời có ở người Toraja, Batak, Mnông, Cơ-tu, Môn...

Tại nhà mồ của người giàu thuộc các nhóm Adhani, Krung ở hai đầu Đông, Tây có hai cột klao vươn lên cao (có khi tới 10 - 12m), đỉnh cột cũng thường có hình trăng non (tiếp đó là hình cối giã gạo, hoa chuối, nổi đồng, chim, kỳ đà, khỉ...). Trong đám ma, đó là nơi treo đầu, xương hàm dưới hoặc sừng trâu gợi nhớ đến hai cột đầu hồi tongkonan Toraja.

Tên gọi klao - cột thờ ở hai đầu nhà mồ Ê-đê, Gia-rai, Ba-na cho đến nay được nhắc nhiều mà không ai rõ nghĩa đen, nhưng trong mối quan hệ với trâu - trăng như trên rất có thể bắt nguồn từ kbao/kabao = trâu

(kbao = klao = trâu tương tự kpan = mran = thuyền). Có thể thấy klao (Ê-đê) = kolao (Khor-mú) = klau (Môn) = trâu tương ứng với kaelao = hình sừng hai đầu hồi ngôi nhà hình trâu của người Thái Yuan lai Lava...

Nếu người Toraja coi trâu là anh em với người và lúa, là con vật đưa người chết trở về cõi âm tương tự con thuyền thì người Ê-đê coi trâu là hiện thân của m'ngat = hồn người chết (Dambo: 1141). Mặt khác, nếu huyền thoại Toraja có thần trâu To ara Lino và nữ thần đất Ndara đỡ trái đất hay cai quản lòng đất, trâu là thần âm phủ thì một truyền thuyết về cội nguồn của người Ê-đê, Gia rai cũng gắn tổ tiên họ với một cái hang dưới lòng đất có một con trâu và một hay nhiều người phụ nữ đẹp. Trong khi đó, cai quản làng hồn người chết là hai người phụ nữ. Chuyện kể đại ý:

Thủa xa xưa, người Ê-đê vốn ở sâu trong lòng đất, không ai biết nấu cơm, rượu, dệt chăn, khố. Thấy vậy, Thần đất Pô Lăn mới sai con trai là Pô Epik (?) đến dạy cho người Ê-đê... Nhưng có rượu, người Ê-đê uống nhiều quá hóa say sưa, ốm đau, bệnh tật. Nghĩ lại, người Ê-đê oán giận và đuổi đánh Pô Epik lên tới tận mặt đất (!). Pô Epik trốn vào một cái hang nhỏ, sâu. Người dừng lại, rồi quay sang bắt một con nai lớn đúng lúc đó chạy qua. Ăn thịt nai nướng xong, mọi người khát, đi tìm nước uống. Trên đường đi, họ phát hiện ra nơi họ đứng là mặt đất mệnh mông có sông suối, cỏ cây, và chim thú... Trở về chốn hang cũ, mọi người kể về mặt đất cho Mơ tao - thủ lĩnh nghe. Thấy lạ, Mơ tao sai người đưa lên mặt đất coi thử. Nhìn thấy mặt đất trù phú, đẹp đẽ, trở về, Mơ tao lệnh cho mọi người rời lòng đất. Đường lên mặt đất chật và tối, lại thêm con trâu của nhà Y Rít sừng dài chặn mất lối nên khi lên khỏi hang, các dòng họ bị lạc nhau. Cái hang mà người Ê-đê từ đó lên khỏi lòng đất là bang Adrên = hang Adrên, gần buôn Chuê.

Một dị bản Gia-rai do Doumes (1972: 45) kể lại như sau:

Thủa xa xưa, con người ra từ lòng đất. Cái hang - lỗ người đi ra từ đó ngày nay chỉ còn rộng bằng 3 ngón tay nhưng vẫn còn ở vùng đồng bôn Hồ, Đông - Nam dãy núi Dlie - Ya gọi là mang Dreny. Họ Ayun là họ ra đầu tiên mở lối. Họ Proai ra cuối cùng, vì vậy phải ở lại vùng đó

để bảo giữ đất cội nguồn. Người đẹp H' Bia dắt một con trâu nhưng sừng trâu bị mắc nên không ra được khỏi hang. Sau này, người họ Proai ở gần đó 7 năm một lần lấy máu trâu trắng (?) đổ vào lỗ Dreny, lỗ thấm hút hết tất cả máu, nếu không hết máu, tức lỗ muốn người nuôi - đó là điềm báo cho một thời gian khó...

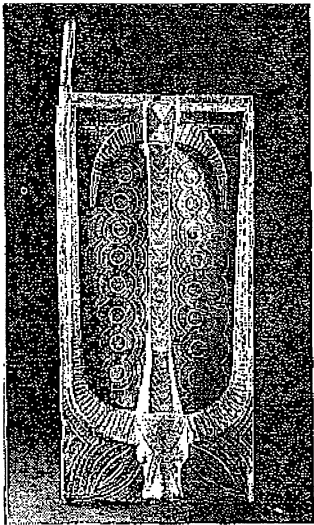
Theo Maspero (450) chủ đề con người ra khỏi lòng đất có ở nhiều tộc người miền núi Đông Nam Á - Nam Á (Cơ-ho, Xtiêng, Ê-đê, Thái Tây Bắc Việt Nam, người Poọng ở Lào, Thái Lan, người Oraon ở Ấn Độ). Thay cho chủ đề con người ra khỏi quả bầu, bà cũng liên hệ con trâu bị đứt đường ra khỏi hang trong truyền thuyết Ê-đê với người phụ nữ chứa có bụng quá to nên không thể ra khỏi lòng đất trong truyền thuyết ở Nam Fonnose (Đài Loan).

Nguyễn Ngọc Chương (77) lại liên hệ trâu trong hang Adren Ê-đê với tượng người chui khỏi mồm trâu ở bảo tàng Chăm và hình trâu giữ đường hầm ở tháp Chăm Phan Rang.

Thành Phần (1979) - nhà dân tộc học Chăm cho biết: Người Chăm quê anh coi nhà là một chuồng trâu và con trâu chính là người đàn ông Chăm. Trâu đi đâu cũng phải về nhà = chuồng trâu = vợ mình để ngủ.

Ta đã biết, mô típ con trâu hai đầu cũng xuất hiện trên một cánh cửa hang mộ của người Toraja Sadan, ở đây đầu trâu phía trên đã được ước lược hóa chỉ còn đôi sừng (Hình 5).

Mô típ động vật hai đầu là một mô típ phổ biến của văn hóa Đông Á, ở Trung Hoa từ thời Thương Chu. Hình rắn hai đầu, với tư cách là mô típ trang trí cũng rất phổ biến ở Indonesia (Trần Từ, 1996: 171). Loại khuyên tai hai đầu thú được tìm thấy ở Sa Huỳnh - Việt Nam, Philippines và đảo Borneo có nhiều khả năng là hình



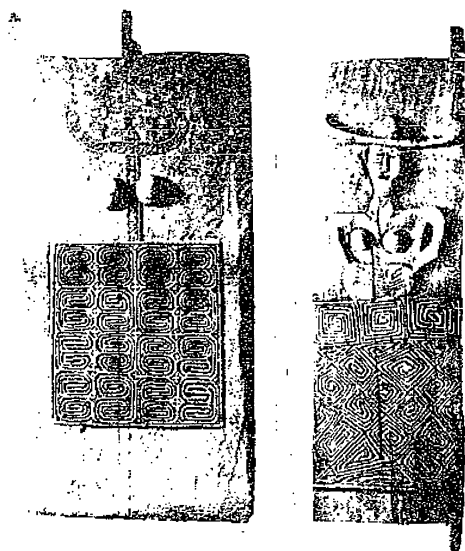
Hình 5: Hình trâu hai đầu trên cửa mộ Toraja  
Nguồn: Barbier-Newton

đầu trâu/bò. Ngôi nhà với hình đầu - sừng trâu hai đầu hồi thực tế cũng là một đầu trên cửa mộ Toraja con trâu hai đầu. Trên trống Ngọc Lũ, nhà sống vĩnh là dạng nhà hai đầu chim, còn dạng nhà sống lỗi hai đầu là hai vòng xoáy ốc...

#### 4. Người đàn bà

Trong tư duy biểu tượng Âm - Dương Ngaju, rắn nước là biểu tượng Âm, gắn với người đàn bà. Trong truyền thuyết Ê-đê, những cô gái đẹp, vì mãi trang điểm, chậm chân phải ở lại lòng đất sau khi con trâu làm tắc lỗ ra. Đây không đơn thuần là một lý do để một người Ê-đê nào đó giải thích một cách dí dỏm về sự thiếu vắng những người con gái đẹp ở dân tộc mình (ở một lúc hay ở một nơi nào đó). Rõ ràng, mối liên hệ trâu - người đàn bà - hang/lỗ - lòng đất đã ẩn mình sau mô típ trên.

Vấn đề là, mô típ bầu vú cùng với trăng non hiện lên nổi bật ở nhà Ê-đê lại gắn gũi lạ thường với những hình khắc trên cánh cửa nhà của người Tetum ở miền Trung đảo Timor (Hình 6).



Hình 6: Hình người đàn bà - trâu trên cửa nhà Tetum (Timor)

Nguồn: Waterson.

Có điều, người Tetum cũng không thống nhất với nhau rằng đó là hình trăng khuyết hay là hình sừng trâu. Thêm vào đó, khác với nhà Ê-đê, ngôi nhà Tetum vẫn còn hình cặp sừng trâu bằng gỗ ở hai đầu nóc, vì thế một số người Tetum còn nói rằng, ngôi nhà của họ thể hiện một con trâu cái (Hicks: 145).

Tương tự với người Ê-đê, người Tetum coi lòng đất là cội nguồn của sự sống, nơi con người đầu tiên từ những

cái lỗ - hố đá vôi mà họ cũng gọi là cửa mình, là nơi xuất phát đồng thời cũng là nơi trở về, là cái đích cuối cùng của tổ tiên trong vòng luân hồi giữa thế giới bên dưới thiêng liêng và thế giới bên trên thường tục. Một nguyên lý của tín ngưỡng Tetum là mọi con người đều phải trải qua cái vòng luân hồi ấy. Từ đó, lòng người mẹ là biểu tượng của lòng đất mẹ, và sự ra đời của một cá nhân con người là biểu tượng cho sự ra đời của cả loài người. Ta sẽ thấy, ngôi nhà Tetum mang khá rõ biểu tượng cơ thể người mẹ (Chương 4 - Phần II).

Trở lại với ngôi nhà Ê-đê, ngoài cặp vú, vầng trăng non/sừng trâu từng được coi là biểu tượng của nữ thần mặt trăng, nhưng việc so sánh, phân tích ở trên cho thấy chúng có quan hệ sâu sa hơn với trâu - mẹ - đất, từ đó tới ngôi nhà mang tính mẫu hệ. Thêm vào đó, các hình chạm khắc bung = nổi, sung = cối giã gạo, cổng = vòng tay vốn là những vật quý gắn bó với và là các biểu tượng của người phụ nữ cũng rất nổi bật trên các cột chủ nhà, cột trống đều là cột mẹ của nhà Ê-đê. Chiếc trống Ê-đê, bịt cả hai mặt bằng da bò cái, hay một mặt bằng da trâu đực, một mặt bằng da trâu cái cũng là một biểu tượng cho người mẹ, bởi đó là vật gia truyền theo dòng mẹ.

Maurice (157) cho hay: Người mẹ Ê-đê thường được gọi là go nai = nổi cái tương ứng với một chàng trai Mnông đi tìm vợ được gọi là đi “mua nổi”.

Một vài người Ê-đê cũng có lần đã giải thích cho tôi rằng các hình vòng trên cột giống như những vòng trên cổ, cánh tay của người mẹ, hình cối giống với khuyên tai của mẹ...

Từ cái nhìn cấu trúc xã hội, Dournes (1977: 249) cũng nói đến quan hệ Đất - Nhà - Mẹ trong văn hóa Gia-rai. Ngôi nhà là người đàn bà, là bằng chứng của chế độ mẫu hệ và chế độ hôn nhân cư trú đẳng vợ. Đó cũng là lòng mẹ với sức mạnh hướng tâm - nơi mà các dũng sĩ Gia-rai vinh quang nhất trong các trường ca huyền thoại cũng phải thường xuyên trở về quy tụ...

Trong khi đó, theo Thành Phần (1980), thang yơ = ngôi nhà dạng cổ nhất mang bóng dáng nhà sàn trong một khuôn viên của người

Chăm cũng mang biểu tượng một người đàn bà - chủ gia đình dòng mẹ - người mẹ - người vợ. Đòn nóc được ví như cột xương sống, gian ngoài - phòng khách được ví như hai cánh tay giơ ra đón khách, gian giữa ví với bộ ngực, gian trong - kho thóc là cái bụng của người đàn bà...

Từ yơ/dơ thường được dịch là cổ truyền, và thang yơ = nhà tục (?) Nhưng có thể thấy đó chính là biến âm của ya = người/người đàn bà/bà/nhà. Không ngẫu nhiên, một tên gọi khác của thang yơ là thang munai = nhà cái và từ munai gọi đến mụ và nái (Việt) là hai từ chỉ người đàn bà và con vật mẹ...

Nhưng, có lẽ mang biểu tượng người phụ nữ - người mẹ - một cách nguyên thủy, rõ rệt, sống động nhất chính là ngôi nhà mô dạng nok kút của nhóm Gia-rai Mthur với những cột kút mang đầy những hình và biểu tượng liên quan đến người phụ nữ như đầu - mặt là hình mặt trăng tròn trên đỉnh; vú là quả đu đủ; đùi là hình bắp chuối (trong văn học dân gian, đùi người con gái đẹp thường được ví với bắp chuối). Đặc biệt âm vật - ben là mô típ nổi bật chủ đạo không thể thiếu cùng với cối giã gạo, nồi, bếp, quả chuối, quả bông, guồng quay sợi... Truyền thuyết Gia-rai nói đó là hình ảnh của bà Kroih được Ngô Văn Doanh (1995: 152) phân tích là biểu tượng của nữ thần, Mẹ - nữ thần phồn thực - nữ chúa thú rừng - nữ thần nông nghiệp - văn hóa - bà tổ của nghề dệt Gia-rai...

Dễ thấy, bà Kroih Gia-rai - Ê-đê là chị em ruột với Pong Tulangdidi - với biệt danh Indo'Samadenna (Người mẹ có mọi thứ trong tay) - nữ thần mặt trăng - hồn lúa - nữ thần nông nghiệp với guồng quay sợi... của người Toraja.

Trần Từ (1996: 480) cho biết trên trang phục, đặc biệt nữ phục Gia-rai, Ba-na có 4 màu cơ bản là đen, trắng, đỏ, vàng với đen “hầu được dành riêng để làm nền cho mặt trang trí” và “đỏ là màu chính, màu trung tâm quanh đó xoay vần các màu và sắc độ khác nhau”. Anh cho rằng, “nền đen ấy không nhất thiết chỉ là một sự lựa chọn thuần túy thẩm mỹ. Nó còn đặt ra cho dân tộc học một câu hỏi tưởng chừng đơn giản, nhưng vẫn chưa ai đáp được cho thỏa đáng vì ta gặp nó

không chỉ ở người Thượng, mà còn ở rất nhiều cộng đồng khác...”. Rồi anh đưa ra một câu trả lời, nhưng vẫn dưới dạng một câu hỏi: “Màu đen, hay một màu thâm đậm nào khác làm nền cho trang phục, có bắt nguồn từ một nguyên nhân thực tế nào... từ môi trường chẳng hạn?”.

Tôi cũng muốn đưa ra ở đây một câu trả lời có dạng câu hỏi khác: Phải chăng màu đen nền và màu đỏ chính trên trang phục của người Thượng tương ứng với màu đen nền = biểu tượng cho đêm tối - cái chết - người đàn ông và màu đỏ chính = biểu tượng cho máu - sự sống - người đàn bà trên “trang phục” của ngôi nhà Toraja, Đông Sơn cũng như của nhà mồ Ê-đê, Gia-rai trong sự đồng nhất cơ thể người/người đàn bà với ngôi nhà và vũ trụ?

## 5. Hang

Như đã thấy, trong truyền thuyết Ê-đê, Gia-rai, con trâu hai đầu đã “phạm tội” giữ những cô gái đẹp ở lại hang = lòng đất = nhà/làng khởi nguyên của con người.

Trong luật tục, người Ê-đê coi mặt đất là rông = lưng của tổ tiên. Nơi ở của tổ tiên - buôn Atâu = làng Ma ở dưới mặt đất, do hai bà Bang Dai, bà Bang Đung cai quản. Chính ở buôn Atâu, qua 7 lần biến hóa, Atâu trở thành giọt sương của đất, thành hồn mới - yun. Trong lễ nhập hồn mới - lễ đặt tên cho trẻ một ngày tuổi, sau khi thấy cúng khấn gọi thần hộ mệnh của trẻ, bà đỡ cầm quả cà chấm vào một giọt sương lớn đọng trên một chiếc lá cây - hiện thân hồn tổ tiên - rồi để kề miệng đứa trẻ và đọc lần lượt tên của tổ tiên - những người đã chết trong dòng họ mẹ. Đọc tới tên nào đúng lúc trẻ thè lưỡi ra liếm giọt sương, trẻ sẽ mang tên đó cùng linh hồn tái sinh tái thể của tổ tiên đó. Cuộc sống là vòng luân hồi vô cùng...

Từ quan niệm chết là trở về với tổ tiên, người Toraja đã đưa người chết trở về ngôi nhà - làng của tổ tiên xưa là hang đá. Tương tự, tục chôn chung người một dòng họ mẹ vào một huyệt nơi lòng đất của người Ê-đê xưa cũng như tục chôn chung người cùng một nhà ở người Gia-rai còn có ở một vài nơi hiện nay có lẽ cũng gắn với quan niệm về

một buôn hay sang atâu dưới lòng đất và truyền thuyết tổ tiên người họ đã từ lòng đất - hang đi lên.

Học giả Na Uy Dahl (1982: 183) khi bàn về ngôi nhà của người Malagasy ở Madagasca cho hay từ zoma = hang lớn, từ góc độ từ nguyên học tương tự với từ Mã Lai rumah, với từ Java omah chỉ nhà.

Ta cũng biết trong tiếng Hán, huyệt = hang/lỗ/nhà.

Nếu vậy, một câu hỏi bật ra là: phải chăng sang/bang (Ê-đê, Gia-rai) = thang (Chăm) = nhà = bang = cửa tháp (Chăm) cũng có gốc từ bang/băng/măng = hang/lỗ?<sup>40</sup>

Dễ thấy mối quan hệ từ nguyên, từ họ giữa hang - lỗ - khoang - gian nhà - cửa - nhà. Nhưng trong tiếng Gia-rai (T.Đ. Del) amăng/băng = lỗ/hang cũng bao hàm nghĩa bên trong/bên dưới (amăng kra sang = trong nhà, nao amăng pơdia = đi dưới nắng). Từ amăng còn có trong amăng t'ring = vùng (gồm nhiều bôn/plây). Amăng cũng là từ ẩn dụ của quả, phải chăng vì quả có hình tròn như hang/lỗ? Như thế, từ măng/băng là một từ giàu ngữ nghĩa, và chúng ta sẽ còn trở lại với từ này...<sup>41</sup>

Cunningham (1988), khi phân tích cấu trúc ngôi nhà của người Antoni, đảo Timor đã chứng minh cách bố trí mặt bằng nhà phản ánh một tập hợp quan niệm về vũ trụ theo 4 hướng và trục Đông - Tây. Người Antoni quan niệm ngôi nhà không được quay cửa chính hướng Đông - Tây “vì đó là đường đi của mặt trời” hay “vì mặt trời không được đi vào nhà”. Nói một cách khác, ngôi nhà được đặt đối lập với mặt trời - trời - ban ngày, trong tiếng Antoni đều = neno. Không cửa sổ, tối tăm, ngôi nhà bị cách biệt với mọi nguồn sáng hơi ẩm bên ngoài và được thay bằng nguồn bên trong - bếp lửa luôn cháy sáng ngày đêm nhờ bàn tay phụ nữ.

<sup>40</sup> Trong khi hang (Việt Bắc Bộ) tương ứng với liang (Toraja) thì bang (Chamic) ứng với bông (Việt - Nghệ Tĩnh) = hang/lỗ.

<sup>41</sup> Thực ra, các từ chỉ nhà thường có gốc từ chỉ người, uma/rumag (IN) = nhà có quan hệ từ nguyên với umat (Tanimba - Kei - châu Đại Dương) = ema (Tetum) = người; sang/thang (Chamic) < yang/rang/orang = người. Về sự chuyển đổi nghĩa hang, lỗ > cửa trong tiếng Indonesia xem Benedict (1975: 316). Trong tiếng Thái Đen cũng có mang chan = cửa sán.



Cách lý giải trên rất đáng lưu ý bởi Koubi đã từng nhận xét về một trong hai đặc điểm lớn nhất của tongkonan Toraja là sự tối tăm bên trong tương phản với sự trang hoàng rực rỡ bên ngoài.

Tương tự, Dournes (1972: 29) nhận xét nhà Gia-rai dù nhà sàn cổ truyền hay nhà đất làm sau này cũng luôn tối tăm, tù mù vì ít cửa sổ và cửa sổ thấp, hẹp. Tuy nhiên, ông cho rằng nhà Gia-rai không cần sáng vì trước hết đó là nhà kho - nơi cất giữ của cải, là nhà bếp hơn là nơi ở. Và nơi ở chính - nổi đam mê chính của người Gia-rai là trong rừng, ngoài trời.

Một câu hỏi nữa, bóng tối trong nhà Gia-rai - cũng như trong nhiều ngôi nhà cổ truyền khác ở Đông Nam Á khác, phải chăng nhằm bảo lưu một đặc tính của hang núi - ngôi nhà nguyên thủy - đầu tiên của con người?

Như chúng ta sẽ thấy, hang/lỗ về mặt biểu tượng cũng như từ nguyên trong văn hóa cổ Đông Nam Á có quan hệ hữu cơ với rừng - sông nước - quả bầu - trống - người mẹ...

## **6. Chim**

Nếu đầu và bờ nóc nhà trên trống Đông Sơn có hình chim công chim trĩ; nếu ngôi nhà mái song võng của Làng Khởi nguyên Ngaju được gắn với núi - chim - người đàn ông; nếu đầu nhà và thuyền Toraja có cột mang hình con chim katik... thì ở nhà Ê-đê, hiên cột chủ, cột hiên ít nhất cũng còn hình hai đầu chim cu đất/chim gáy cùng hai đầu chim grú đã cách điệu. Tại nhà mồ Ê-đê, Gia-rai... hình chim vẫn đây đó trên bờ nóc, hai đầu hồi, trên cột klao và trước cửa mộ. Đặc biệt, loài chim được gọi là grú ở nhà mồ Ê-đê gợi nhớ nhiều hơn tới trĩ hay công của nhà Đông Sơn.

Maspero (461) dẫn lời một người Pháp - ông Bertrand de Lesseps - nguyên Giám đốc của Bưu điện Buôn Ma Thuột, người một thời thường đi săn với người Ê-đê cho hay: người dòng Nê K'đam coi grú = vautour = chim kền kền = là chim tổ nên kiêng ăn thịt, đồng thời tại cạnh nhà tộc trưởng có dựng một cái sà trên bày thịt dành cho chim tổ mỗi lần cúng lễ...

Theo Howe (80,95), người Ê-đê coi yang grư ak = thần grư quạ cùng với yang hnuê = thần ong, yang êa ksī = thần biển, yang chư = thần núi là những vị thần đem lại sự giàu có, tốt lành. Trong thơ ca Ê-đê có tổ từ adei tlang yang buôn = anh em - bồ cắt - thần - làng dùng để chỉ cộng đồng làng, vì những con chim bồ cắt được coi là hồn của người chết, bao gồm những dân làng xưa, nay là thần linh của buôn làng.

Hickey (22) cho biết: t'lang ea (bồ cắt nước) - một loại chim lông màu xám, cánh rộng là hiện thân cho hồn người mới chết, hình chim này thường được khắc trên quan tài của người Ê-đê.

Trong luật tục Ê-đê có câu: “Nay người đã chết, cây nêu đã trồng, xác đã chôn. Hồn thành điều hâu, đậu cây Khnung, về với mẹ ơ Đung, mẹ Pơ Dai” (Văn hóa dân gian: 281). Người Ê-đê coi hồn người chết - tổ tiên hóa điều hâu sẽ tạo ra những giọt sương trên cây cỏ, qua lễ đặt tên vào cơ thể trẻ tái sinh thành người...

Như vậy t'lang = điều hâu/bồ cắt = hồn người chết tương tự bombo (Toraja) = hồn = tên một loại chim; grư = đại bàng/kên kên/bồ cắt = chim tổ Ê-đê. Thực ra, trong tiếng Đông Nam Á cổ, klang là tên chung chỉ các loài chim ăn thịt, để biến thành tlang, mlang, khlênh, t'ring chỉ các loài chim khác nhau.

Điều đáng nói là múa chim grư là điệu múa không thể thiếu trong các lễ hội lớn Ê-đê gắn với nhà - quan tài - nhà mồ, cụ thể là các lễ rước Kpan, lễ đưa quan tài ra mồ, lễ chôn và lễ bỏ mả - thực chất là lễ dựng nhà cho người chết.

Đặc trưng của múa chim grư là chỉ phụ nữ múa với số lượng thường là 7 người. Theo Dam Bo (1185) số 7 là số chỉ sự hoàn hảo, có cội nguồn mặt trăng và từ đó, có tầm quan trọng đặc biệt trong tư duy biểu tượng của các tộc người Tây Nguyên. Trang phục múa là bộ váy áo với những tua vải màu sắc rực rỡ ở hai bên ngực và sau lưng tượng trưng cho đôi cánh chim. Động tác múa chủ đạo là dùng đôi tay mô phỏng chim bay.

Doumes (1977: 209) cho hay, trong lễ cúng Pô (Trời) của Pơtao Apui (Vua Lửa) - lễ dành cho người sống và cùng với lễ bỏ mả là hai

hội lễ quan trọng nhất trong năm của người Gia rai có điệu swang chim sừng = múa chim diệc. Trong truyền thuyết đó là con chim được Trời cử xuống cứu Rít - chàng mồ côi - nhân vật quen thuộc - anh hùng văn hóa dân gian Ê-đê, Gia rai. Điệu múa cũng mô phỏng động tác vỗ cánh bay và tiếng kêu của chim diệc. (Theo T.D. Del: grư = đại bàng, sừng = phượng hoàng).

Vấn đề ở đây là grư (Ê-đê, Gia-rai) = grơ (Ba-na) lại là những biến thể khác nhau của từ garuda - con chim thiêng gốc Ấn.

Theo quan niệm Ấn Độ, garuda là con chim đại bàng biểu tượng cho mặt trời nở ra từ quả trứng khởi nguyên của thần Brahma và là kẻ thù lớn nhất của rắn naga. Đó cũng là con chim được coi là thần hộ mệnh và bay dẫn đường chỉ hướng cho hồn người chết.

Tại Campuchia, garuda là biểu tượng cho dòng họ Mặt Trời, còn Naga cho dòng họ Mặt trăng - hai hoàng tộc chính.

Với tác động của văn hóa Ấn thông qua văn hóa Khơ-me và Chăm, các tộc trên đã đổi mới và hòa nhập chim garuda với con chim hồn cũng là đại bàng của mình.

Chưa hết, biểu tượng chim garuda còn có thể giải đáp một bí ẩn là nghĩa gốc của tên gọi cột kút, cột thường đi cùng với cột klao.

Trong tiếng Chăm kut = nghĩa địa = dòng họ mẹ (tức những người chung nghĩa địa = kut) và cũng là từ chỉ 5 tượng mồ bằng đá chính ở trong nghĩa địa của người Chăm Balamôn gồm các kut Pô Thi = ông tổ, kut patau may = kut đá cái = kut của đàn bà, kut patau kay = kut của đàn ông, kut của muk Rija và Thầy Bà Xế... Các tượng đá này có dạng nửa người nửa chim (?) và có lẽ là sự phát hiện của các tượng chim quanh nhà mồ người Ê-đê, Gia-rai.

Vấn đề là, khá nhiều từ liên quan đến nghĩa địa của nhóm Chamic và các tộc Ba-na lại gần gũi với các từ Khơ-me có gốc Sanskrit. Đó là pơsat/bơxat (Ba-na, Gia-rai, Ê-đê) = mộ/nghĩa địa có gốc từ prasat (Khơ-me) < prasada (Skr) = đền miếu (nghĩa gốc nhà của thần linh); rụp (Ba-na, Gia-rai) = tượng mồ có gốc rub (Khơ-me) < rupa (Skr) =

hình thể, ông bà đồng. Trong tổng thể đó, kut (Chamic) rất có thể có gốc krut/khrut (Khơ-me, Xiêm) là biến âm của garuda (Skr)<sup>42</sup>.

Có thể thấy, các tượng mồ, cột mồ Ê-đê, Gia-rai hình chim grú đã hóa thành biểu tượng cho tổ tiên, mồ mả, nghĩa địa Chăm và dần trở thành từ chỉ nghĩa địa Chăm. Đến lượt mình, người Ê-đê, Gia-rai lại tiếp thu từ kut từ người Chăm với pơ sat/sat/kut pơsat = mồ/mồ mả/nghĩa trang, nok kut = sang bơsat/pơsat - nhà mồ, kơmeh kut = cột mồ...

Từ quan niệm chim và trâu là hai con vật đưa dẫn linh hồn người chết về làng khởi nguyên của tổ tiên, người Ê-đê, Gia-rai dựng hai cột kut và klao ở nhà mồ tương ứng với các cột có đầu trâu - chim ở nhà ở tương tự nhà Toraja. Hai cột chim - trâu này tương đương với hai hình nhà mái sống võng - chim và mái sống lồi - rần nước trên trống Ngọc Lũ và trên ống tre Ngaju - Dayak như hai biểu tượng của làng khởi nguyên = chốn tổ tiên - âm phủ - nhà mồ.

So sánh các mô típ trang trí ở đền Khơ-me và tháp Chăm, Maspero (459) nhận xét rằng, trong khi người Khơ-me coi trọng các con vật biểu trưng cho nước - sự ẩm ướt, vì thế trong kiến trúc Khơ-me mô típ rần nagar rất phong phú thì người Chăm coi trọng các con vật biểu trưng cho sự khô hạn, điều cũng được thể hiện qua các mô típ hươu và đặc biệt là mô típ chim lớn, cổ dài, cánh dang rộng gần gũi với hình trên mặt trống Đông Sơn ở các đền tháp, tiêu biểu là tháp Po Nagar ở Nha Trang.

## 7. Cây

Nguyễn Khắc Tụng và Nguyễn Hồng Giáp (62) cho rằng so với nhà rông Ba-na, Xơ-đăng, nhà rông Gia-rai ngắn nhưng lại cao hơn và vì thế, trông đồ sộ hoành tráng hơn.

Ta biết người Toraja có những ngôi nhà mái cao được coi là mang biểu tượng cây vũ trụ và ở vùng hải đảo, cây vũ trụ được đồng nhất với

<sup>42</sup> Sự tương ứng krut = kut tương tự krong = kong (trong Mekong) = sông; Pro = Po = Thần (Gia-rai); Klam/Kram = Kam (tên tộc người nhóm Kam Thủy)...

chiếc cột buồm của con thuyền biển. Rất có thể bộ mái cao của nhà rông Gia-rai là sản phẩm của sự tái hòa nhập các biểu tượng cây vũ trụ - cột buồm của nhà cổ truyền Gia-rai hình thuyền với biểu tượng trống - rìu của nhà làng Ba-na khi người Gia-rai tiếp thu nhà rông/rung từ các tộc các tộc Môn - Khơ-me láng giềng.

Theo Ngô Văn Doanh (1995: 153), người Gia-rai Mthur có một dạng nhà mồ dạng tháp với 4 mái hình tam giác có chung đỉnh là một cột kut cao vút che mộ, 4 chân mái xoè ngang thành 4 mái hiên. Gắn với loại nhà mồ này chính là chiếc cột kut có hình tượng bà Kroih - nữ thần nông nghiệp - bà tổ nghề dệt - nữ chúa thú rừng, suy cho cùng đều gắn với biểu tượng chim - núi - cây rừng.

Ngô Văn Doanh (1994: 60) cũng cho biết khi nghiên cứu các cụm kiến trúc Chăm có niên đại IX - XI với cấu trúc gồm 3 tháp song song cùng nằm trên một nền chung chạy dài theo trục Bắc - Nam như Khương Mỹ, Dương Long, Hưng Thạnh, Hòa Lai, Chiên Đàn... học giả Pháp Stem đã nhận thấy một đặc điểm được coi là “kỳ lạ, bí ẩn” của các khu tháp bộ ba này là ngôi tháp ở đầu phía Nam lại thường được xây trước nhất, có kích thước lớn nhất và có phong cách cổ nhất so với hai tháp bắc và trung tâm. Theo Ngô Văn Doanh: “Cho đến nay chưa có nhà khoa học nào tìm ra cách lý giải cho quy luật xây dựng 3 tháp theo thứ tự từ nam đến bắc đó”.

Rất có thể, lời lý giải cho quy luật đó chính là quan niệm của người Toraja: Gian nhà phía Nam được coi là gian gốc rễ của ngôi nhà, gắn với tổ tiên - truyền thống; như trồng cây, gốc phải dựng trước, và đã là gốc thì bao giờ cũng lớn hơn ngọn...

Vấn đề là, dù các tháp Chăm nói chung theo truyền thống Ấn Độ mang các biểu tượng hang - núi - trục vũ trụ - linga thì các biểu tượng đó cũng tương đương với biểu tượng cây.

Không ngẫu nhiên Stem, lại nói về phong cách nghệ thuật Đồng Dương (thế kỷ IX) của các tháp Chăm là “sức sống mạnh mẽ của tính bản địa”, “hoa lá kỳ ảo và nảy nở”. Tiếp đó, trên cả 3 ngôi tháp Khương Mỹ, Stem thấy một số yếu tố đặc trưng nhất của phong cách Đồng

Dương còn được bảo lưu đó là kiểu cửa vòm, cửa giả và các hình trang trí áp được tạo bởi đóa hoa trên đỉnh và mỗi bên hai hình lá xòe ra, trang trí hình cành lá uốn lượn. Bên cạnh đó là một số yếu tố mới sau này trở thành đặc trưng cơ bản của các tháp Chăm thuộc phong cách Mỹ Sơn A1 như: Mô típ cành lá cuộn tròn trên mặt các cột ốp, kiểu cửa vòm có một đóa hoa trên đỉnh và hình bốn lá vươn lên ở hai bên...

Ta biết rằng trong lịch sử, Cau và Dừa đã từng là biểu tượng/vật tổ của hai khối Chăm hay hai thị tộc - hai dòng lưỡng hợp (dòng mẹ - dòng cha/dòng núi - dòng - biển/dòng phía Bắc - dòng phía Nam?). Theo truyền thuyết ông tổ của dòng họ Dừa là chàng Sọ Dừa, nhờ lấy con gái út của vua Chăm mà lên ngôi vua. Một truyền thuyết về vua Pô Klong Garai nói vua đã sinh ra từ một cây tre. Các truyền thuyết về Po Inư Nagar = Thần Mẹ của đất nước (Chăm) đều kể thần sinh ra từ cây trầm hương... Phải chăng điều này có thể lý giải cho tính trôi nổi của biểu tượng cây trong các đền tháp Chăm?

Mặt khác, theo logic, một khi các đền tháp thờ tổ tiên - thần linh - vua chúa mang hồn cây thì nhà - làng của người thường không được có cây. Điều này có lẽ cũng giải thích hiện tượng người Chăm xưa nói riêng và các tộc ở Tây Nguyên chịu ảnh hưởng của họ không bao giờ trồng cây quanh nhà trong làng với một cách lý giải khác: Không kị bóng cây vì coi cây cối gắn với ma quỷ.

Trần Từ (1996: 524) lại có một cách giải thích khác về hiện tượng đó. Theo anh, “người Thượng ở rất gần rừng, suốt đời sống với rừng, và để tạo ra mặt đối lập với rừng - vì có dân tộc nào, có người nào lại không đòi hỏi luân phiên cuộc sống của mình giữa những mặt đối lập, để làm nên nhịp sống cười - khóc, sống - chết, làm ăn - nghỉ ngơi, căng thẳng - thư giãn... người Thượng đã không giữ lại cây, không trồng cây trong làng”.

Cách giải thích của Trần Từ cũng khá hay, nhưng dường như không thích hợp với người Chăm...

## 8. Một tiểu vũ trụ

Trước hết, hãy nói qua về đại vũ trụ của người Ê-đê, Gia-rai.

Theo Hickey (4), với người Ê-đê, thế giới bên trên là của thần linh với các thần: Aê Điê - người khổng lồ vô hình - vị thần tối cao đã sáng tạo và cai quản vũ trụ, ban đầu sống ở mặt đất, nhưng vì con bị chết nên bay lên trời cao sống với vợ - người không bao giờ được nhắc đến trong các lời cầu khẩn. Trong lễ cầu mùa, người Ê-đê có tạc tượng hai vợ chồng thần. Em rể của Aê Điê là Aê Đu - thần cai quản nóng, lạnh, gió và bóng đêm và là vị phúc thần thường được người Ê-đê cầu khẩn (người Mạ có ông N'đu là vị thần tối cao). Vợ Aê Đu chính là H'bia Đung Đay là bà vú dài, vú lớn coi sóc lúa, trẻ thơ và phù hộ cho những người chết trẻ (H'bia là từ gốc Chăm chỉ vua bà, công chúa, nữ thần)... Đặc biệt, có Yang Hruê - nam thần mặt trời (nhưng trong văn học dân gian - cụ thể Trường ca Đăm San - mặt trời lại là nữ thần) và Yang Mlan - nữ thần mặt trăng có biểu tượng là vành trăng non và bầu vú được khắc trên cầu thang và cột nhà...

Thế giới giữa - mặt đất là thế giới của cả con người và thần linh. Các vị thần sống trên mặt đất là hai anh em Aê Mghi - Aê Tơ Lan, Mtao Kla coi sóc mùa màng, Yang Mđiê - Thần Lúa, Po Thiê - Thần Định Mệnh...

Thế giới bên dưới là nơi sống của tổ tiên và cũng là nơi ở của Yang Chư - Thần Núi, Yang Ala Buôn - Thần Làng, Yang Ea - Thần Sông Nước, Yang Grăm - Thần Sấm...

Từ đó, ngôi nhà sàn Ê-đê, Gia-rai cũng là một tiểu vũ trụ 3 tầng.

Một quan niệm găm sàn = lòng đất = thế giới bên dưới được phản ánh qua tục sinh đẻ của người Ê-đê. Chu Thái Sơn (1983: 4) cho biết, do coi việc sinh đẻ là một việc không sạch sẽ, nơi đẻ của người mẹ Ê-đê không phải trên nhà mà là trong một cái lều/lán làm tạm dưới găm nhà sàn. Tuy nhiên, người Ê-đê có một tục khá đặc biệt là: Khi em bé vừa lọt lòng mẹ, hai người đàn ông trực sẵn ngoài cửa lán tức thì ném ngang trên mặt đất đôi chày với mục đích răn đe ma quỷ.

Người đàn ông - chiếc chày trong mọi trường hợp là những biểu tượng Dương, tương ứng với người đàn bà - chiếc cối - cửa mình - Âm. Việc ném chày ngang mặt đất của người đàn ông Ê-đê thực ra có ý nghĩa tương tự với việc người đàn ông - người cha Tetum bế con từ lolon = buồng/ dạ con/mộ - buồng đẻ ra ngoài cửa - ra thế giới bên trên - Dương. Từ đó, việc người mẹ Ê-đê phải đẻ ở gầm sàn có ý nghĩa sâu xa hơn, chính là một cách đưa người mẹ tạm thời trở về gần gũi hơn với thế giới bên dưới - lòng đất mẹ - nơi ở tổ tiên - nơi con người được tái tạo. Mỗi con người ra đời như một sự tái sinh từ hỗn tố tiên cũng phải tái diễn lại cuộc ra đi của tổ tiên từ lòng đất...

Giống hệt với nhà Toraja, hướng nhà Ê-đê, Gia-rai cổ điển, truyền thống là hướng Bắc - Nam/Tây Bắc - Đông Nam.

Giờ đây, người Ê-đê thường chỉ nói rằng, hướng nhà như vậy giúp nhà của họ tránh được gió Đông Bắc về mùa khô, gió Tây Nam mùa mưa thổi vào bếp dễ gây cháy nhà. Đồng thời, hai bên sườn nhà dài cũng được nắng chiếu nhiều và đều, làm cho nơi ngủ và nơi để đồ đạc khô ráo và ấm áp. Còn mái nhà hai đầu nóc nhô ra cũng chỉ có tác dụng che nắng mưa cho hai sàn hiên và cửa...

Một cách giải thích khác cho rằng hướng nhà của người sống phải đối lập với hướng nhà người chết = nhà mồ có hướng Đông - Tây, nếu không hồn người chết sẽ không tìm ra nơi ở của mình ở phía mặt trời lặn.

Dournes (1972: 28) cũng cho biết rằng, ông đã tới thăm hàng ngàn ngôi nhà Gia-rai, với la bàn trong tay và nhận thấy chúng đều có hướng Bắc - Nam, chính xác hơn, trong tiếng Gia-rai là Đông - Tây, bởi chính đó là cái trục có ý nghĩa với họ. Ông cũng cho rằng, về mặt tự nhiên - kỹ thuật, hướng Đông - Tây là hướng gió mưa, vì thế không bao giờ được là hướng trục lớn - chiều dọc nhà. Với hướng Bắc - Nam, cửa phía Nam được nắng nhiều hơn, làm khô vải sợi, quần áo phơi trên sàn hiên.

Điều nói trên cho thấy một quan niệm về ngôi nhà như một tiểu vũ trụ mô phỏng đại vũ trụ - cụ thể dựng nhà hướng Bắc - Nam không chỉ có ý nghĩa tâm linh (điều cơ bản được ghi nhận ở trường hợp Toraja)



mà còn có tính thực dụng về mặt kỹ thuật để tạo ra sự thích ứng - cân bằng và hòa hợp với tự nhiên (điều cơ bản được ghi nhận ở trường hợp Ê-đê, Gia-rai). Đó chính là cơ sở cho sự tồn tại bền bỉ của mô hình nhà hướng Bắc - Nam ở các tộc người trên cũng như của các tộc người khác ở Đông Nam Á.

Như trên đã nêu, các cụm tháp Chăm ở Khương Mỹ, Hòa Lai, Dương Long, gồm 3 tháp đứng thành một hàng theo trục Bắc - Nam.

Mặt khác, Nguyễn Khắc Tụng (29) lại cho hay: Các khu nhà trong làng Chăm được sắp xếp theo thứ tự nối nhau theo hướng Bắc - Nam, cách đều và song song với các con đường. Ngôi nhà đầu tiên nằm ở góc Đông - Bắc, tương ứng với vị trí của cây cột nhà đầu tiên được chôn, các ngôi nhà tiếp theo phát triển từ Bắc xuống Nam, từ Đông sang Tây.

Nếu ta hiểu làng là một ngôi nhà lớn thì hướng Bắc - Nam của làng Chăm chính là hồi quang của hướng Bắc - Nam của nhà Chăm xa xưa.

Trong huyền thoại Toraja, Puang Matua - Thượng Đế đã rèn ra con người.

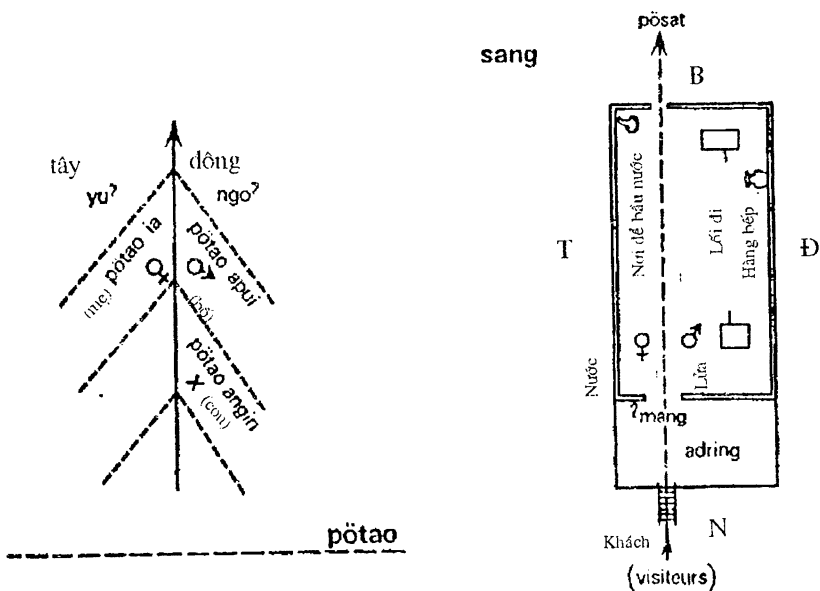
Trong huyền thoại Gia-rai, ời Adei = Thượng Đế cũng là thợ rèn đã tạo ra chàng Trục - Tru thân hình sắt thép mang trái tim của thần tối cao...

Theo Doumes (1977: 302), trong hệ thống Pơtao Gia-rai, 3 Pơtao tương ứng với một gia đình thợ rèn: Pơtao la = Vua Nước = Pơtao Mẹ = PơtaoYu = Vua phía Tây - phía dưới - giống cái - người lo than củi và bẽ lò để rèn gươm = tiếng sét - nhân tố chủ động như người đàn bà trong xã hội mẫu quyền Gia-rai; Pơtao Apui = Vua Lửa = Pơtao Bố = Pơtao Ngo = Vua phía Đông - phía trên - giống đực - tiếng sấm gần với rìu - người giữ gươm; Pơtao Angin = Vua Gió = Pơtao Con - người giữ búa và đe...

Mối quan hệ bộ 3 Pơtao = Nước - Lửa - Gió tương ứng với bộ 3 bố - mẹ - con = Ami - Ama - Ana trong một gia đình, với bộ 3 đàn ông - đàn bà - con cái trong xã hội Gia-rai, tương ứng với quan hệ lửa - nước - gió trong tự nhiên, lửa rèn làm mềm sắt cứng, nổi chất đặc với chất lỏng,

nước sôi làm cứng thép nung đỏ mềm, nước nổi trời và đất (mưa), vùng trên cao và miền dưới thấp (sông), không khí - gió thổi bùng lửa và dẫn nước, bao trùm lên và tái hợp lửa - nước ...

Vấn đề là mối quan hệ có tính vũ trụ đó cũng tương ứng với phân bố mặt bằng nhà Gia-rai (Hình 7).



Hình 7: Mô hình nhà - vũ trụ Gia-rai

Nguồn: Dournes.

Nhìn chung, mặt bằng nhà Ê-đê, Gia-rai cổ truyền, điển hình theo chiều dọc phân thành hai phần:

Phần nhà bên Đông, được coi là bên trên - cao - quý - thiêng liêng là nơi đặt một dãy các bếp lửa của các hộ gia đình; nơi để nổi đồng, ché rượu, tiền bạc, quần áo quý; nơi người sống ngủ đầu quay về Đông; nơi đặt đồ cúng lễ, chủ lễ mặt luôn hướng về Đông; nơi tiếp khách quý. Phần phía Đông làng có nhà của chủ làng và là nơi tiến hành các nghi lễ cầu mưa cầu mùa...

Phần phía Tây được coi là bên thấp - bên trái - bên không trong sạch là lối đi lại, sát vách phía Tây, bên trong là nơi để các quả bầu chứa nước cùng với các đồ dùng thường ngày. Sát vách phía Tây bên ngoài là

nơi để trống, chiêng, ghế đánh chiêng hình thuyền kpan (Ê-đê) mang hồi âm, hồi quang của đám ma và các nghi lễ hướng về tổ tiên - người chết: Bên ngoài nhà phía Tây, trên mặt đất là nơi dựng lán để, nơi chôn nhau của đứa trẻ trong một quả bầu dưới gầm sàn. Phần phía Tây làng có nhà của các gia đình làm sau. Với người Ê-đê và một số nhóm Gia-rai, nghĩa địa ở phía Tây làng gần với phía mặt trời lặn - đêm tối.

Tuy nhiên, về hướng nằm của người chết, các tác giả khác nhau đưa ra những thông tin khác nhau.

Theo Nguyễn Đại Lượng (192), người Ê-đê coi hướng nằm của người sống và người chết bình thường do già yếu, bệnh tật ở trong nhà, ngoài mộ là như nhau: đầu Đông - chân Tây. Chỉ hướng nằm của người chết dữ tức chết không bình thường (do tai nạn, bệnh dịch) là đầu Tây - chân Đông. Nhà mồ có hướng Đông - Tây đối lập với hướng nhà người sống.

Nhưng theo Howe (137, 140), “người Ê-đê ngủ đầu để phía Đông - chân phía Tây, hướng ngược lại là hướng của người chết nằm trong mộ”; “tất cả các cửa sổ nhà Ê-đê mở hướng Tây, trừ hai cửa sổ ở vách phía Đông gian nhà, nơi sau mỗi lễ cúng quan trọng, người Ê-đê mời rượu tổ tiên vì chính phía Đông được coi là nơi cư trú của người chết... Ngày nay, nghĩa địa Ê-đê ít khi ở phía Đông làng mà nằm ở chỗ nào địa hình và môi trường cho phép”.

Theo Doumes (1977: 306), nghĩa địa Gia-rai lại thường ở phía Bắc - hướng tổ tiên và quá khứ. Mộ Gia-rai nằm trùng với hướng nhà, tức Bắc - Nam (?) và người chết cũng quay đầu hướng Đông như người sống khi nằm ngủ.

Theo Thành Phần, nghĩa địa Chăm ở Ninh Thuận cũng nằm ở phía Bắc làng, hướng Bắc cũng là hướng của nhà làm lễ hỏa táng, hướng của cổng nghĩa địa, hướng của mủlaun = ma quỷ (có lẽ đúng hơn của hồn ma tổ tiên). Vì thế, tượng nữ thần Pô Inư Nagar nhìn về hướng Bắc. Hướng Nam được coi là hướng của kidunya = trần gian; hướng Đông = hướng của Pô-Yang = Vua - Thần = hướng của đền tháp, cổng nhà yor; và hướng Tây là hướng của akarah = âm phủ.

Ta biết, các tộc người, nhóm địa phương, dòng họ, để tạo ra những đặc trưng của mình cũng thường cố ý làm khác đi các phong tục ma chay nói chung, việc đặt hướng mồ mả nói riêng. Dù sao, việc coi hướng Bắc là hướng tổ tiên (Gia-rai), hướng hồn ma (Chăm) rõ ràng tương đồng với quan niệm Toraja coi đất tổ tiên - thần linh của họ từ phía Bắc.

Ngoài ra, việc người Chăm coi thế đất tốt nhất cho việc dựng nhà là đất “phía Bắc có sông - phía Nam có núi”; việc coi hướng đào giếng là Bắc/Đông Bắc cũng gợi nhớ đến quan niệm Bắc là hướng đầu sông - nguồn nước - sự sống Toraja.

Khác với mặt bằng nhà ngán Toraja chia thành 3 (cả hai yếu tố ngán và 3 gian có lẽ đều là yếu tố mượn), nhà dài Ê-đê, Gia-rai theo chiều ngang chia thành hai phần cơ bản có chức năng gần như nhau nhưng cấu trúc và tên gọi có điểm khác nhau.

Có thể coi không gian nhà dài Ê-đê bao gồm không gian ngoài và trong. Không gian ngoài là hai sân hiên (adring) ở hai đầu hồi. Sân hiên phía trước - phía Bắc là nơi để chày cối, chuồng gà, gần với cầu thang gồm hai loại: Cầu thang ván rộng có điêu khắc trang trí và loại cầu thang làm bằng một cây gỗ nguyên đẽo bậc không có trang trí. Nhà giàu có thể có tới 3 cầu thang ván phía trước, chiếc lớn nhất ở giữa dành cho chủ nhà, chiếc phía Đông dành cho khách và phía Tây cho người nhà. Trong không gian sân hiên trước có nhiều chạm khắc ở các đầu cột ngược lại với sân hiên phía Nam gần như không có điêu khắc trang trí. Điểm này giống với nhà Toraja có trang trí mặt Bắc - mặt trước bao giờ cũng nổi trội hơn mặt Nam - mặt sau.

Theo truyền thống, không gian phía trong nhà Ê-đê, theo chiều ngang lại được chia thành hai phần rõ rệt là gah và ok.

Gah là phần phía trước nhà dài, được tính từ cửa trước tới kmech kpan/kpang (cột ngán/cột mốc giữa gah và ok). Trong nhiều trường hợp, cột chủ nhà và cột trống cùng đóng vai trò của cột mốc này.

Chức năng của gal là nơi tiếp khách, nơi khách nghỉ và là nơi sinh hoạt cộng đồng với kpur gah (được hiểu như bếp khách), kmech knang (cột cho khách dựa), ghế khách, cột chủ nhà, ghế, phản độc mộc dành

cho chủ nhà, trống chiêng, ghế đánh chiêng, cột trống, cột chiêng, những đồ vật ẩn chứa cái thiêng liêng của thần linh và hội lễ.

Howe (123) nhận xét: Phần lớn nghi lễ cầu thần lúa được làm ở rẫy hay ở kho thóc, lễ đưa ma và bỏ mả làm ở nhà mồ, các lễ trừ ma quỷ làm ở ngoài buôn, các lễ khác gắn với cuộc sống thường ngày được làm ở nhà, đặc biệt ở phần gah.

Ok là phần phía sau nhà dài với nhiều adu = căn hộ nhỏ. Gian chót là gian của vợ chồng chủ nhà, gian tiếp đó là gian cất giữ tài sản chung và là gian của vợ chồng con gái út - người cai quản tài sản chung, chăm sóc cha mẹ già và là chủ ngôi nhà quyền mẹ sau này, rồi đến các gian của các cặp vợ chồng cư trú đằng vợ theo thứ tự tuổi tác - thứ bậc từ nhỏ tới lớn... Theo luật tục xưa, khách lạ lần đầu tiên không được vào nhà bằng cầu thang bên phần ok, nếu ai đó nhờ vi phạm, phải cúng 1 con gà và 1 ché rượu để cho chủ nhà được vô sự. Ngược lại, khi khách đã trở nên thân quen thì có thể ra vào thoải mái.

Với hai phần gah - ok, nhà Ê-đê cũng có phần trước gắn với đàn ông - khác phần sau gắn với đàn bà - chủ như nhà của nhiều tộc người khác ở Đông Nam Á. Tuy nhiên, phần trước - phần đàn ông của nhà Ê-đê với ghế kpan, phản jhưng, chiêng, ché quý gắn với tổ tiên - thần linh - cái thiêng liêng, giống với ngôi nhà người Ema ở đảo Timor và ngược lại với nhà người Têturn đã nói ở trên.

Theo Howe (122) hai khái niệm gah và ok với người Ê-đê thực tế không chỉ dùng để chỉ hai nơi riêng biệt mà còn chỉ hai hướng có tương quan với nhau. Cùng là cột nhà có cột gah, cột ok, người Ê-đê còn nói ok buôn để chỉ khu vực buôn phía bên ok - có thể là phía Bắc hay Nam tùy vị trí cụ thể của nhà.

Trong khi đó, ngôi nhà dài truyền thống Gia-rai theo trục Bắc - Nam cũng có hai phần mang - ok tương ứng với hai phần gah - ok của nhà Ê-đê.

Doumes (1977: 306) phân tích: Nhà Gia-rai có phần phía Bắc = bên ok là bên pô = bên chủ - bên gốc - bên đầu - bên chính với những quan hệ bên trong, riêng tư, là nơi ở cùng bếp của các cặp vợ chồng chủ nhà, con gái - con rể theo thứ tự từ cao xuống thấp, nơi để những

chiếc ché rượu quý (trong tiếng Gia-rai: pô = chủ, phun = gốc = đầu, chủ nhà = pô sang/pô phun sang). Mặt khác, bên ok cũng là bên của đàn bà - chủ các việc bếp núc, sinh đẻ, nuôi con cái mang họ mẹ... Hướng Bắc cũng là hướng của tổ tiên, của quá khứ, hướng phổ biến của nghĩa địa Gia-rai, từ đó bên Bắc có cửa chủ yếu dành cho phụ nữ, từ cửa đó người Gia-rai, chủ yếu cũng là phụ nữ thường xuyên tới chăm sóc pơsat = nghĩa địa trong rừng.

Phần phía Nam - bên mang/bên toai (bên khách) - với những mối quan hệ bên ngoài, là kết quả và phụ thuộc của các quan hệ bên trong, nơi trú tạm của khách với những chiếc ché rượu thường. Đây cũng là bên của đàn ông - chủ các nghi lễ, quan hệ với tổ tiên - thần linh.

Vấn đề là theo mô hình nhà của Dournes thì cửa bên mang - bên khách - phía Nam được coi là cửa chính.

Ngược lại, Cẩm Trọng (1981: 73) cho biết nhà Gia-rai ở vùng Ayun Pa, Gia Lai lấy hướng Bắc là hướng chính, cửa phía Bắc là cửa chính, phần nhà phía Bắc = mang óc (mang ở đây = khoang/gian nhà) là phần dành cho bà chủ cùng gia đình mẫu hệ...

Sự khác biệt trên mang tính địa phương hay do một trong hai học giả đã nhầm?

Điều lạ chính là, trong khi phần chủ nhà - bên trong của nhà Ê-đê và Gia-rai đều được gọi ok là thì tên gọi và hướng của phần khách - phần ngoài lại khác nhau (?)

Ta biết rằng, đầu ngôi nhà Ê-đê cổ điển ở hướng Bắc tương ứng với phần gah, ok là phần nhà phía Nam và như vậy ngược lại với quan niệm Gia-rai, đây là một vấn đề lạ lùng cần tìm hiểu.

Vậy nghĩa đen của các từ gah, mang, ok là gì?

Gah: Trong hầu hết các nghiên cứu về nhà Ê-đê được biết cho đến nay, từ gah - luôn được nói đến với các cách dịch khác nhau hiểu tùy theo văn cảnh. Chu Thái Sơn dịch kpan gah = ghế khách. Bảng từ của Đoàn Văn Phúc có gah = buồng, phòng. Hickey (9) dịch thoáng kpur gah = main hearth = bếp chính. Howe (122) dịch adring gah

= lối vào chính, gah = salle commune = gian chung đối lập với ok = appartements prives = các căn hộ riêng...

Trong khi đó, ở tiếng Gia-rai: gah = bể (gah gan = bể ngang, gah dong = bể dài); gah = bên, (gah djao = bên phải, gah ne = bên này), gah anấp = trước mặt = bề mặt, gah rong sang = phía lưng nhà = sau nhà, và gah dư = phương bắc... (T.D. Del).

Từ vựng Jrai của Lafont (1968: 271) cho biết gah chung = gah mang = phương Nam, gah kơdư = gah arap = gah ok = phương Bắc.

Từ vựng Ê-đê của Shintani cho hay: Từ tương ứng với gah trong tiếng Ê-đê lại là boh/tinh với boh prong = bề rộng/ngang, boh dlông = bề dài, ting dư = phía Bắc, ting chung = phía Nam.

Trong tiếng Mnông Gar, theo Condominas (453, 478) - từ tương ứng với gah là dah (= cạnh/về phía), nhưng phần tương ứng với gah là wah = phòng khách chung cho hai hih nam (nhà lúa/kho lúa/hộ) giáp nhau.

Mang: Dễ thấy nghĩa của mang (Gia-rai) = phương Nam là nghĩa bóng hay nghĩa mở rộng, còn nghĩa của mang/bang/băng/amăng (Ê-đê, Gia-rai, Chăm, Thái) = hang/lỗ/khe/cổng/cửa/lối vào/bên trong/bên dưới mới là nghĩa đen/nghĩa gốc.

Condominas (349) khi phân tích khúc ca huyền thoại Mnông có tên “Mang Lêng Mang Ta” đã nhận xét rằng trong 4 từ trên, chỉ có Mang - đêm tối là có nghĩa, còn Lêng và Ta là vô nghĩa. Tiếp đó, ông cho hay: daak liing (Mnông) = biển, mang (Cơ-ho) = đêm. Có lẽ, do không chú ý nhiều đến từ nguyên, Condominas đã không nhận thấy: leeng<liing, ta<daak, và lối nói Mang Lêng Mang Ta là một lối dùng từ ghép láy.

Dù sao, dựa vào nội dung, ông đã dịch rất thoát tên khúc ca là Đại hồng thủy. Trong khúc ca nội dung hết sức bí hiểm này, ta lại gặp mô típ con trâu sừng quay xuống đất chặn ngang (cửa) nhà Ntinh (tên một con sông)...

Trần Thị Mỹ (1986: 340) cho biết thêm: tiếng Mnông Pre có mang = phương Nam, pung = Bắc, tức mang (Mnông) = mang (Gia-rai).

Nghĩa mang lung (Ba-na) = cửa tối cho thấy từ chỉ hang/lỗ/cửa đã biến thành từ chỉ sự tối tăm - một đặc tính của hang lỗ rồi thành từ chỉ đêm tối, tương tự kam/tam/tham (Thái) = hang/màu đen/đêm tối.

Tổng hợp lại ta thấy trong tiếng Chamic, Ba-na, Mnông, Thái có mang/bang = hang/lỗ/cửa/phương Nam/đêm tối/biến cả... Điều lý thú là trong tiếng Toraja, lo/lau/lao = phía Nam cũng liên quan đến laut = biển và người Toraja cũng coi phía Nam là cuối trời/cửa sông/thế giới bên dưới có tên Puya - nơi thông với thế giới bên trên qua một đường rỗng. Đường rỗng này chính là bang/mang trong huyền thoại khởi nguyên Ê-đê, Gia-rai; là roông/hoông trong vũ trụ luận Mường (Trần Từ, 1997: 214).

Như vậy, từ quan niệm Toraja ta có thể suy ra: Ok trong thế lưỡng hợp với mang phải gắn với phương Bắc - đầu sông - đầu trời... Và điều này được thể hiện trong tiếng Gia-rai với ok = phương Bắc.

Còn từ nguyên của ok?

Cho đến nay tôi chưa tìm thấy nghĩa gốc của ok trong cả hai tiếng Gia-rai và Ê-đê? *Từ điển Chăm - Việt - Pháp* (1971) cho biết: ok = giống đục. Xa hơn trong tiếng Thái: ok = đẽ/đi ra/bổ/bác/giống đục. Sự tương ứng ok = đục (Thái, Chăm) cho thấy ok là một từ Nam Thái hay đúng hơn là một từ Nam Phương có ý nghĩa đặc biệt<sup>43</sup>.

Như đã biết, người Toraja gọi phương Bắc là ulluna salu = đầu sông. Với người Gia-rai, gah ok = phương Bắc và là phần dành cho phun sang - gốc/đầu nhà = chủ nhà. Vậy phải chăng ok cũng là một từ liên quan đến đầu/óc và ok (Ê-đê, Gia-rai) = óc (Việt)?

Thử so sánh: đầu (Hán - Việt) = tróc (Việt cổ) = klok (Mường) = klak (Kháng) = luu (Khơ-mú, Xinh-mun) = kolu (Phong Lan) = ulu (IN) = qulu (Papua) = ru (La Quả) = hrua/hua (Thái) = klaw (Lào, Xiêm)...; óc (Việt) = eek (Khơ-mú) = ok (Phong Lan) = lu us (Đài

<sup>43</sup> Người Thái có câu pô ok mẹ liêng = cha đẻ mẹ nuôi, quan niệm Thái này gần gũi với quan niệm của người da đỏ Urubu coi đàn bà là người tiếp nhận, thụ động và đàn ông - người phóng tinh trùng ra mới là người sinh con đẻ cái (Dournes, 1972: 216).



Loan) = glo (Gia-rai)... Ta thấy các từ chỉ đầu/óc ở các ngôn ngữ trên có cùng gốc và có sự chuyển hóa thay thế lẫn nhau.

Benedict (1975: 311) cũng đã vạch ra mối quan hệ từ nguyên giữa các từ chỉ đầu, tóc, đỉnh đầu, đầu thuyền, người đứng đầu, thủ lĩnh, điểm tận cùng trong tiếng Nam Thái.

Ví dụ: hulu (IN) = đầu/tóc = haluwan (IN) = đầu thuyền = hrua (Xiêm) = đầu/tóc/thủ lĩnh = ky au (Dioi) = đầu/tận cùng/thủ lĩnh...

Rất có thể ok (Gia-rai, Ê-đê) = óc (Việt) tương ứng với đầu sông/phương Bắc/đầu nhà/hướng tổ tiên/điểm tận cùng/cội nguồn... phù hợp với các quan niệm Toraja về ngôi nhà - thuyền quay đầu về hướng Bắc. Lối nói ok buồn của người Ê-đê có thể hiểu là đầu buồn.

Sự đồng nhất phía đầu nhà = phía chủ nhà cũng là truyền thống của ngôi nhà Kháng. Theo Nguyễn Trúc Bình (1972: 180), nhà người Kháng cũng được chia làm hai phần rõ ràng: turn klak = mái (phía) đầu - phần ngủ của gia đình, boong kọ = buồng (phía) chân = nơi tiếp khách.

Nhưng, như ta sẽ thấy, một quy tắc phổ biến hơn trong bố trí mặt bằng nhà cổ truyền Đông Nam Á là phía đầu nhà - bên ngoài - khách là hướng của người đàn ông, phía Nam/hang/lỗ/bên trong/tối tăm là hướng của người đàn bà/chủ. Và chính điều này lại phù hợp với ok (Chăm, Thái) = đực/bố/đi ra.

Trong ngôn ngữ Đông Nam Á, giữa các từ chỉ giống đực - bố - thủ lĩnh cũng có quan hệ từ nguyên, ví dụ: laki = giống đực (IN) > lakei = giống đực/người đàn ông/thủ lĩnh (Chăm) = lok (Khơ-me) = chúa; pô = giống đực/bố (Thái) > pô = chủ/thủ lĩnh (Chăm, Gia-rai).

Tổng hợp lại, ta có: ok = giống đực/bố/đầu/thủ lĩnh/đầu nhà, thuyền/phương Bắc/phía trên/bên ngoài/sáng sủa... lưỡng hợp với mang = hang/lỗ/phía nam/phía dưới/gốc nhà/người đàn bà/bên trong/tối tăm.

Phải chăng, trong xã hội quyền mẹ Ê-đê, Gia-rai, do người chủ nhà = đầu óc của nhà = người đàn bà nên dù nghĩa gốc xa xưa của ok = giống đực/bố thì phần ok của nhà Ê-đê, Gia-rai lại thuộc phụ nữ?

Thực ra, trong tư duy biểu tượng Âm - Dương cũng luôn có sự

chuyển hóa của một biểu tượng từ Âm sang Dương và ngược lại. Ta biết, người Việt có bố rông - mẹ chim nhưng người Thái gắn chim với đàn ông - rông với người đàn bà; người Việt, Mnông gắn trắng với Dương (ông trắng) thì người Hoa gắn trắng với Âm (chị Hằng)...

Về tên gọi gah - ok của nhà Ê-đê, có lẽ lúc đầu, như ở nhà Gia-rai gah ok = phần nhà phía Bắc và gah mang = phần nhà phía Nam, sau gah ok > ok và gah mang > gah trong khi ở nhà Gia-rai gah ok > ok và gah mang > mang.

Cũng có thể thấy, dù nhà Gia-rai, Ê-đê luôn theo hướng Bắc - Nam, nhưng phần bên ok = đầu nhà, có lúc và có nơi, không nhất thiết là hướng Bắc. Với nhiều ngôi nhà Ê-đê, Gia-rai, tương tự với nhà Toraja, Thái cửa hướng Bắc = cửa chính = bên gah/mang = bên khách. Nhưng điều quan trọng là sự phân chia thành hai nửa lưỡng hợp: trong - chủ - đàn bà - thường tục và ngoài - khách - đàn ông - thiêng liêng như ở nhiều ngôi nhà ở Đông Nam Á khác vẫn được gìn giữ.

Ngoài ra, nếu quan niệm Toraja về ngôi nhà là một tiểu vũ trụ được thể hiện qua một phức hợp giữa vũ trụ 3 tầng thế giới với vũ trụ 2 trục - 4 phương tương đối hoàn chỉnh thì ở người Ê-đê, Gia-rai quan niệm ấy đã bị vỡ ra và biến dạng trong một cấu trúc mới với những chức năng khác biệt.

## NHẬN XÉT

Những tương đồng, gần gũi về mặt biểu tượng, đặc biệt, cách bố trí nhà thành một dãy trật tự, thống nhất theo trục Bắc - Nam; các mô típ trâu mẹ ở lòng đất; bà Kroih và Indo'Samadenna như nữ thần mẹ khởi nguyên... trong kiến trúc - văn hóa - của các tộc Chamic - Toraja là rất nổi bật và đầy ấn tượng.

Trong lịch sử, rõ ràng kiến trúc và văn hóa nhóm Chamic đã chịu tác động mạnh mẽ của nhiều nền kiến trúc - văn hóa từ các tộc Môn - Khơ-me cũng như từ Ấn Độ, Trung Hoa, Việt... và thế đã trở nên đa dạng và đặc sắc hơn cả. Một câu hỏi đặt ra là: mẫu số chung cho kiến trúc Chamic là gì?

PHẦN 2

---

NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN  
CỦA CÁC BIỂU TƯỢNG LỚN TRONG  
VĂN HÓA VÀ KIẾN TRÚC ĐÔNG SƠN



## DẪN LUẬN 2

*Biểu tượng là nền tảng của văn hóa*

W.A. HAVILAND

### I. BIỂU TƯỢNG VÀ KỸ THUẬT

Cho đến nay, trước các dạng nhà của kiến trúc nguyên thủy và cổ truyền trên thế giới nói chung các học giả thường có ba cách tiếp cận.

Cách tiếp cận thứ nhất thiên về kỹ thuật luận, ở mức độ cực đoan được gọi là quyết định luận vật lý, tức lý giải các hình dáng, cấu trúc nhà chủ yếu bằng các nhân tố vật chất như môi trường tự nhiên, kinh tế, trình độ kỹ thuật...

Cách tiếp cận thứ hai thiên về vũ tin luận, ở mức cực đoan nó được gọi là quyết định luận phản vật lý, tức giải thích các dạng nhà bằng các nguyên nhân tôn giáo, tín ngưỡng.

Rapoport (1969: 42) trong cuốn sách *Dáng nhà và văn hóa* đã phân tích những điểm mạnh, yếu của hai cách tiếp cận trên và đòi hỏi cách tiếp cận thứ ba có tính dung hòa và kết hợp những điểm đúng, mạnh của cả hai tiếp cận đầu.

Theo Rapoport, điểm xuất phát đúng cho việc phê phán quan điểm quyết định luận vật lý là luận điểm của Mumford cho rằng con người là một động vật sáng tạo biểu tượng trước khi là một động vật chế tạo công cụ; rằng con người đã làm mình khác con vật bằng thần thoại, tín ngưỡng và hội lễ trước khi làm mình khác con vật bằng văn hóa vật chất. Rapoport cũng đánh giá cao các luận điểm của Deffontaines (1948) trong tác phẩm *Địa lý và tôn giáo* và của Ragalan (1964) trong

tác phẩm *Ngôi đền và ngôi nhà*, theo đó, phần lớn cư dân của các xã hội nguyên thủy và tiền công nghiệp coi trọng đời sống tín ngưỡng hay giá trị tinh thần hơn là cuộc sống tiện nghi vật chất, đồng thời khi cả con người và con vật đều đi tìm chỗ để trú ẩn, để cất giữ của cải, để tạo ra một vi khí hậu thì chỉ có con người nhờ tư duy đã làm ngôi nhà của mình khác với tổ chim, tổ ong...

Mặt khác, Rapoport cũng nhấn mạnh rằng, sẽ là sai lầm nếu chỉ đưa ra một nhân tố nào đó quyết định tất cả mọi mặt của kiến trúc...

Thực tế, khi nghiên cứu kiến trúc và các biểu tượng kiến trúc cổ truyền Đông Nam Á, các học giả cũng thường thiên về một trong 3 cách tiếp cận trên.

Có thể lấy Dumarçay và Domenig làm đại biểu cho cách tiếp cận kỹ thuật luận.

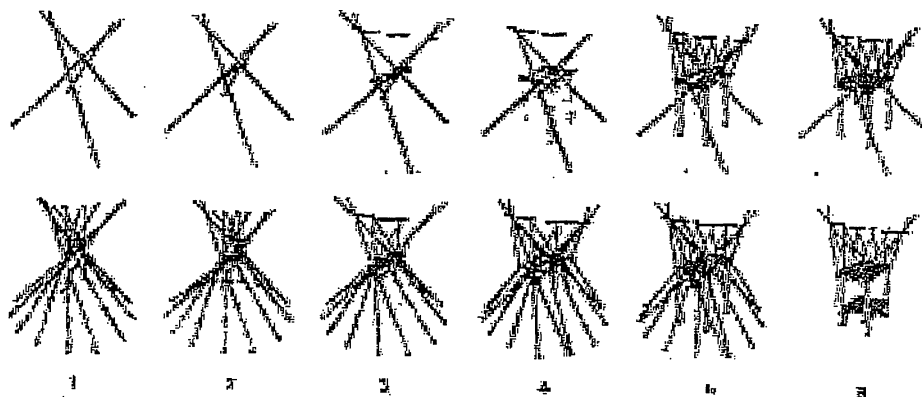
Dumarçay (1985) trong lời nói đầu cho bài viết “Ngôi nhà ở Đông Nam Á”, khi nhắc đến ngôi nhà hình sừng trâu của người Minangkabao, hình thuyền của người Toraja... đã cho rằng: “Tính biểu tượng đó chỉ như là một sự thêm thắt sau này cho kiến trúc... Nói một cách đơn giản và cực đoan, các kỹ thuật xây dựng đã tạo ra các hình dáng nhà trước, từ đó sinh ra các biểu tượng”.

Domenig (1980) trong tác phẩm *Kỹ thuật trong việc dựng mái nhà nguyên thủy*, với quan điểm coi các dạng nhà nói chung đều là kết quả của sự thích ứng của con người đối với môi trường, đã thử phục dựng lại quá trình hình thành ngôi nhà mái sống vồng ở Nhật như một quá trình thuần túy kỹ thuật (Hình 1).

Trong khi đó, nhiều học giả khác với những công trình nghiên cứu cụ thể hơn đều thiên về quan điểm vũ trụ luận.

Geldern (1930) người có những công trình khá sâu sắc về khảo cổ - nghệ thuật Đông Nam Á cũng là người sớm có công trình *Thế giới quan và dáng nhà ở Đông Nam Á*.

Granet (1936) khi nghiên cứu “Tư tưởng Trung Hoa”, cũng đã nhận xét rằng các công trình kiến trúc Trung Hoa như thành, tháp,



Hình 1: Nguồn gốc của dạng mái nhà sống vòng ở Nhật theo Domenig  
 Nguồn: Domenig.

nhà Minh Đường, bàn thờ thổ thần... đều là những tiểu vũ trụ tái tạo lại chính đại vũ trụ và ngược lại, đại vũ trụ cũng được hình dung như một công trình kiến trúc (trời đất có 9 tầng, cột trụ trời...).

Cunningham (1964) từ ngôi nhà của người Atoni (Timor) đã cho rằng tư duy biểu tượng là cội nguồn và bản chất của các biểu tượng kiến trúc ở Đông Nam Á...

Đại biểu cho cách tiếp cận thứ ba là Lewcock và Brans (1975: 113) với bài viết “Con thuyền như một biểu tượng kiến trúc”, trong đó, họ chứng minh rằng, một mặt, các ngôi nhà hình thuyền ở vùng hải đảo là kết quả sự tác động của thuyền và kỹ thuật làm thuyền thuộc nền văn hóa biển Đông Sơn, mặt khác, việc làm các ngôi nhà mô, quan tài hình thuyền mang tính biểu tượng và có mục đích ma thuật xuất phát từ tín ngưỡng của người Đông Sơn cho rằng hồn của người chết phải vượt biển để về đất tổ. Ngoài ra, các ngôi nhà cũng có thể được biểu tượng hóa để tạo ra một chỗ trú ẩn về mặt tâm lý. Cụ thể, con cháu những người di cư bằng thuyền đã đưa biểu tượng con thuyền vào cấu trúc nhà, nhà làng, miếu thờ, quan tài để nhắc nhở mọi người về nguồn gốc tổ tiên và để khẳng định sự thống nhất cố kết xã hội của những người cùng đi trên một con thuyền. Như vậy, giữa nhà ở và biểu tượng có mối quan hệ rất mật thiết.

Waterson (1997: 73) trong tác phẩm *Ngôi nhà sống động - một*

*ngiên cứu nhân học về kiến trúc Đông Nam Á* cũng theo cách tiếp cận dung hòa trên bằng cách kết hợp việc phân tích kỹ thuật và phân tích biểu tượng để tìm trong ngôi nhà Đông Nam Á sự đan xen giữa “thế giới vô hình và hữu hình”.

Thực ra, việc theo cách tiếp cận kỹ thuật luận hay vũ trụ luận phụ thuộc rất nhiều vào chuyên môn hay sở trường của từng học giả. Các kiến trúc sư thường thiên về cách tiếp cận đầu, còn các nhà dân tộc học, văn hóa học thường thiên về cách tiếp cận sau. Đương nhiên, một cái nhìn đầy đủ phải mang tính hai mặt (Âm - Dương)...

Dù sao, trong cuốn sách này, là một nhà dân tộc học, tôi cũng sẽ thiên về cách tiếp cận vũ trụ luận và hoàn toàn bỏ qua các yếu tố thuần túy kỹ thuật của ngôi nhà Đông Nam Á.

Theo tôi, có việc biểu tượng hóa kiến trúc như Dumarcaý, Lewcock và Brans đã nói, nhưng đó chính là sự tái biểu tượng hóa hay sự đổi mới một biểu tượng nào đó có trước.

Lấy một ví dụ: Mặt bằng ngôi nhà Toraja mang biểu tượng con thuyền có 3 phần với phần giữa thấp hơn 2 phần bên được coi là mô phỏng lòng con thuyền tổ tiên xưa. Ngôi đình Việt hình thuyền cũng có cấu trúc này và phần thấp ở giữa được gọi là lòng thuyền/dạ tàu/lòng nước. Ngôi nhà Minangkabao mang biểu tượng sừng trâu có cấu trúc tương tự nhưng trong ngôn ngữ, phần thấp ở giữa lại được gọi là sawa = ruộng, hai phần cao hơn hai bên được gọi là gimimg = núi. Trong khi đó, nhà của người da đỏ Desana (có quan hệ cội nguồn với các tộc ở Đông Nam Á) được coi là một mô hình vũ trụ với mái nhà có 12 lớp = 12 tầng trời = thế giới bên trên = nơi ở của Trời; 4 vách là 4 phần (phương) của thế giới; 2 cột giữa nhà là cột đỡ thế giới và là trung tâm của vũ trụ 4 phần, trên 2 cột có treo hai mặt nạ, cột bên phải có mặt nạ màu đỏ, cột trái có mặt nạ màu đen, 10 cột bên được khắc 10 bộ mặt; sàn nhà = thế giới của con người cũng được phân ra 3 phần nhưng được coi là sự thể hiện tình anh em gần bó giữa gà - rùa và chó sói - các biểu tượng cho loài người; cửa phía Đông biểu tượng cho sự khởi nguyên của vạn vật, cửa phía Tây biểu



tượng cho sự kết thúc và khác với cửa phía Đông luôn đóng... Tóm lại, ngôi nhà và hội lễ đều thể hiện sự tái tạo của thế giới sau một tai họa (Guidoni: 110).

Có thể thấy cấu trúc sàn nhà 3 phần ở các tộc khác nhau mang các biểu tượng khác nhau nhưng điểm chung của chúng là gắn với các biểu tượng của huyền thoại khởi nguyên và ít nhiều là một mô hình vũ trụ. Tương tự, một mái nhà sống lõi tùy tộc người sẽ mang biểu tượng vòm trời, hang, mình rắn nước, mu rùa...

Tuy nhiên, tính phổ biến và thống nhất của các biểu tượng kiến trúc Đông Nam Á đã cho thấy các biểu tượng kiến trúc đó, đúng như Cunningham quan niệm - trước hết phải là sản phẩm của một tư duy kiến trúc mang tính biểu tượng - vũ trụ luận. Tất nhiên, tư duy này cũng bắt nguồn từ một hiện thực lịch sử khách quan nhất định rồi từ đó trở thành tư duy truyền thống được di truyền trong quá trình lịch sử nhiều khi không hoàn toàn phản ánh môi trường vật lý - kinh tế - kỹ thuật - xã hội, điều mà các nhà triết học đã nói rất nhiều qua mối quan hệ biện chứng giữa vật chất và ý thức...

Vấn đề là người nguyên thủy cũng đã có tư duy biện chứng nguyên thủy, đó chính là tư duy biểu tượng lưỡng hợp (dualist symbolism) cũng là tư duy cốt lõi, là linh hồn của cả văn hóa Đông Sơn.

Chính ở đây, một lần nữa đòi hỏi việc lý giải các biểu tượng kiến trúc Đông Sơn theo quan điểm hệ thống tổng thể, tức phải đặt các biểu tượng kiến trúc Đông Sơn trong hệ thống các biểu tượng lớn của văn hóa Đông Sơn và xa rộng hơn của văn hóa thế giới. Tìm hiểu nguồn gốc và sự phát triển của các biểu tượng kiến trúc Đông Sơn cũng là tìm hiểu nguồn gốc và sự phát triển của các biểu tượng văn hóa Đông Sơn, đặc biệt mối quan hệ biện chứng giữa cái vật chất và cái tinh thần, cái tự nhiên và cái văn hóa trong một biểu tượng cũng như mối quan hệ qua lại giữa các biểu tượng đó.

## II. TƯ DUY BIỂU TƯỢNG LƯƠNG HỢP

Có thể coi tư duy biểu tượng lưỡng hợp chính là tư duy biện chứng nguyên thủy, là sự kết hợp tư duy phân 2 - hợp 1, dạng tư duy logic, tư duy khoa học cơ bản nhất và cũng là tư duy biểu tượng - tư duy nghệ thuật cơ bản nhất của con người.<sup>44</sup>

Chính bằng tư duy đó, người xưa đã cảm nhận, lý giải và cải tạo thế giới. Học thuyết Âm - Dương Trung Hoa được ứng dụng rộng rãi vào chính trị, quân sự, y học, nghệ thuật là một đỉnh cao của tư duy này.

Maspero (704) đã lý giải cội nguồn và những đặc điểm của “nền văn minh Man” (có thể coi tương ứng với văn hóa cổ Đông Nam Á - văn hóa Đông Sơn) bằng khái niệm dualisme matrilineaire (hệ thống lưỡng hợp mẫu hệ) cũng với các cặp biểu tượng lưỡng hợp như nước - lửa, mặt trăng - mặt trời, vật tổ rồng gắn với tục xăm mình và nhuộm răng đen - vật tổ chim với tục trang sức bằng lông chim, miền thấp - miền cao mà sự hòa hợp giữa chúng đã tạo ra nghề luyện kim đúc trống và gươm, những hội lễ vào các lúc chuyển mùa có hát giao duyên gái - trai, đánh cầu và tung còn, đua thuyền chim - thuyền rồng, thả diều, đấu trâu và cá sấu, các truyền thuyết về cơn hồng thủy và tổ tiên là động vật...

Trần Quốc Vượng (1998: 31) coi “một trong những ý niệm nền tảng của nền văn minh Đông Sơn là ý niệm lưỡng phân lưỡng hợp” và chứng minh các mô típ trên trống đồng chim - rắn/cá/cá sấu/hổ là các cặp biểu tượng phản ánh ý niệm đó. Nhưng tiếc rằng ông đã hoàn toàn bỏ qua cặp biểu tượng nhà sống lồi - sống lõm. Ta đã biết, trong tâm thức lưỡng phân lưỡng hợp Ngaju Dayak, nhà sống lõm gắn với và là biểu tượng của chim trời - núi - thế giới bên trên - mặt trời - đàn ông

---

<sup>44</sup> Có nhiều định nghĩa về biểu tượng, nhưng có thể hiểu đơn giản đó là một tượng hay hình ảnh nhưng biểu hiện hay mang nhiều ý nghĩa, về khái niệm biểu tượng và các biểu tượng trong văn hóa nhân loại xem *Từ điển biểu tượng văn hoá thế giới* của Chevalier và Gheerbrant (1997).

= Dương; nhà sống lồi gắn với và là biểu tượng của rắn nước - sông - thế giới bên dưới - mặt trăng - đàn bà = Âm.

Chúng ta đã và sẽ thấy, chính sự phân và hợp, đan xen và chuyển hóa các biểu tượng của hai dạng nhà đó đã tạo ra các công trình kiến trúc cổ truyền mang đầy tính biểu tượng.

### III. KIẾN TRÚC BIỂU TƯỢNG - MỘT DẠNG MA THUẬT VÀ MỘT DẠNG KIẾN TRÚC PHÒNG SINH HỌC NGUYÊN THỦY

Kiến trúc hay kỹ thuật hiện đại có khái niệm bionic - phỏng sinh học, tức dựa trên sự mô phỏng cấu tạo các sinh vật để tìm ra những giải pháp kỹ - mỹ thuật nói chung, kiến trúc nói riêng. Các kỹ sư đóng tàu đã học hỏi nhiều điều từ cấu tạo cơ thể cá heo trong việc chế tạo các khoang tàu biển. Cấu tạo người máy cũng mô phỏng cấu tạo người. Và một trong những biểu tượng và niềm tự hào của đất nước và kiến trúc Australia chính là nhà hát Sydney có hình con sò...

Liệu chúng ta có thể nói đến một kiến trúc bionic tiền sử với các kiến trúc mang tính biểu tượng của thời Đông Sơn?

Chắc chắn, tự nhiên luôn là người Thầy vĩ đại và hằng xuyên nhất của con người. Nhưng sự học hỏi và mô phỏng tự nhiên của người nguyên thủy phổ biến và sâu sắc hơn bởi ở thời đó, con người sống gần gũi và hòa đồng với tự nhiên hơn và tâm hồn nguyên thủy cũng ngây thơ trong sáng hơn. Hơn nữa, sự mô phỏng đó không thuần túy là một giải pháp kỹ - mỹ thuật mà điều quan trọng và trước hết đó là một giải pháp tâm linh - ma thuật. Ma thuật mô phỏng (Imitative Magic) là một dạng ma thuật chủ đạo và phổ biến thời Đông Sơn mà việc đúc - đánh trống đồng mô phỏng tiếng sấm cầu mưa, việc xăm mình mô phỏng rồng rắn là những hiện tượng tiêu biểu.

Cần nhấn mạnh, bản chất của ma thuật nguyên thủy chính là một cách con người chủ động, tích cực thích ứng - hòa hợp và cải tạo tự nhiên hay cái siêu nhiên theo những mục đích nhất định của mình.

Người xưa tin rằng qua ma thuật đồng cảm, các hiện tượng được con người thực hiện. Điều lý thú là nhiều dạng ma thuật đã là tiền thân của các loại hình nghệ thuật ngày nay.

Cơ sở của ma thuật chính là thuyết “vạn vật hữu linh”, là thuyết “đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu” nói theo cách nói Trung Hoa nhưng cũng được nhà dân tộc học Mỹ Frazer khái quát thành hai nguyên lý:

1. Nguyên lý về sự tương đồng (Law of Similarity), theo đó, con người mô phỏng cái gì thì được cái ấy. Nhiều hoạt động ma thuật - văn hóa Đông Sơn đã dựa trên nguyên lý này như mô phỏng tiếng sấm, té nước thì được sấm, mưa; đua thuyền hình rồng sẽ được rồng mang mưa đến; xăm mình hình rồng sẽ có khả năng chế ngự sông nước như rồng; làm nhà hình rắn rùa sẽ được thần rắn rùa bảo vệ và truyền cho sức mạnh phồn thực trai gái hòa hợp với nhau bên ruộng lúa sẽ làm lúa tốt...

2. Nguyên lý về sự giao tiếp và cảm ứng (Law of Contact or Contagion), theo đó con người và tự nhiên - thần linh có thể giao tiếp và cảm ứng với nhau thông qua một biểu tượng nào đó. Ví dụ: dựng, biểu diễn các biểu tượng sinh thực khí của người để cầu sự sinh sôi, nảy nở của cây trồng và súc vật; đeo bùa là răng hổ, cá sấu sẽ có sức mạnh chống lại bệnh tật, nguy hiểm...

Có thể khẳng định là, việc tạo các ngôi nhà mang các biểu tượng tự nhiên (hang, chim, lửa...) hay văn hóa (thuyền, rồng, rìu...) chính là một dạng của ma thuật mô phỏng hay đồng cảm thể hiện trong kiến trúc.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Thuyết phong thủy Trung Hoa coi thế đất - dáng nhà có tầm quan trọng quyết định tới sự thịnh suy lành dữ của chủ nhà. Dáng nhà theo vật gì thì số phận của nhà, chủ nhà như vật đó. Cụ thể nhà xây hình chữ kim đầu bằng thì phú quý, đa đinh; nhà xây hình chữ bát thì cô quả, đa bệnh tật; nhà chữ hỏa lửa cháy tắc đường; nhà như cái quạt lênh đênh, vất vả... Rõ ràng, các quan niệm này là sự biến thái của ma thuật mô phỏng hay phỏng sinh học nguyên thủy. Trong võ học Trung Hoa cũng có nhiều môn phái võ phỏng sinh như hổ quyền, hươu quyền, xà quyền, kê quyền mô phỏng các động tác chiến đấu của hổ, khi, rắn, gà...

Vấn đề là, trong thế giới đầy ắp biểu tượng, chỉ có những biểu tượng nhất định mới có thể được mô phỏng để trở thành một biểu tượng kiến trúc. Đó thường là các biểu tượng lớn, mang tính vũ trụ linh thiêng nhưng lại sống động gần gũi với con người bởi bản thân con người cũng là một tiểu vũ trụ và là một biểu tượng trung tâm của vũ trụ. Trong nhiều trường hợp đó cũng là các biểu tượng có vai trò đặc biệt trong các huyền thoại khởi nguyên như vật cứu nạn cho người trong cơn hồng thủy hay hồng hỏa, hoặc gắn bó với các vị anh hùng văn hóa - sáng chế cũng là tổ tiên - thần linh mang sức mạnh chở che, phù hộ con người.<sup>46</sup>

Cần nhấn mạnh rằng, trong tư duy nguyên thủy của nhân loại nói chung, việc dựng mọi công trình kiến trúc lớn thiêng liêng mang tính cộng đồng kiểu ngôi nhà làng thời tổ tiên - thần linh đều được coi là một sự tái tạo công cuộc khởi nguyên hay sự sáng thế của tổ tiên - thần linh. Các công trình đó là một cách thể hiện sự trở về cội nguồn và vì thế phải được dựng lên ở trung tâm vũ trụ hay là một biểu tượng vũ trụ. Bởi vậy, các biểu tượng kiến trúc suy cho cùng là như nhau làm cho một dạng nhà cổ truyền sau này có thể mang một hay nhiều biểu tượng. Thực chất, một biểu tượng có thể mang nhiều ý nghĩa và một ý nghĩa có thể được thể hiện bằng nhiều biểu tượng.

Nhưng sự phát triển của kiến trúc cũng là một quá trình lịch sử trong đó, chính các kế thừa và đổi mới các biểu tượng đã tạo ra tính thống nhất và đa dạng của kiến trúc Đông Sơn - kiến trúc Đông Nam Á.

Cũng cần thấy rằng, trong kiến trúc tiền sử, chỉ các công trình kiến trúc có ý nghĩa tín ngưỡng nhất định mới được biểu tượng hóa, công trình nào có ý nghĩa tín ngưỡng càng sâu sắc thì có tính xã hội càng cao và từ đó có tính biểu tượng càng rõ rệt. Mặt khác, rõ ràng là việc dựng các kiến trúc mang tính biểu tượng cũng phải dựa trên một

---

<sup>46</sup> Trần Quốc Vương (1996: 44) chia sẻ quan điểm với C. Lévi Strauss và Tokarev phủ nhận totemisme = đạo vật tổ, coi đạo vật tổ chỉ là một lối tư tưởng và quan hệ giữa người với vật tổ chỉ có tính ẩn dụ và gián tiếp... Với những gì trình bày ở đây, tôi không tin và nghĩ như vậy...

trình độ phát triển kinh tế - xã hội nhất định. Không ngẫu nhiên, đó thường là những ngôi nhà của thủ lĩnh, quý tộc hay những công trình tín ngưỡng cộng đồng.

Mô phỏng các biểu tượng Âm - Dương lớn trong kiến trúc, dù tổng thể hay bộ phận, bằng xây dựng và điêu khắc, đan lát và hội họa, người xưa chủ yếu hướng tới một sự cộng sinh, cộng cảm với một vũ trụ đã được nhất thể hóa và thần linh hóa. Nhưng chính điều đó cũng tạo ra những mô hình kiến trúc có những điểm mạnh và đúng về kỹ thuật, đẹp và độc đáo về mỹ thuật, điều lý giải cho sức sống bền bỉ và nét quyến rũ của kiến trúc cổ Đông Nam Á - Đông Á.

Có thể nói, chính việc mô phỏng hay thể hiện các biểu tượng vũ trụ làm cho kiến trúc tiền sử có khả năng thống nhất cả kiến trúc - điêu khắc - hội họa - văn học - sử học trong một chỉnh thể sống động, điều mà kiến trúc hiện đại muốn trở về và vươn tới.

Dù thế nào thì sự hình thành phát triển của các biểu tượng kiến trúc cũng là một quá trình vừa có tính liên tục, vừa có sự biến đổi. Các biểu tượng kế thừa, đan xen, thay thế lẫn nhau và cũng có thể trôi dạt, biến dạng, tan tác, mất mát trong không - thời gian. Thường thường, quan niệm dân gian về nguồn gốc và ý nghĩa của các biểu tượng rất ít khi rõ ràng, chính xác. Ví dụ: cùng một mô típ được gọi là singa (Skr) = sư tử nhưng người Toba Batak giải thích hoặc là con trâu, hoặc là người, hoặc không biết là con gì, chỉ biết đó là “truyền thống cha ông”. Trong khi biểu tượng con thuyền còn được bảo lưu khá rõ ở vùng hải đảo thì ở vùng lục địa, nó chỉ còn để lại những hồi quang và hồi âm đây đó, thậm chí ở Trung Quốc, Nhật Bản, nó gần như bị quên lãng.

Trong phần này, tôi sẽ phân tích nguồn gốc và sự phát triển của 11 biểu tượng lớn của văn hóa Đông Sơn đồng thời cũng là 11 biểu tượng kiến trúc lớn của văn hóa Đông Nam Á - Đông Á trước, trong và sau thời Đông Sơn. Đó là các biểu tượng: hang - núi, cây, quả bầu, người đàn bà, rắn, chim rùa, trâu, trống, rìu, thuyền. Việc phân tích chủ yếu hướng tới một lý thuyết tổng quát và các bằng chứng mới từ

kiến trúc ở các tộc người khác không chỉ ở Đông Nam Á - Đông Á mà còn cả ở châu Phi, châu Mỹ sẽ được đưa ra để chứng minh. Việc so sánh Đông Nam Á và thế giới nói chung không chỉ cho thấy tính thống nhất của tư duy nhân loại trong việc sáng tạo và thể hiện các biểu tượng trong văn hóa và kiến trúc nói chung mà trong một số trường hợp, góp phần lý giải đúng các hiện tượng kiến trúc ở Đông Nam Á.

Tư liệu về các biểu tượng trong văn hóa thế giới chủ yếu lấy từ *Từ điển biểu tượng*. Các tư liệu quan trọng khác sẽ được nêu rõ nguồn.

## CHƯƠNG 1

# Biểu tượng hang

### I. HANG - BIỂU TƯỢNG

Không còn nghi ngờ gì nữa, những ngôi nhà đầu tiên của con người là những hang núi. Trong mối quan hệ khởi nguyên của nó với người, với trời đất, núi non, tổ tiên, thần linh hang đã trở thành một biểu tượng Âm - Dương lớn. Và cũng không ngạc nhiên, nếu hình ảnh hang đá bằng cách này khác được tái tạo thâm trầm và mạnh mẽ trong kiến trúc.

#### 1. Hang - con người

Hang đã là nơi chào đời của bao thế hệ người nguyên thủy. Cùng với hình dáng hơi cong tròn, tính rộng và khả năng chứa đựng... hang trở thành nguyên mẫu của dạ con - lòng mẹ - người đàn bà, các biểu tượng về cội nguồn, sự phục sinh của loài người. Con người ra đời từ hang/lòng đất/quả bầu như ra khỏi lòng mẹ là những mô típ tương đương trong các huyền thoại khởi nguyên Đông Nam Á.

Gắn bó gắn gũi với biểu tượng dạ con - người đàn bà, trong thơ Hồ Xuân Hương - bà chúa của những vần thơ Việt đầy các biểu tượng tình dục hoang sơ - hang là một biểu tượng của âm vật (trong tiếng Sanskrit yoni = tử cung/âm vật). Điều này được thể hiện qua các bài thơ vịnh hang động như động Hương Tích, hang Cốc Cở, hang Thánh Hóa... Nhưng có lẽ bài hay nhất là bài hang Cốc Cở:



Trời đất sinh ra đá một chòm,  
Nứt làm đôi mảnh hòm hòm hom.  
Kẽ hằm rêu mốc trơ toen hoئن,  
Luồng gió thông reo vỗ phập phòm.  
Giọt nước hữu tình rơi lôm bôm,  
Con đường vô ngần tối om om.  
Khen ai đẽo đá tài xuyên tạc,  
Khéo hớ hênh ra lắm kẻ dòm.

(*Hang Cắc Cớ - Hồ Xuân Hương*)

Tiếp đó, hang cũng là biểu tượng của trái tim - trung tâm. Dáng hang gần tròn và con đường đi vào hang quanh co uốn khúc còn làm người ta liên tưởng tới bộ ruột của người. Có những nhũ đá trong hang như hình vú mẹ và ngày xưa, để chứng tỏ mình đúng là Thiên Tử = Con Trời, có những vua chúa Trung Hoa đã phải vào hang trèo lên “bú tượng trứng” những cái vú trời đó. Vòm hang mà người xưa ở thường có một cái lỗ để thông sáng, khí và thoát khói gọi nhớ đến cái lỗ sọ của người. Đạo giáo gọi cái khoang lỗ đó là Côn Lôn - trùng tên với quả núi cao nhất Trung Quốc. Trong đó, lại có động phòng = phòng hang trùng tên với cái phòng được dành cho vợ chồng đêm tân hôn. Bằng cách thiền định, tức tập trung tinh thần vào Côn Lôn mà con người có thể đắm mình vào cõi hư vô tức trạng thái hỗn mang nguyên thủy. Hang với đặc tính tối tăm, nơi chứa đựng nhiều sự bí mật, bất ngờ cũng là biểu tượng của miền vô thức của con người...

Dễ hiểu, khi hang được đồng nhất với quả bầu mẹ đã sinh ra con người, một mô típ cũng rất phổ biến ở Đông Nam Á. Stein (50) cũng chứng minh mối quan hệ giữa tên gọi Bàn Hồ = con chó - ông tổ của người Dao theo truyền thuyết sinh ra từ một cái hang với các từ hồ = quả bầu, hồ lô = bình vò nước, hồ thiên = bầu trời = trời hình quả bầu, động thiên = trời hang = trời hình hang... Ta đã biết, người Chăm, Ba-na còn bảo lưu truyền thuyết về tổ tiên là một con chó và có những hội lễ cho phép đàn ông - đàn bà, trai - gái tự do tùy hứng ân ái hòa

hợp trong sự âm u tù mù như trong hang - một trạng thái hỗn mang tương tự với các hội hang của người Thái, đêm rã hội đình La của người Việt...

Từ đó, hang là chốn linh thiêng của tổ tiên, thần linh và những người bất tử. Ta không ngạc nhiên khi biết 3 vị thần Brahma, Visnu, Siva được nhất thể hóa thành một biểu tượng là tử cung của vạn vật. Trong tiếng Sanskrit, garbha = tử cung = cái bình chứa lửa/thần lửa/vũ trụ/khoang hình hang chứa Phật tích và là gốc của garbhagriha = nhà - tử cung = hậu cung của đền thờ. Trong truyền thuyết Trung Hoa, Lão Tử - người sáng lập Đạo giáo - sinh ra từ hang. Đạo Thiên Chúa cũng cho rằng Jesu sinh ra từ hang và được chôn trong hang...

## **2. Hang - vũ trụ**

Gắn với núi, rừng đầy cây cỏ muông thú và là nơi ở của con người vốn là trung tâm, cái trục của vũ trụ, cùng với dáng cong tròn, trống rỗng hang cũng được coi là một hiện thân của quả trứng vũ trụ = cội nguồn vạn vật được tách thành hai nửa trên là Trời, dưới là Đất. Từ đó, hang cũng trở thành hình ảnh của vũ trụ với nền hang là Đất, vòm hang là Trời. Lỗ ở đỉnh hang được nhìn nhận nằm trên cái trục của vũ trụ, điểm nối trời với đất, là con mắt của trời - mặt trời - sao bắc đẩu, là nơi linh hồn thoát khỏi hang - trần gian tối tăm để lên trời - miền sáng cực lạc.

Người Trung Hoa xưa tin gió là hơi thở của đất, của núi thổi ra từ hang là miệng của đất và núi. Vì thế các đền thờ thần gió được dựng trong hang. Người Toraja và người da đỏ châu Mỹ chôn người chết ở trong hang núi, nơi gần trời hơn cả, để vừa là một cách đưa người chết về với tổ tiên, vừa hy vọng ở đó, hồn người chết dễ bay về trời. Như một quy luật muôn đời, các vua chúa Trung Hoa đã dành cho mình cái tục chôn hang đó như một đặc quyền. Các kim tự tháp Ai Cập chính là các lăng mộ của vua chúa Ai Cập hình hang núi...

Riêng trong các truyền thuyết Hy Lạp và từ đó trong tác phẩm của Platon thì hang lại chính là nơi trần thế, nơi của sự ngu tối, đau khổ...

## II. HANG - KIẾN TRÚC

### 1. Nhà/đền/tháp hình hang/núi

Là ngôi nhà đầu tiên do trời đất sinh ra cho người, hang cũng đã cung cấp cho người một mô hình kiến trúc đầy ắp các biểu tượng khởi nguyên thiêng liêng và gần gũi.

Kiến trúc cổ truyền khắp thế giới, nhất là ở châu Phi và Đông Á - Đông Nam Á có những ngôi nhà, lều, đền miếu... có hình mái tròn hoặc chóp nón được coi có từ thời nguyên thủy và rất gần gũi với hình hang - núi.

Trong kiến trúc La Mã, cửa và hốc tường phía trước cũng được coi là hình ảnh thu nhỏ của cái hang vũ trụ và tương ứng với thần điện của nhà thờ. Các mái vòm của thánh đường, lăng mộ Hồi giáo có nền hình vuông cũng biểu thị vòm hang - vòm trời.

Thực tế, một mô hình lều, nhà có mái tròn mô phỏng hang/quả trứng/núi ở vùng thảo nguyên hay hải đảo đều được coi là cách thích ứng tốt nhất với môi trường có gió mạnh, đồng thời, những đường cong của hình vòm hay đường thẳng tam giác đã trở thành những hằng số của nhiều kiệt tác kiến trúc trên khắp thế giới từ các tháp Chăm, Angkor đến các kim tự tháp Ai Cập...

Ngôi nhà cổ nhất của người Trung Hoa là những ngôi nhà đất hay đúng hơn là nhà - hang được đào xuống lòng đất, khoét vào vách đồi hoặc đắp bằng đất vàng có tên gọi là huyệt = hang/lỗ. Tiếp đó, dạng nhà truyền thống Trung Hoa có tên Minh Đường (Nhà, Sáng), do có cửa quay hướng Đông - hướng mặt trời mọc - ánh sáng chính là ngôi nhà mô phỏng cái hang bởi nó có mái hình tròn như vòm hang - bầu trời với một cái lỗ giống với lỗ hang để thông khí và một cái hố ở nền để chứa nước mưa, tạo ra một cái trục nối liền 3 thế giới tương tự như hang động luôn thông với ánh sáng của trời, nước suối ngầm dưới lòng đất (Stein: 44). Người ta ngỡ rằng ban đầu nền nhà cũng có

hình tròn, nhưng một ngôi nhà Minh Đường điển hình sau này có nền hình vuông (theo quan niệm trời tròn - đất vuông) với 4 cạnh tương ứng với 4 mùa, 12 cửa tương ứng với 12 tháng và 12 cung của vòng Hoàng Đạo, 8 cột tương ứng với 8 hướng và 8 quẻ (Bát Quái) trong Kinh Dịch... Vì thế, Granet gọi nhà này là Lịch Đường (Nhà Lịch)...

Rất có thể, những di tích nhà của văn hóa Ngưỡng Thiều thời đá mới có nền nửa chìm nửa nổi, có mặt bằng tròn và vuông, có bếp lửa hình quả bầu và có tường thấp... là những ngôi nhà hình hang.

Sự tối tăm bên trong của nhiều dạng nhà mái tranh sát đất, không có vách, không có hoặc có ít cửa sổ ở Đông Nam Á cũng có thể được lý giải bởi đó chính là những cái hang nhân tạo - nơi ẩn nấp - cất giữ của cải - nơi ở chủ yếu của người đàn bà.

Tuy nhiên, do gần với núi khởi nguyên - trung tâm vũ trụ nên mô hình hang được mô phỏng, tái tạo nhiều hơn và rất nổi bật trong các công trình tín ngưỡng. Đặc biệt các công trình kiến trúc cổ Ấn Độ và từ đó, các đền chùa ở Đông Nam Á có thể được khái quát bằng hình ảnh hang và núi, trong đó, núi và hang - hai nguyên mẫu của kiến trúc Phật giáo thường được kết hợp và đan xen với nhau. Cụ thể hơn, đó là những ngôi chùa được dựng trong hang núi với những tượng Phật đặt trong hốc đá có hình hang, với những bảo tháp là nơi bảo giữ Phật tích = dấu tích của Phật - tức nơi Phật đã từng sống, giảng pháp. Các stupa (gốc của từ chùa trong tiếng Việt) nổi tiếng như Borobudur, Angkor chính là những công trình mang hình núi Himalaya - Meru - trung tâm của vũ trụ với cây cột chính là trục vũ trụ nối đỉnh vòm - hang trời với nơi cất giữ Phật tích ở bên dưới. Ta đã thấy cấu trúc, hình thể của Angkor Vat, của chùa tháp hoàng gia Thái ở Bangkok mang mô hình được lý tưởng hóa của núi Himalaya. Ngôi đền Besakih lớn nhất ở Bali dựng bên sườn núi Agung và cũng mang hình những quả núi Meru chồng lên nhau và trong tiếng Bali từ Meru cũng là từ chỉ đền (Fraser: 40). Trong khi đó, từ chỉ chùa trong tiếng Myanma là ku = hang (Snoggrass, 1985: 202). Các chùa - hang ở Giang Tô, Thiểm Tây, Hà Nam (Trung Quốc) rất nổi tiếng với hàng nghìn tượng Phật.

Chùa Hương - nơi hành hương số một của các Phật tử miền Bắc Việt Nam chính là một dạng chùa - hang và tên gọi Hương là một biến thể của hang, điều mà một bài ca dao Việt còn nhắc nhở:

*Chùa Hương tích gọi là chùa Hang.*

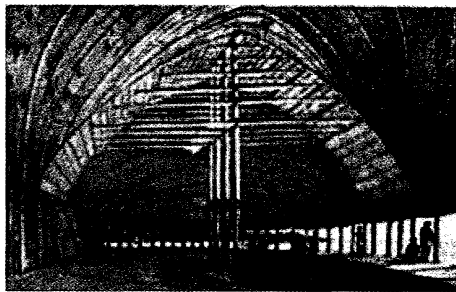
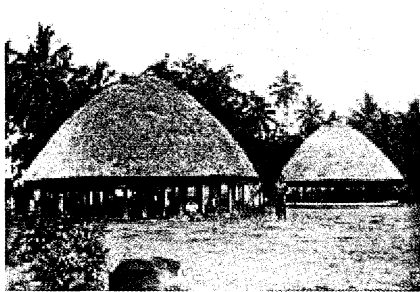
*Rừng xanh lẫm gỗ hôi nàng biết không...*

Tháp Chăm về cơ bản cũng có cấu trúc hang - núi với lòng rộng, mái cong tròn và những lỗ thông khói ở vòm tháp...

## 2. Vòm kèo - hang

Ta cũng đã biết hậu cung của đình Việt - nơi thâm nghiêm u tịch nhất ở đình - thường có bộ vì kèo “kẻ chuyền” có hình vòm gọi đến hang. Điều này tương tự với các hậu cung của đền thờ Ấn Độ cũng thường là một gian nhỏ, tối tăm và không trang trí được gọi là garbhagrha = dạ con của nhà. Tương ứng với nguyên tắc “Hang trong Núi” của kiến trúc đạo Hindu, ngôi đền còn được gọi là Guraraja = Vua của hang động.

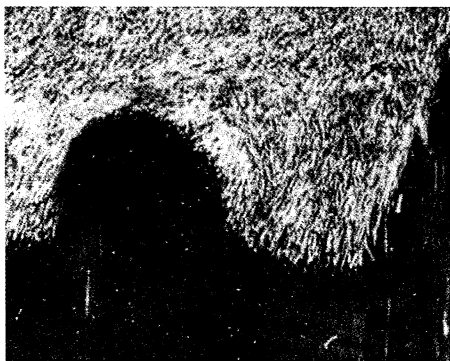
Những đường cong ở mức độ khác nhau trên bộ vì kèo và vì cột nhà của nhiều tộc người Đông Nam Á cũng rất có thể là hồi quang của mái nhà hình vòm hang (Hình 1, 2).



Hình 1,2: Nhà Samoa (Nam Thái Bình Dương) nhìn từ bên ngoài và bên trong  
Nguồn: Internet.

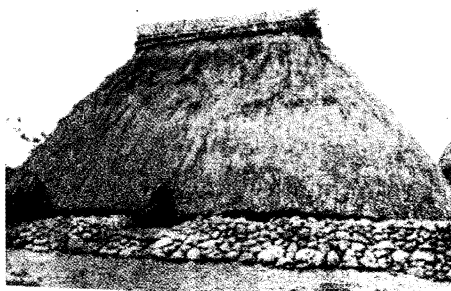
## 3. Cửa hình hang

Các ngôi nhà Mnông, Xtiêng, Cơ-ho, Atoni (Timor)... có mái tròn hình mu rùa sập đất trông như một cái hang với chiếc cửa hình vòm hang được gọi là “cửa mẹ”. Chiếc cửa này thường thấp đến mức người



Hình 3: Cửa của ngôi nhà Mnông

Nguồn: Hypress.



Hình 4: Nhà của người Atoni (Timor)

Nguồn: Hicks.

vào phải hơi cúi mình. Đó là một cách chào thân nhà như một người Mnông ở Đắk Lắk từng giải thích. Điều này làm ta nhớ đến câu “Vào bái nhà, ra bái ngõ” ở Nghệ An khi nói đến dạng nhà cổ có cửa thấp tương ứng với rìa mái gắn sát đất (Hình 3, 4).

Quan niệm về một cái lỗ trên mái nhà - hang nối liền 3 thế giới ít nhất cũng đã được người Toraja, Thái gắn cho hai cửa đầu hồi vừa là nơi thông gió, khói vừa là nơi để hồn người chết bay lên trời, hồn tổ tiên - thần linh bay xuống...

Ta biết dạng nhà khởi nguyên Đông Sơn có sống mái cong trong tâm thức Ngaju Dayak được gắn với thân hình cong tròn của rắn, được gắn với thế giới bên dưới - người đàn bà - bình nước (mô phỏng hình quả bầu)... Nhưng có lẽ, sống mái cong ấy chính là sự kế thừa và đổi mới cái mô hình truyền thống có trước là mái mô phỏng vòm hang và không khó thấy mối liên hệ tương ứng có thể thay thế giữa các biểu tượng hang/lỗ và rắn (thường phóng ra từ hang gỗ) - quả bầu - lòng mẹ - dạ con... Ta cũng sẽ thấy quan hệ này được phản ánh trong ngôn ngữ...

#### 4. Nhà mồ - mộ hang

Cũng dễ hiểu khi hang/lỗ là ngôi nhà của người chết. Nếu người Toraja chôn người chết ở những cái hang thực sự hay nhân tạo thì người Khơ-me cũng có tục chôn hang hoặc làm mộ hình hang cùng

với việc diễn lại cuộc sống săn bắt hái lượm của tổ tiên sau đám ma. Tục chôn hang cho đến gần đây còn thấy ở người Gié-Triêng. Người Lô Lô lại có tục chôn riêng đầu người chết trong hang. Không ngẫu nhiên người Hoa gọi chết là quy sơn - về núi, gọi cửa mộ là sơn môn = cửa núi. Tục xếp đá quanh mộ của người Toraja, Hmông, Mường cũng là dấu tích của tục chôn hang này (Hình 5, 6).



Hình 5: Một khu mộ Toraja  
Nguồn: Waterson.



Hình 6: Mộ đá Mường ở Đống Thếch  
Nguồn: BAVN.

## 5. Hang - khía cạnh ngôn ngữ

Từ mối quan hệ hiện thực và biểu tượng trên, ta có thể hiểu mối quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ hang với các từ chỉ người/sông/rồng/nhà...

Maspero (785, 787) từng vạch ra mối quan hệ từ họ giữa các từ chỉ hang/lỗ/đường rồng/làm rồng/sự trống không với các từ chỉ rồng/sông cũng như với các từ Cồn Lôn/Cổ Long/Cửu Long... chỉ núi/sông/tộc người/vua chúa trong một số ngôn ngữ ở Đông Nam Á.

Benedict (353) cho biết thêm: hang/lỗ/rỗng (Việt) - plong/brong/prong/song/zong/sung/chung (Thái nói chung, PMY). Trong khi đó plong/blong (Lê) = balung (IN) = rong (Môn - Khơ-me nói chung) = nhà.

Dalil (183) cho rằng zotna (Madagascar) = hang lớn có quan hệ từ nguyên với rumah (Malay) = omah (Java) = nhà. Trong khi ta biết umat (Tanimbar) = ema (Timor) = người/tên tự gọi tộc người > ama/tama (IN, Chamic) = bố > maruqanay (Malay) = người đàn ông/

giống đực. Đáng chú ý ở đây có hiện tượng đảo và ghép từ maruqanay = maru < uma + qanay < malay tương tự uma (Tetum) = amu (Savu) = nhà/dòng họ (Waterson: 142).

Ta cũng biết trong tiếng Chamic, mang/bang = hang/lỗ/cửa rất gần gũi với sang/thang = nhà có gốc yang = người.

Một thành ngữ Việt là “ăn lông, ở lỗ” rõ ràng ám chỉ cuộc sống nguyên thủy ăn sống nuốt tươi và ở trong hang.

Trong tiếng Hán, theo Lý-Jim (302) xue (BK) = huyết (Hán - Việt) có nghĩa gốc và tượng hình là hang đá, trong *Thuyết văn* là nhà bằng đất. Kinh Dịch viết: “Thượng cổ huyết cư nhi dã xứ” = người thời cổ sống trong hang ngoài rừng.

Trong Lễ ký lại viết người cổ đại mùa hè sống trong các cốc = hang, mùa đông sống ở sào = tổ. Tàn dư của loại nhà - hang vào thời Hán - Đường là dạng nhà tù hình tròn như một cái hang ngầm được gọi là viên thổ - đất tròn.

Eberhard (456) cho biết người Tungus không dùng từ huyết mà là ku = cốc = hang/lỗ/khe để chỉ nhà - hang được làm ngầm dưới đất (trong tiếng Miến cũng có ku = hang = chùa).

Điều cần lưu ý là nếu ta đã thấy các từ chỉ nhà có thể biến thành các từ chỉ mái/nóc/cửa/lan can... của nhà thì trong kiến trúc, biểu tượng, hang cũng được thể hiện hoặc ở toàn bộ ngôi nhà như nhà cổ Trung Hoa, hoặc ở phần mái như chùa Phật giáo, hoặc ở mái và cửa như nhà Mnông, hoặc ở bộ vì kẻ chuyển phần hậu cung của đình làng Việt...



## CHƯƠNG 2

# Biểu tượng cây

### I. CÂY - BIỂU TƯỢNG

Cây là một trong những biểu tượng phổ biến và phong phú nhất của văn hóa loài người. Dễ hiểu bởi môi trường sống của người khởi nguyên là núi rừng = núi - cây và người nguyên thủy là những người “ăn rừng”.

#### 1. Cây - con người

Nhiều tộc người trên thế giới có quan niệm đồng nhất cây với người nhưng được thể hiện bằng nhiều cách khác nhau: Coi cây là hình ảnh của người khởi nguyên mang tính Âm - Dương hay cây vừa là dương vật, vừa là âm vật (người La Mã cổ); niềm tin về người phải hóa cây trước khi thành hình người hay trước khi xuống đất, hồn người ở trên trời hoặc đậu trên ngọn cây vũ trụ như chim (các tộc vùng Altai); hồn của trẻ em từ cây đầu thai vào bụng người mẹ (thổ dân Australia); tục các cô gái xăm hình cây có rễ từ cửa mình, lá cành xum xuê trên hai bầu vú (người Irăng); các bức vẽ cây mọc từ các bộ phận sinh dục của người (người La Mã); tục người kết hôn với cây (Ấn Độ, châu Phi, Bắc Mỹ)...

Sự sinh sôi nảy nở của cây, màu xanh của lá, hương thơm vị ngọt của hoa trái đưa cây lên trở thành một biểu tượng của người mẹ mẫn con, của sức sống và sự phồn thực.

Người Dravidien ở Ấn Độ có tục lệ cho người con gái hoặc trai kết

hôn với một loại cây nhiều quả như cây xoài để cây truyền cho năng lực phồn thực trước khi lấy chồng hay vợ. Một biến thể của tục trên là tục kết hôn cây với cây, theo đó một cặp vợ chồng hiếm con vào ngày lành tháng tốt, vào buổi sáng sớm ra bờ hồ hay sông thiêng để trồng hai cây thiêng, một cây đực, một cây cái liền nhau và được bó buộc vào với nhau. Đôi cây vợ - chồng này được bảo vệ và chăm sóc cẩn thận với hy vọng hoa trái tươi tốt của cây là con cái của người. Một người vợ khó đẻ phải đem một hòn đá có khắc hình đôi rắn cuộn lấy nhau được rửa nhiều năm bằng nước ở sông hay hồ thiêng đặt vào giữa hai gốc cây đó. Mối liên hệ giữa đôi cây vợ - chồng với sông nước và đá làm ta nhớ đến sự tích trâu - cau của người Việt và ta không quên rằng người Dravidien cũng ăn trâu...

Tục cây kết hôn với cây cũng được ghi nhận ở Trung Quốc, Triều Tiên. Một câu chuyện thời Tống kể rằng, tại vùng lưu vực sông Dương Tử, người chủ một cây mai không có quả nhờ một ông mối đem đồ cưới và một cái váy của người con gái chưa chồng đến buộc vào cây và nói những lời chúc mừng, nhờ đó, lần đầu tiên cây mai đó có nhiều quả (Eberhard: 174).

Đặc biệt nhiều tộc người ở Việt Nam có các truyền thuyết kể người ra đời từ cây.

Trong huyền thoại sáng thế “Đẻ đất đẻ nước” của người Mường, cây si là cây nhờ mặt trời truyền sức sống đã trở thành bất tử, cây tỏa lá chia cành đến đâu là đất mường lan đến đó... Cây hóa thành Bà Dăn - Mẹ khởi nguyên, Bà Dăn đẻ ra hai chàng Bướm Bạc và Bướm Bờ sau lấy hai nàng con gái trời lại đẻ ra các chúa Mường, đẻ ra chim Tùng, chim Tót. Chim đẻ ra trứng, trứng nở thành muôn loài. Bà Dăn cũng là nữ thần dạy người cách làm ăn...

Với người Sre (một nhóm Cơ-ho), xương của người khởi nguyên được tạo từ vỏ cứng như thép của cây đa, mạch máu của người được tạo thành từ những sợi thớ dai của cây đa, dòng sữa nuôi nấng người chảy từ nhựa đa.

Sự đồng nhất cây - người cũng được thể hiện ở tục kéo si của người

Mường xưa, trong đó một cây si tượng trưng cho người già được để nằm trên một đồng gạo. Sau khi cúng lễ, con cháu trong nhà lấy sợi dây buộc vào ngọn si rồi từ từ kéo cho cây si đứng lên, tiếp đó vun gạo vào gốc si thể hiện mong muốn cho người già khoẻ mạnh, sống lâu như cây si.

Nhiều tộc người lấy tên một loại cây làm họ. Người Khơ-mú có họ Cut = rau dớn, người Hoa, Hmông có họ Lê/Li, Đào/Thào...

Trong huyền thoại khởi nguyên của người Munda (Ấn Độ), trong cơn hồng hỏa, hai anh em đã sống sót nhờ trú ẩn trong lòng cây tiril (?), vì thế, cây này có màu gỗ đen.

Trong các câu thành ngữ Việt: Người ta là hoa đất; cây khô không lộc, người độc không con; vì lợi ích mười năm trồng cây, vì lợi ích trăm năm trồng người... ít nhiều đều có sự liên tưởng, đồng nhất cây và người.

## **2. Cây - vũ trụ**

Cây cũng là hình ảnh gắn gũi và sống động nhất của sự sống và quan niệm Cây Đời/Cây Vũ Trụ/Cây Trí Tuệ phổ biến ở mọi nền văn hóa.

Với rễ cắm sâu và lan tỏa trong đất hút nước, thân và cành lá vươn lên trời hút ánh sáng, cây thể hiện sự hòa hợp giữa các tầng thế giới, các yếu tố của vũ trụ (tương tự biểu tượng hang).

Nhiều tộc người từ Đông sang Tây và trong đạo Hindu, Do Thái, Hồi còn có quan niệm cây vũ trụ mọc ngược với rễ làm cành, cành làm rễ như một biểu tượng cho mặt trời và cho tính hai chiều trong sự vận động của vũ trụ.

Dáng đứng thẳng của cây thể hiện trục của vũ trụ (tương tự các biểu tượng núi, rìu, dương vật). Người Thái coi cây nấm với cái đầu tròn cong là biểu tượng của bầu trời.

Chu kỳ sống - chết của cây tương ứng với chu kỳ tuần hoàn của thời gian vũ trụ, của bốn mùa trong trời đất.

Với đạo Thiên Chúa, Cây chữ thập = Cây Đời = Chúa Trời. Với đạo Phật, cây Bồ Đề (Bodhi) = Cây Đời = Phật Tổ (Buddha). Với đạo Hindu thì Cây Vũ trụ có lẽ là thần Brahma, thân là Siva, cảnh là Vishnu hoặc Siva là thân, Brahma và Vishnu là hai cảnh.

Mỗi tộc người trên trái đất đều có thể có một hay hơn một cây vũ trụ.

Đó là cây sồi của người Hy Lạp, La Mã, Do Thái, Phần Lan; cây tùng của người da đỏ châu Mỹ; cây dâu tằm, cây đào của người Thái, người Hoa; cây si của người Mường; cây mía với người Melanesia...

Truyền thuyết của người Phần Lan kể về một cây sồi khổng lồ cao đến mức cành lá của nó che kín ánh sáng của mặt trời mặt trăng, cản không mây bay gió thổi. Một sinh vật nhỏ từ biển hoặc từ lòng đất (?) đã dùng một cây rìu vàng để chặt cây đổ gục xuống ngang trời thành dải Ngân Hà.

Trong truyền thuyết “Xuống Mường” của người Thái Nghệ An, cây đa là cây vũ trụ bởi rễ đa lan đến đâu thì đất mọc ra đến đó, trên đất lại có con người, cây cối muông thú cùng hiện ra. Vì chim ác từ trời xuống đậu trên cây đa phá hoại ruộng vườn, người chặt cây đa, chim trời không xuống được nữa quay sang phá cây quả của Trời, Trời tức mình gây ra một cơn đại hồng thủy...

Một truyền thuyết Thái khác lại kể sau nạn hồng thủy, một cây đa to tỏa bóng kín mặt đất khiến người không có chỗ làm ăn. Trời cho người mượn rìu vàng để chặt cây, nhưng chặt mãi cây vẫn không đổ vì chặt cành nào, cành đó lại tự liền lại. Người phải chịu bó tay cho đến khi Trời phóng sét vào làm đổ cây...

Trong “Đề đất đề nước” Mường cũng có mô típ chặt cây vũ trụ: Cây chu đồng bông thau quả thiếc (?), cây cũng có sức mạnh tự tái sinh như cây đa Thái.

Với người Việt xưa, cây vũ trụ là cây đa và cây gạo - hai loại cây luôn gắn liền với đình, chùa, bởi đó là cây thiêng, bởi vì “thần cây đa, ma cây gạo” (Hình 1).

Nhưng để hiểu sâu sắc hơn tính vũ trụ của hai cây trên, cần phải

trở về với tâm thức các tộc người ở Tây Nguyên thời Đông Sơn vốn là anh em gần gũi với người Việt.

Như Dambo (1138) nhận xét, cây đa (jiri/ljori) là chiếc chìa khoá của huyền thoại người Thượng và huyền thoại về cây đa chứa đựng một triết lý có trước mọi nhà triết học, một quan niệm về thế giới có trước các nhà vật lý không gian, một khái niệm về sự sống có trước các nhà sinh vật tiến hóa.

Truyền thuyết Sre (Cơ-ho) cũng kể rằng chính thân cây đa đã dạy người đàn ông biết đỡ đẻ cho vợ...

Người Ê-đê coi cây đa là nơi ở của các vị phúc thiện thần. Đam San - người anh hùng trong trường ca - ngủ trong lòng một cây đa, và từ đó linh hồn chàng bay lên với Aê Đu Aê Điê (Thượng Đế). Việc Đam San chặt đổ cây đa thiêng đã gây ra cái chết của hai người em gái chàng, hai nàng Hơ Nhi và Hơ Bia gửi hồn trong cây...

Với người Xơ-đăng, cây đa là một biểu tượng cho sự sống, sức mạnh và sự trường thọ. Họ có tục khi chôn cất xong một kẻ chết xấu (chết khác thường), những người đưa đám đi một vòng quanh cây đa để chia sẻ tuổi thọ với cây. Khi một người mẹ bị sảy thai vì ma xấu, cái thai được đặt vào lòng (hốc) của một cây đa, chân được tưới nhựa đa - sữa thiêng để anh em của nó sẽ được sống lâu khoẻ mạnh...

Nhưng đúng ra, cây gạo (plang/blang) mới là cây vũ trụ - cây đời - cây mặt trời thực sự của người Tây Nguyên, đặc biệt ở các tộc nói tiếng Môn - Khơ-me. Đó là cây thời gian bởi nhìn cây, người biết được sự chuyển mình của trời đất. Khi cây gạo nở bùng hoa đỏ trên trời cao, đó là lúc rừng núi Tây Nguyên bùng lên sức sống mùa xuân với “bầy



Hình 1: Cây đa xưa ở Cổ Loa  
Ảnh: Lê Vượng

ong lên rừng hút mật”, “bầy voi xuống sông uống nước” và lũ làng già trẻ trai gái nô nức vào hội lễ đánh dấu sự mở đầu mùa mưa - mùa lúa mới - năm mới - một chu kỳ sống mới của vạn vật. Trong hội, một thân cây gạo là cột thờ - cột lễ - cột vũ trụ - cây đời với các trang trí mặt trời - mặt trăng, chim - rồng... Con trâu tế thần sẽ được buộc ở đó và khi đâm trâu, máu trâu sẽ tưới vào gốc gạo, được rải quanh làng thể hiện sự cầu mong mưa sẽ thấm đầy gốc lúa, sức sống của cây gạo sẽ là sức sống của cây lúa, của người, của làng. Đó cũng là cây không gian, bởi có làng ở đâu thì có cây ở đó. Nhìn cây, con cháu sẽ biết được tổ tiên mình từng sống chỗ nào.

Người Mnông còn có tục trồng các hàng cột là thân cây gạo, trên đỉnh cột có hình chim đại bàng - thân lúa vào lễ mừng cơm mới đầu tiên, ở khu làng mới.

Người Ba-na lại có tục trong lễ mừng lúa mới dựng cây gơng (thân cây plang - cây vũ trụ tương tự cây nêu của người Việt) trước nhà rông, sau đó người từ mọi nhà đem gạo mới lên vãi vào cây gơng. Gạo được hứng từ cây gơng rơi xuống, một phần được cất trong các nồi thiêng ở nhà rông phần còn lại được dồn vào cho “mẹ lúa” thổi cơm cho làng ăn chung.

Chắc chắn, tên gọi cây gạo trong tiếng Việt Bắc Bộ có nguồn gốc từ sự đồng nhất cây gạo và cây lúa - cây vũ trụ trên. Còn người Việt Nam Bộ gọi nó là cây gòn hoặc bông gòn, từ gòn rất có thể có gốc từ gơng là từ chỉ các cột lễ - cây vũ trụ của người Tày Nguyên.

Người Muria ở Đông Bắc Ấn Độ, cũng coi cây gạo (semur) là cây thiêng. Một truyền thuyết về sự tích cây gạo kể: “Ngày xưa, ở phía trong âm hộ của người đàn bà có một hàm răng còn dương vật của người đàn ông cũng rất dài. Khi dương vật đến chỗ đó thì bị răng cắn đứt dần cho đến lúc dương vật chỉ còn độ dài như bây giờ. Vì thế, người đàn ông nổi cáu và lấy một cây cọc ấn vào âm hộ làm các cái răng cắm hết vào cây gậy rồi rút ra vứt đi. Cây gậy đó mọc thành cây gạo với những chiếc răng đã hóa thành gai nhọn”. Theo lệ làng, con gái trong làng không được ngủ với con trai trước mùa hoa gạo

nở. Trong hội làng, các cành gạo được đem đến để ở ngôi nhà làng (ghotul) - được coi là thiên đường của trai gái làng và được đem rước quanh làng. Một số cành gạo được phủ đất sét và được trang bằng hình các chàng trai trẻ. Ngôi nhà làng đầu tiên của người Muria - theo truyền thuyết, do thần Lingo Pen lập ra - mang tên cây là Semurgaon (Hakansson, 1975: 91).<sup>47</sup>

Ngoài ra, với người Việt và nhiều tộc người ở Đông Nam Á, hai cây trầu và cau cũng là cặp cây đời - cây vũ trụ. Cây cau có thân tròn, chắc thẳng đứng được coi là một biểu tượng của dương vật - người đàn ông (rễ cau có tác dụng cường dương); còn lá trầu bầu bình hình tam giác xoè ngang mặt đất, lại bóng bẩy thơm tho như má người con gái trẻ được coi là biểu tượng cho âm hộ - người đàn bà. Thực tế, trầu cau lại có sự cộng sinh hay mối tình cây cỏ với nhau. Trầu ưa bóng mát, cần cột để leo quấn nên trồng cạnh gốc cau rất hợp. Đất có bóng trầu che ẩm ướt cũng rất tốt với cau, nhất là ở lúc cây mới lớn. Vì vậy, trầu cau thường được trồng xanh tươi quấn quýt bên nhau. Trầu - cau - vôi hòa hợp với nhau tạo ra màu đỏ - màu máu - màu mặt trời mọc - màu sự sống, ăn trầu cau sẽ có cảm giác say lâng lâng, nong nóng, đê mê, mắt sáng long lanh, da bừng sắc thắm, môi đỏ, má hồng, những cảm giác của tình yêu và cũng là những biểu hiện của trai - gái tuổi dậy thì. Ăn trầu cau xưa là cách đơn giản và hiệu quả nhất để làm miệng lưỡi thơm tho, hơi thở dễ chịu, nhiều nước bọt... những yếu tố làm tăng sự khoái cảm khi nam nữ gần gũi ân ái. Các bà đồng cũng ăn trầu cau cho hồn dễ bay lên giao tiếp với thần linh...

Kempers (158) cho rằng, trong các hình vẽ của người Ngaju Dayak thể hiện *Thế giới thiêng* (Holy World) - nơi sự sống không ngừng tuần chảy thì sự gắn bó hình cây đời với con thuyền hồn đều là biểu tượng của tính *Nhất nguyên*. Tuy nhiên, chính sự tương đồng giữa hai biểu tượng này đã giải thích vì sao, trên trống đồng, mô típ cây vũ trụ lại hoàn toàn vắng bóng...

---

<sup>47</sup> Mô típ âm hộ có răng hay âm hộ là một cái miệng thú - một tổ kiến là một mô típ khá phổ biến trong tư duy biểu tượng của loài người phản ánh tính hai mặt: quyền rũ và nguy hiểm, sự sống lớn và cái chết nhỏ... của âm hộ.

## II. CÂY - KIẾN TRÚC

### 1. Nhà - cây

Cùng với hang đá, các hốc cây cổ thụ lớn như cây baobab ở châu Phi, cây đa ở châu Á, hay các tán lá cây rừng cũng đã là những dạng cư trú của người nguyên thủy. Để từ đó cây trở thành một ngôi nhà khởi nguyên của tổ tiên và thần linh.

Truyền thuyết Trung Hoa kể Hữu Sào là người đã bày cách làm tổ trên cây cho người ở tránh thú dữ. Sử sách Trung Hoa cũng ghi rằng người thời nguyên thủy sống trong nhà như cái tổ chim. Theo Eberhard (318) việc người Hoa dùng từ sào = tổ chim ở trên cây để chỉ nhà sàn ở vùng Nam Trung Hoa cho thấy những ngôi nhà sàn đó giống với tổ chim trên cây. Trong Hán tự, chữ dư (Hán - Việt) = yu (BK) có tượng hình là nhà trên cây nhưng trong văn giáp cốt có nghĩa là tôi = đại từ ngôi thứ nhất (Hình 2).<sup>48</sup>

Dambo (1020) dẫn một truyền thuyết Sre kể về sự tích ngôi nhà, theo đó thừa đầu, người không có nhà, phải sống trong bọng cây rừng. Một hôm, thần tối cao Ndu nhìn thấy chàng trai nghèo ở trong lòng cây mhi (si?) cũng là nơi trú ngụ của mình. Thương tình chàng trai, thần hóa phép làm cho lá cây mhi ken dày lại làm mưa không thể thấm lọt. Từ đó, mọi người rủ nhau đi tìm cây mhi để làm nhà ở... Sau đó, Bung (Người khởi nguyên - anh hùng văn hóa Sre) đem đến cho người tranh tre nứa lá và dạy người làm nhà. Khi (thần) cây đa cho người sắt để làm búa, dao rìu, Bung lại dạy người biết chọn gỗ tốt làm nhà, biết dùng rìu đo kích thước của nhà. Các con mỗi lại dạy người biết cách đục đẽo làm mộng để lắp thành bộ khung cột nhà...

Thực ra, cho đến gần đây, người ta vẫn thấy những dạng nhà trên cây thực sự như nhà của người Semang, Sakai (Malaysia), Manoho

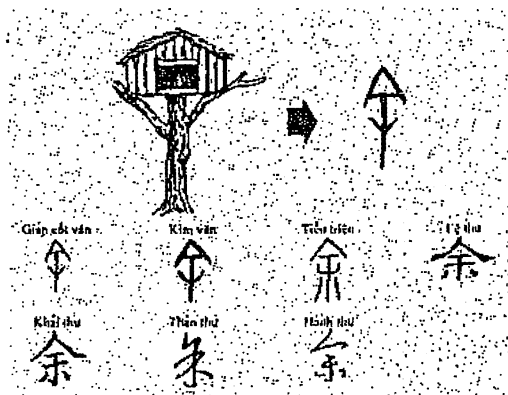
---

<sup>48</sup> Trong Phần III, ta sẽ thấy các từ chỉ nhà có quan hệ từ nguyên với các từ chỉ người.



(Philippines) hay như chòi gác, chòi canh của người Việt trong kháng chiến chống Pháp (Hình 3).

Maspero (680) khi phân tích, so sánh các huyền thoại về cơn đại hồng thủy và về các con vật tổ ở Đông Nam Á đã nhận thấy một chủ đề thống nhất nhưng được tái hiện đa dạng là: Sau cơn hồng thủy, một cái tháp (ngôi nhà cao) được dựng lên mà sự sụp đổ của nó trùng hợp với sự phân tán của loài người; những quả núi hoặc đền tháp được dựng lên khi có các cuộc đua tài giữa trai - gái (hát đối đáp, đánh cầu...); một nàng công chúa bị nhốt một mình trong một cái chòi/tháp/nhà một cột hay trên cây nhưng cuối cùng vẫn gặp gỡ hòa hợp được với người yêu thương là một con vật...



Hình 2: Tượng hình chữ Dư  
Nguồn: Lý - Jim.

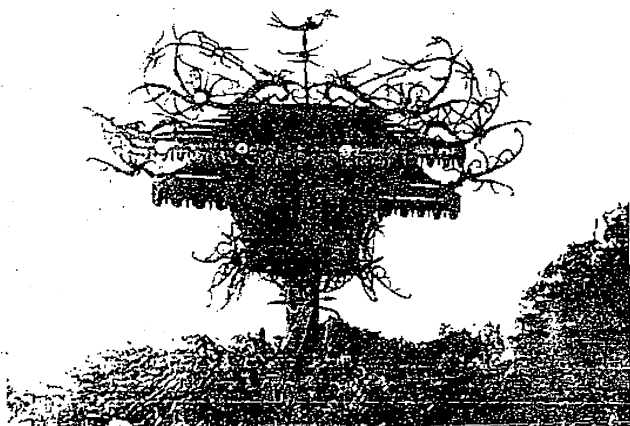


Hình 3: Nhà của người Manoho (Philippines)  
Nguồn: N.V.Huyền.

Maspero kết nối các mô típ trên với những ngôi nhà một cột có kích cỡ khác nhau của người Khơ-me thường dựng để thờ cúng nak ta (thần đất) hay để thờ bình tro của người chết, tiếp đó với mô típ tháp có 7 hoặc 9 tầng (tương ứng với số tầng trời) dùng để giam các cô gái hay để các vua chúa lên trời trong truyền thuyết Trung Hoa, Chăm và trong thơ Li Tao của Khuất Nguyên. Bà cho rằng có sự tương ứng giữa các mô típ núi = đền/tháp = nhà trên cây hay nhà một cột với nhau và với tục cách ly các cô gái tuổi dậy thì, với tín ngưỡng vật tổ...

Nhưng ở đây một lần nữa ta có thể thấy mối quan hệ giữa các công trình kiến trúc với các huyền thoại khởi nguyên.

Ta cũng biết dạng nhà sàn một cột không chỉ có ở Quảng Tây mà còn có ở Tây Tạng. Người Ngaju Dayak, người Kayan (Borneo) cũng để tro người chết trong những ngôi nhà nhỏ một cột (solong) như người Khơ-me. Trong khi đó, người Ngada ở đảo Flores cũng có một dạng miếu thờ một cột cao 2 - 3m với mái hình nón trông giống hệt một cái cây có tên gọi là ngadhu/ndaru (rất có thể có quan hệ từ nguyên với tên gọi tộc người Ngada). Dạng miếu này luôn được dựng ở trung tâm làng sánh đôi với miếu thờ các bà tổ được gọi là bhaga - một dạng nhà nhỏ hình vuông (3m x 3m) hay chữ nhật (Hình 4, 5).



Hình 4: Nhà mồ một cột của người Kayan

Nguồn: Waterson.



Hình 5: Miếu thờ ông tổ Ngada

Nguồn: Erb (112).

Theo Erb (1988), các nghi thức liên quan đến việc tìm, chạm khắc, dựng cột ngadhu khá phức tạp.

Trước hết, miếu thờ bà tổ phải luôn được dựng trước cột thờ ông tổ, tương tự trong cuộc sống, người đàn bà luôn ở trong làng để đợi người đàn ông đến tán tỉnh chứ không phải ngược lại.

Cột ngadhu phải là một loại gỗ màu đỏ và rất cứng gọi là hebu (gỗ lim?). Trước khi vào rừng chặt cây lấy gỗ làm ngadhu, người chủ lễ hơ các đoạn tre trên lửa và qua các vết nứt để đoán xem tổ tiên bằng lòng cho lấy cây ở khu rừng nào (cách xem giống bói mai rùa). Sau đó, một tốp đàn ông mang đồ lễ gồm gà, cơm, rượu vào rừng, chọn cây. Một cây lao cổ, thiêng đã truyền qua nhiều đời, được cắm cạnh cây được chọn, nếu cây lao đứng vững, cây đó sẽ được chặt. Việc chặt cây chỉ được tiến hành vào 3 - 4h bởi người ta cho rằng ngadhu là một người đàn ông, vì thế không thể ngã trước mặt mọi người giữa ban ngày ban mặt. Tất cả rễ cây được đào lên vì nếu sót, rễ đâm ra cây mới sẽ làm cho mọi người trong họ có ngadhu bị nguy hiểm.

Theo truyền thuyết, tổ tiên người Ngada đã đến Flores bằng thuyền, mang theo trâu, vàng và gỗ hebu. Vì thế, lễ rước cây về làng là sự tái hiện truyền thuyết đó với hai người vác cây được gọi là anakoda = thuyền trưởng, hai người ném các khúc mía trước và sau đám rước để xua đuổi ma quỷ cản đường và ngăn hôn các cây rừng khác vì muốn trở thành ngadhu cũng theo về làng. Trong tiếng trống chiêng rộn rã, mọi người (trừ các em bé gái và bà mẹ đang nuôi con nhỏ) nhảy múa hát ca đón mừng cây ngadhu. Khi cây ngadhu được dựng cạnh miếu bhaga, lễ đâm trâu mổ lợn cúng tế bắt đầu. Việc điêu khắc cột - được coi là việc mặc bộ quần áo đặc biệt được cho ngadhu - thường kéo dài 3 ngày. Ba phần điêu khắc biểu trưng 3 phần đặc biệt của bộ trang phục cổ truyền (adat) mà nam giới mặc trong hội lễ: boka = một cái khăn đỏ quấn quanh đầu, lue = một mảnh vải đen quàng chéo qua ngực và sapu = một mảnh vải đen thắt ở lưng. Trước khi trồng cột ngadhu, người ta thả một con chó, một con gà, một con lợn, cả 3 đều mang màu đỏ - màu sự sống và ít gạo xuống lỗ cột. Cột ngadhu phải

dựng vào lúc tối hoặc trưa, vì bóng của nó đổ vào người nào người đó sẽ bị ngã mà chết. Khi cột dựng xong mọi người chơi trò đuổi bắt những con gà thường được nuôi thả rông trong làng. Các con gà bắt được bị giết và máu gà được tưới vào cột. Cột ngadhu vì thế là một biểu tượng cho sự thống nhất và đoàn kết của cả làng (trong việc làm vui lòng tổ tiên - thần linh)... Tiếp đó, cả ngadhu và bhaga được đặt tên theo tên của ông bà tổ dòng họ đã lập làng. Một con trâu bị giết và máu trâu lại được tưới lên cột. Thịt trâu được chia cho người. Lễ cuối cùng có hàng chục con trâu được hiến tế để tạ ơn tổ tiên...

Có thể thấy, vai trò của miếu Ngada tương tự với vai trò của cây gạo - cột đâm trâu ở nhiều tộc người ở Tây Nguyên.

Mặt khác, ngôi nhà hình nón của người Manggarai (Flores) rất gần gũi với miếu thờ ông tổ của người Ngada (Hình 6).

Eberhard (318, 174) cho rằng, bàn thờ thổ thần (ở các tộc người Nam Trung Quốc) thường có nhiều cây bao bọc và có thể chỉ là một cái cây. Việc thờ cây là một dạng thờ thần đất. Mỗi quan hệ giữa cây và sự phồn thực thể hiện rõ trong tục “cây kết hôn với cây”, tục cúng tế cây...

Thư tịch Trung Hoa (Thủy kinh chú) cũng nói tới những đền miếu - cây ở Chiết Giang, Phúc Kiến. Tục thờ cây là một phần của tục thờ núi và trong một số trường hợp liên quan tới tục thờ rắn, thờ đá...



Hình 6: Nhà người Manggarai  
Nguồn: Waterson.

Trong chữ Hán, chữ xá có nghĩa gốc là nhà khách cũng có tượng hình là một nhà một cột mái hình cây - tam giác; chữ tổ chỉ miếu thờ tổ tiên có tượng hình là một miếu một cột...

Cần nhắc lại, người Toraja cũng có những ngôi nhà mái cao được một số học giả coi là sự mô phỏng

cây vũ trụ. Maspero cũng đã nói về ngôi nhà hình cây của người Thái Trắng và của người Khơ-me.

Như vậy, có nhiều cơ sở để cho rằng, các dạng nhà, miếu thờ một cột đã là một dạng kiến trúc mô phỏng cây - một mô hình vũ trụ tương đương với núi, gắn với chim tổ - thế giới bên trên, điều đã được thể hiện trong quan niệm Ngaju Dayak cũng như ở người Thái Trắng. Trong mối quan hệ đó, chùa Một Cột của người Việt mang biểu tượng bông sen cũng có thể được coi là một sự kế thừa - đổi mới dạng đền miếu mang biểu tượng cây này.

Có lẽ, dạng nhà sàn truyền thống của người Ifugao (Philippines) chỉ có 4 cột trên nhỏ dưới to trông giống hệt một gốc cây, mái hình “kim tự tháp” với một lỗ thông khói trên đỉnh cũng là một dạng nhà mô phỏng cây. Điều đáng chú ý là dạng nhà này lại rất gần gũi với dạng nhà có mô hình bằng đất sét ở di chỉ Lưu Gia Khẩu của cư dân nước Yelang = Dạ Lang xưa ở Quý Châu - Trung Quốc (Hình 7, 8).

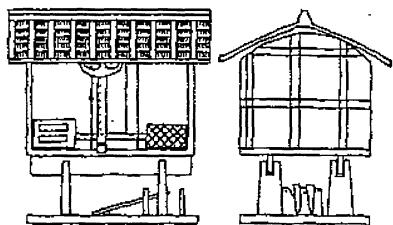
Trong thực tế, cột của những ngôi nhà, lều đầu tiên của người dù mái lợp lá hay da thú cũng luôn là những cây gỗ. Cột là vật đỡ, là cái trục liên kết mái - nền, là yếu tố cơ bản của kiến trúc nói chung...

Từ đó, dễ hiểu cột nhà được đồng nhất với trục vũ trụ nối đất và trời, với cây đời, với cột sống của cơ thể người.

Trong kiến trúc Ai Cập cổ, các cột đá vẫn mang hình cây cọ vươn thẳng với thân cột có gân và đỉnh cột xòe ra thể hiện sự nở hoa của cây mọc lên từ đất.



Hình 7: Nhà Ifugao  
Nguồn: Ellis.



Hình 8: Mô hình nhà Lưu Gia Khẩu  
Nguồn: Higham.

Theo Waterson (124, 118) một quy tắc khá phổ biến ở Đông Nam Á là các cột nhà phải luôn được “trồng” với chiều cột đứng tương ứng với chiều cây mọc là gốc dưới - ngọn trên.

Cụ thể người Malay có một nguyên tắc khi dựng nhà là “một nhà - một cây”, theo đó 9 cây cột nhà chính phải được tách ra bằng nhau từ cùng một thân cây đã được đẽo thành hình vuông. Khi dựng cột, vị trí các cột phải tương ứng với vị trí của chúng ở cây gỗ mẹ (phải chăng điều này nhắc nhở đến ngôi nhà khởi nguyên một cột?). Nguyên tắc kiến trúc Bali cũng quy định chỉ được chặt những cây đã đủ tuổi để làm nhà và phải có một nghi lễ để cây có một cuộc sống mới dưới dạng nhà. Một quy tắc khá phổ biến ở Đông Nam Á là các cây trong bộ khung nhà phải được “trồng” với phần gốc luôn ở phía dưới, ngọn lên trên. Với các thanh dầm, xà thì phía dưới là phía Nam và phía Đông (tương ứng với quy tắc “gốc bể - ngọn nguồn” ở người Việt). Người Sumba còn tin rằng nếu không làm vậy người mẹ trong nhà sẽ đẻ ngược.

Trong tiếng Bugi (Sulawesi), từ pong = cây/thân cây/nguồn gốc/mùa xuân/sự bắt đầu/vốn liếng/bản chất... Từ huneq-koloq = lộn ngược là từ chỉ sự loạn luân cũng là từ chỉ việc dựng cột nhà không đúng với chiều cây mọc.

Người Sumba dùng từ pamula = trồng để nói việc dựng nhà. Từ pingi = thân cây/nguồn gốc/nền tảng/phần chính. Ngoài việc các cột nhà phải có gốc dưới - ngọn trên, các cây xà dầm ngang nhà cũng phải đặt theo quy tắc ngọn của cây trước phải tiếp nối với gốc của cây sau theo chiều thuận - ngược chiều kim đồng hồ được coi là chiều của sự sống (và ta hiểu vì sao mọi hình người, động vật trên trống Đông Sơn đều chuyển động theo chiều này).

Người Karo Batak đặt gốc của cây dầm, xà về phía Tây - Bắc và gian ở hướng đó được gọi là benakayu = gốc cây là gian của chủ nhà.

Ta cũng đã biết trong tiếng Gia-rai phun = gốc và phun sang = chủ nhà. Trong tiếng Thái cốc hươn = gốc nhà = chủ nhà; cốc mương =

gốc mường cũng là tạo mường - người nắm giữ toàn bộ quyền lực của mường Thái.

Rõ ràng, các quy tắc và quan niệm trên đều coi nhà là một cái cây và gắn sức sống của ngôi nhà, làng với sức sống của cây. Việc thể hiện cây vũ trụ cạnh hai ngôi nhà khởi nguyên; việc trồng cây nêu/gơng của người Việt, Ba-na, Mnông trước nhà vào mùa xuân cũng có ý nghĩa tương tự.

### 3. Làng - cây

Theo Fraser (36), eho (?) - cây thế giới của người Nias - là biểu tượng cho vũ trụ và làng. Phạm vi của làng tức phạm vi của vũ trụ được coi như được đánh dấu bằng các cây cọc chế từ cây eho. Tầng lớp quý tộc được coi là sống ở trên cành của nó, còn những người tử tế - tức những người cho dân làng ăn khao ăn vọng - được so sánh với một cây đời hào phóng. Bên dưới cây, nhưng đôi khi cũng được đồng nhất với cây là con rắn vũ trụ (cũng là cầu vồng, con sông khởi nguyên, con cá sấu) có cái lưng là con đường đưa người chết xuống thế giới bên dưới.

Trong mối quan hệ với gốc bản/mường = chủ bản/mường, người Thái ở Tây Bắc Việt Nam có tục Aung lak ban/lak mường = cột bản/cột mường. Câu “mường mi han, ban mi sau” = “mường có sàn, bản có cột” phản ánh tục mỗi bản mường Thái dựng một sàn làm nơi hội họp cho các chàng trai và các vị bô lão cùng với một cái cột tượng trưng cho gốc/chủ bản mường.

Người Ê-đê, Gia-rai cũng có sự đồng nhất gong buôn/gong ploir = cột làng với người sáng lập làng và có uy thế của làng như khoa yang = chủ lễ, khoa lon = chủ đất.

### 4. Quan tài - cây

Từ quan niệm người sinh ra từ cây và khi chết trở về với cây, và hơn nữa liên quan tới ngôi nhà - hốc cây xưa, người Dayak có tục đặt người chết đứng trong lòng thân cây khoét rỗng, cây sống và vỏ cây

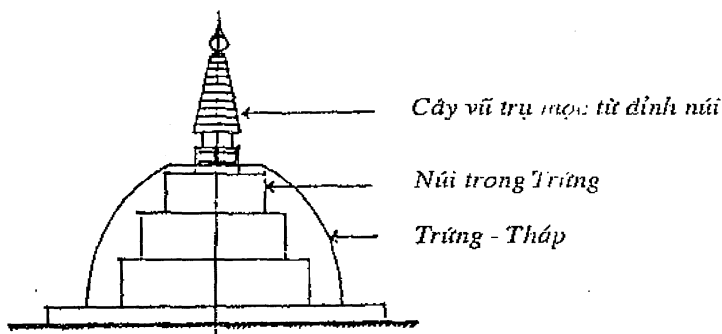
phủ dần xác người. Những quan tài bằng thân cây khoét rỗng thường được coi là quan tài hay mộ hình thuyền được tìm thấy ở nhiều di chỉ Đông Sơn như Việt Khê, Châu Can. Từ mối quan hệ giữa nhà - cây và mộ - cây nói trên, có thể thấy các quan tài mang biểu tượng cây với tư cách là nhà cho người chết đã có trước các quan tài mang biểu tượng con thuyền gắn với quan niệm con thuyền đưa hồn người chết hoặc với quan niệm nhà hình thuyền.

Người Việt còn gọi quan tài là áo quan, và việc nhập quan tài còn được gọi là mặc áo cho người chết. Liệu điều này có quan hệ gì với những chiếc áo nguyên thủy làm bằng vỏ cây, đến tục bó xác người chết bằng vỏ cây và sau là bằng chiếu và tiếp đó đến tục làm áo quan bằng thân cây khoét rỗng? Trần Từ (250) dẫn Cusinier cho biết người Mường gọi tấm vải hay chăn che xác người chết là la chol = lá (cây) săng đá liên quan đến tục xưa dùng lá che người chết hoặc áo quan để rồi tự hỏi: “Phải chăng đây là biểu tượng của rừng, vì nghĩa địa là một cánh rừng nhỏ?”. Cũng có thể đặt một câu hỏi nữa: phải chăng đó là biểu tượng của cây?

## 5. Các mô típ cây

Như các biểu tượng kiến trúc khác, biểu tượng cây đời - cây vũ trụ biến hóa và bám rễ vào nhiều yếu tố kiến trúc Đông Nam Á.

Trong kiến trúc Phật giáo, phần đỉnh của các stupa cũng được coi là cây vũ trụ mọc từ đỉnh núi vũ trụ (Hình 9).



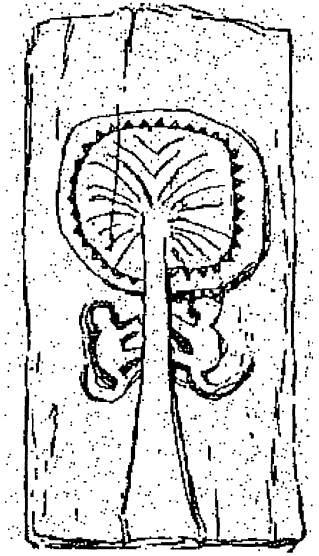
Hình 9: Mô hình stupa

Nguồn: Snoglass.



Nếu trên hình vẽ làng khởi nguyên Ngaju Dayak cây vũ trụ tỏa bóng mát cho hai hình nhà thì sân khấu rối bóng Java có hình lá và được gọi là kayon = cây hoặc gunungan = núi.

Ngôi nhà dành cho đám cưới của người Muria ngoài hình âm hộ nổi bật ở cột nhà trung tâm còn có nhiều hình hoa quả lá cành ở các bộ phận khác như lời nhắc nhở đôi vợ chồng trẻ rằng người đàn bà là đất còn người đàn ông là kẻ cày cuốc và gieo hạt trồng cây. Trên cột của nhà làng Muria cũng có hình cây, chắc là cây gạo (Hình 10). Và ta có thể liên hệ hình cây này với các hình rồng trên cột đình Việt...



Hình 10: Hình cây trên cột của nhà làng Muria

Nguồn: Hakan.

## CHƯƠNG 3

# Biểu tượng quả bầu

### I. BIỂU TƯỢNG QUẢ BẦU

Khái niệm quả bầu ở đây mang tính đại diện cho các loại quả như bầu, bí, dưa, mướp trong họ bầu bí nói chung.

Bầu bí là một trong những loại cây trồng đầu tiên của con người ở Đông Á - Đông Nam Á. Truyền thuyết về những quả bầu thần trong hang cho thấy con người, đã tìm và trồng bầu ngay từ thời còn ở hang. Bầu bí với cả ngọn, quả, hạt là nguồn thức ăn dồi dào và quan trọng đến mức sau này, khi người biết trồng lúa thì bầu bí cùng với khoai sọ vẫn được người Khơ-mú coi là “bạn tình” của lúa. Mặt khác, quả bầu cũng đồng thời cung cấp cho người những vật dụng đầu tiên rất thiết thực như vỏ bầu khô đựng nước, rượu, đồ ăn, hạt giống; gáo múc nước, môi chan canh... Từ đó, bầu là nguyên mẫu cho việc chế tác các loại bình, vò, nồi, đồng hồ, trống...<sup>49</sup> Người Trung Quốc xưa và các cô gái Lào cho đến gần đây còn dùng quả bầu làm phao, thuyền vượt sông.

Từ đó, quả bầu có một vị trí rất đặc biệt trong đời sống tâm linh của nhiều tộc người, nhất là ở châu Phi và Đông Nam Á.

---

<sup>49</sup> Từ đồng hồ nghĩa đen = hồ bằng đồng, đó là một chiếc bình nước bằng đồng đáy có đục một lỗ nhỏ cho nước chảy nhỏ giọt để đo thời gian được chế ra từ thời Tây Hán, lúc đầu gọi là lậu hồ (bình nhỏ giọt) sau gọi là đồng hồ (Lý-Jim: 285). Người Malay ở Perak gọi cái bình mô phỏng hình quả bầu là labu tanah = quả bầu (bằng) đất (Maspero: 912).

## 1. Bầu - con người

Bầu trước hết là người Mẹ khởi nguyên và truyền thuyết về quả bầu mẹ, trong đó quả bầu là vật cứu nạn, là ngôi nhà đầu tiên, là sức mạnh tái sinh con người rất phổ biến ở Đông Nam Á - Đông Á.

Maspero (677) đã nhận thấy mô típ người trông bầu bí xuất hiện trong nhiều truyền thuyết của các tộc người ở Đông Nam Á - Đông Á và luôn gắn bó với những mô típ cơ bản trong huyền thoại về cơn hồng thủy.

Đặng Nghiêm Vạn (1987) đã sưu tầm được 236 huyền thoại về cơn hồng thủy ở các tộc người Đông Nam Á lục địa, trong đó có 128 huyền thoại có mô típ quả bầu là vật cứu nạn cho người.

Thực ra, trong các huyền thoại đó, quả bầu có nhiều vai trò khác nhau. Ví dụ, trong huyền thoại của người La Hủ, khi hai anh em thả hai quả bầu một ngắn một dài có chung gốc từ trên núi xuống thì hai quả một sắp một ngã cứ chồng lên nhau như mách bảo ý trời hai người với nhau phải thành vợ thành chồng. Trong trường hợp này, hai quả bầu có vai trò tương đương với hai thốt cối trên - dưới trong huyền thoại của người Hmông hay với mai rùa và thân cây tre trong huyền thoại của người Ba-na. Tên gọi Bàn Hồ - ông tổ người Dao từng được lý giải bằng một truyền thuyết, theo đó, trong cơn hồng thủy, một con chó đã leo lên một tấm ván (pan = bàn) buộc vào một quả bầu (hu = hồ) và nhờ vậy được cứu sống và trở thành tổ tiên mới của loài người...

Với người Hoa xưa, Bàn Cổ (một biến thể của Bàn Hồ?) - ông tổ của họ cũng đã thoát nạn hồng thủy nhờ một quả bầu/bí và có truyền thuyết coi ông chính là một quả bầu/bí.

Trong cổ tích Mnông, quả bầu là nơi tái sinh - là ngôi nhà của người con gái - nàng tiên tương ứng với quả thị trong cổ tích Tấm Cám Việt.

Đạo giáo coi một quả bầu thiêng đã mọc trên đảo của các vị chân tiên, nơi các tay leo của nó nối Trời và Đất.

Trong huyền thoại Thái Đen, Trời để các giống lúa, cá, sách bói trong quả bầu cho con người.

Là loại quả có nhiều hạt con và gắn với người mẹ, có vỏ khô làm đồ đựng lâu bền, bầu là biểu tượng cho sự phồn thực, sự trường sinh. Tục ăn hạt bí vào ngày xuân phân, dịp Tết và trong đám cưới của người Hoa và người Việt là một cách cầu chúc phúc lộc thọ. Coi bầu là nguồn gốc sự sống và là biểu tượng của sự tái sinh, các đạo sĩ Trung Hoa cũng coi bầu bí, hạt bí là một thức ăn cho sự trường thọ. Trong đám cưới, người Hoa xưa để cô dâu - chú rể uống rượu bằng hai nửa của một quả bầu.

Theo Eberhard (279), vào Tết Trung thu, người ở Quý Châu, Hồ Nam, Giang Tô có tục làm những em bé giả bằng quả bầu bí tặng cho những người đàn bà không con để họ đặt lên giường ngủ cùng. Cũng có nơi, những người đàn bà hiếm con ra ruộng hái một quả bầu mang về nhà...

Người Việt xưa lại có tục treo hình âm hộ và dương vật (nõ nường) lên đàn bầu bí với niềm tin vạn vật sẽ cùng nảy nở sinh sôi dồi dào, mạnh mẽ.

Được biết, người Dogon châu Phi coi quả bầu là hình ảnh của toàn bộ cơ thể con người và của vũ trụ, là biểu tượng của người đàn bà, là khuôn của mặt trời, là hiện thân của thần nước. Trong điêu khắc và hội họa, hình ảnh con trai cả của mặt trời được thể hiện bằng một con cừu đực - mang giữa cặp sừng một quả bầu màu đỏ là biểu tượng của mặt trời - dạ con...

## **2. Bầu - vũ trụ**

Stein (45) đã phân tích ý nghĩa của biểu tượng quả bầu trong văn hóa Trung Hoa như một thế giới đóng kín và bí mật mang tính nữ. Đặc biệt, với dáng tròn, quả bầu được đồng nhất với các biểu tượng vũ trụ khác như hang, trời, núi, giếng. Nơi tu luyện của các đạo sĩ Trung Hoa được gọi là động thiên (trời = vũ trụ trong hang) hay hồ thiên (trời/vũ trụ trong một quả bầu = trời/vũ trụ hình quả bầu) và thường có hồ tĩnh (giếng hình quả bầu). Cái núp ở đầu quả bầu bí tương ứng với cái lỗ ở đỉnh hang, với núm vú hay rốn bụng mẹ, từ đó gắn với trực

vũ trụ. Từ đó núi Côn Lôn cũng có hình như quả bầu gồm hai khối tròn đảo ngược xếp chồng lên nhau. Chiếc nồi nấu thuốc trường sinh hay luyện vàng của các đạo sĩ cũng mang hình quả bầu...

## II. BẦU - KIẾN TRÚC

### 1. Nhà hình quả bầu

Trong huyền thoại sáng thế Lô Lô, biết sẽ có cơn hồng thủy, hai người anh trai - em gái thoát đầu trốn trong một cái đèn. Nhưng Ông Trời đã khuyên họ nên trốn vào một quả bầu lớn như một cái nhà và vì thế họ đã thoát nạn.

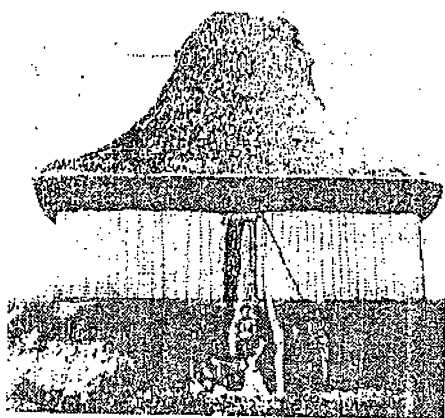
Có lẽ, từ huyền thoại đó mà người Lô Lô ở Hà Giang - Việt Nam có tục đập một quả bầu/bí trong lễ vào nhà mới và người Lô Lô ở Vân Nam - Trung Quốc có sân làng - trung tâm tín ngưỡng - xã hội làng hình tròn mang biểu tượng quả bầu.

Ta biết rằng, trong các hội lễ hướng về tổ tiên - thần linh, người xưa thường có nhiều dạng ma thuật (thơ ca, các trò diễn...) nhằm tái tạo lại sự sáng tạo thế giới, sự ra đời của con người. Kiến trúc và điêu khắc cũng là hai dạng ma thuật như vậy. Chính dựa trên một huyền thoại khởi nguyên mà mô típ cổ điển của đền tháp Ấn Độ và Đông Nam Á là hình núi vũ trụ Meru vươn lên trên biển và đất...

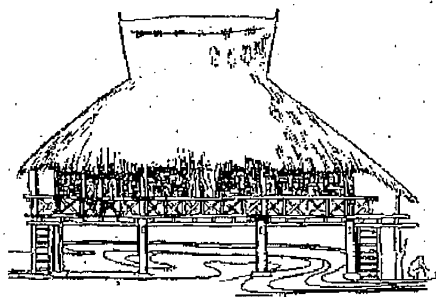
Theo quy luật đó, một ý niệm về quả bầu mẹ như vật cứu nạn, như ngôi nhà đầu tiên chở che và tái tạo loài người; tính trường sinh bền vững của quả bầu; việc những người thợ gốm, thợ mộc, thợ đúc mô phỏng quả bầu để sáng tạo ra các loại bình, vò, bát, nồi, trống... rất có thể đã tạo niềm tin và gợi cảm hứng cho các “kiến trúc sư” thời tiền sử trong việc mô phỏng quả bầu để tạo ra một ngôi nhà mang hồn mẹ tiếp tục chở che, bảo vệ, con người. Hơn nữa, do quả bầu khô là vật đựng các loại hạt và thóc giống, là ngôi nhà của hồn lúa; do cây bầu là bạn tình của lúa và quả bầu là biểu tượng gần gũi với bào thai nên có nhiều khả năng các kho lúa - nơi có hồn lúa - hồn mẹ và chỉ có phụ nữ

được ra vào - là những công trình đầu tiên mang biểu tượng quả bầu. Mặt khác, một dạng nhà mô phỏng quả bầu cũng chính là sự kế thừa và đổi mới biểu tượng hang có trước, khi con người trong quá trình phát triển nghề vườn trồng các loại rau, củ, quả đã bước đầu chuyển sang nghề trồng lúa.

Maurice (163) khi nhận thấy kho thóc của ngôi nhà đất Mnông thường được dựng theo kiểu nhà sàn đã nhắc đến một giả thuyết của học giả Pháp Charpentier cho rằng nhà sàn có nguồn gốc từ các kho thóc được để trên sàn cao nhằm giữ cho thóc lúa khỏi bị ẩm ướt hoặc bị sâu bọ, thú rừng phá hoại.



Hình 1: Ngôi nhà thủ lĩnh của người Fiji. (Melanesia)  
Nguồn: Guidoni.



Hình 2: Ngôi nhà Thái Trắng (Tây Bắc - Việt Nam)  
Nguồn: Chu Quang Trứ.

Theo tôi, có nhiều nguyên nhân địa lý - kỹ thuật dẫn đến ngôi nhà sàn, nhưng một kho thóc mang biểu tượng quả bầu cũng có thể là một dạng nhà sàn khởi nguyên liên quan đến việc quả bầu thường leo và treo lơ lửng trên dàn cây cao.

Ta biết rằng người Ba-na cũng có huyền thoại quả bầu khởi nguyên, và từ mối quan hệ cội nguồn về hình dáng, tương đương về mặt biểu tượng giữa quả bầu - trống - rìu, không loại trừ khả năng tiền thân của nhà rông - nhà trống - nhà rìu Ba-na chính là nhà quả bầu.

Thực tế, dáng nhà rông cũng gần gũi với dáng một quả bầu hơn cả với cây cột nhỏ ở giữa bờ nóc và những mô típ cánh tay thần = rau dớn ở hai đầu nóc, ở

đầu dầm nhà cũng gợi nhớ nhiều đến nùm dây, tay leo hình xoáy ốc của quả bầu = cây - quả vũ trụ.

Ngôi nhà thủ lĩnh của người Fiji (Melanesia) cũng rất giống một quả bầu và gần gũi với nó lại là ngôi nhà Thái Trắng (Hình 1, 2).

## 2. Làng hình quả bầu

Theo logic, một ngôi nhà mang biểu tượng quả bầu sẽ dẫn đến làng mang biểu tượng quả bầu.

Nếu vậy, kết cấu làng hình bầu dục, hình tròn của làng các tộc người Môn - Khơ-me ở Tây Nguyên phải chăng có lúc cũng là dấu tích của sự mô phỏng nhà - làng theo biểu tượng quả bầu, có trước hoặc sau những biểu tượng khác tương đương như mặt trời, tổ chim, rắn - rồng, trống?

Điều lý thú là, trong tiếng Gia-rai, theo Lafont (68) plơi = làng = get = quả bầu đựng nước, còn trong tiếng Ba-na các từ chỉ làng (pleilple) và chỉ quả hình tròn cũng rất gần gũi nhau<sup>50</sup>.

Nếu vậy, phải chăng các thành đất đắp hình tròn ở cao nguyên vùng hạ lưu sông Mê Kông của các tộc Môn - Khơ-me có chức năng chính là chứa nước dành cho mùa khô cũng đã có lúc mang biểu tượng quả bầu nước - tương đương với dạng thành có nhiều vòng kết hợp với thủy lợi và giao thông mang biểu tượng rắn nước/ốc/rùa?

Cần nhắc lại rằng ngôi nhà sống lõi trong tâm thức Ngaju Dayak hình rắn nước tương ứng với các biểu tượng sông - thế giới bên dưới - mặt trăng - vải thiêng - ché/bình đựng nước - đàn bà - nữ thần tối cao Jata = Âm.

Mặt khác, nếu nhà/làng hình thuyền được Lecock và Brans coi là một cách nhấn mạnh sự cố kết xã hội của những người chung một con thuyền - tức chung quyền lợi, trách nhiệm và số phận thì một ngôi nhà làng hay cả làng có hình quả bầu cũng có thể là một: Cách tương tự để củng cố tính cộng đồng của những con người có chung: quả bầu - chung lòng mẹ, cội nguồn, điều thể hiện trong các từ ghép bầu bạn,

<sup>50</sup> Trong Phần III, tôi sẽ chứng minh plơi (Gia-rai) = palei (Chăm) = plây (Ba-na)... <balai<malai = người. Mặt khác, các từ loại chỉ cây, quả cũng có gốc từ chỉ Người.

bầu đoàn trong tiếng Việt hay qua câu ca dao Việt: “Bầu ơi thương lấy bí cùng”.

**3. Chân cột nhà, cột nhà hình quả bầu - bí**

Huyền thoại khởi nguyên của người Thái Đen kể rằng Trời đã cho hai anh em tạo Xuống, tạo Ngần 8 quả bầu và 8 cột đồng để chống trời, ở đây, quả bầu chính là vật kê cột của ngôi nhà vũ trụ mái là Trời, nền là Đất.

Nhưng ta cũng thấy phần chân cột hình quả bầu, bí ngô tương ứng với các biểu tượng cối, rùa và các dạng cột nhà lớn nhỏ hình bầu bí (với nhiều biến thể về hình dáng tên gọi) rất phổ biến trong kiến trúc ở Nam Trung Quốc và Việt Nam (Hình 3).



Hình 3: Các chân cột hình quả bí của nhà ở Chiết Giang - Trung Quốc  
Nguồn: Knapp.

**4. Mộ hình bầu bí**

Nếu các bình vò nguyên thủy là những quả bầu thì việc chôn người chết hoặc chứa tro người chết trong các mộ vò, chum hình bầu bí phải chăng có liên quan đến mối quan hệ biểu tượng giữa quả bầu với dạ con - nơi tái tạo con người, đồng thời còn tương ứng với một ngôi nhà khởi nguyên mang biểu tượng quả bầu?

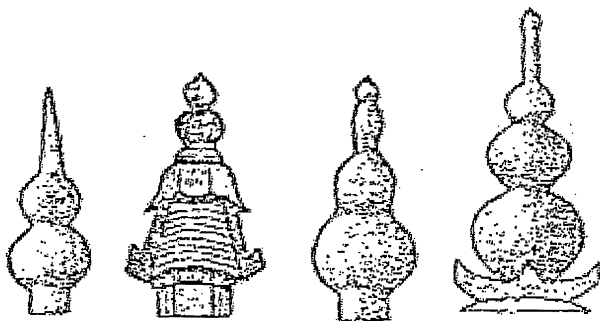
Như đã nêu, người Ê-đê, Gia-rai thường để nhau thai vào một quả bầu rồi đem chôn dưới gầm sàn.

**5. Tháp hình quả bầu**

Ta không ngạc nhiên khi nhiều bảo tháp ở Trung Hoa có đỉnh mang hình một quả bầu - một sự tổng hòa quan niệm của Đạo giáo



về quả bầu như một biểu tượng cho sự trường sinh vĩnh cửu với các quan niệm Ấn Độ giáo, Phật giáo về trứng vũ trụ và núi khởi nguyên Himalaya - Meru (Hình 4).



Hình 4: Mô típ quả bầu trên đỉnh tháp, nhà Trung Hoa

Nguồn: Snodgrass.

Trên đỉnh các stupa Nhật Bản hai nửa của quả bầu cũng được tái tạo, thể hiện hai giai đoạn cuối trong tổng số 50 giai đoạn của Bodhisattva = Bồ Tát = Giác Ngộ.

Một loại tháp cổ của người Pyu ở Myanmar cũng mang hình bầu bí với ngôi tháp tiêu biểu nhất là tháp Bupaya ở Pagan có niên đại thế kỷ VIII - IX.

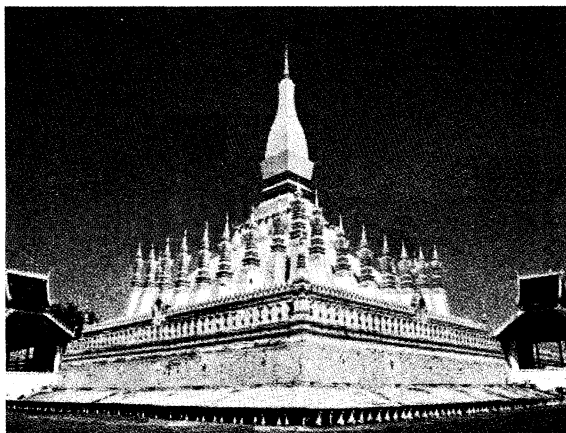
Tên của tháp được hiểu là Quả bầu thiêng (bu = quả bầu, paya = thiêng liêng).<sup>51</sup>

Các dạng thu nhỏ của loại tháp này còn thấy ở chùa Shwe Zigon cũng ở Pagan (Hình 5).

Đỉnh của Thạt Luông = Tháp Lớn ở Viên Chăn (Lào) xây năm 1566 cũng được coi có hình của một quả bầu liên quan đến huyền thoại quả bầu mẹ của người Lào<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Paya có lẽ là biến âm của Puya (Skr) = cầu cúng, thiêng liêng. Từ Paya này có một ý nghĩa rất đặc biệt trong ngôn ngữ Đông Nam Á - Nam Á và là điểm xuất phát cho Phần III của cuốn sách này.

<sup>52</sup> Ngô Văn Doanh (1998: 170) có lẽ đã quá vội vã khi coi hình quả bầu trên đỉnh Thạt Luông “là một hiện tượng độc đáo có một không hai trong kiến trúc tháp Phật giáo”. Đúng hơn chỉ có thể coi hình quả bầu trên Thạt Luông là độc đáo so với các hình quả bầu trên các tháp Phật khác. Nhiều nhà nghiên cứu Việt Nam cũng hay ngộ nhận về sự độc đáo và lạm dụng từ “độc đáo” khi nhận xét về hiện tượng văn hóa này khác ở nước mình.



Hình 5: That Luong, Lào  
Nguồn: Internet.



Hình 6: Tháp chùa Ku Tao,  
Thái Lan  
Nguồn: Internet.

Một loại tháp khác trông như những quả bí ngô chồng lên nhau cũng được thấy tại chùa Kua Tao (Chiềng Mai - Thái Lan) (Hình 6).

## 6. Các vết tích khác

Theo tục Mường xưa, khi dọn sang nhà mới, chủ nhà phải tìm một quả bí to đẹp đặt ở cột chính để thầy mo làm lễ cúng tổ tiên cầu mong mọi sự tốt lành.

Hình quả bầu bằng đất nung hoặc sứ được đặt trên đầu hồi tiền sảnh trụ sở các hội kín Trung Hoa (như hội Tam Hoàng hay Thiên Địa hội) cũng được coi là biểu tượng cho sự bất tử (và có lẽ cả sự bí mật) của dạng tổ chức này. Nhưng ta thấy mô típ này được lặp lại ở nhiều đầu hồi đình, chùa Việt, nhà cổ truyền Tây và cả nhiều ngôi nhà kiểu Pháp hiện còn ở Hà Nội.

Nếu những trang trí hình sừng ở đầu hồi nhà Thái Đen là hồi quang, mảnh vỡ của một mô hình nhà hình trâu; nếu một cái sân làng hình thuyền ở đảo Tanimba tương ứng với mô hình nhà hình thuyền ở các tộc người khác vùng hải đảo... thì rất có thể những trang trí hình quả bầu ở đầu hồi nhà Hoa Nam hay sân làng hình quả bầu của người Lô Lô cũng là những vết tích của mô hình nhà/làng quả bầu thời xa xưa mặc dù giờ đây chúng đã mang các biểu tượng khác...

### III. BẦU - KHÍA CẠNH NGỒN NGŨ

Maspero (673, 912) cho biết trong tiếng Nam Á, Sanskrit và Malay labu = quả bầu cho thấy labu là một từ Tiền Nam Phương.

Chắc chắn từ bầu (Việt Bắc Bộ) = bù (Việt Trung Bộ) và từ hu (BK) = hồ (Hán - Việt) có gốc labu này (âu = u tương tự trâu = tru).

Benedict (48) lại cho biết teng/tiàng/priang/pheng (các nhóm Thái) = balu (IN) = quả bầu (balu chắc là một biến thể của labu) và phục nguyên từ Nam Thái là baluang/baluak (?).

Trong tiếng Mnông, theo Đỗ Hồng Kỳ (1995: 47), Lênh - tên một nam anh hùng trong sử thi Mnông cũng có nghĩa là quả bầu và nước tràn. Ta đã biết Condominas (349) khi dịch khúc ca huyền thoại Mnông Gar “Mang Lêeng Mang Taa” = Đại hồng thủy đã cho rằng chỉ có mang = đêm tối là có nghĩa, còn Lêeng và Taa là vô nghĩa. Tuy nhiên, một nhân vật của huyền thoại hết sức bí hiểm này chính là Mang Liing = Bóng Tối Đại Dương có con gái là Aang = Thần ánh sáng “khi chạy trốn đã đập vỡ cái bầu nước” (?). Trong phần từ vựng, ông cũng cho hay lêeng = nhông = qak bầu. Có lẽ lêeng (Mnông) = baluang (NT).

Theo truyền thuyết Lào về Khunborom, người Lào được sinh ra từ 2 quả bầu lớn trong tiếng Pali là Lavu, từ đó có tên gọi Lavo > Lào. Trong khi đó, một quan điểm khác coi tên Lào có gốc Lava. Tuy nhiên, như ta sẽ thấy, nghĩa gốc của Lava = Con Người. Vậy tên gọi quả bầu phải chăng cũng có gốc từ chỉ Người?

Theo Maspero (788), trong một số trường hợp tên Côn Lôn = tên gọi chung các tộc người ở Đông Nam Á từ người Hoa đường như được phiên âm từ kun - dur (Malay) = quả bầu, ví dụ tên Côn Đảo = Poulo Condor = Đảo Bầu (?).

Dù sao, cùng với việc mô típ quả bầu phổ biến trong huyền thoại hồng thủy Đông Nam Á, Trung Hoa, Ấn Độ, hiện tượng labu = bầu như một từ Tiền Nam Phương hay Tiền Đông Nam Á - Nam Á -

Đông Á đã cho thấy văn hóa bầu bí có lẽ đã phát triển từ vùng núi khởi nguyên Himalaya.

Maspero (826) cho rằng, tên gốc của Điện Biên Phủ là Mường Teng = Mường Bầu/Bí liên quan đến các huyền thoại khởi nguyên Khơ-mú, Thái coi đó là nơi có quả bầu mẹ hiện đã hóa đá.

Trong sách báo Việt hiện đại và trong bản dịch sử Thái Đen “Quả tổ mường” Mường Teng/Theng đã thành Mường Thanh (logic).

Nhưng Cẩm Trọng gần đây (1995) đã đưa ra luận điểm Mường Teng lại có gốc Mường Then = Mường Trời và là đất tổ - đất gốc của người Thái (?!).

Tương tự trong tiếng Hán: hồ = quả bầu = tròn, hồ thiên = trời tròn như quả bầu... trong tiếng Việt, bầu là từ loại chỉ các vật hình tròn như bầu trời, bầu vú...

Tại miền Trung có loại thuyền hình tròn được gọi là ghe bầu = thuyền bầu. Người đàn bà có thai được gọi là bà bầu và có mang = có bầu; mang thai = mang bầu = vác trống...

## CHƯƠNG 4

# Biểu tượng người mẹ

### I. NGƯỜI MẸ - BIỂU TƯỢNG

#### 1. Người mẹ - con người

Người mẹ hay người đàn bà luôn là một nửa của loài người, nhưng ở thời nguyên thủy, ở những xã hội mẫu hệ mà người mẹ là trung tâm thì đó là nửa quan trọng nhất.

Không nghi ngờ gì nữa, từ việc hái lượm người mẹ đã tìm ra hạt lúa và từ đó trở thành hồn lúa. Theo Doumes (1978: 71), trong các loại cây trồng, lúa là cây duy nhất trong thời kỳ làm đồng được các tộc người ở Đông Dương gọi là có chứa (Việt) = bun (Cơ-ho) = mtian (Gia-rai) như người mẹ; là cây duy nhất được coi có hồn (Việt) = soan (Cơ-ho) = bơngat (Gia-rai) như người...

Cũng chính người mẹ là người giữ lửa - bếp để nấu ăn và đem lại sự ấm áp cho cả người và nhà. Bếp lửa là trung tâm của cuộc sống, là biểu tượng của ngôi nhà và gia đình.

#### 2. Người mẹ - vũ trụ

Thế giới biểu tượng đã được tạo ra bởi con người và cho con người, trong đó con người là biểu tượng lớn nhất, là biểu tượng trung tâm của thế giới đó. Trong tâm thức nguyên thủy, con người là một tiểu vũ trụ, là trung tâm của vũ trụ.

Học thuyết Âm Dương Ngũ Hành Trung Hoa coi con người ứng với

hành thổ = đất ở vị trí trung tâm kết nối các hành là các yếu tố khác của vũ trụ như nước - lửa - kim loại - gỗ ứng với các phương trời, các mùa, các màu sắc, mùi vị, con số, tiếp đó coi cơ thể người là một hệ thống Âm Dương Ngũ Hành tương ứng với vũ trụ mà sự cân bằng hòa hợp Âm Dương là cơ sở cho sự sống và phát triển.

Đạo Hindu và đạo Phật cũng coi có một sự tương đồng khít khao giữa đại vũ trụ và tiểu vũ trụ, tức giữa cả thế giới và một thực thể. Theo đó, các bộ phận và chức năng của cơ thể tương ứng với các phương trời, tinh tú và thần linh. Các vị thần ở trên trời và cũng ở trong cơ thể người, cai quản vũ trụ và các cảm giác. Núi Meru trong cơ thể người là merudanda = cột sống; trung tâm của vũ trụ là một cái hang trong núi nằm ở trái tim người; gió của trời đất là hơi thở của người. Các kỹ thuật thiền định chính là việc thực hiện sự hòa hợp đồng nhất giữa cơ thể người và vũ trụ ở đó con người tưởng tượng cột sống của cơ thể là núi Meru, chân tay là đất, hai mắt lá mặt trăng, mặt trời...

Trong tâm thức nguyên thủy, người mẹ thường được đồng nhất với Đất và Mặt Trời bởi vì người mẹ đẻ như đất đẻ và nuôi người như mặt trời nuôi vạn vật. Nhiều tộc người có từ Đất Mẹ để chỉ nơi mình sinh ra và lớn lên, phải yêu và bảo vệ; có tục thờ nữ thần mặt trời và dành phía Đông hướng mặt trời mọc cho người đàn bà...

Người Việt có tục thờ Mẹ = Đạo Mẫu, trong đó Mẹ là một mà cũng là ba (một dạng tam vị nhất thể). Thờ Mẹ cũng là thờ 3 tòa thánh Mẫu gồm Mẫu Thượng Thiên = Mẹ Trời, Mẫu Thượng Ngàn = Mẹ Rừng Núi, Mẫu Thủy/Thoải = Mẹ Nước tương ứng với 3 tầng thế giới = Vũ Trụ...

## II. NGƯỜI MẸ - KIẾN TRÚC

Ngôi nhà - một khi đã là một biểu tượng vũ trụ thì cũng là một con người mang tính Âm - Dương cân bằng hòa hợp. Mái nhà “tròn” thường được gắn với Trời - Cha và nền nhà “vuông” được ví với Đất - Mẹ. Mặt bằng của ngôi nhà cổ truyền cũng thường có hai phần trong - ngoài tương ứng với đàn bà - đàn ông, chủ - khách....

Nhưng dù thế nào thì ngôi nhà đầu tiên của con người cũng là hang núi với người chủ hang - nhà là người mẹ. Biểu tượng hang/lỗ thường được đồng nhất với các biểu tượng lỗ âm hộ, dạ con, bóng tối, bên trong... tức các biểu tượng gắn với người mẹ - âm tính. Chức năng của nhà cũng là thiên chức của mẹ - lòng mẹ, nơi người sinh ra, lớn lên được che chở và bảo vệ. Ngôi nhà xưa còn gắn với bếp - nơi giữ lửa, với kho lúa thuộc quyền cai quản của người mẹ và mang tâm hồn mẹ. Từ đó, ngôi nhà nguyên thủy nói chung là một biểu tượng Âm Dương hòa hợp nhưng trội Âm. Không ngẫu nhiên, các biểu tượng kiến trúc ít nhiều đều tương ứng với biểu tượng người đàn bà - người mẹ và từ chỉ nhà của nhiều tộc người Đông Nam Á cũng là từ chỉ người/người đàn bà/mẹ...

Leidi và Thurman (1998: 130) cho biết, tên gọi Mandala - thánh đường thiêng liêng của Hindu giáo và Phật giáo có nghĩa gốc là hình tròn. Đó có thể là hình tròn của mặt trăng, mặt trời, mở rộng ra, cũng là vòng ảnh hưởng của một vương quốc, là sự quay vòng, lặp lại của một câu thơ trong kinh Vệ Đà... Tuy nhiên, khởi đầu, vòng tròn Mandala là một biểu tượng của dạ con, bầu vú, cội nguồn sự sống, người mẹ.

Ta sẽ thấy ở dưới, chính tính trội Âm của ngôi nhà ở - nhà của đàn bà con gái đã dẫn đến việc ra đời những ngôi nhà đàn ông - nhà của các chàng trai nhằm tạo ra một sự cân bằng tổng thể ở quy mô xã hội - làng...

### **1. Nhà - cơ thể người mẹ**

Trong Phần 1, ta đã biết ngôi nhà Toraja “mang bầu” trong hội lễ; ngôi nhà Chăm được gọi là thang yơ = nhà mẹ và được coi có hình người mẹ...

Nhưng một ngôi nhà mang biểu tượng cơ thể mẹ rõ hơn là ngôi nhà của người Tetum ở đảo Timor. Thực ra, ngôi nhà Tetum có mái cong tròn, cửa vòm, đầu hồi sừng trâu, không cửa sổ và bên trong tối ấy còn nhắc nhở đến các biểu tượng vũ trụ/hang trâu... song biểu tượng cơ thể người mẹ vẫn nổi bật hơn cả. Trước hết, nhiều bộ phận nhà có tên gọi trùng với từ chỉ các bộ phận của cơ thể người nói

chung: sàn hiên phía trước là “mặt” nhà, hai vách dọc nhà là “chân”, vách sau là “hậu môn”, cột sàn là “xương”, đòn nóc là “xương sống”, cửa trước - cửa đục chỉ dành cho đàn ông trai tráng qua lại là “mắt”. Tuy nhiên, buồng cuối - buồng lớn nhất trong ngôi nhà, nơi thường tiến hành các nghi lễ gia đình được gọi là uma lolon = buồng dạ con và được coi là biểu tượng cho dạ con của nữ thần Đất. Khi đẻ, người mẹ Tetum đẻ trong buồng “dạ con”, và một nghi thức trong lễ đẻ là sau khi cắt rốn 4 ngày (cho con gái), 5 ngày (cho con trai), người bố mang đứa con đỏ hỏn qua lối cửa sau, cửa mình được gọi là “âm hộ”, “cửa cái” của nhà để thực hiện việc đưa đứa bé rời khỏi thế giới bên dưới = dạ con của ngôi nhà qua ngưỡng cửa dẫn tới thế giới bên trên = cuộc sống xã hội, tức đến với họ hàng và các bà đỡ chào đón ngoài cửa (Hicks: 145).

Trong tiếng Tetum lolon = buồng/dạ con/mộ. Điều lạ lùng và lý thú là trong tiếng Anh 3 từ room, womb, tomb = buồng, dạ con, mộ cũng có âm na ná như nhau, một sự tương đồng có thể ngẫu nhiên về âm nhưng không ngẫu nhiên về mặt biểu tượng...

Waterson (129, 186) cho biết: Người Bali (Indonesia) coi ngôi nhà là một con người với bàn thờ là đầu, nơi để ngủ và giao tiếp xã hội là tay, sân là rốn, cửa là cơ quan sinh dục, bếp và kho thóc là chân và bàn chân. Tại đảo Sumba, trung tâm làng được gọi là rốn/bụng/tim làng; các cổng ở giữa hai bên làng gọi là “cửa eo”; mặt trước nhà là miệng, mặt sau nhà là lưng, đỉnh mái nhà là chòm tóc... Đặc biệt, căn nhà quan trọng nhất, thiêng liêng nhất, được dựng đầu tiên trong một khuôn viên bao gồm nhiều căn nhà của người Java có tên là dalem (bên trong) hoặc omah (nhà) cũng được coi là biểu tượng của nữ thần Lúa. Dalem chủ yếu dành cho đàn bà nên có tường kín, tối tăm đối diện với pendoro nhà dành cho đàn ông thông thoáng, sáng sủa. Dalem gồm có 3 gian, hai gian bên chứa thóc lúa, đồ may vá và đôi khi vũ khí, gian giữa có sàn cao hơn là nơi chứa của quý gia truyền, nơi thờ cúng thần Lúa Sri được đồng hóa với Nữ Thần Biển Nam có tên Nyai/Loro Kidul = người đỡ trái đất và cũng là biểu tượng cho sự

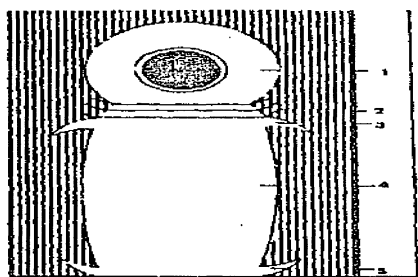


phồn thực, no ấm và ổn định. Đây cũng là nơi cô dâu chú rể ngồi trong lễ cưới để cầu xin phúc lộc, nơi đối diện với chỗ chôn nhau của con người khi chào đời, vì thế gợi nhớ đến hang động tổ tiên thời xa xưa, đến lòng mẹ mang sức mạnh sinh sôi nảy nở ...

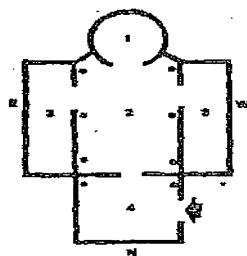
Việc lấy gang/sải/ngón tay... của người (chủ nhà, thợ mộc) để đo chiều kích các bộ phận của nhà cũng là hiện tượng phổ biến ở Đông Nam Á. Người Sasak (Timor) lấy gang tay người đàn bà chủ nhà vì cho rằng chính bà chủ là người thường ở nhà nhất và phải làm việc nhà nhiều nhất. Rất có thể, đây là quan niệm gốc do ngôi nhà thời nguyên thủy, ngôi nhà Mẹ mang biểu tượng gốc là người đàn bà.

## 2. Làng - cơ thể người/người đàn bà

Trong khi ở Đông Nam Á, có đủ cả truyền thuyết và bằng chứng về một ngôi nhà mô phỏng cơ thể người - người mẹ nhưng chưa tìm thấy một mô hình làng mô phỏng cơ thể người đàn bà nào thì ở châu Phi, các ví dụ về nhà - làng - đất đai mô phỏng hình người (anthropomorphism) - người đàn bà không khó tìm kiếm (Hình 1, 2).



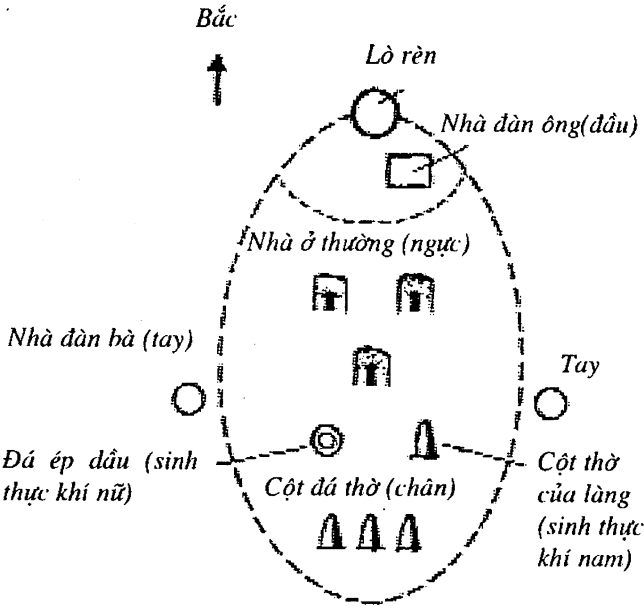
Hình 1: Kho thóc của người Fall (Cameroon)  
Nguồn: Guidoni.



Hình 2: Mặt bằng nhà của người Dogon (Mali)  
Nguồn: Guidoni.

Dull (40) cũng đưa ra một sơ đồ lý tưởng của một làng Dogon (Mali) được coi tương ứng với một cơ thể người. Làng có hình bầu dục nằm theo trục Bắc - Nam giống như một người nằm ngửa. Ngôi nhà - xương của người thợ rèn nằm ở đầu phía Bắc. (Cần nói thêm, trong huyền thoại khởi nguyên Dogon, một trong tám vị thần sáng thế là thần thợ rèn. Khi nhảy từ trên trời xuống với chiếc hòm nghề

đựng tổ tiên loài người, hạt giống, con vật giống thần đã bị gãy chân nên tượng thần thợ rèn là một người què). Phía dưới và hơi chếch về phía đông là nhà đàn ông - được coi là cái đầu của người/làng - nơi xuất phát mọi quyết định liên quan đến cuộc sống chung của làng. Hai cột cửa ra vào ngôi nhà này cũng khắc hình người đàn bà. Các ngôi nhà nằm ở vị trí ngực và bụng của làng (Các ngôi nhà này có 2 tầng, với tầng 1 được coi là người đàn bà nằm ngửa trong tư thế sẵn sàng giao hợp. Trần nhà được coi là người đàn ông với bộ khung nhà là bộ xương, cột nhà là tay chân. Một gian bếp lộ thiên được coi là đầu, nơi thờ của hai người). Tiếp đó, một phiến đá hình bầu dục dùng để ép dầu là âm hộ, đối xứng với một cái cột thờ của làng mang hình dương vật cũng được coi là nằm ở vị trí trung tâm của làng (nhưng trong thực tế, chiếc cột thờ thường được dựng ngoài tường làng để thể hiện tỏ thái độ khiêm tốn của người đàn ông và lòng kính trọng với người đàn bà). Hai ngôi nhà dành cho đàn bà có hình tròn như hình dạ con nằm ở hai bên tương ứng với tay. Các miếu thờ khác nằm phía Nam làng tương ứng với chân (Hình 3).



Hình 3: Sơ đồ lý tưởng của một làng Dogon  
Nguồn: Duli.

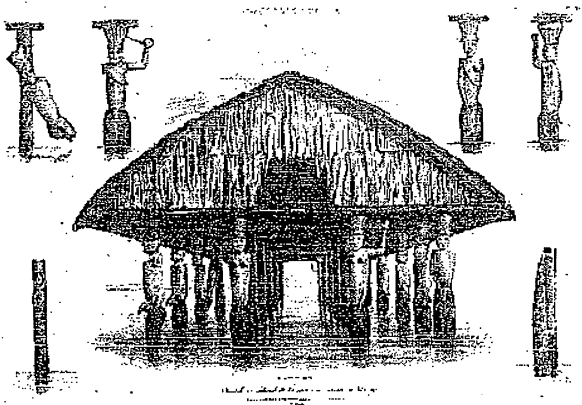
Theo Rapoport (50), đời sống vật chất của người Dogon tương đối nghèo nàn, nhưng văn hóa Dogon lại rất giàu có với hàng ngàn biểu tượng. Làng mạc, đồng áng Dogon đều phản ánh một trật tự mang tính vũ trụ. Các làng được dựng thành từng cặp thể hiện trời và đất, các mảnh ruộng được chặt đốt theo hình xoáy ốc bởi thế giới đã được tạo ra theo hình xoáy ốc...

Cần nói thêm, Dambo (1140) từng nhận thấy những điểm tương đồng giữa huyền thoại sáng thế Sre và Dogon. Có lẽ, đó là dấu tích của quan hệ cội nguồn từ rất xa xưa giữa các tộc người ở Đông Nam Á - Nam Á với nhiều tộc ở châu Phi - nơi được coi là chiếc nôi của loài người...

### 3. Các mô típ người đàn bà và bộ phận cơ thể người mẹ

a. Hình người đàn bà: Ta đã biết quanh cột chính nhà Toraja có hình người bằng tre lá cọ được gọi là anak dara (trình nữ). Tại ngôi nhà Việt, các cột chính được gọi là cột cái = cột mẹ/chính/lớn. Ngôi nhà thiêng của người Dorey - New Guinea có cột nhà ở giữa khắc hình người đàn bà, còn các cột hai bên mang hình người đàn ông (Hình 4).

b. Bầu vú: Các mô típ vú - bầu sữa được điêu khắc trên nhiều bộ phận nhà của nhiều tộc người như Toraja, Toba Batak, Ê-đê, tháp Chăm... là biểu tượng phổ biến của sự phồn thực nhưng cũng là một bằng chứng riêng cho ngôi nhà là cơ thể mẹ.



Hình 4: Ngôi nhà thiêng của người Dorey - New Guinea  
Nguồn: Dull.

c. Âm hộ: Theo Hakansson (91) các cột của ghotul = nhà làng dành cho trai gái Muria (Ấn Độ) có nhiều điêu khắc rắn, rùa, cúm, voi tùy theo vật tổ của từng làng, nhưng hình trai và gái, dương vật và âm hộ người là phổ biến trên các đầu cột. Đặc biệt, trên các cột trung tâm của nhà làng hay nhà dành cho đám cưới luôn có một hình âm hộ lớn. Trong các lễ thành đinh xưa, các chàng trai mới lớn được ấn dương vật của mình vào hình âm hộ đó.

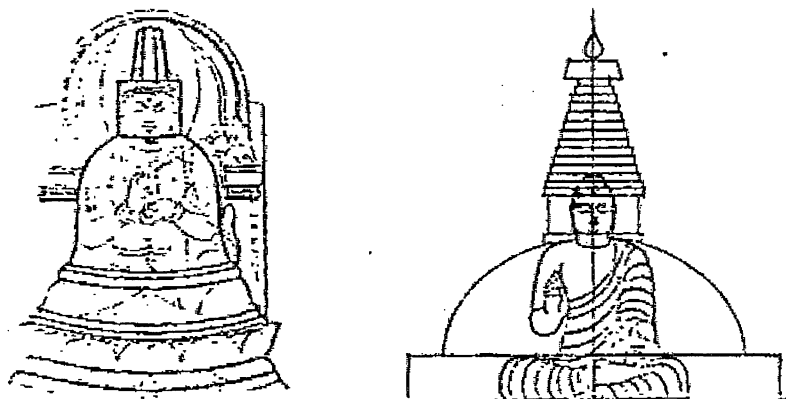
#### 4. Tháp Phật mang hình người - người mẹ

Trước hết, cần nhấn mạnh rằng, các quan niệm Phật giáo là sự phát triển tới một đỉnh cao các vũ trụ luận nguyên thủy của các tộc người ở Đông Nam Á - Đông Á và các mô hình kiến trúc Phật giáo cũng thừa kế và phát triển các mô hình kiến trúc có trước nó của các tộc người trên.

Từ quan niệm cơ thể con người khi ngồi thiền là một vũ trụ, Phật giáo đồng nhất các bộ phận của bảo tháp/stupa với các bộ phận trong cơ thể của Phật - Con Người hoàn thiện nhất, tiêu biểu và vĩ đại nhất.

Theo Snodgrass (360) tại Tây Tạng, các phần vòm, trục và bệ của stupa được coi tương ứng với đầu, thân, cột sống, chân và đuôi của Phật (Hình 5 - 6).

Trong nghệ thuật Phật giáo, stupa và tượng Phật là hai biểu tượng tương đương được thể hiện thay thế và đan xen với nhau.



Hình 5, 6: Tháp Phật hình người

Nguồn: Snodgrass.

Tại nhiều vùng ở Đông Nam Á, từ chỉ stupa và từ chỉ Phật như nhau. Tại Campuchia, stupa được gọi là “cơ thể thiêng liêng” với các phần có tên là “vai của cơ thể thiêng liêng”...

Nếu Avalokitesvara = Quan Thế Âm trong Phật giáo Ấn Độ là một người đàn ông đã hóa thành Phật Bà Quan Âm ở Trung Quốc, Nhật Bản, Việt Nam thì cũng rất có thể, một mô hình kiến trúc mang biểu tượng - cơ thể người mẹ của các tộc người Đông Nam Á - Đông Á đã được chuyển thành các stupa mang hình cơ thể Phật.

Mối quan hệ cội nguồn và tiếp xúc văn hóa giữa Đông Nam Á và Ấn Độ hay vùng Nam Á sẽ được xem xét tiếp từ góc độ ngôn ngữ và lịch sử tộc người ở Phần III.

## 5. Nhà đàn ông

Theo thiên hướng tự nhiên Dương động - Âm tĩnh, Dương hướng ngoại - Âm hướng nội... người đàn bà xưa nói chung thường gắn với ngôi nhà, trông nom cửa nhà, đẻ, nuôi con ở nhà, trong khi người đàn ông gắn với xã hội, lo việc chiến tranh, buôn bán bên ngoài...

Khi phân tích tính biểu tượng của ngôi nhà Berber, Bourdieu (102) cho rằng sự đối lập ngôi nhà ở và nhà đàn ông ở đây tương ứng với sự đối lập giữa đồng ruộng và chợ búa, giữa đời sống riêng tư và đời sống cộng đồng, giữa đêm và ngày, giữa nước và lửa... Vị trí đứng và được tôn trọng của các chàng trai hay người đàn ông Berber là ở ngoài nhà, trên cánh đồng hay trong nhà làng, trước mặt và đối mặt với người khác. Một người đàn ông ở trong nhà quá lâu sẽ bị nghi ngờ và dè bieu là “như con gà mái ru rú trong chuồng”.

Trong xã hội mẫu hệ - mẫu quyền - cư trú đằng vợ, lẽ đương nhiên người đàn ông có vai trò thấp hơn người phụ nữ. Nếu người Chăm ví người chồng chỉ là con trâu trong cái chuồng trâu = nhà vợ thì một số câu thành ngữ ở Indonesia cũng coi người con rể chỉ là “con trâu được mượn về để lấy giống”, là “con ruồi trên cái đuôi của con trâu”, là “tro trên bếp”. Nhưng ngay từ trước khi lấy vợ, những người con trai ở trong ngôi nhà của mẹ mình, vẫn cảm thấy tạm bợ vì sớm muộn

họ cũng ra đi. Ngược lại, ngay gia đình cũng không khuyến khích các chàng trai ru rú ở nhà quán váy mẹ. Và vì thế, ngay ở tuổi thiếu niên, họ đã cần một tổ chức và không gian riêng dành cho họ...

Để tạo ra một sự cân bằng Âm Dương trong xã hội, cùng với ngôi nhà của người đàn bà mang đầy tính Âm - hướng nội, nhiều tộc người ở Đông Nam Á, Nam Á, châu Phi, châu Mỹ đã dựng ra các ngôi nhà dành cho nam thanh niên hay nhà đàn ông (men's house) với nhiều chức năng mang tính Dương - hướng ngoại: Nơi tiến hành các nghi lễ thành đinh cho các chàng trai, vì thế cũng là nơi thờ cúng tổ tiên; nơi các chàng trai chưa vợ gặp gỡ trò chuyện ban ngày và ngủ ban đêm; nơi trao đổi hàng hóa giữa các làng; nơi tiếp khách của làng; nơi trao đổi và giải quyết việc làng; trung tâm chế tác mọi công cụ, nhạc cụ, vũ khí, các đồ dùng trong hội lễ, các vật thiêng của làng; nơi mở hội làng; nơi huấn luyện quân sự; trạm gác, đồn bắt khi có chiến tranh; nơi trưng bày các chiến lợi phẩm kể cả sọ của kẻ thù và sọ các con thú săn; nơi cất giữ trống trận và vũ khí. Ngôi nhà đàn ông này có vai trò càng quan trọng ở thời kỳ thường xảy ra chiến tranh và ở các tộc người duy trì tục săn đầu có mục đích tín ngưỡng, ma thuật (người ta tin đầu/sọ người có sức mạnh phồn thực) khi đàn ông trai tráng đều trở thành chiến sĩ. Cần nói thêm là, khi nhiều tộc người đã chuyển sang chế độ phụ hệ thì các nhà đàn ông này vẫn tồn tại do một số chức năng của nó vẫn cần thiết. Mặt khác, cũng không phải tộc người nào cũng duy trì dạng nhà đàn ông - nhà làng này, nhất là ở các tộc người có dạng nhà dài và nơi hội họp của làng là một gian hoặc một nhà phụ gần với ngôi nhà dài đó.

## CHƯƠNG 5

# Biểu tượng rìu

### I. RÌU - BIỂU TƯỢNG

#### 1. Rìu - con người

Rìu là một trong những công cụ - vũ khí đầu tiên và quan trọng nhất của con người.<sup>53</sup>

Trong tay người cây liu bổ dọc, bay ngang, nhanh và mạnh, phát ra tiếng động và đôi khi cả các tia lửa. Rìu cũng tạo ra một đường rãnh, cắm mình vào đất và cây, như dương vật, như lưỡi cày thể hiện sự hòa hợp giữa trời và đất, giữa Dương và Âm. Với các đặc tính đó, trong tâm thức của nhiều tộc người, rìu là biểu tượng của sấm sét - mưa dông - sức mạnh phồn thực.

Người da đỏ Maya, người Hoa thời Đường, người Celtes, người Indonesia... đều gọi rìu đá cổ là đá sét. Người Todo (Flores) gọi nó là đá mưa.

---

<sup>53</sup> Đoạn văn sau của Brough Smyth từ cuối thế kỷ XIX về chiếc rìu với thổ dân Australia cho thấy phần nào vai trò của chiếc rìu tiền sử: “Nhờ có rìu, họ có thể trèo cây nhanh như một con Koala (?). Họ chặt khắc vào thân cây để đặt ngón chân, rồi kẹp rìu giữa hai hàm răng để hai tay tự do, họ trèo lên bậc nữa, chặt một nhát nữa, và cứ như thế họ lên cao tới chỗ mà họ muốn... Với chiếc rìu đá, họ chặt những cành cây lớn để bắt con opossum (?) trốn trong các hốc rỗng, họ hạ thân cây để lấy mật ong, trứng hay nhộng, họ cắt những tấm vỏ cây để làm lều hay thuyền, họ đốn cây đẽo gỗ để làm những chiếc mộc, chùy lao, họ cắt những con thú lớn sẵn được thành từng phần, họ dùng rìu để đẽo đá làm rìu. Rìu không phải là vũ khí tấn công, nhưng trong chiến trận, người ta dùng nó để đánh kẻ thù hoặc che chắn cho mình.” (Dẫn theo Hy Tấn, 1997: 59).

Maspero (737 - 738) cho hay, người Việt ở vùng Sơn Tây xưa có tục vào ngày 13 tháng Chạp hàng năm rèn 100 chiếc rìu sắt, hoặc cứ 3 năm một lần làm rìu đồng, rìu đá để cúng dâng lên thần núi Ba Vì - Tản Viên. Thần sấm sẽ dùng số rìu đó để thi hành lệnh trừng phạt của trời, đánh chết những kẻ có tội trong các cơn dông. Thần sẽ lấy rìu đồng nhỏ để đánh người, còn rìu đá để đánh quỷ hoặc các con vật. Từ đỉnh núi, khi chớp lóe, thần vung ra những mảnh rìu bằng đồng hoặc đá. Những mảnh đó cắm sâu vào lòng đất, nhưng mỗi lần sấm nổ, chúng lại bật lên, người ta lập tức thu nhặt chúng cẩn thận vì đó là bùa thiêng chống bị sét đánh.

Lôi công - vị thần sấm Trung Hoa cũng có vũ khí là một chiếc rìu và chiếc mũ trên có đeo một chuỗi trống nhỏ.

Cũng theo Maspero (737) trong truyền thuyết Ba-na, cú muỗi là chim thợ rèn rìu cho thần sấm. Trong huyền thoại hồng thủy của người Dao đại bản, một con chim - sấm đã đền ơn cho người tử tế cứu mình một chiếc răng (hay một hạt bầu) khi chôn xuống đất mọc lên một cây bầu cho quả bầu cứu nạn. Trong khi đó, người Indonesia lại coi đá sét chính là răng của sấm và chớp... Ta thấy ở đây, rìu có liên hệ biểu tượng với chim - quả bầu - răng...

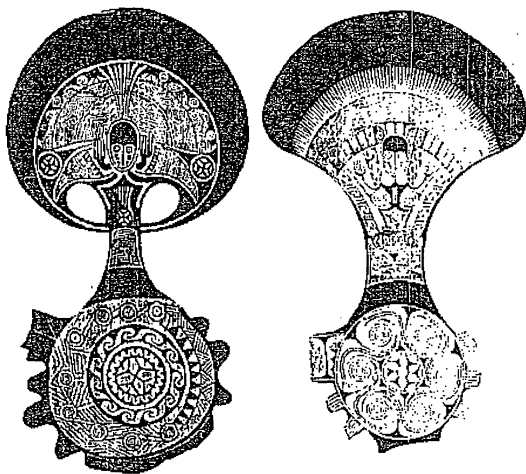
Người Dogon ở Mali nói thần nước và sự phồn thực đã phóng một cái rìu từ trên trời xuống thành sét. Những chiếc rìu đá nguyên thủy được cất giữ trong điện thờ vị thần này để dùng trong các lễ cầu mưa, cầu mùa. Người ta để rìu nằm cùng với hạt giống với niềm tin rìu sẽ truyền sức mạnh của mình vào hạt mầm làm chúng nảy khỏe và nhanh...

Trong đám cưới của người Trung Hoa xưa, người chủ hôn dùng một cái rìu chặt hai thân cây - tượng trưng cho hai gia đình - hai họ của cô dâu - chú rể thành từng đoạn và bó lại thành một bó củi - một biểu tượng hăng xuyên trong các bài hát đám cưới. Một cách lý giải coi điều đó thể hiện chức năng phân tách ra để chọn lọc và kết hợp lại mọi vật của rìu.

Một vũ khí là con cháu của rìu nhưng là một biểu tượng tương



đương với rìu là gương.  
 Thanh gương của Vua  
 Lửa Gia-rai cũng là biểu  
 tượng của lửa - sấm sét;  
 thanh gương thiêng của  
 vua Khơ-me là biểu  
 tượng của rồng naga;  
 thanh gương thần do  
 thần rùa trao cho vua Lê  
 Lợi - là biểu tượng cho  
 sấm chớp - rùa - rồng -  
 trống - thần chiến tranh  
 của người Việt...



Hình 1: Rìu thiêng Roti

Nguồn: Newton.

Newton (23) đã đặc biệt chú ý đến hình người đầu trang trí lông chim được khắc trên các rìu thiêng - dùng trong hội lễ của người đảo Roti - Tây Nam Timor. Ông cho hay chính từ những chiếc rìu này, Schuster (1951) đã đặt giả thuyết về mối liên hệ giữa các văn hóa Thương - Đông Sơn - Lapita (Hình 1).

Rất có thể, các từ chỉ rìu trong tiếng Đông Nam Á - Đông Á cổ đã có gốc từ chỉ Người tương ứng với những chiếc rìu vẽ hình người. Là công cụ, vũ khí chủ yếu của đàn ông, rìu cũng là biểu tượng của chàng trai đến tuổi trưởng thành. Trong trường ca Ba-na, các chàng trai mong và đòi được mẹ trao rìu. Có lẽ vì thế, người Ba-na đã đặt danh hiệu Đăm cho những chiếc rìu - đá thiêng như cho những chàng dũng sĩ...

Mặt khác, trong tay các thủ lĩnh, vua chúa rìu là biểu tượng của sức mạnh và quyền uy. Không ngẫu nhiên, trong chữ Plan, tượng hình của chữ vương = vua và của hai chữ uy/oai đều là một cái rìu.

## 2. Rìu - vũ trụ

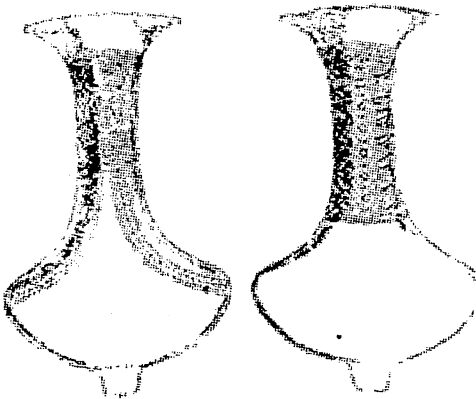
Nhưng cũng có một cách lý giải khác về biểu tượng của chữ vương, coi 3 vạch ngang song song thể hiện Tam Tài = Trời - Người và Đất, còn vạch dọc chính là vua - người có vai trò trung tâm, là cái trục vũ

trụ nổi Trời - Người và Đất. Kết nối hai cách lý giải, có thể thấy rìu cũng là một biểu tượng cho cái trung tâm - trục vũ trụ. Điều này tương tự với một quan niệm ở phương Tây, coi cái rìu thời tiền sử cũng là trung tâm - trục của vũ trụ, từ đó trong ngôn ngữ: escia (Latinh) = ax (Anh) = trục = rìu.

Huyền thoại khởi nguyên của người Dao kể rằng Niu Kua (Nữ Oa?) sau khi thoát khỏi nạn hồng thủy đã dùng đá ngũ sắc để chống trời. Một biến thể của huyền thoại này ở người Thái lại kể Niu Kua dùng 12 quả bầu bằng đồng để chống trời. Người Trung Hoa coi trên núi Côn Lôn - trục của vũ trụ có cột trụ trời. Có thể thấy trong các huyền thoại trên đá ngũ sắc - rìu - núi - quả bầu - trống - cột là các biểu tượng tương đương.

Trong thực tế, những chiếc rìu Roti được coi có “hình đuôi én” hoặc “hình trăng non” (crescentic form) và Newton (23) coi chúng có họ hàng với những chiếc rìu hình lưng eo (waisted axes) được tìm thấy ở Việt Nam, Thái Lan, Australia, Papua New Guinea có niên đại cách đây 26.000 năm (Hình 2).

Trong khi đó, theo Kampsers (46), tất cả các trống đồng Đông Sơn cũng đều có dáng lưng eo (waisted shape) kế thừa từ dáng quả bầu mẹ. Dễ thấy hình hai chiếc rìu đồng trên rất gần gũi với dáng quả bầu - bình nước.



Hình 2: Đầu rìu đồng Makassar -  
Nguồn: Kempés.

Được chế tạo từ đá núi,  
hòn cuội nơi sông suối,  
từ vỏ trai và cành cây...  
được gắn với sấm chớp,  
lửa, nước, với con người,  
với sự sống trong lao động  
hòa bình và cái chết trong  
chiến tranh, rìu đã trở  
thành một biểu tượng Âm  
- Dương lớn.

## II. RÌU - KIẾN TRÚC

Những tương đồng về mặt biểu tượng và hình dáng giữa rìu với quả bầu - chim - trống - người chính là tiền đề để rìu trở thành một biểu tượng kiến trúc.

Một khi rìu là biểu tượng của tộc người, thủ lĩnh tộc người thì một ngôi nhà thờ tổ tiên - thần linh của cộng đồng hay nhà của thủ lĩnh có thể mang biểu tượng rìu, với bộ mái cao mang sức mạnh và vẻ đẹp uy nghiêm, vững chãi ở trung tâm làng tương ứng với biểu tượng núi - cây vũ trụ - trống...

Trong trường hợp Ba-na, Gia-rai, sự đan xen và chuyển hóa biểu tượng nhà rông - nhà tổ tiên Ông Trống - Bà Trống - nhà rông - nhà thần sấm - thần chiến tranh còn bắt nguồn từ những điều kiện tự nhiên - lịch sử nhất định và được củng cố bằng sự trùng hợp tên gọi giữa nhà làng và rìu.

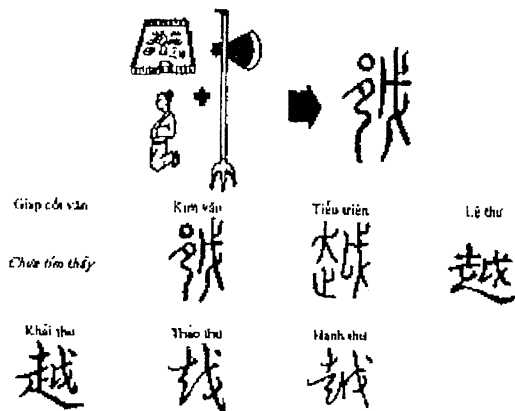
## III. RÌU - KHÍA CẠNH NGÔN NGỮ

Trong chữ Hán - một loại chữ tượng hình rất đặc sắc - có nhiều chữ chỉ rìu và gắn với chiếc rìu. Rất đáng chú ý là các từ chỉ rìu lại có quan hệ từ nguyên với các từ chỉ người - tên tộc người cũng như có quan hệ biểu tượng với nhiều hiện tượng văn hóa cổ ở Đông Á - Đông Nam Á.

Ta biết rằng chữ Việt (Hán - Việt) = Yue (BK) vừa chỉ một loại rìu có tay cầm dài, vừa chỉ một cộng đồng tộc người - một thủ lĩnh - một đất nước hùng mạnh - ở phía Tây Bắc nước Thương (1700 - 1066 TrCN) và sau là từ chỉ một khối người ở Nam Trung Quốc là tổ tiên của người Việt và nhiều tộc người khác ở Đông Nam Á hiện nay tức Bách Việt (Hình 3).

Nhưng Bình Nguyên Lộc (1971: 154) cho biết còn có một dạng chữ Việt nguyên thủy được viết cuối thời Thương - đầu nhà Chu được

người Trung Hoa gọi là chữ Việt bộ nguyệt vì cái đuôi này giống hình trăng lưỡi liềm, chữ Việt này giống hệt chiếc rìu đồng có vai (người Việt gọi là búa mặt nguyệt) được tìm thấy ở Quốc Oai (Hà Nội) và được Bảo tàng Viễn Đông Bác cổ phục chế (Hình 4).



Hình 3: Tượng hình chữ Việt hiện tại  
Nguồn: Lý - Jim



Hình 4: Một dạng rìu và chữ Việt nguyên thủy  
Nguồn: Bình Nguyên Lộc.

Theo Bình Nguyên Lộc, người Hoa đã lấy từ chỉ một loại vũ khí độc đáo của người Việt để gọi người Việt (đúng ra là ngược lại). Như vậy, giả thuyết của Schuster (1951) về mối liên hệ giữa các văn hóa Thương - Đông Sơn - Lapita là có cơ sở...

Cũng theo Bình Nguyên Lộc thực ra chữ việt - búa và chữ phủ (Hán - Việt) = pu (BK) mới là rìu. Người Hoa trong ngôn ngữ thường ngày gọi cả hai thứ là phủ hoặc việt. Có thể thấy búa (Việt) là biến âm của pu.

Vấn đề là âm pu cũng là từ chỉ một khối người khác Hoa khác ở Nam Trung Quốc nhưng âm Hán - Việt là Bộc tức Bách Bộc. Như vậy, từ chỉ búa rìu trong tiếng Hoa trùng khớp với từ chỉ hai khối người lớn khác Hoa.

Chưa hết, từ công (Hán - Việt) = gong (BK) chỉ công cụ cũng có tượng hình là một cái rìu xoè cân lưỡi vòng. Âm của từ nay lại tương ứng với âm của một từ rất gần gũi với chữ Việt về mặt tượng hình là

chữ nhưng (Hán - Việt) = róng (BK) chỉ binh khí nói chung (tượng hình của chữ binh cũng là tay cầm rìu). Có thể thấy nhưng/róng tương ứng với công (Hán - Việt) = jong/sung/chung (Ba-na, Gia-rai) = baliyung (IN) = rìu. Chữ công với hình rìu này cũng là một bộ của chữ giang (Hán - Việt) = jiang (BK) = sông - một bằng chứng về quan hệ cội nguồn giữa giang và các từ chỉ sông/krông/kông trong ngôn ngữ Đông Nam Á. Nhưng từ này cũng lại trùng hợp với Nhung (Hán - Việt) = Róng (BK) = Jong (trong tiếng Anh Pháp) mà theo Maspero (1879) là tên một khối người mà sử Trung Hoa còn ghi là Khuyển Nhung/Tây Nhung tương ứng với Đông Di, Nam Man, Bắc Địch là các từ chỉ các tộc khác Hoa ở Trung Quốc cổ đại.

Tiếp đó, từ đao (Hán - Việt) = chỉ một loại vũ khí phát triển từ con dao cũng có quan hệ cội nguồn với dao/rìu (Việt) = dao (Naga - Assam, Khơ-me, Gia-rai) = dao/gươm và với tên tộc người Dao = Yu (BK) = Dìu...

Một từ chỉ rìu nữa trong tiếng Hán là cân (Hán - Việt) = jin (BK) = đơn vị trọng lượng. Chưa thấy từ này liên quan đến khối người khác Hoa nào nhưng có lẽ tương ứng với chữ quan (Hán - Việt) = jùn (BK) chỉ vua chúa mà từ này lại tương ứng với từ Kun/Khun/Khunxt/Khan = thủ lĩnh vua chúa có gốc Kun/Kon = Người.

Trong Phần III, tôi sẽ chứng minh các từ Việt, Bộc, Nhung, Dao (tên tộc người), róng (từ chỉ nhà), Kun/Khun (từ chỉ vua chúa) và các từ chỉ búa rìu trên đều có gốc Pu - Ya là hai từ chỉ người khởi nguyên của các tộc người ở Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á...

Như đã nêu ở trên, người Hoa có tục dùng rìu chặt cành thành củi trong đám cưới. Có lẽ tục lệ trên cũng có liên quan đến cấu tạo của chữ tân = mới trong chữ Hán (gắn với tân lang = chàng rể) gồm chữ tân (là chữ đảo của chữ lập có tượng hình người đứng dạng hai chân) và cân = rìu. Phải chăng, chữ tân này còn có quan hệ đến mô típ dùng rìu chặt cây vũ trụ thể hiện một thời kỳ phát triển mới trong huyền thoại của nhiều tộc người (ví dụ chặt cây chu đồng trong huyền thoại Mường). Mối quan hệ giữa tượng hình chữ Hán và các

hiện tượng văn hóa Đông Nam Á cổ ta cũng thấy ở chữ vương = vua, văn = xăm mình > văn hóa; cổ = trống, mỹ - đẹp, sinh = hiển sinh/hy sinh, thị = dòng họ... Đó cũng là những bằng chứng cho thấy sự đóng góp của các tộc người khác Hoa vào những thành tựu đặc sắc của văn minh Trung Hoa...

Ngoài ra, hình tượng rìu/dao/qua còn xuất hiện trong các chữ: thành trong thành trì, thành công; quốc trong quốc gia; sở trong công sở, xứ sở; sáng trong sáng tạo; sĩ trong sĩ phu, nghệ sĩ; chương trong văn chương; mâu là từ chỉ can trong Mậu Tý; tuất là từ chỉ chi trong Mậu Tuất; tuế trong vạn tuế; nông trong nông nghiệp... Điều này cũng cho thấy vai trò to lớn của biểu tượng rìu trong tư duy người xưa...

## CHƯƠNG 6

# Biểu tượng rắn

**T**rong tư duy biểu tượng của loài người, rắn cùng với chim nói chung là cặp siêu biểu tượng. Không ngẫu nhiên, trong cuốn *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới*, số trang dành cho biểu tượng rắn là lớn nhất (12 trang).

Tính biểu tượng của rắn khá phong phú và phức tạp, nhất là khi rắn là một nguyên mẫu của rồng - con vật huyền thoại và siêu thực đã trở thành một biểu tượng lớn trong văn hóa Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á. Trong chương này, hai biểu tượng rắn - rồng được xét chung.

## I. BIỂU TƯỢNG RẮN

### 1. Rắn - con người

Trước hết rắn là biểu tượng của cái nhất nguyên = cội nguồn cho sự sống.

Trong tiếng Chaldéens từ chỉ rắn cũng là từ chỉ sự sống. Trong tiếng Ả Rập, el-hayyah = rắn và el hayat = cuộc sống, El Hay = Người đem lại sự sống = một trong những tên gọi Thượng Đế.

Ta đã biết trong tiếng Việt từ sông nhà/lưng nhà có gốc dòng/ròng = người/sông/ròng, rất có thể từ (sự) sống cũng như từ (hạt), giống (Việt) có gốc là hạt sống và cũng gần với sông - rồng - rắn...

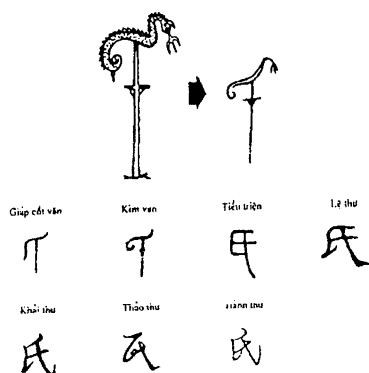
Quan niệm rắn là tổ tiên của người rất phổ biến trên thế giới.

Đức Chúa Jesu - người làm nhân loại phục sinh đôi khi được thể hiện thành con rắn trên cây thánh giá. Hình rắn cũng là biểu trưng của các vị thần Hy - La như thần Zeus - thần tối cao, Athéna - thần khoa học, thần Genius - thần hộ mệnh cũng như nhiều nữ thần lớn của tự nhiên sau này được tái hiện thành Đức Bà Maria. Người Hy Lạp rưới sữa lên các nắm mồ để cho linh hồn người chết hóa rắn trong khi thổ dân Australia tin rằng có 2 con rắn tổ tiên liên tục bò trên mặt đất và nhả ra linh hồn trẻ thơ mỗi lần dừng lại...

Tại châu Phi, rắn là thần nước, là tổ tiên huyền thoại mang đến cho con người lò rèn và các loại hạt giống. Tại Haiti, rắn là thần sông suối, mây mưa, sấm chớp, là thần cho sức mạnh phồn thực giữ các hòn đá sấm.

Nếu người Indien Aztec xưa coi vị phó vương của mình là Ciuacolti. = Người đàn bà - rắn thì người Hoa coi cặp ông bà tổ Phục Hy - Nữ Oa là người rắn và người Khơ-me coi bà tổ là nàng công chúa rắn. Các mô típ trứng rắn nở ra người, người đàn bà mang thai với rắn/rồng... khá phổ biến trong các huyền tích, thần tích của nhiều vị anh hùng, vua chúa, thần làng ở người Hoa (như Hán Cao Tổ Lưu Bang) và người Việt (như Linh Lang Đại Vương được thờ ở đền Voi Phục - Hà Nội).

Trong văn giáp cốt Trung Hoa, chữ thị với nghĩa gốc là tên một dòng họ, sau là từ chỉ dòng họ (thị tộc) được biểu thị bằng hình một con rắn nằm trên đầu một chiếc cột, thể hiện quan niệm rắn là vật tổ (Hình 1).



Hình 1: Chữ thị

Nguồn: Lý - Jim

Tục xăm mình trong lễ trưởng thành được người Việt coi là một cách để người “hóa rồng”, để khi người xuống nước, bố rồng nhận ra con cháu mà giúp đỡ, để các loài thủy quái nhìn thấy ở đó hình bóng rồng mà sợ. Theo Maspero (765, 681) người nước Nam Chiếu xưa cũng có truyền thuyết về



ông tổ là rồng, từ đó cũng có tục xăm mình và mặc áo có đuôi hình rồng. Tục nhuộm răng của người Khơ-me cũng có liên quan tới truyền thuyết về bà tổ rắn và được coi như một cách con người giải thoát bản chất naga = rắn của mình để thành người thuộc dòng giống mặt trời (?).

Với người Thái, rắn/rồng là Âm, là hồn của âm vật, là thần mẹ và trong thơ ca, vẻ đẹp của người phụ nữ luôn được gắn với vẻ đẹp của rồng rắn.

Với người Việt, rắn lại là Dương, rắn là ông Dài - ông Cụt, là Bố Rồng. Nhiều tộc người tin rằng người mẹ có mang ngủ mơ thấy rắn sẽ đẻ con trai.

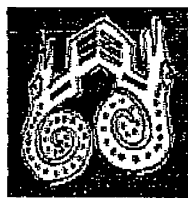
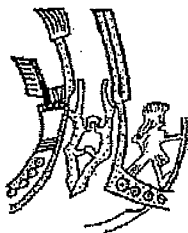
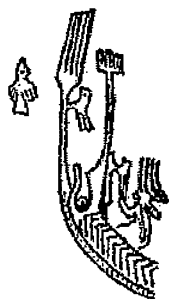
## **2. Rắn - vũ trụ**

Quan niệm thế giới/con người sinh ra từ một quả trứng có ở nhiều tộc người nhưng ít nhất người Celtes và người Trung Hoa từng tin đó là trứng rắn, rồng. Trong tâm thức Ấn Độ giáo, rắn Ananta nằm cuộn ở chân trục vũ trụ, nâng đỡ và bảo đảm sự ổn định cân bằng của thế giới. Rắn chính là con vật đầu tiên đóng vai trò nâng đỡ cả thế giới trên mình và voi, rùa, trâu, bò, cá sấu chỉ là những con vật tương đương thay thế.

Ta cũng đã thấy, làng khởi nguyên Ngaju Dayak nằm trên mình rắn nước. Người Batak tin có một con rắn vũ trụ sống trong lòng đất và nó sẽ hủy diệt thế giới...

Đúng ra, trong tư duy lưỡng hợp, rắn là biểu tượng của thế giới bên dưới thống nhất và đối lập với chim - thế giới bên trên. Theo Kempers (170), hình tượng rắn không xuất hiện trên trống đồng Heger, nhưng có mặt thường xuyên trong nghệ thuật Văn Nam. Higham (152) ghi nhận có hình hai con rắn cuộn vào nhau trên một cái cột nhà trên tháp đồng Điền.

Trên trống, tháp đồng, thay cho rắn là các con vật cùng loài bò sát với rắn nhưng có bốn chân như cá sấu, thằn lằn - những hiện thân của rồng với tư thế mặt đối mặt (có người coi là tư thế giao hợp?), đuôi hình xoáy ốc (Hình 3).



Hình 2: Chim trong mồm quái vật  
Nguồn: Trần Từ, 1996.

Hình 3: Hình đôi cá sấu trên rìu đồng  
và thạp đồng  
Nguồn: Trần Từ, 1996.

Trần Từ (1996: 135) coi hình ảnh con quái vật trán có sừng ở mũi thuyền khắc trên tang trống đang há mồm nuốt một con chim lao từ trên trời xuống là hình tượng rắn được siêu thực hóa (Hình 2).

Ta biết rằng, mô típ chữ S và các biến thể như mô típ hai vòng tròn nối liền bằng một tiếp tuyến, mô típ hai vòng tròn xoáy ốc nối liền vào nhau và xoắn ngược chiều nhau là mô típ hoa văn chủ đạo trên trống Đông Sơn.

Hà Văn Tấn (1997: 542) đã kết nối các mô típ trên với các mô típ tương tự trên đồ gốm của văn hóa cuối thời đá mới Phùng Nguyên và chứng minh đó là sản phẩm của tư duy đối xứng.

Theo Trần Từ (1977), Hentze (1932), có lẽ là người đã chứng minh một cách trọn vẹn nhất trên cơ sở cổ tự Trung Hoa và hoa văn trên hiện vật đồng thau thời Thương Chu rằng mô típ chữ S và các biến thể là biểu tượng của mọi chuyển động trong vũ trụ, thời gian (đo bằng các tuần trăng), sấm chớp... và mở rộng ra cả thần linh trên trời nữa.

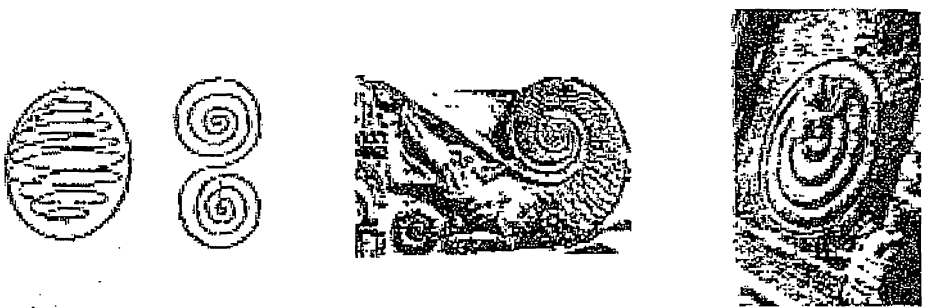
Theo Munsterberg (1986: 244) hoa văn hình xoáy ốc được người Trung Hoa gọi là lôi văn = hình sấm là một trong những mô típ trang trí phổ biến nhất trong nghệ thuật Thương. Trên đồ gốm thời đá mới, nó là mô típ chủ đạo và được coi là biểu tượng của mây mưa và sự phồn thực. Tượng hình của chữ vân = mây và lôi = sấm trong chữ Hán cổ trong Thuyết văn là hình xoáy ốc.

Thực ra, trong tâm thức nguyên thủy, tư duy đối xứng chính là tư duy lưỡng hợp và các mô típ trên đồng thời cũng là những biến thể của biểu tượng rắn - một biểu tượng gốc Âm - Dương lớn.

Trong kho tàng biểu tượng của loài người, mô típ đường xoáy ốc đơn và kép thường được gắn với các vòng quấn của thân mình rắn là một biểu tượng cho tính hai chiều của sự vận động, của sự sống, nước, mưa đông, mặt trăng. Mô típ này cũng thường được thấy trong văn hóa thời đồng - sắt ở vùng Caucasus và Danub. Một biến thể của nó, mô típ vòng tròn có chấm cũng chính là hình tượng của con rắn châu Phi nửa đen nửa trắng tự ngậm đuôi mình có tên Ouroboros thể hiện chu trình khép kín của sự tiến hóa, tương ứng với bánh xe luân hồi Pháp luân của đạo Phật; với đường cong chữ S trong vòng tròn thể hiện Âm Dương thái cực của người Trung Hoa.

Theo Lumsai (19) ở vùng biển Thái Bình Dương, hình rắn cuộn tròn thuận hoặc nghịch chiều kim đồng hồ là mô típ được khắc trên nhà và thuyền gợi nhớ tới các cơn lốc và dòng biển ở Bắc bán cầu theo chiều thuận và ở Nam bán cầu theo chiều nghịch kim đồng hồ do vòng quay về phía Đông của trái đất...

Theo Snodgrass (297), trong tâm thức người Ấn Độ các đường xoáy ốc lên và xuống xuất phát từ hai cực của Quả trứng vũ trụ. Hình xoáy ốc kép thể hiện những tác động mang tính vũ trụ đó. Hình xoáy ốc cũng thường gắn với hình các biểu tượng như makara và naga (Hình 4).



Hình 4: Biểu tượng xoáy ốc trong văn hóa Ấn Độ  
Nguồn: Snodgras.

Thực tế, rắn là con vật lưỡng tính vừa đực vừa cái. Hình dáng của rắn là một đường ngoằn ngoèo không đầu không đuôi có thể kéo dài vô tận hoặc là một đường tròn thể hiện tính luân hồi của sống và chết. Eberhard (381) cho hay rắn ở Nam Trung Hoa là một biểu tượng cho cả dương vật và âm hộ bởi dáng mình tròn dài và cái đầu hình tam giác.

Như vậy, trong mọi trường hợp, rắn là một biểu tượng Âm Dương - vũ trụ. Và cuối cùng, không còn cách thể hiện sinh động nào hơn tính Âm Dương vũ trụ đó của rắn bằng hình ảnh con rồng trong quan niệm Trung Hoa - con vật toàn năng, mùa thu, đông ở dưới vực sâu, lòng sông biển nhưng mùa xuân bay lên trời làm mưa gọi gió. Hình hài của rồng là sự tổng hòa hình hài của các con vật khác nhau với đầu lạc đà, sừng hươu, mắt thỏ, tai bò, cổ rắn, bụng ếch, vảy cá chép, móng điều hâu, bàn chân hổ...

## II. BIỂU TƯỢNG RẮN TRONG KIẾN TRÚC

### 1. Nhà hình rắn - rồng

Quan niệm Ngaju về ngôi nhà sống lối hình rắn nước và ngôi nhà mái sống vồng hình chim của làng khởi nguyên, một mặt thể hiện vũ trụ luận Âm Dương với hai biểu tượng tiêu biểu rắn - chim, mặt khác, có thể cũng phản ánh sự tồn tại của một ngôi nhà mang biểu tượng rắn nước của những người trồng lúa nước ở vùng đồng bằng ven biển như một sự kế thừa và đổi mới ngôi nhà mang biểu tượng hang - quả bầu của thời săn bắn hái lượm - làm vườn trước đó.

Liệu biểu tượng rắn nước có liên quan gì với dạng làng = nhà dài của người Ngaju Dayak thường nằm dọc theo các triền sông và cũng là dạng nhà từng tồn tại ở nhiều tộc người ở Đông Nam Á và ở người Indien châu Mỹ?

Maurice (221) cho biết một số làng ở Tây Nguyên chỉ gồm có một hoặc hai ngôi nhà dài, có cái dài tới 200m. Điều lý thú là một nhà dài của người Giẻ theo hình vẽ của Hoffer cũng gợi cho ta hình ảnh một con rắn (Hình 5).

Morgan (1881) khi nghiên cứu nhà dài của người Indien châu Mỹ đã cho rằng, với lối sống ở nhà dài - nhà tập thể người Indien đã thực hiện chủ nghĩa cộng sản (nguyên thủy). Nhưng ông cũng đưa



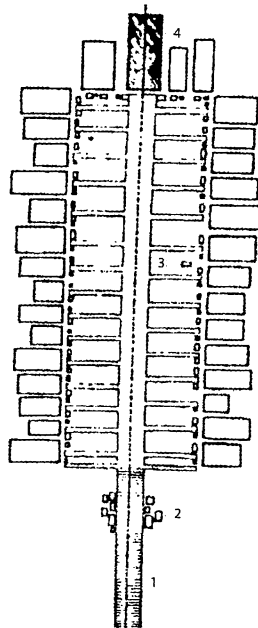
Hình 5: Nhà dài của người Giẻ  
Nguồn: Maurice.

ra giả thuyết coi dạng nhà đó là nhà của các cư dân trồng lúa nước bị dồn đẩy lên núi sống bằng nương rẫy phải co cụm lại, và như vậy nhà dài là dạng nhà sinh sau đẻ muộn so với dạng nhà ngắn (?).

Dù sao, trong mối quan hệ với ngôi nhà sống lối hình rắn, với quan niệm về con rắn vũ trụ, rắn tổ tiên... không loại trừ ngôi nhà dài chính là một dạng nhà mang biểu tượng rắn và mô phỏng hình rắn. Và điều này lại có liên hệ logic với làng hình rắn.

## 2. Làng - sông - rai

Theo Fraser (38) ngôi làng Nias được sắp xếp theo một mô hình vũ trụ. Từ chỉ làng = bahmua = trời = thế giới. Trục của làng được coi là trục vũ trụ = dòng sông - trời chảy giữa thế giới bên trên và thế giới bên dưới. Dòng sông - trời đó cũng là vũ trụ và là con rắn thế giới cuộn quanh thế giới hay làng. Đầu làng được gọi là sihaloi = cội nguồn của sông, thượng nguồn tương ứng với sự sống, thủ lĩnh, các con vật có cánh (chim), phía Đông, Nam và mặt trời. Nhà của thủ lĩnh



Hình 6: Sơ đồ một làng ở đảo Nias (Indonesia)

- 1- lối vào; 2 - các công trình cự thạch; 3 - Tường đá để các nam thanh niên nhảy trong lễ thành đinh; 4 - nhà của chủ làng

Nguồn: Guidone.

luôn ở đầu làng. Cuối làng = jou được coi là hạ nguồn, đồng nghĩa với cái chết, người bình dân, các con vật nước, phía Tây và phía Bắc. Người bình dân sống ở phần phía dưới làng trong khi tầng lớp nô lệ thấp nhất thường sống ở ngoài đồng được coi là ở ngoài làng - vũ trụ. Những nô lệ khác nếu sống ở trong làng thì phải sống dưới gầm sàn - cũng là thế giới bên dưới - cùng với lợn gà. Các bậc thang đá dẫn tới làng được khắc hình các biểu tượng của thế giới bên dưới như cá sấu, thằn lằn (Hình 6).

Fraser cho rằng vũ trụ luận và cấu trúc làng Nias có cội nguồn từ văn hóa Đông Sơn.

Mặt khác, ta cũng thấy cấu trúc làng gắn gũi với cấu trúc một ngôi nhà dài.

### **3. Thành - tháp hình rắn/ốc**

Những công trình đất đắp hình tròn ở vùng lưu vực sông Mekong gồm nhiều vòng với nhiều chức năng, trong đó có chức năng chứa nước, giao thông thủy, phòng thủ mà thành Cổ Loa là trường hợp tiêu biểu rõ ràng mang hình hài, tên gọi, linh hồn của biểu tượng rắn/rùa/ốc/cá sấu/trâu... (xem Phần I).

Đáng chú ý là các công trình này thường được dựng ở những nơi gần sông, đầm lầy, gần với ruộng lúa tức là những nơi các con vật nước có vai trò tín ngưỡng đặc biệt quan trọng.

Cần nhắc lại, quan niệm Ấn Độ về hình thể của núi Himalaya - Meru có hình rắn cuộn/xoáy ốc là cội nguồn của hình xoáy ốc của các đền núi Đông Nam Á như Angkor (gốc từ Naga = rắn rồng) và có quan hệ cội nguồn với quan điểm của Stein về thành Cổ Loa đã được dựng theo mô hình huyền thoại Klong = Côn Lôn = sự hỗn mang = trung tâm = hình sóng... Từ klong này cũng tương ứng với các từ chỉ sông - rắn - rồng ở Đông Nam Á...

### **4. Các biểu hiện khác**

Và như các biểu tượng kiến trúc khác, biểu tượng rắn đã hoá thành

các mô típ rắn, thần lằn, cá sấu, rồng... có mặt ở các yếu tố khác nhau của kiến trúc Đông Nam Á.

Là con vật công vũ trụ, rắn rồng cũng ẩn mình dưới nền các công trình kiến trúc cổ. Trong việc định vị ngôi nhà, mộ, đền chùa, long mạch = mạch rồng và đầu rắn nagar là những khái niệm cơ bản của phép địa lý phong thủy Trung Hoa và Ấn Độ nhưng được tổng hợp trên cơ sở truyền thống chung Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á. Nhiều ngôi đền ở Angkor>Nagar có hình rắn cuốn quanh. Từ quan niệm găm ngôi nhà sàn là tầng thế giới bên dưới - lòng trái đất nơi có con singa (rắn/trâu/rồng/sư tử/người mẹ) là bệ đỡ, hình singa được khắc ở hai đầu dầm nhà Batak.

Theo Chen Chi Lu (1988: 88) trong các mô típ điêu khắc nhà của người Paiwan (Đài Loan) mô típ “rắn trăm chân” là nổi bật nhất bởi người Paiwan tin con vật đó là tổ tiên của tầng lớp quý tộc. Mô típ rắn của người Paiwan rất đa dạng và được coi là gốc của nhiều mô típ hình học khác như đường zigzag, hình răng lược, xoáy ốc, vòng tròn đồng tâm...

Mô típ rắn, rồng và các con vật nước khác cũng xuất hiện hằng xuyên ở các thành tố khác nhau của nhà, nhà mồ của nhiều tộc người mà dễ thấy nhất là đầu rắn nagar trên nóc chùa Khơ-me, Thái, Lào; hình rắn/trăn trên bờ nóc nhà Dayak, Katu, nhà mồ Ba-na, Gia-rai và mô típ “lưỡng long chầu nguyệt”, “lưỡng long tranh châu” trên bờ nóc chùa, đình Hoa, Việt. Mô típ rắn cuốn cột nhà thấy trên mặt trống Diên cũng hóa thành hình rồng cuốn cột nhà, cung điện, đình đài Hoa, Việt. Sự đồng nhất rắn - rồng - mưa - cầu vồng, quan niệm cầu thang là vật nối của các tầng thế giới cũng được thể hiện bằng những cầu thang có hình rắn/đầu trâu ở nhà Ca-tu, Ê-đê hay có hình xoáy ốc trong chùa tháp Miến Điện...

Biết bao sách vở đã nói về vẻ đẹp cổ kính và quyền rũ của các đường cong của mái nhà, đền chùa trong kiến trúc Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á, đặc biệt của những đầu đao vươn lên trên mái chùa đình làng Việt. Nhưng phải chăng nguồn gốc tận cùng của đường cong đó chính đã bắt nguồn từ biểu tượng rắn?

### III. BIỂU TƯỢNG RẪN - RỒNG, KHÍA CẠNH NGÔN NGỮ

Trần Từ (1978, 1997: 174) trong tác phẩm *Hoa văn Mường*, khi nói về con Khú, con vật trong tâm thức Mường là loài rắn nước hoang đường có mào như gà trống, thường mượn lột người để từ thế giới vực sâu đến trần gian đã viết: “Điều đáng chú ý là nhiều tộc thuộc ngữ hệ Tạng - Miến, không chỉ Tạng - Miến ở Hoa Nam và Đông Nam Á, mà cả Tạng - Miến ở Bắc Á, không loại trừ người Tây Tạng chính cống... cũng quan niệm rằng thế giới dưới đáy nước, hoặc dưới mặt đất, là thế giới của một loài vật huyền hoặc, thường mang dạng rắn lớn có mào trên đầu, nhưng có thể hóa thân thành con người để “vi hành ở trần gian. Lạ hơn tí nữa, người Tây Tạng (chính cống) gọi loài rắn ấy là Klu, mà cách phát âm nhắc nhớ đến từ Khụ (Khú) trong tiếng Mường. Tôi chỉ biết phát hiện vấn đề, trong khi chờ lời giải đáp của các nhà ngôn ngữ học lịch sử”.

Trước đó, khi đề cập đến mô típ Xởng trên cạp váy Mường - một con vật tuy không được đồng nhất với con Khú trong tầng hữu thức nhưng có mối liên hệ tiềm tàng với con rồng trong tầng vô thức Mường, anh cũng viết: “Ngay về quá trình ngữ nghĩa, cho đến nay từ Khú và từ Xởng vẫn còn là những niềm bí ẩn”. Tuy nhiên, anh cũng đưa ra giả thuyết xởng = rắn.

Nhân nói đến biểu tượng rắn, tôi muốn đưa ra một giải đáp cho vấn đề Trần Từ nêu trên đồng thời khẳng định giả thuyết xởng = rắn của anh.

Như sẽ được chứng minh ở Phần III, các tộc người và ngôn ngữ Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á có nguồn gốc chung từ Himalaya - Tây Tạng và các từ chỉ sông nước có gốc từ chỉ Người. Hoàng Thị Châu (1966) đã nói đến khả năng có mối quan hệ từ nguyên giữa các từ chỉ sông - rồng trong ngôn ngữ Đông Nam Á - Đông Á.

Tại đây, tôi sẽ chứng minh rằng không chỉ các từ chỉ rắn - rồng mà cả các từ chỉ các con vật gốc sông nước khác như trâu, rùa, cá sấu, ốc,



voi... trong ngôn ngữ Đông Nam Á đến lượt chúng lại đều có gốc từ các từ chỉ sông/nước. Điều này cũng phù hợp với hiện tượng các con vật trên có thể thay thế cho nhau trở thành các biểu tượng cho sông/nước trong huyền thoại cũng như trong kiến trúc.

1. Rắn (Việt) = săn/tăn (Mường) = msăn (lịch cổ Khơ-me) = sang (Ca-tu, Cuối) = sung/sơng (Proto Va) = sing (Chứt) = ya/za/thya/ta (Lê) = ala/loa (Gia-rai) = tha/xà (Hán - Việt) = ngia (Giáy) = ngu/nga (Thái) = ngata (IN) = mar (Khơ-mú) = man (Kháng) = naga (Skr) = nak (Khơ-me, Lào) = nang (PMY) = kung (La Chí) = sular (IN) = klu (Tây Tạng, Mường)...

2. Rồng (Việt) = rong/hong (Mường, Khơ-me cổ, Proto Hmông Dao) = rmeh (Mnông) = krung/grung (Dao, Hán cổ) = hung (Khamti) = rung/luông (Thái) = song (Dioi) = kung/rung (Hán cổ) = long (Hán - Việt) = kalong (Dayak) = prao (Ba-na) = mrai (Ê-đê) = nagrai (Gia-rai)...

3. Trâu (Việt) = klau/klu/tru (Mường) = klau (Môn, Karen) = kơlao (Xinh-mun, Khơ-mú) = rpu (Mnông) = karak/krak (Vaic) = kak (Kháng) = trak (Khơ-mú) = tiriq (Katuic) = plao = (gia súc trong lịch Thái) = kơbao (Gia-rai) = kơbao/kalabao (IN) = grbaay/quai (Thái) = kera (Munda) = kywai/lduai/luai (Miến) = kolong/xong/luang (Đài Loan) = glang (Tây Tạng) = nuang (Proto Philippines) = hring (Lào) = khrai (Ahom) = vai (Cao Lan, Dioi) = tai (Ông Bê) = kui (Thủy) = tui/toi (Lê) = ngon/ngung/ngong (Dao) = kua/ko (La Quả) = khe (La Chí) = nga/pong hna (Lô Lô) = nguư/sửu. (Hán - Việt)...

4. Rùa (Việt) = ro (Mường) = raih/raus (Lava) = tau (Thái) = pak khua (Kháng) = kua/kroa (Gia-rai, Ê-đê) = kula (Proto IN) = quy (Hán - Việt) = to (Dao) = ksong (Phong Lan) = gơ choong (Mlabri) = ku. (Iduh)...

5. Cá sấu (Việt Bắc Bộ) = cù/ku (Việt Nam Bộ) = buaya (IN) = mpu/aya (Papua) = m'ya (Ê-đê) = bia (Gia-rai) = krapơ/nak (Khơ-me) = ngạc (Hán - Việt)...

6. Ốc (Việt) = klo (Khơ-mú) = khlua (Pray) = jnga (Iduh) = abao (Gia-rai) = la (Proto Polynesian)...

(Nguồn chính: Benedict (1975), Proschan (1995), Diffloth (1980)).

## NHẬN XÉT

a. Mỗi quan hệ từ nguyên người > sông > rắn đặc biệt thể hiện rõ trong tiếng Lê với Ya = mẹ/bà/sông/rắn. Trong tiếng Hán, tha (từ gốc của xà) cũng là đại từ ngôi thứ ba. Mỗi quan hệ từ nguyên sông - rắn cũng rất rõ ở ram (Dioi) = sông nước > nam = rắn.

b. Các từ chỉ rồng gần gũi nhất với các từ chỉ sông có đuôi rồng/long cho thấy có lẽ từ này ra đời muộn hơn và gần với klong (Tây Tạng cổ điển) = sông. Trong khi đó từ naga (Skr) = rắn/voi/rồng/cá sấu có gốc từ dak/nak = sông/nước.

c. Trong một số ngôn ngữ của hệ Nam Thái, từ chỉ trâu bao gồm cả gia súc/hươu, ví dụ tsoi (Lê) = trâu/gia súc, nuang = trâu (Proto Philippines) = hươu (IN) = luang = trâu/gia súc (Đài Loan) có lẽ do trâu và hươu đã là những gia súc đầu tiên và quan trọng nhất của người cổ. Cần nói thêm, trong tiếng Do Thái cổ ayil = hươu < ayil = cừu đực/sơn dương (*Từ điển biểu tượng*: 465).

Ta biết hươu do có màu da vàng như lửa thường là biểu tượng cho mặt trời - lửa - hạn hán, tức là đối thủ của rắn - trâu (ở Campuchia xưa người ta giết hươu để cầu mưa). Tuy nhiên, hình tượng con rồng Trung Hoa có sừng hươu; đầu makara = một dạng rồng Ấn Độ cũng được coi là tương đương với đầu hươu; vị nữ thần có tên bà rắn của người da đỏ Aztèque được mô tả là con hoẵng hai đầu; trên mặt trống Đông Sơn hươu là một biểu tượng nổi bật bên cạnh chim... đã cho thấy tính lưỡng hợp giữa các biểu tượng hươu - rắn rồng - trâu..

Cần nói thêm mối quan hệ ngựa - rồng còn được thể hiện qua con long mã - con vật mình ngựa đầu rồng trong truyền thuyết Trung Hoa

vào thời Vua Nghiêu đã nói trên, sông Hoàng mang trên lưng Hà Đồ bát quái - một dạng ma phương - là cơ sở của thuyết Âm Dương ngũ hành và Kinh Dịch. Người ta cũng đã thấy tượng rồng dạng ngựa có cánh được đúc vào thời Chu. Tại châu Âu và châu Phi, ngựa có cánh cũng là thần nước thần mưa.<sup>54</sup>

d. Tương tự như sự phát triển của các từ chỉ người, ta thấy hiện tượng chuyển hóa, giao hoán cả từ và nghĩa trong họ từ sông ở các ngôn ngữ khác nhau.

Cụ thể: klung (Tây Tạng) = sông = klung (Dao) = rồng; rồng (Việt) = rông (Khơ-mú.) = sông; klu = rắn. nước lớn (Tây Tạng, Mường) = trâu (Mường) = sông (Chứt); klo = sông (Karen) = ốc (Khơ-mú.) = kro/ro (Mường) = rùa; kua = trâu (La Quả) = cua (Việt); nuang (Proto Philippine) = luang (Đài Loan) = trâu. = luong (Thái) = rông; hong = sông (La Quả) = rông (Mường); nga = trâu (Cống) = rắn (Thái); prao (Ba-na) = rông tương ứng với phlao (phương ngữ Mường) = rào (phương ngữ Việt) = sông và với klaok/klau (Khơ-mú, Môn, Thái) = trâu; klu/khu (Mường) = rắn = cù (Việt Nam Bộ) = cá sấu;- ngựa (Thái Đen) = thường luồng = ngia (Giáy) = rắn = nga (Lô Lô) = trâu = ngựa (Việt); tau = rùa (Thái) = trâu (Việt); nak (Khơ-me) = cá sấu = nước (Việt) = naga (Skr) = rắn/voi...

Từ những điều nói trên, có thể giải đáp cho câu hỏi của Trần Tử như sau: Người Mường là một nhóm Môn và vì thế có quan hệ cội nguồn với một nhóm cũng có tên tự gọi Môn ở Tây Tạng. Mặt khác, khú và xống đều là những từ chỉ rắn có gốc từ chỉ sông nước trong ngôn ngữ nguyên Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á có gốc từ Tây Tạng - Himalaya (cả hai vấn đề sẽ được chứng minh ở Phần III). Lối nói láy “con xống - con rông” của người Mường; việc các mô típ được gọi

<sup>54</sup> Phát hiện được coi là mới nhất của các nhà khoa học Australia chứng minh chiếc nôi của voi là biển cả, cấu trúc Đông Nam Á, đặc tính sinh hóa của voi giống cá voi, chó biển, chiếc vòi voi là ống thở của tổ tiên loài voi sống dưới nước cách đây 30 triệu năm... thực ra đã được người xưa biết từ lâu với từ naga (Skr) = rắn/voi.

là xởng thể hiện con cua, rắn hai đầu cách điệu; việc các mế Mường ở Chiềng Vang khẳng định xởng giống con thanh = con rắn... cũng là những bằng chứng cho cội nguồn chung của các con vật này về cả ngôn ngữ và biểu tượng. Điều lý thú là từ xởng (Mường) rất gần với sông (Việt).

Cần nói thêm, từ (cá) sấu (Việt Bắc Bộ) rất có thể có gốc tàu = một từ chỉ trâu (tương ứng t/th/s) trong khi cù (Việt Nam Bộ) = cá sấu cũng có gốc klu/khu (Mường).

## CHƯƠNG 7

# Biểu tượng chim

### I. CHIM - BIỂU TƯỢNG

Chim là biểu tượng chính thống nhất và đối lập với biểu tượng rắn tạo thành cặp biểu tượng lưỡng phân - lưỡng hợp phổ biến và lớn nhất trong tư duy biểu tượng nhân loại. Điều này cũng có nghĩa là tính biểu tượng của chim cũng rất phong phú, phức tạp.

#### 1. Chim - con người

Trên mặt nạ châu Phi, chim là biểu tượng cho sự sống, sự sinh sản. Trong huyền thoại Ethiopie, chim phượng hoàng - con chim duy nhất dám nhìn thẳng không chớp mắt vào mặt trời, khi biết mình sắp chết đã tự làm một cái tổ bằng những cành cây có hương thơm, sau đó tự thiêu trong tổ đó bằng chính ngọn lửa từ trái tim mình. Nhưng từ đống tro tàn, chim phượng hoàng lại sống lại bay lên với vẻ đẹp rực rỡ.

Trong văn hóa Trung Hoa, phượng là con đực của một giống chim nửa công nửa trĩ, hoàng là con cái. Đó là đôi chim tượng trưng cho tình yêu và hạnh phúc. Ta không ngạc nhiên khi các vua chúa Trung Hoa đã dành lấy rồng và phượng làm cặp biểu tượng cho vua và hoàng hậu.

Người Iban - tức người Dayak miền biển coi Singalang Burong = chim cắt - vua các loài chim là tổ tiên, là thần chiến tranh, là thần bảo hộ của mình. Những chiếc mũ cắm lông chim là biểu tượng của

những người đàn ông dũng cảm thuộc tầng lớp trên. Trong các ngày lễ dành cho chim, những chiếc cột trên đỉnh có hình chim được dựng lên trước cửa nhà, những hình chim khắc bằng gỗ được những người đầu cắm lông chim rước quanh làng.

Người đảo Nias coi tổ tiên mình là một con chim ưng và một người đàn bà. Một đám rước hình chim cùng với hình người vợ sẽ đem lại sức mạnh cho vợ chồng thủ lĩnh và làm cho đất đai màu mỡ, mùa màng tươi tốt.

Trong khi đó, huyền thoại Mường kể đôi chim Al - Uả (mà Cusinier coi là chim cuốc?) đẻ ra người và các con vật. Huyền thoại Việt lại kể mẹ Chim Âu Cơ đã đẻ ra bọc trăm trứng nở trăm người con trai, con trưởng là vua Hùng.

Có ai đó đã chứng minh Âu Cơ là tên Hán Việt của Nàng Cò. Chưa rõ đúng sai nhưng quả thực, với người Việt từ bao đời, hình ảnh cò đã là một biểu tượng cho người vợ/đàn bà Việt chịu thương chịu khó, luôn vì chồng vì con:

*Con cò lặn lội bờ ao.*

*Phất phơ đôi dải yếm đào gió bay.*

*Con cò lặn lội bờ sông.*

*Gánh gạo đưa chồng tiếng khóc nỉ non.*

*Có xáo thì xáo nước trong*

*Đừng xáo nước đục đau lòng cò con.*

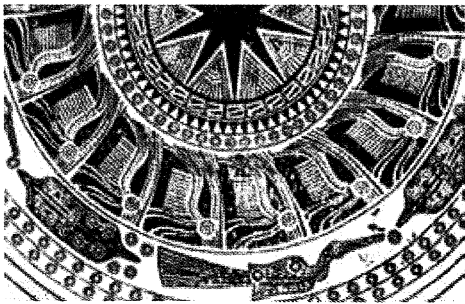
Chính từ quan niệm tổ tiên là chim, hồn người chết hóa chim, chim bay dẫn đường cho thuyền hồn người chết mà trong các hội lễ xa xưa con người lại có dịp hóa trang thành chim. Chẳng hề ngẫu nhiên khi trên trống Đông Sơn hình ảnh người trang sức bằng lông chim rất nổi bật. Goloubew coi đó là các chiến binh trở về sau một cuộc săn đầu hoặc những người đang múa mô phỏng chim tổ. Quaritch Wales lại coi đó là những pháp sư. Trên các trống muộn, hình người trang sức lông chim được cách điệu hóa cao thành mô típ đầu người - lông chim (Hình 1).

Thư tịch Trung Hoa ghi rằng người Đông Di (được coi là tổ tiên người Thái) ở Sơn Đông xưa có nhóm mang tên chim và 24 chức quan phụ trách từng việc đều tương ứng với 24 loài chim nhất định như quan chim phượng hoàng phụ trách thiên văn và lịch pháp, quan chim cắt phụ trách bắt trộm cắp (Liu Yan: 147).

Các tướng lĩnh của các nước Sở, Việt thời Chiến Quốc đều có lông chim trĩ trên mũ. Các lang đạo quý tộc Mường xưa cũng tự đồng nhất với chim bằng cách đội một cái khăn cắm lông chim công gợi nhớ đến các pháp sư Indien châu Mỹ. Không ngẫu nhiên, tượng hình của chữ mỹ = tốt đẹp trong chữ Hán là hình người trên đầu cắm lông chim (Hình 2).

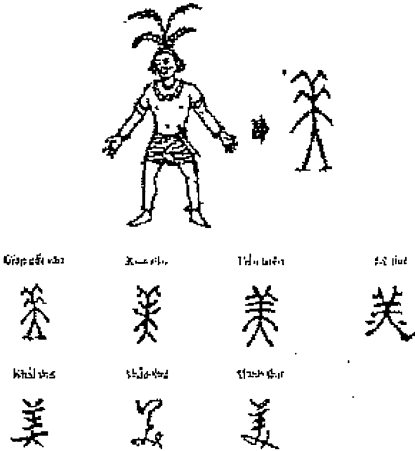
Rất có thể, nhờ chim tha hạt mà người đàn bà chuyên hái lượm đã tìm ra cây lúa. Trong huyền thoại Ba-na, Bok-Ya = Người khởi nguyên đã sáng tạo ra loài chim để giúp người gieo hạt. Trong huyền thoại Mnông chim ưng là trợ thủ của thần lúa. Phải chăng, để kỷ niệm ân tình ấy mà người, khi đốt lửa - chộc lỗ - tra hạt trồng lúa mọc trên đất khô sũng bằng mưa trời đã làm những chiếc gậy chộc lỗ và những công cụ gặt hái như nhíp, hái mô phỏng hình mô chim/gà?

Chưa rõ từ kê trong tiếng Hán - Việt chỉ gà có quan hệ thế nào với kê = một loại cây lương thực nhưng người Trung Hoa coi âm ji (kê) =



Hình 1: Hình người - chim cách điệu trên trống Đắc Glao (Kon Tum)

Nguồn: Internet.



Hình 2: Nguồn gốc chữ mỹ = tốt đẹp - Nguồn: Lý - Jim.

gà đồng âm với yi (ích) chỉ sự ích lợi, giàu có. Mặt khác, họ coi hình ảnh gà trống là biểu tượng của người cha/người đàn ông chân chính với 5 phẩm chất: Mào đỏ tươi, lông bảy sắc cầu vồng rực rỡ trông đẹp để sang trọng là văn; cặp móng sắc tựa dài là võ; gập kẻ thù xòe cánh, mắt trợn trừng sẵn sàng đánh là dũng; khi kiếm được mồi gọi gà mái và cả đàn cùng hưởng là nhân; mỗi buổi sáng gáy đúng giờ gọi mặt trời mọc là tín.

Trong đôi mắt người xưa, hình ảnh chim bay lên trời dễ gợi đến hình ảnh của linh hồn bay thoát khỏi thể xác. Rất nhiều tộc người trên thế giới tin hồn người chết hóa thành chim.

Gắn bó với trời cao, chim luôn là con vật biểu tượng cho thế giới bên trên, thế giới của hồn ma - tổ tiên - thần linh. Đại bàng - vua của các loài chim là hiện thân của thần Zeus (Hy Lạp), của Chúa Jesu. Chim ưng là hiện thân của thần Re (Ai Cập). Hiện thân của Ndu - vị thần tối cao của người Cơ-ho, Xtiêng hoặc là người, hoặc là một con chim hồng.

Còn các thiên thần và tiên nữ thường được tưởng tượng có cánh như chim. Những tổ chim đại bàng chon von trên vách đá hay ẩn kín trên núi cao cũng được coi là biểu tượng của Thiên Đường hay là nơi trú ngụ vĩnh viễn của những linh hồn bất tử.

Đã từng giúp người tìm ra hạt lúa và hạt giống các loại cây trồng, lại gần gũi với người dù trong rừng núi hay ngoài biển cả, chim là biểu tượng cho sự giúp đỡ, phù hộ của thần linh đối với người.

Nếu rùa dạy tổ tiên người Mường làm nhà theo hình rùa thì chim cũng dạy tổ tiên người Thái làm nhà hình chim. Nếu người Ai Cập có thuật bói chim dựa vào hướng chim bay và tiếng chim kêu thì người Hoa, Việt dùng chân gà để bói toán và cũng nghe tiếng chim biết lành dữ (như cú kêu báo nhà có người chết). Có quan điểm cho rằng chữ tượng hình Trung Hoa có cội nguồn từ những vết chân chim trên tuyết (?).

Trong văn học dân gian Tây Nguyên nói chung, chim là biểu tượng cho chân lý và sự công bằng, là vị quan tòa. Chim đại bàng (mlang/moling/boling) đã dạy cho các thủ lĩnh Chăm cách thi hành công lý (Dambo: 1101).



Gắn với mặt trời - lửa, chim cũng được đồng nhất với người thợ rèn - với rìu - sắt.

Ta đã biết người Ba-na Rongao gọi chim cú muỗi là chim - thợ rèn và coi nó là thần bảo hộ cho thợ rèn. Người Hmông coi ông tổ của mình - Tam Miêu vừa là chim vừa là thợ rèn (Maspero: 696).

## 2. Chim - vũ trụ

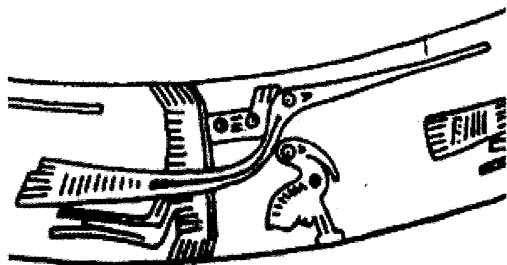
Nếu người xưa tin có một quả trứng vũ trụ thì ít nhất người Ấn Độ coi quả trứng đó được một loài chim - ngỗng Hamsa ấp trên mặt nước cho nở ra thành hai nửa Trời - Đất.

Là con vật có đôi cánh ngang dọc trời xanh, ở mọi nền văn hóa, chim nói chung, được coi là biểu tượng của mặt trời - trời - lửa - thế giới bên trên.

Theo Hampers (170) mô típ động vật/chim chuyển động hướng tâm quanh biểu tượng mặt trời là một mô típ cổ và phổ biến khắp thế giới nhưng rất đậm đặc trên mặt trống đồng Heger I. Chim bay cùng với người hóa trang lông chim nhảy múa quanh mặt trời theo chiều ngược kim đồng hồ - hướng chuyển động ảo của mặt trời - hướng sự sống.

Có nhiều loại chim trên mặt trống đồng, nhưng đẹp nhất và nổi bật nhất là loài chim mỏ và thân dài đang bay trên mặt trống Đông Sơn. Các học giả Pháp Finot và Goloubew và Đào Duy Anh gọi nó là chim Lạc - một loại chim nước ở Giang Nam giống ngỗng trời được coi là vật tổ của người Lạc Việt (Trần Tử, 1996: 166), từ đó, có liên quan đến tên gọi Bạch Hạc - vùng kinh đô cổ của nước Văn Lang (Hình 3).

Nhưng đa số các học giả coi đó là cò (white herons - Herodias garzette L). Đó chính là loài chim chị em với chim katic - chim hạc - chim hạnh phúc của người Toraja và cũng là chim Mẹ Âu Cơ đang



Hình 3: Hình chim Lạc/Cò trên trống đồng  
Nguồn: Internet.

bay vòng quanh Mẹ Mặt trời. Có lẽ với những người trồng lúa nước, cò là giống chim nước gần bó và thân thiết nhất. Chính những đàn cò, bay theo hướng và theo nhịp mọc - lặn của mặt trời cứ đầu mùa xuân lại trở về báo mùa mưa - mùa trồng lúa và cuối thu - cuối mùa gặt hái lại bay đi. Cò, đó là loài chim bay có đội hình có trật tự, kỷ luật nhất và đẹp mắt nhất với mỏ và chân thẳng tắp, đôi cánh dập dờn mềm mại như lá lúa; là loài chim có dáng đẹp nhất, đôi mắt tinh nhất, bay cao, xa nhất; là loài bay cao như chim hồng, sống lâu như chim hạc. Một số tộc người còn tin rằng sau 500 tuổi cò không ăn mà chỉ uống để sống, sau 2.000 tuổi toàn thân cò hóa màu đen, khi nấu mình trong núi cò có thể hóa thành những nàng tiên... Chắc chắn cò là con chim hạnh phúc của người trồng lúa nước, bởi trong ca dao, dân ca Việt, hình ảnh cò bay thường được gắn với trai gái giao duyên, gắn một cánh đồng mơ ước. Từ đó, cò đã trở thành một biểu tượng cho người phụ nữ Việt dòng Lạc Việt, dấu không phải là biểu tượng cho người phụ nữ hoàn toàn được hạnh phúc...

Cần nói thêm là, trong tâm thức của nhiều tộc người trên khắp trái đất, cò là con chim biểu tượng cho sự tốt lành, hạnh phúc, đức hiếu thảo, trí thông minh và tinh thần dũng cảm chống cái ác (cò diệc là loài chim diệt trừ rắn)...

Gà xưa cũng là một loại chim đã được con người thuần hóa đầu tiên và trở thành con chim thiêng tế tổ tiên thần linh cho đến tận ngày nay bởi vì gà trống có mào đỏ như mặt trời, và tiếng gáy của gà báo hiệu mặt trời mọc.

Trong huyền thoại hồng thủy của người Dao Đại bản, một con gà trống là hiện thân thần Sấm...

Tục thả diều (mô phỏng chim diều hâu) ở các tộc Đông Nam Á cũng là một dạng ma thuật cầu năng tương ứng với tục đua thuyền rồng cầu mưa, sau trở thành một thú chơi tinh tế, sang trọng với tuổi già và hồn nhiên, lành mạnh cho tuổi trẻ. Người ta tin rằng, khi trẻ em thả diều, việc há miệng ngửa cổ lên trời cũng được coi là một cách tiêu khí độc hãm trong người...

## II. BIỂU TƯỢNG CHIM - KIẾN TRÚC

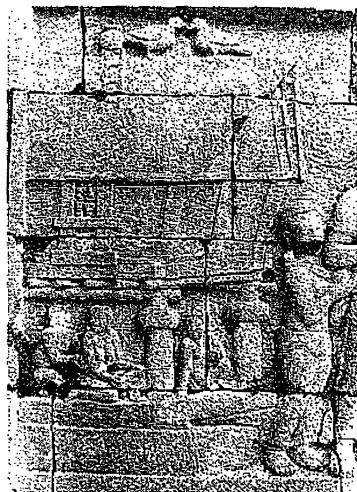
### 1. Nhà hình tổ chim/chim

Truyền thuyết Trung Hoa kể Hữu Sào là người đã bày cách làm tổ trên cây cho người ở tránh thú dữ. Chữ sào có nghĩa gốc là tổ chim trên cây và Hữu Sào = Có Tổ. Ta đã biết, những ngôi nhà thời đá mới ở Thiểm Tây có hình dáng tròn với bếp lửa hình quả bầu và vách tre đắp đất, gợi nhớ đến những tổ chim được làm bằng cành cây, cỏ, lá, đất nhào...

Rất có thể, từ sự quan sát chim/gà mẹ xòe cánh che chở đàn con mà người tiền sử đã mô phỏng và sáng tạo ra dạng nhà sàn có hai mái đối xứng, bằng nhau, điều được thể hiện qua các truyền thuyết Thái...

Một ngôi nhà hình chim có thể là ngôi nhà của các tộc người miền núi gắn với biểu tượng chim, hoặc của các tộc người quan niệm tổ tiên mình là chim. Ta nhớ lại hiện tượng các đền tháp của người Chăm ở vùng đất khô hạn mang nhiều mô típ chim trong khi mô típ rắn naga là mô típ chủ yếu trên đền tháp của người Khơ-me - ở vùng đất thấp nhiều sông hồ.

Nhưng ngôi nhà mái song võng với hai đầu chim cùng với ngôi nhà mái song lõm hình rắn trên trống Đông Sơn trong tâm thức Ngaju Dayak còn là hai dạng nhà khởi nguyên thể hiện sự thống nhất - hòa hợp của hai biểu tượng vũ trụ tương tự với hình chim và hươu, trai và gái trên trống đồng hay với các con thuyền hình chim hình rồng được dùng trong các lễ hội nước. Hai dạng nhà đó cũng có thể còn là biểu trưng của hai dòng lưỡng hợp Mẹ và Cha, hoặc của hai cộng đồng núi - biển...

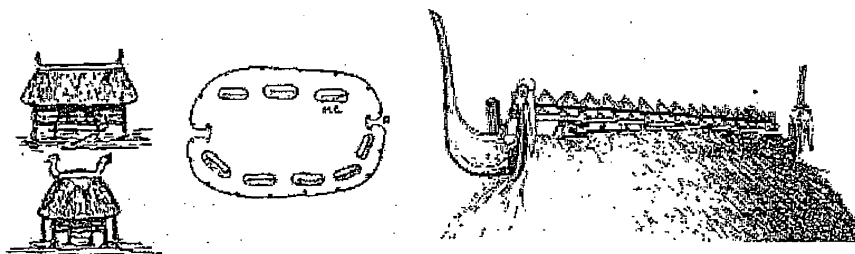


Hình 4: Nhà Đông Sơn ở đền Borobudur

Nguồn: Waterson.

Và trên mặt trống Ongbah, ta chỉ còn thấy nhà hình chim với những con chim quây quần xúm xít. Trên một số trống khác ta lại thấy khắc hình chim/gà đậu trên bờ nóc. Và những con chim từ trống Đông Sơn ấy lại bay đến đậu trên và lượn quanh bờ nóc các ngôi nhà mái nhô khắc ở đền Borobudur (Hình 4).

Theo Phan Văn Cảnh (1997: 91), ngôi nhà làng Katu ở Quảng Nam là một sự tổng hòa nhiều biểu tượng với cây cột chính giữa đỡ bộ mái cao hơi tròn gợi đến biểu tượng cây - núi, bộ mái tròn cũng gợi đến hình mu rùa và trên hai đầu hồi nhà lại có hình đôi chim T'ring (phượng hoàng đất) con đực cuối con cái (tương tự hình trai - gái hòa hợp trên thập Đào Thịnh) làm cho ngôi nhà trông rất gần gũi với dạng nhà chim trên trống Đông Sơn. Người Ca-tu quan niệm chim T'ring là biểu tượng cho sự phồn thực và cố kết cộng đồng bởi đó là loài chim sống thành đàn và sinh sôi nảy nở nhanh (Hình 5 - 6).



Hình 5, 6: Hình chim trên nóc nhà Ca-tu

Nguồn: Morice, P.V. Cảnh.

## 2. Làng hình tổ chim - mặt trời

Không rõ cái nhìn của Vị Hoàng (62) coi dạng làng hình bầu dục, tròn của người Ca-tu, Bru, Gié Triêng giống một tổ chim có phải là quan niệm của các tộc người đó hay không nhưng về logic, một ngôi nhà mang biểu tượng chim có thể phát triển thành một làng mang biểu tượng tổ chim. Trong trường hợp làng Ca-tu, khi mọi ngôi nhà nằm thành một hình tròn/bầu dục có cửa hướng về tâm chính là ngôi nhà làng mang hình chim cũng phù hợp với quan niệm về một đàn chim T'ring quy tụ quanh con chim mẹ.

Cũng không loại trừ, một sự đồng nhất chim - mặt trời cũng dẫn đến quan niệm coi hình tròn của làng tương ứng với hình mặt trời, với đường chuyển động của mặt trời, với đường bay của chim đổi mùa và những ngôi nhà hình chim như những con chim Lạc - Cò bay vòng quanh mặt trời Đông Sơn.

Hickey (122) cho biết nhóm Ca-tu miền núi quan niệm làng của họ là một hình bầu dục với tâm là sinur = cột buộc trâu hiến tế, đầu ở hướng Bắc và các dãy nhà nằm thành một dãy từ Bắc xuống Tây Nam rồi vòng sang Đông Nam đi lên (tức theo hướng ngược kim đồng hồ tương tự hướng của chim bay trên trống đồng cũng như hướng vận động của các người - chim Ca-tu, Ba-na trong các điệu múa quanh cột lễ). Theo truyền thống, ngôi nhà đàn ông - nhà làng phải nằm ở phía Đông của cột lễ sao cho mặt trời luôn mọc đằng sau nhà làng.

Điều lý thú là theo Rapoport (51), người Hottentots (châu Phi) cũng đặt các lều tròn của họ thành một vòng tròn quanh một cái sân và họ tin hình tròn là hình đem lại được nhiều nhất sự che chở, phù hộ từ Trời. Ngôi nhà của chủ làng luôn ở vị trí khi mặt trời mọc chiếu vào và người ta có thể căn cứ vào đó để biết làng được lập vào tháng nào trong năm. Các ngôi nhà được sắp xếp theo chiều vận động của mặt trời tức từ Bắc xuống Nam ở phía Tây và từ Nam lên Bắc ở phía Đông (tức cũng theo hướng ngược kim đồng hồ). Những ngôi làng mặt trời (solldtfs = solar villages) có cấu trúc tương tự cũng tồn tại ở các nước vùng Baltic.

Theo Fraser (1968: 21), người da đỏ Cheyenne ở Bắc Mỹ cũng có cấu trúc nhà và làng theo hình một chữ C lớn mở về hướng Đông được coi là mô phỏng hình tròn của mặt trời, mặt trăng. Khi mùa xuân đến, họ còn có hội lễ mang tên “Múa theo mặt trời” trong đó có tục đâm ăn trâu cộng đồng.

Rõ ràng, các quan niệm từ châu Phi, châu Âu, châu Mỹ - từ văn hóa nhân loại cho ta một cách hiểu nữa về dạng làng hình bầu dục Ca-tu và từ đó, các dạng làng tương tự ở Tây Nguyên. Phải chăng đây chính là cách hiểu nguyên thủy và đúng nhất?

### 3. Quan tài hình chim, mộ hình trứng chim

Theo Higham (290) trong số hơn 90 quan tài gỗ có niên đại 403 TrCN - 25 SCN, tìm được cùng với 6 trống đồng loại Heger I ở hang Ongbah (Thái Lan), có 3 chiếc còn nguyên với hình đầu chim ở hai đầu. Điều này cho thấy mối quan hệ tương ứng giữa quan tài có đầu hình chim với nhà đầu hồi có hình chim, tương tự với nhà hình thuyền với quan tài/nhà mô hình thuyền.

Việc tìm thấy ở hang Ongbah những quan tài ở hai đầu có hình chim tương ứng với nhà hình chim trên trống đồng Ongbah cho thấy sự đồng nhất nhà - quan tài chim tương tự với sự đồng nhất nhà - quan tài hình quả bầu, trâu, thuyền...

Các quan tài hình chim còn thấy có ở người Dayak, Batak, Ca-tu... Như đã nêu, ở người Toraja, nhóm Tana có khu hang - mộ chung được đục đẽo tạo thành hình trứng chim/gà và nhóm Kesu có những hòn mồ được dựng theo hình tròn cũng liên quan tới trứng chim/gà.

### 4. Các biểu hiện khác

Mô típ chim ở đầu hồi nhà - như ta đã thấy ở Phần I - phổ biến ở nhiều tộc người với các loài chim mang các biểu tượng khác nhau như chim katik = chim hạc = chim hạnh phúc (Toraja); chim ch'rao = chèo bẻo = chim nhỏ bé nhưng thể hiện "đức tính siêng năng và ngoan cường" (Ba-na, Xơ-đăng); chim grú = chim đại bàng = chim tổ (Ê-đê); chim phượng = một trong tứ linh (Việt)...

Với người Ta-ôi (Bru) hình chim cu trên đầu hồi nhà là biểu trưng cho tình yêu quê hương, tâm tính hiền hòa của họ.

Waterson (210) cho hay: Người Toba (Sumatra) coi ngôi nhà mái cong của mình là hình sừng trâu nhưng trên bờ nóc lại có một con thuyền, giữa thuyền là hình người chết, xung quanh là hình chim - bạn đường che chở, bảo vệ linh hồn.

## CHƯƠNG 8

# Biểu tượng rùa

**M**ặc dù người Trung Hoa coi rắn là chồng, rùa là vợ nhưng về cơ bản, rùa - rắn - rồng là những biểu tượng tương đương. Tuy nhiên, so với rắn, rõ ràng là rùa gần gũi, thân thiện, dễ thương hơn với con người. Đặc biệt hình dáng của nó cũng phù hợp hơn với một mô hình kiến trúc.

### I. BIỂU TƯỢNG RÙA

#### 1. Rùa - con người

Có lẽ, các loại rùa núi có nhiều ở suối hay các loài rùa biển đã là một nguồn thức ăn của con người thời săn bắn hái lượm dù có nơi, rùa được coi là con vật chứa chất cực độc khi chưa chế biến và là vị thuốc giải độc tuyệt vời nhất sau khi được điều chế.

Trong nhiều nền văn hóa, rùa là thần sông nước gắn với đêm tối - thế giới bên dưới - mặt trăng - sự sinh sản. Từ đó, như rắn rồng, rùa cũng được coi là tổ tiên, là anh hùng văn hóa, vị ân nhân của người. Cụ thể, người Ainaut ở châu Đại Dương coi ông bà tổ của loài người là đôi trai gái nở ra từ trứng rùa.

Người Thái ở Nghệ An lại có truyền thuyết kể rằng, trong một cơn hồng hỏa, một con rùa vàng lớn đã lấy thân mình bịt kín cửa hang để cứu đôi vợ chồng cuối cùng của loài người. Vì thế, mai rùa hiện có màu đen xỉn với những đường nứt nẻ.

Trong Kinh thư Trung Hoa, rùa cùng chim cắt đã dạy người đắp đê trị thủy. Đến thời Thanh, vua Quang Tự còn ban chiếu lệnh cho Lý Hồng Chương cúng tế ở sông Hoàng để cảm ơn thần rùa đã giữ gìn củng cố đê điều bên sông.

Tại Ấn Độ, hai nữ thần sông Ganga và Yamuna cũng được đồng nhất với hai con vật cuối của mình là cá sấu và rùa.

Trong truyền thuyết Cổ Loa, người Việt xưa kể nhờ có Rùa Vàng (thần nước) diệt Gà Trắng và đưa móng làm lẫy nỏ thần mà An Dương Vương mới dựng và giữ được thành trì (kỹ thuật đắp đê và dựng thành như nhau). Nhưng chính lời thần là sự phán xét cuối cùng đối với My Châu, nàng công chúa đã lỡ làng vì tình yêu mà để mất nước.

Không ngẫu nhiên, hình rùa được khắc trên những chiếc khóa thắt lưng đồng (của các tướng lĩnh) thời Đông Sơn được tìm thấy ở các di chỉ Làng Cả, Đồng Văn, Làng Vạc.

Tiếp đó, rùa lại trở thành thần bảo hộ của vị anh hùng Lê Lợi lãnh đạo người Việt chống giặc Minh (thế kỷ XV). Thay cho móng rùa làm lẫy nỏ là thanh gươm thần mà việc trả lại gươm đã trở thành sự tích của Hồ Gươm/Hoàn Kiếm - nơi tụ khí thiêng của Thăng Long - Hà Nội.

Người da đỏ ở vùng sông Amazon tương tự với người Thái, Việt coi mu rùa là biểu tượng của âm vật. Nhưng người Trung Hoa và người da đỏ còn coi đầu rùa như dương vật, khi rùa thò đầu ra là lúc dương vật cương lên, khi rùa thụt đầu là dương vật xui xuống. Một lần nữa, rùa là con vật nhất nguyên Âm Dương.

## **2. Rùa - vũ trụ**

Với mai rùa bên trên cong tròn như bầu trời, bụng bên dưới phẳng như mặt đất, rùa là biểu tượng sinh động và sát thực nhất của mô hình vũ trụ có trời trên - tròn và đất dưới - vuông.

Hơn nữa, với dáng vẻ vững chãi trên 4 chân ngắn, rùa cũng có vẻ thích hợp hơn cả trong vai trò con vật nâng đỡ các hòn đảo dành cho các vị thần bất tử, hay cả trái đất, trong tâm thức người xưa cũng là mặt hòn đảo lớn.



Người Ấn Độ xưa tin rùa là bệ đỡ của núi Mandara và của cả rắn thần Ananta, biểu tượng cho Nước khởi nguyên. Ta cũng không ngạc nhiên khi thấy các hình vẽ hoặc tượng thể hiện Quan Âm Nam Hải - vị Bồ Tát cứu người trên biển trong tín ngưỡng của ngư dân vùng biển Nam Trung Hoa - đứng trên một con rùa.

Mặt khác, nếu người Mông Cổ xưa tin có một con rùa vàng là bệ đỡ của ngọn núi trung tâm vũ trụ thì người Trung Hoa kể rằng Nữ Oa đã cắt 4 chân rùa để tạo ra 4 cực của trời đất. Tuy nhiên, trong thuyết Âm Dương ngũ hành, Huyền Vũ = Rùa Đen là biểu tượng của hướng Bắc - Thủy tương ứng với Chu Tước = Chim Sẻ Đỏ = phương Nam - Hỏa, Thanh Long = Rồng Xanh = phương Đông - Mộc, Bạch Hổ = Hổ Trắng = phương Tây - Kim. Đó cũng là tên của các chòm sao gồm 28 vì sao trên trời.

Một khi là con vật vũ trụ, rùa cũng có thể giúp người biết trước được mọi việc hay ý của thần linh.

Người Trung Hoa từ thời Thương (1700 - 1066 TrCN) đã có phép bói bằng mai, yếm rùa (bốc). Thấy bói rửa sạch mai, yếm rùa, dùng kim đâm vào các chỗ lõm rồi hơ trên lửa và từ hình dáng những đường rạn nứt mà đoán được tương lai tốt xấu.

Trong các truyền thuyết khởi nguyên của người Ba-na, Dao, Lô Lô, rùa cùng với cây tre đã khuyên hai anh em ruột lấy nhau để cho loài người tiếp tục tồn tại. Thoạt đầu, người không nghe vì điều đó là loạn luân, rùa bị đánh vỡ mai, tre bị chặt ra thành khúc. Nhưng ý Trời đã làm lưng rùa và thân tre liền lại...

## II. RÙA - KIẾN TRÚC

### 1. Nhà hình rùa

Dễ thấy, hình dáng rùa rất gần gũi với hình dáng ngôi nhà sàn với mu rùa là mái nhà, bụng rùa là sàn nhà và chân rùa là cột nhà. Và ta hiểu vì sao người Mường, người Xơ-đăng, người Thái Đen có truyền thuyết về con rùa dạy người làm nhà.

Vào cuối thời đá mới, con người bắt đầu chuyển từ nông nghiệp trồng vườn sang trồng lúa gắn liền với việc chinh phục các vùng sông suối ven thung lũng hay vùng đầm lầy và bãi cát ven biển có nhiều rùa. Vai trò là thần nước của rùa, việc thờ rùa như con vật giúp người đắp đê trị thủy cũng như nhu cầu ở nhà sàn trên vùng ngập nước trong mùa mưa có lẽ đã làm cho mô hình nhà hình rùa là mô hình thích hợp nhất trong việc kế thừa, đổi mới biểu tượng hang - quả bầu truyền thống.

Những đặc tính như sự linh hoạt của đầu rùa khi bị tấn công thụt vào chiếc mu rùa chắc chắn khiến cho các con vật dữ như hổ báo chỉ có thể biến rùa thành một thứ đồ chơi chốc lát hơn là một con mồi; sự thích ứng của rùa trong cả môi trường cạn và nước; tính cân bằng ổn định, bền vững của mu rùa và 4 chân rùa; tuổi thọ khá dài của rùa... cũng là mơ ước của người xưa về một công trình kiến trúc.



Hình 1: Nhà người Naga (Assam - Ấn Độ)

Nguồn: Guidone.

Có lẽ, ngôi nhà có bờ mái cong lồi giống với mu rùa và với hình nhà trên trống Đông Sơn nhất là nhà của người Naga - Assam trên bờ nóc có một loạt mô típ sừng giống hệt nhau cút Thái Đen (Hình 1)

Nếu coi ngôi nhà có mái hồi tròn là một biến thể của nhà - rùa thì cũng phải ghi nhận rằng loại nhà này không chỉ có ở các tộc Môn - Khơ-me vùng lục địa mà còn có ở các tộc nói tiếng Nam Đảo và người Indie châu Mỹ, cụ thể là nhà đàn ông của người Polynesia và Melanesia tại vùng quần đảo Tahiti, Samoa, New Hebrides, người Jivaro ở Peru, người Araucano ở Chile... (Hình 2, 3).



*Hình 2: Nhà trên đảo Samoa của một nhóm Polynesia*  
*Nguồn: Internet.*



*Hình 3: Nhà mu rùa của người Thái Đen*  
*Nguồn: Internet.*

Cần nói thêm là, Trần Tử (127, 161) đã nhắc đến việc thổ dân Australia thể hiện hòn đảo quê hương mình là một con rùa và liên hệ mô típ người khổng lồ câu các con rùa cộng 5 hòn đảo tiên trong thần thoại Trung Hoa với mô típ thần câu đất từ đáy biển trong thần thoại Melanesia.

Dù sao, một truyền thuyết Mường về nhà hình rùa; ngôi nhà từ thời đá mới ở Nong Chae Sao với mái cong tròn tương hợp với những mái nhà được coi là hình mu rùa ở các tộc Môn - Khơ-me, Thái Đen, Shan, Lào; tính biểu tượng tương đương của rùa với rắn nước, trâu, hang... có lẽ đã là những điều kiện cần và đủ để tin rằng có một ngôi nhà mô phỏng rùa thời tiền sử ở Đông Nam Á dù trong tâm thức người thời đó, như bằng chứng ngôn ngữ học cho thấy, rùa - rắn - cá sấu - ốc - rồng - trâu còn là một biểu tượng chung cho sông nước.

## **2. Làng hình rùa**

Ta cũng đã biết làng Ê-đê trông như mai rùa cả trong trường ca và trong mắt người nhìn từ trên không. Theo logic, một ngôi nhà hình rùa có thể phát triển thành làng hình rùa, và thực tế ta đã thấy nhiều làng của các tộc Môn - Khơ-me có hình bầu dục hay tròn. Nhưng hình bầu dục tròn có thể thuộc những biểu tượng khác như trứng, quả bầu, trống...

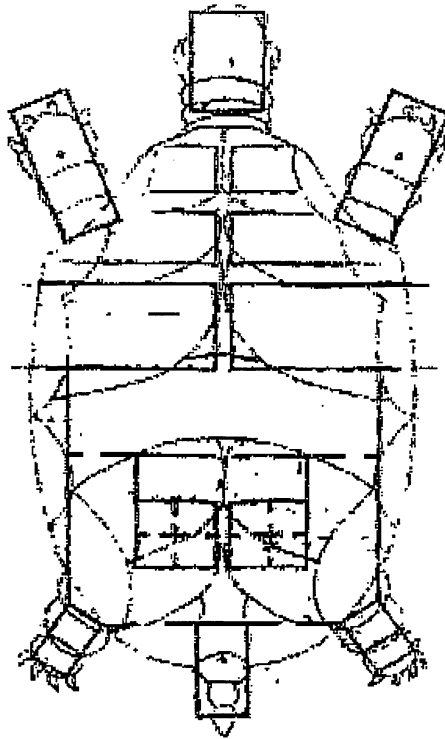
Dù sao một số làng Việt được dựng trên một quả đồi hay một doi đất ven sông được tin là mang hình rùa với đình, đền ở trên lưng rùa.

Rõ ràng đó là một quan niệm phong thủy nhưng cũng có thể coi đó là hồi quang của dạng làng mang biểu tượng rùa.

Ngôi chùa/miếu Tàu được dựng trên cầu Nhật Bản ở Hội An theo truyền thuyết cũng được người Nhật dựng trên lưng một con rùa mà đầu của nó ở tận Nhật Bản và sự chuyển động của nó gây ra động đất. Vị thần được thờ ở miếu là thần Trấn Vũ tức Trấn Rùa (?).

Một số bản Thái Nghệ An cũng mang tên Táo = Rùa với sự tích về một con rùa cứu người trong một cơn hồng hỏa. Liệu điều này có liên quan đến nhà và làng mang biểu tượng rùa?

Trong khi đó, theo Guidoni (298) những dinh thự hoàng gia của vương quốc Lunda (Angola) được sắp xếp theo hình một con rùa được coi là vật tổ của dòng họ thống trị. Nơi ở của các dòng họ quý tộc chính tương ứng với các bộ phận của rùa (Hình 4).



Hình 4: Mặt bằng cung điện kinh đô Lunda - các số thứ tự chỉ nơi ở của các dòng họ quý tộc chính

Nguồn: Guidoni.

### 3. Bệ đỡ hình rùa

Trong tưởng tượng, rùa là con vật nâng đỡ trái đất, núi non, sông biển thì trong hiện thực một con rùa với hai con rắn quấn quanh mình đã trở thành bệ đỡ cho những ngôi tháp Bali mang hình núi (Waterson: 52). Trong đám ma Bali, trung tâm chú ý của mọi người là một chiếc quan tài hình tháp có thể cao tới 20m dùng đưa người chết ra chỗ hỏa thiêu có bệ mang hình rùa (badé gốc balé = nhà).

Ta cũng đã biết rùa là biểu tượng của thế đất thiêng của các đình, đền, chùa Việt và sân khấu rối nước - thủy đình của người Việt thời Lý là một con thuyền lớn mang hình rùa.

Là một trong bốn con vật linh thiêng, lại có đặc tính sống lâu nên rùa đã trở thành bệ đỡ cột cho các lăng mộ của các hoàng đế Trung Hoa hay đội bia đá bằng vàng cho các vị khoa bảng quan lại ở Văn Miếu. Mô típ hạc đứng trên lưng rùa, một cách thể hiện sự hòa hợp rắn chim hay một cách nhân đôi các biểu tượng cho sự trường sinh bất tử của vua chúa, thần linh cũng rất quen thuộc ở các đình, đền, chùa Việt.

### 4. Mộ hình rùa

Ta đã biết người Ê-đê coi một con rùa có đầu vươn về phía Đông là biểu tượng cho một cái mồ và người Gia-rai có nhà mồ mái hình cong lồi có thể coi là mái thuyền úp sấp nhưng có lẽ đúng hơn là nhà mồ hình rùa tương ứng với quan niệm Ê-đê.

Phan Kế Bính (351) cũng cho biết người Việt xưa có dạng mộ nắm tròn được gọi là hình trứng ngỗng, sau biến thể thành kiểu mai rùa hoặc lá sen. Kiểu mộ xây giống mu rùa, lá sen dành cho Phật tử vì mu rùa và lá sen tượng trưng cho đạo Phật (?).

## CHƯƠNG 9

# Biểu tượng trâu

Nếu biểu tượng rắn - rồng là một biểu tượng phổ biến trong tâm thức loài người thì biểu tượng trâu là một biểu tượng rất đặc trưng cho văn hóa cổ Đông Nam Á.<sup>55</sup>

## I. TRÂU - BIỂU TƯỢNG

### 1. Trâu - con người

Trâu vốn là một động vật thích nghi với hệ sinh thái đầm lầy, nóng ẩm ở vùng Đông Nam Á cổ, một phần Ấn Độ và châu Mỹ. Đó cũng là môi trường của các loài lúa dại. Người xưa có lẽ một thời đã sống bằng cách săn bắt trâu rừng và hái lượm lúa dại trên cùng vùng đồng lầy, và từ đó đã dùng ngay các bãi trâu đầm để gieo những hạt lúa đầu tiên. Vào thời đá mới, quá trình thuần dưỡng trâu và lúa có thể đã cùng diễn ra. Người đã biết dùng trâu để đầm ruộng cấy lúa. Cách đây 5000 - 6000 năm, nghề trồng lúa dùng trâu kéo cày đã ra đời. Có nơi, chiếc cày đầu tiên lại được làm từ chính xương bánh chè của trâu. Với vai trò đầu cơ nghiệp nhà nông, trâu là một biểu tượng của tài sản và thành một dạng tiền tệ tương tự như vỏ ốc, trống đồng, tiếp đó là một

---

<sup>55</sup> Trong *Từ điển biểu tượng*, biểu tượng tương đương với trâu là bò đực. Ta biết trong tiếng Hán thủy ngư = bò = nước = trâu. Có lẽ, trâu bò là hai anh em ruột.

vật cống cho vua chúa phương Bắc. Trâu cũng là một nguồn thịt làm thức ăn rất quan trọng của con người.

Từ các mối quan hệ hiện thực đó, con trâu bước vào thế giới biểu tượng Đông Nam Á và chiếm một vị trí rất đặc biệt. Tuy nhiên, về cơ bản, như bằng chứng ngôn ngữ cho thấy, trâu là một biểu tượng tương đương với biểu tượng rắn và là một hiện thân của rồng.

Dễ hiểu vì sao, trâu là một biểu tượng cho sự sống. Người Việt từng coi trâu là đầu cơ nghiệp và Thần Nông - vị thần được tin có gốc Bách Việt cũng được đồng nhất với trâu/bò đực. Trong lễ Xuân Nguu = Trâu Xuân của người Việt và nhiều tộc người ở Nam Trung Hoa trâu là biểu tượng của mùa xuân - mùa sự sống tái hồi. Tục đâm - cúng trâu của nhiều tộc người ở Tây Nguyên là hội lễ lớn, trong đó cột đâm trâu là cây gạo - cây vũ trụ, máu trâu tượng trưng cho mưa trời tưới xuống đánh dấu một năm mới, một mùa lúa mới. Hình tượng của chữ sinh (Hán - Việt) = sự sống vừa có thể hiểu theo nhiều cách: là một cái mầm cây mới nhú khỏi mặt đất; là đầu một con trâu vượt ra khỏi lòng đất đánh dấu sự khởi nguyên (tương ứng với các huyền thoại khởi nguyên Ê-đê, Mnông nói về người và trâu qua một cái lỗ/hang lên mặt đất) và đặc biệt là một con trâu dùng để cúng tế. Sừng trâu (cũng như sừng bò, cừu...) ở mọi nền văn hóa luôn là biểu tượng cho sức mạnh phồn thực, cho dương vật.

Từ đó, trong huyền thoại Toraja trâu là anh của người và lúa và trong tâm thức Tày - Thái trâu đã trở thành bà tổ của họ. Những tượng gỗ hình tổ tiên có sừng, sau đơn giản hóa thành những cột gỗ hình đĩa của người Nias dường như cũng phản ánh quan niệm tổ tiên là trâu.

Đặc biệt, huyền thoại quả bầu của người Lào kể rằng, sau nạn hồng thủy, Trời cho loài người một con trâu để trồng lúa, khi trâu chết, từ lỗ mũi trâu mọc ra cây bầu đẻ ra một quả bầu mẹ lớn sinh ra các tộc người.

Dambo (1146) cho biết, các tộc người ở Tây Nguyên coi trâu như người và vì thế trâu có tên như người. Hơn nữa, là con vật thay người làm vật hiến sinh cho thần linh, trâu cũng là sứ giả của người trước

Thượng Đế. Trước khi chết vì người, trâu được người đối xử trân trọng và được chiều chuộng nhất, được uống rượu cần, được nghe tiếng chiêng công và xem người nhảy múa. Người Xơ-đăng còn có tục cả nhà người chủ lễ phải bò qua dưới mình trâu, riêng các cô gái qua dưới đuôi...

Rất có thể, tục cày rãnh làm mất hàm răng trên, tục xỏ khuyên ở lỗ mũi và tai (căng tai) của nhiều tộc người ở Ấn Độ và Tây Nguyên xưa là một cách con người hóa trâu tương tự tục xăm mình để hóa rắn rồng.

Người Thái không chỉ đặt tên cho trâu. Sau một mùa trâu cùng người làm lụng vất vả, người Thái có lẽ gọi hồn cho trâu. Người Sre (Cơ-ho) ở huyện Di Linh (Lâm Đồng) xưa vào tháng 9 có tục “rửa chân trâu” như một cách xin lỗi và cảm ơn trâu. Cả người Mường và người Mnông có một bài ca dành cho trâu trong tang lễ như dành cho người chết.

Người Cơ-ho tin rằng hồn người chết hóa trâu và khi mơ thấy một con trâu chết là điềm báo một người trong làng sẽ chết. Người Toraja coi người chết chỉ chết hẳn khi một con trâu đã bị giết, bởi lúc đó hồn người sẽ cưỡi hồn trâu trở về với tiên tổ. Người Hmông lại coi trâu là con vật dẫn đường, là “chiếc mũ che nắng”(?) hoặc là tài sản cho người chết. Trong sử sách xưa, Xuy Vưu - nhân vật được người Hmông coi là vị vua đầu tiên của mình trong cuộc chiến tranh với Hoàng đế người Hoa có chiếc mũ có hình đầu/sừng trâu đúc bằng đồng. Trong cuộc sống nay, người phụ nữ Hmông ở Vân Nam lại có những chiếc mũ làm bằng bạc hình sừng trâu. Đặc biệt, người phụ nữ Minangkabao - tộc người có tên gọi gắn với trâu - mang khăn đội đầu hình sừng trâu tương ứng với hình ngôi nhà của họ.

Trong thực tiễn, trâu có quan hệ gắn bó với người đàn ông, người đã có sức mạnh săn bắt, thuần hóa trâu và đánh trâu kéo nhưng đường cày đầu tiên trong lịch sử. Từ đó, sức khỏe, sự dũng tợn của trâu được đồng nhất với sức mạnh nam tính.

Người Việt có câu: “Khỏe như trâu”, “Trai 17 bẻ gãy sừng trâu”. Truyền thuyết về các vị tướng khỏe thường gắn với trâu như



Phùng Hưng được kể là người có thể dùng hai tay nắm chặt sừng hai con trâu đang húc nhau khiến chúng bất động. Trâu được dùng để đánh trận và là con vật tương đương với một chiến sĩ trong việc đối tu binh. Sừng trâu - biểu tượng cho sức mạnh của trâu trở thành chiếc tù và dùng để báo động và kích thích quân sĩ khi lâm trận tương tự trống đồng. Sau này, da trâu dùng để bịt trống - cũng là một biểu tượng của mùa mưa, sấm sét, chiến tranh và cái chết. Không ngẫu nhiên, trong Ấn giáo, trâu là vật cưỡi của Yama = thần chết. Tại Tây Tạng, thần chết mang đầu trâu. Trong các điệu nhảy ở đám ma Toraja, các chiến sĩ mang hình sừng trâu. Trong đám ma người Thái Đỏ, các bố mo đội khăn có hình sừng trâu.

Với nhiều người lấy sự giàu có và quyền thế là một cái đích của cuộc sống thì lẽ tự nhiên trâu cũng là biểu tượng của tài sản, địa vị.

Nhưng, trâu xanh là con vật cưỡi của Lão Tử - nhà hiền triết lấy vui sống làm đầu. Trong tranh dân gian Đông Hồ, có hai bức tranh vẽ trâu theo chủ đề một câu đối. Một bức vẽ một chú bé mình trần đóng khố nằm ngửa trên lưng trâu, tay cầm dây thả cánh diều là một chiếc nón với thơ đề là “Vũ thu phong nhất dục” = “Một cánh bay trong gió thu”. Bức kia cũng vẽ một chú bé cưỡi lưng trâu thổi sáo, trên đầu là một chiếc lá sen che làm lọng, dưới cũng là một chiếc lá sen làm yên với thơ tựa là “Hà diệp cái thanh thanh” = “Lọng lá sen xanh thăm”. Nếu ta biết trâu cũng là một dạng vua nước - rồng, việc trị nước từng được ví với việc chăn trâu thì hai chú bé chăn trâu ở đây chính là những vị hoàng đế của đồng quê, cưỡi trâu như ngồi trên ngai rồng, nhưng lại được hưởng sự thanh thản, bình yên...

## 2. Trâu - vũ trụ

Trong huyền thoại Toraja, Minangkabao, trâu đã thay thế biểu tượng rắn để trở thành vị thần có đôi sừng nâng đỡ trái đất. Người Batak gọi con vật đó là singa - naga hai từ Sanskrit chỉ sư tử và rắn/voi và coi đó là một con trâu có vảy rắn (Barbier: 56).

Theo Stein (105), truyền thuyết về con trâu vàng/kim loại (kim

ngư) gắn với hồ, núi, con đường, chùa mang tên Kim Ngư không chỉ có ở Hà Nội mà còn tìm thấy ở nhiều nơi ở Nam Trang Quốc và Nhật liên quan tới tục người xưa khi đắp đê, dựng thành gần sông phải đúc tượng trâu/bò bằng kim loại rồi thả xuống sông hồ hoặc chôn vào đất để “trấn sơn trị thủy”. Người ta tin rằng việc chôn yểm thờ cúng tượng các con vật có tính lưỡng thể tức vừa sống trên cạn vừa sống dưới nước như rồng có sừng, cóc nhái, trâu, rùa... có thể làm cho các công trình bằng đất như thành, đê được ổn định vững chắc lâu dài. Stein đã có lý khi liên hệ quan niệm này với biểu tượng Kim Quy = Rùa Vàng trong truyền thuyết về Loa Thành.

Truyền thuyết về Yết Kiêu - một vị tướng nổi tiếng thời Trần kể rằng ông đã dùng đòn gánh đánh hai con trâu đang chọi nhau trên bờ biển làm chúng lặn mất. Thấy trên đòn gánh dính vài sợi lông trâu, ông nuốt vào bụng, nhờ đó có tài bơi lặn đi lại dưới nước như trên cạn (!).

Theo Eberhard (378), người ở Tứ Xuyên coi trâu là thần sông và các cuộc chọi trâu (là một dạng ma thuật) chống lại thần. Từ đó, trâu cũng là một biểu tượng của mùa mưa. Tại Ấn Độ, vào cuối mùa mưa, người ta giết trâu để báo hiệu sự chiến thắng của mùa khô. Tương tự, hội chọi trâu ở vùng ven biển Đồ Sơn vào tháng 8 âm lịch có mục đích sâu xa là tạo ra một cuộc xung đột mang tính vũ trụ giữa Âm và Dương, giữa mùa mưa và mùa khô, trong đó, trâu chọi và trâu chết thể hiện điểm đỉnh và điểm kết của mùa mưa. Đó chính là hội cầu ngừng mùa mưa, mừng đón mùa khô của người Việt cổ.

Tóm lại, trâu là một biểu tượng Âm Dương lớn về nhiều mặt. Đó là con vật ưa nước nhưng sống trên cạn, dữ tợn khi bị kích động nhưng lại thụ động, nhẫn nhịn lúc thường ngày. Sừng trâu với dáng phân 2 - hợp 1 vừa có mũi nhọn mang sức mạnh thâm nhập - dương tính vừa có dáng cong tròn biểu hiện sự tiếp nhận, chứa đựng âm tính. Trâu gắn với cả sự sống và cái chết của người và là con vật trung gian nối thế giới bên trên của người sống với thế giới bên dưới của người chết...

## II. BIỂU TƯỢNG TRÂU TRONG KIẾN TRÚC

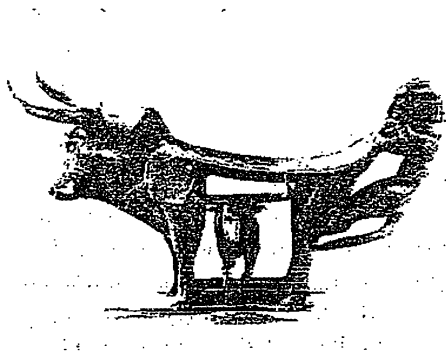
Từ đó, trâu trở thành một biểu tượng kiến trúc tương đương với biểu tượng rắn nước, rùa, thuyền. Sự mô phỏng hay đồng nhất trâu với ngôi nhà khá thuận lợi, bởi hình dáng trâu với 4 chân cao có để vững, mình tròn, sống lưng vồng cũng rất gần với dáng nhà có cột kê, mái dốc, bờ mái cong hình thuyền. Bộ xương trâu cũng là một hình mẫu cho bộ sườn nhà với xương sống là đòn nóc, các rё sườn là rui, mè. Mặt khác, da trâu cũng từng được dùng để lót thuyền, để lợp lều và nhà với độ bền cao hơn nhiều so với lá chuối hay vỏ cây rừng trước đó. Một ý tưởng về nhà hình trâu rất có thể đã lóe lên từ những ngôi nhà/lều lợp da trâu...

Sự mô phỏng tạo ra những ngôi nhà hình trâu ngoài ý nghĩa ma thuật tâm linh dường như còn có ý nghĩa thực tiễn. Trong môi trường rừng núi nhiều thú dữ như hổ, hình ảnh những ngôi nhà sàn có hình đầu sừng trâu có lẽ cũng góp phần làm hổ báo phải e dè, làm cho con người sống trong những ngôi nhà trên thêm vững dạ.

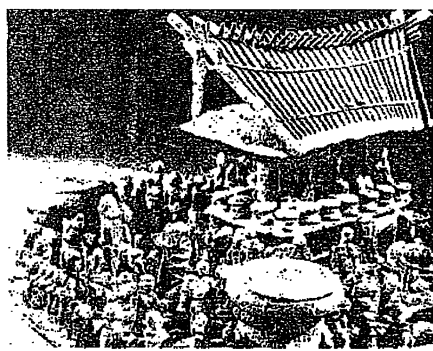
### 1. Nhà hình trâu/bò

Trong Phần I, ta đã biết toàn bộ ngôi nhà của người Toraja, Cao Lan, Thái Yuan được quan niệm là một con trâu. So sánh mô hình chiếc bàn để đồ tế lễ được tìm thấy ở Lý Gia Trang với những mô hình nhà tìm thấy ở Thạch Trại Sơn (đều thuộc văn hóa Điền) và với những mô hình nhà ở Honshu và đền Ise (Nhật) ta có thể đoán nguyên mẫu của dạng nhà sống vồng, đầu hồi và bờ nóc có hình sừng/đuôi cá đó chính là ngôi nhà hình bò/trâu (Hình 1, 2).

Waterson (131) cũng cho biết: Những cách thể hiện nhà là cơ thể trâu được ám chỉ trong trường hợp nhà Tetum lại rất rõ ràng trong các trường hợp nhà của một số nhóm địa phương của người Batak như Karo, Toba, Simalungun (Hình 3). Cụ thể, trên hai đầu hồi nhà, người Karo làm hình đầu trâu để trâu che chở, bảo vệ mọi người trong nhà.



Hình 1: Bàn tế lễ hình bò tằm được  
trong mộ ở Lý Gia Trang  
Nguồn: Higham.



Hình 2: Nhà trên đồ đồng ở  
Thạch Trại Sơn  
Nguồn: Higham.

Đầu trâu ở hồi phía trước ngôi nhà của một chủ làng đến năm 1986 còn treo quanh cổ một bình chứa nước chanh để cho trâu uống khi khát, nếu không trâu sẽ hút máu của những người sống ở ngôi nhà đó. Một ngôi nhà của chúa đất Simalungun cổ hình đầu phía trước và đuôi trâu làm bằng lá mía treo lưng lửng phía sau.

Trong tâm thức truyền thống Toba, cả thế giới và cơ thể những người dự Lễ Bius - Lễ Phục sinh được đồng nhất với cơ thể một con trâu. Tiếp đó, nhà và kho thóc cũng là cơ thể trâu. Phần trên cùng của ngôi nhà được gọi là pinarhorbo = hình trâu, đầu hồi trước nhà có ulu horbo = đầu trâu, ở miệng trâu còn treo một miếng vải không



Hình 3: Chiếc lều của người đánh cá  
bên hồ Toba, Sumatra  
Nguồn: Warteson.

có tên riêng mà được gọi chung là gagaton (nghĩa bóng = cái bị trâu gặm), mái hồi sau cong cong và một số có hình đuôi trâu. Ngoài ra, có những tấm ván được vẽ và trang trí từ mái nhà chúc xuống được gọi là dila paung = lưới trâu. Nơi để thóc lúa gọi là pamoltoki có gốc từ

boltok = dạ dày/bụng (trâu) tương tự với thúng cám ở nhà Cao Lan. Các cột nhà (tiang) được coi là chân trâu, lối vào cửa thông thường được gọi là baba = miệng (trâu). Cửa sổ phía sau nhà đối diện với cửa vào gọi là hosa-hosa = hơi thở/gió, được so sánh với cửa mình của một con trâu cái vì đó là nơi đưa ra nhau thai của trẻ sơ sinh ra ngoài.

## 2. Nhà, cột có hình sừng trâu và các biến thể

Sừng trâu là một biểu trưng cô đọng cho sức mạnh bảo vệ của trâu. Có lẽ vì thế, ngôi nhà của người Minangkabao, đảo Sumatra đã hoàn toàn mang hình sừng trâu. Một truyền thuyết Minangkabao kể: Trong một cuộc chọi trâu dùng để quyết định kẻ thắng - người thua trong việc tranh dành đất đai, con trâu của tổ tiên người Minangkabao với đôi sừng thép đã chiến thắng. Kỷ niệm sự kiện đó, tổ tiên họ đã ghép hai từ minang = chiến thắng, kabao = trâu thành tên tộc người, đồng thời quyết định làm mái nhà và khăn đội đầu của phụ nữ theo hình sừng của con trâu chiến thắng đó (Indonesia: 45).

Các dạng nhà tương tự được thấy ở nhiều tộc người khác ở vùng quần đảo như Batak, Papua New Guinea... dù có nơi chúng đã được lồng ghép với biểu tượng con thuyền (Hình 4).

Như trên đã nói, ngôi nhà trên trống Diên, tiền thân của đền Ise (Nhật) có hai đầu hồi hình đuôi cá/én có gốc là nhà hình trâu/bò.

Vấn đề là, mô típ hình đuôi cá/én này rất có thể liên quan tới dạng cột thờ/cột lễ đâm trâu được Geldern (1966) gọi là cột gỗ hình chia (forked wooden post) hiện còn thấy ở các tộc người trên các đảo Nias, Flores và Timor (Indonesia), người Va (Vân Nam) và ở người Naga (Assam).

Người Nage ở đảo Flores dựng dạng cột hình chia này (peo) trên chính tâm của một bệ đá hình tròn ở giữa làng và lấy đó làm miếu thờ ông tổ (tương đương với dạng nhà một cột mái hình cây của người Ngada láng giềng). Lễ dựng cột này gắn liền với tục chọi trâu



Hình 4: Các dạng nhà sống vông và có sừng đầu hồi ở Đông Nam Á  
do Vroklage vẽ (số I - VII: miền Đông Indonesia; VIII: Đông Java;  
IX - XII: Sumatra; XIII: Tây Nguyên Việt Nam; XIV: Đông Bắc Ấn Độ;  
XV: Micronesia)

Nguồn: Waterson (21).

và đâm trâu trong đó các con trâu cúng tổ tiên được buộc vào cột (Hình 5).

Người Va ở Vân Nam cũng dựng cột hình chĩa này ở giữa sân làng hình tròn lát đá giống người Nage (Hình 6).

Người đảo Nias lại thể hiện mô típ chĩa vào bức tượng tổ tiên bằng gỗ được coi là thần bảo hộ nhà (Hình 7).

Người Naga ở Ấn Độ cũng dựng những cột hình chĩa (còn gọi là cột chữ Y) để thờ cúng tổ tiên, đồng thời qua số lượng trâu cúng trong lễ dựng cột thể hiện địa vị hay sự giàu có của người chủ.



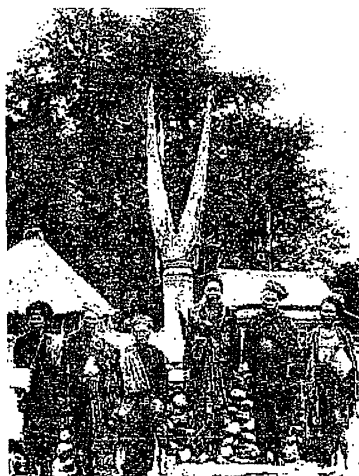
Hình 5: Cột peo của người Nage (Flores)

Nguồn: Waterson.



Hình 6: Sân làng người Va  
(làng văn hóa dân tộc Côn Minh-  
Vân Nam)

Ảnh: Ninh Lê Hiệp.



Hình 7: Tượng tổ tiên - thần  
bảo hộ có đầu hình chĩa trong một  
ngôi nhà ở miền trung đảo Nias

Nguồn: Waterson.

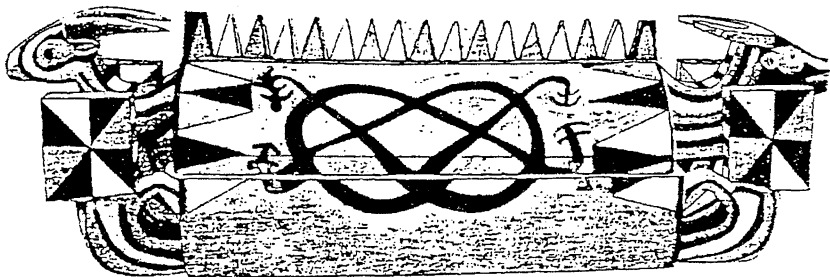
Dù thế nào, cũng cần và có thể đưa các mô típ được gọi là hình chữ thập hay chữ Y về cội nguồn của chúng là mô típ sừng trâu bởi quan niệm trâu là ông/bà tổ và các mô típ người có sừng trâu được tái hiện hằng xuyên trong hội lễ và kiến trúc của nhiều tộc người ở Đông Nam Á, trong đó có người ở Timor.

Cuối cùng, mô típ sừng trâu với nhiều biến thể từ đơn giản đến phức tạp xuất hiện trên đầu hồi nhà của nhiều tộc người từ vùng lục địa tới hải đảo Đông Nam Á và xa hơn nữa. Có điều, giờ đây, rất ít người biết được cội nguồn của chúng và chỉ biết rằng đó là một truyền thống tiếp nối từ tổ tiên hay chỉ làm cho đẹp.

Không ngẫu nhiên, Geldern đã kết nối việc dùng các cột hình chữ thập làm cột thờ, cột đâm trâu với các mô típ đầu và sừng trâu trong nhà cửa, với tục săn đầu trong truyền thống văn hóa cự thạch ở Đông Nam Á và coi nguồn gốc của nó từ Ấn Độ.<sup>56</sup>

**3. Quan tài, nhà mồ, mộ hình trâu**

Cho đến nay, chúng ta biết rằng các tộc người Mnông, Gié - Triêng, Môn, Ca-tu, Toraja, Batak có quan tài hình sừng trâu (Hình 8).



Hình 8: Quan tài Ca-tu  
Nguồn: P.V.Cảnh (1997).

<sup>56</sup> Waterson (19) cho rằng không có bằng chứng khảo cổ hay ngôn ngữ học nào ủng hộ quan điểm trên của Geldern. Tuy nhiên, trong Phần III, tôi sẽ đưa ra những bằng chứng ngôn ngữ về nguồn gốc chung Himalaya của các tộc người ở Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á. Ta sẽ thấy các tên gọi tộc người Ngada - Naga - Nage - Lava - Va có cùng gốc Yaya.



Trong khi đó, người Mạ lại có nhà mô hình trâu. Đặc biệt, người La Chí lại có tục sau lễ cúng trâu cho người chết, đầu trâu được cắm trước mộ và được bảo vệ bằng một hàng cọc được làm theo hình răng trâu (Lê Trung Vũ, 1979).

#### 4. Làng trâu

Cần nhắc lại, Sung - Shih Hsu (116) cho biết trong tiếng Choang, doong (động) = làng lớn, doong kwai/doong hwai = làng trâu nhưng không cho biết gì hơn nguồn gốc của từ trên. Tuy nhiên, ta có thể suy luận rằng, với một làng gồm những ngôi nhà hình trâu thì làng đó cũng có thể coi như một đàn trâu = làng hâu.

Mặt khác, nếu trong tiếng Cao Lan (một nhóm Choang) cổ từ làn (tặc/mẻ) vài = nhà trâu (đực/cái) thì theo logic cũng có thể có từ “làng trâu”.

#### 5. Các biểu hiện khác

Cuối cùng, cũng như các biểu tượng kiến trúc khác, mô típ trâu/đầu trâu/sừng trâu/hòn cật trâu cũng được tái hiện ở cổng làng người Va (Vân Nam); cửa nhà người Lava, Thái Yuan; đầu cầu thang nhà Katu (thang là vật nối thế giới bên dưới - lòng đất có con trâu tổ với sàn = thế giới giữa của người); giữa bờ nóc nhà rông Ba-na, Xơ-đăng; đầu hồi nhà Batak...

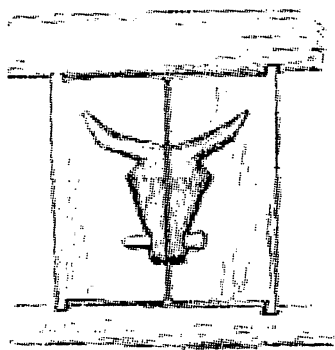
Đặc biệt, trên cột đỡ đầu nóc Toraja không chỉ có hình sừng trâu gồ mà ở những nhà quý tộc lớn có hẳn những chồng sừng trâu thật kết quả của các lễ hội có hiến sinh trâu.

Nhà dân tộc học Thụy Điển Izikowitz (1951: 65) cho biết: Đặc điểm của cong ying = nhà làng Lamet là hai cửa ở hai đầu hồi tương ứng với hai nửa làng, phía trong cửa có hình đầu trâu, chia thành hai nửa ở mỗi cánh cửa với then ngang xỏ qua mũi trâu; đầu hồi có hình sừng trâu; sọ trâu được treo ở bàn thờ tổ trên (Hình 9).

Cần nói thêm, cách thể hiện 2 nửa đầu trâu ở 2 cánh cửa như trên

là một ví dụ về cách thể hiện vũ trụ - một chỉnh thể thành hai nửa rất phổ biến trong kiến trúc cổ Đông Nam Á. Điều lý thú là, tượng hình của chữ bán (Hán - Việt) = một nửa cũng là một cái đầu trâu/bò chia đôi (Hình 10).

Trong khi còn bảo lưu chiếc quan tài hình trâu nhưng lại để mất hình sừng trâu trên mái nhà, người Mnông coi việc dùng sừng trâu đựng bột nghệ trộn tiết gà để cúng thần đất trong lễ dựng cột kho lúa - phần quan trọng nhất của ngôi nhà Mnông là một biểu tượng cho sức sống, sự bền vững của ngôi nhà.



Hình 9: Hình trâu trên cửa nhà làng Lamet  
Nguồn: Izikowitz.



Hình 10: Tượng hình chữ bán  
Nguồn: Lý - Jim.

## CHƯƠNG 10

# Biểu tượng trống

### I. NGUỒN GỐC CỦA TRỐNG - TRỐNG ĐỒNG

Kempers (59) khi xem xét nguồn gốc của trống đồng coi những nguyên mẫu của trống đồng phải là một nhạc cụ gỗ. Ông cũng thấy hình dáng kỳ lạ, đặc trưng rất gây ấn tượng của trống Heger I cần phải được lý giải và đưa ra ba giả thuyết sau:

#### 1. Từ trống da (giả thuyết của Goloubew, 1932)

Người đúc chiếc trống Heger I đầu tiên có lẽ đã lấy cảm hứng từ một dạng trống da hình gối (cuhsion shape) thường được đặt trên một cái đế làm bằng mây tre đan. Khi đúc toàn bộ trống bằng kim loại, phần giá này được đúc liền với trống, còn phần mặt trống da tương đối dày được thay bằng một dạng trống hình đĩa.

Theo Kempers, loại trống da tiền thân của trống Heger I có thể là một loại trống lưng eo, một đầu bịt da, một đầu hở, đánh bằng tay hiện còn đang được dùng ở miền đông Indonesia và có tên gọi là tifa (tên đầy đủ tifa gun-tur = trống sấm). Mặt khác, ông cũng coi cái núm tròn nổi trên mặt trống có thể có nguồn gốc từ một nhạc cụ dạng công chiêng. Điều có liên quan đến giả thuyết 2.

#### 2. Từ công chiêng

Tiền thân của trống đồng cũng có thể là một nhạc cụ gỗ dạng công

chiêng cũng được đặt trên giá tương tự dàn gamelan Java sau này. Điều này giải thích có lý hơn về cả cái núm trên mặt trống lẫn phần phía trên phình ra của trống đồng.

### 3. Từ nổi/chậu (giả thuyết của Levy, 1942)

Hình dáng trống Heger I cũng gợi nhớ đến một cái chậu hay nổi úp ngược đôi khi cũng được dùng như là một nhạc cụ gõ. Những chiếc nổi - trống bằng đất nung này cũng có trang trí hình mặt trời, chim người... đã được tìm thấy trong các di chỉ hậu kỳ đá mới và thời Đông Sơn ở Bắc Việt Nam.

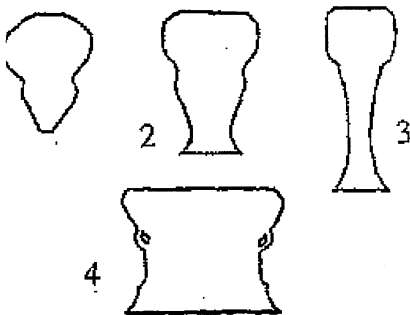
Tuy nhiên, Kempers cũng cho rằng trống đồng không phải là sản phẩm của một sự phát triển đơn tuyến mà là của một sự tổng hợp, đan xen của nhiều nguyên mẫu.

Thật vậy, còn có nhiều giả thuyết khác về nguồn gốc trống đồng...

### 4. Từ quả bầu

Maspero (421, 673) khi phân tích mối quan hệ giữa các mô típ quả bầu - trống - thuyền đồng trong huyền thoại, tín ngưỡng và về mặt kỹ thuật so sánh hình dáng của quả bầu - trống da Khơ-me - trống đồng, đã cho rằng trống đồng lại có nguồn gốc từ quả bầu vốn là vật

cộng hưởng cho nhiều nhạc cụ cổ truyền ở Đông Nam Á và Ấn Độ cho đến nay (Hình 1).



Hình 1: 1- quả bầu; 2- skor arak;  
3 - sayam (một loại trống Khme);  
4- trống đồng

Nguồn: Maspero.

Trong tiếng Sanskrit, theo Przyluski labu = quả bầu, labuki = đàn nhị, tam - bura = một dạng khèn bầu, tumburu = vua của các nhạc công trên trời, damaru/damru = một loại trống nhỏ giống quả bầu. Trong khi đó, hồ (Hán - Việt) = quả bầu và cũng là

tên một loại trống đất nung. Tại Tây Phi, cũng có một loại trống làm bằng quả bầu.<sup>57</sup>

## 5. Từ cối giã gạo

Theo tôi, hình dáng thắt eo và đặc biệt cách đánh trống đồng ở người Mường cho thấy một trong những tiền thân của trống đồng là chiếc cối giã gạo lưng eo (Hình 2). Và chiếc cối giã gạo đầu tiên lại chính là những cái hố/lỗ được khoét vào đất rồi lót da thú xuống đáy với chày làm bằng đá hoặc gỗ dẻo dùng để giã các loại thân và hạt cây có bột như báng, móc, lúa hoang. Không ngẫu nhiên tục trai gái vừa giã cối vừa hát giao duyên ở Quỳnh Lưu, Nghệ An xưa được gọi là “hát hố”. Một dạng phát triển của “hát hố” là hát trống quân phổ biến ở miền đồng bằng, trung du Bắc Bộ. Trong hội hát trống quân, nhạc cụ gọi là trống có thể là một hố đất, hoặc cối đá, thùng gỗ... làm vòm cộng hưởng, trên có nắp bằng da, hoặc bằng ván gỗ, mâm đồng, giữa nắp có trụ gỗ chống lên để căng dây mây, dây thùng hoặc dây kim loại. Khi hát, người hát cầm một chiếc đũa làm dùi gỗ vào phần dây căng tạo tiếng thỉnh, thùng, thỉnh... Để khỏi đơn điệu, có nơi còn đồ vỏ ốc vào hố cho ốc hút gió tạo ra tiếng vi vu hòa âm cùng tiếng sáo nhị réo rất... Nguyên tắc và cấu tạo trống tương ứng với nguyên tắc của cối giã gạo đập chân, với đàn bầu, nên có thể coi trống quân là một loại đàn đất. Dạng trống đất này cũng có ở người Ê-đê cho thấy cội nguồn sâu xa của trống chính là những hố lỗ với đặc tính trống rỗng...



Hình 2: Cối lưng eo  
của người Ba-na  
Nguồn: Internet.

<sup>57</sup> Cần bổ sung ở đây là, nếu không phải là một trùng hợp ngẫu nhiên thì ngay từ tam-bour (Pháp) = trống cũng có gốc tambura (Skr).

Nói về tục của người Việt cổ, *Lĩnh Nam chích quái* có đoạn: “Khi có người chết thì già cối làm lệnh”, ở đây già cối tương đương với tục đánh trống trong đám ma của người Mường sau này.

Cần nói thêm là, ngoài loại cối đứng - gần là tiền thân của trống đồng mà ta có thể còn thấy ở các tộc Tây Nguyên, người xưa còn có một loại cối nằm - dài được làm bằng thân cây khoét rỗng, hở một mặt giống một con thuyền hay quan tài độc mộc cũng dùng để già gạo/cốm và là tiền thân của loại trống da bịt hai mặt phổ biến hiện nay. Eberhard (208) cho biết, ngay người Nam Trung Hoa cũng coi dạng cối đó với trống là một. Điều này được phản ánh trong ngôn ngữ với klong (Thái) = trống = cối.

Cũng chính điều đó lý giải vì sao trong một số truyền thuyết có sự nhầm lẫn thuyền đồng và trống đồng. Ta lại thấy trong tiếng Khơ-mú klong = thuyền tương ứng với klong (Thái) = cối. Mặt khác, trong thực tế, người xưa cũng đã dùng quả bầu khô như một loại phao để vượt sông, thậm chí dùng nửa những quả bầu, bí lớn để làm thuyền.

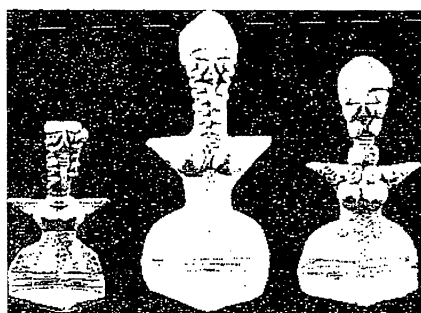
## 6. Từ cơ thể người đàn bà

Trong một báo cáo khoa học tại Hội nghị thông báo khảo cổ học năm 1986, tôi đã chứng minh dáng trống đồng rất có thể còn là sự mô phỏng cách điệu những phần đặc trưng của cơ thể người đàn bà. Đặc biệt những trống Đông Sơn đẹp nhất với miệng tròn nở, ở giữa thắt lại, chân choãi phình ra, nhìn thẳng đồng dạng với dáng người phụ nữ với



Hình 3: Trống Cổ Loa

Nguồn: Internet.



Hình 4: Tượng phụ nữ nguyên thủy bằng đất nung có cách đây 5000 năm

Nguồn: Internet.

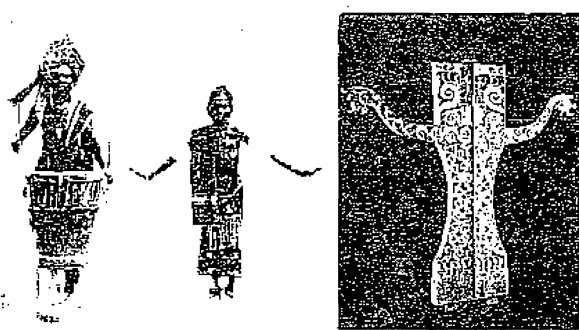
3 phần vú - eo bụng - hông là 3 bộ phận mang sức mạnh - vẻ đẹp đặc trưng của người phụ nữ được người xưa coi trọng đến mức sùng bái (Hình 3, 4). Các bức tượng phụ nữ nguyên thủy trên khắp thế giới đều có phần vú, bụng, hông được thể hiện to lớn khác thường. Trong các điệu múa mà ngày nay còn có thể thấy ở châu Phi, người ta cũng vỗ bụng, hông và mông như vỗ trống.

Mặt khác, vú, bụng, hông tự chúng cũng là những biểu tượng tương đương với hang - quả bầu - trống - trời - mặt trời - dạ con - người mẹ (ít nhất trong tiếng Việt có bầu vú, bầu sữa, bầu nước, bầu trời, mang bầu). Có quan niệm vú phải tượng trưng cho mặt trời, vú trái cho mặt trăng. Trong kinh Vệ Đà mưa được coi là sữa từ bầu vú trời. Phải chăng quan niệm này được thể hiện trên trống đồng, phần vú có hình mặt trời với cái núm vú ở giữa?

Đáng chú ý chữ Hán cổ = trống thể hiện việc đánh trống trong đó - chiếc trống hình tròn, phía trên có trang trí, phía dưới là đế nhưng cũng rất gần gũi với hình ảnh một người đàn bà đang múa, nhất là khi ta so sánh với hình người đàn bà múa trống và chiếc bàn thờ mô phỏng người đàn bà đó của người đảo Tanimba (Hình 5, 6).



Hình 5: Tượng hình chữ cổ=trống  
Nguồn: Lý-Jim.



Hình 6: Người đánh trống - người phụ nữ múa - bàn thờ trong nhà  
Nguồn: Mckinnon.

Điều dễ thấy là trong các xã hội từ săn bắn hái lượm đến nông nghiệp cổ, người đàn bà là người lấy nước, giã gạo, nấu cơm, từ đó,

quả bầu khô đựng nước, vò nước, cối, nôi đều là những vật dụng gắn bó với họ. Với những đặc tính chung như dáng cong tròn, bên trong rỗng để chứa đựng... trong tư duy biểu tượng của nhân loại nói chung, quả bầu, cối, nôi, trống đều được đồng nhất với lòng mẹ, dạ con, âm vật, cơ thể người phụ nữ.

Trống Đông Sơn là sự phát triển tới đỉnh cao của các loại trống gỗ mô phỏng hình quả bầu, cối giã gạo có trước đó. Ta biết, thời Đông Sơn là thời của nông nghiệp phát triển mạnh nhờ lưỡi cày đồng và sắt. Người đàn bà có vai trò quan trọng trong nghề nông và là hồn lúa. Xã hội của người Lạc Việt - chủ nhân của những trống Đông Sơn - là xã hội quyền mẹ và trống đồng với nguồn gốc và bản chất gắn với các biểu tượng Âm là biểu tượng cho các nữ thủ lĩnh như Hai Bà Trưng có gốc Hai Bà Chương = Hai Bà Thần (xem Chương 1 - Phần III). Không ngẫu nhiên, Mã Viện - viên tướng Hán đã đánh bại của khởi nghĩa của Hai Bà cũng chính là kẻ tìm diệt trống đồng Lạc Việt hung dữ nhất để đúc cột đồng, ngựa đồng. Trên mặt trống Diên, cũng thể hiện một ngày hội mùa với người chủ lễ là người đàn bà ngồi trên kiệu do 4 người đàn ông khiêng (Higham: 155). Trong môi trường kinh tế - xã hội - tâm linh đó, những người đúc trống Heger I -Đông Sơn đã lấy cơ thể người đàn bà - thủ lĩnh làm cảm hứng sáng tạo nhưng là sự kế thừa - phát huy các biểu tượng - hình dáng trống có trước mô phỏng quả bầu - cối giã gạo.

Việc phân tích biểu tượng trống càng cho thấy rõ điều này.

## II. TRỐNG - TÍNH BIỂU TƯỢNG

### 1. Trống - con người - người đàn bà

Người ta nói, trống là nhạc cụ mang tính châu Phi cao nhất, là logo (biểu trưng) của nền văn hóa Đen. Trống sinh ra và chết đi cùng với con người. Trống được đồng nhất với con người, tiếng trống là tiếng người, mang hồn người. Đặc biệt, trống là thân phận của người đàn bà



và là cái chứa đựng phần nữ tính của người đàn ông. Trống cũng là cái bụng, cái hông bởi người ta vỗ trống như vỗ bụng, vỗ hông và trong các điệu múa cuồng nhiệt chất châu Phi âm thanh - nhịp điệu - đường nét của trống - bụng - hông là một...

Có thể thấy, trong các huyền thoại hồng thủy/hồng hỏa khởi nguyên ở Đông Nam Á: Trống hoặc quả bầu/thuyền/vỏ cua/hang/chim... đã đóng vai trò là các vật cứu nạn của người. Chiếc trống lịch sử ấy, thường là trống đúc bằng kim loại đã xuất hiện trong các huyền thoại của người Cơ-ho, Lamet, Hmông, Lào, Ê-đê... Trong truyền thuyết Mường, chiếc trống đồng đầu tiên được thấy trôi từ biển vào...

Trong mối quan hệ nguồn gốc và biểu tượng với quả bầu - cối giã gạo, trống cũng được gắn với lúa - nguồn sống chính của các tộc người Đông Nam Á. Nếu trong huyền thoại Thái Đen, Trời để các giống lúa, cá trong quả bầu cho con người thì người Hmông cũng đã từng dùng trống đồng để đựng hạt giống và ủ men rượu; người Diên (?) dùng trống đồng để chứa vỏ ốc - một loại tiền tệ. Trống trở thành một vật chứa đựng linh thiêng như bụng mẹ, như chum ché mang sự sống và sức mạnh sinh sôi nảy nở Người Va (Vân Nam) tin rằng chiếc trống của họ mang hồn người mẹ.

Trong thơ Hồ Xuân Hương, trống tương ứng với cối - âm hộ, dùi tương ứng với chày - dương vật; đánh trống là giã cối, là hoạt động tính giao, nhưng trống cũng là cơ thể, là thân phận người đàn bà:

*Của em bưng bít vẫn bùi ngùi.*

*Nó thùng vì chưng kẻ nặng dùi.*

*Ngày vắng đập tung dăm bảy chiếc.*

*Đêm thanh tôm cá một đôi hồi.*

*Khi giang thẳng cánh bù khi cúi.*

*Chiến đứng không thôi lại chiến ngồi.*

*Nhấn nhủ ai về thương lấy với*

*Thịt da ai cũng thể mà thôi.*

(Trống thùng, Hồ Xuân Hương)

Ta cũng biết, trong tiếng Việt người mẹ mang thai còn được gọi là mang bầu, vác trống.

Tại miền Đông Java, người dân thường chỉ được dùng trống tre nhỏ, còn chủ làng mới được có trống gỗ lớn. Người đàn ông chủ làng được coi là “chổng” của làng, còn trống của ông ta được gọi là “vợ”. Từ mối quan hệ đó, khi người chủ trống chết, trống cũng được chôn theo người...

Là một vật thiêng, quý trống, nhất là trống đồng cũng là một biểu tượng của thủ lĩnh, vua chúa. Tại Malaysia xưa, tiếng trống vang lên báo hiệu sự xuất hiện của vua chúa (Sultan). Khi Sultan đi vắng, có hai chiếc trống negara (trống rồng) thay mặt và tiếng trống sẽ là lời chào trang trọng của Sultan đối với khách quý.

Với nhiều tộc người, cho đến tận ngày nay tiếng trống âm vang là tiếng gọi tập hợp cộng đồng trong cả chiến tranh và lúc thời bình. Sử sách Trung Hoa từng ghi rằng khi có xung đột, người Man người Lão đánh trống trên đỉnh núi, “người kéo đến như mây”. Tiếp đó, trống là một vũ khí kích động chiến đấu, là vật để tướng điều khiển quân (trống đánh là ra quân, khoa chiêng là rút quân). Trống đồng cho đến đời Trần đã góp phần cho 3 lần đại chiến thắng quân Nguyên Mông và vì thế còn làm sứ nhà Nguyên phải bạc đầu...

Mặt khác, trống như một nhạc cụ cũng là âm thanh nền cho nhiều điệu múa thiêng, đưa con người vào trạng thái hưng phấn và xuất thần...

Dễ hiểu, khi người xưa ứng xử với chiếc trống thiêng như đối với một con người. Trống được người Java đặt cho một cái tên riêng bí mật, được người Mường, Lamet “nuôi nấng” bằng cách rắc gạo lên mặt trống hay dán những lông chim bằng máu gà vào trống, được người Malay trang điểm bằng hạt cườm, được người Karen cúng tế bằng rượu và những điệu nhảy quanh trống. Người Khơ-mú tin rằng mỗi chiếc trống đồng của họ, như người cũng có linh hồn, sức mạnh và phúc phận riêng. Một chiếc trống có phúc phận tốt sẽ giúp người chủ được hưởng mọi sự tốt lành. Ngoài ra, trống cũng được người Toraja, Karen phân ra thành trống đục - trống cái, trống mẹ - trống con, trống vợ - trống chồng...

Trống gắn bó với cuộc sống và cả cái chết của con người. Tương tự biểu tượng rắn, chim, trâu... trống cũng là biểu tượng cho linh hồn người chết, là ngôi nhà, là tiếng nói của hồn ma - tổ tiên - thần linh. Đánh trống là một cách gọi hồn tổ tiên về đón và gọi người sống đến tiễn đưa người chết.

Kempers (69) nhận xét trống là vật chiếm vị trí trung tâm của các con thuyền hồn khắc trên trống đồng đồng thời giả định rằng, trống cũng là một hành trang - một vật linh mang sức mạnh bảo vệ của những người dân biển Đông Sơn trên đường đi tìm đất mới, điều lý giải số lượng trống khá lớn tìm thấy ở vùng quần đảo. Tại vùng bờ biển bán đảo Malay, người ta còn trang trí trống đồng bằng những chuỗi hạt cườm, để giữa trống, chôn trống, đặt trống lên trên thuyền độc mộc với mong muốn làm tăng sức mạnh bảo hộ của trống.

Cuối cùng, cũng như người, trống có thể bị “giết chết”. Trong nhiều mộ táng, các nhà khảo cổ đã thấy nhiều chiếc trống đã bị đập vỡ, hủy hoại một cách cố ý. Tư liệu dân tộc học cho thấy đó là cách làm cho trống cùng chết với người chủ, để cùng với người chủ về bên kia thế giới.

## **2. Trống - vũ trụ**

Tâm thức Ấn Độ nâng tiếng trống thành âm thanh khởi nguyên, thành nhịp điệu vũ trụ. Tiếp đó, trống được gắn với sấm sét, mưa đông và là biểu tượng của thần Indra - thần nông nghiệp và thần chiến tranh.

Tâm thức Trung Hoa cũng gắn trống với sự chuyển động của mặt trời, khi tiếng sấm là tiếng trống vũ trụ vang lên vào ngày đông chí, ngày mặt trời và khí Dương đi lên. Coi cái bình/vại tròn là hình ảnh của trời, vào mùa đông, họ chôn những cái bình/vại chứa đầy Dương khí xuống đất Âm để đến mùa xuân gõ vào chúng như gõ trống mô phỏng tiếng sấm. Bình nứt vại vỡ thể hiện bầu trời nứt tan trong tiếng sấm và những tia chớp. Điều này cũng tương ứng với các con rồng - thần mưa về mùa đông vào hang để mùa xuân bay lên trời làm mưa.

Người Thái ở Mai Châu, Hòa Bình cũng có loại trống chum mà họ gọi là cóong cum = trống chum và cũng là âm thanh của trống khi vỗ vào miệng chum bằng một cái nắp bằng đồng.

Trong các huyền thoại của người Lào, Trời đã ban cho con người chiếc trống để báo cho Trời biết khi người gặp nguy hiểm.

Trong mối quan hệ với mưa dông, trống cũng được gắn với các biểu tượng sông nước.

Tại Đông Nam Á - Đông Á, người Indonesia, Malay, Việt gọi trống đồng là trống sấm hay trống rồng; người Bali đặt tên cho trống là “Mặt trắng”; người Khơ-me gọi trống đồng là trống mưa; tên gọi trống đồng = klo của người Karen và Lamet rất có thể có gốc klo (Karen) = klu/khu (Mường) = sông/rắn/rồng/trâu/cá sấu...

Theo Eberhard (384), những chiếc trống bọc bằng da rắn/cá sấu/trâu là trống dùng cho ma thuật cầu mưa. Theo Higham (52), tại di chỉ Taosi thuộc văn hóa Long Sơn có niên đại hơn 2000 năm TrCN, người ta đã tìm thấy một chiếc trống gỗ bọc da cá sấu. Không ngẫu nhiên, người Hoa có truyền thuyết kể chính cá sấu là con vật đã sáng tạo ra trống và những bài ca.

Cho đến gần đây, người Ê-đê vẫn dùng da trâu để bịt trống, nhưng một mặt bằng da trâu đực, một mặt bằng da trâu cái. Người Lamet khắc hình thần lằn còn người Việt vẽ rồng lên thân trống.

Tiếp đó, tượng cóc/ếch - những con vật lưỡng thê tương tự như rắn, cá sấu, rồng... rất nổi bật trốn trống đồng loại Heger III và vì thế, nhiều tộc người đã gắn cóc/ếch với tên gọi loại trống này như hpa-zi (Miến Điện) = klong-kob (Xiêm) = klong kup (Shan) = trống ếch; pa-see/pa-zee (Karen) = ếch cuội (Kampers: 58). Người Khơ-mú đã giải thích điều đó bằng cách coi cóc là trợ thủ của thần trống. Một chiếc trống được tương truyền là của vua Khơ-mú có 7 con cóc chồng trên lưng nhau. Mỗi liên hệ sinh học giữa cóc kêu báo trời mưa đã dẫn đến một truyền thuyết Việt giải thích câu thành ngữ không chỉ của người Việt “Con cóc là cậu Ông Trời”. Cần nói thêm là với người da đỏ Maya, cóc cũng là thần mưa. Người Trung Quốc coi cóc là thần mặt trăng và kể rằng vợ chàng Hậu Nghệ vì đánh cắp thuốc trường sinh của Tây Vương Mẫu mà phải trốn lên cung trăng và hóa thành cóc...

Cần nhấn mạnh tục đánh pháo đất, đốt pháo, bắn súng ở Đông Á -

Đông Nam Á cũng có nguồn gốc từ việc mô phỏng tiếng sấm cầu mưa trong mùa xuân tương tự với việc đánh trống. Tại hội pháo làng Đông Ky, Từ Sơn, Bắc Ninh có làm quả pháo lớn dài 4 - 6m, hình con rồng được gọi là Pháo Rồng. Người Xiêm cũng có hội bang fai, trong đó các làng và chùa thi làm và đốt các bang fai = ống pháo mang hình naga để cầu mưa. Người Việt còn có truyền thuyết Thánh Gióng với rất nhiều biểu tượng hay và đẹp, nhất là về sức mạnh kỳ diệu của một dân tộc trước giặc ngoại xâm... Tuy nhiên, cũng phải thấy Thánh Gióng chính là thần Thợ Rèn - thần Hang Núi - thần Trống - thần Sấm - thần Rồng - thần Mưa Đông - thần Chiến Tranh của người Việt cổ... (thần là người khổng lồ moi kim loại từ hang - lòng núi để đúc trống, rèn roi sắt, ngựa sắt với tiếng búa rèn là tiếng vang của sấm sét; hội Gióng ngày 9/4 sáng mưa trưa nắng là hội cầu mưa; Thánh Gióng được coi là hiện thân của Long Vương...). Tên thần Gióng - Phù Đổng là những biến âm của từ trống (plông/klông) liên quan đến đông (mưa to) và động từ dóng = đánh trống...<sup>58</sup>.

Ta biết người Khơ-mú, Karen, Mường đều tin rằng những chiếc trống đồng của họ được đúc ra ở trong hang, và vì thế, khi có chiến tranh, họ thường đưa trống chôn dấu trong hang.

Với các pháp sư Saman giáo vùng Altai - đồng nghiệp của các ông đồng bà bóng Việt thì tiếng trống làm từ một phần của cây vũ trụ cũng là âm thanh của vũ trụ khởi nguyên để đưa họ vào trạng thái xuất thần trong các nghi lễ cầu an cầu phúc cho người. Chiếc trống là một tiểu vũ trụ, nhưng cũng là con thuyền hay con ngựa đưa họ từ thế giới hữu hình sang thế giới vô hình của thần linh.

Với các tộc người Đông Nam Á, một khi tiếng trống khởi nguyên từ tiếng cối, thì tiếng trống cũng là âm thanh của một vũ trụ Âm Dương hòa hợp. Trong tâm thức xưa, chày và cối, một trên - một dưới, một lồi - một lõm, khi giã lên - xuống, dóng - mở nhịp nhàng tạo ra hạt bột, hạt gạo nuôi người đã trở thành cặp biểu tượng cho hai bộ phận

---

<sup>58</sup> Có người coi tên Phù Đổng có gốc phù đồng (Thái) = núi đá liên quan tới tục thờ đá. Cũng có thể đồng (Thái) = đã có liên quan đến động (Hán - Việt) = hang đá.

đực - cái, cho trai - gái, chồng - vợ. Tiếp đó, tiếng chày giã vào cối, một mạnh - một nhẹ, cắc bụp, thậm thình mang tiết tấu rộn rã như nhịp trái tim, nhịp đi của người cũng được coi là một biểu tượng âm thanh của cuộc sống thanh bình, của mùa màng ấm no, của tình yêu và hạnh phúc.

Với sức mạnh vũ trụ Âm Dương đó, người xưa tin rằng tiếng trống có thể chữa bệnh, xua đuổi ma quỷ và kẻ thù, làm cho mùa màng tươi tốt...

Trần Quốc Vượng (1974, 1996: 17) từng chứng minh nguyên lý lưỡng hợp - nguyên lý phổ biến của vũ trụ luận của nhiều xã hội nông nghiệp đã được kết tinh trên trống đồng.

Lê Văn Lan (1976) dựa vào tư liệu dân tộc học Mường của Từ Chi nêu giả thuyết về trống đồng là biểu hiện của cái mô hình vũ trụ “3 chiều - 4 thế giới” với cõi trời và cõi đất ở phía trên = mặt trống, cõi âm ở phía dưới = thân trống.

Pearson và Quaritch-Wales từng coi tôn giáo cổ Đông Nam Á là “tôn giáo trống”. Kempers (66) tuy coi nhận xét trên là quá giản đơn, nhưng cũng cho rằng, trống đồng, trong lịch sử của mình ở Đông Nam Á, đã có vai trò tương tự với vai trò của đền thờ ở Hy Lạp và của nhà thờ đạo Thiên Chúa ở châu Âu.

### III. TRỐNG - KIẾN TRÚC

Nguồn gốc của trống từ hố/lỗ đất, từ cối giã gạo, quả bầu; sự tương đồng có thể thay thế cho nhau về mặt biểu tượng giữa trống - hang - hố - cối - thuyền - quả bầu - dạ con - cơ thể người đàn bà... đã làm cho trống đủ điều kiện để trở thành một biểu tượng kiến trúc tương đương với các biểu tượng khác. Mặt khác, một ngôi nhà mang biểu tượng trống có thể là một sự kế thừa và đổi mới những ngôi nhà hang tự nhiên và nhà nhân tạo mô phỏng hang, quả bầu, thuyền có trước nó.

Rất có thể, trống đã trở thành một biểu tượng kiến trúc khi nghề

trồng lúa phát triển gắn với việc cầu mưa mà người đánh trống cũng là thủ lĩnh - thầy cúng; khi trống trở thành một biểu tượng của tổ tiên - thần linh - thủ lĩnh và ngôi nhà mang biểu tượng trống là nhà thủ lĩnh - nhà làng - nơi thờ cúng tổ tiên - thần bảo hộ - thần chiến tranh; khi trống trở thành một tín ngưỡng lớn ở Đông Nam Á.

## 1. Nhà - trống

Ta đã thấy biểu tượng quả bầu - trống ẩn hiện trong ngôi nhà “treo lơ lửng, trôi nổi” của Ông Bà Trống Trời (Toraja), và ngôi nhà thần của Ông Trống - Bà Trống (Ba-na).

Cũng không loại trừ một ngôi nhà làng, nhà thủ lĩnh mang biểu tượng trống - thờ thần trống - mô phỏng hình trống sau hóa thành đền thờ thần trống như trường hợp đền Trống Đồng ở các kinh đô Hoa Lư và Thăng Long thờ thần Trống - thần bảo hộ cho nhà Đinh, Lê, Lý, Trần và nước Đại Việt hay thành tháp Trống - một dạng đình - nhà làng của người Đồng.

Duly (78) cho biết, ngôi nhà đàn ông - nhà làng hình kim tự tháp của người Papua New Ghinea gọi bằng từ haus tambaran (tiếng Đức bồi = nhà trống - TĐ) với những hình vẽ các thần của các dòng họ Ngwalndu gắn với nam tính, uy quyền và sự phồn thực (tương đương với tính biểu tượng của chiếc trống Ba-na).

Đáng tiếc, đó chỉ là lời chú thích cho một bức ảnh và Duly không cho biết gì hơn. Dù sao, nhìn theo chiều dọc, ngôi nhà này có dáng gần gũi với nhà rông Ba-na, Gia-rai (Hình 7).

Guidoni (146) dù mô tả kích thước ngôi nhà này khá tỉ mỉ, cũng không nói gì hơn ngoài việc dẫn nhận xét của Forge cho rằng các hình



Hình 7: Nhà trống của người Papua New Guinea  
Nguồn: Duly.

vẽ, điêu khắc ở mặt tiền (tức cửa hồi) rất đa dạng về phong cách và ngữ nghĩa nhưng luôn thể hiện hình người đàn ông liên quan đến các dòng họ (phụ hệ) và huyền thoại của các dòng họ đó; đến chức năng của nhà thiêng - nơi cấm đàn bà và vì thế là nhà đàn ông; và ngwalndu = dòng họ cũng là từ chỉ 6 vị thần (tổ tiên) của 6 dòng họ...

Đáng chú ý là, nếu nhìn ngang, ngôi nhà này lại có mái sống rất võng trông như sừng trâu hay thuyền. Cửa sổ ở một dạng nhà có hình tròn xoe nhưng không rõ có liên quan gì đến biểu tượng trống?

Trong khi đó, Ninh Viết Giao (112) cho biết nhiều bản Thái ở miền núi Nghệ - Tĩnh có tên là Coong = Trống. Điều này được gắn với một truyền thuyết kể về người con gái nhờ nằm trong một chiếc trống hay chiếc lòng (cối giã gạo dài) đã được cứu sống khỏi bị thương luồng hoặc chim đại bàng ăn thịt.

Nhưng có lẽ tên gọi đó phải chăng có liên quan đến từ chỉ nhà làng = công của người Khơ-mú láng giềng với người Thái Nghệ - Tĩnh (gồm nhiều người Khơ-mú Thái hóa)? Ta biết trong tiếng Khơ-mú, Thái ở đây công/coong = trống/hình tròn/cong...

Chưa hết, theo *Địa chí Nghệ Tĩnh* (405), ở vùng từ sông Lam trở vào (tức khu vực gần gũi với người Khơ-mú, người Thái) phổ biến loại nhà đơn giản gọi là nhà công hay cọc mượn (?).

Một câu hỏi được đặt ra là: Phải chăng có một mối quan hệ lịch sử và từ nguyên giữa công = nhà làng (Khơ-mú, Lamet) - bản Coong (Thái) - nhà công (Việt) ở vùng Nghệ - Tĩnh - nhà rông (Ba-na) liên quan đến một loại nhà/nhà làng mang biểu tượng trống?

Thực ra, về mặt ngữ âm công (Khơ-mú, Lamet) = rông (Ba-na) và không loại trừ, có một mối quan hệ biểu tượng và ngôn ngữ giữa người - sông - rông - trống ở nhà làng Khơ-mú, Lamet tương tự như ở nhà làng Ba-na. Theo logic, một làng mang tên Trống có gốc từ một ngôi nhà có tên Trống. Mặt khác, trống đồng cho đến thời gian rất gần đây vẫn có vai trò rất lớn trong đời sống và tâm linh của người Khơ-mú, Lamet.



## 2. Quan tài trống

Như trên đã nêu, có mối quan hệ cội nguồn, sự tương đồng kỹ thuật chế tác giữa trống với cối, thuyền độc mộc và quan tài làm bằng thân cây khoét rỗng cũng như với quả bầu, bình, vò, chum. Vì vậy, giờ đây, khó có thể nói rạch ròi dạng quan tài bằng thân cây khoét rỗng là quan tài thuyền hay quan tài trống - cối khi cả hai đều được coi là các biểu tượng gắn với cái chết, là vật chôn hồn người chết.

Tuy nhiên, việc dùng trống đồng làm quan tài đã được thấy ở nhiều di chỉ, trong đó có các di chỉ ở Trung Java (Higbam: 302). Thạp đồng - anh em với trống đồng cũng vừa là một thứ đồ đựng vừa là một dạng quan tài khá phổ biến ở các di chỉ Đông Sơn như Đào Thịnh, Vạn Thắng, Thiệu Dương...

## 3. Các dấu tích khác

Tương tự các biểu tượng kiến trúc khác, biểu tượng trống có thể chuyển hóa, xê dịch ở các vị trí khác nhau trong ngôi nhà với những chức năng khác nhau.

Trống và nhà làng morung được coi là hai yếu tố văn hóa cổ kính nhất luôn gắn bó với nhau và có vai trò xã hội - tín ngưỡng lớn nhất trong văn hóa cổ truyền của người Naga (Assam).

Trong đình làng Việt, tháp Bali cũng như nhà làng, nhà thủ lĩnh của nhiều tộc người, trống luôn chiếm một vị trí nổi bật ở bên được coi là cao quý, thiêng liêng của ngôi nhà.

Tương tự với người Ba-na, người Lamet chuyển trống tới khu đất sẽ dựng nhà làng mới và làm lễ cúng trước khi dựng nhà.

Trên cửa đầu hồi ngôi nhà Batak hình thuyền những chiếc trống thiêng mang hình mặt trời Đông Sơn được treo đan xen các điêu khắc gỗ thể hiện đầu - sừng trâu.

Ta cũng không quên rằng, những mô típ cối, đầu đong thóc gạo ở nhà Việt; mô típ cối giã gạo, nồi ở nhà và nhà mồ Ê-đê, Gia-rai cũng có thể coi tương đương với mô típ trống.

## CHƯƠNG 11

# Biểu tượng thuyền

### I. BIỂU TƯỢNG THUYỀN

#### 1. Thuyền - con người

Ta biết, người xưa đã dùng vỏ quả bầu làm phao, thuyền vượt sông và những chiếc thuyền đầu tiên rất có thể đã được chế tạo bằng cách mô phỏng quả bầu, bí. Trong các huyền thoại về hồng thủy, thuyền hoặc hang, quả bầu, cối gỗ, trống đều đã là vật cứu nạn của người.

Bởi vậy, thuyền là biểu tượng cho sự cứu vớt, sự an toàn. Từ quan niệm đời là một bể khổ, Phật giáo coi Phật Amida = Adidà là người lái con thuyền hạnh phúc chở con người/hồn người qua bể khổ đó tới cõi Tây phương cực lạc.

Tương tự, đạo Thiên Chúa coi Giáo hội cũng là một con thuyền chở các tín đồ tránh mọi sóng gió bão táp của cuộc đời. Thuyền Noé trong Thiên Chúa giáo tương đương với thuyền Bát Nhã của Phật giáo là biểu tượng cho sự cứu thế, cứu nạn.

Từ đó, thuyền là một biểu tượng cho sự chuyển dịch, ra đi của người sống trên bể khổ cuộc đời cũng như cho sự trở về cõi nguồn của người chết.

Quan niệm về con thuyền hồn hay chiếc quan tài là con thuyền đầu tiên chở hồn người chết phổ biến ở mọi nền văn minh. Điều này có liên quan đến các quan niệm về sự ngăn cách giữa cõi sống và cõi chết

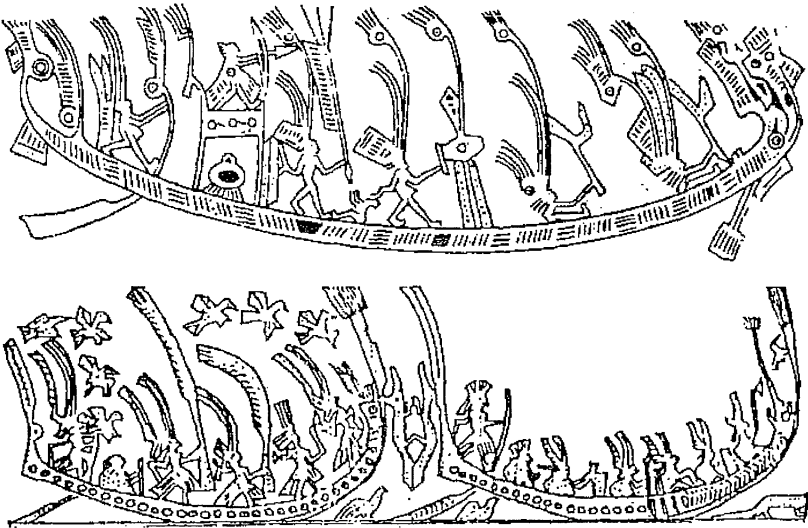
là sông lớn hay biển cả, rằng thế giới bên dưới là nước khởi nguyên, là nơi “chín suối”, “suối vàng”.

Người Ai Cập quan niệm con thuyền thiêng chở hồn người chết phải vượt qua 12 cỗi âm phủ với bao rắn độc ma quỷ cản đường. Đó là con thuyền mặt trời với thần Ra - thần Mặt trời đứng giữa thuyền giữa các linh hồn, hai nữ thần Iris và Nephtys đứng ở đầu và đuôi thuyền để chỉ đường về cỗi vĩnh hằng.

Chắc chắn, tổ tiên của các tộc người Đông Nam Á đã dùng thuyền xuôi theo các dòng sông dòng biển để đến các vùng đất mới một cách nhanh chóng và an toàn nhất. Từ đó một quan niệm về việc trở về với tổ tiên của các linh hồn bằng thuyền là điều dễ hiểu.

Không ngẫu nhiên, mô típ thuyền xuất hiện nổi bật trên các trống, rìu, thạp, chậu đồng Đông Sơn (Hình 1, 2).

Chính Goloubew (1929) là người đầu tiên đã vạch ra sự gắn gũi giữa những con thuyền trên trống đồng với những con thuyền được vẽ trên ván gỗ của người Dayak. Những ván gỗ này được đặt vào nhà tang lễ sau khi người chết được 7 ngày để làm nơi ở tạm cho hồn người chết và thể hiện cuộc hành trình của hồn người chết tới cỗi tâm linh.



Hình 1, 2: Hình thuyền trên trống và thạp Đông Sơn  
Nguồn: Internet.



Hình 3: Con thuyền hồn trên nắp  
mộ vò Manunggul

Nguồn: Internet.

Kempers (153) lại thấy các con thuyền trên trống đồng còn rất giống với các con thuyền dùng trong lễ hội của các tộc người trên các đảo phía Đông Indonesia (Kai, Tanimbar, Banda) có trang trí công phu, đầu thuyền hình chim hay rắn thể hiện tính “Tổng thể” của thế giới.

Một chiếc mộ vò được tìm thấy ở hang Manunggul, đảo Palawan (Philippines) với nắp là một chiếc thuyền có hai người chèo cũng

thể hiện quan niệm lâu đời của cư dân ở đây về một con thuyền đưa hồn người chết (Hình 2).

Maspero (417) đã có lý khi gắn hình thuyền trên trống đồng - trống sấm - trống mưa với hội nước đưa thuyền cầu mưa...

## 2. Thuyền - vũ trụ

Trong mối quan hệ với quả bầu, cối giã gạo, nước, dễ hiểu nếu con thuyền đưa hồn người chết về cõi vĩnh hằng của tổ tiên - thần linh được gắn với sự tái sinh - với bụng mẹ và dạ con của người đàn bà, với mặt trời hay mặt trăng.

Là vật nối hai bờ trái - phải, thượng nguồn - hạ nguồn, có ra đi và trở về, vừa gắn với sự cứu vớt vừa gắn với sự trừng phạt, vừa gắn với cõi sống và cõi chết... trong mối quan hệ với các biểu tượng khác như quả bầu, lòng mẹ, rắn... thuyền là một biểu tượng Âm Dương lớn.

Trong các hội nước - hội cầu mưa, cầu mùa ở Đông Nam Á, các con thuyền hình chim, công, vịt, cá, rắn, rồng, long mã đã đóng vai trò trung tâm của tấn kịch vũ trụ thể hiện sự thống nhất hòa hợp hay đối lập xung đột giữa các biểu tượng Âm - Dương.

Thuyền rồng, đó là biểu tượng của mưa, thuyền chim là biểu tượng

của nắng. Đua thuyền rồng - chim là thể hiện sự đấu tranh giữa mùa mưa và mùa khô. Nếu cầu mưa, con người sẽ cố ý để thuyền rồng thắng, nếu cầu ngừng mưa thì ngược lại.

Tại Tứ Xuyên xưa, để thể hiện sự chiến thắng của rồng - mưa, thay cho việc đuổi vượt thuyền chim, các con thuyền rồng phải đua để đuổi bắt những con vịt - một loài chim nước...

## II. THUYỀN - KIẾN TRÚC

Theo Lewcock và Brans (107), nguồn gốc và ý nghĩa của biểu tượng thuyền trong văn hóa và kiến trúc Đông Nam Á - Đông Á chính là nền văn hóa đồng sắt Đông Sơn trải rộng từ Đông Dương đến nhiều đảo ở Indonesia, tới Đài Loan, và có thể tới cả Nhật Bản vào thời gian từ 700 - 300 năm TrCN. Mặt khác, các cư dân ven biển ở một khu vực rộng lớn từ Nam Ấn Độ tới Thái Bình Dương bao gồm cả Nhật Bản và Đài Loan cũng chia sẻ nhiều nét chung trong việc thiết kế thuyền và kỹ thuật đánh bắt cá. Về cơ bản, văn hóa Đông Sơn là nền văn hóa biển lan toả bởi những nhóm người nhỏ di chuyển bằng thuyền lớn. Người Đông Sơn dường như tin rằng hồn người chết sẽ vượt biển trở về đất tổ tiên nên con cháu họ đã đặt người chết vào nhà mồ, quan tài hình thuyền và thực tế chúng được gọi là thuyền. Việc làm đó có thể coi như một dạng cụ thể của tư duy biểu tượng và mang tính ma thuật.

Bằng các dạng kiến trúc mang biểu tượng thuyền khác nhau, con cháu của những người Đông Sơn đã đến vùng hải đảo bằng thuyền đó đã thể hiện sự gắn bó cố kết về cội nguồn. Nói một cách khác, mối quan hệ biểu tượng giữa biển và đất liền, giữa cá nhân và cộng đồng, giữa con cháu và tổ tiên, giữa cuộc sống và cái chết đã được thể hiện bằng kiến trúc.

### 1. Nhà hình thuyền

Lecock và Brans có một cách lý giải khá cụ thể về nguồn gốc các dạng nhà hình thuyền ở vùng hải đảo. Theo đó, trong các hội lễ cộng

đồng, nhiều tộc người đã dùng những con thuyền lớn. Vào mùa mưa bão các con thuyền được tin là vẫn còn bảo lưu những sức mạnh đặc biệt trong lễ hội này được đưa lên bờ và được cất giữ trong các nhà kho ở giữa làng, trở thành biểu tượng cho tính cộng đồng làng. So sánh con thuyền trong nhà kho ở Ceylon và các con thuyền làng khác ở vùng hải đảo với nhà mồ, kho lúa chung của người Toraja, người ta thấy có sự tương đồng rõ rệt về cả kết cấu và trang trí, đặc biệt là dáng mái sống võng, hai cột đỡ đầu nóc, mô típ chim hay động vật ở hai đầu (xem lại Hình 3 - Dẫn luận I).

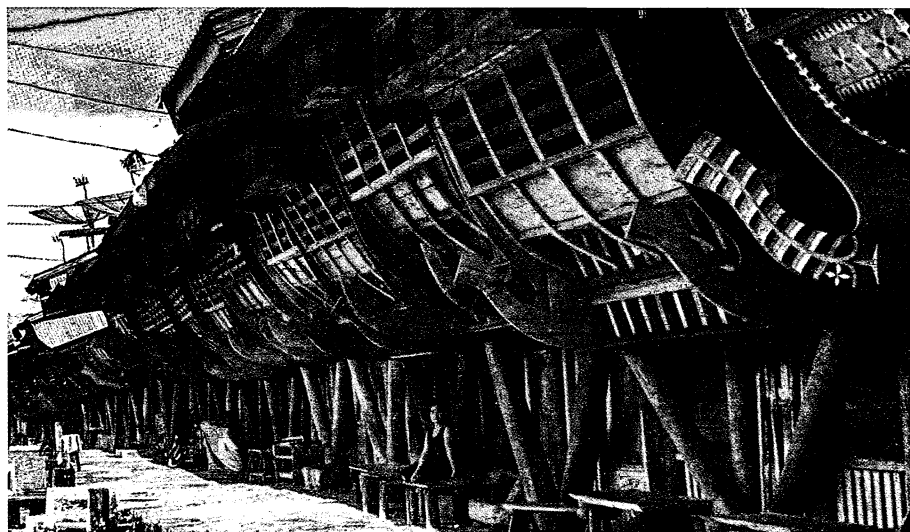
Ngoài ra, mặt bằng một dạng nhà thuyền của người Toraja tương tự với lòng của một con thuyền đi biển lớn với 4 tấm phản dùng để nằm ngủ và bếp lửa được đặt ở các vị trí tương ứng với chỗ ngủ và bếp ở hai đầu và mạn thuyền (ta đã biết một dạng nhà Toraja được chia thành 3 gian tương ứng với lòng một loại thuyền 3 khoang).

Thường thường, ở các tộc người có nhà hay làng hình thuyền, lòng nhà không chia thành gian. Khi có sinh nở, người ta mới làm những vách ngăn tạm. Tính chất thông thoáng, thống nhất của sàn nhà nhấn mạnh nhu cầu cộng tác giữa mọi người trong nhà như trên một con thuyền.

Trong khi đó, người Maori cũng như nhiều tộc người khác ở châu Đại Dương khi đưa con thuyền làng lên bờ bảo quản, để phân biệt với con thuyền khi đi trên biển đã úp sấp nó lại. Đó chính là tiền đề cho một cách lý giải về ngôi nhà của người Manggarai (Flores) như một con thuyền úp sấp. Tại hai đầu hồi nhà có hai hình sừng trâu nhưng trong mối quan hệ với mái nhà hình thuyền lại được coi là hình mái chèo bắt chéo.

Các ngôi nhà trên đảo Flores cũng được coi là một con thuyền với hai cột chính đầu hồi được gọi là “cột buồm” và hai mái được so sánh với cánh buồm. Riêng ở huyện Naga, một phần vách được gọi là “buồm”.

Một dạng thuyền đặc trưng dùng trong hội lễ ở Nam Á và Đông Nam Á là dạng thuyền kép với một sàn thuyền ở giữa nối hai con thuyền độc mộc lại. Những ngôi nhà dạng thuyền kép này với vách nghiêng giống mạn thuyền được tìm thấy ở đảo Nias, miền Trung đảo Flores, gần Timor cũng như ở các nơi khác ở Indonesia (Hình 3).



Hình 3: Nhà Nias với vách nghiêng hình mạn thuyền

Nguồn: Internet

Ngôi nhà của các tộc người Batak, Pasemah, Washkuk (New Guinea)... cũng được coi là có mái cong hình thuyền.

Các ngôi nhà trên đảo Tanimbar (Đông Indonesia) có mái cong lồi nhưng hai đầu hồi cong vút lên với những hình trang trí động vật, tạo cho một phần bờ mái có dáng một con thuyền. Mỗi làng ở đây được coi thuộc về một con thuyền dùng trong lễ hội và một số làng ven sông biển vẫn bảo lưu được một con thuyền như thế.

Duly (72) cho biết thêm ở quần đảo Solomon, các cư dân ven biển còn dựng những ngôi nhà hình thuyền trên bờ biển làm nhà cách li cho các chàng trai trước khi làm lễ trở thành những người đánh cá voi. Đó là ngôi nhà đẹp nhất của cộng đồng với nhiều điêu khắc hình cá mập, chim biển, thần biển dưới dạng người cá...

## 2. Làng, sân làng - trung tâm tín ngưỡng hình thuyền

Một làng ở đảo Flores có những ngôi nhà dựng thành hai hình vòng cung đối diện nhau được coi là hình thuyền với dòng họ sống ở giữa làng có tên là “cột buồm và cánh buồm”. Một số làng khác cũng có tên gọi gắn với các bộ phận của thuyền như “cánh buồm”, “bánh lái”. Một số chủ làng, thầy cúng có tên gọi là “thuyền trưởng” hay “người cầm lái” còn

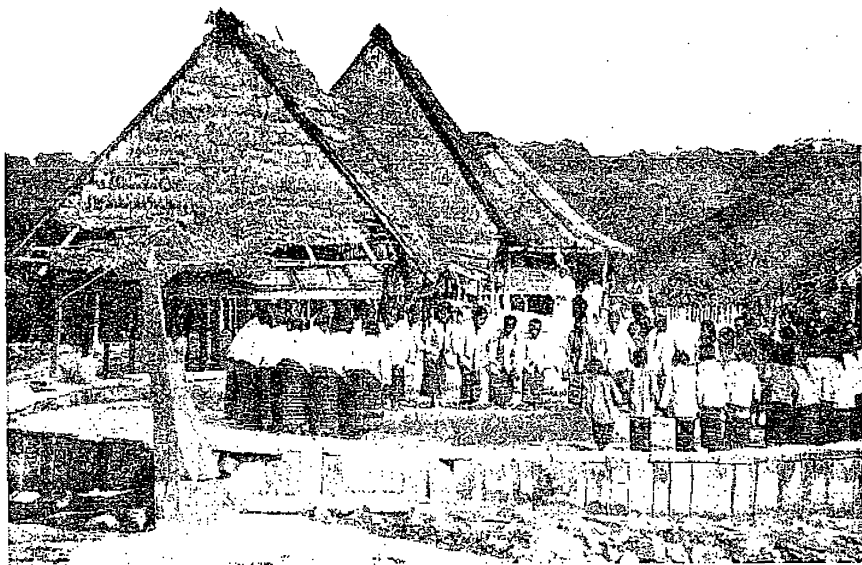
chủ làng so sánh người làng mình với các thủy thủ của một con thuyền. Người trong các làng này nghĩ họ vẫn sống trên một con thuyền. Một chàng trai sau khi lấy vợ, đi ở rể được gọi là “người sang thuyền khác”.

Cũng trên đảo Flores, người Todo cũng dựng các ngôi nhà trong làng theo hình vòng cung của một con thuyền với nhà dalu nơi thờ thần linh và là nơi ở của thủ lĩnh ở vị trí đầu thuyền.

Tại Ambon (Moluccas), sân làng được xây bằng đá theo truyền thống văn minh cự thạch và được gọi là thuyền.

Trên quần đảo Kei, cộng đồng làng cũng thường được gọi là sori = thuyền. Sân làng, nơi nhảy múa và tiến hành tất cả các sự kiện quan trọng của làng có hình thuyền. Từ chỉ con thuyền lễ belan cũng có nghĩa là “những người có chung thủ lĩnh”.

Tại Tanimbar, chủ làng và các chức sắc có những vị trí nhất định trên con thuyền dùng trong hội lễ làng. Các vị trí này được lặp lại trên cái sân làng mang hình thuyền với đầu và đuôi thuyền cong lên được khắc bằng đá. Một số sân hình tròn nhưng cũng có hai phần đầu và đuôi thuyền này (Hình 5).



Hình 5: Phụ nữ nhảy múa trong con thuyền đá  
Nguồn: Mckinnon.



Một khi cả làng được coi là một con thuyền thì sân làng hình thuyền - nơi cả làng dự các hội lễ trở thành biểu tượng của cả làng và trong các lời cầu khẩn tên con thuyền đá đó là tên làng.

Theo Mckinnon (1988: 152), người đảo Sumba cũng coi trung tâm tín ngưỡng của làng là một con thuyền nhưng cột buồm của thuyền đã chuyển hóa thành cây đời/cây vũ trụ tương ứng với các mô típ thuyền - cây vũ trụ rất phổ biến trong hoa văn vải dệt và điêu khắc ở Indonesia.

### **3. Quan tài, nhà mồ, nghĩa trang hình thuyền**

Ngoài ra, cần phải kể tới các quan tài, nhà mồ hình thuyền và trong thực tế cũng được gọi là thuyền. Trong các quan tài thuyền ở Việt Khê (Hải Phòng) còn có cả những chiếc chèo.

Người Todo (Flores) không chỉ có làng hình thuyền mà còn dựng cả nghĩa địa dành cho tổ tiên hình thuyền.

### **4. Các dạng khác**

Ngôi nhà của người Naga (Flores) có một con thuyền đan bằng mây/tre đặt trên đỉnh nóc chứa những dây chuyền và khuyên tai làm bằng lá để cúng cho các vị thần bảo vệ trẻ sơ sinh.

Tương tự kiểu nhà cơm ở nhà mồ Ê-đê một số tộc người ở đây cũng dựng các cột hiên tế có đỉnh cột là một con thuyền nhỏ thường làm bằng đá là nơi để đồ cúng tế.

Tại một số nơi, trong lễ động thổ vườn tược, người ta làm các con thuyền cúng với đủ bánh trái, mái chèo, cột buồm, buồm, trong đó đặt đồ cúng tổ tiên cùng với cỏ và vỏ cây ở khu vườn đó với hi vọng tổ tiên sẽ phù hộ cho cây quả trong vườn.

Quan niệm làng là một con thuyền, người ở đảo Tanimbar đặt gốc cây đòn nóc về phía biển (tương tự nhà Ê-đê, Việt).

Cuối cùng, ở một số tộc người, biểu tượng thuyền từ chỗ là cả một ngôi nhà - một con thuyền đã mai một và chuyển hóa thành mô típ thuyền được vẽ, khắc trên xà nóc, xà ngang, hay trên bậc cửa đá.

Lewcock và Brans cho rằng kiến trúc Trung Quốc, và đặc biệt kiến trúc cổ Nhật Bản là những bằng chứng rõ nhất của quá trình hòa trộn và biến mất của biểu tượng thuyền. Hình nhà trên chuông đồng, những mô hình nhà bằng đất sét, những ngôi đền cổ ở Ise và Izumo có niên đại thế kỷ I - VI cho thấy mối quan hệ gần gũi của chúng với văn hóa Đông Sơn và những ngôi nhà hình thuyền ở Indonesia. Nhưng trong ký ức dân gian, một quan niệm về biểu tượng con thuyền của các công trình kiến trúc có hình dáng đặc trưng ấy đã không còn nữa.

Vroklage (1936) cũng từng cho rằng sự chuyển biến của các ngôi nhà sống mái cong hình thuyền thành nhà sống mái thẳng cũng như sự đơn giản hóa của những trang trí hai đầu thuyền thành các dạng mái nhô diễn ra ở Indonesia là dấu hiệu của sự suy thoái mai một của biểu tượng con thuyền...

PHẦN 3

---

NGUỒN GỐC VÀ  
SỰ PHÁT TRIỂN CỦA CÁC TỪ  
CHỈ NGƯỜI TRONG NGÔN NGỮ  
VIỆT NAM - ĐÔNG NAM Á



### DẪN LUẬN 3

*Con người là trung tâm của vũ trụ, là linh hồn của vạn vật.  
Tâm thức nguyên thủy*

**Đ**iểm xuất phát của nghiên cứu này là khi tìm hiểu kiến trúc cổ truyền Toraja, tôi thấy trong tiếng Toraja có hai từ rất đặc biệt:

**1. Puang:** Có nhiều nghĩa trong nhiều văn cảnh như Puang Lembang = thuyền trưởng, con thuyền đầu tiên đưa tổ tiên người Toraja đến Sulawesi; Puang Matua = Thượng đế; Puang = Chúa công/Hoàng thân/những người dòng dõi quý tộc, người thuộc gia đình quý tộc; puang to kebalí'bi' = những người có vây cá = hồn ma âm phủ.

Tóm lại Puang = người/hồn ma/tổ tiên/thần linh/thủ lĩnh/vua chúa/quý tộc...

**2. Puya/Pujo** = Âm phủ/nơi của hồn ma/người chết/nơi ông bà ông vải.<sup>59</sup> Từ đó, hai từ Puang, Puya lại dẫn tôi tìm đến một loạt các cặp từ có âm gần gũi chỉ ông - bà, đất tổ tiên, tổ tiên, thần linh, dòng họ, tên gọi... của nhiều tộc người thuộc các hệ ngôn ngữ khác nhau ở Đông Nam Á và xa hơn. Đó là:

- Hệ Nam Đảo: Pulang Gana = thần đất (Dayak), Poyang = thần linh (Chăm)...

---

<sup>59</sup> Nguyên văn bằng tiếng Anh/Pháp: Puang Matua = “The Old Lord” - the high god in the zenith; Puang = Lord/ Prince/descendant des ancestres de sang noble et membre de familles de l'aristocratie terriene; puang to kebalá'bi = “folk with fins”, spirits of the underworld... Puya/puyo = Land of the Hereafter/The Land of the souls/Royaume de trepasés. Chú ý: trong phần dẫn luận này, tôi chỉ ghi nguồn các tư liệu nào không dẫn ở các chương cụ thể.

- Hệ Nam Á: Pu Cao - Ya Thao = cặp ông - bà tổ Lava, (Kam) bu - (Me) ra = cặp bà - ông tổ Khơ-me, Puja = ông bà tổ tiên/ bàn thờ/ đồ cúng tổ tiên/ Phật Thái Yuan, Pú - Gia = tên gọi thủ lĩnh/ tộc người Mảng, Ta Ya = tổ tiên Khơ-mú, Bok Sợơ - Ya Sợơ = ông Trống - bà Trống = cặp tổ tiên huyền thoại Ba-na, Pov Sij Txam - Yaj Xeeb Xeeb - Yawg Laus Kiam = thần đỡ trái đất/ tổ tiên của người Hmông, Poyang = tên gọi một tộc Bách Việt; Bulang = tên gọi một tộc Palaungic ở Vân Nam...

- Hệ Thái - Kadai (T-KĐ): Pu sangsi-Ja sangsai = ông bà tổ Lự, Pu Cáp - Nhạ Ké = ông bà tổ Thái Nghệ An, Phu Yơ Ya Yơ = cặp tổ tiên huyền thoại Lào, Pú - Da/Nha-Ta-Nai/Tai/Đai/Nhai = hệ thân tộc Thái Đen, Poyi (Bố Y) = tên một tộc Thái...

- Hệ Hán - Tạng (HT): Fu xi (Phục Hi) - Nu Kua (Nữ Oa) = cặp tổ tiên - anh hùng thần thoại khởi nguyên Trung Hoa; Apoe - Miyeh = ông bà tổ/ ông Trời (Hà Nhì), Apuza = ông bà (Naga), Pyu = tên tộc người ở Miến Điện, (Bai) Pu = (Bách) Bộc và (Bai) Yue = (Bách) Việt = các tộc khác Hoa nói chung...

- Tiếng Sanskrit (Skr): Puja = lễ thờ cúng thần, Phật trong cả Phật giáo và Ấn giáo, magha puja = lễ tưởng nhớ bài thuyết giáo cuối cùng của Phật tổ, punya = làm phúc (merit), không loại trừ Yuya>Budhna = Phật tổ...

Từ đó, một loạt câu hỏi được đặt ra là:

1. Nếu Pu = Phu = Po = Bok = Bô = Ku = Poe... = Ông; Ya=Yeh=Gia=Za = Cha=Nya=Nha... = Bà là các từ chỉ Ông - Bà/Tổ Tiên trong các ngôn ngữ trên thì phải chăng, sự trùng lặp đó là một bằng chứng cô đọng nhất chứng tỏ các tộc người nói các ngữ hệ Nam Á, Nam Đảo, Thái - Kadai, Hán - Tạng và tiếng Sanskrit đã có ông bà - tổ tiên chung với một ngôn ngữ tổ tiên chung?

2. Nếu pu = người (Giấy) có thể chuyển thành bu (Kháng, Xtiêng) = phu (Thái, Lào) = người; ya = người/con (La Hủ) có thể chuyển thành nha (Chứt) = la (La Ha) = lak (Lakka) = nak (Khơ-me) = anak/ana (Ê-đê) = người/con... Vậy phải chăng Pu, Ya là hai từ chỉ người

khởi nguyên của ngôn ngữ chung - tổ tiên đó, và là gốc của những từ chỉ người trong các ngôn ngữ riêng con cháu sau này?

3. Nếu pu = bố/bác (Naga) = chồng/ông (Thái) = dân bà/vợ (Hmông) = cháu (Khơ-me) = phu (Hán - Việt) = chồng = phụ (Hán - Việt) = bố...; ya = mẹ/dì/chị em gái con cậu (Naga) = bà (Thái, Mường, Khơ-me) = con (La Hủ)... vậy phải chăng giữa các từ chỉ người, các đại từ nhân xưng, các từ chỉ hệ thân tộc trong các ngôn ngữ Đông Á - Đông Nam Á có mối quan hệ họ hàng?

4. Nếu panua (Proto Oceanic) = người>banua (Batak) = nhà/làng/vùng/đất nước/thế giới; mon/man (Môn, Mường, Dao) = người>bon/ban = làng (Gia-rai, Mnông, Thái)>mường = vùng/quốc gia/thế giới (Mường, Thái); nếu bu (Xtiêng) = kẻ (Việt) = kon (Bana) = người/làng; bang/ban (Thái) = nok (Garô) = nhà/làng... Vậy phải chăng giữa các từ chỉ người với các từ chỉ nhà/làng/vùng/đất nước... có mối quan hệ chuyển tiếp?

5. Nếu tên tự gọi/được gọi của nhiều tộc người gắn với hai từ Pu-Ya và các biến thể của chúng như Puyi, Pu Péo, Buyong, Bunong (Thái - Kàđai), Punu (Dao), Pulang (Palaungic), Bu Nông / Mnông (Bahnaric), Bu Hang/Kháng (Khmuic), Budai Rukai (Đài Loan), Punan (Borneo), Pu Noi (TM)...; Ya (Thái - Kàđai); Ya>Yeh/Giê (Bahnaric); Ya>La trong Lava, La Ha, La Quả (Thái - Kàđai); Ya>Za/Ja trong Za Nhi/Hà Nhi (TM), Java, Jarai (Nam Đảo); Ya>Yu>Yao = Dao (Hmông - Dao)... vậy thì phải chăng giữa các từ chỉ người Đông Nam Á cổ với tên tự gọi của nhiều tộc người Đông Nam Á có mối quan hệ cội nguồn?

6. Nếu to = người/từ loại chỉ cây/con (Toraja) = từ loại chỉ con vật (Thái, Hmông); bu = người (Mnông, Xtiêng) = từ loại chỉ con vật (La Ha); con/kon = người/con (Môn - Khơ-me) = từ loại chỉ động vật, đồ vật (Việt)... thì phải chăng giữa các từ loại chỉ người, từ thân tộc với các từ loại chỉ vạn vật trong vũ trụ cũng có một mối quan hệ đồng nhất?

7. Nếu Pu = Ya = Người>PuYa/PuYang (Toraja) = người chết/hồn ma/âm phủ/thần linh/quý tộc/vua chúa... thì phải chăng trong các ngôn ngữ khác ở Đông Nam Á cũng có hiện tượng tương tự?

8. Nếu cái (Việt) = mẹ = tính từ chỉ sự to lớn/chính/chủ; laki - người đàn ông/người lớn (IN) = lớn/rộng (Papua); nếu rung/rong = người/chàng trai/nhà đàn ông/nhà làng Gia-rai, Ba-na có mối quan hệ từ nguyên và biểu tượng với rong/jong/klong/krung... = sông nước/rồng/trống/riêu... thì phải chăng trong ngôn ngữ Đông Nam Á một số tính từ chỉ sự to lớn và danh từ chỉ các biểu tượng tự nhiên và văn hóa lớn cũng có gốc từ các từ chỉ người?

9. Còn nữa, nếu puya = hồn ma/thần linh/tổ tiên (Toraja) = cầu cúng (Skr) = paya (Pyu) = thiêng liêng; yang = hồn/bóng (Java) = thần linh (Ba-na, Ê-đê > wayang = nghệ thuật rối bóng Java, Bali, hrôi (Khơ-mú) = hồn ma > (con) rối (Việt); vu (Hán - Việt) = ông/bà đồng > vũ (Hán - Việt) > múa (Việt); suang/puang = hồn ma/thần linh (Thái) > suang (Ba-na, Gia-rai) = múa thiêng; mu/mo = người (Hmông) = mẹ/đàn bà (Việt) > mo = thầy cúng - người dẫn đường cho các hồn ma trở về với tổ tiên > tang ca = sử thi (Mường)... thì phải chăng các từ chỉ người cũng có quan hệ cội nguồn với các từ chỉ các hoạt động cũng như người/vật thực hiện các hoạt động tín ngưỡng ma thuật, về bản chất, thể hiện sự tương tác giữa người sống với người chết/hồn ma/thần linh, và các hoạt động này chính là cội nguồn của nhiều nghệ thuật truyền thống tộc người?

10. Tóm lại, nếu trong lịch sử kiến trúc Đông Nam Á, giữa hai dạng nhà khởi nguyên trên trống Đông Sơn có sống vồng - biểu tượng chim/núi/bên trên... và sống lồi - biểu tượng rắn/sông nước/bên dưới... với các dạng kiến trúc cổ truyền Đông Nam Á có một mối liên hệ cội nguồn và phát triển (như đã chứng minh ở phần I) thì phải chăng ít nhất trong lịch sử ngôn ngữ Đông Nam Á cũng có một mối liên hệ tương tự giữa hai từ Pu-Ya - hai từ chỉ người khởi nguyên với các từ, đại từ chỉ người/hệ thân tộc/nhà/làng/hồn ma/tổ tiên/thần linh/thủ lĩnh/vua chúa/quý tộc/tên tự gọi tộc người/tên đất nước gắn với tộc người và các từ đặc biệt khác, từ đây được gọi tắt là họ từ Người - tức các từ vừa có họ hàng về nghĩa vừa có họ hàng về âm do có cùng gốc Pu/Ya = Người?



Rõ ràng, 10 câu hỏi trên rất lý thú và việc trả lời chúng có thể là một cách tiếp cận mới, một con đường mới để thám hiểm, khám phá lịch sử ngôn ngữ - văn hóa - tộc người Đông Nam Á nói riêng, Đông Á và Nam Á nói chung.

Trong điều kiện tư liệu còn rất hạn chế, nhưng qua việc xem xét, phân tích nguồn gốc và sự phát triển của các từ cơ bản trong họ từ Người của các nhóm ngôn ngữ Vietic (Nam Á), Chamic (Nam Đảo) và Thái - Kadai có so sánh với các từ tương ứng của các ngôn ngữ cùng và khác hệ, tôi thấy bước đầu đã có thể trả lời khẳng định các câu hỏi trên.

Thực ra, vấn đề các tộc người - ngôn ngữ ở Đông Á - Đông Nam Á có một cội nguồn chung là điều đã được nhiều học giả nói đến từ lâu tuy với những cách thức, mức độ khác nhau.

Lacouperi (1887, 1909) đưa ra luận điểm về hệ ngôn ngữ Thái Bình dương bao gồm Môn - Khơ-me, Mã Lai - Đa Đảo, Hán Tạng (kể cả Thái).

Schmidt (1907) đã đưa ra giả thuyết về mối quan hệ cội nguồn chung giữa hệ Nam Á - Nam Đảo từ một ngôn ngữ Anstric = Nam Phương (NP).

Conrady (1916) cho rằng có thể gộp luôn Hán - Tạng - Thái vào hệ Nam Phương.

Autran (1937) coi tiếng Sanskrit bảo tồn một ngôn ngữ tiền sử Đông Dương liên quan đến các giả thuyết của P.Mus, S.Lévy về một nền văn hóa chung giữa Đông Nam Á và Ấn Độ trước khi người Arian đến.

Benedict (1942) đưa ra khái niệm Proto Austric = Tiền Nam Phương gồm Thái, Kadai, Indonesian, Môn - Khơ-me, Việt, Hmông - Dao. Nhưng sau đó (1975, 1996), ông lại tự bác bỏ khái niệm trên và giải thích sự tương đồng trong hình thái và từ vựng giữa hai hệ Nam Á và Nam Đảo là do một dòng lục địa của Nam Thái hiện không còn đã bị hệ Nam Á cơ tầng hóa. Thay vào đó, ông đưa ra siêu họ Nam Thái bao gồm các hệ Nam Đảo - Hmông - Miên - Thái - Kadai - Nhật.

Mối quan hệ cội nguồn Nhật - Nam Đảo cũng được học giả lão

thành Nhật Kawamoto (1977-1984) dành cho gần 30 năm nghiên cứu, chứng minh.

Vovin (1994) và nhiều nhà ngôn ngữ học khác, trái lại, coi tiếng Nhật thuộc về ngữ hệ Altaic cùng với tiếng Triều Tiên, Mông Cổ, Manchu - Tungus và Turkic.

Suwa (1982) còn đi xa hơn, chứng minh tính thống nhất của các nhóm (groups) ngôn ngữ Turkic, Mongolian, Tungus, Hán, Thái - Kadai, Miao - Yao, Tạng - Miến, Nam Á và Nam Đảo ở vùng Đông Âu Á (East Eurasia).

Sagart (1994) từ gợi ý của Wulff (1942) đưa ra lý thuyết về quan hệ cội nguồn giữa tiếng Hán cổ và Tiền Nam Đảo với tổ tiên chung ở tỉnh Sơn Đông, tiếp đó gợi ý về mối quan hệ cội nguồn giữa Nguyên Tạng - Miến và Nguyên Nam Đảo và cuối cùng về một ngôn ngữ Nguyên Đông Á kết nối các dòng ngôn ngữ chính ở Đông Á.

Bellwood (1994) chia sẻ quan điểm với Sagart, đưa ra giả thuyết về một ngôn ngữ Nguyên Đông Á, phát sinh ở giữa sông Hoàng Hà và sông Dương Tử.

Đặc biệt, Bình Nguyên Lộc (1971) chứng minh người Việt và các tộc người nói ngôn ngữ Nam Á, Nam Đảo và tiếng Tạng Miến ở Đông Nam Á, cùng với người Nhật, Triều Tiên, Dravidien Ấn Độ, người da đỏ châu Mỹ có một gốc chung là người Nguyên Mã Lai phát xuất từ vùng Himalaya.<sup>60</sup> Theo Bình Nguyên Lộc, Himalaya = núi của người Malaya. Từ vùng Himalaya, cách đây khoảng 6000 năm, một bộ phận người Mã Lai cổ tây tiến sang Ấn Độ tạo thành người Dravidien vốn có tên tự gọi là Malaya - được ghi trong Kinh Vệ Đà của người

---

<sup>60</sup> Bình Nguyên Lộc là một nhà văn khá nổi tiếng ở miền Nam trước năm 1975, đồng thời cũng là người rất đam mê nghiên cứu lịch sử dân tộc và so sánh ngôn ngữ. Trong lĩnh vực này, ông đã có những tác phẩm khá đồ sộ. Điều đáng tiếc là do còn nhiều hạn chế về văn phong và phương pháp nên cuốn: “Nguồn gốc Mã Lai của dân tộc Việt Nam” gần 900 trang của ông được khá nhiều người đọc nhưng dường như lại ít gây được tiếng vang trong giới khoa học. Dù sao, với tôi, một số luận điểm của ông - vốn được rút tĩa, tổng hợp từ nhiều nguồn tư liệu Đông - Tây kim cổ mà tôi không có điều kiện tiếp xúc - là khá lý thú, rất đáng để xem xét, chọn lọc và kiểm chứng.

Arien là Mleecha, là tổ tiên một tộc hiện ở bang Kerala vẫn có tên gọi Malayalam; một bộ phận đông tiến tới dãy Altai, tới châu Mỹ lập ra văn minh Maya < Malaya; một bộ phận xuống vùng đồng bằng Hoàng Hà, Trường Giang...

Theo phép suy diễn, chỉ riêng việc các hệ ngôn ngữ ở Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á lần lượt đều được chứng minh ít nhiều có quan hệ cội nguồn chung với nhau cũng đã đủ cơ sở để suy ra rằng các ngôn ngữ ở Đông Nam Á - Đông Á có chung cội nguồn với nhau.

Nhưng vấn đề lại không đơn giản như vậy và cho đến nay, các học giả vẫn tiếp tục tranh luận, tìm tòi...

Cần nhấn mạnh, quan điểm của Schmidt về ngôn ngữ Nam Phương có từ năm 1907 nhưng mãi cho đến những năm 90 của thế kỷ XX mới được nhiều người ủng hộ. Trước đó, việc tách rời cội nguồn của hai hệ Nam Á và Nam Đảo đã làm cho bao học giả tốn nhiều công sức để tìm ít nhất hai vùng quê hương của nghề trồng lúa, một ở vùng nhiệt đới và một ở vùng thung lũng sông Dương Tử. Nhưng nếu thừa nhận ngôn ngữ gốc Nam Phương, giờ có thể nói tới một quê hương chung của nghề trồng lúa ở vùng đồng bằng sông Dương Tử...

Dựa trên tiền đề đó nhưng với một cách tiếp cận mới, nghiên cứu này góp một phần vào việc khẳng định quan điểm các ngôn ngữ cùng với con người và văn minh Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á có một cội nguồn chung.

Cách tiếp cận mới hay chìa khóa trong nghiên cứu này của tôi chính là hai từ PuYa và họ từ Người. Chúng ta sẽ thấy ít nhất trong ngôn ngữ Đông Nam Á, hai từ chỉ Người Pu Ya đã phát triển, biến đổi độc lập dẫn đến các từ có âm giống, gần nhau hoặc khác, xa nhau, với những chức năng giống hoặc khác nhau trong các ngôn ngữ tộc người khác nhau, nhưng đều thuộc một hệ thống họ từ Người. Nói một cách khác, các từ chỉ Người khởi nguyên của một ngôn ngữ khởi nguyên cũng biến đổi, phát triển trong không - thời gian với những hằng tổ và biến tổ theo quy luật phát triển thống nhất trong đa dạng của vạn vật. Nhưng dường như, chúng cũng tuân theo một định luật bảo toàn

và chuyển hóa nào đó. Các từ chỉ Người gần như không mất đi mà chỉ chuyển hóa từ dạng này sang dạng khác, từ chức năng này sang chức năng khác, từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác. Thực tế, một họ từ Người ở một ngôn ngữ tộc người không gồm những từ được phát triển đơn tuyến, liên tục từ hai từ Pu Ya mà là một tập hợp những từ được phát triển đa tuyến ở các ngôn ngữ khác nhau trong quá trình đan xen, vay mượn, đổi mới. Nói một cách khác, các từ họ Người gốc Pu-Ya với các biến thể được phân tán ở các ngôn ngữ tộc người khác nhau, bảo lưu và phát triển những ngữ nghĩa khác nhau. Tuy nhiên, về lý thuyết, bất cứ một từ chỉ người ở một ngôn ngữ tộc người nào - cũng có thể tìm thấy được những từ họ hàng với nó là từ chỉ người/hệ thân tộc/nhà/làng/hồn ma/tổ tiên/thần linh/vua chúa... tức trong hệ thống - họ từ Người của chính ngôn ngữ đó cũng như của các ngôn ngữ họ hàng gần xa khác.

Hiện tượng phân tán, giao hoán, bảo lưu họ từ Người trong sự phát triển của ngôn ngữ Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á trong một chừng mực nào đó tương tự với hiện tượng phân tán, giao hoán, bảo lưu trong sự phát triển của kiến trúc Đông Sơn. Ta đã thấy dạng nhà sống vông trên trống Ngọc Lũ tìm thấy ở Việt Nam về cơ bản tương đồng với nhà cổ truyền Toraja và nhà để thuyền ở Sri Lanka; kiểu dựng cột chéo hình chữ V cùng với cột chống đứng đỡ dầm sàn của nhà trên trống Ngọc Lũ lại không thấy ở nhà Toraja mà lại thấy ở những ngôi nhà lớn của tầng lớp quý tộc ở nam đảo Nias; hình kết cấu mái nhà trên mặt trống Diên được bảo lưu ở kết cấu mái đền Nhật Bản trong khi dạng nhà kho khắc trên thân trống Diên lại giống với nhà kho ở đảo Tobriand... Về mặt biểu tượng, hai ngôi nhà khởi nguyên sống mái cong lồi tương ứng với rắn nước - sông - người đàn bà...; sống lõm tương ứng với chim - núi - người đàn ông... trong quan niệm Ngaju Dayak đã chuyển hóa thành các ngôi nhà sống vông mang biểu tượng trâu, thuyền, chim hay sống lồi mang các biểu tượng trống, rìu, rùa ở từng tộc người trong khi các biểu tượng khác không hề mất đi...

Rõ ràng, không thể giải thích các hiện tượng trên trong ngôn ngữ và kiến trúc Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á chỉ bằng sự đồng quy văn hóa, sự tương đồng ngẫu nhiên, sự tiếp xúc vay mượn thuần túy, mà cần và có thể bằng tính cộng nguồn chung của con người - ngôn ngữ và văn hóa Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á. Và chính điều này cho phép biết, hiểu đúng và sâu hơn các hiện tượng đó.

Đặc biệt, từ việc xem xét mối quan hệ từ nguyên giữa hai từ Pu-Ya và họ từ Người chủ yếu trong ngôn ngữ của các tộc người ở Đông Nam Á có so sánh (ở mức độ hạn chế) với tiếng Hán và tiếng Sanskrit, đặc biệt, từ việc quy đồng nguyên mẫu Pu Ya>Malai cho các tên tự gọi tộc người có nghĩa đen = Người như Pu Tai = Bu Dai = Thai = KaDai - B'lai = H'ray = Ma Lay = Malayalam = Malava = Man = Mon = Mong = Lava = Lao = Kalao trong mối quan hệ họ hàng với Mnuih (Khơ-me, Ca-tu, Ê-đê) - Bngai (Ba-na) = Ngai/Người (Việt-Mường); với Malai (Ca-tu) = Blori (Việt cổ) = Trời; với MaRai (Ca-tu) = Puya (Toraja) = Đất Ông Bà... tôi cũng đã đi đến một quan điểm trùng hợp với quan điểm của Bình Nguyên Lộc coi các tộc người - ngôn ngữ gốc ở Đông Á - Đông Nam Á có một cộng nguồn chung từ vàng Tây Tạng chân núi Himalaya.<sup>61</sup>

Không ngẫu nhiên, mở đầu cho cuốn sách của mình về thời đồ đồng ở Đông Nam Á, nhà khảo cổ học Higham (1996: 1) từng nhấn mạnh, Himalaya là nơi có đỉnh núi cao nhất thế giới, với tuyết tan và mưa lớn gắn với gió mùa đã tạo ra những miền rừng rậm rạp và là nơi khởi nguồn của một loạt các con sông lớn nhất thế giới như Brahmaputra, Dương Tử, Chindwin, Irrawaddy, Salween, Chao Phraya, Mekong (Hoàng Hà, Ganges, Indus, Brahmaputra - TĐ) tỏa ra như những nan hoa của một bánh xe, tạo nên những đồng bằng

---

<sup>61</sup> Theo Bình Nguyên Lộc (374) Himalaya - Núi của người Malaya với Hi = núi; theo Nguyễn Ngọc Chương (314), Himalaya = núi tuyết với hime = tuyết, malaya = núi; theo từ điển Encarta 97 Himalaya (Skr) = abode of snow = nhà/vùng tuyết? Tuy nhiên, ta sẽ thấy các từ chỉ người-núi-nhà-vùng có quan hệ từ nguyên.

châu thổ hiện nuôi sống 1/6 (2/5) nhân loại và trong lịch sử đã tạo ra những con đường khá thuận lợi cho việc di chuyển người, hàng hóa và tư tưởng.

Từ tư liệu nhân chủng học, Nguyễn Đình Khoa (1976: 160) cho rằng vào thời đồ đá giữa (cách đây khoảng 10.000 năm), có một dòng người thuộc chủng Mongoloid đã từ vùng Tây Tạng thiên di về phía Đông Nam, tới vùng sau này là bán đảo Đông Dương thì dừng lại. Tại đây đã diễn ra sự hợp chủng giữa họ với cư dân Melanesien thuộc chủng Australoid bản địa tạo ra chủng Indonesien còn gọi là cổ Mã Lai/Nguyên Mã Lai/Proto Malay, từ đó người Indonesien/cổ Mã Lai lan tỏa ra khắp Đông Nam Á cổ đại...<sup>62</sup>

Cần nói thêm, địa bàn cư trú chủ yếu của đại chủng Mongoloid chính là vùng Himalaya - Tây Tạng - Mông Cổ - Siberi.

Cũng không ngẫu nhiên, biểu tượng núi Meru trong tâm thức và kiến trúc Ấn Độ - Đông Nam Á được coi có cội nguồn từ (và trong một số trường hợp đã được đồng nhất với) núi Himalaya (không loại trừ khả năng Meru < Malaya). Nằm trong tổng thể Angkor, ngôi đền Neak Pian mọc lên trên hòn đảo giữa một cái hồ được coi là sự tái hiện hồ thiêng Anavatapa ở Himalaya - nguồn của sông Ganges = Hằng Hà. Trong khi đó, đền Ananda ở Mianma lại có những bức tường trắng tái tạo vùng núi Himalaya đầy tuyết phủ...

Trong tâm thức Trung Hoa núi Côn Lôn - nơi khởi nguồn của sông Hoàng cũng là một bộ phận của núi Himalaya và được coi là gốc của mọi núi lớn, là đầu của đất, là tim của trời, là xương sống của vũ trụ, là cội nguồn của long mạch, là nơi ở của thần linh... (Vương Ngọc Đức: 306).

---

<sup>62</sup> Phải chăng người Mongoloid có gốc Tây Tạng - Himalaya còn người Austrloid có gốc từ châu Phi tới? Trong Phần II, ta đã thấy nhiều điểm tương đồng giữa văn hóa Đông Nam Á và châu Phi. Cũng có thể tổ tiên của cả hai chủng tộc đều từ châu Phi qua châu Âu tới Himalaya, tiếp đó chủng Austrloid/Negritos da đen đến trước và hình thành ở Nam Á - Đông Nam Á, còn chủng Mongoloid, da vàng hình thành ở phía Bắc Á - Đông Á rồi đến Đông Nam Á sau?

Trong Phần I và II, khi nghiên cứu nguồn gốc và sự phát triển của các biểu tượng lớn trong văn hóa và kiến trúc Đông Sơn, chúng ta cũng đã thấy có nhiều điểm tương đồng tương ứng giữa các khu vực Đông Nam Á - Đông Á và Nam Á.

Trong Phần III này, các bằng chứng ngôn ngữ sẽ góp phần quyết định khẳng định mối quan hệ trên và quá trình đi tìm các câu trả lời cho các câu hỏi đã nêu cũng là quá trình tìm từ nguyên của các từ cơ bản trong họ từ Người của ngôn ngữ Đông Á - Đông Nam Á.

Trong ngôn ngữ học, việc xác định từ nguyên là một ngành khoa học rất hấp dẫn nhưng cũng đầy rủi ro, nói một cách khác, đó là một vườn đầy hoa thơm cỏ lạ nhưng cũng đầy chông gai cạm bẫy. Nhưng như ta đã thấy ở hai phần trước, chính việc tìm hiểu từ nguyên đã cho phép khám phá và tái hiện nhiều biểu tượng của kiến trúc cổ truyền Đông Nam Á.

Vấn đề ở đây là, để bảo đảm cho việc xác định từ nguyên không trở thành một trò chơi ngôn ngữ với các từ có âm giống nhau, gần nhau có thể do quy luật chung, vay mượn hay hoàn toàn ngẫu nhiên; để vượt lên lối xác định từ nguyên theo kiểu dân gian thô sơ hay bác học tùy tiện cho từng từ đơn lẻ, theo âm và nghĩa hiện có... cần phải phân tích, chứng minh tính hệ thống tổng thể, tính logic dân tộc học của quá trình phát triển, biến đổi của các từ gốc chỉ Người thành các từ khác trong họ từ Người. Đó chính là cái cốt lõi - cái thống nhất - cái quy luật trong sự hình thành, phát triển, biến đổi rất đa dạng của họ từ Người trong các ngôn ngữ khác nhau ở Đông Nam Á. Nói một cách khác, tính hệ thống, logic đó sẽ tạo ra một cái khung lý thuyết có thể chứng minh tính đúng của nó ở bất kỳ nhóm ngôn ngữ nào bởi nó thể hiện những quy luật chung trong mối quan hệ giữa tư duy - văn hóa - ngôn ngữ, đặc biệt ở thời tiền sử.

Cần nhấn mạnh rằng, tâm thức nguyên thủy coi vạn vật nhất thể, vạn vật hữu linh nên coi tên gọi cũng có linh hồn. Việc đặt tên, biết

tên, gọi tên một đối tượng nào đó cũng là những ma thuật để con người thích ứng, hòa hợp và làm chủ đối tượng đó.

Trong kinh Sáng Thế, ông tổ Adam được quyền đặt tên cho các loài vật, có nghĩa là được quyền chế ngự chúng. Thuyết danh mệnh Trung Hoa sau này coi tên = hồn, hồn = mệnh, từ đó khi đặt tên cho con cái, lấy tên hiệu, người ta đều chọn lấy những tên biểu thị sự tốt lành. Cũng từ thuyết danh mệnh ấy, Khổng Tử đề ra thuyết chính danh - cho rằng việc gọi tên có tác dụng bảo đảm trật tự hài hòa của vũ trụ... Người Hoa trang trí nhà bằng hình con dơi, con hươu chỉ vì tên gọi con dơi đồng âm với từ phúc, từ chỉ sừng non của hươu trùng âm với từ lộc. Người Việt xưa có tục gọi tên trẻ sơ sinh bằng tên xấu để ma quỷ khỏi thích tên đó mà quấy nhiễu hay bắt mất hồn đứa bé và giờ đây vẫn có tục hú tên người chết khi nhập quan cho hồn người chết trở về. Trong các tôn giáo lớn của thế giới, việc đọc lời khấn bằng tên của Chúa Jesu, Thánh Allah, Phật Amitabha = Adidà Phật... được tin rằng có thể làm cho các vị sống lại, hiện ra và đem lại cho tín đồ những điều tốt lành...

Mặt khác, tên gọi nói riêng hay ngôn ngữ nói chung cũng là các biểu tượng và các biểu tượng ngôn ngữ có quan hệ hữu cơ với các biểu tượng xã hội - văn hóa. Phân tích quá trình từ chỉ Người chuyển thành các từ trong họ từ Người chính là phân tích mối quan hệ qua lại, sự thống nhất và tương ứng trong tính biểu tượng của chúng.

Để tiện phân tích, tôi sẽ xem xét lần lượt bản chất dân tộc học của quá trình phát triển của các từ chỉ Người cổ trong 6 chi của họ từ Người với các dẫn chứng chủ yếu liên quan đến hai từ Pu-Ya. Đó là:

- A. Từ chỉ người, đại từ chỉ người (nhân xưng), hệ thân tộc.
- B. Từ chỉ người > từ chỉ nhà - làng - nước.
- C. Từ chỉ người > hồn ma > tổ tiên > thần linh.
- D. Từ chỉ người > thủ lĩnh > vua chúa > quý tộc.
- E. Từ chỉ người cổ là tên tự gọi tộc người.
- G. Từ chỉ người và các từ đặc biệt khác.



## A. TỪ CHỈ NGƯỜI, ĐẠI TỪ CHỈ NGƯỜI, HỆ THÂN TỘC

### 1. Các từ chỉ người

Con người nào khi chào đời cũng cất tiếng khóc a a/oa oa - đó là tiếng người đầu tiên. Tiếp đó là những tiếng gọi mẹ - bố. Từ bố - mẹ, ba - má (Việt) tương ứng gần gũi với mama - baba (Hán), mama - papa (Anil), père - mère (Pháp) cũng cho thấy các âm môi m, b, p là những âm dễ phát âm nhất cho con người tuổi ấu thơ. Con người nào khi sống trong rừng núi cũng gọi nhau bằng tiếng hú-u-hu. Phải chăng những âm thanh thành người và gọi người ấy đã là gốc cho hai âm a và u trong các từ chỉ Người đầu tiên Pu-Ya?

Dù sao, giờ đây, khó có thể nói chính xác những từ chỉ người đầu tiên là những từ nào và chúng đã hình thành như thế nào. Bởi vậy, trong nghiên cứu này, chúng ta buộc phải đưa ra một điều mang tính tiên đề là: Trong ngôn ngữ khởi nguyên của một nhóm người được coi là tổ tiên của các tộc người Đông Á - Đông Nam Á - Nam Á thì hai từ Pu-Ya là hai từ chỉ người khởi nguyên (được viết hoa).

Tương ứng với sự phát triển, thống nhất và đa dạng của chính Con Người và ngôn ngữ, các từ chỉ Người cũng phát triển, thống nhất và đa dạng theo những quy luật nhất định. Ta sẽ thấy:

Pu>phu/bu/ku/mu/be/ke/me/bo/mo/ba/ka/ma...=Ya>za/ja/ra/cha/sa/ka/kha/la/na/nak/lak... = Người.

### 2. Quá trình các từ chỉ người chuyển thành các đại từ chỉ người - các từ thân tộc

Con người là một tổng hòa quan hệ xã hội tức các quan hệ người với người. Các đại từ nhân xưng - ngay trong tên gọi chung của chúng đã là các từ chỉ người về cơ bản với ba ngôi - số ít/số nhiều thể hiện các chiều kích của mối quan hệ đó.

Trong tiếng Việt hiện đại, ta thấy từ người hiện cũng có thể đóng

vai trò các đại từ nhân xưng ở các ngôi khác nhau. Có thể đoán rằng, trong ngôn ngữ nguyên thủy nói chung, một từ chỉ người có thể là đại từ chung chỉ người cho mọi ngôi. Khi tư duy phát triển, con người có và cần sự phân biệt các ngôi thì các từ chỉ người cũng biến đổi. Trong ngôn ngữ Đông Nam Á, ta thấy hai từ Pu-Ya trở thành các đại từ nhân xưng thuộc các ngôi khác nhau ở các ngôn ngữ tộc người:

Pu>ku/aku/kui (IN, Đài Loan, Hmông, Thái Đen, Lào, Ca-tu)> kaw/kau (Khamti, Shan) = Ya (Klao) = yia (Dao) = zea (Ông Bê) = ga/nga (Lô Lô) = wo (BK) = ngã (Hán - Việt) = qua (Việt, Mường) = ngôi thứ nhất, số ít.

Pu>po (Chong-Pearic) = mu (Klao, Papua) = su (Khamti, Shan) = amu (Đài Loan) = kamu (IN) = ma (Lakkia) = may/ming (Thái Đen, Tày, Nùng, Việt) = mi (La Quả, Việt Trung bộ) = me (Mnông) = mo (Ông Bê) = Ya/za (Mường) = na (Cống/Phu Noi) = ni (Hán) = ngôi thứ hai, số ít.

Ya>iya (IN, Oceanic) = na (Papua, Loi-Lê) = nó (Việt, Lê Tày Nam) = ngôi thứ ba, số ít.

Nếu quan hệ mẹ - con là quan hệ xã hội - thân tộc đầu tiên kể từ khi con người ra đời khi từ gọi mẹ đã trở thành đại từ ngôi thứ hai số ít/nhiều đầu tiên. Vì thế, mẹ/mẹ (Việt) tương ứng về âm với mo/me (Khmuic) = mu/mo (Kadai) = đại từ ngôi thứ hai, số ít; tương tự na (Việt, Hmông, IN) = mang (Mường) = nang (Thái) = mẹ/bà tương ứng với na/nang/mang = đại từ ngôi thứ hai (Lô Lô - Tạng - Miến)...

Từ các hiện tượng trong tiếng Hán Việt: Pu>phu = chàng trai / người đàn ông có vợ; phu quân = chồng, phu nhân = vợ; phụ = người con gái đã có chồng = đàn bà, phụ = bố/chú bác/ông...; trong tiếng Nam Thái: Pu>pô (Thái) = giống đực/chồng nhưng pu = giống cái/đàn bà/vợ (Hmông); bu = giống đực/bố (Kam - Thủy, Siêm) nhưng bu/ibu = giống cái/mẹ (Việt, Java)... Pu/phu/bu = người/ông bà/bố mẹ/con cháu/chú bác/chồng/người đàn ông/giống đực một số động vật; Ya/aya/yaya/zya/za/ja/na/nana/ina = người/con/người đàn bà/chi/mẹ/dì/bà/cậu/con vật giống cái... ta có thể thấy hai từ

Pu Ya là hai từ chỉ Người trung tính trước khi trở thành các từ thân tộc có các chức năng khác nhau mang tính nam hay nữ...

Thửa ấu thơ của lịch sử loài người đã trải qua một thời kỳ của chế độ quần hôn, khi trong một đàn người tất cả đàn ông - giống đực được gọi là bố, tất cả đàn bà - giống cái được gọi là mẹ. Sau đó, hôn nhân - gia đình một vợ - một chồng ra đời. Dần dần, hệ thống thân tộc hình thành khi có sự phân biệt bố với ông nội và anh em trai của bố (anh bố là bố lớn, em bố là bố nhỏ), mẹ với bà ngoại và chị em gái của mẹ, giữa họ mẹ (bên cho vợ) và họ cha (bên nhận vợ)... Trong mỗi giới, lại phân ra các thế hệ trước/trên - sau/dưới...

Tương ứng với sự phát triển của hệ thống thân tộc là sự phát triển của các từ chỉ thân tộc. Lấy hệ thân tộc Thái Đen làm ví dụ: Pu = anh em trai của bố/tất cả đàn ông phía bố và Da/Ya = tất cả đàn bà phía cha. Trong khi đó, Ya>ta = anh em trai của mẹ/tất cả đàn ông phía mẹ và Ya>na>nai = chị em của mẹ/tất cả đàn bà phía mẹ. Pu-Ya đồng thời là cặp từ chỉ ông - bà nội, ông tổ - bà tổ. Mặt khác, Pu>pô = bố/giống đực; po lung = bố lớn = bác, po ao = bố nhỏ = chú, po ta = bố vợ, Ya = bà nội; >na = dì >me nai = mẹ vợ. Một biến âm của da là di = cụ bà (mẹ của bà), tiếp đó na>lak = người >lu/luk (con trai), na>nan>lan (cháu trai, vợ cháu trai)...

Trong xã hội xưa, nông nghiệp, quan hệ thân tộc là quan hệ xã hội cơ bản, quan trọng nhất. Ngày nay, ngay trong tiếng Việt hiện đại đa số đại từ chỉ người/nhân xưng thực chất là từ chỉ thân tộc.

## B. TỪ CHỈ NGƯỜI > TỪ CHỈ NHÀ - LÀNG - NƯỚC

Từ nhà hiện nay chủ yếu chỉ ngôi nhà - một dạng kiến trúc vật chất được xây dựng làm nơi ở cho con người. Le Corbusier - một trong những kiến trúc sư lớn nhất của thời hiện đại đã đưa ra định nghĩa nổi tiếng: “một ngôi nhà là một cái máy để ở”. Song, từ tâm thức nguyên thủy ta có thể định nghĩa ngược lại: ngôi nhà là một sinh vật để cùng con người cộng sinh cộng cảm.

Như ta đã thấy, một ngôi nhà có thể mang nhiều biểu tượng, nhưng suy cho cùng biểu tượng nào cũng được đồng hóa, liên kết với con người. Trong nhiều trường hợp, ngôi nhà là một con người sống động, với các bộ phận nhà tương ứng với các bộ phận của cơ thể con người, cũng có linh hồn như người, có sinh ra, lớn lên, chết đi như người. Chính vì vậy, thiết kế và chức năng của ngôi nhà càng thời - xa xưa mang tính tổng thể cao hơn, phong phú hơn nhưng lại dễ đồng cảm hơn nhiều. Cũng dễ hiểu khi ngôi nhà Chăm, Atoni, Java... được coi là một cơ thể người đàn bà, bởi chính ngôi nhà luôn là một biểu tượng mang nữ tính, mang ý nghĩa là người mẹ, bụng mẹ, nơi con người sinh ra, được che chở và bảo vệ. Nếu con người sống có đôi như vợ với chồng thì nhà cũng có nhà đực - nhà cái (quan niệm Thái, Chăm...)

Mặt khác, trong quan niệm Tây Tạng, cơ thể người lại là một ngôi nhà có 6 cửa sổ - ứng với 6 giác quan. Phật giáo sau này cũng đồng nhất cơ thể con người với ngôi nhà, coi cơ thể chỉ là một quán trọ, nơi sống gửi của hồn người trước khi về cõi vĩnh hằng...

Đặt tên cho nhà bằng từ chỉ người (trong tiếng Việt nhà < Ya là từ chỉ mẹ/bà tổ) không đơn thuần là một cách gắn nhà với người ở trong nhà kiểu nói nhà tôi = vợ/chồng tôi (Việt); nói mí hươn (Thái) = có nhà = có vợ/chồng = có gia đình. Thời xa xưa, đó còn là một cách truyền linh hồn, sức sống của người cho nhà và cũng là để nhận sức sống linh hồn của ngôi nhà, sức mạnh của “ma nhà” hay sự phù hộ của tổ tiên thần linh cho con cháu. Đó là một biểu hiện của tư duy nguyên thủy được phản ánh trong các nguyên lý “danh mệnh”, “đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu” của triết học Trung Hoa sau này. Nhà ngày nay là nơi ở của một gia đình nhỏ, hạt nhân. Nhưng nhà ngày xưa là nơi ở của một gia đình lớn, mở rộng, có thể coi như một họ. Một ngôi nhà dài xưa dài hàng trăm mét thực tế là nơi ở của một họ, thậm chí của một làng. Sự phát triển của làng thường từ một hay nhiều mái nhà của một họ. Hiện tượng nhiều làng Việt xưa mang tên một dòng họ như Nguyên Xá, Đào Xá = làng của họ Nguyễn, họ Đào... phản ánh quy luật này. Một khi làng cũng là nhà, hồn tổ tiên dòng họ cũng là hồn tổ tiên làng, thì việc

chuyển dịch từ chỉ nhà sang từ chỉ làng như ban (Xiêm) = nhà/làng; nok (Garo) = nhà/họ/làng; rumah (Batak) = uma (Ema) = amu (Savu) = người/nhà/dòng họ... là điều có thể hiểu. Ta cũng đã thấy người Lự còn bảo lưu quan niệm coi bản mường như một cơ thể người với tim bản = bản thờ tổ tiên bản hay việc gọi các quan chức mường theo các bộ phận cơ thể người như tim mường, đầu mường, tay mường...

Con người phát triển, nhiều làng hợp thành mường, thành nước. Từ bản mường (Thái) đã được dùng để chỉ hệ thống xã hội cổ truyền Thái trong đó bản = làng và mường là từ chỉ một tập hợp bản, một đơn vị tương đối thống nhất và độc lập. Nhiều mường nhỏ tạo thành mường lớn và từ mường chuyển thành từ chỉ nước với Mường Thái một thời là từ chỉ Thái Lan. Mối quan hệ chuyển tiếp từ chỉ người thành từ chỉ nhà - làng - nước hay từ chỉ người thành từ chỉ nơi ở của người, hồn ma, tổ tiên, thần linh cũng được phản ánh trực tiếp trong ngôn ngữ. Một ví dụ: trong tiếng Proto Oceanic panua (<Puya) = người thì theo Waterson (92) trong tiếng các tộc Nam Đảo các biến thể của nó là: banua = nhà (Toraja) = làng/thế giới/trời (Nias) = làng/người tự do (Maloh) = nhà/làng/vùng/thế giới (Batak) = banjar = xóm (Bali) = banwa = một nhóm làng/huyện (Mindanao) = benua = lục địa (IN) = vanua = đất (Fiji) = fenoa = đảo (Tahitian)...

Ta cũng có: Pu (Hà Nhì) = làng = fu (BK) = phủ (Hán - Việt) = nhà ở của quý tộc/đơn vị hành chính = bu (Xtiêng) = làng.

Ya (Việt) = yeh (La Hủ) = wa/ua (BK) = ốc (Hán - Việt) = jia (BK) = gia (H- V) = nhà...

Puya>pura (Skr, Bali) = đền tháp/thành phố...

### C. TỪ CHỈ NGƯỜI > HỒN MA > TỔ TIÊN > THẦN LINH

Ngôn ngữ thể hiện tư duy, phát triển cùng với tư duy. Tư duy nguyên thủy là tư duy trực quan từ việc kết nối các vật cụ thể với nhau và với các ý niệm dần mang tính trừu tượng tạo thành các biểu tượng. Tư duy biểu tượng cùng với tư duy phân hai - hợp một là hai tư duy cơ

bản, đầu tiên của con người tạo thành tư duy biểu tượng lưỡng hợp/ Âm Dương là phép biện chứng nguyên thủy gắn với các quan niệm vạn vật hữu linh và vạn vật nhất thể nhằm nắm bắt và lý giải quan hệ cơ bản của vũ trụ vạn vật.

Đó chính là triết học cơ bản của người xưa và cũng của nhiều tộc người nay nhưng với cách thể hiện và mức độ khác nhau.

Theo quy luật, mọi vật có sinh có diệt, con người có sống và có chết. Người sống có hai phần xác và hồn. Trong hồn lại phân ra hồn và vía, hay hồn nặng - hồn nhẹ (quan niệm Mường). Tuy nhiên, hồn của người sống lại chính là hồn của tổ tiên tái sinh nhập vào (quan niệm Ê-đê). Khi hồn rời khỏi xác đi lang thang ban đêm, người ta có những giấc mơ (quan niệm Mnông). Nếu hồn bị các ma xấu (tức hồn của người xấu, người chết dữ) giữ lại, bị hành hạ, người sẽ đau ốm (quan niệm La Hủ). Người chết là khi hồn tách hẳn khỏi xác (quan niệm Việt). Nhưng hồn đó vẫn là người, vẫn cần có nhà, vẫn cần được nuôi nấng. Hồn có thể giao cảm với người sống qua báo mộng, có thể giao tiếp với người sống qua ông/bà đồng/thầy cúng ở trạng thái xuất thần, tức để hồn mình ra cho hồn người chết nhập vào. Nói một cách khác, người xưa coi cái chết không phải là hết, mà là sự trở về, sự mở đầu cho một cuộc Sống mới (quan niệm Toraja): Người chết được người sống làm lễ để cho hồn siêu thoát, được chỉ dẫn về chốn tổ tiên. Chết là trở về sống với ông bà tổ tiên mình đồng thời lại trở thành tổ tiên của con cháu mình - những người sống. Những người sống khôn thì chết thiêng, hoặc nhờ được con cháu cúng lễ, nuôi nấng chu đáo, hoặc do chôn nơi đất tốt tụ nhiều linh khí trời đất... sẽ trở thành thần linh - phù hộ chở che con cháu. Như vậy, người chết hay hồn của người chết hóa tổ tiên cũng vẫn luôn là người. Cần nói thêm, từ thần trong tiếng Hán cũng có gốc thần = hồn tốt, cao quý, phù hộ người sống đối lập với quỷ = hồn xấu - ác làm hại người. Đặc biệt, chữ quỷ được thể hiện với hình người có đầu lâu chỉ khí, linh hồn người sau khi chết, tổ tiên của người, tinh linh vạn vật...

Niềm tin vào một thế giới có hồn ma - thần linh là điểm cơ bản

của tôn giáo hay tín ngưỡng nguyên thủy và niềm tin ấy còn đến tận ngày nay.

Mối quan hệ đồng nhất hồn = người có thể thấy rõ nhất trong tiếng Dao có miên = người, miến = hồn ma tức chỉ khác nhau về thanh điệu; tương tự khon = người và khon/khoăn = hồn (Thái).

Tuy nhiên, hiện tượng phổ biến hơn và khá lý thú là, từ chỉ người ở tiếng tộc người này lại là từ chỉ hồn/ma quỷ/thần linh ở tiếng các tộc người khác. Vài ví dụ:

Ma Lai = Con Người (Malay) = Ông Trời (Ca-tu) = ma thuật tình yêu/ma ác (Chăm); tau/tao = người (Proto Nam Đảo) > tau = xác chết (Toraja) > tàu/atau = hồn ma (Chamic, Ba-na); mang = người (trong tên tự gọi Môn, Hmông) > mang = ma quỷ (Sek); phi = người (Mnông, Lava) > phi = ma (Thái); khamouk = người (Khơ-mú) > khmoch = hồn (Khơ-me) > kumúych/kmuic = hồn ma/dòng họ (Chứt, Bru); ka, = người (Kadai) > ka = ma quỷ (Cơ-ho) > kiak = ma quỷ (Ba-na) = Trời, Phật, thần linh (Môn); anak (Nam Đảo) = người > ka arak - thần ác (Cơ-ho) > arakh = thần tốt - thần bảo hộ (Khơ-me) > phi ahak/ahak-araks = thần bảo hộ (Lự)...

Tóm lại, các từ mà người sống dành cho người chết - hồn ma - tổ tiên - thần linh có thể là các biến thể của các từ chỉ người hiện có như trong tiếng Dao, Thái, có thể là những từ chỉ người cổ như tiếng Chăm và có thể là các từ vay mượn như trong tiếng Việt. Trong mọi trường hợp, bằng nói lái, bằng vay mượn, người xưa làm cho từ chỉ hồn ma khác từ chỉ người. Nhưng dù thế nào, hồn ma, tổ tiên cũng là Người, các vị thần tối cao cũng luôn là Người, họ hàng với người, dấu tên gọi là Pô, Yang hay Ông Trời, Thánh Mẫu...

#### D. TỪ CHỈ NGƯỜI > THỦ LĨNH > VUA CHÚA > QUÝ TỘC

Trong một nhà hay dòng họ, người đứng đầu đương nhiên là người bố/mẹ/ông/bà (tùy chế độ phụ hay mẫu hệ). Từ chỉ bố - mẹ, ông - bà với nghĩa chỉ người trên, đáng tôn quý đã được dùng gọi cho thủ lĩnh cộng đồng từ làng đến nước bao gồm cả những thủ lĩnh vật chất (chủ

đất, chủ nước) và thủ lĩnh tinh thần (chủ hồn ma, người giao tiếp với tổ tiên, thần linh). Những thủ lĩnh đầu tiên thường là những chủ nhà, trưởng tộc, chủ làng có thể lực về mọi mặt, đồng thời, có thể là những anh hùng văn hóa và lịch sử của cộng đồng. Chức năng, trách nhiệm và quyền lợi chân chính của thủ lĩnh - vua chúa cũng là trông nom, bảo vệ dân như bố mẹ, ông - bà với con cháu mình...

Tiếp đó, khi xã hội phân hóa, những từ chỉ thủ lĩnh xưa được kế thừa như một truyền thống, nhất là khi các vua chúa quan lại từ xưa cho đến thời gian rất gần đây bao giờ cũng muốn mình vừa là cha mẹ của dân, vừa là con Trời. Tất cả điều đó, ngôn ngữ lại như một tấm gương phản chiếu trọn vẹn.

Có thể thấy những biến thể của từ Pu đã trở thành chức danh của các thủ lĩnh, vua chúa như: pô pin êa = chủ bến nước (Ê-đê); pho ban = bố/trưởng bản (Thái, Lào); Potao Ia/Apui = Vua Nước/Lửa (Gia-rai); Pô Inư Naga = Thần Mẹ xứ sở = Vua Bà (Chăm); Po Khun > Vua Hùng (Việt)...

Ta đã biết, cũng với logic ấy, trong kiến trúc, những gì cổ kính tức quý hiếm trở thành đặc quyền cho vua chúa - tầng lớp thống trị quyền quý. Theo tục lệ Toraja, chỉ những nhà quý tộc mới có cầu thang lớn được điêu khắc, có trang trí sừng trâu, đầu chim ở hai đầu hồi.

Tương tự, biểu tượng rắn - chim từ chỗ là hai biểu tượng cho nước - lửa, mặt trăng - mặt trời, sự phồn thực... sau thành rồng - phượng là biểu tượng của vua - hoàng hậu Trung Hoa...

## E. TỪ CHỈ NGƯỜI CỔ LÀ TÊN TỰ GỌI TỘC NGƯỜI

Một khi từ chỉ nhà - dòng họ - làng - liên làng... đã có gốc từ chỉ người, thì việc tiến tới tên gọi tộc người có gốc từ chỉ người là sự phát triển tuần tự, lôgic. Số tộc người có tên tự gọi có nghĩa là Người ở Đông Nam Á được biết cho đến nay không ít, rõ nhất là ở các tộc người có dân số lớn, trong khi ở các tộc nhỏ, lạc hậu do những lý do địa lý - kinh tế - lịch sử dễ bị mất tên tự gọi hoặc tên tự gọi bị biến đổi phôi pha đến mức mất cả nghĩa gốc Người.



Vấn đề tên tự gọi tộc người và tên gọi tộc người là một vấn đề khá phức tạp nhưng rất quan trọng và lý thú với những điểm cần nhấn mạnh như sau:

1. Tên gọi tộc người là một đặc trưng, một biểu tượng tộc người, gắn với ý thức tự giác tộc người. Việc bảo lưu tên gọi tộc người có nghĩa đen là Người, còn gắn với tâm lý tự tôn của con người, nói chung.

Cusinier - nhà nữ dân tộc học Pháp nổi tiếng - tác giả cuốn *Người Mường*, khi kết thúc đoạn phân tích tên tự gọi của họ: Mọi = Người, đã kết luận đầy cảm xúc: “Họ chỉ muốn là những Con Người”.

Le Pichon - một người Pháp từng làm đồn trưởng ở vùng người Cơ-tu/Ca-tu năm 1937 nhận thấy người ở mỗi làng dọc biên giới Việt - Lào đều tự xác định mình là “Người”. Biết rằng trong tiếng nói của họ, Ca-tu nghĩa là người mọi rợ (!) ông hỏi: “Ông/bà có biết người Katu không?”. Le Pichon không ngạc nhiên khi nhận được mọi câu trả lời giống nhau rằng: “Có, có chứ, người Ca-tu sống ở tít trong rừng núi ấy”. Le Pichon vui vẻ viết: “Tôi không thể không kết luận rằng, ở khắp vùng này không có một người mọi rợ nào cả” (Hickey, 1993: 110).

Thực ra, người Ca-tu tự gọi là Monuih = Người và trong tên gọi Ca-tu thì Ka = Người, tu = đầu, ngọn, từ đó Katu = người ở đầu nguồn nước, ngọn núi cao. Cách hiểu Ca-tu = mọi rợ có lẽ do các tộc khác gắn người Ca-tu với lối sống rừng núi và tục săn đầu người của họ hơn là từ nghĩa đen của tên gọi. Mặt khác, có lẽ còn do người Lào vẫn dùng từ Ca/Kha để gọi chung cho các tộc Môn - Khơ-me phụ thuộc, lạc hậu với nghĩa mọi rợ.

2. Tuy nhiên, nhiều tên tự gọi của các tộc người có nghĩa đen = Người, khi được gọi - ghi lại trong ngôn ngữ của các tộc có trình độ phát triển cao hơn đã biến đổi cả âm và nghĩa, tuy còn mang nghĩa người nhưng với ý khinh khi, miệt thị như các từ Man, Di, Mọi, Rợ, Xá/Khạ/Chá...

Cụ thể, người Hán dựa vào từ Pu trong tên tự gọi của các tộc

người khác để tạo ra từ Bai Pu = Bách Bộc, nhưng mặt khác, một khi người của các tộc đó trở thành tù binh, nô lệ của người Hán thì trong tiếng Hán lại có pu = bộc = nô lệ, chữ bộc trong giáp cốt văn có tượng hình là một người nô lệ hai tay nâng sọt đất, trên đầu có con dao đâm xuống. Tương tự, từ Man được dùng trong Lễ ký từ thời Chu để chỉ các tộc khác Hoa ở Nam Trung Quốc (Nam Man/Man Di) do gọi - ghi theo tên tự gọi Man của tổ tiên người Môn/Dao (từ Di có gốc Ya). Nhưng do những khác biệt về lối sống, phong tục, trình độ phát triển, từ Man trong nhận thức của người Hoa được đồng nhất với những người sống nơi rừng núi, có cuộc sống hoang sơ, thấp kém như côn trùng, súc vật. Từ đó, trong chữ Hán - một loại chữ tượng hình hội âm biểu ý, chữ man được ghi với bộ trùng chỉ côn trùng, chữ trùng có gốc chỉ rắn độc. Có nhiều cách lý giải ý nghĩa của các hình tượng này như: Bộ trùng chỉ những người ăn côn trùng, rắn rết; bộ cung chỉ người săn bắn, vì vậy man = người sống bằng săn bắn; bộ trùng chỉ con tằm vậy man = người biết nuôi tằm dệt lụa... nhưng trong tiếng Hán và Việt hiện nay, từ dã man có nghĩa đen = người ở rừng, ngoài đồng đã trở thành tính từ chỉ sự tàn ác, không có tính người!

Tương tự, trong tiếng Việt, từ mọi có gốc từ mol = người trong tiếng Mường và là tên tự gọi của họ. Có lẽ, Mọi lúc đầu chỉ là từ của người Việt gọi người Mường vốn là người miền rừng núi, nhưng sau nó dần trở thành tên gọi chung cho các tộc người thiểu số khác cũng ở núi rừng, đặc biệt, các tộc ở Tây Nguyên. Một khi gần với các tộc miền núi, từ Mọi dần dần ít nhiều lại mang nghĩa người lạc hậu, kém văn minh. Trong khi đó, từ rợ được coi là biến âm từ Rự - tên gọi từ người Mường đối với người Thái, có gốc từ Lự - tên một nhóm Thái, cũng thành một từ chỉ các tộc miền núi. Nhưng cuối cùng trong tiếng Việt hiện nay, từ mọi rợ cũng lại có nghĩa chỉ những người dã man.

Trong tiếng Thái, các từ Xá/Chá/Khạ một thời đã là từ chỉ chung các tộc Môn - Khơ-me với nghĩa nông nô, người ở. Ferlus coi từ này

trong tiếng Thái, Lào có gốc kha (Môn) = chư hầu, phụ thuộc(!). Tuy nhiên, cả hai từ đó thực ra đều có gốc Kha trong tên tự gọi của người Khamu/Tsamu với nghĩa đen Kha/Ka = Người, nhưng nghĩa mới của nó phản ánh thân phận thực tế của các tộc đó so với người Thái, Lào. Trong tiếng Thái Nghệ Tĩnh, Kha còn là từ chỉ tên của những chàng trai mồ côi, nghèo khổ. Mặt khác, nếu từ kha (Xiêm cổ) = kha (Xiêm hiện đại) = tôi thì đó chính là gốc từ chỉ người tương tự kao (Tày, Nùng, Shan, Khamti) = ya (Klao) = yia (Dao) = za (Mường)... chứ không phải là từ chỉ nô lệ như Benedict và một số nhà ngôn ngữ học khác xác định.

3. Một tên tự gọi tộc người có nghĩa gốc là Người, nhưng trải qua nhiều biến động, có thể phân hóa thành nhiều từ khác nhau ở các nhóm địa phương khác nhau. Tuy nhiên, việc bảo lưu nghĩa gốc Người ở một nhóm địa phương nào đó cho phép phục nguyên nghĩa gốc của tên gọi các nhóm khác.

Những gì Parkin (96) nói về tên gọi Khơ-mú sau đây là một ví dụ điển hình (các tên gọi được ghi theo nguyên văn): “Khơ-mú là tộc danh có nghĩa chúng tôi - con người hay người, loài người. Từ gốc của nó là kumhmuq = người. Nó thường được đưa ra một cách không chính xác là Mou; Khamu, Khamouk... Smalley cho biết ở Lào, từ Khơ-mú được nghe là Khamu, dẫn đến sai lầm coi từ nguyên của nó là Kha Mu, tương tự như các tên gọi như Kha Lamet, Kha Hok... Tên đúng của nó phải là Kha Khơ-mú (Kha là từ Lào dành cho các tộc miền núi, đặc biệt những người trước kia làm thuê, đi ở). Trong khi đó, Lindell thích dùng từ Kammu hơn. Tại Thái Lan, cả người Khơ-mú và người Lamet - tộc mà người Khơ-mú coi rất gần gũi với họ đều tự gọi là Pruq... Tại Trung Quốc, người Khơ-mú được gọi là Chaman cho đến năm 1980, khi tên chính thức của họ trở thành Kemu... Người Khơ-mú ở tỉnh Luang Prabang có lẽ được gọi là Tmooy Rook (ở Thái) hay (Kha) Hok (ở Lào); một nguồn tư liệu cổ hơn, Smyth, cho biết Ka Yuen (hay Yuan) là một tên gọi của nhóm Kha Hok. Các nhóm khác lại là Tmooy Mi, Tmooy Ksak và Tmooy Khrong. Tmooy

là từ chỉ liên quan đến các nhóm địa phương và tmooy còn là từ chỉ một đơn vị địa lý, nó cũng được dùng cho các tộc không phải Khơ-mú như Lamet (các tên gọi khác của Lamet lại là Khamet/Khơ-med/Tmooy Rmeet - TĐ). Các từ đồng nghĩa khác, đặc biệt thấy trong tư liệu liên quan đến Lào và Việt Nam là Kha Klau, Mang Cau, Sa, Pheng. Macey cho biết các tên Kha Khao và Kha Tie, tên đầu tương tự với Xa Cau nói ở trên, tên sau tương tự với tên người Kaché ở Bắc Thái Lan như Le May cho hay. Tuy nhiên, trong các tư liệu khác có trước đó, tên này là tên chung cho các tộc khác Thái ở Bắc Thái Lan và Lào, trong nhiều truyền thuyết địa phương người Kaché được coi là “người anh cả” của người Lào, đó là một cách người Lào thừa nhận người Kaché là tiền chủ đất Lào.

Như ta thấy, tên tự gọi của người Khơ-mú có nhiều biến thể: Kumu = Khmu = Kammu = Khamu = Pruq = Tmooy = Rmeet = Khamet = Lamet... nhưng nghĩa gốc của chúng đều là Con Người.

Điều đáng nói nhất là chính qua ví dụ trên, ta thấy được những biến thể của tên gọi tộc người mà thoát nhìn rất khó nhận biết là cùng gốc, từ đó gọi ra từ nguyên và mối liên hệ sâu xa giữa các tên gọi Khmu-Kammu với Khơ-me-Kambu/Kamvuja/Cambodge... Mặt khác, thấy được sự biến đổi và tương ứng của các phụ âm k/p/t/r/l và các âm a/am/e/um... ở từng phương ngữ.

Theo Maspero (153), tên gọi Kambuja có gốc Kambu - trong truyền thuyết là chồng của Mera - cặp ông bà tổ của người Khơ-me; Kanibu là dòng dõi tộc người mặt trắng, là gốc của tên Khơ-me hiện đại. Trong khi đó, kambu (Skr) = sò/ốc/rắn naga/voi = hiện thân của con rồng Ấn.

Điều Maspero không nói ra nhưng ta có thể hiểu là mối quan hệ ngôn ngữ - biểu tượng giữa mặt trắng - nước - naga qua từ Kambu.

Wijewardene (8) dẫn quan điểm của Serge Thion lại coi kamboja (Skr) = người “phi đẳng cấp” (casteless).

Thái Văn Chải (1992) dẫn một cách lý giải khác, coi Kamboja =

nơi sinh ra vàng mười = tên một trong 21 tiểu quốc cổ ở Ấn Độ (!) với gốc kambu = vàng + ja = sinh (Pali).

Nhưng xét sự tương ứng ngữ âm b/m; hiện tượng biến nghĩa của từ chỉ người; mối quan hệ địa lý - lịch sử (người Khơ-me có gốc từ Nam Lào liên kết với khối Khơ-mú; mối quan hệ cội nguồn Môn - Khơ-me-Munda...), ta có thể trả lại nghĩa gốc Người cho tên Kambu. Từ đó, còn có thể đoán định người Khơ-me chính là một tộc phát triển từ khối Khơ-mú và các tên gọi Kambu/Kampu chỉ là những biến thể của Kammu = Người...

Một ví dụ khác: Nguyễn Văn Lợi (1993) dẫn Kuh Chang cho biết các biến thể địa phương của tên tự gọi của hai tộc Hmông - Dao là: Hmong/Mong/Mơng/Mhong/Mnong/Mho /Mhang/Mang/Hmu/Mu/Mo/Hmiao/Mjao (Mông) và Miên/ Mun/ Min/Man (Dao).

Chắc chắn các tên đó tuy khác âm nhưng đồng nghĩa = Người. Một lần nữa ta thấy được sự biến đổi rất đa dạng của một từ gốc, đồng thời, đó cũng là một cơ sở để khẳng định các từ mẹ/nợ = đàn bà/mẹ; min/mình = tôi/anh/chị (Việt), mo = thầy cúng hay mu trong Khơ-mú có nghĩa gốc = Người.

Trên cơ sở những điều nói trên, trong Phần III này, tôi sẽ thử xác định lại từ nguyên của các tên tự gọi của một số tộc người chính trong các nhóm Vietic, Chamic, Thái - Kadai. Nhiều tên gọi trong số đó, cho đến nay, hoặc phải ghi lại nguyên xi - không rõ nghĩa đen, hoặc bị giải thích sai lệch.

4. Một tộc người có thể có một tên tự gọi nhưng lại có nhiều tên được gọi, và trong các tên đó có thể tìm thấy các từ chỉ người trùng với tên tự gọi của các tộc thuộc các hệ/nhóm ngôn ngữ khác nhau.

Nguyễn TrúC Bình (1972: 228) cho biết: Người La Quả/Pu Péo có tên tự gọi Ka Beo/Kơ Beo, nhưng sách Hán, người Việt gọi họ là La Quả, người Thái gọi họ là Mon, người Lô Lô gọi họ là Mêna, người Hmông gọi họ là Pu Péo, người Hoa gọi họ là Pen ti Lô Lô = Lô Lô bản địa.

Như vậy, người La Quả có tên trùng với nhiều tộc người ở các ngữ hệ khác nhau (tiếng La Quả cũng được xếp vào Tạng-Miến/Hmông-Dao/Thái, hiện được coi là nhóm Kǎdai - nhóm tổng hòa - trung gian của nhiều ngữ hệ). Có thể chứng minh Pu Péo<Ka Beo<Ka Lao = Con Người cũng như Môn = Mêná = Man = Người. Vấn đề là, thường một tộc người này gọi một tộc người khác hoặc theo tên tự gọi của tộc người đó với các biến thể ít nhiều, hoặc có thể gọi theo cách gọi có sẵn của một tộc nào đó. Trong trường hợp trên, lối gọi của người Hmông là gọi theo tên tự gọi của người La Quả với Pu Péo<Ka Beo, rồi đến lượt các nhà dân tộc học Việt gọi theo là Pu Péo; còn tên Môn, Mêná phải chăng do các yếu tố Hmông - Dao trong văn hóa của họ (?).

5. Lại có hiện tượng các tộc người ở các nhóm, dòng, hệ ngôn ngữ khác nhau lại có những tên tự gọi giống và gần gũi nhau, phản ánh mối quan hệ cội nguồn xa hoặc gần cũng như quan hệ hòa nhập, đồng hóa của các tộc người liên quan. Trong trường hợp nếu một tên gọi ở tộc người này đã có nghĩa đen = Người ta có thể phục nguyên lại nghĩa gốc = Người cho các tên gọi tương ứng của các tộc khác nhưng đã bị biến nghĩa hoặc mất nghĩa.

Rõ ràng, các tên Môn/Rmang/Rmeng (Môn), Mol/Mul (Mường) trùng hợp hoặc rất gần với các tên Man/Mang/Mun/Miên (Hmông-Dao), Mian (Miến), Mon (một tộc ở Nam Tây Tạng)... Đó là một bằng chứng cho việc các tộc người trên có cội nguồn chung. Tên tự gọi Mon của người Mường là điểm xuất phát để xác định người Mường chính là một nhánh Môn cổ. Hiện tượng tên tự gọi một nhóm Mnông (Bahnaric) là Bu Nông trùng với tên tự gọi một nhóm Nùng và tương ứng với tên tự gọi Buyong của một nhóm Kam - Thủy/Kǎdai cũng cho phép đặt ra vấn đề xem xét mối quan hệ lịch sử giữa các tộc trên...

Mặt khác, trên cơ sở đó ta cũng có thể xét lại các cách lý giải Mảng = người lang thang; Xinh-mun = Người núi/Người bếp. Ta cũng sẽ thấy

các tên gọi Cham/Kam/Siam/Shan với các biến thể Klam/Pram... là tên gọi gắn với nhiều tộc người thuộc các nhóm Vietic, Chamic, Khơ-múic, Khơ-meric, Kam - Thủy... Có thể chứng minh nghĩa gốc của chúng là Người... Trong khi đó, do kam/tham (Thái) = hang nên tên gọi Kam ở Trung Quốc được hiểu là Hang = Động, rồi tiếp đó Động = Dong (BK) = Đồng (Hán - Việt) dẫn đến cách gọi Kam - Thủy = Đồng - Thủy. Tên gọi Siam/Xiêm cũng thường được gắn với người có màu da đen hay người mang vàng do Siam (Skr) = màu đen/vàng...

6. Bên cạnh những tên tự gọi là từ đơn có nghĩa đen = Người còn có khá nhiều tên tự gọi tộc người là từ kép với hai từ khác âm cùng có nghĩa đen = Người theo cách, nói đầy đủ trên trọng Con Người, như Malay, Kammu, Thu Lao, Lava, Kađai, Kon Mol.

Cách hiểu này rất có ý nghĩa trong việc phục nguyên nghĩa Người cho nhiều tên gọi tộc người giờ đã bị biến đổi hoặc mất nghĩa gốc... Đó là các tên gọi với từ đầu có gốc từ chỉ người rõ ràng như Bo Yi, Bu Nong, Za Nhi, La Ha, Ca-tu... nhưng từ thứ hai lại mất nghĩa hoặc mang nghĩa khác. Tên gọi Kumhmuq/Kammu được hiểu là Người nhưng đúng ra phải hiểu đó là tên kép với Kum/Kam = Con + Mu = Người = Con Người.

Trong ngôn ngữ ta cũng thường thấy hiện tượng từ kép/láy (doublets) với 2 từ khác âm đồng nghĩa, trong đó có một từ cổ, từ kia là từ vay mượn.<sup>63</sup>

Mặt khác, cũng có hiện tượng tên tộc người là tên kép, trong quá trình phát triển lại tách ra thành tên đơn có hoặc không có phụ âm đầu. Benedict đã chứng minh các tên gọi Malay, Mong, Mien, Man, Day/Thai, Yai/Giáy, Hai/Hray/B'lai/Lai/Loi/Le, Ka Bieo (La Quả), Lao... đều có gốc blayul/mलयu.

Điều này cũng tương tự với hiện tượng một từ kép ở ngôn ngữ này tương ứng với hai từ đơn đồng nghĩa ở các ngôn ngữ khác, ví

---

<sup>63</sup> Phạm Đức Dương (334) từng dẫn các từ củi đuốc, bơi lội, trông coi, sợ hãi... và cho rằng các từ đầu là từ gốc Việt, từ sau là gốc Thái.

dụ: lubang = lỗ/hang (Toraja) > lỗ (Việt) + bang (Ê-đê) = hang/lỗ; gunong (Malay) = >gò + non (Việt)...

Cũng cần phân biệt tên tự gọi tộc người kép với từ kép chỉ các nhóm địa phương có từ đầu tiên = tên tộc người - thường có gốc chỉ người, còn từ thứ hai chỉ một đặc điểm nào đó của nhóm địa phương. Hiện tượng khá phổ biến là từ thứ hai là các tính từ màu sắc như Tay Đăm = Thái Đen, Tay Khao = Thái Trắng; Hmong Si = Hmông Đen, Hmong Xua = Hmông Xanh... Trong hai trường hợp này, từ chỉ màu sắc liên quan cụ thể đến sắc màu của trang phục nữ.

Trong một số tên gọi kép, có một từ chỉ đặc điểm môi trường sống như Kiềm Miên (Dao) = Phi Bree (Mnông Ga) = Pa Cô (Bru) = Người Rừng...

Doumes (1972: 22) khi nhắc đến tên gọi Phi Brê đã cho rằng lối gọi Người Rừng với ý miệt thị chắc chắn thoát đầu là tên gọi từ các tộc khác. Tuy nhiên, nếu cả hai từ trong các tên gọi trên đều là từ của chính tộc người đó thì có thể các tên gọi này cũng đã trở thành tên tự gọi và phản ánh truyền thống gắn bó với rừng của họ.

7. Tên tộc người trở thành tên sông, núi, đất gắn với non sông của tộc người đó.

Hiện tượng này khá phổ biến, dễ thấy và dễ hiểu, và có người Malay và núi Himalaya; người Côn Lôn và núi Côn Lôn; người Hoa và núi Hoa; người Hán và sông Hán; người Yang - nước Dương Việt - sông Dương Tử; người và sông mang tên Pu/Bộc, Yue/Việt, Lô/Lạc ở Nam Trung Quốc, Bắc Việt Nam...

Trong một số trường hợp, hiện tượng này giúp chúng ta từ tên sông, núi, đất phục, truy nguyên tên tộc người/nhóm địa phương tộc người và ngược lại như mường Là/Lò/Do của người Ya/La/Yo/Do, sông Yuan của người Yuan...



## G. TỪ CHỈ NGƯỜI VÀ CÁC TỪ ĐẶC BIỆT KHÁC

### 1. Từ chỉ người - từ loại

Khi tư duy còn ở trạng thái hỗn mang, khi vốn từ còn hạn hẹp, với quan niệm vạn vật nhất thể, con người là một tiểu vũ trụ, là linh hồn của vạn vật, cùng chia sẻ linh hồn với vạn vật... người xưa đã dùng ngay các từ chỉ người làm các từ chung, từ loại chỉ vạn vật.

Cũng bằng cách đó, con người tạo ra và hướng tới một sự cân bằng hòa hợp giữa con người và vạn vật tương ứng với tư duy huyền thoại, trong đó, người có gốc từ các con vật (rắn, rồng, chim, chó); người và loài vật sống chung, gần gũi, hiểu biết giúp đỡ lẫn nhau...

Trong tiếng Việt, con = con/người là từ loại chỉ động vật (con chim, con cá); đồ vật chuyển động (con thuyền, con dao); từ cái (<ka) = mẹ = từ loại chỉ đồ vật tương tự với ina/inư (Chăm) = mẹ/giống cái/từ loại chỉ vật.

Ta cũng có to = người/từ loại chỉ cây (Toraja) = to (Thái, Hmông) = từ loại chỉ động vật.

Trong tiếng La Ha, la (<Ya) = người>/mai = đàn bà, la paw = đàn ông, đồng thời la i = núi, la ngam = con trăn, la khơn = con đường (Hoàng Văn Ma, 1985)...

### 2. Từ chỉ người - tính từ chỉ sự to lớn, quan trọng, đẹp đẽ, quý báu, phi thường

Khi con người là linh hồn của vạn vật, là trung tâm của vũ trụ, thì đương nhiên con người là cái lớn lao, cao cả, đáng tôn trọng.

Từ đó, trong Hán tự, chữ đại = to lớn và chữ thái = cao, to, rất... được thể hiện giống hình người đang đứng. Trong tiếng Nam Thái: lak (Kam - Thủy) = nak/anak (Nam Đảo) = người>laki (Papua) = lớn, rộng...

Ta đã biết đực - cái = bố - mẹ thể hiện nguyên lý Âm Dương, cội nguồn cho sự phát triển của vũ trụ. Mặt khác, các từ chỉ bố - mẹ cũng trở thành các từ chỉ thủ lĩnh với sức mạnh quyền lực xã hội và tín ngưỡng luôn phải lớn lao, đặc biệt phi thường. Từ đó các từ chỉ bố/mẹ/đực/cái cũng trở thành từ chỉ sự to lớn, chủ yếu. Tiếng Việt có cái = mẹ/lớn/chính/chủ... tương tự ania (Gia-rai) = giống cái/chủ/chính. Tên gọi Bố Cái Đại Vương của Phùng Hưng chính là từ ghép hai từ đồng nghĩa tức Bố Cái (Việt) = Đại Vương (Hán - Việt) = Vua Lớn.

Theo Guillemiet (1959) trong tiếng Ba-na bok/bo (<Pu) = tên gọi kính trọng/ông/thủ lĩnh/chức sắc/chồng/một vật đẹp thuộc về đàn ông; còn cái ché đẹp được gọi là Ya...

### **3. Từ chỉ người - từ chỉ hội lễ và các hoạt động - sự vật liên quan**

Hội lễ suy cho cùng là dịp để con người giao tiếp, trao đổi với hồn ma - thần linh - tổ tiên có gốc Người hoặc đã được Người hóa. Đó cũng là lúc con người thể hiện vai trò trung tâm vũ trụ của mình. Các hoạt động trong hội lễ như hiến sinh người (sau thay bằng trâu, gà); cầu cúng bằng cách ngâm nga những trường ca kể lại nguồn gốc công ơn tổ tiên ra đời từ quả bầu, rồng, chim, biết trồng lúa từ chim, biết làm nhà từ rùa; hát giao duyên nhảy múa giữa trai gái hóa trang thành chim, rồng; chọi trâu và đâm trâu vào cuối mùa mưa để cầu nắng; đánh trống đồng mô phỏng tiếng sấm và giết hươu - biểu tượng cho mùa khô để cầu mưa... về bản chất là thể hiện sự đấu tranh hoặc hòa hợp giữa các biểu tượng Âm - Dương nhằm tác động và điều chỉnh sự cân bằng hòa hợp Âm Dương trong bản thân - xã hội - tự nhiên bởi chính sự mất cân bằng đó là nguyên nhân của bệnh tật, chiến tranh, hạn hán hay lũ lụt...

Các từ: Pu Ya>puya = thờ cúng (Skr); Ya>yaya>Rija/Raja= múa thiêng/cầu cúng, Pô Thê/Pô Thi/>Ka Tê (Chăm); Nga Yang (làm Thần) = cầu cúng hội lễ (Ê-đê); Malay>malai = ma thuật tình yêu (Chăm)... cho thấy rõ sự chuyển hóa từ chỉ người/tổ tiên/thần linh thành từ chỉ hội lễ.

#### 4. Từ chỉ người - từ chỉ các biểu tượng lớn

Một khi từ chỉ Người là từ để gọi tổ tiên - thần linh, để gọi chung vạn vật, để chỉ sự lớn lao, cao cả, thiêng liêng... thì việc người xưa dùng từ chỉ Người để gọi những biểu tượng lớn, đặc biệt gắn với cội nguồn, tổ tiên, thần linh... là điều đương nhiên, dễ hiểu.

Nước là một biểu tượng lớn bởi đó là chất sống nguyên thủy/ khởi thủy (ngay trong hai từ này ta đã thấy có thủy = nước). Nước/ sông/ biển trong mắt người xưa mênh mông sâu thẳm mang màu đen như trạng thái hỗn mang. Nước là nguồn sống của vạn vật, gắn với sự sinh sôi nảy nở và từ đó gắn với người đàn bà, đồng thời nước dâng lũ lụt, trở thành nguồn chết - gắn với người đàn ông - kẻ săn bắt và chinh chiến. Mọi văn minh lớn đều bắt đầu từ và phát triển theo những dòng sông - dòng nước lớn, tên các nền văn minh là tên các dòng sông...

Trước hết, cần lưu ý là, nếu trong tiếng Việt hiện đại, các từ chỉ sông suối và nước khác hẳn nhau thì trong nhiều ngôn ngữ khác, các từ chỉ sông nước có thể là một, ví dụ nam (Thái) = sông/nước, huoi/ ruay = suối; ia (Gia-rai) = sông/nước và ia croh = suối; wahig (Ngaja - Dayak) = nước/sông/suối (Benedict: 420)...

Nhưng, sông thường gắn với núi và hang núi chính là nơi ở đầu tiên của con người. Con người nguyên thủy sống bằng cá, ốc từ nước, nhưng còn phải bằng củ quả, thịt chim thú săn bắn hái lượm từ núi rừng. Núi rừng âm u cũng là một khối hỗn mang, là gốc của cây cỏ chim muông và vạn vật. Núi là mẹ bởi núi có hang nhưng núi cũng là cha, bởi núi dựng đứng, vươn thẳng, cao vút. Núi là trung tâm của vũ trụ, là trục của thế giới như Người. Núi là nơi trở về của con người (người Toraja và người da đỏ chôn người chết ở các hang đá), từ đó là ngôi nhà của hồn ma thần linh...

Với các tính chất đó, rất có thể người cổ đã gọi núi sông cùng một tên PuYa (>Malay) như gọi tổ tiên - thần linh - nơi trở về của mình.

Một loạt các sự kiện khác cũng cho thấy có sự đồng nhất về ngôn ngữ và biểu tượng giữa họ từ Người và từ chỉ sông núi.

Maspero (786) cho hay: Côn Luân/Cửu Long/Cổ Long/Kurung/Krông/ Luông là các tên gọi của người Jong/người Clrăm/Khơ-me/Mã Lai/vua quan Ngai Lao, Phù Nam, Khơ-me... trong khi các từ trên cũng là từ chỉ sông, rừng. Ta sẽ thấy tên gọi Ai Lao rõ ràng = Con Người nhưng trong truyền thuyết được coi là có gốc Cửu Long/Cửu Long/Kiu Li = 9 rồng = 9 Lào.

Người Việt với truyền thuyết Lạc Long Quân - Âu Cơ đã coi mình là con Rồng cháu Tiên, giải thích tục xăm mình hình rồng của người Lạc Việt như một cách cầu mong sự nhận biết và giúp đỡ từ Bồ - Rồng khỏi bị giao long (cá sấu, thuồng luồng) làm hại.

Người Thái và Khơ-me có truyền thuyết về bà tổ là rắn. Người Tày coi Đà Vải Khao = Bà Trâu Trắng là bà tổ.

Người Hoa (gốc Ya?) cũng coi cặp ông bà tổ tiên của mình là Phục Hy và Nữ Oa có đầu người - thân rắn.

Trong truyền thuyết, con rắn có mào klu (Tây Tạng) = khú (Mường) hay naga (Skr) = nak (Lào) đều được tin là có thể hóa thành người...

Tên gọi thành Cổ Loa/Khả Lũ/Côn Luân của nước Âu Lạc có từ nguyên klo/lo = ốc (Khơ-mú, Lava), họ hàng với klu = trâu = khú = rắn/rồng (Mường) = kara (Chăm) = kroa (Gia-rai) = kula (Proto IN) = rùa... và có gốc từ klu (Karen) = sông nước. Nhưng ta sẽ thấy Klo còn liên quan tới Khalo/Lo/Lua = những biến thể của tên gọi Lava = Lạc Việt...

Tên gọi Naga của một tộc nói tiếng Tạng Miến ở Assam; của một tộc người ở đảo Flores (Indonesia) đồng âm với naga (Skr) = Phật/các vị La Hán/thần linh/rắn/ voi và gần gũi với tên tộc Nayar ở Trung Ấn và Nagara ở Cachemire có họ hàng với nara (Skr) = người; với nagar = vùng/xứ sở (Chăm) = negari (Minangkabao, Sunda) = làng/xã.

Như đã nêu, kambu = sò, ốc, rắn, naga, voi trùng hợp với Kambu = tên tộc người.

Hoàng Thị Châu (1966) từng nhận xét từ mẹ trong tên sông/suối là “một đặc điểm của địa danh (tên sông) Đông Nam Á” như Mekong, Menam, Me om, sông Cái, sông Mã/Mạ. Nhưng *Từ điển Biểu tượng* (587) cho biết, từ mẹ cũng tên gọi các sông ở xứ Gaule xưa, và trong tiếng Pháp, từ chỉ mẹ (mère) và từ chỉ biển (mer) đồng âm cho thấy có mối quan hệ biểu tượng giữa Người Mẹ vĩnh cửu và nước (biển cả hay sông ngòi)...

Stein (54) cho biết: K'ouen-louen = Côn Lôn (quả núi cao nhất Tiling Quốc) là núi ở biển Tây (?) tương đương với hồ lô = bình quả bầu = núi ở biển Đông được coi là nơi ở của những người bất tử. Đó cũng là từ chỉ một bộ phận trong đầu và bụng người bao gồm động phòng (phòng như cái hang cũng là từ chỉ phòng của vợ chồng đằm tân hôn) và niết bàn. Để vào được Côn Lôn người ta phải ngồi thiền để trở về một trạng thái hỗn mang, trạng thái khởi nguyên, vô thức của thế giới tiên thiên. Ông cho rằng Côn Lôn có mối quan hệ từ nguyên với các từ Tây Tạng như klung = đáy thung lũng; klong = rộng lớn, một thể hỗn mang, chiều sâu, một làn sóng hay mọi vật lượn sóng, ví dụ những nếp uốn của vỏ sò, sự rộng mênh mông về không gian và chiều sâu tinh thần/vật trong tâm/trực của thế giới...

Ta cũng biết: klung (Tây Tạng) = sông và về mặt ngữ âm có thể tương ứng với punong/gunong (Malay) = phnong (Khơ-me) = núi.

Như vậy, có nhiều cơ sở để đoán định rằng, tương tự như các từ thuộc họ Người khác, các từ chỉ núi - sông trong các ngôn ngữ Đông Á - Đông Nam Á cũng là những mảnh vỡ, biến thể của PuYa. Cụ thể:

PuYa > puyang > buyong > kurong/kulong > klung (Tây Tạng) = klu (Karen) = tsu (Tây Tạng) = shui/suoi (BK) = suối (Việt) = thủy (Hán - Việt) = krong (Ba-na, Chăm) = ron (Khơ-me) = rong (Khrnu) = đồng (Hán - Việt) = hong (La Chí) = không (Mường) = kông (Hoa Nam cổ) = kiang (BK) = giang (Hán - Việt) = gang (Skr) = thông (Tày) = tungay (TM) = sungai (IN) = tômsong (Dao) = sông/suối/ nước...

- PuYa>khu-dzi (Yi Vân Nam) = malaya (Skr) = punong/gunong (Malay) = phnom (Khrne) = kò choon (Dao) = kong (Ba-na) = núi.

- Pu>phố (Hán cổ) = sông.

- Pu (Thái) = ku/dzu-0 (Nakhi-đông) = bo (Yi-Tứ Xuyên) = núi.

- Ya (Lê, Lữong Hà) = ia/ea (Ê-đê) = ayar (Malay) = aer (Ngaju - Dayak) = aek (Tạng - Miến) = we (Java) = re (Ahom) = nhe (Dioi) = he (BK) = hà (Hán - Việt) - hi/khi (Nhật) = kha (Hán cổ, Kachin) = nak/đak (Môn, Ba-na, Skr) = tuk (Khơ-me) = ang/ong (Proto Hmông/Dao) = num (La Quả) = nam/nom (Thái) = vam/rai (Dao) = rom (Va) = zum (Mảng) = ôm (Khơ-mú) = zalom/đanum/lanum (IN)... = nước/sông/suối.

- Ya>la (Tây Tạng) = ndzy/ko (Nakhi-tây, Lisu) = xo-go (Hà Nhì) = chư (Ê-đê, Gia-rai) = nok/ngok (Ba-na) = núi.<sup>64</sup>

Điều lý thú ở đây là nếu người Lê còn giữ được tên tự gọi B'lai/K'lai, người Malay có tên tự gọi Malay đều rất gần với tên núi Himalaya - đất cội nguồn thì từ chỉ sông của họ cũng gần nhất với Ya.

Việc xác định quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ người và từ chỉ núi - sông, tiếp đó giữa từ chỉ sông và từ chỉ rừng và các con vật nước cho phép lý giải một loạt hiện tượng có sự đồng nhất thân thuộc người - núi - chim - sông - rừng về mặt ngôn ngữ và biểu tượng.

Với nhà rông (Ba-na), rung (Gia-rai), một mặt, có thể chứng minh rong/rung = người/nhà tương ứng với lan/malang (Choang), belang/mơrong (Naga), mặt khác, ta cũng đã thấy có mối quan hệ biểu tượng - ngôn ngữ giữa nhà rông - rông - trống - rìu - sông nước.

Không ngẫu nhiên, bên cạnh các từ chỉ làng/vùng/nước... rõ ràng đồng âm hoặc biến âm với từ chỉ Người, ta thấy còn có một số từ chỉ địa vực đồng âm với các từ chỉ sông nước như rác (Mường), nước

<sup>64</sup> Các tiền tố pl/kl/tl... trong các từ chỉ sông theo tôi là biến thể của các từ pu/ku/tu... hơn là do việc thêm vào để tạo các từ phái sinh - một đặc điểm thường được coi của ngôn ngữ Nam Á. Ta biết Malay>palay>play; Katu>Kotu>Ktu... Nguồn chính: Các từ Nam - Thái từ Benedict (1975); các từ Hán - Tạng từ Suva (1982); các từ khác: Hoàng Thi Châu (1965).

(Việt), nagar (Chăm), krong/klong/ prong (Bru, Ba-na, Khơ-mú), krung (Xiêm), lũng/lộng (Thái Đen)...

Tóm lại, mối quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ Người và các từ chỉ các biểu tượng gắn với con người - hay có thể gọi là các từ văn hóa Người rất phong phú. Ta đã thấy trong tiếng Hán, các từ chỉ rìu, búa, dao... có liên quan đến tên tộc người, từ chỉ vua chúa và như vậy có gốc từ chỉ người. Nhiều từ chỉ các bộ phận của nhà như nóc, mái, lan can, đòn nóc... có gốc là từ chỉ nhà và nếu suy cho cùng có gốc từ chỉ người. Các ví dụ sau sẽ cho thấy các từ chỉ người còn là gốc cho các từ chỉ bộ phận cơ thể, các biểu tượng tự nhiên lớn khác như trời, đất, ruộng, lúa và nhiều khái niệm khác.

Theo Hicks (147), matan là một từ rất đặc biệt trong tiếng Tetum, đứng một mình matan = mắt, giếng, cội nguồn, trung tâm, cuộc sống. Kết hợp với một số từ khác matan tạo thành những từ dài hơn và giàu tính ẩn dụ: đi với we = nước/cội nguồn/chất lỏng, nó tạo thành we matan là ẩn dụ của giếng/suối/lỗ âm đạo của nữ thần đất; đi với ahi = lửa thành ahi matan là ẩn dụ cho bếp lửa gia đình chủ yếu nằm ở buồng “dạ con” hay cho cội nguồn của một cá nhân, tức dòng họ; đi với klamar = linh hồn thành matan klamar = hồn ma người chết trong khi hồn ma tổ tiên = mate bian; đi với oda = những bậc cửa tạo thành oda matan = cửa, nguồn sống... Như vậy: matan = mắt/cội nguồn/trung tâm/cuộc sống...

Tuy nhiên, điều quan trọng mà Hicks còn chưa nói tới chính là mối liên hệ từ nguyên giữa matan = người chết với ema mate = xác chết; với maia (Tiên Nam Đảo) = người, với Puang Matua (Toraja) = Thượng Đế; đặc biệt với mắt, mặt = hai bộ phận cơ thể và mất = động từ chỉ sự chết trong tiếng Việt...

Dambo (1143) cho biết: Trong tiếng Srê (một nhóm Cơ-ho) từ me (mẹ) được dùng chỉ đất, người đàn bà, cây trồng, bộ phận chính của mọi vật (trung tâm, nền tảng). Từ kon dùng cho người, những con vật nhỏ, mầm cây, hạt, bộ phận phụ của mọi vật.

Efimov (1985: 80) cho rằng kuay (Bru) = người là gốc của kui (Nicoba) = đầu, của động từ cúí (Việt) cũng như với tên gọi Kur = Khơ-me... Ta cũng biết Kuoi/Kuy/Kui/Kuoy cũng chính là tên tự gọi của người Pear (Khơ-meric); của một nhóm Vietic (Cuối) và của một nhóm Katuic (Parkin:87).

Theo Zhu Chang Li (1990: 55), zhao (Báí - một tộc Thái) = vua/tộc người/khu vực/đất/ruộng...

Rõ ràng, nếu quan niệm nguyên thủy coi Con Người là trung tâm, là tiểu vũ trụ, là linh hồn của vạn vật thì trong ngôn ngữ, các từ có gốc từ chỉ Người hay họ từ Người cũng rất phong phú. Trong nghiên cứu này, tôi sẽ chỉ xem xét, so sánh nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ Người trong 3 nhóm ngôn ngữ tiêu biểu ở Việt Nam là Vietic, Thai - Kàdai, Chamic, được coi những nghiên cứu mẫu (case studies) để trả lời 10 câu hỏi và đồng thời chứng minh các luận điểm đã nêu ở trên. Tôi hy vọng trong tương lai sẽ có các nghiên cứu tương ứng cho các nhóm ngôn ngữ khác.



## CHƯƠNG 1

# Nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ người trong nhóm Vietic

Vấn đề lịch sử tiếng Việt là một vấn đề phức tạp nhưng lý thú. Được biết, Taberb (1838) coi tiếng Việt có gốc Hán; Logan (1852) đặt tiếng Việt vào hình thái (formation) Môn - Annam; Schott (1856) giả thuyết về một mối quan hệ đặc biệt giữa tiếng Việt và tiếng Munda; Kuhn (1889) và Headley (1976) đặt tiếng Việt vào cùng ngành (subfamily) với các nhóm Ba-na, Ca-tu, Môn; H. Maspéro (1912) và Pinow (1963), Forrest (1973) và Hoàng Thị Châu (1998) coi tiếng Việt nằm trong hệ Hán - Thái. Tuy nhiên, Haudrriecourt (1953-1955) là người đã khẳng định mạnh mẽ quan điểm phổ biến hiện nay coi tiếng Việt thuộc về hệ Nam Á. Ferlus (1979), Nguyễn Văn Tài (1986) coi tiếng Việt, Mường là hai nhánh tách ra từ tiếng Proto Việt - Mường và quá trình chia tách này kết thúc vào khoảng trước thế kỷ X...

Việc khảo sát nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ người trong tiếng Việt, Mường - hai ngôn ngữ chính của nhóm Vietic trong sự so sánh với các từ họ hàng của các nhóm ngôn ngữ liên quan sẽ là một cách làm sáng tỏ mối quan hệ cội nguồn - tiếp xúc - hội nhập giữa tiếng Việt, Mường nói riêng, nhóm Vietic nói chung với các ngôn ngữ khác ở Đông Á và Đông Nam Á.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Từ Vietic do Hayes (1982) đề xuất, được dùng ở đây như một khái niệm ngôn ngữ học trong sự tương ứng với các từ Chamic... đồng thời, tương đương với khái niệm nhóm ngôn ngữ Việt - Mường (Phạm Đức Dương, 1981) hay tiểu chi Việt Chứt (Nguyễn Tài Cẩn, 1995).

Tuy nhiên, điều quan trọng hơn cả là, từ đó tôi sẽ đưa ra một số giả thuyết mới về nguồn gốc và sự phát triển của hai tộc Việt, Mường.

Các từ Mường dẫn ra ở đây chủ yếu theo Trần Từ (1997) và Nguyễn Văn Tài (1987); các từ Khmuic theo Proshan (1995); Ca-tu theo Nguyễn Hữu Hoàn (1995); Thái - Kađai - Hmông Dao theo Benedict (1975); Hán - Việt theo Lý - Jim (1997); Lô Lô theo Bradley (1985). Những từ có ý nghĩa đặc biệt sẽ được dẫn cụ thể xuất xứ.

## I. CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI TRONG NHÓM VIETIC

### 1. Người/ngài

Người/ngài(Việt) = ngài (Mường, Rục, Gié-Triêng) = bngai/bangay/nga (Ba-na) = manuih (Ca-tu, Ê-đê, Gia-rai..) = mơnuh (Khơ-me) = manoot (Thái Đen Sầm Nưa - Evans: 20) = bunuyh/nuyh (Mnông) = mōlayu (Malay)...

Benedict (336) đã chứng minh các tên gọi Malay/Mōlayu, Mong, Mien, Man, Day/Thai/Yai/Giáy, Hai/Hray/B'lai/Lai/Loi/Le, Ka Bieo (La Quả), Lao... đều có gốc blayu/mlayu.

Nếu tất cả các phân tích từ nguyên trên là đúng thì có lẽ đây là bằng chứng cô đọng và hùng hồn nhất về nguồn gốc Himalaya của các tộc người và các ngôn ngữ trên và gốc của blayu/malai lại chính là PuYa.

Mặt khác, người/ngài (Vietic) = ai = người trong các tên gọi Ngai Lao/Ai Lao, Ai Cham, Ai Jai = BuYi, Ai Mak thuộc ngành Kam - Thủy/Kađai (Edmondson: 82). Tên gọi Ngai của một tộc hiện được xếp vào nhóm ngôn ngữ Hán nhưng thực ra là một nhóm Lê/Đản Hoa hóa có lẽ cũng có gốc Ai/Ngai.

Nguyễn Gia Phú (68) cho rằng Ai Lao = Ngai Lao do ai (Hán phương Bắc) = ngài (Hán phương Nam). Nguyễn Tài Cẩn (30) cho biết trong tiếng Việt Nam Bộ cũng có sự tương ứng ngoan/oan, nguyên/uyễn.

Trong tiếng Việt từ ngài = đại từ ngôi thứ hai ý tôn kính; Ngài = đại từ ngôi thứ ba = thần linh.

Rất có thể, từ trời trong Ông Trời (Việt hiện đại) <blời (Việt trung đại) và từ trai/blai trong con trai đều có gốc malai. Nhưng chắc chắn, ngài (Việt) có họ với ngai kra plây = chủ làng, ngai yang = thầy cúng (Gié-Triêng); ma ngai (Ca-tu) = một người nào đó; mngat (La Ha) = bngat (Gia-rai) = hồn...

## 2. Kẻ

Kẻ = người rõ nhất khi đi cặp đôi với từ người trong các thành ngữ như kẻ giàu người nghèo, người khôn kẻ khó...

Có lẽ, kẻ (Việt) là biến thể của ka (Proto Va, Ca-tu, Kađai, Tày) = người...

Về âm, kẻ (Việt) = ke = cơ thể, từ loại chỉ người, động vật (Lava) = loại từ chỉ đồ vật (Rục) = ngôi 2 số ít (Khơ-me, Xiêm) = ngôi 2, 3 số ít/người khách/già/người già (Thái) = ngôi 2 số ít (IN nói chung) = ge (BK) = cá (Hán - Việt) = người/cái - lượng từ (Hán). Đáng lưu ý là chữ cá có bộ nhân = người chỉ nghĩa.

Ka>cả = lớn trong sóng cả, con cả... tương ứng với kaka (Toraja) = anh/chị cả; ka>cái = mẹ/lớn/chính/loại từ...

Hiện tượng tên gọi người Lava ở Trung Quốc là Kava cho thấy có thể ka = la <Ya.

## 3. Con

Con = con cái/người nhưng nghĩa chính là con cái, nghĩa người chỉ xuất hiện trong các trường hợp chỉ người một thời bị coi có thân phận thấp kém như con ở, con hát... và trong từ kép con người (Việt) = con Mol (Mường) được dùng với nghĩa đầy đủ, sâu sa nhất...

Con = người>con = loại từ chỉ con vật: con gà, con chó; chỉ các vật chuyển động: con thuyền, con nước.

Con (Việt) = kon/kun/kuan/kuon (Môn - Khơ-me nói chung)... =

người/con cái trong khi ton (PMY) = con cái và còn/cần/kun/khôn (Thái) = người.

Như vậy, trong ngôn ngữ Môn - Khơ-me từ kon còn mang nghĩa kép người/con, ở tiếng Dao chỉ có nghĩa con, ở tiếng Thái chỉ có nghĩa người. Ta cũng có: konh (Ca-tu) = bố; kon/kuon (Kháng, Xinh-mun) = em trai; kan = mẹ (Ca-tu) = vợ (Khơ-mú, Kháng)...

Hiện tượng gon/ron/zen/kan (Thái) = người và tên gọi Ca-tu = Kantu cho thấy có thể Ya>za>ka>kan/kon/kun...

#### 4. Nhà/nha

Tiếng Việt có nhà tôi = vợ/chồng tôi; nhà văn = người viết văn; ngôn ngữ sân khấu (đề tài lịch sử) có nhà người = đại từ ngôi 2 số ít = từ vua gọi bề tôi.

Tiếng Mường có nha nok = mol mường = người bình dân Mường, nhà lang = quan lang (<kon lang)...

Trong các trường hợp trên rõ ràng nhà/nha = người.

Hơn nữa, theo Trần Chí Dồi (1995) mnha/mha (Chứt) = người. Không ngẫu nhiên, nha xuất hiện trong tên tự gọi Nhà Làng, Nha Chứt (Vietic); Nha Kur/Ngah Kur (Monic); Nha Hơn (Bahnaric)... chắc chắn với nghĩa Nha = Người.

So sánh ta có: nha (Vietic, Monic) = ya (La Hủ) = la (La Ha) = na (Cơ-ho) = nak (Khơ-me) = anak/ana (Chamic, Nam Đảo) = lak (Kam-Thủy, Nam Đảo) = người/con = giả (Hán - Việt) = người làm một việc gì đó như học giả, tác giả...

#### 5. Mon/mol/muon/mual/mống/mường

Mon/Mol/Muon/Mual = tên tự gọi của người Mường = Người.

Trong tiếng Việt, từ mống = người có tần số xuất hiện rất thấp, chỉ có trong câu “có vài mống” = “có vài người”.

Maspero (568, 724) khi đặt tên cho nền văn minh chung ở Đông Nam Á là văn minh Man đã xuất phát từ sự khẳng định rằng từ chỉ người (homo) trong tiếng các tộc người khác nhau ở Đông Nam

Á là những từ họ hàng. Đặc biệt các từ này đồng thời là tên tự gọi hoặc được gọi của các tộc như Mon/Muon (Mường), Mon/Rmang/Rmeng (Môn), Mun/Mien/Min (Dao), Mong/Mung (Hmông), Mon - một tộc người ở Nam Tây Tạng. Bà cũng giả định monus (Khơ-me) < manusya (Skr) = người có lẽ là sự Skr hóa từ gốc man/mon và có quan hệ với Manu = con trai mặt trời - anh hùng trong nạn hồng thủy - nhân vật chính trong trường ca Ramayana Ấn.

Benedict (336) đã chứng minh các tên gọi Hmông, Miên... đều có gốc từ chỉ người <hm(ơ)n (Proto MY) < mlayu < (a)yu; tương tự tamole (Proto Oceanic) = người cũng có gốc ta/molay(u).

Như vậy mon/mol (Mường) cũng có gốc malay.

Tiếng Mường có mông = ông/bà ngoại/ bố/mẹ vợ, mạng = mẹ/ chị, mường pon = thầy bói.

Trong khi đó, mon/amon (Ca-tu) = cháu; man (Thái) = đại từ ngôi 3 số ít; mong/abong (Proto Bisoid - TM) = bố...

Mặt khác, do mang = meng = môn (xem Chương Thái - Kađai) nên rất có thể mon/mong có họ hàng với các từ Hán - Việt như mạng/mệnh (người); mạnh có nghĩa gốc = người con cả, nghĩa mở rộng thành tháng đầu tiên của một quý trong năm tương tự với từ cả (Việt).

## 6. Âu

Trong tiếng Mường, các từ âu = người bình dân, âu tao = ông Tào, âu chau kho = cai kho = người chủ kho, âu = khách từ xa đến = người ngoài (Trần Từ, 1997: 75) cho phép đoán định âu = người trong mối quan hệ họ hàng với au me = ông bà già; au/po = chức dịch cao cấp (Mường); au/au pu (Khơ-me) = bố; au = vợ (Dao) = cháu (Lào)...

Rất có thể au (Mường) tương ứng với Ou = Âu trong Âu Việt, Âu Lạc, Âu Cơ; với ấu (Hán - Việt) = trẻ nhỏ.

Chamberlain (1998) cũng coi Yo = Nyo = Do (tên một nhóm Thái) = Ou = Ngo = Ngeou = Âu.

Dễ thấy: au < ou < yo < Ya.

## 7. Nooc

Cũng trong tiếng Mường, từ nha nooc = mol nương = người bình dân phân biệt với nha lang = quý tộc, âu anh = chức dịch; nooc trội = tựa roong = người sống bằng nương rẫy = tầng lớp thấp nhất trong xã hội Mường cổ truyền (Trần Từ, 1997: 13) cho phép đoán định nooc = người.

Có lẽ: nooc (Mường) = nak/neak (Ca-tu, Khơ-me) = lak (Kam-Thủy) = anak (Nam Đảo) = người.

Từ đó, nooc có họ hàng với nó = đại từ ngôi 3 số ít và nhóc = đứa bé (Việt); nok/nhóc (Thái Trắng) = nông nô; lok (Khơ-me) = bà, vua chúa.... Ta sẽ thấy nok = nhà (Gia-rai) = nóc nhà (Việt) = nhà/gia đình/dòng họ (Garo - TM). Không loại trừ: nok>nuk (Mường, Việt) = bếp tương ứng với nak (Xtiêng) = hộ/gia đình nhỏ/bếp...

## 8. Chăm/chăm rau

Theo Nguyễn Văn Lợi (1993), chăm rau (Arem) = người.

Nguyễn Văn Mạnh (1996) cho biết: pô chăm blu/chăm blu (Chứt) = chúa rừng = người cai quản rừng của tổ tiên, thần linh = thầy cúng thần rừng. Suy ra chăm = po = người/chủ.

Chamberlain (1998 a) coi nhóm Vietic ở tỉnh Khăm Muộn - Lào có tên Tay Cham (Người Chăm) = Pọng.

Ta sẽ còn trở lại với từ này trong các chương sau.

## II. CÁC ĐẠI TỪ CHỈ/GỌI NGƯỜI

### 1. Đại từ ngôi thứ nhất số ít

Tôi/tao/tớ/min/mình (Việt Bắc Bộ) = tui/tau/qua (Mường, Việt Nam Trung Bộ, Nam Bộ).

Có thể thấy: tao<tau = người (Nam Đảo), qua<ka = người (Kađai), min (Việt trung đại) = mình (Việt hiện đại) = Meng/Mang (Môn) =

Mìn (Dao) = tên tự gọi = Người và họ hàng với mìn/ mình = ngôi thứ hai số ít (Thái, Xiêm, Lào) = thủ lĩnh, chủ (Pyu, Miến - Sai Aung Tun: 108) = chú (Khơ-me) = sming = vua, hoàng tử, hoàng gia (Môn - Nai Han Pla: 208)...

Về nghĩa, tôi (Việt) = ho (Mường) = aku (Ca-tu, IN) = o/ang (Khơ-mú, Xinh-mun) = đa (Kháng) = anh (Cơ-ho) = cau (Tày, Nùng, Shan, Gia-rai, Hmông) = kui (La Chí) = shan/phom/ka (Xiêm) = ga/nga (Lô Lô) = ngā (Hán - Việt) = zea (Ông Bê) = yia (Dao) = ya (Klao)...

Ta thấy rõ ở đây sự giao hoán chức năng của các từ chỉ người ở các ngôn ngữ khác nhau như ho (Mường) = họ (Việt) = đại từ ngôi thứ ba số nhiều/nhóm thân tộc; aku (Ca-tu) = cu/cụ (Việt); ang/anh (Khơ-mú, Cơ-ho) = anh (Việt); can (Tày) = cậu (Việt)...

Về âm: Tôi (Việt) = tol (Mường) = cháu = tưu (La Quả) = đại từ ngôi thứ hai...

## 2. Đại từ ngôi thứ hai số ít

Trong tiếng Việt, từ dùng chỉ người ở ngôi thứ hai số ít thường là từ chỉ thân tộc và dùng tùy theo tuổi, quan hệ xã hội, trạng thái tâm lý...

Đại từ ngôi thứ hai không nằm trong hệ thân tộc và dùng ở dạng thân mật hoặc rất không thân mật là mày (Bắc Bộ) = bay (Nam Bộ) = mi (Trung Bộ); mình, người trong các câu “người ơi người ở đừng về”; “mình về mình có nhớ ta”...

Về nghĩa, mày/mi/bay/mình (Việt) = za/na/nga/ya (Mường, Kam - Thuỷ) = mai (Ca-tu, Shan) = me/ba/ye (Khơ-mú, Mnông) = po (Pear) = mự (Tày) = mi (Bahnaric, Lê, La Quả) = ming (Xiêm, Lào, Tày, Nùng) = mu/mo/mai (Kadai, Nam Đảo) = ko/kou/kam/mu/mo/mong (Hmông - Dao) = hu/ho (Chăm) = nang/mang (Lô Lô) = nữ/nhữ (Hán - Việt)...

Về âm, mày/bay (Việt) tương ứng với: may/mey/bai/pai = giống cái/con mái/đàn bà/chị em gái/mẹ (Lê); kamey = đàn bà (Chăm); may = chị (Ba-na); bayi/bai = đàn bà/mẹ/bà (IN); mphai/mppha = em gái (PMY)... Có thể mai/bay > bay = từ chỉ người số nhiều = bây

người (Việt). Một nhóm Vietic có tên gọi Mày phải chăng có gốc mu/ma/mai/may = người?

### 3. Đại từ hỏi người

Về nghĩa: ai (Việt) = người nào = mo/ma/mao (Vaic) = phum (Lava) = mo/me (Khơ-mú) = ay miñ (Pearic) = khrai (Xiêm) = thay (Chăm) = hloi (Gia-rai) = kambu (Ba-na)...

Về âm: ai = anh/con trai (Ca-tu) = anh/bố/ông/to lớn (Thái Đen) = chị (Chăm) = mẹ/dì/gà (Ta-ôi) = anh chị em dâu/rể (Gia-rai).

Như trên đã nêu: ai = ngai = người.

## III. CÁC CẶP TỪ THÂN TỘC CHÍNH

### 1. Các từ chỉ bố

Các từ chỉ bố trong các phương ngữ tiếng Việt khá phong phú và tạo thành từng cặp với các từ chỉ mẹ như: bố (-mẹ)/ bọ (-mạ)/ ba (-má)/ cha (-mẹ)/ thầy (-u/bu)/ cậu/cậu (-mợ)/ tía (-má)...

#### a. Bố

Về nghĩa: bố (Việt Bắc Bộ) = bọ (Việt Trung Bộ) = mọ (phương ngữ Vĩnh Phúc/Phú Thọ) = pư (Rục) = m'poa/konh (Ca-tu) = bo/ po/fo (Thái, Kam - Thủy) = bok (Ba-na) = baap (Mnông Gar) = ba/phia (Vaic) = ba/fa (Lê, PMY) = baba/tata (PO) = ama (Chamic, IN) = yong (Khơ-mú) ...

#### b. Cha: cũng là từ ở Bắc Bộ

Về âm: cha gần gũi với tía (Dao, Hán Quảng Đông, Việt Trung Bộ).

Cần nói thêm Cha Cui là tên tự gọi của người Rục (Parkin: 93); cha chau (Ca-tu) = dòng họ phụ hệ (Hickey: 124), cha (Xơ-đăng) = con cháu thế hệ thứ 4; chá là một chức sắc trong xã hội Thái; Trà/Chà = dòng họ quý tộc Chăm... Chắc chắn cha < Ya.

#### c. Thầy/thầy đi với u/bu = bố - mẹ ở một số vùng ven biển Bắc Bộ



(Hải Phòng, Thái Bình) và là từ xưa vua Nguyễn gọi các quan trong triều. Hiện thấy là từ chỉ những người có nghề đặc biệt được kính trọng như thầy giáo, thầy cúng, thầy lang, thầy bói... tương tự với từ pô (Chamic).

d. Cậu đi với mợ, chỉ được dùng ở các gia đình khá giả ở đô thị Bắc Bộ; cậu = em trai mẹ - người có vai trò đặc biệt trong gia đình lớn mẫu hệ; cậu - tở là cặp đại từ ngôi thứ hai và thứ nhất số ít nghĩa thân thiết...

Điều lý thú là trong tiếng Tày - Nùng cậu-mừ = tao-mày/ta-mình, là từ vợ chồng xưng với nhau (Hoàng Hữu Phách, 1998).

Có thể thấy cậu tương ứng với cau (Cơ-ho) và mu (tên một nhóm Hmông) = người...

## 2. Các từ chỉ mẹ: mẹ/mệ/mạ/má/u/bu/bầm

a. Mẹ/mệ/mạ/má: Từ mẹ dùng nhiều ở Bắc Bộ, mạ ở Trung Bộ, má ở Nam Bộ.

Về cả âm và nghĩa: mẹ/mệ/má (Việt) tương ứng với mệc (Rục) = me/ma (Vaic) = me/mei (Bahnaric, Thái) = em (Xinh-mun) = ami (Gia-rai, Ê-đê) = mi (Thái Then) = mu (BK) = mẫu (Hán - Việt)...

Phan Hữu Dật (1998: 576) cho biết: me (Pà Thẻn - nhóm Hnông Dao) = người

b. Bu/u: Đáng chú ý về cả nghĩa và âm: bu/u (Việt) = ibu (Java). Cặp từ thầy - bu được dùng nhiều ở vùng ven biển Bắc Bộ, phải chăng đây là một bằng chứng cho mối quan hệ Việt - Java?

Tuy nhiên, bu có thể là biến âm của mu và có gốc bu (Kháng, Mnông, Xtiêng) = pu (Thái) = người.

c. Bầm/âm: từ chỉ mẹ ở Sơn Tây, Phú Thọ, Thanh Hóa.

Bầm/âm trước hết gần gũi với ếm (Thái Đen) = mẹ, sau đó với mbamba (IN) = ambe (Toraja) = am (Ta-ôi) = bố>êmpo (Ngaju Dayak) = ông/bà>t/ơmpu = tổ tiên (Fiji)... Hiện tượng một từ = bố ở ngôn ngữ tộc người này nhưng = mẹ ở ngôn ngữ tộc người khác ta còn thấy ma = mẹ (Vietic) = bố (Chamic).

d. Cái: là từ cổ, hiện có nghĩa mẹ trong câu thành ngữ: “con đại, cái mang”. Mặt khác, cái có họ với: con gái = người; đàn bà trẻ; chim/gà mái = chim/gà mẹ, trâu/lợn nái = trâu/lợn mẹ... nhưng con mái = con gái/vợ (Thổ, Nghệ An). Từ đó cái = to lớn, chủ, chính; cai = người thủ lĩnh...

Về âm và nghĩa, cái/gái/nái/mái (Việt) tương ứng với cái (Tày) = to lớn; bayi (IN) = mẹ/bà/đàn bà; với mai (Ông Bê) = giống cái; với mei/mai/may/pai (La Quả) = mẹ/chị em gái/vợ/đàn bà/giống cái; với nay (Thái) = bà ngoại/mẹ vợ; với nai (Chăm) = nàng/thím (Benedict: 288).

e. Nạ: như cái là từ cổ có nghĩa = mẹ trong các câu thành ngữ như “Con có nạ như thiên hạ có vua”. Theo từ điển Huỳnh Tịnh Của, tiếng Việt Nam Bộ có từ ang ná = mẹ.

Rõ ràng về âm và nghĩa nạ (Việt) = na (Hmông) = nana (Fiji) = ina (IN) = mẹ và có họ hàng với na = dì (Thái) = cậu/anh (Kam - Thủy); tina (Mã Lai) = giống cái của chim...

Dễ thấy na = la = nha < ya.

### 3. Các từ chỉ ông

a. Ông = người đàn ông già/người đẻ ra bố mẹ:

Về nghĩa: Ông (Việt) = pu/ông (Rục) = ta (Vaic, Mường, Việt Trung Bộ) = bo (Bahnaric) = pu/pu ai (Thái Đen) = ung (Thái Thanh Hóa, Gia-rai) = ơi (Gia-rai) = ae (Ê-đê) = ông/ôn (Chăm) = ông (Dao).

Về âm: ông (Việt) = chông (Mường) = con rể (Ba-na) = đại từ ngôi thứ hai - nam - số ít (Gia-rai) = vua chúa, thần linh, tượng Phật (Xiêm)...

Theo Efimov (85), ông Bê = Người Bể là tên tự gọi một tộc Thái ở đảo Hải Nam. Ta còn thấy Ông = tên gọi của một nhóm Lave (Bahnaric) và của một nhóm Katuic ở Lào (Parkin: 86). Ông là một họ quý tộc Chăm, Malay; một chức sắc trong xã hội Thái...

Có thể thấy ông = ung < yung < yang < Ya.

b. Cu = cháu/ông (Việt, Nghệ - Tĩnh).<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Một đặc sản Hà Tĩnh là bánh Cu Đơ là bánh do ông/cu Hai = Deux (Pháp) > Đơ nghĩ làm ra.

Mối quan hệ đồng nhất hay đảo ngược giữa từ chỉ ông và cháu, ta còn thấy ở ơ (m) pu (IN) = ông bà = cháu.

Điều lý thú là trong tiếng Bắc Bộ, cu hiện là một trong các từ chỉ dương vật. Xưa hai cặp từ chỉ sinh thực khí là cu - đĩ và bôi - hĩm được đặt trước tên trẻ em trai - gái tương tự với cặp từ ai-e (Xiêm), li/lao-ci (Hán), ca-na (La Hủ). Khi người đàn bà Việt Bắc Bộ có con gái được gọi là mẹ đĩ, tương tự người đàn ông có con trai được gọi bố cu. Hiện cu vẫn là từ âu yếm chỉ con trai, bé trai.

Có thể coi cu là một ví dụ cho thấy sự chuyển hóa từ chỉ người sang từ chỉ bộ phận sinh dục của người.

Ngoài ra: ku>cụ = bố (Việt Bình Trị Thiên); > cụ = đời trên thứ 4 = bố của ông/người già trên 70 (Việt Bắc Bộ); ku = cậu (Rục) = tôi (Ca-tu) = bà nội/gia (tính từ)>ta ku = bà ngoại (Dao); ku tẹ (Bru) = ka tec (Ta-ôi) = chủ đất.

Dễ thấy cu=ku<Pu.

#### 4. Các từ chỉ bà

a. Dạ/già = người đàn bà đáng kính trọng/chị mẹ/người cao tuổi nói chung, Dạ Dần = nữ thần trong Mo Mường lo việc chim Âu - chim Ưa đẻ trứng - người.

Về nghĩa: dạ (Việt) = ja (Rục) = ya (Vaic, Thái - Kađai) = chị/mẹ/bà/bà nội/người đàn bà già = chị bố (Dao)...

b. Mụ/mự/mợ/mệ: mụ = người đàn bà lớn tuổi (Việt Trung Bộ, Mường). Tuy nhiên, trong tiếng Việt Bắc Bộ hiện nay mụ = người đàn bà với nghĩa khinh bỉ/rất thân mật.

Từ hiện tượng Mu như một biến thể của Mong, là tên tự gọi của một nhóm Hmông ở Đông Quý Châu và là tên cặp đôi trong tên tự gọi Khamu cho thấy nghĩa gốc mu<bu<Pu = người.

Từ đó, mu/no = ngôi thứ hai số nhiều (Nam Đảo, Kađai); mu/mui/ma/mo = dòng họ Bru - Vân Kiều; mu = người đàn bà có uy tín>mu sang = pô sang = chủ nhà mẫu hệ (Ra-glai). Hệ thống hành

chính của mừng Thái Ca Da Thanh Hóa xưa có mừng nhưng là nam giới cổ vấn cho tạo mừng. Bà Mụ (Việt) là bà đỡ/nữ thần cai quản việc sinh đẻ - nặn người.

c. Bà là từ Hán - Việt = po (BK). Theo Lý-Jim (911) chữ bà gồm bộ nữ chỉ nghĩa và ba chỉ âm với nghĩa gốc múa quay tròn (?). Nhưng theo logic chung các từ mẹ/bà thường có cùng gốc nên có thể po = mo = ba = ma = mẫu = mẹ.

## IV. CÁC TỪ CHỈ NHÀ, DÒNG HỌ

### 1. Nhà

Về nghĩa: nhà (Việt) = nha (Mường, Kháng, Lamet, Proto Va, Rmeet - một nhóm Khmú) = nya/nyeh/nhe/nhia (Waic) = nhi (Gié-Triêng) = nghih/hi (Mnông) = hnam/hnye (Ba-na) = nam (Brâu) = nyia (Cơdong) = gang/iyang (Khơ-mú) = ying (Phong Lan) = jing (Phong Piat) = jieng (Xinh-mun) = cieng (Pray) = jong (Thái Đen) = yung (Kien Ka - một tộc Vaic) = rong (Ba-na, Khơ-me, Xiêm) = rung (Gia-rai) = yeh (La Hủ) = jia (BK) = gia (Hán - Việt) = ua (BK) = ốc (Hán - Việt)...

Trong từ điển Việt - Bồ - La, từ nhà được ghi = là do trong tiếng Việt có sự tương thích giữa l (Trung và Nam bộ) và nhieu (Bắc bộ), ví dụ: nhanh = lanh, nhạt = lạt, nhầm = lầm, nhưng dễ thấy la/nha < Ya.

Đặc biệt, theo Bình Nguyên Lộc (613), ya (Việt ở nông thôn Nam Trung Bộ) = nhà tương ứng với dò/võ (Nam Bộ) = nhà (Huỳnh Ngọc Trảng: 18); có thể thấy ya > yo > võ/dỏ.

Như vậy, từ chỉ nhà trong tiếng Việt từ Bắc đến Nam Bộ đều có gốc Ya.

Về âm, nhà/là/ya/võ/dỏ (Việt) gần gũi nhất với yeh (La Hủ) = jia/gia (Hán - Việt) = người; với yu/nyu (Lava) = nhà làng; với xá (Hán - Việt) = nhà/nhà khách; với ya = dòng họ (Ta-ôi); với vo (Ông Bê - một nhóm Lê Hải Nam) = làng...

Diffloth (1996) cho rằng từ nhà trong nhóm Vietic có thể vay mượn từ Palaungic. Nhưng như ta sẽ thấy Vietic là anh em ruột với Palaungic. Ngoài ra, nhà (Việt) cũng rất gần với các từ chỉ nhà nhóm Bahnaric và Hán do có cùng gốc Ya.

**2. Nóc = nhà/gia đình** (Mường) nhưng trong tiếng Việt hiện là từ chỉ bộ phận quan trọng, nổi bật nhất của nhà (con có cha như nhà có nóc) = mái nhà = từ loại chỉ nhà. Hiện tượng từ chỉ nhà chuyển thành từ chỉ nóc/mái nhà cũng đã được Benedict (319) ghi nhận với sapo = nhà (Parigi) > mái/nóc nhà (Lawanggan); sapao = nhà (Ngaju - Dayak) > tapao = mái nhà (IN). Tương tự: hlang/lang = từ loại chỉ nhà (Khơ-mú, Proto Va, Xiêm) > hlang = mái/nóc nhà (Lào)...

Đặc biệt nóc (Việt, Mường) = nok = nhà (Ê-đê, Gia-rai) = nhà/gia đình/dòng họ (Garo ở Assam - một tộc nói ngôn ngữ T - M-Maspero: 705).

Rất có thể nooc/nok < nak/lak (Khơ-me, Kam - Thủy, Chamic, IN) = người và cũng có gốc Ya.

### 3. Từ chỉ dòng họ

Trong tiếng Việt, họ ngoài nghĩa là một đơn vị dòng máu, thân tộc còn là đại từ ngôi 3 số nhiều.

Về nghĩa: họ (Việt) = lua/lo (Mường) = mu/mui/ma/mô (Bru - Vân Kiều) = ya (Ta-ôi) = kabu (Ca-tu) = memu (Halang) = choong (Giê Triêng) = đảm/vả/xinh (Thái)...

Điều lý thú là họ (Việt) về âm lại trùng với ho/ha/da = đại từ ngôi thứ nhất số ít và số nhiều (Mường, Lê phía Nam) = đại từ ngôi 1 số nhiều (nhóm Lê Cát Trắng) = một chức danh (Thái Đen). Trong khi đó lua (Mường) lại gần gũi với nó (Việt) = đại từ ngôi thứ ba số ít; lū (Việt) = số đông người; Lua/Lo/La = tên cổ của người Việt (xem phần dưới).

Họ có thể là biến thể của nó = đại từ ngôi thứ ba số ít (tương ứng h/l/n) nhưng sự tương thông ho-ha-da (Mường) cho thấy ho < Ya.

## V. CÁC TỪ CHỈ LÀNG

### 1. Làng

Làng là từ chính thức, thông dụng hiện nay.

Trước hết: làng (Việt) = lang (Dao) = rang (Tiền Hmông - Dao) = alang (Atayalic - Đài Loan) = t'lang/talang (Malay) - (ka) nan (Katu)...

Mặt khác, nếu lang = nhà>lang = làng thì làng (Việt) cũng tương ứng với malang/lang/lan/kanlan/lankan = nhà làng/nhà con trai nhà sàn/tháp (Choang, Khơ-me, Chăm); với hlang/lang (Proto Va-Lava, Khơ-mú, Kháng, Pọng, Xiêm) = từ loại chỉ nhà/nhà; với yong (Proto Va) = yuang/yuong/yung (Lava) = juang (Phong Piat) = yeng (Rmet) = nhà...

Có thể thấy, các từ chỉ nhà/làng trên đều là các biến thể của yang<Ya trong mối quan hệ họ hàng với orang (Nam Đảo) = lang/nang (Mân Phúc Kiến) = người; với nang = bà/cô (Việt, Thái, Khơ-me); với lang = cháu (Thái Ahom) = con (Shan = giống đực (Dioi) = chàng trai, con rể (Proto Dao, Nùng, Hán - Việt, La Quả) = thủ lĩnh/thần làng (Mường) = kuan lang/tai lang/quan lang/đại lang/đại lương = ông mối Tày - Nùng...

Nếu lang - lương và sự tương ứng l/h (lươn = hươn = nhà Thái) thì rất có thể làng (Việt) còn tương ứng với hương (Hán - Việt).

**2. Kê:** là một từ gọi làng khác, nay dần ít dùng.

Theo Hoàng Thị Châu (1970: 141), một loạt các làng Việt ở Bắc Bộ, Bắc Trung Bộ xưa có cách gọi này, tương ứng với các từ cô/cổ/câu/qua/quá là đặc điểm tên nơi cư trú vùng Lương Quảng - Trung Quốc được học giả Trung Quốc Từ Tùng Thạch coi là biến âm của từ cá = người/cái. Một thời thành Thăng Long - Hà Nội được gọi là Kê Chợ.

Dễ thấy kê<ka<Ya.

**3. Chạ:** cũng là một từ cổ khác chỉ làng. Xưa, câu gọi đầu của mõ làng là “chiềng làng, chiềng chạ, thượng hạ tây đông...”. Người Việt chủ yếu ở các làng Bắc Bộ có tục kết chạ giữa chạ anh và chạ em = làng anh - làng em. Cao Huy Đình (112) cho biết, ở Nghệ An trong trò chơi hú tìm của trẻ em có câu: “Ba chạ đi tìm...” và cho rằng chạ = chung do có từ ghép chung chạ, và chạ - thị tộc, có lẽ khái niệm thị tộc ở đây cũng có thể hiểu như làng.

Mối quan hệ cặp đôi đồng nghĩa chạ - làng có thể thấy qua thành ngữ “ăn lang ở chạ” = ăn ở lung tung không ở nhà, tức ở làng.

Chắc chắn chạ = ja < Ya và là một biến thể của là/nhà.

Ngoài ra, rất có thể chạ (Việt) có họ với cho (Khơ-mú) = nhà/lều/kho > chòi (Việt) = nhà trên cây, sàn cao; > chỗ (Việt) = nhà vệ sinh.

Cũng không loại trừ quan hệ họ hàng giữa chạ (Việt) với xá (Hán - Việt) = nhà khách (nghĩa gốc) > xá = làng trong Nguyên Xá, Đào Xá = làng của họ Nguyễn, họ Đào; với xã = làng lớn (Hán - Việt).

**4. Chiềng/viềng/giềng:** câu “chiềng làng, chiềng chạ” có người truy nguyên là “trình làng, trình chạ” cho hợp với câu rao của mõ làng(!). Một thành ngữ Việt là “hàng xóm láng giềng” = “làng xóm, láng giềng”, trong đó, có thể thấy láng < làng (tạo bằng trắc), xóm và giềng là hai từ chỉ đơn vị cư trú với giềng = làng.

Hoàng Lương (266) cho biết trong địa danh vùng Việt - Mường hiện có khá nhiều tên gắn với từ chiềng/viềng như chiềng Lôi (Cổ Loa, Hà Nội), chiềng Vây (Hoài Đức - Hà Tây), gò Chiềng (Lâm Thao - Phú Thọ), chợ Viềng ở Nam Định, các chiềng/mường Bi, Thang, Vang, Động..., từ đó đặt câu hỏi “phải chăng tại những nơi này ở thời xa xưa từng là nơi cư trú của các nhóm Thái?”.

Tuy nhiên, như ta đã thấy, các từ viềng/chiềng/xiềng có gốc từ các từ chỉ nhà - làng còn bảo lưu trong tiếng Kháng và các biến thể ở một số tiếng khác thuộc nhóm Môn - Khơ-me. Trong tiếng Việt cũng có sự tương ứng ch/tr/d/gi/v (dầu/trầu; vô/dò...).

Cụ thể hơn: nhà = ying (Phong) = jiang/dieng (Xinh-mun) = cieng (Pray>làng = yeeng (Rmeet) = yuang/yueng (Palaungic) = gieng (Việt cổ) = trang (Hán - Việt)...

Chú ý, chiêng phiên âm qua tiếng Hán (BK) là jing/jung/chiang.

Hoàng Thị Châu cũng cho rằng bố chính (Hán - Việt) = quan lại thời Hùng Vương = bồ đình = chánh tổng (trước năm 1945) = Po ta ring = thủ lĩnh t'ring trong đó t'ring = một đơn vị hành chính trên làng/một cộng đồng lãnh thổ - quân sự ở nhóm Bahnaric cũng như ở người Gia-rai (giờ chỉ còn trong ký ức).

Theo tôi, có lẽ t'ring = chiêng và có họ hàng với tchieng (Xơ-đăng) = làng kết nghĩa tương đương với chạ (Việt); với các tên gọi tộc người Chénh (một tên gọi người Việt trong Mo Mường); Xtieng/Kơ Jieng, Trieng (Bahnaric)...

Có thể thấy gieng/chieng có gốc sâu xa Yang/Ya, do đó, về lý thuyết có thể trở thành từ chỉ làng/trung tâm cư trú trong tiếng của bất cứ tộc người Đông Á - Đông Nam Á nào, ví dụ Yang>zhuang (BK) = trang (Hán - Việt) = làng). Tuy nhiên, gieng/vieng/chieng (Việt, Thái) rõ ràng gần gũi hơn cả với các từ chỉ tộc người/nhà/làng/liên làng của các nhóm Khmuic, Palaungic, Bahnaric cho thấy có sự phát triển tuần tự, liên tục, logic của từ Yang trong nhóm này và như vậy, có nhiều khả năng hơn là người Thái Tây Nam đã tiếp thu chúng từ các tộc trên vốn là các tộc người tiền chủ của họ...

**5. Nhà:** Theo *Địa chí Nghệ Tĩnh* (1995: 301), làng Võ Chí, xã Tân Lộc, huyện Can Lộc, tỉnh Hà Tĩnh xưa có hai làng gọi là nhà Cại = làng Cại và nhà Làng = làng Làng. Điều này cho thấy nhà (Việt cổ) = người/nhà/làng.

**6. Vạn:** là từ chỉ làng đánh cá ven biển. Có hai khả năng:

a. Vạn là biến âm của bạn (người đánh cá thường gọi nhau là bạn chài = bạn bè trong chài lưới). Từ bạn thực ra lại có gốc bon/ban = nhóm người từ đó thành từ chỉ làng.



Bình Nguyên Lộc (528) dẫn Reynaud chứng minh = bạn/bọn (Việt) = ban(Mường) = ban/buon (Gia-rai, Ba-na) = bon (Khơ-me) = bang (Mã Lai) = bol (Thái).

b. Vạ (Việt) = ban/bang (Xiêm) = thuyền/nhà/làng/làng trên sông liên quan đến kapan (Chăm) = sampan (Hán) = thuyền/bè = lembang (Toraja) = thuyền/nhà/làng/vùng...

**7. Chòm/Xóm:** là từ chỉ đơn vị dân cư nhỏ nhất dưới làng Việt nhưng ở xứ Mường, theo Trần Từ (1996: 77) xòm - quêl = làng. Có lẽ chòm/khóm/xóm (Việt, Mường) = phum/khum (Khơ-me) đều có gốc chă/kă/să/khom = người và là từ họ hàng với xôm = (Vân Kiều) = họ lớn, gốc.

**8. Quêl** (Mường) = quê (Việt) = quén (Thái Đen) = kuan (Môn, Lự) = cọn (Tày) = kon (Ba-na) = khel (Naga, Thái Ahom). Rõ ràng quel có gốc kon.

**9. Mường** (Mường) = đơn vị cư trú thường gồm nhiều làng. Quan niệm phổ biến hiện nay cho mường là từ gốc Thái.

Trần Từ (1996: 10, 71) dù cho rằng “biết chắc, từ mường cùng với các từ chiềng, cún, tạo... được người Mường vay nguyên xi từ tiếng Thái, chứ không phải ngược lại vì ở đâu có người Thái thì gần như ở đấy có những từ và khái niệm trên”, nhưng cũng nhận xét: “Nếu từ mường trong tiếng Thái nhằm vào các tổ chức cao hơn bản (làng), thì trái lại, trong tiếng Mường nó nhiều khi mang một nghĩa mơ hồ hơn, nhưng lại thấm đượm tình cảm: chẳng thể mà trong ngôn ngữ hàng ngày không khỏi có lúc một người Mường, cũng gọi làng mình là mường, dù cho về mặt tổ chức... mường bao giờ cũng gồm nhiều làng”.

Trong một bài viết khác (1988: 368), anh còn cho biết, người Mường có từ mương roong để chỉ loại làng gồm toàn những gia đình chỉ lấy nương làm nguồn sống, và trong trường hợp này, từ mương không chỉ một mường gồm nhiều làng mà chỉ mỗi một làng.

Theo tôi, mường roong còn có thể hiểu như người (làm/ở) roong = người làm/ở nương = làng của người làm nương và chính cách nói này cho thấy trong lịch sử, mường có thể đã là một từ chỉ làng Mường.

Cần nói thêm, roong (Mường, Chút) = ruộng (Việt) = ruộng (Tày) = ruộng/miền nhưng về nghĩa roong (Mường, Chút) = ruộng/nương. Được biết, hiện người Mường ở nhiều nơi đã mượn từ nà (Thái) để chỉ ruộng nước và có lẽ vì thế họ dùng từ roong = từ cổ cho nương.

Theo logic, với mon/muan/mường = người sẽ có mon/muan/mường = nhà. Tuy nhiên, cho đến nay, tôi chưa tìm thấy mon/mường = nhà trong các ngôn ngữ Môn - Khơ-me. Trong khi đó, rõ ràng ban/bang (Xiêm) = nhà tương ứng với man/mang = người và với man (Lự, Then, Shan) = bán (Thái) = bon (Mnông, Gia-rai) = bươn (Ca-tu) = buan (Lê) = buôn (Ê-đê) = làng.

Phải chăng trong trường hợp này, từ mường tương tự như các từ con, kẻ là các từ chỉ người đã chuyển thẳng sang từ chỉ làng hoặc nghĩa mon/mường = nhà đã bị mất khi có các từ chỉ nhà khác?

Như ta sẽ thấy, trong thành ngữ Mường “chu chương mường rác” thì hai từ mường rác (Mường) = làng nước (Việt) tương ứng cả về nghĩa và cách dùng.

Tóm lại, hiện tượng mường = người/làng/vùng trong tiếng Mường cho thấy cả từ mường và tên gọi Mường là kết quả sự chuyển hóa lôgic và nội sinh chứ không phải là từ vay mượn Thái như nhiều người tin và tưởng. Ngược lại, có nhiều cơ sở để cho rằng chính người Thái Tây Nam đã hội nhập và tiếp thu cả người, đất và từ mường từ các tộc Môn - Mường (xem thêm Chương Thái - Kadai).

## VI. CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI CHẾT - HỒN MA - TỔ TIÊN - THẦN LINH

### A. CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI CHẾT - HỒN - MA

**1. Thân:** Ta biết tau/atâu (Toraja, Ê-đê) = người chết/xác/hồn người chết. Người Việt còn có câu mặc thân = mặc xác nó = mặc kệ nó cho thấy thân có gốc là từ chỉ người = thay (Thái).

**2. Mất:** Trong tiếng Việt hiện nay, mất là động từ chỉ sự chết, sự không còn tồn tại và người mất = người chết được dùng với nghĩa trang trọng, lịch sự (uỷên ngữ). Tuy nhiên, mất (Việt) = mata (Toraja, Skr) = người chết = mật (Tày) = một (Thái) = (me) mot (Klime) = hồn ma... tất cả có gốc mata = người (Tiền Nam Phương).

**3. Hồn:** hồn (Hán - Việt) = hún (BK). Chữ hồn Hán gồm bộ quý chỉ nghĩa, bộ vân chỉ âm.

Maurice (600) nhận xét: heeng/hueng/weeng (Mnông) rất gần với houen/wen (Hán) = hồn. Mặt khác, ta cũng thấy hồn cũng rất gần với pơngol/ bngol (Ba-na) = phol/trol/tpol (Giẻ Triêng) và với yun/dun (Ê-đê)... Như vậy, rất có thể hồn là một từ Đông Nam Á cổ và có gốc yun<yu<Ya.

**4. Ma:** ma (Hán - Việt) = mó (BK). Chữ Hán ma gồm có bộ quý chỉ nghĩa và ma chỉ âm tương ứng với âm ma trong malai/ma chàl (Chăm, Việt) = ma thuật>người bị ma ám; mana = linh hồn (châu Đại Dương); Brahma (Skr) = hồn lớn (brah = lớn)...

Rõ ràng ma<ma/mo/mu = người.

**5. Vía** (Việt) = wai/vai (Mường, Bru) = ai (Ba-na, Mường). Từ vãi trong thành ngữ “ông bà ông vãi” (Việt) = tổ tiên có lẽ gốc vai (Mường); trong khi đó, vai (Mường) < ai (Ba-na) < ai/ngai (Vietic) = người.

**6. Ke/kẹ:** Theo Trần Từ (1997: 237) một trong hai lễ thức mở đầu của đám ma Mường là Ke và Tap Ma (Đạp Ma) và chưa cụ già Mường nào giải thích được nghĩa đen và bóng của từ Ke. Trần Từ liên hệ từ này đến một từ cửa miệng của người Bình - Trị - Thiên dùng dọa trẻ em: Ông Kẹ/ông Ba Kẹ = Ông Ba Bị. Trong lễ Ke có đọc Mo Ke, cúng gà Ke cho ma Ke. Có thể thấy Ke là từ cổ Mường chỉ hồn ma, sau đi cặp đôi với từ ma. Có lẽ Ke tương ứng với kẻ = người còn bảo lưu rõ trong tiếng Việt...

**7. Bóng:** Hiện không có nghĩa đen chỉ hồn nhưng vẫn thường đi đôi với các từ chỉ hồn ma như hồn bóng, bóng vía; với các từ chỉ hoạt động liên quan đến cầu hồn gọi hồn như đồng bóng, hát/hầu bóng, bà bóng = bà đồng, múa rối bóng...

Mối quan hệ từ nguyên phản ánh sự đồng nhất hồn = bóng = người ta còn thấy ở các từ yang (IN), b'ngat (Gia-rai)...

Bóng (Việt) có quan hệ với pong (Mường) = thân và với vóng = tên cửa riêng của nhà Mường để đưa người chết ra ngoài và cả với nha pôông = nhà mồ.

## B. CÁC TỪ CHỈ TỔ TIÊN, THẦN LINH

**1. Pông:** Trong Mo Mường (1304) có nói đến Pông Pêu = thân nước(?), PằngPin = thân đất, Đạo (Tạo) PôngPêu.... Ta biết trong tiếng Toraja Pông = người/thủ lĩnh/ thần linh với Pong Pararak = thuyền trưởng của con thuyền tổ tiên, Pongko = đảo - miền đất cội nguồn, Pong Mulatau = Người khởi nguyên được Puang Matua sáng tạo...

Chamberlain (1998) đã đề cập đến từ Phong như một vùng đất nằm giữa sông Đà và sông Hồng, nơi đường biên phía Bắc của vùng nói tiếng Mường; một thành phần tích cực của các cuộc khởi nghĩa giành độc lập của người Việt bắt nguồn từ hai châu Hoan - Ái; tên gọi một số nhóm Khơ-mú cổ hiện sống ở Houa Phan (Lào); tên gọi một số nhóm Việt - Mường ở Nghệ An và Khamkeut (tức Pọng/Phọng), tên gọi một đơn vị hành chính của người Thái Đen và Lào;

(là một yếu tố trong) tên một số nhân vật lịch sử quan trọng ở Nghệ An, Xiêng Khoảng, Luông Prabăng, Síp Song Chu Tai (12 châu Thái) như Phùng Hưng, ông nội của Phạ Ngừm là Suvana Khamphong, vị thần bảo hộ quan trọng nhất của vương quốc Thái Lan cổ Sukhothai là Phra Khaphung; tên một vương quốc trong truyền thuyết Lào; xuất hiện trong tên tỉnh Phong Thổ (Lai Châu - Việt Nam) và Phong Sali (Lào). Ông cũng nêu ra và đồng ý với quan điểm của Gaspardon (1971) đồng nhất Phong với Phuan - Bông/Bôn - tên thủ lĩnh và tên một tộc người nói tiếng Thái. Nhưng theo ông “nguồn gốc thực sự của từ này đến nay vẫn là một bí ẩn”.

Cần nói thêm, Phong Châu được coi là vùng đất tổ Vua Hùng, là quê của Hai Bà Trưng; Phong Khê là trị sở của An Dương vương.

Ngoài ra, theo Zhu Chang Li (1990): Pong là một quốc gia của tộc Mao thuộc người Shan lập ra vào thế kỷ I ở Vân Nam. Từ Pong đồng nghĩa với từ Mao (= Người, TĐ); người Manipur gọi người Thái/Shan là Pong và người Thái ở Đức Hồng vẫn được gọi là Tai Pong (tương đương với Tày Pọng = một nhóm Thái Nghệ An, TĐ).

Rõ ràng, Pong là một từ quan trọng trong họ từ Người và giờ đây có thể khám phá nguồn gốc bí ẩn của Pong/Phong chính là Pu>Po>Pon>Pong/Pung tương ứng với Bu/Bo/Bon/Bong/Bung và Mu/Mo/Mon/Mong/Mung.

Ta cũng thấy pong = thần có quan hệ với to bon (La Hủ) = me môn (Thái) = mường pon (Mường) = thầy bói/thầy cúng/bà bóng (chú ý on Mường = oi Việt). Có lẽ từ vùng (Việt)<bùng<pung/pong.

**2. Ông - Bà:** là từ chỉ thần gốc người hay động vật. Chèo ông là bài ca trong lễ tang cá voi ở vùng biển Trung Bộ, Lãng Ông là mộ thần cá voi; ông Ba mươi là Thần Hổ/hồ. Con trâu chiến thắng trong lễ hội chọi trâu Đồ Sơn được cúng tế được gọi là Ông Trâu. Các nữ thần được gọi là Bà như Bà Chúa Liễu Hạnh, Bà Đen... Ông bà là từ chỉ thần linh nói chung ở tiếng Việt Trung Bộ. Tín ngưỡng thờ tổ tiên (Việt Bắc Bộ) = đạo ông Bà (Việt Nam Bộ)...

## VII. CÁC TỪ CHỈ THỦ LĨNH - VUA CHÚA - NGƯỜI QUYỀN QUÝ CÓ GỐC TỪ CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI CỔ

### 1. Po Khun - Vua Hùng

Về gốc từ Hùng đã có nhiều giả thuyết:

Trần Quốc Vượng (1973: 355) coi từ nguyên của Vua Hùng là Pô Khun = bố các thủ lĩnh = thủ lĩnh tối cao tương ứng với khan (Mông Cổ), khunxt (Mundá), quân (Hán - Việt).

Theo Ngô Văn Doanh (1994: 61) bi ký Nhan Biểu (Quảng Trị), vị vua Chăm cuối thế kỷ X là Rajadvara cũng có hiệu là Po Khun Pilih Rajadvara.

Condominas (486) lại coi khun có gốc từ quân (Hán) và cho biết một vua Thái là Rama Khamheng - người sáng lập ra vương quốc Xiêm - Thái lan (XIII) cũng đã tự xưng là pho khun = bố của các khun (?). Có lẽ vì thế Nguyễn Tài Cẩn (322) coi Hùng là từ gốc Thái - Kaday (?).

Chamberlain (1998: 14) ủng hộ quan điểm của Jao Tsung I kết nối từ Hùng này với Hsiung = dòng họ vua của nước Sở.

Liên quan đến họ Hùng nước Sở, Liu Yan (145) cho hay: Vào thế kỷ IX TrCN, do mâu thuẫn bên trong nhà Sở, Xiongzhi/Hùng Thị (một vua Sở) chạy đến vùng người Yue (Việt) lập nước có họ là Mi (Mị). Một vua khác là Shuxiong (Thục Hùng) chạy đến tránh nạn chỗ người Pu (Bộc) và lập nước Manmi (Man mị?)... Thời Xuân - Thu (770 - 476 TrCN) có tộc Jun cũng gọi là Mi. Xiong (Hùng) là họ của người Pu (Bộc); người Sở và người Bộc có cùng họ Hùng. Trong tiếng Yue (Việt) Xiong và Mi cùng nghĩa (?). Hùng là họ của người Sở thể hiện trong tiếng Hán, Mị là họ của người Sở thể hiện trong tiếng Bộc Việt (?). Hùng và Mị đều là họ của người Pu (Bộc). Trong tiếng Thái, Lào, Shan hiện nay, từ Hùng được phát âm là Mi (?)...

Những gì Liu Yan trình bày hơi rắc rối, nhưng nếu siong = mị thì

chỉ có thể siong - khun (Thái, Lào, Shan) = mi/ma/me (Vaic) = mi/may (Việt, Mường) = ngôi thứ hai số ít. Khái niệm họ ở đây có lẽ là từ thường đi trước tên người như Khun A = Ông A, Khun B = Bà B như cách gọi của người Xiêm hiện nay.

Vấn đề là, Sở cùng với Ngô, Việt đều là nước của người Việt nhưng Sở chịu Hán hóa trước với quan Hán dân Việt (Bình Nguyên Lộc: 708, theo Sử ký).

Haudricourt (1948) - trong bản đồ tộc người - ngôn ngữ ở Đông Nam Á vào thế kỷ III TrCN coi 3 nước này của người nói tiếng Hmông - Dao.

Chamberlain (1998: 13) coi Sở là nước của Proto Thai - Kam - Thủy, xuất hiện vào thế là XII - XIII TrCN ở Hồ Nam, Hồ Bắc, vùng hồ Động Đình. Một vua Sở tách ra lập nước Việt ở Chiết Giang vào thế kỷ IX TrCN. Ông cũng dẫn Ballard cho biết có sự tương đồng trong hệ thống ngữ âm giữa các phương ngữ Hmông và phương ngữ hiện nay ở vùng nước Ngô xưa.

Sự tương đồng tên tự gọi Mien/Mong/Mun cho thấy nhóm Hmông - Dao thực ra là một nhóm tách ra từ khối Môn/Man cổ và cùng với nhóm Thái chịu ảnh hưởng sớm của người Hoa.

Vì thế, ta sẽ không ngạc nhiên khi trong tiếng Dao, từ Hung cũng là một từ khá đặc biệt. Theo Kandre (587), người Dao ở Thái Lan gọi Chính phủ Thái là Hung gia (the king's government = Hoàng gia). Theo Lemoin (1983: 199), người Dao còn gọi tổ tiên huyền thoại Bàn Hồ là Pien Hung = Bàn Hùng. Theo Benedict (274), người Dao gọi vua rồng là Chung Hung với Chung = rung (Proto Hmông - Dao) = hung (Khamti) = hong/rong (Mường) = rung/kung (Hán cổ) = rồng và Hung gốc Hán (tức Hung = hoàng = vua, TĐ). Theo Sactem (1998: 310), người Dao ở Lào gọi những vị thần bảo hộ rất đặc trưng của họ là Miao Hung (Miao = chúa, Hung = công chúa). Trong khi đó, theo Phan Hữu Dật (528), người Pà Thên thuộc nhóm Hmông - Dao có tên tự gọi là Hong...

Đặc biệt, tên gọi một nhân vật huyền thoại gắn với một trường ca

nổi tiếng Khmú - Lào - Thái là Thao Hung/Houng (được gắn với thành tên kép hoặc dùng tương đương với tên Thao Chương/Cheang).

Chia Yen Chong (1998), trong bài viết cho cuộc hội thảo chuyên đề về Thao Hung - Thao Chương tại Thái Lan đã chứng minh Hung Chương có gốc từ Quân Trưởng (Hán - Việt) = thủ lĩnh vua chúa các tộc Man Di.

Liên quan đến người Việt, rất đáng chú ý sự so sánh của Chamberlain về những điểm tương đồng giữa trường ca về Thao Hung hay Chương (được lưu truyền ở người Khơ-mú, Lào, Thái) và truyền thuyết về Phùng Hưng - vị anh hùng lãnh đạo người Việt nổi dậy chống nhà Đường vào năm 766 lập nước và xưng là Bồ Cái Đại Vương như sau:

- Nguồn gốc tộc người của Phùng Hưng cũng như Thao Hung không rõ ràng. Sử sách Trung Hoa ghi Phùng Hưng là thủ lĩnh của người Lão, hay Man. Một số người coi Thao Hung là người Kha (tức Môn - Khơ-me), và người Khơ-mú cũng kể sự tích về ông...

- Taylor (201) cho biết, Phùng Hưng có người em trai là Phùng Hải có hình hài và sức khỏe phi thường của người khổng lồ tương tự với một trong ba vị Chương của người Khơ-mú có tên là Ai Chet Hai.

- Trong truyền thuyết Việt, có 3 nhân vật: Phùng Hưng, Phùng Hải và Đỗ Anh Hàn tương ứng với 3 nhân vật Khơ-mú Chương, Ai Chet Hai và Ai Nhi Kran. Tên Han và Kran gắn gũi với Han trong Chương Han - một tên gọi khác của Thao Hung/Chương.

- Sau khi Phùng Hưng chết, Phùng Hải đánh nhau với Bồ Phá Lặc, còn Thao Hung bị Khun Lo (= Lặc) dưới dạng - ông Trời hoặc thần linh giết chết.

- Đỗ Anh Hàn nổi dậy tấn công thành của Cao Chính Bình. Thao Hung đem quân bao vây Mường Pakan của Thao Kwa - người Keo.

- Sau khi chết, Phùng Hưng trở thành thần linh được dựng miếu thờ. Sau khi chết, Thao Hung dẫn quân hồn ma lên chinh phục trời, trở thành một ông tổ của người Khơ-mú, Lào, Thái.



- Phùng Hưng được mô tả là một lãnh tụ lý tưởng, vị vua hiền, gần gũi dân giống với Thao Hung khi cai trị Mường Pakan...

Ta thấy rất có thể Hưng = Hung trong khi Phùng = Phong = Pong...

Được biết, Cheng Hung = kinh đô của Thái Lự (Lua gốc Lava) và Mường Hung - theo Lê Vui (310) là tên xưa của mường Ca Da (Mường Qua?) - một mường Thái ở Thanh Hóa (gốc Khơ-mú?) liên quan đến truyền thuyết về nàng Húng (Nàng Sáng) = con gái Tào Mường = vợ vua Nước = Vua Rông.

Những điều nói trên cho thấy rõ ràng Hùng là từ tương đương với các từ chỉ vua chúa trong tiếng Hán như Quân, Hoàng, Vương và có gốc Khun/Kun/Kon = Người. Sự tương ứng Khun với Khunxt (Munda), Khan (Mông Cổ) còn cho thấy từ này có lẽ còn có gốc xa hơn, tức từ ngôn ngữ Hymalaya - Nguyên Đông Á - Đông Nam Á.

Cũng do có gốc là từ chỉ người, Hùng cũng là từ chỉ họ của vua chúa và có thể có quan hệ từ nguyên với các họ Thần Nông - Hồng Bàng, các tên Sùng Lãm, Lạc Long theo truyền thuyết được coi là họ tổ tiên của Vua Hùng. Mỗi quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ người/dòng họ/tên tự gọi tộc người/tên thủ lĩnh/vua chúa/rông tương tự Hùng - Chung - Rung - Rông ta sẽ còn thấy trong các trường hợp tên gọi tộc người Yong/Dung/Rung/Côn Lôn/Cổ Long/Cửu Long (xem Chương Chamic - đoạn nói về Phù Nam) và là những bằng chứng cho mối quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ người và từ chỉ sông - rông...

## **2. Nha Lang/Dạ Lang/Văn Lang**

Theo Từ Chi (1997: 69), trong xã hội Mường cổ truyền, Nha Lang/Nhà Lang là toàn bộ các thành viên của một dòng họ nắm quyền quản lý một mường và từng làng thuộc mường ấy đồng thời có thể hiểu như là bộ máy/cơ cấu/chế độ thống trị Mường, trong đó thành viên nam là Lang, thành viên nữ là Nàng.

Chàng (Việt) = lang (Hán - Việt), nàng (Việt) = nương (Hán - Việt) là hai từ hay được dùng trong văn thơ Việt cổ để chỉ mọi người trai, gái đã đến tuổi trưởng thành, thường thuộc tầng lớp trên...

Tuy nhiên, ta đã biết Nhà và Làng là hai từ gốc từ chỉ Người (Nha < Ya, Lang < Yang), tiếp đó là hai từ chỉ nhà và làng - hai đơn vị cơ bản của xã hội Việt. Từ nhà nước = cơ quan quyền lực của nước có thể coi là sự phát triển của nhà làng.

Vấn đề là, do có gốc Ya Yang nên tên Nha Lang chính là tên gốc của Văn Lang = tên nước của Vua Hùng - người Lạc Việt.

Cho đến nay, đã có nhiều cách lý giải tên Văn Lang theo nghĩa Hán Việt và cách nào cũng ít nhiều có cơ sở dân tộc học như Văn Lang = người con trai xăm mình (Nguyễn Văn Tố: 435); Văn Lang = cau sọc (Bình Nguyên Lộc: 773); Văn Lang có gốc blang/vlang = chim đại bàng (Nguyễn Phúc Long, 1975) ...

H. Maspero (1918) cho rằng tên gốc của Văn Lang chính là Dạ Lang, tên Văn Lang xuất hiện là do khi chép sách chữ Hán, người xưa đã chép nhầm chữ Dạ thành Văn.

Tuy nhiên, theo tôi, tên gọi Ya Yang > Nha Lang là tên gốc thực của cả Dạ Lang (Ye Lang) và Văn Lang. Cần nhấn mạnh, khi ghi tên nước, tên tộc người bằng chữ Hán, người xưa ghi phần lớn đã dựa theo âm và cùng một âm có thể có nhiều dạng chữ Hán khác nhau (Ya = Dạ = Nha...).

Ta đã biết Pu Ya > Pu Yang và Ya = Yang. Tên sông Dương Tử/ Yangzi = Người Yang liên quan tới tên tộc người Yang - thuộc khối Ya/Yue/Việt. Ya Yang = Người Yang chính là tổ tiên/thần linh của các tộc người ở Đông Nam Á với dấu tích Yang = hồn ma/thần linh/Trời trong tiếng của các tộc Tây Nguyên và Nam Đảo.

Xét rộng hơn, tên gọi Ya Yang/Nha Lang còn có quan hệ họ hàng với: Nhà Làng = tên gọi các nhóm Vietic (Thổ) ở Nghệ An (Cusinier, 1948) = tên một làng ở Hà Tĩnh; Langya = tên gọi một nhóm Giê (Yeh) (Parkin: 77); Lang Ya = tên ngọn núi nơi chiếc trống cứu nạn dừng lại trong huyền thoại khởi nguyên Cơ-ho; Lang-yasiu/Lang-ki-chou/Kamalangka/Langkasuka/Nangkasi/ Sri Lanka = tên một loạt vương quốc cổ ở Đông Nam Á và Nam Á có đặc điểm lạ là chung từ langka (Maspero: 739); Lang ya (hiện thuộc tỉnh Sơn Đông, Trung

Quốc) = đất của nước Yu (Ngô) và của người Yun - một tộc Nam Man xưa = trung tâm của Đạo giáo - nơi thờ cúng linh thiêng nổi tiếng được vua Việt Câu Tiễn ký hòa ước (với nước Ngô), sau là nơi lập kinh đô (?) và dựng xã đàn thờ cúng trời đất (Eberhard: 414).<sup>67</sup>

Cũng không loại trừ các tên gọi các tộc Halang/Salang/Sedang/Stieng/Xa Giang/Ka Giong (thuộc nhóm Bahnaric có quan hệ cội nguồn với Vietic) cũng có gốc Ya Yang/Nha Lang và có liên quan đến việc Lâm Ấp ký ghi ở quận Nhật Nam có người Văn Lang; Hậu Hán Thư nói đến người Dạ Lang ở biên giới Cửu Chân, Nhật Nam; Stein chứng minh sông Dạ Lang = Hằng Giang ở Quảng Trị (Bình Nguyên Lộc: 774)...

Tóm lại, có thể đặt Nha Lang/Dạ Lang/Lang Ya... trong mối quan hệ với các tên gọi Ya = Yue = Việt, Yang>Dương Việt = Nam Việt = Bách Việt, nước Bách Lang ở Tứ Xuyên, Dạ Lang (Yelang) ở Quảng Tây, Quý Châu, Langkasuka ở đảo Malay... Việc sử Việt ghi nước Văn Lang của Hùng Vương phía Bắc đến hồ Động Đình (bờ sông Dương Tử), phía Tây giáp nước Ba Thục (Tứ Xuyên) không phải là không có cơ sở...

### 3. Chu/Chúa

Từ Chi (1996: 71) cũng cho biết, Lang Cun - tầng lớp quý tộc Mường còn “thường được gọi là Ông Chu hay Ông Chường, cứ đời bố được gọi là Chu thì đời con gọi là Chường, đến đời cháu lại gọi là Chu”.

Ngoài ra, Mo Mường cũng nói đến “cây Chu tà” (tà = tổ tiên), “lá Chu đồng bông thau quả thiếc”, đến “nhà Chu”, “đôi Chu”, ngoài ra, Chu là tên một con sông lớn ở xứ Mường... cho thấy Chu là một từ chỉ tổ tiên - thần linh - cái thiêng liêng...

---

<sup>67</sup> Trong Phần I ta đã thấy, nhà để thuyền ở Ceylon/Sri Lanka đồng dạng với nhà mái sống vòng trên tròng Đông Sơn và nhà Toraja. Cần nói thêm hiện tượng đảo từ thành hai từ tương đương cùng gốc ta còn thấy qua các từ: tên một nữ hoàng Lava: Lieou-ye/Ye-lieou (Maspero: 793); Đê Ga/Ka Đai (xem Chương Chamic)...

Không khó thấy: chu (Mường) = châu (Thái) = chủ (Hán - Việt) = chúa (Việt) có gốc chau/cau (xem thêm Chương Thái).

#### 4. Chưởng/Chương

Trên ta đã thấy Chưởng = Chu = Cun. Trong khi đó, ở người Thái Đen, chưởng là một chức vụ nhỏ, được phong cho người có chút hiểu biết hay của cải tương tự chức nhiều của người Việt (Đặng Nghiêm Vạn, 1977: 443). Đặc biệt, trong Mo Mường (1997), thành ngữ Chu Chương Mường Nước được dùng trong rất nhiều văn cảnh (trong nguyên văn các từ này lúc in chữ hoa, lúc không, tôi viết hoa toàn bộ).

*... Vua Kẻ Hàng, Lang Vua Kẻ Chợ*

*Dậy đánh trống ngũ liên*

*... Trời nắng, Chu Chương dọn cây để Lang Tá Cài có lối,*

*Truyền cho Chu, Chương, Mường, Nước rằng:...*

*Trời mưa, Mường Nước hạ cánh hạ cội, để Lang Tá Cài có cầu,..*

*... Lang Tá Cài bước xuống bậc thang đầu,*

*Chu, Chương xì xào ngấm ngấm,*

*Lang Tá Cài bước xuống bậc thang giữa*

*Mường, Nước im lặng chờ...*

*... Lang Tá Cài đành bảo: “Xin Chu xin Chương, xin Mường  
xin Nước, cho tôi được trở lại nhà”...*

*... Đây là lệnh Chu Chương, lệnh của Mường của Nước...*

*... Chu Chương muốn ông Dịt Dàng ra cầm binh... thì Mường Nước  
mới sang, Chu Chương mới giàu có...*

Trước hết, có thể thấy Chu, Chương = hai chức danh; Mường, Nước = hai đơn vị hành chính, hiện từ Mường chỉ xứ Mường, từ Nước chỉ nước Việt. Với lối láy và đảo từ, Chu Chương Mường Nước = Chu Mường Chương Nước = Chủ (của) Mường + Chương (của) Nước tạo ra một thành ngữ chỉ vua chúa/làng nước/mọi người/thần linh.

Một biến thể của Chương còn thấy trong từ Pò Klương = Bồ Trượng (gốc Puyang?) = một dạng bố mo Mường, nhưng làm lễ cúng cho người sống.

Trong bài dẫn cho cuộc hội thảo về Thao Hung/Chương ở Bangkok - Thái Lan năm 1998, Chamberlain nhấn mạnh: từ Chương có nhiều dạng và vai trò khác nhau trong nhiều văn cảnh. Có Chương = người anh hùng trong trường ca; có Chương = người đánh bại mọi sự áp bức; có Chương = người chinh phục để sáng lập những vương quốc mới và đem lại nền văn minh; có Chương = ông tổ; có Chương = thần linh; có Chương trong folklore gắn với con chó; có Chương trong truyện cổ Việt - Mường dường như có liên quan đến Khun Lu - Nàng Ua; và có nhiều Chương trong lịch sử như Phùng Hưng hay Nùng Trí Cao. Nói một cách khác, trên khắp lục địa Đông Nam Á, nhất là vùng Đông và Đông Bắc, Chương có thể là một con người, một danh hiệu, hay một hiện tượng... Cần lưu ý là, những cư dân nói tiếng Nùng ở Lao Cai và vùng liên kế ở Vân Nam là con cháu của những người theo Nùng Trí Cao chạy trốn từ Cao Bằng sang tự gọi là Nùng/Nông Chương...

Học giả Lào Khanipheng Ketavong (1998) cho biết các sản phẩm văn hóa đặc biệt được gắn với Chương ở Lào là: Feme Cheang = múa Cheang = một bài múa võ của người Lự; Hay Cheang = những mộ chum đá ở Xiêng Khoảng; Tang Cheang = ngai/ghế của Chương là những chiếc trống bằng đá; Ngao Cheang = một loại gươm lớn ở Nam Lào; Pha Cheang = một loại khăn choàng dài của thầy cúng người Alak (Bahnaric)...

Theo Proschan (1998) trong tiếng Khơ-mú, Cheang vừa là một, vừa là nhiều tùy văn cảnh: Dừng riêng rẽ, Cheang là tên riêng một vị anh hùng văn hóa lớn, đi với các tên khác, Cheang dùng để chỉ cả một giai cấp, thậm chí một tộc người mang tính huyền thoại; trong từ điển về Lào của Guignard năm 1912, Chương = tên một cư dân cổ tiền chủ đất Lào và Kha Chương = người Kha, từ đó Soek Kha/Soek Cheang = các cuộc chiến tranh của Cheang = một cuộc khởi nghĩa năm 1883 của người Khơ-mú. Hiện nay, người Khơ-mú ở Xiêng Khoảng, Hủa Phan,

Nghệ An tự gọi họ là Khơ-mú Cheang để phân biệt với các nhóm Khơ-mú khác như Khơ-mú Ou hay Khơ-mú Boeng (= Pong?)...

Điều đáng nhấn mạnh ở đây là, Chương đã hóa thành họ Trưng của hai vị nữ thủ lĩnh Việt lãnh đạo cuộc khởi nghĩa đầu tiên của người Việt chống ách đô hộ phương Bắc (năm 43). Hai tên Trắc và Nhị rất gần với tên hai nhân vật Chương khác của người Khơ-mú là Ai Chet Hai và Ai Nhi Kran (tôi sẽ trở lại với cả từ nguyên và ý nghĩa tâm linh - lịch sử tên gọi của Hai Bà).

Mặt khác, ở trên ta cũng đã thấy sự gần gũi giữa tên của hai vị Chương này với tên của em và tướng của Phùng Hưng là Phùng Hải và Đỗ Anh Hàn.

Chia Yen Chong (1998) đã có lý khi kết nối Hung - Chương với Quân Trưởng - từ chỉ thủ lĩnh các tộc Man Di cũng như với trường = thủ lĩnh/lớn, trường = dài/xa/nổi bật, trưởng = lan rộng, trượng = cao, tráng = cao/lớn/mạnh, tràng = người lớn tuổi, quyền chức trong tiếng Hán - Việt...

Về từ Chương còn có nhiều điều để nói, nhưng có thể thấy ngay Chàng/Choang/Chương = tên tộc người/nhóm tộc người Thái phía Đông. Chắc chắn Chương có gốc Yang<Ya.

## VIII. CÁC TÊN GỌI LIÊN QUAN ĐẾN NHÓM VIETIC

### A. CÁC TÊN GỌI LIÊN QUAN ĐẾN NGƯỜI VIỆT

Trong ngôn ngữ nói và viết ở Việt Nam, người Việt là “người đa số”, “người miền xuôi” đối ứng với các “tộc ít người” hay người “miền núi”. Đó là những tên gọi chung chung. Mặt khác, người Việt có những tên tự gọi và được gọi khác nhau.

#### 1. Kinh

Kinh hiện là một tên tự gọi chính thức và thông thường của người

Việt (được dùng trong khai báo hành chính, điều tra dân số ở Việt Nam, Trung Quốc).

Kinh là một từ Hán - Việt, theo Lý - Jim (363) trong tiếng Hán, kinh có nghĩa gốc là gò cao. Do thủ đô thường được xây ở các nơi cao nên kinh có nghĩa mở là “quốc đô”, “thủ đô”. Hình chữ giống một ngôi thành cao, phần trên có đỉnh nhọn, có lầu thành, dưới có tường thành. Cũng có nghĩa là đại = to lớn, chỉ tộc Kinh - tộc người đa số của Việt Nam.

Nguyễn Kim Thản - Vương Lộc (1974) coi Kinh là một tên tự gọi của người Việt, chỉ tộc người “từ kinh đô tới” (?).

Doumes (1972: 284) không rõ dựa vào đâu, khi nói tới việc người Ê-đê thích tự gọi mình là Kopa = những người thẳng thắn, trong sạch, chân chính đã liên hệ tới việc người Việt tự gọi là Kinh = những người chủ yếu, thẳng thắn, chân chính (les principaux, droit, authentique)?

Hiện chưa tìm thấy sử liệu cổ nào ghi Kinh = người Việt. Trong khi đó, người Việt ở Trung Quốc được gọi - ghi là Kinh tộc. Theo tôi, tên Kinh cũng bắt nguồn từ cách gọi của người Trung Hoa đối với người Việt vào những năm 50 của thế kỷ XX... Việc dùng tên Kinh thay cho Việt có lẽ là một cách phân biệt người Việt (Nam) với người Việt ở Trung Hoa cổ, nhất là khi Việt hiện vẫn là biệt danh của tỉnh Quảng Đông, người Hoa ở Chiết Giang, Quảng Đông vẫn được hiểu ngầm là người Việt bởi kịch hát của họ vẫn được gọi là Việt kịch...<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Điều này làm ta nhớ tới sự kiện năm 1802, Vua Nguyễn Gia Long muốn nhà Thanh công nhận tên Nam Việt cổ từ thời Triệu Đà thay cho An Nam, nhưng vua Thanh không đồng ý, sợ tên đó “có mặt chữ giống với tên Đông Việt = Quảng Đông, Tây Việt = Quảng Tây”, sau do Vua Gia Long kiên quyết nói “nếu không cho đổi tên nước thì không nhận phong vua” nên Vua Thanh phải chấp nhận nhưng đảo Nam Việt thành Việt Nam (Nguyễn Văn Tố: 471). Cần nói thêm, cho đến lúc đó, Triệu Đà vẫn được coi là vị vua chính thức đầu tiên của nước Việt, Bình Ngô Đại Cáo của Nguyễn Trãi viết: “Trải Triệu, Ngô, Đinh... nói đời dựng nước”. Tuy nhiên, Nguyễn Phúc Giác Hải lại chứng minh tên Việt Nam đã có trong thơ của Trương Trinh Nguyễn Bình Khiêm tức từ thế kỷ XIV.

## 2. Dao/Tao

Đó là một tên gọi người Mường dùng chỉ người Kinh thường nhắc đến trong Mo Mường (1417). Tên Tao/Đao này gợi nhớ đến tộc Xăm Tào/Samtau (Palaungic) ở Lào và tương ứng với tau/tao (Nam Đảo) = người.

## 3. Chénh

Đó cũng là một tên gọi người Việt từ người Mường trong Mo Mường. Trong khi đó, Cheng/Chênh/Ka seng/Xtiêng/Jiêng/Triêng... là tên các nhóm Bahnaric (Parkin 81). Như đã nêu, Chénh có họ hàng với Chiêng và có gốc Yang.

## 4. Keo

Nguyễn Đồng Chi (1973: 350) cho rằng Keo là tên gọi người Việt từ các tộc nói tiếng Tày, Thái và có gốc Kao = trắng. Rõ ràng đây là cách giải thích theo lối từ nguyên dân gian.

Nguyễn Văn Lợi (1993), trong một bài viết về tộc danh của một số tộc người ở Nam Trung Quốc và Đông Nam Á, cho biết: Các tộc Thái, Hmông, Dao gọi người Việt và cả một số sản vật của họ là Keo/Chiao. Điều quan trọng là anh đã chứng minh đúng mối quan hệ từ nguyên giữa Keo - Giao (Hán - Việt) với Krao>Kao>Jiao (Hán từ cổ đại tới hiện đại); với Klao (Hmông-Dao); với Kliao (Proto Thái) = Người, tiếp đó gắn nối tên gọi Keo với Giao Chỉ /Giao Tử = tên gọi các tộc khác Hoa có từ thời Nghiêu - Thuấn ( 2357-2206 TrCN), được ghi trong Kinh Thư (viết vào nửa đầu thiên niên kỷ I TrCN) sau là tên gọi vùng đất Nam Ngũ Lĩnh, đến đời Hán chỉ dùng để gọi vùng Bắc Việt Nam hiện nay. Anh cũng đặt giả thuyết về mối quan hệ cội nguồn giữa Giao - Keo - Lao - Lão...

Có thể khẳng định giả thuyết trên. Mặt khác, ta còn thấy các từ anh em của Keo cũng Tất gắn bó với nhóm Vietic và các nhóm anh em ruột thịt khác.



Theo Diffloth (1980: 97) từ loại chỉ người, vật, tên trong tiếng Proto Va là ka/kao/kai/gao = kao (chú ý, từ được coi là từ loại chỉ người thực ra cũng là từ chỉ người).

Theo Dournes (1977), một thời các tộc ít người ở Tây Nguyên (khác Chăm) được gọi chung là Con Cau = Con Người (Cơ-ho). Có thể thấy các biến âm của cau là chau (Xtiêng) = chraulcro (Mnông).

Theo Nguyễn Văn Mạnh (1984), họ Cao chiếm tỉ lệ cao nhất ở người Chứt.

Theo Parkin (76, 83, 93), một nhóm Sách có tên Keo, một nhóm Ca-tu có tên gọi Cao, người Xơ-đăng (Bahnaric) có tên Mọi Cao, một nhóm Khmú có tên gọi Mang Cau, Xá Cau.

Theo Bradley (1979: 310), người Thái miền Bắc - tức Thái lai Lava, ngoài các tên Lua, Yuan còn có tên gọi là Kaw = Cao.

Xét rộng hơn, từ Cao này còn liên quan đến từ Câu, trong tên nước Câu Ngô, tên vua Câu Tiễn của nước Việt thời Xuân Thu ở hai tỉnh Chiết Giang, Giang Tô với nhiều tên núi có từ Câu như Câu Vô, Câu Dư... Đào Duy Anh (1994: 32) đồng ý với Từ Tùng Thạch coi Câu = Cổ = Qua = Ka = Kẻ (= Người).

Ta cũng sẽ thấy Cao - Cau - Chau tương ứng với Cao/Chầu/Phracao = thủ lĩnh - vua chúa Thái, Lava.

## 5. Yuan/Duôn

Các tộc Tây Nguyên, Khơ-me gọi người Việt = Yuan/Yun/Doan/Duôn, nước Việt Nam là Yavana.

Có người (?) coi Yuan có gốc Yuan = Nguyễn là họ chiếm đa số của người Việt, gắn với sự phát triển của người Việt vào phía Nam, đặc biệt vào thời Nguyễn lên các vùng Tây Nguyên, trong sự tác động qua lại với các nước láng giềng như Lào, Xiêm, Campuchia.

Wijeyewardene (1996: 8) liên quan đến việc người Thái Lanna cũng được gọi là Yuan hay Thái Yuan đã dẫn một loạt quan điểm về nguồn gốc của từ Yuan như sau:

a. Có gốc từ Yonok.

b. Có gốc từ Hy Lạp yona/iona/ionaka (?) nhưng lại được người Ấn dùng để gọi người Hy Lạp thời cổ đại với nghĩa người nước ngoài - tức không phải người Ấn. Khi các tăng lữ, nhà buôn Ấn đến tiếp xúc với cư dân Đông Dương, họ đã nhớ và dùng lại các từ Yona, Champa, Kamboja - vốn là những từ chỉ những tộc người khác Ấn ở nơi xa xôi ngoài biên giới Ấn cho cư dân bản địa.

c. Yuan/yonaka là từ dùng rộng rãi ở Đông Nam Á chỉ người ngoài/người lạ.

Có điều, theo Parkin (79, 96) thì ở Kon Tum có nhóm Halang - Duan - một nhóm lai Halang - Sedang, theo truyền thuyết là con cháu một thủ lĩnh Sedang tên là Duan và một người đàn bà Halang. Ngoài ra, một số nhóm Khơ-mú ở Lào, Thái Lan cũng có tên gọi là Ka Yuan/Yuan. Người Lự cũng được người Miến gọi là Yuan. Tại Lào cũng có người Duôn/Nhuôn = Yuan, còn được gọi là “người Lào bụng đen” do tục xăm mình phân biệt với “người Lào bụng trắng” tức Lào đích thực. Tại Thái Lan, theo Condominas (253) thì tên Yuan/Yuone là tên được người Thái Lanna tự nhận cho mình trong khi vua Thái Rama VI gọi họ là Chaw Yonok = Người Yonok.

Chắc chắn, với nhóm Thái tự gọi là Khon Yuan và với các nhóm Halang-Duan, Ka Yuan... Yuan không thể có nghĩa là người ngoài/người man di. Thực ra, hiện tượng từ chỉ người ở tộc người này chuyển thành từ chỉ khách lạ, thậm chí kẻ man rợ, kẻ nô lệ ở tộc người khác với chúng ta không hề xa lạ.

Mối quan hệ Yonok - Yavana - Yuan cũng như việc người Việt - người Thái Lanna - người Lự... có tên Yuan là một vấn đề rất lý thú liên quan đến nguồn gốc và sự phát triển của nước Văn Lang/Nha Lang/Âu Lạc của người Lạc Việt sẽ được đề cập rõ hơn ở dưới...

## 6. Việt

Đây là tên gọi tộc người hiện phổ biến trong sách báo khoa học, trước hết là dân tộc học. Bởi đó là tên tự gọi tộc người có từ lâu, gần

liên với sự hình thành tộc người Việt bắt đầu với các nhóm Lạc Việt, Âu Việt, tiếp đó với tên quốc gia, từ nước Nam Việt (thế kỷ III TrCN), đến Đại Cồ Việt (thế kỷ X), Đại Việt (thế kỷ X - XV) và Việt Nam...

Theo Meacham (1996: 93) từ Việt = Yue (BK), âm Hán cổ thời trung đại Ywat có thể có gốc từ một hình đánh dấu trên đồ gốm không rõ nghĩa trong văn hóa Daivenkou (?) khoảng 2000 năm TrCN ở tỉnh Sơn Đông. Nó có thể là tên riêng của người hay một biểu trưng. Từ Việt xuất hiện khá thường xuyên trong văn giáp cốt cuối thời Thương (khoảng 1200 năm TrCN). Shima Kunio và David Keighley coi từ Việt ở đây chỉ một cộng đồng người hay một thủ lĩnh hùng mạnh ở phía Tây Bắc nước Thương. Lefevre coi Việt là tên một người - một vị vua Việt, nhưng cũng ghi nhận rằng có một từ nói đến “đất Việt”. Về đại thể, Việt là một đồng minh - chư hầu của nhà Thương - một nước đệm giữa Thương và các tộc thù địch ở phía Tây và Bắc. Vào thời Tây Chu sử sách chỉ nói đến việc bổ nhiệm một thủ lĩnh Việt ở một vùng thuộc tỉnh Hà Nam ngày nay, sau thành địa danh.

Điều rõ ràng là, tên Việt cùng với người Việt đã chuyển dịch theo sự bành trướng của người Hoa xuống phía Nam và Tây Nam. Ví dụ: Yang Yue = Dương Việt là tên một tộc người hay một thủ lĩnh ở vùng giữa sông Yangzi = Dương Tử vào cuối thời Tây Chu, nhưng cuối thời Chiến Quốc nó xuất hiện ở Nam nước Sở; thời Tần nó ở Lĩnh Nam và thời hậu Hán ở Quế Lâm...

Được biết, từ Bách Việt xuất hiện lần đầu tiên trong Sử ký của Tư Mã Thiên, khi nói đời Chu An Vương (đầu thế kỷ IV TrCN), Sở Huệ Vương sai Bạch Khởi đánh dẹp Bách Việt ở miền Nam. Vào thời Xuân Thu - Chiến Quốc từ Việt được dùng để chỉ một quốc gia mạnh ở hạ lưu sông Dương Tử (nước Việt của Câu Tiễn từ thế kỷ VII - 334 TrCN) và người của nước đó. Thời Tần - Hán (255 TrCN - 221), tên Việt nằm trong từ Bách Việt - là tên gọi từ người Trung Hoa đối với cả một cộng đồng người chưa Hoa hóa hoặc Hoa hóa một phần ở vùng Hoa Nam (phía Nam sông Dương Tử, hay phía Nam núi Ngũ Lĩnh, trong đó đã có các quốc gia như Mân Việt, Nam Việt, Lạc Việt).

Những điều nói trên cho thấy người Yue/Việt - theo nghĩa đen ít nhất đã có lịch sử 4000 năm.

Chamberlain (1998a: 14) dẫn Auroousseau cho biết thêm rằng, đến thế kỷ III, tên đầy đủ của Việt trong sử Trung Hoa là Yu - Yue và chỉ dùng trong thơ ca cho đến thế kỷ VI. Chamberlain cho rằng dường như không tìm thấy dấu vết của âm đầu Yu trong cả tiếng Nam Á và Thái - Kadai. Nhưng như ta sẽ thấy âm Yu = Iu có trong Iu Mien - một tên tự gọi người Dao, rất có thể là gốc của Wu = tên nước Ngô; Yu>Ou = Âu. Có lẽ Yu Yue là một tên gọi láy nên được dùng trong thơ ca.

Cần biết thêm, trong chữ Hán, theo Lý - Jim (866-867), có 3 dạng chữ Việt:

a. Chữ Việt trong Kim văn (thời Chu) được viết bằng chữ viết = tên vũ khí cổ + chữ ấp (= làng - nơi mọi người tụ tập), dùng để chỉ dân tộc Việt hoặc nước Việt thời cổ.

b. Chữ Việt với bộ mễ (gạo), giờ vẫn là biệt danh của tỉnh Quảng Đông.

c. Chữ Việt hiện dùng chỉ người Việt có bộ tẩu (đi, chạy) có nghĩa vượt = bước qua, ngang qua, vượt qua, kinh qua.

Tuy nhiên, theo Bình Nguyên Lộc (154) có 4 dạng chữ Việt. Ngoài 3 dạng trên còn có dạng chữ Việt nguyên thủy được viết cuối thời Thương - đầu nhà Chu chỉ có cái đuôi của dạng chữ Việt có bộ mễ, được người Trung Hoa gọi là chữ Việt bộ nguyệt vì cái đuôi này giống hình trăng lưỡi liềm, chữ Việt này giống hệt chiếc rìu đồng có vai tìm thấy ở Quốc Oai (Hà Tây) được Bảo tàng Viễn Đông Bác cổ phục chế (?).

Do chữ Hán là loại chữ tượng hình - hội ý nên có vài cách lý giải ngữ nghĩa của các dạng chữ Việt trên: dạng 1 chỉ cái búa/rìu dạng đặc biệt có vai, dạng 2 chỉ cộng đồng người đặc trưng dùng loại búa/ rìu đặc trưng ấy = người Việt, dạng 3 chỉ một nhóm người Việt biết trồng lúa, dạng 4 (trong chữ Việt Nam) chỉ nhóm Việt do sức ép Hoa - Hán phải chạy đi, vượt núi, vượt sông, biển, đi tiếp về phía Nam (?)

Geldem (1932) từng chứng minh rằng, các tộc nói tiếng Nam Á là

chủ nhân của nền văn hóa với chiếc rìu có vai - loại công cụ tìm thấy ở khắp Trung và Nam Trung Quốc, Bắc Đông Dương. Hà Văn Tấn (1993) bác bỏ quan điểm trên và chỉ gắn vùng phân bố cơ bản của rìu có vai ở Bắc Đông Dương với khu vực hình thành ngữ hệ Nam Á. Mealiam (1996) dù cũng phản đối quan điểm đó nhưng từ cứ liệu ngôn ngữ học cho rằng, không nghi ngờ gì nữa, một số, thậm chí có thể phần lớn người Yue ở Đông Nam Trung Quốc nói tiếng Nam Á? Chamberlain (1998) lại coi từ Việt chỉ các tộc nói tiếng Thái.

Tuy nhiên, nếu Việt = Yue < Ya là một từ chỉ Người khởi nguyên; Ya hiện vẫn là tên gọi của một nhóm Thái ở Vân Nam; người La Hủ tự gọi là La Hủ Ya = Người La Hủ thì tên gọi Việt thừa ban đầu không của riêng ai. Đồng thời, với chữ Ywat > Yue > Việt tượng hình thể hiện chiếc rìu có vai, có thể đoán định rằng Yue/Việt thoát đầu là tên gọi đối với một tộc người tổ tiên gần và trực tiếp của các tộc Nam Á.

## B. CÁC TÊN GỌI LIÊN QUAN ĐẾN NGƯỜI MƯỜNG VÀ CÁC TỘC KHÁC TRONG NHÓM

### 1. Mon/Mol/Mual/Muon...

Đó là những biến thể tên tự gọi của người Mường (từ đây đủ Kon Mon). Với tên gọi này, người Mường đã giữ được một bằng chứng cho mối quan hệ cội nguồn rất xa xưa giữa họ với người Môn, Hmông, Mun, Mien, Mian, Munda, Mal (ayu), Tamil, Mông Cổ...<sup>69</sup>

### 2. Mọi

Tên này xưa là tên người Việt và Thái gọi người Mường có gốc Mol do ol (Mường) = oi (Việt, Thái). Thoạt đầu, Mọi có lẽ cũng chỉ là tên riêng chỉ người Mường, sau mở rộng nghĩa chỉ người miền núi nói

<sup>69</sup> Theo Tapp (187), người Hmông có quan niệm gắn nguồn gốc tộc người mình với đất Mông Cổ do sự gần gũi Mông - Mongolia. Do không để ý đến nghĩa đen, H.T. Phở (1975) từng lý giải tên gọi Mọi của người Mường là mọn = bé = em tương ứng với kẻ = cả = anh = người Việt.

chung. Nhưng dần dần, tương tự với các từ Man, Di trong tiếng Hoa, Xá/Khạ trong tiếng Thái, nó được dùng để gọi chung những tộc ít người ở miền núi có trình độ phát triển thấp hơn với nghĩa khinh khi (mọi rợ). Theo Dournes (1977: 14), Kẻ Mọi là từ người Việt dùng thế kỷ XVII để chỉ các tộc ít người ở Tây Nguyên. Không ngẫu nhiên, tên tác phẩm dân tộc học Việt đầu tiên về các tộc người Tây Nguyên của Nguyễn Kinh Chi có tên “Mọi Kon Tum”.

### 3. Mang

Theo Đặng Nghiêm Vạn (1977: 464) Mang là một tên của người Thái chỉ người Mường dựa vào tên tự gọi của người Mường là Mon, Muan. Trong “Quả tổ mường” cũng hay nhắc đến “đất Mọi đất Mang”, “người Mọi, người Mang” (lối nói láy trong đó Mọi = Mang). Tên này cũng rất gần với: Ramang = một tên cổ của người Môn; Rmang = một trong các tên tự gọi của người Xtiêng (Parkin: 69); Mang = tên tự gọi một nhóm Hmông Hoa ở Quý Châu - Trung Quốc; đặc biệt với Mảng - một trong các tộc ít người nhất ở Tây Bắc Việt Nam thuộc nhóm Palaungic.

Nhân đây, xin được cải chính quan điểm của Thanh Thiên và Parkin coi tên tự gọi của họ Hạ Mãng = Người lang thang. Từ mối quan hệ cội nguồn về ngôn ngữ với người Môn/Mường/Mang có thể khẳng định Mảng/Mãng = Mang = Người.

Đặc biệt, Thanh Thiên (333) cho biết người Mảng có truyền thuyết “Rú gia Muăng Buăng kể về một thủ lĩnh có tên là Pú Gia cai quản Muăng Buăng - thành lớn của người Mảng. Có thể thấy Pú Gia và Buăng (Mảng) = Puya và Puang (Torja) chứng tỏ tiếng Mảng còn giữ được những yếu tố Nam Phương. Đáng lưu ý trong tiếng Mảng còn có các từ: mon đằm = tộc trưởng, Mon Ten/Mon Ông = Ông Trời, mon phỉnh = các vị thần trên trời, mon lom = ma quỷ trên mặt đất, mon lò = những người lùn dưới mặt đất; mon chang = thế giới dưới nước của thuồng luồng, mon Leng Dặng (?) = thần coi việc sống chết của con người, mon Xay (?) = thần dạy con người múa hát... tức từ mon trong

tiếng Mảng chứa đủ nghĩa từ người đến hồn ma, thủ lĩnh, thần linh, các tầng thế giới.

#### 4. Mường

Condominas (271) nhắc lại quan điểm của Cusinier coi tên gọi Mường là một từ Thái được cả người Mường và người Thái dùng cùng nghĩa; từ người Mường được người Việt ở miền Trung dùng để chỉ cả người Mường lẫn người Thái Nghệ An (Táy Mường) với nghĩa là “những người của mường”.

Trần Từ, trong tác phẩm mới nhất *Người Mường* (1997: 71) cũng cho rằng: “từ mường (thể Việt hóa: mường) được người Mường vay nguyên xi từ tiếng Thái để chỉ từng vùng nhỏ gồm nhiều làng... Người Việt, tuy cùng gốc với người Mường, lại thiếu hẳn một khái niệm tương đương với Mường, do đó, qua tiếp xúc đã phiên âm thành mường. Cứ thế họ đã nhầm lẫn đến mức biến từ phiên âm ấy thành tên tộc người, nghĩa là gọi luôn tộc đồng gốc với mình là “người Mường”, dù cho những người này, đến tận nay vẫn tự xưng là “Con Mol”...

Chamberlain (1998: 11-22) khi coi người Proto Việt (tức Việt - Mường chung) là cư dân săn bắt hái lượm - du cư, người Proto Thái là cư dân lúa nước định cư cũng cho rằng tên gọi Mường là từ Thái; Mường là tên từ người Thái gọi người Mường để chỉ một tộc người định cư dưới con mắt của người Thái (?). Nói một cách khác, người Mường tuy cùng gốc với người Việt nhưng không bị Hán hóa mà bị Thái hóa (quan điểm của Condominas, 1995) và sau khi tiếp thu lối sống định cư từ người Thái đã từ Bắc Trung Bộ tiến ra Thanh Hóa, Hòa Bình...

Tuy nhiên, những gì mà chúng ta đã phân tích cho đến lúc này đã cho thấy Mường đúng ra là một biến thể của Mon/Muon. Ngay trong tiếng Mường có mường (pon) = người/thầy bói tương ứng với mon = thầy cúng/bói (Khơ-mú). Tên gọi Mường chắc chắn đã được gọi từ người Việt, nhưng trước hết đó là sự mô phỏng theo tên tự gọi Mol/

Mual... của người Mường, dẫn đến việc coi Mường = Mán = Mọi = các tộc miền núi nói chung - một hiện tượng phổ biến như ta đã thấy. Tuy nhiên, sự gần gũi Mon - Muan - Mường đã dẫn đến sự đồng nhất lẫn lộn tên gọi tộc người với từ chỉ đơn vị cư trú của người Mường, Thái, nhất là khi một biến âm chuẩn hơn của Mol > Mọi trong tiếng Việt đã mang nghĩa khác: chỉ các tộc ít người nói chung nhưng với ý miệt thị rõ rệt. Mặt khác, trình độ phát triển cao hơn của người Thái đã dẫn đến một định kiến coi nhiều yếu tố trong văn hóa các tộc Môn - Khơ-me miền núi là tiếp thu từ người Thái, trong khi thực tế không hẳn là như vậy...

## 5. Chút

Theo Đặng Nghiêm Vạn (1986) Chút = Người(?). Theo Nguyễn Văn Mạnh (1996) trong tên tự gọi Nha Chút thì chút = lèn đá/núi đá = làng; trong các tên Arem, Rục thì arem - rêm đá/mái đá (?); rục = nơi có nhiều suối nước ngầm chảy từ núi ra. Theo Parkin (93) người Mày tự gọi là Trut = người rừng. Tuy nhiên, trong tiếng Chút còn có chút = làng cho nên quan điểm coi Chút = Người có cơ sở.

Ta đã biết tên Trưng Trắc và Trưng Nhị rất gần với tên hai nhân vật Chương khác của người Khơ-mú là Ai Chet Hai và Ai Nhi Kran và với tên của em và tướng của Phùng Hưng là Phùng Hải và Đỗ Anh Hàn. Tên gọi Chắc có thể liên quan đến vai trò chị lớn/cả.

Trong tiếng Việt, chắc = to, lớn, khoẻ gần gũi với ek/et (Va) = ?iak (Lava) = anh cả (Vaic - Diffloth: 113); với chit = (người) già (Pearic - Huffman: 381).

Ta cũng biết trong tên hai vị vua tổ Lava có từ Cok. Tôi nghi ngờ cách lý giải của biên niên sử Lanna gần từ Cok trong tên hai vị vua tổ với việc hai người có 500 cái cuốc = cok (Cholthira, 1997: 11). Đúng hơn có thể hiểu Pu Cao Lava Cok = ông vua Lava cả/lớn/đầu tiên.

Từ mối quan hệ họ hàng giữa từ chỉ người - tính từ chỉ sự to lớn, già, cả, khoẻ ta có thể suy ra chốc = chút = chắc = chít = ek = et = iak < Ya.



## 6. Sách/Sek

Theo Parkin (93), Cadière coi Sách < thất sách (tên một quân bài tổ tôm) hoặc < danh sách chỉ các làng mới được đăng ký trong danh sách để đóng thuế (!) Theo Ngô Đức Thịnh (1977), tên này có gốc từ chỉ đơn vị hành chính tương đương với làng được ghi trong sử từ thế kỷ XV (sau là từ chỉ vùng các tộc ít người thời Nguyễn như Sách Đê ). Ferlus coi Sách là một địa danh. Các tên gọi khác của họ như Paleng/Maleng, Tu Vang khá gần gũi Nha Lang. Tuy nhiên, rất có thể Sách = Sek = Chút = Rục. Được biết, người Rục còn tự gọi = Cha Cui/Tac Cui (Người Cuối). Rất có thể Chút = Tac = Cha<Ya tương ứng với điều đã chứng minh ở trên.

Có điều nếu Sách hiện được coi là thuộc nhóm Vietic thì Sek lại được Haudricourt (1958), Gedney (1982), Chambelain (1998) coi thuộc Thái Bắc hay tiền nguyên Thái (Pre - Proto Tai). Phạm Đức Dương (55) cho biết người Xec (Sek) cũng ăn tết Âm lịch và có phong tục tập quán giống với người Mày, Rục, Cọi ở Quảng Bình, có nơi thờ vua Hàm Nghi, từ đó đặt câu hỏi: Phải chăng họ là người Việt - Mường đã bỏ ngôn ngữ mẹ đẻ để nói tiếng Thái?

## 7. Nguồn

Tên gọi này được lý giải có gốc Nguồn = nguồn nước hay tên dòng sông gần với nơi cư trú (nguồn Nay, nguồn Nan). Tuy nhiên, rất có thể Nguồn có gốc Yuan, điều này có thể thấy qua yuan = nguyên (Hán - Việt) = nguồn (Việt). Nguyễn Văn Mạnh (95) có lẽ từ góc nhìn của người Chút đã coi Nguồn như là một tên gọi khác của người Việt. Không loại trừ nguồn = từ chỉ các đơn vị hành chính của nhà Nguyễn dành cho các tộc ít người lại có gốc Yuan tức có gốc từ chỉ người tương tự các từ sách, mường...

## IX. TỪ CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI... ĐẾN NGUỒN GỐC TÊN GỌI VIỆT - LẠC VIỆT, ÂU VIỆT VÀ NGUỒN GỐC NHÓM VIETIC

Như đã biết, Bai Pu = Bách Bộc và BaiYuê = Bách Việt có gốc từ hai từ Pu-Ya vốn là hai từ chỉ Người đã thành hai tên gọi người Hoa dùng chỉ chung các tộc khác Hoa có tên tự gọi thường gắn với hai từ này và các biến âm của chúng như Pu/Phu/Bu/Mu/Ku và Ya/La/Ra/Gia/Ja/Ma/Ka/Kha/Pa/Ba...

Vấn đề được đặt ra tiếp là từ nguyên của Lạc Việt?

Nguyễn Kim Thản - Vương Lộc (1974) đã chứng minh từ Lạc có gốc rạc/đak/nác là từ chỉ sông nước trong tiếng Nam Á, từ đó Lạc Việt = người, Việt ở nước, liên quan đến ruộng Lạc = ruộng nước... Theo hướng ấy, một nhà ngôn ngữ học khác là Văn Lê (1990) cũng chứng minh từ âu trong Âu Việt có gốc = ổ/tổ để kết luận Âu Việt là người Việt ở ổ - ở hang đá ...

Như ta đã biết, có mối quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ người với từ chỉ nước/sông/rông/hang/lỗ, tuy nhiên, việc tìm từ nguyên của từ Lạc - nước, Âu = ổ như trên có thể đúng nhưng chưa đủ.

Điều cần nhấn mạnh là trên thực tế, tên tộc người - tên nước - tên đất - tên vua chúa trong lịch sử Việt từ thời cổ cho đến thế kỷ XIII, khi có *Việt sử lược* - quyển sử đầu tiên của Việt Nam được biết đến hay, sau phát triển thành *Đại Việt sử ký* của Lê Văn Hưu, đều do các sử gia Trung Quốc ghi bằng chữ Hán. Thông thường, các tên đó được phiên âm mô phỏng gần đúng theo âm gốc. Dù chữ Hán được viết theo lối mô phỏng cả âm lẫn nghĩa, nhưng không phải bao giờ nghĩa gốc cũng được thể hiện đúng trong chữ. Chính điều này đã dẫn đến cách ghi, cách lý giải rất khác nhau về chữ Việt như trên đã trình bày.

Trên cơ sở đó tôi đi đến một giả thuyết là: người Lạc Việt là một nhóm Lava (Lawa) cổ.

Tất nhiên, để chứng minh giả thuyết này cần có nhiều bằng chứng. Trong phạm vi đề tài đang xem xét và các tư liệu liên quan hiện có, có thể nêu một hệ thống các bằng chứng sau:

## **1. Lava = Lo/Luo Yue = Lạc Việt**

Lava - trong sách báo tiếng Anh thường ghi Lawa/Lwa/Lua/Ludq - là một tộc người thuộc nhóm Palaungic, dòng Môn - Khơ-me, hệ Nam Á.

Trong tên Lawa, âm W có thể là u/v/o, do đó, Lawa>Lao/Lua/Lava. Tôi chọn cách ghi Lava.

Tên gọi Lava được coi là tên được gọi từ người Thái/Xiêm, trong khi tên tự gọi của người Lava là Lavua/Lavia (Parkin: 109).<sup>70</sup>

Cholthira (1997: 14) dẫn Vicit cho biết Lava còn được gọi là Lao. Theo Condominas (248) Loh = tên gọi người Lava từ người Karen - một tộc Tạng - Miến. Một tên gọi khác của họ là Milakkha, thường được hiểu là người man di.

Vấn đề là: các tên gọi Lua, Lo hoàn toàn trùng hợp với cách ghi Lo/Lua = Lạc trong tiếng Trung Hoa và Milakkha cũng có thể là một biến thể của Lạc.<sup>71</sup>

## **2. Lavaraja - Lạc Vương, Lua - Lạc dân...**

Cholthira (15) dẫn Luong Vicit Vaathakaan - một trong các nhà sử học hàng đầu, nổi tiếng của Thái Lan coi các nhóm Khom (Klime) - Lava - Môn là 3 nhóm người bản địa tương tự nhau của vùng lục địa Đông Nam Á, trong đó, người Lava là cư dân bản địa không chỉ của miền Bắc Thái Lan mà còn của cả Thái Lan và một số vùng của Lào

---

<sup>70</sup> Thực tế tên gọi Lava ở Thái Lan còn được người Thái dùng chỉ một số tộc người khác Thái khác như Nyah Kur (Monic), Mal (Khmuic)...

<sup>71</sup> Điều lý thú là trong tiếng Việt ở Hà Nội, trong những năm 60 - 70 có một cặp từ thường chỉ dùng trong giới trẻ để chỉ bố - mẹ là “ông bò - bà via” tương ứng với cặp ông bọc - bà việt (<Pu Ya) nếu bỏ thanh nặng và âm cuối c - t. Với từ Lạc Việt nếu bỏ âm cuối c, t sẽ cho La Vie gần đúng với tên tự gọi của người Lava. Tương tự, từ Liệt Ninh (Hán - Việt) bỏ hai âm cuối t, h sẽ cho âm Lie Nin gần đúng âm gốc Lenin. Một sự ngẫu nhiên?

hiện nay. Ba quốc gia cổ của người Lava trước khi có sự bành trướng và thống trị của người Thái, Khơ-me là:

- Yang hay Yonok với trung tâm là Mường Ngeun Yang nằm bên sông Mekong, tức ở phía Bắc Chiềng Sến ngày nay, lãnh thổ của Yonok xưa gồm toàn bộ vùng Bắc Thái Lan ngày nay.

- Dvaravati (thế kỷ IV - XI) với Nakhon Pathom là trung tâm, Lavo (Lopburi) và Siam (Sukhotai) là hai thuộc quốc (sub-states) chính.

- Gotarapura/Phanom = Funan (Hán) = Phù Nam (Hán - Việt) có Nakhon Phanom là trung tâm và lãnh thổ bao trùm hai tỉnh Udon Thani và Nakhon Ratchasima ngày nay.

Cũng theo Cholthira, thành phần tộc người của Dvaravati hiện là vấn đề còn gây tranh cãi. Đa số học giả dựa vào những bi ký chữ Môn tìm được trong vùng, từ lâu đã tin rằng coi Dvaravati là vương quốc của người Môn. Kachom (1964) đoán nhận cư dân Dvaravati là một dạng Proto Thái, nhân tố làm cho người Thái đến sau này dễ dàng thâm nhập vào tầng lớp thống trị và từ đó biến vùng châu thổ sông Menam thành xứ Thái. Tuy nhiên, một số học giả hàng đầu Xiêm như hoàng tử Damrong, Luang Vicit lại coi cư dân cổ nhất, chiếm đa số của Dvaravati là người Lava. Theo Condominas (1997: 279), “các tổ chức chính trị Lava có vị trí quan trọng hàng đầu ở vùng Bắc Thái Lan và Nam Miền Điện hiện nay, trước khi người Môn nắm quyền lãnh đạo và trở thành những người duy nhất xứng đáng được ghi lại trong các văn tự chính thức bằng tiếng Pali”. Ratanakul (264) dẫn ý kiến hai học giả Thái khác là Sisavat và Klianthatthatbamrong coi người Lava là chủ nhân của vùng phía Bắc bán đảo Vàng (Mã Lai) trước khi người Thái di cư từ Trung Hoa tới...

Riêng Cholthira cũng cho rằng vương quốc Dvaravati thực tế bao gồm nhiều tiểu quốc Lava bởi tên của thành phố Lop Buri - trung tâm của Dvaravati được ghi trong tiếng Pali là Lavapura = Thành phố Lava cho thấy tộc người chủ thể là Lava. Vị vua của Lop Buri được gọi là Lavarraja/Lavomaharaja/Lavacalcrravartiraja trong khi vua của cư dân bị coi là man di phía Bắc cũng được gọi là Milakkharaja/Lavaraja.

Trong biên niên sử, từ vị vua đầu tiên là Pu Cao Lava Cok với vợ là Ya Thao Lava Cok, các con trai cai quản các mường Sathuang, Khvang, Khiak là Lva Kumbho, Dassa Lakkho, Lva Gandha đến tất cả các vị vua của triều đại cuối cùng Lava Canka Raja (638), đều có tên gọi gắn với từ Lava.<sup>72</sup>

Mặt khác, cũng theo Condominas (252), Ratanakul (265), LuaLavia là tên tự gọi đồng thời cũng là từ chỉ tầng lớp bình dân Lava.

Dễ thấy, dù các tên gọi trên đều ít nhiều Pali hóa thì tên gọi tộc người Lava/Lavo/Lua vẫn được bảo lưu trong tên gọi ông bà tổ, vua chúa, người dân. Điều này tương ứng với các tên Lạc Long (tổ tiên huyền thoại của người Việt), Lạc vương, Lạc hầu, Lạc tướng, Lạc dân... của người Lạc Việt xưa, dù đã được Hán hóa vẫn bảo lưu yếu tố Lạc.

### **3. Yang = Văn Lang = Yunok = Âu Lạc?**

Trở lại với tên của 3 quốc gia cổ của người Lava nêu trên, đáng chú ý nhất là tên Yang/Yonok vì chưa bị Phạn hóa nhiều và từ Yang với chúng ta đã quá quen thuộc.

Hill (1990: 286) coi Yonok = thành phố của người Yuan, song cũng giải thích Yonok vốn là từ chỉ người Yuan/Yon/Yan, sau trở thành từ chỉ thành phố, khu vực. Tuy nhiên, ông cho rằng đó là từ Thái lai Pali và Yonok là vương quốc đầu tiên của người Thái ở Thái Lan chứ không phải là Sukliothai.

Điều lý thú là với tên nước Yang gợi nhớ đến tên nước Văn Lang của người Lạc Việt (yang>lang). Đặc biệt, tên hiệu của Thục Phán là An Dương = Ngan-yang... cũng gần như trùng với tên thủ đô của vương quốc Yonok là Ngeun Yang, đồng thời, tên gọi nước Âu Lạc

<sup>72</sup> Theo Nai Pan Hla (20), Coedes dịch Dvaravati = thành phố với các cổng (city with gates?); thủ đô Phù Nam Vyadapura (Ôc Eo) = thành phố của những người đi săn (city of hunters); trong khi đó, theo Mabbett (1984: 305), Dvaravati là tên một công chúa Chăm đã cưới Brawijaya - vua nước Majapahit ở Java (?!). Liệu có là sự ngẫu nhiên khi tên gọi 3 mường gốc Lava rất gần với tên các mường lớn của người Mường là Thang, Vàng, Bi?

(Ou Lo) rõ ràng rất gần với Yonok hay với một biến âm của nó là Yonaka (Maspero: 981). Đặc biệt hơn nữa, theo Jurnsai (1989: 24) trong sử biên niên Thái cổ, Yonok là một quốc gia - thành phố ở đầu đèo tận Sip Song Chau Tai (Tây Bắc Việt Nam).<sup>73</sup>

Nai Pan Hla (1985: 207) cho biết: Trong tiếng Môn thế kỷ XI có jum- nok/jamnok = to lớn, rộng, trưởng thành; jirnok/henok/hnok = sự vĩ đại, người trưởng thành, thủ lĩnh; henok kuan = trưởng làng, toe hnok = đất lớn, mẹ đất, thế giới.

Có thể thấy nok (Môn) = la/lồ/lù (Việt) = ra (Waic) = lớn tương ứng với tên gọi Lava/Lua.

Như vậy, các từ trên có cùng gốc hoặc là biến thể của Yonok và từ đó rất có thể tên gọi vương quốc Âu Lạc (cho đến nay thường được hiểu là do sự kết hợp hai tộc Âu Việt và Lạc Việt và là gốc cho tên gọi Lạc Long - Âu Cơ) ngoài nghĩa gốc <Yyan<Yang còn có nghĩa Lớn. Hiện tượng các tên gọi nước - vua Việt sau này như Đại Cồ Việt (Đinh), Đại Việt (Lý - Trần - Lê), tên thành Đại La, tên vua Bố Cái đều có các từ Cồ, Cái (Việt) = Đại (Hán - Việt) = Lớn dường như cho thấy có một truyền thống đã được kế thừa liên tục trong việc đặt tên vua, nước, thủ đô của người Việt gắn với tính từ Lớn.

Một câu hỏi đặt ra là: Phải chăng Yang - Yonok chính là sự phục hưng, hồi cố lại Văn Lang - Âu Lạc của con cháu vua An Dương khi bị mất nước đã phải chạy về miền Trung, qua Lào, sang Bắc Thái Lan?

Hiện tượng cư dân của một tộc người vì những lý do nào đó phải di cư, di tản đến vùng đất mới lấy lại tên đất nước, nơi ở cũ là hiện tượng phổ biến toàn cầu từ xa xưa cho đến tận ngày nay.

Theo Cholthira (15), người Tai Yuan (đúng ra là người Yuan) đã cai trị đất nước từ năm 112 TrCN đến năm 638, trong khi nước Âu

---

<sup>73</sup> Lưu ý sự tương ứng đa = đak, ana = anak, Khalo = Khalok, Khơ-mú = khamouk, l = n cho phép đoán nhận Ou Lo = Yonok về cách ghi Ngan Yang = An Dương xem Aurousseau (1932: 212), Chmberlain (1998: 14). Sự tương ứng An = Ngan tương tự Ai Lao = Ngai Lao, Ngeou = Âu. Trong trường ca Chương Han có tên Mường Ngán Dang = Ngan Yang trùng với tên thủ đô Yonok. Theo Cẩm Cường (118), Ngán Dang nay thuộc Myanmar (?)

Lạc bị mất vào tay Triệu Đà vào năm 179 TrCN, như vậy Yonok được lập sau khi Âu Lạc mất. Theo Ratanakul (1985: 265), một thủ lĩnh Va nói rằng tộc Va/Lava đã hàng ngàn năm trước di cư dọc theo sông Mae Ping về phía Bắc và đã định cư từ lâu ở vùng Chiang Mai ngày nay. Trên bản đồ, chúng ta thấy hạ lưu Me Ping gần với vùng Nghệ An - theo truyền thuyết là nơi vua An Dương sau khi chém Mỵ Châu đã được thần Rùa Vàng đưa xuống biển và là nơi được nhiều học giả coi là quê hương của nhóm Vietic. Đặc biệt, vương quốc Lava Phnom/Phù Nam có thủ đô Nakhon Phanom với lãnh thổ bao trùm hai tỉnh Udon Thani và Nakhon Ratchasima vùng Đông Bắc Thái Lan chính là vùng sát với tỉnh Khammuon của Lào nơi có nhiều tộc Vietic. Chamberlain (1998: 2) cho biết hiện ở Nakhon Phanom có nhiều người Sek/Sách do quân đội Xiêm đưa đến vào những năm giữa 1828 - 1860 (?).

#### **4. Yuan - Mường**

Theo Hill (283), người Thái Lanna = Thái lai Lava tự gọi là Khon Yuan và Khon Muang tức trùng khớp với Yuan/Duôn là một tên được gọi của người Việt và Kon Mon/Muan/Mường = tên tự/được gọi của người Mường.

Cholthira (21), khi muốn chứng minh Dvaravati là vương quốc của người Lava hơn là của người Môn đã nêu ra lý do rằng, trong những biên niên sử Lanna đầu tiên, không có nêu tên Mon mà chỉ có Lava và Meng như là hai cư dân bản địa. Nhưng thực ra, như ta đã biết Meng/Mang là những biến thể của tên gọi của người Môn và người Mường.

Dù sao, sự trùng hợp các tên gọi trên càng có ý nghĩa nếu đặt nó trong một loạt mối quan hệ giữa Yang - Văn Lang/Nha Lang và Yonok - Âu Lạc. Rất có thể, đó chính là mối liên hệ vừa từ hiện thực lịch sử vừa trong tiềm thức/vô thức của những tộc người cùng cội nguồn.

Việc các học giả không thống nhất chủ nhân của Dvarayati là Môn hay Lava có thể giải thích bằng sự phân hóa Lava - Môn chưa hoàn toàn rõ rệt vào cùng thời gian đó.

Cần nói thêm, Hanks (101) dịch khon myang = người của mường (people of the town), nhưng theo tôi, tương tự như nguồn gốc tên gọi Mường ở Việt Nam, khon muang < kon meng = con người.

## 5. Cổ Loa - Hoa Lư - Đại La

Theo Gondominas (1997: 252), công trình quân sự được gọi là “lăng mộ Lua” (kơvah Loh Rong tiếng Karen) ở vùng Bắc Thái Lan mà ông khảo sát có dáng gần gũi với các công trình hình tròn - một dạng thành bằng đất đắp của cư dân Môn - Khơ-me - cư dân nguyên thủy Đông Dương còn vết tích trên một vùng rất rộng ở Thái Lan, Campuchia, cao nguyên Thượng Lào, Nam Việt Nam.

Chắc chắn, thành Cổ Loa - kinh thành của nước Âu Lạc có hình xoáy Ốc và Kiến thành (thành hình kén) ở huyện Phong Khê - quê hương Hai Bà Trưng xưa chính là hai thành cổ dạng hình tròn nói trên. Các tên gọi Hán - Việt khác nhau của thành Cổ Loa như Khả Lũ, Khả Lưu, Côn Luân... cũng như tên gọi người chế nỏ thần Cao Lỗ, tên đất Phù Lỗ, Kim Lỗ, Lỗ Khê, đặc biệt, tên sông Cà Lỗ với bến đò Lo ở quanh vùng thành Cổ Loa gần gũi với tên sông Lô (tên cổ nhất được biết đến nay của sông Hồng) ở vùng đất tổ Vua Hùng và cũng là tên một con sông ở vùng Mường Thanh Hóa (huyện Như Xuân); với tên sông Lừ (Kim Ngưu) - một nhánh của sông Lô/Hồng xưa... dường như đều có gốc và gần gũi với tên gọi Lo/Lua/Lạc. Ta cũng biết tên nhiều con sông cổ thường gần bó với tên tộc người.

Trong trường hợp này, tên gọi thành Cổ Loa > Klo = ốc/trâu/rồng/sông và tên sông Lô < Klo cũng có quan hệ tâm linh - biểu tượng với tên tộc người Lua/Lo/Lu được coi là con của Lạc Long = Bố Rồng...

Cần nói thêm, Trần Quốc Vượng, Hoàng Lương khi coi thành Cổ Loa có gốc Thái thường so sánh cấu trúc 3 vòng thành Cổ Loa với thành Xam Mứn ở Tây Bắc. Nhưng thành này là của người Lự xây, mà người Lự là Thái gốc Lava. Từ mứn = vạ theo Diffloth (1980: 141) là một từ Lava (tiếng Proto Va - Lava = hmứn).



Tiếp đó, tên Việt của làng Cổ Loa: Lũ/Lũ, tên Hán - Việt: Kim Lũ - cũng là tên của một làng bên kia sông Cà Lồ - tương truyền là quê Thục Phán; tên của kinh đô nước Việt thời Đinh - Lê là Hoa Lư; tên có trước tên Thăng Long của kinh đô nước Việt thời Lý khi Lý Công Uẩn dời đô từ Hoa Lư về thành Tống Bình đời Đường là La/Đại La (tương ứng Lavapura = thành Lava?), cũng như tên gọi một loạt các làng ở quanh thành La xưa - quanh Hà Đông ngày nay có tiền từ La như La Cả, La Thị, La Khê, La Nội, Vĩng La, Sa La, Ba La Bông Đỏ..., hoặc tên Lũ và hậu từ Lũ Long tên một số làng Việt quanh Hà Nội: Lũ (Đại Kim - quê của Nguyễn Siêu) rất có thể cũng có gốc Lo/Lu/Lua. Theo Trần Từ (1996: 167), nhiều làng ở Bắc Bộ có cách phát âm o = u = a. Điều đáng nói là ta thấy có một truyền thống liên tục gắn tên thủ đô Việt cổ với các biểu tượng rần/rùa/rồng và các yếu tố Lo/Lư/La. Tên gọi mang tinh thần, ý chí Đại La rất có thể chính là sự phát triển của truyền thống Lo/Lua/Lạc và là được tiếp nối, đổi mới bằng tên gọi mang tinh thần Đại Việt.

Liên quan đến tên tộc người/tên nước Lua/Lo rất có thể còn là các từ: lữ (Việt) = một đám đông người; Lố, Lở = tên các mường được coi là mường gốc được kể Long Mo Mường; Lù = tên gọi dao thiêng dài gần 1m của các ông mo Mường dùng làm phép; Nổ = Ông tổ của dòng họ chuyên làm mo; Lua = dòng họ Mường...

Cần nhấn mạnh, Khalo/Kalo một thời cũng là từ người Việt gọi chung các tộc miền núi Quảng Bình thuộc nhóm Vietic (Parkin: 89) và hiện vẫn là tên của một nhóm Lava và một nhóm Bru.

Về Cao Lỗ, Tạ Chí Đại Trường (38) nhận xét: “Truyện của Việt Điện U Linh... coi Cao Lỗ là bầy tôi của An Dương Vương nhưng (ông) lại là một vị thần được thờ cúng, trong khi An Dương Vương vắng mặt trên đền đài của các triều vua buổi đầu độc lập; ít ra thì tính cách thiêng liêng của Cao Lỗ đã nổi bật hơn, nếu không nói là khuyh loát An Dương Vương, nghĩa là sự thờ cúng Cao Lỗ đã là của truyền thống ăn sâu vào trong thời gian khiến con người quan tâm đến thần linh địa phương như Cao Biền... đã phải lưu ý mà lập đền

thờ"... “Cao Lỗ có tục hiệu là Đô Lỗ hoặc thần Đá (Thạch thần). Tục hiệu sau xác định nguồn gốc và tính chất của Thần. Lấp sau tên Hán hóa là nội dung bản địa chỉ khuôn mặt thần “lù lù cao lớn” (Cao Lỗ), “lù lù đẹp đẽ” (Đô Lỗ)”.

Chú ý: Trong văn cảnh của truyền thuyết, tên Cao Lỗ còn được gắn với nổ - nỏ. Song, rất có thể Cao Lỗ chính là biến âm của Klo = ốc/rùa/trâu/rắn/rồng = tổ tiên - thần bảo hộ thành Cổ Loa và tộc người Lo/Lua sau mang tên Hán hóa Lạc Long Quân.

## 6. Yonok - Âu Lạc - Thục Phán

Nếu vua Hùng/vua Lạc của nước Văn Lang của người Lạc Việt/người Lava - Môn thì Thục Phán - vua nước Âu Lạc là vua của tộc người nào, từ đâu đến?

Sử sách Trung Hoa và Việt Nam cổ (*Giao châu ngoại vực ký, Quảng Châu ký, Việt sử lược, Toàn thư*) coi Thục Phán là con vua Thục từ Ba Thục đến. Học giả Trung Quốc Trần Tu Hòa (1944) cũng cho rằng Thục Phán là con út hoặc con di phúc của vua Thục chạy tránh quân Tần từ Tứ Xuyên, rồi Quý Châu, Vân Nam xuống chiếm Văn Lang. Đạo Duy Anh (1994: 24) về cơ bản đồng ý với Trần Tu Hòa, nhưng coi Thục Phán là cháu vua Thục...

Nhưng, việc Lã Văn Lô (1963) công bố bản dịch truyền thuyết “Chín chúa tranh vua” do Lê Sơn phóng tác dựa trên truyền thuyết của người Tày, Nùng ở Cao Bằng đã làm cho nhiều sử gia chuyển hướng, coi Thục Phán là vua nước Nam Cương ở vùng Cao Bằng, Quảng Tây của người Tày Âu - tổ tiên của người Tày - Nùng hiện nay.

Mặc dù vậy, nhiều học giả như Nguyễn Linh, Vương Hoàng Tuyên (1972) cũng đã có lý khi nghi ngờ tính xác thực và giá trị sử học của truyền thuyết trên...

Theo tôi, có nhiều cơ sở để cho rằng, Thục Phán có dòng dõi Ba Thục (Thái) nhưng đã trở thành vua/thủ lĩnh một nhóm Thái lai Lava hoặc Lava Thái hóa ở Vân Nam là tổ tiên của người Ai Lao, Thái Đen, Lự tức những nhóm rất gần gũi với người Lạc Việt.

Không ngẫu nhiên, Lua/Lự/Lặc/Lạc là những tên gọi của người Thái Sipsong Panna - Vân Nam; La = tên gọi người Thái Đen ở Vân Nam; Lò = họ vua chúa/quý tộc của người Thái Đen, Lào; người Mường gọi người Thái Đen là Rự<Lự và sử biên niên Thái Đen (Quả tổ mường) cho thấy Thái Đen cùng gốc với Lự Vân Nam hay Thái Đen = Lự trước khi tiếp thu Phật giáo.

Trong Phần I, II ta đã thấy nhà Thái Đen mu rùa giống hết nhà Va/Lava. Izikowitz - nhà dân tộc học Thụy Điển - coi Thái Đen là một nhóm gần gũi với người Lamet được Thái hóa (Parkin, 100). Diffloth (1980) coi cả tiếng Laniet (hiện thuộc Khmuic) cũng thuộc Palaungic. Nhưng tên gọi Lamet/Khamet/ Khamed cũng như văn hóa Lamet chứng tỏ nhóm này rất gần gũi với người Khơ-mú. Trong chương Thái - Kàđai, tôi sẽ chứng minh rõ hơn rằng người Thái nói chung là khối nguyên Malay gần gũi người Hoa hơn các tộc Môn - Khơ-me khác nhưng khối Thái Tây Nam (Lào, Lự, Xiêm) chính là Thái lai Lava - Môn. Việc đồng hóa truyền thống Môn - Khơ-me - kể cả tên gọi tộc người - là một sức mạnh của truyền thống Thái.

Tuy nhiên, điểm mấu chốt ở đây chính là từ nguyên của Thục Phán.

Trần Quốc Vượng có lẽ dựa vào Cẩm Trọng coi Thục Phán có gốc Tuc/To (đánh giặc, mở đất?) + Phấn/Phanh (mở đất mở mường) = thủ lĩnh đánh giặc, mở đất, mở mường trong từ vựng Tây - Thái cổ (?) trong khi Cẩm Trọng (1995: 321) lại dịch po tức phăn = người thống soái các đoàn quân chinh chiến thời cổ (?):

Nhưng theo tôi, có nhiều khả năng hơn là Thục Phán (Hán - Việt) = Shu pan (BK) có gốc Chu Phen trong Châu/Chu phen đin/Châu phen cầm = Chúa Đất/Chúa Người = lãnh chúa lớn cao nhất của người Lự (Châu = chủ/chúa, phen = 1000 = tượng trưng số nhiều, đin = đất, cầm = người).

Ta biết châu/châu = chu, tương ứng với zhu (BK)= chủ (Hán - Việt) và có thể đã biến âm thành shu = Thục. Theo Lý - Jim (716), chữ Thục (shu) Long Ba Thục có nghĩa gốc - tượng hình chỉ ấu trùng một

loài bướm (?!) nhưng lại đồng âm với thực = ai/người nào. Điều này cho thấy, tên gọi Thực có gốc chui chau = người.

Zhu Chang Li (1990: 55) cho biết chau phen, din (Thái) = zhao pian ling (Bái) và trong tiếng Bái zhao = vua/tộc người/khu vực/đất/ruộng.<sup>74</sup>

Đặng Nghiêm Vạn (1977: 440) cho hay trong các từ chỉ hệ thống cai trị Thái Đen còn có tạo chu = chúa đứng đầu một châu; chính chu = chúa đứng đầu một châu/mường lớn.

Mặt khác, phen có thể gốc phan/pan/ban = 1000 (Sipsong phan/pan na = 12 000 ruộng), từ đó phahđin = phanna chỉ lãnh thổ.

Như vậy, Thực Phán là một vua Thái Lava hóa từ phía Tây Bắc (tức từ nước Yelang có địa bàn từ Quý Châu đến Quảng Tây?) đến. Không ngẫu nhiên, sử Trung Hoa coi Quý Châu là đất Tây Âu - Lạc Việt xưa và trong ngọc phả đền Hùng viết Thực Phán là “bộ chúa Ai Lao” là một trong 15 bộ của nước Văn Lang... Tên gọi An Dương (Ngan Yang) có quan hệ với Ya Yang/Yelang/Nha lang/Văn Lang...

Rất có thể chính mối quan hệ này cho phép giải thích mối quan hệ giữa văn hóa Điền (Thực Điền/Điền Việt của người Lolo/Lala?) - văn hóa Tấn Ninh ở Văn Nam với văn hóa Đông Sơn: Sự tương đồng về cấu trúc giữa thành Cổ Loa và Xam Mứn; cơ tầng Thái trong tiếng Việt; và đặc biệt vì sao có truyền thuyết Chín chúa tranh vua ở vùng Cao Bằng - một bộ phận của nước Yelang - Dạ Lang.

Điều này cũng phù hợp với thông tin của Jumsai về mối quan hệ Yonok (Âu Lạc) - Síp Song Chau Tay; với sự trùng tên gọi Yuan của người Việt, Thái Lanna, Lự và một bộ phận người Lào; với việc phân sông Hồng - con sông nổi Văn Nam - Tây Bắc - Bắc Bộ Việt Nam ở bên Trung Quốc theo Kempers (263) được gọi là Yuan Jiang = sông Yuan

---

<sup>74</sup> Bái/Bái Di/Bạch Di là một nhóm Thái ở Tây Nam Văn Nam, Tứ Xuyên, Quý Châu. Zhu Chang Li dịch chau phen din = chief of inmenss land = chủ đất lớn rộng.

= sông Nguyên. Đó cũng là tên một nhánh của sông Dương Tử thông với hồ Động Đình (Nguyễn Văn Tố: 475).

Condominas (280) dẫn Finot cho biết: Có một thời điểm trong lịch sử của Luang Prabang (?), “người ta thấy xuất hiện một triều đại của các thủ lĩnh Kha (tức những người nông muối) do Khun Swa (Java) sáng lập lên, sau đó bị kẻ chinh phục người Thái là Khun Lò cướp đoạt mất (?). Tên của vị vua Kha đó được đặt cho đất nước: Muon Swa hay Java. Nước này cũng còn gọi là Lan Xan, không biết nguồn gốc từ này ở đâu”. Finot còn giải thích Java là tên được ghi trên tấm bia của Rama Khamheng... Dựa trên các nguồn tài liệu Trung Hoa, Tatsuo Hosliino cho rằng Java đó là một nhà nước đóng vai trò chủ chốt trong lúc giao thời của lịch sử Khơ-me và rồi người ta gán cái tên Java đó cho một hòn đảo lớn (ở Indonesia?).

Theo Parkin (113), tộc Kala/Hkala thuộc nhóm Palaungic ở Vân Nam và Mianma có tên tự gọi là Ssva.

Như vậy, Swa = Sawa = Ssva = Java = Lava = Kava = Kala. Vương quốc của người Lava với vị vua mang tên Lava đó chính là tiền thân của nước Lan Xang của người Lào.

Nguyễn Gia Phú (1992: 68) đã chứng minh các tên gọi quốc gia cổ ở vùng Tây Bắc - Thượng Lào Ai Lao = Lão Qua = Nam Chường và Nam Chường < Lan Xang.

Dễ thấy, Lão Qua là một phiên âm Hán - Việt của Lava. Đáng chú ý, Nam Chường không chỉ gần gũi với Lan Chang mà còn cả với Lạng Chường = thủ lĩnh/ông tổ Thái Đen và nước Nam Cương trong truyền thuyết “Chín chúa tranh vua”(?).

Ceodès (1918: 9) đã chứng minh ở thế kỷ XVI tên gọi Lan Chang/Lan Xang = Triệu Voi mới xuất hiện. Tên gọi này tương ứng với Lanna = Triệu ruộng - tên nước của người Thái Yuan tức Thái gốc Lava. Theo tôi, rất có thể cả hai tên Lan Chang và Lanna đều là sự Thái hóa cả về âm và nghĩa của Ya Yang/Nha Lang - tên các quốc gia cổ của người Lava.

## 7. Khun Chương - Hai Bà Trưng

Theo Cholthira (14), vào triều đại cuối cùng của vua Lava Canka Raja (thế kỷ VII), Hoàng Hậu Mea Ku (Mẹ Cu) đã được giao cho việc trị vì nước Lanna với niềm tin rằng đất nước sẽ chống lại được sự bành trướng của người Miến nếu triều đình gìn giữ truyền thống cổ. Trong lễ lên ngôi vua, một trong tục cổ mà Mea Ku phải tiến hành là làm lễ “phiithii suup chataa Khun Chương”(?) để trở thành Chương, người được tin là có thể giải quyết được cơn khủng hoảng chính trị của đất nước.

Ta không thể không liên hệ phong tục này với việc hai bà Trưng Trắc - Trưng Nhị đã là hai nữ thủ lĩnh - vua đầu tiên lãnh đạo người Lạc Việt đứng lên chống nhà Hán dành độc lập cho nước Việt trước đó 600 năm (39 SCN), vì không còn nghi ngờ gì nữa, Trưng chính là biến âm của Chương.

Tại nước Việt, cũng với truyền thống đó mà Trương Hống và Trương Hát đã trở thành tên gọi của hai vị thần sông có biểu tượng là rắn nước được nhân hóa với tên dân gian là Ông Dài - Ông Cụt, được phong là thần làng của nhiều làng thuộc 172 xã ven sông Cà Lồ, sông Thương, sông Cầu, hay còn được gọi là Thánh Tam Giang. Theo truyền thuyết, hai ông là hai vị tướng của Triệu Quang Phục - tức Dạ Trạch vương/Triệu Việt vương (thế kỷ VI). Khi Triệu Quang Phục bị giết, hai ông không theo Lý Phật Tử và tự vẫn, trở thành thần hiển linh báo mộng - âm phù cho vua Ngô Quyền đánh giặc Nam Hán, được Nam Tấn vương (951-965) phong là Đô hộ quốc thần vương (Vua thần hộ nước), sau giúp Lê Hoàn và Lý Thường Kiệt đánh Tống (bài thơ “Nam quốc sơn hà Nam Đế cư...” được nói là đã vang lên trong đền của hai Ngài).

Tạ Chí Đại Trường (57) khi viết về hai vị thần này cho rằng “sức mạnh thiên nhiên có công phù trợ nhà nước như thế, đã được nhân thần hóa thì phải mang họ của người và tất nhiên phải là họ tôn quý. Nhưng ông đã “không hiểu vì sao họ Trương lại là tôn quý lúc bấy giờ”? mà chỉ biết đó là họ tôn quý “qua một bằng chứng của thế kỷ

XII: Mùa đông, tháng Giêng âm lịch (1129), Thái úy Lê Bá Ngọc, người được Lý Nhân Tông vời đến khi hấp hối, được trấn giữ cung điện để phòng bạo loạn khi Thần Tông lên ngôi, con người nắm trong tay vận mệnh của dòng họ đương quyền như thế, được phong chức Thái sư và được đổi làm họ Trương”.

Một lần nữa ta thấy ý nghĩa tâm linh của danh hiệu. Chương/Trưng/Trương - một truyền thống đã được người Việt/Lava/Đại Việt bảo lưu hàng ngàn năm..

Một câu hỏi: danh hiệu Chương gốc Yang phải chăng tương ứng với Yang = thần linh/Trời trong tiếng nhiều tộc người ở Tây Nguyên?

Tạ Chí Đại Trường (76) cũng cho biết: H. Maspéro và các nhà sử học Trung Quốc không công nhận Việt Vương Triệu Quang Phục là nhân vật lịch sử mà chỉ là nhân vật huyền thoại. Dù thế nào, truyền thuyết về Triệu có mô típ giống với truyện Nổ thần của An Dương Vương, trong đó Cáo Nương tương ứng với Mỵ Châu, Nhã Lang ứng với Trọng Thủy nhưng tên Nhã Lang lại rất gần gũi với các tên Nhà Lang/Dạ Lang/Văn Lang. Một sự ngẫu nhiên?

## 8. Họ Lê - Lý

Vickeiy (1980: 126) khi bàn về sự hiểu nhầm Lê shih (Lê sử) - tên một cuốn sử Trung Hoa viết về người Lự ở Sip song panna vào thời kỳ 1180-1844 - với sử của nhà Hậu Lê (1427-1788) của Việt Nam cho biết các học giả phong kiến Trung Hoa cũng chấp nhận dùng chữ Lê để viết chữ Lự.

Theo Chamberlain (1998: 16 dẫn Taylor), trong thư tịch Trung Hoa, Lý Bí - người lãnh đạo người Việt chống Lương lập nước Vạn Xuân (541) được ghi là một thủ lĩnh của người Lão nổi dậy ở quận Cửu Đức (nam Nghệ Tĩnh sau là Nhật Nam). Khi cuộc khởi nghĩa thất bại, anh của Lý Bí là Lý Thiên Bảo lại dấy binh ở Cửu Đức và lại bị đánh bại ở Châu Ái (thuộc Thanh Hóa ngày nay) phải trốn vào rừng núi với người Lão. Sử nhà Tùy coi Lý Phật Tử là người Lý... Vấn đề là, trong tiếng Hán, Li cũng là Lê (người Lê ở đảo Hải Nam được

ghi Li). Theo Shafer (53), một số học giả coi đây là cuộc khởi nghĩa của người Lê - con cháu người Lạc ở Bắc Kỳ (Giao Chỉ) và Lê = Lạc = Lý = Lão = Man.

Sử Việt - theo Đào Duy Anh (92) vẫn coi Lý Bôn/Lý Bí là người, gốc Hán, nhưng quê ở huyện Thái Bình (vùng Quốc Oai, Phúc Thọ, Hà Nội ngày nay), làm quan và lãnh đạo khởi nghĩa ở châu vùng Thanh Hóa, khi bị thua chạy sang Lào và chết ở đó. Tuy nhiên, tổ tiên Lý Bí có lẽ đúng hơn là người khác Hán từ đất Hán = Nam Trung Quốc đến và tên Bôn của ông có vẻ như là một biến thể của Bân/Bông/Phong/Pong = thủ lĩnh/thần linh. Cũng theo Đào Duy Anh (57), một nhánh lớn của sông Chu ở Thanh Hóa gọi là Bồn Giang (sông Bôn), còn gọi là sông nhà Lê, dọc sông có làng Cổ Bôn (Kê Bôn) - quê hương của nhiều danh nhân họ Lê như Lê Bá Quát, Lê Văn Hưu. Việc anh em trai của Lý Bí tự xưng vua lấy hiệu là Đào Lang (từ đảo của Lang Đạo?); việc cháu ông - con trai Lý Phật Tử có tên là Nhã Lang (gần với Nhà Lang); việc một tướng của ông có tên Lý Phục Man (khôi phục nước Man)... cũng cho thấy mối liên hệ tinh thần - dòng máu của Lý Bôn với khối Lạc Việt. Cần nhấn mạnh, sau khi nước Âu Lạc bị mất, Thanh Hóa đã trở thành trung tâm của văn hóa Việt - Đông Sơn, là điểm xuất phát các cuộc khởi nghĩa của Bà Triệu (248), nơi có sông Lô, núi Châu Phong (lấy lại tên của sông Lô, Phong Châu - đất tổ Vua Hùng?), có đền Đồng Cổ - gốc của đền Đồng Cổ ở thành Hoa Lư thời Đinh và Thăng Long thời Hậu Lý.

Tạ Chí Đại Trường (60) cũng cho rằng, họ Lý của Lý Phục Man không phải chỉ là họ dòng vua mới mà còn vì đó là chỉ danh tông tộc phiếm chỉ của chính quyền Trung Quốc gọi dân thuộc địa phía Nam (Li - Lái - Lão).

Như ta sẽ thấy, các họ vua chúa, quý tộc Thái, Chăm có gốc là từ chỉ người. Như vậy, họ Lý của Lý Bôn - người có quan hệ chặt chẽ với người Lão/Lạc ở Thanh Hóa và ở Lào; họ Lê của Lê Hoàn - người sáng lập nhà Tiền Lê và của Lê Lợi - người Mường - người sáng lập nhà Hậu Lê ở Việt Nam, cả hai đều gốc ở Thanh Hóa - đều có chung



cội nguồn và là kết quả của việc Hán hóa họ Lue/Lo có gốc từ tên tộc người, nhưng đã trở thành họ thủ lĩnh - vua chúa Việt. Không ngẫu nhiên Lý cũng là họ của nhân vật huyền thoại Lý Ông Trọng (thế kỷ III TrCN); của những viên quan Việt đầu tiên cai trị Giao Chỉ như Lý Tiến, Lý Cầm (thế kỷ II); của vị vua đầu tiên của nước Việt thời phục hưng - Lý Công Uẩn (thế kỷ XI). Ta biết rằng, sau khi họ Trần dành ngôi của họ Lý, người họ Lý phải đổi sang họ Nguyễn. Việc họ Nguyễn là họ chính, họ lớn nhất của người Việt hiện nay chứng tỏ họ Lý đã là họ chính và lớn nhất của người Việt xưa. Việc chọn họ Nguyễn có lẽ cũng không ngẫu nhiên mà rất có thể đó là họ có liên quan với tên gọi Yuan.

Mối quan hệ Lava - Lao - Lo - Li - Lê có lẽ còn làm sáng tỏ hai hiện tượng sau:

- Hiện tượng các điệu dân ca Việt từ Bắc vào Nam đều có tên gọi đầu là lý (lý cây bông, lý con sáo...) có lẽ có gốc những bài hát của người Lí/Lão/Lo/Lava gắn với triều Lý.

- Hiện tượng phường hát Ai Lao trong hội làng Phù Đổng.

Theo Nguyễn Văn Huyền (1995, t.II: 48), việc “phường Ai Lao” hát múa lễ thần suốt thời gian hội được giải thích theo truyền thuyết là phường này có gốc ở Lào. Nước Lào hàng năm cống cho vua Việt Nam một phường hát (?). Lý Công Uẩn (thế kỷ XI) lúc trẻ ở trong chùa tại góc phía tây đền Phù Đổng nên đã mở rộng ngôi đền. Các vua sau ông theo truyền thống dâng thần những bài hát Ai Lao (?). Khi nước Lào không cống nữa, triều đình giao cho làng Phù Đổng tổ chức phường hát Ai Lao. Làng lại phân cho các giáp... Nguyễn Văn Huyền nhận xét lời bài hát là tiếng Việt dân gian, rất ít từ gốc Hán, nhịp điệu hình như bắt nguồn từ Ai Lao. Nhưng điệu hát này còn rất phổ biến ở Huế và miền Trung.

Bài hát Ai Lao gắn với thần Phù Đổng - với vua Lý - mang lời Việt - giai điệu Huế trên khó có thể là bài hát từ Ai Lao = Lào theo nghĩa đen, mà đúng hơn đã phản ánh mối liên quan sâu sa giữa họ Lý với

các tên Lý - Lão - Lào. Người Việt gọi loại thuốc hút bằng điều ống, điều bát là thuốc Lào và giải thích là thuốc từ nước Lào, nhưng theo Nguyễn Văn Lợi (1993) người Thái - Đồng, Hmông, Dao lại gọi nó là thuốc Giao gốc từ người Giao/Keo. Ta sẽ thấy các từ Lao/Giao/Keo/Ka... đều liên quan tới Lava/Lạc Việt.

## 9. Nha Lang - Samang, Khun - Cun, Thao - Tào

Theo Kunstadter (1967: 656), samang/khun = dòng họ thủ lĩnh ở một làng Lava nói chung; lam = người già nhất dòng họ cai quản mọi công việc tín ngưỡng của dòng họ - làng.

Condominas (1997) cho biết thêm: samang là từ chỉ dòng họ hoàng gia/thầy mo cao cấp/người gìn giữ văn hóa Lava. Tuy nhiên, chỉ có một trong số những con trai của một samang được kế thừa danh hiệu samang, những người khác được gọi là kun. Dưới samang là lam - thầy cúng cấp thấp. Tương tự, chỉ có một con trai của lam trở thành lam như bố. Dưới lam là lua - bình dân. Đó là 3 đẳng cấp thế tập truyền đời của người Lava.

Theo Ratanakul (265), công chúa Thái Lan Rangsit lại thấy xã hội Lava ở làng Umphai, tỉnh Chiang Mai vào năm 1969 gồm 4 đẳng cấp: samang = hoàng tộc, lam = chức sắc, korit = thầy cúng, lavua = bình dân.

Như đã nêu, tên của hai vị vua tổ Lava dạng Lạc Long - Âu Cơ là Pu Cao Lava Chok và Ya Thao Lava Chok.

Trong xã hội Mường cổ, theo Trần Từ (1996: 10, 205), Nha Lang = đẳng cấp thống trị; Lang Cun/Kun = con trai cả chi trưởng trong dòng họ Nha Lang; Lang Tào/Đạo = con trai cả các chi dưới; Kem = người bình dân giúp việc cho lang và trong Mo Mường là quan của vua Trời; Mon = đẳng cấp bình dân - bị trị là tức tương tự với tên gọi tộc người - bình dân Lua.

Rất có thể Nha Lang (Mường) = Sa mang (Lava) do cùng gốc Ya Yang và tương ứng với (Quan<Kun) Lang = con trai quý tộc và Mi (<Me) Nường (<Lang) = con gái quý tộc thời Hùng Vương; kem

(Mường), tương ứng với lam (Lava); tạo/đạo (Mường) tương ứng với Cao, Thao (Lava).<sup>75</sup>

Liên quan đến Nha Lang, cần nhấn mạnh các từ chỉ nhà, làng, giếng, mường tức những đơn vị xã hội cơ bản nhất của người Việt - Mường về cơ bản trùng hợp về cả âm và nghĩa với các từ Lava: nha, hlang, yueng, muong.

## 10. Mị - Mê - Mẹ

Vùng Bắc Thái Lan, đất cũ của người Lava - Môn đầy các địa danh bắt đầu bằng từ Mae/Me như tỉnh Me Hong Son, huyện Me Sariang, Me Ping, vùng Me Amlan, Me Cham... liên quan tới các tên sông có tiền tố Me như Meping, Mekong... Tên gọi Me Ku - nữ hoàng Lava được phong Khun Chương cho thấy Me (Mẹ) ít nhất cũng là từ chỉ hoàng hậu, công chúa Lava tương ứng với Mị của Mị Châu, Mị Nương (công chúa con vua Hùng, Thục, vợ Chử Đồng Tử); xa hơn với họ Mị được coi là họ của người (đúng hơn của vua chúa) Việt nước Sở và người Lạc Việt (Sử ký).

Tên gọi Mê/Mi Linh - thành đô của Hai Bà Trưng; tên sông Mã/Mạ ở vùng Đông Sơn; tên sông Cái = sông Hồng rất có thể những hồi âm vang vọng nhất và cuối cùng của việc dùng các từ chỉ Mẹ chỉ địa danh - một truyền thống Môn - Lava.

Sau này, triều đình Huế không ngẫu nhiên dùng từ mẹ để chỉ hoàng gia. Cần nói thêm, văn hóa Huế còn đang bảo lưu nhiều yếu tố văn hóa Việt - Mường cổ. Trần Từ (1996) đã từng chứng minh món ăn Huế, kể cả món ăn “trong Nội” (trong cung đình) là món ăn Mường, hay có gốc món ăn Mường.

## 11. Me Ku - Chăm Đêvi - Ý Lan - Mẹ Liễu

Hệ thống xã hội Lava là một hệ thống lấy người mẹ - người đàn bà

---

<sup>75</sup> Có thể thấy sự tương ứng nh/l/k/s và m/n qua: Swa = Sawa = Java = Lava = Kava; nái = mái = cái (Việt); nang (Bisu) = mang (Puen) = đại từ 2 trong tiếng Bisoid - Tạng Miến (Bradley: 254).

làm trung tâm (matri-centred system) tức mẫu quyền, mẫu hệ, cư trú  
đăng vợ... Ya Thao Lava Cok = bà vua tổ Lava là người chia đất phân  
mường cho các con trai. Như trên đã nói, một hoàng hậu chấp chính  
Lava có tên Me Ku. Một nhân vật nổi tiếng khác là Chăm Đêvi - nữ  
hoàng gốc Lava được coi là người đã sáng lập ra kỷ nguyên mới cho  
vương quốc Môn Haripunjaya (Lamphun) thế kỷ VIII bằng cách tiếp  
thu Phật giáo...

Truyền thuyết về việc 50 con trai theo Mẹ Âu Cơ ở lại vùng núi,  
lập nước Văn Lang; việc Trọng Thủy ở rể nước Âu Lạc và Mỵ Châu  
được giữ nỏ thần; hiện tượng Hai Bà Trưng, Bà Triệu cùng các nữ  
tướng lãnh đạo những cuộc khởi nghĩa đầu tiên dành độc lập; vai trò  
của nhà vợ Ngô Quyền đối với sự nghiệp của Dương Đình Nghệ; việc  
Thái Hậu Dương Vân Nga (tên Việt Ý La/Ý Lan?) chấp chính thời  
Tiền Lê trong mối quan hệ đặc biệt với Lê Hoàn... rõ ràng đều phản  
ánh hệ thống đó.

Một câu hỏi: tên núi Ý La ở Tuyên Quang - nơi thờ Mẫu Thượng  
Ngàn; tên bà Chúa Liễu - trong hệ thống đạo Mẫu - thờ Mẹ của người  
Việt; tên đền Thụ La thờ thành hoàng La thành... liệu có liên quan  
đến các biến thể của tên gọi Lava/La/Lua/Liao/Lieu?

## **12. Quan hệ Vietic - Palaungic - Bahnaric - Katuic - Monic qua tên gọi tộc người**

Theo Haudricourt (1953), vị trí đúng của tiếng Việt (Vietic) là giữa  
nhóm Palaung - Wa (Palaungic) ở Tây Bắc và khối Môn - Khơ-me ở  
Tây Nam trong hệ Nam Á.

Nguyễn Văn Tài (1987: 174) cho biết: nhóm Việt - Mường (= Vietic)  
gồm 9 ngôn ngữ, (của các tộc) Tha Vung, Palatan, Arem, Mã Liềng,  
Sách/Mày/Rục, Poọng, Cuối, Mường, Việt.

Theo Diffloth (1991), nhóm Vietic gồm các tiểu nhóm: Bắc (Việt,  
Mường, Nguồn); Tây Bắc (Toum, Lihà, Phọng/Cham); Tây (Ahoc,  
Ahao, Ahlao); Đông Nam (Chứt, Rục, Sách, Mày/Cuối); Tây Nam

(Aten, Thémaru, Arao/Ahao/Ahlao, Makang, Malang, Maleng, To'è); Nam (Kri, Phong, Mlengbrou).

Parkin (105) cho hay: nhóm Palaungic gồm các tộc Palaung, Puman/ Bulang, Pouma, Riang/Lang/Yang, Mảng, Danaw, Wa/ Va/Vu/Kava/Lave/ Ravet/Krak, La, Khalok/Kha lo, Kala, Samtau (Xam tao), Kon Keu hiện ở Thái Lan, Miama, Vân Nam - Trung Quốc, Việt Nam.

Haudricourt (1953) coi tiếng Khơ-mú và Diffloth (1980), coi cả tiếng Lamet (hiện thuộc Khmuic) cũng nằm trong nhóm này. Trong khi đó Matras và Ferlus muốn gộp hai nhóm Khmuic và Palaungic thành một nhóm rộng hơn. Cần nói thêm, theo Nguyễn Văn Lợi (1998) người Polju ở Quảng Tây có tên tự gọi Polju, được người Hán gọi là Lai/Hlai giống với một nhóm Lê và được các học giả Trung Quốc xếp vào tộc Klao (chú ý: Lao = Lai = Lju và Polju = Klao). Tiếng Polju được Benedict xếp vào Vietic; được Nguyễn Văn Lợi và đồng nghiệp xếp cùng nhánh với tiếng Mảng (Palaungic).

Có lẽ, khối Môn - Khơ-me ở Tây Nam đó trước hết có nhóm Katuic, bởi theo Diffloth (1991), trong hệ Nam Á, Katuic là nhóm gần gũi Vietic nhất và cách đây hơn 4000 năm có một khối ngôn ngữ Vietic - Katuic chung. Trên cơ sở này, Nguyễn Tài Căn (316) xác định: tiếng Việt thuộc nhóm Việt - Mường, tiểu chi Việt Chứt, thuộc khối Việt - Ca-tu, khu vực phía Đông ngành Môn - Khơ-me, họ Nam Á.

Theo Parkin (83), nhóm Katuic gồm các tộc: Ca-tu, Kantu, Bru, Tro/So, Tiaii, Mang Kong, Pacoh, Ta-ôi, Ong/In, Ngeq, Kriang, Khiang, Kuy/Kui/ Kuoy, Katang, Kaleung/Kaloq, Lor/Noar...

Ngoài ra, theo tôi, có thể đưa nhóm Bahnaric vào khối Môn - Khơ-me ở Tây Nam dựa trên sự gần gũi của các từ cơ bản trong họ từ Người của nhóm này với nhóm Vietic.

Cũng theo Parkin (68), nhóm Bahnaric gồm các tộc Stieng/ Sedieng/Kedieng/Rmang, Mnong/Nong/Prong/Prang, Rlam/Rolom/ Lam, Chrau/Jro/Ro, Koho/Maq/Sre/KonCau/Lat/Lac/Riong/Laya, Bahnar, Sedang/Hadang/Salang/Roteang/Hoteang/Xodang/KaGiong/

XaGiang/Hayan, Halang, Jeh/Yeh/Dram/Langya/BriLa, Hre/Kare/Zava/Rabah/ Strieng/Triêng, Cua, Todra, Koyong, Duan, Bout, Kayong/Katang, Bolove/ Loven/Laven, NhaHon, Brao/Lave/Krung, Cheng/Tariang, Sapuan, Oi, Souq, Tampuon/Tamoeun, Pragar.

Trong khi đó, theo Phạm Đức Dương (1998: 64, 67) nhóm Katuic là nhóm mang đậm yếu tố Môn và nhiều công trình nghiên cứu cho rằng người Lava/Lua là một ngành của người Môn.

Như đã nêu, tên tự gọi và được gọi Mon/Mwon/Mol/Mwal/Mang của người Mường về cơ bản tương ứng với tên tự gọi của người Môn = Mun/Man (Monic) có gốc rmang/ramang/rmeng/rang/reng (Maspero: 724, Parkin: 61) cũng như với tên gọi người Mảng (Palaugic).

Từ các mối quan hệ trên, so sánh các tên gọi tộc người, bao gồm các biến thể và tên các nhóm địa phương của các nhóm Palaugic - Vietic - Katuic - Bahnaric - Monic ta thấy nhiều mẫu số chung:

a. Từ Nha (<Ya) giữa các tên tự gọi Nha Chút, Nhà Làng (Vietic) - Nha Kur (Monic) - Nha Hon - Langnha (Bahnaric).

b. Từ Lang (<Yang) và các biến thể của nó: Talaing/Rang (Monic) = Kriang/Khiang (Katuic) = Taliang/Tariang/Triêng/Prang/Salang (Bahnaric) = Malang /Maleng/Mlengbrou/Nhà Làng/Salang/Xolang (Vietic) = Bulang/Palaung/Riang/Lang/Yang (Palaugic)...<sup>76</sup>

c. Từ La/Lo và các biến thể của nó: Khalo = Chút (Vietic) = Kaloq/Nor/ Loar (Katuic) = Khalok/Khalo/La/Va (Palaugic) = Laya/Alak/Bri La/Zava/Ro (Bahnaric)...

d. Từ Kuoi: Cuối (Vietic) = Kui/Kuoy (Katuic) = Keu (Palaugic) = Kuoi/Kuy/Kui/Kuoy = Người = tên tự gọi của người Pear (Khơ-meric).

Sự trùng giống tên gọi trên trong một chừng mực đã phản ánh sự phân tán, chuyển hóa và đan xen của các tộc người có quan hệ cội nguồn.

<sup>76</sup> Taliang là một tên gọi của người Môn. Theo Nai Pan Hla (1992: 3), tên Taliang có gốc từ Miến cổ Tanluin (kẻ man rợ) và bị người Môn coi là tên miệt thị. Tuy nhiên có thể chứng minh Taliang < Ya Yang = Con Người... và nghĩa man rợ cũng là nghĩa phát sinh tương tự các tên Man, Mọi, Xá...

### 13. Trống đồng

Trong một chuyên khảo về trống đồng ở Đông Nam Á, Kempers (389-401) dẫn tư liệu từ nhiều học giả cho biết:

a. Trống đồng (yàan) là nhạc cụ quý nhất của người Yuan Kammu ở Lào. Từ yáan (Kammu) rất gần với từ yang (Karen) và yang deang (dùng ở Thái Lan). Quan niệm phổ biến của người Kammu là trống đồng được mua ở Miến Điện, trống do người Lwa/Lva (Lava) đúc. Tại vùng Yuan ở Lào cũng có một làng Lva ...

b. Trong đời sống xã hội và tín ngưỡng của người Lamet, trống đồng có vai trò rất quan trọng. Người Lamet tiếp thu từ klo = trống đồng từ người Karen và mua trống từ vùng Bắc Thái Lan. Chắc chắn, người Lamet không tự đúc được trống mà mua nó từ người Niang - có thể là một nhóm Karen - ở Mường Karen, gần Chiềng Mai Thái Lan...

c. Người Karen thường nói họ mua những trống đồng cổ nhất từ người Yu ở Vân Nam hoặc người Wakawtha/Vakaotha/Swa ...

d. Trống Ongbah được phát hiện ở hang Ongbah - tỉnh Kanchanaburi, vùng giữa hai con sông Me Khwae Noi và Khwae Yai, theo Parkin (108), vùng này là đất của người Lava.

Trong ba trường hợp đầu, tộc người đúc trống đồng được coi là Lva, Niang, Yu và Vakaotha/Swa. Ta đã thấy ở trên Swa=Java-Lua = Lava. Tên gọi Niang của nhóm được ngờ là người Karen cũng gọi tới Lang<Yang>Yan>Yavana>Yuan>Yunok. Phải chăng đây là một nhóm Lava Karen hóa hoặc Karen Lava/Yang hóa? Tên gọi Yang của người Karen ở Bắc Thái Lan cũng nằm trong trường hợp này. Trường hợp cuối cho thấy rất có thể chủ nhân trống đồng Ongbah là tổ tiên người Lava ở vùng đó.

Như vậy Lạc Việt = Lava = Lão = Yang = Yuan là một tộc người có truyền thống đúc trống đồng nổi tiếng ở Đông Nam Á. Điều này lại tương ứng với việc đất của người Lava/Lạc Việt ở khu vực Bắc Việt Nam liền kề với Nam Trung Hoa và Vân Nam - được coi là ứng cử viên

sáng giá nhất cho đến nay cho danh hiệu quê hương của những trống loại Heger I cổ nhất (Kampers: 213). Đáng lưu ý là các từ gọi trống đồng yan/yang/klo lại gần như trùng khớp với tên gốc tộc người, tên nước, tên sông và tên thủ đô Klo/Cổ Loa, Yang/Nha Lang của người Lava/Lạc Việt.

#### **14. Điều khắc gỗ**

Theo Kaufmann (1980: 110), người Lava là tộc người duy nhất ở vùng Bắc Thái Lan có nghệ thuật điêu khắc gỗ và tài điêu khắc gỗ của họ rất điêu luyện, đặc biệt trong điêu khắc nhà làng với cột, kèo, xà, đầu hồi đầy trang trí và các biểu tượng ma thuật như rắn, sừng trâu, thần lùn...

Ta cũng biết, trong các tộc người ở Việt Nam, người Việt có nghệ thuật điêu khắc gỗ tinh xảo nhất với điêu khắc đình làng Việt rất nổi tiếng và là tinh hoa của nghệ thuật dân gian Việt trong đó rồng là biểu tượng chủ đạo.

#### **15. Gừng**

Trong lễ Songkran (lễ gốc Lava - Môn có cả ở người Lự Vân Nam), vua Chiang Mai/Lanna cùng với triều thần từ hoàng cung ra sông, tới một thủy đình dựng giữa sông Me Ping, xuống sông tắm gội sạch sẽ rồi lên mặc trang phục truyền thống. Sau đó, các quan làm lễ té nước lên người vua cầu phúc. Trong dịp này, người Lava và người Yang (Karen) sống ở Mae Sariang và vùng phụ cận tới dâng tặng vua hoa, thuốc Lào và chuối. Nhà vua nhận các lễ vật, hút thuốc. Một lễ vật đặc biệt khác là gừng. Theo quan niệm của người Lava, khi nhà vua nhai gừng và phun bã lên người họ, sẽ đem lại cho họ nhiều điều tốt lành.

Trong Mo Mường (1487) có đoạn kể: khi đúc trống đồng không được, cho rằng trống bị ma ám, thợ đúc trống phải đi tìm gừng bỏ vào miệng nhai phun vào trống đồng để đuổi ma, nhờ đó mới đúc được trống.



## 16. Nguồn gốc biển - Nam Đảo - Lava - Lakkia?

Theo Ratanakul (265), từ những mô típ cá sấu khắc trên cột nhà làng và việc dùng cá làm vật truyền tin cho samang, công chúa (Thái Lan) Viphavadee Ransit đã đưa ra giả thuyết về nguồn gốc biển của người Lava hay sự thiên di bắc tiến của họ.

Ta cũng biết, ở người Mường cá cũng xuất hiện trên một nghi trượng của bố mo (Trần Từ, 1997: 175).

Có lẽ với những yếu tố văn hóa biển đó và nguyên nhân nào chưa rõ mà người Lava tuy nói tiếng Nam Á nhưng lại được các tác giả của cuốn *Các tộc ít người ở Thái Lan* (1970: 937) coi là thuộc khối Nam Đảo.

Cần nói thêm, theo Theraphan (1998: 119) - nhà ngôn ngữ học Thái Lan thì nhóm Lavi ở Lào có tên gần gũi với Lavua/Lava lại cũng được Chazée (1995) trong cuốn *Bản đồ các tộc người, và nhóm tộc người*, ở Lào coi “có thể là nhóm Nam Đảo”. Tiếng Lavi là Nam Á hay Nam Đảo, đó là điều cả Diffloth, Chamberlain, Lemoine, Ferlus đều quan tâm và hỏi Theraphan sau một chuyến nghiên cứu điền dã ở người Lavi. Và câu trả lời của Tharaphan là: tiếng Lavi thuộc nhóm Bahnaric - Nam Á.

Trong khi đó, nhiều học giả vẫn coi Lạc Việt = biển tương ứng với Âu Việt = núi; văn hóa Đông Sơn là văn hóa biển; người Đông Sơn là cư dân đi biển (Kempers: 245)...

Vấn đề truyền thống biển hay gốc Nam Đảo của người Lava còn liên quan đến một vấn đề cũng gây tranh cãi khác: thành phần tộc người và chủ nhân của nước Phù Nam - được coi là một đế quốc - liên quốc gia cổ đại lớn nhất ở Đông Nam Á (thế kỷ I - V).

Như trên đã nêu, Vicit cho rằng người Lava đã là chủ nhân của nước Phanom/Phù Nam có thủ đô là Nakhon Phanom.

Nhưng Pellio (1903), Finot (1915), Coedes (1962)... đều coi Phù Nam là quốc gia cổ Ấn Độ hóa của người Khơ-me.

Doumes (1977: 100) coi “Người Môn Ấn Độ hóa đã lập ra nước

Phù Nam” gắn với quan điểm của Loofs (1979), coi người Phù Nam gắn gũi với người Môn hay là Proto Mon.

Nai Pan Hla (1992:20) - một học giả Môn “một mặt coi chủ nhân nước Phù Nam là người Môn - Khơ-me nói chung, mặt khác dựa vào các hiện vật khảo cổ cho rằng người Phù Nam có tín ngưỡng Ấn giáo hơn Phật giáo, như vậy, vai trò của người Môn trong đế quốc Phù Nam yếu hơn người Khơ-me do người Khơ-me chủ yếu theo Ấn giáo còn người Môn chủ yếu theo Phật giáo. Sự tan rã của Phù Nam vào cuối thế kỷ VI chính là do mâu thuẫn tôn giáo mà người Môn và người Khơ-me đã tách ra lập các vương quốc riêng theo các tôn giáo riêng của mình. Miền Đông Phù Nam trở thành Kambuja/Cambodia, còn miền Tây Phù Nam là vương quốc Môn Dvaravati.

Bình Nguyên Lộc (532) coi người Phù Nam là người Mã Lai đợt 2 nói cùng ngôn ngữ với người Chăm và cả với người Mường tức ngôn ngữ Nam Đảo. Một bằng chứng là tên các đảo ở Trung và Nam Bộ đều được gọi bằng từ Cù Lao <Pulao = đảo (Nam Đảo); thuyền biển ở Nam Bộ được gọi là ghe cửa <gay kuala (Mã Lai)...

Hà Văn Tấn (1998) một mặt dựa vào điều mà Lương Thử nói có một tộc người trên đảo cách Phù Nam 8000 dặm gọi là Pijian (Pekan - Malaysia) nói giống tiếng Phù Nam, mặt khác dựa trên tài liệu khảo cổ học về văn hóa Óc Eo (riêu tứ giác không có vai, bên có nấc là đặc trưng cho bán đảo Mã Lai và Java; bình gốm có khắc hình mái chèo, mối quan hệ Óc Eo - Sa Huỳnh; mộ vò - một truyền thống Nam Đảo... cũng cho rằng: phần lớn chủ nhân văn hóa Óc Eo và từ đó thành phần chính của chủ nhân Phù Nam nói tiếng Nam Đảo.

Điều đáng nói là trước đó khá lâu, Maspero (145) bằng các tư liệu truyền thuyết và thư tịch đã chứng minh khá thuyết phục và rất cụ thể rằng nước Phù Nam trong thư tịch Trung Hoa chính là nước Lâm Ấp = Champa tối cổ; rằng tiền chủ của Vương quốc Cambodge (Campuchia) chính là người Chăm; rằng Prah Thong - vua Cambodge đã đánh đuổi các hoàng tử Champa/Phù Nam chạy ngược lên phía Bắc để rồi lập ra vương quốc Champabassak/Chambassak/Bassak ở

Lào; sau đó, con cháu các hoàng tử đó lại tiến hành các cuộc chinh chiến lớn về phía Nam. Bà cho rằng những cuộc chinh chiến của Fan Che Man - vị vua Phù Nam trùng hợp với sự khởi đầu của nước Lâm Ấp và gắn với cuộc khởi nghĩa của K'iu Lien (Khu Liên) đồng thời lưu ý hiện tượng một loạt vua Phù Nam, sau đó là vua Lâm Ấp có cùng họ Fan (Phạm). Bà cũng dẫn ý kiến của Gaspardone cho rằng, tên của Fan Che Man theo lệ thường viết tắt là Che Man và Che có thể là một danh hiệu tướng soái. Tuy nhiên, chúng ta biết Chế Mân chính là tên một vị vua Chăm đã lấy công chúa Huyền Chân nước Đại Việt (1307)...

Trong Chương Chamic, tôi sẽ chứng minh từ nguyên của tên nước Phù Nam là một từ chỉ người liên quan đến tên tự gọi của nhiều tộc người ở Đông Nam Á, trong đó, có người Chăm.

Vấn đề ở đây là, đế quốc Phù Nam vốn là một tập hợp của nhiều tiểu quốc của các tộc có nguồn gốc - truyền thống chung nhưng đang trong quá trình phân hóa, trong đó một vương quốc của một tộc người nào đó có thể đóng vai trò chủ thể vào những thời điểm khác nhau.

Maspero (791) dẫn Pelliot dựa vào thư tịch Trung Hoa cho biết: (theo truyền thuyết), vị vua đầu tiên của Phù Nam là một người con gái có tên là Ye -lieou/Lieou - ye (Liêu Diệp). Sau đó, một người đàn ông từ nước Ki/Kiao có tên là Houen-t'ien (Hỗn Điền) nhờ có chiếc nỏ thần trong một cuộc thủy chiến đã chinh phục đất nước của nàng, thay nàng làm vua và lấy nàng làm vợ. Truyền thuyết này sau được Ấn Độ hóa với tên người con gái là Soma - con vua rồng Naga - vua Phù Nam; tên chàng trai là Kaundinya/Kundina từ Ấn Độ tới.

Truyền thuyết trên rõ ràng là anh em với truyền thuyết Mỹ Châu - Trọng Thủy. Mặt khác, Maspero (712), cũng nói về những con thuyền rồng thuyền chim, về bà tổ của vương triều, về tục xăm mình được coi là một tục nguyên thủy của người Phù Nam... và cho rằng rất có thể, cái tạo nên Phù Nam đã là một phần của “văn hóa Đông Sơn”.

Vấn đề là tên gọi Lieou Ye rất có thể là một biến âm của Lava (như đã biết, một phiên âm Hán - Việt của Lo/La/Liao là Liễu). Mặt khác,

tên gọi Houen-tien/Kaundina/Kundina từ nước Kiao cũng lại gần gũi với Hùng - Khun - Cao - Keo.

Như vậy, vương quốc đầu tiên của Phù Nam trong truyền thuyết phù hợp với tên gọi vương quốc Nakhon Phanom = Phù Nam đầu tiên của người Lava như quan điểm của Vicit và tên gọi nữ hoàng của vương quốc Lava này cũng là Lieou Ye = Lava.<sup>77</sup>

Đến đây, vấn đề người Lava/Lavi/Phù Nam được coi là người Nam Đảo đã có thể được giải thích như sau:

Trước sự bành trướng mạnh mẽ của người Hoa xuống vùng Nam Trung Quốc, người Lava đã là một thành phần của khối Bách Việt di cư xuống Đông Dương và tiếp đó tới vùng quần đảo Đông Nam Á.

Theo Edmondson thì Lakkja = Lakkjam = Chăm. Nhưng bảng phân loại các tộc Thái - Kàdai của Haudricourt và Perlus (1994) lại đưa ra tên Lajia (Lakka) rất gần với Lava bởi ya>jia/ra/va. Một tên gọi cổ của người Lava là Milakkha, rõ ràng gần gũi với Lakka. Vấn đề là Lakka cũng tương ứng với Hakka/Hắc cá/Lạc Việt ở Chiết Giang, Phúc Kiến. Trong khi đó Suwa (1989 - Hình 12) coi Lakkyia là một nhóm Dao. Người Hắc cá/Khách Gia cũng được coi là người Mân Việt và rất có thể Mân< Man/Môn.

Và một khi Lava = Lạc Việt = Lakkyia = Chăm = Dao = Man/Môn = Mân Việt thì việc coi người Lava có gốc biển = Nam Đảo; coi ngôn ngữ Lavi/Lave (một nhóm Lava cổ) thuộc hệ Nam Đảo; coi Mường - Chăm là cùng một khối Mã Lai đợt 2 = Nam Đảo; việc xác định chủ nhân Phù Nam (Lava/Môn/Chăm) nói tiếng Nam Đảo; việc Madroll (1937) nói về việc những thuyền nhân Hok Lo vượt biển từ Mân Việt - Phúc Kiến tới lập nhóm Lạc Việt đầu tiên ở châu thổ sông Hồng vào thế kỷ VI TrCN... là những điều có thể hiểu.

Có lẽ, sự gần gũi do chung cội nguồn Lava/Lạc Việt - Lakkia/Chăm cũng là một nhân tố quan trọng giải thích vì sao năm 39 khi Hai Bà

---

<sup>77</sup> N.P.Hla (121) dịch Nakhon/Nakom Pathom (Môn cổ) = thành phố đầu tiên. Nhưng Higham (335) lại coi nakhon<nagara (Skr)> Angkor (Khơ-me) = nagar (Chăm).

Trung lãnh đạo cuộc khởi nghĩa chống nhà Hán, nhân dân các quận Cửu Chân, Nhật Nam và Hợp Phố đều hưởng ứng để trong thời gian ngắn, đã chiếm được 65 thành trì; vì sao năm 722, khi Mai Thúc Loan - tự xưng là Mai Hắc Đế từ một làng làm muối ở bờ biển Hà Tĩnh đã lại có thể tập hợp người từ cả Lâm Ấp, Kim (Khu) Liên nổi dậy lật đổ ách đô hộ của nhà Đường “dành lại toàn bộ nước Nam”. Nhà sử học Mỹ Taylor (1983) khi đề cập đến sự kiện này, đã thấy bối rối khó hiểu trước việc các tộc người vốn được coi là khác nhau, ở các vương quốc khác nhau lại có thể thống nhất lại trong một cuộc khởi nghĩa như vậy...

## TẠM KẾT LUẬN VÀ CÂU HỎI

Hà Văn Tấn, trong bài “Văn hóa Phùng Nguyên và nguồn gốc dân tộc Việt” (1976: 98) từng viết: người Lạc Việt là tổ tiên trực tiếp của các dân tộc nói tiếng Việt - Mường ở Việt Nam. Đó là một luận điểm đã được nhiều học giả ủng hộ, ít người nghi ngờ điều này, dầu còn nhiều vấn đề cần làm sáng tỏ. Nhưng chúng ta cần chú ý rằng Lạc Việt là một tộc danh mà giới hạn xác định của nó quá ư rộng rãi. Qua thư tịch cũ, người ta biết đến những người Lạc Việt ở Quảng Đông, Quảng Tây, Quý Châu, Hải Nam và cả ở vùng sông Hán. Như vậy, “Lạc”, dầu là một khái niệm hẹp hơn “Việt”, vẫn là một cái tên phạm chỉ... Tìm nguồn gốc người Việt hiện đại ở người Lạc Việt xưa... là một điều hợp lý. Thế nhưng một câu hỏi hiển nhiên sẽ được đặt ra là: người Lạc Việt vốn ở đây, trong các lưu vực sông Hồng, sông Mã, sông Lam, hay từ đâu tới? Mã Lai chăng? Dương Tử chăng?”

Trả lời câu hỏi đó, Hà Văn Tấn (1978), Phạm Đức Dương (1998) dựa vào: một kiểu hoa văn trên gốm đặc trưng cho văn hóa Phùng Nguyên - được coi là văn hóa vật chất của người Lạc Việt - chỉ tìm thấy ở khu vực phía Nam; truyền thuyết về đô thành đầu tiên của Kinh Dương Vương ở Hoan Châu và cuộc tuần du của Kinh Dương Vương từ Hoan Châu ra Bắc; các ngôn ngữ Chứt, Pong ở Quảng Bình, Nghệ

Tĩnh là đảo ngữ còn sót của khối Tiên Việt - Mường chung... đã đưa ra giả thuyết: vào thiên niên kỷ II TrCN, do sự “đồn toa” từ phương Bắc xuống, do sức ép dân số ở vùng núi, nhất là do sự kích thích của văn minh lúa nước, cư dân Tiên Việt - Mường - những người săn bắn hái lượm và làm nương vùng cao đã ào ạt xuống vùng trũng quanh vịnh Hà Nội và đã cộng cư với các tộc người nói tiếng Tày - Thái, áp dụng mô hình kinh tế - xã hội lúa nước của người Tày - Thái trong quá trình khai phá đồng bằng sông Hồng, từ đó hình thành một cộng đồng mới: cư dân Việt - Mường...

Quan điểm trên về nguồn gốc người Lạc Việt/nhóm Tiên Việt - Mường về cơ bản phù hợp với quan điểm của một số nhà ngôn ngữ học về nguồn gốc nhóm Vietic.

Theo Nguyễn Tài Cẩn (319), áp dụng nguyên tắc ngôn ngữ học địa lý, Yakhontov, Ferlus, Difloth đều nhất trí coi cái nôi của Proto Vietic là ở khu vực miền núi Hà Tĩnh - Quảng Bình - Quảng Trị sang đến Trung Lào, do nhiều ngôn ngữ giữ được nhiều nét cổ Vietic đang vây quanh ở khu vực này. Một cơ sở nữa là theo Coedes (1935) ở văn bia cổ của Khơ-me, để chỉ 12 con vật, người Khơ-me thường cổ không dùng hệ thống tên gọi Khơ-me hay Hán mà dùng tên gọi của Proto Việt Chứt.<sup>78</sup> Điều này cho phép phỏng đoán rằng có một thời, tổ tiên cư dân Vietic và tổ tiên người Khơ-me đã là láng giềng của nhau, ở cạnh nhau, trao đổi tiếp xúc ngôn ngữ với nhau. Từ khu vực đó, một bộ phận cư dân ở lại quanh quần vùng quê hương xưa tiếp tục quan hệ tiếp xúc cũ với cư dân Katuic, Bahnaric, Khơ-meric, Monnic, một bộ phận vượt sang đồng Trường Sơn, tiến ra phía Bắc tiếp xúc với cư dân Thái - Kađai, tiếp thu ảnh hưởng Thái - Kađai, rồi Hán để tạo ra hai nhóm Pọng - Chứt chung ở miền núi phía Nam và Việt Mường chung ở phía Bắc...

Chamberlain - một chuyên gia về ngôn ngữ và lịch sử người Thái trong các bài viết gần đây nhất (1998) cũng đưa giả thuyết tương tự

---

<sup>78</sup> Các từ đó là: msan- raka-rong-tho (Khơ-me) = săn/tăn, ka/ga, rong/hong, tho (Mường) = răn, gà, rỗng, thỏ (Việt).

về nguồn gốc nhóm Vietic. Theo ông, toàn bộ người Việt, Âu, Lạc là người nói tiếng Thái - Kadai sống ở Nam Quảng Đông, Quảng Tây, từ đồng bằng sông Hồng đến ít nhất là lưu vực sông Mã trước khi người Việt - Mường từ phía Nam tới sau này, vào khoảng giữa thời nhà Đường (năm 618-906) khi có sử Tàu và thế kỷ XIV - khi có sử Việt viết bằng chữ Nôm. Người Việt Hán hóa đã đẩy người Lạc Thái vào rừng núi... Quê hương của Proto Vietic chắc chắn là ở rừng núi phía Nam, bởi ở phía Bắc hiện không có tộc nào thuộc nhóm Vietic cả. Người Proto Vietic là dân săn bắn - hái lượm, còn Proto Thái là dân trồng lúa nước định cư.

Trần Quốc Vượng (1996: 79) khi nêu rằng trong rất nhiều di chỉ Phùng Nguyên có gốm xóp và bồn có nắp Hạ Long (Mã Lai cổ) cùng qua đá, liềm đá thời Thương Ân (1600 - 1100 TrCN) lại thiên về ý kiến cho rằng người Phùng Nguyên - tức tổ tiên người Việt đã đến “từ các thung lũng phía Bắc”, đem theo nghề nông, trồng lúa nước vốn đã phát triển ngàn năm trước đó ở các thung lũng và bồn địa giữa núi vùng Vân - Quý, Quảng Tây. Đồng thời ông cũng giả định chủ nhân của văn hóa Phùng Nguyên là cư dân Tây - Thái cổ vừa gần gũi Nam Á vừa gần gũi Nam Đảo hay người Kadai/Nam Thái.

Higham (132) cũng cho biết: một sự so sánh giữa vũ khí đồng Đông Sơn và vũ khí đồng tìm thấy ở mộ táng thời Chiến Quốc ở vùng Lĩnh Nam cho thấy có nhiều điểm tương đồng.

Cần nói thêm là Hashimoto (1972), Norman và Mei (1976) khi nghiên cứu ngôn ngữ Môn Việt đã chứng minh cư dân cổ của hai tỉnh Chiết Giang và Giang Tô vào thời đồ đồng (khoảng 200 năm TrCN), trước khi Hán hóa đã nói tiếng Môn - Khơ-me gần gũi với tiếng Proto Việt - Mường, và ít nhất hai từ tset = chết và siog = chó vẫn còn dùng cho đến tận năm 1800.

Cũng từ công trình của Norman-Mei, Meacham (1996: 96) lại nhận xét “Bằng chứng về sự tồn tại của một số từ Nam Á trong phương ngữ Môn mà Norman và Mei nêu ra tỏ ra rất mạnh mẽ... Không nghi ngờ gì nữa, rằng một số và có thể hầu hết người Yue ở Đông Nam

(Trung Quốc) nói tiếng Nam Á;... rằng người Việt Nam (đúng hơn người Việt) có cội nguồn trực tiếp từ người Yue ở Bắc Việt Nam và Tây Quảng Đông... Tiếng Quảng Đông có thể bắt nguồn từ một ngôn ngữ tương tự tiếng Proto Việt - Mường.

Từ việc phân tích so sánh các từ chỉ người, tên gọi tộc người trong các hệ ngôn ngữ Đông Á và Đông Nam Á, chúng ta đã thấy họ từ Người Vietic/Lạc Việt thuộc về ngôn ngữ Nam Phương nhưng cũng mang nhiều yếu tố chung từ một tầng gốc cổ xưa hơn nữa - ngôn ngữ Tiên Đông Nam Á - Đông Nam Á. Nói một cách khác, cũng có thể coi ngôn ngữ Lạc Việt là một dạng ngôn ngữ Kadai hiểu theo nghĩa của Haudricourt (1962) là điểm giao nối các hệ ngôn ngữ Đông Nam Á, không chỉ Thái - Nam Đảo mà còn cả Nam Á - Tạng Miến.

Giờ ta hãy xem xét lại luận điểm nguồn gốc nhóm Vietic từ phía Nam.

Nếu nguyên tắc địa lý học lịch sử coi nơi có sự tập trung và đa dạng nhất của một nhóm ngôn ngữ là quê hương của nhóm ngôn ngữ đó là đúng thì có lẽ không phải bàn thêm gì về quê hương của Vietic ở miền Trung Việt Nam - Lào. Vấn đề ở đây là, phải chăng, quê hương Vietic chỉ là nơi đã diễn ra sự phân chia của người Lạc Việt - tức Proto Lava - Proto Vietic?

Cần nói thêm, nguyên tắc này cũng được Bellwood, Blust dùng để chứng minh Đài Loan là quê hương của hệ Nam Đảo. Tuy nhiên, khi tìm cách bác bỏ luận điểm nguồn gốc của người nói tiếng Nam Đảo là Nam Trung Hoa, Miacham (1985: 93) - một nhà khảo cổ học đã bác bỏ nguyên tắc này, cho rằng có nhiều nhân tố có thể góp phần tạo ra tính đa dạng ngôn ngữ ở Đài Loan, thí dụ như sự đa dạng văn hóa, tính biệt lập, sự di cư, sự hóa thạch ngôn ngữ... Ông đưa ra hiện tượng nhóm ngôn ngữ Asilian ở Malaya có sự phân hóa rất cao, vị trí lại xa về phía Nam so với các ngôn ngữ chính của ngành Môn - Khơ-me nhưng không ai cho rằng Sumatra là quê hương của Proto Môn-Khơ-me (?).

Như đã nêu trên, đã có một số bằng chứng đầu tiên về mối quan hệ Yunok - Âu Lạc, Ngan Yang - An Dương... đủ để đoán định rằng: một



bộ phận người Lạc Việt - Văn Lang/Nha Lang/Dạ Lang của nước Âu Lạc, sau khi thành mất bởi Triệu Đà đã di tản thành nhiều nhóm, nhiều đợt, theo nhiều ngã đường xuống phía Nam (Tây Nguyên - tổ tiên nhóm Bahnaric), sang Lào lập ra nước Swa/Java, tới Bắc Thái Lan lập ra nước Yunok... nhưng tất cả đều mang tên - hỗn người Lava hỗn nước Văn Lang/Nha Lang/Dạ lang/Âu Lạc.

Điều cần nói thêm là, chính ở địa bàn miền Trung này, theo truyền thuyết, đã có một nước nhỏ mang tên Dạ Lang ở bờ sông Mã - Thanh Hóa; có một xã với tên cổ Nhà Làng ở Hà Tĩnh; có một tộc mang tên Nhà Làng ở Nghệ An... tương ứng với điều mà Hậu Hán thư nói đến là “có người man di Dạ Lang ở biên giới Cửu Chân, Nhật Nam”; với điều mà Steine chứng minh đó là có sông Dạ Lang > sông Hằng Giang ở Quảng Trị ngày nay (Bình Nguyên Lộc: 774).

Mặt khác, không ngẫu nhiên mà Khalo là tên từng được dùng để gọi chung các nhóm Vietic ở miền núi Quảng Bình và tên gọi này có họ hàng với tên Lo/Lạc, tên thành Cổ Loa, tên sông Cà Lồ, sông Lô... Việc truy nguyên lại tên gọi các nhóm Vietic khác ở vùng này với tên gọi Yo/Salang/Nhalang, Nguồn/Yuan, Chút/Chắc/Chok... cũng góp phần khẳng định mối quan hệ giữa các tộc này với nước/người Văn Lang - Yang - Yuan - Yunok.

Như vậy, cần và có thể coi các tộc Vietic ở miền Trung Việt Nam là những cư dân Lạc Việt của nước Văn Lang - Âu Lạc xưa đã từ phía Bắc vào Nam như một quy luật trong sự phát triển lịch sử chung của người Việt cũng như nhiều tộc người ở Đông Nam Á khác. Có điều, hơn 2000 năm nay, do nhiều nhân tố, lối sống và ngôn ngữ của các tộc Vietic ở đây đã bị mai một, biến dạng rất nhiều. Các đảo ngữ Vietic ở đây chỉ phản ánh tính bảo thủ hay sự hóa thạch của các nền văn hóa ngoại vi.

Trở lại với câu hỏi người Lạc Việt là ai, từ đâu đến? Qua những điều phân tích trên, phải thừa nhận rằng Lạc Việt, dù có truy gốc Lạc = Lo/Lua/Lava thì vẫn là một cái tên có phạm vi phân bố rất rộng, nhất là khi Lạc - Lý = Lê = Lão = Lai và Lava < Yaya < Ya/Việt/Bách

Việt.... Nhưng dù sao, chúng ta cũng đã có thể đưa ra một câu trả lời mới, cụ thể hơn. Điều quan trọng là chúng ta không chỉ xác định nghĩa đen của Lạc Việt = Con Người mà còn tìm ra một tộc người hiện còn tồn tại với tên gọi Lava/Lua/Loh/Lavie tương ứng với Lo Yue/Lạc Việt, với nhiều nét ngôn ngữ - văn hóa - lịch sử tương đồng với người Lạc Việt - Việt - Mường. Việc dùng từ Lạc Việt cho nhiều nhóm, người ở các địa bàn khác nhau, loại trừ một số trường hợp có thể do sự ngộ nhận, tùy tiện của các học giả xưa, còn lại là sự phản ánh hiện tượng phân tán của một tộc người trên một địa bàn rất rộng nhưng vẫn giữ được tên tự gọi (mà hiện tại người Hmông là một ví dụ rất điển hình).

Việc kết nối, đồng quy các bằng chứng ngôn ngữ học, sử học, khảo cổ học, nhân chủng học cho thấy nhiều nhóm thuộc khối Bách Việt mang đặc điểm nhân chủng Nam Mongoloid, từ nhiều hướng, ở nhiều thời điểm thuộc thiên niên kỷ I TrCN đã quy tụ và hòa nhập với các nhóm người thuộc chủng Australoid - chủ nhân của văn hóa đá mới Hòa Bình ở Việt Nam. Nhưng nhóm chủ thể - hạt nhân của nước Văn Lang (được thành lập vào khoảng năm 800 TrCN cùng với sự khởi đầu của văn hóa Đông Sơn) đã là nhóm Lạc Việt/Lava/ Lakka/Hok Lo cùng với người Mân Việt/Môn/Mường - đã từ vùng bờ biển Đông Nam Trung Quốc đến Việt Nam và cùng với nghề luyện kim, làm thuyền và kỹ thuật trồng lúa nước “theo nước thủy triều lên xuống” là một truyền thống - một ý thức phục hồi các quốc gia Việt cổ mà các tên gọi Nha Lang/Văn Lang/Yang/Yuan, tên vua Kinh Dương, An Dương, Âu Lạc/Yonok, tên tổ tiên Lạc Long - Âu Cơ... có liên hệ tiềm thức và ý thức với tên các quốc gia Dương Việt, U (Âu) Việt, Ngô Việt, Sở ở vùng hạ lưu sông Dương Tử từng được coi là của tổ tiên người Hmông - Dao. Sự trùng khớp tên tự gọi Mon/Mun/Man của người Mường - Môn - Dao; việc Yu Yue = tên đầy đủ của Việt trong sử Trung Hoa tương ứng với Yu = Dao và Yue - Việt, việc lang (Dao) = làng (Việt); việc tên gọi vua Sở = Hùng Địch tương ứng với tổ Bàn Hồ/Bàn Hùng (Dao) và Vua Hùng (Việt); Lakkyá được coi là một

nhóm Dao; việc nước Dạ Lang ở Quảng Tây, Quý Châu được coi là nước của người Miêu (= Mèo/Hmông); việc sử Trung Hoa coi Mân Việt + Tây Âu + Lạc Việt = Nam Việt = Dương Việt = Bách Việt và người Nam Việt mang họ Mi có chung tổ tiên với người Sở... là những bằng chứng ủng hộ điều này về mặt ngôn ngữ, có thể coi các tộc này là Nam Phương đã ít nhiều Hoa hóa trở thành Kàdai - Thái, nhưng thực ra, các từ chỉ người, nhà, làng, vua, quan... trong họ từ Người của các ngôn ngữ trên với tiếng Hoa có một cơ tầng chung có thể gọi là ngôn ngữ Tiền Đông Á - Đông Nam Á. Trong khi đó, ngôn ngữ của các nhóm bản địa Australoid vẫn là ngôn ngữ Nam Phương đã chuyển thành Nam Á.

Benedict (336) đã chứng minh các tên gọi Day>Thái, Yay>Giáy, Phlay/Hray/Blai/Lai/Hai/Loi>Lê,Layu>Liao>Lao,Mliau/Mlau>Mèo, Myen (Dao)... đều có gốc Mōlayu/Malay = Người.

Tôi cũng đã suy đoán rằng: người/ngài (Vietic) = bngai (Ba-na) = mnuih (Khơ-me, Ca-tu, Gia-rai, Ê-đê...) có gốc Malai/Malayu...

Theo Schmitd (1907) người Malay cổ có gốc từ Ấn Độ, nơi có các tộc Malaya, Malava sinh sống và Malay/Malava là địa danh có thể thấy ở khắp Ấn Độ.

Điều này cho thấy Lava đã là một tên gọi rất cổ cùng gốc Malaya và Himalaya - Tây Tạng chính là mảnh đất cội nguồn, khởi nguyên của người Lava/Lạc Việt...

Dù sao, với những câu hỏi lớn thuộc về lịch sử như người Việt hay Vietic là ai, từ đâu đến, đến thế nào và đến khi nào thì những câu trả lời cuối cùng vẫn còn ở phía trước. Hơn nữa, với riêng tôi, một loạt câu hỏi không nhỏ khác lại được đặt ra:

1. Trên đất Phù Nam, Yunok, Dvaravati cũng như ở Văn Lang - Đại Việt hay ở Phúc Kiến - Mân Việt, người Lava = Lạc Việt cùng với người Môn = Mường đã luôn ở bên nhau để vừa có những tương đồng và khác biệt đủ để các học giả phải tranh cãi xem chủ nhân Dvaravati, Phù Nam là Lava hay Môn... Từ góc độ ngôn ngữ, người Lava từng

được coi là một ngành của người Môn, nhưng hai tên gọi Lava - Môn dường như lại tương ứng với hai nửa của tên gọi Malaya/Malava (= Mal + Lava). Cho đến nay, hầu hết các học giả đều coi Việt và Mường là hai tộc tách ra từ Lạc Việt = Tiên Việt - Mường. Nhưng một khi Lava, Môn đều là hai tên rất cổ, tên Môn có quan hệ gần gũi với các tên Mun/Man/ Miên (Hmông - Dao) thì phải chăng ở Việt Nam từ thời dựng nước Văn Lang/Nhà Lang và xa hơn, người Việt và Mường đã là hai tộc người cùng gốc nhưng đã chia cành thành hai tộc khác biệt nhưng lại luôn gắn bó với nhau. Phải chăng đó là hai tộc có quan hệ lưỡng hợp?

2. Nếu Lava = Java = Raja - Dayak < Yaya thì phải chăng có thể coi người Java - người Toraja, Dayak là người Lava - vượt biển sang vùng quần đảo. Mối quan hệ Lạc Việt - Lava - Tofaja - Dayak ta đã thấy qua sự tương đồng nhà Đông Sơn - tongkonang Toraja - đình Việt ở Phần I. Và mối quan hệ Lava - Java, phải chăng trước hết là hiện tượng số lượng trống Heger I tìm thấy ở vùng quần đảo lại tập trung ở đảo - vùng người Java (xem bản đồ phân bố các di tích tiền sử và trống Heger I ở vùng hải đảo Đông Nam Á (Higham: 298)?...

## CHƯƠNG 2

# Nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ người trong nhóm Thái - Kadai

Tiếng Thái từng được xếp vào hệ Nam Á; hiện vẫn được các học giả Trung Quốc xếp vào ngành Choang - Đồng, hệ Hán - Tạng; được Benedict (1942) đưa về dòng Thái - Kadai - siêu hệ Nam Thái với sự chấp nhận của đa số giới nghiên cứu Đông Nam Á dù các học giả Lý Phương Quế (1959); Berlie (1992); Haudricourt và Ferlus (1996); Chamberlain (1998)... có đưa ra những bảng phân ngành, thành phần và tên gọi tộc người khác nhau.

Trong chương này, tôi sẽ xem xét họ từ Người trong tiếng Thái - Kadai trong sự so sánh với các từ tương ứng của các hệ Nam Á, Nam Đảo, Hán - Tạng.

Trên cơ sở đó, tôi sẽ đưa ra một số quan điểm mới về từ nguyên của tên gọi các tộc Thái; nguồn gốc một số từ chỉ hệ thống xã hội cổ truyền Thái; và cuối cùng về nguồn gốc và sự phát triển của các tộc Thái....

Các từ Thái - Kadai phần lớn lấy từ Benedict (1975); các từ Thái khác chủ yếu lấy từ Cẩm Trọng (1977, 1995), Condominas (1997); các từ Hán, Hán - Việt lấy từ Lý - Jim (1997); các từ Tạng Miến lấy từ Paul - Evis (1986) Bradley (1985). Các từ có ý nghĩa quan trọng sẽ được nêu rõ nguồn tư liệu.

# I. CÁC TỪ HIỆN CÓ NGHĨA ĐEN CHỈ NGƯỜI

Trong tiếng Thái - Kađai, như các thứ tiếng khác, cũng có nhiều từ cùng chỉ người.

## 1. Pu/Phu/Bu/Mu

Pu (Yay/Giáy/Nhắng) = po (Thái Nghệ - Tĩnh) = phu (Lào, Thái Đen, Sek = khu (La Chí) = bu (Xtiêng, Kháng) = mu (Hmông)...

Từ đó Pu/Phu/Bu/Mu gắn với tên gọi các tộc người nhóm Thái như Buyi/Bố Y, Bu Nong/Nùng, Phu Thay/Lào, Pu/Thu Lao, Mu Lao..., gắn với các cặp từ chỉ người như pu côn = con người, pu trai = con trai, pu ninh = con gái, pu lay = đàn ông...

So sánh với hệ Hán - Tạng có thể thấy: pu/phu/bu/mu có họ hàng với: (a)pu = bố/bác (Naga); pu/phu/bu = làng (Hà Nhì); fu (BK) = phu (Hán - Việt) = người con trai lớn/người chồng/người đàn ông; phụ = người đàn bà có chồng; phụ = bố/chú bác/ông nội; phủ = nhà ở của người quyền quý>chính phủ; mu (BK) = mẫu (Hán - Việt) = mẹ...

## 2. Côn/khon/kun

Côn/kôn (Thái Đen) = kun (Thái Trắng) = khôn (La Ha, Lào, Xiêm) = cần (Tày) = kun (Môn cổ) = kon (Khơ-me, Ba-na) = con (Việt)...

Benedict (335) không nêu từ này nhưng kết nối ulun (IN) với gon/ron (Thái) = won<gwon<goon (Choang) = hun (Dioi, Sek) = bon (Ông Bê) = nhen < ngen<ngon (Kam - Thủy) = zen/zơn (Thủy)...

Dễ thấy gon = kon, mặt khác ron = người (Thái)>ron/ron = nhà làng/nhà sàn (Môn - Khơ-me); bon=người (Ông Bê)>bon/buon = làng (Ê-đê, Gia-rai, Mnông); cần = người (Tày)>kan = đại từ ngôi 3 - giống đực (Mnông) = mẹ (Ca-tu)...

Cũng có thể thấy zen/nhen (Thủy) rất gần với rén (BK) = nhân

(Hán - Việt) = người, ngoài ra con/kun có họ hàng với kun (BK) = còn  
(Hán - Việt) = anh/anh em ruột/tình người do cùng nòi giống/nhiều;  
với quân = thủ lĩnh/người có quyền chức/vua; quan = quan lại/nhà  
của quan > quán = nhà/cửa hàng > quảng = nhà lớn, sự rộng, nhiều...

### 3. Ka/ca/kha/xa

Ca (Tày) = ka (Kađai, Proto Va) = pa (Katuic) = kha/xa = người/  
người phụ thuộc (Lào, Thái) = kẻ (Việt).

Chắc chắn: ka họ hàng với ga/uga (Lô Lô) = tôi; ca = từ loại chỉ  
con trai (La Hủ); các từ Hán Việt như cá = loại từ chỉ người/vật; quả  
= người đàn ông/đàn bà không vợ/chồng; ka (từ Hán cổ)>gia = nhà  
(Benedict: 328)...

### 4. Lak

Lak (Kam - Thuỷ) = la (La Ha) = hlek/hlok (Lê) = hla (Cơ Lao) =  
anak/ana (Nam Đảo) = laki (Đài Loan) = nak (Khơ-me) = na (Cơ-ho)  
= người/con.

Benedict (64) coi anak<lak = lớn dậy (to develop) họ hàng với  
laki = người đàn ông, người lớn (IN) nhưng theo logic của tôi là  
ngược lại.

Mặt khác, lak>luk (Thái) = con; lak (Proto Loloish)=chàng trai trẻ,  
người bạn.

Do có gốc Ya nên lak tương ứng với biyeh (Hà Nhì) = người; ya (La  
Hủ) = người /con; na (Cống) = đại từ 2 số ít; giai giả (Hán - Việt) =  
người; wa/ua (BK) = ngã (Hán - Việt) = tôi...

### 5. Lao

Benedict (336) coi law = người/người Lào có gốc (a)law<( /a)l/  
aw (Klao); họ hàng với tamlau (Bunun) = người; với mlau = người  
Hmông (Proto Hmông) có gốc mlan (Proto Hmông - Dao)<m()  
la/l/u tức họ hàng với mlayu (= người/người Malay/ Melayu/ Mã  
Lai)...

Có lẽ đúng hơn: Ya>na/la>nao/lao/nai/lai và Puya>Malai/Mlau/Klao...

Dễ thấy: lao có họ hàng với lão = người già/già (Hán - Việt) = người mandi/thô tục...

## 6. Đai/Tai/Thay/Tay

Benedict (nt) cũng coi: đay = người/người Thái có gốc bray<b() lay (u) = yay/yai/yoi/dioi (= tên tộc người Dioi - Giáy) = đai (Nam Lê) = hai (Bắc Lê)> Hray/Blai/Bli/Dli/Lai/Loi/Le (tên tự gọi các nhóm Lê), từ đó có họ hàng với mōlayu (= người Malay/Mã Lai)...

Theo Cẩm Trọng (1995:254) 4 từ cơ bản chỉ hệ thân tộc Thái là Pú - Da (Nha) - Ta -Nai (Tai/Đai/Nhai), ở đây ta thấy rõ Tai = Nai/Lai = Đai = Nhai và tên gọi Thái có gốc Mã Lai.

Chính vì vậy, riêng từ tai đã có khá nhiều từ anh em trong ngôn ngữ Đông Nam Á. Nói một cách khác, sự phát triển của tai/thai, có thể thấy như sau:

a. Từ chỉ thân tộc: tai = ông/bà nội ngoại/cháu nội ngoại (Fiji) = bà ngoại (Dioi, Tày, Nùng) = em gái/thím/dì (Dao Quần Trắng, Thanh Y); tatai = ông ngoại (Nadrau); thai = cụ (Dao) với ung thai mien = hồn tổ tiên (ung = ông, thai = cụ, mien = hồn ma/thần linh (Kander, 1967: 637); huab tais/phoa thay = vua (Hmông - N.Tapp: 131); tay/thay = anh/chị (Khơ-mú) = đại từ ai (Chăm) = bố/thầy (Việt)...

b. Từ chỉ đất/làng/vùng: Sung-Shih Hsu (1992) cho biết: trong ngôn ngữ nói Choang, tai = đất, thổ dân (land, native, local) tương đương với đin là tiền từ đi với tên đất ở Quảng Đông, Quảng Tây. Các bản đồ nhà Thanh (1644-1911) có ghi hơn 1000 địa danh có tiền tố Tai, riêng Quảng Tây có hơn 800. Các nhóm Choang được gọi là Tai-yun, Tai-woan, Tai-lao, Tai- kwoon...

Vốn được coi là quê hương của ngữ hệ Nam Đảo và là nơi xuất phát của các tộc nói tiếng Nam Đảo có gốc lục địa trong quá trình



thiên di xuống vùng quần đảo Đông Nam Á - Thái Bình Dương, đảo Đài Loan hiện cũng còn khá nhiều địa danh liên quan đến đai/tai như Taiwan, Tai-Tung, Tai-Nan, Taichung, Tai-pei... (chỉ mới kể tên các thành phố lớn - theo bản đồ của Chen Chi Lu (1988: 186). Một nhóm địa phương của người Taiwan, có tên Budai Rukai.

Một câu hỏi là: nhóm Choang Tai - woan có quan hệ gì với tên gọi tộc Paiwan và tên đảo Taiwan?

c. Từ chỉ hồn ma - thần linh - vua chúa.

Nếu từ mata = người (Proto Nam Đảo) = người chết (Toraja) > matay = chết (IN) > mất = chết (Việt) với người mất = người chết thì liệu tai/tay/pray = chết / (Thái, Dao) có gốc tai/tay/pray = người? Ta biết tai = đái (Hán - Việt) = hài cốt (chữ hình bộ xương người chết); các chữ Hán có bộ đái như tử, táng, tàn, một đều có nghĩa liên quan đến cái chết Benedict (319) coi tai/đái là từ đồng âm tương ứng trực tiếp với tai/tay (Thái) = matay/patay (IN) = chết.

Ngoài ra: Tay Mong = thủ lĩnh/chúa Nam Chiếu (T-M/Thái?).

d. Các từ đặc biệt khác.

Nếu các từ cái, bố... trong tiếng Việt cũng là tính từ chỉ sự lớn, chính thì cũng rất có thể từ ta = đại = lớn, tai = thái = to/cao/rất... (Hán - Việt), với chữ dáng hình người đang đứng, với quan niệm coi là người là “vạn vật chi linh” = “linh khí của vạn vật” là vĩ đại (Lý - Jim: 173) đều có gốc tai = người.

## 7. Tau/tao

Theo Benedict (nt) một biến thể của (m) plaw là (t) awu (IN) = tau (Proto Oceanic/Polynesian) = người > tau/tai = người biển (Xiêm) > nt(y)aw > ntơi > đơi > đai = người (La Quả) > taw = con (Lào) = từ loại chỉ người, động vật, một số đồ vật (Proto Dao)...

Các từ họ hàng của tau/tao là to = người (Toraja) = loại từ chỉ động vật (Thái Đen, Hmông); tao/tau = đại từ ngôi thứ nhất số ít (Việt); tạo/potao/mtao (Thái, Mường, Tày, Gia-rai...) = sao (Môn) =

thủ lĩnh/vua chúa/thầy cúng; thẩu (Thái) = tẩu (Hán - Việt) = người già; tẩu tẩu = chị dâu...

Như vậy tau/tao cũng <(m/b/p) lau/lao < PuYa.

## 8. Chau

Theo Parkin (63, 101) người Xiêm, Lào gọi Kur (Monic) là Chau bon (Người núi?); gọi người Mal (Khmuic) là Chau tin (Người đất = người bản địa)... Ta biết cau/chrau (Cơ-ho) = chro (Mnông) = người và lối nói Châu Mạ = người Mạ.

Thực ra cau = chau = tau.

## II. CÁC TÊN GỌI TỘC NGƯỜI CÓ GỐC LÀ TỪ CHỈ NGƯỜI

### 1. Lào

Theo Khăm Banh - học giả Lào (1994); Lào/Ai Lao/Ngai Lao là tên xuất hiện từ hàng nghìn năm, trước tên Thay/Tay. Tài liệu cổ ở Lào ghi người Ai Lao là một trong bốn tộc lớn xuất phát từ vùng núi An Tai. Từ Nam Mông Cổ, cách đây 5000 năm, người Ai Lao đã Nam tiến, rồi Tây Nam tiến, xuống vùng sông Hoàng Hà, sông Dương Tử, cuối cùng là các tỉnh Tứ Xuyên, Vân Nam... nơi thượng nguồn sông Cửu Long. Tên Ai Lao bắt nguồn từ tên Cầu Lồng (?), Cầu/Cửu tiếng Trung Quốc là 9, còn Lồng/Luông/Long là rắn, rồng. Qua nhiều thời kỳ, có thể các từ Lồng, Lung, Luông, Long, Lo, Lụa, Ly, Liễu đã biến âm thành từ Lào (?)... Bộ phận đi xuống phía Nam trước gọi theo tên cũ là Lụa, Lo, Lao, bộ phận xuống phía Nam sau được gọi là Thay/Tay... Một tài liệu Ấn Độ coi người Lào sinh ra từ hai quả bầu, theo tiếng Pali là “Lào” (đúng ra Lavu - TĐ). Một tài liệu khác nói tên Lào ghi theo tiếng Pali là La-ô, đọc nhanh thành Lavô - tên gọi người cư trú vùng Lopburi và Xiêng Xén ở Thái Lan ngày nay.

Một truyền thuyết khác lại coi tên Lào có gốc Dao = ngôi Sao từ trên trời và người Trung Hoa đọc Dao thành Lao (!)...

Cholthira (15) khi dẫn Luông Vicit cho biết trong văn tự cổ: Lava = Lua (= Lự) = Lào và cho rằng người Lào hiện nay thực chất là người Thái, nhưng đã hỗn chủng với Lava/Lào nên có tên Lào. Cầm Cường (23) cho biết thêm người Lào lúc đầu được gọi là Thay Lava, sau thành Thay Lao>Lão/Lào.

Nguyễn Văn Lợi (1993) cũng đã chứng minh một số dân tộc thuộc hệ Nam Á, Thái - Đông, Hmông - Dao đã từng có một tộc danh chung được phục nguyên dạng q(k)r(l)ao có nghĩa đen là Người và đó chính là gốc của các tên gọi như Giao, Kao, Keo, Miao, Khla - Phlao (La Ha), Kabiao (Pu Péo), Mu Lao, Kalao/Cơ Lao, Tsun Lao/Thu Lao/Thổ Lão, Ai Lao, Lào, Lão, Liệu...

Cần nói thêm, tên các tộc Đanao, Brao (Nam Á); Ku Lao/La Law/Lao/Lao (tên gọi nhóm La Hủ Trắng ở Lào, nhóm La Hủ Đen ở Thái Lan (Telford: 90; Paul - Lewis: 172) cũng rất có thể có cùng gốc với Lào và suy cho cùng có gốc Malay<PuYa.

## **2. Tai/Tày/Thái/Thay**

Cũng cần nói thêm một số quan điểm về từ nguyên của Thay/Tay:

Khăm banh (nt) cho rằng, từ thay/tay = người trong những trường hợp cụ thể, đầu tiên là để phân biệt người làng này với người làng kia, người địa phương này với địa phương kia, rồi sau đó phân biệt nhóm Thay này với nhóm Thay khác... Mặt khác, Thay được dùng để phân biệt những người Thay tự do với các nhóm Xá/Kha - các tộc nói tiếng Môn - Khơ-me bị rơi vào địa vị phụ thuộc.

Một học giả Lào khác là Hum Phăn (1998) cho rằng: tên Tay xuất hiện lần đầu với sự ra đời của nước Nam Chiếu (thế kỷ VII). Đó là cách phát âm cổ (âm Quảng Đông) từ Dai trong tiếng Trung Quốc hiện nay = đại (Hán - Việt) = to, lớn, chỉ quan to, vua. Cụ thể, Tay là tên gọi của thủ lĩnh - quý tộc Nam Chiếu như Tay Mông, Tay Chang Ho, Tay Then Hing Tay Di Ming... Người Ai Lao/Ngai Lao - tổ tiên của các tộc Lào - Tay - Thái hiện nay, đã có vai trò quan trọng trong nước Nam Chiếu. Từ tên thủ lĩnh Tay Mông, người Thái cổ đã tự gọi

mình theo tên đó để ám chỉ nhóm người dưới sự quản lý của Tay Mông = Chúa Mông. Tay dần thành tên tự gọi, mang nghĩa “người”, “dân”... sau thành tên tộc người..

Học giả Thái Lan Luong Vichita Vadhakarn - theo Syamaranda (1981), đã đưa ra luận điểm coi Thai = lớn vào thời Sukhothai và mang nghĩa tự do vào đầu thời kỳ Aythaya.

Từ đó, nhiều học giả phương Tây đã dịch - hiểu từ Thay/Tay = tự do/người tự do, Mương Thai = đất nước tự do.

Rõ ràng, các quan điểm trên đều cho thấy mối quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ người - thủ lĩnh - vua chúa - quý tộc - tộc người - tính từ chỉ sự to lớn, nhưng chưa đầy đủ và trái chiều với logic tôi đã chứng minh.

Thực ra, có thể coi tên tự gọi của người Lê = Đai có gốc kađai (La Quả) = người là một tên gọi Proto Thái. Điều lý thú hay, trở trêu là, khi Benedict ghép tiền tố Ka trong các từ kađai (La Quả), katsu (Klao) = người với một trong các tên tự gọi của người Lê là Đai thành khái niệm Kađai để chỉ một nhóm ngôn ngữ trong dòng Thái - Kađai thì Kađai = Người Thái và như vậy Thái - Kađai = Thái - Thái. Như vậy, chỉ riêng điều này cũng đã cho thấy mối quan hệ cội nguồn của các tộc nói ngôn ngữ trên.

Một câu hỏi, nếu Thái/Lao < Malay gắn với đất cội nguồn Himalaya thì chưa rõ tên Altai - nơi cũng được coi là quê hương của người Thái có liên quan gì đến tên Tai/Thái?

### 3. Chuang

Theo Sung-Shi-Hsu (1993), người Choang = Tráng (Hán - Việt) = Chong (âm Quảng Đông), về nghĩa đen của tên Chuang, ngay người Choang cũng không ai biết. Sách *Quảng Tây chí* coi Chuang = chuang tu = người tự phụ (?). Sau hơn 30 năm nghiên cứu, Hsu cho rằng tên Chuang có gốc Ts'ang-wu ku là quốc gia đầu tiên của người Chuang từng được Shun-ti (vua Thuấn) đến thăm vào năm 2215 TrCN (?). Trên đường về phương Bắc ông chết và được táng ở núi Ts'ang-wu nay ở Nam Hồ Nam. Sách *Khổng tử gia thoại* có nói tới một người là

Tsang-wu Lao. Một sách khác nói đến nước Tsang ko ở Quý Châu. Cả hai nước đều bị sở thôn tính vào thế kỷ IV TrCN. Sau đó Hán Vũ đế lập ra quận Tsang-wu gồm Lưỡng Quảng và một phần Hồ Nam. Sông Tây Giang cũng được gọi là sông Tsang ko. Thời Thanh tên Tsang ko vẫn được dùng chỉ toàn bộ vùng quanh sông và biển Nam Trung Hoa cũng được gọi là biển Tsang ko. Khi người Hán chiếm Nam Việt, họ gọi dân bản địa là Chuang - ku Lao gốc từ Tsang wu Lao/Tsang-wu/Tsang ko hoặc Chuang nhân.

Dù sao, cách lý giải trên mới cho thấy mối quan hệ giữa tên gọi người Chuang với tên nước/sông núi/biển gắn với người Choang...

Theo He Zheng-ting (1998) tên một nước của người Chuang vào thế kỷ XI là Chang Sheng (tức nước Trường Sinh của Nông Tồn Phúc).

Theo Hoàng Thị Châu (1974), người Chuang còn được gọi là người Chàng, người Lang.

Chamberlain cho biết từ Chương<dzwaang, jhwaang (Proto Thái Tây Nam) về âm rất gần với Ghwang>Hoang (âm Hán thời Đường) = tôn các thủ lĩnh Yue ở vùng Lĩnh Nam = Quảng Đông, Quảng Tây, Bắc Việt Nam.

Có thể thấy tất cả các từ trên đều có gốc Yang và có họ hàng với nhiều từ trong họ từ Người Đông Nam Á, đặc biệt là từ lang và chương (xem Chương *Vietic*).

#### **4. Nùng/Nông/Đồng**

Nùng là một tộc người nằm trong khối Chuang có tên tự gọi Bu Nong. Tên gọi Nùng = Nông thường được coi có gốc từ họ Nông của Nông Trí Cao - một thủ lĩnh/vua nổi tiếng của người Chuang/Nùng - thế kỷ IX hay từ nông dân = người làm ruộng (?).

Đồng/Dong là tên gọi khác của người Kam với các nhóm địa phương Nong Dong, Huang Dong, Qiguan Dong ở Vân Nam, Quảng Tây (He Zheng-ting, 1998) cùng với Chuang tạo thành ngành Chuang - Đồng.

Tuy nhiên, theo tôi Nùng/Nông/Đồng có gốc Lung/Long<Rong <Yong<Yang tương ứng với tên gọi của các ngành/nhóm/tộc Yang-Biao, Ge-Yang, Buyong, Bu-Rong, Yerong (Kadai), Lung Ming, Lung Chow, Nhang/Yai (Nhắng Giáy) trong bảng phân loại của Chamberlain (1998) và như vậy cũng là một từ anh em với Chuang<Yang<Ya.

## 5. Ya/Yai/Giáy/Nhắng/Cha/Xa...

Theo Berlie (1996) Ya là tên gọi một tộc Thái ở Nam Vân Nam và Thái Lan; ở Vân Nam họ còn được gọi là Huayao Dai (Hoa yêu Thái = người Thái thắt lưng hoa); ở Thái Lan họ còn có nhóm mang tên Yuon/Yuan Ya. Để hiểu khi tên tộc người này còn được ghi là Da (Hum Phăn, 1998) hay La/Thai Dăm/Thai Đen (Berlie, 1992). Có lẽ đây cũng là một nhóm Thái lai Lava/Va. Hoặc Lava/va Thái hóa. Đây cũng là nhóm giữ trọn vẹn tên gốc của Việt.

Trong khi đó, tên một tộc Thái phía Đông Bắc là Yai/Yay/Giáy bao gồm cả tộc Yoi = Dioi/Bu Y/Bố Y mà Benedict (336) đã chứng minh có gốc yai/yai - Người. Tên Yai/Yay chắc chắn có gốc Ya.<sup>79</sup> Các tên gọi khác của người Giáy như Nhắng/Giảng/Dang/Yang/Xa rõ ràng cho thấy Ya = Yai = Yang. Tên gọi một nhóm Chuang khác là Chá cũng có gốc Ya và tương đương với Xa.

Một biến thể của Ya là Do/Dọ (Tày Mường) - tên nhóm Thái ở Thanh Hóa, Nghệ An. Vi Văn An (1998) cho biết bản thân người Dọ không giải thích được nghĩa gốc của từ Dọ. Lê Sĩ Giáo (1998) đã đúng khi kết nối Do với tên Mường So/Xo ở Phong Thổ - Lai Châu và với Mường Do - Vân Nam. Còn Chamberlain coi Yo>Ou/Ngo/Ngeou>Âu.

Một nhóm Thái khác ở Nghệ An có tên Tày Thanh/Man Thanh (được giải thích có gốc từ Mường Thanh hay Thanh Hóa) cũng có tên là Nhại. Vi Văn An giả định nhại = di chuyển>Nhại = người Thái mới

---

<sup>79</sup> Theo Maspero (142) ya (Khor-me cổ) = các nữ nô lệ và yay = bà/bà già/nữ thân (Khor-me hiện đại). Rõ ràng hai từ này là chị em.

di chuyển đến, ở tạm lúc đầu (!?). Ta đã biết nhai = nai = đai = tai. Tuy nhiên, trong trường hợp này có lý hơn là Nhai = Giay <Yay <Ya. Tên gọi Mường Ca Da = Mường Qua theo truyền thuyết gắn với một con quạ cứu người có lẽ cũng có gốc Ya - trong mối quan hệ cội nguồn với Mường La có cả ở Tây Bắc và Vân Nam.

## **6. Siam/Shan/Kjam/Kam/Khamti/Ai Chain**

Siam/Xiêm là tên gọi người Thái ở Trung Thái Lan và là một tên gọi cổ của nước Thái Lan với các biến thể Sien Lo/Hsien Lo/Tiêm La.

Theo Bình Nguyên Lộc (305) Xiêm/Syăm/Syambu - kẻ lạ/người chạy trốn/kẻ tù binh. Người Khơ-me dùng từ này chỉ người Thái là người chạy trốn khỏi sức ép của người Hán xuống vùng đất của người Môn - Khơ-me, một số đã trở thành tù binh của người Khơ-me (?) Điều trớ trêu ở đây là tên gọi Syambu thực ra cũng gần với Kambu>Kambuja = tên nước của người Khơ-me.

Theo Syamananda (1981: 3), Siam là từ Khơ-me có hai nghĩa: da đen và vàng (kim loại) nhưng đã được người Khơ-me dùng vào thế kỷ XI để chỉ người Thái có nước da đen (?). Sau Siam biến thành Shan - tên gọi một nhóm Thái khác ở Mianma.

Trong các bảng phân loại của Haudrricourt - Ferlus, Chamberlain ta cũng thấy các ngành - nhóm/tộc Thái có tên Kam, Cham. Tuy nhiên, Shafer (52) giải thích Kam - Sui/Kam - Thủy = Grottoes and Water = Hang - Nước, có lẽ kam (Kam) = tham (Tây - Thái) = hang. Điều này còn có liên quan đến Dong/Đồng - một tên gọi khác của Kam cũng tương ứng với động = hang (Hán - Việt)...

Trong Chương Chamic, tôi sẽ chứng minh các tên gọi Chăm/Kam/Kham đều có gốc từ chỉ người, từ đó gần với tên tự gọi, từ thân tộc... của nhiều tộc người hiện nói các ngôn ngữ khác nhau ở Đông Nam Á. Từ đó, có thể thấy Siam/Shan là những biến thể của Kam/Cham tương tự Kam/Căm (Thái Đen) = Khăm (Lào) = Săm (Thái Nghệ An) = Samdec (Khơ-me) = hoàng thân, họ quý tộc. Không loại trừ shan/chan = ta/tao/tôi (Xiêm) và tên tự gọi Shan có liên quan đến từ này.

Người Xiêm có lẽ cũng là một nhóm Thái (Kam - Đồng) lai Môn - Lava như người Lự, Yuan nên có tên tự gọi Siam Lo/Hsien Lo>Xiêm/Tiêm La có thể có gốc Kam/Chăm Lue. Cùng với tên gọi Kambuja, Champa, tên gọi Siambu/Siam Lo cho thấy có một truyền thống chung trong việc đặt tên gọi các quốc gia tách ra từ Phù Nam = Kam = Cham = Sam...

### III. CÁC TỪ THÂN TỘC

Trong Chương 1, tôi đã dẫn một số đại từ chỉ người Thái - Kədai tương ứng với các từ Việt. Các từ thân tộc Thái rất phong phú, phức tạp, riêng trong hệ thân tộc Thái Đen, Cẩm Trọng (1987) đã đưa ra 214 trong số khoảng 300 thuật ngữ với 30 thuật ngữ cơ bản. Benedict (1975) cũng xem xét và so sánh khá nhiều từ thân tộc trong siêu hệ Nam Thái. Sau đây, tôi sẽ tập trung vào các từ có gốc Pu-Ya trong mối quan hệ thân thuộc với các từ trong họ từ Người thuộc siêu hệ Nam Thái hệ Nam Á và hệ Hán - Tạng.

**1. Pu/phu/bu/vu/mu...** = giống đực/đàn ông/chồng/bố/mẹ/chú bác/ông bà nội/ông bà ngoại/cháu chắt/tổ tiên (Nam Thái nói chung). Cụ thể:

a. Pu = người (Yay/Giáy) = con vật giống đực (La Chí) = bố (Kam - Thủy, Tày) = ông nội (Thái, Pà Thén, T.M) = ông/ngài - từ dùng một cách kính trọng cho người đàn ông già (IN) nhưng = đàn bà/vợ (Hmông)>apu = bố/bác (Naga) = ông/bà/tổ tiên (Đài Loan)>(m)pu = ông/bà/cháu nội ngoại - từ dùng chung lẫn cho nhau (IN) = bố mẹ vợ/chồng (Ngaju - Dayak)>makumpu = cháu nội/ngoại (IN)>tumpu = ông bà/cháu chắt (PO) = tổ tiên (Fiji) = vua (Samoa) - có sức mạnh siêu nhiên, hồn ma, cái cổ xưa, cái đáng tôn sùng (IN)>pu so = chồng (La Chí)...

b. Phu = người (Lào, Sek) = từ loại chỉ người, hồn ma/đàn ông/con vật/chim đực người đàn ông (Thái) = người chồng(Hán -



Việt)> phụ = bố (H- V) > phua = chồng (Thái Tây Nam)>phou = người đàn bà già, bà (PMY)

c. Bu = người/nhà/làng (Mnông, Xtiêng, Kháng) = từ loại chỉ người/giống đực người, động vật, chim (Xiêm, Lào) = từ loại chỉ người, hồn ma, chim đực (Thái miền Bắc) = bố (Kam - Thủy) = mẹ (Việt) = ông bà nội/ngoại (Fiji) > mbu = bà ngoại (Fiji) > tabu - kiêng kị (Châu Đại Dương)>bubu = mẹ/ông bà (Đài Loan)>bua = vua (Thái, Mường) = bố vợ/chồng/ông cậu (Proto Dao).

d. Vu = bà già, bà (Hmông) = ông/bà đồng (Hán - Việt)>vua = cháu (Fiji) = vua (Việt)...

e. Mu = Người - tên tự gọi một nhóm Hmông = người đàn bà (Việt, Chăm) = mẹ (Hán) = mẫu (Hán - Việt) = cha (Lô Lô) = mầy (Tày)>(t) amu = ông bà/cháu (Kanavan - Đài Loan)>kamu = bố (PO) = tên tự gọi Khơ-mú >mua = em gái (PMY)>hmua = bà nội (Lào)...

Các biến thể khác của pu với nghĩa tương ứng là bo/bo/pho/pau/phau... (Xem Benedict: 303-305).

**2. Ya/za/ja/na/la/nha/nga/ne/ni/nai...** = người/con/giống cái/dàn bà/chị em gái/mẹ/cô dì/bà/dàn ông/cậu, cụ thể:

a. Ya = người/con (La Hủ) = giả (Hán - Việt) = mẹ (Tày) = bà nội (Sek) = bà già/già/có tuổi (Lê)>yaya = mẹ (Ata - Đài Loan)>ye = bà (La Quả)>ja = mẹ (Loi/Lê)>aza = mẹ/dì/chị em gái con cậu (Naga)...

b. Na = người (Cơ-ho) = mẹ (Thái, Việt, Hmông) = dì (Tày - Nùng) = cậu, dì (Dioi) = vợ anh em trai của mẹ (Kam-Thủy) = mầy (Phu Noi - Lô Lô)>ina = đàn bà (Tsouic - Đài Loan) = mẹ (IN)<tina = con vật cái (Mã Lai) = chim cái (Bulu - Celebes); >natu = con cái (IN); >nak/anak = người/con (Nam Đảo);> ni = mẹ (Kam-Thủy); >ne = bà già, bà tổ (Ông Bê); >nu (Hán) = nữ/nhữ (Hán - Việt) = đàn bà/đại từ ngôi 2 = nô (bộc); >nai/nay = mẹ (Hmông) - con vật cái (Việt); >binay = đàn bà (IN)>bini = vợ (Mã Lai)...

c. La = người (La Ha) = đàn ông (La Quả)>laki = người đàn ông

(IN) = người lớn/lớn/rộng (Papua)>lakei = chàng trai, đàn ông, giống đực (Chăm)>laqi = con (Ata - Đài Loan)>laN(qi)>lan/lang = con (Shan) = cháu (Ahom) = chàng trai (Nùng, Hán - Việt)...

d. Nha/nga = người (Chứt, Kur) = con (Hmông Chuan) = trẻ con, con vật nhỏ, người, chim non chưa đẻ (Hmông Cheng pheng)>ngua/nhua = con cái (Dao).

## IV. CÁC TỪ CHỈ NHÀ

### 1. Lan/lươn/rươn/rường/hươn...

Theo Eberhard (316) tương ứng với lan/lang/hualang/belang = con trai/đàn ông có malang (Dao, Chuang) = hualang (Triều Tiên) = belang (Naga) = ko-lan (Lão) = lang/lan/lan kan (Thái) = kalan/kanlan (Khơ-me, Chăm) = nhà làng/nhà con trai/đàn ông/nhà sàn (Thái, Dao, Khơ-me) > kalan/kalang = tháp Chăm.

Nguyễn Hữu Hoành (1995:105) cho biết: kanan (Ca-tu) = làng.

Ta biết mlan (PMY) = người; lan (Thái Đen) = lang (Thái Ahom) = cháu = con (Shan) = ông mối (Tày); lang = chàng trai/người tình (Hán - Việt). Từ lankan cũng thường được các học giả Trung Quốc dịch là nhà sàn của các tộc ở Hoa Nam, can = cột (?). Các nghĩa phát sinh là lan/kanlan = nhà gác (Hán) và lankan = hàng trụ nhỏ bao quanh hiên nhà gác (Việt). Đáng chú ý các lang/lương được thể hiện trong giáp cốt văn chữ Hán là một cái đình vuông ở giữa, hai đầu là lối đi có mái che = hành lang. Có thể lương = rường (Việt) trong thượng lương = xà nóc cũng có gốc lan/lang trên. Tên tộc Cao Lan - theo Haudrricourt là nhóm Dao Choang hóa - có người coi có gốc kanlan, nhưng có lẽ đúng hơn có gốc klan<plan<blan<mlan.

Do sự tương ứng r/l/h trong tiếng Thái - Kadai có thể kết nối lan (Ông Bê, Cao Lan) = ryan (Kăm - Thủy) = yaan/zan (Yai/Giáy) = rườn/lườn (Tày - Nùng) = hươn (Thái Đen).

Benedict (113-114) từng so sánh ruma (IN) - rươn (Thái) - rim/

rum (T-M) = nhà và cho rằng có một sự vay mượn của Proto Tạng - Miến từ Nam Thái (?).

Tuy nhiên, đúng hơn là ruma/uma = nhà (IN) <umat (Tiền Nam Đảo) = ema (Timor) = người.

## 2. Blang/blong/plong/rong...

Benedict (318) kết nối balung/barung (IN) = lều với blang/blong/plong (Lê) = nhà.

Nhưng so sánh rộng hơn: barung (IN) = blong (Lê) = rung (Gia-rai) = morung (Naga) = rong (Bahnaric, Khơ-meric, Xiêm) = jong (Thai Then) = đong/đung (Katuic) = đung (Kui) = tang/tong (Halang-Bahnaric, Chong - Pearic) = nhà/lều tương ứng với blung (Iduh/Ođú) = blong (Phong Lan) = yong (Proto Va) = làng.

Theo logic chung, không loại trừ hoong (Thái) = gian cũng có gốc rong/long.

Dễ thấy gốc của các từ trên cũng là yang<Ya và họ hàng gần với lan/ lang/ran/rang/rươn/hươn/lươn...

## 3. Bang/ban

Banglban = (Xiêm) = fale (Proto Polynesian) = nhà/lều;>mu ban = làng. Trong khi đó: ban/bang = làng ven sông>Bangkok = làng ven sông có nhiều cây kok (cọ?).

Cho đến nay, được biết chỉ trong tiếng Xiêm ban/bang = nhà trong khi ở các nhóm Thái khác ban = làng/vùng.

Nếu ban/bang = nhà có họ gần với man/mang = người (b = m) thì chúng còn có họ xa với lan/lang<yang<Ya, cụ thể yang>lang>mlang >blang>bang>mang tương tự mlayu>blayu>bliau>biau> miao.

## 4. Lao

Benedict (319) cũng kết nối law = lao (Thái) = laao (Xiêm) = kho thóc/chuồng gà/chuồng lợn/nhà tù với chrao = prao (Proto M-D) =

lơpao (Kuvalan- Đài Loan) = nhà>tsapao (Paiwan - Đài Loan) = lều  
nường> t'apao (IN) = sapau (Ngaju - Dayak) = sapo (Lavangan) =  
mái nhà< sapo (Parigi) = nhà.

Sự biến đổi ngữ nghĩa giữa người-nhà-nhà tạm-lều nường-nóc-mái  
nhà ta đã thấy ở từ barung (IN) và từ nóc (Vietic)...

Chắc chắn lao (Thái) = 5 lều (Việt) = lao (Hán - Việt) = chuồng  
bố/nhà tù = lâu/lầu (Hán - Việt) = nhà gác<lao = người.

## 5. Thiang/điang

Benedict (nt) cũng liên kết thiang = nhà tạm (Thái) = quán (Shan)  
= lều nường (Thái Đen, Tày) với neng (La Quả) = ning (La Chí) =  
nhà>dingding (IN) = tường.

Tuy nhiên do sự tương ứng l/n, đ/t, th/s có thể coi yang>lang>  
neng (La Quả) = ning (La Chí)> ding ding (IN)>thiang (Thái) =  
thang (Chăm) = sang (Gia-rai, Ê-đê) = tong/tang (Chong - Pearic) =  
đong/đung (Katuic, Aslian) = nhà tương ứng với đeng (Môn) = nhà/  
thành phố; tong (Halang - Bahnaric) = lều nường; tống (Hán - Việt)  
= nơi cư trú.

Không loại trừ thiang (Thái) tương ứng với xiang (BK) = hương  
(Hán - Việt) = làng.

Đáng chú ý ở đây là sự chuyển hóa giữa các từ chỉ nhà - tường và mối  
quan hệ cội nguồn giữa tường (Việt) - thiahg (Thái), ding ding (IN) và  
bích (Hán - Việt) = tường.

Tóm lại các từ chỉ nhà Thái - Kadayak suy cho cùng đều có gốc  
yang<Ya.

## 6. Sala/Xala

Sala là một dạng đình ở Thái Lan, Campuchia, là nơi nghỉ cho  
khách đi đường; khi được dựng trong chùa có các loại: Saka Kutti =  
nơi ở cho sư sãi hoặc để tượng thờ; Sala Rai = nơi nghỉ tạm cho các  
Phật tử, nơi thuyết giáo...

Salaquan = nhà làng ở một số tộc Môn - Khơ-me Lào (Phạm Đức Dương: 225); ở Ấn Độ sala = hội trường; harmasala = đình (?)

Trong khi đó sala = thầy cúng/shaman của người La Hủ Đỏ (Paul-Evis: 191).

Chắc chắn sala (Thái) gốc sala (Skr) nhưng không chắc là sự trùng hợp ngẫu nhiên với sala (La Hủ) trong mối quan hệ chung cội nguồn Himalaya.

## V. CÁC TỪ CHỈ LÀNG VÀ CÁC ĐƠN VỊ CƯ TRÚ, HÀNH CHÍNH KHÁC

So với các tộc ngữ khác, tiếng Thái có nhiều hơn hẳn các từ chỉ đơn vị cư trú trên, bằng và dưới làng. Một số từ đi kèm với tên riêng làng rõ ràng không có gốc từ chỉ người như nà = ruộng; tông/động = đồng, nậm = sông, suối, tương tự với từ đak ở Tây Nguyên nhưng suy cho cùng cũng có gốc từ chữ người cổ. Ta đã biết: zhao (Bái) = tộc người/vua/khu vực/đất/ruộng... (Zhu Changli: 55). Dù vậy, một số từ cơ bản vẫn có gốc trực tiếp là các từ chỉ người cổ.

### 1. Man/ban/van/fale/bang/bon...

Theo Zhu Liangwen (1992) trong tiếng Lự Vân Nam: diulaman = thân bản, na man = ruộng bản, poman = bố bản, mia man = mẹ bản, naiman = trưởng bản. Như vậy man = bản.

Benedict (416) cho biết man (Then) = ban/van (Tày, Nùng, Kham - Thủy, Lakka) = bwal/bau/au (Lê) = asaban/kaban (Đài Loan) = fa/fan/vun (Loi - Lê) = làng (riêng Nùng ban = vùng) tương ứng với banua = đất (IN) = vùng rộng/đất nước/lục địa (Mã Lai) = panua = người/nhà/làng/đất/trái đất (Proto Oceanic)...

Có thể bổ sung: ban (Thái) = bon/buôn (Ê-đê, Mnông, Xtiêng) = bu/boek/poh (Xtiêng) = bưol (Ca-tu). Mặt khác, bang = làng > bang quén = hội đồng thôn xã; bang mường = hội đồng toàn mường (Lự).

Đáng chú ý, bang (Hán) có nghĩa gốc là đất nước, Thượng thư có câu: hòa hợp muôn bang (nước), trong Giáp cốt văn bang do điền = nơi con người sống và phong - ghi âm (phong = bang) hợp thành, trong Kim văn điền đổi thành ấp = làng, hiện vẫn là từ chỉ một đơn vị hành chính (bang>liên bang); bang cũng có nghĩa một nhóm người (bang hội, cái bang). Như vậy bang (Hán) có quan hệ từ nguyên với man/mang/bang (Thái) và phong/pong (Vietic, Thái Tây Nam).

Ta biết man/mang = người/tên tự gọi trong tiếng Môn, Hmông - Dao... Tên gọi ông tổ huyền thoại Dao Bàn (Hồ) có gốc Man (Hu). Sự tương ứng b/m cho thấy ban/bang = người>ban/bang = làng/nước.

## 2. Còn/khọn/quén/ken

Theo Nguyễn Văn Huyền (1995), Vương Toàn (154) còn/khọn (Tày - Nùng) = bản = làng.

Dễ thấy con/khon tương ứng với kon (Ba-na) = col (Kháng) = quel (Mường) = khe (Naga)...

Trong khi đó, ở người Thái Đen quén = đơn vị gồm 2 - 3 bản; ở người Lự lặc quén = kuan = hội đồng Mường (H. H. Toàn: 245, Tanabe: 5).

## 3. Lộng/riông/krung

Lộng (Thái Đen, Trắng) = Mường nhỏ ở xa trung tâm gồm nhiều quén và bản.

Cầm Trọng coi gốc của lộng = lũng, liên quan tới miền thung lũng là nơi cư trú quen thuộc của người Thái, ngờ rằng lộng>động = từ triều đình Lê Sơ đặt cho các Mường Thái (do tương ứng đ/l). Nhưng trong tiếng Choang, theo Sung-Shih-Hsu (1990) ban = làng nhỏ, doong = làng lớn, tai = tiền tố chỉ địa điểm cũng được hiểu như đất, vùng.

Theo logic, lộng có thể có gốc blung/blong (Idu/Tày Hát) = làng<blong/plong (Lê) = b(a)rong/balung (IN) = rong (Xiêm, Ba-na) = nhà>rong = người > yong<yang<Ya.

Nguyễn Văn Huyền (1995: 507) cho biết riông = ruộng/miền.

Được biết, Thái Lan còn được gọi là Krung Thai = nước Thái; Bangkok còn có tên Krung Thep = Thành phố Thiên thần, cho thấy krung là sự phát triển nghĩa/biến thể âm của blung...

Mặt khác, các từ trên cũng rất có thể có quan hệ từ nguyên trực tiếp với krung/klong = sông nước tương tự với rác (Mường) = nước (Việt).

#### **4. Sống/không/phông/pọng**

Sống là đơn vị dưới lộng và quen. Vì Văn An coi gốc của sống là tổng (Việt) = đơn vị hành chính trên làng nước 1945 (t = s). Tuy nhiên có nơi đơn vị này là khộng/phổng nên có lẽ sống = khổng (s = kh như Xá = Khạ) = phổng = pọng (kh = k = p).

Theo Lê Vui (1998) pọng là đơn vị dưới mường ở người Thái Thanh Hóa. Bộ máy cai trị bản mường ở đây với 2 hệ (lang đạo và dân) và 7 cấp đứng đầu là tạo mường, cố vấn cho tạo mường là mụ mường, dưới là các tạo cai, tạo pọng, tạo chòm, xā chòm, bồ. Đáng chú ý là các từ trên hầu hết là từ Việt - Mường và hit khoong = lệ mường cho thấy khoong = poong = pong. Ta đã biết Pọng là tên gọi các tộc người ở cả hai nhóm Vietic và Khmuic và một từ khá đặc biệt trong họ từ Người có liên quan tới Phong - Bông - Phùng - Bùng... Điều đáng nói ở đây là pọng>bùng>vùng (Việt).

#### **5. Chiềng/chiang/xiềng**

Theo Hoàng Lương (1998: 267), chiềng/xiềng (sau đây chỉ gọi chiềng) = bản của các dòng họ lớn có thế lực hoặc về kinh tế/thần quyền, hoặc cả hai, có thể tồn tại độc lập là loại chiềng này khá phổ biến ở các vùng Thái... Nếu ở vị trí trung tâm, nó có thể trở thành bản trung tâm = thủ phủ của một mường gồm nhiều bản phụ thuộc, sau có thể thành thủ đô của các vương quốc như Chiềng Mai = thủ đô vương quốc Lanna.

Cần nói thêm, trong hệ thống hành chính Thái Đen cũng có chiềng = viên kỳ mục thứ ba thuộc tầng lớp bình dân của một mường.

Hoàng Lương coi chiềng/xiềng (thuộc âm sát) khác cả về âm và nghĩa với viềng/viềng (thuộc âm môi) = thành/vòng thành = thành lũy bảo vệ cho chiềng, nằm trong chiềng... đồng thời nhận xét rằng: “các từ chiềng/viềng/xiềng chỉ tập trung ở các nhóm Thái phía Tây, Tây Bắc và không có ở các nhóm Thái phía Đông - tức Tày - Nùng, chứng tỏ chúng ra đời sau khi các nhóm Thái cổ tách ra thành hai khối Đông - Tây = Tày - Thái”.

Tuy nhiên, trong Chương Vietic, tôi đã chứng minh chiềng = giềng = viềng = xiềng là kết quả sự chuyển hóa liên tục theo quy luật từ chỉ người > từ chỉ nhà > từ chỉ làng đã diễn ra trong nhóm Khmuic, Palaungic, Vietic (Môn - Khơ-me) với từ gốc = yang/ya = người. Cũng cần thấy rằng mặc dù tiếng Hán có zhuang/trang = làng; các nhóm Thái phía Đông có tên gọi Choang; có các từ chỉ nhà như lan/lườn/rườn/hươn... có cùng gốc yang với chiềng nhưng rõ ràng đã không có sự chuyển hóa logic, liên tục trên nên không có chiềng/viềng/xiềng mà có các từ cũng gốc từ chỉ người/làng khác như tai, động (Choang), miền (Tày), bản (Nùng)... Hiện tượng các từ chiềng/viềng/xiềng chỉ có ở khối Thái Tây Nam còn có một lý do khác. Đó là các nhóm Thái Tây Nam đã tiếp thu các từ trên (cùng với cả từ mừng) từ các tộc tiền chủ Môn - Khơ-me của họ.

## 6. Mừng

Mừng là đơn vị trên bản và cùng với bản là hệ thống hành chính cơ bản của xã hội Thái cổ truyền của người Thái Tây Nam.

Tương tự với banua = nhà/làng/vùng/vũ trụ (Toraja, Batak) từ mừng (Thái Tây Nam) = vùng/thị trấn/thành phố/quốc gia/thế giới (Mường Thai) = Thái Lan; mừng then = mừng trời = thế giới trên cao; mừng đin = mừng đất = thế giới ở giữa...

Trong các bài viết về người Lự, Lanna, Shan của Kandre (1967), Liu Yan (1996), Berlie (1997) từ mừng được ghi là mang/meng/mung/mong/myong/ moeng với tên các mừng Thái Nửa/Lanna là



Mangshi, Meng Yang, Meng La, Mung Singh, Mung Noi. Parkin (107) ghi các Mường Shan ở Myanma là Mờng Sit, Mong Nai; Sai Aung Tun (1998) cho biết ở Bắc Myanma Mohnyin, Mogaung (Mien) = Mong Yang, Mong Kaung (Shan). Riêng Zhu ghi nhóm ngôn ngữ Môn - Khơ-me = Meng - Cambodian tức Meng = Môn.

Dễ thấy, các từ trên ứng với các tên gọi tộc người có nghĩa đen = Người mà ta đã biết.

Cho đến nay, từ nguyên của mường vẫn được một số người (Cầm Trọng, 1995), Phạm Đức Dương (347) coi hoặc ngờ rằng là mường = yếu tố đầu trong hệ thống thủy lợi lúa nước của người Thái và việc người Thái dùng từ mường Lào, mường Thái chỉ lãnh thổ tộc người, quốc gia tương ứng như người Việt, Mường dùng từ nước.

Tuy nhiên, trong lúc nhiều người coi mường chỉ có nghĩa đơn vị cư trú = town (Anh) thì Kandré (1967) đã nhận thấy mung là một từ Thái ngoài nghĩa thị trấn, quốc gia còn chỉ người. Bình Nguyên Lộc (1971) cũng cho rằng muang là từ Thái = thị trấn, xứ, vùng hay một nhóm người.

Syamananda (1981), Nguyễn Văn Lợi (1993: 37), Lattanavong (1998) cho biết người Tày - Nùng ở Việt Nam và các nhóm Thái Tây Bắc Việt Nam trước thế kỷ VI còn gọi mình là Mung/Mờng Lao (Người Lao). Mông cũng là một họ hiện còn thấy ở người Tày, Nùng.

Về lý thuyết, do từ mung/mờng cũng là từ chỉ người của các nhóm Tày - Nùng, Thái Tây Bắc Việt Nam nên quá trình mung/mờng = người > làng > mường cũng có thể xảy ra ở các nhóm đó. Tuy nhiên, tư liệu được biết đến nay cho thấy ở người Tày, Nùng, Choang (Thái phía đông) quá trình này đã không xảy ra.

Vậy phải chăng quá trình này đã diễn ra ở người Thái Tây Bắc Việt Nam, Lào, Xiêm, Shan (Thái Tây Nam)?

Điều dễ nhận thấy là cũng như từ pọng, chiêu/viêng/xiêng, từ mường chỉ có ở các nhóm Thái Tây Nam tức các nhóm Thái đến sau và sống ở các vùng đất nguyên của các nhóm Môn - Khơ-me.

Trong khi đó, ta thấy từ Mường và các biến thể tương đương đã là từ được gắn với nhiều quốc gia Môn - Khơ-me cổ mà tổ tiên người Thái chinh phục.

Theo Condominas (280) sử Lào ghi nhận có một nước của người Kha (Môn - Khơ-me) với tên gọi Muon Swa/Xua/Xoa/Java do Khun Xua sáng lập sau đã bị Khun Lò - con cả Khun Borom - kẻ chinh phục người Thái cướp đoạt.

Chamberlain (1990: 471) cho hay truyền thuyết Lào và Phuan lại nói tới hai vương quốc Muang Xwa (Luang Prabang) và Muang Phuan (Xiêng Khoảng) riêng rẽ nhưng gắn bó với nhau. Người sáng lập Muang Xwa là Khun Lo, người sáng lập Muang Phuan là Chet Cheuang, cả hai đều là con trai của Khun Bourom. Sử Thái Đen lại coi Lan Cheuang/Lạng Chượng là con út Khun Lo...

Mâu thuẫn giữa sử và truyền thuyết Lào dễ hiểu nếu ta biết người Lào hay Thái Tây Nam thường nhận tổ tiên - thần linh các tộc Môn - Khơ-me là tổ tiên - thần linh của mình, một mặt đó là sự khôn khéo của người đến sau, mặt khác cũng phản ánh quá tình hòa hợp dòng máu bằng hôn nhân giữa người Thái và các tộc Môn - Khơ-me.

Zhu Liang wen (2) cho biết theo Lê Sử (sử biên niên của người Lự), năm 1180, thủ lĩnh Thái Pa Ya Zhen chiếm Meng Le (tức Mường Lò?) lập nước Jing Long Đền Vàng (?) với thủ đô ở Jung Hong (Chiềng Hong).

Theo H.H.Toàn (242), trong tiếng Lự có từ tai mường = người bản địa/người thổ trước, tức mường = người Môn - Khơ-me tiền chủ. Được biết, đất Vân Nam xưa là của người Côn Minh < Kon Meng = Người Meng liên quan đến tộc Mang Man trong khi Mang/Meng chính là những tên gọi khác của người Môn - Mường - Mảng (NA). Đáng chú ý là trong tác phẩm của Zhu Liangwen (1992) từ làng Lự được ghi là man với diulaman = thần làng, naiman/zaoman = người chủ lễ của làng; còn từ mường được ghi là meng.

Theo Maspero (239) lễ cúng NakTa Khlan Mường (Chúa/Thần bảo hộ Mường) của người Khơ-me là lễ hàng năm quan trọng nhằm cầu phúc cho vua và dân cầu mưa cho đất.

Như ta đã thấy trong Chương Vietic, từ *mường* cũng là từ chỉ các tiểu vùng của vương quốc Lava - Môn Dvaravati.

Trong tiếng Mường, *mường* = người/làng/*mường* và thành ngữ “*chu chương mường nước*” của người Mường có thể hiểu như “*chủ mường chủ nước*” = tộc người/thần linh/vua chúa.

Trong tiếng Mảng (Palaungic) ta cũng thấy có sự chuyển hóa liên tục từ *môn* = người > hồn ma/thần linh/đất nước thế giới. Đặc biệt, trong truyền thuyết, người Mảng có nói đến Mường Buăng (= Puang) = đất nước/thành trì của tổ tiên họ với thủ lĩnh = Púgia (= Puya).

Cầm Trọng (1978: 316, 1987: 289, 1995: 321) trong khi cố gán *mường* Thái với *mường* - sông - suối cũng phải thừa nhận rằng theo Táy pú xóc (Sử chinh chiến Thái Đen) “*Mường Tắc là mường của nàng người Keo (Việt) sống bên tạo*”; rằng khi người Thái Đen thiên di vào Tây Bắc Việt Nam *mường* của họ chưa xuất hiện nên họ đã ghi nơi cư trú mới của họ - tức nơi cư trú cũ của các tộc tiền chủ bằng các từ ghép Thái - Môn/*Mường* như bản - *quel*, Nậm Luông - *Mường Quải*, Nậm Luông - *Mường Muối*. Ta biết Nậm mới là một tiền tố chỉ làng/vùng của người Thái.

Khămbay (81) cũng cho biết thời vua Phạ Ngừm có 120 *mường* mang tên Thay/Tay. Cho đến nay ta không thấy cách gọi *mường* Tay A, *mường* Tay B nên có thể đoán định các từ Thay/Tay trên chính là từ chỉ cộng đồng/đất người Thái như ở người Choang tương đương với *mường*.

Như vậy, có nhiều cơ sở để tin rằng, sự chuyển hóa *mon/man/mang/ mường* = người > *man/mường* = làng > *mon/meng/mường* = liên làng/nước/thế giới... đã xảy ra trước ở các tộc nói tiếng Môn - Khơ-me có tên gọi Môn/Man/ Mang/Meng/Mường và chắc chắn đó là chủ nhân của những *mường*/tiểu quốc thuộc những quốc gia đầu tiên của vùng lục địa Đông Nam Á. Để rồi sau đó, chính các nhóm Thái Tây Nam đã tiếp thu từ *mường* cùng với nhiều từ khác như *viêng*, *chiêng*, *khun*, *chương* trong hệ thống xã hội từ các tộc Môn - Khơ-me tiền chủ....

Có điều, sự Hán hóa hệ thống xã hội Lạc Việt, Ấn Độ hóa xã hội Môn, Khơ-me làm mất từ Mường; sự phát triển hơn của xã hội Thái; sự suy thoái và quá trình Thái hóa của hệ thống xã hội Mường, Lava đã khiến nhiều người nghĩ rằng từ Mường cũng như nhiều từ khác nguyên gốc Mường, Môn, Lava là những từ gốc Thái.

Cần nói thêm, theo Zhu Liang Wen (4), thì Lê Sử - sử biên niên của người Lự có ghi rằng vào năm 1570, một thủ lĩnh Thái đã chia đất của mình thành 12 panna (pan = 1000; na = ruộng) để dễ thu thuế và tên gọi Sipsong panna = 12 000 mảnh ruộng ra đời từ đó. Ta biết na cũng là một từ thường gắn với tên làng. Pan na = đơn vị hành chính có lẽ mới là một cách gọi mang đặc trưng Thái - một tộc người vốn giỏi làm ruộng nước. Không ngẫu nhiên, tên quốc gia của người Thái Yuan lại mang tên Lanna = Triệu ruộng.

Đáng chú ý, H.H. Toàn (248) dịch panna = bản nà = một huyện nhỏ. Vậy phải chăng nghĩa gốc của panna = bản nà = làng ruộng và pan = 1000 cũng có gốc ban/man = người? Được biết chữ thiên (Hán) cũng được tạo bằng cách thêm một nét ngang lên chữ nhân.

## 7. Châu/chu

Chamberlain (1990: 481) cho biết ở Sầm Nưa (Lào) ít nhất có 4 từ được dùng cho đơn vị hành chính cấp trên bản/vùng/xứ tương đương với Mường là: Chu/Châu, từ đó Châu Sầm = Mường Sầm; Mường cho khu vực trung tâm của vùng như Mường Xiêng Kho, Mường Sầm Tay; Kong như Kong Mường Xôi và Kông Hoa Mường; Phong như Phong Sathon.

Tên gọi vương quốc cổ Nam Chiếu (thế kỷ IX) thực ra là Nam Châu. Từ chỉ vùng Thái Tây Bắc là Sip hoc/Sip song chau Tay (16/12 châu Thái).

Nam Chiếu là một quốc gia cổ ở Vân Nam được nhiều học giả Lào, Thái Lan nhận là quốc gia cội nguồn của người Thái. Tuy nhiên, phần lớn các học giả Trung Quốc đặc biệt dựa vào hiện tượng phụ tử trên

danh trong tên gọi vua chúa Nam Chiếu đã chứng minh Nam Chiếu chủ yếu là nước của cư dân Tạng - Miến. Tun (1998) cho biết vua Nam Chiếu tự xưng là P'iaosin/Pyusin (Pyu quân?) = Vua của người Pyu-(một tộc Tạng - Miến).

Lý - Jim (84) cho biết châu (Hán - Việt) có nghĩa gốc = “gò đất giữa hồ ao” (P), sau dùng chỉ tên khu vực hành chính thời cổ như tỉnh Quảng Châu.

Tuy nhiên, có thể thấy châu/chu (Thái) cùng gốc hoặc là gốc của châu (Hán) với nghĩa sâu sa của châu = người hiện còn nguyên nghĩa trong tiếng Xiêm, Lào, Cơ-ho, Mạ...

## VI. CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI CHẾT - HỒN MA - TỔ TIÊN - THẦN LINH

Số lượng các từ này trong tiếng Thái khá phong phú:

**1. Khoăn/khuôn** (Thái Đen) = khon (Thái Trắng)..., dễ thấy có gốc khuôn/khon = người.

**2. Phi** (Thái) = hồn ma/sự làm ma/lễ tang (Thái Đen). Benedict (390) còn gắn phi với puy = lễ cúng thần (Thái Tây Nam) gốc pu(r)i.

Dễ thấy phi < pi < pu và là từ họ hàng với phi trong phi nong (Lào, Xiêm) = pi nong = anh/em trai/gái (Thái Đen, Xiêm) = quan hệ họ hàng (Thái Đen/Trắng) = anh/chị/bạn (Xiêm)...

Trong khi đó phi = người (Mnông Gai), Phi Brê = Người Rừng = người Mnông Gar; ở tiếng Xtiêng phi thường đi với bon thành loại từ láy chỉ làng/địa danh (Maurice: 198); rất có thể tên nhóm Mnông Bih < Phi (?).

Điều đó rất có khả năng vì Bi = Người (TM) trong cách gọi biyue (Hà Nhi) = con người, Bichăm (Lô Lô) = Người Thái...

**3. Tu** (La Chí)/Tua (Thái)/dua (Lào)/do (Kam - Thủy): theo Benedict (391) tua/dua (Thái) < ntu/a, họ hàng với hantu/antu = hồn

ma (IN) = thể xác (Java) = cơ thể, bản thân, từ loại cho động vật và hồn ma (Lào) = cơ thể người và động vật, từ loại cho mọi vật sống động nói chung như người, động vật, hồn ma, chữ viết, quân bài (Thái Trắng)...

Chắc chắn tu/tua = to = người (Toraja) = từ loại chỉ động vật (Tày-Thái, Hmông). Tua/dua có họ với tủa = giống đực/chồng/anh ruột (Mường) = đứa = từ loại chỉ người (Việt).

**4. Suang:** cũng theo Benedict(nt) = ma xấu, dữ (Shan) = thần linh (Xiêm)>sang = thần linh (Thái Tây Nam) = hi (y) ang = thần linh (IN).

Có thể thấy suang<puang = tổ tiên/thần linh/quý tộc (Toraja) = kuang = người có thể lực (Mnông) = quăng = chúa đất (Tày) = quăng = một chức kỳ mục Thái Đen.

**5. (H)ma(a)ng:** = hồn ma theo tưởng tượng sống bằng cá; hrnang = lời nguyện (Ahom); mwaang/muang (Thái miền Bắc Thái Lan) = mang (Cao Lan, Sek) = hman (Kam - Thủy) = hồn ma, quỷ.

**6. Đăm (Tày)** = hồn ma/linh hồn tổ tiên (Nguyễn Văn Huyền: 503). Trong tiếng Thái Đen đăm = nhóm dòng họ phụ hệ, nhưng đăm ả noọng = hồn ma của anh em chung ông tổ, đăm hướn luông = hồn ma - tổ tiên quý tộc, đăm pá heo = hồn ma ở nghĩa địa... (Cầm Trọng 1978: 392).

Đăm (Thái) = tằm (Chamic) = chàng trai<Kam/Chăm = Người (Vietic, Khmuic, Kam - Thủy...).

**7. Một (Thái Đen)** = mật (Tày) = hồn người thường/sức mạnh đặc biệt của người hát các bài cúng lễ, làm phù phép chữa bệnh; một lao = ông một và một ying = bà một.

Chắc chắn, một/mật có gốc mata = người (Tiền Nam Đảo) và có họ hàng với mate = sự chết/người chết (Toraja); với mất = sự chết (Việt); với memot = hồn ma (Khơ-me).

**8. Môn** = hồn của (bà) một (Thái Đen) khác với một = hồn của người thường, người muốn trở thành một phải có môn.

Trong khi đó môn/mo môn (Khơ-mú) = ông mo. Dễ thấy môn = người.

**9. Lạn cầm** = các chúa Mường đã chết, được ghi trong các sách cúng của Mường, được mời về dự các buổi cúng Mường cùng với các hồn ma - thần linh. Trong hệ thống thần linh Thái, lạn cầm được xếp sau Then = Trời (Đặng Nghiêm Vạn: 454).

Có lẽ lạn = lan/lang; cầm = đâm (về ngữ nghĩa đã nói ở trên).

**10. Bôn:** Mường Phạ/Then/Bôn = Mường Bân (Tày) = cõi trời/cõi ma/mường ma (Cầm Trọng, 1995: 446, Nguyễn Văn Huyền: 512).

Benedict (360) cho biết: bon (Xiêm, Lào) = bun (Giáy) = bầu trời có họ hàng với các từ rapu/afu/mơn/fon/vo/mbo = trên cao/mây/mưa/sương/tuyết (IN, Malay, Proto Oceanic...).

Paul-Lewis (1984: 171) khi đề cập đến từ bon/aw bon (La Hủ) = ân huệ, sự phù hộ che chở của tổ tiên thần linh cho rằng bon (La Hủ) < bun (Thái) = hội lễ, cầu phúc/làm phúc (tức cầu xin sự phù hộ của tổ tiên - thần linh) nhưng nghĩa của bon (La Hủ) rộng hơn bun (Thái) với aw bon = có giá trị, bon te = lễ cúng, bon law/bon ku = cầu khẩn, bon ma = lời cúng, bon ka = tìm sự phù hộ, bon na = sự che chở, phù hộ, bon ma da = xúi quẩy, to bon = thầy cúng, bon yeh = nhà thờ cúng đạo Thiên Chúa... Người La Hủ thường tự gọi mình là bon ya = con của sự che chở, phù hộ...

Trước hết cần hiểu bon (La Hủ) có nghĩa rộng hơn là do nó nguyên thủy hơn bun (Thái). Tiếp đó, cần thấy bon (La Hủ) tương ứng với bung/bong/mong (Pyen) = mung (Bisu) = trời/mây (Bradley: 254) với fu (BK) = phúc (Hán - Việt) với chữ tượng hình biểu thị sự cầu xin tổ tiên. Như vậy bon (La Hủ) có quan hệ cội nguồn chứ không phải vay mượn với bun (Thái). Cuối cùng, cần thấy mối quan hệ lôgic giữa nghĩa cầu sự che chở, phù hộ (La Hủ) với các nghĩa trời, mây, mưa trong các ngôn ngữ khác. Ta cũng biết cầu mưa là nội dung chính trong hội lễ của các cư dân nông nghiệp. Sự đồng nhất thần linh = tổ tiên = trời = sự phù hộ = mưa là lôgic cho phép xác định bon (La Hủ)

tương ứng với bon = người (Ông Bê); với bôn/bol/buol = người/thần linh/động vật (số nhiều - Ba-na, Việt, Gia-rai, Thái); với pong = thần linh (Toraja, Mường) và mường pon = thầy bói/thầy cúng (Mường).

### **11. Then/taen:** = Trời/thần linh

Ta biết: Puang Matua = Trời - Thượng đế (Toraja) <matua < mata = người (Tiền Nam Đảo). Yang = hồn - bóng - thần/Trời (các tộc người Tây Nguyên).

Trong khi đó, (bà) then (Tày) = (bà) một (Thái Đen); hát then (Tày) = hát châu (Việt) = hát mo (Mường). Ta đã rõ một, mo, châu, đều có gốc chỉ người...

Có thể thấy: then/ten (Thái) = ten (Mảng) = thiên/tiên (Hán - Việt) = Ông Trời trong đó chữ thiên (Hán) cũng là sự phát triển của chữ nhân = người với một nét ngang trên được lý giải là trên đầu người là trời.

Không loại trừ ten/then (Thái) là từ họ với xên/xen = cúng/lễ (Thái, Khơ-me); với trên (Việt). Một nhóm Khmuic có tên (Thái) Then? Liệu Then có quan hệ gì với tên nước Tien/Điện Việt của người Lolo/Lala?

## **VII. CÁC TỪ CHỈ THỦ LĨNH - VUA CHÚA - CHỨC SẮC**

So với hệ thống xã hội của nhiều tộc người ở Đông Nam Á, hệ thống xã hội của người Thái khá phức tạp. Về nguồn gốc các tên gọi, tước hiệu của họ cũng có nhiều quan điểm. Trước hết chúng ta hãy xét những từ thông dụng, quen thuộc.

**1. Chẩu/chao/tiao/chiếu/chau...** = chủ, vua chúa (Thái Đen, Lào) = thân thể (Thái Đỏ Robert, 1941: 143) = tầng lớp quý tộc đối lập với tay/pay = bình dân.

Tiếng Thái Tây Bắc có: chẩu đin = thân đất, chẩu nậm = thân sông, suối, chẩu sửa = chủ áo = người mở đất = thân áo = chủ hồn., me chẩu = mẹ chủ = bà chúa lớn, pú chẩu = ông, chúa lớn = đại tri châu thời



Lê, châu phen đin = chủ nghìn đất, châu mường = chúa mường, châu trắng = châu lang = con cháu châu = dân tự do...

Condominas (492) cũng dẫn ra khá nhiều ví dụ về cách dùng từ này ở Lào. Benedict (250, 120) kết nối châu (Thái) với chau (Ahorn) = thần linh, vua chúa, người vĩ đại = achau (Chăm) = thủ lĩnh, chủ = sau (Proto Polynesian) = kẻ thống trị = thủ lĩnh (Fiji) = chủ nhà (Kani - Thủy) và coi tsu (Hán) = chủ, thủ lĩnh (Hán - Việt) có gốc từ chaw/ châu (Thái). Sự tương ứng chủ - châu là điều chắc chắn, nhưng đúng hơn đó là hai từ có cùng gốc.

Dournes (1977: 103?) cho hay: chau-ponhea/ponha = đại thần cấp thứ Khơ-me).

Có thể thấy, châu/chủ < chau = người (Cơ-ho, Mạ, Lào, Xiêm) và cổ họ với cau/cao/chau = con cháu (Môn cổ, Khơ-me, Việt, Ba-na) = kao = đại từ ngôi 2 (Tày, Shan) = Cao/Câu - vua chúa (Việt, Lava).

**2. Khun:** Condominas (494) coi khun = vua, hoàng thân, là từ gốc Hán = jun/kiun/quân = người đứng đầu và cho biết nước Lào có 16 vị vua đầu tiên, kể từ người sáng lập Khun Borom mang tước hiệu Khun, 5 vị tiếp mang hiệu Thao, sau thay bằng Phya = pha nha. Trong tiếng Xiêm hiện đại, khun = anh/chị và khi đứng trước một tên riêng = ông/bà, người Mường và Lava đã mượn từ này (?), đều chỉ gia đình quý tộc nhưng với nghĩa khác nhau, trong tiếng Mường lang cun = người trưởng của ngành trưởng, trong tiếng Lava kun “thành viên các ngành thứ”...

Tuy nhiên, theo tôi, quan điểm trên đã nhầm.

Một mặt, khun có thể có quan hệ họ hàng hoặc vay mượn với kiun (Hán) = quân (Hán - Việt) cũng như với khan = thủ lĩnh, vua chúa (Mông Cổ), khunxt (Munđă). Nhưng nếu có sự vay mượn, thì có lẽ người Hán đã vay mượn từ này từ các tộc tiền chủ Nam Á ở Nam Dương Tử (từ quân trưởng thoát đầu dùng để chỉ các thủ lĩnh Man di-xem Chương Vietic). Dù thế nào, có thể thấy gốc của chúng là kun/khun/kon/kuan (Thái) = người đàn ông quý tộc/người thủ lĩnh tương đương với po (tao mường = po mường).

**3. Tào/thao** = người đàn ông thuộc tầng lớp quý tộc mà vợ được gọi là nàng (Thái Đen) = vua chúa (Lào, Xiêm cổ) = ông/anh (Lào hiện đại) = ngài (Xiêm hiện đại - từ đầy đủ là Tai - thao).

Condominas coi tào là từ Thái, còn Haudricourt cho rằng “không loại trừ tào có gốc từ Hán tao = đạo = con đường, đạo luật, tỉnh...”

Thực ra, tào/thao có quan hệ từ nguyên với tau/tao = người (Proto Nam Đảo); từ đó với thao (Môn) = già/người già; với putao/tào = thầy cúng (Tày, Nùng); với putau/putow/pơtao/đatau/đatu/phụ đạo = thủ lĩnh - vua chúa (Malay, Môn, Việt - Mường)... và là một biến thể của chau/chao.

**4. Phìa (Thái Đen)** = chúa Mường lớn thuộc dòng quý tộc dưới annha; phìa tào - quý tộc thống trị; ở Lào phía đứng trước tên vua chúa như Phìa Phạ Ngừm.

Cầm Trọng (1995: 323) khi phân tích từ tào phìa cho rằng trong khi tào = cha/người đứng đầu Mường thì phìa/phaya chỉ có nghĩa là thủ lĩnh Mường.

Rất tiếc, anh đã không biết rằng phia/pia = bố (Lava - Diffloth, 1980: 104) và điều này cũng tiết lộ cơ tầng Lava - Môn của con người, xã hội, ngôn ngữ Thái Đen, Lào.

**5. Pha nha/praya/paja/phaja/phê** = vua chúa (tương tự khun), quan lại, người quyền quý.

Condominas (487, 99) dẫn Pallegoix cho biết xã hội Xiêm giữa thế kỷ XIX có 33 tước hiệu có chứa từ phaja, dẫn Coedes và Shorto coi từ đó có gốc Môn banha/branha, từ đó nhận định “việc tước hiệu phya thăng thế được giải thích bằng sự ảnh hưởng trội hơn của người Môn”.

Tuy nhiên, có thể thấy, gốc thực sâu sa của Phanha/paja chính là Puya.

**6. Anha/án nha** = quan châu/tri châu/người đàn ông đáng kính, quý tộc...

Condominas (297) dẫn Lã Văn Lô cho biết: trong hệ thống cai trị

của xã hội Thái Đen, annha = tri châu, nha uỷ - châu uỷ đứng đầu hàng ngũ phía tạo.

Điều lý thú là, do phía, anha là những từ chỉ tầng lớp quý tộc, thống trị nên trong tiếng Thái Tây Bắc nghĩa hai từ này có mở rộng: phía = người mưu mô, anha = người thao lược (Trần Tử, 1996:70 chắc dẫn lời Cẩm Trọng). Trong cả hai trường hợp, nghĩa gốc chỉ người vẫn được giữ..

Dễ thấy anha = nha<Ya (xem thêm Chương Việt, đoạn nói về từ nhà). Ta sẽ không ngạc nhiên khi Gibson (1995: 139) cho hay anja = hồn ma (Makassa, Nam Đảo Sulawesi).

Trong tiếng Hán cũng có nha (Hán - Việt) = ya (BK) trong các từ nha lại, sai nha = các chức quan nhỏ nhưng Lý - Jim (1037) cho biết nghĩa gốc là xếp hàng hành quân (?).

**7. Chá:** Theo Cẩm Trọng (1978: 362) chá hươn = phi hươn hánh (ma nhà sống) = người phụ trách tạp dịch và bảo vệ linh hồn cho cháu mừng, trong lễ cúng mừng chá hươn là người đóng vai hồn ma của cháu mừng trong khi chá mún = tướng dưới phạ cháu (Đặng Nghiêm Vạn, 1977: 75).

Có thể thấy: cha (Thái) có liên quan đến cha (Việt) = bố.

**8. Cầm tang** = người coi sóc hồn cho tổ tiên quý tộc, giữ gia phả từ bậc cụ - tứ đại đến cụ tổ là Lạng Chượng nên còn được gọi là pú ké = ông tổ. Lúc cháu mừng có lễ cúng lớn, cầm tang ngồi ở gian thờ cúng tổ tiên để “giữ áo tạo” tức bảo vệ hồn ma tổ tiên quý tộc lên trời theo sự dẫn dắt của mo (quan niệm Thái Đen áo = hồn tổ tiên)... Khi cháu mừng chết, cầm tang làm lễ gọi hồn mừng = hồn cháu mừng dậy để nhập vào hàng ngũ hồn ma - tổ tiên.

Mặt khác, trong sử Thái Đen, Cầm Tang là tướng của Lạng Chượng bị chết, nên con cháu sau được giữ chức Cầm Tang trong lễ cúng mừng hay cúng nhà có nhiệm vụ thay mặt cho tổ tiên quý tộc Thái. (Cẩm Trọng, 1978: 364).

Nghĩa gốc của Cầm đã quá rõ, còn Tang?

**9. Nai:** nai bản = pho/bố bản; nai chám = người vừa rót rượu vừa là chủ tiệc rượu (Thái Thanh Hóa); nai/khun nai đứng trước một tên riêng Xiêm, Môn = ông/bà; vua Thái Lan giờ vẫn được gọi là Nai Luông = Nai Lớn. Nai là một họ lớn Môn...

Condominas (497) coi nai có gốc nayaka = thủ lĩnh, thầy, người dẫn đường (Skr).

Sự tương ứng nai (Thái) = nayaka (Skr) là điều có thể giải thích, nhưng nai (Thái) còn tương ứng với nái (Việt) = mẹ = nài (Việt) = chủ trong từ nài voi = quản tượng và gốc đúng của nai phải là Yai<Ya.

**10. Mo** = thầy cúng - người có học và hiểu biết về phong tục tập người - chủ trì các nghi lễ lớn của mừng - cổ vấn cho chầu mừng (Thái) = thầy lang (Xiêm, Lào).

Condominas (496) coi mo là từ mượn tiếng Hán rất cổ: wu/wou (BK) = vu (Hán - Việt) = mou (Quảng Đông) = phù thủy, pháp sư.

Đúng hơn, mo = mu/ma/me = người>hồn ma>người cúng hồn ma...

**11. Ông:** ông mo = thầy mo chính (Thái Đen ở Lào) với hai người trợ lý trong lễ Xên Mừng là ông chang và ông ngae (Pitiphat: 33).

Theo Condominas (498) ong/ung = ông già đáng kính trọng = từ đứng trước một số chức danh của chức sắc thuộc tầng lớp bình dân (Thái Đen) = ông nội/ngoại/tiếng gọi bố của người bình dân (Thái Đỏ).

**12. Quảng/quảng (Tày - Nùng)** = phía, tạo (Thái) có họ hàng với kuang = người có quyền lực/giống đực/to lớn (Mnông) = quang (Hán) = quảng (Hán - Việt) có nghĩa gốc nhà lớn, bốn phía không tường; nghĩa mở rộng thành lớn, rộng, nhiều... Rất có thể, quảng/quang có gốc puang (Toraja).

## VIII. MỘT SỐ HỌ QUÝ TỘC THÁI

**1. Lò/Lã:** là dòng họ quý tộc thống trị xã hội Thái Đen ở Việt Nam, còn được gọi Lò Cẩm = Lò Vàng, Lò Ngân = Lò Bạc, Lò Luông = Lò Lớn hoặc Bạc Cẩm, sau chia thành các ngành Lò, Cẩm, Bạc Cẩm, Điều, Đèo... cai trị các châu Thái (Đặng Nghiêm Vạn: 356, 456). Có lẽ, họ tương ứng với Lò ở người Tày - Nùng là Lã.

Lò cũng là họ vua chúa Lào. Một huyền thoại khởi nguyên kể họ Lò không phải sinh ra từ quả bầu như những họ thường dân khác, mà là dòng dõi của Pho Then Luông - từ trên trời xuống (Condominas: 293).

Ta cũng đã biết Lo/Lạc = họ vua Mân Việt và Việt Đông Hải và là một biến thể của La/Lua gắn với tên Lava/Lạc/Lão. Đây là một bằng chứng cho thấy Thái Đen là một nhóm Thái lai Lava (Chương Vietic).

**2. Quàng:** theo Maspero (454), họ Quàng trong truyền thuyết là họ đầu tiên ra khỏi quả bầu và trong thực tế có vai trò quan trọng chỉ sau họ Lò Cẩm, các thành viên trong họ được gọi là pu (ông). Có người cho họ này là họ của người Thái gốc La Ha vì Khun Quàng theo truyền thuyết là thủ lĩnh người La Ha bị Lạng Chượng đánh bại. (Đặng Nghiêm Vạn, 1977: 182). Thực ra, họ này có ở cả người Khơ-mú. Mặt khác có thể thấy mối quan hệ từ nguyên giữa họ Quàng với quăng (Tày) = kuang (Mnông) đã nói ở trên.

**3. Cẩm:** ở Nghệ Tĩnh họ này là Sầm, ở Lào họ này là Khăm. Cẩm không chỉ là họ, mà còn là tên nhiều vua chúa, quý tộc Thái. Vua Lào vào thế kỷ XIV có tên là Phạ Phong Cẩm/Souvana Kamphong, có con là Lạn Cẩm Đeng.

Quan niệm phổ biến hiện nay coi họ Lò Cẩm = họ quý tộc liên quan với kam/kham = vàng/vật quý. Tuy nhiên, có lẽ đúng hơn là họ Lò Cẩm (Thái) tương ứng với họ Chă̄m/Rơchă̄m/Êchă̄m = họ quý tộc (Chamic) với nghĩa gốc sâu xa của Cẩm/Chăm = Người.

**4. Lương:** họ này ở người Thái Thanh Hóa là họ làm mo. Dễ thấy lương = lang và họ hàng với chương.

**5. Hà:** là họ quý tộc xưa (Hà Khun/Hà Công) và là họ lớn hiện nay, chiếm 1/2 người Thái Thanh Hóa và được người Thái coi có gốc Kha/Xa. Rất có thể đây là một họ quý tộc gốc Khamu.

**6. Sing/Xinh:** Evans (22) một mặt cho biết họ Sing/Sing Lo là họ quý tộc của người Thái Đen ở Lào, mặt khác cho rằng tên gọi Sing Moon bắt nguồn từ việc người Sing Mool - tộc phụ thuộc lấy họ Sing theo họ những ông chủ Thái như một dấu hiệu cho sự phụ thuộc của họ vào dòng họ đó (!).

Ta sẽ thấy, Xinh cùng với Đăm, Chơ là các từ đặt trước tên các anh hùng trong sử thi Ê-đê, Gia-rai, Ba-na do có gốc = người.

Về tên gọi Xinh-mun, theo Nguyễn Văn Huy (254) Xinh = Người, Mun = Núi > Xinh-mun = Người (ở) Núi.

Một cách giải thích khác - coi K'ktsing M'miull = Người - Bếp (Parkin: 103). Đúng ra, mul (Thái Đen) = mồ hóng bếp = màu đen tương ứng với hmon/hmun/hmbon (Thái) = màu tối/xám (Benedict: 360). Đây là một lối lý giải từ nguyên dân gian của người Thái Tây Bắc Việt Nam coi Xinh-mun = Người Đen liên quan đến nước da sẫm màu của họ.

Tuy nhiên, không khó thấy xinh/ksing<jing<ying<yang tương ứng với ying (Phong Lan) = jieng (Xinh-mun) = cieng (Pray) = nhà. Mặt khác có nhiều khả năng Mun là biến thể của Môn = Người (một nhóm Dao có tên Mun).

Cũng không loại trừ khả năng tính từ hmon/hmun = tối/xám tương tự với từ đăm/kăm = đen có gốc từ tên tự gọi người Môn/Mun, Kăm/Chăm là những người có nước da sẫm.

## IX. NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA NGƯỜI THÁI

Cho đến nay, vấn đề nguồn gốc người Thái (người nói tiếng Thái nói chung) hay vấn đề người Thái từ đâu đến vẫn chưa được giải quyết dù nhiều câu trả lời đã được đưa ra: người Thái đến từ núi Altai; vùng sông Hoàng Hà; sông Trường Giang; Nam Chiếu - Vân Nam; Mường Thanh - Tây Bắc Việt Nam; Thái Lan...???

Dù sao, việc xác định (Kan) Tai = (Ka) Đai = (Ma) Lai có lẽ là cách đơn giản và rõ ràng nhất chứng minh mối quan hệ cội nguồn Thái-Kadai - Malay hay Nam Thái.

Mặt khác, với MaLai (Ca-tu) = Ông Trời>Ma Rai = nơi Ông Bà tổ tiên (Hickey: 128) = PuYa (Toraja); với MaLai>Ma Nuih (Katuic, Chamic, Khơ-meric)>Mơ Ngai/Bơ Ngai = Con Người (Việt)... ta cũng có thể chứng minh các tộc Nam Á cũng có cùng cội nguồn Himalaya với các tộc Nam Thái. Điều đáng nói là, giờ đây bên cạnh người Malay, Malayalam còn có cả người Thái, Kadai còn giữ phần nào trong tên gọi của mình hồi âm của miền đất và ngọn núi khởi nguyên ấy.

Việc so sánh và tìm ra mối tương thông hệ thống giữa các từ chỉ người trong các ngữ hệ Thái - Kadai - Nam Á - Nam Đảo - Hán - Tạng cũng cho thấy rõ mối liên hệ cội nguồn của chúng.

Những điểm tương đồng gần gũi giữa tiếng Thái và Hán - Tạng một mặt phản ánh quan hệ cội nguồn rất xa xưa đó, mặt khác cũng cho thấy trong lịch sử của mình, người Thái như một nhánh tách ra từ khối Pu/Bộ-c-Ya/Việt hay Pu Ya>Malai cổ đã có quan hệ gần gũi với các tộc Hán - Tạng nhiều hơn các tộc hiện được coi là Môn - Khơ-me, điều đã từng dẫn đến một quan niệm được thể hiện qua tên một cuốn sách của Dod (1923) “Người Thái: người anh cả của người Hoa”.

Từ góc độ ngôn ngữ, có thể coi tiếng Thái là ngôn ngữ có cơ tầng Nam Phương và cơ chế Hán - Tạng. Vì thế, tiếng Thái cũng như tiếng Hmông - Dao một thời được xếp vào hệ Nam Á và hiện vẫn được các học giả Trung Quốc xếp vào hệ Hán - Tạng.

Phải chăng vì thế, sự có mặt của người Thái ở vùng đất Đông Nam

Á hiện tại cũng muộn hơn các tộc trên? Và chính vì thế, để có một chỗ đứng dưới ánh mặt trời, bằng chinh chiến và hôn nhân, người Thái đã tràn đi như biển nước mênh mông lúc dữ dội như “nước lũ”, lúc nhẹ nhàng “uuyển chuyển khôn lường như nước” thấm tràn vào các vùng đất mới (các từ trong ngoặc của Coedes).<sup>80</sup>

Có thể nói, sự phát triển của người Thái đã phản ánh sức mạnh của văn hóa Thái, một nền văn hóa mở, có khả năng phản ứng cũng như thích ứng và hội nhập khá đúng lúc, đúng chỗ. Nếu văn hóa Thái nói chung có thể được coi là sản phẩm sự hội nhập văn hóa Đông Nam Á cổ - văn hóa Hán - Tạng thì văn hóa của các nhóm Thái Tây Nam lại là kết quả của sự hội nhập giữa văn hóa Thái chung với văn hóa Môn - Khơ-me vốn là sản phẩm của sự hội nhập văn hóa Đông Nam Á cổ - văn hóa Ấn Độ.

Cũng cần thấy rằng, hầu hết các vùng ngành Thái Tây Nam cư trú hiện nay nguyên là đất của các tộc nói tiếng Môn - Khơ-me như vùng Vân Nam là đất nguyên của người Lava (Lão Qua), Va, Bulang (tên tỉnh Côn Minh gần với người Côn Minh <Kon Meng <Người Mang/ Mường?); Tây Bắc, Bắc, Trung Việt Nam là đất cổ của người Mường, Mảng, Kháng, Xinh-mun, Lào là đất cổ của người Lava, Khơ-mú, Khơ-me; Thái Lan là đất cũ của người Lava, Môn, Myanmar - đất người Shan hiện nay là đất cũ của người Va... Nhiều tộc Thái thực chất là Thái lai Lava/Khơ-mú/Môn... và điều này được phản ánh rõ ngay trong tên gọi và khối từ vựng về hệ thống xã hội của họ.

Condominas (97-269) từng nhận xét: về các hệ thống chính trị... dù vấn đề đương bàn là các vương quốc Lanna, Lanxang, Ayuthaya hay các nước kế thừa các vương quốc đó là Lào hay Thái Lan đi chăng nữa thì người ta vẫn biết được rằng cách tổ chức của tầng lớp lãnh đạo,

---

<sup>80</sup> Người Thái Thanh Hóa có câu: “Pái mưa Lao áu Lao ệt pó, pái mưa Dọ áu Dọ ệt lung ta” (Đi đến Mường Lào lấy người Lào làm bố, đến Mường Dọ lấy người Dọ làm cậu). Có thể thấy người Thái dùng hôn nhân (làm rể) là cách tốt nhất hòa nhập vào xã hội của cư dân tiền chủ theo chế độ mẫu hệ. Người ta cũng nói đến chính sách “cây sậy”, gió chiều nào uốn theo chiều đó nên không bị gãy của người Xiêm. Gần người Hoa, từ đồ Hoa hóa hay Thái hóa người Hoa cũng tạo nên một sức mạnh khác của người Thái. Vai trò của người Hoa Thái hóa trong sự phát triển chính trị - kinh tế Thái Lan là một ví dụ điển hình.



tư tưởng và các nguyên tắc sống của tầng lớp đó đã chịu ảnh hưởng rất mạnh của các vương quốc người Môn và người Khơ-me.

Cần nhấn mạnh nhiều yếu tố văn hóa Môn - Khơ-me khác đã được hội nhập sâu vào văn hóa cổ truyền Thái đến mức nhiều người nghĩ đó là yếu tố Thái.

Lễ Songkran hiện được coi là hội lễ truyền thống - tết đón năm mới Thái Lan, Lự Vân Nam (Zhu: 16) nhưng theo Parkin (62) là hội nước - hội lễ truyền thống Môn. Có lẽ tên này có quan hệ từ nguyên với Songkram = tên một con sông ở cao nguyên Khorat - vùng thung lũng sông Mun của người Môn xưa. Người Khơ-me có lễ Tết cổ truyền Chon Chnam thatnay (Đón năm mới) vào 3 ngày khoảng 13, 14, 15 tháng 4 dương lịch và ngày 13 là ngày Chon Song Kran thmay = Đón ông thần mới (Ngô Văn Doanh: 1998: 360).

Trường ca Chương Han (Thái Việt Nam) hay Thao Hung Thao Chương (Lào) hiện được mặc nhiên coi là “tác phẩm kiệt xuất của người Thái” (Cầm Cường, 1993) nhưng đúng hơn đó là tác phẩm Môn - Khơ-me được Thái, Lào hóa. Học giả Lào Maha Sila - người nghiên cứu và xuất bản lần đầu tiên trường ca này năm 1943 cho rằng Thao Hung là người Khom/Khơ-me; nhưng một học giả Lào khác Khampheng Ketavong (1998) coi Thao Hung là người Mang (tức Môn/Mường). Ta hãy nhớ lại sự so sánh của Chamberlain những điểm tương đồng giữa Thao Hung và Phùng Hưng (xem Chương Vietic). Froschan (1998) cũng đã nêu ra vị trí đặc biệt của Chương trong folklore, lịch sử và tâm thức Khơ-mú.

Ngoài ra, theo Tanabe (21), hiện tượng hòa giải, hòa nhập, đồng nhất trong thần thoại, nghi lễ các biểu tượng Thái Lự, Lào... với các biểu tượng của các tộc Môn - Khơ-me đã được nhiều học giả (Kraisri, Bloch, Ajmer) đề cập, ví dụ: Cao Cheng Yong - thủ lĩnh huyền thoại của người Lava thống lĩnh vùng Thái Lự Vân Nam trở thành một trong những thần bảo hộ chính của mừng Hai - mừng lớn thứ hai vùng Thái Lự Vân Nam. Pu Sae - Nya Sae - tổ tiên huyền thoại của người Lava là một trong những thần bảo hộ của Thái Yuan Chiềng Mai. Từ chỉ thần làng của người Thái Lự/Yuan là Phi A Hak/Ahak-A rakh là từ ghép Phi (Thái) với Ahak<Arak (Môn, Lava) = hồn ma...

## CHƯƠNG 3

# Nguồn gốc và sự phát triển của các từ chỉ người trong nhóm Chamic

### I. NHÓM CHAMIC

Các tộc người nói tiếng Chamic gồm Chăm, Gia-rai, Ê-đê, Chru, Ra-glai hiện cư trú chủ yếu ở 3 nước Việt Nam, Lào, Campuchia.

Trong hai chương trên, chúng ta đã xem xét so sánh các từ chỉ người trong nhóm Vietic và Thái - Kadai cùng với các từ tương ứng của hệ Nam Đảo, trong đó có các từ của nhóm Chamic. Vì thế, trong chương này, tôi chỉ nhấn mạnh, những từ và cách dùng tương đối đặc trưng phản ánh quan hệ lịch sử đặc biệt của nhóm Chamic với các nhóm khác. Từ đó, tôi cũng sẽ đưa ra một số quan điểm mới về từ nguyên của một số dòng họ, các tên gọi tộc người, và một số từ đặc biệt, trong ngôn ngữ Chamic liên quan, đến nguồn gốc lịch sử của nhóm Chamic.

### II. CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI

**1. Pô/pu: Pô** (Gia-rai) = bản thân con người, thực thể hữu hình - phần xác; kết hợp với bongat = hỗn thành một con người sống; người có chức năng đặc biệt như pô xoang = người múa, pô dui rơdai = người kéo bễ = thợ rèn, pô dih pui = người đẻ; pu-ban-pu pang = bạn bè (Doumes, 1972: 307).

**2. Anak/ana/na** = con (Chamic, Proto Malay-Polynesian, Proto Oceanic) tương ứng với nak (Khơ-me) = mla/chak (Pray-Khmuic) = người và lak/la (Kam/Đồng - Lakkja - Hlai, Laha) = con/người = từ loại chỉ con vật.

Dễ thấy anak<na/la<Ya.

**3. Arăng/orang:** arang (Gia-rai, Dao) = orang (Ê-đê, Batak) = kalang (Đài Loan) = nang (Mân Việt) = người...

Chắc chắn arang<yang<Ya.

**4. Mơnuih/manuih:** mơnuih (Gia-rai) = manuih (Ê-đê, Mnông, Ca-tu) = mơnuh (Khơ-me) = malayu (Mã Lai) = bngai (Ba-na) = ngài/người (Việt).

**5. Nok:** Nok mơnuih = con người/loài người (Gia-rai). Có lẽ nok<nak.

**6. Đê:** thường đi kèm với rợa, đặc biệt dưới dạng đê-ga = mọi người (Doumes 1977:27).

Trong tiếng Ba-na, đê đăm = con trai, đê đruh = con gái cho thấy đê = con = người. Có lẽ đê (Ba-na) = đàn trong các từ đàn ông, đàn bà (Việt)?

Ta sẽ thấy: đê = lê = lai = đai = tai và ga = ka, từ đó Đê Ga = Kădai...

**7. Bol/buol:** bon (Gia-rai) = bual (Ba-na) = bôn (Việt) = người/động vật (số nhiều)/bạn bè...

**8. Rung/rong** = đám đông, mọi người, sự hỗn độn; đăm rung = các chàng trai trẻ - bạn bè của chồng (Gia-rai).

**9. Kan ngai, kơmri, khuc, klơng, krum:** theo Doumes (1972: 132) là những từ Gia-rai chỉ người cổ, người rừng, hay một dạng vượn người (orang outan = người rừng), mình đầy lông, từ nơi khác đến hoặc đã biến mất, trong cổ tích Gia-rai được kể là như những kẻ ăn

thịt người. Đó có thể là những người Negrito - Pygmée có mặt ở Đông Dương trước các tộc người hiện nay và hiện còn ở hai bang Perak và Kelantan (Malaysia).

Đáng chú ý ở đây là kan ngai gần gũi với con ngai/con người (Việt); kómri, krum gần gũi với komr = người Khơ-me; với kómru (Rục) = xác người chết/ma ; với /kram/pram(Khmuic, Kađai) = người.

### III. CÁC TÊN GỌI TỘC NGƯỜI CÓ NGUỒN GỐC TỪ CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI

#### A. CÁC TÊN GỌI CỦA NGƯỜI Ê-ĐÊ

Trong sách báo, tên gọi người Ê-đê được ghi bằng nhiều cách khác nhau đồng thời cũng là một trong những tên gọi, có nhiều cách lý giải nhất.

**1. Anak Đê/Nak Đê/Đê** = tên tự gọi của người Ê-đê hiện nay với một cách lý giải là có gốc từ Anak Aê Adiê = Con Ông Trời (Anak = Con, Aê = Ông, Adiê = Trời/vị thần tối cao). Một cách lý giải khác coi Ê-đê < Anak H'đê = con của H'đê = bà tổ của người Ê-đê ( Hickey: 191-195).

**2. Rhadé/Radeh/Rôddê/Rahdé/Rodde/Rôđê-RoGa/Rađai/Randaiy: ...** là các từ chỉ người Ê-đê được đa số các học giả Pháp, Anh dùng trong sách báo cho đến nay.

Theo Howe (11) “tên Rhadé bắt nguồn từ sự làm sai lệch của người Pháp đối với tên gọi Ê-đê”. Có lẽ vì thế, trong một bài viết sau này (1992), bà đã dùng từ Eddê.

Thực ra, Howe đã trách oan những đồng bào - đồng nghiệp với mình, vì theo Dournes (1972: 284) tên Rahdé trong sách báo tiếng Pháp đã bắt nguồn từ Rôđê/Rađê là từ của người Gia rai gọi theo tên tự gọi của người Ê-đê nhóm Mthur. Mặt khác, Ê-đê = Lađê = Rađê vì

ở Buôn Ma Thuột con voi = Êman, ở vùng Mla = Laman, ở Cheo reo là Raman, tương tự con bò cái = êmô = lamô = ramô...

Maurice - một học giả Pháp khác (1993: 484) lại cho rằng từ Ê-đê trong Anak Ê-đê có một mối liên hệ nào đó với từ Ê-đê = tre, vì kết quả nghiên cứu của Dournes cho thấy nhiều dòng họ Ê-đê và Gia rai có tên gốc từ thực vật.

Về phía các học giả Việt Nam, Nguyễn Kim Thản - V.Lộc (137) cho rằng Ê-đê là tên gọi từ người Gia rai = người mới đến(?). Nguyễn Đình Lộc (28) lại coi Rhadé bắt nguồn từ orang Ê-đê = người Ê-đê tương tự như tên gọi tộc người cùng nhóm Ra-glai < Orang Glai.....

Đến lúc này, với các từ Đê Ga = mọi người/người Thượng, đê = làng, adei = anh em trai, H'Đê (Bà Đê) = bà tổ của người Đê (âm H dùng chỉ nữ) tương ứng với Aê Điê (Ông Đê) = Trời - vị thần tối cao của người Đê; Po Thiê - Thần Định Mệnh (Ê-đê)... chúng ta đã có cơ sở vững chắc để xác định Đê = Người.

Từ đó, có thể thấy cách gọi anak Đê/nak Đê/Đê với các biến thể Ê-đê/La-đê/Ra-đê... thực ra tương tự với cách nói Con Người của người Việt. Cách giải thích Anak Đê = con của Ađiê/ông Trời hay Hđê = Bà Tổ, một mặt là sản phẩm của tư duy huyền thoại nhằm tôn vinh mình của người Ê-đê, mặt khác cũng phản ánh quá trình từ chỉ người > tổ tiên > thần linh...

Nhưng tên gọi Đê không chỉ liên quan đến riêng người Ê-đê<sup>81</sup>.

Dournes (1977: 96, 150, 289) còn cho biết: nhân vật lịch sử Bô Đê (tức Chà Hòa Bố Đê trong sử Việt - TĐ) - phò mã của vua Chăm Chế A Nan và là vị vua trước Chế Bồng Nga (thế kỷ XIV) có thể đã được tái hiện trong vị anh hùng huyền thoại không chỉ của người Gia rai mà của cả Tây Nguyên là Pô Tê (Pô Thê, Pô Thai, Pro Thai)... Pô Tê ở Lào được coi là tên của Phật... gọi nhớ đến các vị thần Gia-rai Pô Tê/Pô

<sup>81</sup> Theo Đào Duy Anh (201), sách Cương Mục có nói về nguồn Cu Đê thuộc phủ Thanh Hoa (huyện Hòa Vang, tỉnh Quảng Nam ngày nay). Lê Quý Đôn trong *Phủ biên tạp lục* (1977: 122), nói tới "các sách Đê" = người Chăm? Ta biết nguồn và sách là từ chỉ các đơn vị hành chính của nhà Nguyễn dành cho các tộc ít người có gốc từ chỉ người.

Thai trong các lời cúng Gia-rai... Tại Philippines, người Maragtas gọi thủ lĩnh của mình là Đatô Pôtê, từ Đatu (Ma lais-Indonesia) = chủ, chỉ huy...

V.H. Trù (316) cho biết trong kut (nghĩa địa) của người Chăm Bàlamôn có dựng thang thờ = nhà tổ, trong nhà có kut Pô Thi đặt ở chính giữa, hai bên là hai phiến đá có tên kut patau kay (kut đá nam) và kut patau may (kut đá nữ).

Có thể thấy Pô Thi (Chăm) = Pô Thiê (Ê-đê) = Pô Thê (Gia-rai) = tổ tiên/thần linh và đây chính là từ nguyên của pathi = lễ giỗ (Chăm) = lễ bỏ mả (Ê-đê, Gia-rai, Ba-na...) và của Katê = lễ hội lớn nhất và quan trọng nhất của người Chăm.

Nhưng, điều cần nhấn mạnh là Pô Tê/Thê/Đê cũng đã trở thành tên vua - tên tộc người và tên kinh đô Chăm vào thế kỷ X được sử Việt ghi là Phật Thệ, sau đổi thành Chà Bàn (Đào Duy Anh: 225-226). Điều này cho thấy việc sử Việt ghi các sách Đê chỉ người Chăm là có cơ sở. Mặt khác, cũng theo Đào Duy Anh (228) trong lịch sử Chăm Bô Đê /Trà Hòa Bố Đế lại chính là người đã cướp ngôi khi Chế A Nan - bố vợ chết, khiến em vợ là Chế Mỗ phải chạy sang Đại Việt cầu cứu. Một người như vậy khó có thể trở thành một vị thần của khối người Đê lúc đó. Hơn nữa, trong truyền thuyết Gia-rai, Pô Thê lại là người đã dùng gươm thần đánh bại quân Chăm. Có lẽ đúng hơn là, Pô Đê/Thê/Đê = Người/tên tự gọi tộc người đã chuyển hóa liên tục thành từ chỉ thủ lĩnh/thần linh/vua chúa trong nhóm Chamic. Như vậy, không có một vị vua nào được tái hiện thành thần Pô Tô/Thê mà chính thần Pô Đê/Thê từ chỗ là thần bảo hộ - thần định mệnh đã được một vị vua Chăm mượn tên đặt cho mình và cho vương quốc, tộc người của mình. Đó chính là vua Pô Đê = Phật Thệ với tên Skr là Vijaya Cri. Tục đặt tên con cháu theo tên tổ tiên là một tục của nhóm Chamic xưa và hiện vẫn còn ở người Ê-đê trong lễ “thời tai” - lễ đặt tên...

Dù sao, những tư liệu trên của Doumes cũng rất có giá trị vì nó cho thấy, sự chuyển đổi các từ Đê-Tê-Thê-Thai... tương ứng với sự chuyển

đổi các tên tự gọi: Lê-Lai-Đai của người Lê trong nhóm Kadalai. Hơn nữa, chúng còn cho thấy giữa tên tự gọi của người Ê-đê với tên tự gọi của người Thái, với từ chỉ thủ lĩnh của người Mã Lai có mối liên hệ hệ thống.

## B. CÁC TÊN GỌI CỦA NGƯỜI GIA-RAI

Cũng như tên gọi Ê-đê, tên gọi Gia-rai trong sách báo có nhiều biến thể (khi trích dẫn tôi sẽ để nguyên cách viết của các tác giả): Chà lai/Chà Rày/Trà Lai (sử Việt ghi bằng chữ Hán); Jorai (Doumes coi đây là tên gọi đúng như người Gia-rai tự gọi); Jrai là cách viết của R. Del - nhà ngôn ngữ học Gia-rai với *Từ điển Việt - Jrai*), Gia rai (theo các nhà dân tộc học và danh mục chính thức hiện nay)...

Trong công trình của các học giả Pháp tiếp xúc sớm với người Gia-rai, tên của họ còn được ghi là: Girai, Charai, Chơrai, Chơgai, Cherey, Chrêai, Jarai, Jaray, Tchangrai...

Dournes (1977: 142) đã dẫn lại một cách hiểu của một người Chăm ở Campuchia coi người Chăm và người Gia-rai thời xa xưa vốn là một: Sau đó, một bộ phận người Chăm đã chối từ sự Ấn Độ hóa cũng như sự Hồi giáo hóa để tách ra và được gọi là chơrai (nguyên gốc bercherai = li khai trong tiếng Mã Lai), từ đó biến thành Chơrai và Jorai.

Có điều lạ là, Doumes, mặc dù là người hiểu rất sâu sắc văn hóa Gia-rai, trong những cuốn sách, bài báo viết về tộc người này mà tôi đọc được đến nay, lại chưa có quan điểm riêng, cụ thể về vấn đề từ nguyên tên gọi Gia-rai, chứng tỏ việc đó quả không đơn giản...

N.Q.Lộc (29) cho biết người Gia-rai tự gọi mình là anak/ana Đrai hoặc arang/orang Đrai và ủng hộ quan điểm của Nây Đe - một nhà giáo Gia-rai có công latin hóa chữ Gia-rai - coi tên này có gốc từ jrai/đrai = thác nước, phản ánh việc người Gia-rai sống nơi có nhiều thác nước (?). Nhưng theo Doures (236), Đrai chính là cách phát âm từ Jorai của người Ê-đê.

Với tôi, tên gọi Rađai - một biến âm của Rađê nghe gần gũi với Rarai/Gia-rai đã mách bảo về một tên gọi chung xa xưa của hai nhóm tộc người anh em này. Do tương ứng đ/l/r, có thể thấy Rađai = Ralai = Rarai = Jorai = Gia-rai. Tiếp đó Gia Lai lại trở thành tên gọi một tỉnh có nhiều người Gia-rai và có gốc Gia-rai.

V.H.Trù (298) cho biết thêm: tên vị thần của Atâu Chok (Hồn Núi > Ông tổ Núi = Dòng họ Núi) của người Chăm là Krong Măng Rai, thần của Atâu Thik (Hồn ma Biển>Ông tổ Biển/Dòng họ Biển) là Chà Tai.

Có thể thấy, Chà Tai cũng là một biến âm của Gia-rai.

Từ các mối liên hệ trên, có thể kết luận: Gia-rai = Rađai = Rađê = Ga ôê = Con Người.

### C. TÊN GỌI RA-GLAI

Một khi Rađê - Rarai đã có gốc Con Người, thì tên gọi Ra-glai có đúng là có gốc Orang Glai = Người Rừng như Dournes, Hickey, N.Q. Lộc... ghi nhận? Thực tế, người Ra-glai là tộc nhỏ hơn, sống nhiều ở miền núi rừng, nhưng có phải vì thế mà rừng rú đã trở thành tên tự gọi thực sự của họ?

Nguyễn Xuân Nghĩa (1989: 224) cho biết: đối với người Chăm, từ Ra-glai hay Urang giai chỉ toàn thể các tộc nói tiếng Nam Đảo ở Tây Nguyên. Nếu đúng vậy, không có lẽ, người Chăm lại tự coi mình là Người Rừng?

Doumes (1978: 22) người hiểu khá sâu sắc tâm thức Tây Nguyên cho biết: trong hầu hết tiếng của các tộc người ở Tây Nguyên, từ rừng (dlei/glai trong tiếng Nam Đảo, bri trong tiếng Nam Á) khi là tính từ có nghĩa gần gũi với từ sauvage = dã man, hoang dã. Những người bị gọi là người rừng chỉ có thể là những kẻ dã man, người quái dị, kẻ thù, người bị ma ám, nói chung là những người ngoài, những kẻ “khác người” nghĩa gần gũi với sự đáng ghét bỏ. Nêu ra việc người Mnông



Gar - theo Condominas tự gọi họ là Phii Brêe = Người Rừng, Doumes nói ông vẫn gần như tin chắc rằng, ngay cả khi người Mnông Gar có dùng tên gọi đó (không loại trừ sự hài ước) thì nó vẫn là tên gọi từ các tộc người khác.

Nguyễn Tuấn Triết (31) nhận xét rằng: theo tiếng Mã Lai cổ, orang = người, glai = rừng. Từ orang glai = người rừng thường được dùng ở các tộc vùng hải đảo Indonesia và bán đảo Malacca để phân biệt với orang laut = người biển.

Như vậy, phải chăng orang glai là một tên gọi từ bên ngoài (theo kiểu Mã Lai, Java) áp đặt cho một tộc người sống nơi rừng núi với ý miệt thị?

Mặt khác, cần thấy là tên các nhóm địa phương Ra-glai như Noang/Laoang/Larang rõ ràng cũng có gốc Orang/Arang = Người trong khi một nhóm địa phương khác có tên Rai.

Theo tôi, có nhiều khả năng tên gọi Ra-glai có quan hệ cội nguồn với tên gọi các tộc Rađai/Ê-đê, Gia-rai. Cụ thể, Ra-glai là một biến thể của Ralai.

Trong mọi trường hợp, các nhóm Ra-glai vẫn tự gọi mình là Người, việc trả lại tên gần gũi và đúng nghĩa gốc Rarai/Ralai = Con Người cho người Ra-glai là có tình và lý.

#### D. TÊN GỌI CHU-RU/CHRU

Tên gọi Chu-ru - hiện được lý giải có gốc Chăm-ro = người Chăm lánh nạn (Hickey: 47).

Doumes (1977: 141) ghi tên Chru là Juru bên cạnh Chơgai (Gia-rai), còn Hickey (62) cho biết po juru = thầy cúng nam (Chru) tức tương ứng với po gru. (Chăm) gốc guru (Skr).

Tương tự như mo (Mường), môn (Khơ-mú), một (Thái)... juru có gốc từ chỉ người.

Không loại trừ Chu-ru là một biến thể của Cha-rai với Chu = Ju = Chơ = Jơ, ru = rai, tương tự mụ = mợ = mẹ = mẹ = mái (Việt).

## E. CÁC TÊN GỌI LIÊN QUAN ĐẾN NGƯỜI CHĂM

**1. Chăm/Chiêm/Chàm/Tcham** = tên tự gọi của người Chăm, xưa nay thường được hiểu là có gốc từ tên Champa = tên vương quốc của người Chăm.

Các học giả hiện vẫn chưa thống nhất về thời điểm ra đời của vương quốc và tên gọi Champa: theo Syamananda (1981) đó là thế kỷ III; theo Ngô Văn Doanh (1994:6) là cuối thế kỷ IV; theo Ceodes (79), tên Champa được ghi trên bi ký Chàm vào thế kỷ VII; theo Bình Nguyên Lộc (618), tên đầy đủ của nước Champa = Bonga Champa = Hoa Chăm-pa = hoa đại/sứ và ra đời vào thế kỷ IX; tên gọi vua Chăm Chế Bồng Nga có gốc Cri Bong Nga Champa = Vua của Champa...

Maspero (783) khi xem xét mối quan hệ cội nguồn chung giữa văn minh Ấn Độ và văn minh Đông Dương đã nêu ra sự tương ứng lạ lùng giữa một số tên tộc người, tên đất ở Ấn Độ và ở Đông Dương như Kalinga, Champa, Camvuja (Cambodge), Gandhara (Vân Nam)... và dẫn ra sự lý giải của Pellio và Stein về một số trường hợp do yếu tố đối xứng về vị trí địa lý... nhưng lại không nói đến trường hợp Champa.

Thái Văn Chải (1992) cho biết Campa là tên thủ đô cổ của nước Anga, Majjhimadesa (Trung Ấn), nay thuộc tiểu bang Bihar, còn tên hoa đại đúng ra là Campaka.

Wijeywardene (8) dẫn quan điểm của Serge Thion coi Champa = người Ấn Độ hóa một nửa (half-hinduized), cùng với Kamboja = người phi đẳng cấp (casteless), Yuan = người tộc khác Ấn Độ (non-Hindu foreigner), tất cả đều là từ người Ấn dùng để chỉ các tộc khác Ấn. Khi các tầng lớp hoặc nhà buôn Ấn Đông Nam Á cùng với tầng lớp thống trị địa phương tổ chức lại cơ cấu kinh tế - chính trị ở đây các tên gọi trên đã được dùng lại để chỉ các tộc người bản địa với nghĩa tương tự...

Theo Ninh Viết Giao (134): người Thái ở Nghệ An cũng có một truyền thuyết về Mường Chăm/Champa - mường lớn trước kia bao

gồm cả huyện Tương Dương và tỉnh Puli Khăm Xay - Lào ngày nay và giải nghĩa mường Champa = mường người em út (?). Chưa rõ mối quan hệ giữa mường Champa này với nước Champa?

Trong khi tên gọi Champa không chỉ dành riêng cho đất nước của người Chăm thì tên gọi Chăm cũng không chỉ là tên gọi tộc người riêng của người Chăm.

Ta đã biết trong nhóm Vietic có một tộc ở Kham Muộn (Lào) mang tên tự gọi là K'katiam-Pong Houk (Parkin: 94) hay được gọi tắt là Chăm/Pọng có họ hàng với chăm nay (Chứt) = người.

Trong hệ Thái - Kədai, Edmondson (1992: 80) cho biết Kam/Kjam/Tam/Lam/Kolam/Cham/Ai Cham/Mak Ai Cham = tên tự gọi của các nhóm Kam/Đồng/Lakkia. Tuy ông không nói gì về nghĩa đen của chúng nhưng lại cho ta thấy được các biến thể của tên gọi Chăm.

Có thể thấy, tên gọi các nhóm Thái Khamti, Khamyang Mao, Siam/Xiêm, Sham, các từ đăm = hồn/tổ tiên/dòng họ; Căm/Khăm/Săm = họ quý tộc; chăm bản = trưởng bản, nai cham/cham = chủ lễ uống rượu cần (Thái Nghệ An); lam (Thái Đen, Lào, Lava) = kem (Mường) = một chức quan, đều có gốc từ chỉ người tương ứng với Kam/Tam/Lam/Cham.

Trong nhóm Khmuic, theo Proschan (8) kram (Pray) = pram (Iduh, Phong Lan, Phong Piat, Thái Then) = người Dẻ thấy kram (Pray) = Klam/Kam (Kədai) = Người.

Như ta đã biết, Kummu = Khamu = Kammu = tên tự gọi của người Khơ-mú = Người; đúng hơn Kum = Kha = Kam = Mu = Người. Một tộc Khmuic bị gọi là Mrabri/Mlabri (Người Rừng) theo Parkin (101, 94) có tên tự gọi Kam Lua (Người Lua).

Theo Roux (216) trong tiếng Khơ-mú (Tây Bắc): cam bra = đàn bà, con chum bro = con trai, con chum kưn = con gái, tai cham bro = anh, tai cham kưn = chị.

Trong nhóm Khơ-meric, sự tương ứng Kammu = Kambu (m = b) và Chaman (tên gọi người Khơ-mú ở Trung Quốc) = Khamen (tên

gọi người Khơ-me từ người Lào) vừa cho thấy Kam = Cha = Kha = Người vừa bộc lộ quan hệ anh em ruột giữa hai tộc này. Ta biết người Khơ-me có gốc từ vùng Nam Lào và có nhiều khả năng người Khơ-me chính là người Khơ-mú Ấn Độ hóa, tên gọi Kambu<Kammu và Khơ-me<Khơ-mú. Từ Semdach/Xămđec = vua - hoàng thân chắc có gốc Kam tương tự họ quý tộc Chăm (Thái Tây Bắc) = Săm (Thái Nghệ An).

Trong nhóm Pearic, theo Huffman (380) cim (Chong) = người tương ứng với tên gọi một tộc trong nhóm là Samre = Người (làm) ruộng.

Trong nhóm Palaungic có người Samtao, ta đã thấy Tao là một tên của người Việt và Sam=Chăm=Kăm=Người.

Trong nhóm Bahnaric các tên gọi khác của người Hrê là: Chăm Rê (Người Ruộng); Chom (= Chăm); tộc Rơmăm được coi là một nhánh của người Tampuôn hiện ở Atopơ (Lào); kambu = ai-đại từ nghi vấn (Ba-na). Đặng Nghiêm Vạn (1981: 151) cho biết Xam Brăm = thần cứu thế Ba-na. Rất có thể, Brăm = bram = mặt nạ của người đóng vai trò tổ tiên trong lễ bỏ mả Dana = bnal (người đàn ông dâm dật/cặp rối/tên một trong các nhân vật chính trong huyền thoại khởi nguyên Ba-na) = Bnam (một nhóm địa phương Ba-na thường được hiểu là người miền núi/người lạc hậu với bnom = núi). Nhưng bram = pram = kram = kam = người.

Đặc biệt, theo Trần Thị Mỹ (341): tiếng Mnông Pre có mlâm = loại từ chỉ động vật, thực vật, danh từ chỉ đồ đạc, sự vật. Điều này cho thấy mlâm có gốc từ chỉ người và mlâm = bnam = pram = chăm.

Trong hệ Nam Thái, theo Benedict (207, 305): kamu (IN nói chung, Mã Lai) = kam (Proto Hmông - Dao) = đại từ ngôi 2...

Như vậy, nghĩa gốc Chăm/Kăm = Người đã điều không còn phải nghi ngờ. Mối quan hệ cội nguồn giữa tên Chăm với từ chỉ người pram (Iduh, Phong) càng rõ khi Dournes (1972: 286) dẫn Guilleminet cho biết Prum trong nhiều phương ngữ Môn - Khơ-me chỉ người Chăm.

**2. Lỗi/Lời/Hời:** là những tên gọi người Chăm từ người Việt. Các thành Chăm, mộ vua Chăm ở Quảng Bình được gọi là thành Lỗi, ghi bằng âm Hán - Việt là Lỗi thành; mộ vua Chăm gọi là mộ vua Lỗi, vua Lỗi, một số xóm làng Chăm xưa có tên Lỗi. Cát mua từ người Chăm gọi là cát Lỗi... Đảo Hòn Cỏ (Quảng Trị) xưa có tên Lỗi lớn (Đào Duy Anh: 227)...

Trong Mo Mường đoạn nói về đúc trống đồng có nói đến việc sai kẻ hầu người hạ đem trống tốt cất kho, sai chú Khóa (chu khoa < chu kha?), thằng Lỗi (lấu Lối < lao Lôi = người Lôi?) đi bán trống đồng dọc theo sông Mã tới tận Mường Chợ (vùng người Việt). Có lẽ người Lỗi ở đây là những tù binh người Chăm/Lỗi đã trở thành tầng lớp gia nô cho quý tộc Mường?

Cũng ở Quảng Bình, các giếng Chăm được gọi là giếng Hời (do tương ứng h/r tương tự hươn = rươn = lươn - nhà trong tiếng Thái). Một nhóm Chăm nhỏ hiện ở vùng núi Phú Yên, Bình Định có tên là Chăm Hroi < Hoi > Hời (tương tự Pro Thai < Po Thai).

Về từ nguyên của các tên gọi Lỗi/Hời chúng ta sẽ xét ở sau.

## IV. CÁC HỌ QUÝ TỘC CÓ GỐC CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI

### 1. Rơchăm

Dournes (1972: 105) cho biết: họ Rơcom (Rơchăm) là một dòng họ đặc biệt của người Gia-rai... “Mặc dù có những người mang họ Rơchăm nghèo, nhưng con gái họ Rơchăm vùng Ayun - Apa có đặc tính hay làm cao. Đối với một chàng trai của các họ khác, lấy vợ là con gái họ Rơchăm thường là lấy con nhà giàu có; hiếm khi một người họ Rơchăm hay là rể họ Rơchăm bị thua trong các vụ kiện cáo. Cho đến thời gian gần đây, dấu sự cách biệt có giảm đi, người họ Rơchăm vẫn được coi là những người văn minh nhất; có lẽ do họ chịu ảnh hưởng mạnh mẽ nhất của người Chăm mặc dù thực ra về mặt từ nguyên Com gần gũi với Chăm”.

Cầm Trọng (1981: 100) cho biết thêm: họ Rơchăm là họ độc quyền làm vợ cho các Vua Lửa - Vua Nước và được gọi là Rơchăm Bia.

Được biết tại plây Tao, huyện Chư Sê (Gia Lai), họ Rơchăm là họ duy nhất được làm Vua Nước.

Mặc dù Doumes cho biết Rơchăm = “nhiều bụi cây nhỏ” theo lối lý giải từ nguyên dân gian Gia-rai nhưng ta có thể thấy Rơchăm chính là một biến thể của họ Chăm mà Kemlin (1910) ghi nhận được ở người Gia-rai nhưng với một cách lý giải khác gắn với việc anh em sinh đôi đánh nhau (pơchăm?).

Trong khi đó, người Ê-đê có họ Êchăm thuộc dòng Êban cùng với họ Niê là hai dòng họ ngoại hôn/hai bào tộc ngoại hôn của người Ê-đê.

Nguyễn Tuấn Triết (50) cho biết người Ra-glai có họ Chamalé = đây máu (?) có lẽ cũng có gốc Chăm.

## 2. Ôn, Ma, Trà, Chế

Phan Xuân Biên (1989: 157) dẫn lời Mahmod - nhà dân tộc học Chăm cho rằng tên gọi 4 họ trên là “kết quả của sự ngộ nhận, gán ghép và áp đặt từ bên ngoài (?)”, mặc dù ông vẫn coi Ôn là do từ ông mà ra, Ma do từ Ama có nghĩa là cha, Trà do từ Taha có nghĩa là ông già, Chế do từ Cri mà vua Chăm gọi là Chay..”

Mối liên hệ giữa các họ trên với các từ chỉ thân tộc, vua chúa cũng cho thấy tên gọi 4 họ đó đều có gốc từ chỉ người.

Ta đã biết ông = người (Ông Bê) = anh/cậu = đại từ ngôi thứ 2 - số ít - giống đực (Gia-rai) = ông (Việt) và người Ma Lai ở Malaysia, người Lào cũng có họ Ông.

Về họ Chế, cần thấy rằng dù Chế có liên quan đến Cri-Chay = Vua nhưng cũng là một biến thể của Ê. Không ngẫu nhiên sử Việt ghi tên vua Chăm Rudravarman III = Đệ Củ hay Chế Củ (Đào Duy Anh: 226).

Ta cũng có: chê/achê = chặt (Ê-đê/Chru) = cụ (Bru) = chi = tổ tiên (Khơ-me) = bác (Mường) = chị (Việt).

Chắc chắn, Trà có họ hàng với Charai/Cherey = các biến thể của Gia-rai; Chà Tai = ông tổ dòng họ biến của người Chăm; Chà Bàn = tên kinh đô Chăm (từ thế kỷ XI); đến Sah, Chơ, Chay/Chai/Cêi = từ loại chỉ thần linh và là một biến thể của Chế.

## V. CÁC TỪ CHỦ NHÀ

**1. Sang (Ê-đê, Gia-rai)** = sang/thang (Chăm) = sa (Ra-glai) = bang (nhóm Mthur, Xiêm) = taunga (Pilani-Solomons) = thiang (Shan, Tày) = phà tạm/lều nường) tương tự rong = nhà (Xiêm) = nhà tạm/lều nường (Khơ-me).

Đáng chú ý: sa (Ra-glai) = nhà dài nhưng boh sang = gia đình lớn mẫu hệ (Nguyễn Tuấn Triết: 51). Tiếng Gia-rai có từ ghép mơnuih buồn sang = dân làng. Tiếng Chăm có sang dhar = nhà người già = nơi của tổ tiên = quê hương cũ. Tiếng Ca-tu có từ ghép đông/rông sang = nhà cửa nói chung.

**2. Nok:** nok/nok kút = nhà mồ kút (Mthur - nhóm trung gian Ê-đê - Gia-rai); nok djuai = nhà giàu, nok mơnuih = loài người; nok > danok = nơi để quần áo, đồ thờ cúng của tháp Chăm.

Có thể thấy: nok (Chamic) = nooc = nhà (Mường) = nóc nhà (Việt) = nhà/gia đình/dòng họ (Garo-TM).

Rõ ràng nok < nok/nak = người.

**3. Rung/rong** = nhà làng/nhà nam thanh niên/trạm gác/nhà cúng thần (= sang yang) của các Vua Nước - Vua Lửa Gia-rai.

Dễ thấy rung/rông có gốc rung = đám người và tương ứng với blong/plong = nhà (Lê), barung = lều (IN); rông = nhà làng (Ba-na) = nhà (Xiêm) = nhà tạm (Khơ-me)...

**4. Kalan:** = tháp, lăng thờ vua Chăm > kajang = nhà lễ (Chăm).

Doumes (1977: 92) cho hay Mã Đoan Lâm trong một miêu tả về

Champa vào thế kỷ IV đã nhắc tới kalan như những ngôi nhà sàn. Doumes nghi ngờ Mã đã nhầm kalan = tháp Chăm với kalanhan/lanhan/rơnhan (Gia-rai) = cầu thang. Ta đã biết kalan/kanlan/malang = chàng trai/nhà làng (Choang, Dao, Khơ-me). Tuy nhiên, không loại trừ từ chỉ cầu thang Gia-rai cũng như từ lan can (Hán - Việt) có gốc từ chỉ nhà sàn < nhà < người.

Trong khi đó kanan (Ca-tu) = làng. Từ này cùng với sang, buol là từ Ca-tu mượn Chamic hay là từ chung?

## VI. TỪ CHỈ LÀNG - NƯỚC

### 1. Buồn/bon

Buồn (Ê-đê) = buol (Ca-tu) = bon (Gia-rai, Mnông, Xtiêng, Mạ, tiền Ba-na Nam, Thái Thanh Hóa) = bwal/buan (Lê) = von (Cơ-ho) = val/vil (Bru) = va (Chum) = fa/fan/vun (các nhóm Loi-Lê) = ban/man (Thái) = assaban (Đài Loan)...

Cho đến nay mới chỉ biết ban/bang (Xiêm) = nhà.

Dournes (1972:18) cho biết ông vẫn chưa lý giải được sự phân chia bon/ploi ở người Gia-rai.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Cẩm Trọng (1981:69) - một học giả Thái khi nghiên cứu người Gia-rai cho rằng: “Ploi là từ gốc của dân tộc, còn bôn bắt nguồn từ bản - một từ trong ngôn ngữ Tày - Thái. Bôn thường chỉ dùng phổ biến ở miền trung tâm thung lũng Ayun Pa và Krông Pa cho đến Đắk Lắk, để chỉ những đơn vị làng cụ thể như bôn Ama Đường, bôn Đề... chứ không dùng trong những trường hợp để gọi chung như làng mạc (ploi pla), làng xóm (ploi bút) hay khi nói: thanh niên làng (tư đăm ploi pla). Điều đó chứng tỏ thuật ngữ bôn mới được du nhập”.

Theo Hoàng Thị Châu, việc có từ bản (Thái) ở đây là do việc đầu thế kỷ XIX, nước Kiêm xâm lấn Tày Nguyên, buồn bán nô lệ, áp đặt thuế má lên người Thượng. Để làm điều đó, người Thái Lan đã cho đăng ký tên làng với từ bản của Thái.

Theo Dournes (1972: 309) tên gọi Buồn Ma Thuật có gốc Bon ami I Thuật = Làng của mẹ Y thuật và người Pháp - chịu ảnh hưởng của những người hướng dẫn Lào - là tác giả của việc chuyển đổi này. Được biết người Ê-đê thường gọi một người đàn ông đã có con bằng cách ghép từ ama = bố và tên con và cách giải thích phổ biến hiện nay là Buồn Ma Thuật < Buồn Ama Thuật = Làng bố của Thuật. Phải chăng cách gọi xưa theo mẫu hệ gọi tên làng theo tên người mẹ, sau mới chuyển sang người cha?



## 2. Palay/plơi

Palây (Chăm, Ra-glai) = plơi (Gia-rai) = plây/plei (Ba-na) = plây/plê/blê/hlây (Xơ-đăng) = balay/bale (IN) = nhà/lều = balai (Malay) = bal-airung (Minangkabao) = nhà làng < malay/malai = người.

Điều lạ là từ này không có trong tiếng Ê-đê?

## 3. Đê/deh

Theo Doumes: nhiều làng (Gia-rai, Ê-đê) ở vùng Chơreo, Đắc Lắc có tên là Bôn Đê hoặc chỉ có Đê.

Được biết, đê/deh (Gia-rai, Ê-đê) = đất, tương tự tai (Choang) = người/người địa phương/đất. Deh cũng là một từ chỉ làng/vùng của nhóm Ba-na An Khê và người Rơmăm bên cạnh các từ kon, play. Có lẽ deh (Gia-rai, Ê-đê, Ba-na) là anh em với desa (Java, Bali) = làng và đất (Việt) < đê.

Hoàng Thị Châu (1988) cho biết: trong tổng số 1680 tên làng ở Tây Nguyên được ghi trên bản đồ Việt Nam (Hà Nội, 1982) thì tên gọi đầu/từ gốc chỉ làng được phân bố như sau: Đê 35 làng (2%); Plây: 364 làng (21,7%), Buôn/Bôn: 335 làng (19,9%); Bu: 59 làng (3,5%) và Bản: 160 làng (9,5%).

## 4. Nagar

Tên gọi của nữ thần Chăm Pô Inư Nagar/Nukar thường được dịch là Thần Mẹ xứ sở với nagar = đất nước xứ sở.

Theo Nguyễn Xuân Nghĩa (228) nugar>lagar (Ra-glai) = đơn vị hành chính gồm nhiều plây với người đứng đầu là Pô Lagar.

Có hai khả năng:

a. Nak/anak = người>/nok = nhà (Việt, Mường, Gia-rai) = nhà/dòng họ/làng (Garo-Assam)>Naga/Nage/Nagara = tên các tộc người ở Assam (Ấn Độ) và ở trên đảo Flores (Indonesia)>nagar/lagar/negari = làng/làng lớn/xứ sở/đất nước (Chăm, Minangkabao).

b. Dak/nak (Skr; Môn, Mường, Ba-na, Xtiêng) = sông/nước>nagar (Chăm) = rác (Mường) = nước (Việt)>naga (Skr) = Phật/thần La Hán/rắn/rồng/voi (Thái Văn Chải: 50).

Ta đã biết các từ chỉ sông/nước có gốc từ chỉ người và sẽ thấy nagar là từ họ với raja/rija... có gốc Yaya.

## VII. CÁC TỪ CHỈ NGƯỜI CHẾT - HỒN MA - TỔ TIÊN

**1. Atâu/tâu** (Chăm, Gia-rai, Ê-đê, Ba-na) = asu (Ra-glai) = xác và hồn người chết/tổ tiên ở thế giới bên kia/hiện thân của hồn tổ tiên trong một đứa trẻ.

Tiếng Ba-na phân biệt akâu = xác, atâu = hồn.

Tiếng Chăm có chiết atâu = bồ hồn ma (nghĩa đen) = cái bồ đựng quần áo để cúng tổ tiên = dòng họ (nghĩa bóng);> atâu chơk = họ thờ hồn núi; atâu tathik = dòng thờ hồn biển (tasik = biển/muối trong PMP).

Tiếng Ê-đê có ayang atâu/ayang tâu = ông bà đã chết = tổ tiên (Hickey: 269).

Dễ thấy atau<tau/tao (PMP, Toraja) = người 4.<sup>83</sup>

**2. Bơngat (Gia-rai)** = m'ngat (Ê-đê) = bóng của người (trên mặt nước, trong gương). Lưỡng hợp với pô, bơngat chỉ một cái gì không thể nắm bắt và là cái hằng xuyên của mỗi người, cho người những giấc mơ. Khi người chết, bơngat được giữ lại trong thế giới yang vô hình, thành atâu, có thể có hại cho người.

Rõ ràng, bơngat/mngat tương ứng với mngat = hồn ma (La Ha) và rất có thể liên quan đến bơngai (Ba-na) = ngài/người (Việt) và như vậy có gốc Ma Lai.

---

<sup>83</sup> Ngô Văn Doanh (1995: 59) khi so sánh atau (Chamic) với liau (Dayak), tau tau (Toraja) đã nhầm khi coi tau tau=hồn người chết. Đúng ra, tau = người chết/hồn người chết>tau tau = người nhỏ = tượng gỗ mô phỏng người chết, là “double” của người chết. Trong tiếng Toraja, từ láy thể hiện sự mô phỏng, nhỏ đi.

**3. Swan/suan** = (Chăm - Ngô Văn Doanh: 175) = suan (Cơ-ho - Dambo: 1140) = hồn tương ứng với suang = ma quỷ (Shan) = thần linh (Xiêm); với huyang/hi(y)ang (IN) = hồn ma, thần linh (Benedict: 391)...

Nêu huang>wayang = rối bóng (Java) thì suan>xoang = múa nghi lễ cùng với mặt nạ thể hiện hồn ma - tổ tiên - thần linh (Gia-rai, Ba-na).<sup>84</sup>

**4. Yun (Ê-đê)** - jua (Gia-rai) = vungaq (Ra-glai) = gun (Ca-tu) = hồn (Hán - Việt).

Theo Howe (58) người Ê-đê coi yun gồm yun nei (hồn này) = hồn ở thế giới bên này và yun dih = hồn ở thế giới bên kia.

Lê Trung Vũ (233) cho biết: yun/dun/dung là hồn từ bên ngoài nhập vào trẻ sơ sinh trong lễ ma yun = nhập hồn = đặt tên.

Theo Doumes (1977: 347) thì jua (Gia-rai) = hồn, hơi thở, cuộc sống.

Hickey (53, 116) cho biết rõ hơn: vungah (Ra-glai) = hồn người sống với 7 vungah trên đỉnh đầu và vai, đồng thời là từ chỉ một khả năng đặc biệt mà một số người có được. Người giỏi săn bắt hay làm rẫy được gọi là samu vungah = cùng hồn với công việc đó; trong khi đó gun ở người Ca-tu là sức mạnh đặc biệt của một người dạng thầy mo có khả năng bảo vệ người khác khỏi bị ma ác làm hại.

Rõ ràng: yun/jua/vun<yu<Ya.

**5. Ơi Tha/Ung Tha - Arang Hlau:** Doumes (1977: 246) cho biết trong lời cúng Gia-rai ơi tha/ung tha thường đi đôi với arang hlau (ơi = ung = ông/chồng, tha = già/người già, arang = người, hlau = đi trước) = tổ tiên, tiền bối tạo thành từ láy chỉ tổ tiên đồng thời ung tha cũng là từ chỉ gương thiêng của Vua Lửa. Chú ý Ayang (Ê-đê) = Arang (Gia-rai).

---

<sup>84</sup> Ta biết người Việt ở Vĩnh Phú có tục hát xoan với múa mo cau và gậy vòng/cây gạo. Một cách lý giải coi xoan<xuân, hát xoan là hát giao duyên mùa xuân. Tuy nhiên, từ mối quan hệ giữa từ chỉ hồn ma với các nghi lễ thì không loại trừ hát xoan (Việt) tương ứng với múa xoang Gia-rai, Ba-na.

Điều lý thú là tha (Gia-rai) tương ứng về cả âm và nghĩa với ta (Mường, Việt Trung Bộ, Vaic); ung tha (Gia-rai) rất gần gũi với ung thay mien = hồn tổ tiên (mien = người > mien với thanh cao hơn = hồn ma), chuang ung thay = nhóm dòng họ có chung hồn ma tổ tiên trong tiếng Dao (Kandre, 1967: 626).

**6. Ông Mu:** theo Ngô Văn Doanh (1995: 58) atâu (Chăm) = hồn ma người chết trước lúc hỏa táng, sau khi hỏa táng trở thành ông mu = tổ tiên = ông bà (Việt).

**7. Malillamu/Malai.** Theo Mali Mod (61), người Chăm có nhiều loại ma thuật, muốn có ma thuật người ta phải luận phép ma thuật gọi là malil - lamu (?) hay malai (>ma chàl/chàl ếm trong tiếng Việt)... Đối với người Chăm miền Trung, malai là một thứ ma chuyên làm hại. Nhưng ở người Chăm Nam Bộ, malai nguyên là một dạng ma thuật tình yêu và chỉ có người con gái mới luyện được, nhưng khi chủ của nó già thì malai không còn tác dụng với tình yêu nữa mà chuyên đo quấy nhiễu người khác, làm cho người khác ốm đau rồi phải cúng cho nó ăn.

Ta đã biết, puya = làng tổ tiên (Ngaju Dayak) = đồ thờ cúng (Thái Yuan) = lễ cúng (Ấn Độ)... Giờ ta lại có malai = làng tổ tiên/Ông Trời (Ca-tu) = ma thuật tình yêu (Chăm).

## VIII. CÁC TỪ CHỈ THẦN LINH

**1. Pô/Pô Yang:** Pô (Gia-rai) = Ông Trời với nghĩa tuyệt đối là chủ của cả vũ trụ - đối lập với Yang - thần - hồn ma chung chung là trung gian giữa Pô và kau = tôi. Trong các lời cúng Gia-rai, câu đầu Ô Pô = ơ Ông Trời là câu trang trọng nhất (Doumes, 1977:106).

Trong tiếng Chăm Pô Yang = thần linh với Pô Yang Amư = thần Cha/Đấng Tạo hóa, Pô Yang Ia = Thần Nước, Pô Yang Sri = Thần Lúa... nhưng Ya Pu. Nagara/Pô Inư Naga/Pô Inư Naga/Yang Sri Pô

Negara/Pô Inư Nưka = Nữ thần Mẹ Xứ sở; pô nga yang (người làm thần) = thầy cúng/shaman (Ê-đê); Pô Tha (Gia-rai) = Thần bảo hộ/thần làng/vị thần có thể giao tiếp với tổ tiên, hồn ma - thần linh...

Chắc chắn Thái Văn Chải (1992) đã quá đà khi cho rằng Vara (Skr>Para>Pra (Khơ-me) = Po (Chăm) = Thần linh mặc dù các từ này rất có thể có cùng gốc Pu (Pu = Po = Pro = Pra = Bra = Para = Vara).

**2. Yang** = sức mạnh siêu nhiên trong tự nhiên, cái thiêng liêng, quan hệ tâm linh, ma thuật, hồn lành hay thần thiện; Yang ami ba ama ba (thần mẹ bế bồng) = thần bản mệnh, yang êa = thần nước, yang mđiê = thần lúa, Yang Rong (Ê-đê) = Yang Nga Pơtao (Chăm, Chu-ru) với nghĩa đen: thần làm thủ lĩnh = hồn/vị thần làm cho con người trở thành một thủ lĩnh; nga. yang (nghĩa đen: làm thần) = cầu cúng, hiến tế (Ê-đê)...

**3. Sah, Ja, Nay, Bia, Pya, Chay, Cêy-On, Ông, Muk, Aih:** là từ gắn với tên các vị thần Chăm được mời về dự lễ Rija Nưga/Naga (Ngô Văn Doanh, 1998: 117-123).

Không khó khi tìm gốc của các từ với chúng ta đã quá quen thuộc trên. Doumes (1977: 143) dẫn Cabaton (1901) cũng thấy rằng Sah trong tên Po Sah Inư Sah (mẹ của Po Klong Garai) là danh hiệu của thần linh.

Ngô Văn Doanh còn dẫn một loạt các nghĩa khác: yang pô sãh inư = thần trời/tên một danh tướng Chăm trong truyền thuyết; sah = hoàng tử, tiếng gọi tôn trọng người trẻ tuổi có chức tước cao; pô sah = ông sư cả, lễ Palao Rija Sah = lễ cầu đảo thần sóng biển... và cho biết trong *Từ điển Chăm - Việt - Pháp* của Moussay không tìm được từ sah, hỏi người Chăm không ai hiểu nghĩa chữ sah... Cuối cùng, anh tìm trong *Từ điển Mã Lai* nghĩa của sah = kết thúc, chính thức, thực sự... và coi Palao Rija Sah = tiễn đưa lễ Rija cuối cùng tương ứng với việc lễ này kết thúc thực sự lễ Rija Nưgar.

Nhưng, ta đã biết cách tìm nghĩa gốc một từ theo nguyên dạng của nó và không có tính hệ thống như trên khó đúng. Ta có thể thấy sah chính là một biến âm của Tha trong Po Tha< Po Đê/Thê/Thai/Thi

= tổ tiên, thần linh, vua chúa Ê-đê, Gia-rai, Chăm và tương ứng với Cha/Chê/Chơi/Chay = vua (Chăm).

**4. Adie (Êđê)** = Adei (Gia-rai) = Ông Trời, trong các lời cúng thường đi đôi với Ađu (được coi là trợ thủ của Adie). Mặt khác, Ađu (Ê-đê, Gia rai) lại gần gũi với Nđu (Cơ-ho, Mạ) = Trời .

TV.Thông coi Ndu<Visnu, Morice (590) lại coi Ndu<Dieu (Pháp) trong khi Đặng Nghiêm Vạn (1988: 278) cũng coi Adie <Dieu (!)

Tuy nhiên Dournes (1977) cho biết: người Gia-rai ở vùng Phú Túc, Cheo Reo trước khi ăn cơm mới thường khấn thần Aê Pu thần Aê Điê đã cho họ hạt giống, thần Aê Mnga ở dưới đất, Aê Mngam trên trời.

Theo tôi, có lẽ Đu/Nđu chỉ là một biến âm từ Điê tạo ra do lỗi nói láy trong lời cúng, thơ ca tạo vần điệu tương tự Mnga-Mngam.

## IX. CÁC TỪ CHỈ THỦ LĨNH - ANH HÙNG - VUA CHÚA - QUÝ TỘC

### 1. Achau

Benedict (250) kết nối achau (Chăm) = chủ, thủ lĩnh với sau (Proto Polynesian, Fiji) = vua chúa; với chau = chúa (Thái) = thần linh, vua chúa, chủ, người vĩ đại (Ahom).

Chưa thấy từ này trong tiếng Gia-rai, Ê-đê (?)

### 2. Ania

Ania (Gia rai) = giống cái/chủ/chính với ania kơbau = trâu mẹ đầu đàn, đi với gô = to lớn trong ania-gô rơman = voi mẹ đầu đàn, ania/bonia là hai “đại thần” của Vua Nước - Vua Lửa Gia-rai. Tiếng Chăm có từ banha nhưng theo Từ điển của Aymonier - Cabaton nó chỉ được dùng ở Campuchia và có gốc từ Khơ-me ponha trong Ponha Lư - một vùng của người Chăm. Tiếng Ba-na có hơna = thủ lĩnh liên quan với anha (Lào). Năm 1888, một kẻ phiêu lưu người Pháp tên là Charles

David tự xưng là bá tước Mayréna rồi từ xưng Anha = vua của vương quốc Xơ-dăng. Tiếng Khơ-me có oknha = đại thần cấp trưởng, chau-ponhea/ponha = đại thần cấp thứ (Doumes, 1977: 103). Tiếng Bru có aja/aria vil = chủ làng.

Dễ thấy ania có gốc nha<la<Ya.

### 3. Bia/Via/Pya

Theo Dournes (1977: 251), trên một cái cối đá - một vật thiêng Chăm - có khắc từ pu via>pô bia = hoàng hậu/công chúa/quý tộc nữ Chăm. Từ Bia/H'bia sau chỉ còn là tên gọi các cô gái đẹp trong sử thi Ê-đê, Gia-rai.

Dễ thấy pu via< pu ya.

### 4. Chơ/Cha/Chay...

Dournes (1977: 24) dẫn Stein cho biết xưa, tại vương quốc Tchao-wa (Champa?) ở Phú Yên có Vua Nước - Vua Lửa gọi là Chơ (Nước) - Chơ (Lửa). Dournes ngờ chơ = chợ (Việt)? nhưng lại thấy như vậy không tương ứng với các từ Thủy Xá, Hỏa Xá (chữ xá trong ký túc xá).

Thực ra, Ya>Chơ/Cha/Chê/Chay/Sah = tổ tiên/thần linh/vua chúa.

Tương tự Via/Bia = hoàng hậu>các cô gái đẹp trong sử thi Ê-đê, Gia-rai, Chơ (Ê-đê) = Chay (Chăm) vốn là từ chỉ vua/thần cũng là từ đi trước tên gọi của các anh hùng, thần linh trong sử thi - huyền thoại Ê-đê, Gia-rai như Chơ Mnga, Chơhli, thường được dịch là Chàng.

### 5. Đăm

Theo Dournes (1977: 156), Đăm (Gia-rai) = danh hiệu dành cho một chàng trai đã trưởng thành và nổi tiếng nhờ một tính cách nào đó.

Đăm San, nếu trong huyền thoại Chăm là vị nam thần - người khổng lồ thì trong trường ca Ê-đê là vị anh hùng dám tấn công lên trời bắt nữ thần mặt trời về làm vợ. Một vị thần Chăm là Pô Đăm. Sử Việt ghi năm 1653 có vua Chăm là Bà Tranh/Bà Tầm/Bà Tăm đem quân quấy rối đất Phú Yên khiến nhà Nguyễn phải đem quân đánh dẹp (Ngô Văn

Doanh, 1998:142). Có lẽ Bà Tăm<Pô Đăm. Sự đồng nhất vua - thần bằng tên vua - thần là hiện tượng thường thấy ở người Chăm.

Trong khi đó, tởđăm (Gia-rai) = tằm (Chăm) = chàng trai; đăm đây (Ê-đê) = bác, cậu (anh em trai mẹ), anh em trai của bà ngoại...

Chắc chắn, đăm (Chamic) họ hàng với đăm (Thái) = dòng họ/hồn ma/tổ tiên và có gốc lăm/chăm = người.

## 6. Khoa/khua

Khoa/khua (Ê-đê, Gia-rai) = chủ, người đứng đầu trong khoa sang = chủ nhà, khoa bon = chủ làng, khoa yang = chủ lễ; anak khoa = con cả.

Theo Howe (104) trong tiếng Ê-đê: mnuih khoa = người lớn/già; amai khoa = chị cả - trưởng tộc - chủ làng; dùng cho quả = quả chín.

Cũng dễ thấy khoa<ka.

## 7. Mu/hmu/muk

Mu sang/pô sang (Ra-glai) = bà trưởng họ; hmu ia (Chăm) = thầy cúng cầu nước cho lúa cũng là người mở cửa đến Pô Nagar và cây trong lễ Hạ điền; mu duôn = thầy võ; muk pajâu/muk Rija = người giữ chiết atâu của dòng họ mẫu hệ/bà đồng (Chăm).

Ta đã biết mu = bu<Pu.

## 8. Pô

Pô = chủ duy nhất trong pô sang = chủ nhà, pô pin êa = chủ bến nước, pô lăn = chủ đất (Ê-đê); pô palei (Ra-glai) = chủ làng; pô riu yang (Ê-đê) = thầy cúng; Pô (Chăm) = vua - thần; gắn với tên các vua Chăm Pô Rômê, Pô Klong Garai, Pô Gru (Chăm) = Pô Juru (Churu) = Thầy Cả - người chủ trì mọi việc tín ngưỡng, hôn nhân, kiện tụng trong làng; Paséh/Pô Dhia = người phụ trách việc tế lễ ở tháp Chăm.

## 9. Pôtao

Portao (Gia-rai) = patau (Chăm) = mtao (Ê-đê) = ptâu (Ba-na) = pato/patau (Khơ-me) = pyusawhti (Môn) = phụ đạo (Hán - Việt) =



đạo (Mường) = tạo (Thái) = putau (thầy tào Tày) = pati (Skr) = chủ/chồng/thủ lĩnh/ vua...

Doumes (1977: 11) cho biết theo *Từ điển Chăm* của Aymonier và Cabaton (1906) Patau langka = vua Ceilan (Sri Lanka) = patau langka/patau ia = vua nước Gia-rai.

Điều lý thú là hai từ Sri và Cei (Sri Lanka) hoàn toàn tương đồng với các từ chỉ vua - thần Chăm. Chúng ta nhớ lại ở đây sự kết nối của Maspéro (739) tên gọi các quốc gia Lang - ya siu/Lang-kia-chou/Kamalangka (Ấn Độ) - Langkasuka (Mã Lai) - Sori lanka (đảo Ceilan) cũng như sự kết nối của Lewcock và Brans về nhà để thuyền ở Ceilan với nhà mái hình thuyền Toraja (và nhà trên trống Đông Sơn).

Dournes cho rằng việc hai học giả trên kết nối patao (Chăm) với pati (Skr) và pti/pddei (Khơ-me) = chủ/chồng là không thuyết phục; rằng trong mọi trường hợp, potao là một từ Nam Á hơn là Nam Đảo (?).

## 10. Xinh/sing

Tương tự với Đăm, Xinh là danh hiệu của các anh hùng trong sử thi Gia-rai, Ê-đê như Xinh Nhã. Nghĩa đen của xinh < sing là to lớn, khổng lồ (Doumes, 1977: 349). Điều này càng khẳng định xinh có gốc từ chỉ người. Ta đã biết: ksing/xinh = người (Xinh-mun) = dòng họ (Thái Đen).

## 11. Nai

Theo Bảng từ vựng Pháp - Jorai - Việt của Lafonf (1968): nai = phun = người cầm đầu với pô nai = chủ, nai pô sang = nai phun sang = chủ nhà; nai = thầy như nai pơt = thầy giáo; nay = nàng nhưng pô nai = thím (?); nai (Chăm, Thái) = chức sắc (nai bản = trưởng bản) = nài (Việt)=chủ; Pu Nai = công chúa > Pô Nai = nữ thần có tên trước khi tu hành là Nay Tang Ya = nàng Tang Ya, khi là công chúa tu hành là Pia (Bia) Atapa (truyền thuyết Chăm). Ngoài ra, nai (Chăm, Ra-glai) = nái = mái = cái (Việt) = giống cái/mẹ.

**12. Mjáo** (Ê-đê) = bơ/pơjâu (Gia-rai, Ba-na, Cơ-ho) = bôjâu (Ra-glai) = pajâu (Chăm) = njâu (Mnông) = yao (Ca-tu)...

Đễ thấy bô = mơ = pa = pô < Pu; có khả năng yao/jau < Ya.

**13. Kaing/ông ing** (Chăm) = kơeng (Gia-rai) = ông đồng Chăm/ người trợ lễ cho Vua Nước - Vua Lửa Gia-rai.

Có lẽ ka = ông = người; ing < yang = hồn/thần linh.

**14. Ông Duôn/Mư Dươn** = Thầy võ - tức người phụ trách việc cúng lễ và võ trống baranưng trong lúc Muk Rija hay Ông Ing múa đồng.

Tương tự ông = mu = người, duôn < yuan < yang = hồn (giống với Yang > Yuan > Duôn = người Việt).

**15. Chăm nay:** P.V. Dớp (1989) cho biết: người giữ các vật tế lễ và trông nom tháp Chăm được gọi là Chăm nay. Có thể thấy, trong các chức danh trên: Chăm = Pa = Pô = Ôn = Ông = Hmu = Muk = Nay = Nai = Người/Chủ...

## X. MỘT SỐ TỪ ĐẶC BIỆT

### **Rija/raja**

Theo Ngô Văn Doanh (1998) có nhiều cách lý giải từ nguyên của từ trên:

a. Trong tất cả các từ điển Chăm - Pháp đều giải thích Raca/Rica (đọc là Raja/ Rija) = múa/lễ múa thiêng (gốc Mã Lai).

b. Tô Đông Hải coi Raja/Rija có gốc Java/Chà căn cứ vào cách gọi của người Chăm khi dịch ra tiếng Việt Rija Prong = lễ Chà và lớn.

c. Lâm Mỹ Tịnh và một số trí thức Chăm coi Raja có gốc raja (Skr) = vua, từ đó Rija = lễ của vua.

Ngô Văn Doanh (321) dựa vào *Từ điển Anh - Mã Lai* cho rằng Rija có gốc rija = “những mảnh vụn, đầu thừa, cái còn lại” tương ứng với

nội dung của lễ Rija là lễ cúng người chết, thuyền võ để đưa những “cái còn lại” trở về.

Nhưng ở một đoạn khác (330), anh lại cho rằng Rija cũng có thể có gốc từ Skr Puja = thờ cúng, phục vụ thần thánh hay Phật trong Ấn và Phật giáo.

Không thể không ghi nhận cố gắng của Ngô Văn Doanh, nhưng cách tìm từ nguyên = nguyên từ của anh khó đem lại kết quả thật sự.

Dù sao, nghĩa của từ Puja, raja trong tiếng Skr và các nghĩa của rija/raja trong tiếng Chăm cũng cho phép chúng ta khẳng định rija/raja có gốc từ chỉ người.

Đúng vậy, Thái Văn Chải (47) cho biết nara (Skr) = người. Barbier (54) cho biết thêm raja (Batak) = chủ làng/người trong gia đình chủ làng/người tự do.

Dễ thấy nara = raja < Yaya < Ya với các từ họ hàng là: raja (Skr) = vua /vương quốc/hoàng tộc/vĩ đại/đẹp, naga (Skr) = Phật/thần La Hán/rắn/voi/rồng, yaya/aya (Ata - Đài Loan) = mẹ, aria vil (Bru) = chủ làng, anha (Ba-na, Thái) = vua chúa, muk Rija (Chăm) = người phụ nữ giữ hồn tổ tiên dòng họ = bà đồng trong lễ Rija, Pô Riya = thần sóng/thần biển/thần bảo hộ Chăm tương ứng với Pô Naga = Thần mẹ xứ sở... cho thấy Rija gắn với nữ thần Mẹ trong xã hội mẫu quyền Chăm và có gốc Ya = Bà Tổ = Thần nước; raya (Đài Loan, Chăm, IN) = yai/rai (Thái) = dài (Việt) = to lớn, dài; ariya = truyện thơ Chăm có lẽ cũng gắn với các lễ rija tương tự với then (Tày), mo (Mường).

## XI. NGUỒN GỐC CÁC TỘC CHAMIC Ở VIỆT NAM

Cho tới nay, từ những góc độ nghiên cứu khác nhau các học giả đã đưa ra nhiều quan điểm khác nhau về vấn đề này.

Bác sĩ Jouin (1950) - nguyên Giám đốc Sở Y tế Buôn Ma Thuột đã từng giả thuyết về nguồn gốc hải đảo của người Ê-đê. Ông cho biết các lễ ca Ê-đê mô tả sự sáng tạo thế giới qua 5 thời kỳ, sau đó nói đến

một “miền đất xa xôi” và một “đảo nhỏ trên biển”, từ đó tổ tiên người Ê-đê ra đi bằng bè (ki). Điều này đặc biệt lý thú vì ki cũng là từ chỉ bè trong ngôn ngữ các tộc người ở Java, Sumatra và Bali.

Việc trong lễ cúng tổ tiên của dòng họ thờ hồn ma biển = atauh tathik của người Chăm có điệu nhạc Chà Tai, theo truyền thuyết gắn với tên một viên tướng của người Mã Lai - như Nguyễn Xuân Nghĩa (239) cho biết; việc trong số các nhóm địa phương của người Sumba ở đảo Sumba - Thái Bình Dương có hai nhóm Ede và Rara (Hoskins: 123) có tên rất gần với Ê-đê, Gia-rai... phải chăng là những bằng chứng ủng hộ cho quan điểm này?

Mặt khác, do nhóm Chamic hiện nay được xếp chắc chắn vào ngữ hệ Nam Đảo nên thực tế hầu như tất cả các nhà nghiên cứu ngôn ngữ Nam Đảo đều coi tổ tiên các tộc người thuộc nhóm này đã từ vùng quần đảo tới.

Cụ thể, theo Bellwood (1985: 97), sự phục nguyên ngôn ngữ Tiên Nam Đảo cho thấy rõ Đài Loan là “quê hương” về mặt ngôn ngữ của các cư dân Nam Đảo. Từ Đài Loan, những người nói tiếng Tiên Nam Đảo rất có thể đã đến Philippines vào khoảng 3000 năm TrCN, tiếp đó tới Indonesia. Cư dân Nam Đảo từ những hòn đảo phía Tây Indonesia lại ngược trở về bán đảo Mã Lai và Việt Nam vào khoảng sau thiên niên kỷ I TrCN.

Higham (304) dẫn Blust cho rằng do tiếng Chăm rất gần gũi với tiếng Acehnese và Malayic ở Tây Nam Borneo nên khó có thể tìm một quan điểm nào khác thay cho quan điểm coi nhóm Chamic đã từ Borneo đến chiếm lĩnh vùng ven biển Việt Nam. Mặt khác, từ góc độ khảo cổ học, Higham cho rằng sự hiếm thiếu trống và vũ khí đồng nhưng lại phổ biến công cụ và vũ khí sắt trong văn hóa Sa Huỳnh tương phản rõ rệt với văn hóa Đông Sơn là điều dễ hiểu khi các mộ táng Sa Huỳnh cho thấy các nhóm người từ vùng hải đảo Đông Nam Á đến vào đầu thiên niên kỷ I TrCN không biết đến đồng (?)..

Nhưng, Doumes (1972: 63, 1988: 28) một học giả hiểu khá sâu văn hóa Gia-rai nói riêng, Tây Nguyên nói chung lại bác bỏ giả thuyết

của Juin và đưa ra giả thuyết khác, coi người Gia-rai, Ê-đê cũng như các tộc người khác ở Tây Nguyên trước sau là những nông dân chân chính của núi rừng, không hề có truyền thống biển, không biết tàu bè gì hơn những con thuyền trên sông. Theo ông, tổ tiên các tộc người Tây Nguyên chỉ có thể là những người đã đến từ phía Tây - Bắc - cội nguồn của những luồng di cư theo hướng Đông - Nam xuống Indonesia và Polynesia - nhưng đã dừng lại trên đất liền và trở thành cư dân lâu đời nhất của vùng cao nguyên này. Cụ thể hơn, Dournes (1977: 271) còn cho rằng một bộ phận quan trọng của người Gia-rai có nguồn gốc từ sườn núi phía Tây bên các nhánh của sông Mêkong và nước Champa đầu tiên (Champa-sak) cũng nằm ở phía Tây (tức vùng thuộc tỉnh Chambassak, trước thuộc Campuchia, nay thuộc Lào) sau phát triển sang phía Đông... Giả thuyết này của Dournes về cơ bản gắn gũi với các quan điểm của Ferrand (1915) và Genderl (1932).

Có điều là, trước đó, chính Dournes nhưng với bút danh Dambo (951) khi đề cập vấn đề nguồn gốc của các tộc ít người ở Tây Nguyên (như các tộc miền núi Nam Đông Dương), đã nhắc lại những trường ca, truyền thuyết lịch sử của người Xtiêng, Cơ-ho..., theo đó tổ tiên họ đã từ phía bên kia biển tới, có qua một hòn đảo trước khi tới vùng bờ biển (Việt Nam); rằng các tộc Tây Nguyên xưa là một, có chung ngôn ngữ, đều sống gần biển, nơi có bà mẹ Muối đem lại muối cho họ; đó là thời kỳ của những thủy thủ, chiến binh và dũng sĩ với những cuộc chiến đấu chống lại cá voi, những chuyến vượt biển, những mối liên hệ với miền đất cội nguồn; khi người Chăm tới, thì đó là người anh em cùng một mẹ với họ và thời kỳ thống trị của người Chăm là một thời tốt đẹp... Sau đó, do đất chật người đông, tổ tiên họ phải rời bỏ vùng ven biển trù phú hơn cho người Chăm để lên rừng, vào núi, sống phân tán và dần nói không hiểu nhau...<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Trong Chương Vietic, tôi đã xem xét vấn đề nguồn gốc biển của người Lava, sự tương ứng tên gọi Cơ-ho, Xtiêng với Klo/Khalo, Chénh của người Lạc Việt/Lava... và khả năng nhóm Bahnaric là một nhánh của Proto Vietic nam tiến. Sự gắn gũi nhà rông Ba-na - nhà rùa Mường/Xtiêng - nhà Ngaju - Dayak - nhà sống lồi trên trống Đông Sơn; những truyền thuyết gắn với biển Ba-na... dường như cho thấy một bộ phận tổ tiên của cả hai nhóm Bahnaric và Chamic đã đi theo đường biển.

Về mặt ngôn ngữ học, cũng cần nhắc lại rằng Schmidt (1907) - người đã đưa ra khái niệm Austric lại coi “Cơ tầng tiếng Chăm là Khơ-me - Môn nhưng với nhiều từ vay mượn từ ngôn ngữ Mã Lai - Đa đảo”, Phạm Đức Dương (1983: 85) đưa ra công thức đảo: nhóm ngôn ngữ Chăm có cơ tầng Mã Lai/gốc Nam Đảo và cơ chế Môn - Khơ-me/Nam Á. Przyluski (1924) coi tiếng Chăm, Ê-đê, Gia-rai cùng với tiếng Sêđăng là một nhóm trong dòng Môn - Khơ-me.

Theo Đoàn Văn Phúc (15): “trong tiếng Ê-đê, Gia-rai, ngoài số lớn từ có gốc Nam Đảo, còn có khá nhiều từ gốc Nam Á ngay trong các từ chỉ bộ phận cơ thể người (cằm, móng tay,); các từ chỉ hiện tượng tự nhiên, đồ vật, cây cối, động tác, tính chất, trạng thái... (sẫm, trống, lá...). Chính vì thế nhiều người (?) còn giả thiết phải chăng người Ê-đê và Gia-rai chính là các tộc người thuộc các cư dân nói tiếng Nam Á đã bị Chăm hóa”. Một giả thuyết như vậy rõ ràng lại tách người Ê-đê và Gia-rai ra khỏi người Chăm.

Trong khi đó, từ tài liệu nhân chủng học, Nguyễn Lâm Cường (151) dẫn quan điểm của Nguyễn Đình Khoa, Vũ Thị Hồng coi tổ tiên người Ê-đê, Gia-rai là những người có loại hình nhân chủng Indonésien - tức nhóm hỗn chủng Mongoloid (Vàng) - Australoid (Đen) nhưng còn mang đậm yếu tố sau (Đen) - là cư dân tạo ra văn minh Đông Sơn nhưng đã di cư trước từ Bắc Bộ Việt Nam xuống phía Nam, dọc theo dãy Trường Sơn, trong khi tổ tiên của các tộc Ba-na, Mnông và Chăm là những người Indonesia di cư sau (đậm Vàng hơn)?!

Như vậy, quan điểm trên cũng tách tổ tiên người Ê-đê, Gia-rai khỏi tổ tiên người Chăm, nhưng ngược lại với quan điểm Đoàn Văn Phúc nêu trên, lại đặt tổ tiên người Chăm vào cùng khối với các tộc Nam Á, đồng thời mâu thuẫn với quan điểm dân tộc - ngôn ngữ học coi các tộc nói tiếng Nam Á có mặt ở Tây Nguyên trước các tộc Nam Đảo (?).

Như trên đã nhận xét, sự chuyển đổi tương ứng giữa các từ Ê-A-Ra-La; Ê-ê-Tê-Thê-Thai-Lai-Rai - trong tên gọi tộc người/tên vua chúa/thần linh của các tộc Chamic đã gợi nhớ đến sự chuyển đổi các tên tự gọi: Lê-Lai-Đai-Tai của người Lê đảo Hải Nam thuộc nhóm Kađai. Đây là nhóm

ngôn ngữ được Benedict (1942) coi là điểm nổi tiếng Thái - Nam Đảo, còn Haudricourt (1962) coi là điểm giao nối các hệ ngôn ngữ Đông Nam Á, không chỉ Thái - Nam Đảo mà còn cả Nam Á - Tạng Miến.

Theo Benedict (1943), người Lê đảo Hải Nam tự gọi là Đai với các biến thể là B'lai, K'lai, S'lai, Hiai, Lai, Loi, Lê, Dli, B'li (có lẽ đồng thời - là tên gọi các nhóm địa phương của người Lê T.Đ). Vấn đề ở đây là, các tên gọi trên của người Lê đều rất gần gũi và tương ứng về mặt ngữ âm với các tên gọi khác nhau của nhóm Chamic như Lê = Đê, Đai = (Ra) đai, Slai = Jorai, Lai = Rai = Grai, Loi = Lôi, Hiai = Hoi = Hời/Hroi. Mặt khác, các tên gọi Rađê/Rađai/Gia-rai, Ra-glai, Larang có từ đầu Ra/La tương ứng với các tên La Quả, La Ha, La Chí, từ Ga trong Đê Ga, Rơ Ga có gốc Ka (tương ứng g/k)

Ngoài ra, có sự gần gũi đặc biệt giữa các từ cơ bản đặc trưng như: bon (Ông Bê) = bol (Gia-rai) = người; buôn (Ê-đê) = bwal (Lê) = va (Chiu) = fa (một nhóm Lê) = làng; ea/ia (Ê-đê, Gia-rai) = ya (Lê) = sông/nước, bngat (Gia-rai) = mngat (La Ha) = hôn; Đai = tên tự gọi (Lê) > bà Đai = bà tổ - vị thần cai quản làng tổ tiên Ê-đê, Gia-rai...

Phải chăng hòn đảo trong truyền thuyết Ê-đê mà Juin kể chính là đảo Hải Nam?

Việc Benedict (1984) tìm thấy một nhóm kiểu dân nói tiếng Chăm theo đạo Hồi ở đảo Hải Nam có thanh điệu phát triển từ âm cuối h giống với sự phát triển trong tiếng Việt, phản ánh ảnh hưởng của tiếng Việt đối với tiếng Chăm khá sớm, cách đây hàng trăm năm đã cho thấy họ là những người Chăm (gốc Lôi, Hời) vào thế kỷ X-XII do những biến động lịch sử của vương quốc Chăm đã ra đi và trở về đảo Hải Nam như trở về với quê hương cũ... là một bằng chứng khác cho giả thuyết này. Bình Nguyên Lộc (1975) cũng cho biết sử Chăm và sử Việt (tức *Toàn thư*) đều chép rằng năm 981 một người Việt ở đất Chăm tên là Lưu Kỳ Tông (nguyên là người quản giáp của Lê Hoàn) đã trốn ở lại và nổi loạn cướp ngôi vua Chăm rồi cai trị rất hà khắc khiến nhiều người Chăm phải chạy về Quảng Đông và Hải Nam.

Từ góc độ thuần túy ngôn ngữ học, Benedict (1998) trong sơ đồ

về nguồn gốc và sự phát triển của các ngữ hệ ở Đông Nam Á đã chủ trương nhóm ngôn ngữ Chăm đi và trở về đảo Hải Nam, cũng là nơi đến của ngôn ngữ Kadai và Hmông - Miên.

Mối quan hệ cội nguồn Lê - Chăm - Kam - Thủy giải thích vì sao một bài hát được coi là của người Việt cổ do Lưu Hưởng ghi âm trong Thuyết uyển, theo Izui Hisanosuke thì gần với tiếng Chăm, nhưng theo Vi Khánh ổn lại gần với tiếng Choang (Hà Văn Tấn: 1993).

Thực ra, Bình Nguyên Lộc từ lâu (1971) đã cho rằng người Chăm có nguồn gốc Lê Hải Nam dựa trên cơ sở so sánh ngôn ngữ tên gọi Lôi và nhận xét của Lê Đạo Nguyên, nguyên thái thú Giao Chỉ, tác giả Thủy Kinh Chú rằng người Lê ở đảo Hải Nam giống hệt người ở Nhật Nam = người Chăm... Theo Bình Nguyên Lộc, Lôi/Lạc Lôi/Lạc Lê là tên tối cổ của người Chăm. Đó là cư dân cổ của hai quận Nhật Nam, Cửu Chân có biên giới cực bắc là sông Mã (Thanh Hóa); người Lạc Lôi cùng với người Mường thuộc khối Mã Lai đợt hai (khái niệm từ Geldem), có thể hiểu là người nói tiếng Nam Đảo - có trống đồng, từ Trung Hoa di cư đến Việt Nam - Đông Nam Á khoảng 500 năm TrCN, sau người Lạc Việt của Vua Hùng thuộc khối Mã Lai đợt 1 - là người nói tiếng Nam Á - dùng rìu có vai dẹt từ 3000 năm TrCN...

Có thể thấy nếu tên tự gọi của người Ê-đê, Gia-rai, Ra-glai tương ứng với tên tự gọi của các nhóm Lê đảo Hải Nam, thì tên tự gọi của người Chăm lại tương ứng với tên gọi Kam/Ai Cham, Kjam/Tam/Lam/Kolam/Lakka của nhóm Kam - Thủy theo Haudricourt (1968), Benedict (1975), Edmondson (1992) cũng thuộc khối Kadai.

Một câu hỏi là: nếu tổ tiên nhóm Chamic có cội nguồn Lê, Lakkia, Kam ở đảo Hải Nam và Đông Nam Trung Quốc vậy người Chamic cổ đã đến Việt Nam trước (quan điểm của Geldem, Doumes) hay đến vùng quần đảo trước (quan điểm của Bellwood, Blust, Higham...)?

Nhà khảo cổ học Hà Văn Tấn (1998) coi văn hóa Sa Huỳnh trải dài từ Bình Trị Thiên tới lưu vực sông Đồng Nai là văn hóa đồ sắt sớm tương ứng với văn hóa Đông Sơn ở phía Bắc và là cơ tầng của văn hóa Champa hay chủ nhân của văn hóa Sa Huỳnh là Proto Chamic. Quan



điểm này hiện cũng được chia sẻ bởi Higham (1996)... Ta cũng thấy, không gian của văn hóa Sa Huỳnh về cơ bản tương ứng với không gian cư trú của nhóm Chamic.

Tiếp đó, từ đồ gốm tô màu và đặc biệt bồn hình răng trâu phổ biến cả ở di chỉ Bàu Tró lẫn trong các di tích Sa Huỳnh, Hà Văn Tấn coi văn hóa cuối đá mới - sơ kỳ kim khí Bàu Tró (từ Nghệ Tĩnh đến Thừa Thiên - Huế) và văn hóa Bình Châu (Nghĩa Bình - Nam Trung Bộ) là những cội nguồn của văn hóa Sa Huỳnh. Trong khi đó, văn hóa Bàu Tró đồng thời và có liên hệ với sự hình thành văn hóa Hoa Lộc (Thanh Hóa); văn hóa Hoa Lộc lại có quan hệ rõ ràng với các văn hóa Hạ Long (Quảng Ninh).

Nếu phỏng đoán của Hà Văn Tấn đúng thì ta lại có một dải văn hóa khảo cổ thời cuối đá mới - đầu đồng ở vùng ven biển phía Bắc Việt Nam chuyển dịch về phía Nam tương ứng với văn hóa Sa Huỳnh thời cuối đồng - đầu sắt và với không gian cư trú của người Chăm, đồng thời tương ứng với giả thuyết về một dải văn hóa của cư dân Nam Đảo ở ven biển Việt Nam của Trần Quốc Vượng (1998).

Mặt khác, các tư liệu lịch sử và dân tộc học cũng cho thấy dấu vết của người Lê và Chăm trải dài suốt bờ biển Việt Nam từ Bắc tới Nam.

Theo Schafer (53) một số học giả coi người Lê là con cháu của người Lạc, và coi Lê = Lão. Vào thời Đường, người Lê cũng ở đất liền bờ biển Tây Quảng Châu, bao gồm bán đảo Lôi Châu, từ Lôi (= Lôi - TĐ) ở đây chính một biến thể của Lê và có gốc M'lai/Blai (>Mã Lai). Sau này người Lê hòa với người Tan/Đán.

Được biết, người Ngái ở Quảng Ninh, Lạng Sơn gồm các nhóm có tên gọi Xín/Lê/Đán/Khách Gia (<Hakka/Lakkia).

Theo Trần Quốc Vượng (1998: 60), người Đán/Đán man/Thán Sín/Long Hộ từng sống ở Quảng Ninh, Hải Phòng là tổ tiên của dòng họ Mạc Đăng Dung (XVI); người Bồ Lô (tên gọi từ người Việt) = Bà Lỗ Man (thư tịch Việt thế kỷ X) cả hai gốc pulao (Mã Lai) = đảo xưa ở ven biển từ Thanh Hóa đến tận Nam Bộ (hiện còn một nhóm ở Cửa Sốt, Quảng Bình) sống thủy cư và được người địa phương coi là người

Chăm, người Việt Thừa Thiên gọi là Mọi biển, người Việt Ninh Hòa gọi là Hẹ có gốc Hạ/Hạ bạn = Mọi biển đối ứng với Thượng = Mọi núi.

Về tên gọi Hẹ của người Bồ Lô/Mọi biển/Chăm, theo tôi, cách lý giải của Bình Nguyên Lộc coi Hẹ<Ha<Hakka = Lakka đúng hơn bởi theo Edmundson (80) Lakka = Lakka = Lak Kjam = Người Kăm/Chăin.<sup>86</sup>

Chamberlain (1998) khi tái tạo lại bản đồ ngôn ngữ tộc người ở Bắc Đông Nam Á và Đông Nam Trung Hoa cách đây khoảng 2.500 năm đã cho rằng sự phân bố của nhóm Bê - Thái (tách ra từ Kam - Thái) trải dài từ Nam Quảng Đông, bán đảo Lôi Châu và Bắc Hải Nam sang Nam Quảng Tây xuống đồng bằng sông Hồng tới vùng thung lũng sông Mã Thanh Hóa.

Tóm lại, các bằng chứng sử học, dân tộc học, ngôn ngữ học và khảo cổ học trên thống nhất cho thấy tổ tiên các tộc Chamic phần lớn đã từ đảo Hải Nam và vùng bờ biển Đông Nam Trung Hoa tới và cư trú liên tục ở Việt Nam - Đông Dương chứ không phải từ vùng hải đảo tới. Tất nhiên, trong quá trình thiên di trên biển, cũng có những nhóm Lê, Lakka đã tới thẳng vùng hải đảo. Hiện tượng thiếu hiếm trống đồng, ít đồ đồng trong văn hóa Sa Huỳnh có thể được giải thích khác với cách của Higham, đó là người Sa Huỳnh đã trải qua thời kỳ đồ đồng khi họ còn ở Nam Trung Quốc hay Bắc Việt Nam. Mặt khác, chúng ta cũng biết rằng, khi bành trướng xuống phía Nam, tầng lớp thống trị Hoa - mà tiêu biểu là tướng Hán Mã Viện, đã thi hành chính sách tịch thu, phá hủy trống đồng, rìu đồng như những biểu tượng cho thủ lĩnh - tộc người của các tộc khác Hoa...

Câu hỏi tiếp là: vậy tổ tiên nhóm Chamic từ phía Bắc đã đến miền

---

<sup>86</sup> Trần Quốc Vương (1996: 334) cũng coi họ Trần (của mình) “có gốc dân chài miệt biển trải dài từ Phúc Kiến tới Singapore, có cội nguồn Mã Lai cổ”, xưa tập trung vùng Quảng Ninh, Nam Định, Thái Bình rồi tản mát đi các nơi.

Một câu hỏi là: nếu các họ vua Việt thời kỳ giành độc lập và phục hưng nước Việt như Lý - Lê - Phùng là kết quả Hán hóa từ gốc chỉ người/tộc người (Lua-Li-Le, Phong/Pong) thì họ Trần (âm BK chen) cũng là một họ lớn của người Việt phải chăng có gốc Tan/Chăm?. Cần nói thêm, các họ Lý, Trần, Lê, Trương, Nguyễn đều có ở Trung Quốc nhưng việc các họ đó đều trở thành các họ vua chúa Việt, họ lớn, họ tôn quý của người Việt có lẽ đều là sự Hán hóa các họ quý tộc Việt cổ mang âm gần gũi và có gốc từ chỉ người.

Trung và Nam Việt Nam bằng thuyền hay họ còn có một quá trình chuyển từ Đông Nam sang Tây Nam Trung Hoa rồi mới xuống phía Nam, theo dãy Trường Sơn như quan điểm của Doumes và các nhà nhân chủng học?

Nơi cư trú gần biển của các nhóm Lôi cũng như lối sống thiên về biển, sông nước của người Lê - Đản - Lakkia - Bồ Lô - Hạ; dấu vết nhà hình thuyền rõ rệt ở người Ê-đê, Gia-rai; truyền thống biển - thủy chiến của Phù Nam, Champa, Đại Việt (nhất là vào thời Trần) và mối quan hệ qua lại giữa Chăm - Mã Lai - Java sau này... cho thấy những người Proto Chamic nói riêng hay Tiennam Đảo nói chung trong quá trình ra đi tìm quê hương mới đã dùng thuyền theo đường biển là chính.

Trong Chương Vietic, tôi đã nêu quan điểm của Maspero coi Phù Nam = Lâm Ấp = Champa tối cổ cùng với các quan điểm khác coi chủ nhân của Phù Nam là người Lava/Môn/Khơ-me. Trong chương này, tôi sẽ chứng minh từ nguyên của Phù Nam - một đế quốc/một tập hợp của nhiều tiểu quốc của các tộc có nguồn gốc - truyền thống chung nhưng đang trong quá trình phân hóa, chính là một từ chỉ người liên quan đến tên tự gọi của nhiều tộc người ở vùng lục địa Đông Nam Á, trong đó có người Chăm...

Về từ nguyên của Phù Nam, Hà Văn Tấn (834) cho biết: cách lý giải của Finot, được Coedes, Dupong phát triển và được nhiều người công nhận đến nay là Phù Nam có gốc bnam = núi, ứng với kurun bnam = vua núi (Klime cổ) = parvatabupàla (Skr). Nhưng học giả Pháp Jacques (1979) lại cho rằng từ kurun bnam chưa bao giờ thấy trên các bi ký Khơ-me, còn từ par-vatabupàla = các vua núi và chỉ xuất hiện 2 lần chỉ trên bi ký Han Cei để chỉ “các vua núi” đã bị vua Bhavavarman đánh bại nên chỉ có thể coi họ là các vua núi cùng thời chứ không thể là vua Phù Nam. Mặt khác, Jacques cũng bác bỏ lập luận của Coedes coi Bhavavamian là vua Chân Lạp, thậm chí coi “tên Phù Nam hay Chân Lạp là những từ không có trong ngôn ngữ Khơ-me”(?).

Trong các trường hợp Lạc Việt, Yonok, Swa, Champa, Kambuja... ta đã thấy tên nước gắn với tước hiệu vua chúa - tên tộc người có gốc từ chỉ người. Vậy tên gọi Phù Nam có là một ngoại lệ?

Trước hết, nếu đúng Phù Nam <Bnam thì Bnam>Chăm, tương tự blời (Việt cổ - trung đại) >trời (Việt hiện đại). Nhưng như đã chứng minh: Chăm = Kam = Đăm = Tăm = Săm = Lăm = Bnam = Plam = Pram = Kram = Prum... = Người.

Từ đó, theo logic, Phù Nam = Pram > Prome = từ nơi cư trú của người Chăm, Khơ-me (Maspero: 786).

Đồng thời, Prome cũng có thể liên quan đến Krom/Kom/Khom = những tên gọi khác của người Khơ-me từ người Môn và thường được lý giải có gốc krom (Môn cổ) = bên dưới, phía nam (Edmondson: 1992:83). Tên này cũng gần với cách hiểu người Khơ-me = Môn Khom là ngành bên dưới - phía nam tách ra từ khối Môn chung cổ (P.Đ. Dương: 17). Tên gọi Kom cũng tương ứng với Kam và từ Prome cũng có thể là gốc của các từ khum/phum (Khơ-me) = làng/xã.

Maspero (787) dẫn một tác giả Ả-rập từ thế kỷ XIII cho biết người Komr (Khơ-me) ban đầu sống gần người Hoa, sau đó đã liên tục thiên di xuống Đông Dương và các đảo phía Nam (Indonesia, Malaysia, Madagascar, bờ biển đông châu Phi) với các tên Komr, Côn Lôn, Kamrun (>Camerun!?).

Từ đó, Maspero cho rằng: việc thiên di của một khối người láng giềng với người Hoa tương ứng với sự dịch chuyển của tên gọi K'ouen Louen (Côn Lôn) tới tận bán đảo Đông Dương và cũng tương ứng với tổng thể truyền thuyết mà bà nghiên cứu... Bà cũng dẫn Przuluski, Aymonier để kết nối tên gọi Côn Lôn = tên nguyên thủy của người Jong (Dung/Nhung/Khuyển Nhung) = tên một ngọn núi nơi khởi nguồn của sông Hoàng Hà = từ chỉ vua, chúa, quý tộc Phù Nam = tên gọi chung của người Hoa đối với cư dân Đông Dương (Chăm, Khơ-me), Indonesia, Malaysia... với các từ kurung/krong = vua/hoàng hậu/vương quốc/rắn naga/cá sấu (Khơ-me); với Lạc Long Quân - vị vua tổ của người Việt; với Kieou Long (Cửu Long) - tên vua của người Ngai Lao; với Long Tinh - tên của Crivijaya; với các từ karaing (Macassar), arung (Bougain) = vua...

Cần nhắc lại, Côn Lôn cũng là một trong các phiên âm Hán - Việt

của thành Cổ Loa thủ đô Âu Lạc, và cũng gần gũi với Khu Liên - tên vua Lâm Ấp.

Bình Nguyên Lộc (337) cho biết trong sử sách Trung Hoa các tộc khác Hoa còn được ghi là Cửu Lê = Cửu Lạc = Cửu Lai.

Như vậy, theo logic tên gọi Phù Nam tương ứng với Bnam/Pram/Prom/Prum/Kron/Krong/Krung/Klon/Klo... và với Cửu Lê/Lạc/Lai/Lổng/Côn Luân/Cổ Long/Cửu Long/Khu Liên = Kon/Khun = Người/tộc người/vua chúa/đất nước...

Mặt khác, theo Benedict (265) kam/xam/ham/nam/ngam/gam/ram/lam (các nhóm Thái) = kơlơm (IN) = màu sẫm/đen/tím/đỏ/bóng tối/sự bí mật/che dấu/đêm... Rõ ràng các từ trên tương ứng với các từ đen, đêm, sẫm, sẫm, thẫm, râm, lam (Việt), thâm (Hán - Việt). Một câu hỏi là: phải chăng Kam/Dam/Cham/Klam vốn là từ chỉ người, tên tộc người của các tộc có màu da sẫm, là người thuộc chủng Negroid/Australoid hoặc hỗn chủng Australoid - Mongoloid đã là gốc cho tính từ chỉ màu tối, đêm, đen do các tộc trên?

Mối quan hệ từ nguyên giữa từ chỉ người-nhà-hang/lỗ-màu đen, bóng tối ta đã đề cập ít nhiều ở phần I qua các từ mang/bang = đêm tối (Mnông) = hang lỗ/nhà (Gia-rai) = cửa (Chăm)...

Dù sao, việc Phù Nam tương ứng với Kăm/Chăm/Khom/Chom cho thấy đế quốc Phù Nam gồm nhiều tiểu quốc của các tộc người khác nhau như Chăm, Lava, Môn, Khơ-me... nhưng tên gọi Phù Nam đã phản ánh một ý thức về một nguồn gốc chung được thể hiện bằng một tên gọi chung xa xưa, gần với các từ chỉ vua chúa chung được khúc xạ dưới từ Trung Hoa Côn Luân. Không ngẫu nhiên một nữ hoàng Dvaravati sau này, người được coi có gốc Lava lấy chồng Môn lại có tên Chamđêvi = Nữ hoàng (của người) Chăm.<sup>87</sup> Điều này

<sup>87</sup> Ngay tên gọi nữ hoàng này tùy tác giả cũng được ghi khác nhau: Cham Tewi (Lebar), Camadevi (Condominas), Chamadevi (Syamaranda), do devi < deva (Skr) = nữ thần/hoàng hậu tôi coi chamdevi có lẽ logic hơn. Tương tự tên gọi vua Lâm Ấp = Khu Liên (thông dụng) lại được ghi Kiu Lien (Maspero), Kim Liên (Nguyễn Văn Tố), Ou Lien (Chamberlain)... Quaritch Wales còn từng chứng minh vùng U thông (Thái Lan) là đất của nước Kim Lâm - một quốc gia cổ xuất hiện trước Dvaravati...

cũng tương ứng với việc người Thái miền Bắc = Thái lai Lava được các tộc Tạng - Miến ở vùng này như Bisu, Phunoi, pyen gọi là Bi Cham = người Chăm (Bradley: 234). Tên gọi của thủ đô Thủy Chân Lạp Sambhupura/Sambor sau trở thành tên vương quốc Kambod/Kampuja của người Khơ-me; tên gọi nước Champa của người Chăm và tên vị vua Champa Sambhu (chết năm 629) được ghép với tên thần Bhadresvara (Thần tối cao) thành tên vua - thần Sambhubhadresvara - theo bia ký - có thể “đem lại hạnh phúc cho đất nước Champa” (Ngô Văn Doanh, 1994: 6)... cũng phản ánh truyền thống đó.<sup>88</sup>

Có lẽ chính vì thế mà Phù Nam đã là một đế quốc lớn nhất của vùng lục địa Đông Nam Á thời cổ đại. Điều lý thú là cả tên Hán - Việt Phù Nam lẫn tên gốc Krom/Prome đều ẩn chứa một nghĩa Người phía Nam/bên dưới... và ta có thể liên hệ điều này với các tên gọi quốc gia Nam Việt ở phía Đông, Nam Chiếu ở phía Tây, phản ánh thế thống nhất địa - chính trị - văn hóa của các tộc khác Hoa phía Nam đối lập với đế quốc Trung Hoa phía Bắc.

Nai Pan Hla (17) dẫn sử sách Trung Hoa còn cho biết sau khi Hun-tien chết, con cả là Hun Pan hoang lên thay, tiếp là người em trai Pan Pan. Khi Pan Pan chết sau chỉ 3 năm làm vua, nhân dân đã đưa Fan Shi Man/Phan Man - một vị tướng đầy tài năng dũng cảm lên làm vua (205-225). Ông có tên hiệu là Maharaja (Vua Lớn) và đã đem quân đi chinh phục nhiều vương quốc. Tên các vị vua kế tiếp là Fan Chan, Fan Hsun.

Ngô Văn Doanh (1974: 6) cho hay: tên vị vua đầu tiên của Champa xuất hiện trong bia ký Mỹ Sơn là Bhadravarman (Skr) = Phạm Phật (Hán - Việt).

Rất có thể họ Phạm của các vua Phù Nam, Lâm Ấp, Champa đều có gốc Pram>Pam>Pham.<sup>89</sup> Từ đó, tên gọi Phù Nam có cùng gốc với

---

<sup>88</sup> Thái Văn Chải (49) lại đưa ra hai nghĩa khác: Sambhupura = thành phố thần Siva (Sambhu = một biến thể của Siva) = kinh đô đạo sĩ. Ta thấy ở đây có sự đồng nhất Thần - vua tối cao của người Sambu/Kambu/Champa với Siva.

<sup>89</sup> Proschan (1998) cũng nói tới cư dân cổ Pray-Pham ở miền trung Lào và Việt Nam thuộc ngành Pramic của nhóm Khmuic.

họ vua Phạm và có lẽ đã được đặt ra khi vị tướng có gốc Kjam/Chăm/Lakka từ Hải Nam - Quảng Đông - Phúc Kiến thao thủy chiến này lên ngôi thay thế vua gốc Lava, với truyền thống hải quân đã bành trướng được đế quốc của mình, điều đã được phản ánh trong truyền thuyết.

Liên quan đến họ Phạm còn là truyền thống biển của người Phù Nam - một truyền thống thường được gắn với các tộc Nam Đảo.

Maspero (799) cho biết: Fan Man (Phạm Mân) - cậu và là người truyền ngôi cho Fan Tchan (Phạm Chấn) đã dựng những con tàu lớn, vượt biển xa tấn công hơn 10 vương quốc. Vào nửa đầu thế kỷ III, Phù Nam đã lập được quan hệ hàng hải với Ấn Độ. Chia sẻ truyền thống đó, sau này, hải quân của người Chăm, Khơ-me, Môn cũng rất mạnh và những cuộc thủy - hải chiến đã đóng vai trò quan trọng trong lịch sử Đông Dương.

Thuyền là một sản phẩm văn hóa Hoa Nam và sử sách Trung Hoa cũng thường gắn truyền thống sông nước với người Yue. Theo Eberhard (1976: 396), văn hóa Việt là văn hóa ven biển, và hai nước Yu-Yue (Ngô - Việt) thời Xuân - Thu là hai nước có truyền thống giỏi đóng thuyền và đã tiến hành trận thủy chiến đầu tiên trong lịch sử Trung Quốc.

Mối liên hệ lịch sử giữa người Phù Nam (Chăm) với cư dân vùng quần đảo và cư dân Yue vùng ven biển Đông Nam Trung Hoa còn thể hiện qua tên gọi loại thuyền biển = po (Côn Lôn/Phù Nam) = sampo (Java) = sambu (Madagasca) = sampan/sanpan (Pháp) = tam bản (Hán - Việt?) = sampou (Khơ-me) = samphao (Xiêm) = lambang (Toraja)...

Maspero (800-802) cho biết các học giả cũng chưa thống nhất về nguồn gốc của từ này. Nói như Peri, từ này có gốc Mã Lai đối với nhà Trung Hoa học, nhưng lại có gốc Trung Hoa với người Mã Lai. Bà còn dẫn ra các từ sangara, kolandia, kaulam (Skr), kalan (Tamoul/Tamil) = thuyền buồm; keunlon lon tan (pan) = Côn Lôn bản = thuyền của người Côn Luân.

Nhân mối quan hệ cội nguồn Kăm/Chăm/Phù Nam = Proto

(Môn - Lava - Khơ-me - Thái - Kađai) chúng ta có thể xem xét nguồn gốc của người Mnông (Bahnaric).

Coedes (1948) từng coi “người Khơ-me là người Mnông Ấn Độ hóa”. Tên gọi Mnông hiện nay cũng được nhiều người (kể cả Condominas) quy về Pnong = núi (Khơ-me) tức nếu theo cách lý giải của Finot Mnong = Phù Nam, đồng thời trong tiếng Khơ-me cũng mang nghĩa mọi rợ, nô lệ tương tự từ Mọi (Việt), Kha (Thái).

Tuy nhiên, như Nguyễn Văn Lợi (38) đã nêu, một nhóm Hmông - Dao ở Ka Po Trung Quốc có tên Mnông như một biến thể của Hmông. Mặt khác, tên tự gọi của các nhóm địa phương Mnông như Bu Nong, Bu Rung, Bu Đông (Parkin:70) cũng hoàn toàn tương ứng với tên gọi Bu-Rong, Bu Yong (r = l = n = đ) của hai tộc thuộc nhóm Kađai (xem sơ đồ của Chamberlain) và tên tự gọi Bu Nong của người Nùng (He Zheng-ting: 1998) cũng như tên gọi người Đồng = Kam (đ=l). Một nhóm Mnông ở Đăk Lăk có tên gọi Rlam/Lam (cũng được lý giải = người vùng thấp tương tự Krom/Khom) nhưng rõ ràng trùng khớp và gần gũi với các biến thể của tên gọi nhóm Kam - Thủy là Lam/Kram. Maurice (164, 600) từng lưu ý jay (Mnông) rất gần với jao (Thái) = kho thóc; heeng/hueng/weeng (Mnông) rất gần với houen/wen (Hán) = hôn. Ta cũng thấy phi = những người = pi = người (Mnông) là thông gia kiểu tam koih (anh chị của chồng/vợ, vợ/chồng của anh chị (Condominas: 469) = người/anh em/hồn ma (Thái); kuang = người đàn ông/con vật cao lớn/giàu có/thế lực (Mnong) = quảng - chúa đất Tày...

Một câu hỏi đặt ra là: phải chăng người Mnông chính là một nhóm Nong/Nùng thuộc khối Kam/Kađai Nam tiến và sau đó Khơ-me hóa?

Trong khi đó, các tộc Mạ, Xtiêng, Cơ-ho ở miền Đông Nam Bộ cũng là cư dân gốc Phù Nam với các nhóm địa phương có tên gọi Lac, Laya, Riong, Rmang, Chénh, Lang Nha-gần với tên gọi của người Lava - Việt - Môn - Mường. Tên gọi Chro cũng gần với Klo/Khalo (h=l) của các tộc người trong nhóm Vietic và Palaungic.

Ngoài ra, mối quan hệ cội nguồn giữa các tộc trên và các tộc vùng



hải đảo còn thể hiện rõ ở một số từ đặc biệt thuộc họ từ Người như nak (Khơ-me) = lak (Kađai) = anak (Nam Đảo) = người; các tên gọi Siem/Siam la, Shan = Kam/Chen la/Cham; xen (Khơ-me) = sen (Thái) = cầu cúng; kalan = nhà/nhà sàn (Choang, Khơ-me, Ca-tu) = tháp (Chăm); Tăm puôn/Tampong = tên một tộc Bahnaric tương ứng với tambon = xã/huyện/tỉnh (Bắc Thái Lan), kampong/tampung = xã/huyện/tỉnh (Khơ-me) như tỉnh Kampong Chàm, Kampong Chnăng, Phra Khaphung = thần bảo hộ của vương quốc Xiêm. Sukhothai, Suvana Khamphong = ông nội vua Lào Phạ Ngừm, kampong/tampong = làng (Mã Lai), Tempon Telon = thần/thuyền trưởng, Tambon Harnei Bungai = thần tối cao Tambong = rắn Naga (Dayak)...

Cần nhấn mạnh, chính từ việc nghiên cứu các nghi lễ nông nghiệp của người Cambod/ Khơ-me mà Maspero đã truy nguyên tới cả một nền văn minh trải rộng khắp Đông Nam Á mà bà gọi là “văn minh Man”.

Mặt khác, quá trình di cư, di tán của các tộc người, ngay ở thời hiện đại, bao giờ cũng gồm nhiều đợt, và bằng nhiều cách, nhiều lối. Để tìm một nơi sống tự do, yên ổn, các tộc phương Nam không chỉ hướng ra biển phía Đông, mà còn lên núi phía Tây, rồi sau đó, theo các dòng sông xuôi xuống phía Nam...

Higham (307) cũng lưu ý những sự giống nhau kỳ lạ giữa tục chôn cất Sa Huỳnh và tục chôn cất ở vùng hạ lưu sông Mun (Thái Lan); đồng thời đặt câu hỏi về khả năng nhóm Chamic đã phát triển lên vùng núi và tiếp thu kỹ thuật luyện sắt từ cư dân Môn - Khơ-me bản địa, trong mối liên quan với những mộ chum đá ở Lào.

Lý giải hiện tượng trên có lẽ là tính thống nhất tương đối của cư dân Phù Nam/ Kam/Cham.

Dournes (1977: 124) đưa ra những bản đồ cổ vùng Nam Đông Dương năm 675 và 1150 cho thấy nước Champa có lãnh thổ bao gồm toàn bộ vùng ven biển Nam Bộ ngày nay và nước Chen la nằm phía Tây Bắc. Mặt khác, ông lại coi nước Champa đầu tiên là nước Champasak ở Lào, từ đó coi nhóm Chamic phát triển từ Tây sang Đông trong làn sóng di cư từ hướng Tây Bắc xuống (?).

Nhưng các tấm bản đồ trên lại phù hợp hơn với điều mà Maspero từng nói đến. Đó là việc nước Lâm Ấp/Champa của người Chăm thuộc đế quốc Phù Nam vào đầu thế kỷ VII đã bị vương quốc Chân Lạp của người Khơ-me thôn tính và dồn đẩy chạy ngược lên phía Bắc để rồi lập ra vương quốc Champabassak/Chambassak ở Lào rồi sau đó lại Nam chinh và lập lại các vương quốc Champa mới (thế kỷ IX?) ở Trung Bộ Việt Nam.

Trong cả hai trường hợp, quá trình hình thành nhóm Chamic là quá trình lúc phân ly, lúc tái tiếp xúc và hòa hợp giữa họ với các cư dân Môn - Khơ-me, và điều này đã lý giải các yếu tố Môn - Khơ-me đậm đặc trong ngôn ngữ và văn hóa Chamic.

Sử sách cho thấy nước Champa xưa tương tự nước Phù Nam thực ra cũng là một vương quốc đa tộc người - gồm nhiều tiểu quốc (principautés) nằm ven biển từ Bắc xuống Nam với các tên gọi như Amaravati, Vijaya, Kauthara, Panduranga... của các nhóm địa phương tộc người hoặc các tộc người tuy cùng nguồn gốc nhưng đã và đang trong quá trình phân hóa. Trong quá trình cạnh tranh - cùng tồn tại, tiểu quốc nào mạnh sẽ nắm địa vị chủ thể của vương quốc.

Trong phạm vi tư liệu hiện nay, dựa vào tên gọi chỉ có thể đoán định rằng nước Lâm Ấp của Khu Liên (thế kỷ II) là của cư dân Prum/Kam/Chăm gắn với Phù Nam, trong thời kỳ mạnh nhất của mình có lẽ đã đẩy biên giới phía Bắc tới Cửu Chân; phía Nam tới biển; phía Tây tới Congpong Chàm; vào thời kỳ yếu nhất đã bị người Khơ-me đẩy lên phía Bắc...

Tiếp đó, sự thành lập nước Vijaya vào thế kỷ XI, ở vùng thuộc Bình Định ngày nay có vua - kinh đô - tộc người - thần bảo hộ mang tên Phật Thệ<Pô Thê/Pô Đề> - có lẽ đã đánh dấu sự chiến thắng và vai trò chủ thể của khối người Đê/Lê/Hlai/Gia-rai = khối Chăm phía Bắc và điều này có thể lý giải nhận xét của Doumes (1977) rằng tượng đầu người Chăm thời Mỹ Sơn giống người Gia-rai hơn người Chăm hiện nay, đồng thời ngữ âm Gia-rai gần gũi hơn với ngữ âm trong bi ký Champa, từ đó “Người Gia-rai chính là paléo-cham (người Chăm cổ), là hậu duệ của nước Champa”.

Trong khi đó, khối người Kam/Cham thuộc Lâm Ấp/Phù Nam cũ là chủ nhân của vương quốc Panduranga. Bình Nguyên Lộc (770) dẫn Stein coi cư dân Panduranga là Chăm miền Nam - thờ vật tổ Dừa - bị thôn tính bởi khối Lôi (tức khối Chăm gốc Lê - Hải Nam) là Chăm miền Bắc - thờ vật tổ Cau. Điều này có lẽ cũng lý giải điều mà bia ký ở tháp Pô Klong Garai ghi rằng cư dân Panduranga (Phan Rang) đã liên tục nổi dậy giành độc lập (đưa người của mình lên làm vua nước mình) khiến vua Sri Paramesvara vào năm 1050 phải đưa quân chiếm đất nước đó, đuổi và bắt dân Panduranga khiến họ phải bỏ trốn vào hang đá, rừng núi, nhưng lại bị bắt và trở nên thuần phục và trung thành với vua Champa (Ngô Văn Doanh, 1998:108).

Tuy nhiên, về mặt văn hóa, có lẽ chính Ấn Độ giáo và ngôn ngữ của khối Chăm miền Nam có nhiều nét gần gũi với người Khơ-me này đã tác động sâu sắc đến khối Chăm miền Bắc và trở thành nền tảng của văn hóa Champa nói chung.

Như vậy, nhóm Chamic thực ra đã là một khối Lakkam nhưng phân hóa thành các nhóm địa phương khác nhau (Lê và Kam) cùng từ vùng ven biển - hải đảo Nam Trung Quốc, Bắc Việt Nam di cư tới nhưng cũng vào các thời gian và hướng khác nhau, về bản chất, tiếng Proto Chamic là Kađai/Nam Phương nhưng có cơ tầng Nam Á tương tự tiếng Proto Vietic.

Việc xem xét các từ chỉ người cũng như họ từ Người trong tiếng Chamic cho thấy rõ điều đó. Đặc biệt, việc tên gọi Lê được coi tương ứng với Lão (= LaVa); người Lê cũng được coi là Lạc Việt; tên gọi Lai/H'lai cũng là tên được gọi của người Polju có ngôn ngữ được các học giả khác nhau xếp vào các nhóm khác nhau Kađai/Vietic/Palaungic (Nguyễn Văn Lợi, 1998: 50) cho thấy quan hệ gần gũi Lê - Vietic. Tiếp đó, các tên gọi Prum, Kam, Champa rất gần gũi với Krom, Kammu, Kambu và tương ứng với một địa danh ở Ấn Độ, có thể có gốc là tên một tộc Môn - Khơ-me ở đó cũng cho thấy nhóm Kam - Thủy hiện nay có lẽ là một nhóm Khơ-me/Khơ-mú Thái hóa.

Sau này, các yếu tố Nam Á trong Chamic còn được củng cố, tăng

cường do sự tác động của các tộc Môn - Khơ-me láng giềng. Nghiên cứu tháp Chăm, có thể thấy ảnh hưởng của nghệ thuật, kiến trúc Khơ-me khá đậm nét, đặc biệt các tháp ở Bình Định.

Mặt khác, các yếu tố được coi là Nam Đảo cũng lại được tăng cường củng cố từ mối quan hệ đặc biệt giữa người Chăm với các tộc người hải đảo (Java, Mã Lai) thông qua Hồi giáo.

Theo Mabbett (1984: 305) từ nửa sau thế kỷ XIII, ở Champa, ảnh hưởng của Java đã lấn át ảnh hưởng Khơ-me. Tháp Mỹ Sơn đã được dựng gần gũi với tháp Borobudur và kiến trúc Chăm nói chung chịu ảnh hưởng của kiến trúc trung Java. Vào thế kỷ XIV, vua Chăm Jaya Simhavanman III đã lấy công chúa Java Tapasi và Dvaravati - chị vua Cham cũng cưới vị vua của vùng Majapahit. Vào thế kỷ XV đã có một làn sóng di cư của người Java và Minangkabao đến Đông Dương và hiện con cháu của họ là những người được gọi chung là Chăm Chava/Chavaku (Chava < Java) sống ở Campuchia và Việt Nam.

Tóm lại, việc xác định nguồn gốc của nhóm Chamic càng khẳng định điều mà chúng ta đã thấy khi xem xét nguồn gốc nhóm Vietic là tính thống nhất còn khá cao của cư dân Nam Trung Quốc và Đông Dương vào thời Đông Sơn, tương ứng với văn hóa/phong cách Đông Sơn về mặt khảo cổ, với “văn minh Man” về mặt dân tộc học, với siêu hệ Nam Phương về ngôn ngữ học. Sự phân hóa Nam Á - Nam Đảo ở Đông Nam Á lục địa là hiện tượng muộn của thời cuối và Hậu Đông Sơn...

## LỜI TÓM TẮT VÀ TẠM BIỆT

**X**uất phát từ hai hình, nhà trên trống Đông Sơn, nghiên cứu này đã làm một cuộc hành trình, đi tới kiến trúc cổ truyền của nhiều tộc người ở Việt Nam - Đông Nam Á. Bằng phương pháp so sánh, và phân tích biểu tượng, chúng ta đã tìm ra được những hằng số của kiến trúc cổ Đông Nam Á là các biểu tượng Âm Dương mang tính vũ trụ. Tìm hiểu sự hình thành của các biểu tượng đó, chúng ta đã đi xa hơn, đến với cuộc sống và tư duy nguyên thủy của cả nhân loại, đến với những công trình kiến trúc biểu tượng ở châu Phi và trên toàn trái đất. Gắn với các biểu tượng và huyền thoại, lại là ngôn ngữ. Nghiên cứu lại xuất phát từ hai từ chỉ Người Pu - Ya, so sánh và tìm ra những hằng số của ngôn ngữ Việt Nam - Đông Nam Á - Đông Á - Nam Á nằm trong họ từ Người.

Tạm kết thúc những cuộc hành trình trên, chúng ta có thể nói gì về cội nguồn và sự phát triển của kiến trúc, biểu tượng và ngôn ngữ Đông Sơn?

### 1. Cội nguồn

Sự tương ứng về tính biểu tượng và ngữ âm của Puya-Malai cũng như sự phục nguyên các tên gọi tộc người (Malay, Malava, Thái, Pu/Bộc, Ya/Việt...) và các từ chỉ người cho phép suy đoán về một vùng đất khởi nguyên của các tộc người, ở Đông Á - Nam Á - Đông Nam Á là vùng núi Himalaya, nơi khởi nguồn của các dòng sông lớn gắn với các nền văn minh lớn ở đây như Hoàng Hà, Hằng Hà, Salween, Mê Kông, Dương Tử...

Sự phát triển của vạn vật dù trong tư duy nguyên thủy hay triết học hiện đại đều được coi là một đường xoáy tròn ốc có một điểm xuất phát của nó. Núi Himalaya với đỉnh cao nhất thế giới, được coi là mái nhà của trái đất. Và phải chăng trong một cơn Đại hồng thủy từng được phản ánh trong huyền thoại, sáng thế của nhiều dân tộc trên thế giới, núi Himalaya, đã là nơi cứu vớt, che chở những con người may mắn sống sót để trở thành ngọn núi khởi nguyên của tổ tiên nhiều tộc người ở Đông Á - Nam Á - Đông Nam Á? Phải chăng đó chính là cái lõi hiện thực lịch sử của huyền thoại và biểu tượng quả bầu mẹ?

Dù sao, các nền văn minh lớn của nhân loại cũng là văn minh của các dòng sông. Và sông nước không chỉ là nguồn sống hằng xuyên của con người mà đường sông biển là con đường di cư tiện lợi và nhanh chóng nhất tới các vùng đất mới của con người, không ngừng sinh sôi nảy nở.

Với cái nhìn khái quát, cố thể coi dòng chảy, sự phân li của các dòng sông chảy từ Himalaya, qua các thung lũng, đồng bằng ven biển và ra biển - hải đảo gần tương ứng với sự phát triển và phân hóa của các biểu tượng trong kiến trúc, của các từ chỉ Người, trong ngôn ngữ cũng như của các tộc người và văn hóa tộc người ở Đông Á - Nam Á - Đông Nam Á.

Tương ứng với dòng chảy sông biển là dòng chảy của các nền văn hóa, từ nền văn hóa núi - thảo nguyên vùng chân núi. Himalaya, gắn với văn hóa đồ đá và lối sống săn bắn - hái lượm - du cư - ở trong hang núi, tới văn hóa đồ đồng và lối sống định cư trên cơ sở nghề trồng trọt - làm vườn - chăn nuôi - trồng lúa nước hoặc khô ở vùng thung lũng ven các dòng sông Dương Tử, Hoàng Hà... tới nghề trồng lúa - thủ công nghiệp - thương nghiệp - đánh cá - ở các vùng đồng bằng ven biển.

Cùng với dòng chảy văn hóa đó là dòng chảy của ngôn ngữ. Từ ngôn ngữ Tiên Đông Á - Nam Á - Đông Nam Á hay ngôn ngữ khởi nguyên Himalaya tách ra dòng lớn ngôn ngữ Nam Phương chảy từ vùng Thượng hay Trung của biên giới Miến Điện - Vân Nam - tức vùng Hạ - thềm chân núi Himalaya và miền giữa sông Dương Tử như

Blust đoán định (Reid: 90). Một dòng lớn khác là ngôn, ngữ Tiền Đông Á, theo Bellwood, chảy trên vùng giữa sông Dương Tử và sông Hoàng Hà, có nghĩa là mang nước của cả hai dòng Nam Phương và Hán - Tạng. Từ dòng lớn Nam Phương, dòng ngôn ngữ Nam Á tách ra ở chính vùng giữa biên giới Miến Điện - Vân Nam - nơi cũng được coi là quê hương của nghề trồng lúa, một nhánh chảy về miền Đông Ấn Độ - nơi đã có những dòng ngôn ngữ khác chảy cùng với sông Ấn sông Hằng... Dòng Nam Phương hòa với một dòng Hán - Tạng để trở thành dòng Thái - Kadai hay Tiền Nam Đảo chảy từ vùng thung lũng sông Wu. (?) - một nhánh của sông Dương Tử ở Quý Châu. Dòng ngôn ngữ ấy xuôi dòng Dương Tử chảy ra biển, tới Nhật Bản và từ đảo Đài Loan chảy xuống phía Nam Thái Bình Dương, tới tận Madagasca, New Zealand hòa nhập với các dòng ngôn ngữ bản địa ở đây tạo thành dòng ngôn ngữ Nam Đảo...

Tương ứng với các dòng chảy của nước là dòng chảy của người - ngôn ngữ cùng những giá trị tinh thần và vật chất khác.

## **2. Sự phát triển**

Cũng nói một cách, khái quát, toàn bộ những gì ngày nay chúng ta có thể thấy, cảm thụ, nghe từ kiến trúc - biểu tượng - ngôn ngữ trong văn hóa cổ truyền các tộc người ở Việt Nam - Đông Nam Á chính là các dạng sự phát triển của văn hóa Đông Sơn (nghĩa rộng). Bằng cách so sánh các dạng đồng đại đó, chúng ta có thể thấy được sự thống nhất và đa dạng như là kết quả của một quá trình, phát triển lịch đại.

Sự phát triển của kiến trúc Đông Sơn trước hết là từ những dạng kiến trúc của tự nhiên và mô phỏng tự nhiên, như hang núi, cây rừng... Rồi các vật tự nhiên đó được biểu tượng hóa thành các biểu tượng văn hóa, tiếp đó thành các biểu tượng kiến trúc. Chính ở đây ta cũng thấy một quy luật thể hiện tính tuần tự của sự phát triển văn hóa từng được các học giả phương Tây khái quát thành 4 chữ I: bước 1: imitation = mô phỏng; bước 2: integration = liên kết; bước 3: innovation = đổi mới; bước 4: invention = sáng tạo. Điều cần nhấn mạnh là tâm thức

tiền sử - tư duy biểu tượng Âm - Dương coi con người là một tiểu vũ trụ cũng chính là tư duy và giải pháp kiến trúc tiền sử. Từ đó, các mô hình kiến trúc biểu tượng đó mang tính phỏng sinh - tâm linh ma thuật, khác với môn phỏng sinh học hiện đại mang tính vật chất kỹ thuật. Mặt khác, những thăng trầm của lịch sử cũng dẫn đến sự mai một của nhiều mô hình kiến trúc biểu tượng xưa giờ phần lớn chỉ là các yếu tố kiến trúc mang tính biểu tượng đơn lẻ, chỉ còn lại chức năng thẩm mỹ hoặc xã hội như một đặc trưng tộc người, hoặc hoàn toàn mang chức năng kỹ thuật. Dù sao, kiến trúc biểu tượng Âm - Dương chính là mẫu số chung và ít nhất 11 biểu tượng đã nêu là những hằng số của kiến trúc cổ truyền Việt Nam - Đông Nam Á.

Rõ ràng, hai hình nhà sống lồi - sống lõm trên trống Đông Sơn chính là hai dạng nhà khởi nguyên mang hai biểu tượng rắn - chim, hai biểu tượng gốc - cơ bản phản ánh tư duy biểu tượng Âm - Dương - tư duy biện chứng nguyên thủy. Biểu tượng rắn gắn với nước - thế giới bên dưới - cư dân vùng thấp - mặt trăng - người đàn bà... còn biểu tượng chim gắn với lửa - thế giới bên trên - cư dân vùng cao - mặt trời - người đàn ông... Biểu tượng gốc rắn đã phát triển hay phân hóa thành các biểu tượng rùa - trâu... các con vật nước; thuyền, quả bầu, trống, rìu - các vật gắn với nước - mưa. Biểu tượng chim phát triển - phân hóa dưới các dạng biểu tượng gắn với chim như núi, cây hay các loài chim cụ thể như, gà, phượng hoàng, đại bàng... Có thể thấy, sự đa dạng của các dạng kiến trúc cổ truyền của từng tộc người là kết quả sự hòa hợp, chuyển hóa, đan xen của các biểu tượng...

Ngôn ngữ cũng là một hệ thống biểu tượng, điều này thể hiện rõ nhất ở chữ tượng hình Trung Hoa. Trong ngôn ngữ cũng có sự phát triển từ hai biểu tượng - hai từ chỉ Người cơ bản là Pu-Ya. Tương ứng với sự phát triển - chuyển hóa của các biểu tượng kiến trúc là sự phát triển - chuyển hóa của hai từ Pu-Ya thành các từ chỉ người/tộc người/người chết/hồn ma/hệ thân, tộc/nhà/lăng/nước... tức các biểu tượng tương ứng với sự phát triển, chuyển hóa của con người, và tư duy con người. Điều lí thú là tư tưởng lấy “con người làm trung tâm cho sự phát



triển của văn hóa” hiện đang được cổ vũ thời nay, thực ra đã là một tư tưởng có từ thời xa xưa đã được thể hiện khá rõ trong quá trình phát triển của ngôn ngữ cổ Đông Nam Á.

### 3. Văn hóa Đông Sơn

Nằm ở một vị trí địa lí khá đặc biệt, mảnh đất Việt Nam hiện nay của chúng ta đã trở thành một điểm hội nhập của các dòng chảy người - văn hóa ở Đông Á - Nam Á - Đông Nam Á thời tiền sử. Và dù di chỉ Đông Sơn nằm bên bờ sông Mã nhưng văn hóa Đông Sơn chính là sự hội tụ của văn minh các dòng sông Hồng, sông Mã, sông Cả chảy từ phía Tây Bắc cùng với văn minh của Hoàng Hà, Dương Tử từ vùng ven biển Đông Nam Trung Quốc theo sóng gió biển Đông vỗ vào.

Rõ ràng, diện mạo và thần thái của thành Cổ Loa nằm bên sông Cà Lồ/Lô/Hồng gắn với biểu tượng thần sông nước rắn/rùa/rồng và tương ứng với dạng thành đất đắp hình tròn của cư dân Nam Á. Tuy nhiên, có nhiều cơ sở cho thấy mối quan hệ giữa tên gọi và cấu trúc của thành Cổ Loa với mô hình xoáy ốc của núi Côn Lôn, của núi Himalaya sau này được tái hiện ở nhiều kiến trúc Nam Á - Đông Nam Á - châu Mỹ. Có thể phục nguyên tên gọi của Cổ Loa là Klo/Kalo trong mối liên hệ hệ thống biểu tượng và từ nguyên với klong (Tây Tạng) = sông/làn sóng/sự hỗn mang/trung tâm; với klo = ốc (Khơ-mú, Lava) = sông/trống đồng (Karen) = klu/khu (Tây Tạng, Mường) = rắn nước/vua nước; đặc biệt với Khalo/Lo - tên của tộc Lava, của người Lạc Việt...

Chưa hết, không loại trừ hình mặt trời, trên giữa mặt trống đồng cũng là một biểu tượng tương đương với núi Himalaya bởi cấu trúc các vòng tròn đồng tâm tương ứng với hình xoáy ốc đều là các biểu tượng cho sự vận động của vũ trụ quanh một trung tâm cội nguồn.

Một lần nữa, ta lại thấy sự tương ứng hay tính thống nhất cao của các sự kiện kiến trúc - biểu tượng và ngôn ngữ Đông Sơn.

Ta chợt thấm hiểu vai trò của sông Hồng trong văn hóa Việt cổ và cũng hiểu vì sao, về cơ bản, cấu trúc của tiếng Việt là một cơ tầng Nam

Á với các lớp Thái - Kadai, Nam Đảo, Hán - Tạng chồng lấp lên tương ứng với cấu trúc các tộc người đã tạo nên người Việt, và cũng là cấu trúc các tộc người ở Việt Nam thiên về các tộc nói ngôn ngữ Nam Á.

Nhưng ta cũng hiểu, vì sao văn hóa Đông Sơn được coi là mang đậm truyền thống biển. Rõ ràng, các trống Đông Sơn tìm thấy ở Bắc Việt Nam tỏ ra gần gũi hơn với các trống đồng ở vùng Đông Indonesia. Trong khi hình nhà Toraja gần gũi nhất với hình nhà sống vồng trên trống Đông Sơn sớm thì ngôi đình Việt cũng gần gũi hơn cả với dạng nhà trên mặt trống muộn và với các dạng nhà cổ truyền ở vùng Chiết Giang, Phúc Kiến. Chính tính biển đó đã tạo ra sức lan tỏa của văn hóa Đông Sơn. Đồng thời, văn hóa Đông Sơn từ đồng bằng ven biển cũng lại theo các dòng sông ngược lên các vùng núi và vùng Đông Nam Á lục địa.

Tóm lại, kiến trúc - biểu tượng và ngôn ngữ là ba phân hệ có quan hệ nhân quả rõ và cố kết nhất trong hệ thống tổng thể văn hóa Đông Sơn. Việc nghiên cứu nguồn gốc và sự phát triển của chúng từ góc độ dân tộc học hay đúng hơn là nhân học văn hóa trong nghiên cứu này chỉ có một mục đích, cung cấp những câu trả lời mới về quá khứ để hiểu biết đủ và đúng hơn con người và văn hóa của các tộc người ở Việt Nam. Và với mục đích ấy, xin hẹn gặp lại tất cả.

## THƯ MỤC

### I. TIẾNG VIỆT

1. Vi Văn An, “Về tên gọi và lịch sử cư trú của các nhóm Thái ở miền Tây Nghệ An”, in trong *Văn hóa và lịch sử người Thái ở Việt Nam*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1998.

2. Đào Duy Anh, *Đất nước Việt Nam qua các đời*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 1994.

3. Vương Anh (Chủ biên), *Mơ Mường*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1997.

4. Toan Ánh, *Nếp cũ*, 1992, Nxb. TP Hồ Chí Minh.

5. Phan Xuân Biên, “Góp phần tìm hiểu xã hội cổ truyền của người Chăm”, in trong *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sở Văn hóa Thông tin Thuận Hải, 1989.

6. Nguyễn Trúc Bình, *Nhóm Kháng: Các nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ Nam Á ở Tây Bắc Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1972.

7. Phan Văn Cảnh, *Nhà cổ truyền của người Cơ-tu tại tỉnh Quảng Nam*, Luận văn Thạc sĩ, 1997.

8. Phan Kế Bính, *Việt Nam phong tục*, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 1990.

9. Nguyễn Tài Cẩn, *Giáo trình lịch sử ngữ âm tiếng Việt*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội, 1995.

10. Chevalier J. Gheerbrant, *Từ điển Biểu tượng*, Nxb. Đà Nẵng - Trường viết văn Nguyễn Du, 1997.

11. Nguyễn Từ Chi, *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1996.
12. Efimov. A. J., “Xung quanh vấn đề từ nguyên tên gọi một số dân tộc Đông Nam Á”, *Tạp chí Ngôn ngữ*, số 4 - 1985.
13. Condominas Georges, *Không gian xã hội vùng Đông Nam Á*, Nxb. Văn hóa, Hà Nội, 1997.
14. Cầm Cường, *Tìm hiểu văn học dân tộc Thái ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1993.
15. Nguyễn Lân Cường, *Đặc điểm nhân chủng cư dân văn hóa Đông Sơn*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1996.
16. Thái Văn Chải, “Khảo sát ngữ nghĩa tiếng Sanskrit”, *Tạp chí Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 3 - 1992.
17. Hoàng Thị Châu, “Mối liên hệ về ngôn ngữ cổ đại ở Đông Nam Á qua một vài tên sông”, in trong *Thông báo khoa học Văn học - Ngôn ngữ*, Tập II, Nxb. Giáo dục, Hà Nội, 1966.
18. Hoàng Thị Châu, “Nước Văn Lang và cương vực của nó qua tài liệu ngôn ngữ học”, *Hùng Vương dựng nước*, Tập I, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1970.
19. Nguyễn Ngọc Chương, *Trầu cau Việt điện thư*, Thành phố Hồ Chí Minh, 1997.
20. Phan Hữu Dật, *Một số vấn đề về dân tộc học Việt Nam*, Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội, 1998.
21. Ngô Văn Doanh, *Tháp cổ Chămpa: Sự thật và huyền thoại*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội, 1994.
22. Ngô Văn Doanh, *Lễ hội bỏ mả Bắc Tây Nguyên*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1995.
23. Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nưga của người Chăm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1998.
24. Ngô Văn Doanh, *Danh thắng và kiến trúc Đông Nam Á*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội, 1998.

25. Trần Chí Dỗi, *Thực trạng ba nhóm tộc người*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1995.
26. Phạm Đức Dương, *Ngôn ngữ và văn hóa Lào trong bối cảnh Đông Nam Á*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998.
27. Roman Del, *Từ điển Việt - Jrai*, Sở Văn hóa Thông tin Gia Lai - Nxb. Văn hóa dân tộc, 1995.
28. Cao Huy Đình, *Người anh hùng làng Dóng*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1969.
29. Tạ Đức, “Tính hệ thống tổng thể của văn hóa tộc người”, *Tạp chí Dân tộc học*, số 4 - 1984.
30. Tạ Đức, “Nguồn gốc và sự phát triển của khâu cút”, *Tạp chí Dân tộc học*, số 4 - 1985.
31. Tạ Đức, “Tìm hiểu nhà Đông Sơn qua nhà Toraja”, *Tạp chí Khảo cổ học*, số 4 - 1986.
32. Tạ Đức, “Từ nguồn gốc rối bóng Java đến nguồn gốc rối nước Việt”, *Tạp chí Văn hóa - Nghệ thuật*, số 4 - 1987.
33. Tạ Đức, “Biểu tượng chim én trong văn hóa dân gian Tày - Nùng - Thái”, *Tạp chí Văn hóa dân gian*, số 2 - 1987.
34. Vương Ngọc Đức, *Bí ẩn của phong thủy*, Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội, 1996.
35. Ninh Viết Giao, *Kho tàng truyện kể dân gian xứ Nghệ*, Tập 2, Nghệ An, 1994.
36. Vũ Thị Hoa, *Hội lễ Fônclô Bâhnar*, Sở Văn hóa Thông tin Gia Lai - Kon Tum, 1988.
37. Nguyễn Hữu Hoàn, *Tiếng Ca-tu - cấu tạo từ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1995.
38. Nguyễn Văn Huyền, *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, 2 tập, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1995.
39. Nguyễn Văn Huy, *Nhóm Xinh-mun: Những nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ Nam Á*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1972.

40. Phạm Minh Huyền, *Các di tích văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1994.
41. Lattanavong Humphan, *Chữ viết Quỳ Châu: Văn hóa và lịch sử người Thái ở Việt Nam*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1998.
42. Nguyễn Đình Khoa, *Các dân tộc ở miền Bắc Việt Nam (dẫn liệu nhân chủng học)*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1976.
43. Nguyễn Văn Long, “Những công trình đất đắp ở...”, Tạp chí *Khảo cổ học*, số 1 - 1986.
44. Bình Nguyên Lộc, *Nguồn gốc Mã Lai của dân tộc Việt Nam*, Sài Gòn, 1971.
45. Nguyễn Văn Lợi, “Tộc danh của một số dân tộc ở Nam Trung Quốc và Đông Nam Á”, in trong *Những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa*, Hà Nội, 1993.
46. Nguyễn Văn Lợi - Nguyễn Hữu Hoành - T.V. Thông, “Vị trí của tiếng Mảng”, Tạp chí *Ngôn ngữ*, số 3 - 1998.
47. Nguyễn Văn Lợi, *Tiếng Rục*, Nxb. Khoa học xã hội, 1993.
48. Hoàng Lương, “Chiềng (Xiềng), Viềng, Che - Đặc trưng tổ chức xã hội truyền thống Thái”, in trong *Văn hóa và lịch sử người Thái ở Việt Nam*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1998.
49. Nguyễn Đại Lượng, *Kiến trúc và mỹ thuật văn hóa dân gian Ê-đê*, Sở Văn hóa Thông tin Đắk Lắk, 1996.
50. Hoàng Văn Ma, “Vấn đề tộc danh La Ha”, Tạp chí *Ngôn ngữ*, số 1 - 1985.
51. Nguyễn Văn Mạnh, *Người Chứt ở Việt Nam*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 1996.
52. Trần Thị Mỹ, “Bước đầu tìm hiểu danh ngữ trong tiếng Mnông Preh” *Kỷ yếu hội nghị IV về ngôn ngữ phương Đông*, Viện Ngôn ngữ học, Hà Nội, 1986.
53. Lý Lạc Nghị - Jim Waters, *Tìm về cội nguồn chữ Hán*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 1997.

54. Hoàng Nam - Lê Ngọc Thắng, *Nhà sàn Thái*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1984.
55. Nguyễn Xuân Nghĩa, *Một số tư liệu người Chăm ở Thuận Hải*, Sở Văn hóa Thông tin Thuận Hải, 1989.
56. Nhundalat Khambay, “Về tên gọi của người Lào Thay”, in trong *Tìm hiểu lịch sử - văn hóa Lào*, Hà Nội, 1994.
57. Nguyễn Gia Phú, “Tìm hiểu các từ Ai Lao, Lão Qua”, Tạp chí *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 4 - 1992.
58. Đoàn Văn Phúc, *Ngữ âm tiếng Ê-đê*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1996.
58. Choy Chiang Sactem, “Quá trình phát triển nhóm dân tộc Lu - Mien (Dao) tại Lào”, in trong *Sự phát triển của người Dao*, Hà Nội, 1998.
59. Chu Thái Sơn, “Dấu vết nhà hình thuyền ở Tây Nguyên”, Tạp chí *Văn hóa - Nghệ thuật*, số 4 - 1983.
60. Chu Thái Sơn, “Về mô típ chày cối trong kiến trúc”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 3 - 1983.
61. Nguyễn Văn) Tài, “Một vài nhận xét về từ xưng hô Mường”, Tạp chí *Ngôn ngữ*, số 2 - 1977.
62. Hà Văn Tấn, *Văn hóa Đông Sơn và mối quan hệ trong khu vực - Văn hóa Đông Sơn*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1994.
63. Hà Văn Tấn, *Theo dấu các nền văn hóa cổ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1997.
64. Chữ Văn Tấn, “Báo cáo khai quật Đông Sơn”, *Tư liệu Viện Khảo cổ học*, 1970.
65. Nguyễn Kim Thản - Vương Lộc, *Thử tìm ngữ nghĩa yếu tố Lạc Hùng Vương dựng nước*, Tập 1, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1884.
66. Thanh Thiên, *Nhóm Mảng: Những nhóm thuộc ngữ hệ Nam Á*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1972.
67. Phạm Hùng Thoan, *Nghệ thuật múa Fônclo Bâhnar*, Sở Văn hóa Thông tin Gia Lai - Kon Tum, 1988.

68. Phạm Huy Thông, *Lời giới thiệu: Dong Son drums in Viet Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1990.
69. Đỗ Lai Thúy, *Hồ Xuân Hương hoài niệm phồn thực*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội, 1998.
70. Phan Trọng Thường, “Xung quanh vấn đề lịch sử chèo Việt Nam”, *Tạp chí Văn hóa*, số 1 - 1998.
71. Phan Cẩm Thượng - Nguyễn Tấn Cừ, *Điều khắc nhà mồ Tây Nguyên*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội, 1995.
72. Nguyễn Văn Tố, *Đại Nam dật sử*, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam, 1997.
73. Huỳnh Ngọc Trảng - Trương Ngọc Tường - Hồ Tường, *Văn hóa dân gian - Đình Nam Bộ*, Thành phố Hồ Chí Minh, 1993.
74. Nguyễn Tuấn Triết, *Người Ra-glai ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1991.
75. Cẩm Trọng, *Người Thái ở Tây Bắc Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1978.
76. Cẩm Trọng, *Dân tộc Gia-rai: Các dân tộc tỉnh Gia Lai - Công Tum*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1981.
77. Cẩm Trọng, *Mấy vấn đề cơ bản về người Thái Tây Bắc*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1987.
78. Cẩm Trọng - Phan Hữu Duật, *Văn hóa Thái Việt Nam*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1995.
79. Tạ Chí Đại Trường, *Thần, Người và Đất Việt*, Văn nghệ, Califorlia, USA, 1989.
80. Đặng Văn Tu, *Cây si trong văn nghệ dân gian: Người Mường với văn hóa Mường Bi*, UBND huyện Tân Lạc - Sở Văn hóa Thông tin Hà Sơn Bình, 1988.
81. Nguyễn Khắc Tụng - Nguyễn Hồng Giáp, *Nhà rông các dân tộc Bắc Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1991.
82. Nguyễn Khắc Tụng, “Chùa Một Cột ban đầu”, *Tạp chí Khảo cổ học*, số 3 - 1978.



83. Nguyễn Khắc Tụng, “Nhà Đông Sơn”, Tạp chí *Khảo cổ học*, số 3 - 1982.
84. Nguyễn Khắc Tụng, *Nhà ở cổ truyền các dân tộc Việt Nam*, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam, 1994.
85. Trần Từ, *Người Mường ở Hòa Bình*, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam, 1996.
86. Trịnh Cao Tường, “Đình làng hình tượng”, *Nghiên cứu NTNT*, số 42 - 1982.
87. Trịnh Cao Tường, *Đình làng Phù Lỗ - Hà Bắc*, Luận văn PTS, 1993.
88. Lê Thị Nhâm Tuyết, *Nhận thức bước đầu về phong tục Hùng Vương: Hùng Vương dựng nước*, Tập IV, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1974.
89. Đặng Nghiêm Vạn (Chủ biên), *Tư liệu về lịch sử và xã hội dân tộc Thái*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1977.
90. Đặng Nghiêm Vạn, *Những nhận xét chung: Các dân tộc tỉnh Gia Lai - Công Turn*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1981.
91. Đặng Nghiêm Vạn, “Tên gọi các tộc người ở Việt Nam - một phản ánh xã hội”, in trong *Hội nghị IV về ngôn ngữ phương Đông*, Viện Ngôn ngữ, 1986.
92. Đặng Nghiêm Vạn, *Folklo và các hoạt động tín ngưỡng Fônklo Bâhnar*, Sở Văn hóa Thông tin Gia Lai - Kon Tum, 1988.
93. Vroklage. B.G., *Cái thuyền trong văn hóa cự thạch ở Đông Nam Á và hải đảo*, Bản dịch Viện Khảo cổ học, 1936.
94. Lê Trung Vũ, *Lễ thức trong văn hóa dân gian Ê-đê*, Sở Văn hóa Thông tin Đắk Lắk, 1995.
95. Trần Quốc Vượng, “Về danh hiệu Hùng Vương”, in trong *Hùng Vương dựng nước*, Tập III, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1973.
96. Trần Quốc Vượng, *Theo dòng lịch sử*, Nxb. Văn hóa, Hà Nội, 1996.
97. Trần Quốc Vượng, “Về một dải văn hóa Nam Đảo”, Tạp chí *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 2 - 1998.

## II. TIẾNG NƯỚC NGOÀI

98. Barbier. J.p and Newton.D.(ed), *A stone rider of the Batak... in Islands and Ancestors*, Presel, 1988.
99. Benedict Paul K., *Austro-Thai, language and culture, with a glossary of roots*, Hraf Press, 1975.
100. Benedict Paul K., *Interphyla Flow in SEA. Mon-Khơ-me Studies*, No. 27, 1997.
101. Bradley D., *Nasality in Bisu and Bisoid, in SEA Linguistic Studies prsented to A.G. Haudricourt*, Bangkok, Thailand, 1985.
102. Brisboi E. et Douvier F., *Les Toradja de Celebes*, Paris, 1980.
103. Bourdieu P., “The Berbe house”, in Mary Douglas (ed), *Rules and Meanings: The Antropology of Eveiyday Knowledge*, Pengiun Education, Harmondsworth, 1973.
104. Chamberlain Jaim, “The origin of the Sek, implication for Tai and Vietnamese History”, *The International Conference on Tai Studies*, Thailand, 1998.
105. Chamberlain Jaim, “A critical Framework for the Study of Thao Houng or Cheung” *Thao Houng or Cheuang*, Bangkok, 1998.
106. Cholthira Satyawadhna, *Ethnic inter - relationships in the history of Lanna: Reconsidering the Lwa role*, Tai culture, Vol II, No 2, Seacom, 1997.
107. Condominas Georges, *Nous avons mange la forêt*, Paris, 1957.
108. Evans Grant, *Is anyone Thai Roi percents The sinicised Tai*, Tai Culture, Seacom, Vol II, No 1, 1997.
109. Fraser Douglas, *Village planning in the primitive world*, New York, 1968.
110. Dalh Otto Chr., “The House in Madagascar in The House in SEA”, *Scandinavian Institute of Asian Studies*, 1082.

111. Dam Bo, *Les populations montagnardes du sud - indochinois*, France - Asie, No. Special, 1949 - 1950.
112. Departement of the Army, *Minority groups in Thailand*, Washington, 1970
113. Diffloth G., *The Wa. languages, Linguistics of the Tibeto-Burman area*, 1980.
114. Diffloth G., *The lexical evidence for Austric, so far*, Oceanic Linguistics, 33(2): 309-22, 1994.
115. Dournes Jacques, *Coordonnées, structures jorai familiales et sociales*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1972.
116. Dournes Jacques, *Potao une theorie du pouvoir chez les indochinois jorai*, Flammarion, Paris, 1977.
117. Dournes Jacques, *Forêt-Femme-Folie... Aubier-Montaigne*, 1978.
118. Dournes Jacques, *Autochthonous peoples of central Vietnam, in Islands and Ancestors...* Edited by J.P.Barbier and D.Newton, Geneve, 1988.
119. Duly Colin, *The House of Mankind*, Thames and Hudson, 1979.
120. Dumarcay J., *The house in Southeast Asia*, Oxford University Press, Singapore, 1986.
121. Eberhard W., *The Local Culture of South and East China*, Leiden, 1968.
122. Edmondson Jerold A., "A study of tones and initials in Kam, Lakkja and Hlai", in *Papers on Tai languages and literatures*, Editors Carol J. Compton - John F. Hartmann, Northern Illinois University, 1992.
123. Erb Matibeth, "Flores: Cosmology, art and ritual" in *Islands and Ancestors...* Prestel, 1988.
124. Evans Grant, *Is anyone Thai roi percent?...*, Thai culture. Vol II, No 1, 1997.
125. Goloubew Victor, *La maison dongsonienne*, BEFEO, No 14, 1938.

126. Guidoni E., *The primitive Architecture*, New York, 1978.
127. Furer-Haimendorf C. von, *The Naked Nagas*, London, 1950.
128. Hakanson Tore, "House decoration among south Asian peoples" in *Shelter, Sign and Symbol*, Paul Oliver (ed), New York, 1975.
129. Hautescloque-Howe Anne de, *Les Rhadés - Une Société de droit maternel*, CNRS, 1987.
130. Hautescloque-Howe Anne de, *Les Jorai et les Eddê dans Les peuples d'Indochina*, 1992.
131. Henriksen M.A., "The first excavated - prehistoric house site in SEA" in *The House in SEA*, 1982.
132. Hickey Gerald Cannon, *Shattered, world...* University of Pennsylvania Press, 1993.
133. Hicks David, "Art and religion in Timor" in *Islands and Ancestors...*, 1988.
134. Hill Ronald C., "Where and what was Yonok?", in *Proceedings of the 4th International Conference on Thai studies*, Kunming, 1990.
135. Hill Ronald C., *Indonesia et Phi*, 1990.
136. Hill Ronald C., *Naga - Cultural Origin in Siam and the West Pacific Singapore*, 1989.
137. Izikowitz K.G., *Lamet-hill peasants in French Indochina*, Gothenborg, 1951.
138. Jova Imre Kis-Jovak..., *Banua Toraja*, Royal Tropical Institute Amsterdam, 1988.
139. Kauffmann, *Some social and religious institutions of the Lawa..* Part III, JSS. Vol 68, part 1, 1980.
140. Kempers A.J.B., *The Kettledrums of Southeast Asia*, A.A. Balkema/ Rotterdam/ Brookfiel, 1988.
141. Knapp Ronald G., *China's Vernacular Architecture: House form and culture*, University of Hawaii Press. Honolulu, 1989.

142. Kaudern, *Field notes about Indonesia, South Sulawesi 1940-1950*, New Haven, 1957.
143. Koubi Jeannine, *RambuSolo-lafum. ee descend...* Editions du CNRS, 1982.
144. Leidy Denise Patry and Thurman A.F. Robert, *Mandala - the architecture of enlightenment*, Themes and Hudson, 1998.
145. Lewis Paul and Elain, *Peoples of the Golden Triangle-six tribes in Thailand*, Thames and Hudson, 1984.
146. Lewcock R. and Brans Gerard, "The boat as an architectural symbol" in *Shelter, Sign and Symbol*, Paul Oliver (ed), The Overlook Press, New York, 1975.
147. Liu Yan, *Where did the Dai Race come from?...* Proceedings of the 6th international conference on Thai studies, Theme VII: Toward a new frontier of Thais studies, Chiang Mai, Thai Land, 1996.
148. Mabbett Ian, *Buddhism in Champa*, SEA in the 9 th to 13 th centuries, Singapore, 1984.
149. Maspero, Eveline, Porée, *Tome 1. and 2 Etude sur les rites agraires des cambodgiens*, Paris Mouton and Co La Haye, 1964.
150. Maspero, Eveline, Porée, *Tome 3*, 1969.
151. Maurice Albert-Marie, *Les Mnong des hauts plateaux...* L'Harmattan, Paris, 1993.
152. McKinnon Susan, *Tanimbar boats in Islands...*, Prestel, 1988.
153. Meacham William, *Defining the hundred Yue*, Indo-pacific prehistory association bulletin, 15, 1996.
154. Michell George, *The Hindu temple*, The University of Chicago Press, 1988.
155. Nai Pan Hla, *Two recently discovered Mon inscriptions...* in SEA Linguistic Studies presented to A.G.Haudricourt, Bangkok, 1985.
156. Newton Douglas, *Reflections in bronze in Islands and Ancestors*, Prestel, 1988.

157. Parkin Robert, *A guide to austroasiatic languages and their speakers*, University of Hawaii Press, 1991.
158. Parmentier Henry, *Anciens tambours de bronze*, BEFEO. XVIII, 1918.
159. Proschan Frank, *Words liste of Khmuic (provided by Vi Van An)*, 1995.
160. Proschan Frank, *Cheuang in Kmhmu Folklore, History, and Memory...* Thao Houg or Cheuang, Bangkok, 1998.
161. Rapoport Amos, *House form and culture*, Prentice-Hall.Inc, 1969.
162. Ratanakul Suriya, *The phonology of Lawa*, in SEA Linguistic Studies presented to A. G. Haudricourt, Bangkok, 1985.
163. Reid Lawrence A., *The current state of linguistic research...* Indo-pacific prehistory association bulletin, 15.
164. Roux Henri, *Les Tsa Khơ-mú*, BEFEO XXVII, 1928.
165. Shahab Setudeh-Nejad, *Indo-Iranian Shaman Beliefs' Elements in Siamese and SEA Rirual:...in Proceedings of the 6th International Conference on Thai studies. Theme VII. Toward a new frontier...* Chiang Mai, 1996.
166. Satyawadna Cholthira, *Ethnic inter-relationships in the history of Lanna...* in Thai Culture, Vol II, No 2, SEACOM, 1997.
167. Shintani, Tadahiko, *Từ vựng Ê-đê - Việt - Nhật*, Tokyo, 1981.
168. Snodgrass Adrian, *The symbolism of the Stupa*, SEAP, Cornell University, 1985.
169. Sorensen Per, *A brief survey of East and SEA prehistoric houses in The House in SEA*, Scandinavian Institute of Asian Studies, 1982.
170. Stein Rof, *Jardins en miniature d'extrême - Orient*, BEFEO. XVII, 1937.
171. Suwa Tesuo, *Two essays on the formation of the East Asian ethnic world*, Momenta Serindica, No. 19, 1989.

172. Suwilai Premspirat, *Thai - Khơ-mú - English Dictionary*, Mahidol University, 1993.
173. Sung-Shih-Hsu Princeton, *The Chuang people of South China*.
174. Syamanada Rong, *A history of Thailand*, Chulalongkorn University, Thailand, 1981.
175. Tanabe Shigeharu, *Spirits and Ideological Discourse: The Tai Lu Guardian Cults in Yun Nan*, Sojourn, Vol 3, No. 1, 1988.
176. Tambiah S.J., *Clasification of animals in Thailand* in Rules and Meanings... Mary Douglas (ed), 1973.
177. Theraphan L. Thongkum, *The place of Lavi*, Harak... Mon - Khơ-me Studies 27, 1998.
178. Vickery Michael, *King Mangrai and the Lê-shih*, JSS, vol 68, part I, 1980.
179. Volkman Toby Alice, *Feast of honor...* University of Illinois, 1985.
180. Zerner C., *Animate Architecture of the Toraja*, in Arts of Asia 9-10.
181. Zhu Chang Li, *A research on Pong...* in Proceedings of the 4th international Conference on Thai Studies, Vol I - Kunming, 1990.
182. Zhu Liangwen, *The Tai and their Architecture...* in South China, Bangkok, 1992.
183. Waterson Roxana, *The living house...*, Singapore, 1997.
184. Wijeyewardene Gehan, *A preliminary note on categories of Thai identity*, Tai culture, Vol 1, No. 2, 1996.

**NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI**

26 Lý Thường Kiệt, Hoàn Kiếm, Hà Nội  
ĐT: 024.3971.9073 - Fax: 024.3971.9071  
Website: <http://nxbkhhx.vass.gov.vn>  
Email: [nxbkhhx@gmail.com](mailto:nxbkhhx@gmail.com)

**Chi nhánh Nhà xuất bản Khoa học xã hội**

57 Sương Nguyệt Ánh, P. Bến Thành, Q.1, TP. Hồ Chí Minh  
ĐT: 028.3839.4948 - Fax: 028.3839.4948

*Nguồn gốc và sự phát triển của*

**KIẾN TRÚC -  
BIỂU TƯỢNG  
VÀ NGÔN NGỮ  
ĐÔNG SƠN**

**TẠ ĐỨC**

*Chịu trách nhiệm xuất bản*

PGS. TS. PHẠM MINH PHÚC

*Chịu trách nhiệm nội dung*

TS. LÊ HỮU THÀNH

*Biên tập nội dung:* Nguyễn Thị Thanh Trà

*Tổ chức bản thảo:* Nguyễn Tiến Dũng

*Thiết kế bìa:* Họa sĩ Hà Dũng Hiệp

*Trình bày:* Đông Nghi

*Sửa bản in:* Tô Quang Minh

LIÊN KẾT XUẤT BẢN VÀ PHÁT HÀNH

**Công ty TNHH Quốc tế Mai Hà - MaiHaBooks**

Tầng 6, tòa nhà La Thành Plaza, thuộc nhà khách  
La Thành, số 226 phố Vạn Phúc, phường Liễu Giai,  
quận Ba Đình, TP Hà Nội. ĐT: 024 320 795 68

---

In 700 cuốn, khổ 16x24 cm tại Công ty cổ phần Thiết kế - Chế bản điện tử và In công nghệ cao, số 9B phố Nguyễn Gia Thiều, phường Trần Hưng Đạo, quận Hoàn Kiếm, Tp. Hà Nội. Xưởng sản xuất: Số 66 ngõ Núi Trúc, Giang Văn Minh, quận Ba Đình, Tp. Hà Nội. Số xác nhận đăng ký xuất bản: 4009-2020/CXBIPH/5-233/KHXH. Số QĐXB: 369/QĐ-NXB KHXH ký ngày 25/12/2020. Mã ISBN: 978-604-308-145-9. In xong và nộp lưu chiểu năm 2021.