

NGHIÊN CỨU

LỊCH SỬ



VIỆN SỬ HỌC

ỦY BAN KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT-NAM

NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ

Tạp chí ra hai tháng 1 kỳ của Viện Sử học, thuộc Ủy

Chỉ huy : NGUYỄN KH

Thư ký Tòa soạn : VĂN T

Hội đồng và chủ tịch của Hội
Lịch sử và Văn hóa Việt Nam

Số 141

Tháng 11 và 12 - 1971

MỤC LỤC

TẠP CHÍ N.C.L.S.	— Kỷ niệm 25 năm ngày toàn quốc kháng chiến chống thực dân Pháp.	1
VĂN TÂN	— Vũ Phạm Khải, một văn thân yêu nước đứng đầu phái chủ chiến dưới triều Tự Đức.	3
NGUYỄN TẠO	— Vượt ngục lần thứ hai (Hồi ký).	6
PHAN TRỌNG BẦU	— Đình Công Tráng với khởi nghĩa Ba-dình.	17
NGUYỄN NGỌC CHUÔNG	— Thử tìm hiểu về một số hoa văn trên trống đồng Ngọc-lũ.	28
TRẦN TỬ — BẠCH DÌNH	— Cõi sống và cõi chết trong quan niệm cổ truyền của người Mường (II).	45
NGUYỄN DÌNH KHOA	— Những người Xá ở Tây-bắc.	56

Tin tức khoa học lịch sử

Mục lục tạp chí NCLS 1971

KỶ NIỆM 25 NĂM NGÀY TOÀN QUỐC KHÁNG CHIẾN CHỐNG THỰC DÂN PHÁP

Tạp chí N.C.L.S.

20 giờ ngày 19 tháng 12 năm 1946, do những khiêu khích mà thực dân Pháp cố tình gây ra liên tiếp trong nhiều ngày và ở nhiều nơi, kháng chiến toàn quốc chống thực dân Pháp đã bùng nổ ở Việt-nam.

Dựa vào một đội quân thiện chiến được trang bị bằng những vũ khí hiện đại nhất, với sự ủng hộ của bốn phần động quốc tế, thực dân Pháp cho rằng chỉ trong vài ba tháng chúng có thể tiêu diệt được nước Việt-nam dân chủ cộng hòa.

Nhưng nhân dân Việt-nam càng kháng chiến càng lớn mạnh và cuối cùng đã đi đến chiến thắng Điện-biên-phủ vĩ đại, buộc thực dân Pháp phải rút khỏi Đông-dương, ký Hiệp nghị Giơ-ne-vơ về Đông-dương năm 1954, công nhận quyền tự quyết của dân tộc Việt-nam.

Tại sao nước Việt-nam dân chủ cộng hòa đi đến thắng lợi vẻ vang? Tại sao thực dân Pháp mạnh hơn ta rất nhiều lại thất bại thảm hại?

Nhân dân Việt-nam dưới sự lãnh đạo của Đảng của giai cấp vô sản đứng lên kháng chiến chống Pháp trong hoàn cảnh Cách mạng tháng Tám đã thắng lợi trên phạm vi toàn quốc, đã đem lại độc lập, tự do cho nhân dân. Chúng ta kháng chiến trên tư thế của một dân tộc làm chủ đất nước. Chúng ta đấu tranh không những cho độc lập của dân tộc chúng ta, mà còn đấu tranh cho phong trào giải phóng dân tộc trên khắp thế giới, và cho sự nghiệp bảo vệ và xây dựng thế giới mới nữa.

Nhân dân Việt-nam đứng lên kháng chiến chống thực dân Pháp trong điều kiện lực lượng cách mạng thế giới đang lớn mạnh: Liên-xô đã đánh bại chủ nghĩa phát-xít; nhiều nước đã thoát khỏi ảnh hưởng của chủ nghĩa đế quốc và hình thành hệ thống xã hội chủ nghĩa; phong trào giải phóng dân tộc làm rung chuyển toàn bộ hệ thống đế quốc

chủ nghĩa; một số nước thuộc địa (như Việt-nam, Triều-tiên) không những không còn là lực lượng hậu bị của chủ nghĩa đế quốc, mà đã trở thành lực lượng cấu thành của chủ nghĩa xã hội.

Khi gây chiến tranh xâm lược Việt-nam, thực dân Pháp tuy mạnh hơn ta, nhưng chúng lao vào chiến tranh trong hoàn cảnh hệ thống đế quốc chủ nghĩa nói chung đã suy yếu nghiêm trọng; chủ nghĩa đế quốc Pháp là một đế quốc bị đánh bại ở cả phương Tây lẫn phương Đông, nó đã đầu hàng phát-xít Đức và phát-xít Nhật, uy tín của nó trong nhân dân Việt-nam đã mất hết không còn một tí nào ngay cả trong những kẻ từng tin ở nó. Như vậy là đế quốc Pháp đã xâm lược Việt-nam trên tư thế một kẻ đã bại trận một cách thảm hại trên phạm vi quốc tế. Sau đó, khi Pháp đã suy và đế quốc Mỹ đã can thiệp vào Việt-nam, lực lượng của Pháp có tăng lên, nhưng cuối cùng chúng vẫn bị chiến tranh chính nghĩa của ta đánh bại.

Những yếu tố kể trên là cơ bản đã quyết định thắng lợi của dân tộc Việt-nam và sự thất bại của thực dân Pháp.

Khi kháng chiến toàn quốc sắp nổ ra và khi mới nổ ra, Đảng (lúc đó là Đảng Cộng sản Đông-dương) đã nhìn thấy tất cả những yếu tố đó. Trong lời kêu gọi toàn quốc kháng chiến, Hồ Chủ tịch đã nói: "Nhất định không trở lại làm nô lệ". Đồng chí Trương Chính trong tác phẩm nổi tiếng *Trường kỳ kháng chiến nhất định thắng lợi* đã phân tích một cách khoa học chỗ mạnh, chỗ yếu của ta và của địch, và đã chỉ rõ rằng thắng lợi cuối cùng nhất định phải về phía nhân dân Việt-nam.

Đảng ta không những nhìn thấy trước sự thắng lợi của kháng chiến chống Pháp, mà Đảng ta còn truyền được tin tưởng đó vào khắp các tầng lớp nhân dân. Cho nên suốt thời kỳ kháng chiến chống Pháp, nhất là sau

chiến thắng Việt-bắc cuối năm 1947, nhân dân Việt-nam ở miền xuôi cũng như ở miền ngược, ở miền Bắc cũng như ở miền Nam, lòng phấn khởi, tràn đầy tin tưởng, đã đứng lên đánh giặc giữ nước với quyết tâm sắt đá.

Ngon lửa tin tưởng trên được Đảng ta nhen lên ở khắp các tầng lớp nhân dân, và quật bùng lên thành biển lửa vĩ đại. Biển lửa kháng chiến này đã thiêu đốt chết bọn thực dân xâm lược.

Ngon lửa tin tưởng trên còn là cơ sở để Đảng ta xây dựng khối đoàn kết toàn dân càng ngày càng sâu rộng, càng ngày càng lớn mạnh. Khối đoàn kết toàn dân là nguồn gốc mọi sức mạnh của dân tộc ta, nó đã cho phép ta khắc phục được các khó khăn, và có thể lấy yếu chống mạnh, lấy ít địch nhiều.

Nói đến kháng chiến chống thực dân Pháp, còn phải nói đến đường lối lãnh đạo cuộc kháng chiến do Đảng đề ra. Vì chỉ có đường lối lãnh đạo đúng đắn và sáng tạo mới phát huy được thế mạnh của ta, mới khoét sâu được thế yếu của địch, mới tranh thủ được các điều kiện thuận lợi, và mới giành được tính chủ động trong cuộc đấu sức với quân thù.

Kháng chiến vừa bùng nổ, Đảng ta đã chỉ rõ rằng kháng chiến chống Pháp là cuộc chiến tranh chính nghĩa. Đó là cuộc đấu tranh thần thánh của một dân tộc vừa giành được độc lập chống lại bọn thực dân xâm lược, nhằm bảo vệ độc lập của đất nước, tự do và hạnh phúc của nhân dân. Đảng còn phân tích thế và lực giữa ta và địch, chủ trương của ta và ý đồ của địch. Do địch là kẻ xâm lược, cho nên ý đồ của chúng là đánh nhanh thắng nhanh. Chống lại ý đồ đó, ta chủ trương trường kỳ kháng chiến. Lúc đầu, địch mạnh hơn ta cho nên ta phải trường kỳ kháng chiến. Chỉ trường kỳ kháng chiến, ta mới có thể từ yếu chuyển thành mạnh, từ ít đánh được nhiều. Chống lại quân đội địch có vũ khí hiện đại, ta phát động chiến tranh nhân dân và chiến tranh du kích. Chỉ với chiến tranh nhân dân và chiến tranh du kích ta mới có điều kiện tiêu hao và tiêu diệt địch.

Do thực hiện được trường kỳ kháng chiến và phát động được chiến tranh nhân dân và chiến tranh du kích sâu rộng trên phạm vi toàn quốc, cho nên ta đã không cho địch đánh theo các sở trường của chúng. Vì vậy ta luôn luôn chủ động, địch luôn luôn bị động. ta đã tạo những điều kiện thuận lợi để phát triển lực lượng của ta và cuối cùng đã giành những thắng lợi quyết định: Chiến thắng Điện-biên-phủ.

Những nhân tố nói trên là những nhân tố cơ bản và quan trọng nhất đã quyết định

thắng lợi của toàn quốc kháng chiến chống thực dân Pháp.

Kháng chiến chống Pháp thắng lợi đã nói lên sức mạnh của dân tộc chúng ta. Trước thế giới, nó khẳng định: dân tộc Việt-nam có một ý chí quật cường, một tinh thần dũng cảm không bờ bến, một trí thông minh sáng tạo tuyệt vời. Kháng chiến chống Pháp thắng lợi còn chứng minh sức sống mãnh liệt của chế độ dân chủ nhân dân do Cách mạng tháng Tám dựng ra. Với chế độ dân chủ nhân dân, ta đã động viên đến cao độ sức người và sức của của toàn dân tộc và nhờ vậy, ta đã đi đến thắng lợi cuối cùng.

Đến nay toàn quốc kháng chiến chống thực dân Pháp đã được 25 năm. Nhìn ngược lại cuộc kháng chiến chống Pháp với tất cả các diễn biến của nó, chúng ta thấy sáng rực lên chân trời của cuộc đấu tranh chống Mỹ, cứu nước hiện nay.

Nhân dân Việt-nam tiến hành cuộc đấu tranh chống Mỹ, cứu nước trong tình hình thế giới có lợi cho ta hơn khi ta kháng chiến chống Pháp. Hệ thống xã hội chủ nghĩa đã hình thành và đã trở thành một nhân tố quyết định sự phát triển xã hội. Phong trào giải phóng dân tộc ở châu Á, châu Phi và Mỹ la-tinh đã làm tan rã hệ thống thuộc địa. Phong trào đấu tranh của nhân dân lao động tại các nước tư bản chủ nghĩa càng ngày càng lớn mạnh. Lực lượng đế quốc chủ nghĩa, đứng đầu là đế quốc Mỹ suy yếu hơn trước rất nhiều.

Nhân dân Việt-nam, sau kháng chiến chống Pháp, đã trưởng thành về nhiều mặt. Chúng ta đã tỏ cho thế giới thấy rõ rằng dân tộc ta có nhiều khả năng vượt qua các khó khăn. Giai cấp công nhân Việt-nam trong kháng chiến chống Pháp cũng như trong đấu tranh chống Mỹ cứu nước, đã tỏ ra là một giai cấp có đầy đủ năng lực lãnh đạo sự nghiệp giữ nước và sự nghiệp dựng nước.

Lúc này hơn lúc nào hết, chỉ cần chúng ta tin tưởng tuyệt đối và thực hiện đúng đường lối chính sách của Đảng, thì không còn nghi ngờ gì nữa, chúng ta sẽ đánh bại hoàn toàn đế quốc Mỹ, giải phóng miền Nam, bảo vệ miền Bắc, tiến tới hòa bình thống nhất đất nước.

Kỷ niệm 25 năm ngày toàn quốc kháng chiến chống Pháp là một dịp để chúng ta thêm tin tưởng ở cái thế tất thắng của cuộc đấu tranh chống Mỹ, cứu nước của dân tộc chúng ta.

Sự thật thì chúng ta đã và đang thắng Mỹ.

Tháng 11-1971

VŨ PHẠM KHẢI

MỘT VÂN THÂN YÊU NƯỚC ĐỪNG ĐÀU PHẢI CHỦ CHIẾN DƯỚI TRIỀU TỰ ĐỨC

VĂN TÀN

TRÊN tạp chí *Triton* từ tháng Tám đến tháng Chín năm 1945, liền trong bảy số, Trúc Khê đã nói nhiều đến Vũ Phạm Khải. Tạp chí *Đông Thanh* (1) cũng viết về Vũ Phạm Khải.

Từ năm 1954 trở lại đây, giới sử học nước Việt-nam dân chủ cộng hòa cũng có nói đến Vũ Phạm Khải, nhưng còn rất ít. Vì vậy đối với nhân dân, kể cả nhân dân tỉnh Ninh-bình quê hương của Vũ Phạm Khải, nhân vật Vũ Phạm Khải ít được mọi người biết đến.

Năm nay là năm Vũ Phạm Khải mất vừa đúng một trăm năm, tưởng chúng ta cũng nên nhân dịp này giới thiệu qua cuộc đời và vai trò của họ Vũ để mọi người có cơ hội mà tìm hiểu và đánh giá thêm về nhà văn thân yêu nước đó.

Vũ Phạm Khải sinh năm 1807 trong một gia đình pho sĩ ở làng Phượng-trì, huyện Yên-mô, tỉnh Ninh-bình. Hồi nhỏ, ông nổi tiếng thông minh, đọc đâu nhớ đấy. Năm 25 tuổi, ông thi đậu cử nhân. Năm 1833 ông được cử vào hậu bổ ở Nghệ-an. Năm 1836 ông làm tri huyện huyện Quỳnh-lưu. Từ năm 1838 đến năm 1871 ông thường làm quan tại triều đình Huế dưới các triều Minh Mạng, Thiệu Trị và Tự Đức.

Trong triều đình Tự Đức ươn hèn, thối nát, Vũ Phạm Khải nổi bật lên như một nhà yêu nước nồng nàn, kiên quyết chủ trương phải dốc mọi lực lượng ra đấu tranh chống sự xâm lược của thực dân Pháp.

Năm 1858 tàu chiến Pháp và Tây-ban-nha bắn phá cửa biển Đà-nẵng. Năm 1859 quân Pháp và quân Tây-ban-nha đánh Gia-định. Năm 1861 chúng đánh Kỳ-hòa rồi Mỹ-tho.

Quân giặc có vũ khí hiện đại hơn quân của triều đình. Quân triều đình lại dùng trận địa chiến để chống giặc, vì vậy bị thua luôn. Thấy ngoài mặt trận, quân đội cứ thua hoài để cho quân Pháp chiếm hết nơi này đến nơi khác, nhiều người trong triều đình Huế đề nghị giảng hòa với giặc. Giảng hòa với giặc trong tình hình đang thua giặc là chấp nhận các điều kiện do giặc đặt ra. Giảng hòa với giặc như vậy chỉ là đầu hàng giặc mà thôi.

Trong triều đình Tự Đức, Vũ Phạm Khải là một trong những người đầu tiên nhận thấy tất cả các nguy hại mà thuyết chủ hòa có thể đem lại cho đất nước Việt-nam. Ông đã thay mặt các bạn đồng僚 thảo một tờ sớ đưa lên Tự Đức yêu cầu nhà vua phải động viên mọi lực lượng kháng chiến chống Pháp đến cùng.

Sau đó Vũ Phạm Khải lại viết bản "Hòa nhưng luận" nổi tiếng nghiêm khắc lên án phái chủ hòa.

Pháp có tàu to, súng lớn. Quân đội của chúng tuy chỉ có độ vài ngàn người, nhưng rất thiện chiến. Đánh trận địa chiến với chúng là nhảy vào cái bẫy do chúng giương ra. Phải phát động nhân dân hay nói như Vũ Phạm Khải, phải "mộ quân cần vương" cùng với quân đội triều đình hợp sức đánh giặc ở tất cả những nơi có giặc, đánh giặc bằng du kích chiến và vận động chiến thì mới có thể thắng được giặc. Cuộc đấu tranh chống Pháp trong trường hợp đó sẽ mang tính chiến tranh nhân dân như cuộc kháng chiến chống quân Nguyên hồi thế kỷ XIII hay

cuộc kháng chiến chống quân Minh hồi thế kỷ XV.

Triều đình Tự Đức không dám và cũng không thể làm như thế. Họ đành nhượng bộ giặc cò» hơn là nhượng bộ nhân dân. Họ đau xót khi phải nhượng Nam-kỳ cho Pháp, nhưng họ lại thấy thà mất Nam-kỳ còn hơn là tiếp tục kháng chiến lâu dài và gian khổ.

Xem bài « Gia-định luận », Vũ Phạm Khải hiểu ý tốt của Mai Xuân, nhưng ông không cho chủ trương của bạn là phải. Theo ông, khi đất nước bị xâm lăng, kẻ có trách nhiệm phải nói cho hết ý kiến của mình; ngậm miệng trước nạn nước là thái độ của kẻ ích kỷ hèn nhát.

Trong triều đình Huế, Vũ Phạm Khải trước sau kiên quyết bênh vực chính kiến của ông.



VŨ PHẠM KHẢI

1807 — 1872

(Nguyễn Vĩnh Ngọc phục chế, Võ An Ninh chụp lại)

Phần đông bọn triều thần, nhất là các đại thần là những kẻ chủ hòa. Không những họ chỉ một mực bàn « hòa », mà họ còn tỏ ra thù địch cả nhân Vũ Phạm Khải, vì ông này đã vạch ra trái tim đen của họ.

Bấy giờ bạn Vũ Phạm Khải là Mai Xuân Trần Ái đang ngồi ở nhà ông dạy học. Thấy ông nói thẳng, Trần Ái lấy làm lo cho tính mạng của ông. Trần đã viết bài « Gia-định luận » có ý ngầm khuyên ông nên giữ mồm giữ miệng để khỏi mang vạ vào mình.

Không thể hòa với Pháp, trước cuộc xâm lược của Pháp chỉ có một con đường là đánh Pháp đến thắng lợi mới thôi.

Hồi này tại Nam-kỳ, quân đội của triều đình Huế vẫn cứ mất đất hoài. Triều đình hoang mang, bối rối không biết xoay xử ra sao. Tự Đức ra lệnh cho các quan văn võ xem trong những người ở dưới quyền mình, ai có tài năng, kiến thức thì tâu lên cho vua biết để cho vua tùy tài mà sử dụng. Các sử thần trong Quốc sử quán công cử Vũ

Phạm Khải lên cho Tự Đức. Tự Đức sai người ghi lấy tên ông. Nhưng bấy giờ những kẻ nắm giữ quyền hành ở triều đình đều không ưa Vũ Phạm Khải, cho nên trước sau ông vẫn bị bỏ quên.

Dưới triều Tự Đức, quyền hành của Trương Đăng Quế lấn át cả quyền vua. Trương là một đại thần đứng đầu mật viện, một cơ quan quyền lực cao nhất của nhà Nguyễn. Nhất cử nhất động, Tự Đức đều phải hỏi ý kiến Trương Đăng Quế, vì một lẽ giản dị là chính Trương đã truất Hồng Bảo và đưa Hồng Nhậm (Tự Đức) lên kế vị Thiệu Trị năm 1847, khi Thiệu Trị chết (2).

Một hôm Tự Đức đem việc nước hỏi Trương Đăng Quế. Trương cũng không biết đối đáp ra sao. Trương liền bảo Vũ Phạm Khải :

— Ông có ý kiến, sao không tâu lên cho vua biết ?

Vũ Phạm Khải trả lời thẳng ngay rằng :

— Tâu bầy lên mà qua được tay tướng công ư ? Nếu ý kiến tôi nói ra được tướng công làm, thì không tâu bầy cũng chẳng hại gì ; trái lại, nếu ý kiến tôi không được tướng công theo thì tâu bầy cũng vô ích ! (3).

Năm 1860, quân Pháp từ Sài-gòn đánh tỏa ra các miền khác ở Nam-kỳ. Tại Gò-công Trương Định phát cờ nghĩa đứng lên tổ chức quân đội đánh Pháp. Nghĩa quân Trương Định đã gây cho quân Pháp nhiều tổn thất. Địa bàn của nghĩa quân Trương Định không phải chỉ có Gò-công, mà còn bao gồm cả những đất thuộc ba tỉnh miền Đông. Quân Pháp đã bị nghĩa quân làm cho khốn đốn. Nhưng ở Huế, các triều thần vẫn một mực chủ hòa !

Khoảng đầu năm 1861 khi Vũ Phạm Khải đang ở quê nhà, thì quan tỉnh thần Ninh-bình mời ông lên tỉnh hỏi ý kiến ông về thời sự. Ông nói :

— Bây giờ cần phải giữ vững cõi bờ, mộ quân cần vương hợp lại cho mạnh, như thế mới có thể vãn hồi được.

Ở Phương-tri nghe tin quân Pháp đánh chiếm Biên-hòa, Bà-rịa, ông ngâm ngùi than :

— Một cõi đất gian nan hàng trăm năm mới khai thác được... vậy mà nay chìm ngập vào tay quân giặc !

Năm 1865 Tự Đức gọi Vũ Phạm Khải vào Huế nhận chức hàn lâm thị độc học sĩ làm việc toàn tu ở Quốc sử quán. Ông đến Huế thì gặp Phan Thanh Giản. Lúc này Phan đang bị nhiều người công kích vì đã nhượng ba tỉnh miền Đông cho Pháp. Phan nói với Vũ Phạm Khải :

— Tôi đành là một kẻ có tội muôn đời !

Vũ Phạm Khải nói :

— Sự đó chỉ cần xoay lại một chút mà thôi. Hòa mà có tội, chỉ bằng ta làm ngược lại, tức lấy nghĩa mà xướng xuất thiên hạ, thiên hạ theo ta, thì tội sẽ hết.

Phan lặng người đi hồi lâu, rồi than :

— Khốn nỗi không thể làm gì được ! (4)

Tại sao Phan Thanh Giản lại nói “khốn nỗi không thể làm gì được !” ? Là bởi Phan biết rằng Tự Đức muốn hòa, mà các đại thần trong đó có Phan cũng muốn hòa. Trong trường hợp đó, thì làm sao lại có thể lấy nghĩa mà xướng xuất mọi người !

Khí được triều đình Huế cử giữ chức tổng đốc Vĩnh-long, Phan đã biên thư khuyến Trương Định hạ vũ khí giảng hòa. Trương Định tuyên bố cho Phan biết như sau : « Nhân dân ba tỉnh (Biên-hòa, Gia-định, Định-tường) muốn trở lại tình trạng cũ, đã suy tôn tôi đứng đầu họ. Tôi không thể làm khác điều tôi đang làm. Chính vì vậy mà tôi đã chuẩn bị chiến tranh, và ở đông cũng như ở tây, tôi sẽ kháng cự và tôi sẽ chiến đấu, cuối cùng tôi sẽ đánh bại sức mạnh của bọn kẻ cướp. Nếu ngài còn nói duy trì những điều đã ký kết với bọn kẻ cướp thì chúng tôi sẽ chống lại mệnh lệnh của triều đình... ».

Năm 1867 đô đốc hải quân Pháp là Bô-na (Bonard) từ Sài-gòn đến Huế đòi Tự Đức phải nhượng cho Pháp nốt ba tỉnh miền Tây là Vĩnh-long, An-giang và Hà-tiên. Vấn đề này đem ra để triều đình bàn bạc. Các triều thần nhìn nhau, suy nghĩ. Họ hướng vào Vũ Phạm Khải, mong ông cho biết ý kiến của ông. Vũ Phạm Khải đứng lên nói :

— Lòng tham của giặc không chán, ta đã trót lầm lỗi một lần (5), há còn nên lầm lỗi một lần thứ hai. Nhất định không nên cho chúng nó.

Các quan hỏi :

— Nếu đánh thì làm thế nào cho được vạn toàn ?

Ông nói :

— Phải ở trong vòng nguy nan, vạn chết mới làm ra được cuộc vạn toàn, chứ tôi chưa nghe thấy chỉ ngồi bó tay nói mà có sự vạn toàn được (6).

Nói theo thuật ngữ ngày nay thì “phải ở trong vòng nguy nan, vạn chết mới làm ra được cuộc vạn toàn” nghĩa là phải kháng chiến lâu dài và gian khổ mới đánh bại được giặc. Nhưng triều đình Tự Đức lại không thể bỏ hoàng cung và cuộc đời yên vui để treo đao, lộ liễu kháng chiến lâu dài và gian khổ được.

Vì vậy khi nghe Vũ Phạm Khải nói, ngũ quân đồ thống là Đoàn Thọ hỏi ông:

— Nhưng họ có tàu, có súng, mình làm thế nào mà chống lại được?

Vũ Phạm Khải nói:

— Thế nước Pháp với nước Phổ thì sao? Rồi ông quát lớn:

— Chiến sĩ đời xưa không nói hòa. Chiến sĩ đời nay chỉ nói hòa. Quan võ đời xưa không sợ chết. Quan võ đời nay chỉ một việc sợ chết! Sao đời nay lại khác đời xưa như vậy?

Rồi ông òa lên khóc. Cả triều đình không biết nói ra sao. Mọi người cúi đầu, ủ rũ... (7).

Tại triều đình Huế, vào những năm 50 và 60 của thế kỷ XIX, tiếng nói của Vũ Phạm Khải trước sau không được ai chấp nhận. Nhưng nó là tiếng nói của dân tộc, một dân tộc suốt mấy ngàn năm lịch không hề khuất phục trước kẻ xâm lược. Bức thư của Trương Định viết cho Phan Thanh Giản năm 1863 đã chứng minh như thế. Cuộc kháng chiến của Phan Đình Phùng, Tống Duy Tân, Đinh Công Tráng, Nguyễn Thiện Thuật, Hoàng Hoa Thám v.v... cũng chứng minh như thế.

Vũ Phạm Khải với thuyết chủ chiến của ông, tỏ ra không sợ vũ khí của giặc, không sợ đấu tranh lâu dài và gian khổ. Ông xứng đáng với truyền thống vốn có từ lâu đời của dân tộc: Đấu tranh kiên cường bất khuất chống ngoại xâm cho đến thắng lợi, dù phải kinh qua « vạn chết » cũng vui lòng.

Điểm thứ hai đáng chú ý trong cuộc đời của Vũ Phạm Khải là ý thức trách nhiệm của ông.

Trong triều đình Huế, ông chỉ là một viên quan nhỏ. Thường thường ông làm việc biên soạn lịch sử ở Quốc sử quán. Ông đã làm công tác sử học với một ý thức trách nhiệm cao. Ông là một trong những nhà sử học đầu tiên đã biết tìm tài liệu lịch sử ở ngoài chính sử. Chính ông đã thu thập các sách như *Hiển chương phủ biên lục*, *Bang giao chí*, *Hoàng Lê nhất thống chí*, *Lấy sơn liệt truyện* v.v... để viết lịch sử nhà Nguyễn. Ông còn chú ý đến thần phả, ngọc phả, truyền thuyết trong dân gian. Ông đề công đi thu nhặt cả những giấy tờ vụn vặt trong dân gian để dựa vào đấy mà đánh giá các tài liệu.

Ông là nhân vật biết tự trọng. Bất cứ ở đâu ông cũng giữ nhân phẩm của mình. Ông không biết hạ mình để cầu lợi. Năm 1841, ông được Thiệu Trị cử giữ chức lang trung bộ hình. Làm việc ở bộ này, ông hết sức thận trọng mỗi khi nghiên cứu các bản án. Ông nghiên cứu rất kỹ càng bất cứ bản án nào. Trước hết ông tìm cách gỡ tội cho phạm nhân. Khi thấy không thể gỡ tội được, ông

mới tìm cơ sở để buộc tội. Lời buộc tội của ông, bởi vậy, thường xác đáng. Một lần có một vụ án mạng, quan hữu tư buộc tội lầm. Việc phải đưa ra triều đình quyết định. Trương Đăng Quế, một đại thần đứng đầu các đại thần, cho rằng lời buộc tội của quan hữu tư là đúng. Trước ý kiến của Trương, các quan chỉ nhìn nhau, không ai dám nói gì. Duy chỉ có Vũ Phạm Khải lên tiếng chống lại ý kiến của Trương. Trương nói:

— Tôi phụng chỉ duyệt bản án, tôi quyết ý án ấy.

Vũ Phạm Khải ngang nhiên nói:

— Tôi ở bộ hình, tôi quyết bác án ấy.

Giữa Trương Đăng Quế và Vũ Phạm Khải lời qua tiếng lại, thành ra to tiếng với nhau. Trương tức giận hỏi Vũ Phạm Khải:

— Ông không nghe theo lời tôi à?

Vũ Phạm Khải trả lời:

— Vì pháp luật, tôi không thể theo ngài.

Thấy hai người tranh cãi nhau càng ngày càng gay gắt, Hà Duy Phiên đứng ra hòa giải. Vũ Phạm Khải bảo Duy Phiên:

— Ông định bệnh tôi hay bệnh ông Trương? Nếu ông bệnh ông Trương, thì thiết tưởng địa vị như Trương tướng công, không cần phải ai bệnh cả.

Hoàng Quỳnh đứng đấy, mỉm cười nói:

— Ngày nay lại có người dám trái ý một vị đại thần như thế đấy (8).

Tuy tức giận, Trương Đăng Quế vẫn thăm phục Vũ Phạm Khải. Lần đầu tiên, Trương thấy một viên quan nhỏ dám chống lại ý kiến của một kẻ đứng đầu các đại thần. Vì phục Vũ Phạm Khải, cho nên khi Thiệu Trị hỏi về vụ án, Trương Đăng Quế đã đem ý kiến của Vũ Phạm Khải nói cho Thiệu Trị hay.

Điểm thứ ba đáng chú ý trong cuộc đời của Vũ Phạm Khải là sự quan tâm của ông đối với đời sống của nhân dân. Khi làm tri huyện Quỳnh-lưu, ông có nhiều chính tích và được nhân dân yêu mến. Ông sống rất thanh bạch. Chính Tự Đức cũng biết ông nghèo. Một lần đang nửa đêm, Tự Đức vời ông vào cung, cho ông một trăm lạng bạc và nói:

— Nghe khanh nghèo, trăm cho khanh để phụng dưỡng hai thân (9).

Trong thời gian nghỉ ở quê nhà là làng Phụng-trì, Vũ Phạm Khải đã cùng với Nguyễn Công Trứ hay nói đúng hơn đã kế tục Nguyễn Công Trứ khai khẩn đất bãi biển, biến những bãi hoang vu thành những cánh đồng màu mỡ. Những cánh đồng bao la, những thửa ruộng vuông vắn với một hệ thống nông giang đầy đủ mà ngày nay chúng ta trông thấy ở Kim-

son và ở Yên-mô một phần là do công lao của Vũ Phạm Khải. Xưa kia nhân dân Yên-mô vẫn nói đến công khẩn hoang của Vũ Phạm Khải. Mỗi khi nói đến Vũ Phạm Khải, đề tỏ lòng kính trọng ông, không bao giờ họ nói đến tên họ thật của ông, chỉ gọi ông là « quan các » (10) tức vị quan làm việc ở tòa nội các (vì trong một thời gian dài, Vũ Phạm Khải làm việc ở tòa nội các).

Suốt trong thời gian làm quan, Vũ Phạm Khải rất thanh liêm. Ông vui lòng sống với cái nghèo. Vào những năm 50 và 60 của thế kỷ XIX, các nho sĩ rất mến tài mến đức của ông.

Dưới triều Tự Đức, các sĩ tử ở trường thi hương Hà-nội có thói quen chống lại với các quan trường, và các quan trường cũng coi sĩ tử như thù địch. Trong nhiều kỳ thi hương, các sĩ tử thường làm náo động cả trường thi.

Khi làm phó chủ khảo trường thi hương Hà-nội năm 1867, Vũ Phạm Khải thương yêu sĩ tử, và các sĩ tử cũng rất mến ông. Vì vậy năm 1867 trường thi hương Hà-nội không xảy ra một vụ náo động nào, Vũ Phạm Khải đã

khôi phục được trật tự bằng uy tín và đạo đức của ông.

Nói đến Vũ Phạm Khải còn phải nói đến sự nghiệp văn học của ông. Đó là một đề tài lớn ở đây chúng tôi chưa làm ngay được.

BƯỚC đầu giới thiệu Vũ Phạm Khải với các bạn yêu lịch sử dân tộc, chúng tôi mới nói sơ qua ba điểm đáng chú ý trong cuộc đời của ông.

Cuộc đời của Vũ Phạm Khải thật ra còn phong phú hơn nhiều. Về văn học, về tư tưởng, về thái độ đối với cuộc đời, đối với nhân dân, đối với triều đình và đối với nhiệm vụ. Vũ Phạm Khải cũng rất đáng cho chúng ta chú ý.

Vũ Phạm Khải là một đề tài đáng cho giới sử học chúng ta đi sâu nghiên cứu. Chúng tôi chờ đón những công trình nghiên cứu về Vũ Phạm Khải của những bạn nhìn thấy ở nhà văn thân yêu nước này nhiều đức tính cao quý vốn vẫn có trong dân tộc Việt-nam: Yêu nước, yêu nhân dân, căm thù quân cướp, không sợ vũ khí của chúng, cương trực, luôn luôn vui với cuộc sống thanh bần...

Tháng 11-1971

Tiêu sử VŨ PHẠM KHẢI

VŨ PHẠM KHẢI là người làng Phượng-trì, huyện Yên-mô, tỉnh Ninh-binh. Ông sinh năm 1807, năm 1831 đỗ cử nhân.

Năm 1833 ông được phái vào hậu bổ ở Nghệ-an. Tại đây, ông nổi tiếng là nhân vật có văn tài đặc biệt. Ông có tài xuất khẩu thành chương, miệng đọc cho người khác chép, nhiều khi người chép viết không kịp những câu vẩu do ông ứng khẩu đọc ra.

Năm 1836, Vũ Phạm Khải được cử làm tri huyện Quỳnh-lưu. Năm 1838 ông được gọi về Huế giữ chức đồ sát viện lễ khoa cấp sự trung.

Năm 1841 khi Thiệu Trị mới lên ngôi, ông được thăng lên chức lang trung bộ hình.

Năm 1844 ông được cử giữ chức hàn lâm viện thị độc học sĩ, làm việc tại tòa nội các.

Do thẳng tính và hay chỉ trích bất cứ ai phạm lỗi, dù người đó là quan to, Vũ Phạm Khải bị nhiều người ghét. Phan Thanh Giản là một đại thần rất ghét ông. Phan đã đàn hặc Vũ Phạm Khải và yêu cầu Tự Đức cách

chức ông, vì ông hay nói phạm đến nhiều nhân vật quan trọng ở triều đình. Vũ Phạm Khải bị Tự Đức giáng chức. Sau đó, ông xin nghỉ để về quê thăm cha mẹ. Năm Tự Đức thứ 9 (1856), có chỉ của triều đình vời Vũ Phạm Khải vào Huế nhận chức mới.

Năm 1858 tàu chiến Pháp và Tây-ban-nha đánh Đà-nẵng, năm 1859 đánh Sài-gòn. Trong triều đình, các đại thần đều chủ trương nên giảng hòa với Pháp. Vũ Phạm Khải đứng lên phản đối. Ông viết sớ và bài « Hòa nhưng luận » vạch ra những lẽ phải kháng chiến chống Pháp đến thắng lợi.

Trong triều đình Huế từ năm 1858 đến năm 1871, Vũ Phạm Khải tiêu biểu cho cái ý chí không khoan nhượng với giặc, phải động viên nhân dân đứng lên đánh giặc để bảo vệ đất nước.

Năm 1866, Vũ Phạm Khải cùng các bạn làm xong bộ *Đại Nam thực lục chính biên đệ nhị kỷ*. Năm 1867, ông khởi thảo bộ *Đại Nam thực lục chính biên đệ tam kỷ*.

Ngày 22 tháng 12 năm tân mùi (1871) Vũ Phạm Khải mất tại Huế trong cảnh nghèo khó giữa lúc bọn quyền thần đang tìm cách đưa ông vào chỗ chết.

Tự Đức phải cho con ông là Vũ Kế Xuân ba mươi lạng bạc để lo việc tang ma.

(1) *Đông Thanh tạp chí*, số 70, ngày 15-4-1933.

(2) Theo *La succession de Thiệu Trị* của Bùi Quang Tung thì sau khi Thiệu Trị chết,

Trương Đăng Quế đã âm mưu đưa con thứ của Thiệu Trị là Hồng Nhậm lên kế vị để có cơ hội nắm lấy mọi quyền hành. Chính vì vậy mà Hồng Bảo là con trưởng Thiệu Trị bị gạt ra, mặc dầu Hồng Bảo không có tội lỗi gì.

(3), (4), (5), (6), (7), (8), (9) Theo Trúc Khê tạp chí *Tri tân* tháng Tám và Chín 1945.

(10) Cho đến ngày nay, ở Yên-mô, nhân dân vẫn gọi Vũ Phạm Khải là « quan các ».



VƯỢT NGỤC LẦN THỨ HAI

(HỒI KÝ)

NGUYỄN TẠO

*Hơn mười năm trước, đồng chí Nguyễn Tạo, một cán bộ cách mạng đã ở tù và vượt ngục nhiều lần, đã viết tập hồi ký **Sống đề hoạt động** được nhiều người chú ý và hoan nghênh. Trong **Vượt ngục lần thứ hai** mà chúng tôi bắt đầu đăng trên tạp chí **Nghiên cứu lịch sử** từ số này, đồng chí Nguyễn Tạo tiếp tục thuật lại các hoạt động của mình và của các chiến hữu. Các hoạt động này có liên quan đến các hoạt động đã miêu thuật trong **Sống đề hoạt động**, nhưng không trùng lặp với các hoạt động đó.*

Chúng tôi giới thiệu để các bạn hiểu thêm về tâm tư, tình cảm, ý nghĩ và việc làm của các chiến sĩ cách mạng thời trước.

Tạp chí NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ

BẦY NĂM CHUẨN BỊ...

Bị giặc bắt lần thứ hai (4-1934), sau hơn mười tháng giam cầm ở các sở mật thám Thanh-hóa, Hà-nội, Hà-đông, tôi mới được giải sang xà-lim Hỏa-lò Hà-nội. Tôi rất vui mừng được gặp một số đồng chí cũ. Ở xà-lim, tôi đã cùng các đồng chí rút chân khỏi cùm, leo lên cửa sổ, chúng tôi kiểm điểm lại những việc bảy chúng tôi đã sống và hoạt động trong mười sáu tháng vượt ngục.

Sau bữa ăn tối, lính «ma-tà» cùm xích phạm nhân, khóa cửa xà-lim, tên gác-điêng tây đi kiểm tra một lượt, khóa trái cửa sắt để «chú ma-tà» ở lại xóm xà-lim với chúng tôi. Đó là thời gian thường lệ «công dân» xóm xà-lim mở trộm khóa rút chân ra khỏi cùm sắt.

Một hôm tôi vừa rút chân khỏi cùm nhảy lên cửa xà-lim thì tên Điện, một «ma-tà» mới nhập ngũ, mặt đen sì, hai mắt trắng dã,

kiêu ngạo, lắc các chưa hiểu tập quán của xóm xà-lim, chạy ra bấm chuông «báo động».

Tôi còn say mê một mẫu chuyện «vượt ngục» thì đồng chí Thâm (giáo viên Phủ-lý) ngồi gác, tay cầm một cái gương nhỏ, phản chiếu mọi hoạt động từ cửa sắt vào xà-lim, hô to: Cơm! Cơm! Khẩu hiệu báo động. Tôi vội từ trên cửa song nhảy xuống, dứt hai chân vào cùm khóa chặt lại.

Một đoàn «đầu trâu, mặt ngựa» (1) tay hoa súng sáu rầm rập kéo tới. Chúng không bắt được quả tang tôi ở ngoài cùm, nhưng chúng biết đích xác tôi đã tháo cùm.

Chúng không dám hành hung, vì sợ tôi hét lên, thì cả dãy xà-lim rồi cả các trại tù sẽ «hò la» hưởng ứng — một người la lên toàn thể hưởng ứng — đó là những chuyện đã xảy ra coi như thường lệ trong Hỏa-lò. Chúng trợn mắt, nhểc móc, chửi đồng, rồi đóng sập cửa xà-lim rút đi, để lại cho tôi một cái

ở khóa như một cục sắt nguội chắc nịch thay vào cái khóa cũ.

Tôi đã lắc, tôi đã giật, tôi đã nạy bầy, tôi đã xoay đủ ngón, nhưng cái ổ khóa tại ác vẫn u lý... Tôi thất vọng, cả buổi mặt đầm chùi, ngồi nhìn vào cái ổ khóa! Làm sao mở ra được? Bị cùm liên miên suốt đêm ngày, hai ống chân cứ thẳng đờ, đầu gối không được một phút nào co duỗi, thì chỉ cần hai tháng, khi tháo ra, người bị cùm chỉ còn bỏ được bốn cẳng, hoặc ngồi lê đít mà đi.

Lại còn cái hình phạt, mỗi ngày tôi phải vặn trái hai chân, cúi xuống gằm sần, kéo cái thùng ỉa (ti-nét) bằng tôn, cao độ ba mươi phân, đặt lên sàn nằm — chống hai tay rất vất vả leo lên cho được trên miệng thùng để cho nó ngọam hẳn vào da thịt! Mỗi lần đi ỉa cũng là một lần bị tra tấn.

Trong hai ngày liền ngoài giờ ngủ ra, tôi cứ ngồi thẳng người chờ hai chân chằm chú, trông vào cái ổ khóa cùm, cái ổ khóa tại ác nó đã làm cho tôi khổ sở.

Nhớ lại (tháng 6-32) chúng tôi bốn anh em bị nhốt ở xà-lim nhà pha Hải-phòng — chúng tôi bị cùm một chân suốt đêm ngày —, mấy ổ khóa cùm, chúng tôi đều mở được. Hôm sau chúng «tặng» chúng tôi một loại khóa «Yale» rất chắc chắn — chúng tôi đành bó tay. Nhưng rồi tôi nghĩ ra một kế cứ mỗi bữa ăn tôi để dành bốn năm hạt muối trắng, hòa với mấy giọt nước, nhỏ vào miệng khóa. Sau mấy ngày bộ phận lò-xo bị han rỉ, không mở được, chúng đành dùng búa đập tan cái ổ khóa «Yale» vững chắc.

Ở nhà tù Hải-phòng, mỗi ngày còn được mở khóa ra sân chơi nửa giờ, còn ở Hỏa-lò bị cùm liên miên suốt tháng, suốt năm, thì bỏ muối vào khóa còn giải quyết được gì? Ngày thứ ba, hai đầu gối đã bắt đầu nhức mỏi. Tôi vẫn chưa tìm ra phương kế...

Hôm ấy, ngày vệ sinh, tờ mờ sáng «ma-tà» đã phải mở cửa cho «cóc-vê» (2) tù thường, cởi trần truồng, vào lấy «ti-nét» và lau rửa xóm xà-lim.

Anh Đức án chém, một thường phạm bị nhốt cách tôi ba phòng, vội chạy sang thăm người láng giềng bị nạn. Ló đầu vào nhà tôi, thấy «ổ khóa» anh ta cười, bảo nhỏ tôi:

— Ấy ổ khóa này trước nó khóa tôi, tôi đã có sẵn chìa khóa.

Anh Đức chạy về, nhanh như cắt trở lại, đưa cho tôi một mẩu thép rất mỏng, đã dũa nhiều răng. Tôi phấn khởi, nắm chặt cái chìa khóa quý hóa đó vào giữa lòng bàn tay, ước ngay vào miệng khóa. Cái ổ khóa tại ác đã rất hiền từ nhượng bộ. Tối hôm đó tôi

lại nhảy lên cửa xà-lim báo cáo tiếp về công tác vượt ngục.

Cụ Tạng, một cai «ma-tà» trạc ngoài năm mươi nhưng vạm vỡ khỏe mạnh, đã nhiều kinh nghiệm gác tù cộng sản, vào gác, thấy tôi chêm chệ ngồi trên cửa xà-lim, cụ cười đôn đả nói:

— Thôi, ông Tây cũng chịu bó tay với ông «Độn thổ», nhưng «cậu» cần thận nhé.

Rồi cụ đề mặc cho chúng tôi báo cáo chuyện vượt ngục cho anh em nghe.

Đồng chí Phạm Quang Lịch giành: — Để tao nói trước.

Đồng chí Phạm Quang Lịch sinh năm 1901 quê làng Nam-huân, huyện Kiến-xương, tỉnh Thái-bình, trong một gia đình địa chủ. Từ 17, 18 tuổi anh đã quan hệ mật thiết với nông dân giúp đỡ nông dân, tập hợp nông dân chống lũ cường hào nắm chính quyền trong xã, trong huyện.

Từ vụ án Phan Bội Châu 1925, anh giác ngộ phản đế. Anh giúp đỡ mọi người, mọi tổ chức chống thực dân. Đến 1927 anh vào Thanh niên Cách mạng đồng chí Hội. Năm 1928 anh tham gia Tỉnh bộ Thái-bình Việt-nam Thanh niên Cách mạng đồng chí Hội.

Bố anh chết sớm, nhưng ruộng đất tiền của vẫn trong tay bà mẹ già anh quản lý.

Từ tham gia cách mạng, anh tìm mọi cách đem ruộng đất cấp cho những đồng chí nghèo, dành hoa lợi một số đất ruộng cho quỹ tài chính Huyện ủy, Tỉnh ủy. Anh dùng đủ mọi cách kiếm tiền cho cách mạng. Anh đào bới khắp nhà. Anh bữa tử xoay tiền. Anh bố trí bắt cóc con đẻ mình, để bắt mẹ chuộc! Bà mẹ đau khổ đã sinh ra một đứa con «phá gia chi tử». Bà thường than phiền.

Tháng 4-1930, nông dân Kiến-xương bị đói nghiêm trọng, anh tập hợp và chỉ đạo hơn hai ngàn người đem về nhà anh và nhà Hai Lộc, chủ ruộng anh, chia thóc và đốt văn tự. Mấy hôm sau anh lại lãnh đạo hàng vạn người tới nhà Bát Song, anh vào gặp trực tiếp ông chủ xin cho dân vay thóc. Bát Song nói: «Anh muốn vay phải có văn khế văn tự, có lý trưởng chánh tổng áp triển chứng nhận. Có phải anh lòi hàng vạn người ủa tới nhà tôi gọi là đi vay!» Anh Lịch chạy ra hô to: «Mời đồng bào vào lấy thóc!»

Như nước vỡ bờ, nhân dân ủa vào những kho thóc lớn của nhà đại địa chủ.

Anh bị kêu án 8 tháng tù về vụ «vay thóc» nhà Bát Song (bản án ngày 9-10-1930).

Cuối năm 1930, Đặng Trần Quý tức Quý Béo, một thợ may ở thị xã Thái-bình, bị bắt

tình nghi cộng sản. Tổng đốc Thái-bình ra điều kiện cho Quý Béo muốn thoát chết thì phải khai cho Phạm Quang Lịch tuyên truyền tổ chức nó vào Đông-dương cộng sản Đảng. Đồng chí Lịch bị bắt vào tháng 11-1930. Bị tra tấn cực hình, nhưng anh vẫn giữ vững tinh thần cách mạng. Tòa án Thái-bình kết án anh 20 năm khổ sai.

Ở trong tù anh luôn luôn bàn tính kế hoạch trốn ra gây lại phong trào cách mạng ở ngoài. Ngày 24-12-1932 anh cùng 6 chúng tôi vượt khỏi Hỏa-lò Hạ-nội.

Ra khỏi nhà tù được 10 tháng, anh đã liên lạc được với các đồng chí ở Côn-đảo hết hạn tù vừa về bắt mới với các cơ sở cũ còn sót lại, tổ chức đồng chí mới xây dựng lại 11 chi bộ xã, trong nhiều huyện Thái-bình.

Anh đã cùng anh em thành lập được Tỉnh ủy lâm thời Thái-bình vào tháng 6-1933.

Gồm đồng chí Nguyễn Danh Đới: Bí thư, đồng chí Phạm Quang Lịch: Tài chính, đồng chí Nguyễn Mạnh Hồng: Tuyên truyền, đồng chí Nguyễn Văn Năng: Giáo dục, đồng chí Bùi Thị Tiến tức chị Hiền (Hàng-nón): Giao thông.

Tỉnh ủy lâm thời đã ra được hai số tạp chí "Đỏ" in lại các tài liệu lấy từ trong Hỏa-lò ra: Luận cương; Duy vật; Cộng sản nhập môn; Vấn đề đấu tranh; Vấn đề Tổ quốc. Tỉnh ủy lâm thời còn đang chuẩn bị mở Đại hội Đảng toàn tỉnh thì anh Lịch bị bắt cùng với 111 đảng viên và quần chúng ngoài đảng.

Vào xóm xà-lim Hỏa-lò, trước ngực anh mang số tù 7014 và hai cái án ba mươi năm khổ sai của đế quốc Pháp. Trong ngực anh mang những lá phổi đầy "vi trùng cốc"... Nhưng anh Lịch vẫn lạc quan tin tưởng vào tương lai của dân tộc, tin tưởng vào lý tưởng cách mạng mà anh đã trọn đời hy sinh chiến đấu cho nó.

Đồng chí Phạm Quang Lịch đã hy sinh trong nhà tù Sơn-la ngày 30-3-1937.

NGỒI trên mảnh ván trong cánh cửa xà-lim, hai bàn tay gầy gò bám vào song sắt, anh Lịch kể chuyện cho chúng tôi nghe quá trình mười tháng anh hoạt động ở ngoài. Anh nói: — Trốn khỏi nhà tù, sau hai hôm ở làng Thành-thị (Phủ-lý), chúng ta chia làm hai nhóm: Mầu — Tuyển ở lại chuẩn bị về Nam-định còn ba chúng mình: Đàm, cậu và mình, được Đông Sơn dẫn đường đi về Ninh-bình. Đi được một buổi, chúng mình bàn lại phải có đưa trở về Phủ-lý, để bắt liên lạc với cơ sở Thái-bình. Do đó mà mình được anh em cử trở lại Phủ-lý.

Gần tối, mình vừa thất tha thất thểu về tới đầu làng Thành-thị. Một tên trương tuần từ trong điểm canh, tay cầm giáo chạy ra quát:

— A! Đứng lại! Có phải vượt ngục Hỏa-lò về không?

Mắt mình như lóe đom đóm, toát mồ hôi trán. Không ngờ buổi sáng ra đi chưa có canh gác gì, thế mà buổi chiều đã có lệnh các làng, xã phải canh gác cẩn mật "truy, xét, bắt bẫy tên tù vượt ngục Hỏa-lò"!

Mình cố bình tĩnh giả vờ than thở: "Khốn nạn! Tôi đau bại cả hai chân, đến đây đi cắt mấy chén thuốc!". Mình vừa nói, vừa lễ bước chui thẳng vào điểm canh.

— Các bác! Có nước cho lão một ngụm, có thuốc Lào cho lão một liều. (Anh Lịch mới 31 tuổi đã râu dài, già nua như ông lão 50 tuổi) Mình nói rồi kể lể: — Đi bói, đi toán động mồ, động mả, ma quỷ làm tội, vợ đau con ốm, thân mình bại liệt.

Năm chú tuần canh ngồi há mồm nghe mình kể chuyện ma, chuyện quỷ, thế rồi mình lại lết đi... Về tới nhà ông Lang Diêm, mình báo Tuyển, Mầu mỗi đứa chuẩn một đường, đứa này bị bắt may ra còn đứa khác.

Mình bỏ áo the khăn nhiễu, cạo nhẵn bộ râu, mặc một bộ quần áo nâu cũ rách, đội nón, mang tời và xách một cái giỏ bắt cua. Thế là ngay đêm hôm đó, chú Năm em ông Lang Diêm, dẫn đường tắt đồng, mình thoát khỏi làng Thành-thị.

Nói được một chốc anh Lịch ho rũ rượi một thôi. Anh lau nước mũi, nước mắt, rồi lại tiếp:

— Vội vàng chuẩn, mình không nghĩ gì đến tiền nong, lương thực. Chủ nhân gói cho năm cái bánh giày nhỏ, mình buộc vào đầu gậy vác đi. Đêm đã khuya, khát nước khô cổ, ruột gan cồn cào đói, giá lạnh buốt xương, mình tự bảo mình: ta cứ ngủ một giấc thì sẽ quên đói, quên khát. Vừa vặn gặp một cái miếng nhỏ ở giữa đồng, mình chui vào đó, giãi tời nằm ngủ.

Sáng hôm sau ngủ dậy: năm cái bánh giày biến mất! Không ngờ cả đàn chuột đồng, rủ nhau cõng hết gia tài của mình! Mình tiếc ngơ tiếc ngầu, nghĩ bụng đêm qua chén trước đi vài chiếc có phải khôn ngoan không? Mình lại vác gậy, xách giỏ mang tời đội nón, rết run lập cập lần đường về quê hương Thái-bình. Mình vừa đi, vừa tính lại những cơ sở có thể tin cậy, mà địch không thể biết được để bao vây, truy lùng.

Suốt một ngày bụng đói, cật rét không tìm ra được một vật gì bỏ vào miệng. Gần tối

minh chui vào một cây rơm, trên một bãi tha ma ở giữa đồng, lót rơm, nằm ngủ. Ở rơm êm, ấm, nhưng đói bụng quá, không làm sao ngủ được. Đêm khuya, sáng trăng, mình ngạc nhiên thấy những con gì nhí nhỏ, nhảy quanh đồng rơm. Mình nhẹ nhàng bò dậy, trượng rún mắt trông: Éch! Éch! Hàng chục con éch to nhỏ! Mình rón rén bò ra. Mấy chú éch cũng không ngờ có ông địa chủ Năm nghỉ trong đồng rơm nên mình nhanh tay chộp được ba con. Sướng quá! Mình ngồi chờ. Sáng sớm, buộc ba con éch quây đầu gậy, mình lần lên đường cái quan

Đi được vài cây số thấy một cái lều trong có một bà già bán cơm. Mình vào xin đổi ba con éch, được một bát cơm và mấy cọng dưa. Ăn xong, bụng vẫn đói, nhưng hai mắt đã thấy sáng ra, tay chân bớt run rẩy, uống một bát nước rồi lại mang tới, đột nón rách đỏ vác gậy ra đi...

Hôm sau cửa sắt lớn vào giầy xà-lim vừa khóa, anh Hào Lịch đã gluc chúng tôi mở khóa cùm leo lên ngồi trên mảnh ván trong cánh cửa xà-lim, nghe anh nói tiếp:

— Hôm nay mình kể một mẩu chuyện mật thám theo dõi, cho các cậu nghe.

Mình vẫn đóng bộ quần áo nâu rách, tay xách giỏ cua mang tới đội nón, nhón mồm, nhủu mắt, tay chân nhuộm bùn như một lão ăn mày, đi vào chợ Rừng Nam-định. Mình định bụng tìm cho được một người bà con, vì dân làng Nam-huân thường tới mua bán vảo các phiên chợ Rừng.

Đi hết giầy hàng này tới giầy hàng khác, chưa tìm thấy một người quen biết nào. Mình chột dạ khi thấy một cô gái theo riết mình, cách sau lưng độ vài trăm thước. Mình cố đánh lạc hướng, lẩn vào những giầy hàng đông người, nhiều hàng cồng kềnh như bỏ bịch, lọt cả vào những đường lầy lội rác bần. Người đàn bà vẫn lẻo đẻo theo hút. Mình đoán có lẽ mật thám! Mình đi nhanh ra khỏi chợ. Cô kia vẫn đuổi theo. Ra đến khoảng đường vắng, cô ta vẫn như say mồi, không chịu bỏ. Mình càng cố rảo bước, nó càng cố chạy theo!

— Bác ơi! Bác ơi!

Đột nhiên nó gọi to, mình lơ như không nghe tiếng. Mình nghĩ bụng nếu con nhãi này muốn giở trò gì, đường vắng tao sẽ cho mày một bài học. Mình rẽ vào ruộng lúa, ngồi xuống, vờ đi ngoài. Cô kia, tới nơi đứng chờ! “Được tao cứ lên, xem mày làm gì. Tao đã có sẵn cái gậy”. Mình nghĩ bụng.

Vừa lên đường cái, cách mấy bước, thấy

cô ta lau nước mắt, vừa cười vừa mếu, áp ứng hỏi:

— Anh không nhớ em à?

Mình rất ngạc nhiên, một cô gái không bao giờ quen biết, trạc độ 25 tuổi, áo lụa nâu dài, bó ngoài một áo cộc bông vải đen, đã sờn rách, quần thâm, guốc cao gót, đầu chít khăn đen, trùm khăn mờ quạ, mặt trái xoan trắng trẻo thùy mị, nhưng có một vẻ buồn sâu xa ngượng ngùng, vành mắt thâm quầng, lưng trông nước mắt.

Mình tiến lên đứng sát trước mặt, nói:

— Tôi là kẻ ăn mày, ăn xin, có nhầm rồi!

— Không! Em không nhầm được, em không thể quên được anh! Anh Hào Lịch ơi, chỉ anh quen em thôi!

Cô gái cúi mặt xuống, nước mắt chảy ròng ròng, vùi lấy vạt áo bụng mặt khóc nức nở.

Cô ta gọi đúng « tên cúng cơm », mình giật nẩy mình, nhưng thấy cô ta khóc, cũng ái ngại. Mình vội hỏi:

— Cô là ai? Tại sao cô khóc?

— Em là Duyên nhà mụ Nhung, phố An-tập Thái-bình. Anh trước kia thường tới hát cô đầu. Anh định lấy em làm vợ ba, anh còn nhớ không?

Cô Duyên sắc đẹp, hát hay, hiền hiền rõ nét trong trí nhớ của mình, mặc dầu đã 5 năm nay, từ tham gia cách mạng (1927) rồi bị tù mình không đi hát cô đầu nữa. Mình vội hỏi dồn dập:

— Tại sao em lại nhận ra anh? Tại sao em lại ngồi trong chợ Rừng? Tại sao em lại sâu thăm tiểu tụy như vậy?

Cô Duyên buồn rầu nói:

— Anh bị tù, em bỏ nghề cô đầu, cùng một bạn gái bỏ lâu xanh, ra làm nghề bán lê-ghim (3) ở chợ Rừng. Em xem báo biết tin anh vượt ngục, nên cố ý mong tin anh. Hôm nay thấy anh đi qua trước hàng, mặc dầu anh cải trang, em vẫn nhận ra anh ngay... Cô Duyên lau nước mắt nói tiếp — Chắc anh khổ lắm. Em dành dụm được 28 đồng bạc vốn, chỉ mong gặp anh để giúp đỡ anh.

Duyên lấy gói tiền buộc thật chặt trao cho mình. Mình cảm động vô cùng, không ngờ một cô đầu mà thủy chung như vậy. Mình không nỡ nhận số tiền vốn ít ỏi của nó. Có lẽ nó đã phải dành dụm suốt năm!

— Rất cảm ơn lòng tốt của em. Mình cảm động run run nói — Anh không túng thiếu đâu!

Cô ta nằn nì:

— Anh cầm lấy cho em vui lòng. Em không chết đói đâu. Nếu có đói, sau này gặp chị Hai, em sẽ xin chị cũng được.

Mình nghĩ ngay, nhờ Duyên có thể liên lạc

được với vợ hai mình. Nhưng thâm tâm mình vẫn ngờ ngợ, nếu nó là nhân viên mật thám cao tay, bày trò lừa mình thì sao? Minh hỏi thăm đời sống, nơi ăn, chốn ở để biết rõ nhà và hiểu thêm nó. Cầm tiền, mình cầm ơn, rồi từ giả ra đi. Trời chiều, giá lạnh, cô Duyên vẫn thơ thẩn đứng mé đường trông theo, cho tới khi mình khuất bóng.

Năm hôm sau, mình tới một xóm gần chợ Rừng nghèo đói, tìm vào nhà cô Duyên. Minh đóng vai ông chú họ, từ nhà quê ra thăm cháu. Hai chị em Duyên vui vẻ tiếp đón. Minh chén một bữa bún ốc no nê. Đời mình chưa thấy bữa ăn nào tinh cảm, ngon lành như vậy.

Một gian nhà tranh vách đất đồ nát. Cả nhà chỉ vắn vắn có một cái giường tre, làm mọi việc: tiếp khách, ăn cơm, nằm ngủ... và hàng ngày còn chứa rau xanh...

Hai chị em sẵn sàng nhường cái giường độc nhất cho ông chú. Minh từ chối, chui xuống cái túp bếp điều tàn, không có phen vách, cũng vừa rộng rãi bằng cái giường. Minh sắp ba ông bếp vào một góc. Sẵn bó rơm, giải ra, mượn một chiếc chiếu, mình cuộn tổ sâu nằm mà không làm sao ngủ được!

Anh Lịch nói đến đây, tôi cười, hỏi: — Thế cậu bỏ rơi vợ ba cậu ả!

— Khốn nạn những thằng công tử con nhà giàu, đi hát cô đầu, hứa hươu, hứa vượn. Không ngờ trong xóm bình khang lại có kẻ thủy chung như vậy. Và chính trong gian khổ người ta mới có cái sung sướng hiểu rõ được lòng dạ con người. Như bắt gặp một hạt ngọc quý giá lù lù dưới đồng bùn đen, mình thương, mình quý nó vô cùng. Tình cảm mãnh liệt đó đã đè nén, tiêu tan cả lòng dục. Gần suốt đêm mình không ngủ, lòng mình bồn chồn đau xót, trong xã hội không ai ngờ có những quả tim vàng trong con người tàn tạ, trong túp lều bệ rạc, trong xóm điều tàn này!

Sáng hôm sau, tờ mờ sáng mình ra đi. Trời giá lạnh, cô Duyên lẽo đẽo đưa cháu mình mấy cây sớ. Minh giục nó gối lại, nhưng nó trợn mắt nhìn như không muốn bỏ rơi mình giữa đường. Chốc chốc nó chỉ sụt sùi áp úng nói:

— Anh không cần lo cho em. Anh phải lo nhiều cho anh! Anh hết sức cần thận anh nhé!

Minh cũng muốn nói chuyện an ủi nó nhiều. Nhưng cả đoạn đường mình cũng chỉ dặn nó được một câu:

— Em nên tìm một người công nhân hiền lành chất phác làm bạn em ả!

Nghỉ một lát, anh Hào Lịch kể tiếp:

— Từ Nam-định về Thái-bình, mình phải

tránh bến đò Tân-đệ vì thế nào cũng có mặt thám và khố xanh gác. Lần xuôi bờ sông, mình qua sông Hồng ở bến đò Búng. Lên đường cái, mình vừa lủi thủi đi vừa suy nghĩ, ruột gan như tơ vò, không biết rồi sẽ nên "cơm cháo" gì không, hay chỉ chịu đói chịu rét, ngủ bờ, ngủ bụi rồi lại sớm chui vào tù...

Như linh tính báo nguy, mình quay đầu lại: thấy xa xa một lũ ngựa nghèo, khố xanh, khố lục, súng cầm lưỡi lê, lúc nhúc tiến lên. Minh biết ngay, nó lại đi vây một làng nào đó, lùng bắt bầy tên tù vượt ngục!

Minh cứ thần nhiên, thông thả đi xuống bờ ruộng, xắn áo thọc tay vào các hang cua, quay lưng về đường cái. Mấy thằng quần, đội khố xanh, mình đã nhẩn mặt ở nhà tù Thái-bình. Mấy thằng Tây, mấy thằng mật thám Thái-bình, cả tên tri phủ Kiến-xương nữa, vội vã kéo nhau đi sau lưng mình. Chúng rầm rộ kéo qua, mình lại mò lên đường cái, điềm nhiên ngồi cười thắm, tự bảo: « Đỡ chó mù, ông ngồi đây mà không thấy ».

Rồi mình lại lo lắng, suy nghĩ, nhớ lại các cơ sở cũ, tìm cho được một chỗ ăn náu. Nhưng ở cái đất Thái-bình, đất truyền thống chống ngoại xâm này, thì làm sao nó dễ cho mình yên thân ăn náu, hoặc đi tổ chức vận động cách mệnh được! Thế nào cũng phải chuyển đi xứ khác, tỉnh khác. Nhưng ai biết được vùng nào nó không lùng sục?

Minh nhớ ra mùa xuân 1930, mình đã bí mật tới nhà một quần chúng bần nông ở gần đầu đây, chỉ định anh ta làm đội trưởng lãnh đạo quần chúng địa phương, theo mình đi « vay thóc ». Một cách ba năm nhưng mình phải lần mò suốt cả buổi chiều mới tìm ra đường lối. Nhưng phải đợi trời tối, mình mới dám vào. Chó trong xóm thấy động sủa vang lên! Minh thấy rợn rợn sống ớn. Nhưng phải định thần, lần mò, đi vào trước thềm nhà.

Minh gọi nho nhỏ:

— Anh Cu... Anh Cu.

— A! A! Trong nhà có tiếng trả lời!

Đúng là tiếng tịt mũi của anh Cu... Trong người mình thấy nhẹ nhõm, phần khởi, tìm bót đập. Anh Cu vừa kéo cái liếp phen cửa vừa nói:

— A! a! mà đi « xơi » khuya thế... ế!

Bước ra sân, dưới ánh trăng lơ mờ, anh Cu... cố gương mặt trông sát mặt mình. Minh ghé miệng vào tai anh ta nói nhỏ:

— Hào Lịch! Hào Lịch!

Anh Cu, à lên một tiếng, rồi hai tay run lẩy bẩy nắm chặt lấy tay mình khóc nức nở:

— Ngại ời! Ngại ời! Khổ lắm ngại ời!

Minh vội ôm đầu anh ta vào ngực khuyên:

— Nói nhỏ nhỏ, đừng khóc! Gọi tôi là anh là chú!

Anh Cu lại thở, lại nghẹn ngào:

— Bác ơi! Bác ơi! Bác khổ lắm bác ơi! cháu cũng khổ lắm Bác ơi! Bác cứu cháu mấy!

Anh Cu xuyết xoa than thở rồi như mất trí, không biết xử sự ra sao nữa.

— Vợ con anh ở đâu! Có ai trong nhà không? Mình hỏi nhỏ.

Anh Cu lại òa lên khóc:

— Ba đưa con chết mất cả. Vợ ốm liệt giường liệt chiếu!

Mình ngậm ngùi, nhưng cũng yên tâm, cầm tay anh Cu bảo:

— Trời lạnh lắm, ta nên vào nhà!

Không có đèn có dầu, anh Cu vội vàng đi rút rơm nhóm lửa. Ngọn lửa đã rọi sáng cái lều tranh vách đất, một gian hai chái điều tàn lạnh lêu của anh Cu. Chai Cu... nằm trên chiếc chõng tre kê sọt vách chái đầu kia, đắp chiếu rên khừ khừ như không còn hiểu được có ông khách lạ tới nhà.

Gian giữa là cái giường tre của anh Cu với một đôi chiếu rách nát, vừa để nằm, vừa để đắp. Chái đầu này là bếp nước, lũng cũng những cái niêu đất, vại nước, ống tre đựng muối và một đồng khoai lang. Ngoài ra như không còn một tí gì nữa.

Anh Cu... hơn 30 tuổi, tóc hoa râm bù xù, bộ mặt hiền từ, ngây ngô, đen sạm, ngảng lên trông mình lưng trông nước mắt, rồi lại cúi mặt xuống sụt sịt, lấy tay quạt nước mắt, nước mũi, như trẻ con. Anh mặc bộ quần áo cộc nâu ngả cũn cởn để lộ bắp chân, bắp tay chằng nịch, cháy nắng. Anh Cu xuyết xoa đứng lên ngồi xuống, chốc lại nói:

— Khổ! Khổ! Khổ quá!

Anh Cu còn lo lắng bối rối việc gì? Mình bảo:

— Anh cứ yên tâm, ngồi nói chuyện.

Anh Cu cúi gằm mặt xuống vừa khóc vừa nói:

— Chắc bác đói lắm, khổ quá không có một hạt gạo, một con gà... Xin bác ngồi đây, cháu chạy đi tìm vay bà con vài bát gạo, và ít ra cũng phải có chút gì cho bác ăn cơm! Rồi anh vội vàng đứng dậy ra đi.

Mình cầm chặt tay anh Cu, kéo ngồi xuống nói:

— Anh không lo, tôi không đói, chúng ta luộc một nồi khoai là đủ. Anh không nên đề xóm giềng biết nhà anh có khách.

Anh Cu đột nhiên tỉnh táo, vội vàng đi rửa

khoai sắp vào nồi đất to tương, vừa đun lửa vừa nói:

— Bác bị bắt, bà con nông dân, ai cũng tiếc. Đi chợ đi làm quen biết gặp nhau, ai cũng trông trước trông sau, bảo thăm nhau: « Tôi nghiệp, thế nào thằng Tây cũng giết mất Bác Hào Lịch ». Năm nào mùa/màng thất bát, cơm cao, gạo kém thì nông dân lại nhắc đến Bác nhiều. Ba tháng nay nhà cháu chỉ ăn khoai, mà nhiều bà con nông dân cũng chả có hạt cơm nào. Mấy hôm trước bà con gặp nhau đều thì thăm báo cho nhau biết bác Hào Lịch đã trốn khỏi nhà tù. Ai cũng mừng trong bụng và tin rằng thế nào Bác, cũng về cứu dân đói Thái-bình. Bác cũng đem dân đi vay thóc. Thế rồi bác về đây thật!

Anh Cu không khóc nữa. Khoai chín, anh bắc nồi khoai ra, mình ăn luôn mấy củ ngon lành.

Mình phải dặn đi dặn lại anh Cu:

Không được nói cho một ai biết tôi đã về địa phương này — Và từ nay gọi tên tôi là « Bác Tư ». Rồi mình tự nghĩ hỏi thăm đời sống bà con nông dân, hành động của lý trưởng, chánh tổng, bọn tay chân Pháp trong vùng, tin tức của các cơ sở quần chúng. Mình dò hỏi xem anh Cu còn quen biết ai ở tỉnh khác. Anh Cu cho biết có một người anh con ông bác đi cây ập ở tỉnh Ninh-bình. Mình vặn hỏi tự nghĩ, biết rõ ông anh trước đây cũng trong đội quân đi « vay thóc ». Mình bảo anh Cu: « Cậu cần bị canh tư lên đường đi Ninh-bình ». Rồi mình lại chui vào ổng rơm bên bếp ngủ một giấc. Anh Cu lại đi luộc khoai. Độ hai giờ sáng anh đã lay mình dậy, cùng mình ra đi, để lại một rổ khoai lang đã luộc sẵn cho người vợ ốm đang rên rĩ trên chiếc chõng tre...

Sau một cơn ho rũ rượi, đồng chí Lịch lại kể tiếp:

— Mình lại kể một câu chuyện mình đi hỏi vợ cho cậu nghe.

Đã hai hôm, mình trốn trong buồng nhà anh Xoài, anh con ông bác anh Cu trong ấp bà giáo ở Nho-quan Ninh-bình. Anh Xoài vợ chết chỉ có một cháu gái 9 tuổi. Buổi trưa ngày thứ hai anh Xoài đi vắng, mình nghe tiếng một bà già tới hỏi cháu gái: Bỏ con đã có gì ăn tết chưa? Có tiếng dép đi vào nhà, rồi tiến vào cửa buồng...

Bị bắt ngờ, mình hồi hộp, chưa biết xoay xỏa ra sao thì bà già lộ cổ vào buồng, trông thấy mình hỏi:

— Anh là ai, mà lại nằm kín trong buồng?

Thế là mình phải chạy ra nói dối:

— Thưa bà, con là anh họ chú Xoài, trong làng con tháng « củ mật » có nhà mất trộm

một con trâu. Lý trưởng làng con vị thù bắt từ thửa trước, làm giấy trình quan là chính con «dâm đất» (4) cho kẻ trộm đến bắt trâu. Nhà con nghèo đói không lấy gì đút lót được, nên phải về đây ăn náu ít lâu. Quan bắt được ăn trộm, thấy rõ gian ngay, rồi con mới dám trở về làng.

Bà già trạc độ 65 tuổi vóc người đầy đặn, tóc bạc nhiều, nhưng vẫn tinh anh. Bà nói ngay:

— Bọn hào lý ác lắm, nó vu cáo cho dân nghèo là chuyện thường. Anh trốn đi là phải. Nhưng nhà bố Xoài nghèo lắm, lấy gì nuôi anh. Anh lên nhà tôi, có rau ăn rau, có cháo ăn cháo, mà không bị ai dòm ngó.

Mình «dạ! dạ» nhưng lòng vẫn lo ngay ngáy. Không biết nên đi ngay, hay nên ở lại. Sốt ruột, mình đi đi lại lại trong buồng chờ chủ nhân. Tới nửa chiều anh Xoài mới đi chợ về. Mình vừa kể lại đầu đuôi câu chuyện. Vừa trông sắc mặt chủ nhà đã đoán trước việc lành hay dữ. Anh Xoài bình tĩnh đáp:

— Bà giáo chủ ấp đấy! Hào lý đều quen biết nhà bà ta cả. Mình bán khoán lo ngại.

Anh Xoài lại tiếp:— Ông giáo trước đây mở lớp dạy học chữ Hán trong vùng này. Cả lý trưởng chánh tổng cũng đều là học trò ông giáo. Ông giáo mất để lại cho bà giáo ba con trai. Bà giáo nuôi dạy con làm ăn giỏi lắm. Ba con đều có vợ, bốn cháu trai gái. Bà giáo phúc đức lắm. Tôi đến đây dựa vào ấp bà, thể lực bà, làm ruộng làm rẫy, không những bà che chở, mà không hề thu thuế má gì cả.

Mình thở dài khoan khoái.

Anh Xoài ngắt câu chuyện chỉ tay ra cổng nói:—Đấy bác xem có dấu út bà giáo đã gánh gì ra cho đây!

Một cô gái hơn hai mươi tuổi nhanh nhẹn, đơn đả đi vào, vừa đặt gánh xuống vừa nói:

— Mẹ tôi bảo gánh gạo ra cho bố con anh ăn tết. Mẹ tôi còn dặn nhớ cho ông khách ăn tết với.

Nửa thúng gạo nếp trắng, ba cái bánh chưng và một thúng gạo, đeo thêm một con gà thiến. Cô gái mặt trái xoan, da bánh mật, quần đen áo nâu, vui tươi, đơn đả, chào hỏi. Cô để lại quang thúng rồi cầm đòn gánh ra về. Bố con anh Xoài phấn khởi, mình lại càng phấn khởi, bảo nhau bê quà tết vào nhà. Anh Xoài bảo:

— Chiều nay bác với tôi lên chào bà giáo. Nếu bà giáo ngó ý, thì bác ở lại đó.

Bà giáo rất phúc hậu, thấy mình tới, nói ngay:— Tôi cứ lo cho anh, ở nhà bố Xoài không yên ổn gì đâu! Lên ở đây tôi nhận là

bà con bên ngoại ở Nam-định đói khát tìm đến nương tựa.

Mình vui vẻ nhận lời làm con nuôi bà giáo.

Bà cụ gọi cả con trai, con dâu về giới thiệu chú Tư, con nuôi của gia đình. Một chuyện lạ là mọi người tỏ ra thân thiết cảm tình, như mới tìm ra một người trong gia đình, lâu ngày thất lạc. Ba ông con trai vợ vạch biết chữ Hán. Người lớn nhất ngọt bốn mươi tuổi, người thứ ba cũng đã hai mươi tám tuổi. Người nào cũng hiền hậu thực thà, quê mùa, chưa bao giờ đi xa nhà trọn một ngày. Bà cụ dâu đều nhanh nhẹn, hoạt bát, đảm đang. Bà cụ chọn dâu rất tinh, ai cũng khen như vậy.

Từ đó chú Tư làm hết mọi việc: Quét dọn trong nhà, sửa sang bếp núc, dọn chuồng trâu, rào đậu vườn tược, gánh vác, cày bừa cuốc xới. Mở mắt ra là đi làm, tối lại xay lúa giã gạo. Không có việc gì mình không làm, mình dành việc làm thay hết mọi người. Chỉ trong một tháng là từ trong hai nhà gạch, ra đến ngoài cổng ngõ, từ dụng cụ gia đình cho đến công cụ sản xuất mọi nơi, mọi thứ đều nề nếp, sạch sẽ, ngăn nắp...

Bà giáo vui mừng như người bắt được của rơi.

Nhất là có một hôm bà tắm gội, thay quần áo. Các chị dâu chưa đi giặt, mình mang đi giặt...

Bà giáo được mấy cháu kể chuyện lại, cảm động chảy nước mắt. Ngồi đầu bà cũng kể chuyện đứa con nuôi siêng năng, cần mẫn, hiếu thảo của bà. Bà thường nói: Thăng Tư nó tìm về nhà được một tháng, thì trong nhà thay đổi sạch sẽ, vui vẻ hẳn. Tôi có ba thằng con trai mình đẻ ra mà chả đứa nào nữ giặt quần áo cho mẹ, thế mà thằng Tư lại quý mến săn sóc mẹ nó đến như vậy.

Bốn đứa cháu, bé nhất hai tuổi, lớn nhất bảy tuổi, mình săn sóc tắm gội, hớt tóc chải đầu, rồi lại đóng sách dạy A.B.C. cho hai đứa lớn học... Chúng nó triu mến chú Tư hơn cả bố mẹ nó.

Chỉ ngọt ba tháng, mọi việc trong gia đình như mua trâu, bán lợn, mùa màng, gặt hái, sửa sang nhà cửa... mẹ nuôi đều hỏi tới mình, bàn với mình và đều nhờ mình sắp xếp... Một điều cả nhà tin cậy là tiền nong, lúa gạo, bao giờ mình cũng rất sòng phẳng, không hề tơ hào, mặt mắt một tý gì.

Thấy chú Tư gầy ốm, mỗi tháng mẹ nuôi đi bốc cho mười thang thuốc bồi, liên tiếp bắt mình sắc uống. Mẹ lại đi sắm sửa đủ thứ khăn áo, chăn màn không kém một ông con trai nào cả. Sau hơn hai tháng, mấy hôm liền, mẹ và

chị cả, gạn hỏi xem mình đã có vợ con gì chưa. Mình vô ý khẳng khái nói : nghèo đói cho nên không làm sao cưới được vợ. Thế là mấy mẹ con thì thăm sấm sửa đi hỏi vợ cho mình. Mình từ chối. Bà mẹ làm vẻ giận dữ, không bằng lòng nói. Mẹ thấy con hiểu thảo, tiếng năng, cần mẫn. Ở với anh chị trong gia đình như bát nước đầy, mẹ không nỡ để con « vô tư » — Thế nào mẹ cũng phải tìm nơi xứng đáng, cưới vợ cho con và mẹ định bụng chia gia tài cho bốn anh em đều nhau, để các con ăn đời, ở kiếp với nhau.

Mấy hôm liền ba chị dâu cứ trông thấy chú Tư là tươi cười, cả từ trong khoe mắt, như muốn báo tin vui cho mình biết.

Hôm ấy được ngày lành tháng tốt, ba chị dâu từ tờ mờ sáng đã gánh ba gánh : rượu, cau, nếp, lợn, gà... tới nhà gái.

Bà mẹ nuôi vui cười, triu mến bảo mình : — Hôm nay con phải đi với mẹ, con phải nghe lời mẹ... Mẹ đi hỏi em con cậu cho con, con bé đẹp, đảm đang, tính nết tốt, khỏe mạnh, vì quá kén chọn nên lỡ thời, nay đã 28 tuổi, với con 35 tuổi thật vừa đôi...

Bà cụ vào khiêng ra một cái hòm trong có áo the, khăn nhiễu, quần chức bầu, giày hạ, không biết sắm sửa từ bao giờ ! Bà cụ ngọt ngào khuyên giải, bắt chú Tư cạo râu ría, đóng bộ vào, vác ô theo mẹ đi hỏi vợ. Nhà vợ vào loại bậc trung, cũng nhà ngói, sân gạch, chậu hoa cây cảnh, la liệt ngoài hiên, hoành phi, câu đối đồ chổi trong nhà.

Bố vợ là một nhà nho, thấy mình bảnh bao, hảnh nhựt, ông cụ mừng lắm. Cả nhà rộn rịp làm cỗ linh đình, bà con đến đông đúc, ồn ào như chợ Tết.

Mẹ nuôi, bộ thoả mái, vui vẻ ngồi giường giữa, bảo mình ngồi vào bộ trường kỷ sát một bên tiếp chuyện mấy cô, chú, bà con.

Rồi bà cụ gọi cô cháu gái ra chào. Cô bé đẹp thật : quần lĩnh, áo lụa nâu, khăn sa tanh, người giống già, khỏe mạnh. Khuôn mặt tròn trĩnh, da trắng, đỏ ửng, có lẽ vì xấu hổ. Chỉ

có tội hai con mắt quá sắc sảo. Cô bước ra không ngượng ngùng, trông thấy mình rồi cúi mặt xuống. Mình cảm như hén, lo ngay ngáy vô phúc có dân Kiển-xương Thái-bình nào ở đây, thì mình chỉ có một nước độn thổ.

Tôi ngắt lời hỏi đồng chí Lịch : — Thế cậu có thích không ?

Đồng chí Hào Lịch cười nói : — Mình cũng ngượng ngượng, vì một ý nghĩ cứ ám ảnh mình. Mọi người thực thà quý mến, tin cậy mình, mình lại đi đóng kịch lừa người ta, nhất là cô dâu thật đáng thương. Vì vậy, mình phải tính bài chuẩn.

Ngay chiều hôm đó về tới nhà, mình nắm ni bà mẹ nuôi, cho mình về quê Nam-định báo tin cho ông chú biết, vì nhiều lần mình đã xin phép về thăm ông chú, rồi mời chú lên dự lễ cưới.

Mẹ nuôi vui mừng tin cậy đếm đầu ngón tay, dặn đi dặn lại, chậm nhất là năm ngày thế nào con cũng phải trở về, mẹ ở nhà sắm sửa rước dâu !

Mình đến Ninh-bình được độ một tuần thì anh Cu... đã về Thái-bình tìm được chị Hiếu, dẫn về nhà anh Xoài. Chị Hiếu đã theo hướng dẫn của mình về bắt mối liên lạc, xây dựng cơ sở ở nhiều huyện, xã Thái-bình.

Giặc Pháp vẫn bao vây lòng sục nên mỗi tháng mình chỉ bỏ nhà bà giáo về Thái-bình liên lạc bàn bạc, với các cơ sở độ một tuần.

Đến nay, không thể đóng kịch được nữa, nên bỏ hẳn cô vợ chưa cưới, bà mẹ nuôi, cho đến ngày bị bắt vào tù...

(Còn nữa)

(1) Đầu trâu, mặt ngựa : tên bí của hai tên gác-diềng tây, do anh em tù đặt.

(2) « Coóc-vê » người tù làm việc khổ sai.

(3) Rau, do chữ légume mà ra.

(4) « Dặm đất » là dẫn đường.

ĐÌNH CÔNG TRÁNG

VỚI KHỞI NGHĨA BA-ĐÌNH

PHAN TRỌNG BÀU

CŨNG như Cao Thắng của Phan Đình Phùng, Cao Diên của Tống Duy Tân, Đình Công Tráng là một người chỉ huy quân sự bên cạnh Phạm Bành, một sĩ phu có danh vọng đã giương cao ngọn cờ Cần vương trong tỉnh Thanh-hóa vào những năm 1886 — 1887. Nhưng khi nói tới khởi nghĩa Ba-đình thì người ta thường nhắc tới Đình Công Tráng nhiều hơn là Phạm Bành. Vấn đề này không những là ý kiến của những người nghiên cứu lịch sử mà nhân

dân cũng đã thừa nhận:

« Đình công chủ tướng là quan

Phạm Bành á tướng luận bàn mưu cơ » (1).

Trong bài nghiên cứu nhỏ này chúng tôi cố gắng trình bày những đóng góp của Đình Công Tráng trong khởi nghĩa Ba-đình, qua đó chứng minh cho những nhận xét trên là chính xác, mong góp một phần nhỏ vào việc tìm hiểu một nhân vật lịch sử, một nhà chỉ huy quân sự có tài của dân tộc ta vào cuối thế kỷ thứ 19.

I — ĐÌNH CÔNG TRÁNG, NHÀ QUÂN SỰ XUẤT SẮC, CÓ TINH THẦN SÁNG TẠO, KHOA HỌC, NGƯỜI CÓ CÔNG LỚN TRONG TỔ CHỨC XÂY DỰNG CỬ ĐÌNH BA-ĐÌNH

Đình Công Tráng sinh năm 1842 trong một gia đình trung nông ở thôn Nham-tràng xã Nham-kênh (nay là xã Thanh-tân) huyện Thanh-liêm tỉnh Nam-hà. Bố ông là Đình Công Thành, một nhà nho nghèo không đỗ đạt gì chỉ chuyên nghề làm thuốc. Mẹ ông là vợ lẽ nên ngay từ bé ông đã không được săn sóc chu đáo, không được chiều chuộng như các anh, công việc chính của ông là chăn trâu cắt cỏ. Khi đến tuổi tới trường, nhờ được theo học cụ Hoàng giáp Tam-dăng Phạm Văn Nghị là một nhà nho có lòng yêu nước nồng nàn, ông đã sớm tiếp thu được ảnh hưởng tốt đẹp của vị thầy kính mến. Lớn lên Đình Công Tráng có đi thi nhưng cũng chỉ vào đến tam trường, sau đó ông bỏ học theo cha đi làm thuốc.

Lúc này một số địa chủ công giáo trong địa phương như Bá Già, Thừa Diệm thường

dựa vào thế lực nhà chung để chiếm đoạt ruộng đất của nông dân. Bất bình trước những hành động ngang ngược của chúng, Đình Công Tráng luôn luôn tìm cách chống lại. Lúc đầu vì không có thế lực gì trong thôn xóm để tập hợp nhân dân, ông đã phải chạy chọt được làm hương trưởng rồi làm lý trưởng xã Nham-kênh. Đến năm 30 tuổi thì nhân dân và ngay cả bọn nhà giàu kinh địch với thế lực địa chủ công giáo cũng tích cực vận động cho ông được làm cai tổng Cẩm-bối, từ đó người ta quen gọi ông là Cai Tráng. Cai Tráng rất được nhân dân mến phục vì tính tình cương trực, không chịu luồn cúi quan trên đe dọa kẻ dưới. Đối với nhân dân thì ông lại chú ý săn sóc đến những quyền lợi thiết thực cho đời sống của họ. Đặc biệt đối với phụ nữ, Cai Tráng đặt lệ mới là cho ra dự lễ đại kỳ phúc hàng năm ở đình làng

và được ăn cỗ trước quan viên. Ông đã nói với bọn kỳ hào rằng : đàn bà họ phải quanh năm phục dịch cho chồng con, không bao giờ được ra chốn đình trung miếu sở cả (2).

Lúc này là vào khoảng 1871, âm mưu đánh Bắc-kỳ của bọn Pháp đã ngày càng lộ rõ; nhưng triều đình nhà Nguyễn lại tỏ ra nhu nhược, bọn địa chủ công giáo địa phương vì vậy ngày càng lộng hành và Cai Trảng vẫn là thế lực chống đối đáng gờm của tụi chúng. Có lần Thừa Diệm kiện Cai Trảng đã đóng cống làng Trảng làm ngập cánh ruộng hàng trăm mẫu của hắn. Cai Trảng không chịu kém hạch tội Thừa Diệm đã chiếm đoạt hơn trăm mẫu ruộng công lại không chịu nộp thuế cho triều đình, đánh dân trái phép, chứa giáo sĩ phương Tây, có mưu đồ bán nước... Vụ kiện này vào tận bộ Hình ở Huế. Nhân dân tổng Cầm-bối cũng như hào lý trong tổng ủng hộ Cai Trảng theo kiện, và cuối cùng Cai Trảng đã dùng mưu khiến cho Thừa Diệm bị kết án « đồ, tam thiên lý, trọng nhất bách » (đày đi xa 3 000 dặm, đánh trăm roi) (3) Thừa Diệm phải nhờ cha Liễu ở Kê-sở bố trí cho trốn vào Nam-kỳ. Sau này khi Pháp ra Bắc (1872) chính hắn lại dắt Pháp về đánh chiếm vùng này. Sau vụ kiện, Cai Trảng đã đem hơn 100 mẫu công điền quân cấp lại làm cho nhân dân càng thêm tin tưởng.

Cai Trảng là một người có tầm mắt nhìn xa thấy rộng. Sau khi theo kiện ở Huế về, ông đã thấy rõ thêm sự hèn nhát của triều đình phong kiến trước họa xâm lăng của bọn Pháp, do đó ông ra sức tập luyện võ nghệ, đọc binh thư, cùng với tuần tráng tổ chức thành đội dân binh sẵn sàng chống giặc bảo vệ quê hương. Đúng như dự kiến của ông, sau khi giặc khiến khếch trên sông Hồng, ngày 20-11-1873 chúng đánh chiếm thành Hà-nội, tổng đốc Nguyễn Tri Phương bị thương rồi tự sát để khỏi sa vào tay giặc, các quan bỏ chạy. Sau đó chúng chiếm Hưng-yên ngày 23-11-1873, thành Phủ-lý ngày 26-11-73 rồi kéo quân về đóng ở Kê-sở (Kiện-khé) cách làng Trảng khoảng 12 cây số. Lúc này đội ngũ của Cai Trảng đã sẵn sàng đánh giặc; nhưng ông biết nếu cứ đơn độc chống nhau với Pháp thì thế nào cũng thất bại nên sau khi kéo quân ra mặt cụ Hoàng giáp Tam-đăng Phạm Văn Nghị là thầy học cũ đồng thời cũng là một sĩ phu đang giương cao ngọn cờ chống Pháp ở Nam-định, ông trở về gửi thư đi tâu tổng trong huyện kêu gọi nhân dân nổi dậy chống Pháp. Thư nghĩa đi đến đâu người người nô nức hưởng ứng, và chỉ trong một thời gian ngắn Đinh Công Tráng đã tập hợp được bốn năm trăm nghĩa quân chia làm

bốn đạo đóng ở xung quanh làng Trảng chuẩn bị đánh giặc:

« Văn thân đầu đầy xa gần

Chia làm bốn đạo là quân quan Hoàng (4).

Đạo tây đóng ở làng Trảng,

Đạo đông làng Bưởi (5) quân quan cũng nhiều.

Đạo dưới đóng ở Lác-chiều (6),

Đạo trên Hưng-ngãi (7) cũng nhiều quân gia (8) ».

Ngày 14-12-1873, Cai Trảng hạ lệnh tấn công Trại Cầm (xã Thanh-tân ngày nay) là một chỗ dự trữ lương thực do bọn giặc điệp đội lốt giáo sĩ đã chuẩn bị từ trước cho giặc. Tất cả của cải lấy được đều chia cho nhân dân ăn tết. Nghĩa quân thừa thắng tiến lên bao vây uy hiếp Kê-sở. Giặc thấy thế nguy vội cho quân đổ bộ lên làng Trảng đánh giải vây. Cuộc chiến đấu kéo dài trong 3 ngày, sau nghĩa quân yếu thế phải lui về vùng Nam-định là trung tâm kháng chiến của Bắc-kỳ lúc đó, phối hợp với các đạo nghĩa quân của Phạm Văn Nghị đánh thắng nhiều trận ở Tàng-bùng, Mai-đô (huyện Ý-yên), Phủ-bo, Phủ-lý, đuổi tên lãnh binh nguy Lê Văn Ba chỉ huy bọn mã-tà của Pháp chạy về Nam-định.

Trong khi quân triều đình hèn nhát đầu hàng giặc hoặc kháng cự yếu ớt, cam tâm nộp hết thành này đến thành khác cho quân Pháp thì nghĩa quân đã liên tiếp tấn công quân Pháp và thu nhiều thắng lợi lớn, những tên hiếu chiến như Gác-ni-ê đã bị đền nợ máu. Sở nếu cứ liều lĩnh đóng lại thì có nguy cơ bị tiêu diệt, và lại việc mang quân ra Bắc là do bọn Gác-ni-ê thuộc phái « đánh nhanh giải quyết nhanh » chủ trương chứ, thực lực quân Pháp thì chưa đủ, cuối cùng quân Pháp phải rút khỏi Bắc-kỳ. Tuy nhiên triều đình Huế quá nhu nhược, thiếu quyết tâm kháng chiến vẫn phải ký một hàng ước mới với quân xâm lược vào ngày 15-3-1874. Theo hàng ước này các thành trì bị mất tuy được trả lại nhưng thực tế nước Việt-nam đã trở thành đất bảo hộ của thực dân Pháp.

Lúc này Đinh Công Tráng được triều đình phong chức hiệp quản nhưng ông không nhận; ông chỉ giao du với các tướng lĩnh Cờ Đen và những người nghĩa khí và chuẩn bị sẵn sàng đánh Pháp, vì ông biết rất rõ là âm mưu chiếm Bắc-kỳ của chúng vẫn chưa hết.

Quả như Đinh Công Tráng đã dự đoán, 10 năm sau giặc Pháp lại kéo ra đánh Bắc-kỳ lần thứ hai. Rút kinh nghiệm của cuộc kháng chiến chống Pháp lần trước, lần này Đinh Công Tráng tổ chức nghĩa quân một cách qui củ hơn và thu hút cả những tướng lĩnh

tài giỏi khác ở Nam-xang, Bình-lục, Ý-yên (Nam-hà), Gia-viễn (Ninh-binh). Về vũ khí thì ngoài những súng cướp được của giặc để tự trang bị ông còn tổ chức bí mật đi mua súng ống thuốc đạn trong thành Hà-nội, trong doanh trại giặc. Ông còn tập trung nhiều thợ rèn giỏi vào rừng để rèn vũ khí, đúc súng thần công (9). Các tướng lĩnh đều chọn trong hàng ngũ những người dũng cảm, có thành tích chiến đấu. Ngoài ra có những người chuyên huấn luyện và bổ sung quân như sư So, Hiệp Thiêng, Hiệp Bảo, Đội Ôa (người Nam-hà) Quân số lúc này lên đến 5, 6 ngàn người (10). Ông đã phối hợp với quân Cờ Đen và quân của Hoàng Tá Viêm trong các trận đánh xung quanh Hà-nội và tích cực chống càn ở vùng Nam-xang, Bình-lục, Vụ-bán. Suốt từ năm 1882 cho tới cuối 1885 Đinh Công Tráng đã đánh hàng trăm trận lớn nhỏ, đáng kể nhất là những trận Kê Non (nay là xã Thanh-lưu) đồn Tâng, đồn Trảng, Kê Bưởi, làng Thông (nay là xã Thanh-lương). Trong trận làng Thông, Đinh Công Tráng bị thương nặng phải về Cỏ-đam (Nam-hà) điều trị. Một tháng sau lành vết thương ông lại tiếp tục chỉ huy nghĩa quân đánh chiếm vùng Gia-khánh, Gia-viễn, Nho-quan, Yên-khánh (Ninh-binh). Sau khi Tôn Thất Thuyết ra Thanh-hóa, nghe tiếng Đinh Công Tráng là một người có tài năng, dũng cảm chống Pháp, ông đã cho mời Đinh Công Tráng vào bàn kế hoạch chống Pháp với các nhà lãnh đạo nghĩa quân ở đây, và tại hội nghị Bồng-trung Đinh Công Tráng đã được giao trách nhiệm cùng với Phạm Bành xây dựng cứ điểm Ba-đình.

Ba-đình ở phía tây huyện Nga-sơn, cách tỉnh lỵ Thanh-hóa khoảng 40 cây số về phía tây bắc, là một vị trí rất xung yếu của vùng này. Về mặt địa thế quân sự, phía đông nó có thể kiểm soát con sông đào ra Ninh-binh, phía tây có thể khống chế con đường giao thông quan trọng của địch từ Ninh-binh vào Thanh-hóa và qua các tỉnh miền Trung. Cũng từ đây nghĩa quân có thể ngăn chặn địch ở các đồn Tam-cao, Điền-hộ, Phú-diễn. Về mặt giao thông tiếp tế, Ba-đình có đường xuôi ra biển, ngược lên thượng du bằng sông Mã; đường bộ thì có thể thông với các huyện Hậu-lộc, Hoằng-hóa, Hà-trung. Vĩnh-lộc là những nơi phong trào Cần vương sôi nổi nhất trong tỉnh, cũng là nơi kho người kho của khá dẽ là một hậu phương vững chắc cho trung tâm Ba-đình.

Ba-đình gồm ba làng Mậu-thịnh, Thượng-thọ, Mỹ-khe, nằm lọt vào trong cánh đồng chiêm trũng ở khoảng giữa hai con sông Hoạt và sông Chính-đại cách xa các thôn xóm khác.

Những làng gần nhất ở phía bắc như Tuấn-đạo, Nghi-vĩnh, Ngọc-lân, Phúc-thọ cũng cách Ba-đình đến gần 3 cây số và cũng chỉ có một con đường duy nhất chạy từ đê sông đào (nối liền sông Hoạt và sông Chính-đại) vào. Phía nam Ba-đình còn có một con đường nhỏ chạy đến làng Nga-bàng Mùa mưa nếu không đóng cổng Hói-cái 11, cứ để cho nước sông, tràn vào thì khu đồng chiêm này sẽ thành một bể nước mênh mông và Ba-đình trở thành những hòn đảo nhỏ phải dùng thuyền nan để đi lại với các làng bên cạnh.

Lợi dụng địa hình đặc biệt này, Đinh Công Tráng đã cho xây dựng ở đây một cứ điểm phòng ngự khá kiên cố. Dọc theo bờ tre của ba làng Đinh Công Tráng cho đào một con hào giao thông có công sự chiến đấu, chiều ngang của hào khá rộng, hai người có thể đi lại dễ dàng. Con hào này không có hình dáng nhất định, những đoạn nào bờ tre thẳng thì ông cho đào theo hình chữ « chi » để tránh những đường đạn thẳng bắn xuyên sâu tảo; gặp những quãng hồ ao không đào được thì ông cho bắc cầu bằng tre hoặc bằng gỗ ván, chỗ nào quá hẹp thì ông cho đắp thêm một lần thành bên ngoài cho vững chắc. Đất đào lên bắt về hướng địch tạo nên một bờ hào thấp, trên đó người ta xếp những sọt tre lớn đường kính đến hơn 2 gang cao 1 ngũ (hơn 1 mét) nhồi đầy đất bùn và rơm rạ. Phía trong hào, ở những vị trí tác chiến thuận lợi, ông cho xây dựng những công sự chiến đấu có nắp. Từ các đình làng Thượng-thọ, Mậu-thịnh, Mỹ-khe là vị trí các đồn binh đều có hào giao thông nối liền với các hào chiến đấu ở phía ngoài. Như thế lúc chưa có giặc nghĩa quân vẫn sinh hoạt bình thường, nhưng lúc tác chiến thì từ những doanh trại nghĩa quân có thể nhanh chóng vận động ra các vị trí chiến đấu theo những đường hào, và ở đó nghĩa quân có thể thay thế nhau tác chiến liên tục không sợ mưa gió ảnh hưởng tới sức khỏe. Xung quanh phía ngoài lũy tre, trên một chiều rộng khoảng 50 mét, Đinh Công Tráng cho cắm chông tre và rải chông chà dày đặc.

Cứ điểm phòng ngự Ba-đình thật là một công sự phòng ngự độc đáo. Đây không phải là một loại thành có lũy cao hào sâu để trú quân và tác chiến như ở các trấn trị của các triều đại phong kiến thời kỳ trung cổ khi quân hai bên còn giao chiến với nhau bằng gươm giáo hoặc súng hỏa mai, súng thần công cỡ lớn. Cứ điểm Ba-đình thực ra là một công sự phòng ngự đã chiến hay đúng hơn là một làng chiến đấu mà ba đồn Mậu-thịnh, Thượng-thọ, Mỹ-khe mang tính chất một cụm cứ điểm được che chở bằng một đường hào tiền duyên

có công sự kiên cố thuận lợi cho việc tác chiến trong mọi thời tiết. Những công sự này cũng được bố trí tùy địa hình chứ không phải dàn đều. Với cách bố trí khoa học này, Đình Công Tráng đã thực hiện được phương thức tác chiến trong phòng ngự « cố định về công sự nhưng cơ động về hỏa khí » để thực hiện một nguyên tắc quan trọng trong phòng ngự là « tập trung hỏa lực, phân tán binh lực ». Cứ điểm Ba-dinh cũng không phải là một thành lũy mô phỏng theo kiểu Vô-băng như có người đã ngộ nhận. Với tính chất một công sự phòng ngự dã chiến, Ba-dinh không phải là một cứ điểm có hình vuông, tròn hoặc nhiều cạnh đều nhau nhưng Đình Công Tráng đã biết tận dụng địa hình tự nhiên để bố trí nên cứ điểm này ít có góc chết (ủ giắc) là những chỗ hỏa lực ta khó kiểm soát và địch có thể lợi dụng để tiến gần tiêu diệt ta. Do đó, các ỗ tác chiến từ chiến hào tiền duyên có thể yểm hộ cho nhau nhưng cũng có thể độc lập tác chiến mỗi khi một trong ba cứ điểm bị chiếm. Bờ chiến hào không dày lắm, kẻ hở giữa các sọt tre dựng đầy bùn xếp gần nhau là những lỗ châu mai rất tốt và cũng rất nhiều khiến cho kẻ địch không thể biết được chỗ nào là công sự chính của ta, như thế nghĩa quân có thể vận động dưới hào để thực hiện phương châm « tập trung hỏa lực nhưng phân tán binh lực » để tránh bị đạn địch sát thương. Giá trị che đỡ của các sọt đất này rất lớn. Những viên đạn súng trường ở tầm xa 3, 4 trăm mét thì thật là vô hiệu, vì trước tiên nó vấp phải lũy tre tươi che khuất không thể phát hiện ra mục tiêu một cách chính xác lại vừa bị sức cản của hàng thước đất bùn. Còn những viên đạn nổ nếu vấp phải bờ hào thì cũng chỉ phá được một khoảng rất hẹp, vì gặp bùn và rác trộn vào nhau khó phá hơn là vấp phải vật rắn. Bên trong nghĩa quân lại không để những vật dễ cháy nên đạn lửa cũng bị hạn chế tác dụng rất nhiều. « Chúng tôi (giặc Pháp) cũng đã hết sức ngạc nhiên khi nhận thấy sức phá hoại của đạn đại bác hầu như không có gì vì những người bị bao vây đã thận trọng dời hết tất cả những vật liệu dễ cháy đi nơi khác nhờ các con đường có mái che kín trong đó họ đã đào sâu các nhà kho và nhà trú » (12). Chông tre có tác dụng rất lớn. Ở đây Đình Công Tráng đã kết hợp một cách khôn khéo vật chương ngại thiên nhiên là ruộng lầy với vật chương ngại nhân tạo là một lớp chông tre cứng nhọc và những lớp chông chà bòng nhàn, khi vướng phải quần áo rất khó gỡ, và lúc đó kẻ địch sẽ là những mục tiêu ngon lành cho những tay súng thành thạo đã bố trí sẵn từ sau hàng ngàn lỗ châu mai bí mật.

Xây dựng cứ điểm Ba-dinh, Đình Công Tráng đã tận dụng được các đặc điểm về người và của trong vùng. Là một vùng đồng bằng rộng lớn, trước tiên làng nào cũng có tre rất chắc là một nguyên liệu quan trọng để xây dựng cứ điểm. Từ ngàn xưa tên tre, cung nỏ tre, gậy tre đã theo cha ông ta đi đánh giặc thì ở đây lũy tre đã che mắt địch, cản đạn địch, chông tre đã chôn chân giặc cho ta tiêu diệt! Nhưng một điều rất cơ bản là nhân dân đã đóng góp không những tre mà còn tài năng, trí tuệ và cả xương máu để biến tre thành vũ khí tiêu diệt địch. Thực ra không phải cứ mỗi làng thuộc hai huyện Nga-sơn và Tống-sơn đều phải đồng loạt nập 30 rọ lợn, 100 cây tre và 10 gánh rơm như phần lớn các tài liệu đã ghi chép. Theo chúng tôi tìm hiểu trong các cụ già ở vùng này thì nhân dân từ 18 tuổi trở lên đều phải nộp mỗi người 1 sọt, còn tre và rơm cũng chia theo dân số của từng làng. Chính bài về sưu tầm ở địa phương cũng nói rõ:

« Lệnh truyền dân chúng chặt tre

Mỗi đình mỗi sọt nộp về cho nhanh, (13) ».

Đã có tre, rơm, sọt rồi, nhưng lại phải có những người biết đào đất bùn để nhồi vào sọt thì công sự mới xây dựng được nhanh chóng. Việc này nhân dân Ba-dinh phải là quân chủ lực vì Ba-dinh ở vào đồng chiêm trũng nên có nghề đào đất cổ truyền. Theo các cụ phụ lão cho biết thì trước Cách mạng tháng Tám vùng này chỉ cấy mỗi năm có một vụ chiêm, sau đó đàn bà thì vào rừng hái củi hoặc ra sông đánh dấm, còn đàn ông thì vác mai đi đào đất thuê khắp nơi. Câu ca:

« Cầm bằng bác mẹ không sinh

Mang thân đến đất Ba-dinh ngâm xương ».

cũng đủ nói lên đời sống khổ cực quanh năm của nhân dân Ba-dinh xưa. Nhưng chính ở cái đất « Ba-dinh ngâm xương » này Đình Công Tráng đã có một đội quân chủ lực để xây thành. Những người thợ đất có thể cứ một người cầm mai xăn đất ngập sâu dưới nước, còn một người hụp xuống vác đất ném lên bờ mà không hề sợ bị thương (14). Nhờ những yếu tố « nhân hòa » và « địa lợi » như vậy nên Đình Công Tráng xây dựng cứ điểm này rất nhanh. Các tài liệu từ trước tới nay đều chép là khoảng một tháng thì Đình Công Tráng xây xong cứ điểm (15). Nhưng theo các cụ ở Ba-dinh thì chỉ một đêm, cũng có người nói là ba ngày thì xong. Về độ dày của bờ đất và hào lũy thì phần lớn các tài liệu từ trước tới nay cũng đều chép là: « Chung quanh thành (không rõ là phía trong hay phía ngoài nhưng theo cách miêu tả thì có thể là

phía trong—PTB) có hào rộng 4 thước sâu 3 thước lấy đất ở dưới hào đắp lên thành. Tường thành dày 8 đến 10 mét có thể đi tuần tiễu trên mặt thành » (16).

Theo chúng tôi tìm hiểu, về phương pháp xây thành thì các cụ đều kể lại như sau : Trước tiên Đình Công Tráng cho xây ba cổng làng gọi là ba chốt, 3 cổng này tường dày đến 9, 10 mét, còn xung quanh lũy tre phía ngoài thì cắm chông tre và chông chà, phía trong lũy tre là hào có lát ván đắp đất ở trên ; các đồn đồn đào hào giao thông ra hào ngoài. Theo chúng tôi ý kiến này có cơ sở thực tế của nó. Một là như đã phân tích ở trên, Ba-dinh chỉ là một công sự phòng ngự đã chiến, một làng chiến đấu, phải xây dựng cấp tốc để đối phó với kẻ địch cho nên không có thể có cái thể « lũy cao hào sâu » của các thành trì cố định được. Hơn nữa, không phải đây là lần đầu tiên Đình Công Tráng xây dựng công sự đã chiến mà trong những năm 1884—85 ông đã dùng ấp trại của cai tổng Thịnh ở Cẩm-du và của Thừa Phương ở làng Thông (17) để làm cứ điểm chống Pháp. Căn cứ vào đó có thể khẳng định rằng không bao giờ Đình Công Tráng lại xây dựng một cứ điểm theo qui mô lớn của một thành lũy cố định tồn nhiều công sức và thời gian trong khi kẻ địch đã ở sát bên cạnh. Hai là tại di tích ấp trại Thừa Phương ở làng Thông (nay thuộc xã Thanh-tân, Thanh-liêm, Nam-hà) mà chúng tôi đã có dịp tới thăm thì dấu vết hào lũy như ta thường nói chỉ là hào chiến đấu hơn là hào phòng ngự. Và chẳng, nếu là hào phòng ngự thì không bao giờ người ta lại đào phía trong để cản trở cho việc cơ động của quân lính cũng như rất khó cho việc bố trí công sự vì khi muốn lùi vào phía trong thì phải nhảy qua một cái hào rất rộng sau lưng. Hào phòng ngự phải đào ở ngoài lũy tre, nhưng bên ngoài Ba-dinh đã có đồng chiêm trũng là một vật chướng ngại thiên nhiên mà ngay từ đầu Đình Công Tráng đã thấy là có thể tận dụng rất tốt. Chính Mát-xơng cũng phải thừa nhận con hào chiến đấu bên trong và tác dụng của nó : « Việc nghiên cứu bên trong Ba-dinh khiến chúng tôi (giặc Pháp) hết sức ngạc nhiên vì chứng tỏ các công sự đã được xây dựng với một kỹ thuật cao như thế nào. Các công sự đã được xây dựng theo đường gấp khúc để tạo thành khắp nơi những ổ tác chiến vững chắc » (18). Như vậy chúng ta có thể kết luận rằng : tường thành của cứ điểm Ba-dinh không thể dày từ 8 đến 10 mét được, đó chỉ là bờ của một đường hào chiến đấu trên có xếp những sọt đất bùn nhồi rơm và có độ dày là chiều dài của những sọt đất xếp ngang

(khoảng một mét). Chỉ có ở ba cổng là xây kiên cố mà thôi và ở đây tường có thể dày đến 9, 10 mét. Điều này các cụ phụ lão cũng xác nhận là khi tên Giỗp-phơ-rơ (19) về Ba-dinh năm 1922, y bắt nhân dân đắp lại một đoạn thành thì người ta đã đắp hình cổng làng ngày trước và tường dày khoảng 7, 8 mét. Vậy với qui mô này thì thời gian hoàn thành cứ điểm là bao lâu ? Một đêm thì khó mà đào đắp xong dù chỉ là 3 cổng, chúng tôi cho rằng có thể là 3, 4 ngày như các cụ phụ lão địa phương đã nói. Với những kinh nghiệm sẵn có của Đình Công Tráng, với nhiệt tình đồng góp của nhân dân, công sự có thể hoàn thành về cả bản trong 3, 4 ngày, và sau đó từ ba chốt nghĩa quân có thể phát triển các đường hào theo rìa làng. Đó là phương pháp tốt nhất trong khi đào trận địa phòng ngự, vì nếu có địch tấn công bất ngờ, người ta vẫn có thể lợi dụng những hầm hố ở các vị trí xung yếu nhất để giữ vững trận địa và tiêu diệt địch. Tuy nhiên câu chuyện một đêm xây xong cứ điểm cũng đã nói lên tốc độ lao động khẩn trương của nhân dân ta cũng như phương pháp tổ chức chỉ đạo khoa học và kinh nghiệm trúc thành của Đình Công Tráng dày dặn như thế nào.

Qua các phần trên chúng ta đã xác định Ba-dinh mang tính chất một cứ điểm phòng ngự đã chiến, một làng chiến đấu kiên cố hơn là một thành lũy thời trung cổ. Nó là một trung tâm đề kháng có những vị trí khác hỗ trợ từ xa như Mã-cao, thuộc huyện Yên-dinh của Hà Văn Mao, Quảng-hoa (thuộc huyện Vĩnh-lộc) của Trần Xuân Soạn, Phi-lai (xã Hà-thái, Hà-trung) của Cao Điền. Ngoài ra Đình Công Tráng còn bố trí những trạm quan sát xung quanh Ba-dinh như Tuần-đạo (phía Bắc), Thanh-đán (Tây bắc), Hang-giỏi, Răng-cưa (Đông bắc), Xa-loan, Thổ hoàng (phía Đông) Tri-cụ hay làng Gụ (phía Nam), Nga-thôn hay Nga-bàng (Tây nam) và một viễn vọng tiêu trên núi Nga-châu. Sở dĩ chúng tôi cho những địa điểm trên chỉ là những trạm quan sát hơn là những đồn tiền tiêu vì theo chỗ chúng tôi tìm hiểu thì ở các làng trên không có dấu vết nào của một địa điểm phòng ngự cả mà tính chất của các đơn vị nghĩa quân này chỉ để làm công tác quan sát phát hiện địch từ xa và báo tin cho Ba-dinh thì đúng hơn. Tác dụng của các trạm quan sát này không phải khi vào Ba-dinh chiến đấu Đình Công Tráng mới chú ý tới, mà ngay từ lúc đánh Pháp ở vùng Hà-nam ông đã tổ chức nhiều trạm quan sát cùng loại. Các cụ già vùng dọc sông Đáy hiện nay còn kể lại câu chuyện Đình Công Tráng

giới bám đồn, quân Pháp kéo tới đầu ông biết tới đó. Nhưng chúng tôi cho rằng đây chỉ là kết quả của hệ thống trạm quan sát của ông mà thôi. Khi đóng ở ấp trại Thừa-phương tại Thông-làng thì ông đặt đài quan sát ở Thông núi; khi đóng ở thung Kê thì ông đặt đài quan sát ở một mỏm núi cao nhất trong vùng. Tín hiệu ở các đài quan sát này thường dùng bằng chiêng, trống, mõ, do đó Đinh Công Tráng có thể phát hiện địch từ xa để kịp thời đối phó. Bởi vậy chúng tôi cũng cho rằng tính chất các đồn tiền tiêu xung quanh Ba-dinh và viễn vọng tiền ở Nga-châu—như có tài liệu đã giải thích—chính là một hệ thống thông tin liên lạc với cứ điểm Ba-dinh mà thôi. « Thông tin là tai mắt của quân đội », không có nó thì dù có quân nhiều súng tốt cũng chỉ như mù như điếc và chỉ làm mồi cho kẻ thù tiêu diệt. Một người giỏi dùng binh như Đinh Công Tráng, có kinh nghiệm nhiều năm chiến đấu với một kẻ địch trang bị hiện đại hơn, có khả năng cơ động hơn như thực dân Pháp không thể không nghĩ tới « cái tai cái mắt » từ xa của mình.

Có một cứ điểm tốt với một hệ thống phòng-ngự tương đối hoàn chỉnh như vậy chưa đủ, muốn chiến thắng kẻ thù thì phải có một yếu tố cơ bản quyết định : đó là con người. Đinh Công Tráng đã tổ chức, lãnh đạo, giáo dục binh sĩ của ông như thế nào ?

Nghĩa quân Ba-dinh gọi là tráng (để phân biệt với lính của địch). Số lượng chỉ khoảng 300 là nhiều. Nghĩa quân được biến chế thành 10 toán, mỗi toán có một hiệp quân chỉ huy. Các tướng lĩnh thì chia nhau đóng ở các vị trí :

Đồn Thượng (Thượng-thọ) do Lê Toại chỉ huy.

Đồn Hạ (Mỹ-khe) do Phạm Bành và đốc Khê đóng giữ.

Đồn Trung (Mậu-thịnh) do Đinh Công Tráng đóng, đồng thời là trung tâm chỉ huy của toàn cứ điểm.

Về trang bị vũ khí thì ngoài súng hỏa mai, súng thần công, cung nỏ giáo mác, Đinh Công Tráng còn chú trọng cướp súng giặc để đánh giặc :

« Đánh Tây nhằm ngũ tháng ba,

Cướp 50 súng cũng là là lẽ,

Đạn thì lấy được 5 xe,

Tháng một binh xuất kéo về huyện Nga » (20).

Về mặt hậu cần, Đinh Công Tráng đã tổ chức một đội quân lương vận chuyển bằng đường sông và đường bộ ở Hà-trung xuống và ở huyện Hoằng-hóa, Hậu-lộc sang (21).

Thóc gạo dự trữ trong cứ điểm khá nhiều đủ đảm bảo chiến đấu lâu dài. Còn trong những ngày đánh nhau với giặc thì cơm nước đều do chị em phụ nữ nấu trong làng rồi theo đường hào giao thông mà chuyển ra tận các vị trí chiến đấu.

Đinh Công Tráng là một người chỉ huy rất chú trọng đến chất lượng của quân đội. « Quân lính cần tinh nhuệ không cần nhiều », đó là một trong những phương châm xây dựng quân đội từ xưa của tổ tiên ta mà không một nhà quân sự nào không lưu ý. Do đó trong quân của Đinh Công Tráng luôn luôn có những đơn vị có trình độ kỹ thuật chiến thuật cao làm nòng cốt :

« Quân thì thiện đội thổ nhân,

Tóc dóc răng trắng ước phần và trăm,

Sẵn sàng súng ống tay cầm,

Chuyên nghề bắn súng tập nhằm sớm hôm » (22).

Lúc còn đánh nhau với Pháp ở Hà-nam, ông cũng đã từng tổ chức những đội kỵ binh, đội súng thiện chiến làm chủ lực cho nghĩa quân (23).

Nghĩa quân ngoài người Kinh được tuyển lựa ở các huyện đồng bằng còn có cả người miền núi thuộc các dân tộc thiểu số như Mường, Thổ. Kỹ luật của nghĩa quân rất nghiêm minh. Tất cả các tài liệu nói về Đinh Công Tráng và các cụ già ở vùng huyện Thanh-liêm, Nga-sơn, Hà-trung đều khẳng định như vậy. Đặc biệt kỷ luật dân vận và kỷ luật giữ bí mật được Đinh Công Tráng rất quan tâm giáo dục cho binh sĩ. Các hiệp quân đều có sổ ghi chép để thưởng những người có công và phạt những người phạm kỷ luật. Ngay cả kẻ thù cũng phải thừa nhận điều này : « Tráng biết giữ kỷ luật và nghiêm trị những tên quân đi những nhiều các làng ... (24) ». Các bài về của nhân dân cũng đã nêu lên một phần mục đích chiến đấu của nghĩa quân Đinh Công Tráng :

« Sắp đồ khi giời sẵn sàng,

Binh quyền hàng hậu về làng giữ dân (25) »

hay là :

« Rủ nhau biện lấy nhiều quân,

Ta đi dẹp loạn cho dân cấy cấy (26) ».

Đi đôi với kỷ luật chặt chẽ, Đinh Công Tráng rất chú trọng động viên tinh thần chiến đấu của quân sĩ. Trong khi còn chống Pháp ở Hà-nam cũng như khi vào Ba-dinh, ông thường cho mang theo những gánh hát chèo để biểu diễn cho quân sĩ xem (27).

Do quân đội được tổ chức chặt chẽ, có kỷ luật nghiêm minh, lại được chú ý đến đời

sống vật chất và tinh thần nên tinh đoàn kết giữa nghĩa quân với chỉ huy rất gần bó. Câu chuyện một nghĩa quân dưới quyền đốc Khế khi bị địch bắt ở Ba-đình chỉ xin chôn người chỉ huy của mình trước khi bị bắn và câu chuyện ông cai Hoán đã dùng nổi ba mươi cho Đinh Công Tráng ngồi để kéo qua bãi lầy khi nghĩa quân rút lui khỏi Ba-đình đã chứng minh điều đó.

Tóm lại Ba-đình do Đinh Công Tráng xây dựng là một cứ điểm phòng ngự khá hoàn chỉnh và độc đáo, là điển hình cho tài năng của Đinh Công Tráng và lòng yêu nước của nhân dân Thanh-hóa, nhất là nhân dân các huyện Nga-sơn, Hà-trung, Hậu-lộc, Hoằng-hóa. Trong tình hình chiến đấu khàn trương như vậy, với khối lượng vật liệu và công việc phức tạp như vậy mà ông đã hoàn thành cứ điểm trong một thời gian rất ngắn, điều đó chứng tỏ ông phải có óc tổ chức cao, nghiêm cứu tỉ mỉ, phân công khoa học, và phải có tài chỉ huy như thế nào mới quán xuyến được công việc và kết quả mới đúng như ý muốn của mình.

Đinh Công Tráng là một nhà quân sự lỗi lạc. Trong một thời gian ngắn ông đã tổ chức được một đội quân ít nhưng mà tinh, có tinh thần kỷ luật tốt, có trình độ kỹ thuật chiến thuật cao, có tình thương yêu nhau như ruột thịt. Ngoài ra để đảm bảo chiến đấu lâu dài

và đối phó với một kẻ thù trang bị mạnh hơn, cơ động hơn, Đinh Công Tráng trong điều kiện cụ thể của đất nước ta, đã khắc phục những khó khăn về phương tiện để tổ chức hậu cần, thông tin liên lạc, tạo cho Ba-đình thành một cứ điểm phòng ngự mạnh và khá hoàn chỉnh. Dĩ nhiên ở đây không phải chỉ có công sức của một mình Đinh Công Tráng để xây dựng nên cứ điểm vững mạnh này. Ngoài nhân dân là lực lượng rất to lớn, lực lượng quyết định, chúng ta còn phải kể đến các sĩ phu khác như tán lý Phạm Bành, tán tương Hoàng Bật Đạt và nhất là các tướng lĩnh xuất thân từ nông dân như đốc binh Nguyễn Khế, lãnh binh Lê Toại, tất cả đã tập hợp xung quanh Đinh Công Tráng thành một bộ chỉ huy, một ban tham mưu nhiệt tình, dũng cảm, đã nguyện cống hiến cuộc đời mình cho sự nghiệp chống giặc để xây dựng nên căn cứ Ba-đình. Đinh Công Tráng không phải là một nhà khoa bảng, nhưng qua việc xây dựng cứ điểm, tổ chức chiến đấu, giáo dục binh sĩ ở Ba-đình ông đã làm cho các nhà văn thân trong tỉnh phải kính phục và đã tập hợp được họ cùng các tướng lĩnh khác. Việc này chứng tỏ ông phải là người rất có tài tổ chức và đã dùng công tác thực tế để thuyết phục mọi người. Ông xứng đáng là người có công đầu trong việc tổ chức, xây dựng cứ điểm Ba-đình, xứng đáng là « linh hồn của khối nghĩa Ba-đình ».

II. ĐÌNH CÔNG TRÁNG, NHÀ CHỈ HUY QUÂN SỰ TRÍ DŨNG SONG TOÀN, MƯU CAO MẸO GIỎI

Cứ điểm Ba-đình xây dựng vào khoảng cuối 1886 chẳng khác gì một mũi giáo nhọn luôn luôn kề vào yết hầu kẻ địch. Nhiều đoàn xe, nhiều toán quân địch bị chặn đánh trên đường từ Ninh-bình vào Thanh-hóa, Do đó đầu tháng 12-1886 địch đã tập trung quân các vùng Thanh-hóa, Ninh-bình, Nam-định vào tấn công Ba-đình.

Đợt tấn công mở màn cho chiến dịch này bắt đầu vào 6 giờ sáng ngày 18-12-1886 với 500 quân do 2 tên trung tá Mét-danh-de và Đốt chỉ huy có đại bác yểm hộ. Mục tiêu đợt kích nhằm làng Thượng-thọ phía đông bắc và Mỹ-khe phía tây nam. Nhưng trận này chúng đã bị thất bại nặng. Những tên chỉ huy liều lĩnh như O-di-be, Gian-nê, Túp-phi-ê, Bờ-le-dơ đều bị chết hoặc bị thương vì những đường đạn chính xác từ trong các lũy tre bắn ra trong khi chúng còn lúng túng giữa cánh đồng lầy.

Trận mở màn bị thất bại làm cho địch rất khiếp sợ, chúng không dám tiếp tục tấn công nữa mà chỉ bao vây để chờ viện binh. Tuy vậy trận này chúng cũng chiếm được núi Thúc tức là đồn tiền tiêu cách Thượng-thọ khoảng 200 mét.

Sang đầu năm 1887, bọn Pháp đã cử tên đại tá Bờ-rít-xô là một tên có kinh nghiệm công hãm thành Pu-ê-bờ-la ở Mếch-xích và tăng viện lớn để tiếp tục tấn công Ba-đình. Ngoài 1000 nguy binh và nhiều đơn vị Âu-Phi, chúng còn điều thêm nhiều đơn vị pháo binh, công binh và cả thủy quân cùng 4 tàu tuần tiễu trên sông. Tất cả quân số tham chiến lên đến 2488 tên, chúng còn bắt 5000 dân phu để vận chuyển (28). Chúng tính toán với số quân đông gần gấp 10 lần, với ưu thế về pháo binh và công binh, lại có thêm cả tên cha Sầu (29) là một tên Việt gian lợi hại đội lốt thầy tu, am

hiều tình hình địa phương, có nhiều mưu kế quỷ quyết giúp sức thì nhất định chúng sẽ bóp chết nghĩa quân trong một trận tấn công ào ạt. Bờ-rít-xô ra sức tìm cách khắc phục những khó khăn do cánh đồng lầy gây ra. Sau khi được tên cha Sáu bày mưu tháo cạn nước đồng thì ngày 6-1-1887 chúng mở đợt tấn công mới vào Ba-đinh nhằm hướng chính là Mỹ-kê (30). Tuy vậy, sau một ngày chiến đấu ác liệt, chúng vẫn không mở được cửa đợt phá; chúng đành phải rút lui và dùng đến 12 thuyền có mui để chở xác bọn bị thương, còn những đứa bị chết trên cánh đồng lầy thì chúng không dám vào lấy xác vì hễ chúng nhô đầu lên là bị đạn tới tấp.

Sau thất bại này, Bờ-rít-xô không dám nghĩ tới chuyện liều lĩnh thúc quân xông vào cứ điểm ta nữa. Hắn chủ trương bao vây, nghĩa quân lâu dài bằng hai phòng tuyến: Tuyến 1 ở phía trong được xây dựng trên những bè nửa hoặc xà-lan bọc sắt; chúng lại còn dùng dây thép gai nối liền những bè lại với nhau và treo những chuông đồng nhạc ngựa để đề phòng nghĩa quân bí mật lọt ra ngoài. Tuyến 2 ở phía sau là nơi bọn Pháp trú quân để đề phòng nghĩa quân tập kích giãi vây cho Ba-đinh. Chính tên cha Sáu đã bắt dỡ hết nhà cửa của nhân dân vùng này để xây dựng chỗ trú quân cho giặc. Từ tuyến 1 chúng đào những hào tiếp cận vào cứ điểm của nghĩa quân. Ngày 15-1-1887, chúng lại chia quân làm 3 mũi mở 1 đợt tấn công mới nhằm vào Thượng-thọ và Mậu-thịnh. Chúng hy vọng với những đường hào tiếp cận chúng có thể tránh được đạn và đợt nhập vào vị trí ta; nhưng nghĩa quân đứng trong các chiến hào vẫn sẵn sàng nhả đạn qua các lỗ châu mai bố trí kín đáo làm cho chúng không thể nào tiến lên được, và càng liều lĩnh tiến thêm chúng càng khốn đốn. Quân số của chúng cũng bị hao hụt khá nhiều, phần vì bệnh tật phát sinh do sống chui rúc trong các công sự, phần vì sức khỏe sút kém do thời tiết gây nên. Chính tên Bờ-rít-xô cũng bị ốm nhưng hắn vẫn phải cố sức đến các vị trí để « lên dây cót » cho đồng bọn hoặc ép bọn dưới quyền phải làm việc. Một tên sĩ quan hầu cận Bờ-rít-xô cũng phải thú nhận: « Tình cảnh chúng ta ở Ba-đinh lúc đó đã đến mức không còn có thể trông địch (nghĩa quân) đầu hàng mà phải trông vào sự rộng lượng của địch (nghĩa quân) một khi chúng ta bại trận » (31).

Trong khi đó chính phủ Pháp lại điện cho bọn chúng phải nhanh chóng dập tắt cuộc khởi nghĩa Ba-đinh bằng bất cứ giá nào và

chỉ được báo tin thắng trận mà thôi, để khỏi làm dư luận bên Pháp xôn xao.

Trước tình hình đó thấy không thể kéo dài được thời gian bao vây, ngày 20-1-1887 chúng tập trung lực lượng mở một đợt tổng công kích ác liệt vào Thượng-thọ là nơi chúng đã đánh thắm đờ nhiều trận từ đầu cho tới nay, cũng là nơi chúng đã nắm được địa hình và nhất là chúng đã có một bàn đạp lợi hại là đồn tiền tiêu núi Thúc chiếm được từ đầu. Sau khi cho pháo binh bắn phá dữ dội, bộ binh theo những đường hào đã đào tiến vào chiến hào ta, nhưng chúng vẫn không thể nào mở được một mũi đợt kích. Cuối cùng bọn công binh dùng vòi rồng phun dầu vào đốt cháy bờ tre, đồng thời đạn lửa tới tấp bắn vào vị trí thiếu hủ nhả cửa trong làng. Suốt ngày hôm đó chúng bắn đến 16.000 quả đại bác vào ba làng nhưng mục tiêu chính vẫn là Thượng-thọ. Nghĩa quân không thể dập tắt được những đám cháy nên phải lui vào phía sau tuy vẫn tiếp tục chiến đấu kiên quyết giữ vững trận địa đến cùng. Đây là một trận chiến-đấu ác liệt nhất từ trước tới nay. Bọn Pháp đã phải bỏ xác lại đây 280 tên và 5 sĩ quan (32).

Tại sao nghĩa quân chỉ có trên dưới 300 người với vũ khí thô sơ mà có thể chống chọi được với một kẻ địch đông gấp 9, 10 lần lại trang bị hiện đại hơn?

Một là quân ta đã tận dụng được địa hình thiên nhiên kết hợp với vật chương ngại nhân tạo để xây đắp công sự phòng ngự vững chắc. Cánh đồng chiêm trũng đầy bùn lầy không phải là một địa hình dễ dàng cho quân địch vận động tiếp cận. Khi chúng cố vào gần hơn thì chúng vướng phải chông tre và chông chà rồi trong khi chúng lúng túng gỡ chông thì đó là thời cơ cho ta tiêu diệt. Nhờ xây dựng công sự vững chắc, nhờ dựa vào lũy tre, nhờ chiến hào của ta là góc chết nên khi quân địch ào ạt tấn công thì quân ta có thể từ các vị trí khác nhau mà bắn, tập trung tiêu diệt chúng, thực hiện được một phương châm quan trọng trong chiến đấu phòng ngự « tập trung hỏa lực, phân tán binh lực ». Do tập trung được hỏa lực nên ngay từ đợt 1 bọn địch tuy đã chiếm được đồn tiền tiêu núi Thúc rồi mà chúng vẫn không sao tiến vào được Thượng-thọ mặc dầu khoảng cách giữa 2 vị trí này chỉ độ 200 mét. Do phân tán binh lực nên qua mấy trận chiến đấu lực lượng ta vẫn được bảo toàn gần như nguyên vẹn. Như thế ta lại đảm bảo được một nguyên tắc chiến đấu trong phòng ngự nữa là: vừa tác chiến hiệp đồng giữa các vị trí lại vừa tác chiến độc lập được. Do đó trong trận ngày 20-1-1887

khi ta đã lùi vào phía trong, hỏa lực ta vẫn chế ngự được cửa đột phá làm cho địch không thể vào được.

Yếu tố thứ hai, yếu tố quyết định, là con người, Nghĩa quân của ta vốn có tinh thần yêu nước căm thù giặc sâu sắc nên chiến đấu rất dũng cảm. Trong tất cả các trận, họ đều bình tĩnh chờ cho kẻ địch tới gần rồi mới đột nhiên từ trong chiến hào bắn ra tiêu diệt. Đó là cách đánh gần. Với chiến thuật này, nghĩa quân không chỉ sử dụng súng mà còn tận dụng được các loại vũ khí thô sơ như gươm, dao để tiêu diệt địch khi khoảng cách giữa ta và địch quá ngắn. Binh pháp có câu «Đoản binh tương phùng, dũng giả thắng», nghĩa là đoản binh gặp nhau người nào can đảm sẽ thắng. Quân ta dũng cảm nên quân ta đã chiến thắng. Cũng nhờ cách đánh gần, nhờ tinh thần dũng cảm nên quân ta có thể lấy vũ khí thô sơ thắng vũ khí hiện đại. Các cụ phụ lão vùng này có kể chuyện ông Trưởng Mít đã xốc cả khẩu thần công nóng bỏng lên vai cho đồng đội bắn khi chân súng bị gãy, đã chặn được một đợt xung phong của địch vào Thượng-thọ. Cũng nhờ cách đánh gần và tinh thần dũng cảm mà ta mới thực hiện được bí mật, bất ngờ là một sáng tạo của Đinh Công Tráng trong chiến đấu phòng ngự. Giặc Pháp nhờ có kinh nghiệm và phương tiện chiến đấu hiện đại hơn nên có thể chỉ sau vài lần thăm dò là phát hiện ra vị trí hỏa lực của ta. Đinh Công Tráng đã giải quyết trở ngại đó bằng cách bố trí hàng loạt lỗ châu mai giữa hàng ngàn khe hở của sọt tre dựng đầy bùn trộn rác. Thêm vào đó công sự lại được nguy trang khéo léo sau bờ tre, chiến hào của cứ điểm lại được xây dựng chắc chắn, bảo đảm cơ động nên địch không thể phát hiện được ta, trái lại ta luôn di động vị trí đánh lừa địch để tiêu diệt chúng, thực hiện hiệu quả nguyên tắc «tiêu diệt địch, bảo vệ mình».

Yếu tố thứ ba không thể thiếu, đó là vai trò của người chỉ huy. Có công sự tốt, có tinh thần chiến đấu dũng cảm, nhưng nếu thiếu một người chỉ huy sáng suốt, bình tĩnh, gan dạ thì cũng không thể nắm chắc phần thắng trong tay. Đinh Công Tráng chính là một nhà chỉ huy chiến đấu có đủ tài năng và các đức tính đó. Các cụ già vùng huyện Thanh-liêm (Nam-hà) thường kể là Đinh Công Tráng có ngọc «tị đạn», do đó trong những lúc chiến đấu ông luôn luôn xông lên hàng đầu. Thực ra đây chỉ là một câu chuyện nói lên tinh thần dũng cảm của Đinh Công Tráng. Chính kẻ thù cũng phải thừa nhận điều đó: «... Sau hết, chẳng hề tránh nguy hiểm, Tráng hao giờ

cũng đi đầu, suy nghĩ cần thận mạnh bạo trong việc làm...» (33). Là một người chỉ huy trực tiếp của nghĩa quân, phải luôn luôn đương đầu với một kẻ địch mạnh, ông đã tùy tình hình diễn biến của trận đánh mà đối phó. Trong trận ngày 15-1-1887 với 3 mũi tấn công, giặc Pháp hung hăng định nuốt chửng Ba-đinh:

*« Bắn ra giặc chết tan tành xiết bao,
Thẳng đường chúng vẫn kéo vào,
Đạn bắn rào rào chúng vẫn tấn công.
Kéo vào lợi sẵn qua chông
Trèo thành chúng định tấn công nhập
đồn (34) ».*

Tình hình thật là khàn trương! Nhưng ở đâu tình hình ác liệt nhất là ông có mặt ở đó, và ông trực tiếp ra những mệnh lệnh chiến đấu:

*« Công Tráng ra lệnh các quan,
Quát liềm kéo xuống chém tan tức thì (35) ».*

Là một người chỉ huy tài giỏi, ông rất quán xuyến tình hình, luôn luôn quan tâm đến những mặt xung yếu và có chỉ thị cụ thể cho cấp dưới thi hành:

*« Trận này đánh Pháp thực ghê
Thất bại Pháp phải rút về chốt ba.
Công Tráng cho tiếp quân ra;
Cho tướng lĩnh Toại đề mà giao công.
Khoa sơn đại bác thần công,
Lệnh nghiêm bắn súng đề phòng cần
thay (36) ».*

Với tác phong cụ thể, bao quát, chính xác như vậy, ông đã xoay chuyển được những tình huống nhiều khi tưởng chừng không còn cách giải quyết.

Ở đây ta cũng cần nhắc tới lãnh Toại, một người chỉ huy mưu trí dũng cảm đã dùng nghị binh để tiêu diệt địch (37). Lãnh Toại xứng đáng là cánh tay đắc lực của Đinh Công Tráng, xứng đáng là người chỉ huy đồn ngoài, một vị trí trọng yếu nhất của cứ điểm Ba-đinh.

Tóm lại sở dĩ nghĩa quân có thể giữ vững được trận địa suốt một thời gian khá dài trong khi lực lượng giữa ta và địch rất chênh lệch là vì ngoài điều kiện có công sự vững chắc đảm bảo những nguyên tắc chiến đấu trong phòng ngự, quân ta đã có tinh thần chiến đấu dũng cảm lại thêm sự chỉ huy tài tình linh hoạt của Đinh Công Tráng.

Nhưng Đinh Công Tráng không phải là một người võ biền chỉ biết liều lĩnh tấn công trong bất cứ trường hợp nào để hy sinh lực lượng một cách vô ích. Ông là người «dũng» nhưng mà «tri», đó là một đức tính không thể thiếu của một người tướng. Sau trận ngày

20-1-1887, tuy phòng tuyến của ông vẫn được giữ vững nhưng những khó khăn ngày càng chồng chất: xác chết của quân địch không chôn được đã làm cho mùi hôi thối xông lên nồng nặc và bệnh dịch đã phát sinh; lương thực tuy đang còn nhiều nhưng nước uống lại thiếu. Trong mấy ngày trước, Đinh Công Tráng đã viết thư cho Trần Xuân Soạn đóng ở phủ Quang-hóa (Vĩnh-lộc) giục đánh mạnh để phối hợp giải vây cho Ba-đình nhưng Trần Xuân Soạn lại không dám trực tiếp đột kích vào quân địch mà chỉ đóng cách xa bắn thị uy. Do đó quân Pháp không bị phân tán mà vẫn có đủ lực lượng để dồn vào bao vây chặt nghĩa quân. Trước tình hình đó, để tránh những trận quyết chiến hao mòn chủ lực, không cần thiết, Đinh Công Tráng đã quyết định cho quân rút lui vào đêm 20-1-1887. Đây không phải là một cuộc rút quân hỗn độn của một đơn vị đã bị đánh tan tác mà là một cuộc rút lui có kế hoạch đã được Đinh Công Tráng tổ chức khẩn trương, chu đáo nên nghĩa quân đã vượt vòng vây của giặc rút lui an toàn về Mã-cao. Nhưng tới đây Đinh Công Tráng chưa kịp củng cố lại

lực lượng thì Bờ-rít-xô mang toàn bộ quân lính truy kích. Sau nửa ngày giao chiến ác liệt Mã-cao đã bị thất thủ, và đến đây khởi nghĩa Ba-đình coi như bị tan rã hoàn toàn. Giặc Pháp ra sức truy lùng các lãnh tụ nghĩa quân để hòng dập tắt phong trào kháng chiến trong toàn tỉnh Thanh-hóa. Phạm Bành về nhà được ba tháng thì bị địch truy nã ráo riết, để cứu mẹ và con ông đã phải ra đầu thú rồi uống thuốc độc tự tử vào ngày 18 tháng 3 năm Đinh Hợi (1887).

Lê Toại chưa kịp lên Mã-cao thì giặc kéo đến vây làng, ông không trốn thoát phải cầm lưỡi tự tử.

Hoàng Bật Đạt cũng bị giặc bắt đem chém ở tỉnh lỵ Thanh-hóa. Các thủ lĩnh khác như Nguyễn Phương, Đỗ Đức Mậu cũng đều tự tử hoặc bị giặc giết.

Riêng Đinh Công Tráng quyết không chịu lùi bước trước những thất bại to lớn đó. Ông định tổ chức lại nghĩa quân nhưng bọn Pháp lùng sục dữ quá buộc ông phải bỏ Thanh-hóa chạy sang Nghệ-an và bị giặc giết tại làng Tang-yên huyện Đô-lương vào ngày 5-10-1887. Năm ấy ông 45 tuổi.

★

KHỞI nghĩa Ba-đình tuy không kéo dài được như khởi nghĩa Hương-sơn, Yên-thế, Bãi-sậy... nhưng ở đây tài thao lược, trí thông minh và sáng tạo của Đinh Công Tráng đã thể hiện hết sức rực rỡ. Là người có trách nhiệm chính trong tổ chức khởi nghĩa Ba-đình, Đinh Công Tráng đã tận dụng được những yếu tố về « nhân hòa », « địa lợi », đã biết lấy những thực tế Việt-nam để khắc phục những khó khăn do địch gây nên. Ông đã kế thừa và phát huy truyền thống nghệ thuật

quân sự của nhân dân ta trong tổ chức và xây dựng làng chiến đấu, « lấy đoản binh thắng trường trận », « lấy chất lượng cao thắng số lượng đông » và ở đây ông đã có những thành công nhất định về « lấy thô sơ thắng hiện đại ». Ông xứng đáng đứng bên cạnh những tướng lĩnh có tài năng của thời kỳ cận đại như Hoàng Hoa Thám, Cao Thắng, Cao Điền... và xứng đáng là « linh hồn của khởi nghĩa Ba-đình ».

CHỮ THÍCH

(1) Về Ba-đình, ông Hoàng Văn Giáp, giáo viên trường cấp 1 Ba-đình đọc cho ghi.

(2) Đoàn Tùng và Đỗ Tuấn Phương — *Đinh Công Tráng*. Ty Văn hóa Hà-nam xuất bản 1965, trang 10.

(3) Khi Cai Tráng vào Huế theo kiện, qua đèo Ba-dội ông đã đắp một ngôi mộ giả để tên Đinh Công Tráng. Bọn Thừa Diệm đi qua thấy vậy bèn hỏi nhân dân thì mọi người đều nói đó là mộ của Đinh Công Tráng người làng Trảng. Tưởng thật bọn chúng bèn bỏ về không theo kiện nữa. Đinh Công Tráng vào Huế và Thừa Diệm coi như bị thua kiện.

(4) Phạm Văn Nghị.

(5) Bưởi nay thuộc xã Thanh-lưu.

(6) Lác-chiến thuộc xã Thanh-hương.

(7) Hưng-ngãi thuộc xã Thanh-hà.

(8) Về ông Lãn. Cụ Nôm làng Trảng đọc cho ghi.

(9) Hiện nay ở vùng núi đá bên kia sông Đáy đối diện với làng Trảng còn có thung Lỏ rên là di tích nơi chế tạo vũ khí của nghĩa quân.

(10) Đoàn Tùng và Đỗ Tuấn Phương — *Sách đã dẫn*, trang 27.

(11) Một số tài liệu cho rằng đây là cống Lộc-dộng. Như vậy không đúng vì theo sự tìm hiểu của chúng tôi thì cống Lộc-dộng thuộc huyện Hậu-lộc cách Ba-đình khoảng 15

cây số, mà đây chính là cổng Hói Cái ở phía tây Ba-dình khoảng hơn 1 cây số.

(12) Dẫn theo *Thông báo Khoa học* tập 3, 1969 của Trường Đại học Tổng hợp, trang 102.

(13) Về *Ba-dình chiến đấu*. Cụ Tựa làng Mỹ-khé đọc cho ghi lại.

(14) Theo các đồng chí phụ trách thủy lợi xã Ba-dình cho biết thì bình quân đầu người mỗi ngày ở đây có thể đào đắp 5 mét khối đất cho nên suốt mấy năm liền dân quân xã Ba-dình đều được nhận cờ luân lưu của huyện về công tác thủy lợi.

(15) (16) *Lịch sử cận đại Việt-nam* tập 2. Nhà xuất bản Giáo dục — Hà-nội 1961, trang 224. Trần Văn Giàu, *Chống xâm lăng* — Hà-nội 1957, trang 115.

(17) Đoàn Tùng—Đỗ Tuấn Phương—Sách đã dẫn, trang 33—35.

(18) Theo *Thông báo Khoa học* đã dẫn, trang 102.

(19) Giôp-phơ-rơ (Joffre) một tên sĩ quan công binh có dự trận Ba-dình, sau đại chiến thế giới lần thứ nhất hẳn trở nên thống chế của quân đội Pháp và sang thăm lại chiến địa cũ để xem lại cái quí mô kiên cố của Ba-dình đến mức nào mà chúng đã phải mất hàng tháng trời vây hãm, đánh phá.

(20) Về *Ba-dình chiến đấu*, đã dẫn.

(21) Người phụ trách quân lương là ông Lãnh Phi tên thật là Đỗ Đăng Quýnh người làng Phi-la-lai (xã Hà-thái, huyện Hà-trung ngày nay). Ông được phong chánh quản phụ trách đốc vận quân lương. Sau khi Ba-dình thất thủ, ông bị giặc bắt đày đi Lao-bảo (theo lời kể của ông Đỗ Văn Nại, 53 tuổi, gọi ông Lãnh Phi bằng ông).

(22) Về *Ba-dình*, đã dẫn.

(23) Đoàn Tùng. Đỗ Tuấn Phương. Sách đã dẫn, trang 27.

(24) Dẫn theo *Chống xâm lăng*, trang 130.

(25) Về ông Lãnh. Cụ Nôm làng Trảng đọc cho ghi.

(26) Về ông Lãnh, đã dẫn.

(27) Hiện nay gần Thung Kê (làng Trảng) còn có hang Phường chèo là nơi Đình Công Trảng đã cho hát chèo để quân sĩ giải trí sau những giờ chiến đấu căng thẳng.

(28) *Lịch sử cận đại Việt-nam* đã dẫn, trang 226.

(29) Tên thật là Trần Chiêm được triều đình phong kiến cho làm khâm sai tuyên phủ sứ cùng bọn Pháp đi đàn áp các cuộc khởi nghĩa ở Bắc-kỳ.

(30) Các tài liệu đều không nói cụ thể hướng tấn công, nhưng cứ theo địa điểm tập kết của giặc là đề sông đào và mấy câu về:

« Mười hai Tây lại kéo về,

Kéo ngả huyện Tống Tây thì thật đông,

Lấy tre bắc cầu qua sông

Lần này Pháp định tấn công nhập đồn »

thì hướng tấn công lần này là Mỹ-khé.

(31) Dẫn theo *Lịch sử cận đại Việt-nam*, tập 2, trang 228.

(32) Theo *Nghiên cứu lịch sử* số 99, tháng 6-67, trang 48.

(33) Theo Trần Văn Giàu. Sách đã dẫn, trang 130.

(34) (35) (36) Về *Ba-dình chiến đấu*, đã dẫn.

(37) Trong trận đánh ngày 20-1-1887, ta cướp được lá cờ tam tài của Pháp. Lê Toại cho treo lá cờ đó lên một cành đa vừa tầm súng, bọn Pháp ở ngoài tường quân của chúng đã đột nhập được cứ điểm bên thóc quân tiến vào, nhưng đã mắc mưu của Lê Toại và chúng bị nghĩa quân tiêu diệt khá nhiều.

THỬ TÌM HIỂU VỀ MỘT SỐ HOA VĂN TRÊN TRỐNG ĐỒNG NGỌC-LŨ

NGUYỄN NGỌC CHƯƠNG

TRÊN mặt trống đồng Ngọc-lũ, sát với hình mặt trời tỏa ra 14 cánh, cách những hàng trang trí kỷ hà, là một giải vòng tròn trong đó có hình chạm chìm một cảnh sinh hoạt kỳ lạ của tiền nhân. Chúng ta thử tìm hiểu trên vòng tròn đó, những hình chạm đó muốn nói lên ý nghĩa gì?

Ở hai phía đối nhau là hai loại hình ảnh giống nhau cùng nói lên một cảnh của một hội lễ đương thời. Theo ý chúng tôi đó là một thứ lễ hội mùa mong cho sự thịnh vượng về nông nghiệp, bằng lễ nghi tôn giáo. Đem so sánh những động tác và cảnh trí trên mặt trống này với một vài phong tục còn tồn tại của một số dân tộc miền núi trên đất nước ta, chúng ta có thể tìm hiểu được một vài sinh hoạt thời xưa. Chúng tôi chưa có bằng cứ chắc chắn, nhưng thấy có những điểm thu hút ý nghĩ của mình trong quá trình tìm hiểu (1).

Trước hết trên giải vòng tròn, có một ngôi nhà sàn, hai đầu mái cong, vách nhà « thượng thách hạ thu », trên mái có hình tượng chim. Lên sàn bằng một thang tre. Ở trong có 2 người có thể một đàn ông một đàn bà xã tóc, hai tay và hai chân giao nhau.

Trong những đám rước và lễ gieo hạt của dân tộc Ra-đê (2), người ta làm một tòa nhà sơ sài gọi là nhà trời, trên bốn đầu cột có cắm mỗi cột một đầu gà lông trắng, để mở há rộng bằng cách gài một màu que. Lên trên sàn bằng một thang tre (3). Chiếc thang này sau ngày đám được cất đi, và hàng năm lại mang ra dùng để làm lễ. Chiếc thang này có thể tượng trưng cho sự cao xa của trời, và

người ta gọi là thang lên trời hoặc thang con cóc (4).

Trong ngôi nhà này (người ta gọi là nhà trời) có đề hình nộm ông trời và bà trời. Bên cạnh có một cây nêu bằng tre (5). So sánh hai cảnh này (ở hội lễ Ra-đê và cảnh khắc ở trống), chúng ta thấy hai nơi đều có một ngôi nhà trên nóc có hình chim, cũng có thang lên và cũng có một đôi ông và bà ở trong lầu. Chúng tôi nghĩ hai ngôi nhà ở hai nơi đều có ý nghĩa giống nhau hoặc tương tự: là ngôi nhà dành riêng cho Trời gọi là nhà Trời, nơi trung tâm của đám lễ.

Nhìn vào mặt trống, cạnh ngôi nhà, phía bên trái là hai người đàn bà già gạo, đến một người đang « tác động » đến một tòa nhà khác. Nhà này có nhiều hình vòng tròn có chấm; những chiếc vòng tròn có chấm đó là những chiếc cồng. Ở trong có một người đang đánh cồng, hoặc cầm một dụng cụ có hình quả bầu.

Chúng tôi rất chú ý đến ngôi nhà thứ hai này.

Theo nghi lễ Ra-đê kể trên thì bên cạnh nhà ông Trời, có một ngôi nhà sàn gọi là vừa thóc. Trong vừa thóc của lễ Ra-đê cũng treo đầy những cồng tượng trưng bằng những vòng tròn cắt ở quả bầu phơi khô (như quả bầu già phơi khô để đựng nước) (6). Trên sàn là những thùng đầy ấp thóc hay ngô tượng trưng bằng những thùng đất đỏ. Dưới sàn và ở các cột treo những dụng cụ âm nhạc, những phách tre và những cùi dùi để đánh cồng.

So sánh hai ngôi nhà: ngôi nhà thứ hai ở

hội lễ kể trên và ngôi nhà thứ hai in ở mặt trống cũng đều phủ kín nhạc cụ bằng đồng hay là vỏ bầu đều là vựa thóc của hội lễ cầu mùa (7).

Trên mặt trống còn có 7 người mặc lông chim (8). Muốn tìm hiểu 7 người này, chúng ta hãy liên hệ tới 7 người trong hội lễ gieo hạt Ra-đê. Theo nghi lễ gieo hạt của người Ra-đê thì những người chủ yếu trong buổi lễ cũng gồm có 7 người (9).

Người chủ lễ đứng ra cầm đầu, còn 6 người thì ngồi đằng sau trong lúc khấn (10); đến lúc làm lễ gieo hạt, mỗi người có một nhiệm vụ riêng.

Công việc của 7 người nói chung như sau:

1. Chủ lễ (tức là Khoa cặm).
2. Vị thứ hai giúp việc (tức là Pô Trưng Cai) phụ trách về tổ chức cai quản các công việc chung.
3. Vị thứ ba phụ trách về lễ nghi, đứng khấn, v.v...
4. Vị thứ tư: sau một đoạn khấn, lại thay trời hú lên một tiếng dài (11).
5. Vị thứ năm: cầm gậy để chọc lỗ xuống đất.
6. Vị thứ sáu: rắc hạt vào những lỗ đất.
7. Vị thứ bảy: làm thần mưa tưới nước vào rẫy.

Trở lại mặt trống ở một nửa vòng tròn, xếp hàng một dãy đứng 7 người mặc lông chim. Trong 7 người đó thì 5 người hình như đang cầm gậy dài chọc xuống đất để gieo hạt, người thứ 6 thổi khèn, người thứ 7 cuối cùng tay đưa về phía đằng trước cầm một quả bầu để tưới nước. Những người khác trên trống kể trên hầu như cũng làm nhiệm vụ như ở buổi lễ gieo hạt cầu mưa của đồng bào Ra-đê (12).

Thật là một điều kỳ lạ, ở trống đồng Ngọc-lũ cũng như ở cảnh hội mùa đã tả, chúng tôi đều thấy hai ngôi nhà trang trí như nhau, nội dung có thể như nhau, và đều có con số bảy người hình như làm nhiệm vụ như nhau: chọc lỗ, gieo hạt, tưới nước bằng vỏ bầu khô v.v... khiến cho chúng tôi tin là hình ảnh trên trống đồng Ngọc-lũ là bức tranh vẽ sinh hoạt của buổi lễ cầu mùa, gieo hạt tưới nước v.v...

Có một điều làm cho chúng ta ngạc nhiên nữa là, theo Nguyễn Văn Nghị trong Cách thức tế Nam giao (*Lược khảo về mỹ thuật Việt-nam*. Quốc học thư xã, 1942) chúng ta cũng gặp lại con số 7 người:

«Vị Khâm mạng... vào giờ Tý tới đàn Nam giao... trở mặt về phía nam đem nhật ký tế

giao kỳ cáo. Buổi lễ ấy có những quan chức sau này giúp việc:

1 vị cung kiểm: coi sóc, tính, soát các lễ vật bày trên hương án.

1 vị cung hầu: đứng hầu khi tế.

2 vị hành nghi: xướng lễ trong khi tế.

1 vị đọc chúc: đọc văn tế.

2 vị chấp sự: mang các lễ vật.

Chúng ta thử cộng lại thì đúng là 7 vị. Tuy lễ giao đã phong kiến hóa song còn giữ lại những nét của tập tục cũ. Chúng tôi vẫn thấy 1 vị chủ sự, 1 vị giúp việc cung hầu và 5 vị hành lễ, và lễ giao phong kiến đã bỏ phần ảo thuật diễn tả, giữ lại phần ảo thuật cầu hồn.

Vẫn ở giải vòng tròn thứ nhất, bên lầu chính tức ngôi nhà trời, phía bên phải, có bốn người đàn bà xõa tóc (13) cỡi trần, đang ngồi hoặc đứng trên sàn dùng những dùi dài đánh vào trống để ở dưới sàn như kiểu người già gạo (14) bằng những chày lớn.

Bốn người đàn bà này trên mặt trống, chúng tôi ngờ là tượng trưng cho thần mưa vì hình như bốn bà đó có mối liên hệ với một số di tích lịch sử còn tồn tại trên miền Bắc của đất nước chúng ta.

Ở vùng Liên-lâu (Thuận-thành, Hà-bắc) có 4 ngôi chùa thờ 4 bà: Pháp vân — Pháp vũ — Pháp lời — Pháp điện gọi là tứ Pháp (15). Theo thần tích và nhân dân địa phương thì đó là bốn bà làm ra mây—mưa—sấm—chớp (16). Còn về các triều đại phong kiến, thì các vua chúa nhà Lý, nhà Lê... thường về đó cầu đảo những năm hạn hán (17).

Chúng tôi ngờ tục cúng tế như vậy là tàn dư của một tục tín vào 4 bà làm ra mưa đã tồn tại trong thời trống đồng và khi đạo Phật vào Việt-nam, thì tập tục này (trước kia đã được thể hiện trên trống đồng) lại được gắn chặt với đạo Phật, thờ ở những di tích đã kể trên. Nếu như những giả thuyết kể trên đúng với sự thực thì trong các cuộc lễ cầu mưa — được mùa rất xa xưa có vai trò của 4 bà xõa tóc đánh trống, như đã ghi ở trống đồng Ngọc-lũ (18).

Cho đến thời Hai Bà Trưng, ở nước ta có thể vẫn còn tục lệ cầu mưa được mùa cổ kính và lịch sử (19). Trong thời Hai Bà Trưng chúng tôi chưa có căn cứ gì, song trong thời gian chế độ phong kiến còn thấy các nhà vua về làm lễ cầu đảo mong mưa ở đền Hai Bà ở Hát-môn và đặc biệt vua Lý Anh-tông lại cầu mưa ở đền Hai Bà và «sai sứ rước về thành, tại phía Bắc nội thành, dựng đền Vũ sư đề thờ». Đối với việc thờ Hai Bà có ý nghĩa lịch sử, trong thời đại phong kiến,

đồng thời có thể còn ý nghĩa đề cầu mưa. Trong chế độ phong kiến, vị thần làm ra mưa hẳn còn được đặc biệt tôn trọng.

Trong tục gọi hồn của người Khơ-me người ta chọn bốn cô con gái dậy thì, gọi là vợ của thần sấm sét. Tập tục này có thể giống tập tục thờ tứ Pháp của ta hoặc vai trò của bốn bà đánh trống cầu đảo mà hình được khắc trên mặt trống. Trong nhiều dân tộc ở Đông Nam Á có phổ biến tục gọi hồn lúa (20) về nhập, cũng như gọi hồn người lạc nhà, ốm, chết...; gọi hồn lúa cũng là cầu cho hồn lúa nhập vào làm cây lúa tốt tươi, và mùa màng do đó được phồn thịnh. Tục gọi hồn có thể là do xuất phát từ sự tin vào mỗi vật chất đều có cái trù tượng cảm ứng linh thiêng.

Chiếc trống đồng có những hình tượng bốn bà đánh trống hình như cũng thể hiện phong tục gọi hồn cầu mưa — được mùa như tục lệ của một số dân tộc ở bán đảo Đông-dương chúng ta. Tư tưởng tiên nhân thông qua tín ngưỡng của một xã hội nhất định, thể hiện một thực tế là cầu mong nhiều thóc gạo, tạo nên cuộc sống sung túc, phong phú của con người. Mà trong nông nghiệp, nước là vấn đề lớn. Do đó trong xã hội ấy, việc cầu cúng mưa là hết sức quan trọng (21). Hình ảnh bốn bà đánh trống được khắc lên trống đồng cũng là với những lý do mà chúng tôi đã trình bày ở trên.

Bây giờ chúng ta hãy tìm ý nghĩa về những dấu, mác, tên, những vật nhọn khắc trên trống đồng. Những vật này cũng có ý nghĩa biểu hiện cho sự gọi hồn.

Ở tang trống là những đoàn thuyền, trên có những người mặc lông chim đang cầm mác hoặc bắn tên. Những người xử dụng những đồ vũ khí nhọn có thể biểu hiện những cuộc chinh chiến với sự phát triển của nghề hàng hải, đồng thời về phương diện khác có thể cũng biểu hiện hoặc là tàn dư của một cảnh của buổi lễ tín ngưỡng

hội mùa, trong đó có ý nghĩa như gọi hồn (22). Việc dùng vũ khí, đồ nhọn thường biểu hiện cuộc lễ gọi hồn, và A. Maurice (sách đã dẫn) cũng cho là lễ gieo hạt này thuộc loại ảo thuật diễn tả và gọi hồn.

Thường trong các buổi gọi hồn đó, người ta hay dùng một cây mía sấm (23) để đầu nhọn hoặc dùng các vật đầu nhọn như dao mác cung tên (24). Tục dùng vật nhọn như phổ biến trên các hình ảnh trên trống đồng cũng giống như tục dùng vật nhọn trong lễ mùa Ra-đê hoặc như tục tìn vào vật nhọn của tiền nhân chúng ta, làm cho chúng ta nghĩ rằng cảnh lễ rước trong trống đồng cũng là cảnh lễ gọi hồn trong lễ nghi nông nghiệp thuở ấy.

Còn về những hình thuyền tạc trên trống đồng Ngọc-lũ muốn biểu hiện rằng trong các lễ hội mùa của ta hay của đồng bào Ra-đê thường có kèm theo hội bơi thuyền. Tục chèo thuyền thi có thể đã được thể hiện trong các ngày lễ đó.

Ở chùa Keo (Dũng-nghia, Thái-bình) và chùa Keo (Hành-thiện, Nam-hà) hiện nay còn để ở hành lang những chiếc thuyền gỗ lớn (hình dáng na ná như thuyền độc mộc) để thi thuyền. Ở Ban-mê-thuôt, sau cuộc lễ cả làng ra sông tắm và đùa rờn rất vui vẻ, tát té nước vào nhau.

Nước đem lại hạnh phúc như thế đó. Tục lễ cầu mưa cũng gắn liền với tục cầu đảo — cầu mưa. Những hôm cử lễ, các đồng bào miền núi không được mang nước mà phải đội nước lên đầu một cách kính cẩn, đựng trong những vỏ bầu. Cho nên những cuộc vui trong nước có thể có lý do đã diễn biến và tồn tại trong những ngày hội đó: Cuộc tổ chức thi thuyền thật là chính đáng thể hiện một ngày hội "Nước". Ở Việt-nam chúng ta cổ xưa, hẳn thường xuyên có tục lễ mùa, mà lễ đó đã diễn biến như trên mặt trống đồng đã tả và đồng thời cũng có tục đua thuyền kèm theo như hình ảnh đã thể hiện ở trống đồng Ngọc-lũ.

II

BÂY giờ chúng ta thử xét xem chiếc trống đồng lịch sử này là của ai? Chủ nhân là những người nào?

Để xét vấn đề này, chúng tôi xin nhặt ra một vài hiện tượng xã hội đương thời hiện nay để suy nghĩ tìm tòi:

1. Như ở trên đã trình bày, hiện nay ở khu vực Liên-lâu (Thuận-thành, Hà-bắc) và

nhiều nơi khác đã kể còn có bốn ngôi chùa thờ tứ pháp là hậu thân của bốn bà khắc trên mặt trống. Ở Keo (Hành-thiện, Nam-hà) và Keo (Dũng-nghia, Thái-bình), Tây-tụ (Tứ-liem, Hà-nội) hẳn còn vết tích tục bơi thuyền ngày hội (25). Nếu như những sự kiện trên có liên quan đến hình tượng bơi thuyền trên trống đồng Ngọc-lũ thì nhân dân địa phương

đã kể, không những là những chủ nhân của những di tích lịch sử đã nêu ở trên, mà cũng lại là di duệ của những chủ nhân của những trống đồng kiểu Ngọc-lũ.

2. Ở Thanh-hóa và Nghệ-an, nhân dân còn dùng những mô hình đan tre chiếc trống đồng loại 1, y hệt cái trống đồng, để đựng bát dũa (26). Ở các chợ đều có bán. Đã từ lâu lắm rồi, không biết từ bao giờ, tập tục này truyền lại mãi. Trống đồng, chưa được phát hiện ra, còn nằm trong lòng đất, hình tượng của nó bằng tre vẫn tồn tại. Đó không phải là ngẫu nhiên. Trống đồng thật không còn trong ký ức của nhân dân địa phương vì, đã lâu lắm trống đồng không ở trên mặt đất và bị lãng quên trong lòng đất, nhưng mô hình của nó, do tập quán di truyền, tồn tại mãi đến ngày nay. Do đó nhân dân địa phương có thể là con cháu của những chủ nhân của những trống đồng đó. Hình như trong lúc tồn tại của trống đồng, thì trống đồng là sở hữu riêng của những người quyền quý hay chỉ để ở nơi đặc biệt, sử dụng trong những nghi lễ lớn, còn hình trống đan tre là vật trọng của quần chúng nhân dân (27).

3. Hình tượng già gạo trên trống đồng làm cho chúng tôi liên tưởng đến cảnh già gạo buổi sáng rộn ràng, lẫn với tiếng gà gáy sáng ở trên nhiều nơi đồng bào miền núi của chúng ta trong lúc ló ánh sao Mai.

Tiếng chày già cối ở xã hội cũ đóng vai trò rất quan trọng trong đời sống kỹ thuật chế biến thường xuyên thực phẩm lương thực và các của cải vật chất thiên nhiên khác. « Lĩnh Nam chích quái » cũng nhắc đến cách sinh hoạt phổ biến này nên đã nói đến cách sử dụng già cối để báo tin, truyền tin cho nhau.

Về tục già cối, chúng tôi thấy trong đời sống hiện nay, và gần đây còn gắn với đời sống nhân dân ta khá rõ nét trong việc chế biến bánh trái dân tộc như chè lam (bánh bông già nhỏ để lên với mật, đánh thành bánh như lam vào ống tre) bánh trôi, gai, v.v... Trong các hội hè việc cúng bánh giầy là tục phổ biến. Ở Sơn-dòng (Hoài-đức, Hà-tây) cứ đến ngày mồng 6 tháng 2 âm lịch người ta rước bánh giầy hình tròn và bánh cuốn (trong có nhân đậu trộn mật) hình thoi. Không hiểu đây là hình tượng gì? Ở đây còn có tục cướp « cây bông » là giành nhau một thanh tre có dán giấy cắt tua xòe bông ra. Ai cướp được thì năm đó sinh con trai. Có khi cây bông đó bị dăng đi dăng lại khắp làng, ra cả ngoài cánh đồng v.v... Có thể cây bông ở đây cũng như « que bông » ở Phù-dồng

(Gia-lâm, Hà-nội) mà đồng chí Lê Văn Lan đã đề cập đến trong bài Về một hình thức sinh hoạt văn hóa tinh thần ở thời đại các vua Hùng. và trong bài này cũng có nói đến chùa Bà Đanh ở Nam-hà ở đó có tục: « Có một cặp khi vật bằng đá giống hình cái cối và cái chày mà ngày xưa người địa phương trước khi vào chùa, còn giữ lệ mài cọ hoặc đem già vào nhau để lấy khước ». Già cối cũng có thể thể hiện ý niệm là âm dương giao cảm, nguồn gốc của sự sinh trưởng.

Ở Nam-trực (Nam-định) còn có tục hội già bánh giầy to bằng chiếc nia để rước, ở làng Trúc-phê (Tam-nông, Vĩnh-phú) còn tục già bánh tập thể, hò reo vui vẻ.

Tục già cối, một sinh hoạt quan trọng đương thời, được ghi trên mặt trống đồng cũng là sinh hoạt phổ biến của nhân dân Việt-nam cổ xưa, hẳn sự việc có liên quan mật thiết (28). Chiếc trống đồng đó đã gắn chặt với lịch sử sinh hoạt, đấu tranh và sản xuất, cùng sự phát triển kỹ thuật của nhân dân ta.

4. Những hình tượng giao long thường được nói đến trong thời vua Hùng cũng được ghi vào một di vật lịch sử cùng đồng thời với trống đồng là chiếc tháp đồng to lớn đào được ở Đào-thịnh. Sát với hình thuyền bơi trong nước, là những con cá sấu (giao long), có nơi hai con hình như đang giao nhau (xem Con rồng Việt-nam qua các thời đại. Chu Quang Trứ. « Khảo cổ học » số tháng 6-1970). Trên nắp là những hình tượng những cặp nam nữ đang giao nhau. Trước kia có đình làng còn tục hèm trong ngày lễ để hai con lợn một con đực một con cái giao nhau trong cùm cấm (hèm ở đình làng Đình-bảng, Hà-bắc). Có thể là hai con này thay hai người giao nhau trong các ngày hội lễ rất cổ. Ở thôn La-nội (gần thị xã Hà-dông) trước kia thường có lễ chúc hội hàng năm và đến đêm hội cuối cùng (trong lễ rã đám) có tục tắt đèn một lúc. Địa phương thường có câu ca dao: « Bơi Đám, rước Giá, hội Thầy, Vui thì vui vậy không tày rã La ». Ở Nghĩa-lộ, đồng bào Thái có hội thăm bang ở Thám-lễ cũng có tục tương tự. Những tập tục này là tàn dư đã mờ nhạt của những tín ngưỡng rất cổ xưa nguyên thủy đậm nét truy hoan tín ngưỡng. Viết xong bài này, chúng tôi được đọc nhiều tư liệu rất phong phú về vấn đề này của đồng chí Lê Văn Lan trong bài Về một hình thức sinh hoạt văn hóa tinh thần ở thời đại các vua Hùng trong « Nghiên cứu lịch sử » số 130 (tháng 1-1970).

Có thể tập quán tế lễ giao nhau sau chuyển biến sang tục giao nhau bằng những bàn tay

bàn chân, gấn với nhau như ở hai người thay trời ngồi trong ngôi nhà trời ở trống đồng (hai tay giao nhau như tục trẻ em chơi trống nhị trống hoa), hay như hai con giao long giao tay nhau ở những vũ khí, thổ, thạch v.v... Ở Kenya, nam nữ thanh niên dân tộc Gikuyu được phép nằm cùng giường âu yếm nhau, nhưng hai chân phải giao nhau, giữ cho khỏi có hành động cụ thể. Trong bài viết đã dẫn của đồng chí Lê Văn Lan có đoạn: "Quan niệm và tục lệ như thế, cho đến gần đây vẫn còn giữ ở một vài nơi, những hành động tình giao thì chỉ còn làm tượng trưng, nam nữ chỉ "ăn nằm già mà thôi"... « Chính là đã phát triển của xã hội ở đây đã đi tới chỗ chỉ còn cho phép dùng lời nói nói tượng trưng để thay thế cho hành động cụ thể mà thôi ». Cho nên từ chỗ giao thật nguyên thủy đến chỗ hành động « biểu trưng » (symbole) tập tục mờ nhạt đi dần với sự phát triển của xã hội và khoa học, hình như hình ảnh giao tay hay chân trên trống đồng Ngọc-lũ có thể biểu hiện một xã hội đã phát triển. Xã hội đó có thể còn tin ngưỡng giao cổ truyền, hành động biểu trưng thể hiện sự tiến bộ rõ rệt, còn trong nghi thức những hành động tượng trưng, động tác già, vật cũng già có giá trị hơn là hành động và đồ cũng thật sự (29). Chiếu thạch Đào-thỉnh, một văn vật lịch sử đồng thời với trống đồng Ngọc-lũ, ghi lại hình ảnh rất cổ xưa phản ánh sinh hoạt đương thời mà những tàn dư của những sinh hoạt đó càng đọng lại rõ nét, tồn tại rất lâu trong tập tục tín ngưỡng, trong văn hóa tinh thần và vật chất người dân Việt-nam trước kia. Cũng như trong đồng bào Ba-na anh em còn có danh từ Krông no là Sông đực và Krông ana là sông cái, mà sông Hồng của chúng ta có thể tên nguyên thủy là Sông Cái, mà mãi sau này mới có tên là Nhĩ-hà, Nhị-hà, v.v... Nội dung tư tưởng của trống đồng, thạch đồng đó gắn chặt với nội dung tư tưởng của tiền nhân chúng ta. Những di vật kể trên lại là những văn vật lịch sử rất có giá trị của nền văn hóa rực rỡ về kỹ thuật sáng tác và luyện kim của dân tộc ta (30).

5. Ở giải vòng tròn ngoài cùng là một đàn chim bay thẳng cánh mở dài, chân cao và còn có một loạt chim đầu to, mỏ quắp. Hình như nghệ nhân có ý tạc 2 loại chim khác nhau. Nhiều người cho rằng đó là hình dáng của chim Lạc, chúng tôi thấy cũng có lý. Chúng tôi có ý nghĩ đó là 2 loại chim vật tổ (tổ tem) của một số bào tộc của những bộ lạc chủ yếu ở vùng đất cổ, gần đất tổ vua Hùng mà có thể ở đó đã phát xuất ra chiếc trống đồng

cổ kính "loại" này sau đó mô-típ của trống này được phổ biến trong phạm vi thật là rộng rãi. Theo C. Hainchelin thì mỗi bào tộc xăm mình khác nhau và khắc hình tổ tem trên những vật thiêng trong lễ nghi tôn giáo, những người chủ tế đều mặc theo vật tổ tổ tem. Trên trống đồng là vật thiêng, người ta khắc hình tổ tem cũng là hợp lý và những chủ tế và người hành lễ ở đây đều mang hình chim, vậy những hình khắc trên trống có thể là hình khắc tổ tem. Và lại trong tục cúng lễ Ra-đê người ta cúng vật có cánh lông trắng cũng có ý nghĩa như C. Hainchelin đã dẫn: "Người ta ăn vật tổ, bôi máu vào nơi thiêng cũng như... uống rượu vang và ăn bánh thánh...". Nếu như có người chết người ta lại đánh trống cũng không có gì là lạ vì người chết đi thì thiệt cho tập thể sản xuất, vì bớt mất lực lượng sản xuất. Như thế cũng xứng đáng tiến đưa lên cuối cùng để họ trở về với vật tổ. Trong dịp đó người ta già gạo, hay đánh trống cũng có lý do. Và có thể lúc ấy có tục kiêng kỵ và đề trở. Ngày cúng kỵ cũng có thể xuất phát từ đó.

Trong cuốn "Nguồn gốc tôn giáo" của C. Hainchelin nói về tổ tem có đoạn ghi "thường thường hai bào tộc (phratrie) thành một bộ lạc... phổ biến là những tổ tem của những bào tộc thường tương xứng: một bên có tổ tem là con vật màu đen thì bên kia là con vật màu trắng. Những bào tộc có tổ tem, còn thị tộc thì không có". Như vậy có thể tổ tem cũng có phản ánh thực tế xã hội phân ra hai phần của bộ lạc, vì vẫn theo sách đã dẫn: "Tất cả mọi thứ đều chia cho những bào tộc, rồi chia cho những thị tộc cùng tổ tem, số thị tộc không cố định". Mặt khác, theo "Dân tộc học đại cương" của E.P. Bu-xu-glin: "... Bào tộc cũng là những tổ chức kết hôn ngoại tộc... chỉ có thể kết hôn giữa... hai bào tộc". Như thế quan hệ hôn nhân cũng được xác định rõ ràng. Bào tộc là trên cơ sở xã hội có tổ chức với mức độ nhất định, còn tồn tại, là tàn dư của xã hội cũ trên cơ sở sản bản nông nghiệp cổ xưa.

Xung quanh đất tổ đền Hùng, vùng Bạch-hạc ở tả ngạn và Đan-phượng ở hữu ngạn sông Hồng (Bạch-hạc ở phía Bắc, còn Đan-phượng ở phía Đông thị xã Sơn-tây) có thể là địa bàn hoạt động của một số người cổ xưa mang tổ tem hạc và chim. Con chim mỏ dài, chân dài, cánh rộng trên mặt trống có thể là con hạc trắng tổ tem của những cổ dân vùng Bạch-hạc chăng? Nói về chim trong các trống đồng, V. Goloubew trong bài về trống đồng Hoàng-hạ (31) có đoạn viết: "Phần lớn

những con chim này thuộc vào một loại chim dễ đoán định được. Đó là loại chim trắng (Herodias garzetta) một thứ hạc...» mà ông ta giới thiệu thêm một tài liệu Trung-quốc mà F. Hirth đã dẫn: «Đó là một con chim hay ở trên cây, sống bằng nước, thường đi hàng đàn con nọ nối tiếp con kia, chim này trắng như tuyết, cổ dài và mảnh. Trên đầu có ít lông dài». Đàn chim bay nối đuôi nhau trên trống đồng Ngọc-lũ mỗ dài chân dài cánh rộng có thể là con hạc trắng lúc đó có nhiều ở đất Bạch-hạc xưa, mà Bạch-hạc còn mang tên của những cư dân cổ đại mang tổ tem hạc trắng. Nếu quả như vậy, thì cũng là điều thích thú, vả lại ở các đình hiện nay ở trên đất nước ta vẫn còn những con hạc bên bàn thờ, mà hạc chỉ thờ ở đình đền, không có ở chùa; mà đình có thể là nơi mang tính chất dân tộc nhiều, đã tiếp thu những tàn dư tín ngưỡng cổ truyền thuần túy dân tộc hơn các di tích khác có tính chất tôn giáo đã «hiện đại» hơn.

Ngọc phả đình Nại-châu (thôn Nại-tử, xã Hồng-hà, Đan-phượng, Hà-tây) nói đình thờ Dương Thi Sách và nói quê ông ở đây là Chu-diên. Chu-diên ở đây thuộc huyện Đan-phượng hiện nay. Chữ Chu-diên có thể là

tiền thân chữ Đan-phượng (phượng đỏ). Vậy bào tộc thứ hai có phải là con điều hầu đỏ đối xứng với bào tộc mang tổ tem hạc trắng cùng bộ lạc không? Đến đầu thế kỷ I công nguyên, lại có sự liên kết hai họ Trưng và Dương (32) bằng cuộc hôn nhân của con gái Hùng-lạc tướng là Bà Trưng Trắc và ông Thi Sách. Thi Sách và sau này Bà Trưng Trắc cầm đầu, đứng lên đánh quân phong kiến Đông Hán, vùng này như thế là căn cứ địa và quê hương của những vị anh hùng dân tộc lớn lao trong lịch sử. Ở đây cũng là vùng mà có thể ngày xưa là quê hương của những bộ lạc cùng mang tổ tem chim làm vật tổ. Tinh thần yêu nước ở đây thể hiện truyền thống vĩ đại của dân tộc. Nếu những điều chúng tôi suy nghĩ về những loại chim tổ tem kể trên quả có liên quan đến những địa điểm đã nêu, thì lại thêm bằng chứng là chiếc trống đồng mang hình chim là của tổ tiên dân tộc Việt-nam. Và tổ tiên chúng ta là vua Hùng cũng ở Bạch-hạc, và các nhà nghiên cứu khoa học Việt-nam coi chiếc trống đồng Ngọc-lũ có niên đại thiên niên kỷ thứ I trước công nguyên cũng phù hợp với lịch sử Chiếc trống đồng nông nghiệp đó còn mang đặc trưng thời đại trước nó mà đáng nhắc chim thần còn tồn tại lâu dài trên mặt trống.

III

KẾT luận phần này, chúng tôi nghĩ rằng: Chiếc trống đồng loại I kiểu Ngọc-lũ là của những cư dân hiện nay ở Việt-nam do ông cha để lại, nếu như những dẫn chứng ở trên có một vài điểm nào có thể nhận được là đúng.

Ngược lên lịch sử xa xăm, chiếc trống đó gắn chặt với phong tục tập quán tín ngưỡng của những người ở bán đảo Đông-dương và khi chúng ta đã thừa nhận loại trống đồng đó là vào những thiên niên kỷ đầu tiên trước công nguyên, thì những hình khắc trên mặt trống lại thể hiện những nét đặc sắc trong sinh hoạt của tổ tiên chúng ta đã lâu đời.

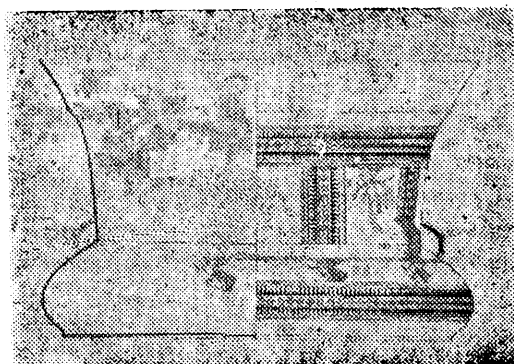
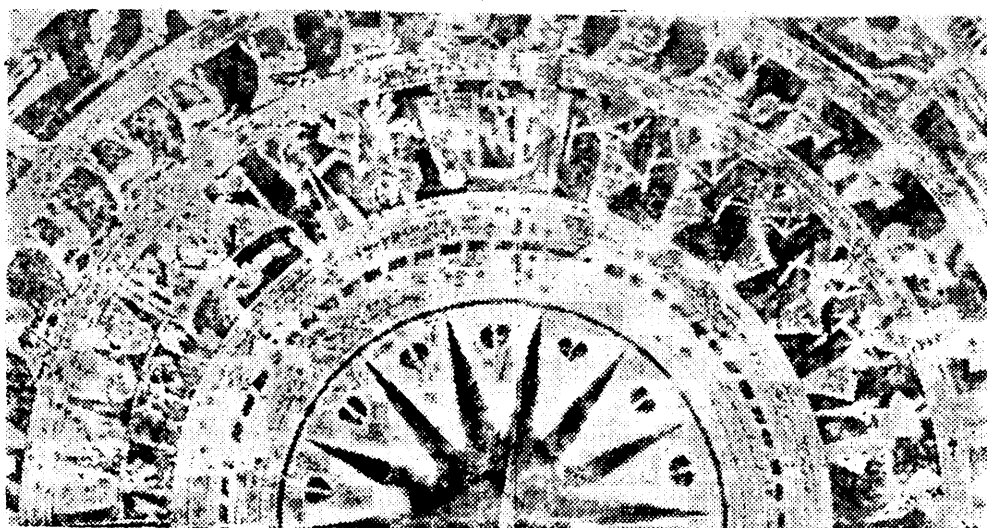
Chiếc trống đồng cổ kính ấy không được nhắc trong các sách cổ, truyền lại trong ký ức của nhân dân, vì gần một nghìn năm đồ hồ, vết tích cổ xưa của chúng ta bị bọn thực dân phong kiến xóa nhòa, phủ lên bằng những nghi thức khác. Công việc khôi phục sự thật lịch sử là việc chung của chúng ta hiện nay: nhân dân và những nhà khảo cổ Việt-nam.

Chiếc trống đồng Việt-nam gắn liền với ý niệm sản xuất, thông qua tín ngưỡng đương thời đề cầu mong sự phồn thịnh. Tư tưởng được thể hiện một cách trọn vẹn, truyền cảm. Về sau chiếc trống đó có thể được dùng vào nhiều yêu cầu khác nhau mà nhiều người đã dự đoán và chúng ta có thể chưa lường hết được. Đầu tiên, chắc đó là một chiếc trống đồng thiêng liêng để cầu mong một điều tốt lành, theo ý muốn. Trước hết, đó là chiếc trống cầu mưa.

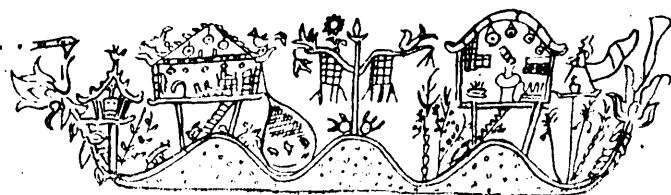
Nhìn vào toàn bộ cái trống, một đế xòe ra vững chãi gắn một thân tròn thẳng khắc hình kỷ hà, đỡ một bầu hình tròn dẹt, trên đó thể hiện dần dần từ cảnh nước thuyền, đàn chim rộng cánh bay... đến cảnh ngày hội tưng bừng, rộn ràng tiếng chày giã cối, tiếng hò reo, tiếng nhạc của một thể giới tưng bừng. Thêm vào đó tiếng nước róc rách của những đàn thuyền rẽ sóng Đất và nước (33), hát nhân tố tượng trưng cho Tổ quốc phồn vinh, con người hài hòa và chiến đấu, sáng tạo.

Tư tưởng của tiên nhân đã được thể hiện khéo léo và trộn vụn vào một kỹ công của nghệ thuật đúc đồng với những văn vật hình dáng thuần nhất, vững chãi, chắc nịch, xinh xắn để biểu dương ý nghĩa lạc quan và tự tin vào sức mình. Trong nghệ thuật, việc kết hợp giữa tư tưởng và thẩm mỹ sáng tác là một thành công.

Những chiếc thạp khổng lồ, như kiểu thạp đồng Đào-thịnh, dáng dấp thon và tròn, các thố và các dụng cụ (34), những vũ khí như dao kiếm đồng lóng lánh màu hoen xanh, bở sung và gom góp thành một hệ thống di vật độc đáo ở thời đại đồ đồng của cha ông chúng ta.



Hình 1: Một cảnh sinh hoạt trên mặt trống đồng Ngọc-lũ giống như lễ cầu mưa — gieo hạt.



Hình 2: Thuyền thần linh của người Đáy-Ác (Boóc-nê-ô), trên có hai ngôi nhà.



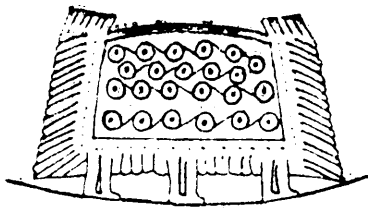
Hình 3: Ngôi nhà ở trống đồng Ngọc-lũ hình như cũng là nhà Trời.



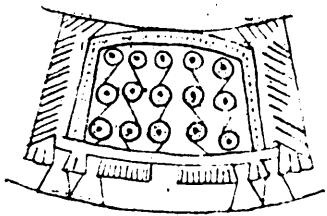
4



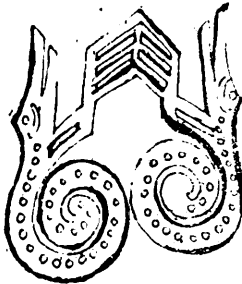
5



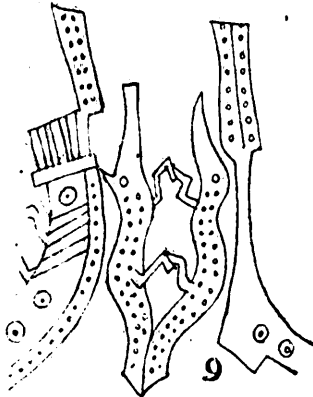
6



7



8



9

Hình 4: Ngôi nhà thứ hai ở trống đồng Ngọc-lũ (có người tay cầm hình quả bầu) hình như cũng là vua thóc. — Hình 5: Ngôi nhà ở trống đồng Hoàng-hạ có treo dây cồng và người đánh cồng. — Hình 6 và 7: Ngôi nhà ở trống đồng Mu-li-ê và trống đồng Viên-nơ hình đàn bầu thần linh. — Hình 8: Giao long trên rìu đồng Đông-son. — Hình 9: Giao long ở tháp đồng Đào-thịnh.

(1) Viết bài này chúng tôi chia làm 2 phần: phần chính là những ý kiến bước đầu suy nghĩ tìm tòi, phần những chú thích là ghi chép những ý kiến liên quan để gợi ý hoặc dẫn sách, để trao đổi tư liệu cùng nhau nghiên cứu.

(2) Xem *Trois fêtes agraires Rhodé* của Albert Maurice (BEFEO, tập XLV, 1951).

(3) Về ý nghĩa chiếc thang này, có người cho rằng: "... Thời xa xưa trời rất gần đất... người ta có thể lên trời một cách rất dễ dàng bằng cách trèo cây, leo thang, leo núi hoặc chăng một dây leo... hoặc còn có thể bằng cách cưỡi trên mình chim (xem *Mythes réels et mystères* của Mircea Eliade). Người xưa cho rằng thuốc xa xăm đó trời sát với đất, có thể lên trời đơn giản như thế. Bất thình lình trời xa rời đất như bây giờ. Nhờ trời, người ta vẫn leo cây leo thang trong lễ nghi tín ngưỡng. Có thể thiên đường của họ thực chất là cuộc sống bằng hoa quả còn phong phú trên những đỉnh cây, rừng cao. Hình tượng

núi cao là thiên đường của rất nhiều dân tộc cổ đại.

Trên mặt trống cũng như ở hội lễ chúng ta cũng thấy dùng hình tượng chim, nhà đều có thang. Thang này trong lễ lễ nam giao có 3 thang, thang ở chính giữa gọi là ngựa không ai đi, dành cho thần. Vua tế giao đi thang bên. Có thể ở nhà trời ở trống đồng cũng có 3 thang: thang giữa là trụ chính có thể là thang trời. Ở các kiến trúc tôn giáo đều có tam quan mà thường thường chỉ đi bằng cửa bên. Nguyên nhân đi cửa bên là do tín ngưỡng, sau hợp với sự tiện dụng của thực tế, nên cách sử dụng này được tồn tại rất lâu.

(4) Theo truyền thuyết của người Ra-đô con cóc rất gần gũi với trời. Theo người Bana thì gió ở thế giới "bên kia" xuống qua một lỗ hổng do con cóc không lỗ bị lấy. Khi nào con cóc đi chỗ khác thì có gió. Xem "Trois fêtes agraires" của A. Maurice và "l'Aspect

du temps et les météores dans une tribu de Kontoum » của P. Guilleminet. BEFEO tập XLV năm 1951). Ta cũng có câu : « Con cóc là cậu ông trời... ». Trên trống đồng của ta cũng có cái cóc trên mặt trống. Những hiện tượng báo hiệu điềm lành đều được người xưa tôn trọng như con cóc, đám mây báo mưa v.v...

(5) Trên cây nêu này có treo một cánh gà lông trắng. Ở đền Lạn, cách đền Hùng hơn 1 km, trong dịp lễ vua Hùng người ta cúng gà để cả con và bộ lông gà quấn với củ kiệu. Ở nghi lễ gieo hạt, người Ra-đê cúng 7 con gà lông trắng, và những cổ lông gà để riêng ra trên một đế bằng tre. Bên những cổ lông gà còn để thêm một bát rượu trộn với máu gà và 1 bát đầy hạt bông. C. Hainchelin trong *Nguồn gốc tôn giáo* đã viết : « ... Những người đi săn thường coi là linh hồn ở trong máu... có khi ở trong tim, thận, mắt, v.v... ».

(6) Những ngôi nhà trong lễ cầu mưa trọng đại của người Ra-đê đều mắc những công tượng trưng bằng vỏ bầu. Quả bầu có thể có một vai trò quan trọng thần linh trong đời sống xa xưa :

— Theo một số dân tộc cổ xưa trong lễ « thành niên » thì những người đến tuổi xin gia nhập ăn mầm non của những quả bầu, tượng trưng cho trí thông minh sáng suốt. (Theo Mircea Eliade, sách đã dẫn).

— Trong lễ trọng của dân tộc Tu-pi ở Châu Mỹ, người ta làm một ngôi nhà mắc đầy những vỏ bầu (trong đựng mật ong) mắc thành 6 hay 8 hàng sát nhau. Tổng số quả bầu được treo có từ 120 đến 180 quả (Theo Cl. Levi Strauss trong : *Du miel aux cendres*).

— Chúng ta có một số di tích lịch sử có tên là chùa Bầu (Phủ-lý) thành nhà Bầu (Tuyên-quang), trong thành có giếng Việt tỉnh, mặt bằng na ná như thành Cổ Loa (xem thêm truyện giếng Việt ở Lĩnh-nam chích quái). Làng sinh ra đồng bào Khor-mu gọi là Tau Pung có nghĩa là làng Bầu, cách Điện Biên Phủ 25 km. Đàn bầu cũng là nhạc cụ cổ có thể xưa kia dùng trong nghi lễ. Trong truyện An-tiem có thể biểu hiện lúc đó phát triển quả dưa cùng loại với quả bầu. Đến thời Trần câu thơ hùng tráng « Sơn hà thiên cổ điện kim âu » hình như cũng xuất phát từ ý nghĩ cổ truyền tôn trọng biểu trưng của dân tộc.

— Trong truyện cổ tích của nhiều dân tộc Miền núi của chúng ta có kể rằng các dân tộc anh em trong đó có người Kinh đều sinh ra trong một quả bầu.

— Chúng ta thường gọi vòm trời là bầu trời, có thể đây là tàn dư của tiếng cổ mà

tiền nhân coi thế giới như một quả bầu thần tiên. Chúng ta còn dùng danh từ này để chỉ cái gì cao quý như bầu bạn, bầu đoàn, bầu cử. Ta còn nói : « Bầu ơi thương lấy bí cùng... »

Trần Nguyên Đán, cuối thời Trần, lấy tên là Bể Hồ, « cái hồ lạnh » lại ở « Thanh-hu động », hồ đây cũng là hình tượng của bầu, như hồ rượu là bầu rượu (Xem « Côn-sơn, Di tích danh thắng » nhà xuất bản Văn hóa — nghệ thuật 1962).

— Trong xã hội rất cổ xưa, người ta ví vũ trụ như một quả bầu, lấy hình tượng quả bầu làm hình tượng thế giới con người. Người ta thường thu nhỏ thế giới lại thành những hình tượng biểu. Thế giới thu nhỏ lại là hình ảnh bao la của vũ trụ, núi non bộ là một thế giới thu nhỏ, nay là vườn cảnh để chơi, trước kia là một thứ có ý nghĩa như trần bùa, lấy khước.

— Trong thần thoại của 1 số đồng bào miền núi ở Bắc-bộ : Có cái dùi nung nóng dùi vào quả bầu (hoặc 1 cái chày tác động vào) làm có lỗ cho người chui ra, người Khor-mu ra trước nên bị nóng, da bánh mật. Môtíp vật dùi tác động vào vật tròn (biểu hiện âm và dương) sinh ra sự sinh trưởng lại được lặp lại. Trong tục ngữ ta có câu : « Ở bầu thì tròn, ở ống thì dài ». Ở lễ cầu mưa của đồng bào Ra-đê, nhất thiết cần có chiêng bằng vỏ bầu và dùng dùi đánh vào một cách nhiệt tình hăng say.

— Trước kia trên các đỉnh, chòm của tháp, cổng đều phổ biến có hình nậm rượu hay hình bầu. Ở các lan can nhà ngày nay, hãy còn lưu lại nhiều mô típ hình quả bầu hay hũ rượu, tượng trưng cho điềm lành và hạnh phúc. Điềm lành còn vào cả trong nhà. Nhà ở cổ xưa là hình ảnh 1 đàn bầu mát mẻ. Trên trống đồng Mu-li-ê và Viên-nơ có hình vựa thóc như một đàn bầu phủ kín nhạc cụ (bằng vỏ bầu), có hình chân người đứng ở dưới (cột sàn hình chân người) thể hiện người trong vũ trụ. Do đó các bộ phận kiến trúc của nhà ở có cái mang tên bộ phận của con người : kéo vai, xà nách, cửa hông, cột cái v.v...

(7) Trên hình vẽ những thuyền của người Day-ắc ở Boóc-nê-ô cũng có 2 ngôi nhà sàn thượng thách hạ thu, có treo những công có chằm ở giữa. Ở trong nhà có hình nộm trống đồng. Một ngôi nhà mái mũi lượn, một ngôi nhà mái tam giác ở đầu dốc. Ở giữa hai ngôi nhà là một hình cây trên có hình mặt trời (Có thể là sao Bắc đẩu : có thuyết cho đó là cây trụ trung tâm của vũ trụ (arbre cosmique),

trong tín ngưỡng cổ đại nguyên thủy mà đỉnh vũ trụ sát ngọn cây là sao Bắc đẩu. Ở hội lễ Rã-đê, cạnh hai ngôi nhà cũng có một cây, gọi là cây gây ong mật. Một đầu thuyền có một nhà nhỏ, mái nhọn một cột (cũng kiểu như chùa Một cột của ta hoặc cây hương ở các tư gia). Hai ngôi nhà lớn trong thuyền có thể cũng có ý nghĩa như nhà trời và vừa thóc mà chúng tôi đã trình bày trong bài này.

(8) Về tục mặc lông chim hay lấy lông chim làm thần tượng là điều phổ biến của các dân tộc cổ cổ xưa ở mọi nơi trên thế giới là do ý muốn mong chấp đôi cánh thần tiên, bản thân mình làm linh điều. Chúng ta có rất nhiều thí dụ. Ý nghĩa này có thể thấy trong kinh Vệ-đà «Trí thông minh sáng suốt là thứ nhanh nhất trong các loài chim» hoặc trong kinh Bà-la-môn cũng nói: «Người thông minh sáng suốt thì có cánh». Linh hồn con người ví như cánh chim bay bổng. Lễ nông nghiệp của đồng bào Rongao làm phân tán không tập trung. Trước lễ phát rẫy, người chủ phải hỏi chim (chờ chim) xem có làm được không. Nếu có tiếng chim ở phía thuận (bên trái rồi bên phải) là tốt, nếu ở phía trước hay sau là xấu. (Xem «Rites agraires des Rongao». J. Kemlin. BEFEO 1909). Những pho tượng khổng lồ ở đảo Pasco (cao nhất là 18m) ở Thái-bình-dương đều mang hình khắc người chim và cũng có những vòng tròn. Hình những con linh điều khá phổ biến ở Đông-Nam Á. Ở ta, trong các bộ đá thờ (chùa Thầy, chùa Hương-trai, chùa Xuân-lũng...) thời Trần đều có hình linh điều đầu chim mình người hoặc chùa Phật-tích có tượng đá đầu người mình chim thuộc nghệ thuật thế kỷ thứ XI. Người xưa mặc lông chim, trong các nghi lễ còn bắt chước tiếng chim kêu. Về người Pygmées trong Illiade, Homère có nói: «...Họ vừa chạy vừa kêu gần như tiếng kêu của hạc, về mùa đông những con chim này bay đi ra biển tránh rét lạnh mưa bão ở phía Bắc, những con chim này làm cho họ rất sợ». Còn Aristote thì nói họ cười những con chiến và để đề tránh những con hạc ở Sy-tơ đến theo những tiếng kêu rừng rợn. Chim là những con vật có cánh, khỏe và đáng sợ, cũng là lý do những người nguyên thủy coi là linh điều, cũng như con giao long là những con cá sáu ngay hiềm cho người, sau khi con người chinh phục được nó lại lấy nó làm biểu tượng con người bằng hình thức con rồng đầy sức mạnh và uy lực. Nhìn vào chiếc áo bào của vua chúa, hình như còn lại đôi cánh ở 2 bên nách, nơi trung tâm, trước mặt là mây, nước, rồng.

(9) Trong trống đồng cũng mang những bí ẩn của con số, những tín ngưỡng xa xưa. Trong xã hội đó người ta tin rằng con người phải hài hòa với vũ trụ bao la được biểu trưng bởi hình tượng thu nhỏ. Những con số cũng là hình tượng thu nhỏ của vũ trụ, con số linh thiêng do đó gắn chặt với tín ngưỡng.

Qua một số tư liệu của một số tác giả, chúng tôi xin rút ra một vài nét rất sơ lược như sau:

Số 1 biểu hiện một toàn thể những nguyên tố của một đơn vị. Bản thể âm hoặc dương là một chính thể. Về sau trong xã hội có giai cấp rõ rệt thì số 1 biểu hiện thái cực, tối cao, duy nhất, đạo.

Số 2 biểu hiện sự thống nhất và mâu thuẫn cùng vận động của âm và dương sinh ra muôn vật.

Số 3 là ba thể hay ba thế giới của vũ trụ: Trời, đất, nước (nước hoặc âm phủ). Vật chất giống như không gian cũng có ba phần: núi có 3 ngọn (Ba vì — Tam Đảo — Tam Thai), cửa vào đền đài có tam quan, thân người có 3 phần, người có 3 hồn, một tháng có 30 ngày, thời gian có 3 phần trước sau và hiện tại. Tam thể hay tam bảo là thế giới của Phật, tam tòa thánh mẫu là cả thế giới của đồng bóng, (1 mẽ tín mạng nét rất nguyên thủy), đầu ở trên núi cao hay ở đỉnh cao trong chùa, trên ban thờ.

Số 4 là mặt đất gồm có 4 chiều. Mỗi chiều lại gắn với 1 trong 4 mùa, hay 1 trong 4 mẫu. Con số 4 chỉ không gian rất phổ biến, hầu như khắp mọi nơi trên thế giới cổ đại. Trong đồng bóng, tứ phủ công đồng có thể là 4 phía của vũ trụ. Bốn bà tứ pháp làm ra mưa ở 4 góc trời: mây, mưa, sấm và chớp. 4 bà ở mặt trống. 8 pho tượng kim cương đề ở 4 góc chùa, coi chùa như một tiền thế giới được thu nhỏ.

Con số 5 là mặt đất 4 chiều cộng với vòm trời do đó có ngũ nhạc, ngũ hành, ngũ quả. Đền Ang-co ở Cam-pu-chia cũng có 4 tháp ở 4 góc và giữa có núi cao Mê-ru. Theo Việt sử lược năm 1028 vua Lý Thái tông dựng Vạn tuế sơn ở Long-tri gồm 5 quả núi: quả giữa có hạc trắng. Các núi khác có chim, rồng, v.v...

Số 6 như trên cộng thêm với đây là sáu.

Số 7 như trên cộng thêm với trụ trung tâm là bảy.

Con số 8 là mặt đất 4 chiều, mỗi chiều chia làm 2 phần nhỏ, 8 pho kim cương nhưng chỉ

dại diện cho 4 chiều : mỗi chiều độ 2 pha là 4 phương, 8 hướng.

Con số 9 chỉ sự tốt cùng, tốt đỉnh về cao, rộng, lớn, thí dụ như cầu trùng, cầu long, cầu phàm, cổ bài lá mỗi loại chỉ có đến số 9 là hết (phu ngang phu dọc thì có 3). Chủ thể trong vũ trụ tốt cao là 9. Con số 10 là cơ sở của số ghép, số ghép thì to mãi lên và vô tận. Số ghép chỉ tượng trưng cho số đơn tương đương. Núi chỉ có đến 99 ngọn là nhiều nhất (99 ngọn núi đền Hùng, Hồng-lĩnh v.v...). «Chín mươi chín tức Như Lai» ở đây có nghĩa là tất cả Như Lai, tất cả Phật». (Hà Văn Tấn, «Cột kinh Phật thời Đinh thứ hai ở Hoa-lư» - Khảo cổ học - số tháng 6-1970). 99 tức là 9 cũng như 33 tầng mây của Phật là 3 mồm của 1 ngọn núi cao nhất.

Trong các con số kể trên có thể 1, 2, 3 chỉ cho chủ thể của vật chất, sự việc với sự vận chuyển và hình thể. Con số từ 4 đến 8 để áp dụng vào vũ trụ. Con số 9 là tận cùng của số lượng, chất lượng. Trên đây là sơ đồ đơn giản, với mỗi xã hội sản xuất nhất định, con số lại thay đổi có ý nghĩa khác nhau. Trong sơ đồ đơn giản này thì 2 vận chuyển nên có 1; 1 lại gồm có 3; 3 ở trong vũ trụ có 4, 7... trong một toàn bộ tốt cùng 9.

Con số 4 rất phổ biến trên mọi nơi trên quả đất, đầu tiên người ta nghĩ rằng quả đất hình dẹt và có 4 chiều.

Đến con số 7, vũ trụ đã có các chiều rộng, cao, sâu và có trụ trung tâm. Có thể ý thức này có sau khi sản xuất xã hội đã phát triển. Thời gian trống đồng Ngọc-lũ xã hội đã rất tiến bộ về nông nghiệp nhưng cách cúng tế vẫn còn áp dụng cảnh sản xuất đã có trước thuở ấy. Số 7 khá phổ biến ở mọi nơi. Ở ta trước kia con số 7 cũng khá phổ biến: 7 vía, chờ đi ngày 7, ván thất tinh ở mộ táng hợp chất thời Lê trung hưng...

Con số 7 là nói về vũ trụ, biểu trưng của ý thức này lại thu nhỏ vào hình sao thất tinh (sao này ở đỉnh trời), cho nên 7 người trên mặt trống có thể là 7 vị sao vận chuyển làm cho con người hòa hợp với vũ trụ, tạo ra sự phồn vinh cầu muốn.

(10) Trong đó khăn ông trời, thần núi, thần mây... và nữ thần vú dài, già cổ... Người phụ nữ vú dài cũng là hình tượng suy tôn còn truyền tụng trong nhân dân ta trước. Đề suy tôn Bà Triệu, truyền thuyết kể vú Bà dài vắt vai.

(11) Như tiếng đế trong hát chèo do những người ngồi xem đổ vào như người tung người hứng. Có thể tục hát chèo có người đổ ở

ngoài cũng xuất phát từ những tục khấn lễ như trên. Ông này theo tiếng Ra-đê và Pô Kuru có nghĩa là Ông Kén. Kuru và Kén gần như nhau. Pô cũng tương đương với Bô. Các vị khác đều có tên dân tộc theo chức vụ đảm nhiệm (xem Trois fêtes... sách đã dẫn).

(12) Ở toàn giải vòng tròn có 2 nửa : mỗi nửa là một cảnh lễ giống nhau cơ bản, cũng có nhà trời (hình như chỉ chạm đất ở chỗ 2 cầu, thang gặp nhau ở chỗ sát đất hình chữ V, cho nên 2 đầu nhà phải có 2 cột chống đỡ) và vừa thóc... và cũng có 7 người làm thủ tục lễ cầu. Khác nhau: một bên có một hàng 7 người lễ ở ngoài thì ở trong ngôi nhà Trời chỉ có hai người và trên nóc nhà có một chim, người đánh cồng ở vừa thóc đánh một tay. Bên kia hàng 7 người chỉ còn lại 6 (mà người thứ nhất sát vừa thóc lại cầm xuống đất một chiếc mào dài chuỗi có đeo lông chim) thì ở ngôi nhà trời có thêm một người đang đánh vào chiếc trống thường (như kiểu trống da) để ngang cầm vào một cây cột. Ở đây người đánh cồng đánh bằng hai tay, người tưới nước hai tay cầm hai quả bầu để tưới, nóc nhà lại có 2 chim, đuôi chạm nhau. Hình như cảnh này là cao điểm của buổi lễ. Trong cả hai cảnh, mọi người đều đeo lông chim cao trên đầu, người cuối cùng tưới nước bình như không có, lông chim, có vẻ là phụ nữ. Hình như nước là thuộc về âm.

Trong các hình người ở trống, những bước chân đi có cái uyển chuyển của điệu múa trên những tư thế chắc chắn, những bông chân tròn và thon biểu hiện những động tác nghi lễ, đồng thời có tính chất múa văn nghệ.

Ở dân tộc Gi-kuy-u ở Ken-ya (châu Phi) thì người ta chọn 2 trẻ con: 1 cháu gái 1 cháu gái cầm gậy dài lỗ gieo hạt. Gậy này coi như linh thiêng giữ mãi để đem dùng trong các buổi lễ sau. Những chiếc gậy dài lỗ của đồng bào Ra-đê cũng được giữ lâu mãi như thế. Trong các buổi lễ 7 người kể trên là chính, có thể thêm một người nữa hoặc bỏ sung nhiều người làm nhiệm vụ vỗ tay làm nhịp.

Còn trong tế nam giao chúng ta thấy còn lại thay cho 5 người cầm gậy dài lỗ xuống đất để gieo hạt là ... 50 văn sinh múa hát. tay cầm thước (quyển) tay cầm Vũ (gậy, ngắn) trên có cầm mấy chiếc lông gà. (Nguyễn Văn Nghi, sách đã dẫn). Vậy thì cái gậy Vũ, gậy cầu mưa trước kia là gậy dài lỗ đến thời phong kiến vẫn mang những lông gà. Vũ ở đây có thể có nghĩa là mưa hay là vũ. Trong trống đồng Hoàng-hạ, những người làm lễ đã

cầm những móc nhọn thay cho những gậy ngắn mà chúng ta thấy ở trống đồng Ngọc-lũ. Cũng như ở đảo Xê-lép, các cháu trai dùng những chiếc gậy hình móc để chọc lỗ gieo hạt, trong lễ cầu mưa Pakarana banrangah. (Xem La danse sacrée... J. Cusinier). Móc nhọn không thể thiếu trong sản bản có thể còn sức hấp dẫn để diễn hình một dụng cụ thần linh trong trống đồng, một dụng cụ phổ biến của nền nông nghiệp phồn thịnh.

(13) Theo M. Granet, xoắn tóc là biểu hiện của phù thủy ảo thuật.

(14) Bốn người đánh trống với tư thế bốn người già gạo, đánh trống như già gạo, giống nhiều đồng bào miền núi chúng ta cổ xưa, cũng già gạo tập thể vào một thân cây làm cối. Có thể từ tục già vào cối để truyền tin sinh ra chiếc trống, dụng cụ âm nhạc thần linh.

(15) Truyện Man nương trong « Lĩnh nam chích quái » (Bản Định Gia Khánh — Nguyễn Ngọc San nhà xuất bản Văn hóa năm 1950) ghi là « Pháp vân — Pháp vũ — Pháp lồi — Pháp long ». Theo Nguyễn Văn Nghị (sách đã dẫn) ở Phương đàn tế nam giao có một ban thờ: mây, mưa, gió, sấm gọi là vân vũ phong lồi chỉ thần. Và theo « Đại Nam nhất thống chí » tập 1 trang 20 (Nhà xuất bản Khoa học xã hội) thì: « Phần đàn nam giao... án thứ ba thờ thần mây, thần mưa, thần gió và thần sấm ». Chùa Dâu (Thuận-thành — Hà-bắc) thờ Pháp vân, lại có Tháp Hòa-phong có biển đá khắc niên hiệu Vĩnh-hựu tam niên (1737).

(16) 4 người tượng trưng cho 4 phía trời (địa dư thần thoại) và 4 yếu tố của trời mưa. Ta thường nói trời mưa, ở đây trời đã qua 4 bà mà làm ra mưa.

(17) « Việt sử lược » (dịch giả Trần Quốc Vượng, nhà xuất bản Văn Sử Địa 1960 trang 148) phần Anh tông ghi « năm tân tỵ hiệu Đại Định năm thứ 22 (1161) mùa thu tháng 7, dựng chùa Pháp vân ở Cổ-châu ». « Chùa Pháp vân (tục gọi là chùa Dâu) nay ở Khương-tự, Thuận-thành Bắc-ninh — Trần Quốc Vượng ghi chú ».

« Việt sử thông giám cương mục » Ch b 5 23. « Mậu thân năm thứ III (1188) tháng 5 mùa hạ. Hạng hán. Nhà vua (Lý Cao tông) đến chùa Pháp vân, chính mình làm lễ cầu vũ. Lại rước tượng Phật ở chùa Pháp vân về chùa Báo-thiên để cầu đảo ». Cương mục ghi là chùa Pháp vân ở huyện Thượng-phúc (nay là ở Thường-tín Hà-tây). Đáng chú ý là ở Thường-tín (Hà-tây) và Thuận-thành (Hà-bắc) hai nơi đều có chùa Pháp vân, hai nơi đều có tượng Pháp vân, ở hai nơi đều có chùa Đậu thờ

Pháp vũ. Theo « Việt sử thông giám cương mục » thì năm 1073 Lý Nhân tông làm lễ cầu vũ ở chùa Pháp vân và năm 1434 vua Lê Thái tông rước tượng Pháp vân về Đông-kinh. (Theo Cl. Madrolle trong « Le Tonkin ancien » (BEFEO tập XXXVII năm 1937), năm 1169, vua Lý Anh tông rước tượng Pháp vân về chùa Báo-thiên (Thăng-long) làm lễ cầu đảo. Theo « Bắc-ninh toàn tỉnh địa dư chí » (A.2889 TV.KH) thì trong năm Thái-hòa thứ 6 (1448) vua Lê Nhân tông sai thái úy Lê Khả về Cổ-châu (Liên-lâu) rước tượng Pháp vân về chùa Báo-thiên, ở kinh đô làm lễ cầu mưa, được linh ứng. Vẫn theo tài liệu trên thì vùng Liên-lâu (Thuận-thành, Hà-bắc) có: 1) Chùa Diên-ứng, xã Khương-tự thờ Pháp vân, 2) Chùa Thành Đạo xã Đại-tự thờ Pháp vũ, 3) Chùa Phi-tương, thôn Lũng-khe thờ Pháp lồi, 4) Chùa Trí-quả, ở xã Tịch-quan thờ Pháp điện. Hiện nay còn cả 4 chùa, và theo truyện kể của nhân dân địa phương bằng thơ về sự tích 4 bà (cổ Châu hành tiết) thì 4 bà là Phật mẫu và Pháp vân là đệ nhất Phật mẫu.

Ngôi chùa Dâu (còn có tên là Diên-ứng hay Thiên-định) thờ Pháp vân (gọi là đức Phật bà « Đại Thánh Pháp vân ») có bố cục kiến trúc khác với các chùa khác, người làm có ý thức đề cao vai trò của Pháp vân bằng cách đề pho tượng này (sơn một màu cánh dán toàn bộ phận) ở vị trí cuối võ (cung cấm), trên nền cao. Nền cao này ở trung tâm chùa, gần với đại bái. Trước tòa đại bái là tiền đường hoặc thiêu hương. Sau cung cấm mới là tòa nhà, nền thấp thờ 3 vị tam thế và các tượng Phật khác.

Trong chùa còn thờ bộ ghế có tựa trạm rồng trong hình lá đề với nghệ thuật rất đẹp, tính vì làm vào năm Lê triều Bảo thái định mui 1727. Hiện nay chúng tôi chưa biết có đình hoặc đền, chùa có ghế thờ, (trừ chùa Thầy, thờ pháp sư Từ Đạo Hạnh) đó là một điều lạ làm chúng tôi liên hệ đến chiếc « chõng » để rước hình nộm ông bà Trời trong đám rước cầu mưa của đồng bào miền núi miền Nam Trung-bộ.

Đôi ghế đó, thì 1 chiếc có tay tỉ chạm đầu phượng, 1 chiếc tay tỉ chạm đầu rồng, có thể là 1 chiếc cho thần nam và 1 chiếc cho thần nữ, như là ghế cho ông và bà Trời thuở xưa. Ở chùa Thầy cũng còn lại 1 đôi tựa gỗ của 2 chiếc ghế: 1 tựa chạm 2 cây rêu bề ở riềm, nổi lên trên mặt sóng nước, trên là 2 cái sừng bắt ngang nhau... có 2 lưối phủ viết hình rồng và 1 bức tựa khác chạm cảnh cây có nhiều nhánh, mỗi nhánh đều có quả tròn, đây có lẽ cũng là 2 tựa ghế có ý nghĩa như 2

chiếc ghế kê trên. Những rồng có thể là biến thiên của giao long trước kia. Theo « Đại Nam thực lục » (tập XXIII tr. 184. Nhà xuất bản Khoa học xã hội) các thứ dùng để thờ thì: «...Trước khắc con giao long, nay đôi khắc con rồng, con phượng».

Trong các ngày rước tượng Pháp vân vào mồng 8 tháng 4 âm lịch ở chùa Dâu, người ta lại dùng đòn lộng vào bệ tượng và không dùng kiệu, võng, long đình v.v... (mà kiệu rước tượng bằng đòn lại giống như kiệu rước ông bà Trời trong các lễ kê trên bằng đòn tre). Có thể ngày mồng 8 tháng 4 là ngày cầu mưa xa xưa. Nhân dân ta có câu « mồng 8 tháng 4 không mưa, vất bỏ cây bừa mà lấp lúa đi ». Chúng tôi ang ang trông đồng cũng có thể được dùng trong lễ cầu mưa — được mùa trong khoảng thời gian tương tự của một năm, mở đầu cho mùa mưa năm đó.

Tục lễ cầu đảo mong mưa đã được phát hóa và việc thờ Pháp vân cùng Phật trong 1 ngôi chùa có ý nghĩa tổng hợp hoặc nhất nguyên hóa những tín ngưỡng khác nhau mà tục thờ 4 Bà làm ra mưa có thể là tàn dư một tập tục rất xa xưa. Có điều đáng chú ý là các chùa thờ tứ pháp như chùa Dâu, chùa Đậu, chùa Thái-lạc v.v... đều là những chùa lớn, có nhiều bộ phận chạm gỗ và đồ thờ có giá trị nghệ thuật cao.

(18) Những truyền thuyết về « nước ở vùng này rất phong phú thí dụ : ở vùng Liên-lâu còn truyền thuyết bà Man nương có phép cầm gậy vào đất làm nước ở đó chảy ra. Chính bà là người có sức mạnh mang được thân cây gỗ chìm ở lòng sông mang lên tạc làm 4 pho tượng thờ tứ pháp có thể truyền thuyết này liên quan đến tục làm lễ cầu mưa — được mùa, có tục cầm đuôi gieo hạt và tưới nước như đã kể trên, và trong tế nam giao gọi là gậy vũ.

(19) Bản ngọc phả của Man Hoàng hậu (bà Man Thiên) mẹ Hai Bà Trưng lưu ở Miếu Mèn (Mèn có thể có ý nghĩa là mẹ, là lớn. Muốn tìm hiểu rõ hơn chữ Mèn, cần nghiên cứu thêm khu vực Miếu Mèn này và bãi Mèn ở Liên-lâu và bãi Mèn ở Cổ-loa và tìm hiểu thêm về tục coi đất là mẹ của cuộc sống thiên nhiên và con người trong giai đoạn kinh tế nông nghiệp sơ khai): ở xã Nam-nguyên (huyện Ba-vi, Hà-tây) cũng ghi vua Lý Anh tông sai vị thần sư là Uy Tĩnh cầu mưa ở đền Hát môn. Trong truyện Hai Bà trình linh phụ nhân họ Trưng ở Lĩnh nam chí quái (bản đã dẫn) có đoạn ghi: « Thời Lý Anh Tông gặp đại hạn, vua sai Cảm tinh thần sư cầu mưa ».

Trong đó còn nói sau lễ cầu đảo trời mưa, vua nằm mộng thấy Hai Bà, muốn hỏi cặn kẽ. Hai Bà bèn giơ tay ngăn lại: « Hai pho tượng Hai Bà ở đền Hai Bà Hà-nội hình như tạc theo tư thế đó. Chúng tôi cảm thấy trong những năm đầu của dương lịch công nguyên, tập tục cổ xưa còn rất nhiều và các vị anh hùng dân tộc được tôn trọng như những vị thần linh, mà cầu được mưa là một vinh dự rất lớn, ơn trọng đối với nhân dân. Trong thời gian này Mã Viện đánh cấp trống đồng mang về nước, lúc đó trong nước ta có thể trống đồng còn phổ biến.

« Việt sử lược » (sách đã dẫn) phần Anh tông trang 118 có ghi: « Năm canh thìn, hiệu Đại định năm thứ 21 (1160) Lý Anh tông xây dựng đền Hai Bà... ở phường Bồ Cãi ». Theo « Việt điện U linh » của Lý Tế Xuyên (dịch giả Trịnh Đình Rư, Nhà xuất bản Văn hóa 1960) có ghi: « trong thời vua Lý Anh tông (1138 — 1175) nhân gặp đại hạn, vua sai Tĩnh giới thần sư làm lễ cầu mưa, quả nhiên thấy ứng nghiệm, mưa to, trời mát... Rồi lại sai sứ rước về thờ tại phía Bắc nội thành, dựng đền Vũ sư đồ thờ ». Về thời Nguyễn năm Minh Mệnh thứ 7 (1826) miếu thần Vũ sư ở xã Dương-xuân, huyện Hương-thủy (Huế) (xem Đại Nam nhất thống chí tập 1, trang 65. Nhà xuất bản Khoa học xã hội). Còn ngọc phả đình Nại châu (Nại tử — Hồng Hà, Đan-phượng Hà-tây) nói về các đền thờ Hai Bà có đoạn viết: « Cho phép các trang phường thờ cúng không được thay đổi. Các miếu thờ Người, phần nhiều lập ở trên bờ sông ».

Ngờ sự có liên quan, chúng tôi suy ra trong chữ Mê-linh hay Mì-linh (quê và nơi đóng đô của bà Trưng Trắc) (ở đó còn đền thờ và thành lũy) có chữ « Mê » hoặc chữ « Mì » so với tiếng Ba-na thì Mê hay Mì cũng có nghĩa là mưa, và trong tên sông Mê-kông, Mê-nam có thể cũng có tiếng mê là nước do mưa mà có và Linh có nghĩa là linh ứng, cầu thấy. Trong chữ Pra-lin (Khor-me) lin cũng có nghĩa tương tự là hồn. Hào Pra-lin là gọi hồn. Theo tiếng đồng bào Rongao thì ling là linh hồn và mơ-hol-ling là linh hồn thật sự. Tiếng Triều-tiên là ryeng. Tiếng hán — Nhật là rei. (Xem « La cérémonie de l'appel des esprits vitaux chez les Cambodgiens » — Eveline Porée — Maspéro BEFEO XLV, 1951 và « Lessongs et leur interprétation Chez les rongao » BEFEO, X, 1910). Về chữ hán « linh » có 2 phần: trên là chữ vũ là mưa, phần dưới là vu có nghĩa là người ảo thuật, phù thủy. Ý muốn nói linh thiêng là do có người làm ra mưa, có cầu đảo. Chữ linh còn phản ánh

ý nghĩ rất xưa. Người làm ra mưa được đặc biệt tôn trọng, người đáng kính là người làm ra được mưa. Mê-linh có thể dùng để đặt tên một nơi đất thánh, trung tâm sản xuất và chiến đấu đương thời.

(20) Xem « La cérémonie de l'Appel des Esprits vltaux » của Eveline Porée Maspéro.

(21) Tục cầu mưa ở châu hầu như cũng có. Theo sách *Lã Thị Xuân Thu* (thế kỷ III trước công nguyên) tháng 3 hoàng hậu làm lễ hái dâu chần tắm và tháng 5 nhà vua làm lễ cầu mưa. Ở châu Phi chỉ mấy chục năm trước đây dân tộc gikuyu (thuộc Kénia) hãy còn giữ nhiều tập tục cổ, mà gần đây hãy còn tồn tại một số cây « thiêng » bên những cây đó người ta đã tổ chức những lễ nghi cổ kính. Về lễ cầu mưa hay cầu mưa, người ta hiến tế một con cừu ở một gốc cây « thần ». Ngày đó không ai được qua sông, người lạ không được vào làng hoặc ra khỏi làng. Những nơi bao vây bởi hai con sông làm một đơn vị cúng tế. Cũng ở châu Phi vùng Méroé, Naga, Soudan, Dahomey... người ta thường tượng trưng thần mưa, thần sấm hoặc trời bằng tượng con chiến đực (bélier). Hiện nay ở Méroé còn lỏng chổng những con chiến đực trên bãi cát. Về hình chim, ở nhiều nơi, khi không còn tục suy tôn vật tổ, thì vật tổ, trong sản xuất nông nghiệp, biến thành thần linh làm ra mưa bão sấm sét v.v... Những bào tộc mang tổ tem mây, mưa, sấm thuộc về tổ tem vật tổ chim của bộ lạc. C. Hainchelin đã viết: « có tổ-tem mây mưa sấm thuộc với tổ-tem chim quạ... ». Chúng ta cũng thấy ở chùa Châm-quang (Văn-lâm, Hải-hưng) nay còn một con sư tử đá lớn thuộc nghệ thuật thời Lý, nhân dân địa phương trước kia gọi là ông Sấm, ở Thanh-tri (Hà-nội) hay còn có ngôi chùa gọi là chùa Sét. (Con rồng cũng tượng trưng cho mưa và nước).

Ở châu Mỹ cổ, những con bướm tượng trưng cho hình tượng của thần mưa, một trong những thần quan trọng nhất của người Aztèques. Người ta gọi là thần Tlaloc. Thời xưa ở đó có tục chọn trẻ con để hiến tế cho thần mưa, có nơi tạc thần mưa hình người bằng đá để thờ, gần những công thự lớn. (Xem Disselhoff trong « Les grandes civilisations de l'Amérique anciennes ». Jo-mo Kenyatta trong « Au pied du Mont Kenya » và Basil Davidson trong « l'Afrique avant les blancs »...).

(22) Ở các buổi lễ Ra-đê, thường có 1 con voi trên lưng voi có treo một cái nỏ và một túi tên. Đặc biệt là yên cương đều có treo những vòng tròn bằng vỏ bầu tượng trưng cho những chiếc công.

Ở trong hình thuyền ở tang trống đồng Ngọc-lũ có in hình một người ngồi thấp bị người đứng vác dao đâm vào. Ở lễ Ra-đê hình nộm thần ác cũng bị trói ở găm nhà trời và bị đâm chém. Ở đây không biết có phải là người để hiến tế, thần ác hay nô lệ bị hình phạt.

(23) Trong những ngày tết, trước kia các cụ thường để bên bàn thờ hai cây mía, nói là đòn gánh của ông vải. Có thể đây là tàn dư của tục dùng vật nhọn để gọi hồn (mời ông bà ông vải) về dự lễ ngày tết, mà các cụ không còn lưu lại ý nghĩa đó.

Loại mía đen được chọn làm vật linh thiêng để gọi hồn. Đồng bào Mường và một số dân tộc ở bán đảo Đông-dương cũng dùng cây mía trong lễ gọi hồn. Đồng bào Mường cũng còn nhớ những bài cúng trong các buổi lễ cầu mưa cổ, mà nội dung đã thay đổi nhiều (xem thêm « Prière accompagnant les rites agraires chez les Mường de Mãn Đức » J. Cuisinier), lễ nghi đã chuyển trọng tâm sang lễ gặt mùa của xã hội nông nghiệp phát triển như lễ « sời mới » ở đồng bằng.

(24) Theo M. Granet thì những vật nhọn có tính chất ảo thuật và phù thủy, có thể hút được âm hồn như cây cao cộc nhọn hút sấm và sét Theo Granet thì vật nhọn được dùng trong tín ngưỡng do nguyên nhân như vậy. Những vật nhọn được coi là linh vật gọi hồn cũng có thể bởi một lý do khác. Cơ sở tín ngưỡng này có thể do trong sản bản người ta dùng vật nhọn, lao, tên v.v... Những vật nhọn này làm cho các con vật săn được tắt thở, chảy máu. Lúc ấy máu được coi như là biểu hiện của linh hồn, có máu là có linh hồn, có sự sống. Vật nhọn thần kỳ trong sản bản trở thành một vật linh thiêng. Theo Charles Hainchelin trong *Nguồn gốc tôn giáo*: « Thường thường những người săn bắn coi linh hồn ở trong máu, những người bắt cá cho là linh hồn ở hơi thở, con vật chết vì mất máu ở vết thương, con cá chết vì mất hơi thở... ». Có thể là vật nhọn về sau càng được coi là vật linh thiêng vì nó gắn chặt với ý thuật châm cứu nguyên thủy. Khi người chết ngắt đi, người ta đâm vật nhọn vào cằm, mặt cho chảy máu thì người đó tỉnh lại dần: ba hồn nhập vào 3 phần thân, bảy vía qua bảy lỗ (2 mắt, 2 tai, 2 mũi và mồm) mà trở về. Người ngắt đi tỉnh lại, đầu tiên thấy mũi thở, mắt dần dần mở, tai nghe được và mồm nói. Người xưa cho là vật nhọn làm cho hồn về nhập vào thân, nên có do đó vật nhọn gắn liền với gọi hồn. Mặt khác vì thấy

au chày (ở chỗ vật nhọn đâm) thì người tỉnh lại (gọi được hồn về) nên dùng máu làm bùa thần, bôi vào lúa cho lúa mọc như xưa kia ở nhiều nơi đồng bào miền núi chúng ta, hoặc đem trộn máu vào đất cho đất hồi sinh, tục mao huyết, là chôn máu và ít lông ở đầu hay ở cổ con vật giết đi để đem lễ, rất phổ biến ở các đình đền của ta ở nông thôn trước kia. Trong tế nam giao thì « có một chỗ gọi là Ế sở, chỗ để chôn một ít huyết và lông con trâu ». Đáng chú ý là trong chiếc tựa ghế thờ ở chùa Thầy còn có chạm một đôi sừng nhọn bắt chéo nhau ở giữa tựa. Cuối tựa có khắc niên hiệu Thiệu phong Bình Tuất (1346) (xem Mỹ thuật thời Trần — Chu Quang Trứ—Khảo cổ học số tháng 6-1970). Trên trán bia Lê Thái Tông, phía trên cùng (niên hiệu Đại bảo tam niên, 1442) ở Lam-sơn cũng có 2 sừng bắt chéo nhau xen kẽ với 4 chấm tròn. Ở một số bộ tượng Phật bằng gỗ chùa Dâu, chùa Bút-tháp cũng có hình 2 sừng nhọn nổi lên ở trên sớng nước. Nghệ thuật thời Lê sơ.

(25) Gần Liên-lân cũng có một ngôi Chùa Keo thờ một vị trong tứ Pháp đã kể. Chùa ở thôn Giao-tất, tên cổ là Làng Keo, ở đây đã tìm được trống đồng « Giao-tất », có ngôi chợ là chỉ Keo. Chùa Thái-lạc (Văn-lâm, Hải-hưng), chùa Pháp vũ tức chùa Đậu và chùa Pháp vân (Thường-tín, Hà-tây), chùa Bàu (thị xã Phủ-lý) cũng đều thờ tứ pháp. Chùa Pháp vũ (Thường-tín) có thờ tượng Pháp vũ và thờ cả Trống đồng. Chùa Pháp vân (Thuận-thành) là một chốn tổ lớn. Có một thời gian có thể chùa Pháp vũ (Thường-tín) cũng có một vai trò quan trọng. Ngoài những chùa này còn có một số chùa khác cũng thờ tứ pháp.

(26) Việc dùng dụng bát đĩa là một việc cũng giữ phần xứng đáng trong sinh hoạt của con người. Đến năm 1900, ở Hà-nội, trong các sinh hoạt cơ bản, một rổ bát vẫn để ở sập, bên cạnh chủ nhân. Các ảnh chụp các cảnh sinh hoạt không thể thiếu hình ảnh một rổ bát hay một mâm dĩa lồng bàn. (Xem Le Tonkin ancien en 1900 của Robert Dubois).

(27) Theo Albert Maurice (Sách đã dẫn), trong lễ thần gló lại có một « dụng cụ đồ đan hình thúng phần dưới là hình ống, tròn và rộng (tiếng dân tộc là h măng) ở trên để hai ngà voi và một sừng tê giác bằng gỗ dẻo. Có thể đây cũng là mô hình đan tre của trống đồng. Trong tế nam giao thời Nguyễn, đồ tế lễ có cái biền là cái mâm bằng đan bằng tre.

(28) Theo Nguyễn Linh (Về sự tồn tại của

nước Văn-lang, Nghiên cứu lịch sử số 112, 7-1968) thì tục giã cối báo tin tên Mường gọi là giã luống. Một số người khác nói đồng bào ở Thanh-sơn (Vĩnh-phù) gọi đánh trống đồng là đánh đuống. Hiện tượng này có thể liên quan đến mô típ truyền thuyết thông thường là luống hay Gióng có tác động của vật dài (chân người chẳng hạn) này ra bào thai (Truyện Phù đồng: do bà mẹ in vết chân lên giống sinh ra đức thánh Gióng, một vị anh hùng rất hiện thực được thần thoại hóa do người xưa đề cao bằng những truyền thuyết). Nhiều nơi khác trên thế giới ngày xưa người ta cho là chạm vào đá, thân cây hoặc qua một khúc sông cũng có thể thụ thai. Trong xã hội rất cổ người La-mã gọi con không bố là « con của đất », người Ru-ma-ni gọi là « con hoa nở ». Đây có thể là tàn dư của xã hội mà trong đó người con không biết đến cha. Những mô típ truyền thuyết con không cha được lặp lại trong xã hội sau này rất nhiều. Gióng hay luống là kẻ hở của mặt đất, do đó kẻ hở của đất mẹ. Có tác động của bàn chân nên có sự sinh trưởng. Cối có thể cũng tượng trưng cho kẻ hở của mẹ đất như luống hay giống. Tác động của chày làm cho nhuyển luyện thức ăn do trời đất sinh ra. Giã luống còn có thể liên quan đến sự kết hợp của âm và dương như nhu cầu của sự thụ thai, một yếu tố của tồn tại bản thân con người. Mô típ này còn được lặp lại trong lịch sử sinh ra Lý Công Uân cuối thế kỷ thứ IX cũng xảy ra ở vùng sông « Đuống ». Tục thờ đất mẹ rất phổ biến trên thế giới trong xã hội nông nghiệp. Cái cây và luống cây tượng trưng như những bộ phận sinh dục nam nữ, mà ở một số nơi cái cây có tên đồng âm dị nghĩa là sinh thực khí. Sinh dưỡng thiên nhiên có ý nghĩa gắn chặt với sản xuất nông nghiệp cổ.

(29) Chữ « giao » còn đậm nét trong các tài liệu cổ của ta. Trong truyện Thiên-tổ địa chủ xã tắc đế quân ở Việt-điện u-linh (Lý Tế Xuyên, dịch giả: Trịnh Đình Rur, nhà xuất bản Văn hóa, 1960) có ghi: « Thần là Hậu tắc dạy nghề trồng lúa được các triều vua trước thường làm lễ tế giao cùng với trời đất... Thờ đế quận tại phía nam La-thành, bên cửa Quốc binh, miếu điện rất tôn nghiêm, tục gọi là xã đàn tư thần, khi có hạn hán... lễ cầu mưa... được linh ứng... Thần được truy phong... » trong năm Trưng Hưng thứ 1 (1285)... và Hưng Long thứ 21 (1313). Hiện nay sau phố Khâm-thiên và Ngã-tư-sở còn làng Xã-đàn ở đó còn 1 cột đá nhất trụ, xung quanh chân cột có nhiều kim nhon.

Giao ở đây có thể biểu hiện sự phối hợp

giữa trời và đất. Theo truyền thuyết nguyên thủy, trời và đất còn gần nhau (có thể là cuộc sống trên cây và đời sống dưới đất). Về sau bị xa nhau. Giữa trời và đất có quan hệ hôn nhân như vợ chồng (ý nghĩa âm dương) mà nhiều nhà nghiên cứu tập tục nguyên thủy gọi là hiérogamie (nghĩa là hôn nhân trời đất) và mưa là sự hòa hợp tình giao của cặp vợ chồng trời và đất. Điều tích này có lẽ còn lại trong câu: «Cỏ cây cũng muốn nổi tình mây mưa» (*Cang oán ngâm khúc* — Nguyễn Gia Thiều). Theo «Đại nam thực lục» tập XXIII trang 250 (Nhà xuất bản Khoa học xã hội) có ghi: «...lấy nghĩa rằng cha là trời mẹ là đất...». Theo Nguyễn Văn Nghị trong cách thức tế Nam giao (Quốc học, thư xă, 1942) có viết: «Tế giao nguyên gốc từ thượng cổ... người ta cho là trời thì tròn mà đất thì vuông... đàn nam giao... từng thứ nhì cũng vuông (phương đàn) từng thứ nhất hình tròn (viên đàn)...». «Đại nam nhất thống chí» (tập 1, Nhà xuất bản Khoa học xã hội), kể từ trên xuống thì: «...tầng thứ nhất đắp hình tròn... tầng thứ hai hình vuông». Hình tròn và hình vuông là hình tượng của trời và đất, chỉ 2 hình này đủ tượng trưng, khái quát, thấu tóm, bao hàm cả ý nghĩa là vũ trụ. Do đó nó biểu hiện hạnh phúc, sự toàn vẹn cho nên từ xưa kia ta thường nói «mẹ tròn con vuông».

Trong tế nam giao thời Nguyễn, đồ tế lại có khuôn là gỗ đàn tre hình vuông và phải là gỗ đàn tre hình tròn. Như vậy thì có thể âm dương giao cảm được biểu hiện bằng hình tròn và vuông. Trong các tế lễ của vua chúa phong kiến còn thường có hình tượng con giao long (xem «Đại nam thực lục», sách đã dẫn, trang 184).

Theo C. Hainchelin (sách đã dẫn) thì: «Những tín ngưỡng nông nghiệp như thăm nhuần giao tinh... hình ảnh của những bộ phận sinh dục là những biểu hiện của sự sinh trưởng...». «Ở A-ten... có tục hội Tết-mô-pho-ri dành cho đất mẹ Đơ-me-te và ở đó có tập tục lễ giao». Tục thờ cúng nữ thần Ác-tác-tê của người ba-bi-lô-niêng kèm theo những cuộc truy hoan nam nữ có tính chất tín ngưỡng... Người Ấn-độ thờ lin-ga và Yoni. Người dân tộc ở I-phe, Bê-nanh, .. đội hình thoi trên đầu và coi như sự biểu hiện của sự vinh quang và quý phái. Ở đảo Java, đêm trước của ngày gieo hạt, trên thửa ruộng mới cấy cũng có truy hoan tương tự.

Tín ngưỡng đó là một trào lưu phổ biến ở khắp mọi nơi trên trái đất, một ý thức hệ rất cổ đại của con người nguyên thủy hồn

nhiền. Cái gì là nguyên ủy của sự sống sinh ra tạo vật đều được tôn trọng. Mầm non nảy hạt được người xưa đề cao suy tôn trong các nghi lễ. Trong những hình lá đề đất nung đào được ở Thăng-long thời Lý và những bức chạm gỗ của chùa Thái-lạc, có cái khắc 2 con rồng nước châu lá đề trong có hạt đang nảy mầm. Con người cổ đại, đến lúc chết còn muốn được chôn với tư thế như ngồi ở trong bào thai để cho cuộc sống được tái tạo. Đồ cúng chủ yếu cho người chết cũng là một quả trứng, ý nghĩa của quả trứng cũng như ý nghĩa nảy mầm hoặc nằm trong tư thế bào thai, chỉ khác cách thức biểu hiện.

Đối với thực vật, biểu hiện của nhựa sống là mầm mống, đối với động vật thì biểu hiện của sinh trưởng là bào thai, do giao cảm mà có. Giao là sự hòa hợp, mâu thuẫn, vận động của 2 yếu tố âm và dương, nam và nữ, chày và cối, đất mẹ và vật nhộng, hình tròn và hình vuông, trời và đất, v.v...

Kỹ thuật còn sơ khai, sản xuất còn thấp thì cuộc sống gắn với tạo hóa thiên nhiên, suy lý con người theo cảm tính, chưa nhận thức được khả năng của mình đã chế ngự được thiên nhiên.

Trong truyện xã tắc kể trên, có 3 yếu tố là: «Giao — Mưa — Lúa», đó là những nguyên tố nhân quả sinh ra của cái vật chất, trong sản xuất nông nghiệp cổ xưa, lúc bấy giờ người ta tin là như thế.

(30) Những vựa thóc là một vật rất quan trọng có ý nghĩa lễ nghi thần linh trong lễ mùa của nhiều dân tộc trên thế giới. Chiếc thạp đồng Đào-thịnh một vật linh thiêng, có thể cũng là thạp đựng thóc trong các cuộc cúng tế. Nhìn vào vựa thóc còn ở sân, vườn của đồng bào ta ở Hải-hưng chúng tôi thấy có hình tròn thon, thắt đáy, khổ to vừa bằng thạp Đào-thịnh. Chiếc nắp thạp Đào-thịnh giống như mái phủ của những vựa thóc ngoài trời kể trên. Có thể thạp đồng Đào-thịnh tượng trưng cho vựa thóc trong các ngày lễ hội mùa của một địa phương với đặc điểm riêng. Trước khi thạp loại này được dùng vào một yêu cầu khác thì trước tiên là thạp đựng các hạt ngũ cốc. Trống đồng cũng như thạp có thể được sử dụng theo từng yêu cầu biến đổi thích hợp với nhu cầu của thời gian, xã hội.

Nhưng trước tiên, nguyên thủy các đồ đồng đều được coi như vật thiêng được thờ cúng, trân trọng. Cũng như tục thờ đồng cổ (thờ trống đồng, đồ đồng) từ thuở xa xăm thẳm thẳm còn trở lại trong tế lễ nam giao, diễn biến theo lễ nghi phong kiến.

Theo Nguyễn Văn Nghị (sách đã dẫn) thì: « Trước 3 ngày chính lễ, dân ông Đồng nhân ... ở hậu đạo có: long đình trên để ông Đồng nhân có 2 long che, theo sau các quan văn võ ... ». Hà-nội xưa cũng có làng Đồng-nhân.

Ông Đồng nhân là sau này mới có, trước kia người ta thờ trống đồng, rất tôn sùng trống gọi là đồng cổ; ở Thanh-hóa có đền Đan-nê (Yên-định) thờ thần đồng cổ, tượng trưng bằng trống đồng (xem một bài văn đời Tây-sơn khắc trên biển gỗ ở miếu thờ thần núi đồng cổ... Trần Văn Giáp và Nguyễn Duy Hinh. *Khảo cổ học* số 6-1970). Theo *Cương mục* (Ch b 1,20) năm 982 vua Lê Đại Hành đi Chiêm-thành qua núi Đồng-cổ ở Đan-nê, Yên-định, Thanh-hóa. Khi loài người tìm ra lửa thì vai trò của lửa to lớn làm cho người ta coi lửa là một vị thần. Con người tìm ra cách nấu quặng ra đồng, nhưng không hiểu được sức mạnh của mình, lại tin vào sự thần linh của chất đồng. Tuy nhiên đối với người nghiên cứu sự kiện này làm cho người ta thêm tư liệu để dẫn chứng, chứng minh việc tìm ra đồng đã xuất phát từ trí thông minh của người bản địa.

(31) Xem « le tambour métallique de Hoàng Hạ ». V. Goloubew. *BEFEO* XL, 1940.

(32) *Đại Việt cổ kim điển cách chi khảo* từ 7 sau và từ 8 trước. A. 77 TVKH: « Bà Trưng ở My-linh tức là đất phủ Lâm-thao thuộc Sơn-tây (Phủ-thọ) bấy giờ, lấy ông Thi Sách, người huyện Chu Diên cũng không xa mấy ... ». Theo sách *Thủy Kinh chú* chép: « Phù nham cứ ở phía Bắc quận Giao-chỉ, đối với quận Chu Diên cách một con sông, sách « Ngũ đại chí » thì chép: « Chu Diên đối với đời Lương đổi đặt làm quận Vũ Bình ». Xét ra đất Vũ Bình nay là đất hai phủ Quảng-uy và Quốc-uy ở Sơn-tây và hai phủ Ứng-hòa. Lý-nhân ở Hà-nội, Hà-nam. Con sông ở huyện Chu Diên tức là Hát-giang. « Thủy-kinh chú » nói Phù nham cứ tức là đất Chu Diên đó, vì xét

khí xưa rợ Phù Nham ở vào khoảng giữa hai phủ Quốc-uy và Ứng-hòa... ». Căn cứ vào tài liệu trên, vùng này là đất của lịch sử Hai Bà. Vùng này có đền Hát Môn, Miếu Mèn, đình Nại tử, đình Lâu thượng, đền Mĩ-linh cùng thuộc về lịch sử Hai Bà Trưng.

Tài liệu còn nêu lên địa điểm của dân tộc Phù Nham, có liên quan đến lịch sử dân tộc ta. Tập tục của chúng ta với nhân dân Khome có nhiều chỗ rất giống nhau, khiến cho chúng ta có thể nghĩ rằng Phù Nham xưa và Phù Nam ở miền Nam có lẽ có liên quan. Tục thờ thần núi là một thí dụ: Ở ta tục thờ Tản Viên và các vị tướng của Vua Hùng đều là Cao Sơn hoặc mang tên đầu là Cao có thể có một cơ sở chung. Còn chữ Phù Nham có thể do chữ Bù là núi (như ta có Bù Rinh, Bù Ginh, Bù Cam, Bù Lê, Bù Gio, Bù Sung v.v...) và chữ Nam là sông như chữ Nam trong « sông Mê Nam » (như tiếng Rông nam là sông của người Khome, nguồn gốc Nam Á, thuộc về ngữ hệ môn Khome). Chữ Phù Nam hình như là có cả núi và sông (phù: núi + nam: sông) cũng có nghĩa như đất nước (thí dụ đất nước Việt-nam). Như thế có lý hơn. Theo Coedès thì Phù Nam do chữ Phnom là núi mà ra (chỉ nói có núi mà thôi), e chưa đủ ý nghĩa của chữ Phù Nam. Hiều chữ nam là sông nước, có thể do đó mà lẽ nam giao có ý nghĩa cầu mưa hay cầu sự phồn thịnh, hướng về phía nam tượng trưng cho sông nước và ánh sáng.

(33) Ta thường dùng chữ « Đất nước » của chúng ta như danh từ Tổ quốc và chữ « nước » để chỉ lãnh thổ và tổ chức chính quyền của một dân tộc như nước Việt-nam ta. Cũng như ta, nhân dân In-đô-nê-xi-a dùng danh từ Ta-nác-e Ki-ta, nghĩa đen là đất và nước chúng ta, nghĩa bóng là đất của cha ông, tương đương với danh từ Tổ quốc của nhân dân ta.

(34) Đáng chú ý những lũy cây đồng, những lũy hái v.v... thể hiện nền nông nghiệp phát triển, cơ sở kinh tế phồn thịnh.

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

(Tiếp theo)

—TRẦN TỪ—BẠCH ĐÌNH—

« Lễ thức chẳng gì khác hơn là thần thoại đang hoạt động ». Nhận xét đó của nhà thần thoại học Pánoff có thể rất đúng ở châu Đại dương, địa bàn nghiên cứu của ông. Tại đây, có một sự thống nhất lạ kỳ giữa thần thoại, quan niệm dân gian về vũ trụ, và nghi lễ tôn giáo. Trên đất Mường, tình hình phức tạp hơn. Qua những phần trên, chúng ta đã thấy rằng có mâu thuẫn giữa thần thoại cận đại Mường, đã cố định thành lời thơ trong phần đầu mo « Để đất để nước », và quan niệm dân gian của người Mường về vũ trụ, mà chúng tôi vừa giới thiệu. Theo rồi tang lễ Mường, chúng ta lại thấy rằng còn một mối mâu thuẫn thứ hai nữa, mâu thuẫn giữa quan niệm dân gian và các lễ tiết ma chay. Vì qua hành trình của linh hồn từ « cõi sống » đến « cõi chết » — có thể rút ra từ diễn biến của tang lễ — chúng ta thấy hiện hiện một quan niệm khác về vũ trụ, hoàn toàn không giống quan niệm « ba tầng — bốn thế giới », mà chúng ta đã biết. Lần lại những bước đường của hồn người chết, nhằm tìm hiểu vũ trụ quan thứ hai này, chúng ta sẽ xuất phát từ trạng thái của linh hồn khi con người vừa tắt thở.

Chúng ta đã biết rằng người sống có chín mươi vía, bốn mươi ở bên phải, năm mươi ở bên trái. Nhưng một khi con người đã trút hơi cuối cùng, người Mường không dể động đến khái niệm « vía » nữa, và chúng ta thấy xuất hiện một khái niệm mới, mà người Mường gọi là MA (= ma). Khác với vía, hồn của người sống, ma là hồn của người chết, hồn đã thoát xác. Từ ngữ thay đổi, nội dung của khái niệm « linh hồn » ấy cũng không còn như cũ. Vậy, về bản chất, ma khác gì vía ? Chín mươi

vía biến chuyển thành bao nhiêu ma ? Nếu vía hoàn toàn xa lạ với ma, thì ma từ đâu đến, và một khi ma đã xuất hiện thì vía sẽ đi đâu ? Như bao câu hỏi khác xoay quanh khái niệm « linh hồn », những câu hỏi trên đây chưa tìm được giải đáp thỏa đáng trong quan niệm hữu thức của người Mường. So sánh với quan niệm của người Thái — một dân tộc ở sát nách người Mường, mà nội dung truyền thuyết và tập tục tôn giáo đã ảnh hưởng không ít đến văn hóa Mường —, chúng ta thấy rằng bấy nhiêu hồn không còn giữ được nguyên dạng khi con người đã chết. Cũng như người Mường, trước đây người Thái tin rằng người sống có nhiều hồn, mà họ gọi là KHUÂN. Con người tắt thở, các khuôn tập trung thành ba cục hay ba PHI (= ma). Các phi đi về những nơi khác nhau trong vũ trụ, và từ đây theo đuổi những số phận khác nhau. Căn cứ vào đó, phải chăng ta có thể giả thiết rằng, trong trường hợp người Mường, sau khi đã thoát xác chín mươi vía của con người liền cố kết lại thành một thể thống nhất gọi là ma ? Nếu quả vậy thì có lẽ người Tày ở Việt-bắc cũng quan niệm hệt như người Mường (32). Dù sao, quan sát tang lễ Mường, ta thấy bố Mo đối xử với ma như với một cá nhân nhất thể.

Tang lễ Mường đã được J. CUISINIER miêu tả tỉ mỉ và khá chính xác. Tiếc rằng tác giả cuốn « Người Mường » không khảo sát kỹ nội dung các áng mo (33), những lễ ca mà bố Mo chủ trì đám tang phải mo lên khi hành lễ. Đối chiếu nội dung các áng mo ấy với quá trình diễn biến của lễ tiết, chúng ta thấy hiện rõ ý nghĩa quán triệt của tang lễ Mường. Vĩnh viễn tách khỏi xác, thể vật chất vốn là nơi hồn

nương tựa, linh hồn có thể tác động một cách vô trật tự, làm hỗn loạn sinh hoạt hài hòa của người sống, của gia đình, xóm mường, những cộng đồng thể mà người chết vốn là thành viên. Yêu cầu cấp bách của những cộng đồng thể ấy là chuyển đưa ma từ « cõi sống », thế giới tự nhiên không thích hợp với bản chất của linh hồn đã thoát xác, sang « cõi chết », thế giới siêu nhiên. Đây không chỉ là yêu cầu tôn giáo. Nhìn dưới góc độ xã hội học, linh hồn đã thoát xác không còn đủ tư cách và điều kiện vật chất để hoạt động trong khuôn khổ gia đình và xóm mường, những cộng đồng thể của thế giới tự nhiên. Về « cõi chết », linh hồn sẽ được gia nhập vào những cộng đồng thể mới — gia đình ma, xóm mường ma —, không khác mấy so với những cộng đồng thể ở cõi sống, nhưng là những cộng đồng thể của thế giới siêu nhiên. Như chúng ta đã biết, giữa thế giới tự nhiên và thế giới siêu nhiên có sự cách biệt về bản chất, chỉ có thể vượt qua bằng pháp thuật. Vì thế mới có vai trò của bố Mo. Nhưng pháp thuật của bố Mo, dù cao cường đến mấy, cũng không đủ để đưa ngay được ma về « cõi chết ». Tang lễ Mường là cả một quá trình phức tạp và kéo dài, trong đó bố Mo thường xuyên đối diện và đàm thoại với linh hồn người chết, trước mắt các cộng đồng thể người sống (gia đình, họ hàng, bà con trong xóm trong mường). Trước Cách mạng tháng Tám mặc dù chính quyền thuộc địa cấm kéo dài đám tang vì lý do vệ sinh, nhưng những tang lễ Mường hoàn chỉnh nhất ở Hòa-bình — thường là đám tang các Lang lớn — có thể diễn ra qua mười hai đêm. Thoạt tiên, khi người chết vừa nhắm mắt, bố Mo dùng uy lực của mình để trấn áp ma. Đó là mục đích của lễ KE (=kẹ, chưa rõ nghĩa đen), mà nội dung là sơ bộ cắt mối liên hệ bình thường giữa ma và « cõi sống »; đó là nội dung của lễ TAP MA (=đạp ma). Nhưng, từ đây về sau, suốt quá trình hành lễ, bố Mo không hề trấn áp nữa, mà chỉ xen kẽ việc thuyết phục linh hồn người chết với việc hướng dẫn linh hồn ấy đi từng bước một trên con đường nhiều cung độ về « cõi chết ». Thuyết phục bằng giải thích: điều đó toát ra từ nội dung của tất cả các áng mo xếp thành ROÓNG (=dòng), nghĩa là thành một hệ thống có trật tự nhất định. Mục đích giải thích nổi bật trong áng mo lớn « Để đất đẻ nước », mà đề tài chính yếu là nguồn gốc của vũ trụ, và của xã hội có văn hóa do con người xây dựng nên qua đấu tranh. Nhiều áng mo ngắn nói cho linh hồn rõ nguồn gốc của cái chết, không phải thông qua những lý lẽ siêu việt và trừu

tượng, mà bằng những màu chuyện oen oen nhuộm màu huyền thoại: tuy khá rời rạc, các màu chuyện này có thể là vết tích của một hệ thần thoại cổ hơn phần đầu mo « Để đất đẻ nước », một hệ thần thoại có lẽ chưa tiếp thu ảnh hưởng Thái.

(34) Có những áng mo giải thích nguồn gốc một số vật dùng trong tang lễ và có liên quan đến ma: ngọn đèn thấp sáng ngày đêm trên bàn thờ người chết, con gà báo canh mà ma đưa theo trên đường lên mường Trời, con trâu hiến tế sẽ về thế giới bên kia để cho người chết có phương tiện làm ăn.... Thuyết phục cả bằng giải trí nữa: đó là lý do tồn tại trong Roóng mo của trường ca « WONWA KHU CÔL » (= Vườn hoa núi Cối), thiên tình sử bi thảm nhất của văn học truyền khẩu Mường. Thuyết phục, giải thích, hướng dẫn, thậm chí giải trí nữa! Thái độ nương nhẹ đó đối với ma — một thực thể mà người ta mến thương tuy sợ hãi —, cách đối xử với ma như với người còn sống, sự săn sóc chu đáo của người sống đối với người chết, tất cả những biểu hiện tâm lý ấy vượt lên các hình thức méo mó của pháp thuật, hé cho ta thoáng thấy một khía cạnh sâu kín của tâm hồn Mường: mối cộng cảm gần bó với nhau mọi thành viên của cộng đồng thể, tình cảm thiết tha giữa người và người, và bên trên cái chết, duyên nợ khăng khít giữa các thế hệ nối tiếp nhau trên mặt đất.

Trong khuôn khổ ấn định cho một bài tập chỉ, chúng tôi muốn lưu ý nhiều hơn đến những áng mo và lễ tiết hướng dẫn đường đi cho linh hồn người chết. Bằng vào quan niệm dân gian của người Mường, ở trung tâm của hành trình huyền hoặc này có một hình ảnh khá sinh động, mà chúng tôi xin phép giới thiệu luôn đây, hình ảnh ba nhân vật đang lặn lội trên những nẻo đường đi về thế giới siêu nhiên. Mở đầu là bố Mo, hay nói cho đúng hơn là THANH THU (=Thánh sư) của bố Mo. Xung quanh vị Thánh này, có nhiều quan niệm, nhiều cách minh giải khác nhau, cách nào cũng mơ hồ như cách nào: có lẽ tình trạng đó là bằng cứ cho phép chúng ta nghĩ rằng đây là một yếu tố ngoại lai, đột nhập cách đây chưa lâu lắm vào hệ thống tín ngưỡng của người Mường. Một số Mo ở mường Động cũ (nay trên đất xã Vĩnh-dồng, huyện Kim-bôi) bảo với chúng tôi rằng Thánh sư chẳng qua chỉ là vía của bố Mo thôi. Liên hệ với việc bố Mo phải làm vía rần trước khi đi hành lễ, chúng tôi cho rằng kiến giải này tiếp cận nhất với quan niệm cổ truyền. Như vậy, chúng ta cứ xem như vía của bố

Mô đi trước dẫn đường. Tiếp sau là ma, hồn của người chết. Cuối cùng là vía của CHÍ CHUỐC, (=bác Chuốc, chưa rõ nghĩa đen của từ «Chuốc») gồng gánh hành lý cho ma. Trên thực tiễn của lễ tiết, Chuốc là người được tang chủ mời đến ngồi cạnh bố Mô trong suốt quá trình hành lễ, giúp bố Mô những việc lặt vặt quanh bàn thờ Thánh sư: thắp hương, rót rượu, đánh náo bát... Khác bố Mô, Chuốc không phải là người hành lễ, không nắm được pháp thuật. Nhưng, cũng như bố Mô, luôn luôn tiếp xúc với ma và với thế giới siêu nhiên, Chuốc phải là người cứng vía: không phải ai cũng làm Chuốc được, nói như người Mường «làm Chuốc phải có dòng». Dù sao, trên đường về cõi chết, ma không đơn độc, mà có bố Mô dẫn đường, và có bác Chuốc gánh gồng hộ: đó là một trong những biểu hiện ân cần cuối cùng của người sống đối với người chết.

Hành trình của bộ ba Mô-Ma-Chuốc là nội dung của hai áng mo dài. Áng thứ nhất, mo «NGHIN HO» (=nhìn họ, với ý nghĩa là nhận họ nhận hàng)—mà có bố Mô gọi một cách hoàn chỉnh là «NHOM HO NHOM MUONG, NGHÉ NHA NGHÉ JAU» (=Nhóm họ nhóm mường, liếc nhà liếc dẫu. «Nghé» có nghĩa là nhìn ghé, là ghé mắt)—bao trùm suốt một đêm hành lễ. Đêm ấy, vía bố Mô hướng dẫn người chết đi hai chuyến. Một chuyến về MUONG MA (=mường ma), để hồn gặp gỡ cha mẹ—anh em—họ hàng đã qua đời: phần «Nhóm họ». Một chuyến đi thăm đất—nước—xóm—mường trên thế giới của người sống, để hồn vĩnh biệt nơi chôn rau cắt rốn: phần «Nhóm mường». Với phần đầu của áng mo này, phần «Nhóm họ», ta thấy xuất hiện mường Ma, thế giới siêu nhiên không sẵn có trong hệ thống vũ trụ «ba tầng—bốn thế giới» đã phân tích. Mường Ma là bộ phận của một hệ thống vũ trụ khác: hệ thống này chưa phai trong quan niệm dân gian. Kết quả thăm hỏi dân tộc học cho thấy rằng đây là một vũ trụ gồm hai thế giới, hay hai vùng, một là MUONG MÓL' (=mường Người), hai là MUONG MA (=mường Ma). Mường Người và mường Ma, «cõi sống» và «cõi chết», tự nhiên và siêu nhiên, đối lập nhau trong thời gian. Vì mường Người còn có tên là MUONG LÁNG (=mường sáng), và mường Ma còn được gọi là MUONG THỘL' (=mường tối). Sự đối lập ấy được biểu thị rõ ràng trong quan niệm dân gian: theo lời những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi, thì «ngày ở mường Ma là tối ở mường Người, tối ở mường Ma là sáng ở mường Người». Một bố Mô ở mường

Động Ồ còn dẫn một câu trong mo «Nhìn họ»:

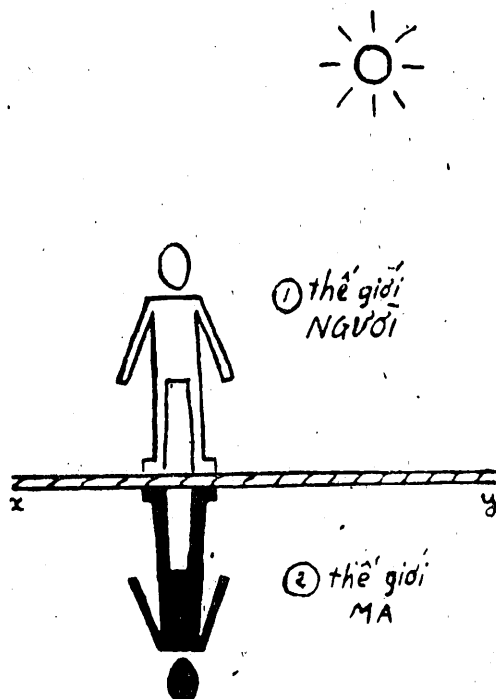
«CON CHIM LA CON CHÓ

CON VỌ LA CON CÁ»

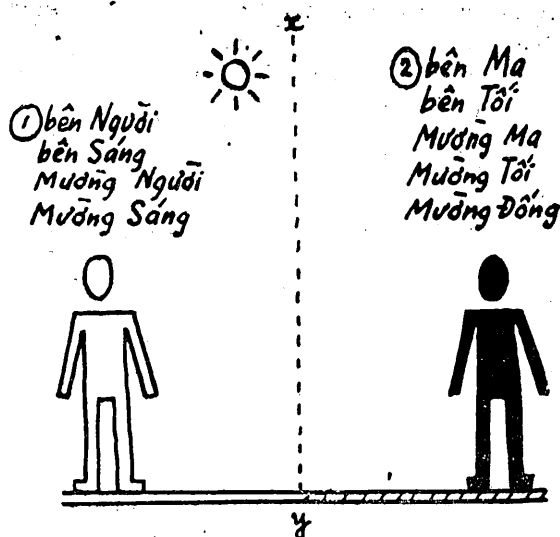
(= Con chim là con chó

Con vọ là con gà)

Đối lập vọ, chim ăn đêm, với gà, loài gáy sáng, cũng là đối lập đêm với ngày, tối với sáng (35). Nhưng tại sao lại đối lập chim với chó? Phải chăng vì chim bay trên trời, còn chó chạy dưới đất? Nếu quả thực thế, chúng ta còn có thể giả thiết rằng mường Người và mường Ma còn đối lập nhau trong không gian nữa. Nhưng, cho đến nay, chúng tôi chưa sưu tầm được tài liệu nào thể hiện sự đối lập ấy, hay nói lên ý nghĩa của hai biểu trưng chim—chó (36). Trong những dân tộc tin ở một vũ trụ gồm hai thế giới, thường phổ biến quan niệm sau đây: người ở thế giới bên kia, tức ma, đi đầu xuống dưới chân lên trên. Tư thế kỳ quái ấy chẳng gì khác hơn là sự đối lập của hai thế giới trong không gian (xem hình vẽ III). Nhưng, chưa một người cung cấp tài liệu nào dám khẳng định với chúng tôi rằng, người Mường cũng quan niệm như vậy. Huống chi người Mường còn gọi mường Người và mường Ma là PÊN MÓL' (=bên Người) và PÊN MA (=bên Ma), hay PÊN LÁNG (=bên



Hình vẽ III — Ma đi đầu xuống dưới chân lên trên



Hình vẽ IV — Vũ trụ hai bên

sáng) và PÊN THỘT' (=bên tối). PÊN (=bên) chưa phải là một từ chính xác để chỉ định vị trí trong không gian. Nhưng, nếu liên hệ những điều vừa nói trên với cách ứng dụng thông thường của từ PÊN trong ngôn ngữ Mường—ví dụ: ngôi nhà Mường gồm hai phần, phần trong gọi là PÊN K'LOONG (=bên trong), phần ngoài gọi là PÊN NGOAY (=bên ngoài), thì ta có thể tạm vừa lòng với lược đồ kèm theo đây (xem hình vẽ IV). Theo lược đồ ấy, vũ trụ là một không gian thống nhất phân làm hai vùng đối lập với nhau trong thời gian. Thực ra, người Mường cũng có quy định cho mường Ma một vị trí trong không gian: đó là nơi chôn cất người chết ở ven rừng, mà tiếng Mường gọi là TỎỔNG (=Đống). Do đó, mường Ma còn có tên là MUỜNG TỎỔNG (=mường Đống). Chúng tôi nghĩ rằng cách xác định vị trí này không hề phản bác những điều vừa nói trên. Mường Ma ở ngoài Đống, điều đó càng cho phép nghĩ rằng mường Ma và mường Người chung nhau một không gian. Có điều là, chắc hẳn vì hoạt động trong một thời gian khác với ma, nên khi đến Đống người sống chúng ta không thấy được cái xã hội vô hình đang sinh hoạt ở đấy. Vì, căn cứ vào nội dung phần «Nhòm họ», thì ở thế giới bên kia cũng có xã hội, gồm linh hồn những người đã chết, cũng có gia đình, họ hàng, xóm—mường, Lang—Ấu: xã hội ma chỉ là xã hội con người ảnh xạ vào thế giới siêu nhiên. Và điều đó bảo đảm cho linh hồn một cuộc sống không xáo trộn mấy, so với hồi còn ở mường Người. Chúng ta sẽ không dừng

lại ở chuyến đi thứ hai của linh hồn; cuộc viếng thăm lần cuối phong cảnh xóm—mường trong thế giới của người sống, mà chỉ nói rằng phần này của mo «Nhòm họ»—phần «Nhòm mường»—là một áng thơ trữ tình, lai láng niềm gắn bó giữa dân tộc Mường và mảnh đất mà họ đã dày công khai phá.

Đến đây, một câu hỏi tất nhiên được đặt ra: mường Người và mường Ma có phải là hai mặt đối lập của mường Pura không? Nói một cách khác, phải chăng vũ trụ «hai bên» và vũ trụ «ba tầng—bốn thế giới» được phối hợp lại, trong quan niệm cổ truyền của người Mường, thành một thể thống nhất? Chưa có ai cho chúng tôi một câu trả lời dứt khoát. Nhưng, chuyến đi thứ ba của linh hồn, chuyến đi mường Trời, sẽ góp thêm một số tài liệu, giúp ta bước đầu nghiên cứu vấn đề này. Đây là một chuyến đi dài ngày, vất vả, nhiều chặng đường, nhiều tình tiết. Áng mo kể hành trình lên trời, thực ra, là một bộ nhiều mo nhỏ, nếu mo đầy đủ phải mất bốn đêm liền. Việc chuẩn bị cho kẻ đi thực là chu đáo: thức ăn, nước uống, nón, gậy đi đường (nếu là quý tộc thì có võng gánh), con gà báo thức, lá phướn ghi tên họ và quê quán của người chết (mà một bố Mo ở mường Rếch cũ giới thiệu với chúng tôi là «chứng minh thư» của linh hồn)... Ở đây, chúng ta không có điều kiện để theo dõi từng cung độ, từng chi tiết dọc đường đi. Nếu cần tóm tắt trong một câu, chúng ta sẽ nói rằng đây là một câu chuyện dài, đầy tình tiết có khi lý thú, nhưng hầu như tình tiết nào cũng mang nặng tình người, khác nào chỉ nhằm miêu tả sinh hoạt và tâm lý của con người thực sống trên mặt đất: ý thức nhân bản của người Mường xâm nhập cả vào thế giới siêu nhiên. Linh hồn người chết phải vượt nhiều độ đường vất vả như vậy là có lý do: sinh thời, con người đã hành hạ và ăn thịt nhiều loài động vật, giờ đây hồn thú vật kêu oan với Vua Trời, và linh hồn người chết phải có mặt ở mường Trời để hầu kiện (37). Đây không phải là cuộc «phán xét cuối cùng» trước Thiên đình. Ở đây, không có một vị Thượng đế lăm liếm thăm tra lại công và tội của cả một đời người. Ở mường Trời, người chết chỉ có mỗi một tội: tội sát sinh. Đây là một vụ kiện hãn hoi như ở trên mặt đất: loài vật kêu oan xong, tùy từng dị bản mo, hồn người chết hoặc tự biện hộ, hoặc được Thánh sư—mà ta đã tạm hiểu là vía của bố Mo—biện hộ giúp. Chính vì thế mà đoạn mo này được gọi là «MO KIẾN» (=mo Kiện). Cuối cùng, bao giờ con người cũng được kiện: ọc thực tiễn của người Mường không cho phép họ nghĩ

khác. Vua Trời quyết định cho hồn người chết đầu thai dưới một hình thức nhất định — làm người, làm vật ăn thóc gạo, hay làm vật ăn cỏ — người Mường gọi thể là HÒA (= (hóa)). **ÔNG CHẤM KHỔ** (= Ông Chấm sỏ), chức Kem lớn nhất dưới quyền Vua Trời, ghi lời phán xử vào sổ sách. Vụ kiện trên trời, Vua Trời, Ông Chấm sỏ, tội sát sinh, chữ «Hóa» dùng để chỉ khái niệm chuyển kiếp..., tất cả những biểu hiện đó đều nói lên ảnh hưởng của Đạo giáo và Phật giáo đại thừa. Sau khi từ mường Trời về, nếu là trường hợp mo mười hai đêm như trong đám tang các Lang lớn trước Cách mạng tháng Tám, ma còn được lưu lại trong nhà vài hôm, chủ yếu để nhận những của cải mà người sống chia cho người chết đưa về mường Ma. Đêm cuối cùng là đêm mo «TÁCH LIA» (= Tách lia), mà có lẽ Mo gọi là «CÔI TẾCH CÔI LIA» (= Côi đứt côi lia). Áng mo diễn tả cuộc chia tay bịn rịn của ma với gia đình, với nhà cửa, với con trâu con chó, mà người chết từng quen thuộc. Đêm cuối cùng này cũng là đêm mà người sống khóc thương thực sự, không phải khóc theo nghi thức như những đêm trước, mà khóc lóc thảm thiết theo đà gọi cảm của lời mo bi thống. Sáng hôm sau, gia đình xóm mạc tiễn người chết ra Đống. Trên cơ bản, thể là đám tang Mường cổ truyền đã kết thúc, chỉ còn chờ cùng năm mươi và một trăm ngày là xong hẳn. Nhưng chúng ta cũng biết rằng cùng năm mươi và một trăm ngày là những qui định có sẵn trong «Thơ mai gia lễ».

Chuyển đi mường Trời của hồn người chết và phần cuối của nghi lễ ma chay phơi ra nhiều mâu thuẫn. Mường Trời, tuy sơ lược, đã báo hiệu một Thiên đình như trong quan niệm vũ trụ của Đạo giáo. Vua Trời, tuy chưa rõ sạch diện mạo của một ông Lang, đã mang ít nhiều những nét của Ngọc Hoàng thượng đế. Ông Chấm sỏ chỉ là sao Nam tào trá hình dưới một tên gọi Mường. Những mường Trời không tìm đâu ra một thể đồng dạng và đối lập với nó ở thế giới bên dưới: những lời phán quyết của Vua Trời không được một Diêm vương nào thi hành ở Thập điện. Nói một cách khác, hai thế giới bên dưới, mường Pura tín và mường Vua Khú, không đóng vai trò nào trong việc khuôn xếp số phận cho linh hồn người chết. Đó là mâu thuẫn trong vũ trụ quan tôn giáo của người Mường. Chẳng những thế, từ mường Trời về, mặc dầu đã có lời phán quyết của Vua Trời, mà Ông Chấm sỏ phải ghi chép để lưu lại, hồn người chết vẫn được đưa về mường Ma. Như

vậy, quyết định chuyển kiếp cho con người hóa ra không tác dụng. Kề ra, đi sâu vào quan niệm luân hồi của người Mường, còn có thể phát hiện khối mâu thuẫn khác (38). Nhưng từng ấy đủ buộc chúng ta phải xét lại kết cấu của vũ trụ «ba tầng — bốn thế giới».

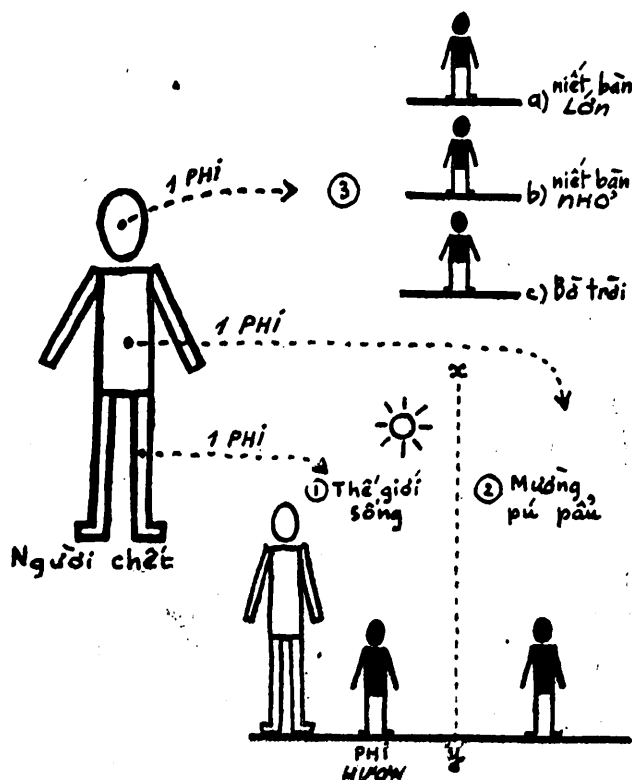
Trình bày vắn tắt nội dung một vài áng mo, và đã động xa xôi đến lễ tiết, chúng tôi đã cố ý nêu lên ý nghĩa chính của tang lễ Mường. Qua đó, chúng ta thấy rằng điều quan trọng trong đám tang Mường là chuyển cho được linh hồn người chết, với thái độ nương nhẹ cần thiết — vì đây là nhu cầu của tâm hồn Mường —, từ mường Người qua mường Ma. Đây là việc riêng giữa người và người, giữa người sống và người chết, không có bàn tay can thiệp của thần linh ở thế giới bên trên hay bên dưới. Nội dung nhân bản đó càng nhấn mạnh tính chất hầu như vô nghĩa của mường Trời. Cái Thiên đình còn thô sơ này chưa phụ trách nổi chức năng áp bức mà nhân sinh quan Đạo giáo vốn trao cho nó. Chắc hẳn mường Trời, với những nhân vật chưa tỏ đậm nét, với những lời phán quyết không được thi hành chu đáo, là một yếu tố mới trong vũ trụ quan cổ truyền của người Mường. Mường Pura tín và mường Vua Khú rõ ràng là những yếu tố cổ hơn. Nguồn gốc thần thoại của nhân vật Khú đã được phân tích trong một đoạn trên. Đặt mường Pura tín trên bối cảnh thần thoại chung, không những của các dân tộc ở nước ta, mà cả các cộng đồng người ở miền Nam hải, và biết đâu xa hơn nữa, thì tính chất thần thoại của những con người tí hon ở dưới mặt đất càng hiện rõ. Trong thần thoại muôn màu muôn vẻ của các vùng ở châu Đại dương, trên vô vàn khác biệt có tính chất địa phương, ta thấy trỗi lên một sơ đồ chung nhằm giải thích nguồn gốc con người và nguồn gốc văn hóa. Theo sơ đồ đó, con người là kết quả giao phối giữa trời và đất, giữa thần linh và sinh vật, nói theo ngôn ngữ của chúng ta là giữa tư duy và bản năng. Nhưng, một khi đã ra đời, thông qua những kỳ tích của anh hùng văn hóa trong thần thoại, loài người, xuất phát từ trạng thái sinh vật, mà đất là biểu trưng, tiến lên xây dựng một cuộc sống có văn hóa, bằng cách dùng bạo lực hay mưu mẹo cướp lấy những bí mật của thần linh ở trên trời, trong thế giới của tư duy (39). Nếu quan niệm như vậy, thì những con người ở dưới mặt đất — dù bé tí hon như ở mường Pura tín, hay bằng tầm vóc của chúng ta như người Ê-đê kề... — hẳn không

phải là người Nê-gri-tô, mà là những con người của thời khởi nguyên trong thần thoại, những con người còn ở mức độ phát triển thấp, còn tồn tại mật thiết với đất, thế giới sinh vật và "ẩn năng". Nói tóm lại, vũ trụ « ba tầng — bốn thế giới » của người Mường là một hệ thống phức hợp: thế giới bên trên bắt nguồn từ Đạo giáo (và có lẽ cả Phật giáo nữa), các thế giới bên dưới là vết tích của những hệ thần thoại cổ hơn nhiều. Nếu chúng ta không sợ những ví dụ khắp khiêng—mà ví dụ nào ít nhiều chẳng khắp khiêng?—, thì có thể ví hệ thống vũ trụ ấy với một con người nửa trên đã có mũ măng cân đai, nhưng nửa dưới còn đóng khố. Cách mạng tháng Tám đã bắt gặp người Mường ở một khúc ngoặt giữa tư duy thần thoại và một tư tưởng tôn giáo nặng chất siêu linh hơn, rồi từ đó dần dần hướng họ vào một con đường suy nghĩ mới, dưới dấu hiệu của chủ nghĩa vô thần.

Việc so sánh với hệ thống vũ trụ của một vài dân tộc khác có thể cung cấp cho chúng ta nhiều bài học quý báu. Người Thái có một vũ trụ tôn giáo gồm ba thế giới, trong đó hẳn lên rõ nét ảnh hưởng của Phật giáo (xem hình vẽ 5). Ở đây, chúng ta không thấy rõ sự

phân bố các thế giới thành ba tầng trên một trục dọc. Những KHUẨN (=hồn) ở đầu người tập trung thành một PHI (=ma) và lên trời: đây là thế giới bên trên, nơi ngự trị của THEN, thực thể tối cao trong quan niệm tôn giáo của người Thái. Các hồn ở thôn cũng hợp lại thành một ma đề về MƯỜNG PÚ PẦU ở trong rừng, nơi chôn người chết: Mường Pú pầu ứng với mường Ma hay mường Đống mà ta đã biết. Các hồn ở tứ chi tập trung thành PHI HUON (=ma nhà), và nương tựa nơi bàn thờ người chết ở trong nhà: ma nhà cùng tồn tại với người sống, trong thế giới của người sống (40). Trong vũ trụ tôn giáo của người Thái, không có thế giới dưới cùng. Nhưng, mường Pú pầu và thế giới trong đó ma nhà chung sống với người thực, lại hợp thành một vũ trụ gồm hai vùng phân bố hai bên một trục ngang, khác nào mường Người và mường Ma trong quan niệm của người Mường. Bên trên vũ trụ « hai bên » đó, trong những điều kiện lịch sử nhất định, người Thái đã úp lên một thế giới thần linh. Điều lý thú là thế giới bên trên ấy lại được chia thành « ba tầng » nhỏ. Ma của A NHA, quý tộc giữ cương vị cao nhất trong xã hội

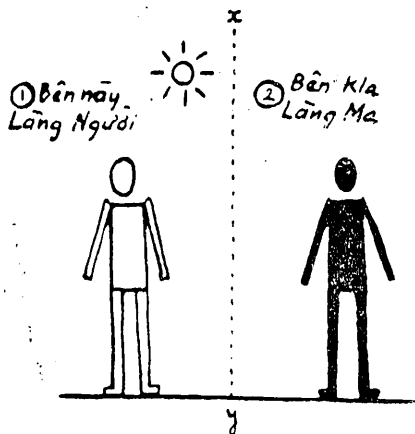
cũ, ở tại LIÊN PAN LUÔNG (=Niết bàn lớn). Ma của PHIÀ và TẠO, mà cương vị thấp hơn A nha, ở tầng giữa, LIÊN PAN NOI (= Niết bàn nhỏ). Còn ma của người bình dân chỉ được ở tầng thấp nhất, tại « bờ trời », không tiếp xúc với Then (tài liệu của đồng chí ĐẶNG NGHIÊM VẠN) Mang đậm dấu ấn của chế độ chúa đất, chắc hẳn thế giới bên trên này chỉ xuất hiện về sau, cùng với chế độ A nha — Phià — Tạo. Hiện tượng « thêm sau » này không đơn độc. Tìm hiểu vũ trụ tôn giáo của người Ba-na (xem hình vẽ 6), ta cũng thấy có hai thế giới: GIÒN ẤU (= bên này), thế giới của người sống, và GIÒN TO (= bên kia), thế giới của người chết. Bên này còn có tên là P'LÂY B'NGAI (=làng Người), đối lập với P'LÂY KIAK' (= làng Ma), tức: bên kia. Người Ba-na chỉ định vị trí của làng Ma ở B'XÁT (=nghĩa địa): nghĩa địa bao giờ cũng ở phía tây làng. Cổ tích còn kể chuyện một chàng trai, quá thương nhớ người vợ đã mất, cứ nhắm hướng mặt trời lặn mà đi mãi, cuối



Hình vẽ 5 — Vũ trụ tôn giáo của người Thái



③ Làng Thần

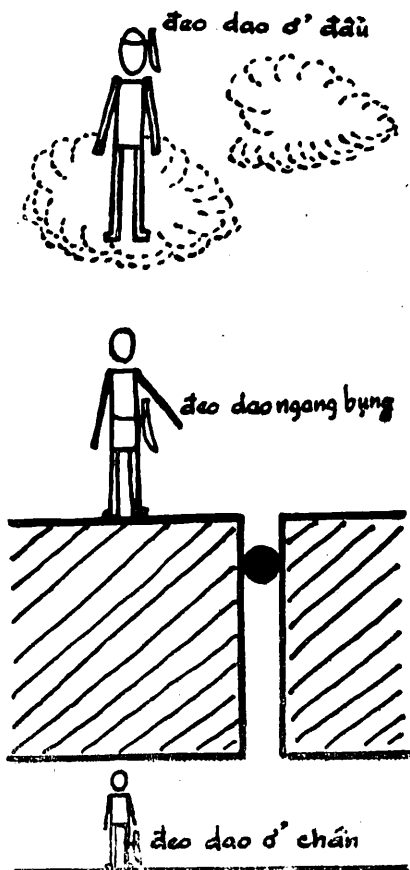


Hình vẽ VI — Vũ trụ tôn giáo của người Ba-na

cùng gặp lại vợ ở làng Ma (41). Nhưng, trong quan niệm tôn giáo của người Ba-na, đã xuất hiện một số thần linh cá thể (không phải thần linh của thần thoại), mà họ gọi là GIANG (=hồn). Do đó, ngoài hai thế giới của người và của ma, họ cho rằng còn có một thế giới nữa, mà có người gọi là P'LÂY GIANG (=làng Thần). Nếu làng Người và làng Ma có những vị trí cụ thể, hay tương đối cụ thể, thì trái lại, làng Thần là một khái niệm khá mơ hồ: người Ba-na không hề chỉ định vị trí của thế giới này trong không gian (vị trí của đồng chí THANH THIÊN). Cùng với nhiều lý do khác, vị trí mơ hồ của làng Thần khiến chúng tôi nghĩ rằng đây có lẽ là một lớp đất bồi mới.

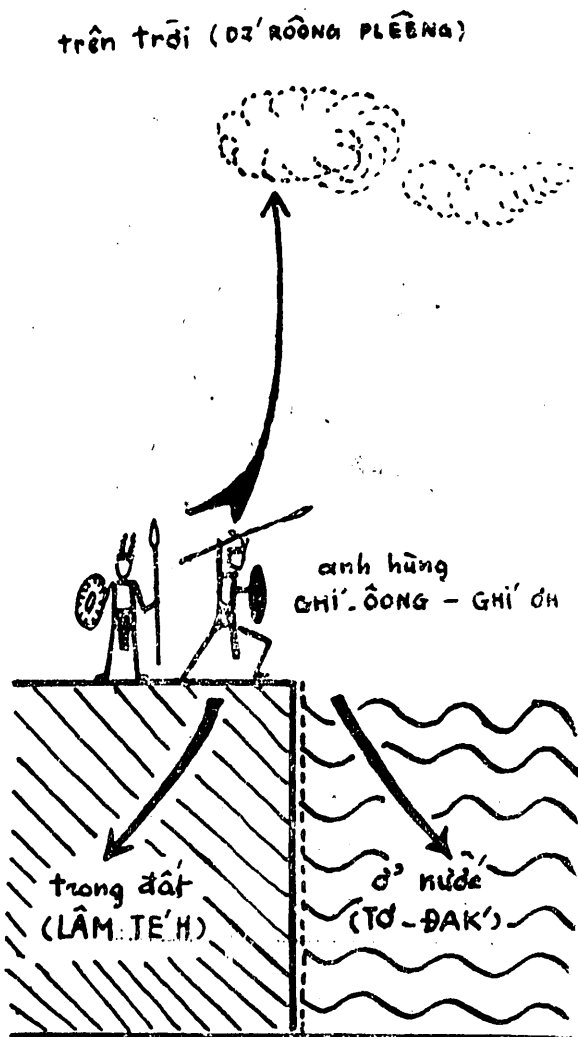
Sự xuất hiện muộn màng của thế giới thần linh cá thể không nhất thiết chứng tỏ rằng, trong bất cứ trường hợp nào, hệ thống «ba tầng» cũng là yếu tố muộn. Nguồn gốc Đạo giáo của Mường Trời chưa hẳn là cơ sở đủ vững chãi để quyết đoán rằng vũ trụ «ba tầng — bốn thế giới» của người Mường chỉ có thể ra đời sau vũ trụ «hai bên». Vì không phải hệ thống «ba tầng» nào cũng là con đẻ của quan niệm thần linh. Một lần nữa, chúng

tà phải viện đến thực tiễn của các dân tộc khác. Trong quan niệm dân gian của người Thái, song song với vũ trụ tôn giáo vừa miêu tả ở một đoạn trên, còn có một hệ thống vũ trụ khác đã nhạt hết tính chất tôn giáo. Thiếu tác động dinh dưỡng của lễ tiết, vũ trụ có lẽ rất cổ này đã bị phủ dưới lớp sương bàng bạc của truyền thuyết dân gian, và phần nào đã chuyển sang địa hạt tự do của cổ tích. Đây là một vũ trụ «ba tầng» (xem hình vẽ VII), tầng nào cũng là thế giới của CÔN (=con người), con người thực, có sống và có chết. Tầng giữa là thế giới của chúng ta, những người ăn cơm và thắt dao ngang bụng. Tầng trên là thế giới của những người gầy đét và cao vút vì chỉ ăn sương ăn gió: họ đeo dao trên đầu. Chúng ta cũng đã làm quen với những người ở tầng dưới, bé tí hon vì chỉ ăn đất, đeo dao ở chân. Mặc dầu cổ tích Thái cũng gán danh nghĩa PHI (=ma) cho họ, nhưng, như trên đã nói, những «người lùn» này vốn là nhân vật của một sơ đồ thần thoại



Hình vẽ VII — Vũ trụ «ba tầng» của truyền thuyết Thái

phổ biến trên một địa bàn rộng rãi, trong đó có miền Nam-hải, nhưng thực ra cũng chưa ai khoanh được cương giới xa nhất. Đối chiếu với ý nghĩa chung của sơ đồ đó, ba tầng thế giới kia có thể là những không gian của một hệ thần thoại đã chìm vào dĩ vãng. Nếu quả vậy, những sai biệt về vóc người, về thức ăn, về cách đeo dao, chỉ có thể nói lên trình độ và uy lực khác nhau giữa cư dân của ba thế giới. Chuyện truyền kỳ Ba-na còn gắn tiếp phản ánh một vũ trụ «ba tầng» tương tự (xem hình vẽ VIII). GHI'ỒÔNG — GHI'OH và một số anh hùng khác đã từng nhiều lần cưỡi khiên bay lên DZ'ROÔNG P'LEỀNG (= tầng cao trên trời), hay chui xuống LÂM TEH (= trong đất) và TƠ ĐAK (= ở nước), đánh



Hình vẽ VIII — Vũ trụ ba tầng của truyền thuyết Ba-na

nhau với vô số nhân vật huyền hoặc, mà nhiều khi người Ba-na cũng gọi là GIANG (= thần). Biết bao lần GHI'ỒÔNG — GHI'OH bị tử thương, nhưng lần nào cũng được nữ thần pháp thuật hạ hơi và dặt thuốc cho sống lại, rồi hăm hở lao vào những cuộc chiến đấu mới (42). Những chuyện đi về không biết mệt của GHI'ỒÔNG — GHI'OH giữa đất và trời, giữa mặt đất và lòng đất, giữa nước, khiến ta liên tưởng đến hành tung các anh hùng văn hóa trong thần thoại Nam-hải: những anh hùng văn hóa ấy là dấu nối giữa trời, thế giới của tư duy, và đất, thế giới của sinh vật. Trở về với hệ thống vũ trụ «ba tầng — bốn thế giới» của người Mường, chúng ta hẳn chưa quên rằng Mường Pư-tít và Mường Vua Khú là khung cảnh hoạt động của những nhân vật mang cốt cách thần thoại. Biết đâu, rồi đây, những tài liệu đầy đủ hơn, chẳng cho phép phục chế, trên những nét cơ bản nhất, một hệ thần thoại cổ cự của người Mường, mà không gian là một vũ trụ «ba tầng», trong đó không có chỗ dành cho thế giới của Vua Trời. Vũ trụ ấy có thể đã từng song song tồn tại cùng vũ trụ «hai bên», trong quan niệm cổ truyền của người Mường. Hơn nữa, cũng có thể cả hai vũ trụ đã từng lồng vào nhau thành một hệ thống phức tạp, nhưng mỗi vũ trụ đều giữ cá tính của mình. Điều đó không có gì lạ. Một mặt sức hỗn dung của tôn giáo là vô cùng. Mặt khác, mỗi loại hình vũ trụ có chức năng riêng của nó. Hệ thống «ba tầng» — theo «sơ đồ Nam hải» — không nhằm giải quyết số phận của linh hồn người chết. Là không gian làm nền cho tư duy thần thoại, nó chỉ tạo điều kiện cho thần thoại đặt vấn đề định mệnh của con người trong vũ trụ, giữa hai sức hút của trời và đất, giữa tư duy và bản năng. Còn hệ thống «hai bên» — Mường Người và Mường Ma, bên này và bên kia, Mường Pư-pầu và thế giới của người sống — là một trong những biểu hiện (tôn giáo) của mối liên quan (xã hội) giữa con người và cộng đồng thế trước một hiện tượng đáng ghê sợ vì khốn khổ: cái chết. Cùng đặt vấn đề con người nhưng dưới những khía cạnh khác nhau, cả hai hệ thống đều góp phần thỏa mãn những thắc mắc của trí óc và đòi hỏi của tình cảm vào một thời kỳ mà ánh sáng của khoa học và chủ nghĩa duy vật chưa thể đến với các dân tộc.

XUẤT phát từ yêu cầu cải tạo phong tục tập quán trên địa bàn Mường (Hòa-bình) chúng tôi đã thử khoanh lại một và

khái niệm có liên quan đến ý thức hệ tôn giáo của người Mường, mà ma chay là một biểu hiện khá tập trung. Qua đó, chúng tôi đã cố gắng hệ thống lại hai vũ trụ tôn giáo của người Mường, kết tinh trong quan niệm dân gian hay hiện hiện qua tang lễ. Từng ấy tài liệu không đủ để quyết đoán phải "xóa bỏ những gì và giữ lại những gì". Và chẳng, ngay từ đầu, chúng tôi đã tin tưởng rằng vấn đề trên sẽ được các đồng chí ở Hòa-bình cùng nhân dân Mường giải quyết thích đáng và cụ thể. Nhưng, để góp phần nhỏ của người nghiên cứu dân tộc học vào công tác ấy, chúng ta cũng có thể rút ra một vài nhận xét khái quát về tính chất lạc hậu của hai hệ thống vũ trụ đã miêu tả, và mặt tích cực nào đó bao hàm trong ấy, mặt tích cực gắn liền với tính cảm lạnh mạnh và lâu đời của dân tộc.

Chúng tôi sẽ không nói nhiều về tính lạc hậu nói chung của vũ trụ quan tôn giáo Mường cổ truyền, trong chừng mực đó là một bộ phận hữu cơ của toàn bộ ý thức hệ tôn giáo Mường. Về mặt này, chức năng áp bức của cái Thiên đình chưa hoàn chỉnh ở Mường Trời cũng là một tỉ dụ. Nhưng, dù cho sau này chúng ta có đủ điều kiện hơn để bóc cái Mường Trời ấy đi, và phục chế được một vũ trụ «ba tầng» thể hiện một hệ thần thoại cổ theo «sơ đồ Nam hải» — như chúng tôi giả thiết —, thì cũng phải công nhận ngay từ bây giờ rằng sơ đồ ấy đã mang sẵn tính tiêu cực trong lòng nó rồi. Vì, cũng như GHI'ÓÔNG — GHI'OH trong chuyện truyền kỳ Ba-na, các anh hùng văn hóa trong thần thoại Nam hải cứ đi về không ngừng giữa trời và đất, nhưng vĩnh viễn không giải quyết được mối mâu thuẫn giữa con người và các lực lượng siêu nhiên. Đây là một thứ *định mệnh luận* thô sơ. Vũ trụ «hai bên» cũng vậy. Cuộc đời ở Mường Người và Mường Ma là một dòng nước rĩ lẽ thê, tiệt tiến, trong đó chỉ có mỗi một đợt biến, là cái chết. Nhưng cộng đồng thể người sống đã mang hết lòng ưu ái của mình để làm cho cuộc chuyển di ấy êm dịu được phần nào hay phần ấy. *Tĩnh gi* là một trong những mặt tiêu cực của vũ trụ quan tôn giáo Mường cổ truyền.

Ngày nay, số đông người Mường không còn tin ở những vũ trụ huyền hoặc kia nữa. Họ tự nguyện hạn chế diễn biến của tang lễ trong vòng một ngày một đêm để bảo đảm vệ sinh chung (43). Trên thực địa, đã bao lần chúng tôi về Mường Trời, Mường Pura tin, Mường Vua Khú, Mường Ma, trở thành chuyện

gây cười cho các cụ, kể cả các bố Mo. Cuộc đấu tranh hằng ngày chống Mỹ và xây dựng hợp tác xã đã dạy cho người nông dân Mường một bài học thấm thía về quan niệm vũ trụ và nhân sinh: phải bám chặt lấy mảnh đất Mường Người, phải dồn lòng tin vào những con người *thực* đang sống và hoạt động trên mảnh đất ấy.

Nhưng, khi tiếng chiêng vang lên từ cuối xóm, báo tin có người vừa tắt thở, thì không ai bảo ai mọi xã viên trong xóm lục tục kéo đến nhà người chết. Đến đề trực tiếp chia buồn, đề giúp đỡ, có khi đến đề chẳng làm gì cả, nhưng ai cũng cảm thấy sự có mặt của mình là cần thiết. Dưới ánh đèn dầu, đèn đất, giữa những đêm hè nóng bức nhất, người người ngồi chen nhau chật cả sàn nhà để nghe mo. Nhiều lần, trong tiếng rì rào đều đều của đám đông, chúng tôi chợt nghe tiếng khúc khích của một cô thanh nữ, mỗi khi bố Mo kể đến một chi tiết gây ngó trong hành trình của người chết. Nhưng, cũng biết bao lần chúng tôi đã bắt gặp nét mặt say sưa của bác xã viên, của chị chủ nhiệm, của đồng chí bí thư, đang rời theo từng câu «Đề đất đề nước». Họ thông cảm với mối tình éo le của nàng Thơm Tiên trong tích «Vườn hoa núi Cối», họ rung động theo những bước đi của người chết đang «nhòm đất nhòm Mường» lần cuối, họ ngậm ngùi giữa tiếng sụt sùi của người nhà khi nghe lời mo «Tách lia». Những lúc ấy, chúng tôi quên bẵng trong chốc lát nhiệm vụ ghi chép của người làm dân tộc học trên thực địa, tưởng chừng đã vô tình vén lên được một góc nhỏ của tâm hồn Mường. Đằng sau góc nhỏ ấy, có thể sơ cảm cả một chân trời rộng, chân trời của tình thương yêu rầm lặng nhưng vô hạn giữa những con người, mà các quan niệm lệch lạc của tôn giáo, và những hình thức quái dị của lễ tiết không hoàn toàn che lấp được. Ánh sáng của chân trời ấy vẫn chưa tắt trong chỗ sâu kín nhất của những người Mường hôm nay đang tiến lên viết những trang thần thoại mới, trước tuyến lửa, trên đồng ruộng. Có lẽ tinh thần nhân bản đó đã cùng với nhiều lý do kinh tế và xã hội góp phần khắc tả một đặc điểm của tư duy tôn giáo Mường: óc thực tiễn, khuynh hướng phạm hóa siêu nhiên, và ít nhiều luyến tiếc đối với một hệ thần thoại tuy đã lỗi thời nhưng vẫn mang nặng nhân tính hơn thể giới thần linh sắc sỡ mà lạnh lùng của Đạo giáo.

Đương nhiên, tôn giáo và thần thoại không cất nghĩa được tâm lý dân tộc. Nhưng những

suy nghĩ về vũ trụ và con người, nắp sau lưng các khái niệm và lễ tiết, có thể hé cho thấy, trong muôn một, những đường hằn trường cửu và những nét thoáng

qua trong sinh hoạt dân tộc, mà ngôn ngữ bất lực của chúng ta gọi gộp lại là « dân tộc tính » như ráng chiều cố hắt lại trong khoảnh khắc đôi tí nắng của cả một ngày hè.

Viết xong đêm 24-11-1968

CHÚ THÍCH

(32) Người Tày ở Việt-bắc quan niệm rằng mỗi người sống có mười hai KHOAN (= hồn), nhưng khi con người đã chết thì những hồn ấy không còn nữa. Từ đây chỉ có PHI (= ma). Mặc dầu số lượng ma xuất hiện từ một người chết không được qui định cụ thể, nhưng người theo dõi nội dung của tang lễ Tày có thể nhận thức rằng mỗi người chết biến thành một ma (tài liệu của đồng chí NAM TIẾN).

(33) J. CUISINIER chỉ nhắc đến các áng mo một cách sơ lược (và có khi thiếu chính xác) qua tiêu mục « Les douze veillées de l'officiant » (Mười hai đêm thức của người hành lễ), trong chương sách mà tác giả dành cho việc miêu tả đám tang Mường. Xem : tác giả trên — *Les Mường...* tr. 468 và 470.

(34) Xem lại chú thích 18.

(35) Cú và các loài chim ăn đêm được gắn với thế giới của người chết là điều thường thấy trong thần thoại, tôn giáo, hay phong tục, của nhiều dân tộc. Trước đây, người Kinh vẫn tin rằng cú kêu là điềm có người sắp chết : « Cú kêu, ma ăn ». Khắp mặt ngoài một bình đồng hình chim cú, hiện vật nổi tiếng của nghệ thuật Trung-quốc đời Thương (cũng có người qui vào thời Chu), người nghệ nhân thời cổ thể hiện vô số hoa văn hình thuận mà C. HENTZE đã minh giải là hình *âm vật*. Chính vì thế mà tác giả vừa nêu tên đã xem hình cú này là biểu tượng của đêm tối. Xem : tác giả trên — sách đã dẫn — tr. 66 và 67.

Còn gà là hình ảnh rất quen thuộc, thường xuất hiện trong thần thoại, tôn giáo, và cả văn học nữa, của nhiều dân tộc — kể cả các dân tộc ở nước ta —, với tư cách là biểu tượng của ánh sáng, của ban ngày, của mặt trời. Chúng tôi hy vọng rằng rồi đây sẽ có dịp dừng lại vấn đề này lâu hơn.

(36) Chim, tượng trưng cho trời, cho thế giới bên trên, cho mặt trời, một là biểu tượng phổ biến trong thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật tạo hình hay trang trí, ở nhiều nơi. Ví dụ nổi tiếng là biểu tượng chim trong đời sống tinh thần của các cộng đồng người vùng Nam-hải, đặc biệt ở quần đảo Mê-la-nê-di. Đây là loài chim biển mỏ dài, gần với một trong những

loài chim được thể hiện trên các trống đồng thời cổ ở nước ta. Chim thần thoại cũng thường xuất hiện dưới dạng chim ó, chim ưng, điều hâu, có khi là quạ..., để chỉ mặt trời và thế giới bên trên (« vùng ó », « con quạ lửa », « thỏ lặn ác tà »...). Trong cổ tích Mường, có cả một hệ chuyện xoay quanh con K' LẮNG ĐỒÔNG (= trắng đồng, nghĩa là con chim ó bằng đồng), một nhân vật còn giữ nhiều nét thần thoại. Gà (đối lập với Vọ) cũng là một loài chim.

Nhưng con chim mỏ dài ở Mê-la-nê-di không đối lập với con chó, mà với cá sấu, biểu tượng của thế giới bên dưới, cũng là một đồ án không thể thiếu trong nền nghệ thuật đồng thau ở nước ta. Rắn và thỏ cũng là những biểu tượng của thế giới bên dưới, của ban đêm. Nói chung, hình tượng chó có liên quan đến pháp thuật hơn là đến thần thoại. Nếu chó thực bảo vệ nhà ở khỏi trộm cắp, thì chó đá đứng ở cổng ra vào giữ chức năng đuổi tà-ma. Ở một số vùng Mường (ví như nhiều xóm trên đất huyện Ngọc-lạc, tỉnh Thanh-hóa), chó hay vịt là vật lễ trong lễ cầu yên (đuôi ỏn thần dịch lệ). Cũng với ý nghĩa đó, người Kinh tin rằng ma quái sợ máu chó...

Còn có thể kể nhiều ví dụ khác. Tóm lại, hai hình tượng chim — chó mang tính chất khác nhau : một bên là biểu tượng thần thoại, bên kia thuộc lĩnh vực pháp thuật. Như vậy, cặp chim—chó, được nhắc đến trong câu mo « Nhìn họ » dẫn trong bài, vẫn biểu hiện một thể lưỡng phân còn tối nghĩa.

(37) Gần đây, chúng tôi may mắn được xem qua bộ sưu tập chuyện cổ Văn kiều do đồng chí MAI VĂN TẤN ở Quảng-bình biên soạn. Một truyền thuyết Văn kiều, rõ ràng mang tính chất thần thoại, dành cả một đoạn dài để kể chuyện loài vật tổ cáo loài người, tuy không phải là tổ trước Thiên đình như trong mo Mường. Có thể đoán trước rằng loài vật kiện hay tổ loài người là một đề tài có thể tìm thấy trong truyền thuyết của nhiều dân tộc ở nước ta.

(38) Trong đám tang Mường, có một lễ tiết khá lý thú diễn ra vào đêm bố Mo hướng dẫn

hồn người chết từ mường Trời về đến nhà. Gia đình người chết đã chuẩn bị sẵn một thúng gio đặt ngay ở cửa ra vào trên sân nhà, gần đầu cầu thang. Khi bố Mo kể đến đoạn Ma bước chân qua cửa, thì những người ngồi gần đấy « ồ » lên một tiếng. Thăm ý là làm cho hồn người chết giật mình, nhảy quàng vào thúng gio, in vết chân lại đấy. Bố Mo sẽ quan sát mặt gio mà phỏng đoán rằng Ma đã được « hóa » thành người, thành vật ăn thóc, hay thành vật ăn cỏ. Nếu căn cứ vào lễ tiết này, thì có thể nói rằng người chết đã được chuyển kiếp ngay từ khi còn ở mường Trời. Nhưng, như ta đã biết, sau đó Ma lại về mường Ma ở với ông bà cha mẹ đã quá cố.

Chúng tôi đã đem mâu thuẫn này ra bàn với nhiều bố Mo, nhiều cụ. Bố nào cụ nào cũng lúng túng. Nói chung, các bố các cụ đều quan niệm thống nhất rằng, đến một lúc nào đó (?), hồn người chết cũng phải hóa. Sau đây là cách minh giải của bố BÙI VĂN VỤNG (xem lại chú thích 4), mà chúng tôi cho là lời giải đáp khéo léo nhất, cũng như phản ánh được quan niệm chung. Theo bố, khi ở mường Trời về, hồn người chết chưa hóa, mà phải về mường Ma ở trong một thời gian tương đương với thời gian con người đã sống ở mường Người (ví dụ: người chết hưởng thọ 70 tuổi, vậy hồn người ấy phải ở mường Ma 70 năm). Trong thời gian ở mường Ma, hồn cũng phải trải qua tiến trình từ tuổi thơ lớn lên và già đi, như hồi còn ở mường Người. Khác chăng là khi đã già thì Ma không chết, mà phải đi đầu thai đúng với quyết định trước kia của Vua Trời. Quan niệm của người Mường về « tuổi thơ của linh hồn » đã được J. CUISINIER trình bày trong: *Les Mường...* — tr. 464 và 466; và *Sumangat...* — tr. 128—129.

Dù sao thì cách cắt nghĩa của bố Vụng vẫn mâu thuẫn với lễ tiết đã miêu tả. Nhiều bố Mo còn quan niệm rằng, trên mường Trời, và để phục vụ cho Vua Trời, ngoài các Kem ra, còn có bọn « quỷ sứ », cũng « đầu trâu mặt ngựa » như đồng nghiệp của chúng trong Âm ty của người Kinh. Nét văn hóa—hóa này càng chứng tỏ rằng mường Trời là một yếu tố thêm vào sau, trong quan niệm vũ trụ cổ truyền của người Mường.

(39) Diễn hình nhất, về mặt này, có lẽ là tích chuyện chàng Ma-ui trong thần thoại của nhiều vùng thuộc quần đảo Pô-ly-nê-di. Kết quả giao phối giữa trời và đất, Ma-ui là anh hùng văn hóa. Vì loài người, chàng lập nhiều kỳ tích hiển hách. Đáng kể nhất: bắt mặt trời đi chậm lại để loài người có thì giờ làm ăn, phát hiện ra lửa, tạo nên loài chó... Nhưng

Ma-ui còn có tham vọng lập một kỳ tích tối chung: chiến thắng cái chết, làm cho loài người bất tử. Muốn thế, chàng xuống thế giới dưới đất, chui vào cửa mình của Hin, nữ thần Đất, một người đàn bà không lồ đang triền miên trong giấc ngủ bất tận giữa lòng đất. Chàng muốn đến tận tử cung của Hin để chiến thắng cái chết. Nhưng, Ma-ui chưa kịp bò vào tận nơi, nửa người của chàng còn ở bên ngoài, thì Hin thức dậy và bóp chết người anh hùng. Ma-ui chết, từ đây định mệnh của loài người được qui rõ: con người không còn hy vọng đạt đến mức thần linh, nhưng, trong thời gian ngắn ngủi tồn tại trên mặt đất, nó được thừa hưởng nền văn hóa mẫu mực mà các kỳ tích của Ma-ui đã mang lại.

(40) Mặc dầu tài liệu chưa đủ để khẳng định, nhưng ngay từ bây giờ đã có thể giả thiết rằng có hai quan niệm khác nhau: 1) người chết và người sống cùng tồn tại trong một không gian chung; 2) người chết và người sống tồn tại trong những không gian riêng biệt.

Cách nhìn cổ truyền của người Mường ở trung độ giữa hai quan niệm trên. Một mặt, như ta đã thấy, mường Người và mường Ma là hai thế giới hoàn toàn cách biệt. Nhưng, mặt khác, ngày giỗ, và nhất là ngày Tết, bố Trượng lại đưa ma từ mường Ma về mường Người ăn uống, rồi lại đưa ma trở về thế giới bên kia.

(41) Xem: NGUYỄN KINH CHI và NGUYỄN ĐỒNG CHI—sách đã dẫn, tr. 142—143.

(42) P. GUILLEMINET đã tóm tắt như sau kỳ tích của các anh hùng trong chuyện truyền kỳ Ba-na: « ... thông qua những khó khăn vô cùng, các anh hùng, tổ tiên của người Ba-na, đã đi tìm vợ ngoài cương giới của địa vực họ, khi thì xung phong chiếm lĩnh thành trì, khi thì liên hệ với các « ma » ở bên kia biển cả, khi thì vượt qua những con sông mênh mông..., khi lại chui xuống đất... ». Xem: tác giả kể trên — bài đã dẫn — tr. 398. Hệ chuyện GHI' OÔNG của người Ba-na đã được tóm tắt đến mức xúc tích trong: *Truyện cổ Tây-nguyên—Văn hóa, Hà-nội, 1961—tr. 9—10.*

(43) Ngày nay, đám tang Mường ở Hòa-bình chỉ diễn ra trong một ngày (chuẩn bị) và một đêm (mọ), sáng hôm sau thì đưa vào rừng chôn. Chỉ một đêm mọ, tất nhiên bố Mo không thể mọ cả « roóng ». Thường thì bố Mo chọn một vài đoạn hay nhất trong « Đề dấ: đề nước », « Nhìn họ », « Tách lia ». Và như vậy, vô hình trung đêm mọ dần dần mang diện mạo của một đêm thưởng thức văn học.

NHỮNG NGƯỜI XÁ Ở TÂY-BẮC

—NGUYỄN ĐÌNH KHOA—

TÂY-BẮC Việt-nam là một trong những miền thượng du có những dãy núi dài, cao và dày vào bậc nhất ở nước ta. Hình thế hiểm trở, vừa là một địa khu có ý nghĩa chính trị và chiến lược quan trọng, vừa dồi dào khả năng để trở thành một trung tâm kinh tế phồn thịnh của Tổ quốc: những vựa thóc nổi tiếng Mường-thanh, Quang-huy, Than-uyên, Nghĩa-lộ; những vùng đồi cỏ trũng điệp thuận lợi để phát triển chăn nuôi; những mạch than, mạch quặng đủ loại; một nguồn khai thác lâm sản vô tận; một nguồn năng lượng thủy điện dồi dào.

Nhiều tộc người ở Tây bắc, đặc biệt là người Xá, đối với địa phương này vốn có một quan hệ lịch sử gắn bó từ lâu đời. Người Thái là tộc láng giềng gần nhất có ảnh hưởng sâu đậm đối với đồng bào Xá. Mối quan hệ Thái—Xá đã diễn biến ít nhất cũng hàng ngàn năm, và tới nay còn tiếp diễn, dĩ nhiên từng

nơi, từng lúc dưới những hình thức khác nhau. Lịch sử còn kể lại những cuộc giao tranh đẫm máu giữa các chúa đất người Thái và người Xá cách đây chưa bao xa (1); rồi còn biết bao sự áp bức bóc lột của các bọn này đối với những «cuồng nhóc» hay «côn hươn» (từ Thái chỉ những người bị bắt làm gia nô)... Nhưng hiện nay thì Thái và Xá cùng nhau xây dựng hợp tác xã; đồng bào Thái tự nguyện nhường bớt phần ruộng thấp cho đồng bào Xá mới tới định canh định cư; người Thái truyền đạt cho người Xá kinh nghiệm làm ruộng nước, kinh nghiệm trồng bông, dệt vải... Đó là những mối quan hệ lịch sử—xã hội tác động đến các mặt sinh hoạt vật chất và tinh thần. Bên cạnh những quan hệ này còn có mặt quan hệ khác—quan hệ huyết thống hay chủng tộc, ảnh hưởng trực tiếp đến cả cấu tạo thể chất con người.

A. ĐẶT VẤN ĐỀ: MỤC ĐÍCH VÀ ĐỐI TƯỢNG NGHIÊN CỨU

Người Xá ở Tây-bắc Việt-nam có thể còn quan hệ gần gũi về nguồn gốc với các tộc người hiện nay cư trú ở nhiều vùng trong và ngoài địa giới nước ta. Chẳng hạn với các tộc người miền núi tỉnh Quảng-bình như tộc Vân-kiều, Khùa, Mây, Mong-coong mà chúng tôi đã có dịp nghiên cứu (1969). Ở Lào thì người Khả (hay Khạ) cũng thường được xem như với người Xá có mối quan hệ họ hàng. Bên cạnh người Khả, ở Lào còn có người Sô, người Sek; ở Căm-pu-chia có người Pnong (hay Penong) cũng coi là gần với Khả.

Đến nay đã có một số tài liệu viết về người Khả và các tộc khác ở Lào, Căm-pu-chia về các mặt ngôn ngữ học, dân tộc học, nhân chủng học v.v... Riêng về người Xá ở Tây-bắc thì còn ít được biết đến. Trong việc điều tra và xác minh các dân tộc ở Việt-nam, nghiên cứu những tộc người Xá có nhiều ý

nghĩa quan trọng. Là một trong những tộc người sinh sống ở vùng này từ lâu đời, họ có quan hệ ít hoặc nhiều với những tộc khác đã từng có mặt ở Tây-bắc từ xưa tới nay, dù có mặt lâu dài hay chỉ tạm thời trong một giai đoạn lịch sử nhất định nào đó. Vì vậy tìm hiểu về người Xá có thể biết thêm những tài liệu góp phần làm sáng tỏ nhiều vấn đề thực tiễn và lý luận liên quan đến miền Nam Á nói chung và Đông Nam Á nói riêng như vấn đề ngôn ngữ phương Nam, văn hóa phương Nam và cả các loại hình chủng tộc phương Nam châu Á. Nằm dịch về phía tây của miền Bắc Việt-nam, tiếp xúc một bên với khu Việt-bắc và vùng châu thổ Bắc-bộ và Bắc Trung-bộ Việt-nam, một bên với vùng Thượng Lào đều là những cái nôi quan trọng trong quá trình hình thành chủng tộc của khu vực Bắc Đông-dương rộng lớn, Tây-bắc chắc chắn

sẽ giúp đi sâu thêm một bước vào việc nghiên cứu nguồn gốc các tộc người ở vùng này và cả các vùng lân cận nữa.

Chúng ta đều biết người Xá Tây-bắc có mặt ở cả ba tỉnh của khu tự trị Sơn-la, Lai-châu, Nghĩa-lộ. Trong phạm vi mỗi tỉnh đều có những vùng họ ở tương đối tập trung đồng đảo nhất. Tuy gọi chung là người Xá, nhưng họ không đơn nhất và có những khác biệt về nhiều phương diện : ngôn ngữ, phong tục tập quán, nguồn gốc lịch sử, quan hệ huyết thống v.v... Theo sự điều tra gần đây của Viện Dân tộc học thuộc Ủy ban Khoa học xã hội thi trong số những người Xá ở Tây-bắc có năm nhóm mà về tiếng nói được xếp vào ngữ hệ Nam Á là các tộc Khmu (còn gọi là Xá Cầu), Kháng, La-ha (còn gọi là Xá-khao), Xinh Mul và Máng. Tuy có những khác biệt nhất định, song trên đại thể, năm nhóm này có nhiều nét chung nhau về hoàn cảnh lịch sử, kinh tế và xã hội khả dĩ có thể khảo sát chung một lượt. Nhưng còn về mặt chủng tộc thì sao ?

Hiện nay chúng tôi chưa có điều kiện nghiên cứu được nhiều tộc người Xá khác nhau ở Tây-bắc. Trong số các tộc Xá mà Viện Dân tộc học nêu lên trên đây, chúng tôi mới tiến hành khảo sát được ba tộc đầu — Khmu, Kháng và La-ha, cư trú tại ba xã thuộc huyện Thuận-châu tỉnh Sơn-la. Số lượng người được khảo sát còn hạn chế, nhưng đó cũng là hầu hết những đối tượng đủ tiêu chuẩn được khảo sát trong phạm vi một số bản hoặc trong một vùng. Số liệu thu thập được, chúng tôi xếp thành 8 nhóm (4 nam, 4 nữ) với tổng số lượng 365 người, phân phối như sau :

1. Nhóm Khmu xã Noong-lay : số lượng 97 người (56 nam, 41 nữ).

2. Nhóm Kháng xã Chiềng-muôn : số lượng 112 (54 nam, 58 nữ).

3. Nhóm La-ha xã Chiềng-xôm : số lượng 97 (45 nam, 52 nữ).

4. Nhóm La-ha xã Noong-lay : số lượng 59 (31 nam, 28 nữ).

Xã Noong-lay nằm trên đường cái lớn nối đường quốc lộ 6 Sơn-la — Lai-châu với bến Tạ-hè ven sông Đà ; xã Chiềng-muôn và Chiềng-xôm thì ở hên hữu ngạn sông này, trải trên một diện tích rộng lớn của vùng Mường-sại. Thành phần tuổi trung bình các nhóm trong khoảng 31.5 — 44.9. Đối với những đặc điểm nhân chủng biến dị nhiều theo tuổi, chúng tôi có phân tách ra ba nhóm lứa tuổi khác nhau để so sánh cho chính xác (phần phụ lục : bảng III).

Mục đích chính mà chúng tôi đặt ra trong phạm vi tài liệu này là nghiên cứu thành phần nhân chủng những nhóm người Xá nói trên và xác định vị trí phân loại của họ. Dựa vào những kết luận cơ bản rút ra về những vấn đề trên, chúng tôi cũng gắng nêu lên giả thiết về quá trình hình thành một số nhóm người Xá ở Tây-bắc, rồi suy rộng ra quá trình hình thành nhóm loại hình Nam — Á và những người mongôloit phương Nam nói chung. Trong quá trình nghiên cứu, chúng tôi đã sử dụng để so sánh tài liệu về các tộc người miền núi tỉnh Quảng-bình (Nguyễn Đình Khoa, 1969) và tài liệu nhân chủng học về các dân tộc người Khá ở Lào (Noel Benrard, 1904).

B. ĐẶC TRƯNG KHÁI QUÁT CÁC NHÓM XÁ. XÁC ĐỊNH VỊ TRÍ PHÂN LOẠI (Xem phụ lục : Bảng I, II, III)

Xét kết hợp các đặc điểm riêng biệt ghi theo các bảng I, II, III ở phần phụ lục (cuối bài), có thể xác định cho mỗi nhóm Xá những nét đặc trưng tổng quát như sau :

Nhóm Khmu.

Chiều cao thân trung bình ở nam giới — 155.5cm nghĩa là ở vị trí trung gian giữa các nhóm nghiên cứu. Về kích thước đầu sọ thì lớn nhất, về chỉ số đầu lại thấp nhất (79.8) và xếp vào loại người có đầu dài trung bình, thiên về phía đầu ngắn. Bề rộng và bề cao mặt thì ở vào hàng thứ hai trong số các nhóm. Tuy nhiên, do mặt rộng nên tính theo chỉ số mặt (79.3) thì người Khmu thuộc loại người có mặt ngắn. Bề cao mũi tính từ gốc mũi (sellion) có kích thước nhỏ nhất, bề rộng mũi lại lớn nhất nên chỉ số mũi cao hơn cả (85.5). Màu da người Khmu sẫm nhất trong các nhóm. Số

người có tóc uốn cũng cao hơn cả với tỷ lệ 19.6%. Trên khảo sát thực địa chúng tôi đã từng gặp một số người với sự kết hợp những đặc trưng về mặt hình thái như da đen, tóc uốn sóng hẹp, mũi tương đối rộng, môi tương đối dày... Khe mắt người Khmu mở rộng — chuẩn số 3 có tỷ lệ cao nhất trong các nhóm. Độ xiên khe mắt, nếp mí góc, nếp mí trên thì có vị trí trung gian về mức phát triển. Trán vát trung bình, gò má dỏ trung bình. Nhiều nét đặc trưng về cấu tạo vùng mũi : sống mũi lõm, đầu mũi hếch, cánh mũi cao và dỏ nhiều, lỗ mũi hình tròn hoặc tam giác với trục nằm ngang chiếm đa số.

Đối với nhóm nữ, sự phân hóa phần lớn các đặc điểm cũng theo trình tự như đã thể hiện ở nhóm nam như chiều cao thân, kích thước đầu sọ, bề cao mặt, bề rộng miệng, bề

rộng mũi, màu da, các đặc điểm mô tả vùng mắt, vùng mũi, bình diện ngang mặt, độ dô gò má v.v... Trên một số ít đặc điểm khác như bề rộng mặt, bề cao mũi, một số nét cấu tạo vùng môi thì trình tự về mức độ thể hiện có thay đổi so với nhóm nam, song không nhiều.

Nhóm Kháng.

Nhóm nam giới có chiều cao thân trung bình xấp xỉ gần bằng người Khmu — 154.2cm. Hàng loạt đặc điểm của nhóm Kháng nằm ở vị trí trung gian giữa các nhóm: kích thước bề dọc, bề ngang đầu; kích thước bề cao mặt biểu kiến và hình thái (từ ngắn mày) với các chỉ số tương ứng; kích thước vùng mũi và chỉ số mũi; kích thước vùng miệng (bề rộng miệng, độ cao môi trên), bề rộng khe mắt; độ dô cánh mũi, hình sống mũi toàn phần...

Một số nét khác biệt của nhóm này là: chỉ số đầu cao nhất (tức đầu tròn hơn cả), nhưng vẫn thuộc loại đầu dài trung bình (80.8); một số kích thước lớn nhất như bề cao mũi, bề rộng mặt (rộng gò má, rộng hàm dưới) thể hiện trên các chỉ số hàm dưới—trán và hàm dưới—gò má; nước da sáng nhất; tỷ lệ tóc uốn ít nhất; nếp mí góc và nếp mí trên phát triển nhất; trán thẳng nhất; vòm mày ít nổi nhất; gò má dô nhiều nhất...

Đối với nhóm nữ thì đa số đặc điểm cũng ở vị trí trung gian so với các nhóm khác. Một số ít đặc điểm thì sự thể hiện cũng ở giới hạn hoặc cao nhất hay thấp nhất giống như nhóm nam — tóc uốn ít gặp nhất, nếp mí góc và nếp mí trên phát triển nhất... Đặc biệt nhóm nữ Kháng cũng có đầu tròn nhất trong số các nhóm và theo chỉ số đầu là nhóm dọc nhất xếp vào loại đầu ngắn (81.1). Sự phân hóa các đặc điểm còn lại thì phức tạp hơn và không theo một trình tự như ở nhóm nam: ví như theo chỉ số mũi thì nhóm nam có vị trí trung gian giữa các nhóm, nhưng ở nhóm nữ thì trị số lại thấp nhất; hoặc nhóm nam sáng da nhất trong các nhóm thì nhóm nữ lại ở vị trí trung gian v.v...

Nhóm La-ha (Noong-lay).

Chiều cao thân trung bình của nhóm nam thấp nhất trong các nhóm — 153.9cm. Các đặc điểm mặt khác, trừ trường hợp đối với bề cao mặt và bề cao mũi, thường có độ lớn nhỏ nhất hoặc độ lớn trung gian thiên về phía nhỏ nhất: như kích thước đầu sọ và chỉ số đầu, kích thước bề ngang mặt, kích thước bề rộng mũi và chỉ số mũi, kích thước vùng miệng v.v. Nhiều đặc điểm mô tả cũng thể hiện ở mức trung gian như nếp mí góc và nếp mí trên, độ

đẹt ngang mặt, độ dô gò má, độ dô lồi cằm, độ dô cánh mũi.

Một số đặc trưng riêng của nhóm này: các kích thước bề rộng mặt vào loại nhỏ nhất, trong khi kích thước bề cao mặt lại lớn nhất, làm cho nhóm nam La-ha (Noong-lay), theo các chỉ số mặt thì xếp vào loại người có mặt hẹp và cao nhất trong số các nhóm nghiên cứu, tuy rằng tất cả đều là những người có mặt ngắn (thấp) hay quá ngắn (quá thấp). Vì mối tương quan khá mật thiết giữa bề cao mặt và bề cao mũi nên kích thước bề cao mũi cũng lớn và chỉ số mũi nhỏ. Một số đặc điểm mô tả có mức phát triển hoặc tỷ lệ thể hiện cao như số người có khe mắt xiên, vòm mày nổi, dài tai hình vòng, sống mũi gồ và uốn, đầu mũi ngang, lỗ mũi hình bầu dục...

Sự phân hóa các đặc điểm ở nhóm nữ cũng theo chiều hướng gần như nhóm nam, tuy trình tự về mức độ phát triển có phức tạp hơn.

Nhóm La-ha (Chiềng-xôm).

Những nét đặc trưng của nhóm La-ha — Chiềng-xôm: chiều cao thân ở nam giới vượt lên tất cả các nhóm — 158.5cm; bề rộng nhỏ nhất trán có kích thước lớn nhất; một số đặc điểm mô tả có tỷ lệ cao như màu mắt xám (chuẩn số 2), bình diện gốc mũi vuông, hình sống mũi thẳng, đầu mũi ngang, môi trên dày... Đối với các đặc điểm khác, phần lớn có vị trí trung gian tương tự như nhóm Noong-lay, hoặc có kích thước nhỏ nhất trong các nhóm (như với các đặc điểm vùng mũi).

Sự biến dị các đặc điểm ở nhóm nữ cũng theo một trình tự gần giống như trường hợp nhóm La-ha—Noong-lay.

Tóm lại, sau khi khái quát các nhóm bằng những nét đặc trưng nhất, chúng ta thấy giữa chúng có sự khác biệt: nhất định, biểu hiện trên tập hợp một số đặc điểm coi như tiêu chuẩn phân định ranh giới của sự biến dị hình thái. Nhìn chung trong bốn nhóm người Xá thì nhóm Khmu hình như tách ra bởi hàng loạt đặc điểm ở vị trí giới hạn về mức độ phát triển. Đối với những nhóm còn lại thì trình tự về sự phân hóa các đặc điểm hình như không theo một quy luật rõ rệt lắm. Trong cùng một tộc người, một đặc điểm ở mức độ phát triển cao nhất đối với nhóm nam, nhưng cũng đặc điểm ấy ở nhóm nữ lại chỉ phát triển trung bình hoặc ở vị trí trung gian trong các nhóm. Tuy nhiên điều nhận xét quan trọng là sự khác biệt giữa các nhóm mặc dù có biểu hiện, song không nhiều. Trừ trường hợp chiều cao thân vượt lên ở nhóm La-ha (Chiềng-xôm) và một số nét phân hóa rõ rệt nhóm nam Khmu (bề dọc đầu, bề rộng hàm

dưới có kích thước lớn, nước da xám màu, tỷ lệ tóc uốn cao, sống mũi lõm chiếm quá nửa số đối tượng nghiên cứu), còn lại thì biên độ biến dị các đặc điểm thường nhỏ và ở một số trường hợp coi như không đáng kể (bề ngang đầu, bề rộng gò má, n lều đặc điểm mô tả nhất là giữa các nhóm nữ giới). Vì vậy có thể đặc trưng tất cả các nhóm Xá được nghiên cứu bằng những nét chung nhất sau đây:

Chiều cao thân trung bình thuộc loại thấp, nằm trong khoảng 153.9—158.4 cm đối với nam giới (145,0 — 147.7 cm đối với nữ); kích thước đầu và mặt trung bình, theo chỉ số thì thuộc loại đầu dài trung bình, thiên về loại đầu ngắn và loại mặt ngắn hoặc quá ngắn (nhất là đối với nữ); nước da sáng màu hay ngăm trung bình, trong phạm vi chuẩn số 10—18 (đa số 15 — 18) theo mẫu chuẩn Lushan; lông trên người ít phát triển; tóc thẳng, đen; mặt dày và dẹt ngang, gò má dẹt trung bình; đặc điểm mongôlôit ở vùng mắt thể hiện rõ—tỷ lệ khe mắt xiên từ 10—20% (từ một vài trường hợp ca biệt), nếp mí góc phát triển (từ 53—62%); gốc mũi bè và dẹt, sống mũi không dô cao, đa số thẳng ở nam giới (trừ trường hợp ca biệt ở nhóm Khmu, đa số lõm), ở nữ giới thì đa số lõm; cánh mũi rộng trung bình, về chỉ số cũng thuộc loại rộng trung bình; môi tương đối dày, môi trên hơi dô.

Có sự phân hóa giới tính rõ rệt đối với các nhóm nữ thể hiện ở chiều cao thân thấp hơn; kích thước đầu và mặt nhỏ hơn, theo chỉ số thì đầu tròn hơn, mặt ngắn hơn; trán thẳng hơn, sống mũi lõm thường gấp hơn; sắc mắt đen hơn, màu da sáng hơn, nét mongôlôit vùng mắt đậm hơn v.v...

Trên cơ sở kết luận khái quát trên đây, hãy xác định vị trí phân loại của các nhóm Xá về mặt chủng tộc. Muốn vậy ta đem so sánh họ với các nhóm dân tộc ít nhiều gần gũi đã được nghiên cứu mà vị trí phân loại đã được xác định rồi. Đó là người Việt có thể xem là một đại diện của nhóm loại hình Nam Á và các tộc miền núi tỉnh Quảng-bình (người Vân Kiều, Mong Coong, Mày, Khùa) thuộc nhóm loại hình indônêdiên trong Đỉnh Khoa, 1968; 1969). Do mối quan hệ nguồn gốc nên hai nhóm loại hình này có hàng loạt nét tương đồng — tóc thẳng và đen, lông trên người phát triển yếu, mặt dày và dẹt ngang, gò má dẹt trung bình, gốc mũi bè, sống mũi thường thẳng ở nam giới và lõm ở nữ giới, kích thước đầu và mặt trung bình, theo chỉ số mặt thì thuộc loại người có mặt ngắn hay quá ngắn, môi tương đối dày, môi trên dô... Tuy nhiên sự phân hóa các đặc điểm giữa hai nhóm thường theo hướng sau đây:

Nhóm Nam — Á

Da sáng màu hơn (n°15 — 18 chuẩn Lushan)
Đầu ngắn
Mũi thường hẹp hơn (theo chỉ số, thuộc loại mũi rộng trung bình)
Mắt xiên nhiều hơn (tỷ lệ thể hiện 20—40%)
Nếp mí góc phát triển nhiều hơn (40—60% số người có nếp mí hay hơn nữa)
Tỷ lệ tóc uốn không đáng kể
Chiều cao thân lớn hơn

Nhóm indônêdiên

Da xám màu hơn (n°18 — 23 chuẩn Lushan)
Đầu dài hay dài trung bình
Mũi thường rộng hơn (theo chỉ số, thuộc loại mũi rộng)
Mắt xiên ít hơn
Nếp mí góc phát triển ít hơn (20 — 40%)
Tỷ lệ tóc uốn thường nhiều hơn
Chiều cao thân thường nhỏ hơn

Đối chiếu những nét đặc trưng khái quát của người Xá với sự phân hóa các đặc điểm giữa nhóm Nam—Á và indônêdiên nêu trên đây không khỏi làm cho ta bối rối: thật vậy, về đặc điểm này (màu da, mắt xiên, mí góc) thì họ tương tự như loại hình Nam — Á, về đặc điểm kia (đầu dài trung bình, bề cao thân) thì họ tương tự như loại hình indônêdiên, về các đặc điểm khác thì lại có vị trí trung gian giữa hai nhóm loại hình (các nhóm Xá có đầu dài trung bình thiên về phía đầu ngắn; theo chỉ số mũi thì họ có mũi rộng hơn người Việt, hẹp hơn các tộc ở miền núi Quảng-bình). Tuy nhiên dựa vào giá trị định chủng

của các đặc điểm tiêu chuẩn cơ bản như màu da, hình tóc, mức độ biểu hiện đậm nét của các đặc điểm mongôlôit vùng mắt, chúng ta có thể xác định vị trí phân loại cho các nhóm người Xá được nghiên cứu là thuộc nhóm loại hình Nam — Á thuộc tiểu chủng mongôlôit phương Nam. So sánh với người Việt (Nguyễn Đình Khoa, 1968) thì các nhóm Xá không có những nét Nam — Á thật điển hình, trái lại, trong thành phần nhân chủng của họ thể hiện những đặc điểm indônêdiên khiến ta có thể xem họ như một khâu nối giữa hai nhóm loại hình Nam — Á và indônêdiên, nhưng khuynh hướng Nam — Á là khuynh hướng trội.

C. VỀ QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH LOẠI HÌNH XÁ Ở TÂY-BẮC VIỆT-NAM

Nói về người Xá ở Tây bắc Việt-nam, nhất là về quá trình hình thành loại hình Xá ở vùng này không thể bỏ qua các tộc láng giềng ở Lào, đặc biệt các tộc người Khả và cả những tộc được coi là gần với Khả như người Sô, người Sek. Về họ chúng ta có một số tài liệu nghiên cứu, trong đó có tài liệu nhân chủng học. Đối với người Khả phải kể đến tài liệu của Bec-na, viết năm 1904 và 1907. Tác giả đã nghiên cứu người Khả về các mặt phong tục, tập quán..., và dành chương III của tài liệu

để viết về mặt nhân chủng học. Đối tượng nghiên cứu gồm 11 nhóm Khả nam giới, thuộc nhiều tộc khác nhau ở vùng Thượng và Hạ Lào với số lượng cả thảy 230 người. Số đối tượng khảo sát của mỗi nhóm thường từ 10 đến 25, nhóm lớn nhất 40 người chỉ gặp trong một trường hợp. Có tất cả 13 đặc điểm métric và chỉ số kèm với những nhận xét về mặt mô tả. Số liệu về đặc điểm métric ghi trong bảng dưới đây:

Bảng I

Đặc điểm métric các nhóm Khả ở Lào (Noel Bernard, 1904)

Các nhóm Đặc điểm	THƯỢNG LÀO			HẠ LÀO							
	Khmu	Mê	Hôch	Lô-vê	Seng	Nia-Huon	Bôlo-ven	Hin	Nge	Tieng	Xu-hê
Số lượng	25	25	15	15	15	25	25	40	10	25	20
Bề dọc đầu	180.6	186.6	184.5	189.1	187.1	187.4	190.5	182.0	181.0	185.2	181.1
Bề ngang đầu	143.2	142.2	141.9	138.4	138.7	144.3	145.2	139.0	139.2	142.2	147.5
Chỉ số đầu	79.39	76.20	76.91	73.11	74.11	76.10	76.22	76.96	76.90	78.40	81.40
Bề rộng lớn nhất trán	143.2	142.2	141.9	138.4	138.7	144.3	145.2	139.0	139.2	142.2	147.5
Bề rộng nhỏ nhất trán	103.8	106.5	108.3	108.3	107.5	107.7	107.5	104.8	104.7	109.9	106.0
Chỉ số trán ngang	72.48	74.89	76.32	78.24	77.54	74.63	74.09	75.39	75.10	77.28	71.86
Bề rộng gò má	131.5	131.0	132.8	125.0	127.0	128.5	128.7	126.0	130.5	123.0	126.4
Bề cao mặt trên (oph-al)	83.8	83.0	80.6	82.0	82.0	82.7	83.0	81.9	81.4	80.1	80.8
Chỉ số mặt trên	63.72	63.38	60.69	65.60	64.61	64.35	64.45	65.00	62.37	65.12	63.92
Bề cao mũi (se)	42.5	40.3	39.7	45.9	43.3	43.3	44.8	41.2	40.9	47.3	44.8
Bề rộng mũi	39.8	36.4	35.9	38.1	35.8	38.9	38.2	37.5	36.3	37.6	39.4
Chỉ số mũi	85.74	90.10	90.42	82.91	82.87	89.81	85.17	91.07	88.75	79.66	88.14
Chiều cao thân	135.5	152.9	153.9	152.7	158.6	158.2	159.9	152.0	154.0	156.0	156.0

Về mặt mô tả, những nét chính về người Khả được tác giả nêu lên là: « nước da nâu, ít nhiều từ sáng nâu tới màu đồng thau; tóc rậm, cứng và to; hình tóc thẳng, đôi khi uốn sóng rộng; mặt và hàm trên dô; mặt ngắn, rộng và dẹt ngang; gò má dô nhiều sang hai bên; cằm nhỏ, nhọn làm cho mặt có hình 5 cạnh hay hình trám; trán hẹp và thấp, vòm mày không nổi lắm; hình dạng sống mũi thay đổi, khi lõm, khi lồi, cánh mũi rộng; khe mắt nhỏ, hơi xiên chút ít, nhưng có nếp mí che nênมองเห็น góc mắt nhìn thấy rõ; miệng rộng so với kích thước mặt; môi dày, nhất là môi dưới; tầm người thấp nhưng vóc người cân đối, hệ cơ khỏe, chắc... ». Cuối chương, tác giả khái quát người Khả bằng những nét đặc trưng như sau: « tóc thẳng và đen; màu da vàng ngả sang nâu-đỏ; lông trên người ít; tầm người thấp, thay đổi từ nhóm này đến nhóm khác trong khoảng 1,52 — 1,59m; đầu sọ hẹp

ngang và dài, chỉ số đầu trung bình 76; mũi dẹt, sống mũi thường lõm, rộng trung bình với chỉ số mũi từ 85 đến 94 (2); gò má dô, mặt ngắn và rộng, có hình 5 cạnh hay hình trám ». Và tác giả đi tới kết luận về mặt phân loại: « đó là những nét tiêu biểu của chủng tộc indonêdiên, chủng tộc của những người ở nội địa các hòn đảo lớn thuộc quần đảo Mã-lai... » (sách đã dẫn, trang 314). Trong một tài liệu thứ hai về người Khả, tác giả viết: « người Khả có tầm vóc thấp; da vàng nâu, khi giàm nắng thì có ánh đồng làm cho người ta nghĩ tới giả thiết về mối quan hệ giữa họ với một chủng người trong truyền thuyết người da đỏ ở châu Mỹ; tóc họ to, thẳng, dài và rậm; trên mặt cũng như trên người ít lông mọc; đầu hẹp ngang và dài; trán hẹp, thấp; mắt họ nhỏ, đen; khe mắt nằm ngang và không có nếp mí như người Mông-cô; mũi thường bè ra ở phần gốc sống mũi và thường lõm; lỗ mũi rộng và

xiên..." (N. Bernard, 1907). Nói chung đây là những ý đã được nêu trong tài liệu trước, không thêm điều gì mới.

Bây giờ hãy xét những tài liệu về người Khả của Bec-na vừa nói trên và thử so sánh một vài nét với các nhóm Xá. Trước hết ta thấy có sự khác biệt rõ rệt giữa các tộc Khả về đặc điểm métric. Bảng 1 trên đây cung cấp đủ các cỡ kích thước về bề cao thân, về đầu mặt và các chỉ số tương ứng. So sánh với người Xá thì người Khả thường có bề dọc đầu lớn hơn, nhưng bề ngang đầu lại thường hẹp hơn; nên chỉ số đầu thường thấp hơn. Trừ trường hợp với tộc Xu-hê thuộc loại đầu ngắn (chỉ số đầu 81.4), các nhóm còn lại đều có dạng đầu biến dị từ loại dài cho tới loại trung bình, nhưng cũng thiên về phía đầu dài. Bề rộng mặt các nhóm Khả, so với người Xá, đều hẹp hơn, với sự khác biệt từ 5—6mm tới 10—12mm, nghĩa là khá lớn. Kích thước bề cao mũi phần lớn trường hợp nhỏ hơn người Xá, nhưng bề rộng mũi lại thường rộng hơn, nên trong 11 nhóm Khả, theo chỉ số mũi, có 8 nhóm thuộc loại mũi rộng và chỉ có 3 nhóm—mũi trung bình.

Đặc biệt trong các tộc Khả, có một nhóm Khmu. Điều này tỏ rằng người Khmu đã phân bố khá rộng rãi ở miền bắc Đông-dương. Đối chiếu các tộc Khả với người Xá Khmu ở Tây-bắc thì chỉ có nhóm Khả Khmu là gần gũi họ hơn cả. Tuy nhiên hầu hết các kích thước tuyệt đối về chiều cao thân và về đầu mặt của người Khả Khmu (Lào) đều nhỏ hơn. Riêng bề rộng nhỏ nhất trán, bề rộng mũi và chỉ số mũi thì lớn hơn ít nhiều. Nghĩa là giữa người Khmu cư trú ở Lào và người Khmu ở Tây-bắc Việt-nam, bên cạnh những nét ít nhiều tương đồng, đã biểu hiện những biến dị hình thái. Nhận xét này được khẳng định thêm bằng nhiều đặc điểm mô tả qua tài liệu của Bec-na. Với những chi tiết đã được tác giả nêu lên

như da vàng nâu, đầu dài, mũi rộng, mắt thẳng ngang không nếp mí v.v..., rõ ràng không thể đồng nhất các nhóm Khả ở Lào với những nhóm Xá ở Tây-bắc Việt-nam và việc xác định vị trí phân loại của các tộc Khả trong nhóm loại hình indonédisien là hoàn toàn chính xác (dĩ nhiên theo quan niệm mới là những người indonédisien thuộc tiểu chủng móng gỏi (tên phương Nam).

Ngoài tài liệu của Bec-na về người Khả, còn có tài liệu về một số tộc người khác thường được coi là gần với người Khả như người Sô, người Sek sống tập trung nhiều nhất trong địa phận tỉnh Khăm-muôn thuộc miền Trung Lào (André Fraisse, 1950). Theo Pho-ré-xơ thì Sô và Sek có khi cũng được gọi là Kha Sô, Kha Sek cùng với các dân tộc khác như Kha Mong Kong, Sô Tri v.v... Riêng ở Nhom-marath, một thị trấn cách Tha-khet 60 km về phía Tây-bắc còn có tộc Sô Makon, mà theo chúng tôi thì cùng với Kha Mong Kong có lẽ chỉ là cùng một tên gọi. Sở dĩ cần nêu thêm các tộc trên đây vì trong số các tộc miền núi tỉnh Quảng-bình (nằm trên cùng vĩ độ với Khăm-muôn) mà chúng tôi đã có dịp nghiên cứu (1969) cũng có người Mong Coong, và xen kẽ với họ có cả người Tri. Đồng bào cũng tự gọi là Sô Mong Coong và Sô Tri (Sô theo tiếng địa phương có nghĩa chung là người). Cũng giống như trường hợp đối với tộc Khmu ở Tây bắc và ở Lào, trường hợp người Mong Coong và người Tri ở Quảng-bình và ở Khăm-muôn một lần nữa tỏ rằng nhiều tộc ít người ở Việt-nam có những chi tộc gần gũi với họ ở cả bên Lào, và những tộc danh khác nhau không phải trong mọi trường hợp đều nói lên một sự khác biệt về nguồn gốc. Vì vậy tham khảo tài liệu về họ sẽ có tác dụng soi sáng mặt này, mặt khác cho việc tìm hiểu quá trình hình thành các tộc Xá ở Tây bắc.

(Kỳ sau đăng tiếp)

Tin tức khoa học lịch sử

Hội nghị chuyên đề về cuộc khởi nghĩa Bà Triệu

Vừa qua, tại Thanh-hóa, Ty Văn hóa Thanh-hóa đã tổ chức Hội nghị chuyên đề về cuộc khởi nghĩa Bà Triệu. Gần 100 cán bộ làm công tác nghiên cứu, tuyên huấn, văn hóa giáo dục... của tỉnh Thanh-hóa và cán bộ các Viện Sử học, Văn học, Khảo cổ học đã về dự.

Trong hai ngày 16 và 17 tháng 1, Hội nghị đã nghe trình bày các bản báo cáo và tham luận sau đây:

— « Thử tìm hiểu và đánh giá cuộc khởi nghĩa của nhân dân ta chống ách đô hộ của nhà Đông Ngô vào giữa thế kỷ III do Bà Triệu lãnh đạo » của Nguyễn Xuân Lệnh.

— « Văn học dân gian và thành văn đã phản ánh cuộc khởi nghĩa của Bà Triệu và bản thân Bà Triệu như thế nào » của Vũ Ngọc Khánh.

— « Một ít phong tục và trò chơi ở vùng Nông-cống, Quảng-xương có thể soi sáng gì thêm cuộc khởi nghĩa của Bà Triệu » của Hoàng Tuấn Phổ.

— « Những suy nghĩ bước đầu về cuộc khởi nghĩa Bà Triệu và về phương hướng nghiên cứu cuộc khởi nghĩa ấy » của Lê Ngọc Dong.

Nhiều đại biểu hội nghị, trong đó có các đồng chí làm công tác văn học dân gian, công tác bảo tồn bảo tàng, công tác văn hóa ở các huyện, công tác giảng dạy lịch sử ở các trường cấp III... đã tham gia thảo luận, phát biểu ý kiến tại Hội nghị.

Hội nghị cũng đã nghe các bản báo cáo và phát biểu ý kiến của cán bộ Viện Sử học, Viện Khảo cổ học và Viện Văn học.

Khai mạc và tổng kết Hội nghị, đồng chí Võ Quý, Trưởng ty Văn hóa Thanh-hóa đã trình bày những mục đích và yêu cầu của Hội nghị, nhằm phát huy truyền thống của cuộc khởi nghĩa Bà Triệu, đáp ứng yêu cầu hiểu biết và học tập của cán bộ và nhân dân, tập dượt chỉ đạo và đi sâu nghiên cứu các vấn đề khoa học của Thanh-hóa.

P.V.

Hội khoa học lịch sử tỉnh Cao-bằng đã được thành lập

Được sự giúp đỡ của T.Ư. Hội khoa học lịch sử V.N., với sự chỉ đạo của Tỉnh ủy Cao-bằng, Đại hội lần thứ nhất toàn thể hội viên Hội khoa học lịch sử tỉnh Cao-bằng đã được triệu tập vào ngày 24-6-1971.

Trong diễn văn khai mạc đại hội, đồng chí Vũ Ngọc Linh, Bí thư Tỉnh ủy, đã nêu lên tầm quan trọng của công tác sử học, lấy sử học phục vụ nhiệm vụ chính trị của Đảng bộ địa phương và sự cần thiết thành lập Tỉnh hội khoa học lịch sử tỉnh Cao-bằng.

Trong đại hội, đồng chí Hoàng Nghiệp, Thường vụ Tỉnh ủy thay mặt ban vận động đã

báo cáo về phương hướng nhiệm vụ của Tỉnh hội khoa học lịch sử Cao-bằng.

Toàn thể đại hội đã sôi nổi thảo luận về bài nói chuyện của đồng chí Bí thư Tỉnh ủy và phương hướng nhiệm vụ của Hội khoa học lịch sử.

Sau ba ngày làm việc, ngày 27-6-71, đại hội đã bầu ra ban chấp hành Tỉnh hội do đồng chí Hoàng Nghiệp làm hội trưởng.

Đại hội đã được vinh dự đón tiếp các đồng chí đại diện Trung ương Hội khoa học lịch sử Việt-nam và Viện Dân tộc học.

Theo tin của TRẦN XUÂN THÙY
(Tỉnh hội KHLS Cao-bằng)

Giáo sư sử học Taduy Lepkowski sang thăm Việt-nam

Nhận lời mời của Hội KHL SVN và Viện sử học thuộc Ủy ban KHXHVN, đồng chí Taduy Lepkowski, giáo sư tiến sĩ sử học, Trưởng ban lịch sử thế giới của Viện sử học thuộc Viện hàn lâm Khoa học Ba-lan đã sang thăm V.N. Trong thời gian ở V.N., đồng chí Taduy Lep-

kowski đã đến thăm một số cơ quan nghiên cứu khoa học lịch sử, tọa đàm với các nhà sử học V.N., đi thăm một số địa phương và được đồng chí Nguyễn Khánh Toàn, Chủ nhiệm Ủy ban KHXHVN, tiếp và nói chuyện thân mật.

Nhà sử học Anh Martin Bernal sang thăm Việt-nam

Nhận lời mời của Hội KHL SVN, nhà Sử học Anh Martin Bernal, giảng viên trường đại học Cambridge đã sang thăm VN. Trong thời gian ở V.N. ông Martin Bernal đã đến thăm và tọa

đàm với một số cán bộ và cơ quan nghiên cứu Khoa học lịch sử ở V.N., tham quan một số địa phương và đã được đồng chí Nguyễn Khánh Toàn, đồng chí Tạ Quang Bửu tiếp và nói chuyện thân mật.

MỤC LỤC TẬP CHÍ NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ

(Từ số 136 đến số 141)

TÁC GIẢ	LUẬN VĂN	SỐ TẬP CHÍ	TRANG
LỊCH SỬ HIỆN ĐẠI			
Hội khoa học lịch sử V.N.	— Thư gửi 450 nhà sử học Mỹ chống chiến tranh phi nghĩa do chính quyền Nich- xon tiến hành ở Việt-nam.	136	9
Phạm Quang Toàn	— Vai trò của làng xã chiến đấu trong chiến tranh nhân dân ở miền Nam.	136	21—34
Nguyệt Hương	— Phụ nữ miền Nam Việt-nam trong đấu tranh chống Mỹ—ngụy.	137	25—34
Tạ Xuân Linh — Nguyễn Hồ — Nguyễn Khánh Tường Văn Tân	— Cuộc đồng khởi Trà-bồng (28-8-1959)	138	19—27
	— Quá trình tiến hành công tác mặt trận của Đảng ta.	139	1— 7
Tạp chí NCLS	— Kỷ niệm 25 năm ngày toàn quốc kháng chiến chống thực dân Pháp.	141	1— 2
LỊCH SỬ CẬN ĐẠI			
Hà Kinh	— Thành Sơn-tây với chiến công oanh liệt chống xâm lăng (12-1883).	136	61— 64
Phan Ngọc Liên — Hồ Song	— Việc sử dụng số liệu và tài liệu thống kê trong công tác nghiên cứu của Hồ Chủ tịch.	138	5—18
Trần Văn Giàu	— Phong trào « chấn hưng Phật giáo » ở nước ta trong thời kỳ giữa hai cuộc chiến tranh thế giới (I).	139	8—21
Trần Văn Giàu	— nt — (II)	140	7—19
Vũ Văn Tinh	— Chiều Cần vương của vua Hàm Nghi.	140	54—56
Nguyễn Tạo	— Vượt ngục lần thứ hai (hồi ký)	141	9—16
LỊCH SỬ TRUNG ĐẠI			
Văn Tân	— Kỷ niệm 200 năm khởi nghĩa nông dân Tây-sơn.	136	1— 8
Trương Hữu Quỳnh	— Chiến thắng Ngọc-hồi xuân Kỷ Dậu (1789).	—	12—20
Tạp chí NCLS	— Mấy ngày kỷ niệm của năm 1971.	137	1— 3
Lê Tư Lành	— Tìm hiểu tấm bia thời Trần nói về công chúa Phụng Dương vợ Trần Quang Khải.	139	38—39
LỊCH SỬ CỔ ĐẠI			
Nguyễn Lộc	— Bước đầu tìm hiểu mối quan hệ Hùng Vương và Thục Vương.	137	54—60
LỊCH SỬ THẾ GIỚI			
V.T.—Mạc Đường	— Vai nét về Đại hội sử học Quốc tế lần thứ 13.	136	53—60
Phan Ngọc Liên — Nguyễn Văn Đức	— Công xã Pa-ri với Cách mạng Việt-nam.	137	4—17

TÁC GIẢ	LUẬN VĂN	SỐ TẬP CHÍ	TRANG
Phan Gia Bền	— Cuộc khởi nghĩa Ong Kẹo — Kô Ma Đăm (1901 — 1937) và cuộc khởi nghĩa Phò Cà Đuột (1901 — 1903).	137	18—24
	LỊCH SỬ CHUYÊN ĐỀ		
	1. Dân tộc học		
Đặng Nghiêm Vạn	— Tàn dư văn hóa nguyên thủy liên quan đến quan hệ, dòng họ, gia đình, hôn nhân người Khmú (I).	138	46—54
	— nt — (II)	139	59—64
Đặng Nghiêm Vạn Phan Hữu Dật	— Ăng-ghe-nen và Dân tộc học.	140	31—41
Trần Từ — Bạch Đình	— Cõi sống và cõi chết trong quan niệm cổ truyền của người Mường (I).	140	42—53
Trần Từ — Bạch Đình	— nt — (II)	141	45—55
	2. Địa lý lịch sử		
Trần Huy Bá Đ.D.A.	— Việc mở mang thành phố Hà-nội.	139	50—58
	— Lai lịch thành Sài-gòn.	140	63—64
	3. Giai cấp công nhân Việt-nam		
Văn Tạo	— Phương hướng nghiên cứu giai cấp công nhân Việt-nam.	138	1— 4
N.T.S. — Thi Sánh	— Cuộc tổng bãi công tháng 11-1936 của thợ mỏ công ty Pháp mỏ than Bắc-kỳ.	138	28—54
	4. Khảo cổ học		
Nguyễn Ngọc Chương	— Về một số hoa văn trên trống đồng Ngọc-lũ.	141	28—44
	5. Nhân chủng học		
Nguyễn Đình Khoa	— Những người Xá ở Tây-bắc.	141	56—61
	6. Nhân vật lịch sử		
Ngọc Liên	— Nguồn gốc tư tưởng nhân nghĩa của Nguyễn Trãi.	137	35—42
Vũ Tuấn Sán	— Chu Văn An, thầy học và nhà trí thức nổi tiếng cuối đời Trần.	—	43—53
Tôn Quang Duyệt	— Một vài ý kiến bổ sung về lịch sử hai đồng chí Trần Phú và Nguyễn Thị Minh Khai.	139	22—29
Văn Tân	— Tìm hiểu cống hiến của Lê Hoàn.	140	1— 6
Đặng Huy Vạn — Đình Xuân Lâm	— Hà Văn Mao và Cầm Bá Thước.	140	20—30
Văn Tân	— Vũ Phạm Khải, một văn thân yêu nước.	141	3— 8
Phan Trọng Báu	— Đình Công Tráng với khởi nghĩa Ba-đình.	141	17—27
	GIỚI THIỆU SÁCH BÁO		
Chương Thâu	— Cuốn « Nhà yêu nước và nhà văn Phan Bội Châu ».	136	35—44
Phạm Văn Kinh	— Về một số vấn đề khảo cổ học trong quyển « Kinh tế thời nguyên thủy ở Việt-nam ».	—	45—52
Phan An	— Đọc sách « Bình thư yếu lược ».	137	61—64
Trần Nghĩa — Trần Lê Sáng	— Về bài « Giới thiệu và phê bình cuốn sách « Nhà yêu nước và nhà văn Phan Bội Châu ».	138	55—64
Trần Văn Giáp	— Sách « Thượng kinh phong vật chí ».	139	30—37
Hoà Bằng	— Góp ý với ông bạn Trần Văn Giáp về bài « Nguồn gốc chữ nôm ».	140	57—62

ÉTUDES HISTORIQUES.

*Organe bimestriel de l'Institut d'Histoire près le Comité d'État
des Sciences sociales de la RDVN*

Directeur : NGUYỄN KHÁNH TOÀN
Secrétaire de la rédaction : VĂN TÂN

N° 141

NOVEMBRE — DÉCEMBRE 1971

SOMMAIRE

LA RÉDACTION	— 25 ^e anniversaire de la Résistance nationale contre les colonialistes français.	1
VĂN TÂN	— Vũ Phạm Khải, un letlié patriote à la tête du parti de la résistance sous le règne de Tự Đức.	3
NGUYỄN TẠO	— Deuxième évasion (mémoires).	9
PHAN TRỌNG BẦU	— Đinh Công Tráng et l'insurrection de Ba-đinh.	17
NGUYỄN NGỌC CHUÔNG	— Sur certains motifs des tambours de bronze de Ngọc-lũ.	28
TRẦN TỬ — BẠCH ĐÌNH	— La conception traditionnelle sur la vie et la mort chez les Mường (II).	45
NGUYỄN ĐÌNH KHOA	— Etude anthropologique sur les Dao de la région du Nord-Ouest.	56

Informations

Table des matières 1971

CONTENTS

REDACTION	— 25 th anniversary day of our National resistance to the French colonialists.	1
VĂN TÂN	— Vũ Phạm Khải, the patriotic scholar and leading advocate of resistance under Tự Đức.	3
NGUYỄN TẠO	— Second escape from prison.	9
PHAN TRỌNG BẦU	— Đinh Công Tráng and the Ba-đinh uprising.	17
NGUYỄN NGỌC CHUÔNG	— About ornamental designs on the Ngọc-lũ drums.	28
TRẦN TỬ — BẠCH ĐÌNH	— Traditional conception of life and death by the Mường (II).	45
NGUYỄN ĐÌNH KHOA	— An anthropological study about "Dao" in North-West Viet-nam.	56

Information

Containers 1971

