



NHỮNG YẾU TỐ VĂN HOÁ CỔ SƠ TRONG HIỆN TƯỢNG NGƯỜI ANH HÙNG TÌM VỢ NƠI XA, SỰ LỰA CHỌN HƯỚNG DI CHUYỂN CỦA NHÂN VẬT VÀ BẢN CHẤT CUỘC THI TÀI GIÀNH NGƯỜI ĐẸP TRONG SỬ THI BANA

Nguyễn Giáo*, Lê Thị Thuỳ Ly**

Đặt vấn đề

Thuật ngữ *sử thi* ở Việt Nam được sử dụng tương đương với *epos* trong tiếng Hy Lạp, *epic* trong tiếng Anh, *épopée* trong tiếng Pháp. Theo *Từ điển tiếng Việt*, sử thi được định nghĩa: “1) Tác phẩm lớn thuộc loại văn tự sự miêu tả sự nghiệp của những người anh hùng và các sự kiện lịch sử lớn. 2) Tên gọi chung loại văn tự sự trong đó tính cách và sự kiện được phát triển toàn diện trong một giai đoạn trọn vẹn nhất định của cuộc đời nhân vật, của lịch sử xã hội” [8, 862]. Trong bài viết này, chúng tôi sử dụng thuật ngữ sử thi với nghĩa *một thể loại văn học cụ thể*.

Do xuất hiện sớm trong lịch sử, nội dung hướng đến việc phản ánh những sự kiện quan trọng của cộng đồng buổi sơ khai và ca ngợi chủ nghĩa anh hùng, môi trường lý tưởng cho sự ra đời và phát triển của sử thi là xã hội tiền giai cấp thời kỳ cuối, khi con người bước ra khỏi cái nôi đầu tiên - thiết chế công xã nguyên thủy - để tiến vào ngưỡng cửa của thời đại văn minh. *Iliade*, *Odyssée*, *Mahabharata*, *Ramayana* - “những hình thức cổ điển lẫm lừng của sử thi”, theo cách nói của G. W. F. Hegel – xuất hiện vào thời kỳ này, thời kỳ lịch sử chuyển mình từ xã hội dã man sang xã hội có giai cấp, có nhà nước, thông qua những cuộc chiến tranh khốc liệt nhằm thống nhất các bộ lạc và liên minh bộ lạc thành quốc gia.

* Viện Khoa học Xã hội và Nhân văn Quân sự, Bộ Quốc phòng.

** Viện Nghiên cứu Văn hoá, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam.

Tuy nhiên, bên cạnh đó, còn có một số sử thi được hình thành trước khi nhà nước ra đời. Những cuộc chiến trong các sử thi này phản ánh quá trình đấu tranh giữa các thị tộc, bộ lạc, tiến tới hình thành liên minh bộ lạc.

Với tiêu chí có hay không sự hình thành nhà nước, sử thi được phân biệt thành hai loại: sử thi cổ sơ (*archaic epic*) xuất hiện trước khi có quốc gia còn sử thi cổ đại (*antique epic*) hay sử thi cổ điển (*classical epic*), thì xuất hiện sau khi có quốc gia. Eleazar M. Meletinski viết: “Sự cố kết thành nhà nước của các bộ tộc là một nhân tố quyết định sự phát triển của sử thi. Chính yếu tố nhà nước này, trong tuyệt đại đa số các tác phẩm, quy định sự khác nhau giữa sử thi cổ sơ và sử thi cổ điển” [7, 342].

Về đề tài, sử thi cổ sơ thường xoay quanh câu chuyện người anh hùng chiến đấu nhằm báo thù cho người thân, giành giật người phụ nữ đẹp hoặc một vật thiêng... Sử thi cổ sơ mang nhiều dấu ấn của chất liệu thần thoại, trong đó đối thủ của nhân vật chính thường là những quái vật dị thường - hình tượng khái quát hoá những thử thách trên con đường thị tộc, bộ lạc chinh phục tự nhiên.

Sử thi cổ đại thì ra đời khi nền công xã nguyên thuỷ đã có những chuyển biến mạnh mẽ cuối cùng để bước sang thời kỳ có nhà nước, và phản ánh những vấn đề mang tầm vóc và tính chất quốc gia. Kẻ thù của người anh hùng trong sử thi cổ điển mất dần tính hoang đường và không còn nằm trong mối quan hệ cá nhân hay là đối thủ của một cộng đồng bé nhỏ vô danh nữa, mà nhìn chung đã trở thành hiện thân của những lực lượng lịch sử [3, 425]. Cũng có ý kiến cho rằng, bước vào giai đoạn hình thành quốc gia, một số sử thi mới được hình thành trên cơ sở tái tạo các sử thi cũ, và do vậy đối thủ cũng như nhiệm vụ của người anh hùng trong các tác phẩm đã có sự biến đổi tương ứng với cơ sở xã hội mới.

Nhận định khái quát về hình thức biểu hiện của sử thi cổ sơ và sử thi cổ đại, Meletinski cho rằng, nếu những tác phẩm sử thi cổ sơ ít nhiều còn mang lớp vỏ thần thoại, cổ tích thì trong tác phẩm sử thi cổ đại, những hồi ức lịch sử của nhân dân đã được thể hiện dưới hình thức thích hợp hơn qua việc miêu tả các nhân vật và sự kiện lịch sử.

Sử thi Tây Nguyên là sử thi cổ sơ. Chế độ công xã thị tộc, nói một cách chính xác, mới chỉ kết thúc trên mảnh đất này vài chục năm trước, và mục đích sâu xa của những cuộc chiến được miêu tả trong các tác phẩm cũng chỉ dừng lại ở việc kết hợp những buôn làng - vốn phân tán - thành liên minh bộ lạc. Chúng ta vẫn có thể thấy trong sử thi Tây Nguyên những dấu ấn của thần thoại hoặc cổ tích như sự giải thích nguồn gốc vũ trụ và con người; sự xuất hiện các motip hồi sinh, biến hình... Đặc biệt, hình ảnh “kẻ thù” của bộ lạc là một biểu tượng tự nhiên hoặc có nguồn gốc thú cũng rất phổ biến (thần núi đá Tơ mo Lôc công, hồ tinh, quý ác đội lột cộp Adrang Hạ - Adrang Hơm... trong *h'mon* Bana; thần Bão, thần Gió Lốc, thần Lửa... trong *akhat jurcar* Raglai...). Về nhiệm vụ của người anh hùng, báo thù và đòi lại vật báu là những điều khá quen thuộc. Các nhân vật của *khan* Êđê như

Bra Đam, Đăm Thí, Chi Lơ Kok... luôn ghi nhớ bốn phận “trả thù cho cha, đòi xương cho mẹ”, còn trong *Otnrong* Mnông, nhân vật thường chiến đấu để đòi lại vật báu của thủ lĩnh (bể thổi lửa, ché, đàn *nring* hay bộ công chiêng)... Những tình tiết trên rất đặc trưng cho sử thi cổ sơ.

Từ năm 2001 đến 2007, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam đã phối hợp với các tỉnh Tây Nguyên thực hiện Dự án cấp Nhà nước *Điều tra, sưu tầm, bảo quản, biên dịch và xuất bản sử thi Tây Nguyên*. Đây là dự án quy mô nhất về sử thi ở Việt Nam từ trước tới nay. Sau 7 năm thực hiện, Dự án đã công bố 75 tác phẩm của các dân tộc Mnông, Bana, Êđê, Sêđăng, Raglai... (60.400 trang, khổ 16 x 24 cm) và đang lưu trữ hơn 600 tác phẩm khác dưới dạng dữ liệu số.

Sử thi Bana chiếm tỷ lệ lớn, đứng thứ hai trong tổng số những tác phẩm đã xuất bản của Dự án với ba mươi *homon* được công bố, chiếm hơn một phần ba đơn vị tác phẩm trong bộ sách *Kho tàng sử thi Tây Nguyên*. Chưa kể một số sử thi Bana đã được ra mắt trước đây nhiều năm như *Giông nghèo tám vợ*, *Tre vắt ghen ghét Giông*, *Đăm Noi*... và số khác thuộc Dự án chưa được biên tập, chỉ riêng khối lượng tư liệu văn học phong phú nói trên đã và đang gợi ra rất nhiều vấn đề chờ được giải đáp.

Như mọi tác phẩm folklore khác, sử thi - với đặc trưng nguyên hợp - là đối tượng nghiên cứu của nhiều ngành khoa học khác nhau, trong đó có văn học, văn hoá học, dân tộc học, xã hội học... Trên cơ sở khảo sát các sử thi Bana mới xuất bản, chúng tôi nhận thấy một số lượng lớn tác phẩm có chứa đựng những yếu tố bất biến liên quan đến chủ đề hôn nhân. Trong bài viết này, chúng tôi thử bước đầu lý giải các yếu tố đó dưới góc nhìn văn hoá học và dân tộc học.

1. Về hiện tượng người anh hùng tìm vợ tại vùng đất khác

Hầu như sử thi Bana nào cũng nói tới việc người anh hùng tiến hành cuộc phiêu lưu đến một miền đất xa lạ nào đó mà có rất ít, hoặc không hề có mối liên hệ với vùng đất của anh ta. Trong các cuộc phiêu lưu ấy, chàng trai hoặc tiến hành tìm kiếm một người vợ, hoặc tham gia thi tài mà phần thưởng là được lấy người con gái đẹp, hoặc thực hiện một cuộc chiến nhằm giành giật một thiếu nữ nào đó... Vấn đề đặt ra là, tại sao anh ta (và một số nhân vật trong sử thi của các dân tộc Tây Nguyên) không chọn cho mình người vợ ở ngay nơi đang sống mà luôn hướng sự tìm kiếm tới một vùng đất khác?

Trong *Cành vàng - Bách khoa thư về văn hoá nguyên thủy* [2], nhà nhân loại học và folklore học James George Frazer có nhắc đến ba nguyên tắc chủ yếu của hôn nhân thời kỳ mẫu hệ, gồm chế độ ngoại hôn, lễ cưới *beena* và họ con cái tính theo dòng mẹ. Theo đó, chế độ ngoại hôn bắt buộc người con trai đến tuổi trưởng thành phải cưới một phụ nữ ngoài thị tộc, còn lễ cưới *beena* - một quy tắc gởi rể - đòi hỏi

người chồng phải tới định cư tại thị tộc của vợ. Frazer cũng cho biết những dấu vết của tập tục này vẫn tồn tại trong một số lễ hội dân gian của các dân tộc châu Âu. Điều này gợi mở cho chúng tôi suy nghĩ rằng tình tiết các nhân vật trong sử thi Tây Nguyên tìm vợ nơi xa có thể có mối liên quan nào đó với chế độ ngoại hôn.

Có điều đáng lưu ý, khác với các tộc người lân cận, người Bana thời đại sử thi không còn ở trong thiết chế mẫu hệ thuần túy nữa. Tư liệu dân tộc học cho biết, vào thời điểm nói trên, các dân tộc Tây Nguyên nhìn chung đang ở giai đoạn cuối của chế độ mẫu hệ, song mặc dầu thiết chế này về cơ bản vẫn còn có hiệu lực, nhưng nó đã bắt đầu có những rạn nứt ở một số dân tộc, và những mầm mống đầu tiên của hình thái hôn nhân - gia đình kiểu mới đã xuất hiện. Liệu chế độ ngoại hôn có còn là giả thuyết thích hợp cho việc người anh hùng Bana tìm vợ nơi xa?

Giới nghiên cứu nhận định, trong khi những tộc người thuộc nhóm ngôn ngữ Malayo - Polinésien như Chăm, Êđê, Raglai... và những tộc thuộc phân ngành Banaric nam của nhóm Mon - Khmer như K'ho, Mnông, ... vẫn theo chế độ mẫu hệ thì thiết chế hôn nhân - gia đình của người Bana, Sêđăng... (thuộc phân ngành Banaric bắc) đã phần nào chuyển sang tính chất song hệ. Điều này được thể hiện qua việc nam nữ cùng có quyền chủ động trong hôn nhân, ngoại hôn dòng họ không tuyệt đối, cư trú sau hôn nhân là cư trú luân phiên, quyền thừa kế không phụ thuộc vào giới tính của người con... Như vậy, nguyên tắc ngoại hôn vẫn được duy trì, nhưng không triệt để. Ta hãy tìm hiểu về vấn đề trên.

Theo các tác giả *Người Bana ở Việt Nam*, hôn nhân của tộc người này mang tính chất nội hôn dân tộc và ngoại hôn dòng họ. Luật tục Bana không khuyến khích việc kết hôn với người thuộc dân tộc khác, do sự không tương đồng về ngôn ngữ, văn hoá, phong tục và do cả tình trạng kỳ thị lẫn nhau giữa các tộc người... Về nguyên tắc ngoại hôn, nếu các dân tộc thuộc thiết chế mẫu hệ tuân theo chế độ ngoại hôn tuyệt đối (người cùng một họ dù cách xa bao nhiêu đời cũng không được lấy nhau), thì ở người Bana, ngoại hôn dòng họ là không tuyệt đối với các đặc trưng sau:

1.1. Quan hệ hôn nhân giữa các thành viên từ thế hệ thứ nhất đến thế hệ thứ ba trong dòng họ bị nghiêm cấm (dòng họ được hiểu bao gồm các thành viên là con cháu trực hệ của một ông bà tổ - *yă bok tom* - trong một số đời còn nhớ được). Người Bana quan niệm, vi phạm điều này là mắc tội làm ô uế đất và nước, và thần linh sẽ giáng các tai hoạ xuống đầu con người như hoả hoạn, dịch bệnh, chiến tranh, mất mùa... Kẻ loạn luân bị dân làng đưa ra xét xử và theo luật tục phải nộp phạt một số ghè rượu cùng vật hiến sinh (3 con trâu, 3 con dê, 3 con gà). Trước mặt mọi người, đôi nam nữ phải ăn trong máng lợn như những con vật và sau đó bị trục xuất khỏi làng. Họ phải sống lang thang trong rừng và sẽ không được bất cứ một cộng đồng nào khác tiếp nhận.

1.2. Đối với các thế hệ sau đời thứ ba trở đi, về nguyên tắc, các thành viên cũng không được phép có quan hệ tính giao và hôn nhân với nhau, nhưng việc

này không bị cấm hoàn toàn, với điều kiện đôi trai gái phải nộp phạt cho làng và làng sẽ tổ chức cúng tạ lỗi thần linh. [6, 111 - 112]

Đây chính là thiết chế hôn nhân đời thứ tư mà Friedrich Engels đề cập tới trong *Nguồn gốc của gia đình, của nhà nước và của xã hội* [1]. Áp dụng vào hệ thống thân tộc ba giai đoạn của Lewis H. Morgan, gia đình người Bana thiên về loại gia đình huyết tộc, mà hệ thống tương ứng là Mã Lai [6, 115].

Tính chất không triệt để của chế độ ngoại hôn dòng họ ở người Bana bắt nguồn từ những lý do nhất định. Người Bana xưa chỉ sống trong một môi trường biệt lập là làng. Trong công xã truyền thống của họ, làng là đơn vị xã hội độc lập và duy nhất, trên hay dưới nó không có đơn vị nào khác, làng là “Những tiểu quốc gia riêng chứ không dính líu với các làng khác”. Đó là cách mà các học giả Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi gọi làng Bana. Dẫu trong quá khứ đã có hiện tượng nhiều làng cùng gốc hợp lại với nhau thành liên minh quân sự gọi là *toring* nhằm đối phó với tình trạng đưng độ vũ trang diễn ra thường xuyên, nhưng đây không phải là liên minh kinh tế - xã hội. Do phương thức kinh tế nương rẫy du canh quy định, quy mô làng Bana thường nhỏ bé, khoảng vài ba chục gia đình mỗi làng. Nếu dân đông lên, người ta buộc phải tách một bộ phận đi lập làng mới. Làng khép kín, ít người, luật tục lại không khuyến khích lấy người khác tộc nên việc nam nữ có họ xa kết hôn với nhau là điều không tránh khỏi, mặc dù hiện tượng đó vẫn bị coi là trái tập quán. [6, 91 - 112]

Luật tục khuyến khích, ủng hộ hôn nhân ngoài dòng họ trong phạm vi làng, hôn nhân giữa người ở các làng trong một *toring* hoặc các làng đồng tộc. Điều này soi sáng phần nào tình tiết mà sử thi Bana vẫn miêu tả - người anh hùng tới một vùng đất xa xôi, cưới cô gái thuộc một cộng đồng khác. Các cuộc hôn nhân trong sử thi Bana chắc chắn đã vượt ra khỏi phạm vi *toring*, bởi nơi mà nhân vật chính tìm đến thường khá xa làng của anh ta, phải đi qua nhiều miền đất, cánh rừng, núi non và sông suối, thậm chí cả “biển lớn” với những quái vật hung dữ... Đằng sau những hình ảnh mang tính cường điệu, kỳ vĩ hoá của lối miêu tả sử thi, chúng ta thấy được những hạt nhân hợp lý. Địa điểm cư trú của người Bana rải rác trên không gian rộng gần một vạn cây số vuông, bao gồm phần lớn khu vực phía đông của hai tỉnh Kon Tum, Gia Lai và một phần miền núi phía tây các tỉnh Bình Định, Phú Yên ngày nay, khoảng cách từ vùng này đến vùng kia là không hề nhỏ và điều này đã được nghệ thuật hoá trong các *homon*.

Với quy tắc ngoại hôn có sự linh động nhất định (không cấm kết hôn trong họ từ đời thứ tư trở đi), người anh hùng của sử thi Bana có thể không cần phải tìm vợ nơi xa, nhưng trong các tác phẩm, anh ta vẫn luôn ra đi. Tại sao? Nếu nhìn từ góc độ loại hình học, có thể coi hành động đó thuộc về chức năng của nhân vật, nhưng nhìn từ góc độ văn hoá - dân tộc học, điều này phải được lý giải trên cơ sở lịch sử - xã hội, nhất là đối với sử thi - một thể loại văn học hướng đến việc tái hiện chi tiết đời sống thực tế.

Như đã đề cập ở trên, với quy mô chỉ vài chục gia đình, làng của người Bana không phải lúc nào cũng đủ người để đảm bảo chế độ ngoại hôn dòng họ. Trong quá khứ, mỗi làng chỉ có chừng 10 nóc nhà dài, đến đầu thế kỷ XX là khoảng vài chục nóc nhà nhỏ, dành cho trên dưới 200 người cư trú [6, 144 - 146]. Đến nay những làng theo phương thức canh tác cũ vẫn ít dân, có khi chưa tới 100 nhân khẩu. Việc trừng phạt nặng tội loạn luân cho thấy người Bana, về tâm thức, rất mong muốn thực hiện chế độ ngoại hôn, thậm chí càng triệt để càng tốt, nhưng với tình hình thực tế, họ buộc phải chấp nhận những cuộc hôn phối trong nhóm họ xa. Điều này, như đã nói, vẫn bị coi là trái tập quán và người vi phạm phải chịu nộp phạt để làng làm lễ xin thần linh tha tội. Có lẽ vì vậy, việc lấy vợ cùng một dòng họ - dù họ xa - không phải là giải pháp nằm trong sự lựa chọn của người anh hùng, con người được coi là biểu tượng của cộng đồng (cả về ý thức tuân thủ luật tục). Nhiều khả năng đó là lý do khiến người anh hùng - nhân vật lý tưởng của sử thi - thường lên đường tìm kiếm bạn đời ở những miền đất khác.

Từ những gì đã trình bày ở trên, chúng tôi cho rằng mô típ người anh hùng rời bộ lạc tìm vợ trong sử thi Bana có một phần nguyên nhân xuất phát từ ý muốn thực hiện ngoại hôn tuyệt đối, mà trong bối cảnh làng của người Bana về cơ bản không có đủ điều kiện để thực hiện việc đó. Có thể còn có những lý do khác, nhưng đây là một lý do quan trọng.

2. Hướng di chuyển trong hành trình tìm vợ

Qua khảo sát các tác phẩm sử thi Bana đã xuất bản, chúng tôi nhận thấy hành trình tìm vợ của người anh hùng chỉ diễn ra theo một hướng duy nhất, từ vùng đầu nguồn xuống vùng cuối nguồn. Anh ta không bao giờ ngược lên vùng đất cao hơn, ví dụ như các làng phía trên. Điều này cần được giải thích như thế nào?

Vùng đầu nguồn và vùng cuối nguồn, hay vùng cao và vùng thấp, được người Bana xác định căn cứ vào độ cao so với mặt biển. Địa bàn người Bana cư trú được chia thành hai vùng khác biệt, lấy núi Mang Yang làm phân giới. Vùng phía trên núi Mang Yang nằm ở phía tây và phía bắc, có độ cao khoảng từ 500m đến 800m. Vùng dưới núi Mang Yang, nằm ở phía đông, có độ cao khoảng từ 300m đến 450m. Dù có cao độ khác nhau, nhưng cả hai vùng phía tây và phía đông đều tồn tại ba dạng địa hình chính là thung lũng, cao nguyên và núi. Người Bana trên núi Mang Yang gọi người dưới núi là *Bana ala kông* (có nghĩa là người Bana dưới núi). Ngược lại, người Bana ở dưới núi Mang Yang gọi người Bana ở trên núi là *Bana kpang kông* (người Bana trên núi). Tuy nhiên, đây chỉ là sự phân biệt dựa trên địa vực cư trú, *ala kông* và *kpang kông* không phải là những nhóm địa phương của người Bana. Ý thức chung về cộng đồng dân tộc của cả hai vùng là thống nhất. [6, 35]

Trong mọi trường hợp rời làng đi tìm vợ, hướng di chuyển cố định của người anh hùng trong sử thi là tới vùng cuối nguồn, tức là phía đông. Điều này đặt ra cho người viết giả thuyết là hướng đi trên có thể bắt nguồn từ một tín ngưỡng nguyên thủy nào đó hơn là từ tập quán di chuyển xuôi theo dòng sông, dù rằng "sông" là yếu tố quen thuộc trong tâm thức của người Bana.

Người Bana có quan niệm như thế nào về hướng đông và hướng tây? Theo nhiều nghiên cứu, trong tín ngưỡng của tộc người này, hướng đông, hướng mặt trời mọc (*gah nar léch*) nhìn chung được coi là hướng tốt, hướng của sự sống, còn hướng tây, hướng mặt trời lặn (*gah nar hoang*) là hướng xấu, hướng của cái chết. Nghĩa địa thường nằm ở hướng tây của làng, còn nếu đặc điểm địa hình nơi cư trú không cho phép thì thay bằng hướng bắc hoặc nam chứ không được bố trí ở hướng mặt trời mọc. Khi mai táng, người chết được đặt theo tư thế đầu hướng tây, chân hướng đông. Trong các điệu múa tang lễ (*soang prư psát atâu*), múa bỏ mả (*soang sa kô et Banao*), đội hình múa di chuyển theo hướng từ đông sang tây (ngược chiều kim đồng hồ) cũng bởi quan niệm đưa người chết về hướng tây, nơi có thể giới của hồn ma. Trường hợp làng có sản phụ bị tử vong, cả làng phải chạy ngược về phía đông một lúc để tránh ma ác đến bắt người đem về phía tây. Hướng của làng không bao giờ là hướng mặt trời lặn, các ngôi nhà trong làng cũng vậy. [6, 128 - 145]

Người Bana còn lưu giữ nhiều huyền thoại thể hiện quan niệm trên của họ. Một truyền thuyết trong số đó kể rằng, trước đây cửa tối (*mang lung*) dẫn đến làng ma (*plei kiak* hay *psát atâu*) nằm ở địa phận núi Kông Lơ Khong (huyện Kbang, tỉnh Gia Lai), ngăn cách với làng người sống chỉ qua một cửa đá (*mang t'mo*). Người sống có thể đến thăm hỏi hồn ma người chết hàng ngày qua cửa này. Về sau, việc thăm hỏi diễn ra nhiều quá, nương rẫy bị bỏ hoang khiến thần linh tức giận. Thần nổi lửa đốt cháy các buôn làng, lại dâng nước cho tràn ngập khắp nơi. Sau đó, để người sống không còn thăm hỏi được người chết, thần dời làng người chết xa mãi về phương tây. [6, 44 - 45]

Quan niệm của người Bana về hướng đông, hướng tây là một tín ngưỡng rất cổ, trùng khớp với ghi nhận của nhà dân tộc học nổi tiếng thế kỷ XIX Edward B. Tylor trong các nghiên cứu về văn hoá nguyên thủy trên nhiều vùng đất của thế giới. Tylor viết: "Khi nói tới huyền thoại mặt trời và việc thờ cúng mặt trời, chúng ta đã thấy từ thời xưa sự liên kết những ý niệm về phương đông với ý niệm về ánh sáng và nhiệt, về sự sống, hạnh phúc và vinh quang cũng như sự liên kết ý niệm về tối tăm và lạnh lẽo, về cái chết và sự huỷ hoại với ý niệm về phương tây, đã cắm rễ sâu vào những tín ngưỡng tôn giáo như thế nào (...). Trong khi vùng mặt trời lặn, đối với con người trong trạng thái hoang dã, là biểu hiện của xứ sở cái chết phương tây thì vùng mặt trời mọc được vẽ lên bằng những màu sắc tươi vui hơn, như là nơi ngụ của thần thánh ở phương đông" [9, 1008].

Qua những dẫn chứng vừa phân tích, giả thuyết đặt ra ở trên - hướng di chuyển tìm vợ của người anh hùng nằm trong mối liên hệ với tín ngưỡng cổ xưa - đã cho thấy những yếu tố hợp lý. Có thể nhận định, hành trình tới vùng cuối nguồn của nhân vật xuất phát từ tâm thức hướng về phía mặt trời mọc của người Bana. Đối với họ, đó là hướng của ánh sáng, sự sống và hy vọng.

3. Về bản chất cuộc thi tài với phần thưởng là người đẹp

Trong nhiều trường hợp, hành trình tìm vợ của người anh hùng kết thúc bởi chiến thắng mà anh ta đạt được trong cuộc thi tài giành người đẹp ở một làng nào đó. Hình thức thi tài xuất hiện trong một số tác phẩm sử thi Bana như *Giông ngủ ở nhà rông của làng bỏ hoang* [4], *Giông làm nhà mồ* [5]... Cuộc thi được đặt ra để tìm người xứng đáng kết hôn với con gái vị chủ làng hoặc chính bản thân nữ tù trưởng, nhưng mục đích thực sự ẩn sau sự kiện này là gì?

J. G. Frazer, khi thực hiện các nghiên cứu về xã hội nguyên thủy, đã nhận thấy việc tổ chức thi tài kén rể/ kén chồng xuất hiện từ rất sớm trong lịch sử loài người. Trong thiết chế mẫu hệ, để bộ lạc ngày một vững mạnh, những nữ thủ lĩnh cần phải tìm người bạn đời có đầy đủ phẩm chất về thể lực và tinh thần, có khả năng tạo ra giống nòi khoẻ mạnh và quan trọng hơn là đủ sức bảo vệ thị tộc bên vợ. Các cuộc thi tài được tiến hành và phần thưởng cho người thắng cuộc là quyền được kết hôn với nữ tù trưởng hoặc con gái tù trưởng, tức người đứng đầu thị tộc tương lai. Ở một số tộc người, hình thức của cuộc thi là đua ngựa, ở một số tộc khác, là chạy bộ qua các chướng ngại vật. Ai đuổi kịp người con gái sớm nhất, người đó sẽ trở thành chồng cô ta, cũng có nghĩa là trở thành đồng thủ lĩnh của thị tộc đó. Không phải ngẫu nhiên, tiếng Đức, tiếng Anh và tiếng Norrois (ngôn ngữ của các tộc người vùng Scandinavia) đều có chung một từ cổ ám chỉ đám cưới mang nghĩa “cuộc chạy đuổi bắt cô dâu”. Dấu vết tập tục này cũng tồn tại cho đến ngày nay trong một số tập quán của người Kirghiz hay người Koryaks vùng đông bắc châu Á. [2, 264]

Frazer cho rằng, nhiều khả năng việc kế thừa quyền lực ở La Mã cổ đại ít nhiều có tiếng vọng của tập tục hôn nhân thời nguyên thủy nói trên, bởi theo tư liệu lịch sử, trong số tám vua La Mã có tới ba người thuộc tầng lớp bình dân đã giành được ngôi vị vì trước đó đã kết hôn với con gái của các vị vua. “Do vậy, hoàn toàn không có gì phải ngạc nhiên”, Frazer viết, “nếu như các ông vua La Mã cổ đại, trước khi nhận lời gả các cô con gái của họ, đều đã sử dụng cuộc thử thách này để đánh giá các phẩm chất cá nhân của những người con rể và là những người kế vị sắp tới của mình” [2, 265]. Một ví dụ khác củng cố thêm nhận định đó: phần thưởng cho lực sỹ chạy nhanh nhất trong cuộc đua tài do người Lybienens ở Alitemnos tổ chức cũng chính là ngai vàng (dĩ nhiên là thông qua hôn nhân). Theo Frazer, căn rễ của những tàn dư lịch sử trên, cũng như của thời nguyên thủy, bắt nguồn từ đòi hỏi của cộng đồng về một người thủ lĩnh có những phẩm chất và giá

trị xứng đáng, bởi xét cho cùng, giải thưởng mà người đó đạt được không phải là bản thân người con gái mà là quyền cai quản vùng đất cô ta đại diện.

Trở lại với sử thi Bana, ta có thể thấy việc đàn ông có mục đích giành vị trí thủ lĩnh thị tộc (hay bộ lạc) của người nữ thông qua hôn nhân mờ nhạt, thậm chí vắng bóng trong sử thi, bởi sau chiến thắng, người anh hùng thường đưa vợ về buôn làng mình sinh sống. Vậy phải chăng mục tiêu của người mở cuộc thi tài chỉ thuần túy là nhằm tìm kiếm người con rể/ người chồng đủ tiêu chuẩn, còn về phía người tham dự đơn giản chỉ là để giành người con gái đẹp? Hay nói cách khác, trong sử thi Bana, vai trò “phần thưởng” của người con gái không bao hàm cả thị tộc, bộ lạc mà cô đại diện? Đây chính là một vấn đề cần tìm hiểu.

Các sử thi Bana cho thấy, thành viên buôn làng nơi người con gái sinh sống rất quan tâm đến việc ai là người chiến thắng trong cuộc đua tài. Điều đó nói lên rằng, sự kiện này không chỉ có ý nghĩa với riêng gia đình cô gái mà còn có ý nghĩa với cả cộng đồng của cô. Trong mọi trường hợp, chiến thắng của Đăm Giông luôn đem lại niềm vui mừng lớn đối với cộng đồng đó. Vì sao? Qua lời thoại, có thể thấy thái độ của họ không chỉ xuất phát từ sự hài lòng về bản thân chàng trai mà còn từ sự ưng ý về gia đình và xứ sở của anh ta, bởi Giông là con một tù trưởng có uy tín, buôn làng của chàng nổi tiếng giàu mạnh, đã từ lâu là miền đất mơ ước trong suy nghĩ của người Bana. Như vậy, sự quan tâm đặc biệt của cộng đồng này đến gia thế, xứ sở... của người thắng cuộc - những yếu tố nằm ngoài bản thân anh ta - đã cho thấy vấn đề không chỉ/ không phải là chuyện tìm đối tượng kết hôn cho con gái chủ làng. Ở khía cạnh nhất định, xuất thân của Giông đã đáp ứng được mong ước của buôn làng người con gái trong việc tìm kiếm một liên minh. Nói cách khác, cuộc thi là hình thức lựa chọn liên minh dựa trên quan niệm người chiến thắng nhất định là người thuộc về một bộ lạc hùng mạnh nào đó. Hôn nhân giữa đôi trai gái - mà mỗi người đều được coi là người đại diện cho cộng đồng của mình (vì họ thường là con của thủ lĩnh) - sẽ là cơ sở cho sự liên minh giữa hai bộ lạc. Phải chăng, đó mới là mục đích thực sự của hình thức thi tài kén chồng trong sử thi Bana?

Khi tin rằng kẻ thắng trong cuộc thi tài chắc chắn phải xuất thân từ một bộ lạc hùng mạnh, người Bana không phải không căn cứ trên những cơ sở hợp lý nhất định. Trong quan niệm xưa, người anh hùng là biểu tượng kết tinh sức mạnh của cả cộng đồng. Diễn đạt khác đi, người anh hùng và toàn bộ lạc là một. “Thời đại anh hùng, cá nhân anh hùng được phản ánh trong sử thi không nhằm mục đích mang lại vinh quang cho cá nhân” (G. Hegel). Ở thời kỳ mà “mỗi cá nhân đứng riêng ra tự nó không có ý nghĩa gì cả, toàn công xã được đánh dấu bởi sự nhất trí chặt chẽ của tập thể, sự gắn kết các nguyện vọng và mục đích sống của mỗi con người”, như cách nói của Engels, thì sự xuất hiện của người anh hùng không thể là điều gì đó lạc lõng, đột biến. Vì vậy, nếu kẻ thắng cuộc là người xuất chúng - và dĩ nhiên là như thế - thì cộng đồng mà anh ta đại diện sẽ là một cộng

đồng không tâm thường. Achille phải thuộc về bộ lạc Myrmidons hùng mạnh, cũng như Hector chỉ có thể là người của thành Troie danh tiếng. Không phải ngẫu nhiên mà làng của người chiến thắng trong mọi cuộc thi tài - Đăm Giông - luôn được sử thi miêu tả như là một trong những bộ lạc mạnh nhất của người Bana, bởi chỉ những cộng đồng như vậy mới có thể sinh ra và rèn luyện nên những con người có năng lực vượt trội.

Như trên đã nói, những cuộc thi tài trong sử thi Bana, khác với tập quán nguyên thủy trên thế giới và ở Việt Nam, được đặt ra không phải để tìm kiếm một người đủ khả năng cầm đầu thị tộc (hay bộ lạc) của người con gái, mà là để lựa chọn đối tượng liên minh (điều này có mối liên hệ với thiết chế song hệ - cư trú không hoàn toàn bên vợ). Đó là mục đích về phía những người mở cuộc thi, còn về người tham dự thì sao? Như ta biết, cô gái đóng vai trò là “phần thưởng” của cuộc thi thường sở hữu vẻ đẹp hiếm có và xuất thân trong gia đình có thế lực bậc nhất của một buôn làng giàu mạnh. Với những điều kiện đó, cô gái thực sự đã là một “phần thưởng” mà người con trai nào cũng mong muốn đạt được. Hơn thế, việc người anh hùng thể hiện được năng lực xuất chúng của mình qua sự kiện giành thắng lợi trong cuộc thi tài và mang “vật chứng” trở về còn khiến cộng đồng của chàng thừa nhận chàng có đủ điều kiện trở thành thủ lĩnh tương lai (cần lưu ý, chức chủ làng của người Bana không phải mang tính chất cha truyền con nối mà do dân cử). Như vậy, phần thưởng mà bản thân người con trai nhận được bao gồm: *Cô gái đẹp + Quyền đứng đầu bộ lạc của chính anh ta*. Nhưng đó không phải là tất cả. Tương tự như bên nữ, mong muốn tìm kiếm liên minh cũng là một trong những nguyện vọng của các trai tráng tham dự cuộc thi, bởi họ đều là người đại diện cho buôn làng của mình, tức đại diện cho ý chí của một cộng đồng. Trong bối cảnh xung đột quân sự diễn ra liên miên giữa các buôn làng Bana thời đại sử thi, một liên minh trong tương lai với một bộ lạc giàu mạnh chính là phần thưởng không kém phần quan trọng.

Cũng phải nói thêm rằng, việc thiết lập liên minh thường diễn ra vào thời kỳ cuối của công xã thị tộc truyền thống, trên con đường chuẩn bị cho sự ra đời hình thức tổ chức cao hơn. Điều này cho phép chúng ta phỏng đoán, những sử thi nói đến một trong những mục đích của hôn nhân là nhằm liên kết, mở rộng cộng đồng có thể ra đời muộn hơn những sử thi khác trong hệ thống *homon* của người Bana.

Kết luận

Sự thúc đẩy của thiết chế ngoại hôn trong việc tìm vợ nơi xa, tín ngưỡng nguyên thủy trong hướng di chuyển và mục đích lựa chọn đối tượng liên minh thông qua các cuộc thi tài là những giải thích bước đầu của chúng tôi về một số yếu tố cổ sơ liên quan đến chủ đề tìm vợ trong sử thi Bana. Chắc chắn, các bản *homon* mới công bố của tộc người bản địa sinh sống lâu đời nhất trên vùng cao nguyên Việt Nam còn ẩn chứa nhiều vấn đề về văn hoá cần được tìm hiểu và giải

mã. Việc ứng dụng các tri thức liên ngành trong nghiên cứu sử thi Bana hứa hẹn sẽ giúp chúng ta “đọc” được nhiều hơn nữa những tầng ý nghĩa của các tác phẩm cổ xưa này.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- [1] F. Engels, *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước*, NXB Sự thật, Hà Nội, 1972.
- [2] J. G. Frazer, *Cành vàng - Bách khoa thư về văn hoá nguyên thủy* (Ngô Bình Lâm dịch), NXB Văn hoá – Thông tin và tạp chí Văn hoá - Nghệ thuật xuất bản, Hà Nội, 2007.
- [3] V. E. Guxep, *Mỹ học folklore* (Hoàng Ngọc Hiến dịch), NXB Đà Nẵng, 1999.
- [4] A Lưu (kê), Y Tư - Y Kiuch (dịch), *Giông ngủ ở nhà rông của làng bỏ hoang, Giông săn trâu rừng*, NXB Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2007.
- [5] A Lưu (kê), Y Tư - Y Jar - Y Kiuch (dịch), *Giông làm nhà mồ*, NXB Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2005.
- [6] Bùi Minh Đạo (Chủ biên) - Trần Hồng Thu - Bùi Bích Lan, *Người Bana ở Việt Nam*, NXB Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2006.
- [7] E. M. Meletinsky, *Nguồn gốc sử thi anh hùng*, NXB Văn học Phương Đông, Moskva, 1963. Dẫn theo bản dịch của Phan Xuân Tâm (chưa xuất bản).
- [8] Hoàng Phê (Chủ biên), *Từ điển tiếng Việt*, Trung tâm Từ điển học – Viện Ngôn ngữ, Hà Nội, 1992.
- [9] E. B. Tylor (2001), *Văn hoá nguyên thủy*, tạp chí Văn hoá - Nghệ thuật, Hà Nội.