

MIỀN ĐẤT HUYỀN ẢO (CÁC DÂN TỘC MIỀN NÚI NAM ĐÔNG DƯƠNG)

Tác giả: **Dam Bo**

Nguồn: **NXB Hội nhà văn**

Số tập: 17

Chủ đề: **Dân tộc học , Văn hóa - Phong tục**

NỘI DUNG CHÍNH

- ↳ Lời người dịch
- ↳ Mào đầu
- ↳ Phần I
- ↳ Phần II
- ↳ Phần III
- ↳ Phần IV
- ↳ Phần V
- ↳ Phần VI
- ↳ Phần VII
- ↳ Phần VIII
- ↳ Phần IX
- ↳ Phần X
- ↳ Phần XI
- ↳ Phần XII
- ↳ Phần XIII
- ↳ Phần XIV
- ↳ Phần XV
- ↳ Phần XVI

LỜI NGƯỜI DỊCH

Miền đất huyền ảo

(Các dân tộc miền núi Nam Đông Dương)

Mùa Xuân năm 1950, tạp chí Pháp Á đã ra một số đặc biệt dày dặn (số 49-50), giành riêng giới thiệu trọn công trình nghiên cứu về *Các dân tộc miền núi Nam Đông Dương* của một tác giả ký tên là Dam Bo. *Các dân tộc miền núi Nam Đông*

Dương là cách Dam Bo dùng để nói về những con người mà ngày nay chúng ta gọi là các dân tộc Tây Nguyên^[1].

Về sau, người ta sẽ biết rằng Dam Bo chính là bút danh của một trong những nhà Tây Nguyên học say mê nhất và nổi tiếng nhất: Jacques Dournes. Ông sống ở Tây Nguyên gần suốt ba mươi năm, am hiểu sâu sắc hàng chục dân tộc thiểu số ở đây, nói thành thạo ngôn ngữ của họ, và đã viết hàng chục công trình có thể coi thuộc số những công trình nghiên cứu cơ bản nhất về Tây Nguyên cho đến ngày nay. Trong số đó có những công trình được coi gần như là "kinh điển" trong khoa nghiên cứu về Tây Nguyên, như các cuốn "*Potao, một lý thuyết về quyền lực ở người Giarai Đông Dương*", "*Men theo những lối mòn của con người trên cao nguyên Việt Nam*", "*Nri, sưu tập luật tục của người Srê vùng Đồng Nai Thượng*", "*Tôn giáo của người miền núi vùng Đồng Nai Thượng*"..., và đặc biệt cuốn sách cuối cùng tuyệt vời của ông "*Rừng, Đàn bà, Diên loạn, hành trình qua miền mơ tưởng Giarai*". Thấm đượm trong các nghiên cứu của Dam Bo-Jacques Dournes là một tinh thần khoa học nghiêm túc, trên cơ sở những quan sát chăm chú, tỉ mỉ, cẩn trọng, những so sánh và luận giải chặt chẽ, thấu đáo, những phân tích luôn cố gắng hết sức khách quan, đi đôi và hòa quyện với một tình yêu sâu sắc và một sự kính trọng chân thành đối với đối tượng nghiên cứu của mình: những con người Tây Nguyên, cái thế giới vừa vô cùng sâu xa, thăm thẳm trong Truyền thống minh triết lâu đời của họ, vừa lại rất mong manh, rất dễ bị đổ vỡ, bị xéo nát trước những thách thức hung bạo của sự phát triển hôm nay.

*

Trong khi đọc công trình nghiên cứu vừa nghiêm túc vừa say mê như một bút ký dân tộc học, một kiểu tác phẩm văn học độc đáo này, chúng ta luôn nhớ rằng nó đã được viết ra cách đây hơn nửa thế kỷ. Từ đó đến nay, trên vùng đất này đã diễn ra biết bao nhiêu biến động dữ dội, tác động mạnh mẽ đến toàn bộ cuộc sống và con người ở đây. Nhiều sự kiện đã được soi sáng dưới những góc nhìn mới, do đó có thể được nhìn nhận và giải thích theo những cách mới, sáng rõ và chân xác hơn. Một số nhận định, ước thuyết của tác giả đã bị vượt qua, hoặc được đính chính lại, một số hiểu biết mới được bổ sung, do những nghiên cứu mới trong suốt thời gian từ đó đến nay. Tuy nhiên, chúng ta vẫn có thể nhận ra ở tác phẩm của Dam Bo không chỉ những tư liệu vô giá ngày nay hầu như không còn có khả năng tìm thấy được nữa, mà hơn thế rất nhiều, một số vấn đề cơ bản tác giả đặt ra về sự phát triển

của xã hội và về số phận con người ở đây có thể nói vẫn còn nóng hổi tính cập nhật. Về một phương diện nào đó, công trình nghiên cứu công phu và đầy nhiệt tâm này đã vượt qua được sự thử thách của thời gian, và không hề lạc hậu.

*

Dam Bo viết: "Nếu phải hiểu để mà có thể yêu, thì lại phải yêu để mà có thể hiểu". Bài toán về sự phát triển của các dân tộc Tây Nguyên trong thời đại và trong thế giới ngày nay, như chúng ta đều biết, không hề là một bài toán đơn giản, dễ dàng. Chắc hẳn chúng ta cần cả hai vế trong mệnh đề trên của Dam Bo, nếu chúng ta thật sự tha thiết muốn góp phần giải quyết bài toán khó ấy của Tây Nguyên hôm nay. Cần phải yêu, một tình yêu đầy kính trọng và cả ưu tư như Dam Bo đã yêu đối với đất nước và con người Tây Nguyên để có thể hiểu nó một cách thấu đáo, đừng có thể xử lý những câu hỏi không hề dễ dàng đặt ra vừa bức bách vừa lâu dài, cơ bản ở đây. Và để có được một tình yêu như vậy, thì lại phải chăm chú, tận tụy chăm chú hiểu nó, mảnh đất và con người ở nơi này, trong tất cả các chiều sâu tinh tế của nó, như tác giả của cuốn sách này, một con người không phải là người Việt Nam mà đã bỏ gần cả ba mươi năm, và là những năm dôi dào sức lực, trí tuệ nhất, những năm quý giá nhất của đời mình để cố tìm hiểu và yêu nó. Đưa công trình này của Dam Bo đến với bạn đọc, người dịch mong mỗi góp một phần nhỏ vào việc xây dựng sự hiểu biết và tình yêu đó.

Nguyễn Ngọc

^[1] Các dân tộc miền núi Nam Đông Dương: Populations montagnardes du Sud-Indochinois, viết tắt là P.M.S.I., có thể thể đọc là Pemsis, do đó Dam Bo gọi người Tây Nguyên là "les Pémsiens". Trong bản dịch này chúng tôi xin thay thế từ Pémsien của Dam Bo bằng "người Tây Nguyên" theo cách gọi đã thành rất quen thuộc của chúng ta

Con người miền núi Nam Đông Dương (Tây Nguyên) mà chúng ta sẽ nghiên cứu đây đối với chúng ta có thể sẽ rất kỳ lạ, thậm chí không thể hiểu được, như thuộc về một thế giới khác, một giống loài khác. Kỳ lạ và thuộc về một thế giới khác, quả đúng như vậy, theo một cách nào đó; tuy nhiên chúng ta có thể hiểu họ, bởi họ là một phần của chúng ta. Nhưng sau cuộc nghiên cứu này rồi, chúng ta có hiểu họ hơn không? Không nhất thiết đâu; bởi nếu phải hiểu để mà có thể yêu, thì lại phải yêu để mà có thể hiểu. Phải yêu cuộc sống gian khó và bình dị, phải yêu thiên nhiên trinh khôi và say mê vẻ đẹp của nó, phải yêu cái không khí đầm ấm của căn nhà sàn và hơi nóng tỏa ra từ bếp lửa của nó, phải yêu khu rừng ngo và đêm đầy trăng.

Từ buổi nguyên sơ, con người vốn giống nhau; họ tiến hóa nhịp nhàng cùng nhau một thời gian, rồi tách nhau ra: những người này thì theo khuynh hướng bảo thủ truyền thống và cố định tôn giáo, những người khác thì ngả theo khoa học và nóng vội. Nhưng, thời gian trôi qua, có phải đến bây giờ đã có một cái hố không thể vượt qua chia cách họ với nhau?

Căn cứ vào nền văn minh của họ, đến một giai đoạn nào đó đã đứng sững lại, con người Tây Nguyên hôm nay là đương thời với những người Gaulois. Nhìn thấy họ bây giờ, tức là biết được những gì đã từng có nhiều thế kỷ trước đây. Điều đó không chỉ cho phép chúng ta có thể tiến hành một công việc phục dựng lịch sử dễ dàng, nghiên cứu thật thuận lợi một dân tộc đã quá thời. Con người Tây Nguyên hôm nay, là nhân chứng về quá khứ của nhân loại, chỉ cho chúng ta biết ngày xưa chúng ta là như thế nào; chỉ riêng một điều đó thôi, họ cũng đã đáng cho chúng ta chăm chú và yêu quý rồi. Quan sát họ, chúng ta thấy hiện lên một bức tranh độc nhất và hấp dẫn về chính chúng ta trong quá khứ, do đó chúng ta sẽ có ý thức về nó hơn, cũng giống như những cử chỉ đầu tiên của một đứa bé khiến chúng ta hiểu chúng ta thuở trước là như thế nào, và chẳng có cái khác gì có thể nhắc chúng ta nhớ lại được cho bằng.

Nhưng đứa con của tự nhiên không chỉ là một ký ức đối với những đứa con của ánh sáng, một nhân chứng hôm qua cho cái ý thức bị tương lai che phủ của họ; nó còn có cái tội làm phát lộ ra cái "nguyên thủy" đang còn hiện diện trong chúng ta, ít khi chúng ta ý thức được (bởi chúng ta đinh ninh rằng chúng ta đã là những con người tiến hóa và đã cắt đứt với cái "mê tín" dưới tất cả các hình thức) nhưng vẫn còn nguyên si trong một tiềm thức bị cấm đoán. Trong các nhân vật hợp nên cái *tôi* của chúng ta, có và vẫn còn có một kẻ biết nhìn ngấm và biết ngạc nhiên, một kẻ cả tin và mê tín, một kẻ sợ hãi và chưa bị thuần hóa. Việc thừa nhận sự thật đó là một

bước tiến thêm trong việc tìm hiểu con người Tây Nguyên, người anh em của chúng ta. Từ sự ý thức này có thể toát ra một minh triết: chúng ta biết một hệ thống mặt trời và các điều kỳ diệu trong sự sắp đặt của nó; danh vọng làm người của chúng ta là chúng ta gọi tên ra được mỗi một yếu tố của nó; nhưng có phải vì chùng đó mà chúng ta đã trở thành các vị thần rồi không? Và nếu chúng ta còn biết thêm nhiều hệ thống nữa, có mặt trời hay không, và phân tích được cơ chế vận hành của chúng, thì chúng ta có vì thế mà trở thành thần thánh hơn không? Rồi chúng ta sẽ nhận ra sự nhỏ bé của mình nếu chúng ta được yêu cầu không phải hiểu biết mà là tổ chức một vũ trụ vô cùng to lớn, cho đến tận trong những chi tiết vô cùng nhỏ bé của nó. Thật là hiển minh khi tự nhận mình là thấp kém và dốt nát, khi tin ở ưu thế của tinh thần đối với vật chất, và ở những Trí tuệ cao hơn trí tuệ của chúng ta, mà ta phó thác sự điều hành vũ trụ và số phận của chính chúng ta. Thực tại Tây Nguyên hiện tồn, mà chúng ta sẽ phân tích, kỳ thực là một quá khứ còn sống sót cho đến ngày hôm nay, nhưng nó không nhất thiết sẽ phải biến mất đi... với điều kiện ta cứu vãn được những điều kiện tối thiểu để hoàn thiện được cuộc thử nghiệm. Người Tây Nguyên sống giống như trong quá khứ và họ sống bằng quá khứ. Họ không sống đúng thời của mình, trường hợp của họ là một ca lỗi thời. Tuy nhiên Truyền thống, đã gìn giữ cho họ được đến vậy cho tới hôm nay, chẳng phải là vô hiệu lực. Mà đây là cả một bài thơ và một cuộc sống; nằm ngoài thời gian, nó không chỉ chăm chăm vào quá khứ; cho nên nó không nhất thiết là một cản trở đối với sự phát triển. Nếu sự phát triển đó vượt quá Truyền thống sống động, thì sự phát triển đó đã gồm trước trong chính Truyền thống và được vượt quá bằng chính tinh thần của Truyền thống. Toàn bộ vấn đề là làm thế nào cho vận động đang diễn ra có được những điều kiện một mặt vẫn giữ được một diện mạo truyền thống và mặt khác, ứng dụng vào một ngày mai mới mẻ, tìm thấy được sự tiến bộ làm cho Truyền thống ấy nảy nở.

... Đêm bên bếp lửa đã tàn. Ai nấy đều im lặng; câu chuyện của cụ Già làng đã hòa tan vào cái lặng thinh sâu thẳm của đêm. Trong bếp lửa ủ, ngọn lửa không còn bốc lên; đến lượt khói cũng tan dần và lẫn vào các đồ vật trong căn nhà. Chẳng mấy chốc bình minh đã dát bạc bầu trời còn mờ tái và khiến các đỉnh núi long lanh ngũ sắc. Một buổi sáng mới đang bắt đầu.

Buổi hoàng hôn của một thời đại đã đi qua; bình minh của một thời đại mới đang thoát ra khỏi đám sương mù ban mai. Nhưng cái ngày hôm sau này không chỉ là đơn thuần là một sự thức giấc và bắt đầu trở lại cái ngày hôm qua. Quá khứ, cố sức kéo dài mãi, đang chết dần, đã quá già cỗi, không được đổi mới, suy thoái, giống

như một gia đình xưa đang suy biến. Ngày hôm qua, người Tây Nguyên đau khổ vì mệt mỏi, vì đói, luôn sợ tất cả những gì không phải là chính mình. Nỗi sợ đó, sự rã rời đó, khiến họ trở thành một kẻ nô lệ cho những niềm tin ngưỡng truyền lại từ tổ tiên, một nô lệ cho kẻ mạnh hơn mình và khiến họ có khuynh hướng bị quan. Cách nhìn thế giới của họ là một sự phóng chiếu trạng thái tinh thần của họ: một sự kỳ vĩ nào đó trong quan niệm và, trong toàn bộ, một lối ghi nhận chẳng mấy cởi mở về cái chu trình khép kín quý quái trong đó con người là một món đồ chơi của những thế lực khắc nghiệt, như một con sóc trong chiếc lồng của nó. Đây là mặt trái, phương diện không hay trong chủ nghĩa truyền thống của họ, đòi hỏi một sự giải phóng vật chất và tinh thần: để làm được việc đó, phải nuôi sống họ và làm cho họ cao lớn lên trong chính con mắt của họ.

Ngày hôm nay, người ta đem đến cho họ những gì cần có để xây dựng một ngày mai mới mẻ, và đây là một nghĩa vụ mặc dầu nó hàm chứa những mạo hiểm có thể lường trước. Nếu họ không cầm lấy những công cụ người ta đưa cho họ, ấy là hoặc vì người ta đã đưa cho họ không phải cách, hoặc là vì họ bị mê hoặc bởi một quá khứ co cụm, nó sẽ làm cho họ trở thành một kẻ cùng khổ của nhân loại, họ sẽ là một người *Mọi*, không có ngày mai. Nhưng bên trong họ có một tiếng gọi hướng tới sự hồi sinh, trong mọi lĩnh vực. Truyền thống của họ không làm tắc nghẽn con đường giải phóng; nó chịu đựng được sự mở rộng, bùng nổ, cho đến tan vỡ những hình thức xưa cũ; và tự nó sẽ mở ra từ chính nó, nếu tránh được một sự đứt gãy đột ngột.

Nó là than hồng trong bếp lửa đêm trong căn nhà sàn, đêm hôm trước được cụ Già làng thổi bùng lên, khi cụ cảm nhận ra cái bình minh mà cụ còn chưa nhìn thấy. Đóm lửa ủ dưới lớp tro nóng của các thế hệ suốt lịch sử sẽ được khêu lên lại, để làm hồi sinh một ngọn lửa mới, không chỉ cho thế hệ trẻ "hiện đại", vốn không biết đến những mối hiểm nguy của một ngọn lửa quá nóng chói, mà là cho cả căn nhà, vừa vẫn thấm đượm được cái truyền thống xưa cũ vừa cảm nhận ra được cái buổi ban mai mới mẻ này.

Vấn đề Tây Nguyên như chúng ta sẽ thấy toát ra từ những đối tượng khác nhau của công trình nghiên cứu dân tộc học này của chúng tôi - bấy nhiêu quan điểm về tất cả các mặt đời sống Tây Nguyên - là một phương diện của một vấn đề rộng lớn hơn nhiều và không hề xa lạ với bất cứ dân tộc nào: sự cao quý và niềm tự do của con người. Những giá trị gắn với con người đó thường bị bỏ quên, vì lợi ích của những "giá trị" khác của tui tiền, mà bao nhiêu con người suy đồi vẫn dăm dăm đeo đuổi. Chẳng phải là nhân loại cần được lay chuyển bởi những giá trị gắn với con người

sao, cái nhân loại sẽ bị lãng nhục khi người ta làm tổn thương đến danh dự của thành viên bé nhỏ nhất của nó?

Định mệnh của con người là vươn tới tiến bộ; nhưng mọi sự tìm tòi sẽ là vô nghĩa và kết quả sẽ là tai họa nếu vận động đó lại dẫn đến sự suy thoái của nhân cách. Có nghĩa gì một sự tiến bộ kỹ thuật nếu nó giết chết tinh thần? Niềm say mê hủy hoại của các thế lực "tiên tiến" có thật là cao hơn niềm kiêu hãnh của con người miền núi không? Một con người mà ý thức bị méo mó đi thì có thể đem lại được gì cho sự phát triển của một dân tộc "nguyên thủy"? Có những người lao động ở phương Tây bị nô lệ chẳng khác gì những người cu li phương Đông. Ở bên ấy tiếp những người "hạ đẳng" ở bàn ăn của mình có thể khiến người ta ngạc nhiên chẳng khác gì ở bên này thấy một người da trắng ngồi cùng mâm với những người "bản địa", trong khi chính phản ứng ấy mới là cái đáng chú ý tai hại nhất. Kẻ nào sợ nâng những con người mà mình sử dụng lên ngang tầm với mình, thay vì phục vụ họ, kẻ nào, đứng trước một người lao động không thể nhìn thấy gì khác hơn ở họ một cá nhân vô danh, bởi vì anh ta đã quên rằng mỗi con người là độc đáo và không thể thay thế, kẻ ấy không thể làm cho người Tây Nguyên ý thức được sự cao thượng thật sự của họ.

Chúng tôi đã chỉ ra cần phải thực hiện một sự tiến bộ thật sự theo phương hướng nào. Vấn đề không phải là tưởng tượng như kiểu Jean Jacques (Rousseau) rằng con người sống gần gũi với Tự nhiên hơn thì có đạo đức cao quý hơn và do vậy, người Tây Nguyên cứ vậy vốn đã hoàn mỹ. Đây là sai lầm mà một số người đã phạm phải, muốn cô lập họ ra một cách thái quá, trong một "thiên đường tìm lại được", cố làm mọi thứ để giữ cho nó cứ nguyên si như vậy; cũng tức là chẳng làm gì cả. Ta không có quyền tạo nên một bộ sưu tập được lựa chọn cho một bảo tàng với những con người, vốn bản chất là hòa đồng, vẫn suy nghĩ và diễn đạt tư tưởng của mình để giao tiếp với những người khác. Cũng chẳng thể, không hướng dẫn những tiếp xúc và những kinh nghiệm của họ, để mặc họ lao mình vào thế giới hiện đại, ở đây họ sẽ bị sa vào suy đồi trước khi bị nhấn chìm và tiêu tán.

Như vậy dân tộc này vẫn cứ phải là chính mình, giữ nguyên được bản sắc của mình, nhưng gạt hái được một giá trị thặng dư bằng một sự tiến bộ làm cho nó nảy nở mà không đảo lộn nó, và điều đó phải được diễn ra trong tất cả các lĩnh vực, về mặt tinh thần ít ra cũng tương đương như mặt vật chất, như một phác thảo cần được hoàn tất theo chiều hướng và khát vọng mà nó đã chỉ ra và hàm ý.

Cùng lúc, nếu không phải là còn hơn thế nữa, trong cuộc đổi mới các tập quán, giải pháp cho bài toán này phải có trong tâm trí và con tim những con người mà người

Tây Nguyên cần đến để thổi bùng lên lại ngọn lửa vẫn ấp ủ, những người mang đến cho họ các công cụ để họ có thể xây dựng cái ngày mai ấy. Sứ mệnh đó thuộc về những ai biết tin tưởng ở con người ấy, vững tin rằng ở trong họ vẫn tiềm ẩn cái khả năng của một người anh hùng và một vị thánh.

Và thêm vào đó nữa, những người đảm nhiệm sứ mệnh ấy không chỉ sẽ khám phá ra được ở đây một người anh em đầy hấp dẫn và được thụ hưởng sự giàu có mà khám phá đó đem lại, mà - không hề mâu thuẫn - họ còn được học một bài học về cách sống ở đời: không náo động khô cằn, mà là một sự bình thản dồi dào và khả năng tự chủ vững vàng; không phải là nỗi lo âu bệnh hoạn của đô thị hỗn loạn, mà là sự vô tư tươi mát, nó vốn là con đẻ của Đức Tin; không phải là lối kiêu ngạo điên rồ của những lũ phá hoại phi nhân, mà là niềm nhún nhường nó chính là sự thấu hiểu sâu xa về con người; vượt qua tất cả các quốc gia cung cấp vũ khí, là sự thanh bình của cao nguyên; và cao hơn rất nhiều các nhà lô-gích duy vật tước đi hết mùi vị của mọi thứ, là những con người nhạy cảm, là niềm vui sống, niềm đam mê đối với Tạo hóa, niềm Minh triết.

Dam Bo

PHẦN I

Dáng vẻ con người và lịch sử tây Nguyên

Ta có thể đọc thấy những báo cáo của các nhà thám hiểm nói về sự hiện diện của những người "Mọi" trên vùng cao nguyên, cũng cùng một cách như họ nói về những loài dã thú cùng sống với những con người này trong rừng, và đi đến kết luận là mong sao cho những "kẻ tàn hại chuyên đốt cháy hết rừng núi, những kẻ không có chút khả năng tiến bộ nào" đó sẽ bị tuyệt diệt hết đi cho xong. Trong thực tế, chính những kẻ đó lại sống sót chống lại cuộc triệt diệt mà họ là đối tượng.

Nền văn minh của họ, đương nhiên là nguyên thủy, tinh tế hơn người ta tưởng rất nhiều. Họ không biết chữ viết, nhưng họ biết suy nghĩ. Những di sản giàu có trong họ cần được trình bày ra để tránh cho chúng khỏi bị mãi mãi mai một mất đi..., nếu không phải là đến một ngày nào đó chính tự họ sẽ biểu đạt chúng ra và thông đạt chúng đến với mọi người.

Cơ thể nhịp nhàng của những thiếu niên Tây Nguyên, cao lớn, khỏe mạnh và mềm mại, gợi nhớ đến những lực sĩ trẻ từng làm mẫu cho các nhà điêu khắc Hy Lạp. Hình thể thanh nhã, đường nét tinh tế, cơ bắp dài, nước da mịn, đầu ngẩng cao kiêu hãnh, đôi mắt thông minh. Khuôn mặt sáng rõ của người thanh niên tắm ở sông, khối nổi hằn nơi cánh tay mà lỗi ăn mặc của người Tây Nguyên để lộ trần đến vai, vẻ tinh tế của những ngón tay dẹt vải; toàn bộ thân hình uyển chuyển của người nhảy múa, dưới ánh trăng. Mái tóc đen, hơi lượn sóng, mà những người già và các bà để dài, cuộn thành búi. Vẻ hấp dẫn chẳng hề kém của các cô gái, khi buổi tối các cô xõa tóc, để cho mái tóc dài buông xuống trên gáy hay trên lưng.

Làn da rám đều; ướt đầm mồ hôi hay lúc tắm, ánh lên tựa đồng thau. Trang phục chẳng có gì, càng tôn những đường nét tuyệt hảo của đôi vai, lưng, và eo hông.

Thường họ chỉ quấn một tấm chăn, đôi khi được thêu rất đẹp. Đàn bà quấn một chiếc váy màu sẫm phủ đến dưới gối. Trước khi làm mẹ, họ thật duyên dáng; nhưng sau khi có đứa con đầu tiên, họ già đi nhanh, da nhăn, vú thõng.

Chỉ cần thêm một nét bút cuối cùng nữa để có được một bức chân dung hoàn hảo: đối với đàn ông, một chiếc ống điều ngậm nơi miệng, một chiếc dao phạt vác vai; các bà thì môi đỏ vì miếng trầu, nhét giữa lợi và môi, hay giữa răng và má, tùy theo tộc người.

Người Tây Nguyên không hề xa lạ với việc làm dáng: họ thích trang điểm những chiếc vòng bằng đồng, kiềng thủy tinh, hoa tai, đôi lúc to đến quá cỡ, bằng ngà hay bằng kim loại, theo những nguyên tắc thẩm mỹ tất nhiên là không phải của phương Tây, nhưng hợp với vẻ quyến rũ riêng của xứ sở này và với vẻ đẹp của con người Tây Nguyên.

*

Một vài chân dung

Người mẹ - Bà địu con trong một tấm chăn, siết chặt vào người. Bà không thể xa rời đứa bé, trong những năm đầu bà cảm thấy nó là da thịt của chính mình da diết mức nó còn là da thịt dính chặt vào cơ thể bà. Khi bà đi làm lụng, đứa trẻ theo bà, bám chặt trên lưng. Khi bà già gào, nó không hề rời bà, được ru theo nhịp chày.

Khi bà ở nhà, ngồi cạnh bếp lửa, đứa bé lúc này được địu về phía trước ngực, mãi mút vú mẹ. Lúc nào cũng bám sát vào mẹ, đứa bé từng trải và lớn mạnh dần lên. Bà sẽ còn địu nó mãi rất lâu bên mình, cho nó bú. Nếu có thêm một đứa khác được sinh ra, không ít khi người mẹ địu cả hai đứa, một đứa trước ngực một đứa sau lưng, để không bỏ rơi đứa lớn khiến nó khóc.

Trong những lúc cãi vã, tranh chấp, bà có thể tỏ ra cau có, độc đoán, cứng nhắc; nhưng, một lúc sau, chỉ còn thấy ở bà một niềm dịu dàng triu mến đối với đứa bé đang nhè.

Suốt ngày bà làm đủ các thứ công việc, lấy nước, chẻ củi, giã gạo, cho gia súc ăn. Buổi tối, mệt nhoài, bà chẳng hề cau gắt, đứa bé chẳng hề khiến bà khó chịu. Nó là niềm thư giãn của bà, đem lại cho bà nụ cười.

Già trước tuổi, nhăn nheo, bà xấu đi rất nhanh. Nhưng đối với các con, bao giờ bà cũng đẹp. Một vị giáo sĩ có lần phải xử một mục thầy cúng bị cả làng ghét bỏ, coi là kẻ bị ma ám, và muốn đốt cháy cả nhà bà. Một người thanh niên đã kiên quyết bênh vực bà thầy cúng già ấy; anh nồng nhiệt nói bao nhiêu điều tốt đẹp về bà, và cuối cùng bảo: "Xin cha hãy thương lấy bà, đây là mẹ tôi!"

Bà có vai trò to lớn và được kính trọng. Trong phương ngữ Srê, từ *me* (mẹ) được dùng làm phụ tố chỉ bộ phận lớn nhất của một tổng thể nào đó (*bônha me*: ngôi nhà chính; *gung me*: con đường lớn). Trước ngày cưới, các quan hệ (nam nữ) được tự do; nhưng sau đó, người đàn bà là thiêng liêng. Loạn luân, hiếp khi xảy ra, bị phạt rất nặng. Chuyện ly hôn cũng rất hiếm, khi đã có con.

Bọn nhóc - Được vui mừng chào đón, chẳng bao giờ quá nhiều, chúng là những nốt cao của giai điệu trong ngôi nhà Tây Nguyên. Nhưng, hoàn toàn trần trụi trong những năm đầu tiên, bám trên lưng mẹ và theo mọi di chuyển của mẹ: trên các con đường mòn, dưới nắng chang chang, trên đồng ruộng, trong mưa, chúng nhanh chóng bị lạnh và ốm. Ngay từ lúc chào đời, chúng đã phải đấu tranh. Trong mười đứa thì đến sáu hay bảy đứa sẽ chết rất sớm, đôi lúc trước khi được đặt cho một cái tên.

Nước da sáng, tóc nâu như mái tranh của căn nhà sàn, đôi mắt to và tươi cười, tiếng kêu đầu tiên của các cháu là hướng về người đã sinh ra các cháu trên đời này:

"*Maa!... mee!...*", tiếng nói đầu tiên của các cháu cũng giống hệt như trên toàn thế

giới.

Cô nàng thanh lịch - Cô làm giám thị ở đồn điền của một người da trắng. Cô hiểu một ít tiếng Việt và bập bẹ đôi ba tiếng Pháp. Cô thường vênh vang ở chợ, làm ra dáng bà lớn với những người phụ nữ Tây Nguyên khác, họ có sợ cô đôi chút nhưng chẳng mền chuộng cô chút nào. Cô Việt hóa, cũng như các cô gái Việt Tây hóa. Ở đây người Pháp bỏ cái mũ cối thuộc địa để diện chiếc mũ bê-rê Bát, bỏ cái ống điếu để ngậm điếu xi-gà Ăng-lê, và bỏ con ngựa để cưỡi chiếc Jeep... Người Việt thì bỏ chiếc nón lá để đội chiếc mũ cối bằng điền điền, bỏ bộ quần áo dài để diện chiếc quần sooc của người da trắng, bỏ chiếc xe bò để cưỡi chiếc ô-tô bán hạ giá. Cô gái Tây Nguyên đeo các vòng trang sức của người Việt, diện áo sơ-mi bó sát người và cài cúc đến cổ; cô mua một chiếc ô với giá cắt cổ, mà cô không biết cách dùng, và bây giờ cô cũng đã biết chửi mắng bố mẹ.

Một người đàn bà bình dân Tây Nguyên thấy người đồng hương của mình đi qua, mặc quần áo trắng bong và bó sát cả người, nhận xét: "Bây giờ người *Cau* (người Tây Nguyên) học đòi người *Yoan* (người Việt), còn người *Yoan* thì học đòi người Pháp".

Thanh niên - Đôi mắt to, đen, sáng ngời, đẹp như những chiếc hồ trên núi dưới ánh trăng. Những đôi mắt làm bừng sáng niềm vui trên khuôn mặt của những chàng trai trẻ, cứ như họ sinh ra chính là vì niềm vui sống đó. Ở tuổi này, mọi thứ đều được phép. Đây là ý kiến của các bậc làm cha mẹ, vốn nhớ rằng chính mình cũng đã từng trải qua cái thời ấy. Không gì có thể ngăn trở tự do của họ. Thỉnh thoảng họ gây những chuyện khó chịu trong gia đình vì người ta muốn họ phải làm việc siêng năng hơn; nhưng biết nói thế nào nữa đây? Đâu có phải là lười biếng khi người ta muốn lang thang đâu thì tùy thích, muốn tận hưởng cuộc đời này mà người ta đã chào đón bằng một nụ cười. *Nhờ!*, có nghĩa là *chơi*, *tận hưởng*, *lang thang*, *lượn lờ*, đối với họ là tất cả.

Vẻ đẹp rạng rỡ của cơ thể thiếu niên, tỉ lệ hài hòa của đôi tay và đôi chân, đường nét tuyệt diệu của lưng, ánh đẹp của nụ cười; họ có tất cả để có thể thành công trong các cuộc chinh phục - và họ biết rõ điều ấy.

Đương nhiên, họ được hoàn toàn tự do trong quan hệ với các cô gái trẻ, trước khi cưới (cùng lắm thì bố mẹ cô gái có thể bắt đền một món nhỏ nếu lời hứa không đi

đến hôn nhân). Thậm chí có những thời kỳ trong năm, trước mắt mọi người, trai gái có thể tha hồ vui thú. Như trong lễ hội ban đêm sau lễ ăn cơm mới, vào cuối vụ thu hoạch.

Nhưng kẻ nào biết hiểu những chàng trai này, chiếm được lòng tin của họ, thì có thể trông cậy mọi thứ ở họ. Họ có thể làm được những việc to lớn, đến độ anh hùng.

Anh chàng tân tiến - Chưa kịp nhuộm đậm những màu sắc của Truyền thống, anh ta đã chịu ảnh hưởng của các nền văn minh láng giềng, bị vẻ bên ngoài của chúng hấp dẫn. Anh ham thích những thứ lãng nhăng mà các bậc già làng quá hiền minh biết chẳng qua chỉ là những trò hão huyền. Anh cho rằng người Việt và người Pháp cái gì cũng biết. Mọi sự họ làm đều hay. Cho nên anh chỉ có việc bắt chước theo, nghĩa là bắt chước những gì anh nhìn thấy, những gì trông thấy bên ngoài - đôi khi chẳng hề là điều hay nhất.

Anh thường ra chợ và xài món tiền mà anh hay bố mẹ anh có thể kiếm được ở đâu đó. Anh phải đi giày, trầy cả chân cũng mặc; không thể đi chân trần trên những con đường giành cho ô-tô. "Ngày xưa thì được, chứ bây giờ ai lại..." Răng bằng vàng giả do người Tàu bịt cho, là tốt đỉnh sang trọng. Mỗi lần có được bảy mươi lăm đồng (tiền Đông Dương) là anh lại phải trông thêm cho được một chiếc. Mặc tất cả những thứ đó, vẫn phải công nhận trông anh cũng khá bảnh: áo sơ-mi trắng, quần cộc màu sẫm, mũ bê-rê đội lệch... Để cho thật lịch sự, còn phải bỏ tiền mua một cây bút máy cổ tình cắm lộ ra trên túi áo sơ-mi, ở đây thay vì chiếc khăn cài túi ngực là một mẫu giấy bất kỳ nào đó, mặc dầu và nhất là anh chẳng hề biết viết. Nhưng chẳng phải mọi chuyện ở chợ đều hay - tuy đó chẳng phải là ý kiến của anh. Trong khi, ngày lễ ở làng những người thân của anh tụ hội trong nhà sàn quanh chén rượu cần, thì anh lại đi ném rượu cần ở hàng quán bán lẻ cất cổ.

Tùy theo tộc người, anh ta là một trường hợp ngoại lệ hay là điển hình của cả giới thanh niên. Dầu sao, coi thường các hình thức văn minh cổ truyền, từ bỏ các tập tục của cha ông, quên tiết Truyền thống tôn giáo, anh ta chẳng được ai ưa. Đám trẻ nghe theo anh ta, các cô gái nhìn ngắm anh ta, nhưng các Già làng không còn công nhận anh ta. Hoặc anh ta tự loại mình ra khỏi làng, hoặc anh ta chinh phục được làng theo những ý tưởng mới mẻ của mình. Nhưng cái kiểu chạy theo những hình

thức vật chất đó của văn minh, bất chấp tôn giáo, là một tai họa: sự tiến bộ về khoa học, kể cả về trí tuệ, không thể nâng con người lên trong sự tiến hóa nếu nó không đi đôi với một sự phát triển về đạo đức. Con người Tây Nguyên biết lái một chiếc xe ô-tô có tiến bộ lên chăng, trong khi anh ta đồng thời lại đánh mất đi hết mọi sự tôn trọng đối với thế giới tinh thần? Họ không biết rằng đó chẳng phải là một sự tiến bộ chân chính, là cái điều mà thế giới ngày nay đang cảm thấy, hoảng hốt vì những khám phá quái dị do trí tuệ của mình đem lại.

Anh chàng đi buôn - Lão M. đi buôn, *lot ka*. Phương thức mua và bán lại của lão khiến lão trở thành vừa là người giàu nhất vừa là người nghèo nhất xứ. Làm ruộng thì lão quá lười biếng, mặc dầu người Tây Nguyên vốn rất dũng cảm trong lao động khó nhọc khi họ làm việc cho chính mình. Và chẳng, lão chẳng nên nhọc công làm ruộng làm gì, bởi lão có thể làm giàu bằng cách khác. Bằng những cuộc mua bán đổi chác khôn khéo, trong một ngày lão có thể tạo nên cả một gia tài so với người Tây Nguyên, cái gia tài sẽ chảy tan hết thành rượu chỉ trong một đêm.

Lão mua mấy đồng bạc muối ở chợ, và trang bị món hàng ấy, lão đi đến xứ người Mạ, cách đây hai ngày đường, tức khoảng năm chục cây số. Đổi muối, lão lấy được một tấm chăn bông đẹp, do những người Mạ này dệt và thêu. Rồi lão trở về làng. Ở làng, có người sẵn sàng trả rất đắt để có được một tấm chăn như vậy. M. bán tấm chăn gấp mười lần giá mua. Lão lại trở lên xứ Mạ, ở đó lão đã để ý một cái ché rất cổ, mà người chủ lại không biết rõ giá trị. Lão tậu được chiếc ché với giá rất hời và mang đi đổi lại cho một cụ Già làng rất hiểu giá trị của nó, lấy hai mươi lăm con trâu. Vậy là chẳng phải khó nhọc, lão M. đã tậu được một gia tài kếch xù. Một vụ việc rủi ro nào đó xảy ra, hoặc giả lão uống rượu nhiều quá, thế là lão M. lại mất tất cả. Trong lúc ấy, ở làng, vợ lão đói.

Kẻ lữ hành - Anh ta hằng ngày sống thế nào thì cứ thế mà ra đi, hoặc gần như vậy. Buổi tối, anh quyết định mờ sáng hôm sau sẽ lên đường đi đến một làng xa nào đó, cách hai hay ba "đêm" đường, để mua cái này cái nọ, đòi một món nợ, hay thăm một người họ hàng.

Mặt trời vừa ló, anh đeo gùi lên lưng, chỉ mang theo đúng một nhúm gạo, và cũng có thể thêm một cái chăn. Anh cầm theo cái xà gạc, đôi khi là một ngọn giáo.

Nhưng chủ yếu là phải có cái ống điếu. Bao giờ anh cũng có thể tìm được thuốc và

thức ăn ở các làng hiếu khách mà anh sẽ đi qua. Đối với anh không hề có chuyện phải dự tính trước này nọ, phải mang theo thức ăn, đồ dự phòng, quần áo để thay. Anh vốn là sao thì cứ thế mà ra đi, theo nhịp bước quen thuộc của mình, lúc nào đến thì đến.

Không bao giờ anh đi một mình - *aram* (không an toàn) - anh sợ lũ thú dữ. Vậy nên, dẫu hầu như chẳng bao giờ trò chuyện với nhau trên đường, thì đi cùng nhau hai hay ba người vẫn là dễ chịu hơn. Điều đó tạo nên sức mạnh và không phải bê mặt khi đến các làng xa lạ. Nhưng số người đi có đông đến đâu, họ vẫn đi theo hàng một, bước chân người đi sau dẫm đúng vết chân người đi trước; bề ngang con đường chẳng cho phép lối đi nào khác được. Một người trẻ tuổi đi trước, đàn bà đi giữa, Già làng đi sau. Khi sắp đến làng, người ta thay đổi vị trí: Già làng đi lên trước, để là người đầu tiên bước vào làng; những người khác theo sau.

Kỷ luật đi đường rất nghiêm ngặt; những chặng đường dài hai đến ba mươi cây số mỗi ngày, rất ít khi dừng lại nghỉ: chỉ hai hay ba giờ một lần. Nếu người lữ hành chưa kịp đến một làng mà đêm đã đổ ập xuống, thì anh ta sẽ dừng lại nghỉ trên đường. Anh dọn một chỗ để ngã lưng, đốt lửa bốn bên, trừ chỗ gần đầu, "sợ làm óc chảy tan ra mắt", cắm cây giáo sát tầm tay, đặt chiếc gùi cạnh đầu và nằm xuống. Suốt đêm, thỉnh thoảng anh trở dậy, để thổi lửa. Và sáng ra, lại sáng khoái, sẵn sàng đi tiếp một chặng đường mới.

Lot bbon cau... nau pôleng arang^[2]. Người Tây Nguyên rất khoái chuyện ấy. Khi công việc đồng áng đã xong, khi thóc đã đóng kho và thời tiết còn khô, là mùa lữ hành đã đến. Ấy là lúc anh thích thú lên đường, rảo theo các con đường mòn, gùi trên lưng và dáo cầm tay. Bất cứ chuyện gì cũng có thể là cái cớ để đi thăm nhau và lại đáp lễ. Gùi trên vai và dáo cầm tay.

Cụ Già làng - Nguyên xưa là một thủ lĩnh, là "Vị Già làng" trong làng của mình, là ông-cậu-nhiều tuổi-đứng đầu-hội đồng-gia đình, hoặc chỉ là một cụ già bình thường đã nhiều con cháu tóc bạc xóa đi vì lao động và năm tháng, cụ già Tây Nguyên là một bậc hiền minh; cụ đã sống nhiều, và cụ đã biết mọi sự. Trong các cuộc bàn luận lời nói của cụ có trọng lượng; một số những câu châm ngôn của cụ được các thế hệ nối tiếp lặp lại, như những đoạn khúc của Luật tục. Sau khi qua đời, cụ đi vào thế giới của *yalyao*, của ký ức, của Truyền thuyết. Người ta đến tham vấn cụ

trong một vụ mua bán, người ta xin ý kiến cụ khi có chuyện bất đồng, người ta phải nhờ đến kinh nghiệm của cụ khi pha chế các món thuốc hiệu nghiệm. Đêm đêm, người ta lắng nghe cụ *yalyao*, kể lại những thời xa xưa, hát Truyền thuyết về những người anh hùng, những vị bán thân.

Kỳ thực cụ ít tuổi hơn về bề ngoài, do từ bé đã phải chịu đựng một cuộc sống khắc nghiệt luôn phải chống chọi với các lực lượng của tự nhiên: thời tiết thất thường dữ dằn, cái lạnh đốt cháy da thịt, sự hùng mạnh của rừng mà cụ phải khai phá suốt đời, cụ lao động cho đến tận hơi thở cuối cùng. Nếu cụ không còn sức đi lên núi hay ra ruộng, thì cụ ở lại trong làng. Ở đấy, chỉ có cụ mới biết được cách uốn cong một chiếc cán xà gạc, bện dây, dệt chiếu, đan gùi, khoét những chiếc ống điếu. Đôi mắt đã yếu, sung huyết, ướt nhèm của cụ vẫn biết cách đọc ra giá trị thực của một con trâu người ta gạ mua, đánh giá độ cổ xưa của một chiếc ché, phẩm chất của một thỏi sắt và biết có thể đem rèn nó được không. Quá già rồi, cụ hầu như chẳng còn bước ra khỏi nhà; mà, lặng lẽ, cụ vẫn bận bịu trăm công nghìn việc. Và đôi khi cụ vẫn thích nếm đôi ngụm *törnóm* (rượu cần). Chính đây là dịp để ta có thể nhận ra một nghịch lý trong tâm trạng của cụ, lẫn lộn giữa một thứ mặc cảm thua kém người với một niềm kiêu hãnh vô thức. Chính con vừa mới ngay trong ngày hôm ấy khúm núm trước một vị cấp trên không đáng kể nào đó, đến buổi tối, ngồi chễm chệ bên ghè rượu lại biểu hiện một vẻ kiêu hãnh đầy tự hào và hết sức tự nhiên thích thú bày tỏ giá trị của mình.

Chỉ có bọn trẻ mới lười biếng, còn cụ, bao giờ cụ cũng có một việc gì đó để mà làm. Nếu ta thấy cụ có vẻ nhàn rỗi, ấy là cụ đang vừa rít tẩu thuốc vừa ngẫm nghĩ, nhớ lại hay đang mưu tính một sự vụ gì đấy. Rất ít ngủ về đêm, cụ giữ cho bếp lửa luôn cháy để đỡ bị lạnh mà sinh ho và sưởi ấm cho mọi người trong nhà đang ngủ say. Thức dậy rất sớm, lại ăn ít, cụ nêu gương cho những kẻ sẽ nối nghiệp cụ, sẽ ngợi ca những ân huệ của cụ, như một vị thần ngày xưa.

*

Người Tây Nguyên từ đâu đến?

Do vị trí địa lý của nó, Đông Dương là một ngã tư về nhân chủng, ngày nay phò

bày một sự đa dạng về hình mẫu và một sự rối mù về tộc người khiến nhà bác học phải hoang mang. Mêlanêdiêng, Indônêdiêng, Môngôlôlôit, xô đẩy nhau, chồng lên nhau. Người Chăm, người Tây Nguyên, người Khạ, người Phnong, người Khome, người Mường, người Thái xô đẩy nhau hay giao chéo với nhau.

Lúc này chưa thể đặt vấn đề phân loại rạch ròi; vấn đề quá ư phức tạp và tình hình nghiên cứu còn quá kém phát triển. Tuy nhiên, hình như có thể phân biệt các nhóm tộc người chính, có thể định vị trong không gian, nhưng khó xác định sự tiếp nối trong thời gian. Còn về các mối quan hệ của họ với nhau, thì chỉ có thể đưa ra những giả thuyết.

Ở đây chúng tôi không có ý định giải quyết vấn đề này đối với người Tây Nguyên. Loại hình thể chất của họ (nhiễm sắc tố, thân hình, hình dáng sọ) khiến họ khác biệt người Da vàng cũng như người Da trắng. Họ gần với người Da đen hơn, dù có điều nghịch lý về mặt địa lý. Đường như họ gần với chủng tộc da màu đồng "indônêdiêng", còn ít được biết đến, nếu như họ là một chủng tộc khác với chủng tộc da đen.

Quan điểm của chúng tôi chủ yếu là quan điểm của nhà dân tộc học, khiến chúng tôi đặt ra câu hỏi này, mà câu trả lời sẽ rất bổ ích cho sự hiểu biết về tính độc đáo và giá trị nhân loại học của người Tây Nguyên: họ thuộc nhóm tộc người nào?

Nhiều phương diện trong nền văn minh của họ, các phong tục của họ, tôn giáo của họ, và ngay cả ngôn ngữ của họ, một số nghi lễ, các truyền thuyết, các kỹ thuật của họ rất giống với những người nguyên thủy ở các đảo Thái Bình Dương^[3], những người trên các dãy núi Trung bộ, những người châu Phi da đen^[4]. Nhiều người, đến Tây Nguyên sau khi đã sống một thời gian ở châu Phi, thấy các ký ức của mình sống dậy và nhìn những người Tây Nguyên như những người đã quen biết. Đôi khi ngay cả một số từ trong từ nguyên của người Tây Nguyên khiến họ nhớ đến Oubangui hay Congo. Chừng như tất cả những người này đều thuộc về một họ nhân chủng lớn nổi từ những người Mêlanêdiêng châu Đại Dương đến những người Nguyên thủy châu Phi xích đạo, qua toàn bộ thang màu những người bản địa vùng Sonde, vùng Malêdi v.v., mang khá nhiều những tính chất chung khiến ta có thể nhận ra một nhóm tộc người duy nhất mặc dù các khác biệt và sự phân tán của họ, trong đó các tộc người khác nhau ở Tây Nguyên là một tiểu nhóm. Những

nghiên cứu dân tộc học so sánh chuyên biệt, đặc biệt về tôn giáo, ủng hộ đề xuất này. Người Tây Nguyên chỉ có điểm chung với những người Môngôlôit ở dáng vẻ bên ngoài, sản phẩm của những cọ xát và mài nhẵn do những tiếp xúc của hai nền văn minh cùng hiện diện.

Gắn người Tây Nguyên với họ nhân chủng người da màu đồng, coi họ là một tiểu nhóm tộc người của người Indônêdiêng, thì vẫn chưa nói được họ đã đến chiếm vùng rừng núi Trung bộ này như thế nào, bởi vì dù họ là những cư dân xưa nhất ở khu vực này của Đông Dương, không phải họ đã từng sống mãi mãi ở đây. Trước đó họ ở đâu? Có người cho là họ đến từ Thái Bình Dương, những người khác thì cho rằng họ đến từ Trung Quốc.

Bác sĩ Huard, trong khi nghiên cứu các nhóm tộc người Đông Dương, viết: "Vào kỳ thứ hai thời đại đồ đồng, một nền văn minh biển có ranh giới phía bắc là Nhật Bản và phía nam là Madagascar, đã đến vùng Insulinde và các bờ biển Đông Dương. Nó có đặc điểm là gia đình loại hình mẫu hệ và tục nhuộm răng đen, còn lưu giữ, theo những mức độ hoàn toàn khác nhau, cho đến thời kỳ hiện nay..."

Chúng tôi muốn ghép người Tây Nguyên vào nhóm người này, mặc dầu tác giả vừa nói trên đã tách ra khỏi đó "những nhóm cô lập các dân tộc lạc hậu". Chúng tôi không thể có lập trường rõ ràng. Chúng tôi chỉ muốn mang đến đây một bằng chứng, (không phải để khẳng định, mà là để làm rõ hơn những hiểu biết hiện nay, gợi ý những nghiên cứu khác), bằng cách sử dụng Truyền thuyết xưa của người Tây Nguyên.

Bởi vì người Tây Nguyên, tự trong chính họ, có những điều gì đó có thể định hướng cho các nghiên cứu. Quả là họ không biết chữ; không có một văn bản hay một công trình kiến trúc nào có thể dùng làm điểm mốc. Nhưng, tự trong tâm hồn họ, họ có Truyền thuyết cổ xưa, mà những người già vẫn hát để dạy bảo cho các thế hệ trẻ. Những cụ già làng ấy "biết" họ từ đâu đến. Sử thi truyền thống rất giàu những chi tiết về thời xa xưa khi người Tây Nguyên chưa sống trên rừng núi ngày nay; nó cho phép ta phục dựng lại lịch sử của họ. Là giả thuyết, đương nhiên, song mỗi đề xuất đều có nhiều truyện kể Truyền thuyết làm chỗ dựa. Đây là lịch sử của Tây Nguyên, như người Tây Nguyên kể lại.

[2] Dịch sát nghĩa theo tiếng Srê và Giarai: "Đi-làng-người"

[3] Người ta nhận thấy ở người Khạ những căn lều kiểu dáng mêlanêdiêng

[4] Xem Marcel Griaule : Thần nước - NXB. Chêne, Paris 1948.

PHẦN II

Lịch sử xa xưa

"Khởi nguyên, trước tất cả mọi chuyện, có một người đàn ông và một người đàn bà sống bên bờ đại dương, dưới chân ngọn núi Kang R Naê. Đó là uong Khot uong Kho, hai người Kon Cau đầu tiên, tổ tiên của chúng tôi. Họ xuất hiện trên mặt đất chính tại nơi đó, những người đầu tiên. Những người khổng lồ đó, cùng với con trai của họ là Bung, là những người thợ của tạo hóa, được tưởng tượng ra trong tư duy của Thần Ndu... (nhưng sau một cuộc cãi vã gay gắt với bọn hổ, uong Khot uong Kho buộc phải chạy trốn lũ thú họ mèo này, chúng săn bắt họ)... Họ chạy trốn ra biển. Bọn hổ lần theo mùi mà đuổi theo họ. Chúng cũng ra đến biển, mà uong Khot uong Kho vượt qua được, đến một hòn đảo. Bọn hổ chặt tre và bắt một chiếc cầu. Chúng lên cầu. Uong Khot uong Kho rất sợ; họ nghe con chim-mang-lửa hét, họ van xin chim đốt cháy cầu, khiến bọn hổ rơi xuống nước... Uong Khot uong Kho ở lại trên đảo. Họ sinh nhiều con, chúng sống cùng họ; các cô con gái của họ rất đẹp. Từ trên bờ lục địa, người Trung Hoa và người Chăm ngắm các cô. Họ đi thuyền đến tận nơi thăm các cô, rồi lấy các cô làm vợ. Về sau, những người Tây Nguyên đầu tiên chán sống trên đảo, một mình giữa biển; họ đến sống trên lục địa, ven đại dương".

Như vậy người Tây Nguyên nguyên gốc ở một lục địa, mà nhiều truyền thuyết đều nhắc đến. Nó ở phía mặt trời mọc, "ở phía bên kia biển" (Biển Đông). Trong

Trường ca Chõi Böling Chõi Bölang, lục địa ấy tên là Börjul; hai anh em Böling Bölang vượt biển, trên lưng một con vịt kỳ diệu, để đến được nơi đó. Trong một trường ca khác, Trong con trai của Tree, từ miền đất đó, vượt biển trên lưng một con cá voi để đến vùng bờ biển Trung bộ nơi họ giải phóng cho những người anh em Tây Nguyên của họ bị một tên bạo chúa thống trị buộc phải nộp người làm lễ hiến sinh, "*khi tổ tiên còn sống bên bờ đại dương*". Người đẹp Lang, con gái của Thần Mặt Trời Mọc, rời nhà người bác của cô vốn sống ven bờ biển, đi lấy chồng ở bên kia biển, phía mặt trời lặn, "*nơi chúng tôi đang sống hiện nay*". Như vậy lục địa của Lang là ở bên kia đại dương so với bờ biển Trung bộ. Khi những người già Tây Nguyên moi tìm trong ký ức xa xưa nhất, nhớ lại những truyền thuyết cổ xưa nhất của dân tộc mình, bao giờ lục địa đó cũng hiện lên như là giai đoạn đầu tiên trong lịch sử được biết đến của họ.

Rồi có một giai đoạn sống, có vẻ khá ngắn, trên một hòn đảo, mà người Tây Nguyên rời bỏ để cuối cùng đến sống trên vùng đất ngày nay ta gọi là Trung bộ. Ở đây, thoát tiên họ sống ven bờ biển. Đây là thời kỳ của những thủy thủ, những chiến binh, những người anh hùng. Truyện kể về họ làm nên những trường ca đẹp nhất của Truyền thuyết; nghìn lẻ một đêm cũng không đủ để kể cho hết chất liệu hầu như vô tận của chúng. Đây rấy trong ấy những ám chỉ về đời sống trên biển, cũng như những cuộc du hành trên biển cả, nối liền với lục địa cội nguồn. Anh em Siat Siong đi một vòng lớn trên hòn đảo giữa đại dương để chống lại các dân tộc láng giềng muốn tấn công họ. "Cô nàng Quả Xoài" đi thuyền độc mộc, đánh một trận thủy chiến, chống lại một gia đình thù địch thề giết chết cô; bị đắm, cô rơi xuống đáy biển, nhưng sóng lại đưa cô lên bãi cát ven bờ ở đó cô sống lại sau ba ngày. Nhiều truyền thuyết ca ngợi Me Boh Me Bla, "mẹ của muối", người đã đem muối đến cho người Tây Nguyên, con lươn biển thiêng liêng, và các cuộc chiến đấu anh hùng của bà chống lại cá voi, v.v.

Như vậy, sau khi rời hòn đảo của mình, người Tây Nguyên đã đến ở trên vùng bán đảo nay là Đông Dương, và ở bên bờ biển, mảnh đất đầu tiên họ gặp. Theo truyền thuyết dường như lúc đó họ không gặp ở đây một dân tộc khác; nơi này chưa có ai ở. Tuy nhiên họ không phải là những người đầu tiên trên xứ sở này. Trước họ đã từng có những người không ai biết rõ còn để lại những chiếc cuốc và những chiếc

riều bằng đá, mà thỉnh thoảng ta còn nhặt được. Người Tây Nguyên không hề có một khái niệm gì về cuộc đi qua của những người nguyên thủy này, và thường gắn cho các công cụ khiến họ rất đỗi kinh ngạc đó một nguồn gốc thần thánh.

Rồi sử thi Tây Nguyên nói về những người Chăm trên vùng bờ biển và nói rất nhiều về người Chăm. Nhưng không hề nói gì về nguồn gốc của họ. Họ đã đến đây như thế nào và theo con đường nào? Họ có đánh nhau với người Tây Nguyên không? Truyền thuyết không hề nói gì về những điều đó cả, cứ như giai đoạn này đã bị rơi vào quên lãng. Ta thấy thoát tiên những người mới đến sống trên vùng bờ biển Trung bộ, rồi sau đó chỉ nói đến các quan hệ của họ với người Chăm, mà họ cùng chia sẻ vùng bờ biển này và họ tự nhận là chư hầu, dù có thấy nói rằng: "*Chúng tôi và người Chăm là anh em cùng một mẹ*". Qua lịch sử, ta biết những điều này xảy ra vào thế kỷ thứ II sau công nguyên, cuộc xâm nhập đầu tiên của những người Indônêdiêng, ít lâu sau đó được Ấn Độ hóa, dẫn đến việc thành lập nước Champa ở vùng Quảng Nam vào năm 192.

Đây là thời kỳ tốt đẹp của việc người Chăm tổ chức người Tây Nguyên thành các đơn vị hành chính, với những người đứng đầu do họ chỉ định. Trước đó là tình trạng vô chính phủ hoàn toàn ở vùng Tây Nguyên; thậm chí trong các phương ngữ không hề có các từ để chỉ tôn ti của các thủ lĩnh, để chỉ các vùng trong một xứ sở. Các từ mà người Tây Nguyên hiện dùng để chỉ: tỉnh, tỉnh trưởng, huyện trưởng (*lōgar, pō lōgar, pō prong*) đều là từ mượn của tiếng Chăm. Người Chăm dạy cho người Tây Nguyên làm ruộng nước (ảnh hưởng Chăm trong từ vựng chỉ công việc này cũng chứng minh điều đó). Họ thực dân hóa người Tây Nguyên và mang đến cho nền văn minh nguyên thủy bị đông cứng của người Tây Nguyên một sự tiến bộ thực sự. Không thể tránh được việc họ buộc người Tây Nguyên phải đóng thuế theo làng và bằng hiện vật (lợn, tấm chăn, da thú...) Ngay cả khi đã ở dưới sự thống trị của người Việt sau này, người Tây Nguyên vẫn tiếp tục đóng thuế cho người Chăm, để rồi người Chăm lại nộp cho tôn chủ mới của mình. Ngoài ra, người Chăm còn tuyển mộ người Tây Nguyên làm phụ tá trong quân đội của họ; người Tây Nguyên mang tên cho người Chăm bản.

Thời kỳ đô hộ của người Chăm có vẻ là một thời kỳ rất sung sướng. Đúng là người Chăm coi người Tây Nguyên là hạ đẳng: trong truyền thuyết Chối Kōho và Nai

Töloi, hôn nhân giữa con gái của một thủ lĩnh Chăm với một người thanh niên Tây Nguyên bị coi là không tương xứng; nhưng người Chăm không phải là những bạo chúa. Quyền lực của họ là do uy tín rất lớn của họ, được công nhận một cách tự nguyện. Có một sự đồng thuận tốt đẹp. Người Tây Nguyên công nhận rằng những người chủ của mình đã dạy họ rất nhiều điều. Rất nhiều câu chuyện trong truyền thuyết kể về những mối quan hệ thân thiện này: truyền thuyết về Du Droe, hai người con gái Tây Nguyên có chồng được người Chăm cử làm người đứng đầu vùng đất của họ và trở thành những nhân vật quan trọng, giàu có và sung sướng; truyền thuyết về Tu dam Tong được người Chăm ban cho nhiều ân huệ.

Về sau, những cuộc hôn nhân giữa người Chăm và người Tây Nguyên thắt chặt các mối quan hệ giữa họ với nhau. Chúng ta đã nói rằng cuộc hôn nhân đầu tiên giữa Chối Köho và Nai Töloi có phần không hay; nhưng việc đó được nhanh chóng chấp nhận. Câu chuyện rất đẹp về Gliu Glah mô tả mối tình giữa một thủ lĩnh Chăm và một cô gái Tây Nguyên.

Truyền thuyết hình như còn chứng minh một sự kiện đặt ra rất nhiều bài toán cho các nhà dân tộc học và ngôn ngữ học. Khi người Tây Nguyên còn ở ven biển, họ chỉ là một tộc người ^[1]và đều nói chung một thứ tiếng gọi là *ddös pöddik*, một thứ ngôn ngữ xưa mà Truyền thuyết ngày nay vẫn còn được hát, một thứ ngôn ngữ cổ và bí mật chung cho nhiều tộc người mà các phương ngữ chẳng qua có khác nhau. Trong thời kỳ phồn thịnh này, dân cư Tây Nguyên dường như đã đông lên rất nhiều so với người Chăm. Họ bị thiếu đất (họ giải thích như vậy) và phân tán về vùng đất phía sau, nhường vùng đất ven biển, tốt hơn, cho những người chủ của họ. Họ tiến sâu dần vào vùng đất này, thoát tiên trên sườn phía đông của dãy Trường Sơn, là vùng đất còn màu mỡ và lành; rồi ngày càng sâu hơn nữa, tiến vào rừng, tổ chức thành vùng Cao nguyên, cho đến vùng đất do người Êđê và người Stiêng chiếm ở. Chính cuộc phát tán này khiến họ không bị Ấn Độ hóa như người Chăm, "lạc hậu", nhưng lại còn giữ lại được cho đến ngày nay, trong khi người Chăm đã bị biến mất một cách tiềm tàng.

Truyền thuyết kể rằng: "*Vào thời ấy, tổ tiên chúng tôi trở nên đông đúc hơn từ khi không còn lệ hiển sinh người, đã cư trú trong vùng nội địa, trong khi người Chăm vẫn ở ven đại dương*". Cuộc xâm lấn của những người da vàng tìm thấy những

người Tây Nguyên đã định cư; nó ngăn cản họ tràn xuống, hơn là đẩy họ lên phía núi. Ngày nay, dù họ đã rời xa biển, song ký ức về biển trong họ vẫn còn sống động. Cuộc sống ven biển đã để lại những dấu vết rất đậm ở họ. Ta thấy những dấu vết của cuộc sống ở biển cổ xưa ấy cả ở những người Khạ bên Lào.

Việc người Tây Nguyên rời bỏ vùng ven biển, nơi họ đã cùng chung sống, lên vùng núi nội địa, là nguồn gốc tạo ra sự khác biệt của phương ngữ: "*Ngày xưa tổ tiên chúng tôi nói cùng một tiếng nói, nhưng họ không còn hiểu nhau nữa khi họ phân tán ra khắp các hướng*". Quả vậy, có thể núi non ngăn cách bởi các thung lũng và các cao nguyên không có đường thông thương với nhau, người Tây Nguyên, nhóm này cô lập với nhóm khác, đã chia thành các tộc người có phong tục mỗi nhóm phát triển theo hướng riêng của mình. Ngôn ngữ có thể cũng chịu một số phận như vậy và cũng đã có thể chịu ảnh hưởng của các tiếng nói khác lạ, Khome hay Chăm, tùy theo vị trí địa lý, cho đến chỗ tạo nên những phương ngữ hiện tại trong đó ít nhất phần lớn vẫn còn giữ dấu vết của một nguồn gốc chung.

Một sự kiện mới làm đảo lộn lịch sử Tây Nguyên: cuộc đổ bộ của người Việt, vào thế kỷ XIII đến vùng ven biển, khuất phục người Chăm và làm tê liệt người Tây Nguyên. Người Chăm liên tục khuất phục rồi lại vùng lên tự giải phóng; nhưng áp lực của người Việt càng lúc càng bức bách hơn. Năm 1471 kinh đô Chăm cuối cùng sụp đổ. Truyền thuyết còn lưu giữ ký ức về một cuộc chiến lớn giữa một bên là người Chăm và người Tây Nguyên, bên kia là người Việt. Nơi diễn ra chiến trận là vùng Jödöng, ở phía nam xứ sở của người Gia-rai, cách bờ biển năm mươi cây số.

"Sankah, thủ lĩnh Chăm, đi đánh những kẻ xâm lược; nhưng ông phải gọi người Tây Nguyên giúp, vì các đội quân Chăm của ông không đủ. Ông mời họ làm phụ tá trong quân đội của ông; ông mời những người Cau Srê, người Mạ, người Noang, người Raglay, tất cả các làng. Người Việt chỉ có những con dao lớn. Chúng ta, những người kon kau, chúng ta có tên, người Chăm thì bắn cung; chúng ta mang gùi, Tamrac, thủ lĩnh người Raglay luôn tập hợp những người kon kau phục vụ cho người Chăm. Ông bảo mỗi người nhặt lấy một hạt cát; tất cả dồn lại đầy bảy thúng, chúng ta đông đến như vậy đấy. Người Việt cũng làm như vậy và cũng đựng đầy bảy thúng; họ cũng rất đông. Chúng ta xông trận, bảy ngày và bảy đêm. Người

Việt bắt được Tamrac; họ đan một chiếc rọ, bỏ ông vào đấy và ném xuống biển. Nhưng Tamrac đã làm một hình nhân của mình, một hình nhân biết nói, và chính là người Việt đã bắt được cái hình nhân ấy và ném xuống biển. Tamrac vẫn tiếp tục động viên người của mình xông trận. Bất phân thắng bại. Những người chỉ huy bàn bạc với nhau. Người Việt muốn cai trị xứ sở này; họ sẽ cho những người Tây Nguyên phục vụ họ các thứ: quần áo, chăn và rất nhiều thứ khiến người Tây Nguyên ham thích. Người Chăm không muốn chỉ huy người Tây Nguyên nữa; họ nói với người Việt: "Từ nay người Tây Nguyên sẽ phục vụ các người"...

Người Tây Nguyên chấp nhận tình thế đó, và lại người ta để cho họ được tự do ở trong rừng núi che chở họ.

Quả là người Chăm thua xa người Việt về số lượng và sức mạnh; song dường như nền văn minh của họ - đã từng biết đến một thời cực thịnh mà người Tây Nguyên có được hưởng lợi - lúc này đang suy thoái, điều đó khiến người Tây Nguyên phải chuyển sang chịu một nền thống trị khác, từ nay người Chăm chỉ còn là những kẻ trung gian giữa người Tây Nguyên định cư trên núi với người Việt ở miền duyên hải.

Bấy giờ người Việt không mạo hiểm vào các vùng nội địa không có đường sá; ngoài ra, không có trang bị tốt hơn người Tây Nguyên, họ sợ những người "hoang dã" này. Dù làm chủ nhưng họ không chiếm đóng vùng đất này. Và chẳng, người Tây Nguyên phải đi xuống chỗ người Việt. Họ cần những thức ăn mà họ không tìm thấy trong nội địa, vì nhu cầu kinh tế; việc buôn bán muối và cá cần cho đời sống hàng ngày của họ. Những cuộc trao đổi ngày xưa với người Chăm nay được tiếp tục với người Việt. Hàng năm người Tây Nguyên xuống núi, trả một món thuế cho người Chăm khi đi qua và buôn bán ở vùng ven biển, là một thứ thị trường tự do chẳng hề phương hại cho người Tây Nguyên bấy giờ còn phồn vinh. Chính từ đó mà có thói quen gọi các thành phố duyên hải là *dra drong* (chợ lớn).

Hiện nay, còn có những người già, rất nhiều tuổi, còn biết thời đó, trước khi người Pháp đến; họ vẫn giữ một ký ức tốt đẹp về những chuyến đi ấy và về mối quan hệ với người Việt ngày trước.

Người Việt đã phát triển các tổ chức cai trị do người Chăm bắt đầu. Theo đề xuất của các thủ lĩnh trong xứ, họ chỉ định người *uong phu*, là cấp trên của những người

đứng đầu các tổng. Còn người Chăm, mà một sự im lặng trùm lên vinh quang đã qua, số lượng người của họ đã giảm đi nhiều. Ngay cả trước khi người Pháp đô hộ, người Tây Nguyên đã không còn có quan hệ với người Chăm nữa và đã nộp thuế trực tiếp cho người Việt. Nhiều cuộc hôn nhân gán người Chăm với người Tây Nguyên ở phía nam, ở đây, theo một cách nào đó, ngày nay họ đang hồi sinh. Phương ngữ Raglay là một thổ ngữ Chăm, phon-clo Srê vay mượn rất nhiều của người Chăm, được những người hát rong trữ tình ở vùng Srê cứu thoát khỏi sự quên lãng trong các bài ca *Cô nàng hột xoài* và *Vị hoàng đế biết ơn*.

*

Lịch sử đương đại

Nước Pháp đã làm nên một chương mới trong lịch sử người Tây Nguyên. Mới, bởi vì sau cuộc thống trị của những người da vàng, họ chuyển sang cuộc thống trị của người da trắng đến lượt mình xâm nhập vào Đông Dương; mới, bởi vì lần này những kẻ thống trị chiếm đóng xứ sở đến tận những vùng núi nội địa sâu nhất. Chỉ trong vòng năm mươi năm sau cuộc thâm nhập của người Pháp và việc tổ chức hành chính cố định ở các tỉnh, người Tây Nguyên đã thực sự bị thực dân hóa. Trước năm 1900, cả xứ sở này còn hoàn toàn là một vùng rừng rú không ai biết đến. Chỉ có đôi nhà thám hiểm nhìn tận được gần những người Tây Nguyên. Đối với họ, nước Pháp là gì? Đây là những điều Nouet viết năm 1884: "Họ không đóng một thứ thuế nào hết, không có trường học, không phải đi phu; người ta để cho họ sống, hay đúng hơn không chết đói. Một hay hai lần trong năm, họ nhìn thấy một nhân viên thuộc địa. Có phải là một viên chức đến tìm hỏi những nhu cầu của họ, một người thầy thuốc đến tiêm phòng cho họ, một người đo vẽ địa hình đến lập bản đồ chăng? Không hề, đây là một người kiểm lâm, đối với họ là hiện thân của sức mạnh và nền thống trị của Pháp. Ông ta đến để xem xem, kể từ lần đi tuần trước của ông đến giờ, người ta có đốt rừng để trồng lúa không. Đương nhiên việc ông ta thực hiện công vụ của mình là phải lẽ, song giá ông mang đến được một chút kiên nhẫn và khoan dung trong các lần tiếp xúc ngắn ngủi với một chủng tộc hiền lành và khuất phục... Điều tôi muốn lưu ý là về Chính phủ Pháp, những người Mọi của

chúng ta chỉ tuyệt đối biết có mỗi một điều: đó là người Pháp cảm không cho họ làm rầy..."

Các hiệp ước ký với Hoàng đế An Nam trao cho nước Pháp đi chinh phục quyền tổ chức xứ sở và vùng nội địa, vùng nội địa này vẫn gắn với Triều đình. Như vậy, chẳng phải khó khăn chút nào, người Pháp đã là chủ nhân của xứ sở này trước khi đặt chân đến đây, chủ nhân từ xa, chẳng biết chút gì về các thân dân của mình và chẳng làm chút gì cho họ cả.

Nhưng trong thời gian đó, những người Tây Nguyên ở vùng Kontum đã chịu ảnh hưởng của các giáo sĩ đã đến đây trước các đội quân rất lâu, tổ chức xứ sở này, tìm cách Co-độc hóa nó. Những giáo sĩ đầu tiên đã đến ở đây từ năm 1850, lúc bấy giờ vùng này còn rất độc, không ai biết đến và "hoang dã". Thiết lập các làng-bảo tồn, mở trường học, một nền kinh tế được điều khiển: công cuộc khai hoang đã được làm trước khi nhà nước Pháp đặt chân đến. Ít lâu sau khi các giáo sĩ đến vùng người Bana, năm 1860, cha Azémar đã đến ở vùng người Stiêng. Cuộc thám hiểm đầu tiên của người Pháp vào vùng nội địa chỉ diễn ra hai mươi năm sau đó.

Năm 1880, bác sĩ Neiss tiến hành một cuộc khảo sát ở vùng Bà Rịa. Rồi Gautier tiến hành nhiều cuộc thám hiểm, đi ngược sông Đồng Nai từ Biên Hòa, đi ngược các sông khác đưa ông đến vùng người Stiêng. Mười năm sau, bác sĩ Yersin, từ bờ biển phía đông, đi vào toàn bộ vùng nay thuộc phía nam đường 20. Ông đến Liang Biang và nhận ra được nơi sẽ là Đà Lạt sau này, rồi vùng Djiring hiện nay, đến vùng tộc người Dala, ở phía tây. Vào đầu thế kỷ, lần đầu tiên một cuộc thám hiểm gặp phải một sự kháng cự của người Stiêng. Nhưng nhìn chung, người Tây Nguyên tỏ ra không có phản ứng trước bước tiến của người da trắng; từ nhiều thế kỷ, họ đã quen phục vụ người nước ngoài, chịu khuất phục trước kẻ mạnh hơn. Thái độ đó không phải là một sự thụ động uơ hèn mà là kết quả của một mặc cảm thua kém do cuộc thống trị trước đó cố tình duy trì. Hoặc là nước Pháp đến lượt mình cũng nuôi dưỡng mặc cảm đó bằng cách nô lệ hóa người Tây Nguyên, và đây sẽ là sự tuyệt diệt của các dân tộc này; hoặc là nó phải xóa bỏ điều đó đi, nhất là bằng giáo dục, và khiến họ trở thành một dân tộc xứng đáng với tên gọi đó.

Nếu cuộc thâm nhập được tiến hành gần như không phải chiến đấu, thì không phải nó không có tổn thất. Khí hậu độc hại đã gây ra những nạn nhân trong số những

người tiên phong. Đôi người cai trị mà người Tây Nguyên hay nghi ngờ không tin tưởng cũng trở thành nạn nhân. Đến nay, cả xứ sở đã được khuất phục, trừ đôi bộ phận không chịu nộp thuế.

Các cuộc thám hiểm đã chuẩn bị cho việc vạch ra các con lộ: từ Biên Hòa về hướng bắc, là đường Liên bang từ Sài Gòn lên Đà Lạt qua Djiring, theo các con đường ấy các nhà cai trị đi sâu và đóng lại ở các tỉnh lỵ và ở đó các nhà quân sự tiến lên và đóng các đồn. Một hệ thống các thủ lĩnh bản địa được thiết lập; Quân cảnh vệ bản xứ mộ các cảnh binh; đôi ba bệnh viện và trường học được mở ra, hết sức không đầy đủ. Các cố gắng lớn nhất được tập trung vào người Êđê, là tộc người tiến bộ nhanh hơn cả.

Cuộc thống trị nào cũng gắn với một chế độ cống nạp. Người Tây Nguyên đã nộp một loại thuế bằng hiện vật cho người Chăm, rồi cho người Việt; bây giờ họ nộp cho người Pháp. Các nghị định đầu tiên quy định một chế độ thuế phải chăng: mấy ngày làm sưu, có thể chuộc một phần, tùy theo của cải (bao nhiêu ngày đó cho một con trâu, v.v.).

Nhưng dần dà, người Tây Nguyên phải cung phụng nhiều hơn; thuế ngày càng nặng và nhất là các cuộc trưng dụng càng nghiệt ngã hơn, do việc các nhà trồng trọt bắt đầu đến hoạt động ở đây. Chính phủ tiên liệu những hiểm nguy; năm 1935, viên thống sứ Nam kỳ thông báo: "Tôi đã có những chỉ dẫn nghiêm khắc yêu cầu chấm dứt lối mộ người này có thể lẫn lộn với một hệ thống bắt sưu: nhân công người Mọi ở các đồn điền phải được *tự do*". Nhưng người Tây Nguyên đã mất đi quyền lao động.

Một đợt tăng đột ngột các nhà trồng trọt đã làm dấy lên những vấn đề nhân khẩu nghiêm trọng và dẫn đến chỗ giết chết lao động gia đình truyền thống. Chẳng phải là một người Tây Nguyên gần đây đã nói: "Chúng tôi là những con bò" đấy sao.

Đấy là chế độ nô lệ. Người Tây Nguyên đòi phần được đền bù của mình

Ngày nay những người dân Tây Nguyên bị các gánh nặng đè nát. Lao động cưỡng bức rút họ ra khỏi ruộng nương, dẫn đến nghèo khổ, đôi lúc cả đói, và dần dần suy thoái. Bác sĩ Delbove nhấn mạnh đến bệnh sốt rét khiến họ bị chết hàng loạt - mỗi họa này vốn đã có từ trước khi người ngoại quốc đến nhưng không ngăn cản một sự phồn vinh nhất định ở vùng này. Ông cũng báo động về ảnh hưởng tai hại do những

người nơi khác đến dần dần đẩy lùi những người nguyên thủy bản địa vào những vùng đất không thuận lợi, hoặc ngược lại vây bọc họ lại thành một một nhóm những người rẻ mặt. Rượu, bệnh giang mai do những người chinh phục mang đến một cách hào phóng chắc chắn góp một phần lớn vào sự suy thoái về phẩm giá mà phần đông những người Mọi ở vùng nội địa Đông Dương phải chịu đựng một cách khốn khổ.

Hiện nay tình trạng người Tây Nguyên không thể không khiến nhà cầm quyền lo ngại. Người ta ý thức được món nợ của chúng ta đối một dân tộc mà ngay cả sự tồn tại đang bị thách thức. Đúng là sự phát triển về y tế sẽ là một nhân tố tự vệ quan trọng; nhưng dường như chính giáo dục góp phần quan trọng hơn cả làm cho các tộc người nguyên thủy này nhanh chóng được bình đẳng với những người khác. Qua nhà trường, việc thu bớt các phương ngữ lại chỉ còn hai hay ba cái chính sẽ đem lại một sự phong phú và một sức mạnh mới đưa đến kết quả là sự thống nhất. Cũng giống như trong thời kỳ tốt đẹp ngày xưa được ca ngợi trong các truyền thuyết, những con người Tây Nguyên, thống nhất lại, sẽ hiểu nhau hơn, sẽ nối lại những mối dây liên hệ tạo thuận lợi cho các tiếp xúc và trao đổi, sẽ có ý thức về phẩm giá làm người của mình và về những giá trị chung mà họ là tiêu biểu.

II. Các tộc người, các phương ngữ và diện mạo của họ

Núi non ngăn cách, nếu không phải là nguồn gốc của việc chia người Tây Nguyên thành các tộc người, thì dầu sao cũng là một nhân tố chính của sự khác nhau giữa các tộc người này, khiến họ, từ một thời không còn ai biết, song chắc hẳn là rất xa xưa, mỗi tộc người đều có một lối sống riêng, một đơn vị riêng độc đáo và không hề biết đến một trung tâm bên ngoài nó. Tình trạng cô lập không tuyệt đối; nó không loại trừ những tiếp xúc và ảnh hưởng, nhưng nó khá đậm đặc khiến cho mỗi nhóm người có một cá tính ở đó một con mắt giàu kinh nghiệm có thể nhận ra đôi tính cách nhân chủng học (hình thù của đôi mắt, của vàng trán) và nhất là dân tộc học (trang phục, cấu tạo của chiếc rìu, của chiếc xà-gạc, giọng nói) chỉ rõ một cá nhân nào đó thuộc về một tộc người nào.

Vị trí địa lý, tính chất của vùng đất, các khả năng của nó, đã làm biến đổi một số thiên hướng nào đó của người Tây Nguyên, tạo nên lối sống của họ, góp phần tạc

thành tính khí của họ. Đất đai điều kiện hóa các kỹ thuật, cũng như con người chọn lấy cho mình mảnh đất thích hợp.

Cao nguyên khiến người ta làm ruộng lúa nước, dễ làm. Rừng già đòi hỏi phải khai phá một cách khó nhọc mới trồng trọt được. Sự có mặt của cây lát, cây mây đưa người ta đến công việc đan lát. Những khu rừng tre rộng lớn cung cấp vật liệu để xây dựng những ngôi nhà sàn nhẹ nhàng, thoáng đãng. Những cây gỗ cao lớn, ngược lại, gọi cho người ta vặt đẽo, cưa xẻ, làm những tấm ván sàn. Bao nhiêu vùng, bấy nhiêu kiểu xây dựng, bấy nhiêu tính cách con người. Cũng như ở mọi nơi, người ta chọn chỗ gần nước, các con suối trên núi, hay sông ở cao nguyên làm nơi dựng làng.

Nếu trong thời cổ xưa, người Tây Nguyên giống nhau, dường như các yếu tố địa lý mà chúng tôi vừa kể ra đã góp phần dần dần khiến cho mỗi tộc người có một diện mạo riêng.

Hiện nay người Tây Nguyên cư trú theo tầng trên dãy Trường Sơn, chiếm các cao nguyên, sườn đồi, núi cao. Và cứ như thế, suốt hơn năm trăm cây số từ bắc xuống nam. Đất đai khác nhau tạo ra nhiều nền canh tác: cây lương thực (lúa - lúa nước hay lúa rẫy -, ngô, mía, bí ngô, dưa chuột, khoai lang); cây ăn quả: chuối, cam, mít; trồng bông (tộc người Mạ), cây gạo, cây thuốc lá. Mỗi tộc người tiến hành một nền sản xuất mà đất đai của họ cho phép, tình hình đó là nguồn gốc của sự trao đổi. Lúa không đủ để sống và có những tộc người thậm chí sản xuất lúa không đủ ăn.

Người Tây Nguyên nuôi lợn, dê và gia cầm, dùng để cúng tế; họ nuôi ngựa để cưỡi, trâu để cày đối với các tộc người làm ruộng nước và tất cả các tộc người đều dùng nó làm vật hiến tế. Các tộc người ở phía tây nuôi voi.

Lòng đất giàu khoáng sản không được khai thác: sắt, đồng, chì chứa bạc, ga-len. Có vàng, trữ lượng nhỏ, trong lòng cát của các dòng sông. Người Tây Nguyên chỉ khai thác sắt, và cũng chỉ ở một số ít nơi.

Ở thung lũng, trên cao nguyên, đồng cỏ được biến thành ruộng nước; ở đây đời sống dễ chịu hơn, con người khá giả hơn. Trên vùng núi, con người chinh phục rừng để làm rẫy lúa hàng năm. Vùng đất càng có nhiều thung thì rừng rú càng phát triển mạnh: con người phải chống chọi thường xuyên với thiên nhiên, những loại cây có sức sống dai dẳng vừa cắt xong đã mọc lại, những dây leo lẩn lút, những

loài thú dữ hại người và hại hoa màu. Đời sống ở đây khó nhọc hơn, nhưng đức hạnh của con người cũng tốt đẹp hơn, phẩm giá con người cao hơn. Tuy nhiên con người cần có một sự sung túc tối thiểu, nếu không họ sẽ có nguy cơ bị suy thoái. Nếu đất đai quá xấu, sự nghèo khổ sẽ đến mức ngăn cản mọi tiến hóa xã hội. Đây là trường hợp người Cil, lạc hậu nhất trong các tộc người Tây Nguyên.

Đi từ phía bắc vào, trước tiên ta gặp người Xơđăng, người Rongao, người Bana, những tộc người ở trên núi sống trên một vùng đất hiểm trở, phủ rừng, ít thuận lợi cho việc trồng lúa nước, có năng suất cao hơn lúa rẫy. Ngày xưa các tộc người này rất dễ đi đánh nhau để cướp bóc và kiếm lấy của cải để sống. Đặc biệt là người Xơđăng, giỏi làm ra vũ khí hơn là sản xuất trên đất đai nghèo nàn, vào "thời trung cổ" nổi tiếng đến tận phương nam là những chiến binh hung dữ và hiếu chiến. Đến tận ngày nay, một người da trắng cẩn trọng không dám phiêu lưu một mình quá sâu vào vùng đất của họ. Hiện nay các giáo sĩ ở Kontum đã biết rõ về người Xơđăng, Rongao, Bana và Giarai, họ có đến hai mươi nghìn con chiên trong các tộc người này.

Người Êđê ở Đaklak. Ở đây, nhất là ở tỉnh lỵ Buôn Ma Thuột, ta gặp những người Tây Nguyên tiến bộ, có học, khá giả hơn cả. Nhiều người đã rời bỏ quê hương, trở thành giáo viên, y tá v.v. ở các tộc người khác.

Ở phía nam vùng Êđê, người Bih nói ngôn ngữ Chăm, trung gian giữa người Noang và người Êđê.

Người Mạ làm thành một nhóm quan trọng ở về phía tây-bắc con đường đi từ Sài Gòn lên Đà Lạt. Ta có thể phân biệt những tiểu nhóm như người Mạ Ja ở Liang Biang; nhưng họ là một nhóm tộc người thống nhất do có cùng một phương ngữ chung, một cách thức giống nhau trong việc xây dựng các ngôi nhà sàn, những trang trí giống nhau. Họ là những chuyên gia trong nghề làm những tấm chắn bằng bông, những trang phục thêu, những vòng đeo tai bằng ngà rất đẹp.

Người Stiêng sống ở phía tây người Mạ, ngày xưa được các nhà thám hiểm đầu tiên, và Hội truyền giáo bấy giờ đóng ở Brölam nghiên cứu kỹ hơn cả. Rồi cuộc suy thoái đã ngăn cản sự phát triển của họ. Người Stiêng là những người gần với những người Khome láng giềng hơn cả, về mặt địa lý và văn hóa, trong số các tộc người chúng ta nghiên cứu; họ đã chịu một thời đô hộ của người Khome, còn được chúng

minh trong các sản phẩm nghệ thuật của họ. Họ vẫn còn giữ nhiều mối quan hệ với người Phnong, tức những người "Mọi" ở Campuchia.

Tộc người Mạ là trung gian giữa những người Tây Nguyên Khome hóa này và tộc người Srê, mà họ cùng chia sẻ cao nguyên Đồng Nai Thượng. Người Srê ở Djiring, đúng như tên gọi của họ ^[2], là những người làm ruộng nước ở đồng bằng; điều đó khiến họ khác với các tộc người khác hầu như chỉ làm rẫy trên núi, và khiến họ là một tộc người tiến bộ hơn cả, trước khi có ảnh hưởng của người Pháp đến vùng Êđê. Xứ sở Djiring có nhiều vùng bằng phẳng mênh mông, phần lớn đã được khai phá, ở phía nam đường 20 và dọc theo các thung lũng chạy ngược lên giữa các dãy núi về phía đông-nam.

Ở phía đông người Srê, người Noang và Churu, bị Chăm hóa rất mạnh, còn lưu giữ các kho báu, các kiệt tác của nền văn minh ở nơi khác chỉ còn là một ký ức ấy.

Cũng như vậy, người Raglay, ở phía nam, còn giữ các kho báu Chăm và có họ hàng gần gũi với người Noang, vùng đất này thuận lợi cho các mối tiếp xúc vì địa hình ít hiểm trở hơn.

Giữa người Noang và người Raglay, không có đỉnh núi cao nào ngăn cách, trong khi một dãy núi cao gần 2000 mét chia cách họ với người các tộc người phía tây. Trên những sườn núi đó, dù sườn núi dốc đến đâu, đất đai cằn cỗi và rừng rậm đến đâu, vẫn là nơi bám ở của người Cil, một tộc người khôn khéo rất lạc hậu, chỉ sống bằng một ít gạo và ngô. Về mọi phương diện, đây là những người Tây Nguyên cuối hạng. Họ sống cực kỳ phân tán, khiến không thể tiếp xúc được với họ một cách có hiệu quả để nâng cao mức sống của họ.

Để cho đầy đủ, còn có một chùm các tộc người nhỏ phải nói đến: người Noup, người Köyon, người Dala, v.v. Tính cách của họ là kết quả ảnh hưởng của các tộc người láng giềng: Mạ, Srê, Raglay; cho nên chúng tôi không nghiên cứu về họ.

[1] "Ngày xưa người Mọi chỉ gồm có một tộc người sống ở ven biển Đông, phía mặt trời mọc" Truyền thuyết Stiêng do Gilbert và Malleret kể lại trong Tập san SEI, quý

2, năm 1946.

[2] Srê: Ruộng.

PHẦN III

Tiếng nói thống nhất và đa tạp

Mỗi tộc người đều độc đáo và có những tính cách riêng, về phương diện dân tộc học nhiều hơn là nhân chủng học. Các yếu tố khác nhau về địa lý chỉ làm biến đổi rất ít loại hình thể chất chủng tộc, nhìn chung đều giống nhau trên những nét lớn, song lại tạo nên những tính chất dân tộc học riêng biệt và định hướng sự phát triển của những tính chất ấy. Cách cấu tạo của vùng đất, những ngăn cách hay những lối đi qua, đã ảnh hưởng đến ngôn ngữ của những người bản địa, chia cách những người này, tạo thuận lợi cho sự tiếp xúc giữa những người khác.

Nghiên cứu so sánh tiếng nói của mỗi tộc người cho thấy những sự gần gũi khiến ta có thể giả định có một nền tảng duy nhất về cách biểu đạt. Từ đó phái sinh ra các phương ngữ tùy theo từng nơi chốn. Các phương ngữ đó là những thổ ngữ địa phương hơn là những ngôn ngữ khác biệt. Phải chăng ngôn ngữ mẹ là cái ngôn ngữ *ddös pönddik*^[1] của Truyền thuyết, được nói thời kỳ còn ở biên? Người Tây Nguyên cho là như vậy. Chúng ta chỉ có thể có những giả thuyết. Song vẫn có một quan hệ họ hàng giữa các phương ngữ Tây Nguyên, họ hàng về âm thanh, từ vựng, cấu trúc, cách biểu đạt.

Bảng đối chiếu sau đây rất đáng chú ý về mặt này (xem bảng I) Nó gồm các từ thông thường thuộc các lĩnh vực khác nhau. Đôi khi cách thức ghi từ che lấp một sự giống nhau về âm mà tai nghe có thể nhận ra.

Bảng I

Pháp Biat Stiêng Bana Mạ Srê Raglay Noang Giarai Êđê

Cá ka ka ka ka ka kan kan akan kan
Ngựa cheh pese öxeh aseh aseh alang alang aseh aseh
Gấu kao kou xögau jirkao jirkao krih krih jögau k gao
Chim chium xem sim sim chim chim chim chim
Bay m par par par par par par par par phiör
Đồng kong kong kong kong kong kong kong kong kong
Võ chah pöchah böchah böchah böchah böchah pöchah m chah
Mẹ me me me me me ma ma ami ami
Thần Brah Yang Brah Yang Yang Yang Yang Yang Yang Yang

Những tên riêng của người, giống nhau ở nhiều tộc người, dù họ ở rất xa nhau, càng xác định sự thống nhất cội nguồn đó.

Việc xem xét từ vựng cho phép ta nhận ra, trên một nền tảng dường như là chung, những ảnh hưởng từ bên ngoài đến nhóm ngôn ngữ, một phía là từ người Khome, phía khác từ người Chăm. "Ông chủ" trong tiếng Bana là *gru*, trong tiếng Srê là *pogru*; đây chỉ là cách nói khác của *kru* trong tiếng Campuchia (đến lượt nó lại gần với *guru* của tiếng sanscrit). "Chim", Bana là *xem*, Srê là *sim*, Êđê là *chim*, Chăm là *chim*. "Bao", Chăm và Mã Lai là *sarun*, Srê là *sömprung*. "Cày", Srê là *ngal*, Chăm là *lanal*, Mã Lai là *tangala*. "Người", Srê là *bönus*, Chăm là *man*, Sanscrit là *manus*.

Các phương ngữ Tây Nguyên được xếp vào nhóm các ngôn ngữ Indônêdiêng, trong đó có cả tiếng Java, Mã Lai. Chúng tôi cũng được nghe nói đến một phương ngữ, rất gần với tiếng Bana, được nói ở các đảo Nicobar.

Tiểu nhóm các phương ngữ Tây Nguyên cho phép ta nhận ra ở đây một sự thống nhất trong các sự khác nhau của chúng. Các phương ngữ này có tính chất chung là dính kết và đa âm. Quả là một số lớn từ là đa âm, nhưng có những từ hai và ba âm, những từ gồm có một gốc và những phụ tố, cũng có những từ không thể tách rời. Sự phong phú về âm khiến mọi việc phiên âm đều khó khăn; dường như không bao giờ có thể tìm ra đủ các nguyên âm trong chữ cái của chúng ta để ghi lại một cách thỏa đáng. Thay vì làm cho các chữ cái la-tinh mang nặng thêm các ký hiệu quá nhiều và xòm xoàm, gần đây người ta đã thỏa thuận chỉ dùng các ký hiệu phổ thông

và thông dụng, đủ để viết các từ trái ngược nhau. Ở đây chúng tôi đã dùng cách latin hóa đó để phiên âm các phương ngữ Tây Nguyên.

Không có giọng; ngữ điệu của giọng nói là tùy theo từng người và tương ứng với cả câu, giống như trong các ngôn ngữ châu Âu.

Tư duy Tây Nguyên là tư duy viễn đông; điều đó biểu hiện trong ngôn ngữ bằng tình trạng rất phong phú của các từ ngữ cụ thể, đặc biệt các từ ngữ nói về các hoạt động thường ngày, việc trồng trọt, các kỹ thuật, nhiều đến mức làm rối trí những người học các phương ngữ, và khiến cho diễn từ đạt đến một sự chuẩn xác đáng kinh ngạc. Với một từ "mang" duy nhất trong tiếng Pháp, người Tây Nguyên có đến một chục từ ngữ tùy theo chỗ ta mang bằng tay, trên vai, một mình hay cùng nhiều người khác, v.v. Và lắm khi ta phải dịch mỗi một từ ngữ đó bằng cả một câu nói vòng dài.

Các từ đa âm thường là các từ ghép. Cách cấu tạo chúng tuân theo những quy luật cố định, cho phép ta khi cần có thể tạo nên những từ mới nếu ta muốn làm cho ngôn ngữ được phong phú, chẳng hạn để du nhập một từ vựng khoa học mới. Các quy luật đó là chung cho các phương ngữ khác nhau. Hiện tượng này có thể thấy trong các ví dụ sau đây được chọn trong hai phương ngữ cổ tình xa nhau:

Trong tiếng Bana, *dar* có nghĩa là "một vòng"; thêm tiền tố *pō*, trở thành *pōdar*: "vây bọc lại"; trong tiếng Srê *dar* và *pōdar* cũng có nghĩa hết như vậy. Trong tiếng Bana, *pō* hay *tō*, đứng trước một động từ hành động có nghĩa là "làm cho"; như vậy ta có *gan* (đi qua) và *pōgan* (đưa qua); *kram* (nhúng) và *pōkram* (ném [xuống nước]); *mut* (vào) và *tōmut* (đưa vào). Trong tiếng Srê cũng như vậy, chỉ có điều tiền tố có nghĩa là "làm cho" luôn là *tō* (đôi khi là *tōn* hay *tōr* do luật hài âm): *gan* (đi qua) và *tōgan* (đưa qua), *nyhōp* (nhúng) và *tōnyhop* (ném [xuống nước]); *mut* (vào) và *tōmut* (đưa vào). Trong tiếng Giarai, người ta cũng nói *gan* và *pōgan*; *kram* và *pōkram*; *mut* và *pōmut*.

Cách đo, giống nhau ở tất cả các tộc người, cho ta những khái niệm dân tộc học quý báu. Người Tây Nguyên không biết đến trọng lượng; họ chỉ tính các độ dài, các dung lượng, là những đơn vị đo lường duy nhất dùng trong trao đổi. ngay cả một con trâu cũng được tính theo độ dài bộ sừng của nó. Các đơn vị đo độ dài tương quan với cơ thể con người: từ bề ngang ngón tay cho đến sải tay, có không ít hơn

mười lăm đơn vị "chính xác" được thông dụng (bàn tay, gang tay, khuỷu tay... và tất cả các đơn vị chia nhỏ của chúng).

Cách đo thời gian tương ứng với vị trí của mặt trời để tính các giờ ban ngày, với tiếng gà gáy để tính các giờ trong đêm, với hình thù mặt trăng để tính các ngày trong tháng.

Khoảng cách được tính bằng thời gian phải đi: làng ấy cách đây ba "đêm" đi, nghĩa là cách bốn ngày đường, vì người ta phải ngủ đường ba đêm.

Điều này đưa chúng ta đến chỗ nghiên cứu lối đánh số của người Tây Nguyên. Ta sẽ nhận thấy những sự khác nhau, nhiều lúc có vẻ không dung hòa được (xem bảng II).

Bảng II

Biat Stiêng Bana Mạ Srê Raglay Noang Giarai Êđê Chàm

- 1 muoi mui ming dul dul sa sa sa sa sa
- 2 bar bar bar bar bar dua dua dua dũa dua
- 3 pe pe peng pe pe klô klao klao tlaio klau
- 4 puon puon puôn puôn puon pa pa pa pa pak
- 5 pram pram pödäm pram pram lömü lömü rōma ema limō
- 6 prau prau tödröu prô prau lönam lönam nam nam nam
- 7 pah pöh töpöh poh poh tōjuh tōjuh tōjuh kjuh tjuh
- 8 pham p ham töhngam pham pham lapan dölpan sapan epan dalapan
- 9 chin sienh töxin sin sin salapan salapan duaröpan doapan salapan
- 10 djät djimat jät jät jät söpluh sôplu pluh pluh pluh
- 1000 r bau diban röbau röbu röbu r tu r tu röbao etuh ribau

Bảng III

Pháp Biat Stiêng Bana Mạ Srê Raglay Noang Giarai Êđê (Chàm)

một muoi mui ming dul dul sa sa sa sa sa nước dak dak dak daa daa ya ya ia
lửa ugn ugn unh pui ous pui pui apui pui apuei
thóc ba ba ba koe koe bödae pöde
lúa phe p hey phe phe phe brah brah breh braeh
com piang poi - por piöng piang por sei sei ase êsei

trống gor s ngõr xõgor hõgõr (I) sõngõr sõngõr sõgõr sõgõr hagõr hgõr hagõr
chiêng tchign cheng xar (I) cing cing car sar car ching ching cin
lợn chõr sur nhung sur sur un (I) bui bui un un
gà mái iar ir ir ir iar mönu (I) mönu mönu mönu m nu
vào lap lap mut mut mut tama tama mut eran
nuôi chiam tchim xiem siam siam rong (I) siam siam rong chiem rong ciam
mua r wat ruõt ruõt roat blei (I) roat roat ble bley

(I) Hai hình thức được sử dụng khác nhau

Bảng này cho thấy rõ có hai tiểu nhóm ngôn ngữ mà chúng ta có thể ngỡ là không thể quy làm một nếu chúng ta không biết mối quan hệ họ hàng gần gũi giữa các phương ngữ. Chúng ta còn nhận thấy một sự đồng nhất về cách biểu đạt trong mỗi tiểu nhóm: một bên là các phương ngữ Biat, Stiêng, Bana, Mạ, Srê; bên kia là các phương ngữ Raglay, Noang, Giarai, Êđê. Trên bảng, nhóm bên trái đã chịu ảnh hưởng Khome càng rõ hơn khi ta càng đi về phía trái. Các phương ngữ ở phía phải, nhất là tiếng Raglay và Noang, chịu ảnh hưởng Chăm^[2]. Mọi việc diễn ra cứ như một cái gốc nguyên thủy chung cho các phương ngữ Tây Nguyên đã được đổi khác đi tùy thuộc vào nơi về sau mỗi tộc người cư trú và theo những "tuyến năng lượng" của các dân tộc láng giềng phát triển hơn do đó gây ảnh hưởng, như những người Khome hay Chăm.

Tiếp tục phân tích các phương ngữ, bây giờ chúng ta lập một bảng (xem bảng III) cố ý chọn các từ rất thông dụng. Những sự khác nhau mới lại nổi lên, buộc ta phải phân chia thành những tiểu nhóm nữa. Vấn đề các phương ngữ này đặt ra rất phức tạp; chúng ta không tìm cách rút gọn chúng đi, mà là khoanh vùng chúng lại. Những sự khác nhau là gì? Đôi khi chỉ là một vấn đề về nguyên âm, cái khung cốt các phụ âm đều giống nhau: như, "gạo" tiếng Raglay là *brah* và tiếng Giarai là *breh*; "gà mái" tiếng Srê là *iar*, tiếng Bana và Stiêng là *ir*. Hiện tượng này rất thường gặp; nó diễn ra thậm chí bên trong tộc người ở đó ta có thể nhận thấy các nguyên âm thay đổi từ làng này qua làng khác. Như ở vùng Srê, trong khi ở làng này nói *â* (a đóng) thì ở làng bên cạnh chỉ cách một giờ đi đường lại nói *õ*. Ta cũng nhận thấy có sự chuyển động của các phụ âm, thường theo những quy luật

cổ định; như thóc trong tiếng Raglay là *bödae*, *pöde* trong tiếng Giarai; thường chuyển từ âm gió sang âm bật hơi: *xögör* (Bana), *sögör* (Srê), *högör* (Bana), *hagör* (Giarai), *hgör* (Êđê). Hai hình thức *xögör* và *högör* dùng trong tiếng Bana, cái đầu gần với nhóm Srê, cái sau gần với nhóm Êđê. Một số phụ âm rơi ra, một số tiền tố thêm vào, nhưng cái gốc vẫn nguyên.

Tuy nhiên còn có những hình thức không thể rút chung lại, như *ous* và *pui* (lửa). Ta có thể kết luận là có một sự du nhập từ bên ngoài, một phía là Khome, phía kia là Chăm; nhưng người Tây Nguyên, trước khi một số người này Khome hóa, một số người khác Chăm hóa, tất đã phải biết lửa. Có thể một hình thức xưa đã bị mất đi. Vấn đề vẫn còn nguyên vẹn.

Nghiên cứu Bảng III, ta nhận thấy lần này có ba nhóm ngôn ngữ (do nhóm từ Biat đến Srê được chia đôi ra): tiểu nhóm 1, gồm các phương ngữ Biat, Stiêng, Bana; tiểu nhóm 2, gồm các phương ngữ Mạ và Srê; nhóm 3, gồm các phương ngữ Raglay, Noang, Giarai và Êđê. Bên trong mỗi nhóm, ta còn có thể phân biệt ra những mối họ hàng gần nhau hơn: Biat và Stiêng, Raglay và Noang, Giarai và Êđê. Nhiều phương ngữ có những hình thức lạ đến từ tiểu nhóm bên cạnh: "lửa" trong tiếng Mạ là *pui*, khiến nó giống với tiểu nhóm 3; "chiêng" trong tiếng Bana là *cheng* hay *xar*, hình thức sau giống với tiểu nhóm 3. *Mut* (vào) là một hình thức thấy có ở mỗi tiểu nhóm, ít nhất là trong một phương ngữ. Chứng tỏ trong khoa học nhân văn, không có những định luật chặt chẽ.

Chúng ta thấy có hai hình thức song song được sử dụng trong một phương ngữ, ấy là do hiện tượng có hai nguồn ảnh hưởng. Phương ngữ Srê đặc biệt phong phú những hình thức đôi như vậy (*sur* và *un*, *iar* và *mönu*,...), một cái giống với tiểu nhóm 1, cái kia giống với tiểu nhóm 3. Điều này tạo cho tiếng Srê một vị trí ưu tiên, trung gian giữa hai nhóm phương ngữ, và làm cho nó trở thành "hiện trường ngôn ngữ" nơi gặp gỡ và cân bằng các ảnh hưởng, và chẳng điều đó có tương quan với vị trí địa lý của những người Tây Nguyên nói tiếng Srê. Có thể điều đó cất nghĩa vì sao phương ngữ Koho được nhiều tộc người khác hiểu trong khi người Koho không hiểu một phương ngữ nào khác. Đây là tính chất chung của tất cả các dân tộc có ngôn ngữ được hiểu ở nước ngoài và, do đó, chẳng hề cố gắng học một ngôn ngữ khác.

Sau khi đã nhìn tổng quát về cộng đồng các phương ngữ và phân tích những sự khác nhau giữa chúng, có thể đi đến ý tưởng tổng hợp sau đây: các tộc người gần nhau về mặt địa lý thì nói các phương ngữ gần nhau, những tộc người xa nhau về địa lý đôi khi lại xếp trong cùng một tiểu nhóm ngôn ngữ (Raglay và Êđê chẳng hạn), các vách ngăn giữa các tiểu nhóm đặc biệt không phân định ranh giới cho các loại hạng nhất thiết xa lạ với nhau. Các tiểu nhóm ấy không phải là một ngôn ngữ nguyên gốc. Do đó, dường như có thể giả định sự tồn tại của một ngôn ngữ nguyên gốc chung cho tất cả các tộc người. Đến đây ta gặp lại kết luận của nghiên cứu chủ yếu mang tính dân tộc học đã làm trên kia. Cách cắt nghĩa theo truyền thống của người Tây Nguyên về "cội nguồn chung" của họ, như vậy là hoàn toàn có thể chấp nhận.

Các dòng chảy con người

Trong khi hát kể các truyền thuyết truyền thống, các truyện kể cổ xưa, người Tây Nguyên hình dung tổ tiên của họ là những nhà du hành vĩ đại. Vì những lý do gia đình, vì một mối quan hệ hôn nhân với một "người con trai của lục địa", họ rời bỏ quê hương ở phía "mặt trời mọc", băng qua biển cả và đi đến "xứ sở phía mặt trời lặn". Bao nhiêu bài ca đã ám chỉ đến cuộc vượt biển ấy! Như vậy tình trạng ở biển của họ đã khiến thuở ấy họ đã phải làm như vậy. Trước khi biết người Chăm, họ hẳn đã từng sử dụng chiếc thuyền độc mộc để đi lại ven biển và cả biển xa, nơi họ gặp cá voi.

Rồi đến cuộc di cư lớn để đến chiếm vùng lục địa là Đông Dương ngày nay. Dường như trong nhiều thế kỷ, đã có những cuộc chuyển động quan trọng tiến sâu dần vào nội địa, lên chiếm vùng núi, vượt qua núi để đến cư trú trên những cao nguyên nằm ở phía bên kia, đi xuống khai phá những thung lũng màu mỡ. Việc định cư, trên một vùng đất riêng, của các nhóm sẽ trở thành những tộc người mang tính cách riêng, không chỉ diễn ra trong thời gian một thế hệ; đây là dịp của những cuộc chuyển cư liên tục, thử nghiệm, thiên di, quay trở lại. Một khi các tộc người đã định cư, các cuộc di cư không vì thế mà ngừng lại, song qui mô nhỏ hơn; các cuộc đan chéo trộn lẫn các nhóm vào nhau và là nguồn gốc của các tộc người nhỏ "kiểu hỗn hợp" mà ta có một ví dụ ở người Noup mang tính chất của nhiều tộc người láng giềng. Ở ranh giới địa lý của một tộc người, ta thấy có những nhóm làng mang

dáng vẻ trung gian.

Một tộc người đã định cư, những nhóm nhỏ người, bên trong tộc người đó vẫn còn đi tìm một vùng đất để trồng trọt, điều đó đòi hỏi nhiều chuyến động trước khi đứng lại tại chỗ. Cư dân vùng Drong-Klong, phía nam Đà Lạt, di cư về hướng nam để tìm những vùng ruộng tốt hơn và lập nên năm làng Drong cách nơi xuất phát của họ sáu mươi cây số. Một truyền thuyết kể lại cuộc di cư này theo cách huyền thoại và thơ mộng. Rồi các thành viên của những làng Drong này, trở nên quá đông, đất có thể làm ruộng nước không còn đủ, lại di cư tiếp về phương nam để tìm đất làm rẫy. Để làm việc đó, họ vượt qua vòng núi và đổ xuống trên một cao nguyên. Hiện nay họ làm thành một tiểu nhóm người Srê gọi là Rölöm.

Các tộc người chỉ làm rẫy di chuyển trong một chu vi nào đó trong năm, mười hay mười lăm năm, để tìm đất mới khai phá và trồng trọt; như người Mạ và người Raglay. Các bản đồ những vùng ấy cứ năm này sang năm khác lại sai đi: các làng thay đổi; các con đường đổi khác, những con đường mới được vạch ra, những con đường cũ bị xóa đi. Tùy theo chỗ các tộc người làm rẫy hay làm ruộng ở chỗ bằng mà các làng thành ra phân tán hay cụm lại.

Các tộc người đã định cư trong xứ sở như vậy không vì thế mà trở thành cô lập hẳn với nhau. Có những dòng chảy theo mùa - các cuộc du hành theo đúng hạn hay bất ngờ - đi thăm viếng bè bạn, cưới xin - tiếp tục trộn lẫn và nhào trộn các dân tộc này.

Dưới nền đô hộ của người Việt, mỗi năm một lần người Tây Nguyên đi xuống biển, vùng duyên hải. Đây là dịp đi đóng thuế; họ nhân thể mua bán. Đến mùa khô, vụ thu hoạch xong, mọi người, gùi đeo trên lưng, lên đường, cả gia đình, đàn ông, đàn bà, trẻ con. Họ đi đến vùng người Mạ, người Srê, người Raglay... Họ mang theo những tấm chăn, da thú vật, heo, mà họ sẽ đổi lấy quần áo, muối, ché. Họ đi theo những con đường truyền thống xuyên qua vùng Tây Nguyên từ Tây-Bắc xuống Đông-Nam, vượt qua núi, men theo các đỉnh, đổ xuống đồng bằng và cuối cùng đến Phan Thiết, hoặc Phan Rang, hoặc Nha Trang, ở xứ Việt. Đây là những con đường lớn của một thời, "con đường của các thủ lĩnh", *gung Bōjai* (đường đi Phan Thiết), *gung Phōri* (đường Phan Rí).

Các cuộc du hành dài có khi kéo đến nhiều tuần, vì mang nặng, ấy là những dịp vui

thú, mà những người Tây Nguyên ngày nay kể lại một cách thích thú, thậm chí, trao đổi với các tộc người gặp dọc đường. Ta có thể hình dung phần nào không khí hồi bấy giờ, qua những câu chuyện kể truyền thuyết ca ngợi các cuộc du hành ngày xưa đó.

Như bài thơ Mạ sau đây, cũng rất phổ biến ở vùng người Srê:

"Thuở bấy giờ những người láng giềng của chúng ta, các thủ lĩnh Campuchia và các thủ lĩnh Lào tranh giành quyền lực với nhau. Họ ganh đua nhau xem ai giàu hơn ai, về chiêng về trống; họ đối xử bạo ngược với những người nghèo.

"Sörli và Sun rời làng - ở tít tận phía Đông-Bắc xứ người Mạ - đi xuống phía ven biển. Họ ăn mặc rất đẹp. Họ mang theo bao nhiêu thứ đẹp để đổi lấy muối và cá của người Việt; họ mang nào gỗ thông, nào ngà voi, nào tấm chắn, tất cả đều là hàng hóa có nhiều giá trị; họ dắt theo một con dê to. Trên đường đi về phía biển, họ đi qua những làng ở đó đàn ông, đàn bà đi theo họ, mang theo những gùi gạo, những tấm chắn do họ dệt. Đoàn người lúc đầu còn ít cứ qua mỗi làng gặp trên con đường Phōri lại đông dần lên.

"Họ đi đến con suối có "nước biết đánh nhạc", một ngọn thác nơi nước rớt lên một mảnh tre vang lên âm thanh giống như mboat^[3], nghe hay đến nỗi mọi người đi qua đều dừng lại, mê mẩn vì tiếng nhạc của nước. Plöm, thủ lĩnh làng Kon-Yaê, Tom, thủ lĩnh làng Kon-Tach, đi trước; họ đập vỡ nhạc nước ở ngọn thác du dương, thác Löyang Kōjong; họ làm bắn nước khiến đến ngày nay nước không còn hát nữa. Đoàn người đi theo họ, sau khi đã dừng lại qua đêm ở đó.

"Cuộc đi rất vui, rất nhiều phụ nữ đi mua đồ trang sức. Những người trai trẻ đùa giỡn với họ. Một nàng nói với Sörli:

- Nếu anh muốn chúng ta sống với nhau, thì đến "chợ lớn" anh tìm cho em một chiếc váy thật rộng, em rất thích một chiếc váy như thế; một tấm chắn thêu, em thích lắm; một tấm chắn màu xanh, rồi lụa nữa, em sẽ mừng lắm.

- Vậy thì chúng ta cùng đi, Sörli trả lời. Khi trở về nhà, em sẽ làm việc ở nhà anh, em sẽ nuôi heo và heo sẽ béo lên; chúng ta sẽ mua thêm nhiều heo nữa ở làng Kon-Hin, làng Bösrê, làng Kōyan, ơi em gái của anh. Ta đi cùng em, cô em gái nhỏ, ta đi xuống biển, và ta mặc áo quần thật đẹp vì em. Ta sẽ cúng thần, ơi em; ta rưới

máu gà máu dê trên mặt đất. Trong ba tháng nữa, sẽ là lúc chúng ta đang cùng nhau làm ruộng, ới em gái, trong bốn tháng nữa chúng ta đã xong. Trong chín tháng nữa chúng ta sẽ làm một căn nhà sàn cho hai ta, ới em, trong mười tháng nữa chúng ta sẽ sống ở đấy cùng nhau, ới em gái.

- Anh hãy đi trước để chuẩn bị mọi thứ; em là con gái, em đi sau, và gùi của em rất nặng. Em là em gái của anh, em mang nồi cám đun nuôi con lợn trên đường để anh đem bán ở chợ. Anh hãy đi tìm dây rìng để trói con lợn đi, tìm những dây mây thật đẹp, những dây leo thật chắc.

- Ta sắp đến nơi rồi đây, ới em. Chúng ta sẽ ngủ lại đây đêm nay, chúng ta sẽ ngủ bên bờ nước, ới em.

"Đến chợ, họ mua đủ mọi thứ cần thiết; họ mua bát, cúc áo mạ vàng, quần áo đẹp.

Đêm trở về đã đến: "Chẳng còn bao đêm nữa, ới em; bây giờ là lúc phải trở về.

Hãy mang gùi lên và trở về, ới em. Ta nhớ mẹ ta, ở trên kia; ta muốn thấy em gái ta ở quê. Hãy trở về nhà, nơi ta sẽ đón em, ới em gái".

Người Tây Nguyên mới biết đến bạc, tiền trong thời gian gần đây. Ngày xưa, ngay cả thuế cũng được đóng bằng hiện vật (da súc vật, lợn, v.v.) Mọi việc mua bán, ngay đến hiện nay vẫn vậy, đều tiến hành bằng trao đổi.

Mùa khô, giữa vụ thu hoạch và thời kỳ đốt rẫy, là thời gian lý tưởng cho các cuộc du hành, đi xuống vùng duyên hải hàng năm, những cuộc đi liên miên đến các tộc người khác để đổi chác. Ngày xưa người Tây Nguyên, được tự do hơn, tìm cách sản xuất thừa: họ có thời gian và phương tiện. Bằng cách đó họ kiếm được những sản phẩm mà họ thiếu. Họ đi lại tự do, trao đổi những gì họ muốn, ở nơi họ muốn. Việc mua bán diễn ra vui vẻ, thuận hòa.

Các tộc người giàu thóc gạo cố sản xuất thừa để đem đến vùng người Mạ đổi lấy những tấm chăn và quần áo vải bông; ngà voi, ché, chiêng thì đổi tận bên

Cămpuchia. Những tộc người không làm ra được đủ lúa ăn thì lại có một thứ công nghệ nào đó cho phép họ đem sản phẩm ấy đổi lấy ngũ cốc, hoặc những người làm ruộng tìm đến chỗ họ, hoặc chính họ mang hàng đến đến đổi lấy gạo tại chỗ. Đôi khi cả hai phía đều ngày càng giàu có khá giả lên. Ngày nay, trong các nhà giàu, ta còn thấy những chiếc chiêng cổ rất quý, nguyên gốc Cămpuchia hay Lào, là bằng chứng của những cuộc trao đổi thời phồn thịnh ấy.

Các cuộc đi lại mua bán ấy có khi cũng là dịp cho các cuộc hôn nhân. Nói chung, người Tây Nguyên lấy nhau trong tộc người của mình, thông thường ngay trong làng mình. Nhưng cũng có khi họ đi tìm vợ ở một tộc người bên cạnh, ở lại luôn phía vợ hay đưa vợ về làng mình, tùy theo tập tục của chế độ mẫu hệ; nhưng những cuộc hôn nhân với người nước ngoài - da vàng hay da trắng - rất hiếm và bị coi là hôn nhân không tương xứng. Các cuộc hôn nhân giữa những người khác tộc đó tuân theo những sự gần gũi nhau vốn có giữa tộc người này và tộc người nọ, chẳng hạn giữa người Mạ và người Srê, người Srê và người Noang.

*

Các nhân tố địa lý, chính trị, dân tộc học, đã vẽ nên trên bản đồ Tây Nguyên những con đường thông thương lớn, cũng đồng thời là những tuyến ảnh hưởng. Các con sông, phụ lưu của sông Mê Kông nối liền người Mạ, người Stiêng, người Bana, toàn bộ vùng Tây-Bắc cao nguyên với Campuchia và Lào, những con đường ở đó việc buôn bán rất sôi nổi, bằng thuyền độc mộc có thể chở đến hai trăm kilô. Đây là những con đường lớn, *gung bôtau* như cách gọi của người Srê ngày xưa, xuyên qua cả xứ sở rừng núi từ Tây-Nam đến Tây-Bắc, những con đường của người Mạ dùng voi để chở hàng, đường của người Srê đi về phía Blao hay Đà Lạt, đường của người Raglay đi đến vùng người Noang, đường của người Bana đi đến vùng người Xơđăng, hầu như bao giờ cũng song song với các dãy núi. Đây là những "con đường muối" của người Tây Nguyên đổ xuống phía Đông-Nam đến bờ biển Trung bộ, người Bana xuống Qui Nhơn, người Noang xuống Phan Rang, người Mạ, người Srê, người Raglay xuống Phan Rang và Phan Thiết.

Trên những con đường thông thương lớn đó diễn ra việc buôn bán trao đổi; chúng tạo nên những cuộc tiếp xúc và định hướng các ảnh hưởng. Chúng tạo cho một số tộc người những vị trí-chìa khóa, như làm cho tộc người Mạ trở thành một cánh cửa mở về hướng Campuchia, người Raglay thành một cánh cửa quay, vừa là nơi đi qua của người Noup và người Noang ở vùng Đông-Bắc vừa là cánh cửa mở xuống vùng duyên hải Đông-Nam. Chúng cũng khiến cho người Raglay trở thành những người trung gian giữa cư dân trong nội địa với người Chăm, rồi với người Việt.

Ngày nay vẫn còn dấu vết của cái ngã tư con người đó: ở một làng nhỏ dường như mất hút trên những ngọn đồi khô cằn, làng Yabö, có một gia đình mang dòng máu trộn lẫn từ nguồn gốc, một phần Mạ, một phần Srê. Chỉ trong một căn nhà sàn, ta có thể nghe nói cả tiếng Mạ, tiếng Srê lẫn tiếng Raglay.

Do những điểm gặp gỡ tạo nên bởi các con đường lớn ấy, người Tây Nguyên đã trộn lẫn vào nhau, hoặc bằng cách đến cư trú trong một nhóm bên cạnh - điều khiến cho những nét đặc trưng của mỗi tộc người bị che lấp đi - hoặc bằng những tiếp xúc lặp đi lặp lại khiến không có tộc người nào không được biết đến. Những tộc người hay đi du hành nhiều nhất biết phương ngữ của các tộc người được xích lại gần, và do đó, cả phong tục tập quán của họ. Một khi đã biết nhau, họ thán phục nhau, phán xét nhau, phê phán nhau: người Mạ thông cảm với người Srê hơn; họ cần thiết lẫn cho nhau. Người Êđê nhìn người Srê như những kẻ hạ đẳng đáng khinh, người Srê đến lượt mình lại xem những người Cil khốn khổ như loại người hạng bét, và người Cil, chẳng chút tự tôn, sẵn sàng chấp nhận. Các ngọn núi dốc đứng khô cằn của họ chẳng phải không làm phai nhạt tính cách của họ.

*

Người Tây Nguyên ngày xưa là vậy đó, những nhà du hành lớn, nhưng không phải là người du cư. Ngày nay không còn như thế nữa. Các biến cố chính trị, các cuộc chiến tranh khiến các con đường không còn an toàn; những sự gò bó của chế độ thuộc địa khiến các khối người trở thành bất động. Ở một vùng, người Tây Nguyên không dám phiêu lưu quá xa; ngoài ra họ chẳng còn có thì giờ rong ruổi trên đường. Kết quả là tình trạng nghèo khổ và một sự suy thoái nhất định.

Các cuộc du hành ngày nay bị hạn chế về nhịp độ và tầm đường. Thời kỳ được lựa chọn luôn là mùa khô, sau vụ thu hoạch; nhưng người ta đã bỏ các con đường lớn. Người ta không còn đi về phía duyên hải, mà là về các tỉnh lỵ trong nội địa nơi người Việt đã đến và độc quyền buôn bán. Người Srê chẳng hạn, chỉ còn thấy người Mạ đến chỗ mình mang theo những tấm chăn để đổi lấy gạo, hay người Raglay bán những loại dược thảo đổi lấy gạo mà họ cũng thiếu. Chính người Srê cũng ít đi ra khỏi xứ, nếu không phải là đi mua một con trâu ở nơi người Mạ gần

nhất, hay những sản phẩm tre đan nơi người Rölöm, cần thiết cho công việc tối thiểu hàng ngày.

Chẳng phải vô cơ nếu ta kết luận rằng, trong lĩnh vực này, người Tây Nguyên chẳng được lợi lộc gì với sự thay đổi nền thống trị, làn sóng châu Âu đã đẩy lùi sự đi lại, làm khô cạn các dòng trao đổi và làm thụt lùi sự phồn vinh ngày xưa.

[1] Ddũr pũnddik là từ Srê dùng để chỉ ngôn ngữ thiêng, bí hiểm, cổ xưa, dùng để hát các truyền thuyết, ngôn ngữ huyền bí ngày nay ít ai hiểu, nhưng lại chung cho tất cả có tộc người. Hiện tượng này cũng thấy ở người Chăm, cũng như ở hầu hết những người malayo-pôlynêdiêng.

[2] Người Bih, ở Đông-Nam Daklak, là một tộc người nói tiếng Chăm.

[3] Một thứ nhạc cụ.

PHẦN IV

Diện mạo Tây Nguyên

Khi người Xơđăng ra trận - Người Xơđăng là một dân tộc thợ rèn. Xứ sở của họ, có những dải núi cổ, giàu mỏ sắt. Khi công việc nương rẫy đã xong, hơn sáu mươi làng lo đi khai thác quặng, nấu luyện, rèn, và đưa đi bán dưới dạng rìu, cuốc, xà-gạc, dao, dáo và kiếm. Dù họ đã cung cấp khá nhiều các thứ ấy cho những người láng giềng, họ vẫn còn có thể xuất khẩu số lượng lớn nếu họ không thiếu công cụ và phương pháp để xuất khẩu. Một cái bệ gồm hai ống lớn, trong đó chuyển động những pít-tông làm bằng da nai, một tảng đá hoa cương làm đe và một hòn đá làm búa là tất cả đồ lễ trong nhà máy của họ. Người Xơđăng không dệt vải; nghề rèn chiếm hết thời gian rảnh rỗi của họ và cung cấp cho họ mọi thứ cần thiết, bằng con đường trao đổi.

Khi một làng muốn tấn công một làng khác, họ không bao giờ lên đường mà không bó xem chiến dịch có thành công hay không. Họ chẳng thiếu phương tiện để đảm

bảo việc đó. Trước khi bước ra khỏi nhà rông, họ bóí bằng một cái rễ cây rất có hiệu lực tiên tri. Một trong những người chỉ huy cuộc tấn công chặt cái rễ ra làm ba khúc mà ông ta đặt trên lưỡi kiếm của mình và sau đó để cho chúng rơi xuống từng cái một trên chiếc khiêng của ông, vừa khấn. Nếu các lát rễ quay về phía thuận lợi, đoàn quân sẽ bách thắng. Lúc ấy, những chiến binh dưng cảm nhất đứng dậy, cầu xin Thần cho một thành quả thật tốt đẹp, và trình với Thần các nguyên do của cuộc chiến. Rồi ông ra đi. Tất cả những người khác lộn xộn đi theo ông, trang bị khiên, ná, kiếm và giáo.

Ngày hôm đó, mỗi người đều đóng chiếc khố đẹp nhất, mặc áo nếu họ có, và một tấm vải nhỏ, màu trắng hay xanh mà họ vắt chéo ngang ngực làm vật trang trí. Tất cả đồ dự phòng gồm một suất gạo và thuốc hút đủ ba ngày. Các chiến binh đôi khi chia thành hai hay ba tốp và quy định một điểm tập kết. Vừa ra khỏi làng, họ vừa đi vừa lắng nghe tiếng chim. Nếu tiếng chim báo điềm lành, lại thêm không gặp chuột trên đường, nai không tác trong rừng, thế là họ đi rất hăng hái và dưng mẫn. Đôi khi họ thấy một con chim săn mồi lượn trên cao và kêu những tiếng lạnh lót: vậy là mong ước của họ được phỉ nguyện: "Đi lên, nào anh em, điều hâu kêu, ta sẽ được con mồi tốt".

Thông thường họ đi theo những con đường mòn ít ai đi nhất, e rằng kẻ thù sẽ biết được tin kịp thời và chuẩn bị đối phó. Ít khi họ dám tấn công một làng; thường là đánh bất ngờ và dựa vào bóng tối; trước hết họ muốn không để lại người chết trên chiến trường và không phải trộn lẫn nước mắt với niềm vui chiến thắng. Thông thường nhất là họ phục kích quanh một cái rẫy cô lập, kiên nhẫn chờ kẻ thù tự đến sa vào tay họ; họ sẽ vây chặt, chộp lấy, tròng dây vào cổ và kéo đi thật nhanh, vừa hò hét vui mừng và thét những lời đe dọa khủng khiếp, cứ như họ sẽ phanh thây kẻ thù ngay tức thì. Khi người sa vào ổ phục kích là đàn bà hay trẻ con, việc bắt giữ dễ dàng; nhưng nếu là những người trai tráng hay những người đã già dặn, khó lòng bắt được mà không phải đổ máu, bởi những người đó không bao giờ dễ hèn nhất quy hàng.

Các cuộc chiến tranh này tàn hại hơn nhiều khi người chiến binh quyết định đi tấn công kẻ thù ngay tại giữa làng của họ. Khi đó người đi tấn công có nhiều người hỗ trợ đi theo; tận dụng đêm tối họ tiến đến sát mục tiêu, và nếu họ có thể phá rào mà

không gây ra tiếng động, họ bỏ nhào vào các nhà, cắt cổ kẻ nào kháng cự, cả những người già mà họ sẽ chẳng lấy được chút lợi lộc gì, bắt nhiều tù binh đàn bà và trẻ con, cướp bóc mọi thứ và vội vã rút lui, sợ các xóm chung quanh có thì giờ chặn mất đường rút. Khi cuộc chiến thắng lợi, các chiến binh trở về làng, vừa hò hét, nhảy các điệu múa chiến thắng và tự hào vung kiếm tuốt trần. Ngay tức thì người ta giết một con dê để tạ Thần; rồi người ta uống cạn nhiều chén rượu cần, người ta gõ những chiếc thùng lớn, đánh trống và thổi bằng tù và sừng trâu một thứ nhạc đơn điệu, đó là điệu mừng chiến thắng (ở vùng Xơđăng).

Tuy nhiên cuộc vui ấy không trọn vẹn, bởi họ biết kẻ thù sẽ sớm xuất hiện, đang căm uất và chỉ mong báo thù; cho nên họ phải tăng cường dự phòng và cảnh giác để tránh một cuộc tập kích bất ngờ sẽ mang đến những vụ khủng bố rừng rợn.

Sự cảnh giác ấy của người Xơđăng chỉ giảm đi chút ít sau khi đã bán những người bị bắt, hay khi làng thua trận đã chuộc họ về và hòa bình đã được thỏa thuận.

Mọi cuộc chiến tranh thắng lợi đều nhất thiết kéo theo những cuộc tiệc tùng và vui chơi công cộng. Số trâu bị giết trong dịp này ngang bằng với số tù binh bắt được của kẻ thù. Cuộc lễ hội ấy được báo trước mười lăm ngày bằng tiếng trống nhịp nhàng của đám thanh niên mỗi tối, vừa nhẩy múa những điệu múa chiến đấu trong nhà rông.

Ngày hôm trước của lễ hội, các già làng họp nhau từ sáng sớm, vì phải lo việc buộc trâu; đôi người trai trẻ được phái đi tìm thứ rễ thần diệu có thể làm cho các cột lễ không thể lay chuyển. Họ ăn mặc thật đẹp và trang trọng đi làm nhiệm vụ. Mỗi con trâu được buộc vào một cây cột bằng một sợi dây dài bện bằng mây, để cho con trâu có thể chuyển động, nhẩy lên và chạy vòng bốn phía, trong một bán kính nhiều mét. Các cây cọc được trang trí bằng những tua dài tung bay; chúng được cắm vây tròn quanh một cây cột là loại cây sống, sau đó nó sẽ tiếp tục lớn lên và nhắc nhở các thế hệ sau về một cuộc lễ và một vinh quang của những người xưa. Chính ở đây người chiến binh sẽ đứng ngắm các nạn nhân của mình một ngày và một đêm trước khi hạ sát chúng. Ngay sau khi chúng vừa được cột, người ta đã tiến hành một điệu múa rước vòng quanh, theo nhịp trống và chiêng, kéo dài cho đến rạng sáng ngày hôm sau. Thỉnh thoảng người ta lại dừng lại một lúc để cất tiếng hú lớn chống lại kẻ thù đã bị đánh bại.

Trong khi đó nhiều chén rượu đã được bày ra đầy đó trên mặt đất, và những đám người quây tròn vui vẻ hút chất rượu để say người, bằng những ống hút dài. Những vị khách mời kéo đến ngay, và đám người chẳng mấy chốc đã mênh mông.

Ngày hôm sau, khi trời vừa rạng sáng, tiếng nhạc tắt đi và những người trai trẻ cầm lấy vũ khí. Các con trâu, tượng trưng cho kẻ thù chiến bại, phải gánh lấy tất cả gánh nặng của mối căm hận đối với kẻ thù và nhân cách hóa chiến bại của chúng bằng một cái chết dã man. Ngay khi có tín hiệu đầu tiên, chúng đã bị găm một trận mưa mũi tên; chúng rống lên, sùi bọt mép, nhảy vung lên hung dữ về phía những kẻ tấn công. Nhưng mỗi cú nhảy, chúng lại vấp ngã và mang thêm những vết thương mới. Tiếp sau các mũi tên, đến cây gươm; những người khéo léo nhất hướng nhát gươm của họ vào đúng kheo chân nạn nhân mà cơn điên dại khiến cho nó còn đứng được khá lâu nữa trên những đôi chân đã trật khớp và bị chặt cụt. Cuối cùng toàn thân nó chỉ còn là một vết thương và mặt đất đã đỏ lôm máu của nó, nó ngã xuống: cây giáo đâm nhát kết liễu.

Một đồng lửa lớn được đốt lên thui cháy lem nhem lớp lông; rồi con trâu được xẻ ra, chia phần, và buổi tiệc bắt đầu. Đêm đến, các vị khách trở về làng của họ, chỉ còn mơ tưởng đến chiến tranh và chiến thắng. Cũng như cuộc lễ hội đã có một đêm thức, nó cũng sẽ có một ngày hôm sau để thanh toán nốt các tàn dư của bữa tiệc. Sau các cuộc chiến đấu là các cuộc hòa giải. Để làm việc đó, những người mỗi lái khôn khéo đi đi lại lại từ bộ tộc này sang bộ tộc nọ, san bằng dần các khó khăn; cuối cùng họ đi đến được thỏa thuận và hòa hợp.

Người ta định ra một ngày để ký kết hòa ước, hòa ước phải được đảm bảo bằng một lời thề long trọng: hai làng hợp nhau trong nhà rông của bên đã bắt đầu cuộc thương thuyết và mỗi bên chọn một trong những già làng hành động thay mặt tất cả dân làng. Bên này là một người đàn ông, bên kia là một người đàn bà. Những người đại biểu làm như sau: họ dùng một con dao và tự cắt vào một ngón tay mình; máu của họ sẽ nhỏ vào một cái cốc chung và được trộn lại với nhau; khi việc hòa trộn mang ý nghĩa ấy đã được thực hiện, mỗi người uống một phần vừa đọc những lời cầu khẩn. Như vậy là cuộc liên minh đã hoàn thành. Ít ngày sau, người ta phê chuẩn hòa ước bằng cách lặp lại những nghi lễ như vậy ở nhà rông làng bên kia.

*

Đời sống người Bana - Toàn bộ vùng đất Bana đều phủ một lớp rừng liên tục và dày đặc mà chiếc rìu của người "Mọi" đã đốn dần đi, nhưng lại tái sinh và lấp lại các lỗ hổng của nó nhanh chóng và mạnh mẽ đến kỳ lạ. Ở đây không thấy có đồng bằng, trừ phía Đông-Nam và phía Tây giáp với người Rongao. Khắp nơi đều là núi, quả là không cao lắm, nhưng đan chéo nhau theo mọi hướng. Rất nhiều sông suối; một số đổ về phía đông, vùng Trung bộ; số khác đổ về phía sườn ngược lại, chảy dọc xứ đất Bana từ Bắc xuống Nam, ven vùng Xơđăng, và đổ về Mê Kông.

Đất đai vùng Bana không màu mỡ bằng vùng các tộc người chung quanh. Tuy nhiên nhiều làng gieo một thu được đến trăm; song nhiều nơi gieo một chỉ thu được mười lăm đến hai mươi. Ít khi người Bana có đủ thóc ăn cho giáp vụ. Điều này cũng còn do cách canh tác của họ. Khi họ đốn hạ một góc rừng và đốt để làm rẫy, đất đai có một sức sống mạnh mẽ có thể bù đắp được trong hai hay ba năm những nỗi cực nhọc phải bỏ ra vì công sức lao động nặng nhọc đến thế. Nhưng những công cụ họ có không cho phép họ giữ được sự màu mỡ ấy; tất cả những gì họ làm và tất cả những gì họ có thể làm là chọc tĩa hạt giống xuống đất bằng một cây gậy vót nhọn, và sau đó làm cỏ bằng một chiếc cuốc con. Đất không được xới lên kiệt đi rất nhanh. Sau ba vụ thu hoạch, nó bị bỏ và trả lại cho rừng.

Khi người Bana thiếu gạo, họ ăn các thứ lá và rễ cây trong rừng. Đàn bà lo việc đi hái lượm, và khi bà không cung cấp được đủ cho cả gia đình, thì người chồng chia xẻ công việc bực bề hàng ngày này. Thật đáng thương khi thấy những con người khốn khổ ấy bỏ cả buổi sáng đào bới đất để moi lấy mấy cái rễ cây. Họ gầy đi, xanh xao và chẳng còn sức lực; nhưng họ vẫn tìm được cách kéo dài cuộc sống, và thậm chí còn giữ được niềm vui trong những khủng hoảng mà nhiều người khác hẳn khó tránh khỏi cái chết. Mỗi năm, hai phần ba dân chúng ở trong tình trạng đó, và khi nạn đói kém lớn hơn thương lệ thì là cả dân tộc phải chịu đựng.

Sự cô lập của người Bana, ở giữa các khu rừng và núi của họ giải thích vì sao họ ít tiến bộ đến thế về nghệ thuật và ngành nghề: tất cả những gì họ biết làm, ấy là do nhu cầu và sự bó buộc dạy cho họ. Họ làm ra một cái nồi tạm dùng được để nấu cơm và vài món rau rừng; họ rèn chiếc rìu nhỏ, chiếc xà-gạc và chiếc cuốc là toàn

bộ đồ lễ làm nông của họ; cây gươm dùng để hạ sát thú rừng, và tấn công kẻ thù (... trong thế kỷ trước) và tự vệ, cũng như một con dao cán dài để làm trăm nghìn thứ vật dụng nhỏ nhỏ mà họ rất giỏi. Cây ná của họ thật đẹp, bản tên trúng đích và rất mạnh, cũng do tay họ làm ra; chiếc ống điếu dài, trang trí những đường rãnh xoi và những hình thù nhỏ nhỏ, là sản phẩm lao động khéo tay nhất của tộc người.

Phụ nữ dệt một tấm vải, màu trắng hay xanh đậm, dùng làm tấm chăn, dù thô nhưng vẫn là món hàng trao đổi chính giữa người Bana và người Xơđăng. Các làng ven bờ sông Bla làm những con thuyền nhẹ, chắc chắn và xinh xắn, khoét trong một thân cây độc mộc.

Việc buôn bán của người Bana chỉ gồm có việc trao đổi vài vật dụng tối cần thiết và giá chẳng bao nhiêu. Họ quá sợ hậu quả nợ nần và mất tự do để dăm đeo đuổi cơ hội rủi may của việc mở rộng buôn bán. Vài tấm chăn và một ít sáp ong hàng năm đến làm tổ trên các cây trong rừng của họ, họ đem trao đổi lấy sắt, muối, chén bát, ché, nồi đồng, và đôi khi những chiếc chiêng là món thêm muốn nhất của người Bana nhưng đắt đến nỗi họ chẳng mấy khi mua được món hàng ưa thích này.

Gia súc, gạo, ngô và hàng ngàn món đồ thủ công cũng nằm trong vòng trao đổi hàng ngày hạn chế của họ.

Người Bana ở thành làng từ hai mươi đến một trăm nóc nhà. Ở giữa làng là nhà rông, dễ nhận ra vì cái mái cao và đôi khi được đan rất nghệ thuật.

Nội thất của căn nhà sàn có bao nhiêu hộ thì được chia thành bấy nhiêu ngăn; người ta giành một ngăn lớn hơn các ngăn khác để đón khách. Vài chiếc ché dùng để đựng rượu là tất cả trang trí.

Ở giữa mỗi ngăn là một cái bếp để nấu nướng, buổi tối từng gia đình nằm ngủ quanh bếp lửa, trên những chiếc chiếu lát. Người chồng, người vợ và lũ trẻ mới được ưu tiên nằm ngủ quanh bếp; những người con gái đến một độ tuổi nhất định có một góc riêng. Những người trai trẻ, từ mười ba, mười bốn tuổi trở lên cho đến khi lấy vợ, chỉ ngủ ở nhà rông.

Giữa những người trong cùng một làng, nói chung có một tinh thần cộng đồng rất rõ nét. Như một nhà không bao giờ uống rượu của mình mà không mời các gia đình khác. Nếu một ai đó mổ thịt một con lợn, một con dê hay một con trâu, người ta chia thịt thành từng phần đủ cho từng người dân trong làng và phần của người chủ

không nhiều hơn phần của những người khác. Không ai bị quên trong cuộc chia phần thân ái đó và, từ đứa trẻ còn bú vú mẹ cho đến người già đáng kính nhất đều có phần bằng nhau. Con nai, con lợn rừng, con mang bắt được trong các cuộc săn cũng theo luật chia này; chỉ riêng những người thợ săn được chiếm phần hơi nhiều hơn bù cho sự mệt nhọc của họ. Người ta từng thấy một con gà mái nhỏ nhồi được chia thành bốn mươi hay năm mươi phần! Những đứa trẻ, được rèn luyện từ lâu theo tinh thần của cha anh, đã noi theo gương họ từ tuổi bé thơ. Trong các cuộc săn đuổi của chúng, khi bắt được một con rắn, một con thằn lằn hay một con chuột, ta sẽ thấy, lúc trở về, đứa lớn nhất trong bọn cắt nhỏ con vật ra thành nhiều miếng, không bao giờ vi phạm luật công bằng chặt chẽ nhất.

Những cách thức ấy, khiến ta nhớ đến lòng bác ái của những cộng đồng Cơ đốc giáo đầu tiên, càng làm tăng thêm các mối quan hệ huyết thống vốn đã liên kết hầu hết các gia đình trong một làng. Các tộc người láng giềng cũng tuân theo phong tục đó, nhưng không chặt chẽ bằng.

*

Kết ước liên minh ở người Rongao - Kết nghĩa bạn bè là hình thức liên minh đơn giản và phổ biến nhất ở vùng người Rongao. Gần như không bao giờ thấy một người Rongao nào đó mà lại không có nhiều người bạn hay *pô*. Loại giao ước này được thiết lập chỉ bằng một tiếng ừ hay không; nó thậm chí là một trong những điều kiện cần thiết trong việc buôn bán trao đổi ở một xứ sở không hề biết đến quán xá, trạm khách cho những người đi đường, và ở nơi mà nơi mỗi làng, *plei*, là một thứ nước cộng hòa khép kín mà người lạ không được bước vào nếu không nói đúng mật hiệu. Tên người bạn sẽ là mật khẩu duy nhất để cánh cổng ngăn mở ra cho anh ta.

Ở vùng Bana, Rongao, Giarai, nó được gọi là *Krao pô* ("tên là bạn"). Khi đã kết nghĩa bạn bè đơn giản, những người bạn không thể sử dụng bạo lực với nhau nếu không có duyên cớ là một sự xúc phạm cá nhân. Sự kết nghĩa này không chỉ gắn với người được gọi là *pô* mà cả với vợ anh ta, chị ta cũng được gọi như vậy, với cha mẹ và các con của anh ta. Những sự ràng buộc không đi xa hơn nữa. Khi một

cuộc hôn nhân liên kết hai làng với nhau, hai làng trở thành đồng minh; họ không được có hành động chiến tranh nào với nhau, nếu không thì những mối liên kết sẽ không thành. Tuy nhiên vẫn cho phép có chuyện phạt vạ giữa các gia đình không có quan hệ hôn nhân nói trên. Việc kết nghĩa bạn bè không có tác động gì đến cộng đồng còn lại; đây là một hành vi thuần túy cá nhân.

Việc kết nghĩa krao pô đặc biệt cho phép người ta coi nhau như anh em; sau cuộc kết nghĩa đó, người ta trở thành một gia đình chung, được coi như người trong nhà, được hưởng phần cơm của mình và được nhận một chiếc chiếu để nghỉ. Đó là phần lợi được những người du khách rất quý trọng.

Để kết nghĩa bạn bè, cần có những người làm mối, hay nói theo cách địa phương, "một con đường", giống hệt như trong chuyện cưới xin. Về chi phí, thường chỉ là một con gà con và một ché rượu; nhưng bố mẹ và bạn bè thường góp thêm phần rượu của mình. Khi mọi chuẩn bị cho nghi lễ đã xong, những người làm mối đưa cần rượu cho từng người bạn, rồi ngồi yên trong khi hai người bạn đọc lời khấn sau đây:

"Txu! xin hãy nhận rượu và gà của cả hai chúng tôi để chúng tôi được gọi là pô. Xin các thần núi phù hộ chúng tôi! Xin các thần sông cho chúng tôi được khỏe mạnh! Xin cho chúng tôi được sống lâu! Cho chúng tôi được sống đến tuổi già, cho đến khi tóc chúng tôi đã bạc và rón chúng tôi đã đóng vảy! Cho chúng tôi được đến thăm viếng nhau luôn để trao đổi hay cho nhau mượn các vật quý và hàng hóa! Cho chúng tôi vui mừng khi đi và khi về! Nếu bạn tôi ức hiếp tôi, giấu biệt của cải, chiêm ché, trao đổi lỗ vốn cho tôi, khiến tôi sạt nghiệp, tôi muốn anh ta sẽ phải chết, phải tàn rụi, biến mất cùng với tất cả các con và vợ anh ta! Xin các thần hãy về đây, hãy uống rượu và ăn gan gà này; chúng tôi sẽ xin uống sau."

Khi các thần đã no say, "con đường" đưa cho mỗi người bạn một miếng thịt gà, và mọi người cùng ăn và uống, mỗi người phải uống hết phần sừng hay can rượu của mình.

Khi hai người bạn chia tay, người đã chịu chi phí cho buổi tiệc tặng người *pô* của mình một món quà. Món quà của anh ta ít nhất cũng là một chiếc rìu; thông thường người ta tặng một tấm choàng trắng, hoặc một chiếc khó thêu, giá bằng một chiếc ché; khi muốn tỏ ra cao thượng người ta tặng cả một chiếc nôi. Món quà này có tên

là *chum* ("nụ hôn") và phải được trả lại với giá trị ít ra là tương đương như một món nợ thật sự.

Đôi khi người ta làm việc kết nghĩa này nhằm một mục đích lợi ích vật chất nào đó: chẳng phải phiền lòng khi vay mượn của người hàng xóm: củi đuốc, măng tươi...

Cũng có khi người ta làm việc này đơn giản chỉ vì có cảm tình thật sự với một ai đó. Nhưng thông thường nhất việc ấy mang một tính chất tôn giáo: người ta không thể mang tên là *pô* một cách đùa cợt: ngay lúc ốm, người thầy cúng sẽ tìm được nguyên nhân và nhận ra được kẻ thủ phạm.

Duyên có thông thường nhất của việc kết nghĩa này là giấc mơ. Khi nằm mơ thấy mình kết nghĩa với một người hàng xóm, ấy tức hai linh hồn đã kết nghĩa trước mặt thần linh; một lời hứa như vậy là thiêng liêng hơn mọi thứ, người ta phải giữ trung thành như với thần linh, vì trong trường hợp này thần linh đã được báo. Lời cầu khẩn lúc làm lễ kết nghĩa trong những điều kiện đó kết thúc bằng câu:

"Xin hãy nhận lấy rượu và gà của chúng tôi! Xin đừng cho phép tin rằng chúng tôi chỉ còn phải chịu một nghĩa vụ nghi thức, chúng tôi đã kết nghĩa pô".

Các cuộc kết nghĩa anh em không thiêng liêng đến mức không phải lo chuyện phản bội. Khi nghi ngại có thể có sự phản bội, người ta đòi hỏi phải có "cắt máu ăn thề", *xep*.

Lúc muốn làm *xep*, phải có một ghè rượu nhỏ. Bao giờ người ta cũng giết một con gà, và thông thường cả một con heo, rồi người ta cho máu những con vật ấy chảy vào một chiếc bát nhỏ. Người chi cho buổi lễ cắt một vết nhỏ ở đầu ngón tay trở và cho nhỏ mấy giọt máu trộn với máu các con vật lại; rồi cho thêm ít rượu vào đó.

Người ta lại cạo vào món rượu máu ấy một ít sừng nai, để rắc tượng trưng vào đây các mầm bệnh. Rồi người ta lại cạo răng hổ, nanh lợn rừng, ngà voi để ủy thác người kết nghĩa của mình cho các con vật đó. Lại thêm vào đó vài thứ bùa ngải, rễ cây được giã nát, vỏ cây. Cuối cùng người ta nhúng vào thứ nước thiêng đó một chiếc vòng đồng đã nung đỏ, để cho hồn kẻ bội ước cũng sẽ nóng bỏng lên như món kim loại này.

Mọi việc chuẩn bị đó xong xuôi, người đòi hỏi phải ăn thề sẽ uống một phần thứ nước ấy; rồi người ta rót chỗ còn lại, một phần lên cầm để nó chảy xuống trên ngực anh ta, một phần lên đầu cho nó chảy xuống trên gáy và lưng anh ta. Trong khi làm

việc đó, anh ta đọc lời khấn:

"Xin hãy chứng dám chúng tôi cắt máu ăn thề! Nếu tôi ăn nói nham hiểm, nếu tôi ăn nói xấu xa, nếu tôi nói lời đe dọa, nếu tôi thông đồng trong khi ăn với người lạ, thì tôi sẽ chết, tôi sẽ khô héo, tôi sẽ bị tiêu tan! Nếu anh ta ăn nói nham hiểm, nếu anh ta đe dọa tôi, anh ta cũng sẽ chết như vậy!"

Trong lễ ăn thề, những người bạn của người kết nghĩa cùng hòa những lời nguyện rửa với anh ta: một số người chơi điệu chiêng chiến thắng, tượng trưng cho sự đe dọa trả thù kẻ bội thề; một số người khác nói những lời than khóc người chết; những người khác nữa làm những cử chỉ kèm theo những lời nguyện rửa không thể tưởng tượng; tất cả đều nhằm tác động mạnh mẽ đến các thần chứng giám cuộc thề và các thần chủ trì các kiểu chết khác nhau. Như vậy nghi thức sẽ có hiệu lực hơn. Rồi đến việc hiến tế ở ché rượu, cũng chứa đủ thứ biểu tượng của các kiểu chết: chất cạo ra ở sừng nai, răng hổ, ngà voi, nanh lợn rừng, đất lấy ở mộ, rễ cây độc. Người ta còn cắm vào đấy một thanh gươm và một mũi tên để tượng trưng cho cái chết dữ; người ta đặt thêm vào đấy một cây sậy dùng làm nhà tranh để tượng trưng cho ngôi nhà mồ. Cuối cùng, lại thêm một thanh củi cháy rực. Lời khấn nhắc lại và phóng đại những nguyện rửa trong lời thề:

"Txu! Xin hãy chứng giám chúng tôi thề với nhau. Xin hãy các thần hãy uống và ăn đi đã, và phù hộ cho chúng tôi được sống lâu, mạnh khỏe và hạnh phúc. Cho chúng tôi trung thành với nhau cho đến đời con đời cháu. Cho chúng tôi đi thăm viếng nhau, trao đổi và cho nhau mượn các thứ hàng hóa của chúng tôi. Nếu bạn tôi ăn nói nham hiểm,... hãy khiến anh ta phải chết, phải khô héo, phải bị tiêu diệt; phải bị trúng tên, phải bị gươm đâm! Phải bị cây đè! Phải bị nứa xuyên! Phải bị hổ vồ! Phải bị voi dày! Phải bị heo rừng xé! Phải bị ma bắt! Phải bị lửa đốt cháy nhà và rẫy! Phải bị dao và xà-gạc của anh ta làm cho bị thương! Phải bị lở loét khắp người! Phải bị bệnh phong nuốt chứng, cả vợ và con nữa!"

Trong lúc hiến tế, những người tham dự lại càng hát to những bài hát chiến đấu, gào to những lời khóc than, những lời nguyện rửa, và múa máy những cử chỉ đe dọa. Đất lấy ở mộ và những mẩu dây leo sần nảo được tung ra bốn phía.

Sau buổi tiệc, khi người bạn xin ra về, người ta lấy một chiếc đùi gà và đập vỡ vào đầu gối anh ta vừa nói:

"Txxu! Hãy nhận cho ta đập vỡ cái đùi gà này. Nếu anh ăn nói nham hiểm thì chân anh cũng sẽ gãy như thế này."

Rồi người ta đưa chiếc bát đã dùng trong lễ ăn thề cho anh ta để làm kỷ niệm, thêm một chiếc chiếu vừa nói:

"Nếu anh ăn nói nham hiểm, nếu anh ăn nói đe nẹt, hãy cầm lấy chiếc bát và chiếc chiếu này để mà chôn anh, cầm lấy chiếc cuốc này mà đào mộ!"

Người ta tiễn người bạn kết nghĩa mới một đoạn đường, vừa đánh điệu chiêng chiến đấu và nói với anh ta mọi nỗi tai nguy nếu anh phản bội.

Lễ *xep* lớn được tiến hành khi hai làng thù địch muốn ký kết hòa bình lâu dài sau nhiều năm chiến tranh. Chiếc bát thề được giành cho những người thủ lĩnh; nhưng thay vì cho họ uống ngay trong chiếc bát như trong lễ thề thông thường, người ta đổ một phần bát vào cái bồ đài bằng lá chuối, và người đưa cái bồ đài giải thích nghi thức ấy như sau:

"Nếu anh ăn nói nham hiểm, anh sẽ chết như chiếc lá khô này!"

Trong dịp này điệu múa chiến đấu long trọng hơn. Việc đập vỡ chiếc đùi gà, ngày hôm đó được thay thế bằng việc đập gãy một chiếc chày giã gạo cũ mà người ta vác trên vai và bị chặt ở giữa bằng một con xà-gạc, vừa nói:

"Hãy chứng giám chúng tôi chặt đôi chiếc chày giã gạo cũ này. Nếu chúng tôi ăn nói nham hiểm, thì nhà chúng tôi, của cải của chúng tôi tan nát hết, giống như tôi chặt chiếc chày này làm đôi! Chỉ khi nào chiếc chày này xanh tươi trở lại, trở lá trở lại, thì chúng tôi mới lại đánh nhau."

Hội thề máu ràng buộc một mối liên minh tuyệt đối, kéo theo nghĩa vụ phải báo cho phía liên minh biết khi kẻ thù ngầm chuẩn bị một âm mưu chống lại họ; nghĩa vụ dứt khoát không cho kẻ thù đi ngang qua lãnh thổ của mình; nghĩa vụ phải cứu viện bên liên minh khi họ lâm vào tình thế khó khăn.

Đối tượng kết nghĩa còn có thể là: các thần linh thuộc hàng cao hơn, các thần của các cây to và các thần của các loài thú đáng sợ hơn cả và được tín ngưỡng dân gian cho là biểu tượng của những đức tính cao hơn chúng ta.

Việc kết nghĩa với Bô Brok, thần sấm, được coi là một ân huệ đặc biệt. Khi người ta được báo mộng gặp gỡ vị thần ấy, thì ngay ngày hôm sau phải làm lễ hiến tế một con dê, trong khi chờ đợi có thể kiếm được con vật mà thần đã đòi dâng hiến.

Thông thường đó là một con trâu hay một con bò đen: cả hai đều đặc biệt thân thiết với thần. Lời khấn lần này như sau:

"Xin mời thần hãy đến đây! Xin hãy nhận vật hiến tế là một ghè rượu và một con dê, nhân dịp kết nghĩa từ cha đến con mà tôi đã giao ước trong giấc mơ đêm nay với Bô Brok. Xin thần sám, thần sét hãy đến uống và ăn! Hãy khiến cho cuộc kết nghĩa được hiệu nghiệm! Xin hãy che chở và giữ gìn cho tôi! Xin hãy cho tôi của cải và giàu có! Xin hãy cho tôi chiêng và chũm chọe, của cải và đồ quý, vải vóc và áo khố! Xin cho tôi đổi hàng với người ngoài được nhiều lãi to! Xin cho tiếng nói của tôi cất lên, lời nói của tôi nổi bật, âm vang như tiếng sám, và oai vệ như tiếng hổ gầm! Xin cho những người nước ngoài và những người du khách đều phải đến tìm tôi, ai nấy cũng chỉ tôn vinh có tôi! Xin cho rẫy và vườn của tôi đầy thóc! Xin mời ông sám, ông sét, xin mời các thần, hãy trước tiên đến uống rượu này và ăn gan dê này. Tôi chỉ xin uống sau các thần!"

Kẻ may mắn được là đối tượng của một sự ưu đãi rất đặc biệt đó, do lời thề trung thành của mình, hơn mọi người khác phải giữ đúng những kiêng cử do *yang* sám quy định. Những điều cấm kỵ đó liên quan đến tất cả những gì được coi là trái với trật tự tự nhiên của các sự vật do tạo hóa sắp đặt, mà Bô Brok là người canh giữ. Không phải là tàn dư của một tổ chức tô-tem cổ xưa, việc kết nghĩa với một số loài thú và loài cây, như ta thấy ở vùng Rongao, có vẻ còn nguyên thủy hơn. Người "Mọi" kết ước với một số người nào đó ràng buộc những nghĩa vụ lẫn nhau, nhằm mở rộng các mối quan hệ và các liên minh của họ và do đó khiến cho mình mạnh hơn; họ không thấy tại sao họ lại không thể làm đúng như thế với các thần linh, thần nước, thần núi, thần rừng, thần các loài thú.

Ghi chú về người Giarai - Người Giarai là một tộc người quan trọng trải dài trên hai trăm cây số, giữa người Rongao và người Êđê. Phương ngữ của họ rất gần với hai tộc người này. Kỹ thuật của họ, và ngay cả loại hình thể chất của họ, cũng cao hơn các tộc người khác. Họ đặc biệt có năng khiếu về nghề dệt: phụ nữ dệt những tấm vải trắng xinh xắn có trang trí những dải xanh và đỏ. Đây là món hàng trao đổi chính của họ. Đàn ông làm nghề rèn và tạo cho sắt một dáng vẻ thanh tao hơn vừa được tôi tốt hơn của các tộc người Tây Nguyên khác; họ có năng khiếu trang trí và làm ra những thanh gươm có cán bằng đồng nổi khá độc đáo.

*

Người Êđê năm 1900 và người Êđê ngày nay - Người Êđê đã cư trú ở Đaklak từ nhiều thế kỷ, nhưng chúng ta chỉ mới biết đến họ gần đây. Năm 1893, bác sĩ Yersin là người da trắng đầu tiên tiếp xúc với tộc người đông dân, mạnh và giàu truyền thống còn được gìn giữ chống lại mọi ảnh hưởng tàn hại này.

Yersin, đến từ phía Bắc, đã mô tả xứ sở này như sau: "Ta đi lên cao dần khoảng năm mươi mét bên trên cao nguyên, và bỗng nhiên ta thấy mình đang đứng trên đỉnh một ngọn đèo và ta phóng tầm nhìn bao quát toàn bộ thung lũng Đaklak. Cảnh tượng thật ấn tượng: toàn bộ thung lũng là một cánh đồng ruộng mênh mông bắt đầu từ chân đèo và chỉ dừng lại bên bờ nước. Đây đó những chòm cây chỉ rõ đó là những làng. Ta nhận ra những đàn gia súc lớn đang tắm trong hồ. Thung lũng được bao bọc bằng những ngọn đồi cao dần lên về phía Nam, đến Liang Biang. Chính hồ nước tắm chân những ngọn đồi khép lại vùng thung lũng Nam-Tây-Nam. Chúng tôi đổ xuống thung lũng, và chẳng mấy chốc chúng tôi đã đi trên các bờ ruộng. Chúng tôi đi ngang qua một ngôi làng mà không dừng lại. Khi chúng tôi đến gần, tiếng trống trận vang lên, nhưng chúng tôi đã đi xa. Đúng trưa, chúng tôi đến làng Tiour (Ban-Tour-Kuop), nằm cạnh hồ. Tôi đi vào một căn lều trống. Hơn hai trăm con người liền ủa đến khoa tay múa chân. Những người "Mọi" của tôi vùng chạy ra la toáng lên là người ta muốn cướp và giết họ. Một lát người chủ làng đến, tôi giải thích cho ông ta là tôi đến không phải để đánh nhau, mà là để thăm viếng xứ sở, và chẳng mấy chốc chúng tôi đã là những người bạn tốt nhất trên đời này".

Tiếp sau đó là một mô tả có phần đơn giản về loại hình người Êđê: "Những người "Mọi" ở Đaklak là những người hoang dã đẹp nhất (sic) tôi từng được thấy. Đàn ông cao lớn và cường tráng; đàn bà không bằng, họ nhanh chóng trở thành quá béo. Họ lấm mồm một cách khác thường; chắc chắn là họ làm ồn hơn các ông chồng nhiều. Hẳn người ta nghĩ ra nhiều điều ngộ lắm về tôi, vì mọi người đều la hét, riu rít, cười phá lên. Hình như những người này chưa bao giờ nhìn thấy người Việt..." (điều khẳng định này không đúng vì người Êđê cũng như những người Tây Nguyên khác vẫn xuống vùng người Việt mua muối mà họ rất cần.)

Năm 1900, Lavallée, tùy viên của trường Viễn Đông bác cổ tiến hành một chuyến khảo sát các tộc người Tây Nguyên: ông nói về người Êđê như sau: "Loại hình cơ thể họ thuộc dạng kém; đường nét không cân đối, da rất sẫm, tóc thường lăn tăn. Nhà cửa bần thiêu và không được chăm sóc, giống như ở người Giarai. Công nghệ của họ khá phát triển, chủ yếu có việc dệt vải bông màu sắc đa dạng hài hòa. Họ cũng chế tạo dao, dao bầu và ná. Họ trồng lúa, ngô, bông, chuối, đu đủ, khoai. Họ trao đổi với người Việt sáp ong, da thú, sừng nai và song mây lấy chiêng và nồi đồng. Những người Êđê ở trong nội địa có đôi con voi mà họ dùng để chuyên chở hàng hóa xuống vùng Trung kỳ, từ đó chủ yếu họ lại mang về muối mà họ rất chuộng..."

Và tác giả kết luận đó là "một chủng tộc man dã, không tiến bộ, không ích lợi gì trong công cuộc khai hóa, chỉ tổ gây cản trở..." và mong rằng "tộc người man dã này sẽ đồng hóa với các tộc người láng giềng." Ông ta đã nhầm: đây là điều tối thiểu ta có thể nói... Người Tây Nguyên tỏ ra có thể hoàn thiện: thực tế đã chứng tỏ sự thích ứng của họ trong việc hấp thu mọi tri thức, phát triển các kỹ thuật của họ. Những người Êđê năm 1900 khôn khổ; họ quá man dã, lạc hậu đến mức đáng lên án bằng một cái vung bút như vậy chăng? Họ biết trông đợi ở đâu một niềm tin yêu để phát triển những giá trị truyền thống của họ?

*

Những ngẫu hợp các hoàn cảnh đưa những nhà thám hiểm đầu tiên, rồi những nhà cai trị đến xứ sở Êđê, đã đem đến cho tộc người này một sự phát triển đáng kinh ngạc, nhưng nhịp độ quá nhanh đã làm hỏng đôi phần các kết quả trù tính. Ngay từ đầu thế kỷ, Maître đã đem đến hi vọng về các tiềm năng của cư dân Đaklak, xứ sở vừa mới tách ra khỏi đất Lào mấy năm trước đó, vào năm 1904. Sau cuộc khảo sát của nhà thám hiểm này trên cao nguyên, từ Đaklak đến Bù Đốp, con đường 14 ra đời. Nghị định năm 1904 ban cho Đaklak một tình trạng đặc biệt, gắn tỉnh này với Triều đình An Nam; rồi một nghị định sau đó đặt nó dưới quyền Khâm sứ Trung Kỳ. Từ đây nó thuộc quyền cai trị trực tiếp, được thực hiện từ năm 1913. Năm 1923, tỉnh Đaklak được thành lập. Một công việc to lớn đã được thực hiện

phục vụ sự phát triển của người Êđê: bộ Bi-Duê, sưu tập các luật tục, đã được Antomarchi dịch và nêu gương cho những việc làm tương tự ở các tộc người khác; cũng như việc lập trường Êđê ở Buôn Ma Thuột, ngôi trường đầu tiên - sau trường Kontum - phổ biến một học vấn tiểu học cho người Tây Nguyên. Những người đại diện của nước Pháp nói như sau: "Vai trò trước tiên của chúng ta là cứu lấy các chủng tộc này, nâng cao tình trạng bên trong của họ... Các chủng tộc "mọi" là có khả năng hoàn thiện; chúng ta không được xua đuổi họ, cũng không được phó mặc họ; bằng lòng ân cần và sự quả quyết của chúng ta, phải đạt được đến chỗ đem lại cho họ một sự tấn tới về hoàn cảnh vật chất và tinh thần..." (Pasquier, 1923). Sự ân cần đó nhằm chủ yếu vào người Êđê ở Đaklak vốn "có một quá khứ lớn, còn giữ được nền tảng của một cơ cấu xã hội, tuân theo một truyền thống truyền khẩu ngày nay được pháp điển hóa,... phải đảm bảo một cách có hiệu quả các tiếp xúc của những người bên ngoài (từ đó có việc lập những lãnh địa đóng kín, như vùng Krong Nô),... đã chứng tỏ trong chính họ có những nhân tố cần thiết cho sự phát triển đời sống kinh tế và chính trị của họ."

Người Êđê là những người đầu tiên có những người giáo viên tại chỗ; họ là những người đầu tiên có phẩm hàm trong đội quân sơn chiến; những người đầu tiên có bằng y tá. Sự tiến bộ của họ so với các tộc người khác khiến người ta cần đến họ ở những nơi khác, làm giáo viên, lục sự... Và tình trạng đó, không được các tộc người láng giềng ưa thích, thấy mình thành người được đỡ đầu, khiến cho anh chàng trai trẻ Êđê "tân tiến" rất đỗi kiêu hãnh, đôi khi cả đối với những người đã đào tạo và đưa họ lên. Sau nhiều thế kỷ ngưng trệ, sự bột phát bùng nổ của người Êđê quá nhanh đối với họ, và lại làm chậm sự phát triển của các tộc người khác, trái với dự tính của những người đi tiên phong.

Chẳng hạn, hai mươi lăm năm sau cuộc "phóng" của người Êđê, những người Tây Nguyên ở Đồng Nai Thượng vẫn chưa có bộ luật tục được pháp điển hóa cũng chưa có phương ngữ của mình được phiên âm, và người ta buộc phải cử những cán bộ chỉ huy từ Đaklak đến đây. Có phải những tộc người khác không có "một quá khứ lớn", không thể "tìm thấy ở họ những nhân tố cần thiết"? Đương nhiên có những tộc người dễ thích ứng hơn những tộc người khác; quả là mọi đầu óc không phải đều rộng mở như nhau. Nhưng kinh nghiệm cho thấy chỉ cần đến với một tập đoàn

người nào đó với tình thương yêu chân thật để nhận được ở họ sự nỗ lực và ý chí vươn lên.

Những người Êđê hôm nay, Êđê, Enin, Koyong, Krieng, Mdhur, và tất cả gia đình Êđê đi ra từ "lỗ" Bang Adren, mà các bạn ra sức canh giữ, các bạn "từ ngàn xưa" đã giàu có một quá khứ vĩ đại, một hình thức văn minh cổ; sự vĩ đại của các bạn không phải ở chỗ phải đổi thay, mà là tiến lên trong khi vẫn luôn là chính mình. Sự phát triển nền văn minh của các bạn cũng giống như sự phát triển luật tục của các bạn: nay nó đã được viết ra nhưng điều đó không hề khiến nó thay đổi. "*Đây là tục lệ từ ngàn xưa - như các người già của các bạn vẫn hát - từ tổ tiên; cái ấy không thể mới được làm ra gần đây, từ ngày hôm nay, đây là tục lệ ngày xưa*".

Klei aduôn mông knôë

klei aê mng hdap

.....klei bhêan mông düm

PHẦN V

Người Stiêng đi săn

- trong một xứ sở thú săn phong phú như rừng núi Stiêng, đương nhiên người dân tận dụng nó cho bếp ăn của mình. Người Stiêng chẳng hề từ; chẳng ngại nhọc nhằn trong chuyện này, họ giành phần lớn thời gian của mình để đi săn và đánh cá. Họ chẳng hề có vũ khí hiện đại, nhưng sự khéo léo và tài năng của họ bù đắp cho họ nhiều đến mức không một người đi săn châu Âu nào có thể thi tài săn bắn nổi với anh chàng Stiêng mưu mẹo chỉ có mỗi cái ná. Cái ná này là vật quý nhất của họ, cho nên họ giành cho công việc chế tạo nó một sự chăm sóc thật chu đáo. Để làm ná, họ chọn lấy thứ gỗ vàng, cứng và đàn hồi mà họ nạo rất lâu, rồi sấy khô nhiều tháng trên giàn bếp. Cuối cùng họ phủ cho nó một màu gỗ anh đào rất đẹp, đánh bóng, chà xát. Nếu người Stiêng may mắn giết được một con thú trong lần đi săn đầu tiên với chiếc ná mới của mình, anh ta sẽ lấy lông và máu con thú trang trí lên đầu ná "*Söna sa pai mat*" ("ná ăn nhiều thịt") anh ta bảo vậy.

Đôi khi người Stiêng tẩm độc các mũi tên của mình; chất độc được dùng là nhựa một loại cây lớn có vỏ trắng. Họ chém một số nhát trên thân cây, hứng lấy nhựa trong một ống tre, và sau khi nấu rất lâu, tạo ra được một thứ thuốc dẻo ít ngày sau sẽ cứng lại. Chất thuốc độc có thể sử dụng nhiều lần này sau nhiều năm vẫn giữ nguyên hiệu lực. Nó vô hại đối người ăn thịt con thú bị bắn, với điều kiện phải nhanh chóng khoét tách thịt quanh chỗ vết thương ra.

Ná cầm tay, tên đựng trong một cái bao bằng tre, người thợ săn lên đường đi tìm con mồi. Khi vừa thoáng nhìn thấy hay nghe thấy nó từ xa, anh lắng nghe gió để nhận ra phương hướng, vì kinh nghiệm lâu dài đã dạy cho anh rằng chỉ có thể đến gần con vật bằng cách đi dưới gió. Nếu không có gió có thể nhận ra được, thì ngọn khói thuốc của anh sẽ khẳng định sự nghi ngờ của anh, hoặc nữa anh lấy con dao cạo nhẹ vào móng tay cho rơi xuống một chút bụi nhẹ mà độ chênh khi rơi xuống sẽ cho anh biết hướng gió. Sau tất cả những thận trọng đó, anh từ từ tiến lên từ lùm cây này sang lùm cây khác để tránh đánh động các giác quan của con vật đa nghi, mắt vẫn không lúc nào rời nó. Khi con vật vừa cúi xuống gặm cỏ, anh tiến lên một hay hai bước; nó ngẩng đầu lên để nhai, anh liền thụp đầu xuống tránh; khi nó bứt mấy cái lá cây gây một ít tiếng động, anh liền lợi dụng để tiến đến mỗi lúc một gần hơn. Kẻ này làm việc, thì kẻ kia nghỉ.

Bằng các chiến thuật đó, người thợ săn Stiêng tiến đến cách con vật mười bước chân; anh chỉ bắn khi chắc ăn. Anh đuổi theo con vật bị thương hết sức nhanh. Máu đỏ ra dẫn đường cho anh và cho anh biết tình trạng nặng nhẹ của vết thương. Mọi con vật, nhất là voi, khi bị trúng tên thuốc độc, luôn chạy về phía có nước, ao hồ hay sông. Đây là nơi nó đổ xuống nếu thuốc độc đủ mạnh và mũi tên đâm sâu. Đôi khi mũi tên đâm trúng một bộ phận hiểm yếu và con vật gục ngay tại chỗ; người thợ săn chỉ còn việc kết liễu nó bằng chiếc xà-gạc, mà anh ta dùng để mổ thịt nó tại chỗ. Nếu con vật chỉ bị thương nhẹ, chạy được sâu vào trong một lùm cây, người thợ săn có nguy cơ mất hút con mồi, khi đó anh sẽ quay lại sau với đàn chó của mình để tìm dấu. Giống chó mọi, rất giỏi săn, thường được dùng để dò con mồi. Khi người Stiêng đốt các lớp cỏ cao trong núi, bọn nai chạy tứ tung; đám chó đuổi theo và tìm cách dòn chúng xuống thung lũng nơi người ta đã đón sẵn; con vật bị săn đuổi, theo bản năng đâm bổ xuống nước và rơi vào tay những người thợ săn

trang bị xà-gạc.

Chỉ với cái xà-gạc đơn giản của mình, người Stiêng chẳng hề sợ đi săn công một con bò rừng cô độc to tướng; không hiếm khi thấy họ cắt cổ nó và trở về nhà với tảng thịt trên vai. Người Stiêng lướt qua các bụi rậm và các đám cỏ cao giống như những con rắn mà họ đã quan sát kỹ kỹ thuật; nếu cần họ bò đi rất lâu, và đến thật gần, họ giang tay phang cho con vật một vố mãnh liệt bằng cái công cụ-vũ khí của họ và chặt đứt một kheo chân của nó. Con bò rừng nhảy lồm lên dữ tợn và tiêu tốn sức lực trong một cuộc tẩu thoát vô vọng trên ba chân. Người thợ săn, mỗi lúc càng thêm hăng, bám sát con vật đang chạy trốn không cho nó được một giây ngừng nghỉ; anh lợi dụng lúc thuận lợi, chém tiếp kheo chân khác của nó. Bây giờ thì con vật đã thuộc về anh ta; mặc cho nó quy xuống trên hai chân trước, ngừng cao đầu, dáng đe dọa, phì những luồng hơi ra hai lỗ mũi, nó đành phải gục xuống. Anh chàng Stiêng chiến thắng chọc tiết nó, thui luôn, chén một bữa ngon tại chỗ và trở về nhà, tiếp tế cho người thân và báo tin vui cho cả làng.

Con mồi hạ được trong săn bắn bao giờ cũng tốn nhiều mồ hôi mệt nhọc hơn, còn con mồi bắt được bằng bẫy cũng chẳng kém ngon nên chẳng kém giá trị. Trong kiểu đi săn thứ hai này, người Stiêng cũng khéo léo như trong kiểu thứ nhất.

Loại bẫy thông thường nhất là một chiếc dáo dáo kín trong một bụi rậm và gắn vào đầu một cành cây lực lưỡng uốn cong được giữ bằng một cái cò vừa chắc vừa nhẹ. Một con thú nhỏ nhất, chạm phải cái cò, đủ làm cho chiếc dáo phóng vọt ra và đâm một phát khủng khiếp. Một sợi dây rừng nhỏ được buộc một đầu vào cái cò, đầu kia vào một cái cọc. Sợi dây rừng sẽ làm cho chiếc dáo phóng ra đó, được giăng ngang toàn bộ mặt đường, ngang tầm thân con vật định đánh. Nai, lợn rừng đi qua đó không thể không chạm vào sợi dây tử thần kia và ngọn dáo bao giờ cũng đâm xuyên vai nó.

Một loại bẫy khác tương tự được dùng để bắt loại thú bốn chân chuyên leo trèo; nó được ghép vào thân cây ngang tầm người đứng; một miếng gỗ đặt nghiêng, từ dưới đất lên cây, dùng làm một chiếc thang đánh lừa. Ở đầu cái thang ấy là một sợi mây có một nút thông lọng. Trên chiếc nút ấy có một cái que nhỏ đặt ngang dùng để giữ cái cò của bẫy. Khi cò lật, nút thông lọng sẽ siết cổ con vật, vì miếng gỗ nặng dùng làm thang kéo mạnh nó xuống phía dưới.

Ở vùng người Stiêng còn có một loại bẫy khác, kỳ lạ nhất trong các loại bẫy ta có thể gặp. Trong xứ sở hoang dã này, thường có nhiều khu rừng thưa; ở đây, trên hàng chục cây số, người Stiêng bố trí một rào ngăn gồm một loạt những chiếc bẫy mang những khối đá nặng sẽ đổ xuống khi chạm vào cả một hệ thống đòn bẫy phức tạp. Người thợ săn chỉ cần ngồi đợi sẵn trên cây, chờ cho con vật chạm bẫy sẽ bị đè nát.

Sau mùa thu hoạch, khi các mang cung không còn bẫy được thú nữa, và vào cuối mùa khô, khi các loài thú hoang đi tìm một ít cỏ non hay một ngụm nước, người Stiêng vẫn còn tiếp tục đi săn, nhưng bây giờ là bên các ao hồ; đây cũng là thời kỳ bắt đầu công việc đánh cá.

Khi mặt trời vừa lặn, tất cả các loài thú ở quanh đều chạy về các nơi có nước. Trâu thích uống nước và đằm mình; bò, nai, lợn rừng lẫn lộn ở đây. Không đủ chỗ cho tất cả, chúng đánh nhau, những con yếu hơn phải rút lui rồi trở lại. Người Stiêng ngồi nấp trên một cây nhỏ; anh ta bắn con vật nào anh ta có thể. Nhưng, thông thường, hổ cũng rình mò cho phần nó. Nên đã có lần một người bắn được một con thỏ, sắp đưa tay nắm lấy, bỗng kinh ngạc thấy một con báo cũng rình chính con vật đó, nhảy chồm ra và cắn mất con mồi trong chân anh ta.

Dù các ao nước năm nào cũng bị khô cạn, đến mức chỉ còn một mặt đáy nứt nẻ, chúng vẫn còn giữ được một số lượng nhất định những con cá nhỏ hằng năm lại tạo ra thế hệ mới. Người Stiêng cho rằng trứng cá được lưu giữ trong đất.

Đến giữa mùa mưa, khi các vùng bằng ngập đầy nước, ta thấy từng bầy những con cá to tướng, có khi nặng đến cả trăm kilô, theo các dòng sông kéo lên. Người Stiêng, trang bị những chiếc giáo bằng tre, đập những con đập để ngăn không cho cá quay xuống, rồi đuổi theo đám chúng bằng giáo. Một ngày, một đôi bò vát và lăm mới kéo nổi hai mươi lăm con cá như vậy.

Những sản phẩm săn bắn và đánh cá đó là món ăn cần thiết, những ngày đói kém, khi thiếu gạo. Nếu cuộc săn buổi sáng không có kết quả, thì buổi chiều lại phải ra đi ngay để có bữa ăn tối; ngày hôm sau lại lên đường; cứ thế, suốt nhiều tháng. Bắt được hai hay ba con nòng nọc mỗi ngày chẳng hề làm cho kẻ đang đói nản lòng.

Khi cần, mãi đêm người ta mới về; và nếu chỉ bắt được mỗi con cá, thì đó sẽ là phần giành cho đứa con.

Người Mạ dệt vải và trao đổi - Vùng đất của tộc người Mạ rộng mênh mông, nhưng mật độ dân số thấp, vì mỗi làng chỉ có đôi ba căn nhà. Về mặt thể chất, người Mạ là những người Tây Nguyên "nguyên gốc"; có thể nhận ra họ qua hàng nghìn dấu hiệu khác biệt của tộc người họ: những khúc ngà voi to tướng đeo trên các dải tai căng ra, những chiếc ống điều kếch xù, răng cưa đến lợi (việc làm rất đau đớn, nhưng không bắt buộc; khi người ta tự hào là người Mạ, người ta sẵn sàng chịu đựng). Đàn ông búi tóc như đàn bà; một chiếc lược bằng sừng trâu, nạm chi, cài trên mái tóc, khiến người đàn bà thêm có chút gì đó gợi nét Tây Ban Nha. Cũng như vậy, có thể nhận ra ở người Mạ một tinh thần đẳng cấp rất riêng biệt. Từ cuối vùng Êđê cho đến đường 20, họ họp thành một nhóm người vừa phân tán vừa thống nhất, trong khi đó, chẳng hạn ở người Srê không hề có đơn vị cao hơn làng. Họ tỏ ra thận trọng hơn đối với người lạ. Họ tỏ ra kiêu hãnh và không muốn chịu khuất phục^[1]; ý kiến của họ kiên quyết và họ bày tỏ ra một cách liến thoắng. Tinh thần đoàn giới của họ không khiến họ không tỏ ra hung dữ với nhau; nhưng người ôn hòa nhất trong số họ bảo rằng nếu không có người da trắng, họ sẽ chém giết nhau. Người Mạ khá khéo léo trong nghề rèn; họ tạo ra một loại sắt độc đáo. Trong khi chiếc xà gạc của hầu hết các tộc người khác có dạng hình thang, chế tác đơn giản và giống nhau, hình dáng xà gạc của người Mạ có hai mút bén và nhọn ở hai đầu. Người Mạ đặc biệt giỏi nghề dệt; trong nghề này, họ là bậc thầy và hàng hóa của họ là của hiếm trên thị trường Tây Nguyên. Đàn bà dệt, còn đàn ông đi bán. Người Mạ chỉ trồng lúa rẫy trên những đám rẫy mênh mông, ở đó họ còn trồng bông cùng với lúa. Và bông là món sinh lợi lớn hơn của họ. Khi bông đã chín, họ hái về nhà, trải ra trên những chiếc nong lớn. Công việc của những người đàn bà bắt đầu; đó là một công việc lâu dài, rất lâu dài, trước khi làm ra được tấm chăn đẹp. Khi rẫy không cần phải chăm sóc nữa, cây lúa đã đủ khỏe để tự phát triển hay khi cả nhà đã suốt lúa xong, tất cả đàn bà trong nhà đều lao vào việc làm bông, trong khi đàn ông lo cái ăn bằng các sản phẩm đánh cá ở sông Daa Đông, rất nhiều cá to. Cũng giống như ở mọi nơi khác, bông hái từ rẫy về trước hết được kéo thành sợi. Đàn bà và con gái dùng những chiếc xa và những chiếc guồng giống như những người thợ thủ công ở ta ngày xưa. Sợi vải gồm nhiều tao xoắn vào nhau, khiến cho

vải dệt ra dày khít, chắc, ấm và không thấm nước.

Người ta dùng bông trắng là màu nguyên chất của nó hoặc nhuộm màu để làm tấm chắn cho phụ nữ hay các hình trang trí cho các tấm chắn và quần áo của đàn ông.

Người Mạ biết tất cả các màu nhuộm chính: đen, xanh (có hai sắc độ) và đỏ. Các chất nhuộm đều là thực vật, bằng lá được giã ra hay vỏ cây nghiền nát và ngâm.

Bông được nhúng vào chất nhuộm giữ được màu rất bền; nó chịu được giặt nhưng có hơi phai khi phơi nắng.

Sợi bông đã được nhuộm và phơi khô, là lúc bắt đầu một lao động kiên nhẫn tuyệt vời. Các cô gái nhỏ chuẩn bị mắc canh vải bằng cách thoát tiên giăng sợi theo chiều rộng nhất của tấm dệt quanh những chiếc cọc cắm dưới đất. Những ngón tay khéo léo và nhỏ nhắn của các cô bé cứ chạy vòng quanh các cây cọc đó, dặt những sợi chỉ trắng, xanh hay đỏ; mười sợi trắng, một sợi xanh, ba sợi đỏ, v.v. Cái nắng chói chang, chiếu long lanh trên những chiếc lưng trần và bóng loáng cúi xuống cắm cùi, khiến những sợi bông còn tinh khiết càng sáng ánh lên.

Công việc giăng sợi canh đó phải mất nhiều ngày. Khi đã đạt được độ cao theo ý muốn, nó được lấy ra khỏi các cọc và đặt lên khung cửi gồm hai mảnh ván cố định hai mút đầu của chiều rộng nhất. Công việc lúc này được tiếp tục trong nhà, ở một nơi giành riêng trong nhà sàn; Người ta bảo: "Phải làm thế thì vải mới tốt"; phải van nài lâu lắm người đàn bà Mạ mới chịu đưa khung cửi của mình ra cho người lạ xem.

Công việc dệt thực thụ được tiến hành trên chiếc khung cửi này: người đàn bà luôn con thoi qua các sợi canh song song đã được mắc hoàn chỉnh, đưa sợi ngang đan theo chiều hẹp của tấm vải. Việc đan từng sợi này được làm bằng tay. Ở đây nữa bộc lộ nghệ thuật của người thợ dệt làm cho các hình trang trí hiện lên trên tấm vải bằng cách chơi với các sợi màu, lúc đưa lên lúc cho lặn xuống. Từ những sợi chỉ khó xác định đan lẫn vào nhau, bà tạo nên một tấm dệt bền chắc, được trang trí đầy thẩm mỹ và trang nhã. Mắt môi đi khi dõi theo các hình vẽ cứ hình thành lên; các ngón tay mỗi tê khi đưa các sợi chỉ dồn vào nhau và đan chéo nhau. Một chiếc thước dài bằng gỗ được dùng để dồn chặt sợi ngang mỗi khi một đường sợi vừa xong.

Mỗi ngày tấm dệt thêm được vài xăng-ti-mét; một tấm chắn lớn phải mất hai tháng

lao động. Người khách lạ mặc cả với một gia đình sống chủ yếu bằng món thu nghèo hèn này có biết cái giá của nó chỉ bằng một đồng công nhật khổ khổ? Người Tây Nguyên trả đất giá hơn: một tấm chăn lớn màu trắng thông thường giá bằng một con trâu cái hay một chiếc ché cổ.

Một số làng hay một số vùng người Mạ có đặc sản vải bông riêng của mình: nơi này chuyên sản xuất áo choàng, nơi khác chuyên dệt chăn màu xanh; việc chuyên làm một loại sản phẩm riêng nào đó ở một vùng nào đó là "*phong tục đã có từ ngàn xưa*". Người Mạ phía Bắc, đến tận cuối vùng người Êđê, nổi tiếng trong nhiều tộc người; họ làm những chiếc chăn xanh, có hoa văn cực kỳ tinh tế, dùng để làm váy cho phụ nữ và làm khố thêu cho đàn ông, có những túp bông màu đỏ trang trí, là niềm tự hào của nhiều vị thủ lĩnh. Họ cũng dệt loại *áo krok*, một loại áo mặc trong truyền thống của người Tây Nguyên có hai đường khâu, không tay, thêu xanh và đỏ, hay đen và đỏ.

Những người ở cạnh đường 20 là chuyên gia dệt những tấm chăn lớn màu trắng, thêu xanh và đỏ, thường gồm hai tấm khâu chung lại với nhau. Họ cũng biết kỹ thuật dệt áo *áo krok*.

Những người Mạ sống cô lập, như những người ở Tõmong, trong xứ người Raglai, cũng làm bông; đây là truyền thống lâu đời của tộc người. Nhưng vải của họ thô hơn; và chẳng họ chỉ làm những tấm chăn tuyền một màu trắng và những chiếc áo mặc trong không có hoa văn. Trong khi những người Mạ nói trên sản xuất đại trà để bán, thì những người này chỉ dệt để dùng cho mình.

Việc làm rẫy rất bấp bênh, người Mạ thiếu gạo, phải sống bằng nghề dệt để trao đổi. Công việc trao đổi được tiến hành hoặc với người Việt ở chợ Di Linh, Blao hay Đà Lạt, hoặc với người Tây Nguyên ở các tộc người khác, đặc biệt với những người sản xuất lúa gạo. Khi những người đàn bà đã hoàn tất công việc vất vả của mình, đàn ông mang vải trong những chiếc gùi, thường giấu những tấm đẹp nhất xuống dưới, để chỉ giới thiệu trước những thứ hàng kém phẩm chất hơn. Đôi khi một vài người đàn bà đi theo những cuộc buôn bán đó. Nếu người Mạ cần muối và cá, họ sẽ đi bán chăn của mình cho người Việt, những người Việt này lại đem bán lại cho những người Tây Nguyên khác đến mua ở các cửa hàng của họ. Chợ Blao tập họp sản phẩm của các làng ở cạnh con đường lớn; chợ Di Linh thì ăn hàng của

các làng ở Daa Đông; chợ Đà Lạt thu hút người Mạ-Ja ở chân núi Liang Biang. Nhưng cảnh tượng hấp dẫn nhất đối với các nhà dân tộc học, cũng như với nhà tâm lý học, là cảnh người Mạ kéo đi hàng đoàn mang sản vật vải bông của mình đi đổi lấy trâu và ché, xa đến mười hay mười hai "đêm đường". Lúc ấy là từng hàng vài chục người, mang những chiếc gùi lớn chát đầy thức ăn - và những tấm chăn đẹp ở bên dưới - lên đường và sẵn sàng đi mãi cho đến khi tìm được món lãi mong muốn ở các tộc người làng giềng. Khi thấy một ngôi làng, bên một dòng suối, họ đặt gùi xuống đất, nghỉ ngơi, tắm rửa, hút thuốc trong chiếc ống điếu to sù. Đoàn người đã được dân làng trông thấy; những người thích ché là những người đầu tiên đổ ra gặp những người "du khách buôn bán" này; việc mặc cả bắt đầu trên khoảnh đất bỏ không và bằng những lời lẽ mơ hồ. Khi sự vụ đã bắt đầu rõ ràng, những người Mạ được mời vào trong làng; ở đây họ tìm được thức ăn và nơi trú chân; một ché rượu ngon sẽ thu xếp những điều kiện mở đầu. Bây giờ người Mạ mới quyết định đưa hàng của họ ra; thông thạo phong tục và biết cách nhận những tấm chăn có giá trị, những người già làng sục ngay vào đáy gùi. Người Mạ xem xét chiếc ché được đề nghị đổi; họ lật đi lật lại bên này bên kia và nhận ra rất nhanh nó có đúng là loại cổ, tiếng vang có tốt, màu sắc có thật không, tai ché có đúng kiểu thời bấy giờ không; họ cũng thạo việc đánh giá một con trâu, buổi chiều, khi trâu được lừa về.

Trong khi đó, các bà và các cô gái nhỏ cứ mê mẩn đi vì những tấm chăn đẹp, đã coi như là tài sản của họ và thúc dục việc mua bán, mà vẫn bảo vệ lợi ích của gia đình, trong nhiều tộc người chính họ là người giữ tay hòm chìa khóa. Cuộc mặc cả sôi nổi, chủ yếu là về nguyên tắc, bởi vì ít khi người ta tìm đánh lừa về chất lượng của món hàng trao đổi: "*trong chỗ bạn bè, không ai ăn cắp lẫn nhau*". Chiếc ché được nhìn nhận là đúng hiệu, cách dệt tấm chăn được tán thưởng, việc mua bán đã xong, được ghi nhận bằng một ché rượu.

Bây giờ người Mạ ra đi, tiếp tục cuộc hành trình của mình, dường như không hề nghĩ rằng đường về mỗi lúc một dài thêm ra, sẽ rất vất vả với bao nhiêu đồ lè ghè ché như thế này. Người ta lại thấy họ đi qua, lưng còng xuống dưới sức nặng của những chiếc ché được nhét cứng trong chiếc gùi hẹp, miệng ché thường cao lên đến tận búi tóc người mang, đang hối hả trở về.

Năm sau, họ lại sẽ trở lại.

Ký ức của một người Srê già - Cụ Nêm nghe tuổi tác đè nặng trên tâm thân còm cõi của mình. Những năm tháng xa xưa để lại cho cụ bao nhiêu kỷ niệm; trước khi từ già cõi đời này, cụ kể lại cho con cháu, nếu không "chúng sẽ mất đi". Cùng với cụ sẽ tắt lặn đi cái thế hệ những người Tây Nguyên Xưa đã từng sống như vậy từ nhiều thế kỷ khi các cuộc xâm lấn dồn họ lên vùng núi này, từng sống như vậy từ những thời xa xưa. Truyền thống gìn giữ cho họ niềm tự do là những đứa con của Tự nhiên, trước khi họ trở thành nô lệ cho những đứa con của Tiến bộ.

Một đám con và cháu chăm chú và trân trọng lắng nghe câu chuyện kể của Người Già; tim chúng đập theo nhịp môi mấp máy của ông cụ đang kể và hát các kỷ niệm tuổi thơ của mình, lịch sử của một cuộc sống giống như bao nhiêu cuộc sống khác trộn lẫn vào cuộc sống của cụ. Một cậu bé trai nhìn chăm chăm vào khuôn mặt của cụ già đang dạy bảo thế hệ đang lên, Truyền thống được nối tiếp và làm giàu thêm lên, cũng giống như gia đình phát triển, lưu truyền và thích nghi.

Cảm thấy những ngày cuối cùng của mình đang đến gần, cụ già Nêm kể:

"Ký ức đầu tiên còn sống động trong ta là một cuộc du hành xuống vùng ven biển, cùng với cha ta, khi ta còn rất nhỏ..."

"Trước khi những người chủ da trắng đến, chúng ta phục vụ người Việt, bằng cách đi xuống hoặc là Phori hoặc là Bojai. Chỉ có người Việt là chủ nhân của đất đai và chúng ta rất sợ họ. Họ không lên đến trên này, trừ một đôi người lẻ tẻ, để buôn bán chút ít. Người da trắng đầu tiên đến xứ sở của chúng ta đi theo đường Dala; chúng ta gọi ông ta là uông Puê; ông ấy sống chung với chúng ta và theo cách của chúng ta. Ông có con với một người con gái của chúng ta và ông lo cho cả gia đình không phải làm ruộng nữa. Những người da trắng đến đây chỉ đi bộ hay dắt theo ngựa chở đồ đạc của họ. Sau uông Puê, có uông Chan cổ đỏ, rồi đến uông Pho về sau đã tự tử. Đây là người da trắng đầu tiên được chôn ở Di Linh, trong nghĩa trang ngày nay. Rồi đến uông Cuniac là người đã xây ngôi nhà lớn của Chính phủ."

"Chính ông người da trắng này đã lập những người thủ lĩnh lớn trong người Srê chúng ta, những người mà chúng ta gọi là uông Phu. Uông Phu đầu tiên là Det Dam Kraê; ông ta không biết tiếng Việt, cũng không biết tiếng Pháp, không biết đọc biết viết; nhưng ông ta có một bộ râu dài, và chính vì cái đó mà người ta đã chọn ông ta..."

"Do lao động của vợ ta và của ta làm ruộng, ta có được một ít tiền của; ta mua ché, trống, chiêng; ta tậu được một số của cải, để cho các người, con ta, cháu ta, nếu các người không làm ruộng được tốt hay ruộng của các người mất mùa, hay các người bị đau ốm không làm được, các người vẫn có các thứ để mà đổi lấy lúa gạo ăn; và lúc đó các người sẽ nhớ lại người già này và các người sẽ nói về ông ta khi ông ta đã chết..."

Cụ già đốt lại chiếc ống điếu. Đêm đã khuya nhưng chưa phải là lúc cụ Nêm ngủ. Bọn trẻ vẫn ngồi nguyên trong tư thế như khi nghe chuyện của cụ già mà ngủ gà gật, chẳng chút ưu tư cho ngày mai... Cụ già đã lo việc ấy cho chúng. Nhưng cái ngày mai ấy không thuộc về ông cụ. Vài ngày sau, ông cụ hấp hối. Đây là một đêm đau đớn và là nỗi đau cô đơn. Cụ Nêm không còn ngồi trên chiếc chiếu những đêm thức bên bếp lửa ấm cúng, mà nằm tận xó nhà, trong bóng tối nơi cụ chờ chết, vật lộn với Caa đang lấy đi sự sống của cụ. Cụ nói mê; đối với cụ giấc mơ đang trở thành hiện thực mới, bây giờ. Cụ, con người đã làm việc cho đến giây phút cuối cùng, cụ thấy mình đang vào lúc cuối một ngày lao động cực nhọc. Đôi ba câu nói đứt quãng khiến ta theo dõi được giấc mơ cụ đang trải qua đó: cụ vừa chặt củi và không sao vác nổi nữa, cụ chờ cho đêm đến... "*Chẳng thể... ta chẳng thể vác nổi nó nữa... nặng quá chừng... chúng ta còn đang trên đường... trong rú... phải ở lại đây mất thôi... không thể về đến nhà được... Hãy nằm lại đây vậy, nằm lại đêm ở đây thôi... không thể... chôt chôt* ^[2] ..."

Sự hiếu khách của người Raglai- (tường thuật của một cha cố truyền đạo). "Rời vùng người Srê, có ba người Tây Nguyên đi cùng, tôi tiến hành một cuộc thám hiểm vào vùng người Raglai. Chúng tôi không mang theo bất cứ thứ vũ khí nào, theo thói quen và để đề phòng: sườn phía đông của dãy Trường Sơn và vùng thấp còn chưa an toàn.

"Trước bình minh, chúng tôi đã lên đường, bị hay gùi trên lưng, gậy cầm tay. Đi ngược thung lũng sông Daa Rõyam, về hướng Nam, chúng tôi bước nhanh chân. Người ta đã bảo tôi trong bốn ngày tôi sẽ có thể đi hết đoạn đường dự tính, nếu không lang thang. Tôi chẳng phải chờ lâu để biết thế nào là các chặng đường Tây Nguyên. Sau một giờ rưỡi đi trên các đồng ruộng, chúng tôi đến Dong Tu, làng Srê cuối cùng, nằm ở cuối một vòng cung núi. Chúng tôi không dừng lại, và vượt qua

những đỉnh cao đầu tiên, chúng tôi đổ xuống cao nguyên Rölöm^[3]. Chúng tôi dừng lại lần đầu tiên ở làng Tali-Törluh, ở đây chúng tôi được thết một bữa ăn thịnh soạn tại nhà người chủ làng.

"Tôi chuẩn bị chặng đường tiếp theo. Những người dẫn đường và khuôn vác tự nguyện tham gia. Người giàu kinh nghiệm nhất đi đầu đoàn người, chúng tôi đi về hướng Đông-Nam, đâm thẳng vào những dãy núi cao chắn khuất chân trời. Các con đường ở xứ này ít khi đi qua đèo; nếu một ngọn đồi chắn ngang đường đi, người ta cứ thế leo thẳng lên rồi đổ xuống bên kia. Đường đi lên rất vất vả; nắng cháy cổ, đá cát gót để giày. Người dẫn đường mang cái túi của tôi, rất nặng vì chất đầy thuốc men dự trữ, cứ điềm nhiên như không; anh ta đi trên sườn núi này cứ như một người châu Âu đi trên một đại lộ. Bàn chân trần của người Tây Nguyên, ít cong, rất chắc chắn; nó cảm nhận được nền đất, mà mắt không cần quan sát; nó thích ứng, đặt đúng vào chỗ phải đặt, chỉ cần điềm tựa rất nhẹ. Trong lúc leo lên như thế này, đôi tay không bao giờ làm việc; thường chúng giữ chiếc xà gạc gác ngang vai, đằng sau gáy. Đường dài; tôi có dịp quan sát kỹ luật đi đường của người Tây Nguyên: dừng lại nghỉ rất thưa và ngắn (và còn là do tôi đề nghị nghỉ sau hai giờ đi; tôi muốn xem anh ta có thể đi đến bao lâu mà không cần dừng nghỉ); lúc nghỉ anh ta vẫn đứng, không uống nước, chỉ hút một điếu thuốc. Không phải vì anh ta không thấy mệt; nhưng anh ta đầy nghị lực.

"Chúng tôi lên đến đỉnh Yapanang. Bên trái là núi Yang La; theo truyền thuyết, hai người sống sót trong trận Đại hồng thủy đã tấp lên đỉnh núi đó. Chúng tôi cũng nhìn thấy, mờ xa, những rặng núi ven bờ biển Phan Thiết, tôi đoán sau những rặng núi đó là biển, chỉ nghĩ đến đã khiến tôi đỡ ngán những vách đứng liên tiếp nhìn đâu cũng gặp, những ngọn núi hoang vu, lổm chổm những rừng tre đùa trong gió như những cánh cửa nghiêng kèn kẹt.

"Một cuộc đổ dốc chóng mặt suốt một giờ đồng hồ đưa chúng tôi đến một ốc đảo xanh rờn và mát rượi. Chuối, cau, những khu rừng ca hát, đôi căn nhà sàn bên một dòng suối trong veo: đây là Chöroko, làng Raglai đầu tiên.

"Chúng tôi được dân làng chào đón bằng một niềm vui chân thật, họ vồn vã, giúp đỡ chúng tôi, tiếp đón chúng tôi, đãi chúng tôi ăn. Quả là phương ngữ của tộc người này khác với phương ngữ Srê nơi tôi đã quen sống; các bà không hiểu chúng

tôi, nhưng đàn ông, quen đi đây đi đó, có thể nói thạo tiếng của chúng tôi. Chúng tôi được đãi một bữa tiệc; cơm, thịt gà, rau thơm, ớt có vị cam... và rượu cần làm món tiêu cơm. Tôi hiểu rằng người Tây Nguyên ở các vùng chung quanh nói là người ta đi đến vùng người Raglai để được ăn ngon. Hai người đánh chiêng, nhẹ nhàng hơn trên cao nguyên, du dương hơn.

"Tôi lợi dụng buổi tối nghỉ chân này để ghi nhật ký đi đường, dưới ánh sáng mệt mỏi của bếp lửa chập chờn đốt bằng gỗ thông. Xứ sở của người Raglai rất khác với vùng đồng ruộng; trong vùng ruộng có những vùng bằng rộng lớn ngập nước, đường đi lại dễ dàng, các làng cố định và ở gần nhau, thì ở đây chỉ thấy núi, mặt đất toàn cát và đá, người dân chỉ làm rẫy. Các làng, cô lập, nhỏ, hoặc vùi sâu trong thung lũng một dòng suối, hoặc treo lung chùng một sườn núi dốc. Làng gắn với rẫy, nó di chuyển khi đất đã bạc màu. Tôi biết trường hợp một làng có thể nói theo cách nào đó là được nhân đôi lên: một làng cố định ở trong thung, là nơi ở của người dân vào kỳ rảnh rỗi, khi việc làm lúa đã xong, và một làng di động di chuyển từ đồi này sang đồi khác, tùy theo rẫy. Vùng Raglai rất bị ngăn cách; các con đường đi lại chỉ là những đường mòn hẹp, len lỏi trong rú, hết lên lại xuống; lối đi thay đổi theo sự di chuyển của các làng, trung bình cứ từ mười đến mười lăm năm một lần.

"Đêm đã khuya; trong căn nhà sàn người ta vẫn còn bàn bạc. Bên ngoài một đồng lửa được đốt ngay trên nền đất, trước lối ra vào; đây là đám người Raglai "quá đông" kéo đến đón tiếp tôi, họ sẽ ngủ ngoài trời, căn nhà quá nhỏ không đủ chứa hết.

"Mờ sáng ngày hôm sau, khi trong căn nhà đã bắt đầu nhộn nhịp, các bà nhóm lại bếp lửa mà những người ngủ đã để tắt, tôi bước ra cùng với các người của tôi, hít thở không khí tươi mát buổi sáng mai ở xứ Raglai và làm lễ trên một chiếc bàn thờ bằng tre. Sau khi chăm sóc những người ốm, chúng tôi lại lên đường. Những người mang vác và dẫn đường nhiều hơn số cần thiết, nhưng đoàn người đông đúc rất sung sướng được đón chúng tôi ở xứ sở của họ ấy, khiến cuộc đi núi thêm vui. Đường đi men theo một con suối lớn, chảy trong vạt, trên những hòn sỏi được mài nhẵn. Chúng tôi gặp làng Rõhanglo trong một khu rừng thưa, bên bờ suối, vây quanh là những ngọn đồi đã được làm rẫy. Chúng tôi được đãi một chén rượu cần;

tôi chăm sóc những người ốm và nhanh chóng ra đi, theo một con đường leo lên những ngọn đồi dốc đứng hơn. Lên đến một đỉnh, chúng tôi nhìn thấy núi Jödöng ở hướng Đông-Nam; những người Raglai kể cho tôi biết rằng ngày xưa ở đây đã xảy ra một trận đánh lớn giữa những người miền núi, do Bûmong chỉ huy, với người Việt từ vùng ven biển đến. Ở hướng Tây-Bắc, một ngọn đồi bị cạo trọc, cao hẳn lên hơn các ngọn đồi chung quanh: đây là núi Me Boya; con lợn rừng truyền thuyết đi xây núi Liang Biang đã về chết chính tại đó.

"Men theo con suối mỗi lúc một rộng thêm ra, chúng tôi đổ xuống Yabö, một làng nằm ở cuối một vòng cung núi đẹp đến mê hồn. Có nước, có rừng, một ngôi làng giàu có và tươi tắn, mọi thứ để xây một trạm nghỉ tuyệt vời. Thiên nhiên hoan lạc đã biến Yabö thành một tiểu thiên đường. Nếu dân nơi này cũng hấp dẫn nữa, thì có đôi cơ may là tôi sẽ kéo dài chặng dừng chân tại đây, một nơi mọi thứ đều đẹp, sáng rõ và tươi mát. Trên thực tế, người dân ở đây cũng hài hòa với khung cảnh, họ đón tiếp chúng tôi đặc biệt thân ái.

"Sau bữa ăn sáng với rau thơm và một loại lá mềm của xứ Raglai, một phần buổi chiều chăm sóc những người ốm, và phần còn lại để nói chuyện với dân làng, quan sát các kỹ thuật và phong tục của họ. Nhà ở của Raglai, toàn làm bằng tre, cao hơn nhà người Srê. Nó được chia ngăn: chính giữa là ngăn tiếp khách; hai phía là các ngăn gia đình, bên phải giành cho các vợ chồng già, bên trái là các cặp vợ chồng trẻ. Như vậy tránh được chuyện cãi cọ. Người Raglai là một bậc minh triết. Cũng giống như ở vùng Srê, người đàn ông đến cư trú bên phía bố mẹ vợ: người đàn bà sở hữu của cải.

"Mái nhà của người Raglai, lợp bằng *rösui*, bện gấp ba lần mái tranh của người Srê. Lợn không được nuôi dưới nhà sàn mà trong một chuồng riêng, sạch sẽ hơn nhiều. Người Srê tập trung mọi thứ, người và súc vật, bên trong hay dưới nhà sàn: người ta bảo đấy là do sợ trộm. Có thể tin là người Raglai ăn ở hay hơn. Ngược lại, kho lúa lại thường để trong nhà, hoặc ngang tầm sàn chung, hoặc trên một loại gác, có thể làm được trong loại nhà mái và vách cao này.

"Phía trước nhà sàn, một khu vườn rào trồng đủ thứ cây ăn quả: chuối, dứa, đu đủ, cà chua...; cả trâu, *törneng* (cho người ta lấy vỏ nhai với trâu). Rừng ở gần ngay đó có đủ loại tre, dùng để làm nhà và các đồ vật khác nhau. Tôi còn nhận thấy người

Raglai không dùng những chiếc ché mà dùng những ống tre dài có mắc ở một đầu, hoặc những chiếc gàu để mang nước.

"Tính người Raglai hiền lành, không bị nền văn minh "làm hư hỏng" như người Srê. Lòng hiếu khách của họ không ai sánh bằng. Khi đã tin cậy, họ cởi mở và nói nhiều. Rất thích giao du, họ sẵn sàng đi đây đi đó; họ có nhiều quan hệ với các tộc người láng giềng.

"Đêm xuống và buổi thức bên bếp lửa bắt đầu. Đàn ông họp nhau quanh ngọn lửa, bàn tán, đốt thuốc trong các ống điếu. Hai người đánh chiêng, quay lưng vào nhau, đánh chiêng cổ theo nhịp. Những người già hát các bài ca truyền thuyết, đối đáp nhau; tôi nhận ra được các giai điệu và thậm chí cả ngôn ngữ thiêng; các truyền thuyết cũng là các bài thơ: người Tây Nguyên hát... Gà gáy đã báo sáng; nhưng ở Yabö hiểu khách tiếng nhạc vẫn không ngừng."

Rừng Cil - Cũng như từ *Mọi* là một từ ngữ của người Việt dùng để chỉ những người "dã man": ở miền núi và cao nguyên, từ Cil là một từ ngữ của người Tây Nguyên dùng để chỉ những người thua thiệt nhất trong những người Đông Dương, những người Mọi mặt hạng đến mức người ta thậm chí không thể nói họ được coi là một tộc người. Và cả hai cách gọi ấy đều có ý khinh miệt. Đối với người Mạ, người Srê, người Noang, v.v, người Cil cũng giống như người Mọi đối với người da vàng... Ngày xưa người Hy Lạp gọi là những người *Barbaroi*. Giá trị của mỗi con người bao giờ cũng là tương đối so với nhận định của những người kiêu hãnh hơn.

Ta gặp người Cil từ những vùng cao đầu tiên của Nam bộ cho đến biên giới phía Bắc của Tây Nguyên, bao giờ cũng là ở trên núi, tại những nơi rất khó leo tới, không bao giờ ở trong các thung lũng hay trên các cao nguyên. Người ta không thể thật sự gọi đó là một tộc người; những người Cil ở vùng trên Blao, ở Brah-Yang, ở Liang Biang chỉ có điểm chung nhau là tình trạng khốn khổ cùng cực của họ. Họ nói những thổ ngữ khác nhau tùy theo từng nơi, chịu ảnh hưởng mạnh phương ngữ của các tộc người trên cao nguyên mà họ tiếp xúc. Cũng không thể nói đến làng, bởi chốn cư trú của họ thông thường chỉ có một nhà sàn duy nhất. Những người Cil khác ở cách đó đến ba hay bốn tiếng.

Rú và rừng rất quen thuộc với người Cil. Người lạ không khỏi ngạc nhiên khi băng qua những khu rừng hoang dã của Tây Nguyên, họ bỗng khám phá ra một ngôi nhà sàn của người Cil trong khu rừng mà họ cứ ngỡ còn nguyên sinh. Các sườn ngọn Brah-Yang phủ đầy cỏ đến lưng chừng núi, tiếp đó là tua tua những cây khổng lồ nối liền với nhau bởi một mạng dây leo to tướng không nhìn thấy đầu mút ở đâu cả, lẫn với những chùm rễ gió: đây là phần đất giành cho người Cil. Nhưng họ là những người tiêu phu tuyệt vời: trang bị chiếc xà gạc (một thứ xà gạc rất nguyên thủy, không có khâu bịt cán) và chiếc rìu, họ dọn sạch những diện tích đáng kể, không thèm nhìn đến cỡ lớn của thân cây mà họ hạ. Đàn bà và trẻ con chặt những cây nhỏ và dây leo trước; một hay hai phút thật trúng là đủ rồi, không cần phải chặt đứt hẳn. Đàn ông sẽ đến đốn tiếp những cây to, khi đổ sẽ kéo theo tất cả. Lửa sẽ hoàn tất nốt công việc. Rẫy của người Cil trồng lúa hay ngô. Sản phẩm đủ ăn một phần ba năm; thời gian còn lại, người Cil đi vay mượn và đói.

Họ cũng không có chút tiện nghi tối thiểu trong nhà. Trong các kiểu nhà Tây Nguyên, đây là loại nhà thấp nhất, tối tăm, bẩn thỉu nhất. Dê sống chung với người trong ngôi nhà ấy; đôi khi lợn giành những mảnh chấ với người. Bao giờ cũng có một chỗ nước gần nhà, chỉ dùng để nấu ăn: một người Cil đúng kiểu không bao giờ tắm; có thể dễ hình dung da họ màu gì vào kỳ đốt rẫy khi trong rừng chỗ nào cũng là than. Khi phải làm việc nhiều ở rẫy, người Cil rời căn nhà của mình, đến trú trong những căn lều khốn khổ làm bằng cành lá dày, ngay giữa rẫy; khói cay xè tuôn ra từ cánh cửa ra vào duy nhất.

Những ngày nông nhàn, người Cil làm việc ở "nhà mình"; họ là bậc thầy đan lát; gùi và thùng của họ được ưa chuộng và đem lại thêm cho họ một ít gạo. Họ cũng đi săn, bằng ná; nếu may mắn giết được một con nai, họ sẽ dùng da làm một chiếc trống mà họ đem bán cho các tộc người vùng thấp. Cuộc sống của họ rất hiểm nguy, một mình trong rừng và không thiếu gan dạ: một hôm một con báo bắt con lợn ở gần nhà; người chủ nhà ra đi một mình, chỉ mang theo chiếc xà gạc; anh ta gặp con báo; vậy là hết người đuổi theo báo đến báo đuổi theo người; khi anh ta đã chọn được vị trí tốt, anh phang cho con thú một vố bằng vũ khí của anh vào đúng giữa đầu, con báo cắn lấy lưỡi xà gạc đến gãy cả răng, rồi ngã gục xuống.

Sức chịu đựng và sự khéo léo của người Cil khiến họ đầy tự tin về mặt thể chất:

giương chiếc ná nhỏ của mình lên, họ ngắm một lưỡi dao đặt cách mười bước; mũi tên bắn đi bị lưỡi dao chẻ làm đôi theo chiều dọc.

Sự dai sức trong chuyện đi đường của họ đã thành truyền thuyết; đây là một con sơn dương bất chấp mọi qui luật thăng bằng. Nếu họ muốn gặp những con người khác những người ở trong căn nhà của họ, họ phải leo núi nhiều giờ, và thường là chẳng có đường sá gì cả vì chỗ cư trú của họ di chuyển luôn. Họ lao đi vững vàng và gập gáp trên những đồng đá lồi nhón, những tảng đá to tướng trơn trượt vì rêu, trong những khu rừng muôn đời ẩm ướt, leo qua những rễ đa dựng đứng như những bức tường, vượt qua những vực thẳm không biết đâu là cùng trên những thân cây nhún nhảy; và bao giờ cũng trong một bóng tối lạnh buốt, vì các cây to ngăn không cho chút ánh nắng nào rọi được tới nền đất. Trong những dãy núi này, mọi thứ đều đượm màu đêm và bốc mùi mùn. Rắn lẫn với dây leo, chim ghẹo người đi qua, những con khỉ, vô hình, rít trên các cành cây cao.

Ta hiểu sống trong một khung cảnh như vậy, chỉ có rừng già hoang vu là quen thuộc, đóng kín trong cô đơn tăm tối, quen cảnh khốn cùng, người Cil khó gần, không thích tiếp xúc và chậm tiến. Người Cil ở Brah- Yang chiếm cứ một vùng đất nghèo nhất Tây Nguyên; rừng già dày đặc buộc họ phải lao động khổ sai; độ dốc của sườn núi buộc phải nỗ lực nhiều hơn những nơi khác. Những người nguyên thủy khốn khổ đó, đen nhẻm bờ hóng và cáu ghét, không có ý thức về nhân phẩm của mình, sống chung với các loài vật và như các loài vật, tuy nhiên trong họ vẫn còn tinh thức một tinh thần nó khiến họ đôi khi có thể có những hành động dũng cảm đáng quý. Cảnh đời của họ là như vậy. Rừng già kinh hãi, bụi rậm dày kín, mùi ẩm mốc; nhưng giữa những thân cây thông to lớn khắc khổ, qua một lỗ thủng ở một bụi rậm đầy gai, ta nhận ra tận xa xa một vệt nhỏ sáng loáng, ánh bạc, trong suốt: bờ biển miền Trung, biển cả... Còn phải dạy cho họ biết nhìn, biết tìm cái điểm lý tưởng đó, giữa những thân cây thông cao lớn khắc khổ, sau một ngày lao động khổ sai.

[1] Cách đây không lâu một số làng vẫn còn không chịu nộp thuế.

[2] "... chết chết..."

[3] Rừlùm có nghĩa là rãnh xói

PHẦN VI

Các tộc người truyền thuyết

- Không hề đánh giá, chỉ cung cấp tư liệu, chúng tôi xin kể lại ở đây các tín ngưỡng dân gian liên quan đến các tộc người truyền thuyết.

Những người *Sömri*, không biết thuộc tộc người nào, là những người hiện ra với ta dưới hai hình dạng khác nhau: là người hay là hổ tùy thích. Họ sống thành làng, có những phong tục giống như các làng khác, nhưng họ ăn thịt người. Việc ăn thịt người giảm đi từ khi người da trắng đến.

"Ngày xưa, một người da trắng đi săn, phía người Sömri. Anh ta thấy một cảnh tượng kỳ lạ: một con hổ đang xé xác một người và, bên cạnh đó một người đàn bà, đúng thật là một người đàn bà chứng kiến cảnh đó. Anh bắn chết con hổ; rồi anh hỏi người đàn bà: "Bà đang làm gì với con hổ này vậy? - Đây là chồng tôi; ông ấy không kịp biến thành người khi ông đến. Đây là chồng tôi và tôi muốn chết với chồng tôi; hãy giết tôi đi! - Vậy thì bà hãy thử biến thành hổ đi xem!" Bà ta lấy một chiếc thùng nhỏ, đội lên đầu và biến thành đầu hổ. Bà kẹp hai con dao nhỏ vào răng: răng biến thành nanh; bà tự xát vào thân mình và lông mọc ra; bà cắm một cái que vào mông, vậy là có đuôi. Đúng là một con hổ cái hoàn hảo. Người da trắng bắn và bà ngã xuống bên con đực..."

Những người *Sörai* cũng ăn thịt người. Họ có thể xoay đầu đủ các hướng, ra trước cũng như ra sau. Theo tín ngưỡng, họ ở phía Lào. Nhiều tộc người tin chuyện này. Người *Mönung* sống trong rú, không có nhà cửa gì cả, không trồng trọt, không quần áo. Họ quấn tóc quanh hông, phủ xuống đến chân. Họ ăn các loại cây dại và trái cây; họ không thích tiếp xúc, không thể đến gần, nguy hiểm. Ở cánh tay họ có một thứ vây có thể cắt được các thứ ("*nhu những cái xương bằng sắt*") dùng làm dao để chặt các cành cây mà họ ăn.

Những người *Lùn* chỉ còn là ký ức, do những người già kể lại, trong khi các tộc người kỳ lạ khác được coi là hiện nay vẫn còn tồn tại. Có phải họ là những cư dân đầu tiên của vùng đất này mà bằng chứng là các công cụ bằng đá đẽo?

III. Các kĩ thuật và nghi thức sáng chế

"Ngày xưa, từ muôn thuở trước, chúng tôi đã làm như thế này; đúng như thế này từ buổi đầu tiên..." Đây là cái điệp khúc mở đầu tất cả các kĩ thuật Tây Nguyên: chúng là truyền thống và bất biến. Từ khi Trời và Đất dạy cho con người biết làm và sử dụng các dụng cụ, những con người này không hề thay đổi cách chế tạo, đến mức sống với những người Tây Nguyên ngày nay chúng ta có thể hình dung cuộc sống ngày xưa của họ, cách đây nhiều thế kỷ, "*khi họ sống gần biển*". Ngày nay chúng cũng hết như đã được mô tả trên các tượng chạm nổi của người Chăm hay người Khome cách đây tám trăm năm.

Mọi hoạt động của người Tây Nguyên đều mang tính chất tôn giáo: đây là sự trung thành với nghi thức xưa, do các thế lực siêu nhiên thần khải, trung thành với bài học của các Thần đã chiếu cố dạy cho con người các kĩ thuật của mình. Các kĩ thuật này, từ nguyên thủy vốn mang bản chất tôn giáo, trong khi hoàn tất chu trình của chúng, là vẫn nhằm để phục vụ các Thần. Người Tây Nguyên, thấm nhuần bản chất tôn giáo, khi sử dụng chiếc xà gạc hay chiếc rìu của mình, biết rất rõ rằng đây là do nhờ có ai và không quên nhắc nhớ với một lòng biết ơn và thành kính ký ức về các vị Thần sáng lập vĩ đại và ngợi ca những truyền thuyết về họ, cũng bất biến như các kĩ thuật.

Bài học của các Thần trên trời

*"Mặt Trời xuống Đất dạy cho Sörden^[1]
làm cái xà gạc, làm cái rìu,
làm con dao, làm cây ná..."*

Sörden dạy cho con người làm các đồ dùng, công cụ, máy móc. Nhưng ông không ở mãi được với con người, để khai tâm cho từng thế hệ; cho nên ông làm các hình

mẫu trên trời, xếp đặt các ngôi sao sao cho con người chỉ có việc cứ nhìn mà chép theo:

"Về sau các người chỉ cần chép theo các ngôi sao; không phải gọi ta để dạy các người làm cái này cái nọ nữa; với lại ta còn phải đi dạy các xứ khác nữa..."

Từ ngày đó người Tây Nguyên biết nhìn các sao mà làm các đồ dùng. Chòm sao Mac-Maê ^[2] là biểu hiện vĩnh cửu của chiếc cối giã gạo và những người đàn bà đang giã chung quanh; chòm sao Odwing ^[3] vẽ chiếc cày truyền thống. Đêm là một bài học cách trí phong phú. Đồ dùng và công cụ, được làm theo mẫu loại không thay đổi, dường như vẫn giữ nguyên cách cấu tạo như từ thuở con người Tây Nguyên có mặt trên trái đất này, như những thứ mãi mãi được đúc trong cùng một khuôn và luôn luôn giống nhau.

Chiếc xà gạc và nhất là con dao gắn liền với đời sống người Tây Nguyên; họ có thể không cần có quần áo nhưng không thể không có con dao; nó như là một sự nối dài của cơ thể họ, một phần của chính họ ^[4]. Ở vùng người Stiêng, người ta thường xiết chiếc xà gạc của người phạm lỗi: anh chàng này sẽ hoàn toàn phụ thuộc vào người chủ nợ, anh ta không thể làm việc được nữa và sẽ không có ăn. Anh ta sẽ phải vội vàng vàng trả món nợ của mình để chuộc lại chiếc xà gạc sinh tử.

Tùy theo tộc người, chiếc xà gạc hay con dao dùng để làm mọi việc, từ cắt cái móng tay đến hạ một cái cây. Người Raglai sống ở vùng rừng chủ yếu mọc toàn tre, gần như chỉ chuyên sử dụng có một con dao cán dài mà họ dùng để chặt đứt phăng những cây tre dài rỗng ruột. Tùy theo công việc phải làm, người ta cầm cán dao ở tay, kẹp vào giữa các ngón chân hoặc vào nách. Người Mạ có một con dao nhỏ có cán uốn cong luôn dắt ở búi tóc hay ở thắt lưng, ngay cả về đêm; nó thật sự là một phần của con người họ. Một người đánh mất con dao đó bị coi như đã đánh mất hết các khả năng của mình.

Xà gạc là công cụ của đàn ông; một người đàn bà muốn dùng xà gạc sẽ khiến người ta cười. Đàn ông dùng chiếc rìu để hạ cây và đẽo gỗ, đàn bà thì dùng để bửa củi.

Chiếc cuốc con chủ yếu là công cụ của đàn bà.

Chiếc xà gạc gắn với lễ khai tâm của đứa con trai: khi đứa con trai đến tuổi bắt đầu lao động, người cha đặt chiếc xà gạc lên vai nó: đây là tấm choàng của người La Mã và thanh gươm của chàng Hiệp sĩ.

Các dụng cụ đều có truyền thuyết của chúng, cũng giống như con người, các loài thú, các cảnh vật. Trước tai họa lớn Đại hồng thủy, chúng nói chuyện với người và tự làm việc lấy một mình:

"Ngày xưa Ndu đã xây dựng nên thế giới trong đó con người có thể tìm thấy mọi thứ để sống mà chẳng phải tốn tí công sức nào. Khi muốn ăn quả, họ chỉ phải hái; thịt và cá bao giờ cũng đủ đầy. Lúa tự mọc; chiếc cuốc con tự nó cuốc rẫy, con người chỉ có việc chỉ cho nó biết nó phải làm ở chỗ nào. Rìu cũng tự chặt gỗ một mình; chiếc xà gạc tự cắt lấy theo lệnh của con người.

"Nhưng káo, chiếc cuốc con, làm hăng quá; cứ phải liên tục chỉ cho nó chỗ đất mới phải cuốc. Con người, rất lười biếng, thậm chí chẳng muốn làm việc đó; thật rất mệt vì káo cứ đòi thêm, đòi mãi công việc; họ bèn vứt quách káo đi để tự lo liệu lấy vậy..." (truyền thuyết Srê).

Các Thần trên trời đã dạy cho con người cách làm các đồ dùng và công cụ, và cách sử dụng chúng. Các Thần cũng dạy họ kỹ thuật làm ra các máy móc phức tạp hơn. Cái đầu tiên họ biết là chiếc ná do tài năng của Sörden, còn ông ta thì học được của Mặt Trời. Ngay từ nguyên thủy, bao giờ cũng đúng là loại gỗ ấy - gỗ *brus* - và loại dây rừng ấy xoắn lại để làm dây ná. Kỹ thuật ấy bất biến.

Thuyền, thuyền độc mộc mà tất cả người Tây Nguyên ngày xưa dùng ở ven biển, và các tộc người ở những nơi có sông rộng sử dụng (người Mạ, Êđê, Bana...) được làm theo mẫu của chòm sao *aho*^[5]. Cũng chính Sörden đã xếp chòm sao ấy như vậy để làm mẫu và chúng đã được bắt chước theo.

Bẫy là một loại máy đòi hỏi phải biết ít nhiều các luật của động lực học. Có những cái chỉ là những chiếc thông lọng đơn giản, có những cái rất phức tạp; loại bẫy lớn của người Stiêng, mà cha Azémar đã mô tả chúng tỏ một nền văn minh ít lạc hậu hơn là người ta vẫn tưởng:

"Giả dụ như chúng ta có hai khu rừng thưa cách nhau từ năm đến sáu cây số, ở giữa có một eo đất toàn rừng già: người ta đặt ở eo đất ấy một loạt bẫy sẽ bắt các con vật muốn đi từ khu rừng thưa này sang khu rừng thưa kia.

"Với chiếc xà gạc của mình, người Stiêng đốn những cây con sao cho chúng làm thành những chướng ngại vật liên tục; thỉnh thoảng họ chặt một cây to mà họ cho ngã theo chiều nối dài của đống chướng ngại. Rồi người ta làm các bẫy theo cách

như sau: trên thân cây bị chặt đổ, người ta cắm hai cây cọc rẽ nhánh để làm thành một cái tời và nâng thân cây lên đến độ cao một mét rưỡi. Thân cây được tròng vào một cái vòng rộng làm bằng dây leo chắc chắn và giữ trong tư thế đó bởi một cần trục khỏe và dài, cần trục này, xuyên qua bên trên cái tời, cũng chui vào trong cái vòng nọ, sao cho đạt được lực mạnh nhất và phân tựa ngấn nhất. Ở mút đầu lực của chiếc cần trục đầu tiên có buộc một sợi dây mây ngấn, tại đầu mút của nó lại có một cái cần trục thứ hai nhỏ hơn. Chiếc cần trục thứ hai này đặt gần sát mặt đất, theo hướng của cái thứ nhất, nhưng ngược chiều; một đầu gắn chặt xuống đất, gần điểm tựa nhất; đầu kia, tức đầu lực, chỉ được đặt trên một khúc gỗ, không cắm xuống đất mà dựng đứng như chiếc ky, khiến nó rất đung đưa. Ở đầu khúc gỗ dựng đứng ấy có buộc một sợi dây rừng dài, giăng sát đất, theo chiều của thân cây và gắn chặt vào một cây cọc ở gần điểm thân cây tiếp đất. Chỉ cần chạm nhẹ vào cái lẫy là toàn bộ guồng máy ấy đổ sập xuống..."

Điều đó đòi hỏi một sự suy nghĩ và một kỹ thuật khiến ta không thể đặt những người Tây Nguyên vào loại các dân tộc nguyên thủy và lạc hậu nhất.

Lửa, sắt và người thợ rèn

Trong các kỹ thuật, có một ngành cao quý hơn cả, giành riêng cho một lớp người ưu tú. Trong khi các kỹ thuật đã nói đến ở trên là công việc của mọi người, thì trong làng có một con người được tách riêng ra, đó là người thợ rèn. Lửa và sắt là các nguyên tố mà sức mạnh của chúng làm nên sự cao quý. Trong hầu hết các nền văn minh, người thợ rèn là người anh hùng khai sáng, nếu anh ta không phải là người sáng tạo ra mọi vật và Toàn thể. Các truyền thuyết Tây Nguyên liên quan đến nguồn gốc của lửa và của lò rèn rất nhiều và giàu ý nghĩa.

"Ở Brah-Ting (Ăm phủ), Ndu tạo ra hòn đá lửa. Bung (người anh hùng sáng thế), sau khi đã mang từ Địa ngục lên tất cả các loài thảo mộc mà sau đó ông tròng trên mặt đất, mới rời hẳn Ăm phủ mang theo lửa. Lên đến trên trần gian, trước hết ông dừng hết mọi công việc tổ chức của mình đã. Ông đến bên một dòng suối, góp nhặt củi và đốt lên một đống lửa lớn; ông nằm xuống cạnh đấy. Trước khi ngủ, ông định tắt lửa, sợ cháy lây tất cả những gì ông đã tròng trên mặt đất; ông rảy nước vào lửa, nhưng nước cũng cháy. Thuở ấy lửa đốt cháy cả nước. Lo lắng cho công trình

của mình, ông thức, canh chừng ngọn lửa không thể dập tắt. Một quá, ông ngủ thiếp đi. Đến lượt nó, lửa cũng ngủ. Nước, giọt dãi, lại tràn lên lửa. Nước dâng lên để thắng lửa; biển tràn lên sông; nước tràn ngập mọi thứ, lụt to. Nước thắng lửa buộc nó phải chạy trốn; lửa chạy trốn nước đang tràn lên; nó trốn trong bụng cây tre. Chính từ lúc đó, nước đã dập tắt được lửa; cũng chính vì thế, đến tận ngày nay, người ta làm ra lửa bằng cách cọ vào tre." (truyền thuyết Srê).

Theo truyền thuyết, dường như người Tây Nguyên, ít nhất là các bậc anh hùng của họ, những vị á-thần cổ xưa đã biết cách làm ra lửa đầu tiên là từ một hòn đá, quan niệm gắn với huyền thoại lớn về đất, về Đất-Mẹ. từ đó đã sinh ra tất cả. Ngày nay, một số người Tây Nguyên vẫn dùng những cái bật lửa cổ cọ vào nhau để cho lửa bén vào nhùi nấm; nhưng cách thức ấy ngày càng hiếm trước sự tiện lợi của các bật lửa dùng xăng có ở khắp nơi.

Các lối lấy lửa bằng cách cọ xát vẫn rất thông dụng. Nhà thám hiểm có cái bật lửa "hiện đại" cạn xăng, chẳng phiền lòng được gặp những người bản địa biết cách "cưa" tre. Cưa là hình thức cọ xát thông thường nhất, và truyền thống nhất; dây leo, đong đưa, và cây tre cứng có mặt ở nhiều nơi; cách làm này cũng thấy ở Malaixia. Những người Tây Nguyên già đều biết cách làm, chịu khó làm lâu; đám trẻ đã hoàn toàn đánh mất kỹ thuật này, bị các tiện nghi hiện đại làm cho hư hỏng. Đôi khi, hiếm hơn, người ta lấy lửa bằng cách cọ một khúc gỗ dọc theo một cái rãnh trong lòng một khúc gỗ khác lớn hơn và theo chiều của khúc gỗ này: đây là phương pháp gọi là "cày", chỉ thấy ở Pôlynêdi.

Người Stiêng biết lấy lửa bằng cách ép, sử dụng một thứ bật lửa khí động: "... Để làm ra cái vật dụng rất hữu ích này, người Stiêng tìm lấy cái đoạn đầu một khúc sừng trâu, hoặc tốt hơn nữa, là ngà voi cái. Họ dùng con dao gọt tròn, cạo nhẵn, tạo lên đó những đường chỉ, khéo đến mức ta ngỡ đó là một vật làm đẹp. Với một cái dùi do họ rèn lấy, cho xoáy giữa hai bàn tay như một cánh cung của thợ tiện, họ xoi được một cái lỗ thẳng, láng, đều đặn, là điều kiện cần thiết để dụng cụ này bật ra được lửa. Một mẫu gỗ hay sừng dùng làm pit-tông. Ở đầu chiếc pit-tông này, họ gắn một chút mỡ dấm và đưa nó vào một ít trong cái lỗ nọ. Rồi, bằng một cú đẩy tay thật mạnh, họ ấn nó tận đáy và rút ra ngay; miếng mỡ dấm bốc cháy... Kiểu bật lửa này có cái lợi là có thể lấy lửa bất kể trời gió thế nào, không sợ ẩm..."

Lửa được giữ trong nhà sàn, trong những cái bếp mà chỗ đặt và vai trò khác nhau tùy theo tộc người: bếp lửa của chủ nhân, bếp lửa của thổ công... Ở vùng Srê, khi có nhiều hộ chung trong một nhà, mỗi cặp vợ chồng có bếp riêng của mình ở đó họ nấu nướng và ngủ cạnh đấy; còn có thêm một bếp lửa ở lối vào nhà, đối diện với cửa, khách khứa ngồi quanh và buổi họp đêm của gia đình cũng diễn ra ở đó. Chính ngọn lửa đó gợi cảm hứng cho người già kể hay hát các trường ca, không ngừng đốt chiếc ống điếu bằng cái nùi, hoặc thậm chí bằng cách cầm lấy một hòn than đang cháy giữa hai ngón tay. Người Tây Nguyên không thể không có lửa về đêm; chỉ cần thiếu lửa ít lâu, là họ sẽ ngã bệnh. Nếu, do ngủ say họ để lửa tắt, thì bị cái lạnh của buổi bình minh đánh thức, họ sẽ trở dậy ngay để thổi cho than bùng lên hay đi xin lửa ở nhà sàn bên cạnh. Khi đi làm việc, họ mang theo mẩu củi cháy dở của mình: trong kỳ dọn rẫy, họ dùng nó để đốt cháy đám cây đã đốn ngã (trong loại đất trồng lúa này, việc dọn đất chủ yếu là bằng lửa), ngày nào cũng vậy, họ dùng để đốt ống điếu của mình.

Người Tây Nguyên yêu và sợ lửa. Đây là phương tiện duy nhất của họ để sưởi ấm và chiếu sáng (gỗ có nhựa đốt cháy, đuốc bằng gỗ thông để ra ngoài ban đêm) và là công cụ chính để trồng trọt. Nhưng họ sợ sức mạnh quá lớn của kẻ đầy tớ nồng nhiệt này và cố làm chủ nó. Dầu tất cả các vật liệu trong nhà sàn đều hết sức dễ bắt lửa, nhưng ít khi thấy xảy ra nạn cháy vì sơ ý. Khi cần đốt rừng, ngay cả bọn trẻ con cũng có bản năng ngăn lửa và thực hiện việc đó rất hiệu quả.

Khi con người thuần hóa được lửa, họ đã tiến được một bước to lớn trên con đường văn minh; to lớn và giàu hệ quả hơn là khi họ biết nấu rượu hay cho thuốc nổ vào viên đạn nhiều... vậy mà bao nhiêu người Tây Nguyên coi hai chiến công đó là tiêu chuẩn của văn minh, của tiến bộ!

Truyền thuyết về sắt, trong nguyên gốc của nó, gắn chặt với các truyền thuyết về những người thợ rèn đầu tiên:

Bõh mi geh sung kos yoas kos

bõh mi geh sung kra yoas kra

bõh mi geh sa niam bou niam?

... *Nkek lik los bõh ti jiri*
bõh hõddang los dung mõ srong.

"Ở đâu mà anh có được rìu và xà gạc tốt,
ở đâu mà anh có được rìu và xà gạc chắc
ở đâu mà anh có được đầu và thân thể đẹp?

... Đập vào cây đa thì ra sắt
trên ngọn cây đa ta có sắt rắn."

truyện thuyết Srê

Lúc đầu, người Tây Nguyên không biết sắt; họ chỉ dùng gỗ; họ cũng có một cái búa, nhưng nó bằng tre (cười nhạo, để nói rằng chẳng có gì cứng để mà đập). "*Yae và Yang* ^[6] làm các đồ dùng của họ bằng tre. Chính vì thế ngày nay trẻ con vẫn làm những chiếc xà gạc nhỏ, rìu nhỏ, tất cả đều bằng tre, để chơi. Và ngày nay, chúng ta vẫn còn làm những hình mẫu xà gạc bằng tre để cúng Thần rẫy. Từ Chul và Chae ^[7], con người làm các đồ dùng bằng đá: những cái đầu tiên là được mang lên từ Âm phủ".

Sau thời đồ tre và thời đồ đá, Bung khai sáng ra thời kỳ đồ sắt, dạy cho con người lấy sắt ấy từ *jiri*, cây đa. Những dụng cụ đầu tiên họ làm ra là những thứ dùng để rèn: những cái cặp và cái búa.

Sõkap tam bõh hiu K Jul Jae
mut tam cõrap bõh hiu Jae
"Những chiếc cặp tre ở nhà Jul Jae
chiếc búa có cán ở nhà Jul Jae"
truyện thuyết Srê

Với sắt lấy được ở cây đa đó, họ rèn ra các xương và các khớp của cơ thể con người, nguyên trước kia chỉ là một khối. "*Chính từ cây jiri mà chúng ta có được đầu và mình như thế này.*"

Một huyền thoại Srê khác kể về sau con người đã lấy lại sắt từ cơ thể của Me Boh

Me Bla, bà Mẹ của Sắt, Muối và Gốm như thế nào. Kể từ thời đó, con người có sắt trong nền đất của mình và họ khai thác để rèn các dụng cụ và vũ khí.

Sắt là thứ kim loại duy nhất người Tây Nguyên lấy lên từ nền đất của mình, vốn giàu khoáng sản; đồng ở các chiêng của họ là từ Lào, đồng nổi thì mua của người Trung Hoa và người Việt. Ở các vùng Rôbao, Preh, Churung, người Mạ tìm thấy quặng sắt tại chỗ, khai thác và rèn. "Ở Turia, ở Kon Kre, người Xơđăng tìm thấy sắt gần như ở ngay trên mặt đất, trên những công trường đá lộ thiên. Họ nung thứ khoáng sản gồm những hạt nhỏ này trong than gỗ, đập trên những chiếc đe bằng đá, rồi lại cho thêm quặng vào và nung lại. Dần dần lớp xỉ rơi ra, các hạt sắt dính kết lại và, sau khi đập rất lâu, họ có được những tấm sắt nhỏ mà họ uốn cong lại một đầu, chẳng hạn để làm những chiếc cuốc con. Qua nhiều lần nung trong than, thứ sắt nung đỏ ấy giữ được cac-bon ở một số chỗ, khiến nó trở nên cứng hơn nếu người ta nhúng nó trong nước, và có thể làm dao. Bộ thổi của lò rèn được chăm sóc đặc biệt; đây là những miếng da hươu dùng làm pít-tông trong những ống trụ rộng. Khi khai trương một lò rèn mới, người Xơđăng làm lễ cúng. Người thợ rèn đổ máu gà và rượu cần trên chiếc đe, hòn đá mài và chiếc búa; làm như vậy sẽ tránh được bị bỏng, các mối hàn nóng được chắc. Đối với người Xơđăng, mọi tội lỗi vi phạm trình tiết đều gây hại cho người thợ rèn; người phạm tội phải đền bồi cho người thợ rèn, nếu không công việc của người thợ rèn sẽ chỉ là công cốc" (một giáo sĩ người Xơđăng).

Trong huyền thoại Tây Nguyên, *rèn* đồng nghĩa với *sáng tạo*. Các vị á thần buổi khởi nguyên, những người tổ chức nên thế giới, đã rèn ra mọi thứ:

"Bung cầm một chiếc búa nhỏ (bằng đá) và rèn ra quả đất; ông cầm một chiếc búa ngắn và rèn ra trời. Tiah, Đất, và Truu, Trời, cưới nhau..."

Cuộc sáng thế ra lò rèn trên trái đất trùng với cuộc sáng thế ra cơ thể con người. Như chúng ta vừa thấy, ngay từ khi các vị anh hùng khai hóa lấy sắt ra từ cây đa, theo lời khuyên của Bung, họ liền rèn và công việc đầu tiên của họ là làm ra các khớp của cơ thể. Làm cho cơ thể có hình dáng, sinh ra các dụng cụ, những người thợ rèn mang lại cho con người các khả năng để sống, niềm mong của tất cả các kỹ thuật; tất cả những cái này đều có một nền tảng tôn giáo giống nhau.

Ở nguồn gốc của lò rèn, bao giờ ta cũng thấy có con cú muối. "Người Rongao gọi

con cú muỗi là "chim thợ rèn", vì tiếng kêu xé tai của nó trong đêm, khá giống với tiếng một chiếc búa nện lên cục sắt. Họ bảo rằng trong thời anh hùng, con vật đó là một người thợ rèn và nó bị biến thành chim sau một vụ tai biến. Người ta bảo chính nó rèn nên những chiếc búa bằng đá lửa mà thần sấm dùng để đánh các cây to^[8]. Nên người Rongao vẫn tiếp tục coi nó là thánh bảo trợ của những người thợ rèn. Tất cả những người trở thành bậc thầy trong nghệ thuật rèn đều đã nằm mơ thấy chính nó.

Tín ngưỡng Srê cũng giống như vậy: "*Cú muỗi là chim-thợ rèn. Ngày xưa nó rèn nên chiếc rìu của Kōnas (thần sấm). Khi Dong Rong lật đổ Kōnas, ông ta vẫn muốn cú muỗi rèn cho ông những chiếc rìu nhưng nó rèn cho ông những chiếc rìu bằng chì. Dong Rong bèn nói với cóc, cũng là thợ rèn (hẳn là vì tiếng ộp oạp của nó). Chính cú muỗi đã dạy cho con người biết rèn. Và, đến tận ngày nay, những người thợ rèn khéo tay mà chúng ta rất cần vẫn bắt chước con chim-thầy có tiếng kêu nhắc nhở lại nghề nghiệp cũ của nó: tok... tok... tok, giống như người ta đập thép; kōrus... kōrus, giống như lưỡi dao người ta mài trên một hòn đá...*"

(truyền thuyết Srê)

Việc sáng thế ra sắt và sáng thế ra cơ thể con người gần gũi với nhau đến mức những truyền thuyết về cả hai loại này là một phần trong nghi thức tang lễ khi nhắc đến nguồn gốc của cơ thể con người. Một truyền thuyết Bana còn chứng minh thêm mối quan hệ này:

"*Ngày xưa ngày xưa, ở vùng Giarai có một người rất giàu tên là Xep, ông ta có rất nhiều nô lệ và vô số hàng hóa. Trong số của cải của ông, người ta thấy có hai thỏi sắt to nhỏ khác nhau. Số phận của Xep gắn với thỏi sắt nhỏ, đến mức ông cảm nhận được trong người tất cả những biến chuyển của thỏi kim loại ấy. Người con trai của ông muốn rèn một thanh gươm, xin cha cho anh một trong hai thỏi sắt.*

"*Hãy lấy thỏi lớn ấy, Xep trả lời, nhưng đừng đụng đến thỏi nhỏ, sẽ sinh họa đấy". Anh chàng thanh niên thấy thỏi kia quá to, mang thỏi nhỏ đi, không hề biết những tính chất kỳ lạ của nó. Anh mang nó đi rèn; nhưng trong khi rèn các dụng cụ, anh rèn linh hồn của người cha.*

"*Anh chàng con trai của Xep liền bị trừng phạt ngay vì sự không vâng lời của*

mình, lưỡi gươm rên ra còn thô và vừa mới tọng hình, cứ cháy bỏng: sức nóng tỏa ra mạnh đến nỗi hòn đá dùng làm đe cháy ra như sáp, và thậm chí cả nước cũng bốc cháy khi chạm phải chất sắt nóng bỏng. Anh chàng thanh niên không biết cầu khẩn vị Yang nào nữa đây... Người nô lệ tên là Pang, trong khi chuẩn bị cái bao cho thanh kiếm, bị một vết thương và máu chảy ra... Anh ta để mấy giọt máu rơi xuống trên lưỡi gươm và bọt sủi lên dữ dội. "Ôi, anh chàng nô lệ kêu lên, nó muốn ăn tôi, nó muốn ăn tôi!" ... Đột nhiên anh ta nắm lấy lưỡi gươm cháy rực ấy và cắn vào nó. Một quả cầu lửa trùm lấy cả người Pang, anh ta nhập vào trong sắt, ở đây anh gặp Xep. Lập tức sắt nguội đi và từ ngày ấy, thần trú ngụ trong thanh gươm đó mà người ta giữ trong một cái giỏ bằng tre... Không bao giờ người ta dám rút thanh gươm thần ấy ra khỏi vỏ nữa, vì đây sẽ là ngày tận thế."

Nếu từ sắt, ta đi ngược lên đến cây đa, nguồn gốc của nó, ta sẽ gặp một sự kiện thuộc huyền thoại về chu trình thực vật-con người, mà chúng ta sẽ nghiên cứu sau.

[1] Sürden: tổ tiên của nhóm người Mạ-Srê; đây là Jeng của người Stiêng

[2] Mac- Maê: chòm sao Thất Tinh. Người Babylon vẽ nó trên lá bùa của họ.

[3] Odwing: chòm sao Trinh Nữ.

Ngay việc vạch ra con đường đi đầu tiên của người Tây Nguyên cũng là do các ngôi sao dạy cho. "Các vị tổ tiên Khot và Kho chưa biết các con đường đi. Họ thấy những người bạn của họ, là những con khỉ nhảy từ cây này sang cây kia, và họ hỏi chúng: "Còn chúng ta, biết làm thế nào mà có được một con đường?" Chúa khỉ chỉ cho họ con đường do các ngôi sao vạch ra trên trời: "Hãy chép lại con đường đó dưới đất. Người Tây Nguyên gọi các ngôi sao đó là gung dou ("con đường của khỉ"); đây chính là dải Ngân Hà.

[4] "Con dao và chiếc xà gạc", pis mủ yaos, là một cách nói trong luật tục truyền khẩu của người Srê để chỉ toàn bộ công việc của người đàn ông.

[5] Aho = sao Gấu lớn.

[6] Những người anh hùng sáng thế.

[7] Một trong những người anh hùng thợ rèn đầu tiên

[8] Người ta bảo chỉ có jiri, cây đa, là không bao giờ bị sét đánh.

PHẦN VII

Nền tảng tôn giáo của các kĩ nghệ truyền thống ^[1]

Từ cái đơn giản nhất đến cái phức tạp nhất, tất cả đều do các Thần dạy cho con người. Con người học được của các *Yang* các kĩ nghệ và công cụ của mình.

Nghề đan đất - "Ban đầu, lúc khởi nguyên, những cái gùi là quả của tre; chúng cứ thế mọc ra; ta chỉ có việc hái lấy mà thôi. Những chiếc nhỏ mọc trên các cây tre thẳng, những chiếc lớn mọc trên cây tre cao. Cũng như chiếu là quả của cây lát; người ta chỉ việc hái lấy.

Nhưng từ trận Đại hồng thủy, mọi sự đã thay đổi; gùi, thúng mùng, chiếu không mọc ra như trái trên cây nữa; chúng ta phải làm lấy tất cả. Tuy nhiên *Sörden* và các thần trong thiên nhiên thương hại con người. Các thần cây đã giao cho các loài thực vật dạy cho con người; *Sörden* giao nhiệm vụ đó cho các vì sao. Vậy là tre dạy cho con người biết chẻ, vót bằng dao, điều khiển các nan để đan thành gùi, thúng. Lát dạy cách làm chiếu; nó nói với con người: "Đi gọi vợ anh lại đây, làm chiếu không phải là việc của đàn ông; đây là việc của đàn bà, người biết chu đáo hơn, dậy sớm khi chồng còn ngủ. Đàn bà phải đan chiếu bằng các ngón tay của họ; con dao là công cụ của đàn ông." Con chim ác là bé nhỏ còn dạy các cách đan sợi lát khác nhau, bao nhiêu sợi lên trên, bao nhiêu sợi xuống dưới. Cây mây, dùng để buộc, để cạp, dạy con người: "Hãy chẻ tôi từ đầu mỏng nhất chứ đừng chẻ từ gốc".

"Con ác là nhỏ bé dạy cách luôn các sợi đan; con vịt trời dạy cách bơi; con báo dạy cách đi ban đêm..."

"Sao *Kõnhiang* ^[2], do *Sörden* xếp đặt, dạy cách làm chiếc nia; nó chỉ cho con người hình chiếc nia, và dạy: "Đưa hai sợi lên trên, siết năm sợi xuống dưới".

(truyền thuyết Srê)

Cho đến ngày nay, đồ đan đất của người Tây Nguyên vẫn không thay đổi cách cấu tạo. Chiếu bao giờ cũng đan một sợi lên một sợi xuống; gùi: hai sợi lên hai sợi

xuống, v.v. Đan rất cẩn thận và chặt; các chiếc chiếu ở đây vào loại chắc nhất Đông Dương. Kiểu đan đơn giản nhất là kiểu bàn cờ: một sợi ngang một sợi dọc. Người Tây Nguyên tuyệt giỏi trong việc đa dạng hóa "lối đi" (*gung*) của sợi mây đan vào nhau tạo nên một sản phẩm khéo léo, hoa văn đều đặn. Trẻ con mười hai tuổi đã có những ngón tay quen với công việc tinh tế này. Đôi khi sợi nền được nhuộm màu (màu đen bằng thuốc lá, màu đỏ bằng một loại đất đặc biệt) để cho hoa văn càng nổi lên. Có "lối đi thẳng", có "lối đi chữ chi", "lối đi hình trái tim", "lối đi chéo", "lối đi vòng quanh", "lối đi thẳng mút đường" (Hy Lạp), v.v.

Phần lớn các đồ đan dùng để đựng (gùi, thúng, túi) đều có hình tròn và đáy vuông. Mỗi tộc người có mặt hàng riêng của mình trong lĩnh vực này; thông thường mỗi người tự đan lấy chiếc gùi của mình và mỗi tộc người phú cho anh ta có một dấu ấn riêng; nhưng những cái *kiat*, loại thúng có hai phần úp vào nhau là đặc sản của người Cil. Người Raglai phơi thuốc lá của họ trên những tấm đan bằng lát. Người Rölöm thường đan sạ. Người Mạ ăn bằng những chiếc bát đan kín đến nỗi không chảy nước; họ đổ món cháo cho lợn ăn trong những chiếc sạ lớn.

Chiếc chiếu, là toàn bộ cái giường của người Tây Nguyên, chiếc gùi, phương tiện vận chuyển duy nhất và là đơn vị đo lường của họ, chiếc thúng trong đó họ xếp đôi thứ của cái nghèo nàn, là những vật dụng cần thiết hàng đầu. Khi, vào buổi tối, người đàn bà sà sọt gạo, bà hát, theo nhịp của đôi tay, truyền thuyết về cây lát và ký ức về các Thần "từ muôn thuở" đã phân chia các công việc cho đàn ông và đàn bà.

Nghề gôm - "Lúc đầu chúng tôi không có bát, lớn hay nhỏ, chúng tôi không có ché, lớn hay nhỏ. Chỉ từ khi có Me Boh Me Bla chúng tôi mới có bát và ché. Trước đây chúng tôi cũng không có muối. Một hôm những người đang làm rẫy thấy một người đàn bà có muối; họ xin bà ấy muối vì cơm ăn với tro chẳng ra sao cả. Bà ấy không muốn cho; những người đàn ông đuổi theo bà. Họ bắt kịp bà ở một đồng ruộng, họ làm cho bà bị thương; một ít máu chảy ra trên mặt đất, đất trở nên mặn; vì vậy cho đến ngày nay người ta vẫn gọi nơi ấy là: Srê Boh (Ruộng Muối). Me Boh Me Bla nói với họ: "Đừng giết tôi; hãy đi với tôi đến tận biển, ở đó các anh sẽ có muối".

Họ theo bà và tiếp tục đi đến biển. Đến nơi, Me Boh Me Blah hy sinh; máu của bà chảy ra trên cát làm thành những cánh đồng muối. người ta lấy vú bà làm bát; đùi bà làm những chiếc ché to; đầu gối bà làm những chiếc ché nhỏ".

Trước khi biết đến bát, người Tây Nguyên ăn cơm đựng trong lá chuối. Về sau họ làm chén bát bằng cách đan; ngày nay ta vẫn còn thấy điều đó ở người Mạ. Rồi họ biết có thể tìm được chén bát và ché ở xứ sở của muối, ở ven biển, nghĩa là ở vùng người Việt^[3]. Không phải họ làm ra chén bát, ché và tất cả những đồ sứ họ có: tất

cả các thứ đó họ đều mua ở chợ ven biển, "từ khi Me Boh Me Bla chạy trốn xuống biển".

Trong các truyền thuyết về sự sáng thế, thường có nói đến các loại đất sét và cao lanh khác nhau; nhưng các vị anh hùng sáng thế, các vị anh hùng khai sáng dùng chúng để làm ra các loài vật: "... Bung dùng đất sét đỏ để làm ra chim sẻ; đất sét vàng làm ra điều hâu; đất sét xanh làm ra con báo..." Không bao giờ thấy nói đến chuyện đồ gốm; chỉ có cơ thể của Me Boh Me Bla là nguồn gốc của gốm.

Cần phải giành riêng một vị trí cho chiếc nồi đất dùng để nấu cơm. Dụng cụ nhà bếp này là quan trọng hàng đầu, người Tây Nguyên phải tự họ làm lấy và, cho đến tận ngày nay họ vẫn còn làm các nồi đất này. Người ta có thể không cần có bát để ăn cơm, nhưng không thể thiếu một cái vại chịu được lửa để nấu cơm. Cho nên, từ nguyên thủy, người Tây Nguyên đã biết đến cái nồi đất, không phải phụ thuộc vào người nước ngoài và các cơ may của việc mua bán. Theo Truyền thuyết, ngay từ khi sáng thế ra thế giới con người, từ khi "chui ra từ Đất", Bung đã nghĩ đến việc mang theo một chiếc nồi từ trong lòng đất sâu, để cho con người bắt chước cách cấu tạo.

Cho đến tận ngày nay, người Tây Nguyên vẫn tự làm lấy nồi đất cho mình. Nhưng, ngược với các nghề khác, phổ biến hơn, là tác phẩm của mọi người như việc đan chiếc gùi, hay ít ra của một người trong từng làng như nghề rèn sắt, làm gốm là một nghề chuyên môn hóa: gần như cả một vùng mới có một làng làm nồi; và đây là do các điều kiện địa chất. Quả vậy, không phải loại đất nào cũng làm được nồi, và hiếm có loại đất thích hợp. Người Srê có tục đi tìm nồi cho mình ở làng Liang (một cái nồi được đổi bằng dung tích gạo hoặc muối của nó. Đất sinh ra người thợ thủ công; truyền thống làm nốt phần còn lại. Đất nhào được các ngón tay nắn thành hình; tất cả được đem đốt trong lò, rồi nhuộm bằng một chất màu thực vật đen xỉn. "Từ khi Bung đưa chiếc nồi đầu tiên từ dưới Đất lên, chúng tôi vẫn làm như vậy".

Nơi cư trú - "Lúc đầu chúng tôi không có nhà; người ta ở trong các cây trong rừng, nơi nào họ trú được. Ndu, vị Thần thượng đẳng, một ngày kia thấy anh chàng Doê khôn khéo nấp trong một cây mhi^[4], là loại cây Ndu thường ngự ở đó. Để che chở cho con người đó, Ndu làm cho vòm lá cây mhi không thấm nước; mưa không lọt qua được nữa. Từ ngày đó, con người thường tìm cây mhi làm nơi trú ngụ.

"Về sau, Bung mang từ Âm phủ lên trước hết là tre và tranh. Ông dạy cho con người làm những chiếc nhà sàn toàn bằng tre và lợp tranh. Từ ngày cây đa cho con người sắt, con người làm ra dao, xà gạc và rìu; bây giờ họ cần có gỗ chắc hơn để

làm việc. Bung cho họ tất cả các cây lớn trong rừng. Bung vốn thương con người cho họ gỗ cần để xây nhà; ông dạy cho họ dùng rìu để đẽ những cây cột nhà. Mối dạy cho con người dùng đục khoét gỗ để ghép mộng. Từ ngày đó chúng tôi bắt chước con mối ăn gỗ khi chúng tôi làm các lỗ mộng, khi chúng tôi đục một khúc gỗ để ghép khúc khác vào".

(truyền thuyết Srê)

Từ khi người Tây Nguyên biết sử dụng chiếc rìu và chiếc xà gạc, họ đã làm nhà theo cùng một kiểu và cho đến tận ngày nay. Họ chẳng thấy việc gì phải thay đổi. Các Thần đã dạy họ làm như vậy; còn có thể có cách nào hay hơn? Việc khớp bằng dây, việc ghép bằng đục, việc lợp bằng tranh đã được cố định bằng các lệnh bất di bất dịch của Truyền thống. Nhà ở của người Tây Nguyên, thôn dài, cao, là một công trình xây dựng nhẹ, không nhằm để tồn tại nhiều thế hệ. Khi di chuyển, người ta khiêng cả ngôi nhà đi trên vai, thành từng bộ phận tách rời, vác như vác các thứ của cải động sản còn lại. Khi gỗ mục, ngôi nhà có nguy cơ đổ nát, người ta làm lại, bên cạnh.

Mỗi người làm lấy nhà của mình, nhưng không phải bất kỳ ở đâu. Dựng một ngôi nhà ở một nơi không thích hợp có thể mang lại những hậu quả xấu: bệnh tật đổ xuống đầu những người cư trú trong đó (bệnh phong nếu làm nhà trên một ổ mối), nghèo khổ bởi vì lúa không thích ở trong nhà đó. Cho nên cần cẩn thận hỏi đất trước khi bắt tay làm nhà. Buổi tối, người đàn ông, một mình, đến chỗ đất định chọn, đặt một lá chuối xuống đất; trên tấm lá chuối đó anh ta đặt bảy hạt gạo, phủ một tấm lá khác lên trên và dùng một miếng gỗ chặn tất cả lại; rồi anh ta trở về nhà. Sáng hôm sau, anh ta trở lại đó để xem dấu hiệu. Nếu bảy hạt gạo vẫn còn giữa hai lớp lá, nơi ấy là tốt, có thể dựng nhà, và sẽ không thiếu thóc gạo. Nếu các hạt gạo không còn, thì là nơi ấy có mối, hoặc hạt gạo đã bỏ ra đi, không thích ở đó; phải bỏ chỗ đất không tốt ấy thôi.

Người Xơđăng, ngoài cách bói bằng hạt gạo đó, còn dùng phương pháp thử bằng con sên: họ đặt trên chỗ đất định chọn năm con sên thường và năm con sên-*kia* ^[5]. Nếu sáng hôm sau các con sên-*kia* thắng các con thường, thì phải đi tìm chỗ đất khác.

Còn có những thời kỳ không thích hợp cho việc làm nhà hay cất lại nhà, và những thời khác không đúng với phong tục. Người ta thường sửa nhà và làm nhà vào mùa khô, giữa kỳ thu hoạch và lúc đốt rẫy mới. "*Từ thuở nào đến nay, đấy là cách dựng nhà...*"

Các món ăn - Lúc đầu, con người không biết ăn cơm. Khi có thóc, họ ăn cám và

vứt cái hạt cứng mà họ gọi là "xương" của thóc đi.

"Một bà già nghèo sống một mình với đứa cháu. Nhà bà chẳng có ai làm việc được; bà rất nghèo và thiếu cái ăn. Bà bảo cháu đi xin những cái "xương"; bà sẽ tìm cách bòn ra chút gì bằng cách nấu cháo. Do người ta vứt hết "xương" nên đứa cháu tìm được chẳng khó khăn gì. Vậy là nó mang gạo về cho bà già nấu. Nó thấy ăn ngon hơn cám! Bà già giấu biệt khám phá của mình và đi xin "xương" khắp cả làng: các gia đình đều sẵn sàng cho, đến nỗi bà chất đầy cả nhà.

"Đến kỳ gieo giống. Người làng gần như chẳng còn cám để ăn với rau; phải giữ lấy giống và thế là đói. Thằng bé giữ trâu cùng với trẻ con trong làng. Đến giờ ăn trên bãi cỏ, nó lấy gói cơm nấu chín của nó ra "Mày ăn gì đấy? - Ăn xương!" Nó cho bọn chúng ném thử; chúng thấy ngon thật. Lợi dụng lúc thằng bé trông trâu lơ đãng, chúng ăn sạch chỗ cơm.

"Bọn trẻ trong làng vội kể lại cho cha mẹ chuyện chúng đã ăn món gì. Một buổi tối, một người phụ nữ quyết định đến thăm bà già, xem bà ta nấu "xương" như thế nào. Bà già thấy bị theo dõi, bà chỉ đổ nước vào chiếc nồi đã bắc lên bếp. Đến lúc đêm đã khuya và người phụ nữ tò mò kia đã ngủ, bà già đong hai bát gạo và đổ vào nồi... Nhưng người phụ nữ làm ra vẻ ngủ say đã nhìn thấy tất cả: nước sôi, gạo nở ra, bọt sủi lên trên mà bà già gạt ra, một phần nước bốc hơi, một phần thấm vào gạo.

"Người phụ nữ ấy bèn trở về nhà và công việc đầu tiên là bắt chước bà già ; chị ta thành công. Tiếng đồn nhanh chóng lan ra trong làng, mọi người đều muốn nấu cơm, nấu "xương". Nhưng tất cả gạo đã ở nhà bà già đã đi xin. Mọi người phải đến nhà bà mua lại chỗ gạo ấy, người thì đưng trong ché, người thì túm trong chăn... Bà già trở nên giàu có. Mọi người mang gạo về nhà và tập nấu. Chính từ lúc đó chúng tôi biết ăn cơm."

(truyền thuyết Srê)

Trước khi khám phá ra gạo, người Tây Nguyên chỉ ăn cám và lá cây, và họ không hề ngại nói ra điều đó. Đã biết ăn cơm, họ chỉ còn dùng cám để nuôi lợn và làm rượu cần.

Một truyền thuyết kể chuyện những người anh hùng thời cổ đã học được của các thần cách nấu cơm, tính chất của củi đun và độ lửa cần thiết để có được cơm ngon:

Ous törlut long chat

ous rônga sin piang

duong kōnhiang khiang koe.

"Lửa to (lúc đầu) với củi *chah* (hopea) - rồi lửa than, vậy là cơm chín - một cái sịa tốt để dần cơm". Các Thần Wao và Dang đã dạy Den như vậy, ủy thác cho anh ta giao việc đó lại cho vợ. Từ đó, bao giờ cũng là đàn bà nấu cơm, công việc của đàn ông là làm ruộng.

Việc dùng các loại rau, lá cây và mọi thứ thực vật ăn được không phải là do các thần dạy. Con người đã tìm theo kinh nghiệm. Người Tây Nguyên cần có những thức ăn ấy, vì họ biết không thể chỉ ăn cơm. Lúc đầu họ hái bất kỳ thứ lá cây nào, bất kỳ thứ măng nào trong rừng; nhiều người bị ngộ độc; do vậy họ biết phân biệt thứ gì tốt thứ gì độc. Thức ăn của người Tây Nguyên, phần lớn là thực vật, khối lượng khá nhiều nhưng ít chất bổ, khiến trẻ con đặc biệt ỏng bụng.

Người Tây Nguyên từ xưa vẫn thích ăn thịt. Nhưng lúc khởi nguyên họ chẳng có trâu, cũng chẳng có lợn, gà. Mọi thứ đó đều còn ở dưới Âm Phủ; trên mặt đất con người còn chưa biết dùng. Thay vì trâu, họ ăn những con bọ hung có sừng, những quả cà tím mà họ cắm vào đất những cái que giống như sừng; những con cá có sừng, những con chạch mà họ treo trên cây nêu để có dịp tiến hành một lễ hội lớn. Tuy nhiên như thế vừa không ấn tượng cũng chẳng bổ dưỡng gì. Bung, vị Thần tổ chức, bèn dạy con người: "*Chỉ ăn có sâu bọ và chim, thì là nhỏ quá đối với các người; ăn con cá hình cái sịa, thì sẽ bị các Thần phạt; treo con cá chạch lên cây cột lễ sẽ bị Trời đánh. Bắt các loại họ thần lằn để mà ăn là không hợp với các Thần.*"

Ndu, vị Thần lớn, Cha bảo trợ của loài người, Thượng đế của những người nghèo, dạy cách nấu thịt để ăn: "Thịt gà, thịt lợn, thịt trâu, thịt nai, đấy là phần của con người. Các người phải ăn tất cả những thứ đó cùng với gạo để cho no..." Sau chuyện đó, con người mới làm lễ hiến sinh và mở tiệc ăn con trâu đầu tiên.

Bếp núc của người Tây Nguyên rất đa dạng; có nhiều kiểu nấu cơm, làm rau, nấu canh, ăn thịt, làm thức ăn dự trữ khác nhau. Từ xưa, tập quán đã dạy cho người ta cách nấu và ăn. Như cách nấu rau bi-na truyền thống: "*Ngay từ đầu lửa phải to; phải khuấy đều; cấm không được nói trong khi nấu; người đàn bà nấu bếp không*

được thay đổi tư thế; nếu không món ăn sẽ đắng..."

Một nghi thức tôn giáo còn quy định các cấm kỵ về chỗ ngồi ăn và tính chất của thức ăn. Như cấm không được ăn thịt nai hay mang ở chồi rẫy: Thần Lúa ở gần ngay đó sẽ không bằng lòng khi nhận ra là con người không chỉ chịu thỏa mãn với thóc lúa. Cấm không được ăn xoài cùng với cá trắng; ngày xưa, sét phạt cái món hồ lốn này vốn không được Thần Sấm ưa thích.

Cách pha chế rượu cần có nguồn gốc truyền thuyết và mục đích tôn giáo. Chính con nhím, vốn có cái "dạ dày cao nhĩ" đã dạy kỹ thuật cao cấp này: "Làm rượu bằng quả mọng và các thứ quả giả nát thì chẳng ngon. Làm bằng củ, thì sẽ thành thuốc độc. Phải làm rượu cần bằng những viên bột gạo, sẽ có được một món rượu ngon..." Con nhím còn dạy phải làm bao nhiêu viên bột như vậy cho một ché rượu; nó bày liều lượng cám, com nấu chín và thảo mộc (dùng để làm chất mùi và chất lên men) cần phải trộn với những bánh bột nhỏ; nó dạy cách đặt than hồng ở đáy ghè và một lớp cám lên trên cùng, trước khi bịt thật kín. Rồi nhím tự rút dạ dày của mình ra, giã nhỏ và trộn với bột, vừa nói: "*Bao giờ cũng phải làm như thế này; rượu cần chỉ thật ngon khi có dạ dày nhím.*" [6]

Hai người đàn bà Sörik và Sörac đã làm ra ché rượu cần đầu tiên, dưới sự hướng dẫn của Thần nhím. Từ đó, công việc này luôn là của đàn bà. Khi mở ché rượu cần, chén đầu tiên bao giờ cũng là dâng các Thần để tỏ lòng biết ơn họ đã cho con người món ngon tuyệt hảo này. [7]

Trong đời sống có tổ chức của người Tây Nguyên, chẳng có gì phò cho sự tình cờ, cả thời gian của các hành động lẫn tiến trình của nó. Đặc biệt mọi lao động đều là truyền thống, được quy định bởi tập quán cổ xưa không hề biến đổi cũng như các quy luật của Tự nhiên, từ thưở khởi nguyên. Từ muôn đời nay, người ta tía lúa vào mùa mưa, và không có vấn đề thay đổi. Từ muôn đời nay người ta cất nhà và làm rượu cần theo đúng một cách như vậy; một sự đổi mới sẽ là một sự rối loạn phi lý. Nếu có một cá nhân muốn hành động ra ngoài những nguyên lý vĩnh cửu ấy, đi ra ngoài khuôn khổ của tổ tiên, anh ta sẽ bị coi là một kẻ dã man vô giáo dục vì đã không được khai tâm, là một kẻ ngu dốt không biết "cung cách" và chắc chắn sẽ thất bại. Người Tây Nguyên là một người bảo thủ đầy tự tin và đầy không phải là điều cản trở nhỏ hơn cả đối với sự phát triển của họ, bởi vì họ khá thông minh để

mà sáng tạo.

IV. Đại cương về thuật chữa bệnh truyền thống

Thuật chữa bệnh của người Tây Nguyên, loại kỹ thuật cao cấp mà chúng ta nghiên cứu riêng, cũng phụ thuộc vào Truyền thống; cái này chỉ huy và cắt nghĩa cái kia. Nó không phải là một khoa học nghiên cứu để phát triển, mà là sự nhắc nhớ lại một tổng thể những hiểu biết cổ xưa. Nó thoái hóa hơn là tiến bộ, nhiều khái niệm bị quên lãng dần đã bị mất đi đối với các thế hệ sau. Gần các trung tâm có người châu Âu, các loại thuốc và các cách chữa chạy của người Pháp góp phần giết chết khoa chữa bệnh truyền thống mà thường ít hiệu quả này. Tuy nhiên, cũng như tất cả những gì là truyền thống ở người Tây Nguyên, nó còn giữ được một sức mạnh tinh thần lớn, không dễ nhanh chóng mất đi theo tốc độ truyền bá của các loại xuyn-pha-mít. Có những loại thuốc không còn được dùng (đặc biệt là một số rễ) hoặc bị quên lãng, nhưng lòng tin ở khả năng của các loại cây thuốc vẫn ăn rất sâu. Nếu có những kỹ thuật sử dụng đã bị mất đi, thì các nguyên lý vẫn còn, bất biến, nhất là trong chừng mực chúng có liên quan đến tôn giáo.

Ở đây chúng tôi không tiến hành một cuộc nghiên cứu thực vật học về các loài thảo mộc được người Tây Nguyên dùng để chữa bệnh; đúng hơn là chúng tôi cố gắng làm toát ra cái tinh thần của kỹ thuật sử dụng thuốc. Chúng tôi sẽ kể ra một số lớn các loài cây; ở đây chúng tôi chú ý đến quan niệm của những người bản địa về những "khả năng" của chúng nhiều hơn là về mặt hình thái học của chúng. Để chỉ các loài thảo mộc đó, chúng tôi sẽ dùng các tên bằng tiếng Srê của chúng, vì chúng tôi đã nghiên cứu phần lớn chúng ở tộc người này.

Nguồn gốc truyền thuyết và cách sử dụng theo nguyên tắc

"Ngày xưa khi các dorpaé^[8] sống như những con người, bịt khăn và mặc áo thêu, và nói chuyện với người, một con thỏ con bị ngã và gãy chân sau. Mẹ thỏ chạy đến và thấy không thể chữa được cái xương gãy. Nó đi tìm thứ gì có thể chữa được cho con; nó đi săn và tìm. Nhờ đánh hơi, nó tìm được một loại cây nhỏ mà bằng linh tính cho nó biết là có hiệu lực; đây là cây sönöm törbo nting^[9]. Nó đào lấy củ và vội mang về. Nó rịt thử vào chân con, chân lành. Mẹ Thỏ đã tìm ra được cây thuốc

đầu tiên. Trong khi vội chữa cho con và vui sướng thấy con lành, nó quên mất cái củ mà nó đặt trên một hòn đá. Một người đi qua; anh ta tò mò nhìn hòn đá và mang cái cây nọ về. Một hôm anh ta có dịp thử tác dụng của nó. Nó không làm anh thất vọng; anh ta bèn đi tìm trong rừng tất cả các loài cây lá rộng và có củ, để dùng làm thuốc: cứ thử mãi, rồi anh ta tìm ra được tính chất của từng loài. Anh đã có được bộ sưu tập cây thuốc đầu tiên."

Thỏ, quen sống trong rừng thưa, ở đây có nhiều cây *sönöm*, đã dạy cho con người biết dùng các loại thảo dược. Có một nguyên lý phổ quát là Thiên nhiên đã đặt sẵn thuốc ở nơi nào có bệnh. Trải qua kinh nghiệm, con người đã sưu tầm được các loại cây ấy. Từ ngày họ gọi tên chúng, thì cũng là lúc họ biết chúng và biết cách khai thác công dụng của chúng.

Các loại thuốc động vật là do các con vật dạy cho người, "vào thời tất cả các loài đều nói được với nhau".

Một truyện kể gần đây hơn giải thích, theo cách của nó, người da trắng đã tận dụng các loại thuốc hòa tan rất mạnh mà người Tây Nguyên là những người tìm ra đầu tiên như thế nào:

*"Tung và Tang đuổi theo một con nai. Muốn trốn thoát, nai nhảy xuống một con suối kỳ lạ nước cháy như lửa: daa ous *sönöm*^[10]. Tung và Tang bị trầy da trong khi rượt đuổi; họ rửa bằng nước đó và lành ngay tức thì. Họ nhận ra nước đó là *sönöm*, nó cháy như lửa; họ lấy về. Về đến nhà, họ lại làm thử nữa; nước ấy đổ lên các chỗ lở và các vết thương sẽ chữa lành hết ngay. Rồi người Tây Nguyên phục vụ người Việt, những kẻ thống trị họ. Đến lượt người da trắng tới xứ này. Họ bị thương ở chân, và gặp Tung và Tang, Tung và Tang chữa lành cho họ. Người da trắng muốn có thứ thuốc công hiệu này. Hai anh chàng Tây Nguyên báo rằng người Việt đã chiếm chỗ dự trữ của họ rồi. Người da trắng lấy lại của người Việt và mang về nhà họ. Cho nên ngày nay chính người da trắng giữ lấy các loại *sönöm* hiệu lực hơn cả."*

Các loại thuốc người Tây Nguyên có và biết dùng hầu hết là thảo mộc, họ thường khai thác công dụng của lá, ngọn, nhựa, củ, quả, v.v. Các loại dược thảo đó là những loại cây mọc hoang mà người ta đi hái trong rừng. Cũng có thể trồng, nhưng phải xa nhà để tránh tác dụng từ xa của chúng, vì nếu một mặt chúng chữa bệnh, thì

mặt khác chúng lại gây bệnh cho người chưa mắc.

Đôi khi người ta cũng dùng một thịt hay xương một số loài vật hiếm và khó bắt làm thuốc.

Tùy theo loại cây được sử dụng hay loại bệnh phải chữa, mà cách dùng có khác nhau: dán, xoa, xông, uống, hay chỉ đơn giản mang trong người. Để đạt hiệu quả toàn vẹn, phải tuân thủ các quy tắc truyền thống quy định các điều kiện, các trường hợp sử dụng: phải trần truồng, không được để ai nhìn thấy, làm vào ban đêm, v.v., tùy theo loại cây. Một số loại thuốc gắn với các điều kiêng kỵ: trong suốt thời gian dùng thuốc, ngôi nhà đó sẽ *wer* (cữ), hoặc kiêng ăn một số thức ăn nào đó. Để một người lạ không phải người trong gia đình bước vào nhà khi một người ốm đang chữa bằng *sönöm wer*, sẽ làm cho thuốc mất tác dụng. Nếu người bệnh ăn các loại quả hay cá bị kiêng thì cũng sẽ như vậy.

Ở những nơi người Tây Nguyên tiếp xúc với văn minh châu Âu, người ta được khuyên không nên dùng cùng một lúc cả thuốc Tây và thuốc truyền thống của Tây Nguyên: các loại thuốc truyền thống sẽ mất hết tác dụng và, do ganh ghét, thậm chí còn làm cho thuốc Tây chẳng hiệu quả gì.

Ở Tây Nguyên, hầu như mọi người đều biết nhận ra các loài cây thuốc; người ta đi hái thuốc giống như người châu Âu đi đến quầy dược phẩm. Nói cho đúng, không có những người thầy thuốc định loại thuốc này hay thuốc nọ theo trường hợp của từng khách hàng. Các nam thầy cúng và nữ thầy cúng không phải là những lang băm: sau khi đã bắt mạch người bệnh đến khám, họ phán anh ta có chữa lành bệnh được hay không, giống như các vị bồi thẩm tòa đại hình tuyên bố bị can phạm tội hay không, giành cho quan tòa theo luật mà định hình phạt. Các vị thầy cúng chỉ khuyên nên cúng như thế nào cho các Thần, đôi khi bảo một nhà phải kiêng cữ, nhưng không bao giờ chỉ loại thuốc phải dùng. Việc ấy thuộc vai trò của người Già làng vốn biết rất nhiều loại dược thảo và chỉ vẽ cách dùng theo những nguyên tắc truyền thống, được áp dụng "*từ tổ tiên, từ muôn thuở*". Trường hợp bệnh nhẹ (sốt nhẹ, vết thương nhẹ) và không cần mời thầy cúng tốn kém, mỗi người tự chữa lấy bằng món *sönöm* có được đầu tiên.

Nguyên nhân và thuốc truyền thống đối với các trạng thái bệnh lí

Các loại tai nạn (bị thương, bị cắn, v.v.) thường được coi là do các ác thần trả thù. Nếu nạn nhân chết, anh ta sẽ được trả thù ở thế giới bên kia: nếu anh ta bị hổ vồ, trong thế giới bên kia anh ta sẽ là thủ lĩnh của loài hổ, bọn hổ sẽ phải phục vụ anh ta ^[11]. Không bao giờ người Tây Nguyên rút máu của chính mình, dù chỉ là một giọt ứa ra từ một vết đứt; anh ta sẽ để cho một con quỷ ám lấy anh ngay. "*Người nào tự liếm lấy máu mình, sẽ quen thêm; rồi ra anh ta sẽ làm chết cả làng, để ăn thịt họ*".

Các bệnh thông thường nhất trong dân cư miền núi là sốt rét, kiết lỵ, giun sán, các bệnh hoa liễu, các bệnh nhiễm trùng da (nhọt, ghè), các tổn thương về phổi (ho kinh niên, hen suyễn), phong, viêm mắt, thấp khớp, chưa kể đến các nạn dịch hoành hành đều đặn và tàn sát rất nhanh cả làng nếu không được chữa trị kịp thời. Nói chung, người Tây Nguyên có thể một chất vững chắc, một khí chất lạnh mạnh, một dòng máu khỏe: một vết thương được rửa sạch hầu như không bao giờ nhiễm trùng. Đàn bà sinh trung bình đến mười đứa con; chúng chỉ sống sót được nhiều lắm là hai hay ba đứa; điều đó là do các điều kiện sinh tồn của đứa trẻ sơ sinh, có một sự chọn lọc tự nhiên. Chỉ cần chăm lo một số điều kiện vệ sinh tối thiểu là các đứa bé sống được. Người Tây Nguyên, chưa quen với thuốc Tây, rất nhạy cảm với các loại thuốc này: những vụ nhiễm trùng chết người đã được đập tắt trong bốn mươi tám tiếng đồng hồ bằng một liều xuyn-pha-mít nhẹ.

Các tình trạng bệnh lý khác nhau là những sự hỗn độn mà người Tây Nguyên, theo lôgic của riêng mình, coi là hệ quả của những nhiễu loạn trong các quy luật phổ biến do các Thần ban bố. Một sự rối loạn trong nhịp điệu bình thường của Tự nhiên nhất định sẽ đưa đến một sự rối loạn trong cuộc sống của con người, nhất là khi con người lại chính là nguyên nhân của sự mất trật tự trong Tự nhiên.

Dựng nhà trên một mảnh đất cử (*wer*) sẽ khiến một người nào đó trong nhà ốm nặng, bởi như thế là đi ngược lại trật tự tổ chức vũ trụ của các thế lực thần thánh; là làm rối loạn trật tự truyền thống của các sự vật. Cũng chính vì lý do ấy, một tội lỗi về đạo đức sẽ dễ dàng được coi là nguyên nhân của một căn bệnh: "các Thần nổi giận, Mặt Trời phạt..." Một vụ dan díu bất chính, loạn luân, sẽ đưa đến một sự rối loạn tương đương cho sức khỏe của người mắc lỗi. Nói chung, khi có nhiều người ốm trong một thời kỳ nhất định, người ta sẽ cho đó là do những nhiễu loạn trong

các điều kiện thời tiết, chẳng hạn một mùa khô kéo dài quá lâu. Một sự mất trật tự này kéo theo một sự mất trật tự khác, nhịp điệu truyền thống bị phá vỡ: bệnh tật là một sự "lỗi nhịp", phong tục không được tôn trọng.

Do đó, để chữa các trạng thái bệnh lý, đi đôi với các phương thuốc truyền thống để khôi phục chuẩn mực, còn phải hiến tế để làm cho vị Thần đang bất bình nguôi giận, đền bù sự vi phạm các quy tắc của tổ tiên, nối lại với Phong tục được coi như là một thế lực phải hòa giải. Không thể chữa khỏi một bệnh nặng nếu không có hiến tế (dê, trâu) tương đương với mức độ của bệnh. Người Tây Nguyên thà không dùng thuốc còn hơn là không làm các nghi lễ tôn giáo. Khi đã hiến tế, gia đình người bệnh yên trí bệnh sẽ lành. Nếu một người bệnh nặng được tiêm một mũi thuốc và cùng lúc có cúng Thần một con dê, thì đương nhiên việc lành bệnh không phải là do mũi thuốc. Một cụ già làng nói với một giáo sĩ: "Ông có thể tiêu tốn tất cả thuốc ông muốn; nhưng nếu Thần không cho người bệnh của ông lành thì..." Nhiều loại củ được liệt vào danh sách các dược phẩm của người Tây Nguyên; chúng tôi xếp ra ở đây theo cách sử dụng:

Xoa hay dán, người ta dùng:

tön, để trị ho. Người ta xát trên ngực một lát củ này;

sir (solanacée), *chungbang*, dùng chữa tất cả các vết thương. Loại củ này có "khả năng" làm liền lại thịt và gân;

rut, dùng trị các loại ung nhọt, sẽ tan đi dưới tác dụng củ thuốc;

sönöm ji sii, chữa đau răng, người ta xoa một lát loại củ này lên lợi;

sönö ji but, chống nhức mỏi và đau lưng. Người ta xát một khúc củ này lên chỗ đau;

bösir (orchidacée), chữa các vết thương có nguồn gốc hữu cơ, nhiễm trùng. Củ được tán thành bột; đây là "xuyn-pha-mít" của Tây Nguyên. Là một trong những *sönöm* quý nhất;

Củ đập nát thành bột nhào trộn với nước rồi đắp lên:

römit, prin, chữa da bị viêm lên do tiếp xúc với nhựa cây *bangchal (Buchanania sp.)*. Thứ thuốc này tỏ ra hiệu nghiệm sau nhiều lần đắp, nếu chỗ viêm nhiễm không loang rộng ra;

törbo nting;

um luny, chữa đau răng và lợi.

Sắc nước uống:

böngê (*oléacée*), thuốc chữa sốt rét. Người ta xắt loại củ to này ra thành từng lát mỏng, rồi dội nước nóng lên. Thứ nước có mùi gừng này có tác dụng hạ sốt thật sự;

sönöm ji nus, chữa đau dạ dày;

bupis, chữa đau gian sườn và nhuận trường;

chörangdao, an thần, chữa khí thủng, thấp khớp;

dacho, gây sẩy thai. Người đàn bà, hay cả người đàn ông có quan hệ với chị ta, uống thứ này để gây tác dụng ấy. Đây là thuốc *pögang pörung* của người Bana; thuốc *pögang lar* (Bana) triệt sản; thuốc *pögang prae* làm cho người ta có thai.

Nấu chín và ăn:

putbong, vị đắng, khiến người béo lên;

böngê (nt), cũng có thể ăn.

Xát hay dán lên:

mbu (*Eugenia sp.* - *Myrtacée*) một loại lá hình giáo nhọn dùng chữa bệnh sùi da;

sönöm kop rang, loại lá dày của một thứ cây béo chữa các vết bong của bệnh đậu mùa;

bangsrah, làm dịu các cơn thấp khớp và các cơn đau; loại lá này có thể gây bệnh cho da. Đây là một loại thuốc nguy hiểm;

böla (*globa Schomburgkii* - *Zingibéracée*) dán lên các vết thương, có tác dụng cầm máu và lên sẹo;

sönöm lik mham, lá có cùng tác dụng;

Lá tán ra thành nước:

kop mang (*Clerodendron sp.*) bôi lên, chữa các mụn nhọt;

törgöm, lá rộng, có lông, mùi gắt, trừ sâu bọ. Thật sự có tác dụng trừ bọ chó;

köryol (*Melodorum Schaeferi P.*) chữa rắn cắn. Một truyền thuyết kể rằng con rắn do chính từ cây này mà ra. Cây còn có tên: *me bös*, "mẹ của rắn".

Lá nấu thành nước:

dörpa, trị đau dây thần kinh, bằng cách xoa;

rtuõn, thuốc dán, chữa các bệnh về da, thật hiệu nghiệm;

sömoan (*Spondias mangifera* - *Anacardiaceae*), lá nấu chín dán lên, chữa hiệu nghiệm chứng ngứa giữa các ngón chân, dầu có câu nói: "*Đến lúc mẹ chết thì sömoan mới chưa được lành cho ta*".

Ăn:

bang-a, ăn sống hay nấu chín, ngứa sốt rét;

jiras, là loại rạ màu hơi đỏ và đắng, và *pöjir*, diệt sán.

Nhai và chỉ nuốt nước:

löhyao, chống co thắt, chữa cơn đau bụng;

ti (*Careya sphaerica*), chữa nẻ môi. Vỏ cây này dùng làm chất nhuộm.

Hãm nước sôi:

konlân, thực sự làm hết đau răng.

Xông:

opkam, chữa ghẻ, nhọt, nhiễm trùng có nguồn gốc hoa liễu. Người ta nấu lá trong một cái nồi, để cho hơi xông lên người, phải chú ý lấy chăn trùm đầu lại, vì hơi này sẽ độc nếu hít phải;

bölong, ja, là loại tranh thông thường, chữa đau mắt.

Dùng vỏ, nhai:

kwi, trị ho.

Dùng quả:

trái ớt, dùng chữa các vết trầy do vẩy cá, sâu bọ cắn;

tong, quả của một loại cây ký sinh vào thân các cây to. Loại quả này chứa một thứ bột màu vàng, dùng để chữa ung nhọt, sưng tấy, vết thương nhiễm trùng;

yamê, quả của một loại cây cỡ cây ớt, chữa đau họng. Lá cũng ăn được và người ta ăn với cơm. Cà tím mọc hoang, nấu chín, dùng chữa chứng rụng tóc, tỏ ra có hiệu quả.

Dùng nhựa:

klong (cây *dâu* của người Việt), chữa đau bụng;

mö, tranh mọc ven các bờ ruộng. Nhựa, tủa sữa, chữa các vết thương do liềm (*mö*) cắt phải khi đi gặt.

Cuối cùng cần phải kể đến tro thuốc lá đắp lên bụng, chữa cơn đau bụng, tro gỗ để làm cho mọc lại tóc và lông.

Thuốc khoáng chất

Đồng - dùng để chữa vết lở do con sâu róm gọi là *tu*, phải lấy miếng đồng, có khía càng tốt, xát vào đó.

Vôi - Người ta chữa đau răng bằng cách bôi vôi lên má, chữa đau họng bằng cách bôi lên cổ. Nói chung đây là một loại thuốc giảm đau.

Nước - Người Tây Nguyên có một hiểu biết mơ hồ và ít tự giác về các tính chất của nước, về những phát xạ do nó tỏa ra. Xin kể đôi công dụng kỳ lạ của nước trong việc chữa bệnh:

- người ta chữa ớt dây vào mắt bằng cách đổ nước vào cùi tay và ngón chân cái;
- người ta chữa một kiểu ảo giác do nước gây ra bằng cách tắm ngay trong nước đó.

Chúng tôi sẽ trở lại điều này trong đề tài về vi lượng đồng cân;

- người ta chữa chứng đau người và đau dây thần kinh bằng cách mút hạt mưa đá.

Thuốc động vật

Dùng thịt - ăn thịt hổ là một món thuốc chữa đau tim. Ăn thịt hổ mà không có lý do thì sẽ bị đúng bệnh mà loại thuốc này nhằm chữa;

thịt voi là một thứ thuốc gây ngủ.

Dùng nội tạng - ruột rắn, trộn với rơm, dùng để chống muỗi đốt.

Dùng xương - *ntiing r na* là một cái xương nhỏ chỉ có loài báo có ở nách. Xương này, đốt cháy, tán thành bột và uống với nước, là một vị thuốc trị đau tim và dạ dày.

Dùng máu - người ta uống máu dê tươi, như một thứ thuốc bổ.

Dùng phân - ăn phân của con bọ da chữa được bệnh đau ngực.

Thuốc phòng ngừa -

- *jirngaê*, một loại cây dài và lá rộng, là một loại thuốc ngừa, thường được dùng trong trường hợp có dịch, Chỉ cần mang nó trong người, trong một cái túi con buộc dây đeo ở cổ. Ta thấy rất nhiều đứa trẻ Tây Nguyên đeo những cái túi như thế quanh cổ. *jirngaê* cũng là thuốc ngừa khi có dịch động vật; tốt nhất là nên trồng một cây ấy gần bãi thả trâu. Người ta bảo mùi của cây này có khả năng làm cho hổ

phải chạy trốn;

- *sönöm dek rang* là một viên đá nhỏ thần diệu (*dek*) người ta mang trong người khi có dịch đậu mùa;

- xia răng bằng lông phía bên trong đùi voi sẽ phòng được bệnh đau răng;

- chúng ta nhớ *bang-a* là thuốc phòng sốt rét.

[1] Không nên đi tìm ở đây những nghiên cứu toàn bộ về các kỹ nghệ (nghề dệt, nghề đi săn và những nghề khác đã nói đến ở chỗ khác), đây là nói đến các truyền thuyết về nguồn gốc của một số trong các kỹ nghệ ấy.

[2] Chòm sao Thiên Mã.

[3] Trước khi người Việt đến, người Tây Nguyên mua toàn bộ đồ gốm của người Chăm, người Trung Hoa và người Cămpuchia.

[4] Một loại cây sồi.

[5] Đã bị bỏ bùa mê, là nơi trú ngụ của các ác thần.

[6] Người Tây Nguyên cho rằng con nhím là một con vật huyền diệu bởi vì nó vô tính. Họ cho rằng nó có nhiều tính năng; dạ dày của nó có tính chất kỳ lạ là khiến cho rượu trở nên tuyệt hảo. Cho đến tận ngày nay, mỗi khi bắt được một con nhím, họ lấy cái dạ dày nó đem giã với bột gạo, dùng để làm chất lên men.

[7] Người Tây Nguyên thường có tục nhân cách hóa hạt thóc; họ gọi rượu cần là "lá gan" của thóc, cũng như cơm là "thân thể" và "thịt" của thóc..

[8] dorpaê: thỏ hoang.

[9] Dịch sát nghĩa: "thuốc gắn xương"

[10] Dịch đúng từng chữ: "nước - lửa - thuốc"

[11] Ở vùng Xơđăng, ghê là do kiến trắng "gây ra", đau răng là do kiến đen, đau đầu là do các ác thần ném đất vào đầu, động kinh là do quỷ ám.

PHẦN VIII

Tác giả: **Dam Bo** --- Đã xem: 24 lượt

Thuốc độc và thuốc giải độc

Tùy theo bộ phận được sử dụng, hay tùy theo cách sử dụng, nhiều loại cây thuốc là những thứ thuốc độc. Thứ thuốc độc được biết đến ở vùng người Srê là *bông kit*. Nói như thế không phải là nó thường được sử dụng: quả thật rất ít khi có chuyện đầu độc; nói chung, các loại thuốc độc được sử dụng trong các trường hợp tự sát nhiều hơn là gây tội ác.

Cây *bôngê kin* (*Jasminum longisetum* - *Oléacée*) khác với loại *bôngê* ăn được, chống sốt rét, có một chất độc trong lá; ăn lá đó tức là tự sát. Để có tác dụng tức thì, phải "mua" của lá chất độc ấy; để làm việc đó, người ta cho cây một ít than và buộc vào thân nó một chiếc nhẫn. Sau đó chỉ cần hái vài lá và ăn: sẽ tức khắc buồn ngủ, đầu óc quay cuồng và chết. *Ópkam* là một chất độc chết người; lá này đem nấu sẽ xông lên một thứ hơi làm ngạt thở; *jar* là quả của một loại dây leo. Đây là một chất độc mạnh; nó đặc biệt được dùng để tẩm các mũi tên của người Mạ; vỏ cây *köda*, cây *söntur* (một loại cây dương xỉ), quả gọi là *blön kliu* (một loại cà tím) là những chất độc nhẹ hơn. Chất giải độc duy nhất được biết hình như là da trâu. Da trâu, nhất là trâu già, được làm cứng lại, nấu chín và tưới rượu cần, ăn vào sẽ có khả năng giải độc.

Thuốc cho súc vật - Người Tây Nguyên coi con trâu của mình như một người thân. Đây là tôi nói về người Srê, là những người làm ruộng nước và cày; những người Tây Nguyên làm rẫy chỉ dùng trâu để giết (cúng thần) không gắn bó với con vật này bằng.

Một con trâu bị ốm, việc cày bừa bị đình trệ, là mùa màng cũng bị hại. Hơn nữa, đáng sợ là bệnh dịch, chỉ trong vài ngày có thể sẽ làm tan tành tất cả. Để chữa bệnh cho con vật bị ốm, nếu cần người Srê không hề ngần ngại đi xa tìm cho ra cây thuốc thích hợp và cúng hiến tốn kém, chẳng khác gì chữa bệnh cho một con người. Cây *töbung* chữa trị cho con trâu gầy đến sắp chết. Lá *töbung* chữa được bệnh. Người ta trộn cơm với vài lá này rồi viên thành những viên nhỏ. Muốn thuốc có tác dụng, thì phải cho trâu ăn vào nửa đêm và không được để cho ai thấy. Cây *köda*, vỏ là một thứ thuốc độc đối với con người, lại là một thứ thuốc chung các thứ bệnh của trâu; mùi hăng nồng của nó xua bệnh đi.

Rit, tức con dơi, là một trong các loại thuốc quý nhất. Phải tìm được một con dơi chết - chứ không được giết nó. Người ta nhúng nó trong nước, rồi xát thứ nước chữa bệnh ấy lên mình trâu. Đây là một món quà của Thần, một ân huệ.

Người Tây Nguyên đánh thuốc con chó của mình, nhưng vì những mục đích khác. Họ trộn vào thức ăn của nó một thứ *sõnõm* có thể làm cho nó nhanh nhẹn khi đi săn, đuổi bắt được thỏ, sóc và nai, và để cho nó đánh hơi thính hơn.

Sõnõm jak so là những loại cây có củ, rất giống với các loại cây dùng làm dược phẩm cho người. Cho chó ăn phân hổ sẽ khiến nó phát triển sức mạnh trong khi săn đuổi.

Chữa bệnh mà không dùng thuốc - Các kỹ thuật chữa bệnh của người Tây Nguyên rất đa dạng. Ngoài các sản phẩm hóa chất đó, người ta còn dùng các phương pháp vật lý: xoa bóp, xát, ấn, đấm...

Cách thức đơn giản nhất để chữa đau ở vùng rốn là tự đánh hay nhờ người khác đánh vào phía dưới thận liên tục. Để trị đau đầu, người ta rút tóc khiến da đầu phát tiếng kêu tanh tách. Trị đau dạ dày, người ta ấn hoặc kéo da bụng.

Do tin rằng căn bệnh được cụ thể hóa bằng một vật nhỏ (viên sỏi, hạt gạo, v.v. mà người Tây Nguyên coi như những con vi trùng), người ta cho là phải trục những vật ấy ra thì mới lành được bệnh. Như để trị chứng đau nửa đầu, người ta phải lấy ra được cái hạt gạo bé tí là nguyên nhân của bệnh ấy ở trán, ngực hay lưng. Thông thường một người thân của người bệnh làm việc đó: anh ta dùng một con dao, khứa một vết nhỏ trên da người bệnh để trục cái mầm bệnh ấy ra: có khi họ chẳng tìm được gì cả; nhưng họ nặn ra một ít máu và bảo rằng con vi trùng đã hòa tan trong máu ấy cần phải trục ra. Đôi khi công việc này là của người thầy cúng; nhưng ông ta thực hiện bằng cách hút.

Ở vùng Bana, người thầy cúng lấy cái đau ra, làm lành một vết thương bằng cách cho nó vào trong một cái ống và vớt ra xa. Bệnh kiết lỵ được bà thầy cúng chữa bằng cách nhỏ con vi trùng ra khỏi người bệnh. Con vi trùng ấy gọi là *bõdruh*. Ở vùng Xơđăng, người thầy cúng thậm chí chữa bệnh từ xa bằng cách chỉ dùng đến một chiếc áo của người bệnh coi như người làm chứng.

Đôi khi người Tây Nguyên chữa bệnh bằng cách trừng phạt. Như để chữa viêm da do lá cây *bangchai* gây ra, họ có thể không cần dùng đến thuốc *römit*, mà đi phạt cái cây đã gây ra bệnh. Họ tìm đến chỗ cái cây có tội ấy, hoàn toàn trần truồng, và ném đất vào thân cây. Để không phải nhìn thấy con người ấy, và để khỏi bị đất làm bẩn, mâm bệnh phải thoát ra khỏi cây và chạy trốn; như vậy cùng lúc đó con người ấy sẽ khỏi bệnh.

Cũng còn có những hình thức khấn vái để chữa bệnh. Người Êđê biết những "lời cầu khấn chữa khỏi bệnh xuất huyết".

Trong tất cả các phương thuốc vừa kể trên đây, dường như chúng tôi đã đánh đồng những loại thuốc thực sự với những mê tín hão huyền. Có thể như vậy. Rất tế nhị trong việc phân định ở một lĩnh vực quá rộng và quá xa lạ như vậy. Làm sao có thể khẳng định rằng những điều kiện nào đó, gắn liền với Phong tục trong việc sử dụng một phương thuốc nào đó, không có ý nghĩa gì đối với tác dụng của nó? Phải chăng chúng ta có quyền nghĩ rằng những nguyên nhân và những kết quả vượt ra ngoài tầm hiểu biết của chúng ta có thể được những người Tây Nguyên, vốn gần gũi với thiên nhiên hơn, cảm nhận một cách bản năng? Có điều chính họ, họ không hề có sự phân định đó; họ nhìn mọi sự một cách nghiêm túc. Một sự cả tin vô bằng chứng chăng? Hay là lòng tin cơ sở trên kinh nghiệm? Dù thế nào đi nữa, có một hệ số công hiệu nhất định.

Công hiệu của những thuốc bùa truyền thuyết

Ngoài những phương thuốc chính thức, người Tây Nguyên còn biết và sử dụng nhiều thứ *sönöm*, bùa bả và thuốc bôi có tác dụng kỳ diệu. Người ngoại đạo chỉ cười nhạo; những ai đã quen với người Tây Nguyên và sống cùng họ, thì nghiên cứu chuyện này một cách không định kiến.

Sönöm khiến việc đi săn thành công (đặc biệt trong vùng người Mạ):

thuốc *Göling* khiến người ta khéo tìm ra được con mồi; loại củ này đặc biệt công hiệu khi nó được ăn với máu voi;

thuốc *Banglut* khiến người ta ngắm ná trúng;

thuốc *Gup* khiến người đi săn có thể đến gần con mồi mà nó không trông thấy được mình;

thuốc *Pharpro* làm cho tầm vũ khí đi được xa;

thuốc *Pharpi*, dùng trong khi đi săn voi, khiến nó ngủ say hay mù đi;
thuốc *R nong* khiến nhát lao đâm mạnh hơn. Người ta bảo một người có loại *sönöm* này đâm chết bảy con hổ chỉ với một cây dao và bảy mũi sắt khác nhau. Người ta kể rằng có một người thợ săn khác, đâm một con voi đang ngủ, chỉ một phát đã xuyên qua cả đầu nó từ trên xuống dưới, rồi lại đâm xuyên từ nách bên này qua nách bên kia của nó; anh ta đuổi theo con voi đã bị tử thương đến tận sông và lặn suốt nửa ngày dưới đáy sông để rút cặp ngà của nó ra.

Theo phong tục Rongao, lấy được da con rắn đang lột xác sẽ khiến ta trở thành vô hình khi đi săn.

Sönöm khiến việc đánh cá thành công:

Thuốc *Ndar*, mắc vào mồi, sẽ câu được nhiều cá;
thuốc *Jirlé*, thuốc *Bung* làm cho cá say. Người ta xát các thứ quả này vào lưới câu, khiến nước bị nhiễm độc. Đây là thuốc *Deng* của người Bana;
thuốc *Könja-tul* dắt ta đến chỗ có nhiều cá.

Sönöm gây cười: Thuốc *Nyonye* làm cho mọi người cười, chỉ trừ người mang nó.

Sönöm khiến người ta không phải bị phạt vì các tội của mình:

thuốc *Banling* khiến người ta hung hăng và bất bại. Cho trâu ăn loại củ này sẽ khiến nó húc các con trâu khác;
thuốc *Mhoal* làm cho người ta trở thành hùng biện và thắng trong các cuộc tranh luận;

Sönöm Pörlum khiến ta đánh lừa người khác mà họ không hề hay. Ngày xưa chính con thỏ có được loại thuốc này;

thuốc *De* làm cho các tên ăn trộm trở nên vô hình. Tuy nhiên, nếu người bị mất trộm có được thuốc ***sönöm Klang-kô*** (lông cánh con cò bạch) thì anh ta sẽ tóm được kẻ trộm.

Sönöm làm tăng trí nhớ và ăn nói trôi chảy:

thuốc *Gölal* cho ta khả năng nhớ lại các truyền thuyết và truyền thống xa xưa, thông thạo phong tục tập quán;

thuốc *Salao* làm cho người ta thông minh và biết suy nghĩ;

thuốc *Kracha* khiến lời nói trôi chảy.

Sönöm Jak: làm cho người ta trở nên khôn khéo trong mọi việc. Đối với những

người thường, *Sönöm Jakgôm córömit*, bột tre và rượu cần. Thầy cúng thì dùng loại chế bằng da rắn.

Sönöm đem lại may mắn:

thuốc *Tõnho*. Ai có thứ thuốc này sẽ được người khác cho ăn mà chẳng phải tốn một xu;

thuốc *R nõoê*. Loại củ này, trộn với vỏ cây có con nai đến cọ mình vào đó, được đem đặt dưới ngưỡng cửa nhà sàn. Mọi người sẽ thích đến chơi nhà này;

ai có được thuốc *Gun-jirko* sẽ khiến mọi người yêu mến;

thuốc *Pögang deng* (Giarai) làm cho tránh được các tai họa; người ta mang loại củ này trong một nếp khố;

thuốc *Pögang kla* xua được hồ;

thuốc *Hla ndei* (Xơđăng) là một thứ nhánh cây được làm phép để xua đuổi ma quỷ ra khỏi nhà;

thuốc *Baboh* làm cho ta đạt được những gì mình muốn;

thuốc *tõrleh-njang* khiến ta không thể còn hận thù với kẻ đang thù ta; thậm chí ta không thể đòi anh ta phải trả nợ.

Nanh con chuột bạch và mỏ con chim vẹt là những thứ *sönöm*-mang-lại may mắn đối người Rongao.

Phần lớn các *sönöm* kỳ diệu này đều là thảo mộc; theo tư duy Tây Nguyên, chúng đóng một vai trò to lớn trong việc tạo nên thế giới. Chúng ta sẽ có dịp trở lại vấn đề này khi nghiên cứu về Tôn giáo, siêu hình học của Tây Nguyên.

Phép vi lượng đồng cân và bức xạ

Trong các loại *sönöm* nói trên của Tây Nguyên, nhiều thứ vừa là thuốc chữa bệnh vừa là thuốc độc, đặc biệt như *böngê*, *bangchal*, *bangsrah*. Và chẳng đầy cũng là trường hợp của hầu hết các loại dược thảo. Cây thuốc tự nó đã "có khuynh hướng" gây ra bệnh; chịu một sự chế biến nào đó, nó có thể chữa được bệnh ấy hay một bệnh khác. Như là cây *bangsrah* gây ra viêm da; khi đem nấu chín nó lại chữa được bệnh thấp khớp. *Sönöm ji nus* chỉ cần bốc hơi gây ra đau tim, sắc uống nó lại chữa đau tim.

Người Tây Nguyên thường nói các loại *sönöm* (tất cả các *sönöm* -củ) "cắn, bắt người" ngay từ xa; cũng tức là nói rằng chúng phát ra những bức xạ có hại. Chính vì tác dụng kép của chúng, mà không bao giờ được trồng các loại *sönöm* gần nhà: nó sẽ làm cho người khỏe nhiễm bệnh, và nhiễm ngay thứ bệnh mà nó có công dụng chữa cho người có bệnh.

Một người nào đó chữa bằng *sönöm ji nus* chẳng hạn, thứ *sönöm* này có thể làm cho những người khỏe mạnh chỉ cần ở chung nhà phải bị nôn. Để chữa các tác dụng gián tiếp có hại đó, thông thường phải làm như sau: người chữa bệnh bằng *sönöm ji nus* nhúng một mẩu tóc và cùi tay của mình vào nước; anh ta bôi nước ấy vào người bị nhiễm *sönöm*; ảnh hưởng huyền bí sẽ bị thủ tiêu. Hiện tượng kỳ lạ nhưng được ghi nhận đó, thường gặp trong các trò ảo thuật, dường như là một trường hợp thể hiện quy luật chung về sự đối xứng trong tổ chức vũ trụ và được biểu hiện bằng nhiều cách.

Trong số các *sönöm* có tác dụng kép, người Tây Nguyên phân biệt những loại ác liệt hơn cả mà họ gọi là *sönö yöh* (thuốc nguy hiểm). Đặc biệt là các thuốc: *Kóp-mang*, *Bu-pis*, *Pu*, *Changlir*. Chúng tác động từ xa đến cả một người qua đường bình thường không chú ý. Những người biết các thứ thuốc ấy cất chúng ở nhà mình; như vậy chúng gây hại cho họ. Nếu một trong các thứ *sönöm* đó gây hại cho một người lạ, người có thuốc sẽ chữa cho anh ta bằng chính thứ *sönöm* đó. Chỉ cần xoa hay bôi bằng thứ thuốc nguy hiểm đó là người bị nhiễm bức xạ sẽ khỏi ngay. Có những trường hợp bố mẹ cho con uống một trong những thứ thuốc bức xạ đó, trong lúc nó đang ngủ. Như vậy đứa bé sẽ có được *sönö yöh* này trong người và sẽ không còn bị nhiễm thứ *sönöm* này nữa, nó lại có thể chữa cho những người bị nhiễm *sönöm* này.

Nước cũng phát ra bức xạ, các nguyên nhân gây bệnh và các thứ thuốc chữa bệnh. *Kóp tönoá* là một tình trạng gần như bị ảo giác: người bệnh, trong tình trạng ngủ, có những nỗi sợ hãi, kinh hoàng, đôi khi thấy những ảo ảnh; tình trạng này không hiếm ở trẻ con; đôi khi đó là bệnh mộng du. Người ta bảo chính nước "gây ra" điều đó, và nước sẽ chữa được bệnh đó. Sau một lần tắm bình thường ở sông, đứa bé có thể bị mắc bệnh đó. Để chữa cho nó, người ta tìm lấy nước của chính con sông đó, đổ lên đầu đứa bé đang mắc bệnh. Trong khi đổ ngập nước lên đầu đứa bé như vậy,

người ta mô phỏng tình trạng của nó khi nó đâm ngập đầu xuống nước: nó vẫn còn có ý thức, nhưng lại nhìn thấy mọi vật một cách khác, nó có thể hoảng sợ. Áo giặc của đứa bé, do nước gây ra là như vậy. Người ta chữa bằng cách đổ những lên đầu nó, là tượng trưng tình trạng bất bình thường của nó. Nước là nguyên nhân căn bệnh trở thành thuốc chữa chính căn bệnh ấy do phép chơi một biểu tượng có chủ định.

Một đứa bé chơi dầm nước quá lâu trong một đầm lầy, trong bùn, có thể nhiễm bệnh, và trở thành gần như cuồng loạn. Để chữa cho nó, chỉ cần lấy ngay nước hay bùn độc ấy và xát vào người đứa bé.

Cũng giống như các loài cây và nước, đất cũng phóng xạ. Có những chỗ đất có dòng điện có hại khiến những người làm nhà trên chỗ ấy bị bệnh. Trường hợp này ít khi xảy ra đối với những người dân ở chung thành làng, đất đã được chọn chung và được thử thách rồi. Tuy nhiên có trường hợp sau một trận dịch, tất cả dân làng cùng quyết định thay đổi chỗ ở vì chính chỗ đất đó đã gây ra bệnh; cả làng dời đi đến một khoảng cách nào đó.

Trường hợp đất gây bệnh thường xảy ra đối với các chòi rẫy nơi người ta ở theo mùa. Đất trên các rẫy ấy không được dân làng hiểu rõ bằng đất cư trú của làng; chúng thường bị "kết tội" là nguyên nhân của một căn bệnh nào đó, đặc biệt là bệnh thấp khớp và bệnh phong. Nhưng sau khi đã phát bệnh thì mới biết được chỗ ấy thật sự là đất xấu. Cho nên, nếu một người mắc bệnh (thấp khớp, phong,...) nhớ mình ta đã mắc bệnh từ lúc sống ở một chòi rẫy nào đó, anh ta sẽ cố nhớ lại địa điểm chính xác nơi anh ta đã nhiễm bệnh. Nếu tìm và đến lại được đúng chỗ đó, anh ta sẽ cố nhận ra dấu vết căn chòi bản thủ nọ, cuốc hết đất chỗ đó, và đổ đi thật xa; nếu ngày trước anh đã nhiễm bệnh phong tại đó, anh sẽ nói như vậy là anh đã "vứt bệnh phong đi", đồng nhất chỗ đất đó với căn bệnh do nó gây ra. Ở vùng Êđê, đất một năm mòm mà người chết không thích có thể làm cho một người thân của người chết đổ bệnh. Chỗ đất ấy cũng sẽ là phương thuốc: một thành viên trong gia đình đến lấy một ít đất ở đầu năm mòm; chỗ đất đó đem hòa với nước nóng trong một cái nồi; người ta hướng hơi bốc ra vào chỗ đau, và trùm một tấm chăn lên cả người. Người Êđê gọi kiểu xông đó là *môhul*.

Gắn với các hiện tượng đó, là phương pháp chữa bệnh sau đây: người ta chữa bệnh

viêm mắt bằng cách làm cho chảy máu ở một điểm nào đó trên cơ thể (thông thường là trên lưng), điểm đó là một cái nốt tấy lên cùng lúc với bệnh đau mắt và tương ứng với mắt. Điểm ấy gọi là *klun mat*, "dạ dày của mắt". Đây là trường hợp châm cứu duy nhất mà chúng tôi quan sát được.

Trước cái khoa học có vẻ kỳ lạ và huyền bí đó, mà chúng tôi đã nhận thấy có một số hiệu lực thật sự, hình như chúng ta không được phép nghĩ rằng đó chỉ đơn giản là chuyện mê tín, một kiểu kết luận hoài nghi và không khoa học. Không có gì chứng minh rằng người Tây Nguyên không biết tận dụng một sự hiểu biết nào đó về các bức xạ do các vật thể phát ra. Từ những thời rất cổ xưa, nhân loại đã có một số khái niệm trong lĩnh vực này, mà từ đó thời hiện đại tìm cách xây dựng một nền khoa học. Chúng tôi không muốn kết luận.

Y học và sự tái sinh

Hệ thống phức tạp các tác dụng và cách sử dụng các loài dược thảo là một biểu hiện của một quan niệm tổng quát hơn mà chúng tôi sẽ nghiên cứu trong chương nói về Tôn giáo: vai trò tái sinh của các loài thảo mộc trong quan niệm tôn giáo về vũ trụ.

Con người gắn bó chặt chẽ với Tự nhiên; đất đã cung cấp chất liệu để làm nên cơ thể con người, cây đa thì cung cấp chất liệu để làm xương, các dây leo làm các mạch máu. Cơ thể con người là một sản phẩm của Tự nhiên; Tự nhiên sẽ phục hồi các tổ chức của cơ thể bị xáo trộn một cách đột xuất, theo những chuẩn mực nguyên lai.

Các linh hồn là đối tượng của các giác quan dưới những hình thức ngẫu nhiên khác nhau: cơ thể con người, cây đa, cái *sönöm böla*, là những hình thức của linh hồn ở cùng một cấp độ. Các hình thức này có thể tác động lẫn nhau cùng lúc và qua lại với nhau.

Linh hồn tồn tại mãi dưới một dạng này hay một dạng khác; các hình thức của nó tuân theo các quy luật của chu kỳ đổi mới vĩ đại. Bản chất của con người phụ thuộc vào sự đổi mới đó, cũng giống như tự nhiên mà phương Tây coi là vô tri; cái này đã "sinh ra" cái kia; cái kia cần có các lực tái sinh của cái này, từ đó mà có việc sử dụng các loài thảo mộc để chữa bệnh.

V. Từ những phương thức biểu hiện đơn giản đến việc đi tìm cái thẩm mỹ

Bản năng của con vật khiến nó đi tìm cái cần thiết để tự nuôi sống; bản năng của con người, dù là nguyên thủy nhất, khiến nó đi tìm cái đẹp, ưa cái phù phiếm. Đối với tất cả các phương thức biểu hiện, con người hướng tới chỗ đem đến cho nó một hình thức thẩm mỹ, đôi khi đơn sơ và tự nhiên, như vẻ duyên dáng của một cử chỉ quen thuộc, đôi khi thật cao cả, đến tận đỉnh cao của nghệ thuật thuần túy, như âm nhạc.

Công trình nghiên cứu này sẽ cho thấy những mức độ ấy trong các phương thức biểu hiện quen thuộc của người Tây Nguyên.

Cử chỉ - Điều bộ - Trò chơi - Nhảy múa

Một người tiếp xúc với một dân tộc khác với dân tộc mình cảm thấy hoang mang vì cái ngôn ngữ mà anh ta không hiểu; từ đó nảy sinh cảm giác "xa lạ". Nhưng chỉ cần anh nhận ra được một cử chỉ quen thuộc đối với anh là anh sẽ thấy đỡ lạc lõng ngay; anh sẽ bắt gặp lại được ở những con người, trước đó đối với anh là mới lạ, một vẻ thân thuộc khiến anh có thể họ qua một dấu hiệu đơn giản, một cử chỉ sơ đẳng nhất gọi lên ngay tức thì một sự thông tiếp về ý tưởng. Con người trên khắp trái đất này đều giống nhau; các phương tiện biểu hiện đơn giản nhất của họ đều giống nhau, dù đó là một người trí thức ở thành thị hay một người nguyên thủy ở trong rừng rú. Như các cử động của đầu để nói đồng ý hay không. Như cái mã phổ biến các cử chỉ để biểu lộ cơn buồn ngủ, cái đói, cái đau.

Cũng là phổ biến toàn nhân loại, những cử chỉ của người mẹ ru con, âu yếm con, đánh đuổi cái đối tượng "ác" làm cho con đau - cũng như những động tác biểu cảm đầu tiên của đứa trẻ sơ sinh chưa biết nói nên lời. Các cử chỉ minh họa cho lời nói cũng vậy, những cử chỉ biểu lộ sự khinh bỉ (dậm chân, khạc nhổ, xia ngón tay), hay bộc lộ niềm vui (vỗ tay). Nhưng đến vỗ tay thì đã là bắt đầu có thẩm mỹ, vì nó tuân theo một nhịp điệu (vỗ một cái, im lặng, lại vỗ một cái,...), và đã nhằm một thích thú vô tư.

Phong tục Tây Nguyên còn quy định một số cử chỉ và thái độ có ý nghĩa biểu tượng và nhất quán hơn: như việc cam kết, đánh cuộc giữa hai người ngón tay cong lại

ngheo vào nhau, một kiểu "đồng ý!"; giao ước liên minh hay cưới xin bằng việc trao vào tay nhau chiếc vòng; kết quả một thỏa thuận, một lời hứa, giữa hai phía, người này đổ cơm của mình vào bát của người kia: giữa chồng và vợ, cử chỉ đó là nghi thức quyết định của việc ly hôn; giữa người tổ chức một buổi lễ và người khách của mình, đó là lời mời đến uống rượu: "*thời kỳ chuẩn bị đã xong, lễ hội hoàn tất*". Có những cử chỉ đi kèm theo lời thề hay mang ý nghĩa là lời thề (đặc biệt ở người Bana); như cắn vào một sợi dây biểu lộ sức mạnh của mình: "*Nếu tôi nói không thật tôi sẽ bị treo cổ!*". Các điệu bộ đó, dù sức biểu cảm dù không cần có lời nói kèm theo, đã thuộc về nghệ thuật kịch; các tư thế được sắp xếp và mang tính truyền thống; đây đã là những hiện tượng thuộc phạm trù thẩm mỹ.

Trong lĩnh vực tôn giáo, các cử chỉ đi kèm theo các lời khẩn, dâng cúng và hiến sinh, và tượng trưng cho những việc ấy, thật sự là những thành phần của một vở kịch. Toàn bộ cơ thể con người diễn xuất: lạy, quỳ, rước, hôn; và nhất là các ngón tay: chạm các ngón tay vào nhau để ban thánh thể trong lễ cúng dâng với những người tham dự, bàn tay chấp lại của người cầu khẩn, nâng cần rượu lên khi uống rượu cần, v.v. Những người thực hiện các nghi thức ấy là những diễn viên diễn lại vở kịch cổ, vở kịch đã được diễn như thể từ thuở khai thiên lập địa, và họ đắm mình vào cuộc chơi.

Trò chơi - Trò chơi là một hoạt động, hiểu theo nghĩa không vụ lợi, mà con người sáng tạo ra trong khi đi tìm niềm khoái cảm. Nhiều trạng thái tinh thần khác nhau được biểu hiện bằng phương tiện này: niềm vui, sức mạnh, sự thống trị, sự nỗ lực. Trong phương ngữ Srê, *nhöl* nói chung có nghĩa là: vui đùa, trò chơi, thú vui. Đi theo sau một động từ hành động, nó có nghĩa là người ta thực hiện hành động đó "chẳng để làm gì cả", "chỉ vì thích thú"; như "*đi nhöl*", tức là đi chơi, chẳng có mục đích lợi ích gì.

Người Tây Nguyên vốn rất trẻ về mặt tinh thần, biết đùa chơi ở mọi lứa tuổi và, giống như trẻ con, họ thích chơi với những thứ chẳng ra gì cả hay với những đồ vật tượng trưng do họ làm ra, hơn là với những đồ chơi được làm sẵn hoặc tham gia những trò chơi có tổ chức. Yếu tố vô tư là cốt yếu đối với trò chơi của họ.

Những đứa trẻ có xu hướng thích thú với những trò chơi cá nhân hơn; chỉ cần một vật chẳng đáng kể gì cả, đứa bé đã có thể chơi suốt ngày. Nó biểu lộ những suy

nghĩ, những ham thích của nó bằng cách chế ra những thứ nhỏ nhỏ mà nó làm "chẳng vì cái gì cả": nặn một con trâu bằng đất sét, hình mẫu một đám ruộng, một căn nhà sàn, cột cúng thần cỡ nhỏ; nó thắng một con bọ hung vào một chiếc xe bò bé tí; nó chơi trò đi săn trong đó nó hết đóng vai người thợ săn lại đóng vai con nai, tùy theo lúc nó cầm cây ná hay lúc nó cầm hai cái sừng lên đầu. Con gái chơi trò nấu ăn. Đứa trẻ dùng nhựa *pöga* và một cái ống trúc nhỏ hay một thân cây rỗng để thổi những cái bong bóng xanh lơ và nhìn theo.

Lớn lên hơn, chúng thích các thú chơi có tính chất xã hội. Bọn trẻ chăn trâu để mặc cho trâu ăn lúa của người hàng xóm, trong khi tập hợp nhau lại chơi trò ú tim hay trò bịt mắt bắt dê, một trò chơi được ưa thích ở Tây Nguyên cũng như ở phương Tây. Cũng đã đến lúc chúng thích độ sức trong các cuộc đua. Trong khi trò chơi mang tính chất đấu tranh, nó cũng trở thành một biểu hiện mang tính thẩm mỹ. Trí tưởng tượng càng phong phú thì đối tượng của các cuộc ganh đua đó càng đa dạng; chúng thường thuộc loại điền kinh: xem ai vật ngã được đối thủ bằng cách nắm ở thắt lưng, ai lặn được dưới nước lâu hơn, ai ném được xa hơn một cây lao bằng tre, ai tung được một hòn đá lên trời cao hơn. Người ta thi nhau xem ai làm được con quay gỗ kêu to hơn; ai ăn được nhiều ớt hơn. Trẻ con cũng tổ chức thi thả diều; đứa thua phải trả tiền bằng... lá cây; chúng mắc nợ nhau một nải chuối... mà chúng sẽ bẻ trộm ở vườn của người hàng xóm, hay một quả trứng mà chúng sẽ lấy trộm của bố mẹ. Đứa thắng sẽ trở thành thủ lĩnh của cả đám.

Các cuộc thi đấu điền kinh, nhất là các cuộc vật nắm thắt lưng rất gây ấn tượng. Đây là những cuộc đấu về tài uyển chuyển; không bao giờ có chuyện hung bạo. Trẻ con chen lấn, xô đẩy nhau, nhảy lên, kêu lên "*hu! hu!*" mỗi lúc đấu sĩ cố vượt lên, cho đến khi một trong hai người bị vật ra đất. Những cơ thể ở trần thu mình lại, uốn cong, bung ra thật đẹp. Chung quanh họ, một đám khán giả trẻ cổ vũ, kích thích, vỗ tay, cùng rung động theo trận đấu, không phải thèm khát sự hung bạo và các cú đánh, mà vì một sự thích thú lành mạnh và vui vẻ.

Cũng như đám trẻ này, trong các trò chơi của mình, đàn ông chỉ nhằm tìm niềm thích thú vô tư. Họ không hề nghĩ đến những môn thể thao có thể kiếm lợi; họ chỉ chờ đợi ở đây một trò tiêu khiển về cơ thể và tinh thần. Các cuộc thi là vì danh dự: chạy đua, nhảy, ném lao, bắn ná. Đôi khi môn điền kinh nhường chỗ cho trò hài:

thách nhau ăn liền hai chục quả ngô, trộn một nải chuối, nuốt một quả trứng mà không nhai. Đối tượng thi đấu cũng có thể là súc vật: các cuộc chọi gà rất được ưa thích. Cái được thua bao giờ cũng thật đơn giản: chẳng hạn người thua mời người thắng uống rượu cần của mình.

Một số người khéo tay chơi trò ảo thuật, vì sự thích thú của khán giả, làm những chiếc bẫy, những chiếc nút thắt bằng dây leo tự nó bung ra. Đôi người làm trò ảo thuật hiểm hoi và khéo léo rất nổi danh; một trò nổi tiếng là làm sống lại một con gà đã bị đập chết, chẳng hề có chuyện thầy cúng gì trong trò này.

Người Tây Nguyên không biết đến các trò chơi may rủi. Nếu người ta cho họ biết những trò đó, họ chẳng thèm quan tâm; đối với họ đó không phải là trò chơi, vì họ không tìm thấy ở đó niềm thích thú mà họ mong muốn.

Nghệ thuật trò chơi này nở rộ trong nghệ thuật kịch. Người Tây Nguyên không đóng kịch theo nghĩa như quan niệm của phương Tây. Họ không biết đến sân khấu^[1], rạp hát; tuy nhiên họ biết dàn cảnh và vai diễn. Một phiên xử án (theo luật tục) chẳng hạn, là một vở diễn gồm có bi kịch và hài kịch, cũng giống như cả cuộc đời người. Các nhân vật đóng các vai diễn thật sự: vị quan tòa, không phải lúc nào cũng làm nghiêm; khán giả - những người đóng vai phụ - coi đây là một dịp khoái trá để tiêu khiển. Ở nơi nào cũng vậy, một phiên tòa thời bình là một vở kịch phong tục tuyệt vời, thường được diễn một cách hết sức tự nhiên. Ý tưởng ganh đua không phải là xa lạ trong loại trò chơi diễn kịch này: những người biện hộ thi nhau nói thật to và nhất là thật dài để khiến cho vị quan tòa phải mệt mỏi, lại còn thêm có rượu nữa.

Đỉnh cao của nghệ thuật kịch Tây Nguyên là ở các lễ hội tôn giáo, trong đó mỗi người được phân một vai nghi thức theo một truyền thống cổ xưa và không thay đổi. Lễ hội lớn hiển tế trâu của làng là một trò chơi kéo dài ba đêm và mang tính chất trang trọng, song không vì thế mà mất đi khía cạnh vui chơi vô tư, dư thừa mà chúng ta đã nhận thấy trong các trò tiêu khiển thông thường.

Chính những người bản địa phân biệt ra ba hồi trong vở kịch nghi thức này, tương ứng với ba ngày:

Hồi 1: **Lễ đón tiếp**. Cảnh thứ nhất là động tác *mời* của người chủ nhà có trâu hiến tế đối với các bạn bè và người quen của ông ta. Ông ta xác định ngày hẹn làm lễ, trình

bày lý do của lễ, mô tả con trâu sẽ hiến tế. Đây là tiết mục giới thiệu chủ đề của vở kịch, trong đó con trâu là nhân vật chính. Cảnh hai là *cuộc gặp gỡ* ở ven làng giữa chủ và khách; người ta nói với nhau những lời thường lệ, chúc tụng nhau, mừng đón nhau. Tiếng chiêng đưa khách vào đến làng, kết thúc Hồi I bằng một cảnh nhạc.

Hồi 2: *Chè chén say sưa*, kéo dài từ đêm thứ nhất đến rạng sáng ngày hôm sau. Trước hết là cảnh truyền thống các ghè rượu được mở ra, mời và uống theo nghi thức thích hợp. Nửa đêm, phần đông những người đóng vai phụ đều đã thiu thiu ngủ, là đến cảnh các cụ Già làng *hát* những bài ca truyền thuyết mà các cụ đã thuộc lòng. Mờ sáng diễn ra cảnh chủ chốt của lễ hiến tế: một đám rước vây quanh con trâu, nhân vật cầm, trung tâm của vở diễn; người ta an ủi nó, cho nó uống rượu, rồi giết.

Hồi 3: *Những con ruồi* (dịch đúng từng chữ: "đêm giành cho các con ruồi", tiếp theo "đêm người ta uống rượu"). Hứng thú của vở diễn giảm đi rõ rệt. Ba cảnh chính trên sàn diễn: phần lớn các diễn viên nằm ngủ và tiêu hóa những gì họ đã uống hôm trước, trong khi các cụ Già làng, tỏ ra kiên cường, uống tiếp những ghè rượu mới nhân lễ dỡ bàn thờ. Các bà thì *cát giữ* thịt trâu đã xẻ trong những chiếc ghè lớn. Cuối cùng, khi ngày đã muộn, các vai diễn đã xong, mọi người đã mệt, *bọn ruồi* vào cuộc; giống như những con người ăn mặc những bộ quần áo đẹp bóng lộn, chùng diệp bộ cánh phơn phớt xanh, óng ánh, chúng đổ xô vào những chỗ thừa thãi và bộ xương của con vật đã hiến sinh, phần giành cho chúng theo truyền thống. Một nghi thức như vậy là một hiện tượng thuộc phạm trù thẩm mỹ. Ở đây người ta không chỉ đi tìm cái phù phiếm, cái thú vui, mà cả cái đẹp, biểu hiện trong trang trí: trang phục của những người tham dự (khách mặc quần áo trắng, chủ nhà-người tổ chức mặc quần áo đỏ, các cây ô chỉ được đem ra diện trong dịp này...), trang trí trong làng, trong nhà, âm nhạc.

Ý tưởng ganh đua cũng biểu hiện trong trò chơi hoàn chỉnh này: xem làng nào, năm này qua năm khác, tỏ ra là người tổ chức hào phóng hơn. Con trâu nào to hơn, nhà nào trang hoàng đẹp hơn, rượu nào ngon hơn, đây là niềm tự hào của người chủ nhà.

Múa - Hình như múa không phải là một nghệ thuật bản địa của người Tây Nguyên.

Không phải tất cả các tộc người đều múa, và những tộc người có múa đã học được của những người nước ngoài: các tộc người ở phía Đông học của người Campuchia, các tộc người phía Tây (Raglai, Noang, Noup, Cil) học của người Chăm. Chính người Tây Nguyên cũng nói: "Người Chăm đã dạy chúng ta múa". Hầu như bao giờ cũng mang tính chất tôn giáo: người ta múa nhân dịp hiến sinh một con dê, một con trâu ("gà thì chẳng phải nhọc công"), nhân dịp đám cưới, đám tang (tộc người Bana). Người ta múa trong nhà, trên bãi cỏ, ở nghĩa trang. Nhìn bên ngoài, mục đích là vui chơi; nhưng bên trong đây là một vấn đề sùng kính; người ta tìm cách làm cho các Thần vui lòng, phục vụ các Thần mọi điều có thể.

Kimlang là một điệu múa chiến đấu lớn của người Xơđăng; múa rất chậm, nó nhằm xin các Thần ban ơn và cầu được thắng lợi.

Trong phương ngữ Srê, múa là *tam ya*, thành tố *tam* có nghĩa là qua lại lẫn nhau. Qua lại lẫn nhau ở đây không phải là do múa nhiều người, trao đổi với nhau những cử chỉ có nhịp độ, bởi vì từ ngữ này cũng được dùng khi người ta múa một mình.

Tam mang nghĩa qua lại lẫn nhau đây là để nói về tính đối xứng của các động tác tay chân so với trục cơ thể: tay đứng đưa và chân gập xuống, lạy đi lạy lại và đáp lại nhau. Múa Tây Nguyên không phải là một sự dịch chuyển cơ thể, mà là một sự uốn éo có nhịp và mềm mại. Nếu nhiều người cùng múa, thì các thân người không chạm vào nhau; họ lạy đi lạy lại cùng những động tác ấy trên một hay hai đường thẳng, hoặc vòng tròn theo điệu: sol, la sol, fa fa, sol sol fa của tiếng kèn *mboat*.

Trong múa, người ta đạt đến nghệ thuật thuần túy, hướng về tôn giáo. Ý niệm vui chơi đã được vượt qua; người múa đến mệt lả, khán giả cùng căng thẳng; đôi khi họ thấy người múa ngã lăn ra và như bị thôi miên đi. Trang phục trong khi múa, tiếng nhạc gọi lên điệu múa và nâng đỡ nó, các động tác của những cơ thể đẹp với những đường nét thuần khiết, tất cả đều chỉ là để vươn tới cái đẹp. Và như vậy là để làm vừa lòng các Thần. Múa, trò chơi đầy nhịp điệu của cơ thể, là món quà dâng cúng êm dịu của con người, của toàn bộ con người họ, đi đôi với với cảnh hiến sinh đầm máu mà con vật có nhiệm vụ tượng trưng.

[1] Tuy nhiên, ở vùng người Xơđăng, có một kiểu hình thức sân khấu trong Trò bắt cóc: hai người đàn ông giữ các cô gái; một anh chàng nghèo khổ xuất hiện, tìm cách bắt cóc một cô gái. Sau nhiều lần cố gắng, anh ta đánh lừa được những người canh giữ, ôm lấy cô gái, ngây ngất vì sung sướng... ngã ra bất tỉnh.

PHÂN IX

Lời nói

Các công thức truyền thống, các trường ca truyền thuyết, tiếng hát

Người Tây Nguyên, tự trong đáy sâu của mình vốn là người sống theo truyền thống và bảo thủ, thích diễn đạt - và có thể diễn đạt như vậy dù là người ít sáng tạo - theo những công thức đã được tập quán thừa nhận. Thật đáng chú ý là rất dễ nhận ra rất nhiều "sáo ngữ" trong các cuộc trò chuyện thường ngày của những người đứng tuổi "biết ăn nói". Đối một với một dân tộc không có chữ viết, truyền thuyết được nghe và lời nói để diễn đạt có giá trị luận chứng tương đương như các con chữ in đối với người đọc. Cũng giống như một người có học dẫn lời các tác giả, người Tây Nguyên lặp lại các lời nói của tổ tiên trong tộc người của họ.

Nhu cầu gần như thiết yếu lặp lại một cách trung thành các châm ngôn truyền thống đó đòi hỏi một sự cố gắng thường trực của ký ức. Rõ ràng là các dân tộc không có chữ viết vốn được phú bẩm tốt hơn về mặt này so với những dân tộc biết viết ra tất cả những gì mình cần ghi nhớ; nhưng thiên bẩm đó của họ cần được hỗ trợ thêm.

Dường như đó là nguyên nhân chính khiến các châm ngôn và tục ngữ, các truyện kể và truyền thuyết đều mang hình thức có vần điệu. Mọi lời trích dẫn lấy ra từ kho tàng truyền đạt lại bằng lời đều là một câu có nhịp điệu, thường mang chất thơ, thơ dễ nhớ thuộc lòng hơn là văn xuôi. Từ lối biểu hiện mang chất thơ đó đến hát chỉ còn một bước: mà tất cả các truyện cổ đều được hát.

Châm ngôn và tục ngữ.- Cũng giống như mọi con người dùng các từ để biểu đạt ý

mình, người Tây Nguyên dùng những sáo ngữ truyền thống ngay cả trong những cuộc trò chuyện bình thường nhất, sử dụng các châm ngôn và tục ngữ cổ riêng của tộc người mình, của làng mình.

Các cụ Già làng chỉ bảo một công việc phải làm, một món thuốc phải dùng, xử một vụ bất hòa, nhấn mạnh lời nói của mình bằng lời kinh điển: "*Từ xa xưa...*", bắt đầu một hay nhiều câu có nhịp điệu, biểu hiện của Phong tục. Mọi cơ hội đều là dịp để nhắc lại một công thức, như:

"*Voi chạy thoát bên phải, tê giác chạy thoát bên trái*" (phải biết tính nết của từng con vật thì mới tóm được chúng).

"*Gặp một con rắn trên đường, thì sẽ tìm ra cái ta đang đi tìm*".

"*Đêm nay sao xanh, ngày mai trời sẽ khô; đêm nay sao lấp lánh, ngày mai sẽ mưa*".

"*Đừng có cãi nhau xem hôm nay là ngày bao nhiêu trong tháng, sẽ đến chỗ treo cổ mất thôi đấy*" (ám chỉ một truyện kể trong đó nhân vật treo cổ tự tử, bất bình vì bị phản bác trong một cuộc tranh cãi kiểu như thế).

"*Một con chó đẻ ba con: chúng sẽ săn nai rất giỏi; nếu nó chỉ đẻ hai, thì chúng chỉ giỏi bắt được chuột*".

"*Chó có cựa ở chân trước thì giỏi giữ nhà; có cựa ở chân sau chỉ chuyên chạy trong rừng*".

"*Đừng vội rèn liềm trước mùa gặt*" (ngày nào có việc nấy)

Luật tục truyền khẩu chỉ gồm có các câu châm ngôn, mà các Già làng lặp đi lặp lại từ thời cổ xưa, để xử theo đúng một lối như vậy bằng cách vận dụng tính biểu tượng của các công thức thơ ấy:

"*Cầm xà gạc không đúng cách, là mất thể diện*" (Không được làm nhục người khác, nếu không sẽ bị phạt).

"*Chiếc lờ bị rách, ấy là con rái đã ăn hết cả cá*" (Trở lại một vụ kiện đã xử rồi, là có nguy cơ bị mất sạch).

"*Lúa chín gọi liềm*" (Mỗi người có vai trò của mình, người cao lớn sử dụng người thấp bé).

Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này và sẽ phát triển thêm khi nghiên cứu về luật.

Lời dí dỏm.- Lời nói chuyện thông thường, ích dụng, thích dùng lối biểu đạt có

nhịp điệu truyền thống. Xu hướng đó càng nảy nở trong trò chơi chữ trong khi nói, ở đó người ta nhằm trước hết đến tính thẩm mỹ, đến mức có thể khiến cho lời nói mất hết nghĩa đen. Đám trẻ chơi trò hoán vị các âm tiết của từ, để có được những láy phụ âm, những vần thông. Những người lớn tuổi hơn thì thích phủ bọc ý nghĩ của mình bằng lối diễn đạt biểu tượng, vui và thơ, dùng cái này để nói cái khác:

"*Tôi đi tìm gỗ trong rừng*" = tôi đi săn nai.

"*Cái phải cắt, thì cắt đi; tre đang chặt, thì chặt đi*" = rượu đã mở rồi, hãy uống đi.

"*Đừng kiếm chuyện với người Mạ*" = không thể nói hết mọi chuyện với mọi người.

Đám trẻ đặc biệt thích chơi trò đố, bao giờ cũng bằng những câu có nhịp điệu:

"*Cái gì không gan, không phổi, có cái bụng kêu vang?*" - Cái trống.

"*Cái gì, chỉ một mình nó, chém đầu bao nhiêu người?*" - Cái liềm cắt lúa.

"*Người nào, chỉ một mình, mang một lúc sáu cái cán giáo?*" - Người thổi kèn mboat.

"*Một trăm người chỉ ăn một bát cơm là ai?*" - Đám ruồi trên một bãi phân trâu.

"*Ai là người tên là Dam Trang ("người muốn cho những người khác được đẹp") và cắt trong vườn của Lach?*" - Cái kéo cắt tóc.

"*Ngọn đuốc nào chỉ một mình nó có thể soi sáng cả vũ trụ?*" - Mặt trăng.

"*Kẻ nào giống như người Chăm mang muối đến trước bình minh, mang nước khi mặt trời lên, và đến giữa buổi sáng thì ngừng không mang nữa?*" - Sương buổi sớm mai.

"*Quả gì màu đỏ, không cầm được trong tay, cũng không sờ vào được?*" - Lửa.

"*Kẻ nào giống như một cái cây nghiêng có con đại bàng giang cánh bay qua?*" - Người sắp đi ngủ và choàng tấm chăn.

"*Con rắn nào đi qua đại dương?*" - Cây kim có chỉ xuyên qua tấm vải.

"*Người nào còn tiếp tục máy môi khi cơ thể không còn động đậy nữa?*" - Người thầy cúng lả đi, mệt lử, mà vẫn còn mấp máy lời khấn.

Theo tính chất giải trí, ganh đua của chúng (ai buộc được người khác phải chịu thua), các câu đố này là một trò chơi, song chúng còn hơn thế nữa bởi chúng hướng tới sự thẩm mỹ do nhịp điệu và những vần thông của chúng, sức mạnh biểu tượng và sự tinh tế trong so sánh của chúng, thật đáng chú ý đối với những bộ óc vẫn được coi là "nguyên thủy".

Truyện kể và truyền thuyết.- Khía cạnh "không vụ lợi" này trong cách thức biểu hiện càng rõ hơn trong các hiện tượng thẩm mỹ là truyện kể, ngụ ngôn, truyền thuyết của phôn-clo Tây Nguyên. Hình thức của các truyện kể này, tinh thần cấu trúc của chúng, quan niệm hài hòa về thế giới mà chúng biểu hiện, chỉ nhằm đến cái đẹp (đương nhiên chúng ta muốn nói: cái mà người Tây Nguyên coi là đẹp). Dù là các truyện kể bên bếp lửa đêm khuya, hồi ức lịch sử, hay truyện về nguồn gốc của vũ trụ và các vật, thì khía cạnh thơ và tôn giáo vẫn là nổi trội. Cái huyền diệu thấm đẫm tất cả. Hai yếu tố chủ đạo trong sự tìm tòi biểu hiện: cái vô tư và cái đẹp.

Các truyện kể và truyền thuyết có thể được kể lại; nhưng ít khi ta nghe thấy lời kể truyện thông thường và không bao giờ chỉ có kể: lời biểu hiện chính thức là hát; những tác phẩm đó được làm ra là để hát. Câu chuyện kể đôi khi đi kèm theo, nói dài hay tóm tắt lại.

Trong lời tựa cho Trường ca Damsan, Roland Dorgelès đã kêu lên: "Số phận của họ đã ra sao rồi, những nhà thơ trữ tình có nước da màu đồng ngồi hát Damsan dưới hiên tòa sứ Buôn Ma Thuột... và rồi những con người rất đỗi tự do đó đã phải kết thúc cuộc đời trong thân phận cu-li?... Trường ca cổ Damsan của người Êđê sẽ không mất, câu chuyện đẹp đẽ của Damsan bay lên từ những khu rừng xứ Annam, sẽ được biết đến tận châu Âu; nhưng thật đáng buồn thay khi công trình văn học đầu tiên của những người "mọi" ấy cũng là công trình cuối cùng!" - Không, thưa ngài Dorgelès, bản trường ca ấy không phải là bản cuối cùng; nó không chấm dứt nền thơ Tây Nguyên, nền thơ còn tiếp tục khiến cho xứ sở này càng thêm quyến rũ, sẽ còn tìm được những dịch giả mới... và mọi sự vẫn chưa kết thúc!

Hình thức thơ.- Toàn bộ nghệ thuật thơ Tây Nguyên nằm ở nhịp điệu, chi phối hình thức biểu hiện. Nhịp điệu ấy được tạo nên một mặt bởi độ dài tương ứng của các từ, các âm tiết, mặt khác bởi phép hiệp vần. Một ví dụ sau đây, lấy ra một cách ngẫu nhiên từ một bài ca truyền thống, sẽ cho phép ta hiểu cái cơ chế kép ấy:

Tus cal neh pa ddamany jöh

tus ddamnch pa wangany jöh

tus yangneh pa hiuany jöh

tus khuneh chõt sur any jõh [1]

Âm tiết thứ hai của một câu thơ hiệp với âm tiết trước áp chót của câu thơ trước. Độ dài của mỗi câu thơ (tổng số các âm tiết ngắn và dài) bằng nhau, theo đòi hỏi của bài hát. Sau đây là một lối bố trí khác:

Mac mae hoai rôngõl

krõwõl hat rõnjung

sõrtung sung so

bo prung biap [2]

Đây là lối "lũy thoái", cũng dùng để hát. Vẫn tự do hơn: âm tiết thứ nhất hay thứ hai của mỗi câu thơ hiệp với âm tiết cuối của câu trước.

Ngôn ngữ biểu hiện của các truyện kể và truyền thuyết này không phải là ngôn ngữ thông thường; đó là một ngôn ngữ tối nghĩa, gồm những từ mượn trong ngôn ngữ hằng ngày trộn lẫn với những hình thức cổ xưa tuyệt đối không thuần nhất, dường như chúng được mượn từ một phương ngữ khác ngày nay không còn được nói nữa. Đây là ngôn ngữ Truyền thuyết, mà không phải người Tây Nguyên nào cũng hiểu được khiến việc dịch rất khó khăn [3].

Không thể kể hết được những sự phong phú về thuật thơ. Đôi khi chỉ là sự lặp lại các từ: *ra* (nhiều): có thể trở thành *ra ruh, ra rung, rõ rông, rõrõp; basil* (xấu hổ): thành *ra bas, baso, gõsil, gõso*. Không cần tính các nguyên âm nữa, người ta thay đổi tùy thích, hết sức tự do. Đôi khi là những đảo ngữ táo bạo: "*Gop ani õm ka*" (dịch từng chữ: giữ-tôi-ở-lại- cá), "tôi ở lại để trông coi cá"; có trường hợp rụng nguyên âm cuối của hai phần ba số từ trong một câu khiến nó trở thành một công thức không thể dịch. Lại còn cách dùng các từ tượng thanh, bắt chước tiếng trống, tiếng chiêng, tiếng chim bay, hay thậm chí sử dụng các thứ tiếng động vô nghĩa chỉ đơn giản để cho có nhịp điệu, vì thích biến đổi. Và sự sáng tạo của người kể chuyện hay người hát lẽ lại còn có thể thêm thắt các phóng tác, vẫn còn mang tính truyền thống ít nhất là trong tinh thần của chúng. Phân tích các tác phẩm ấy ta có thể dễ dàng khám phá những sáo ngữ có thể dùng ở mọi chỗ, trong các tình huống giống

nhau. Rất thường thấy các bùa phép cho phép khám phá ra những ngôi nhà bí mật, những phép ảo thuật có thể tái tạo lại những cơ thể không hoàn chỉnh, những cuộc can thiệp của các Thần cứu các nhân vật lâm vào những tình huống hiểm nghèo cũng như những thứ quả đóng một vai trò quan trọng trong việc sinh sản (rất nhiều vị á-thần được sinh ra sau khi bà mẹ của họ ăn một quả xoài, một quả cam, hay họ tái sinh trong một cái cây ăn quả.

Tính biểu tượng là nguyên tắc chủ đạo chi phối hình thức thể hiện và định hướng cách giải thích: tính biểu tượng của các hình ảnh, các con số (7 = sự toàn vẹn), các tình huống và các vai trò có một tương ứng trong đời sống hàng ngày. Và chẳng tính biểu tượng là đặc điểm của mọi nghệ thuật Tây Nguyên; chúng ta sẽ còn thấy những biểu hiện khác. Việc nghiên cứu về tôn giáo sẽ cho thấy sự phát triển và nền tảng triết học điều này.

Các tác phẩm học thư được làm ra là để hát, theo những điệu quen thuộc và truyền thống, có nhạc cụ hòa theo. Điều này gợi ta nhớ đến các Thánh thi trong Kinh thánh, kể về những vận may của nhân loại và những ơn phước của Thượng đế, với những chú thích "*Theo điệu...*", "*dùng cho các nhạc cụ dây*", "*lên quãng tám*". Một sự phân tích sâu các tác phẩm sẽ cho thấy một sự giống nhau trong các phương pháp cấu tạo nhịp điệu (nhấn mạnh, kéo dài, thông vẫn), một sự tìm tòi biểu tượng giống nhau và một nỗ lực hướng đến mục đích tôn giáo chung: tôn vinh các Lực lượng siêu nhiên mà từ đó chúng ta đã được sinh ra.

Kết cấu.- Theo chỗ chúng tôi biết, phon-clo Srê là loại duy nhất được sưu tầm gần như toàn vẹn, và được xuất bản một phần, chúng tôi sẽ nghiên cứu kết cấu chung và của từng tác phẩm, từng truyện kể hay truyền thuyết trong Truyền thống của tộc người này.

Đương nhiên, mọi ý tưởng về bố cục, về sự tiếp nối lô-gich hay biên niên đều xa lạ với tư duy Tây Nguyên. Từ thuở xa xưa, các Già làng đã kể - *yalyao* - hay hát - *yalyao pōndik* - một truyền thuyết này hay một truyền thuyết nọ, nhưng không ai trong số họ có ý thức rằng chúng hợp thành một tổng thể, một anh hùng ca vĩ đại. Cho nên mọi ý tưởng phân loại hệ thống sẽ vô căn cứ; tuy nhiên vẫn không thể không thấy có một kết cấu chung nào đó toát ra từ các tác phẩm.

Do vậy chúng ta có thể phân biệt ra những cái mà chúng tôi gọi là Quyền Một của

Truyền thuyết, các truyền thuyết kể lại nguồn gốc huyền bí của thế giới và mọi vật; đây là sự Sáng thế. Chúng tôi đã dẫn ra nhiều tác phẩm trên đây (đặc biệt khi nói về nguồn gốc các nghề).

Quyển Hai sẽ gồm các anh hùng ca về những người anh hùng, mà ngày nay chúng ta gọi là *Yang* (Thần), những vị á thần coi cái kỳ diệu là tự nhiên, những người Tổ chức nên thế giới được sáng tạo ra này, Thần của các Yếu tố, các Núi và Nước. Trong phần phụ lục của chương này chúng tôi xin dẫn thêm truyền thuyết về Thần Sấm để minh họa thêm loại hạng này.

Quyển Ba sẽ kể về các anh hùng bình thường, trong đó những người hát lễ Tây Nguyên phân biệt hai hạng chính: các *gönröh*, các sinh linh bản chất vốn đã phi thường, và các *göthör*, phi thường một cách ngẫu nhiên, sử dụng các bùa chú. Đây chỉ là những truyện huyền diệu, xứng với *Nghìn lẻ một đêm*.

Quyển Bốn kể về những tác hại của các Thần kinh dị: những *Caa*, và những người quái dị: các *sömri*.

Quyển cuối cùng hát về rừng rú, các loài vật sống trong rừng, được quan niệm theo hình ảnh con người, giống như các truyện ngụ ngôn của La Fontaine. Một phần quan trọng trong loại này là các truyện về con thỏ, giống với *Truyện con Cáo* một cách lạ lùng.

Tinh thần.- Tinh thần chi phối sự sáng tạo ra các tác phẩm truyền thống này, cũng như chi phối những người kể và những người nghe chúng hôm nay, là một tinh thần muốn được giải thoát bằng hư cấu biểu tượng và thẩm mỹ. Chúng tôi xin giải thích sau đây.

Người Tây Nguyên, cũng như mọi con người khác, đều có phần mang tính tôn giáo. Có ý thức hay không về sự tồn tại của họ trên trần thế này, họ cũng cảm thấy mong muốn được giải thoát và bày tỏ điều đó bằng cách tưởng tượng ra một thế giới siêu nhiên mà họ thích mơ tưởng. Từ đó mà, sau một ngày lao động vất vả trong bùn lầy đồng ruộng, họ ham thích những câu truyện truyền thuyết được hát bên bếp lửa đêm đêm, dù phải thức trắng đêm.

Họ sáng tạo ra các nhân vật truyền thuyết là những kiểu siêu nhân sống trong một không khí huyền diệu thường trực, hơn là những con người cá biệt. Từ một truyền thuyết này sang một truyền thuyết khác, từ một khúc ca này sang một khúc ca khác

trong cùng một anh hùng ca, đôi khi ta gặp lại cùng một nhân vật ấy mà hoàn cảnh mới không tương hợp với hoàn cảnh trước, điều này càng xác nhận loại hình lý tưởng trong tính cách của họ, và không nhất thiết giống như thật. Người Tây Nguyên quan niệm người anh hùng huyền thoại là tiêu biểu cho tất cả những gì đẹp nhất; họ tự đồng nhất mình với con người ấy trong cái thế giới thượng đẳng mà họ tưởng tượng ra.

Rất thường khi chủ đề của tác phẩm là cuộc chinh phục tiên cảnh của một con người, không bằng lòng với hoàn cảnh hiện tại của mình: cuộc thám hiểm của Bung kon Liõng xuống Địa ngục, cuộc du hành của Chõi Bõling đến một hòn đảo xa, Damsan đuổi bắt mặt trời đang lên. Len và Lao, khao khát vinh quang, lao lên đến tận mặt trời... biểu hiện một lối thích thú cái kỳ lạ vốn không xa lạ với người Tây Nguyên. Đây cũng là tư duy của người hát lễ hôm nay hát những trường ca ấy; họ biểu lộ niềm mơ thích chung được giải thoát, được đi ra khỏi thế giới hiện tại, bằng cách vượt qua nó, đi tìm một cuộc sống đẹp hơn trong một thế giới mới mà họ sáng tạo ra; nhu cầu tái-sáng tạo ra chính mình trong một vũ trụ thượng đẳng ló dạng qua bài ca gọi cảm.

Phôn-clo Tây Nguyên cũng biểu hiện một quan niệm hài hòa về thế giới, một thế giới thấu hiểu họ toàn vẹn, ở đó họ được cất nghĩa bởi một nguyên lý tinh thần, như là được nhìn thấu từ trên cao. Các truyền thuyết về Sáng thế kể lại những điều kiện ban đầu của vũ trụ do các Thần sáng tạo ra: việc chiếm lĩnh mặt đất sau khi từ Địa ngục thoát lên, sự hình thành các núi, sự phát triển của cơ thể con người, thời kỳ những người khổng lồ kết thúc cùng với trận Đại hồng thủy^[4], những trời mới và một trái đất mới, một cuộc tận thế lần thứ hai với sự kết thúc các điều kỳ diệu cổ xưa và sự hóa đá của các con vật truyền thuyết; rồi đến sự phân biệt các loại nước: nước bên trên (đại dương) và nước bên dưới, các con sông chảy hút mất vào một lỗ đất trong đó chúng bùng cháy^[5]. Huyền thoại nói về mọi thứ và mọi thứ đều có một lý do. Các Thần đã làm ra mọi thứ sao cho mọi thứ đều tốt đẹp; họ đặc biệt làm ra một kiểu thoát nước thế nào đó để "*không phải có quá nhiều nước trên mặt đất*". Truyền thuyết Tây Nguyên biểu hiện tính mục đích thẩm mỹ và tôn giáo.

Bài ca chàng Damsan.- Một tác phẩm tráng lệ của phon-clo Êđê, được Sabatier sưu tầm ngày trước, đáng được đặc biệt chú ý; nó rất xứng đáng với công trình

tuyệt diệu viết về nó^[6]. Đây là *Bài ca chàng Damsan*, chàng trai đẹp đẽ chẳng chịu thỏa mãn với bất cứ điều gì.

Chủ đề cơ bản của trường ca này là nhu cầu của con người muốn vượt thoát lên nãy sinh từ cảm giác không thỏa mãn, biểu hiện trong cuộc rượt đuổi theo mặt trời của chàng. Có thể dùng một từ để nói về bài ca này: *sorsum*.^[7]

Và sau đây là lý do:

H ni, cô gái đẹp ở xứ Êđê, tìm người bạn đời xứng với nhan sắc của mình. Nàng nhớ ngày trước có hẹn ước với chàng Damsan hiền hách, là hậu duệ của các vị Tổ tiên trên trời. Đây là vị lãnh chúa xứng đáng với nàng. Người anh hùng này để cho nàng phải van nài, và cuối cùng nhận lời. Chàng đến sống ở nhà H ni, trở thành một ông hoàng hùng mạnh, nổi tiếng khắp nơi vì rất giàu của cải và các ghè rượu.

"Hãy đánh vang lên tiếng chiêng nhịp nhàng, hãy đánh thật êm, cho điệu nhạc vang xa khắp xứ. Hãy đánh lên, tiếng chiêng luôn qua dưới sàn nhà, dâng lên cao và thoát ra từ các xà trên mái nhà; cho con khi Hua quên cả nắm lấy cành cây; cho các ác thần và các phù thủy quên làm hại con người; cho con rắn mang bành cuộn mình trong hang phải bò ra nằm dài; cho con hươu phải dừng lại, lắng nghe; cho con thỏ phải ngồi yên dựng ngược tai lên; cho con hoẵng phải dừng lại, truong cỏ ra mà quên cả gặm cỏ; cho tất cả đều chỉ còn có thể nghe đến tràn ngập tiếng chiêng nhịp nhàng của Damsan".

Dù chàng không thể tìm được người vợ nào đẹp hơn nữa, nhưng Damsan vẫn chưa vừa lòng. Chàng muốn được nhiều hơn nữa; chàng cũng không biết rõ mình muốn gì. Chàng bỏ nhà ra đi; các bà vợ cưới voi đi tìm chàng. Chàng trở về, gần như là chẳng theo ý muốn. Rồi lãnh chúa Đại bàng và lãnh chúa Sắt thay nhau bắt mất vợ chàng; đi cướp lại H ni, Damsan lại tiếp tục cuộc chiến đấu vì lý tưởng vượt thoát lên của chàng. Nhưng trở về rồi, hạnh phúc vẫn không thể kéo dài; Damsan lại phải ra đi. Lần này, chàng định chặt cây đa; H ni tìm được chàng và van xin chàng đừng chặt vì như thế sẽ mang lại tai họa; quả thật đây là cây thiêng. Damsan muốn ít ra cũng hái được một cái hoa trên cây đó; nhưng đóa hoa cứ liên tục tuột khỏi tay chàng. Chàng đuổi theo, lên cao, lên cao mãi, vượt khỏi cái cây, lên đến trời. Quay xuống, chàng đốn ngã cây; H ni ngã xuống chết. Damsan lao tới và chính đóa hoa

của cây đa đã làm cho H ni hồi sinh, nàng H ni mà người ta đã bắt đầu khóc than thương tiếc, người con gái đẹp nhất xứ Êđê.

"Cổ tay trái, nàng đeo một chiếc vòng vàng, cổ tay phải, nàng đeo một chiếc vòng đôi; thân thể nòng óng ánh như một chiếc khiên bằng đồng thau. Búi tóc nàng trĩu xuống theo kiểu đàn bà Mnông, và cao theo kiểu đàn bà Êđê; một món tóc dựng ngược lên trên... Nàng bước đi, đong đưa uể oải, tóc đều và chải đẹp, búi tóc láng và bóng loáng, to hơn cái núm chiêng. Mỗi bước nàng bước đi, váy nàng lại phồng lên như con gà mái xù lông bảo vệ đàn con; mỗi bước lại nghe sột soạt như tiếng những con chim m lang và khiến các vỏ thóc bay lên". Hãy chú ý sự quan sát tinh tế và chính xác trong các hình ảnh này.

Nhưng Damsan phải còn vượt lên nữa đến mức tiêu tán. Chàng đi về phía mặt trời đang lên, một cuộc rong ruổi vĩ đại trên lưng ngựa đuổi bắt mặt trời. Mặt trời, gần như chàng đã đuổi bắt được, đang lên từ từ. Con đường dưới chân Damsan tan biến đi và chàng bị hủy diệt; chàng biến mất dưới mặt đất hút lấy chàng và lại trả chàng trở lại. Chàng tái sinh trong hình hài đứa bé do nàng H Ang, người chị em họ của chàng đang mang thai, được báo mộng.

Tất cả những điều đó được kể, đúng hơn là được hát với một niềm hứng cảm nghệ thuật và một lòng thành kính tôn giáo độc nhất vô nhị. Các trường đoạn của bài thơ, là những câu có nhạc đúng hơn là những câu thơ đều đặn, lặp đi lặp lại, đuổi theo nhau, bồng nờ, theo cái nhịp điệu mà chúng tôi đã phân tích trên kia, hết sức giàu biểu tượng:

"Tóc nàng dài đến nỗi chúng ngăn những con phù du đang bay; tóc nàng dài đến nỗi, xõa ra, chúng chảy xuống đất như thác và tỏa bóng như những nhánh cây kniarâm rạp, thân nàng uyển chuyển như những cành cây blonặng trĩu, thân hình nàng mềm mại như một ngọn cây uốn mình trong gió. Váy nàng dài đến nỗi nàng đã đi tận nơi xa mà váy vẫn còn ở đây; nàng bước đi uy nghi, ngực uốn ra phía trước, dừng lại trên mũi chân vừa đặt xuống, trong khi gót chân kia vừa đưa lên, và nàng đứng lặng lại một chút như vậy để cho người ta được chiêm ngưỡng. Nàng đi như con đại bàng bay lượn, như con kền kền lướt đi trong không trung, như nước chảy..."

Ở đây không chỉ có giai điệu tạo nên tầm cao lớn của *Bài ca chàng Damsan*, mà có lẽ còn hơn thế nữa, đây là sự trải nghiệm siêu hình mà nó biểu lộ ra. Con người, không thỏa mãn với những điều kiện sống hiện tại của mình, hướng toàn bộ sức lực của mình tới sự vượt thoát. Xu hướng đó có thể tìm thấy trong tôn giáo của tất cả những người Nguyên thủy. Damsan, người hát lễ và thánh giả của nó thông tiếp trong niềm thích thú này. Bài thơ biểu hiện một định mệnh, dường như đè nặng lên trái tim Damsan, lại giúp chàng thực hiện được lý tưởng của mình; chàng phải luôn luôn xa cách H ni; nhưng chàng cũng phải luôn luôn đi tới phía trước, thậm chí chàng phải bị tiêu tán đi. Và sự tiêu tán đó chỉ là điều kiện cho một cuộc tái sinh, bởi vì chu trình phải tiếp diễn, cũng như chu trình của Tự nhiên, của đất đai và cây cỏ. Cái Cây đã kéo Damsan về trời, Đất lại trả chàng về với đời, sinh ra chàng trong một cuộc hóa thân mới.

Bài ca về Dru Droë.- Không chỉ ở người Êđê mới có các trường ca; mỗi tộc người đều ngợi ca những người anh hùng của mình, lịch sử của mình. Trong phon-clo Srê, có nhiều bài ca lấy cảm hứng từ một mô-típ giống như ở Damsan; ta gặp ở đây vẫn một tinh thần ấy được biểu hiện trong một âm nhạc tương tự. Đáng chú ý là : *Trường ca Trah Trang Lang*, nói về tình yêu xao động giữa lãnh chúa Rấn với một cô gái đẹp, Nai Töluì, và sự mất tích của nàng trong một giòng sông lớn; *Bài thơ về "Quả mọng nhỏ"*, trong đó nhân vật chết, lên gặp Thần Mặt trời, rồi được Thần hồi sinh trở lại cùng cô vợ góa; *Bài ca về Dru Droë*, câu chuyện của hai chị em vừa nghèo vừa đẹp và những người chồng của họ mãi miết đi tìm vinh quang. Bây giờ chúng tôi sẽ xin phân tích tác phẩm này.

Bài ca bắt đầu bằng một cảnh làm rẫy trên núi. Ta nghe thấy những người nông dân hăng hái cuốc đất, và đêm đến tập hợp cùng nhau quanh một ché rượu. Đây là dịp để giới thiệu các nhân vật: đây là Dröny, vợ của Yut sau khi đã từ chối anh chàng Löny tốt bụng, và là mẹ của hai đứa con gái đã đến tuổi lấy chồng và hai chàng trai trẻ Yus và Yung. Kia là anh chàng Yut khôn khéo - Mùa màng đã qua, mà lúa chẳng chịu mọc. Rẫy của người láng giềng đã vàng rực lúa chín, trong khi rẫy của Dröny, mặc dù đã cúng Thần rất nhiều, chỉ báo hiệu một mùa đói sắp tới. Vụ thu hoạch chẳng được chút gì. Dröny than thở; bà bèn đem tất cả của cải để đổi lấy một ít gạo.

Hỡi Thần Lúa, xin Thần phù hộ.

*Với một chiếc chiêng, xin Thần nghe rõ,
một chiếc chiêng cổ, tôi đem đổi gạo,
và người ta đổi cho tôi được nửa thúng;*

*với một chiếc vòng cổ, xin Thần hãy nghe đây,
tôi chỉ đổi được nửa giỏ;*

*với một chiếc nhẫn, xin Thần thương hại tôi,
không được lấy một nắm, chỉ một nửa thôi.*

*Và nếu tôi chỉ đưa tay ra
người ta đuổi tôi và tôi ra về tay không.*

Ở nhà chẳng còn chút gì. Người mẹ khóc cho số phận các con gái của mình, mà bây giờ ta nghe gọi tên là Dru và Droë. Bà sắp rời các con để đi tìm lá cây ăn trong rừng:

Tôi muốn già, mà chẳng còn gạo.

*Bây giờ tôi chỉ còn ăn rễ cây;
buồn và chán lắm, ơi các con gái Dru và Droë của mẹ,
tôi đi tìm cây dại
cái thứ gạo của người nghèo mọc trong rừng đó.
và dành bằng lòng với đôi quả xanh,
quả xanh và quả đắng, buồn và chán.*

Vào lúc đó, các lãnh chúa Len và Lao đến bắt Yus và Yung đã đến lượt phải đi làm trâu cho người Chăm. Dru và Droë khuyên răn các em của mình trước khi họ lên đường. Nhưng Len và Lao đã chú ý sự nghèo khổ và sắc đẹp của Dru và Droë. Họ trở về nhà, xin mẹ thức ăn và quần áo cho các cô gái lúc này chỉ ở nhà một mình. Họ cỡi những con ngựa trắng; một đoàn người ngựa rục rồ lại kéo sang nhà Dru và

Droe:

*Này! hãy mang đến đây cho ta nước uống,
để ta giải khát, Dru Droe*

*- Nhưng ăn mặc rách rưới thế này
đến với các anh tôi xấu hổ lắm,
tôi không thể để các anh nhìn thấy
hở hang và quá xấu hổ như thế này.*

*- Các cô bé khốn khổ, có gì đâu chuyện ấy?
hãy đổ nước lên mặt chúng ta;*

hãy đi nấu một ít cơm

- Lúc này Dru Droe đang thiếu đói lắm.

- Vậy thì hãy đi nấu rau thơm.

- Xin các anh ăn một ít, hỡi các anh.

Len và Lao mở các gói quà của họ ra trước các nàng Dru và Droe lặng đi vì kinh ngạc:

*Thôi hãy bỏ các thứ rau tập tàng ấy đi,
bây giờ các cô không còn thiếu gạo nữa đâu.
Bây giờ chúng ta hãy sống cùng nhau, các cô*

có muốn không?

vì chúng ta đều thích nhau mà.

Hãy cùng bơi nhựa krai ^[8], các cô có muốn không ?

hãy coi nhau như những người yêu.

Chúng tôi đây, những người anh em, Len và Lao;

và cũng rất có thể, tại sao không nhỉ,

là chồng của các cô gái đẹp Dru Droe.

khuôn mặt các cô xinh xắn thế,

và hình dáng đôi chân các cô cũng vậy;

*giống như những thân thể thanh tú kia;
mọi thứ ở các cô đều khiến chúng tôi yêu thích
và tìm chúng ta cũng đang gọi nhau.*

Len và Lao kéo dài cuộc gặp gỡ và trở về nhà rất muộn. Họ xin lỗi mẹ, viện cớ là bị bắt cóc. Họ xin mẹ quần áo và trang sức đẹp để trả tiền chuộc. Mẹ biết họ nói gì; bà cho họ tất cả những gì họ cần và ăn mặc cho họ thật sang. Mọi thứ đều hoàn hảo; họ quay trở lại nơi con tim của họ chưa hề rời. Đám cưới được tổ chức.

*Hãy để cho cơ thể chúng ta được đến
cùng nhau đêm nay,
các giấc mơ của chúng ta cũng gặp nhau.*

Len và Lao xây một ngôi nhà mới, họ đi tìm mẹ của Dru và Droe đang đói lả trong rừng và đón về cùng ở. Lúc này thật giàu sang và bắt đầu vinh quang. Yus và Yung từ xứ Chàm về, báo tin là đã đến lượt ở dưới đây người ta gọi anh em Len và Lao. Người ta thắng con ngựa trắng; và thế là lại lên đường. Nhà nước Chàm tấn phong cho Len và Lao làm thủ lĩnh lớn ở vùng của họ. Họ trở về vui sướng, mang theo bao nhiêu là quà:

*Các anh đã về đây, ơi Dru Droe;
cuối cùng đã đến lúc Len Lao trở về.
Hãy quét nhà đi, các cậu con trai,
hãy thổi lửa lên, các cậu con trai,
hãy đi lấy nước về, các cậu con trai.
Chúng ta ở xứ Chàm về,
mang về muối và cá đây này.
và các quà này của Người con xứ Chàm.
hãy thức đêm nay, trắng đêm nay.*

Các cuộc chè chén nối tiếp và các ghè rượu cứ cạn đi. Đón tiếp và quà cáp; rượu cần và đồ trang sức. Dru và Droe mỗi nàng sinh một đứa con trai; đây là niềm hy vọng của các cụ Già trong gia đình:

*Và người ta gọi tên các con của Dru Droe
là Si, Soan, như hai quả cây giống nhau.
Ai biết đâu được, một ngày nào đó,
các cháu sẽ trở thành những thủ lĩnh lớn.
Hãy làm ruộng cùng với người nhà các cháu;
nhưng có thể rồi các cháu sẽ thành những người vĩ đại.
Nên phải có một cây giáo trong tay,
nếu nay mai các cháu trở thành thủ lĩnh;
và trên đầu quấn một vành khăn,
nếu nay mai các cháu trở thành thủ lĩnh.*

Nhưng khao khát vinh quang bao giờ cũng khẩn thiết; nó lại gọi Len và Lao trước khi họ kịp hưởng niềm êm ấm trong gia đình. Con ngựa bồn chồn của họ cũng đang chờ họ, để tiếp tục thiên anh hùng ca. Họ đi đánh một dân tộc thù địch, ở phía người Chăm. Bây giờ đến lượt họ dặn dò hai cậu trai trẻ ở lại nhà để thay thế và tiếp nối họ:

*Hãy gắng làm ruộng tốt nhất,
chăm sóc chiêng thật cẩn thận,
hãy coi chừng đàn trâu;
đừng có ham muốn quá nhiều,
đừng có ham quá đẹp;
bởi các Thần đã muốn các con như thế.*

Ra trận, Len và Lao là bất khả chiến thắng. Vinh quang của họ đạt đến đỉnh cao trên trời. Thần Mặt Trời gọi họ trở về trên ấy. Trên ngọn núi Dörum, Len và Lao cắm thanh gươm có núm cầm bằng sừng trâu của họ, và họ trở lên gặp Mặt Trời. Cuộc thắng thiên này kết thúc thiên anh hùng ca về cuộc đeo đuổi thắng lợi, chinh

phục vinh quang này.

Chúng tôi chủ ý dẫn ra một số trích đoạn khá dài của bài ca gồm bốn trăm sáu mươi bảy câu này, bởi đây là một tư liệu có giá trị đối với nhà dân tộc học, một bức tranh sinh động về đời sống ở Tây Nguyên, vào thời Champa, một tác phẩm văn học lộng lẫy và đầy tính nhân văn. Đương nhiên, đây là bài ca được những người trai trẻ Srê rất ưa thích. Là một bài ca dân gian, nhưng bản gốc bằng tiếng *ddös pönddik* thì chỉ có đôi người hát lễ hiếm hoi còn nhớ, họ được tranh giành trong các buổi thức đêm bên bếp lửa.

Chuyển động thơ hơi đều đều; những câu thơ rất giàu nhịp, lối chơi vần, sự cân đối về thời lượng, sự thống nhất của giai điệu:

ring jöng göltut

ring but rökun

ring yungöboh

tam tohplai nus.

Ngoài các quy tắc thơ mà chúng tôi đã nói trên kia, ta nhận thấy, hầu như trong toàn bộ bài thơ, các câu thơ đều đi đôi với nhau; ý tưởng đẩy cả hai câu thơ phát triển, tạo nên một hiệu quả cân đối và vang vọng^[9] Các nhân vật cũng vậy, đều xuất hiện từng đôi: Dru Droe, Len Lao, Yus Yung, v.v...; một câu thơ nói về Dru, câu sinh đôi nói về Droe:

dap sö wai o Dru

dap te sö sah Droe

Một câu về Len Lao, câu tiếp đó về Dru Droe:

gen bao poa Lenmö Lao

gen kö Drumö kö Droe

Bài ca về Dru Droe ít điều kỳ diệu hơn *Bài ca chàng Damsan*, nhưng nó phong phú hơn về mặt phân tích tâm lý và mô tả tỉ mỉ đời sống miền nam Tây Nguyên. Nó

nhân bản và vĩ đại; nó ca ngợi tình yêu và những niềm vui gia đình, cũng như vinh quang và cuộc thăng thiên lên tận Mặt Trời. Các nhân vật chứng tỏ những tình cảm tinh tế và một nhu cầu mạnh mẽ muốn được siêu thoát, một cuộc lao tới vô độ chỉ dừng lại ở trên trời. Người Tây Nguyên nghe thấy trong bài ca ấy cuộc sống thường nhật của mình và tìm thấy lại ở đó niềm ham thích bẩm sinh của mình đối với cái siêu nhân.

Tiếng hát.- Tiếng hát khiến cho lời nói thăng hoa, là phương tiện biểu hiện thuần túy thẩm mỹ hơn cả, do các phương diện bổ sung chỉ thiên về cái vô tư và cái đẹp của nó.

Người Tây Nguyên thích hát: người đàn ông ngồi sưởi bên bếp lửa nhà sàn, người đàn bà ru con, trẻ con chơi đùa, mọi người đều hát những bài hát truyền thống. Và trong văn học nói, cho đến cả trong luật tục: các truyền thuyết, các dịp khác nhau trong đời sống, các lời khấn Thần, tất cả đều được hát.

Người Tây Nguyên không giàu óc sáng tạo; họ không ứng tác một đề tài, một giai điệu; ngay cả khi hát mừng một người khách trọng vọng, họ cũng tuân theo chuẩn mực truyền thống: các sáo ngữ và nhịp điệu. Không có cả những điệu mới, gắn với một thời kỳ, những điệu lặp đi lặp lại. "*Từ xa xưa, chúng tôi đã hát như vậy...*"; họ không bao giờ nghĩ đến chuyện thay đổi. Và làm sao lại thay đổi cái đã được một sự thần diệu dạy cho con người từ thuở cổ xưa? "*Ngày xưa, ở thác Pongur, nước đổ xuống trên một tảng đá mênh mông khiến nó rung lên, làm vang lên những tiếng êm ái, đến nỗi làm cho tất cả những ai đi qua đó đều phải mê mẩn. Nhưng từ ngày có một xác chết làm bẩn nước, điệu kỳ diệu đã chấm dứt. Tuy nhiên chúng tôi không quên giai điệu của ngọn thác, và mãi cho đến ngày nay, chúng tôi vẫn hát theo những điệu và nhịp nước đã dạy chúng tôi...*"

(truyền thuyết Srê)

Ngoài tiếng hát truyền thống, theo một nhịp điệu riêng đối với từng tộc người, hay đôi khi từng làng, phân-clo rất phong phú những bài dân ca cổ, mà ta thường được nghe trên đồng ruộng khi lũ trẻ chăn trâu tụ tập nhau lại để chơi đùa:

Bou bou Dam Bla òh

ô cái đầu của Dam Bla

<i>saa saa nap jar öh</i>	<i>ô ăn con cá nhỏ</i>
<i>tiar tiar kom pis öh</i>	<i>ô rên con dao xếp</i>
<i>lis plai bönyang öh</i>	<i>ô hái quả mọng ngọt</i>
<i>wang wang koe srê öh</i>	<i>ô bãi thả trâu ở ruộng</i>
<i>rê rê daa döng öh</i>	<i>ô bơi dưới sông</i>
<i>döng jönau kon Prum öh</i>	<i>ô câu chuyện Chàm dài...</i>
<i>Lot ndik dom ling lah</i>	<i>Đi ung dung như người lính</i>
<i>Lot nding dom lang lah</i>	<i>Đi khập khiễng như nông dân</i>
<i>Lot kōnduang dom thong lah</i>	<i>Đi sải bước như người chủ</i>
<i>Mir du lot tut dung bar lah</i>	<i>Đi ra ruộng trồng hai cây nêu</i>
<i>Srê du bar iar pham lah...</i>	<i>Trên một thửa ruộng giết tám con gà...</i>

Như ta có thể nhận thấy, không có sự liên tục rõ ràng; dường như các ý tưởng cứ đến theo các từ gọi nhau vì thông vắn, giống như những bài xô-nê mà người ta làm đùa chơi theo các vần cho trước.

Không thể nói đến chủ đề của những bài hát này. Các ý tưởng, các hình ảnh ở đây thường thuộc về đồng quê hay trồng trọt, gọi lên những cảnh trong gia đình, những cảm giác ban đêm (những hình do các ngôi sao tạo nên), ám chỉ đến các nhân vật truyền thuyết. Nó cũng mang tính chất dân có phần hơi tục.

Trên những khuôn mẫu truyền thống đó, mỗi người có thể tùy hứng thêm bớt thêm ra mà không làm cho dáng vẻ của của bài hát biến đổi đi, vì nhịp điệu làm nên tất cả, các từ chẳng quan trọng bao nhiêu. Đây là mục đích duy nhất người ta tìm đến, nó không còn gắn với thơ, mà gắn với nhạc.

[1] "Gió thổi đổ cái kho của tôi - con trâu xéo cả bãi cỏ - Thần đến làm lay chuyển cả nhà tôi - con hổ đi qua, con lợn đã chết"

[2] Lời khẩn nghi lễ, bằng ngôn ngữ huyền bí, gần như không thể dịch được, dùng để mời uống rượu.

[3] Trên đây chúng tôi đã nói đến tiếng dừ pũnddik (ở vùng Xodăng là tiếng rừng),

một thứ ngôn ngữ cổ và mang tính nghi lễ. Trường hợp chữ p̄mddik có thể so sánh với tiếng Hébreu, được coi là ngôn ngữ thiêng, huyền bí, được dùng vào một thời kỳ mà người ta nói tiếng araméen và Hy Lạp.

[4] Ta gặp thấy huyền thoại này ở nhiều dân tộc khác nhau (Xem Kinh Thánh, Sáng thế 6,4). Chủ đề về nhân vật giàu có vì tốt bụng thường gặp trong phân-clo Srê, không xa lạ với tâm tính của người Hébreu; Sách về Ruth hoàn toàn thuộc cùng loại với các yalyao này.

[5] Ta cũng thấy có sự phân biệt "nước bên trên" và "nước bên dưới" như thế này trong truyền thống Kinh Thánh.

[6] Léopold Sabatier, Bài ca chàng Damsan, truyền thuyết Êđê thế kỷ XVI (Paris. Leblanc et Trautman.

[7] Sorsum: Tiếng La tinh có nghĩa là nâng lên, vượt lên, trên cao.

[8] Krai: loài cây người ta thường lấy nhựa, nung lên, dùng để nhuộm đen răng. Đây là lỗi chung diện của người Tây Nguyên.

[9] Hiện tượng này dường như là chung cho toàn bộ thơ phương Đông; đây cũng là lỗi sập đặt ở các sách thánh thi trong Kinh Thánh.

PHÂN X

Truyền thuyết Srê về Dong-Rong

"...Rong, em gái của Dong, làm việc cho một người giàu dưới Địa ngục. Dong chờ cơ hội để đi thăm chị... Trước tiên, anh ta đến thăm một ông bác, chết đã lâu; người ta cho anh uống rượu, anh say. Sáng hôm sau anh chuẩn bị lên đường đi gặp em. Người bác đặt vào trong gùi của anh một chiếc bùa để làm cho anh trở nên dũng cảm, và dặn anh: "Đừng đưa cho em cháu thấy những gì cháu có trong gùi."

"... Dong, nghe em nài nỉ mãi, bằng lòng để cho em nhìn vào trong gùi. Từ đó họ yêu nhau và sống cùng nhau. Tức thì Kon-dis, con quỷ của những mối quan hệ bất chính nhập vào người Rong khiến cô ốm; nó đe dọa cậu anh và cô em, me blö dam

blö^[1] và đi tìm muối và những mắm để ăn thịt me blö dam blö.

"Đêm đã qua, Dong và Rong trở lên mặt đất, và từ đó đi lên trời để trình bày với các Kon-dis. Họ chỉ gặp bọn con quỷ con, bố mẹ của Kon-dis chưa về... Dong và Rong hỏi bọn quỷ con cách làm ra mưa rào: "Họ lấy cái xà gạc nhanh này để làm ra chớp; họ dậm xuống sàn nhà, ném cái bát này, kéo quả bầu trên sàn nhà và bừa củi để làm ra sấm". Dong bèn lấy cái xà gạc, dậm xuống sàn nhà và ném cái bát; rồi anh giết bọn quỷ con và chờ. Khi quỷ bố mẹ về, anh đánh nhau với chúng; nhờ có cái xà gạc, cuối cùng anh thắng. Bây giờ các vị chủ của sét mới nói với anh: "Ôi Dong, chính anh là người mạnh hơn. Anh hãy ở lại đây. Từ nay về sau chính anh sẽ phán quyết cái chết: kẻ nào đắp chăn trắng chung với chăn sẫm, bị tội sét đánh; trộn gạo đỏ với gạo trắng, tội sét đánh, lợn đen với lợn trắng, tội sét đánh; kẻ nào ăn chung với em gái, tội sét đánh."

"Dong trả lời hẳn: "Các người lo việc của con người mà tâm địa xấu xa quá; bây giờ hãy để cho ta làm." Bọn Kon-dis bèn ra đi, dời nhà của chúng thật xa, phía mặt trời lặn. Dong Rong bây giờ ở trên trời, phía mặt trời mọc. Chính họ giữ chiếc rìu làm ra sét; từ khi họ nắm quyền, chẳng còn xảy ra chuyện gì cho những ai trộn lẫn chăn trắng với chăn sẫm, gạo đỏ với gạo trắng nữa."

Truyện thuyết Rongao về Bö Brök :

"Trong tất cả các Thần, hùng mạnh nhất là thần sấm và sét. Khi ông tức giận một người nào đó, ông đánh họ bằng một cái rìu đá... Ông quy định những điều cấm kỵ liên quan đến tất cả những gì bị coi là trái với trật tự của mọi vật đã được tạo hóa sắp đặt, mà ông là người coi giữ. Cho nên không được làm thay đổi mọi vật khác với công dụng tự nhiên của chúng... (tiếp theo là một loạt những điều cấm kỵ, chẳng hạn như "chơi trò cột một con chuột hay một con thằn lằn ròi cho nó chạy vòng quanh cây cột tế như con trâu", những điều cấm kỵ hoàn toàn giống hệt như ở vùng Srê).

"Thần Sấm không thể nhìn thấy hai kẻ thù cùng ngồi ăn chung với nhau mà không đánh cho một cú sét, ngài thấy sự lộn xộn này là rất nghiêm trọng (cấm những thứ trộn lẫn...) "Vị thần Jupiter của người Rongao trừng phạt những vụ vi phạm những

điều cấm kỵ đó, cũng như những sự lộn xộn nghiêm trọng hơn, như chuyện giao hợp với thú. Tất cả nước cái đó bị coi như là thách thức đối với vị thần sáng thế và những kẻ vi phạm phải hứng lấy sự giận dữ của Thần." [2]

Truyện thuyết về Gönröh :

"*Thoạt tiên, một ông già và một bà già đi bắt cá; họ thấy trên một cây xoài có một quả đã thật chín; chỉ có mỗi một quả. Bà già bảo ông già trèo lên cây hái cho mình; khi ông leo lên đến nơi, quả xoài tự rơi ra và rụng dưới chân bà già, bà ăn hết luôn. Ông già trèo xuống, trách bà không để phần cho ông.*

"*Vừa về đến nhà, bà già đã có thai; hai hay ba ngày sau, bà sinh ra một cậu con trai, nó gọi ngay bà là "bà nội", vì bà đã già. Bà xấu hổ vì đã có con trong những điều kiện như vậy, lại thêm thằng bé đen thui, đen như cái đáy nồi; cho nên bà gọi nó là Glah [3]. Từ khi sinh ra, nó đã đen kịt; gặp nó người ta quay mặt đi: "Bản lảm!"*

"*Khi Glah lớn lên, mọi người khuyên bà già nên bỏ thằng con ghê tởm đó đi. Bà sợ bản khi giữ nó bên mình và nhốt nó trong một cái chuồng. Để rửa sạch mình, bà cúng một con trâu; bà mời rất nhiều người đến dự lễ cúng; người ta ngồi đầy cả nhà và mọi người đều vui. Phải đi lấy củi; Glah đi cùng với những người khác, nhưng nó trở về đầu tiên với một bó củi to nhất. Về sau, nó trở nên khéo léo hơn, thậm chí nó còn làm được những phép màu; nhưng người ta vẫn không cho là nó có khả năng và vẫn tiếp tục nhốt nó trong chuồng. Người ta cho mặc quần áo rách; cho nó ăn trong cái bát mẻ; người ta nhổ vào mặt nó, đánh đập nó, chế nhạo nó mãi. Nhưng phần nó, nó chẳng muốn ăn; khi nó đòi cơm cứ tự đưa vào miệng nó. Cái chuồng tăm tối của nó lại sáng bừng lên quanh nó. Nó làm những phép màu mà người ta vẫn cứ nhốt nó.*

"*Trước khi sinh ra Glah, bố mẹ nó rất nghèo, thậm chí đến chẳng có gạo mà ăn. Từ khi có Glah, họ trở thành giàu nhất xứ. Chăn và quần áo cứ tự chúng đến nhà họ, vậy mà họ vẫn nghi ngờ quyền năng của nó. Chỉ riêng cô em họ của nó tin rằng nó là gönröh. Glah làm ra các phép màu trong cái chuồng của nó.*

"Rồi bố mẹ Glah làm một lễ lớn và giết một con trâu; người anh của cậu bảo cậu bung thức ăn giúp bố mẹ vì rất đông khách. Glah làm một phép màu nữa: nó chỉ mang một bát cơm và một bát rau cho mọi người, nhưng vào đến trong nhà những cái bát ấy biến thành một mâm đầy thức ăn đến nỗi mọi người đều no nê. Cô em họ muốn cưới Glah. Mọi người đều cười; người anh của Glah mắng cô em: "Nó bản thể! Sao lại đi lấy nó!" Nhưng cô em cứ nhất định không nghe. Người ta dành uống rượu mừng lễ cưới của Glah với cô em họ, rồi cậu ta ra đi với cô. Tất cả của cải cậu đã làm ra cho bố mẹ đều đi theo cậu: trâu, ngựa, thóc, tất cả. Bây giờ Glah rất giàu; cậu trở nên trắng trẻo và rất đẹp trai.

"Bố mẹ cậu trở lại nghèo như trước; họ phải đến vay gạo của cậu. "Đừng có động đến tôi, tôi bản lĩnh! Còn đến xin tôi cái gì?"- Và cậu nhắc họ nhớ lại chuyện trước: "Ngày trước bố mẹ cho tôi cơm bản trong một cái bát mẹ." Cậu trách bố mẹ những lời cay đắng và nhất là trách người anh đã đối xử quá tệ với cậu. Cậu không muốn cho anh ta chút gì hết, một nắm gạo cũng không. Nhưng cậu thương hại bố mẹ bây giờ quả thật quá nghèo khổ, cậu cho họ một ít gạo. Họ quay về. Người anh của Glah khóc và Glah cũng cho anh ta một ít gạo."

Một truyện kể như vậy chẳng xứng với một Perrault hay một Andersen sao? Các cậu bé Tây Nguyên, quây tròn quanh bếp lửa đêm đêm, lắng nghe câu chuyện ấy cũng giống như các cậu bé Pháp cặm cụi trên những tranh dân gian.

Truyện thuyết về Göthör:

"Lúc đầu chàng đi săn vịt trời. Tên chàng là Jibš; chàng sống với mẹ già và vợ, một người con gái Chàm. Chàng mang về một con vịt; vì có ít cái ăn quá, chàng nhường hết cho hai người đàn bà. Nhưng, đến khi họ bước ra ngoài, chàng nhân cơ hội liếm cả nôi. Chàng chui đầu vào nôi sâu đến nỗi không rút ra được nữa; nó mắc cứng trong nôi. Xấu hổ, chàng đi nằm, đắp kín chăn, và giả ốm. Chàng bảo đi mời bà phù thủy Chàm, bà ta đến mang theo một cây gậy; bà ta đã biết có chuyện gì rồi, vì bà đã được báo mộng. "Tôi đau ở đầu, ở thân, ở tay, ở chân." Bà phù thủy mím cười, phang một phát thật mạnh vào cái nôi làm cho nó vỡ toang, giải thoát

Jibš, anh ta bỏ chạy, chẳng đòi hỏi gì thêm nữa.

"Anh chạy trốn mãi vào trong rừng sâu, nằm dưới một cây đa và hai ngày hai đêm chẳng ăn uống gì cả. Anh chờ cho lá hay trái tự rơi vào trong miệng anh để ăn chút ít. Rồi anh đến nằm dưới một cây xoài, và cũng chơi cái trò đó. Cái gì rơi vào trong miệng anh, thì anh ăn; nhưng anh không thềm động chân động tay. Có một quả xoài nhỏ rất ngon treo trên cành cây cao. Nằm giữa, anh ngắm nó, chờ nó rơi xuống, chứ không đi hái. Tới lúc có một người đàn bà có thai đi qua; chị ta nhìn thấy quả xoài ngon, rất thềm. Chị nhờ Jibš hái cho chị. anh ta phản đối: "Nếu chị ăn quả xoài của tôi chờ đã hai ngày nay, thì tôi sẽ ăn thịt chị!" Chị ta bèn đề nghị cho anh một cái bùa sẽ khiến anh không bao giờ thiếu thức ăn. Chị thổi vào cái bùa, và thế là quả xoài tự nó rơi xuống. Jibš xông tới vồ ngay và đổi lấy cái bùa.

"Anh đi thử phép màu của cái bùa. Anh thấy nhiều người đang làm cỏ trên cánh đồng; anh thổi vào cái bùa: mọi người bỗng trở nên hoảng loạn, vứt hết công cụ đồ đạc, quây tròn nhảy múa trên cánh đồng. Họ đến chỗ Jibš, biết chính anh gây ra chuyện này, van anh cho mọi thứ dừng lại. Jibš thổi vào cái bùa, ra lệnh:

"Dừng!" Mọi người trở lại yên tĩnh và họ cho anh ăn. Anh lại đi tiếp đến chỗ những người đang gặt lúa; chiếc bùa của anh khiến họ bỏ chạy hết và anh lại được chén một bữa thịnh soạn. Anh bèn nhắm một người đang câu cá, bên cạnh anh ta là một chiếc gùi đầy cá. Để đùa chơi, Jibš bắt đầu gọi người ấy, rồi thổi vào chiếc bùa, người câu cá bỏ chạy, bỏ cả gùi cá lại. Khi biết người ấy đã về đến nhà, Jibš ra lệnh: "Dừng!" Người ấy không dám quay trở lại tìm cá!

"Các cuộc thí nghiệm với chiếc bùa thế là thành công, Jibš lấy gùi cá và cuối cùng quay về nhà, đưa cho vợ và mẹ già. Anh chẳng cần làm việc nữa; mọi thứ đều tự chúng đến.

"Nhưng anh lại thích đi lang thang, lần này anh không thành công, vì một người đàn bà Chàm đã lấy cắp mất chiếc bùa của anh; anh bị nàng quyến rũ và sống với nàng, cho đến ngày nay, không ai biết ở đâu."

Truyện kể về Caa ^[4]:

"Một người đàn bà sinh một đứa con gái. Lúc đó có một Caa đứng gần nhà; nó đã thấy thềm linh hồn đứa bé vừa mới ra đời. Nó làm trò thử bằng cây giáo để xem con bé sẽ chết bằng cái gì; nó nhắm vào vách nhà và nói: "Nó sẽ chết vì bệnh?"- Cây giáo rơi xuống. "Nó sẽ chết vì đói?"- Cây giáo vẫn rơi xuống. "Nó sẽ chết vì thuốc độc?"- Cây giáo lại rơi nữa. "Nó sẽ chết vì hổ vồ trong khi đi tìm cái cối giã gạo?" Lần này cây giáo cắm vào vách; Caa gào lên vì sung sướng và bỏ đi. Bố mẹ cô bé chẳng biết gì cả; nhưng có một chàng trai trẻ đứng nấp bên ngoài đã nghe hết. Caa vừa đi, chàng ta bước vào nhà và xin hỏi cô bé làm vợ. Bố mẹ cô bé thấy rằng có hơi sớm; tuy nhiên việc kết ước đã được định bằng lễ trao nhẫn.

"Khi cô gái lớn lên, chàng trai đưa cô về nhà mình. Sau đó anh quyết định chuyển nhà; anh làm nhà ở chỗ khác. Họ mang đi mọi thứ. Tối đến, chỉ còn cái cối giã gạo ở chỗ cũ. Chị vợ muốn về lấy; người chồng không cho. Anh mài guom, vác cái xà gạc lên vai, tay kia thì cầm giáo. Chị vợ lo lắng: "Anh định giết ai thế? - Em đừng lo gì cả." Họ đi cùng nhau. Đến nơi, người chồng để cho vợ lấy chiếc cối; còn anh hơi đứng riêng ra một bên. Anh nghe tiếng con hổ. Anh đứng vào giữa con hổ và vợ anh. Khi chị vợ đặt chiếc cối vào gùi thì con hổ vồ lấy chị; nhưng anh chồng đã đâm trúng nó bằng thanh guom, xuyên suốt người nó cả mũi giáo và cắt cổ nó bằng chiếc xà gạc. Anh ta đã thắng được số mệnh.

"Họ trở về nhà. Chẳng còn gì phải sợ nữa. Người vợ chết già, bình yên, khi không còn máu trong huyết quản nữa."

(truyện kể Srê)

"Một wa gap ^[5] bị lạc; anh ta ngủ dưới một cây đa. Tiếng các Thần cây đánh thức anh dậy; họ nói về một đứa bé ra đời ở làng bên cạnh; các vị thần thiện đi mang đến cho nó một số mệnh tốt lành. Một lúc sau, người thợ săn nghe các thần đi làm nhiệm vụ trở về: một đứa con gái mới ra đời; nhưng các thần đến quá muộn, Yang Brieng (= Caa) đã cho nó một số mệnh xấu: đến hai mươi tuổi nó sẽ bị một con hổ giết chết, sau khi làng dời đi nơi khác và người đàn bà trẻ bỏ quên cái cối giã gạo

của mình.

"Anh thợ săn rời cây đa, trở về làng, tìm đến nhà vừa có đứa bé mới sinh. Tin ở sức mạnh của mình, anh muốn bảo vệ đứa bé chống lại mệnh xấu của nó; anh hỏi xin cha mẹ cô bé cho được cưới cô khi cô đã đến tuổi. Người thợ săn đã được biết tiếng; lời xin cưới của anh được chấp nhận.

"Đến hai mươi tuổi cô gái trở thành vợ người thợ săn. Nhiều người làng bị mắc bệnh, người ta bỏ làng này và chọn một chỗ mới. Mọi người đều lo di chuyển. Vợ người thợ săn thấy mình đã bỏ quên cái cối giã gạo và quay trở lại tìm; chồng cô không rời cô. Sau khi đã lấy cái cối, trên đường về làng mới, một con hổ từ trong bụi nhảy ra vỗ lấy cô; người thợ săn xông đến và chém cho nó một nhát guom đến toác cả họng. Con thú ngã xuống chết; anh wa gapgiữ lấy bộ móng của nó làm chiến lợi phẩm; anh coi là anh đã thắng được số mệnh... Nhưng về sau, cô vợ để các móng hổ ấy cào phải; chỗ viêm nhiễm lan ra và cô chết. Yang Brieng đã thực hiện điều nó đã quyết định bất chấp mưu mô và sự khôn khéo của người wa gapÊđê."

Truyện kể về Sömri ^[6]:

"Một anh chàng trai trẻ hẹn với người yêu ở chòi rẫy. Cô nàng đến trước; cô sửa soạn bữa ăn. Trong lúc đó anh chàng nọ có một ông chú đến thăm ở nhà; anh không thể đến chòi rẫy đã hẹn. Một sömri đã thay anh đến chỗ hẹn với cô gái. Cô nghe có người đến gần, ngỡ là người yêu của mình, bảo anh hãy lên chòi đi. Nó trèo lên chòi mà đầu lại chúc xuống dưới; khi đã vào chòi, con người-hổ ấy bảo cô gái bắt rận cho nó. Cô gái kinh hoàng nhận ra đây không phải là người yêu của cô mà là một sömri. Cô chạy ra ngoài đêm đen để thoát mối hiểm nguy; cô mang theo một cây đuốc bằng gỗ thông cháy rực. Cô bỏ cây đuốc lại cạnh một thân cây, dặn nó nói hộ cô nếu sömri đi tìm. Cô cũng dặn tất cả các cây cỏ như vậy. Cứ vậy, cô về đến nhà.

"Nhưng sömri theo tìm cô; cây giả tiếng cô gái nói với nó: "Em đau bụng, chờ em

một lát." Đợi chán, sòmri lại tiếp tục đi tìm. Nó đập trên một cây cà tím, cà bảo:
"Đừng có dẫm lên các con của tôi như thế". Rồi nó tố cáo cô gái khôn khổ đã quên
dặn nó vì nó bé quá: "Thân cây đã nói thay cho cô gái mà anh đi tìm đấy, còn cô ấy
thì đã về nhà rồi."

"Sömribèn đuổi theo cô gái... Nó tìm được cô ở nhà và nhân đêm tối giết chết cô...
Nhưng người yêu của cô đã đến, hồi sinh lại cho cô. Rồi anh ta muốn đi tìm sòmri;
anh ra đi và tìm thấy một bầy các con quái vật này. Anh giết hết bọn chúng, trừ một
con chạy trốn được thật xa, ở vùng người Raglai. Cho đến ngày nay, người ta bảo
vẫn còn có sòmri ở vùng Raglai.

"Từ ngày đó, chúng tôi không bao giờ hẹn ước với ai nữa, trừ với những người giữ
lời hứa thật chắc chắn, sợ có một sòmrisẽ đến thay chỗ cho họ."

(truyện kể Srê)

"Một ông bố phải ngủ với hai đứa con trai ở chòi rẫy để giữ lúa. Buổi tối, ông gọi
hai con và bảo: "Các con ở đây, bố đi săn một lúc trong rừng, chúng ta chẳng có gì
để ăn với cơm tối nay cả."... Ông bố đi một vòng trong rừng, rồi về đến tận nhà.
Tối hôm đó đúng là dịp trong làng có lễ hội; người ta mời ông, và sau khi đã uống
rượu ông quên băng mắt rẫy và hai đứa con trai của ông... Một con hổ đang ở đó
tự bảo: "Ông bố đã ở nhà, vậy thì ta sẽ đến thay chỗ ông ta."

"Trong lúc đó hai đứa bé chờ mỏi mòn trong chòi rẫy; đêm mỗi lúc một tối đen...
Chỉ còn đứa lớn thức canh. Đến nửa đêm, nó nghe có tiếng ho trên con đường mòn
gần rẫy... Nó đánh thức em dậy, cầm lấy một chiếc rìu, tắt lửa, nấp vào một góc, và
chờ. Khi kẻ lạ leo lên cầu thang, nó bảo: "Bố thổi lửa lên đi, bố chẳng nhìn thấy gì
cả!" Khi con người già ấy khom lưng để thổi lửa, thằng bé phang cho nó một nhát
mạnh đến nỗi các nanh trong hàm của nó văng tung lên. Con hổ nhảy phắt xuống
chòi và chẳng còn ai thấy nó ở đâu nữa. Hai cậu bé nhặt bốn cái răng nanh, và
sáng hôm sau, khi về nhà, các cậu chỉ ngón tay mà trách ông bố, ông bố chẳng thể
trả lời được câu nào."

(truyện kể Rongao)

Thỏ và cá:

"Một bà già chuẩn bị đi chôn đứa cháu (vừa bị chết do lỗi của Thỏ); trước khi đi

chôn cháu, bà đi mua hàng ở chợ. Thỏ nằm trên con đường bà phải đi qua. Nó giả chết. Bà già gặp nó, nhặt lấy, bỏ vào trong cái thúng bà vẫn đội trên đầu, trong đó có những con cá bà vừa mua ở chợ.

"Nhưng con thỏ láu lỉnh đã chén sạch chỗ cá và nhảy xuống đất, vừa cười to. Bà già nhìn vào thúng: chẳng còn gì cả; thỏ đã chén sạch. Bà quay lại chợ mua các thứ. Trên đường về, bà lại gặp Thỏ giả chết. Nhưng lần này bà không để cho nó lừa nữa. Bà lấy một cây gậy to, đập cho nó đến chết. Bà mang nó về, chôn cùng với đứa cháu."

(trích từ Truyện Con Thỏ)

*

Nghệ thuật tạo hình

Vẻ đẹp của cơ thể, trang sức, trang trí

Nếu như con người biểu đạt bằng lời nói và tiếng hát trước khi viết, và tìm cách đem đến cho những biểu hiện đó một hình thức thanh tao bằng cách làm ra một bài thơ truyền khẩu trước khi viết một bài thơ nhằm để đọc, thì cũng tự nhiên như vậy họ biểu đạt cái đẹp, trong phạm trù tạo hình, bằng vẻ duyên dáng của cơ thể họ, trước khi nghĩ đến việc có những trang sức thêm vào. Tuy nhiên nếu trong lĩnh vực văn học người Tây Nguyên không vượt qua được giai đoạn truyền khẩu, điều đó không hề ngăn cản họ đạt đến một nền thơ thật sự - trái lại là khác - thì trong lĩnh vực trang trí họ có và sử dụng một nghệ thuật tinh tế đáng kinh ngạc.

Và điều đó là do chính bản chất của họ vốn sống gắn bó thường xuyên với tự nhiên: chính tự nhiên đã dạy cho họ các kỹ thuật và sự bùng nổ trong nghệ thuật. Cho nên con người sẽ nói: "*Thần trú trong thân tre dạy chúng tôi đan lát...*" Từ muôn thuở, quanh mình anh ta chỉ thấy gỗ. Khi anh ta biết đến công cụ, ý nghĩ đầu tiên của anh là đem công cụ ấy áp dụng vào gỗ mà làm việc, mà đẽo gọt. Cũng chính trên gỗ, anh ta bắt đầu biểu hiện tư duy của mình, và qua chạm trổ trên gỗ anh ta thông đạt tư duy ấy. Anh ta hiểu rừng và các bản thể của nó; anh kể tên đến hai mươi loại tre;

anh biết các loại hoa trong rừng và anh gọi tên các loài chim; anh quan sát mặt trăng và anh đọc ở các ngôi sao; nhưng anh không hề thấy bất cứ cái gì giống như tờ giấy hay một lối chữ viết theo vân. Anh có thể phỏng theo các hình mẫu của chúng, đầy ý vị, và phương tiện biểu hiện nguyên sơ nhất của anh là khắc trên gỗ, một hoạt động thuộc về tạo hình, như là cội nguồn của một nghệ thuật đặc thù, nguồn gốc của việc điêu khắc những hình phức tạp hơn.

Người Tây Nguyên giải thích việc họ không biết chữ bằng truyền thuyết về tấm da nai:

"... Mặt Trời gửi đến cho Siat và Siong, tổ tiên của chúng tôi, một tấm da nai, trên đó có viết các khoa học về mọi điều. Chẳng kể đến các lời khuyên của Mặt Trời muốn giải thích tấm da ấy cho họ, do lười biếng họ chẳng muốn và đem vớt tấm da xuống biển. Người Chăm, người Việt, người Da trắng, ở gần biển, nhặt lấy, và đem chép lại, do đó học được chữ viết và các khoa học."

Và từ đó người Tây Nguyên chỉ còn có lối khắc dấu thay cho mọi thứ chữ viết.

Bằng cách đó họ biểu hiện giá trị của một món nợ, số lao dịch phải gọi, số đêm phải đếm theo hẹn. Đây là cái *Kha* hay *Khak* tùy theo tộc người, thoát tiên là trên một tấm gỗ hay một cây gậy bằng gỗ, rồi trên đồng ở những chiếc vòng đeo tay, và thông thường là có hai bản. Cha Azémar mô tả cái *Khat* của người Stiêng như sau:

"Đây là một miếng gỗ nhỏ giống như một cái thước, trên đó người ta làm những dấu khắc khác nhau chỉ giá trị món nợ, con nợ, chữ ký của chính anh ta. Người ta lấy chữ ký bằng cách đặt chiếc thước vào giữa ngón tay giữa và ngón đeo nhẫn và đánh dấu bằng các bậc khác nhau chiều dài của đốt đầu, đốt giữa và đốt cuối và các dấu hiệu riêng, nếu có, đúng theo chiều cao tương ứng. Để làm thao tác này, người vay nợ đưa cánh tay phải của mình ra, khuỷu tay đặt trên đầu gối, chia bàn tay ra cho người chủ nợ vẽ vào thước. Sau khi đã ký kết xong như vậy, người ta làm một bản thứ hai mà người đi vay sẽ giữ, phòng trường hợp người chủ nợ khắc thêm các vết khác tăng món nợ lên. Ngoài trí nhớ và sự làm chứng của những người chứng kiến, khi cần thiết người ta đối chiếu chiếc thước với bàn tay của người vay nợ, trừ khi anh ta đã chết. Khi món nợ đã được trả, người chủ nợ trao chiếc thước lại cho người đi vay.

Từ thế hệ này sang thế hệ khác, người Srê truyền nhau câu nói:

Prum Kon Yoan lōh sara

Người Chăm và người Việt viết

Hê Kon Cau gla Kong

Chúng ta, "con trai của con người" chúng ta khắc dấu

Bany ddōs tai kong neh gla

Đừng cãi nhau nữa, đồng đã mang dấu khắc.

Tuy nhiên với chế độ thuộc địa và sự phát triển giáo dục, các bản viết đã dần dần thay thế lối biểu hiện bằng *kha* đang có xu hướng biến mất.

Trước khi nghiên cứu về điều khắc trên gỗ và trên đồng, mà cái *kha* là nguồn gốc, và tất cả trang trí từ đó mà ra, chúng ta hãy xem người Tây Nguyên quan niệm về vẻ đẹp của cơ thể con người, biểu hiện việc họ đi tìm cái đẹp như thế nào.

Vẻ đẹp cơ thể:

Người Tây Nguyên vốn thường có thân hình rất cân đối, đường nét thanh tú, không phải không có ý thức về vẻ duyên dáng tự nhiên của mình, chẳng cần phải có quần áo gì cả; các cậu con trai, các cô gái biết những tư thế làm tôn vẻ đẹp của mình lên. Lại còn có những quy tắc thẩm mỹ truyền thống cần phải áp dụng để cho đẹp. Đây là thời trang, một thứ thời trang cứng nhắc trong nội bộ tộc người, loại trừ mọi sự độc đáo, một kiểu thời trang không phải theo mùa mà vĩnh cửu cũng như toàn bộ các phong tục tập quán. Những gì tổ tiên cho là đẹp thì đến bây giờ vẫn là tiêu chuẩn của cái đẹp.

Việc làm dáng của phụ nữ, lặp theo các mẫu hình lấy trong tự nhiên, đã quy định các điều kiện của thời trang cho mãi mãi:

"Người phụ nữ hâm mộ con ong, vẻ duyên dáng, sự tinh tế của nó; họ muốn có một thân hình giống như nó. Con ong bèn dạy họ phải làm cách nào: "Hãy lấy một sợi dây rình và thắt thật chặt ngang lưng". Từ đó, phụ nữ biết cách làm thế nào để có được but ông(lưng ong).

"Con để mèn nhuộm hàm trên của nó bằng kraidể cho người ta tưởng nó có nhiều răng. Một cô gái thấy thế là đẹp và muốn nhuộm răng theo kiểu đó. Cô hỏi con để

mèn, nó sẵn sàng làm thầy hướng dẫn cho cô: "Hãy lấy cái cây mà cô gọi là kraik, còn bọn đé mèn chúng tôi thì gọi là pörnyoek; cắt lấy một cành và khi nó bắt đầu khô thì đốt đi; lấy cái nước đen chảy ra từ đó mà nhuộm răng". Lúc đầu chỉ có đàn bà nhuộm răng đen; nhưng một hôm một chàng trai trẻ đến gặp một cô gái ở chòi rẫy; để làm cho cô gái thích, chàng ta cũng muốn nhuộm răng cho giống như cô ta. Cô gái làm kraicho chàng và bày cho chàng cách nhuộm răng đen."

Phương pháp ấy ngày nay phổ biến trong tất cả mọi người Tây Nguyên, đàn ông cũng như đàn bà. Thế hệ trẻ đã bỏ tập tục này... nhưng là để thay bằng răng bịt vàng, "nó làm cho người ta có vẻ giàu sang và văn minh". Người Mạ thì đến ngày nay vẫn ưa răng; họ thuộc loại những người bảo thủ nhất. Người Xơđăng cũng ưa răng cửa, nhưng là bằng một hòn đá.

Yam, một loại cây ăn được giống như cây dương xỉ, ngon ngọt, lá hẹp, sống lá dài. Đây cũng là một hình mẫu biểu tượng về sự duyên dáng của người phụ nữ: "*Phụ nữ xin Đấng Tạo Hóa cho họ một thân hình nhỏ và thanh mảnh, mái tóc dài đến gót chân, để được giống như cây yam. Cây yambày họ biết cách phải làm như thế nào: "Đừng bao giờ cắt tóc", nhưng nó chỉ cho họ có mái tóc dài đến ngang hông."*... Chẳng phải chính con gà gô cũng xin Đấng Tạo Hóa cho nó có được một cái đuôi giống như đuôi công sao? Ít ra thì người Tây Nguyên cũng hiểu được cái phù du phổ biến của thế giới này. Thậm chí một số người, nhạy bén hơn, còn có ý thức rất tinh về cái lỗ lãng.

Trang sức:

Và, cũng giống như ở mọi nơi khác, người ta đều có tập tục làm cho cơ thể mình càng thêm duyên dáng lên: đây là các đồ trang sức, đây là áo quần. Thẩm mỹ Tây Nguyên đòi hỏi các vật trang sức phải nhiều và nặng: kiềng bằng chì giống như những cái gông - ở người Êđê có trang trí thêm những cái vuốt hổ hay nanh rắn, những chiếc vòng đôi khi đầy kín cả cẳng tay, nhẫn đeo ở tất cả các ngón tay, những vòng cuốn bằng đồng quanh hai chân, từ mắt cá lên đến bắp chân. Tùy theo tộc người, chất liệu các trang sức ấy thường bằng đồng hay chì. Người Mạ đeo trên hai tai những miếng ngà voi tròn, khiến dải tai họ kéo dài xuống, và trên búi tóc của họ lại trang điểm một chiếc lược bằng gỗ hay đôi mồi nạm chì. Đàn ông và đàn bà

đều trang điểm như vậy, nhưng chiếc lược là đặc trưng của đàn ông, còn vòng cuốn ở chân là của đàn bà. Rất ít người thích chỉ đeo một chiếc vòng làm thật khéo hơn là bốn hay năm chiếc vòng cho chúng chạm vào nhau. Có một lĩnh vực rất được chú trọng trong trang sức: tiếng vang. Số lượng vòng ở cánh tay không phải là để khoe giàu mà là để tạo nên tiếng leng keng vui tai khi người ta làm việc. Phụ nữ cũng vậy, họ thích đeo ở cổ mười đến mười lăm chiếc kiềng bằng hạt cườm để chúng tạo nên một thứ nhạc khi thân hình họ đong đưa trong lúc giã gạo. Đôi khi người ta móc một hay nhiều chiếc nhẫn vào các chiếc vòng để tạo tiếng kim loại lanh canh. Một số người buộc những cái nhạc vào kiềng hay vòng của trẻ con, loại nhạc rất phổ biến dùng để trang điểm cho ngựa.

Ở vùng gần Lào, ta có thể gặp những người Tây Nguyên xăm mình; hình như đây chỉ là do ảnh hưởng từ bên ngoài; quả vậy, người Tây Nguyên ở phía nam tuyệt đối không biết đến lối trang điểm này. Kiểu xăm mình ngoại lệ này gồm một loạt những chấm nhỏ nối tiếp nhau, phủ cả một mảng da lớn, đặc biệt ở đùi. Người ta xăm hình hổ, rồng. Ngoài ra, người Xơđăng có tục chạm ba chấm đen ở mỗi bên miêng; chúng tôi chưa hiểu được ý nghĩa của điều này.

Trang phục của người Tây Nguyên đơn giản: một chiếc khố cho đàn ông; một chiếc váy quần cho đàn bà; tất cả những cái khác đều là trang sức: khăn quấn đầu, chiếc áo vải, những tấm chắn trắng có diềm. Chắn và áo đương nhiên dùng để chống lạnh, và thậm chí cả mưa vì dệt rất dày, nhưng chúng quả là một thứ trang sức mà người ta lấy làm tự hào. Đây là một cách thức lạng lẽ, nhưng hiệu quả, để khoe sự giàu sang và công sức đã bỏ ra để có được chúng. Việc người Tây Nguyên trưng diện các trang phục truyền thống ấy là bằng chứng về năng khiếu gây hiệu quả tạo hình của họ: một tấm chắn và những chiếc áo thêu là để tạo cái dáng chung, tìm kiếm những đường nét và hình thù hơn là đi vào chi tiết. Chúng ta sẽ gặp lại xu hướng này trong trang trí căn lều và các đồ thờ cúng. Người Tây Nguyên thích những cuộc tụ hội đông người, các lễ hội tề tựu cả làng, và chính trong những dịp ấy họ trưng diện các thứ nói trên, như những diễn viên cấu tạo nên một cảnh. Nếu một người nào đó trưng diện các thứ trang sức quý của mình vào một ngày thường, anh ta sẽ bị cộng đồng coi là kiêu ngạo. Ăn diện trong những ngày hợp tình huống là một hành vi đáng khen; hiệu quả trang trí phải là một hiệu quả chung.

Thị hiếu đó là một trạng thái tinh thần rất Tây Nguyên: tư duy cộng đồng. Tinh thần đồng đội, tương trợ, chia đều là rất tự nhiên. Ta rất dễ thấy mọi người trong làng chung tay dựng lại một ngôi nhà cho một người trong số họ. Ít thấy ở họ những con người nổi bật; do đó mà thiếu những thủ lĩnh. Đây là một hậu quả của chủ nghĩa truyền thống. Tập tục của tổ tiên áp buộc lên từng thế hệ đến mức nó đúc các cá nhân theo một cái khuôn chung. Không có sự độc đáo, mà là một nỗ lực chung theo những quy tắc vĩnh cửu. Cho nên ý nghĩ vẽ lấy một bức tranh riêng, đặt nó vào trong một cái khung, là hết sức xa lạ đối với tư duy Tây Nguyên; ngược lại, bằng lao động vô danh của từng người, nhiều người cùng chung sức tạo nên một hiệu quả thẩm mỹ.

Quần áo bằng vải bông được trang trí bằng lối đan các sợi chỉ có màu, xanh và đỏ, hay đen và đỏ, đan xen nhau theo sợi canh khi dệt chẵn, theo sợi ngang khi dệt áo cánh và khố; áo cánh lại còn được thêu thêm bằng kim. Bề rộng của phần cạp được thêu như vậy tạo nên giá trị của tấm vải. Ngày xưa, họa tiết trên các tấm vải ấy rất tỉ mỉ, do vậy ngày nay chúng rất cao giá. Bây giờ, những người thợ dệt rơi vào tình trạng đơn giản chẳng còn gì thẩm mỹ. Đây là một dấu hiệu khủng hoảng ở Tây Nguyên hiện nay: người ta không đổi mới, cũng không hơn ngày xưa, nhưng do ảnh hưởng của những nền văn minh mạnh hơn đang thu hút hết mọi hoạt động của Tây Nguyên, người ta đánh mất những kỹ thuật truyền thống.

Các họa tiết do dệt (*tany*) hay thêu (*sönrang*) chứng tỏ một sự hiểu biết về luật đối xứng (về vị trí và màu sắc), về sự hài hòa cân đối và biểu đạt một nhịp điệu.

Tùy hoàn cảnh, đặc biệt trong khi cầu khẩn long trọng trong lễ hiến tế trâu, phong tục đòi hỏi người chủ nhà và các cụ Già làng phải mặc áo đỏ; không kể hình thức và chất lượng; điều quan trọng là theo truyền thống, đối với mọi người trên thế giới này, màu đỏ là màu nóng nhất, màu giàu sang, biểu tượng của quyền lực, niềm vui, sự huy hoàng, vương giả. Ở vùng Êđê, chiếc chiếu đỏ là chiếu của người thủ lĩnh. Chúng ta sẽ gặp lại các màu đỏ trong trang trí đồ gỗ.

Nghệ thuật trang trí đồ vật:

Như chúng tôi đã nói trên đây, hình như lối khắc dấu đơn giản, dấu khắc trên gỗ hay trên đồng, là nguồn gốc của sự trang trí vô tư, mang mục đích thuần túy thẩm

mỹ.

Hiện tượng trang trí ứng dụng đầu tiên là điêu khắc, bằng dao, trên tre hay gỗ mềm; rồi đến chạm trên đồng. Một con dao Tây Nguyên cho ta thấy việc chuyển từ cái ích dụng sang cái thẩm mỹ vô tư: dao dùng để lao động, cán dao để cho đẹp. Họa tiết trên đó thuần túy mang tính trang trí và hình học: những đường thẳng, những gạch chéo, những sọc chữ chi, những hình thoi, v.v. Khi nó mang tính tượng hình, điều rất hiếm thấy, thì cũng cực kỳ cách điệu. Cán công cụ, ống điếu, hộp đựng thuốc, ống tròn đều được trang trí như vậy. Truyền thuyết Srê kể rằng chính Du kon Bo đã dạy con người cách trang trí như vậy trên gỗ và đồng.

Trang trí phong phú thêm lên từ khi dùng màu: thoát đầu người ta tìm cách làm cho nét khắc nổi rõ lên bằng cách đổ vào đáy một chất màu đen hay đỏ. Trên những tấm *nyung oui*, ngày nay vẫn còn được làm, hình cách điệu được vẽ trực tiếp bằng màu đen hay đỏ. Khi đó các hình trang trí đa dạng hơn: người ta thể hiện mặt trời, mặt trăng, các ngôi sao, các mu rùa, cái cối giã gạo, mỏ con chim tucăng, v.v.

Người Tây Nguyên cũng cách điệu các loài cây, giống như trong lối thêu thùa.

Nhìn chung, đi tìm một hiệu quả thẩm mỹ, họ biểu lộ những gì họ thấy là thích hợp với sự trang trí trong tự nhiên bao quanh họ, trong những đồ vật quen thuộc với họ. Ở người Tây Nguyên phía Nam, ít khi thấy có trang trí hình người, và không hề có hình các thần. Những người ở phía Bắc (Xơđăng, Bana, và đến cả người Mnong) trang trí các nghĩa trang của họ bằng những cây cột khắc hình những người đàn bà khóc; người Êđê biểu hiện các Thần (tượng Ae Die).

Người miền núi cũng trang trí căn nhà của mình, các cây cột, phần đáy các chiếc thúng, các chiếc gùi, nhưng hiếm hơn. Người Bana vẽ trên các xà nhà rông. Trong lễ cúng trâu hằng năm, người Srê có tục vẽ một tấm ván gọi là *npan nyung pui*.

Tấm ván này, dài từ ba đến sáu mét và rộng chừng mười xăng-ti-mét, có một đầu, hoặc cả hai đầu tiện thành hình mầm cây dương xỉ. Nó được treo theo chiều dọc của căn nhà, nhằm hai mục đích: treo các quần áo lễ hội, các tấm chăn đẹp lên đó, và một mục đích chủ yếu có tính chất trang trí: điểm tô cho ngôi nhà đang có lễ.

Truyền thuyết kể về nguồn gốc của vật đó như sau:

"Ngày xưa, dưới Địa ngục, Ding-Dang và người khổng lồ Nyut làm lễ ăn trâu lớn;

trong dịp đó, họ đã trang trí tấm npan nyungđầu tiên. Lễ hội xong rồi, họ bỏ tấm ván đã được trang trí đó trên đường. Bung đi qua đây để tìm nhặt những thứ sáng chế đã mang về trên trần; anh ta nhìn thấy cái vật ấy, nhặt lấy và mang về cho con người, cho đến ngày nay người ta vẫn chép lại theo các hình mẫu ấy."

Truyện thuyết về việc phát minh ra nghề vẽ nói chung, cũng rất giống như vậy:
"Dưới Á m phủ, người anh hùng Ding-Dong khám phá ra việc sử dụng các màu. Ông dạy cho sứ giả của ông là con quạ (nó trở thành đen sau khi toàn thân bị nhận cả một hũ chất màu). Đến lượt nó, quạ lại dạy cho chim cú muỗi, cú muỗi lại dạy cho Du và Dong-Rong trên mặt đất nghệ thuật trang trí."

Màu đen lấy từ thực vật; người ta lấy nhựa một loại cây gọi là *ti*, nấu với than cho đến khi trở thành một thứ bột nhão hơi quánh. Màu đỏ làm bằng chất khoáng; đó là một thứ nước hòa tan một loại đá bờ gọi là *gur*. Lá *doac* cũng được dùng làm màu đỏ, hơi đậm hơn. Cây cọ để vẽ chỉ là cái que tre vót đơn giản. Các loại màu truyền thống này rất bền; nước không xóa được; chỉ phơi nắng thật lâu mới phai.

Tuyệt tác trong nghệ thuật trang trí là những cây nêu trồng ở làng hay ở rẫy, trong các dịp lễ hội lớn, các cây nêu mừng chiến thắng nhằm thu hút sự chú ý của các Thần, để các Thần phù hộ cho làng, cho rẫy. Hiệu quả nghệ thuật, niềm vui tràn ngập của làng vào hội, chắc chắn là chủ định quan trọng hơn cả, nếu không phải là hàng đầu. Người Srê phân biệt: *ndah*, cây nêu lớn cắm cách làng một quãng nào đó và bao giờ cũng có cây *gõnờng* (tiếng Rongao là *hõluk*) nhỏ hơn kèm theo, được làm trong tất cả các lễ hiến sinh và dựng gần nhà, và cây *doung* dựng ở ruộng trong các lễ hội nông nghiệp. Toàn bộ trang trí chỉ gồm những tấm gỗ cắt nhỏ và những sợi tua.

Nghệ thuật trang trí Tây Nguyên chủ yếu nhằm một hiệu quả tổng thể, có tính chất kiến trúc; điều ấy đặc biệt rõ trong các cây nêu mừng chiến thắng. Một cây *ndah* đứng riêng một mình không đẹp; nhưng nó được làm ra cho một bài trí định trước, đi với cây *gõnờng*, cây cột đâm trâu, với làng làm bối cảnh. Sự chính xác theo nghi thức trong việc dựng nêu báo trước hiệu quả của nó, nó phơi bộ tóc gồm những sợi tre màu nâu của nó ra trước ánh nắng mặt trời. Khi nhiều làng tiến hành các lễ hội như vậy trong cùng một lúc đòi hỏi phải trưng bày những dụng cụ tôn giáo ấy ra,

cảnh tượng thật vĩ đại. Ta có thể so sánh ấn tượng những cây cột lễ ấy với ấn tượng một hạm đội những tàu chiến ba cột buồm đang đậu ở bến, mà mặt biển là những rẫy lúa chín lượn mình trong gió.

Âm nhạc

Các hiện tượng thuộc hình thức thuần túy nhất của thẩm mỹ, và đồng thời mang tính biểu hiện phong phú nhất là các hiện tượng âm nhạc. Ở đây nghệ thuật thuần túy hơn vì nó vô tư hơn và, do sự đa dạng vô tận về sắc thái nó cũng giàu tính biểu hiện hơn. Người Tây Nguyên rất nhạy cảm với nhịp điệu, với sự hài hòa, với cái chung; giai điệu, luôn nghèo, chẳng quan trọng lắm đối với họ. Nhưng những yếu tố đó đã đủ làm cho họ trở thành một nhạc sĩ. Họ có năng khiếu nhạc - họ có thể nghe nhạc hàng nhiều giờ - họ ham thích và có cảm quan âm nhạc. Họ rất chú ý và lắng nghe tiếng chim hót, hơn là ngắm vẻ đẹp của phong cảnh. Mọi giai điệu có nhịp đều khiến họ rung động.

Nguyên lý của âm nhạc Tây Nguyên là dựa vào sự lặp lại một câu nhạc tương ứng với lặp lại một chuyển động. Phụ nữ giã gạo, tiếng chày vang lên: một câu nhạc đơn sơ đã được tạo nên, gồm hai thì, một thì mạnh tương ứng với chiếc chày nện xuống, một thì nhẹ khi chiếc chày nâng lên, lấy đà cho một nỗ lực mới. Động tác cưa xẻ cũng là nguồn gốc của điệu nhạc truyền thống. Nhịp điệu ở đây là nhịp điệu của cơ thể khi làm việc, lặp đi lặp lại mãi một chuyển động. Điều đó khiến cho giai điệu nghèo nàn và nhịp điệu có tầm quan trọng hàng đầu. Sự tổng hợp giữa những nhịp điệu của cơ thể với câu nhạc ấy trở nên trọn vẹn, hoàn thiện trong múa, là chuyển động thẩm mỹ thuần túy. Một cảm giác, như cái đói, một tình cảm, như niềm vui, cũng là nguồn gốc của những điệu nhạc đơn giản, một câu nhạc cứ tái diễn, theo một nhịp điệu rõ nét, trở đi trở lại như nỗi đau nhói, như một niềm vui được nhân lên.

Và chẳng, chính ngôn ngữ cũng như vậy. Các phương ngữ Tây Nguyên không thánh thót như tiếng Việt, nhưng vang và có nhịp điệu: người nói hay làm cho câu nói của mình cân đối bằng một lối song đối các biểu hiện, một sự lặp lại các từ đồng nghĩa thông vẫn.

Các nhạc cụ khá đa dạng, nhưng không đạt được một thang âm rộng. Thông dụng hơn cả là nguyên tắc dùng ống vang; nó tạo nên cái *kõwao*, loại sáo có bốn nốt, cái

baré, sáo có bốn lỗ và miệng ở bên, cái *kõmboat*, gồm sáu ống cắm vào một trái bầu dùng làm hộp cộng hưởng, cái *rõkel*, một loại *kõmboat* nhỏ. Hai nhạc cụ sau này, tinh xảo hơn, cho phép chơi một giai điệu có bè đi kèm. Người Thái có một nhạc cụ tương tự, cái *ken*^[7], gồm sáu ống tre gắn vào một ống thứ bảy; vẫn là nguyên lý của cái Pan, gặp khắp vùng quanh Thái Bình Dương, là dấu hiệu của một nền văn minh chung. Cần kể thêm cái *dingglor*, gồm sáu ống tre, đánh theo nhịp trong lễ tang. Người Xơđăng và người Bana cũng sử dụng tre rất nghệ thuật để làm những chiếc dương cầm và kèn (những ống tre gắn vào một quả bầu ở cuối để làm loa vang). Kiệt tác của họ trong lĩnh vực này là cái đàn phím gỗ: cái *kling klong*, gồm mười một ống gỗ bằng hai cái chùy, cái *ding but*, gồm những ống đặt ngang vang theo tay vỗ của mười nhạc công. Họ cũng tổ chức đàn nhạc nước: sức nước đưa đẩy đến tám mươi ống nửa khiến chúng rơi xuống và vang lên theo nhịp trên một thanh ngang.

Các nhạc cụ dùng dây rung ít phổ biến hơn. Người Mạ có cái *rõding* làm bằng một khúc tre rỗng có năm sợi được tách ra trên một con ngựa cặng; với một quả bầu, người Bana làm một loại đàn ghi-ta mà họ gọi là *brok*. Người Xơđăng có một loại vĩ cầm có một dây căng trên một quả bầu, mà họ đặt trên bụng để đàn.

Các lưỡi rung được dùng trong nhiều nhạc cụ: cái *kõlwõk*, một thứ tù và bằng sừng trâu, miệng thổi ở bên; cái *toung*, một thứ lưỡi rung bằng đồng, đặt giữa hai que cố định thành hình cái âm thoa; người ta đặt nó giữa hai môi, dùng khoang miệng làm hộp cộng hưởng.

Chiêng bằng đồng là vật quý: chỉ một chiếc có thể bằng giá mười con trâu cái. Hai, ba, bốn hay mười người đánh bằng nắm tay, theo nhịp, chúng tạo hiệu quả rất hay, giống như một bộ chuông hòa âm. Đối với phần lớn người Tây Nguyên, đây là cái *cing*. Trong chừng mực có thể so sánh giai điệu Tây Nguyên với âm giai nửa cung, ta có thể nhận ra cách bố trí gần gần như sau:

chơi hai chiêng: sol 3, la 3

chơi ba chiêng: sol, la, si

chơi bốn chiêng: fa, sol, la, si

chơi sáu chiêng: si 2, ré, fa, sol, la, si^[8]

Người Xơđăng sử dụng lối chơi ba, bảy, chín, và thậm chí đến mười hai chiêng,

bằng đồng và bằng đồng thanh, đánh bằng một chiếc búa.

Cuối cùng là các nhạc cụ bằng da căng, da nai hay da trâu: *Sönggör*, là loại trống có hai mặt, mặt này trầm hơn mặt kia, và *Könanag*, loại trống nhỏ của người Roglai.

Cũng giống như mọi thứ khác, có những truyền thuyết giải thích nguồn gốc của các nhạc cụ này. Như mặt trăng đã dạy cho con người biết sử dụng cái *kömboat* (ở Tây Nguyên, người ta nhìn thấy trên mặt trăng một người đang thổi *kömboat*). Den, cháu của Mặt trời là người đã chơi chiếc *köwao* đầu tiên: chính trong dịp tang lễ Du kon Bo người ta đã làm những chiếc trống đầu tiên, ngày đêm chúng khóc người anh hùng đang đi xuống Địa ngục. Ngày xưa, ở thác Pöngur, nước đổ xuống trên một phiến đá khiến phiến đá rung lên thành nhạc; nó đã dạy cho con người biết hát và chơi *toung*. Nguồn gốc của chiêng không kém phần kỳ lạ: "*Bung và những con người đầu tiên săn con mình; họ bắn nó bằng ná, nhưng bắn trật. Trong khi chạy, với bốn chân mạnh mẽ của nó, con mình làm văng lên những cục đất lớn. Chính loại đất đó được dùng làm chiêng.*"... Dẫu các truyền thuyết có cắt nghĩa như thế nào, thì dường như chỉ riêng việc có bao nhiêu loại tre trúc, và tiếng gió thổi qua chúng, cũng đủ để giải thích việc sáng chế ra các loại còi, ống sáo, và các ống vang, là phần nhạc cụ chủ yếu ở Tây Nguyên.

Các điệu nhạc Tây Nguyên khá hạn chế - không có những điệu khác, người ta không sáng tác ra thêm nữa - và được chơi trên những nhạc cụ thích hợp: các điệu ngày hội, uống rượu, đệm theo (các điệu múa), các điệu chiến đấu (Xođăng), tang lễ. Với cái *köwao*, người ta chơi điệu *Con gà đẻ trứng*, *Gà gáy buổi bình minh*, *Con diều hâu bay đến*. Người ta cũng có thể đệm theo các bài kể chuyện truyền thuyết cổ. Trên cái *barê*, ta nghe điệu *Con nai uống nước ở suối*, *Con ếch dưới ruộng*, v.v. *Kömboat* thì dùng chơi khi uống rượu, khi múa, đệm theo các bài hát. *Kwao*, *barê* và *toung* đôi khi có thể hòa cùng nhau, nhưng dàn nhạc khá mạnh. Chính chiêng mới cho phép đạt được những sự phối hợp phong phú, tạo nên một dàn nhạc thật sự.

Người ta đánh hai chiêng, có đệm thêm trống, để ca ngợi rượu cần. Ba chiêng, một trầm và hai chiêng nhỏ, chơi bài *Người đi cày*. Bốn chiêng: bài *Ờ*. Sáu chiêng (ba trầm, ba nhỏ): chơi tất cả các điệu trên, được phát triển thêm, và những nhịp điệu mới, cho một ngày lễ, một đám rước. Dàn chiêng ba, bốn hay sáu chiêng có thể

kèm thêm *kõmboat*. Người Mạ là chuyên gia chơi bộ sáu chiêng; họ đánh nhẹ, nhịp điệu không chệ vào đâu được, chủ đề đa dạng. Những người nhạc công đứng thành hàng đánh vang các chiêng đồng và theo dõi tiếng ngân; cả một làn sóng âm thanh tràn qua rồi trở lại, nóng hổi, bao trùm, dưới xung lượng của những khúc trầm đất dẫn và nâng đỡ giai điệu, rất diễn cảm.

*

Từ cử chỉ quen thuộc đến âm nhạc thuần túy, đi qua một loạt tất cả các phương tiện biểu hiện khác của họ, người Tây Nguyên tái hiện một nhịp điệu, bao giờ cũng là nhịp điệu ấy, như truyền thống đã cố định nó từ ngàn xưa. Đây là phương diện của mặc cảm truyền thống. Khi sáu người phụ nữ giã gạo, theo nhịp, để làm bột dặng cho lên men, đâm những chiếc chày dài ngoẵng của họ vào chiếc cối gỗ rỗng âm vang như đồng thau, hay khi sáu người đàn ông đánh theo nhịp những chiếc chiêng lớn mạnh mẽ của họ, mừng niềm vui của những người uống rượu cần, tất cả họ đều biểu thị một khoảnh khắc trong cuộc sống truyền thống, tuân theo một nhịp điệu đã được tập quán của nhiều thế hệ cố định.

Tính cố định ấy loại trừ mọi sáng tạo; nó ngăn trở sự phát triển của khoa học cũng như của nghệ thuật. Nhưng người Tây Nguyên có thể học và có thể trở nên hoàn thiện; với nền giáo dục cần thiết, nhằm trước hết mở rộng tầm nhìn của họ, có thể đưa họ đến chỗ nhìn nhận ra cái mới và sáng tạo. Đặc biệt, một cuộc thí nghiệm hiện tại, trong lĩnh vực hội họa, cho phép chúng ta hi vọng có được những sản phẩm trong đó một sự sáng tạo độc đáo có thể hài hòa với dấu ấn riêng biệt Tây Nguyên.

[1] "Anh chàng hư hỏng và cô nàng hư hỏng"

[2] Dẫn theo Cha Kemlin, BEFEO, tập XVII, số 4.

[3] Nôi.

[4] Ma, quý

[5] Người thợ săn Êđê.

[6] Sừmri = Người-hồ.

[7] Tiếng Xơđăng là khen.

[8] Nót trầm nhất gọi là me tột, ré là me, fa là tu, sol la si: Kon. Nói cách khác là: bà, mẹ, đứa mô coi, các con.

PHẦN XI

Tổ chức đời sống: Gia đình và Xã hội

Aramm is, "tôi sợ sự cô đơn". Đối với người Tây Nguyên, một người cô đơn là một người chết. Anh ta cần có xã hội, không phải như kiểu những người phương Tây không thể sống trên một hoang đảo, trong khi đô thị đã được tổ chức đầy đủ và lao động đã chuyên môn hóa đến thế. Khi hoàn cảnh bắt buộc, người Tây Nguyên có thể tự mình làm lấy mọi thứ kỹ thuật; anh ta tự làm lấy nhà, tự làm ruộng, đi săn, đánh cá và tự chữa bệnh. Tuy nhiên, đắm mình giữa một tự nhiên thù nghịch, bị những thần linh đáng sợ quấy rầy, anh ta cần đối phó lại bằng số đông, chí ít cũng là cái tạo nên sức mạnh tinh thần. Mỗi cá thể là một *khoảnh khắc* của Truyền thống: cô đơn, anh ta chẳng còn có ý nghĩa gì nữa, gần như không còn tồn tại; anh ta sinh ra là để chiếm lấy một vị trí trong cái chung, một túp lều trong làng, một mắt xích trong dòng tiếp nối các thế hệ, để mỗi ngày lại nối tiếp cái tập quán vĩnh cửu, còn cá nhân của anh ta chẳng quan trọng bao nhiêu.

Xã hội Tây Nguyên được tổ chức chính là trong ý nghĩa đó, theo Truyền thống và vì Truyền thống, để duy trì nòi giống và để bảo vệ nó. Đương nhiên trong những điều kiện ấy sự cố kết của gia đình là quan trọng hàng đầu, làng, gần như đồng nhất với "gia đình lớn", là một thực thể hơn là bộ lạc, và ở đây người ta không biết đến một quyền lực tập trung. Nếu ta muốn có những người lãnh tụ đại diện cho một quyền lực như vậy, ta sẽ không tìm thấy. Những người "lãnh tụ" ở Tây Nguyên có tính chất gia đình (*domestique*) hơn là chính trị.

Người đàn ông và người đàn bà

Rất kỳ lạ, khởi nguyên không phải là một người đàn ông và một người đàn bà mà là hai người đàn ông, hay đúng hơn, hai con người vô tính ^[1]. Adam và Ève của Tây Nguyên, theo một truyền thuyết, là *oung Khot oung Kho*, "*ông nội Khuot và ông nội Kho*". Các giống chưa được sáng tạo ra và tình trạng đó kéo dài rất lâu, bởi vì thời đó các Thần chẳng khó nhọc gì trong việc tạo ra liên tục những sinh linh mới để nối tiếp giống nòi. Nhưng điều đó chẳng phải là hay ho và đã chấm dứt. Con người biết được rằng các sinh vật quen thuộc có thể giúp mình thoát khỏi tình cảnh ấy: một số người đi mượn giống của mình nơi những con thần lẩn và trở thành đàn ông; những người khác thì mượn của con cóc và trở thành đàn bà. Cơ sở của gia đình đã được thiết lập và từ đó đàn ông sống với đàn bà. Họ biết nhau và sinh ra con cái; cuộc sống bắt đầu được tổ chức. Nhưng vừa được thiết lập xong, gia đình đã gặp phải hiểm nguy, bởi vì đàn bà muốn sinh con thì phải mổ bụng. Về sau, thần cây đa đã dạy cho con người biết sinh sản đúng cách:

"Một người đi tìm dây leo trong rừng. Một. anh ta nằm nghỉ trong đám rế của một cây đa. Thần cây gọi anh: "Ai đây? - Tôi đây; tôi đi tìm dây leo. - Để làm gì? - Để cột vợ tôi lại, cô ấy sắp đẻ. - Nhưng anh định làm như thế nào?". Và người đàn ông nói cho thần cây nghe cách làm dã man của anh."Nhưng người mẹ chết thì lấy ai nuôi con? - Nó sẽ bú đầu gối cha nó."Thần cây liền dạy cho anh ta: "Chẳng phải làm như vậy đâu; người mẹ phải sống và nuôi con. Hãy cầm lấy cái củ này, đem nhúng vào nước, rồi đổ nước ấy lên lưng người mẹ; đứa con sẽ lọt ra. Anh hãy cắt rốn, lau cho mẹ và tắm cho con. Hãy đốt một đồng lửa lớn cho con khỏi bị lạnh. Rồi nấu cháo gạo, cho mẹ nó ăn, để có sữa, mẹ sẽ cho con bú ngay. Ngày hôm sau, hãy lấy cây mpar(loại cỏ cay) xát vào mắt đứa bé và hãy đặt tên cho nó..."

(truyền thuyết Srê)

Từ đó đàn bà có thể nuôi con và sinh nhiều con. Gia đình đã được thiết lập, một xã hội đã hình thành. Việc sinh đôi bị coi là một tai họa: phải nuôi thêm đến hai miệng ăn. Những người đàn bà không muốn sinh đôi tránh châm điều thuốc của mình vào điều thuốc của những người khác, quá hai người, cũng như không hút điều thuốc của người khác đã hút trước.

Dầu ở địa vị nào trong xã hội, người đàn bà cũng được ưu đãi, tôn trọng, bảo vệ.

Người Srê có hai từ để diễn đạt ý "yêu": *göboh*, tình yêu thỏa mãn, đắm dục, và *nac*, tình yêu nhân từ, tận tụy, quên mình và pha một chút thương hại. Eros và Agape. Và đối với họ, người đàn bà là đối tượng của hai kiểu tình yêu ấy: anh ta *göboh mö uur*, bởi vì cả con người anh bị nàng cuốn hút; anh ta *nac uur*, bởi vì nàng yếu đuối hơn và anh là người có lòng tốt; anh biết ơn vì nàng có vai trò tinh tế và không thể thay thế được trong nhà.

Có những hiện tượng triết học tôn vinh người đàn bà trong quan niệm của người Tây Nguyên về thế giới. Trong hầu hết các phương ngữ Tây Nguyên, từ "mẹ", khi làm thuộc ngữ, đều dùng để chỉ những cái gì lớn và ở trung tâm, bộ phận lớn nhất của một toàn thể, vật chứa đựng hay nâng đỡ một vật khác.

Đại gia đình

Hôn nhân chỉ là một sự kiện thứ yếu trong đời sống của một gia đình; nó là một hệ quả hơn là nguyên nhân của gia đình. Nó là một trong những hiện tượng của "đại gia đình". Người Tây Nguyên theo chế độ gia đình ngoại hôn - loạn luân thực tế không hề có ở đây - nhưng lại thực hiện một chế độ nội hôn khiến cho khi lập phá hệ của một gia đình, ta sẽ gặp tất cả các gia đình khác trong làng, ít nhiều đều là bà con gần của nhau. Lối cấu tạo đại gia đình này dường như là do sợ phân tán của cải. Thường đám trẻ tìm nhau trong một phạm vi hẹp - điều không lợi cho việc tăng cường nòi giống, và chắc chắn là một nguyên nhân của tình trạng suy thoái -, ít khi ở một làng xa, hầu như không bao giờ ở một bộ tộc khác. Bản năng và tập quán ghép đôi người con trai trẻ và người con gái trẻ, đã sống chung với nhau, ngay khi họ muốn, rất tự do. Một cuộc trao đổi vòng đeo tay đơn giản xác nhận việc hứa hôn, là một bước thử sống chung. Đến một ngày, lễ cưới chính thức biến mối quan hệ đó thành có giá trị pháp lý; mời nhau qua lại, hỏi hôn^[2] và ăn uống linh đình. Lễ cưới này không thể xác định vào một thời gian chính xác nào, như việc trao đổi thỏa thuận trước vị trưởng thôn. Có khi một năm hay còn lâu hơn nữa sau "lễ cưới", người ta mới hoàn tất các nghi lễ, hỏi hôn; và việc đó cũng có tên gọi giống như lần trước: đây là lễ cưới tiếp tục. Nó là một đảm bảo của tính liên tục hơn là nền tảng của gia đình; trước cuộc trao đổi các đảm bảo này, các mối quan hệ vẫn là tự

do; chỉ cần có một món quà nhỏ là có thể chia tay nhau và đi tìm mối tốt hơn. Còn sau đó thì ngoại tình là một tội rất nặng và bên đòi ly hôn phải trả giá đắt.

Tùy theo tộc người, người con trai đến ở nhà người con gái, hoặc ngược lại, hoặc hai bên thay phiên nhau. Trong trường hợp thứ nhất, dòng hậu duệ là theo phía mẹ, trường hợp thứ hai theo dòng cha, và trong trường hợp thứ ba cũng thế, khi người con trai về ở hẳn nhà mình. Qua đó, người ta đã nói đến mẫu hệ và phụ hệ; kỳ thực không thể nói dứt khoát như vậy, ở một nơi mà mọi thứ đều mang sắc thái tương đối. Trong những tộc người theo dòng cha, việc cai quản của người cha được tiết chế bởi tư cách tư vấn của người anh cả của người vợ; trong những tộc người theo dòng mẹ, vẫn là một người đàn ông, cũng là người anh cả của người vợ, chủ trì việc quản lý của cải. Trong trường hợp này, nên nói đến quan hệ họ mẹ và quan hệ họ cha hơn là phụ hệ và mẫu hệ; và, ngay như vậy, vẫn không thể phân loại chặt chẽ, bởi không bao giờ chỉ tuyệt đối có một dòng này được tính đến mà không có dòng kia.

Các tộc người Bana, Rongao, Sêđăng và Mạ theo dòng cha: người cha là người chủ gia đình và đông con nhiều cháu; của cải được kế thừa theo dòng cha. Nhưng điều này không loại trừ hẳn dòng mẹ: người vợ không phải là nô lệ: bà có các quyền hạn và có phần tài sản của mình, chỉ ít hơn thôi. Hình thức xã hội này còn được tiết chế bởi vai trò của người bác bên ngoại, là thành viên của hội đồng gia đình và có quyền kiểm soát đối với việc cai quản con người và quản trị tài sản. Trong các tộc người theo chế độ này, nói chung người con gái đến ở nhà cha mẹ người con trai; nhưng thường trước đó đôi vợ chồng có một thời gian ở nhà người con gái. Đôi khi theo phong tục họ cứ liên tục ở hết bên này lại đến bên kia. Cũng trong những tộc người này ta còn thấy đôi trường hợp đa thê, nhất là ở người Mạ. Những người Sêđăng giàu có cũng có vài trường hợp đa thê; song những trường hợp này rất hiếm và vợ không nhiều.

Người Giarai, Êđê, Noang, Raglai và Srê theo dòng mẹ, với chế độ phân biệt tài sản. Đàn ông và đàn bà, mỗi người có hòm đựng tài sản riêng (quần áo, trang sức). Tập quán này, thật chẳng may, khiến cho việc ly dị trở nên dễ dàng. Chính người đàn bà có con đàn cháu đống; tất cả những gì gia đình có đều chuyển từ mẹ sang các con gái; mọi tài sản đều là tài sản của người vợ (đôi thứ động sản người đàn

ông mang theo khi đến ở nhà bố mẹ vợ, có vẻ là tài sản riêng của họ, kỳ thực là tài sản của gia đình, phía mẹ anh ta); nhưng không phải người vợ là người chỉ huy và bà không thể tự do sử dụng tài sản ấy. Người chồng không làm bất cứ việc gì mà không có vợ (mua hay bán đất, gia súc), nhưng người vợ không thể quyết định bất cứ điều gì mà không có người bác-trưởng-hội-đồng-gia-đình, là người anh em của mẹ hay người anh cả của chính bà ta. Chính ông này chủ trì việc tổ chức chung của gia đình. Trong ngôn ngữ Srê, *kun*, "người bác ngoại", là một từ kính trọng dùng khi nói với một người bề trên mình, một người lớn tuổi hơn mình; trong khi đó từ *wa*, "bác nội", gần như là đồng nghĩa với từ *bi*, "người anh", thường dùng để thay thế từ kia.

Tầm quan trọng của việc truyền theo dòng mẹ không khiến cho chế độ này trở nên chuyên nhất; cả ở đây nó cũng được tiết chế bớt đi. Con trai cũng được chia gia tài, không đều và ít hơn. Khi cha mẹ chết, các con gái, bắt đầu từ người chị cả, được hưởng phần lớn ruộng đất và trâu; một hay hai phần còn lại được chia cho các con trai, tùy theo gia sản lớn hay nhỏ. Khi người mẹ chết, con cái ở lại nhà mẹ, còn người đàn ông góa thì trở về nhà cha mẹ mình, mang theo số của cải riêng mà ông có thể có (bằng thừa kế hoặc là kết quả lao động của ông); gia đình nhà vợ có thể cho ông ta một món đền bù.

Ở những tộc người này, người đàn ông đến ở nhà bố mẹ vợ; anh ta sống bằng lao động của mình, anh ta làm việc cho bố vợ và anh em vợ, người *kuny*, của mình. Trong nhà, người *börto*, tức người rể, gánh hết mọi thứ phụ dịch. Anh ta chỉ có thể thật sự làm chủ bản thân khi anh sống một mình với vợ. Người cha tìm cách cưới chồng cho con gái càng sớm càng tốt để có thêm một người đàn ông lao động trong nhà. Nhưng theo chỗ chúng tôi biết, không hề có một trường hợp nhiều chồng nào. Ở vùng người Noang, người đàn ông cũng đi theo vợ... trừ trường hợp trong lao động, bởi vì người vợ làm mọi việc trong khi người chồng giữ trâu. Ở vùng người Srê, có phong tục quy định người con trai là con một trong gia đình phải lấy một người chị em gái họ, để tài sản của mẹ không chuyển sang tay những người ngoài. Các lối tổ chức gia đình nói trên chứng tỏ một tính mục đích rõ ràng: củng cố sự vững chắc của gia đình, trên một nền tảng mạnh, truyền thống, tập trung vào người mẹ, thường hơn là vào người cha, điều cũng thường gặp thấy ở các thổ dân vùng

Thái Bình Dương. Và chẳng, giữa các tộc người, chế độ cũng không quá khác nhau như một lối phân loại sơ lược có thể khiến ta lầm tưởng. Người bác, phía bên ngoài, là người đứng đầu hay người tư vấn, bao giờ cũng có một vị trí riêng: ông thuộc lớp Già làng được tôn kính. Vị trí của người đàn bà trong xã hội này, công việc của họ, vị thế của họ, ở tất cả các tộc người, đều gần giống nhau. Ngay cả việc vợ chồng cư trú ở đâu cũng không phải là luật cố định; những khác biệt về quy chế có thể quy lại trong tỉ lệ thừa kế. Diện mạo của vấn đề gia đình ở đây có tính cách pháp lý hơn là xã hội.

Lễ thức khai tâm

Các Thần đã dạy cho con người cách sinh ra đứa bé; Thần cũng dạy con người cách khai tâm cho nó vào đời. Ở vùng Giarai, ngay trong ngày sinh nở, người ta thổi linh hồn vào cho đứa bé bằng cách thổi vào tai nó, gọi là *hlum kon*. Người Sêđăng chôn nhúm nhau của đứa bé gần nhà; đây là một hiện tượng của truyền thuyết chung về Mẹ - Đất, mà chúng ta sẽ trở lại sau đây.

Lễ khai tâm chính thức bắt đầu vào ngày hôm sau của ngày sinh bằng lễ *kas mat*, "lễ mở mắt". Người ta bôi một thứ cỏ cay lên mắt đứa bé sơ sinh để nó mở mắt nhìn cái thế giới từ nay là của nó. Nghi lễ truyền thống này phải có một lễ vật: người ta giết một con gà và mở một ché rượu cần. Kể từ lúc đó, ngôi nhà phải kiêng trong bảy ngày; chỉ những người trong gia đình mới được đi vào nhà. Ở vùng Giarai có khi cả làng phải kiêng; người ta nhảy múa và cúng lễ. Rồi người ta lấy một miếng gỗ thông, chẻ một đầu thành hình những cái răng; người ta đốt miếng gỗ và đưa ra trước mặt đứa bé để nó biết rằng nó sẽ mọc răng, như miếng gỗ đang cháy kia. Người ta thấm môi đứa bé bằng nước muối mặn, để nó trở thành một người tốt, luôn nói điều thật, và hiểu biết luật tục. Cuối cùng, người ta đặt tên cho đứa bé. Trong việc này, người mẹ được có ý kiến tư vấn; nhưng chính *kuny*, ông bác bên ngoài, là người quyết định sẽ gọi tên con người Tây Nguyên mới này như thế nào. Không có họ; tên gọi là tên riêng của từng người, và thường có quan hệ với tên cha mẹ. Ở người Srê, tên con trai phải sinh từ tên cha, tên con gái phải sinh từ tên mẹ. Chẳng hạn người cha tên là *Bret*, các con trai của ông sẽ tên là: *Brit*, *Brot*, *Brut*; mẹ tên là *Deo*, các con gái sẽ là *Deu*, *Deuh*, *Diu*. Ở tộc người này, phần lớn

tên đàn ông bắt đầu bằng phụ âm B, tên đàn bà bắt đầu bằng phụ âm D.

Trong dịp nghi lễ đặt tên cho đứa bé của nhà có lệ kiêng; đây là lệ "kiêng tên" (*wer sonan*). Người ngoài không được phép có mặt trong nhà trong lúc này và nghe được tên đứa bé, vì nhờ trong số họ có một người là *Caa*, tức một người bị ma ám, thì *Caa* sẽ biết tên đứa bé, làm cho nó chết. Cái tên, cũng như cơ thể con người, là một diện mạo của linh hồn người ấy; biết được tên của một người tức là có quyền ảnh hưởng nhất định đối với linh hồn, cũng tức là đối với toàn bộ con người anh ta. Người Tây Nguyên ở phía Bắc hỏi ý kiến *Yang* về cái tên định đặt cho đứa bé; họ lấy một bát gạo và đếm từng hai hạt một; nếu cuối cùng chỉ còn lại một hạt thì tức là *Yang* không đồng ý cái tên mới đó. Cũng có tục thay đổi tên để đánh lừa các *kia* (*Caa*), nhưng đây không phải là tình hình chung.

Về sau, đứa bé có thể có một biệt danh, dù chỉ là để phân biệt nó với tất cả những cậu *Breo*, *Briu* hay *Breng* trong cùng một làng. Chọn biệt danh như thế nào là tùy theo tính cách của người đó, hoặc cũng có thể do tên gọi của người đó gợi ra (chẳng hạn tên *Bret* gợi ra biệt danh *Kuep*)... Về sau nữa, người thanh niên hay thanh nữ còn có thể có một danh hiệu gắn với mình, nêu rõ một thói tật hay một đức tính của họ: *Bas dam Jor* ("Bas còm"), *Bret dam Trang* ("Bret bảnh trai").

Những danh hiệu này thường được đem ra tán quanh ché rượu cần...

Trong tuần lễ sau ngày sinh, nhà giữ tục kiêng. Cuối tuần lễ ấy, người Xodăng làm một bữa tiệc giải hạn tụ hội cả làng. Ngày thứ tám sau khi sinh lại là dịp lễ hội mới nữa. Từ buổi sáng sớm, đứa trẻ được đưa ra khỏi nhà và đặt xuống đất. Nếu là một đứa con gái, người ta sẽ đặt vào tay nó một nhúm sợi cói, để nó biết đan mà dệt chiếu. Nếu là con trai, người ta sẽ đặt vào tay nó một con dao và một miếng tre để nó biết chuốt mà đan gùi. Rồi nó được đưa vào nhà và đặt nằm xuống; người ta đặt lên phía đầu nó tấm chăn đẹp nhất để cho thành viên mới này của gia đình vui với những người thân của mình, trong một khung cảnh "giàu có".

Từ đó, cho đến khi biết đi được một mình, nó được mẹ địu trên lưng, để cho nó làm quen với những công việc lao động mai sau, và nghe mẹ hát những câu hát có vần:

Dōng dō pōbang

Kuang dō lōh koe

Dõng dõ joe uur

Gai sōmpur joe dam

Kōnhai pram lik long koe

"Lớn lên con phải lao động - Khi con đến tuổi thủ lĩnh, con sẽ làm ruộng - Khi con đã trưởng thành, con sẽ lấy vợ - Đến tuần trăng thứ năm, con sẽ ra đồng."

Đứa bé còn phải trải qua "cuộc thử ba khúc gỗ". Trong khi nó đang ngủ, bố mẹ đặt trong tầm tay của nó một cái cán liềm, một cây gậy chống, một khúc gậy cong của người thủ lĩnh. Người ta thổi nhẹ vào tai đứa bé và chờ xem phản ứng của nó: còn ngái ngủ, nó sẽ vươn tay về phía ba khúc gỗ nọ. Nếu nó chạm vào khúc gỗ thứ nhất, nó sẽ là một người làm ruộng giỏi, ham lao động; nếu nó chạm vào khúc thứ hai, nó sẽ là một khách lữ hành không biết mệt mỏi, luôn mài miết trên đường, đi tìm những việc tốt. Còn nếu nó thích khúc gỗ thứ ba, mai sau nó sẽ là một vị thủ lĩnh lớn.

Khi đứa con trai lên khoảng sáu tuổi, người cha bắt đầu tập cho con làm ruộng. Vào cuối mùa khô, lúc đổ trận mưa đầu mùa, người cha đổ nước mưa vào lỗ tai con, để "tai nó không quên" rằng đây là lúc phải bắt đầu làm lúa. "Đừng quên vàng trắng này, nó dạy ta chu kỳ lao động; không còn là lúc ngồi nhà nữa rồi, phải ra đồng cày ruộng đi thôi. Hằng năm hãy nhớ lấy điều ấy, mỗi khi con thấy trận mưa đầu tiên". Vào giai đoạn này trong cuộc đời của nó, đứa con trai ăn riêng, để bỏ đi thói quen bám vào nhà mẹ.

Khi người con gái lớn lên, người mẹ sẽ dạy cô cách cư xử với con trai. Người mẹ theo dõi sát sao đứa con gái, nhận ra lúc cô có những quan hệ giới tính đầu tiên. Bà sẽ khuyên nhủ con: "Hãy tìm lấy một chàng trai, con cứ tự do. Nhưng nếu con muốn nghe lời mẹ, thì hãy chọn lấy một chàng trai hơi nặng nề một chút còn hơn là một đứa quá lanh khôn, khiến mẹ sẽ khó điều khiển."

Giáo dục tự do

Sau những bài học đầu tiên tối thiểu đó, sẽ không còn gì nữa hết; con trai và con gái sẽ tự chúng phát triển một mình và học lấy tất cả mọi thứ kỹ thuật bằng cách

nhìn cha mẹ làm.

Tuổi tác, việc hiểu biết các sự việc Truyền thống, xã hội, mài giũa, khuôn nắn chúng, làm cho chúng trở thành những cá thể như mọi người khác.

Có điều lạ là chế độ giáo dục đó đưa lại hai kết quả trái ngược nhau: nó vừa làm nảy sinh và duy trì một tinh yêu tự do dữ dội, kinh tởm mọi bó buộc và một ham muốn độc lập mãnh liệt, đồng thời, không phải bằng một nền giáo dục hình thức, mà đúng hơn là bằng cả bầu không khí đã bao bọc lấy đứa bé ngay từ lúc nó mới ra đời, lại tạo cho nó một tinh thần truyền thống chủ nghĩa, hoàn toàn phụ thuộc vào tập quán khuôn nắn nó, áp đặt thế giới quan lên nó, làm cho nó tê liệt và chế ngự nó. Nguyên nhân không phải là việc khai tâm mà chúng tôi vừa mô tả các nghi thức; mà là một sự khai tâm khác, kín đáo hơn, do gia đình, xã hội, sự lại giống từ tiên tổ, ảnh hưởng của các Già làng dần dần thấm vào con người. Chắc chắn là người Tây Nguyên muốn được tự do; họ tin rằng mình ít được tự do hơn, bao nhiêu kiêng cấm trong tôn giáo của họ đã chứng minh cho họ điều đó; trong thực tế, họ chẳng hề có tự do.

Chân trời của họ chật hẹp. Tuy lúc nào cũng sống giữa đất trời, nhưng về mặt tinh thần họ sống như trong hũ kín: họ không nhìn thấy gì xa hơn là ngôi làng của mình và không có ý niệm gì về những gì vượt ra khỏi làng. Sài Gòn hay nước Pháp đối với họ cũng gần như nhau: "Xa lắm!". Họ không có một ý niệm chính trị nào cả: quen phục vụ kẻ nào mạnh hơn mình, họ làm tròn nghĩa vụ đối với kẻ đòi họ phải đóng thuế, dầu đó là nước Việt Nam hay nước Cộng hòa Pháp. Truyền thống của họ, được quan niệm một cách chật hẹp, khiến họ suy yếu và bóp nghẹt họ. Cùng với công tác y tế, điều tốt nhất ta có thể mang đến cho họ là một nền giáo dục có tác dụng bồi bổ tinh thần, mở mang đầu óc, giải phóng họ ra khỏi tình trạng nô lệ mà tập quán đã giam hãm họ, nhưng vẫn giữ được tính độc đáo trong Truyền thống của họ.

Trong sự tiến hóa chung của nhân loại, những người Tây Nguyên là những người sống sót của một giai đoạn nguyên thủy. Các dân tộc láng giềng cùng sống với họ trên mảnh đất Đông Dương đã vượt qua khỏi ý niệm về nhóm người hạn chế; đã đạt đến ý tưởng về quốc gia. "Tâm lý phổ biến đó phụ thuộc phần lớn vào môi trường và mức độ tiến triển trên từng lĩnh vực. Nếu ta đòi hỏi con người hang động

"suy nghĩ theo cách quốc gia", hẳn họ sẽ không hiểu. Tổ tiên của họ suy nghĩ theo từ ngữ "gia đình"; chính họ, sau nhiều nghìn năm, đã mở rộng khái niệm gia đình ra đến những những hậu duệ của những người anh em của họ, cũng như đến những người thân của họ, và rồi đến bộ lạc gia đình, trở thành làng. Nhưng lĩnh vực quan tâm của họ không vượt quá khoảng không gian bao gồm các hoạt động săn bắn của họ: vài cây số vuông." [3] Người Tây Nguyên còn ở giai đoạn đó.

Hộ và cộng đồng

Trung tâm của cuộc sống là hộ. Nó tiêu biểu cho ngôi nhà và gia đình; nó gợi lên những đêm thức bên bếp lửa và các truyền thuyết được kể trong những đêm ấy. Buổi tối, người ta quen họp nhau cả nhà và ở đó mỗi người đều nói đến chuyện ngày hôm nay, một ít chuyện ngày mai và nhất là chuyện ngày xưa. Đây là trung tâm hứng thú và hấp dẫn. Và chẳng, đối với tất cả các dân tộc trên thế giới, lửa đèn có đặc tính đó. Bị búng đi nơi khác, bị nhỏ rế, người Tây Nguyên nhớ căn hộ của mình, và họ có nhiều biểu hiện đa dạng để bộc lộ tình cảm đó. Giới hạn các ý tưởng của người nông dân không vượt ra khỏi cái khung làm bằng gỗ, trát đất là căn hộ gia đình đó của họ.

Người Tây Nguyên có một tinh thần gia đình cơ sở trên sự gắn bó chung với hộ ấy, với những tài sản do tổ tiên để lại và ta phải giữ gìn nguyên vẹn hay làm giàu thêm lên, để cho thế hệ nối tiếp ca ngợi con người lao động đã bảo toàn và phát triển gia sản. "Tinh thần hộ" đôi khi được đẩy đến mức một thứ chủ nghĩa sô-vanh gia đình: gạo không phải đã được trồng trên rẫy riêng và không do đàn bà trong nhà giã, thì không ngon và ăn chẳng no! Ta rất thường gặp những phản ứng như vậy. Sự gắn bó với tài sản gia đình đó không thể không dẫn đến thói ích kỷ và đôi khi cả thói hà tiện bản thủ.

Nhưng người Tây Nguyên lại hiếu khách; họ chẳng tàn tiện gạo com mời khách. Đây là vấn đề thanh danh, nhưng cũng còn do không phải họ tiếp đón bất cứ ai; người ta biết điều đó và người ta không tự tiện đến nhà một ai đó không phải là người trong gia đình, sẽ có thể bị mất mặt vì bị từ chối bữa com mình vẫn hy vọng. Người lạ - người không phải là Tây Nguyên - thường được đón tiếp hào hiệp... và thậm trọng. Người thuộc "đại gia đình" có quyền được đón tiếp niềm nở; trong nhà

tất cả những người họ hàng gần và xa, anh ta có thể coi như ở nhà mình. Hộ không tuyệt đối đóng kín vào chính nó; nó mở rộng ra đối với "đại gia đình" đó, nhưng không đi quá hơn nữa.

"Đại gia đình" thường mở rộng ra cả làng; đôi khi thậm chí còn tràn ra ngoài.

Trung tâm của nó là ngôi nhà của bố mẹ các Già làng, ngôi nhà cứ kéo dài thêm ra hay chia đàn ra; các thành viên của nó hàng đàn. Cư dân làng Di Linh, hàng mấy trăm người, đều là hậu duệ của ba vị tổ, nguyên là ba chị em. Do cộng đồng huyết thống, nhiều làng là những thị tộc gia đình. Chính từ đó hình thành tinh thần cộng đồng của người Tây Nguyên, biểu hiện bằng tính tương trợ vô tư, bằng việc vắn đỏi công thường xuyên, việc binh quân trong phân phối, v.v. Điều đó có thể khiến người ta nghĩ đến một hình thức chủ nghĩa cộng sản: quả là có những mặt thực như thế, song đúng hơn là nên nhận thấy nền tảng của tinh thần đó trong khái niệm, nguyên thủy hơn, tính hỗ tương.

Nếu hộ mở rộng ra với "đại gia đình", thì "đại gia đình" lại tự đóng kín lại; tóm lại là cộng đồng khá hạn chế. Người Tây Nguyên khó nghĩ đến cái "phổ cập"! Gia đình là đơn vị xã hội duy nhất.

Nhà rông

Ở các tộc người phía Bắc (Tây Nguyên), người Sêđăng, Bana, Giarai, Rongao, có tục làm một ngôi nhà đặc biệt cho những người thanh niên trong làng. Ngôi nhà này vượt ra ngoài khuôn khổ gia đình, song vẫn ở trong giới hạn của làng-bộ tộc. "Chính giữa mỗi ấp, ngôi nhà rông mọc lên, rất dễ nhận ra vì mái nó rất cao (- hình lưỡi rìu -) và đôi khi được đan rất nghệ thuật. Những làng lớn có đến sáu hay bảy nhà rông. Số lượng nhà rông đó, nói chung, cho ta biết số làng trước đây sống riêng nay hợp lại thành một. Vì những sự thêm vào đó không gây thiệt hại gì cho công dụng riêng của từng làng, nên họ vẫn giữ vật tượng trưng cho sự hòa hợp đó để làm nơi hội họp, lễ hội và hiến tế...

"Những người trẻ tuổi, từ mười ba hay mười bốn tuổi cho đến khi cưới vợ, chỉ sống ở nhà rông... Như vậy, đúng ra, đây là ngôi nhà của thanh niên, và, trong trường hợp bị kẻ thù tập kích ban đêm, nó thật sự là một pháo đài. Nhà rông rất rộng và rất vững chắc, vì nó có thể chống chọi được với gió lớn rất thường xuyên và rất dữ ở

vùng này, dù mái nó rất cao dễ hứng gió, và dường như thách thức gió bão. Trước cửa có một hàng hiên rất rộng, khiến những ngôi nhà này rất dễ chịu. Bên trong là hai dãy bếp chùng chục cái, ở đó đám thanh niên góp vốn chung. Ở vùng Giarai, Rongao và vài tộc người khác, phụ nữ không được bước lên nhà rông. Người Bana, phong tục giản dị hơn nhiều, cho phép mời phụ nữ lên nhà rông góp vui và dự những bữa tiệc chung trong những ngày lễ hội; nhưng ngoài những trường hợp đó, họ không bao giờ bước lên đây nếu không thật cần thiết.

"Nhà rông còn có những công dụng khác: nó có thể lần lượt hoặc thường cùng một lúc là xưởng may thêu, nơi họp chợ, nhà khách, phòng hội họp và nơi tiến hành các lễ cúng..."

Nhà rông là *agora* (quảng trường Hy Lạp), ở đây người ta giải quyết các vụ việc (trong làng); nó cũng có thể dùng làm nơi đón du khách; nhưng, cũng như những ngôi nhà ở khác, có khi nó bị kiêng; lúc đó thì phải ngủ trong làng.

Các loại thủ lĩnh

Khi nói đến thủ lĩnh, tức là ta gọi đến diện mạo-điển hình của con người được nhìn ngắm trong các lễ hội gọi là Hội ăn thề ấy: một người đàn ông đứng tuổi, đôi khi bạc tóc, cúi lạy trước các nhà cầm quyền, mà ông ta phục vụ, dâng mời rượu cần, thái độ quy lụy, trong khi chia sẻ tính chất trịnh trọng của các vị ấy. Ăn mặc "theo lối mọi", một chiếc áo cánh thêu không có tay trên đó nổi bật một miếng đồng, phù hiệu chỉ rõ chức vụ của ông ta, lưng quần chiếc khố thêu, đuôi khố là những tua dài màu đỏ có gắn những chiếc nhẫn đồng, và phần dưới cơ thể để trần, ông ta nổi hẳn lên trên những người đồng loại của mình, cũng đến dự lễ và tất cả đều mặc theo lối Âu; ông ta giống như một bóng ma trở về từ những thời xa xưa, như một nhân vật trong bảo tàng Grévin. Đừng có tưởng lầm; nhân vật hài kịch đó, người làm vì kiểu cách để cho có màu sắc bản địa đó, không phải là người thủ lĩnh chân chính. Vị thủ lĩnh thật, ta không nhìn thấy được ông ta đâu, ít nhất là ở các trung tâm hành chính; ta có thể gặp ông ở làng, một con người lầm bùi, đang chăn trâu, mà không thể nhận ra ông.

Người Tây Nguyên có những thủ lĩnh thật sự; nhưng quyền lực xét xử của ông là ở trong mức độ cộng đồng của ông, chẳng mấy khi vượt khỏi một nhóm làng, gắn với

nhau bằng các mối quan hệ họ hàng. Ngày xưa, ở vùng Giarai, có một "Vua Lửa", một "Vua Nước" có quyền lực đến tận Kontum. Cái kiểu giáo chủ ấy, mang tính chất tôn giáo, hình như có nguồn gốc từ bên ngoài và hình như ngày nay không còn hiện ra nữa.

Nếu ta gặp những "thủ lĩnh lớn", đứng đầu một quận, một tỉnh, ta có thể nói đây là một thủ lĩnh từ bên ngoài gán vào, không phải là truyền thống, một kẻ thật sự xa lạ với tập quán. M. Robert Delavignette cũng nhận thấy như vậy ở châu Phi Da đen, phân biệt các "thủ lĩnh rom", do chính quyền thực dân dựng lên và phục vụ cho họ, và những "thủ lĩnh đất", phục vụ các truyền thống xưa của xứ sở.

Người Tây Nguyên ngày xưa, trước khi chịu bất cứ tình trạng chur hầu nào, công nhận quyền uy của những người nào đó trong số họ, những thủ lĩnh nhỏ, nhưng hợp truyền thống và có ảnh hưởng: từ người *po hiu*, "người chủ nhà", cho đến những lãnh chúa quan trọng hơn: người *poa*, chủ làng, người *röklöng*, chủ một nhóm làng, người *könrany*, chủ-sở hữu đất. Cao hơn nữa thì chỉ là những thủ lĩnh rom, viên chức của một chính quyền, trung gian của người thu thuế. Những tộc người đã chịu sự đô hộ của người Chăm, đã bị áp đặt như thế: quận trưởng, *po prong*, tỉnh trưởng, *po lögar*, và Chăm hóa phương ngữ của họ bằng cách du nhập những từ ngữ chỉ các đơn vị cai trị này, mà người Tây Nguyên thuần túy không hề biết. Rồi sự đô hộ của người Việt gán thêm những thủ lĩnh mới, những người mà các người già trong vùng biết rõ thời đó còn gọi là *ông phủ*, *bang tá*... kiêu kỳ mà phù du. Nước Pháp đến đây và cần có những "thủ lĩnh" như vậy cho công việc của họ; họ lấy lại các tên gọi cũ, tất cả cùng một lúc, tạo nên một lô một lốc các đơn vị và tiểu đơn vị: người ta xóa bỏ các chức, rồi người ta lại phục hồi các chức, nhân dân Tây Nguyên chẳng bao giờ coi trọng các kiểu chỉ huy ấy, trong khi các vị *po* cứ ảo tưởng về quyền lực của mình. Ở Tây Nguyên, người ta cũng nghe nói đến cả *sef disik*; đây là những người thay thế các quận trưởng người da trắng; nhưng lần này người Tây Nguyên chẳng còn tin tưởng chút nào, họ rất thích những viên chức Pháp, liêm khiết hơn chính họ. Người ta nói với nhau như vậy trong các buổi tối bên bếp lửa... Tất cả những thứ đó chỉ là thủ lĩnh rom.

Việc gán những thủ lĩnh "cai trị", bị bứng mất rễ tại xứ sở của họ, tách khỏi tập quán - tức là đứng ngoài mọi thực tế đối với người Tây Nguyên - được người bên

ngoài trả lương, nguy trang một sự đóng thay vai. Bên cạnh những người đó, vẫn tồn tại những chủ đất, chân chính, được mọi người tuân thủ. Ở một số vùng, người *po* "chính thức" vấp phải sự chống đối thụ động của người chủ đất già, người duy nhất là hiện thân của một quyền lực thật sự. Lối đóng thay vai đó thật phiền toái cho các thủ lĩnh rom, chẳng có được chút ảnh hưởng sâu nào đến xứ sở này, và nhất là đối với những vùng sâu ở đó họ lại càng không đáng kể. Đây không phải chỗ để nói rằng ta nên sử dụng một cách chính thức các thủ lĩnh thực thi hơn: khoác vào mình cái chức năng này, có thể họ sẽ mất đi tính chất bán-thiên liêng, và vấn đề vốn rất phức tạp này dễ có nguy cơ sa vào vòng lẩn quẩn. Chỉ có thể thấy rằng lối thay vai ấy hữu hiệu tỷ lệ trực tiếp với khoảng cách giữa nơi ở của người chủ đất với nơi đóng trú sở của vị quan cai trị. Điều đó cũng đúng trong nhận xét về Truyền thống, sống động ở các vùng núi và nhạt dần đi ở gần những trung tâm văn minh lớn, tức là những nơi có một hình thức văn minh phát triển hơn.

Người thủ lĩnh chân chính có ít thần dân nhưng lại có nhiều tính cách. Ở đây, ý niệm về quyền lực không gắn liền với ý niệm về sức mạnh, nó không cần có hành pháp, để cho mỗi người dân thực hiện, Truyền thống đã tự nó có đủ sức nặng để được tôn trọng và áp dụng, chẳng cần có cảnh sát. Quyền lực là một tinh thần, tinh thần của Truyền thống mà người ta phải tuân theo, "*bởi vì từ muôn thuở đã là như vậy*" -, hơn là một sự bắt buộc vật chất khiến người ta phải khuất phục; và hơn mọi hình phạt, ông ta nắm quyền lực của mình dựa vào sức mạnh đó của Truyền thống. Người thủ lĩnh chân chính chỉ là người gìn giữ Truyền thống mà ông ta là hiện thân của tinh thần. Người ta đến hỏi ý kiến ông hơn là ông can thiệp vào công việc của những người khác. Phong tục, gắn liền chặt chẽ với tôn giáo, khiến cho ông mang một tính chất thiên liêng. Người thủ lĩnh tượng trưng cho cộng đồng; kẻ nào không nghe lời ông tức là tự loại mình ra khỏi cộng đồng.

Cộng đồng mà ông đại diện rất hạn chế: đây là hộ cùng với người chủ nhà, cụ Già làng; gia đình lớn, với người *Kuny*, trưởng hội đồng gia đình, mà chúng tôi đã nói đến; làng, nhóm làng và các thủ lĩnh truyền thống của chúng. Trong phạm vi đó, quyền lực mang tính chất tinh thần; cũng trong phạm vi đó ta nhận thấy hiện tượng thay vai, bởi vì người Tây Nguyên cần có một con người, có thể nhìn thấy và có thể nghe thấy được, để thể hiện, ở tầm mức những ưu tư của họ, trong khung cảnh của

làng, vị Thần ấy, vị Thần thượng đẳng, là Truyền thống.

Tây Nguyên là xứ sở của những địa hạt tù trưởng nhỏ, mà những người đứng đầu không tạo thành một giai cấp riêng và bị coi là mị dân nếu họ cầm lấy cái chuỗi cày, ở đây mỗi người trồng lấy mảnh vườn *của mình*, chỉ mong ước được yên bình và sẵn sàng giúp đỡ lẫn nhau, ở đây các mối quan hệ giữa người với người chỉ là giản dị và hiền từ, gợi nhớ đến cái tổ chức lỗi lạc là Liên đoàn Thụy Sĩ, thực hiện câu khẩu hiệu: "*Mỗi người vì mọi người, mọi người vì mỗi người*".

Phụ lục

Chúa đất

Ngoài chế độ tù trưởng, truyền thống hay mang tính cai trị, áp dụng đối với người, còn có một loại lãnh chúa áp dụng đối với đất canh tác. Tùy theo tộc người, người ta gọi đó là *börnok, könrany, po u, po lan...*; đều có nghĩa là "chủ đất". Ông ta (hay bà ta) không sở hữu, mà thật đặc biệt; ông ta có ở đây chỉ là để canh giữ, tư vấn, tổ chức. Ông làm người canh giữ, chuyên gia và là cuốn lịch (thời vụ).

Không phải làng nào cũng có *po lan*; có cả những vùng hoàn toàn không biết đến nhân vật truyền thống này, tuy nhiên ông ta được biết đến, ít nhất là trên danh nghĩa, ở phần lớn các làng. Chính sự tinh thông, sự am hiểu của ông vừa đặt ông vừa khiến làng cử ông vào chức vụ ấy. Nếu ông chết, người ta sẽ chọn một người khác, có uy tín vì có người phẩm chất trong lĩnh vực đó; thông thường ông ta được chọn trong cùng gia đình, nhưng chức vụ này không nhất thiết cha truyền con nối. Người *po lan* Êđê được kế thừa; ông phải chứng tỏ là người chủ đất đai từ xa xưa, "do quyền của người chiếm đầu tiên". Để làm điều đó, ông đọc ra các điểm địa lý khác nhau (núi, suối, nhánh sông, thác nước, ao hồ...)

Đúng theo từng chữ thì ông là "trưởng của đất đai" (*at bou u*, "cầm đầu đất"). Ông chủ trì các chu kỳ canh tác, ông chỉ ra các thời điểm và các nơi thuận lợi, các ngày tốt và ngày xấu. Khi một làng làm rẫy, người ta hỏi ý kiến ông để chọn chỗ; ông là người uống ché rượu đầu tiên khi khai trương rẫy; đến mùa thu hoạch, mỗi nhà đều cúng một con lợn, tất cả các thủ lợn đều được biếu cho ông.

Nếu người ta không nghe lời ông, ông có thể kiện lên các thủ lĩnh, vì ông không có cái uy quyền được luật tục trao cho. Trái lại, nếu người ta cho rằng ông không làm tròn bổn phận, không chăm lo công việc của mình, người ta có thể kiện ông với các thủ lĩnh.

Ở vùng Srê, ông phải tuân theo một chế độ ăn đặc biệt: từ khi chỉ ra chỗ làm rẫy, ông phải kiêng ăn một số loại cá, không được ăn cá chình, và không được uống rượu. Khi lúa chín, thì được hết kiêng. Nếu ông không giữ đúng thời hạn và sau đó lúa xấu thì ông phải "cúng hòa giải".

Ở vùng người Mạ, khi khai trương một đám rẫy, người ta buộc dây đất một con trâu qua khắp đám rẫy. Qua một đoạn rẫy, người *po u* lại dùng cái xà gạc chém cho con trâu bị thương và lấy máu nó bôi lên từng cây cột lể; sau đó người ta ăn thịt chung con trâu.

Luật tục Êđê xác định các nhiệm vụ của người *po lan* như sau:

"Đất, nước, rừng, nia bằng và nia trũng, lưng của ông bà

"Người sở hữu phải giữ lấy, phải giữ lấy các lỗ... (lỗ Bang Adren, từ đó người Êđê đã chui ra; từ xưa việc giữ cái lỗ đất này đã được giao cho những người trong gia đình Hdrue, là những người chui ra khỏi lỗ sau cùng).

"Chiếc nia lớn, chiếc nia hình thuyền, lưng ông bà, người po lan phải đi thăm.

"Ông phải đi thăm để cho đất đai luôn xanh tươi, để cho nước chảy trong, để cho chuối và mía luôn mọc tốt.

"Không thể để cho đất như con ngựa không có chủ, như những con bò không người chăn.

"Phong tục từ bà tổ và ông tổ, từ tổ tiên, từ ngày xưa, phong tục là bảy năm người po lan phải đi thăm đất của mình ít nhất một lần".

VII. Tính biểu tượng của luật pháp: Sự nghiêm minh và chất thơ

Một truyền thống mạnh mẽ, mà tinh thần chi phối mỗi sự kiện và mỗi cử chỉ của từng con người, và sự bảo tồn nó là chất kết dính của xã hội Tây Nguyên, một thiết chế gia đình và xã hội do truyền thống đó áp đặt, cái truyền thống được vận dụng hàng ngày bằng cách lặp lại các tập quán của tổ tiên, những thủ lĩnh là hiện thân

của Truyền thống và do đó mang một tính chất cổ xưa và thiêng liêng tạo nên tất cả quyền lực của họ, đây là những yếu tố của luật tục do từ những lực lượng hợp thành ấy mà ra.

Theo hình ảnh của Truyền thống mà nó là một hiện tượng, luật pháp mang hai mặt - bổ sung cho nhau một cách tự nhiên đăng sau về bề ngoài mâu thuẫn nhau - vừa nghiêm minh, mọi sự đều đã được cố định không có chỗ cho sự tùy tiện và cá tính, vừa mang chất thơ được biểu hiện trong thứ biểu tượng có nhịp điệu. Một Bộ Luật - đương nhiên là truyền khẩu - của luật tục Tây Nguyên là hình ảnh thích đáng của cái xã hội đã sinh ra nó, một bức tranh trung thực và sinh động ở đó người ta có thể đọc ra đời sống của cả một dân tộc.

Truyền thuyết về con chim-quan toà

Nguồn gốc của bộ luật-các quan toà hiện tại

Trong phôn-clo, các con chim đóng một vai trò lỗi lạc và hầu như bao giờ cũng giống nhau, không biết đến chuyện nói dối và giấu diếm. Vậy nên đã có sự sáng tạo ra một huyền thoại về "con chim sự thật" chỉ dẫn và soi sáng cho những người bị lừa.

Trong *Bài ca về Trah Trang Lan*, một con chim đã chỉ cho người-rắn người ta đã giấu xác của nó ở đâu và sau đó lại báo cho nó biết các thói quen của người con gái mà nó đi tìm. Con chim đã nói đúng và Trah Trang Lan đã vượt qua thành công các thử thách. Trong *Bài ca về Jung Waê*, những con cu gáy đã chỉ cho cậu bé mồ côi khốn khổ đang gặp khó khăn bí mật của một chỗ giấu. Lại cũng là những con chim cu gáy đã chỉ con đường đúng cho Mach và Maê bị lạc đi tìm được những người chồng chưa cưới của họ; về sau, sau khi đã cưới Luny và Lao, Mach và Maê bị vu khống, các con chim đã được Ndu, Thần-Trời, gửi xuống để nói cho Luny và Lao bị lừa biết rõ sự thật. Truyện *Ding Kon Dang* cũng nói về các con chim chỉ đường cho Jõla đi tìm người vợ chưa cưới của mình.

Được coi là ưu tiên trong các loài vật do tọa hóa sinh ra, chim còn có thể là hình ảnh của các Thần hay của những linh hồn thoát ra khỏi hình thể con người. Ndu đã hiện hình lên dưới dạng một con chim màu đỏ; các linh hồn đầu thai trở lại thành những sinh vật có cánh, từ con ruồi cho đến con chim kèn kèn. Người Tây Nguyên

thấy mình có một mối quan hệ nào đó với loài chim. Một truyền thuyết Srê kể rằng vị tổ của họ "dẫn vợ và các con và đi theo các loài thú trong rừng và chủ yếu là loài chim". Về điều đó M. Louis Malleret bình luận như sau: "Việc các dân tộc này tự đồng nhất mình với các loài chim không thể không khiến ta chú ý nếu ta nhớ đến vai trò của loài chim trong nền văn hóa Đông Sơn, ở đây ta gặp những trang trí trên trống đồng biểu hiện những hình chiến binh với những chiếc mũ kỳ lạ làm bằng lông chim". Trong thực tế, người Mạ có tục cấm những chiếc lông công ở búi tóc. Và chim chẳng phải là tô tem-chủ ở Mê-la-nê-di sao?

Trong các loài chim, có một con được đặc biệt coi trọng, được nói đến trong các truyền thuyết và rất được yêu mến ở Tây Nguyên, đó là con *börling-börlang* - hay *börlang*, hay *mlang*, tùy theo tộc người - con chim bách thanh lắm mồm. Một cuộc xét xử sau những bàn cãi dài dòng bất tận, con chim bách thanh thật đúng là hình ảnh tuyệt vời của vị tổ-khai tâm của những người xử kiện.

"Ngày xưa, Loe là một anh chàng nợ như chúa Chôm; buổi sáng anh vừa trả một món nợ, buổi tối anh đã đi vay món khác; anh chẳng bao giờ hết nợ. Đúng lúc anh vừa đi trả nợ cho một tay chủ nợ, thì anh gặp trên đường con chim *börling* nó nói với anh rằng: "Ôi anh Loe tội nghiệp của tôi, anh cứ phải trả nợ mãi như thế này thì mệt quá đi mất; người ta chẳng công bằng tí nào chứ làm sao mà nợ nần bao giờ cũng đổ lên đầu anh thế! Kẻ nào giết người thì phải trả bằng trâu; kẻ nào đầu độc người ta thì phải trả sáu trâu; kẻ loạn luân phải trả bằng chiêng và trâu; Bröt ăn trộm, thế là nó mắc nợ; Brah mắng chửi người ta, thế cũng là một món nợ; thủ lĩnh Bat lợi dụng những người phục vụ ông ta, cũng phải nợ; các thủ lĩnh bắt lượ cũng vậy; Sö ở làng Moun, Buöt ở làng Konyaê, Kes ở làng Laong... Già làng Döc là một người tốt, ông ta xét xử giỏi; cũng như nhờ có Maê mà ở Dörblang chẳng bao giờ xảy ra rắc rối. Các thủ lĩnh khác phải học lấy để mà làm cho tốt, noi gương các bậc hiền minh ngày xưa: Bran, Yoe dam Lu..."

"Khởi đầu con *börling* đã dạy như vậy. Nhưng nó không phải là người xử kiện duy nhất; sau nó đến con chim *tucäng* cũng muốn xử kiện; nhưng nó chỉ toàn kiêu căng. Rồi đến con diều hâu, nhưng đây là một kẻ ác; rồi con gà rừng, chẳng ai chịu được tiếng kêu huyền thiên của nó bởi nó uống rượu nhiều quá; con công, xé cả lỗ tai người ta vì những tiếng: "to, to!...", cứ như nó muốn cắt cổ chúng ta^[4] .

Rốt cuộc con börling dạy cho các thủ lĩnh Chăm biết cách xử kiện và giải quyết mọi việc."

Truyền thuyết về con chim-xử kiện là như vậy, con chim *börling* nổi tiếng thường được nhắc đến trong *Nri: sörlet bou börling*, "vượt qua đầu con börling" thường có nghĩa là: vượt quá quyền hạn của mình, không đệ trình lên thủ lĩnh, tự coi mình cao hơn vị trí của mình. Ở vùng người Êđê, con chim ấy, gọi là *mling-mlang*, cũng được coi là điềm báo vì người ta thường nghe tiếng bay của nó mà đoán mộng.

Người Rongao coi con chim *bölang* ấy là kẻ khai tâm cho những người học nghề phù thủy.

Từ nguồn gốc truyền thuyết đó, luật tục Tây Nguyên cho thấy hai khía cạnh: khía cạnh vui tạo nên vẻ đẹp của mọi truyền thuyết, và khía cạnh nghiêm khắc của một thiết chế cổ xưa, đúng ra là từ thời tiền hồng thủy bởi chính từ cuộc Đại Hồng thủy mà con *börling* không còn nói chuyện với con người được nữa.

Truyền thuyết không quên nói rằng ngày nay không phải chim xử kiện nữa mà là các thủ lĩnh, - các thủ lĩnh Chăm khi người Chăm còn thống trị. Ngày nay đối với những người xử kiện, tình hình cũng giống như những gì ta đã nói về các thủ lĩnh. Bên cạnh các quan tòa chính thức của tòa án luật tục đặt dưới bóng Tòa Sứ, còn có những cụ Già làng, những con người rất am hiểu các luật lệ cổ truyền và cách thức xử kiện, xử các bất đồng kín đáo hơn mà người ta không muốn đưa lên trung tâm hành chính. Chính ở đây luật tục Tây Nguyên mới thực sự sống. Các vị quan tòa này thường đồng nhất với những người mà chúng ta gọi là các "chủ đất".

Theo lệ, một thủ lĩnh càng cao thì phải trả tiền cho ông ta càng nhiều; về mặt này thì các thủ lĩnh chính thức là những người anh em xứng đáng của các vị quan tòa chính thức mà tẻ đút lót, đã được báo trước ngay trong các điều của bộ luật, cũng mang tính truyền thống như nhau. Tuy nhiên con chim-xử kiện dường như lại không hiểu như vậy:

"Vị thủ lĩnh xưa giống như một con trâu khôn không ăn lúa của người khác - Hãy vào nhà vị thủ lĩnh xử sở của anh mà xem, ông ta đã có khá nhiều tiền, chẳng cần đến tiền của anh."

Trong *Nri* đã nói rõ như vậy; còn đây là trong *Biduê* (Luật tục Êđê):

"Ông nào có vụ việc, bà nào có bất hòa, thì đến gặp thủ lĩnh. Họ trao chiếc vòng cho cây đa; dăng của cải cho cây sung sợ rằng nó sẽ đứng về phía những kẻ bên ngoài hay những người xa lạ, nó sẽ đứng về phía những người không phải cùng họ hàng... Kẻ tự nói rằng mình yếu đuối như một đứa trẻ con... để người thủ lĩnh che chở cho họ để cho tốt và đẹp - kẻ vì thế mà dăng của cải cho thủ lĩnh bởi vì khi ở vùi nước về người ta phải dựa vào bờ đất, khi xây một con đập người ta phải cần những phiến đá phẳng, khi có việc người ta phải trông cậy vào sự ủng hộ của người thủ lĩnh - kẻ nào làm như vậy là kẻ có tội."

Quả là tệ đút lót bị lên án, nhưng ta biết điều ấy có nghĩa như thế nào.

Người thủ lĩnh-xử kiện, "cây đa ở nguồn" có những quyền hạn và đặc quyền không bị bỏ quên trong luật tục: phải tuân theo lời thủ lĩnh; người nào rời khỏi làng phải báo cho thủ lĩnh biết; người thường không được quyền xử những bất hòa của người khác; kẻ xúi giục người khác bất tuân lời thủ lĩnh, đánh thủ lĩnh, sẽ bị phạt, v.v.

Những kẻ kế nghiệp con chim-xử kiện rất hiểu những thăng trầm của nghề này và không ít người đã bỏ nghề để tìm lấy sự bình yên trên đồng ruộng, nếu họ là người trung thực.

[1] Tín ngưỡng của người Dogon ở Châu Phi cũng giống như vậy (Chú thích của tác giả).

[2] Món hồi môn này là một khế ước thật sự. Đây là giá mua người con trai - hay người con gái - đến làm việc cho bố mẹ vợ (hay bố mẹ chồng).

[3] Lecomte du Nouy. Con người và số phận của nó.

[4] Ở đây có chuyện chơi chữ với từ to. Pis to là một loại dao nhọn. Người Mạ, ngày trước vốn rất hiếu chiến, thường dắt trên búi tóc hoặc một con dao to, hoặc một chiếc lông công, con công "có tiếng kêu như cắt"

Các điều khoản của bộ luật Nghiên cứu phân tích và so sánh

Khi nghe đọc các luật tục, từ tộc người này đến tộc người khác, ta có thể nhận ra một điểm nổi bật là sự giống nhau về bản chất, dầu họ ở xa nhau và có các phương ngữ khác nhau. Đương nhiên là có những biến thể, liên quan đến chế độ gia đình, đến việc kế thừa, về trách nhiệm, nhưng nền tảng - cả nguồn gốc nữa, hẳn vậy - đều là chung, cùng một tinh thần ấy, hình thức vẫn thông theo cùng một nhịp điệu. Hiện nay mới chỉ có bộ luật tục Êđê được sưu tầm và xuất bản đầy đủ. Một nghị định ban hành năm 1923 đã chính thức hóa bộ *Biduê* này:

"Việc xét xử được tiến hành theo tục lệ bản địa ở Đaklak:

"do các trưởng làng và các *po lan*, chủ đất,

"do tòa án được thiết lập ở trụ sở tỉnh...

"Việc xét xử tại các tòa án ở làng và tòa án tỉnh phải tuân theo: 1° pháp chế của luật tục truyền miệng dưới hình thức gọi là *Biduê*; 2° các lối vận dụng riêng của từng tộc người..."

Luật tục Srê, hay *Nri*, đã được sưu tầm và nay mai sẽ được xuất bản. Đối với các tộc người khác, công việc mới chỉ còn ở giai đoạn mầm mống... Nên việc nghiên cứu của chúng tôi sẽ tập trung chủ yếu vào bộ *Biduê* và bộ *Nri*, mà chúng tôi sẽ phân tích và so sánh, nhận ra ở đây kết quả của một tư duy chung, chung cho những người Tây Nguyên, chung cho nhiều dân tộc khi họ còn ở giai đoạn đầu này trong lịch sử của họ. Đặc biệt, tư duy Hébreu khi nói về các chân lý lớn cũng vậy; có những câu châm ngôn trong các Sách Thánh giáo mà ta có thể gặp lại, gần như là dịch nguyên văn trong Luật tục:

"*Dám dối rằng và khỏi dối với cọn mắt thế nào, thì kẻ lừa dối với người gửi nó đến cũng hết thế.*"(Cách ngôn 10)

"*Người đầu tiên nói trong vụ kiện của anh ta có vẻ đúng; rồi đến lượt phe đối lập và người ta sẽ xem xét.*"(Cng. 18)

"*Cũng như lửa làm cho cục sắt trở thành bén, một kẻ này kích động sự tức giận của*

kẻ khác."(Cng.27) - "*Kẻ nói nhẹ nhàng làm ta bị thương như một mũi kiếm; nhưng lời nói của người hiền lại chữa cho ta lành.*"(Cng. 12) (Biduê số 22) - "*Kẻ đem đến một bằng chứng giả dối chẳng khác gì một mũi tên.*"(Cng. 25)

"Như con chim sỏ lông, như con én tung bay, lời nguyện rửa không có nguyên nhân chẳng tác dụng gì."(Cng. 26)

"Đừng có sắn theo mọi hướng gió, và đừng có đi bất cứ con đường nào; con người có cái lưỡi kép là như vậy đấy." (Hội thánh 5)

Ngay cả hình thức thơ cũng tuân theo những quy luật giống nhau, về nhịp điệu và vần thông.

Truyền thống còn giữ được sinh động một hệ thống pháp lý chuẩn xác và có tổ chức đến mức ta có thể nói đến một "Tập quán pháp", xác định cách ứng xử của mọi người và được mỗi người biết đến, bộ luật về những mỹ tục của cuộc sống ở Tây Nguyên, bộ luật truyền khẩu và chặt chẽ, di sản của tổ tiên và là tài sản của nhân dân. Bộ Luật là một thứ "viên nén" về cuộc sống ở đây; đọc sưu tập bộ luật tục ấy, ta có thể dựng nên một bức tranh khá hoàn chỉnh về cuộc sống đó. Vì yêu cầu của việc trình bày, chúng tôi đã nghiên cứu riêng phần luật pháp và phân tôn giáo, nhưng trong thực tế không hề có ngăn cách giữa các hiện tượng tôn giáo và các hiện tượng luật pháp.

Chúng ta có thể có một ý niệm về tổng thể một kết cấu như vậy và tầm rộng lớn của lĩnh vực mà nó bao quát, khi đọc mục lục của bộ *Biduê* Êđê, mà hầu hết các điều mục cũng thấy có ở bộ *Nri*:

"- Về các hình phạt, về các vụ tòng phạm, về những người vu khống...;

"- Về các tội ác và tội chống lại người thủ lĩnh (không tuân lệnh thủ lĩnh,... về những người bỏ làng ra đi mà không báo cho thủ lĩnh...);

"- Về các tội ác và các tội do thủ lĩnh phạm (về người thủ lĩnh che dấu dân của mình, về người thủ lĩnh áp bức dân của mình...);

"- Về những tội ác và tội chống lại người khác (về những kẻ lang thang, những người có bệnh truyền nhiễm, những kẻ gieo phù chú, những kẻ đốt nhà, những kẻ lừa dối...);

"- Về việc cưới xin (lễ hỏi, hỏi môn, luật thay thế, sự thủy chung, không chịu động phòng, ngoại tình, hiếp dâm, loạn luân, bắt cóc, phá thai...);

"- Về cha mẹ và con cái (trách nhiệm, sự không vâng lời);

"- Về các trọng tội (giết người, đầu độc, đánh đập và gây thương tích, tai nạn; về những người điên, những người say rượu...);

"- Về tài sản (thừa kế, mua và bán, vay mượn, lãi, ăn trộm, trộm ngũ cốc, trộm súc vật);

"- Về gia súc (trâu chọi nhau, phá hoại mùa màng, bẫy...);

"- Về chủ sở hữu đất đai, quyền hạn và bổn phận của người po lan.

Toàn bộ cuộc sống công cộng và riêng tư đều được quy định ở đây.

Kết cấu của bộ *Nri* cũng gần giống như vậy; tuy nhiên các chương về các thủ lĩnh (tội chống lại thủ lĩnh và bổn phận của thủ lĩnh) hạn chế hơn nhiều; điều về các tội chống lại người khác cũng rút gọn hơn. Luật hôn nhân ở đây cũng được coi trọng như vậy; trái lại không có vấn đề về cha mẹ và con cái; điều về các trọng tội cũng phong phú như vậy; điều về tài sản càng rộng hơn, chiếm đến một phần ba các bản văn được đọc. Ở vùng người Srê, phần lớn các vụ xử kiện là về việc tranh chấp tài sản, của cải. Hầu hết các vụ khác là về chuyện nguyên rủa nhau.

Mỗi điều là một bài thơ tượng trưng nhỏ có nhịp điệu. Không thể nói là đối với mỗi trường hợp được nêu lên, vị quan tòa cứ máy móc đọc ra vài khổ thơ nào đó trong luật tục áp dụng trực tiếp vào trường hợp đó. Có những sáo ngữ có thể dùng ở mọi chỗ như: "*vụ việc đã cũ như một cái củ rỗng*", những công thức chung cho nhiều vụ việc; lại phải soạn ra, lấy ở chỗ này chỗ nọ những chuỗi kết hợp các hình ảnh chung thích hợp với trường hợp đưa ra. Vị quan tòa, sau khi nghe các bên, tìm một *gung* (con đường), nghĩa là sợi dây, cái chuỗi các câu nghi thức có nhịp đáp ứng đúng đề tài của mình; đã tìm được cái ấy rồi và đã bắt đầu đọc, là ông ta thao thao bất tuyệt, một hình ảnh này lại gọi hình ảnh kia do kết hợp ý tứ và vần thông; *tam tiip*, "chúng gặp nhau", chính họ nói như vậy^[1]. Sau khi đã nghe đọc luật tục, mọi bản cãi đều là thừa - "*từ ngàn xưa đã như vậy rồi*" - và sự vụ đã được giải quyết, những lời nói ngày xưa có sức nặng đến thế đấy.

Mỗi điều của Luật tục là một ẩn dụ được phát triển ra. Hình như nói chung bao giờ chúng cũng đi bên cạnh đề tài và không bao giờ có vẻ thứ hai của cặp so sánh; ta không bao giờ thấy được ý tưởng muốn đi đến đâu, khi các hình ảnh táo bạo đến thế. Rồi bỏ lĩnh vực biểu tượng thuần túy, ý tưởng đột ngột tập trung vào trường

hợp tranh chấp, vận dụng vào đó, bao gộp lấy nó và giải quyết vấn đề; thỉnh thoảng một ẩn dụ nhắc lại chuỗi hình ảnh cổ xưa. Trừ một số ít ngoại lệ, việc tuyên án không nằm trong phần đọc luật tục.

Bộ *Biduê* có phần nói đến về thứ hai nhiều hơn và thường chỉ ra cả hai về của cặp so sánh; cứ trở đi trở lại kiểu: "*Kẻ nào làm... cũng giống như...; nó có tội vì...*". Bộ *Nri* chủ yếu gồm những lý do được diễn đạt một cách ẩn dụ, tới mức rất khó hiểu nếu ta không thật có thói quen và nhiều khi có những câu chữ vẫn tối nghĩa đến gây lúng túng.

Ở vùng Srê, có những cụ Già làng biết cách phân biệt trong bộ *Nri* những *jõnau yal*, những lý do biểu tượng, có nhịp điệu, được hát lên và không ngừng trở đi trở lại - *jõnau cah rõnya*, sự vận dụng vào vụ tranh chấp đang xử và việc xử có tội hay không; hai phần của một *ddös nri* (ngôn ngữ luật pháp cổ) -, và *jõnau dous*, món tiền phạt phải trả để giải quyết vụ việc, được nói bằng ngôn ngữ thông thường.

Như vậy hình phạt là một bộ phận ở bên cạnh của bộ luật; nó đã được biết trước vì theo truyền thống nó đã gắn liền với việc vi phạm một tục lệ nào đó. Đây là món tiền người vi phạm phải trả cho người bị thiệt, giá trị sẽ từ một ché rượu, đến một con gà, một con lợn, một con trâu hay một chiếc chiêng, tùy theo mức độ phạm tội^[2] và ở vùng Êđê thì tùy theo sự giàu có của con nợ^[3].

Không có chuyện phạt tù; nhưng ta thấy có phạt làm nô lệ: phải sống một thời gian ở nhà người chủ nợ, và làm việc cho anh ta; nhưng nói chung không có chuyện đổi xử xấu. Tình trạng nô lệ có thể được chuộc bằng cách trả "giá thân thể": ở vùng Êđê là một chiếc chiêng bằng đường kính một khuỷu tay và một gang, ở vùng Srê là bảy chiêng, hay bảy trâu, hay bảy tấm chăn (*oui lang*). Người Srê không biết đến tội tử hình, nhưng luật tục Êđê có dự kiến tội này đối với bọn cướp và đốt nhà, ngày nay được giảm thành tù chung thân. "*Người ta sẽ chém đầu nó bằng một thanh gươm lớn, sẽ cắt cổ nó bằng con dao sắc, và người ta sẽ vứt xác nó ra ngoài bãi cho kênh kênh và quạ, hay người ta dẫn nó vào rừng sâu, treo cổ nó lên một cái cây, và bỏ mặc nó cho thú dữ...*" (*Biduê*, 49).

Ở vùng Srê, tội bị phạt nặng nhất là loạn luân, ngày xưa rất ít, ngày nay không còn thấy. Phải chuộc tội với các Thần linh bị xúc phạm và với dân làng. Ngày chuộc

tội, lễ chuộc tội, hiến sinh và bữa ăn phải tiến hành trên một bãi cỏ, giữa trời, để Thần Mặt Trời chứng giám. Chất của vật hiến sinh phải đúng với chất của tội lỗi: loạn luân là sự đi lại của hai người giống nhau (về dòng máu), cho nên phải cúng những con vật giống nhau: bảy con gà trắng, bảy con dê trắng, bảy con lợn trắng, bảy con trâu trắng. Hai người có tội phải đeo gông suốt trong ngày giải tội công cộng đó. Thần Sấm trừng phạt những cuộc ghép đôi không phải phép; nhưng vì có sự ưa thích đối với tất cả những gì màu trắng, nên người ta cúng cho Thần những con vật màu trắng để Thần no đủ và cho con người được yên ổn.

Đôi khi hình phạt là một lễ hiến sinh tạ lỗi đối với vị Thần bị xúc phạm, như trong trường hợp tội nặng mà chúng tôi vừa kể, hoặc như trong các trường hợp khác được nói đến trong *Biduê*: *vì đã chôn com nguội trong rẫy của người khác, cúng một con lợn cho vị thần đất bị xúc phạm; vì đã xây một nấm mộ trong rẫy của người khác, cúng một con lợn trắng; người đàn bà góa đi lấy chồng trước khi bỏ má phải cúng một con lợn cho hồn người chết; kẻ phạm tội hiếp dâm phải cúng một con trâu, v.v.* (số 93, 117, 152 bộ *Biduê*).

Để có thể xem xét sự thống nhất về tinh thần đã chi phối Luật tục, được diễn đạt dưới nhiều hình thức khác nhau, và sự độc đáo trong cách diễn đạt ấy, chúng tôi xin dẫn ra song song sau đây, vài điều của bộ *Biduê* và bộ *Nri*, những "chuỗi" các công thức biểu tượng được đọc bằng một ngôn ngữ huyền bí:

Về người đàn bà không chịu tang trước khi bỏ má chồng

"Mộ còn chưa đắp, nấm còn chưa xong, người ta còn chăm lo cho linh hồn người chết - mộ mở ra, quan tài dựng dậy, vì người vợ không để tang cho đúng - vì bà không để tóc xõa rối bù, vì bà không chống tay vào cằm, vì bà không để tang cho đúng đối với người chồng đã chết, mực nát như hạt thóc... - Gói thuốc, bà đem chia đôi (một phần cho người chết, một phần cho người tình); bà ve vãn người ta, bà ngủ với các ông chồng, bà kéo họ vào rừng; - khi mộ vừa mới lấp xong, khi nấm còn phải chăm lo, khi người ta lo việc người chết chưa xong, khi cây chuối và khoai chưa kịp trồng (trên nấm), khi con gà con chưa được thả ra, khi chưa ai quên người chết; khi chưa bỏ má.

"Vì chuyện đó bà có tội và có vụ việc giữa gia đình người chết với bà. - Nếu gia

đình người chết nghèo bà phải cúng một con trâu và trả một món đền. - Nếu gia đình người chết giàu bà phải cúng một con trâu..."(Biduê, 116).

.....

"Mộ còn chưa sập - nhà người chết còn chưa mọt - đất còn nhớ - vậy mà mày đã chặt ngay cây cột (= mày không tôn trọng tục lệ) - mày bước qua trên ta. - Mày coi khinh cái đầu ta như đầu một con cá nhỏ (mày không sợ xúc phạm ta, giống như người ta không sợ vồ một con cá vốn không có sừng để mà chống lại) - Nằm trên một tổ mối (để cho nó đốt), lấy tay mà đập vào tổ kiến (nt) - như thế là có những quan hệ bị cấm (= tức là có thể bị đòi nợ). - Trái cây rơi xuống người ta muốn ăn - trái cây ta trồng, mày không được ăn... (= không thể tái giá khi nào mình muốn) (Nri, 30).

Về việc thông dâm trong nhà người khác

"Người đàn bà mang đất [vào trong nhà] đến đầu gối, mang bùn đến háng, mang đất vào đầy nhà người khác; - những kẻ làm bẩn gối người khác, nhà người ta, nơi người ta đặt thuốc lá và trâu; - những kẻ bôi bẩn chiếu người khác, bôi cầu ghét lên chăn, giao hợp với nhau trong nhà người khác như lợn và như chó... - bọn u mê và đi vào nhà riêng của người ta làm bẩn cả chiếc áo đồ... - những kẻ đó có tội và phải đền bù."(Biduê, 149).

...

"Đất ở chân (đấy là chỗ của nó); mà mày lại bôi lên gối ta: đưa bé phải bú mẹ nó, mày lại đặt nó vào vú ta (việc nào có chỗ của việc ấy).- Người ta tập hợp trong nhà để ăn thịt cúng; mày đã làm bẩn chân ta và đưa bé bám vào vú mà khóc (= trật tự và phong tục bị đảo lộn). - Có một món nợ, phải buộc dây dắt chó lại (= phải trả một món chuộc) - phải lấy cái chăn của mình một làm dây dắt (trả món chuộc này bằng chính của cải của mình)... - Để xóa món nợ này, phải trả sáu chiêng."(Nri, 37)

Về tội hiếp dâm

"Kẻ nào thấy muối muốn ném, thấy ngựa hay trâu muốn cưỡi, thấy con gái hay vợ người giàu, con gái hay vợ của người ta muốn hiếp chẳng có duyên có; - nếu nó hiếp vợ người nghèo, đền một con lợn; - nếu nó hiếp vợ hay con gái người giàu,

đền một con trâu."(Biduê, 152)

...

"Đi qua trên con chim bõrling, - đi qua trên con điều hâu đang ở dưới đất... - Tôi có một con ngựa cái đẹp, những kẻ quyền thế cười nó; tôi có một con trâu cái đẹp, người ta lấy mắt nó của tôi."(Nri, 34)

Về việc trộm ngũ cốc

"Kẻ nào giật khăn quần đầu hay túi đeo vai người ta đang mang, kẻ nào, như linh hồn người chết hay như các thần, theo đuổi người đang làm đồng; - kẻ nào trộm đầy tay hay đầy thùng kê hay thóc, trộm thóc của người giàu hay thóc của anh em; - kẻ nào ăn trộm như thế cũng có tội như kẻ giết người; - và vì chuyện đó hẳn ta phạm tội rất nặng."(Biduê, 203)

...

"Gỗ thường và gỗ rẽ nhánh (= có những sự vụ không quan trọng gì và những vụ khác giống như những cây gỗ rẽ nhánh rất được quý để làm các vật dụng nào đó) - có những con đé mèn nhỏ và những con đén mèn khó chịu; - chiêng chẳng giá trị gì và chiêng cổ (= có những vụ trộm nhỏ và những vụ trộm nặng).

"Ta tìm thấy con chuột đồng, ta giết nó (= ta sẽ làm như thế với tên trộm nếu ta tóm được nó); ta tìm thấy con chuột nhất, ta giết nó; - một củ trông, đào nó lên để lấy trộm; - rau trông nhỏ nó đi; - cắt lúa của ta, chưa chín, ta bắt mày. - Ta không bú nữa, mày lấy trộm lúa của ta, mày giết ta."(Nri, 65)

Chúng ta sẽ tìm thấy một sự thống nhất về cảm hứng như vậy khi so sánh các điều song song, về việc đặt lại một vụ việc đã xử rồi, về việc cháy rừng, cháy nhà, về việc hủy bỏ hôn ước, về sự chung thủy vợ chồng, về những kẻ lười biếng không chịu làm việc cho vợ, về ngoại tình, về những người cưới nhau không báo cho thủ lĩnh, về việc lấy trộm con mồi mắc bẫy, về việc lấy cắp cá trong lò của người khác, về những kẻ giết gia súc đi vào rẫy của mình (điều 5, 80, 82, 95, 109, 112, 114, 129, 199, 207, 208, 228 trong *Biduê*)

Vài ví dụ dẫn ra trên đây cho thấy rõ ở bộ *Nri* một xu hướng súc tích tối đa trong cả một thác các ẩn dụ. Bộ *Biduê* có đáng về một bộ luật hơn.

Tinh thần của pháp chế

Một cuộc xem xét các hiện tượng luật pháp truyền thống kể trên đã có thể cho phép ta nhận ra những quan niệm mà chúng thể hiện liên quan đến các lĩnh vực xã hội học, tâm lý học và đạo đức, và sự trôi trượt không thể tránh đến tôn giáo, là cái, như chúng ta sẽ thấy, *bao gộp* tất cả.

Chúng ta đã nói đến tổ chức xã hội ở Tây Nguyên; luật tục vừa là nền tảng thiêng liêng vừa là sự biểu đạt giản lược, mang tính biểu tượng, huyền bí của nó. Người Tây Nguyên có ý thức về một thiết chế vững vàng cho gia đình để tránh một sự chia xẻ con người và tài sản, sẽ là sự suy thoái của tộc người, sự sụp đổ của từng người và của tất cả, một sự bại hoại di sản tổ tiên. Chúng ta thấy dấu vết của ý thức đó trong nhiều điều của bộ *Bidué* hay *Nri*:

Sự tùy tiện của riêng một người không thể đủ để quyết định một cuộc hôn nhân (quan hệ giữa hai gia đình), một cuộc chia tay, một vụ bán tài sản. Phải họp hội đồng gia đình và nghe lời nói của người Già, của người bác-chủ tịch của hội đồng đó: "*Người bác không được báo trước, ông không biết vì sao người ta đánh trống - người ta không nói chuyện đó với người bác xa - người ta không đưa vòng cho người Chăm. - Đất và Trời không nhất trí (= khi có hai phía, thì phải bàn bạc để đi đến nhất trí) - khi và rùa không nhất trí - Một việc ta thích, nhưng mẹ lại có thể cho là xấu* (dịch nguyên văn: "tai ta nghe thuận, mà mẹ thì lại nghe như bị bông") - *chị có thể thấy là vô vị - cha có thể cho là đáng - thủ lĩnh có thể cho là dai*" (vậy thì phải xin họp hội đồng và báo cho những người lớn biết) (*Nri*, 32, *Bidué*, 129).

Trong tinh thần của Hội đồng này, mối lo ưu tiên sẽ là bảo tồn gia đình, điều kiện bảo đảm tính bền vững của tài sản. Luật tục Êđê biểu đạt và cố định điều đó trong khái niệm truyền thống về sự thay thế: "*Khi xà nhà gãy, người ta thay thế chúng, khi sàn nhà hỏng người ta sửa lại, khi một người chết người ta thay thế họ bằng một người khác. - Điều đó là để giữ mầm mống của căn nhà tranh - để bảo tồn mầm mống (của giống nòi) được truyền lại từ xa xưa - Phải giữ gìn nó như ta giữ đám rẫy cũ, như ta giữ cây củi cũ, mầm mống của tổ tiên, của các bác, các cô; phải giữ gìn nó quý giá như ta giữ giống lúa sớm và giống lúa muộn. -... Những sợ rằng*

gia đình sẽ tan rã, nhà sẽ suy sụp, hàng dậu sẽ tàn lụi, - đường khâu chữa lại những gì đã gãy, củng cố cái gì đã yếu; - sợ rằng gia đình sẽ tàn lụi trên các rẫy như những bụi lúa, sợ rằng nó sẽ bị triệt hạ, nòi giống sẽ khô cạn như nước trên ngọn núi cần; sợ rằng sẽ không còn có con, có cháu, - vì điều đó Luật tục nói rằng phải nối lại mãi, phải thay thế mãi." (Biduê, 97; một điều gần đó cụ thể hóa việc thay thế trong nội bộ cùng một thị tộc: số 98).

Và lại nữa: "... Sợ dây đã đứt, phải nối nó lại, cái gì sắp vỡ, phải củng cố nó lại... để cho căn lều không đổ, để cho ngôi nhà không sụp, để cho rào dậu không bị nhỏ." (Biduê, 113)

Từ chuyện gia đình chuyển sang chuyện chính trị, việc thay thế các thủ lĩnh cũng như vậy: "Khi các xà ngang đã yếu... (ở đây: nhắc lại), khi người trưởng làng chết phải mời các cây chuối đại, để nối lại, để cho một người thay thế, để đặt một ai đó trên chiếc giường của thủ lĩnh, để giữ cái nắp chiếc gùi đựng đồ, để có một ai đó giữ các chiêng phẳng và các chiêng lồi, để có một ai đó chỉ huy dân làng, như người chết đã từng làm... - Những sợ rằng các người anh em chim bồ cứt, các thần làng, các anh em, các cháu chắt sẽ tàn lụi trên các rẫy, rã ra trong lúa, sợ rằng họ sẽ tản đi khắp nơi..." (Biduê, 104)

Cũng một tinh thần như thế dự kiến các điều kiện của việc nhận con nuôi: "... vì điều đó bà nhận một đứa con gái nuôi, để giữ lấy lúa giống, để có một đứa con đứng đến gối hay đến thân mình, bởi vì bà sợ rằng gia đình sẽ biến mất, nòi giống mình sẽ tắt lịm". (Biduê, 107) - khuyên bảo các thể thức trong việc chia tay, kìm hãm việc ly hôn: "...đấy là lột vòng ra khỏi tay - đấy là lấy lược ra khỏi đầu". (Nri, 142).

Sự tiên liệu ấy được áp dụng một cách thích đáng vào vấn đề kế thừa tài sản và việc kế thừa của cải, không để cho chúng lọt ra khỏi gia đình; người Êđê và người Srê đều giao cho người đàn bà nhiệm vụ sở hữu: "Nếu người chồng có chiêng, ché, ngựa, trâu, mâm đồng, chậu thau, bát nhỏ, chén nhỏ, nếu ông ta có những của cải nào đó ông ta phải giao lại cho vợ để bà giữ... - Nếu ông đem của cải cho gia đình mình, ông sẽ có tội và sẽ có chuyện giữa ông và vợ ông." (Biduê, 142) - "Của cải xưa, đồ trang sức cũ, tài sản ngày trước, trang sức của ông bà, - phải được dùng chung. - Các chén nhỏ bằng sứ, các bát nhỏ bằng đồng, các đồ vật lặt vặt, không

được đem bán để ăn; phải giữ gìn chúng mãi. - Các chiếc gùi Giarai, các chiếc giỏ,... người chị cả, cũng giống như mẹ, phải giữ gìn... (tiếp theo là kể ra một dây bắt tận tất cả những gì có thể sở hữu và bắt buộc phải giữ gìn).

Cũng như vậy, người ta bo bo giữ cho đất luôn ở lại trong gia đình để tránh bị phân chia: *"Nếu bà cô mất, cô cháu sẽ nói nghiệp,... - như vậy sẽ không ai dám chiếm lấy đất để nhận lấy về mình."*(Biduê, 230)

Lúc kế thừa, khi ệôt trong hai vợ chồng chết, phần lớn tài sản nằm lại trong gia đình người vợ; chỉ một phần nhỏ thuộc về những người họ hàng giới nữ của người chồng, để tránh được tối đa việc chia nhỏ đất đai: *"Tôi cứ phải nhắc mãi yêu sách của mình đến mệt lắm rồi, - mệt như là bị say nắng - tôi chọn các thứ đồ đạc trong những thứ người chết không còn sở hữu nữa. - con voi chết, nhỏ ngà ra, - con tê giác chết, nhỏ sừng ra; - ông ấy đã già, những người thân của ông tìm lấy phần thuộc về mình."*(Nri, 53, Biduê, 182).

Sự phong phú về lời liên quan đến cuộc sống xã hội đó là một biểu hiện của tinh thần bảo thủ mà chúng ta đã gặp nhiều lần ở các dân tộc có óc truyền thống chặt chẽ này.

*

Tuy có một đầu óc hẹp hòi nhất định do tâm tính tuyệt đối bảo thủ, người Tây Nguyên tỏ ra có một sự nhạy cảm tâm lý rất tinh tế. Các công thức trong luật tục chúng tỏ một sự hiểu biết về con người mà ta không thể ngờ có ở những người "nguyên thủy". Như đoạn mô tả ngắn gọn sau đây về anh chàng, để có thể được vay, đã làm ra vẻ giàu hơn là thực: *"Kẻ làm ra vẻ thêu thùa tí mĩ cái túi đựng muối, đặt hàng cho thặng các hạt ngô, kẻ tìm cách lừa người giàu..."*(Biduê, 37) - hoặc nhận xét sau đây: *"Chuyện ấy chẳng mới mẻ gì, chẳng phải hôm nay mới có, rằng thanh giăng thì đặt trên đòn tay, rằng khắp nơi, từ Tây sang Đông, từ muôn thuở nay, con trai và con gái thì đi tìm nhau. Nhưng về chuyện đó phải thận trọng, đừng có phóng đại quá mức."*(nt. 133); và sau đó: *"Nếu cô gái và chàng trai yêu nhau và thích muốn nhau, thì người ta sẽ không tròng dây vào cổ họ; những chiếc vòng sẽ được đặt trên chiếu, tự họ sẽ cầm lấy, tự do, chẳng ai đưa chúng cho họ, chẳng ai*

đặt chúng vào tay họ."(nt. 95). Về việc quyến rũ, một sự miễn tổ khôn ngoan sẽ kết thúc mọi chuyện lời thôi: *"Nếu người đàn bà cọ mình vào người đàn ông chẳng muốn đi theo bà ta, nếu cầm lấy ngón tay anh ta mà kéo, nếu bà ta cầm lấy móng tay anh ta, nếu bà ta gọi và mời anh; thế thì chẳng có vụ việc gì cả, vì bà ấy giống như một trái cây chín tự mở ra, bà ham muốn người đàn ông và tìm cách ve vãn anh ta"*(nt. 154)

Và làm sao có thể không nghĩ đến việc xét xử của Salomon trước quyết định này của luật tục: *(Về những kẻ tìm thấy một chiếc ché, bị kết tội là ăn trộm)... "đối với một vụ như thế này, chẳng cần một phiên tòa dài, chẳng cần phải đi quá xa để cho voi và tê giác uống nước; sẽ đem bán chiếc ché, sẽ đem áo và váy (các thứ do bán ché mà có)ra mà chia, mỗi người sẽ có một phần và thế là vụ việc đã xong"*(nt. 218)

Về điều nay, bộ *Nri* cũng chẳng thua kém, như câu sau đây về việc ăn cắp cái ống điếu: *"ăn cắp ống điếu kiểu Tây thì chẳng nghiêm trọng gì; ăn cắp cái ống điếu thường, thì phải đền ba trâu."*(kẻ ăn cắp cái ống điếu đẹp chứng tỏ là mình có thẩm mỹ, anh ta bị cảm dỗ; kẻ ăn cắp cái ống điếu tầm thường là một tên lười biếng, vì nó chỉ cần đi tìm một khúc tre bất kỳ nào đó trong rừng để làm một cái ống điếu). Hoặc như điều sau đây về cái bờ thửa giữa hai đám ruộng: *"Không được cuốc vào bờ thửa để san bằng bờ ruộng của mình"*(bởi vì làm như vậy hàng năm đối với bờ thửa, như người ta vẫn làm đối với những bờ thửa bên trong đám đất riêng của mình, ta sẽ dần dần nói rộng đám ruộng của mình ra, gây thiệt cho người bên cạnh). Nhưng bộ *Nri* biểu hiện tinh thần của nó trong một hình thức có tính biểu tượng hơn trong đó nổi bật một sự tinh tế đáng chú ý về khiêu quan sát: *"Con dao làm vót da ở bên thay vì chui vào bao (như một người đàn bà lười biếng); chẻ củi lúc trời tối (bà ta làm như thế) là làm chuyện ngược đời; để lấy nước, người ta đặt nằm ống tre lớn (kẻ lười biếng nằm dài thay vì làm việc là như thế đấy)* (*Nri*, 21). Những nhận xét chính xác, được cô đọng trong những công thức biểu tượng, vượt qua tầm mức một lời khuyên bảo đơn giản: *"Khi leo dốc, đừng nói rằng anh khát (không tâm lý); nếu anh gặp người Mạ, đừng có tìm chuyện lời thôi cũ (họ sẵn sàng rút dao ra ngay); khi ở với vợ, đừng có nói chuyện các cô gái."*(*Nri*, 29).

Vài ba từ chỉ ra một tình cảm, việc lặp lại các nét chấm phá nhẹ nhàng này đem lại

những thông tin quý giá về các phong tục và tập quán: *Kẻ nào đi lấy củi sẽ không nổi giận khi chiếc gùi của mình bị thủng* (anh ta còn có thể vác củi trên vai), *nhưng sẽ nổi giận khi chiếc cán rìu bị gãy* (khi đó không còn có thể làm việc được nữa) (Nri, 52). Sự quan sát các loài thú và đồ vật cũng thật chính xác: *"Lũ kiến mang các bó lúa của chúng đi* (phải bắt chước cách làm việc của chúng); *bọn chim sẽ bay xập xòe khắp nơi* (để đem cái ăn về tổ); *Con Lợn rừng trắng làm nên hòn núi* (ám chỉ con lợn rừng truyền thuyết đã làm nên ngọn núi Liang Biang bằng cái mõm của nó - và là biểu tượng của tổ tiên đã tạo nên những ruộng lúa mà chúng ta phải làm hàng ngàn năm nay); *kẻ nào để lẫn một chiếc chén tròn sẽ không thể thấy nó dừng lại; nổi dưng nhiều thì mau vỡ; nhưng kẻ lười biếng không muốn lấy con dao và chiếc xà gạc ra.*"(Nri,55; *"Về những kẻ bắt tài phung phí của cái"*.)

Sự nhạy bén trong quan sát thường đưa đến nét hóm hình; giữa một dây các ẩn dụ truyền thống hoa mỹ, có thể tìm thấy những lời đùa cợt hay những nét hóm hình: *"... Kẻ đi lang thang mắc cằm vào mọi chỗ, anh ta hành động giống như người bị kim châm vào móng..."*(Biduê, 68) - *"Chẳng ai bắt con ngựa phải đeo dây dắt... chẳng ai buộc đàn ông phải trao đổi chiếc vòng với người đàn bà."*(nt. 132) (với kẻ đốt nhà): *"Chỉ một mình mày, mày đã làm cho lửa thiêu sạch mọi thứ, cũng giống như chỉ một cái kẹp mà ngón hết bao nhiêu sắt người ta đưa cho nó."*(Nri, 17) - và viên ngọc này của Biduê: *"... kẻ xô xát với vợ, nếu hắn ta đánh vừa phải, có chừng mực, thì chẳng có chuyện gì cả."*(137)

Cái đó được nói theo phong cách của Truyền thống và không hề phá vỡ nhịp điệu của phong cách ấy; nó nằm rất đúng chỗ của nó trong các cảnh xét xử, vẫn trung thành với truyền thống tổ tiên lại vừa hiện diện sinh động.

*

Luật tục là một biểu hiện của Đạo đức; nó không đủ để trình bày hết lĩnh vực đó, nhưng nhìn chung nó thể hiện sắc thái đạo đức riêng của từng tộc người. Luật tục Tây Nguyên, dưới hình thức những câu châm ngôn, những tục ngữ, cho ta một ý niệm khá chuẩn xác về ý tưởng đạo đức ở xứ sở này. Qua cái nhìn đầu tiên, ta nhận ra ở đây việc áp dụng những nguyên lý đạo đức mục đích chủ nghĩa, truyền thống

chủ nghĩa, đặc biệt lên án tất cả những gì chống lại một quan niệm lành mạnh và tự nhiên về gia đình, một hình thức hạn chế và có tổ chức cả xã hội. Bộ *Nri*, đặc biệt trong vấn đề hôn nhân, gần với quy luật tự nhiên hơn, đạo đức hơn bộ *Biduê* ^[4].

Hơn nữa, có nhiều tội không tìm thấy trong *Nri*, vì không có trường hợp đó, nhưng lại có trong *Biduê*, có cả lời ghi chú về cách xét xử. Về mặt này, người Mạ và người Raglai gần người Êđê hơn.

Truyền thống pháp chế lên án những kẻ thù của gia đình: ly hôn, ngoại tình, loạn luân; chống lại các tai họa xã hội, từ những kẻ kiêu ngạo không chịu nghe lời khuyên và không biết đến uy quyền của các Già làng, cho đến những kẻ hư hỏng, nổi loạn, cướp bóc, đốt nhà. Nó giành một phần lớn cho nguyên tắc về các trách nhiệm, vượt qua phạm vi pháp chế để chạm đến lĩnh vực đạo đức. Nhiều điều xác định quan hệ trách nhiệm: bố mẹ phải chịu trách nhiệm về tội của con cái ("*Nếu con cái làm... thì bố mẹ phải chịu trách nhiệm*" Biduê, 143) và ngược lại ("*Nếu người chồng chui vào trong lều người ta để ăn trộm, thì tội của anh ta đổ lên vợ và các con anh ta; nếu anh ta nói những lời chửi rủa, tội của anh ta sẽ đổ lên các cháu trai và cháu gái của anh ta, chúng phải đền tội...*" nt, 150), những người liên kết chịu trách nhiệm về nhau, người thuê nhân công chịu trách về người làm thuê. Ngữ cảnh cho thấy trách nhiệm này vượt qua phạm vi pháp chế và thậm chí cả phạm vi đạo đức, mà chuyển sang lĩnh vực tôn giáo; chúng ta sẽ trở lại vấn đề này. Truyền thống ca ngợi một hình thức tương trợ rất gần với lòng bác ái, đôi khi vụ lợi vì người ta chờ đợi được đáp lại, nhưng tỏ ra khá trong sáng:

"Gánh củi nặng, phải giúp người ta mang, cũng như gùi nước nặng; phải giúp hoàn tất cái nhà đang dựng;... mọi người phải cùng nghe một tai, nói như chỉ có một miệng, mong muốn như cùng một tấm lòng. Tất cả, người ở và cư dân, cháu trai và cháu gái, tất cả những người ở đây và ở kia phải luôn luôn giúp nhau."(Biduê, 87)

"Người thủ lĩnh công dân như người ta công em mình, ông tắm cho dân như người ta tắm cho đứa bé, ông che chở cho họ để mọi sự đều tốt đẹp và dễ chịu..."(nt. 32)

"Kẻ nào không lo cho người ốm, không chăm nom họ, có cơm và có rượu mà chẳng chịu chăm lo cho họ; kẻ nào không chăm nom đầy đủ... quên cúng tế (để cho người bệnh được lành) và khiến cho người bệnh phải nằm lâu trên chiếu, dưới chăn, để

sinh ốm yếu và đến nỗi không còn sức mà nói nữa, không nấu cơm cho người ốm, không buộc người ốm phải ăn... kẻ đó có tội"(nt. 85)

Ta không thấy có những điều tương đương trong bộ *Nri*; các cụ già bảo rằng đã quá đương nhiên và được mọi người tôn trọng cho nên chẳng cần phải cần phải nhắc nhở, không cần có những điều khoản đó.

Luật tục khuyến răn bằng bổng phạt, nhân danh Phong tục, hơn là trừng phạt. Khi một bản án được tuyên bố, hình phạt chủ yếu không phải là con lợn hay ché rượu, mà là việc các Già làng coi là anh có tội, phải chuốc lấy sự chê bai của cộng đồng. Cũng như trong mọi việc, khi người Tây Nguyên muốn tìm lý do cho một hành vi của mình - về kỹ thuật hay ứng xử - họ viện đến cái Phong tục ấy, cái Phong tục vẫn làm nên tất cả sức mạnh cho luật tục.

*

Đi đến tận cùng vấn đề, truy bật cho ra cái điều đã làm nên bản chất và tính độc đáo của tinh thần pháp chế ấy, ta sẽ nhận ra cái ý tưởng cơ bản giải thích mọi hiện tượng ở Tây Nguyên, nền tảng của cái công trình được gìn giữ từ bao nhiêu thế hệ, là một quan niệm mang tính mục đích chủ nghĩa và tôn giáo về thế giới, coi tất cả những gì đã có tự ngàn xưa đều là tốt, bởi vì đó là do các Thần đặt ra, và sẽ mãi mãi như vậy bởi vì sự tồn tại của dân tộc Tây Nguyên không có mục đích gì khác lưu truyền nó mãi.

Pháp chế đó là một đạo đức bởi vì nó là một minh triết, một "thị hiếu" của thế giới truyền thống chủ nghĩa và tôn giáo, vì nó được xây dựng trên chính nền tảng của đạo đức: tiêu chuẩn đạo đức không phải là trong tương quan với một cái tối ưu. Đó là cái tốt tuyệt đối do một Quyền lực ấn định, là một lý tưởng ta luôn có trước mặt mình, mà ta dần dần vươn tới và xa lánh nó thì sẽ là một sự thụt lùi. Tiêu chuẩn của luật tục và đạo đức chính là Phong tục. Điều tốt là điều đã luôn được làm từ muôn thuở, từ buổi khởi nguyên của thế giới, là điều các Thần đã dạy con người, là điều tổ tiên đã truyền lại cho các thế hệ hôm nay. Nếu người Tây Nguyên có thể có ý tưởng về sự tiến bộ; đối với họ canh tân là có tội. Làm cho họ chấp nhận căn cứ của một tiến bộ kỹ thuật làm xáo trộn các phạm trù tinh thần đã xếp thành nếp của họ

do giáo dục và sự lại giống, đã là một điều khó; khiến họ chấp nhận ý tưởng về một sự tiến bộ về đạo đức càng khó hơn. Và đã sống như vậy nhiều thế kỷ, ý thức bị mờ tối đi, chỉ biết nhìn về phía sau mình. Điều đó không trái ngược với sự "hiền minh" mà chúng ta vừa nói đến, với điều kiện là không nên hiểu từ đó như người ta vẫn hiểu ở phương Tây chẳng hạn, mà như một thói quen xem xét ý vị, giá trị của mọi sự theo một chuẩn mực truyền thống. Ta nghe những người châu Âu nói về những người Tây Nguyên mà họ gặp: "Đó là những nhà minh triết". Theo một quan điểm nào đó, quả thật đúng như vậy; nhất là nếu họ không phải là những người duy nhất như vậy. Nhưng không nên tự dối rằng một dân tộc có thể sống chỉ bằng quá khứ của mình; đứng vững tức là tiến lên; một dân tộc như vậy phải hoặc tiến lên hoặc biến mất.

Cái tốt, về mặt pháp lý và đạo đức, là cái vốn đã tốt từ buổi các *Yang* tổ chức ra thế giới. Từ đó mà có sự thâm nhập lẫn nhau giữa các lĩnh vực: các hiện tượng pháp chế, không hề biến tính đi, thông thường, về một mặt nào đó, sẽ là các hiện tượng tôn giáo. Luật tục, khi có dịp, nhắc rằng phải cúng các thần bị xúc phạm, chỉ rõ cần phải cúng vật gì, trong những hoàn cảnh như thế nào; nó cũng nhắc nhở những điều cấm kỵ không được vi phạm (nhà bị kiêng, mộ bị kiêng...)

Trong khi nghiên cứu các dược phẩm, chúng ta đã đi đến chỗ nhận ra ý tưởng cơ bản cho rằng căn bệnh của cơ thể chính là một sự rối loạn, thông thường là do một lỗi về đạo đức gây ra (cần hiểu là đã không tôn trọng một phong tục, vi phạm một điều cấm kỵ), sự nhiễu loạn trong tự nhiên, sự xa rời phong tục ấy sẽ được sửa chữa, chữa lành (*boe*) bằng món thuốc tự nhiên gắn liền một cách truyền thống với tình trạng bệnh lý đó; như vậy tức là đã trở lại với Phong tục. Hiện tượng như vậy cũng diễn ra trong lĩnh vực luật tục. Tội phạm là sự rối loạn do không tôn trọng Phong tục, sự nhiễu loạn trong xã hội đó sẽ được sửa chữa bằng món phạt gắn liền theo truyền thống với tình trạng phạm tội đó; như vậy ta sẽ trở lại trong trật tự thường lệ của tổ tiên. Rất đáng chú ý là từ ngữ dùng để chỉ việc sửa chữa về mặt pháp luật đó cũng đúng là từ ngữ ta đã thấy trên kia: *boe*, có nghĩa đen là chữa lành. Đối với một người bản địa, hai hiện tượng đó chỉ là một. "*Sự vụ đã được chữa lành*".

Trong điều tiếp sau, về tôn giáo, ta sẽ thấy lại đúng tiến trình ấy được giải thích

bằng một quan niệm duy nhất của người Tây Nguyên: lỗi lầm về đạo đức, sự vi phạm một điều cấm kỵ, việc coi thường một phong tục là một sự mất trật tự trong cái thế giới mà các thần đã tạo ra; một lễ cúng, xứng với tội lỗi, dâng các Thần, sẽ làm cho mọi sự trở lại trong trật tự và *chữa lành* sự vụ có tính tôn giáo. Ở đây nữa, không nên ngạc nhiên về từ ngữ chữa lành, vì lễ cúng sẽ tránh cho người mắc tội khỏi bị bệnh do các *Yang* phạt những kẻ đã quên các ngài.

Y học cổ truyền đối với cơ thể con người cũng giống như Luật tục đối với cơ thể xã hội, như tôn giáo của tổ tiên đối với vũ trụ toàn vẹn những con người và Thần linh: đó là một nhân tố trật tự, là phương tiện đã được tiên liệu của Thượng Đế sáng thế để cho thế giới được tạo ra trường tồn theo đúng ý tưởng mà các Thần đã định từ mãi mãi.

Sự hội tụ về cùng cách ứng xử trong các lĩnh vực khác nhau, từ y học, đến pháp luật và tôn giáo đó, quan niệm về thế giới, đơn nhất và bao gộp tất cả, chìa khóa của mọi vấn đề đó, về mặt tâm lý có thể cắt nghĩa bằng chủ nghĩa truyền thống toàn vẹn: Phong tục là đơn nhất và đã tiên liệu mọi sự, không thể đi ra ngoài đó. Các hiện tượng kỹ thuật, pháp chế, tôn giáo, chỉ là những hợp trội của chủ nghĩa truyền thống bản chất đó, nó định hình tư duy đơn giản nhất cũng như hành vi sơ đẳng nhất, và hiển lộ trong đó.

[1] Họ cũng giải thích: tom is, coung tam tip, "thân cây thì khác, nhưng các ngọn gặp nhau", nghĩa là ý tưởng dẫn đến sự nối kết các hình ảnh thay đổi theo từng điều, nhưng sau đó các hình ảnh ấy lại trở lại, lại giao chéo nhau.

[2] Ăn trộm thóc của người hàng xóm nặng hơn ăn trộm thóc của vợ; tội này, được coi là một trong những tội nặng nhất, bị coi như tội giết người: "Anh lấy trộm thóc của tôi, tôi sẽ chết đói; vậy thì giết chết tôi ngay đi còn hơn!"

[3] Và đôi khi tùy theo cả gia sản của người cho vay: phạt một con lợn nếu người bị hại nghèo, nhưng phạt một con trâu nếu người bị hại giàu.

[4] Xem chương về hôn nhân giữa một người đàn ông trưởng thành với một người đàn bà quá trẻ: "Nếu người đàn ông phản bội vợ mình...": ở người Êđê, chẳng có

chuyện gì cả; ở người Srê: tội ngoại tình.

PHẦN XIII

Tác giả: Dam Bo --- Đã xem: 23 lượt

Chất thơ trong biểu đạt

Luật tục mang tính tôn giáo, không thể chấp nhận việc thêm thắt, nhưng không phải là văn bản chết, không phải chỉ vì nó được giữ gìn bằng lối truyền khẩu; nó tồn tại một cách sống động, nó chính là đời sống của dân tộc Tây Nguyên. Và với tư cách đó, nó đầy chất thơ, hết thâm trầm lại vui tươi, nó là một giai điệu ca hát. Người Tây Nguyên biết hát tất cả những gì anh ta làm (*ddos cirih yao*).

Phân tích lối diễn đạt thơ của Luật tục, đương nhiên chúng ta sẽ gặp lại điều ta đã nói trên đây, về hình thức thẩm mỹ của các truyện cổ. Tất cả những cái đó chỉ là một; do yêu cầu trình bày, chúng ta đã chia ra thành từng chương, do đó mà đã chia cắt cuộc sống thành từng lớp cắt giả tạo. Ngôn ngữ của *Biduê*, *Nri* và các bộ luật tục khác là ngôn ngữ thơ-huyền bí (*ddös pöndik*), ngôn ngữ vẫn lưu giữ tất cả những gì là truyền thống, tính chất mờ tối gần như thiêng liêng bảo đảm một tính trung thành tôn giáo và nhịp điệu đều đặn của nó làm thành một thuật nhớ, tạo dễ dàng cho việc truyền nói vĩnh viễn.

Các phương cách kết cấu của nghệ thuật thơ đặc biệt này bao giờ cũng giống nhau: hết sức tự do về từ vựng và cú pháp biểu hiện bằng sự lặp lại mỗi một từ ấy mà người ta thay đổi hai hay ba lần các nguyên âm, bằng lối đảo ngược tảo bạo trật tự thông thường của câu đưa vị ngữ ra trước và chủ ngữ về cuối; bằng các lối tỉnh lược khiến người dịch đến phải tuyệt vọng, chưa kể chỉ bằng mỗi một từ mà ám chỉ đến một truyền thuyết hay một phong tục mà cử tọa đều biết.

Ta có thể dễ dàng xem xét những ví dụ sau đây:

Jat ea nyu knang hong cš

Mức nước nó dựa với núi

bš ea mao boh boh tao kli

ngăn sông có đá bằng
mao kddi arang nyu knang hong sah mdrong
có khác người khác nó dựa với thủ lĩnh giàu.

Có nghĩa là: "Khi ở giọt nước về và ta mệt, ta tựa vào bờ đất: Khi xây một cái đập, thì phải dùng đá bằng; Khi có một sự vụ, ta phải tìm sự nương tựa ở người thủ lĩnh"
(*Biduê*, 31)

Nyu dlang nyu hdeh
Nó có nó con
klong ka thao sang sang
đường mòn chưa biết hiểu
bang ka thao bit
lỗ chưa biết nơi
engit lan hong adie ka thao kral
xanh lơ đất với trời chưa biết nhận ra.

Có nghĩa là: "Kẻ nào thấy một đứa bé còn ở tuổi chưa biết nhận ra đường đi, còn chưa biết cái lỗ (lỗ Adren, nơi từ đó người Êđê đã chui ra), và còn chưa phân biệt được màu xanh của trời với màu xanh của chốn xa xăm..." (*Biduê*)

Ago rōpu boê til
Không có trâu chữa lành dấu vết

"Khi không tìm được con trâu đã mất, thì chỉ nhìn thấy dấu chân của nó cũng là một điều an ủi rồi." (*Nri*)

Bang pôrnae dôdm
Chặt chày phiến gỗ

"Muốn chặt chiếc chày giã gạo (đúng độ dài như ý) thì cần có phiến gỗ làm chỗ tựa" = Muốn kết tội thì phải có bằng chứng. (*Nri*, 28).

Kuo börling jak du tung

Bắt *börling* khéo trốn lông đuôi

"Khi muốn bắt con chim *börling*, nó rất khéo chạy trốn và chỉ để lại cái lông đuôi"
= Khó mà bắt quả tang được tên trộm; tưởng đã bắt được rồi nhưng nó đã thoát
mất. (*Nri*, 63).

Chúng ta cũng nhận ra lối ghép vận đã biết: âm cuối câu vần với âm đầu câu tiếp
theo; trong tiếng Êđê, gần như bao giờ cũng là vần giữa âm cuối và âm thứ hai:

Kö dlong êdah ktu

kö gu êdah eh un

ddih kun kuê sa sung sa mô

(*Biduê*, 20)

Êa blung nyu kdat

êa khat nuy kplong

sah mdrong nyu gac

(nt. 26, 129)

Trong bộ *Nri*, nguyên tắc tự do hơn; đôi khi ta gặp hình thức đều đặn sau đây:

Đdös göna göla kdat

Mi gla nkör pis

mi lis plaê bönyang

ri ang drim

(*Nri*, 22)

Ta cũng thường thấy lối kết cấu sau:

Buc ahit rölöm

ddöm ahit röläh

tiah ahit pöldšt

(nt. 30)

Và lại còn những biến thể khác:

Töm rōpu ruh neh bah
töm rōpu rah neh boe
loe kon kuny neh ras

(nt. 5)

Bằng cách này hay cách khác, bao giờ một câu cũng gọi một câu khác được báo trước trong từ cuối được đọc lên; đây là một lối ghi nhớ của người hát lễ.

Các cách thức thơ đó gắn liền với sự cân đối của câu thơ về mặt trường độ và sức mạnh của các thì, tạo nên cái nhịp điệu rất đối đặc trưng của tất cả giai điệu Tây Nguyên. Ở xứ sở này, "điều luật" của Luật tục là một bài thơ, cũng như tất cả những gì nhắc nhớ đến cái cổ xưa.

Bộ *Nri* đôi khi trình bày một hình thức văn học đặc biệt: các điều luật được biểu hiện bằng một cuộc đối thoại giữa hai phía, một cuộc đối thoại hư cấu do người xử kiện hát một cách máy móc, hoặc là đối thoại thật khi những người bào chữa nắm vững Luật tục. Ở điều về các điều buộc tội tùy tiện, ta gặp đoạn sau đây:

(Bị can) "*Tôi đã làm gì đây mà phải bị phạt? - Tôi giống như một cái dây leo con tươi và mới; - Việc gì đâu mà tôi phải bồi hoàn?*"

(Người kết tội) "*Khi mẹ về muộn, đưa con phải đi tìm mẹ. - mày không đến trả món nợ của mày, thì ta phải đến tìm. - Nín lại một cái rằm, thì lại sinh ra một chỗ sung phồng (có những sự vụ không thể giữ lại mà không gây ra thiệt hại) - Trộn lẫn những cái không thích hợp, sẽ bị Thần Sấm phạt.*"

(Bị can) "*Bực tức, tôi phá tan tất cả; - Bực tức, tôi đập đổ căn chòi của tôi ở ruộng. - Tôi không ăn muối, tôi không liếm cả một con cá khô. - Tôi có lấy gì đâu một phải chịu nợ?..."*"

(*Nri*, 13)

Còn hơn cả thơ trong các truyền thuyết, thơ trong Luật tục thậm đẫm tính biểu tượng; nhiều điều chỉ toàn là một so sánh từ đầu đến cuối; bộ *Nri* đặc biệt thích ẩn dụ: phán xử về một vụ lớn có thể chứa đựng trong một ẩn dụ chỉ ba hay bốn từ. Các so sánh được lấy trong thiên nhiên, trong đời sống và thói quen của các loài vật, là cách thức thường được dùng trong bộ *Biduê*:

"*Kẻ không đứng về phía con gà, lại đứng về phía con chồn hạt dẻ...*" = kẻ tự biến mình kẻ thù của những người thân của mình (47).

"*Kẻ giống như con nhện giăng tơ, như con thỏ chạy trốn, giấu hết mọi mối tranh chấp...*" (59).

"*Nó sợ, giống như con hổ, mà không ai biết đến sức mạnh, như con thỏ không ai biết âm mưu, như con lợn rừng hay con nai không ai biết được hang...*" (136)

"*Con tê giác chết, người ta lấy sừng, con voi chết, người ta nhổ ngà...*"
(*Nri*, 53; "về việc nói dòng")

Bộ *Nri* thích những so sánh lấy từ đời sống quen thuộc:

"*Tôi mất chiếc cuốc nhỏ, chưa tìm lại được thì tôi chẳng chịu dùng...*" = Tôi đi tìm kẻ đã trốn khỏi làng (6).

"*Tôi không thổi được lò rèn của tôi, tôi thuê một ai đó giúp tôi...*" = Tôi cần một người bào chữa (7).

"*Lúa chín đòi liềm*" = tội thì phải phạt (10)

"*Lừa đã tắt từ lâu, thuốc trong ống điều hút hết, rừng đã đi qua hết...*" = trở lại một vụ án đã xử rồi.

(*Biduê*, 5)

Đôi khi so sánh kéo dài thành một bài ngụ ngôn, như điều sau đây chứa đựng một nhận xét tâm lý tinh tế:

"*Kẻ đi câu cá bon đứng trên bờ; kẻ đánh cá bằng thúng đứng ở chỗ những không sâu; kẻ đánh cá bằng lưới quăng tìm hố nước sâu...*" = kẻ tìm cách tốt nhất để có được cá ăn là hình ảnh của kẻ can thiệp vào sự vụ của người khác để kiếm được tiền (*Nri*, 61).

Như ta thấy, bộ *Nri* ít khi cung cấp về thứ hai của cặp so sánh; đây thật sự là ẩn dụ, mà người Srê gọi là *ddös pla*. Có một đôi ẩn dụ-chìa khóa thường trở đi trở lại và cho phép ta hiểu ý nghĩa của cả điều luật, như:

"*Phải cột dây dắt chó*" = phải trả một món phạt.

"*Nhiều tai nghe khác nhau, thì mệt*" = khi người ta không đồng tình với nhau, là sinh chuyện.

"*Ngoại tình trên đường, rìu dài*" = (sự vụ quan trọng); *ngoại tình khi cùng đi lấy củi, rìu bằng chì* (= chẳng đáng kể).

Kẻ làm ra vẻ nhân vật quan trọng thường được chỉ bằng câu nói vòng này: "*Dùng dao dài quá thì bị thương suốt*" - "*những kẻ cư xử như lưỡi dao lại cứ muốn to hơn cái cán.*" (Biduê, 188).

Tính biểu tượng ấy toát ra một tinh thần phức tạp. Ta nhận ra ở đây cái óc quan sát, vốn là ưu thế của những người "Nguyên thủy" như chúng ta đã nói: ("*...kẻ cứ bám quanh chân, như khói bên bếp lửa hay nước dưới sông, để gây chuyện...*" Biduê, 217), một nhạy cảm tâm lý được bọc dưới hình ảnh: ("*kẻ giống như cỏ dại muốn cao hơn tre, như thú rừng lại muốn nhảy lên cao hơn ngọn cây...*" Biduê, 6); một tính thơ tinh tế: ("*... kẻ thấy một đũa bé không biết phân biệt màu xanh xa xăm của những ngọn núi với màu xanh của bầu trời, kẻ giống như con chim cu gáy tìm nắng ấm, như con vẹt mái để gió cuốn đi...*" Biduê, 137). Và đằng sau tất cả những cái đó, không biểu đạt ra, nhưng thật sự là linh hồn của cơ thể đó, một ý thức tôn giáo sâu xa, nó giải thích tất cả.

Các Thần, những người tổ chức một vũ trụ có trật tự, đã sáng tạo ra tất cả thứ hạng sinh linh theo hình ảnh của nhau. Gìn giữ Truyền thống, tuân theo phong tục, là bảo tồn sự hài hòa của tự nhiên và tình bằng hữu của các Thần; xa rời những cái đó, là phá hoại trật tự ấy, đập vỡ sự hài hòa đó, hứng lấy sự trừng phạt của các thần. Điều đó cắt nghĩa cả lý do lẫn quyết định của các điều khoản của Luật tục; hình phạt được đưa ra không phải để trừng trị kẻ có tội mà là một sự sửa chữa đối với xã hội và nhất là đối với các Thần để, bằng quyền lực của các Thần hơn là bằng món phạt hay món bồi hoàn, lập lại Trật tự của thế giới do các Thần tạo nên.

Chung quanh Luật tục

Các vụ việc ở Tây Nguyên thường khá phức tạp, rối rắm, xưa cũ; chính những người bào chữa đôi khi cũng chẳng hiểu rõ ra sao, và ai đã theo dõi sự vụ biết giải

quyết cho đúng với Truyền thống và thỏa mãn cả hai phía là khó khăn đến chùng nào. Tình trạng đó nói chung là do ở phương Đông người ta không có những khái niệm về chân lý giống như ở phương Tây, các bên đối địch sẽ trình bày sự vụ theo cách của mình, với chỗ dựa mạnh mẽ của các lời thề, nhưng điều đó có thể đưa đến những cách giải thích hoàn toàn ngược nhau. Những người bào chữa không nhất thiết có ý định đánh lừa; tục lệ là phải nói như vậy, và tâm tính họ vốn là thế. Tuy nhiên muốn có cơ sở vững chắc cho việc xét xử để có được một phán quyết công minh - bởi họ rất nhạy cảm với cái đúng và cái sai - hay ít ra được cả hai phía chấp nhận, họ phải dùng đến hai biện pháp: những người làm chứng và các chứng cứ, những hiện tượng cận-pháp lý mà chúng ta sẽ phân tích một cách vắn tắt.

Bộ *Biduê* nói và nhắc đi nhắc lại rằng "*không có vụ việc nào mà lại không có người làm chứng*". Một lời kết tội không có bằng chứng là không có giá trị. Người làm chứng đặc biệt quan trọng trong các điều về trộm cắp, chửi rủa ("*ai bắt đầu trước?*"), về các quan hệ nam nữ. Người làm chứng có thể thuộc đủ loại: đây là một người, là họ hàng hay láng giềng, đã thấy, nghe hay "*được nghe nói lại*". Có khi những người làm chứng như vậy, rất đông và hăng, kẻ thì đứng về phía bên này, người lại đứng về phía bên kia. Đôi cả một làng kéo đến làm chứng cho một người làng mình. Đứng trước khó khăn đó, các cụ Già làng-xử kiện, vốn biết cách nhận ra tính trung thực trong các lời chứng như thế nào, bèn vận dụng đến các phương cách khác.

Các vật chứng, dấu vết hay bằng cứ, cũng có thể dùng làm chứng. Kẻ trộm có thể để lại dấu vết trên đường đi của y; người ta cố gắng tìm cho được một dấu vết đó; nếu kẻ trộm bị bắt quả tang, người ta cố giữ lấy cái khăn quần đầu của y: đây sẽ là tang vật cho người xử kiện: "*Nó đã lấy cái khăn của mày, vậy tức là nó đã thấy mày phạm tội.*" (nếu không thì nó đã không làm được thế).

Trong số các thứ có giá trị vật chứng, cái *kha* có một vị trí đặc biệt, nó có hai hình thức: cây gậy-bằng chứng và chiếc thước khắc-bảo đảm mà chúng tôi đã nói đến. Cây gậy-bằng chứng đến nay vẫn còn được dùng rất phổ biến; chẳng hạn một người đánh cá đã trở một cái lỗ ở sông để bắt cá; để cho những người khác biết rõ quyền của anh ta trên vùng nước đó, anh ta cắm một cây cọc bên trên có một thanh ngang ven chỗ nước ấy, cái *kha* ấy có nghĩa là: "*nơi đánh cá riêng. Kẻ nào đến lấy*

cá ở đây phải đến một con trâu, sừng phải dài bằng thanh ngang trên chiếc cọc này". Nếu trong một vụ xử về chuyện này, người sở hữu có thể đưa ra được cái *kha* của mình thì sẽ tránh được việc tranh chấp. Bằng chứng đó là bảo đảm phòng ngừa; nó biểu hiện, bảo đảm và bảo vệ quyền của anh ta.

Cái *kha*, thực hiện theo hình thức chiếc thước có khắc, ngược lại là một bảo đảm về sau cho một quyết định, một thỏa ước, một vụ xét xử. Nó tránh cho người ta trở lại một vụ việc đã xử xong rồi; hay, ít ra, lưu giữ dấu vết của việc xét xử đã qua, nó cho phép một sự hiệu chỉnh nhanh chóng. Đây là người làm chứng trong tương lai. Ngày nay nó có phần bị bỏ xó, vì sau một vụ xét xử, người ta thích giữ một bản án viết đúng cách hơn. Nhưng nó vẫn còn dấu vết trong tục lệ sau: sau khi đã kết thúc một vụ mua bán đất, nhất là một đám ruộng, người ta đào một cái lỗ ở góc ruộng, dưới đáy đặt một chiếc bát, là dấu hiệu sở hữu, được đập vỡ thành số mảnh bằng số vật đem đổi (trâu, chăn, xuồng, cuốc, dao...); một cục đá to, cũng gọi là *kha*, được đặt trên chiếc bát-bằng chứng ấy; khi có tranh chấp, người ta dờ cục đá ấy ra và đếm lại các mảnh bên dưới.

Chỉ riêng đất thôi, cũng có thể dùng làm bằng chứng. Một người nhặt một vật nào đó; người ta buộc tội anh ăn cắp vật ấy; anh ta lấy một ít đất ở chỗ anh đã tìm thấy vật và giữ nó trong bàn tay trong khi làm phép thử; chỗ đất ấy sẽ nói lên sự thật. Người ta nói đến *u cöng*, "đất-bằng chứng"; và cũng nói: *u ya*, "đất kết tội". Những người làm chứng không phải bao giờ cũng đủ để tìm ra sự thật, là điều kiện cho việc xét xử công bằng; lúc này cần một biện pháp căn bản, có tính chất loại trừ. Đây là việc thử, do người xét xử đề nghị và được hai phía ưng thuận, là sự phán xử của Thần linh. Cãi nhau chán, mỗi bên đều bám chặt quan điểm của mình, đều nổi giận và chấp nhận một giải pháp hung bạo để cho dứt điểm tất. Bên dưới vẻ bề ngoài của một cuộc tỉ thí sức mạnh, việc thử căn bản là một hành vi tôn giáo. Nó là một cái cơ để viện đến Thần linh, trao quyền quyết định cho Thần linh, được hiển lộ qua việc thử.

Cuộc thử bắt đầu bằng lời khấn các Thần, một chén rượu được dâng mời và uống để tôn vinh các Thần; đôi khi còn có hiến sinh một con gà hay một con vịt cho Thần Nước hay Thần Lửa, nhằm xin các lực lượng thần linh soi tỏ công lý cho kẻ vô tội và làm cho bề mặt kẻ có tội. Thử bằng lửa - *tam görchah* - thực hiện bằng cách cầm

những cục than hồng trong bàn tay và nắm lại cho nó tắt đi; kẻ nào làm vậy mà không bị bỏng là người thắng trong vụ kiện; nếu cả hai không ai thắng, thì mỗi người mời một chén rượu hòa giải. Khi người Tây Nguyên nói "*đặt tay vào lửa*". họ biết rõ là họ nói gì. Cũng có tục lấy một đồ vật ra từ dưới đáy một nồi nước đang sôi - *sou daa* -. Người Tây Nguyên bảo rằng các Thần không bao giờ để cho người chính trực bị bỏng.

Người Chăm ngày xưa biết cách thử sau: "... Khi có tranh chấp, họ ném một chiếc nhẫn vàng và những quả trứng gà vào nồi nước sôi; phải nhặt chúng ra. Hoặc họ nung đỏ một sợi dây xích và buộc người ta phải cầm trên tay đi mười bước. Bàn tay kẻ phạm tội sẽ bị lột hết da; kẻ vô tội không hề bị thương. Hoặc người ta bắt hai người xuống nước. Kẻ vô tội không bị chìm; kẻ có tội sẽ chìm chìm."

Thử nước, *tam nyhōp*, ít tàn bạo hơn, và người ta dễ dùng đến. Người ta lấy mỗi bên một người; cho họ lặn xuống nước; kẻ ngóc đầu lên trước sẽ thua kiện. Trước đó đã có cúng để lôi kéo sự chú ý của các Thần. Sau khi đã có phán quyết của thần linh như vậy thì không thể khiếu nại gì nữa.

Phụ lục

Dam Kang xử kiện

Sáng nay, gần như cả làng B. đều kéo đến tòa án. Trước tiên là cái anh chàng Det đầy cáu ghét ấy, kéo theo tất cả người thân của anh ta, đi kêu kiện; và gia đình Tây Nguyên thì chẳng có giới hạn nào cả, nhất là khi người ta ghép cả bạn bè vào đấy. Dam Kang, vị quan tòa bản địa, bị cả cái đám người ồn ào la hét nổi bất bình chung của họ vây lấy. Det chẳng phải là giàu, nhưng anh ta có vài món quà nhỏ để mong được người xử kiện ưu ái: "Cầm lấy, đây là mấy quả trứng ngỗng; mới đẻ ra đêm qua đấy; đây là một bát thuốc lá thật ngon..." Vị quan tòa đáng kính làm ra vẻ không nhìn thấy gì cả. Một bài nói dài của Det và nhiều người, cùng nói một lúc, trình bày vụ việc lẽ ra chỉ cần có mấy lời: đêm qua người ta đã ăn trộm cá trong

chiếc lò của Det đặt. Det ta buộc cho Dot chính là thủ phạm, vì anh ta đã nhặt được ở gần chỗ ấy cái xà gạc của Dot mà anh ta đặt trên chiếc chiếu bên cạnh vị quan tòa. Ông này đã hiểu, và cho đi tìm Dot.

Dot đến, kéo theo cùng anh nửa phần làng còn lại. Chẳng còn ai nghe được ai nữa. Kẻ này muốn lấp miệng kẻ kia, vì ai cũng biết kẻ nào nói nhiều thì sẽ thắng. Có một cụ già, hẳn là đã uống rượu đêm qua, tiếng nói không chế được tình hình, dù giọng cụ hết sức trầm. Nhân lúc ồn ào, Dot nói mấy câu với vị quan tòa. Anh ta giàu và hẳn anh ta phải hứa với ông vật gì đó đẹp lắm, có thể là một cái chiêng cổ chẳng? Quả thật anh ta có nguy cơ phải đền một con trâu...

Cuộc cãi vã hỗn loạn kéo dài suốt buổi sáng; một số mẫu câu nói nghe được cho phép theo dõi sự tình. Det trở lại tận nguồn gốc chiếc lò của anh ta trong khi Dot tuyên bố nếu anh ta muốn ăn cá thì anh ta chỉ việc đi kéo lưới của mình. Có những lúc tạm lắng, Dam Kang cố nói ra đôi ba công thức truyền thống; rồi, bên này hay bên kia lại tìm ra một lý lẽ mới và lại to tiếng lên. Cuối cùng, Dot đi đến chỗ thừa nhận rằng đêm qua anh ta có đến chỗ chiếc lò của Det, nhưng chẳng có con cá nào cả!

Dam Kang sắp tuyên án; ông ta bảo đảm cho bản án bằng cách đọc các điều khoản truyền thống trong Luật tục:

"Khi mọi người ngủ, người ta trút cái lò đặt cá:

Khi mọi người ngủ, người ta lấy cá ra khỏi lò.

Tôi muốn câu con cá bơn

đổ nước đi thật vui, đặt lò thật vui,

đặt chiếc lò nhỏ trong hồ nước sâu,

đặt chiếc lò nhỏ ở nơi nước chảy sát mặt đất.

Tôi đặt lò của tôi ở đây và tôi sẽ được con cá đồ đuôi;

tôi ở đây canh cá,

tôi đặt dấu hiệu để người ta không lấy đi.

Mật thì người ta ăn; nhộng thì người ta để lại ^[1].

Bọn trộm Chi và Cho, chúng ăn lúa Jirai;

Tên trộm Putpar lấy con trâu đực của Chungbang.

Quả cây rơi xuống, người ta muốn ăn:

*Nếu mày ăn quả ta đã trồng, mày sẽ khiến các Thần nổi giận;
hạt rơi xuống vẫn là của ta, ai lấy trộm phải đền.*

Nếu ta gieo các hạt, ta khấn các Thần cho chúng nảy mầm tốt tươi.

Rồi đến phán quyết: "*Đêm qua Dot đã ra thăm lò của Det; nó không ăn trộm cá của Det vì lò rỗng không; nó phải hiến cho Det một ché rượu và một con gà để hòa giải. Song?* ^[2] "

Ché rượu đã được mang đến; người ta sẽ uống ngay; vị quan tòa tham gia, và đó là tục lệ. Det mong được nhiều hơn và ủ rũ; nhưng ché rượu này khiến anh ta bớt cau có và an ủi anh ta cũng nhanh như lúc con giận dâng lên trong khi anh ta nói.

"Hỡi các Thần! hãy đến thăm chúng tôi, đến uống cùng chúng tôi ché rượu lớn hòa giải này. Lò cá đã trút hết và bây giờ chúng tôi uống để sửa chữa; một ché rượu lớn và một con gà, vì sai phạm nọ. Xin Thần cho chúng tôi sức khỏe và cho chúng tôi ngủ ngon; tránh cho chúng tôi bệnh tật và thương tích; cho chúng tôi gạo và cá để được ăn no. Hãy đến uống cùng chúng tôi, hỡi Thần, hỡi Yang!"

VIII. Vị trí hàng đầu của cái tinh thần: Tôn giáo

Dẫn nhập

Sau khi đã khám phá tất cả các lĩnh vực của đời sống Tây Nguyên, ở đây ta đã hé thấy những bí mật của chúng, bây giờ đã đến lúc chúng ta có thể đề cập đến thế giới tôn giáo, nó thâm sâu vào tất cả các phương diện đó trong đời sống, bao gộp chúng, giải thích chúng và nâng cao chúng lên. Sự thâm thấu đó sâu đến mức không nên chờ đợi tìm thấy toàn bộ tôn giáo Tây Nguyên được nói đến chỉ trong mỗi chương này; nó có mặt trong tất cả các chương, ngay từ đầu sách. Ở đây chúng tôi chỉ cố làm toát lên phương diện đặc thù tôn giáo của các hiện tượng chúng ta đã nghiên cứu trên kia và chúng sẽ trở nên không toàn diện, bị tước mất cái làm cho nó có một ý nghĩa sâu sắc nếu không có chương này. Chương này giống như một

cái chìa khóa làm việc, không có tham vọng nghiên cứu toàn bộ, mà chỉ cố gắng đi đến tận cùng các sự vật.

Oi Yang - Người Tây Nguyên tôn giáo.- Dầu ta có nói gì đi nữa, thì người Tây Nguyên là người có tôn giáo. Và chẳng, có con người nào không biết đến những hình thức hiện tại mà một nền văn minh tăng tốc nắm lấy làm nên "sức mạnh" và "vinh quang" của vài ba dân tộc tiên tiến, mà lại không có tôn giáo, có tôn giáo một cách truyền thống? Không một người Nguyên thủy nào là ngoại lệ cả. Tuy nhiên vẫn có những người Tây Nguyên không còn có tôn giáo nữa. Nguyên nhân duy nhất là một sự tiến hóa không được hướng dẫn một cách đầy đủ. Chính sự tiếp xúc với văn minh đã khiến họ biến theo tà giáo; những kẻ phải chịu trách nhiệm không phải là chính những người Tây Nguyên, mà là những kẻ đã tách họ ra, làm cho họ không còn quan tâm đến phong tục của họ, tức sức mạnh tôn giáo của họ mà không mang đến cho họ cái gì khác để thay thế. Bác sĩ Jouin đã sáng suốt nhận ra điều đó: "Cần tránh tình trạng tập tục bỗng nhiên trở nên khờ khạo và lỗ bịch, thậm chí có thể từ nay đối với họ là không thể hiểu được, những người Êđê, Bana, Xơđăng, Giarai, Mạ của chúng ta bỗng nhiên mất hết chỗ dựa, không có một đường hướng ứng xử vững chắc, từ bỏ những quy tắc mà cha ông họ đã theo, họ còn chưa thích ứng được với những đường hướng lại luôn biến động của các xã hội hiện đại, bên ngoài Nhà thờ."

Người Tây Nguyên mà chúng ta nghiên cứu, là con người không ai biết, hoặc biết rất ít, tự họ cũng không biết chính họ, không có ý thức về giá trị mà họ đại diện; đó là con người sống hôm nay cũng như ngày xưa và không bao giờ thôi cầu khẩn các *Yang*. Ý nghĩ từ bỏ tín ngưỡng ấy hay không thờ cúng các Thần ấy thậm chí không bao giờ đến với họ. Tổ tiên đã tin như vậy từ ngàn xưa, và từ ngàn xưa các vị Thần đã được cúng theo kiểu như vậy; đây là lý lẽ độc đoán truyền thống. Không có vấn đề không "thi hành". Một lần nữa, đối tượng nghiên cứu của chúng ta không phải là người qua đường ngoài chợ hay người dân làng ở bên con đường cái lớn, mà là người bản địa ở vùng sâu, được quan sát tại quê hương của họ, đang sống cuộc sống của họ.

Người Tây Nguyên là người có tôn giáo bởi vì, đối với họ, mọi thứ đều thiêng liêng. Đây chỉ là chiều sâu hơn của điều ta đã nói về tính truyền thống chủ nghĩa

của họ. Toàn bộ cuộc đời họ, cả vật chất lẫn tinh thần, đều được khuôn theo một tập quán, mà tôn giáo thấm đẫm từ đầu đến cuối: các Thần đã sáng tạo ra vũ trụ và quy định chức năng của mọi thứ; con người, là kẻ đầy tớ và kẻ chịu ơn của Thần linh, không được làm bất cứ điều gì ra ngoài Truyền thống của tổ tiên, bởi anh ta phải duy trì trật tự mà Thần linh đã sắp đặt, để điều Thần linh đã khởi sinh thì cũng sẽ kết thúc trong Thần linh; toàn bộ tôn giáo và toàn bộ cuộc sống đều là ở đây.

Thuyết mục đích tôn giáo phổ niệm ấy khiến người ta coi không có vật gì là không có linh hồn, từ hạt lúa nhỏ cho đến chiếc chén rượu hiến tế. Từ *mê tín* thường dùng để chỉ hiện tượng này là rất không đúng; thật vậy, nó là biểu lộ thường kỳ của một tín ngưỡng sống động và tổng quát nảy sinh một cách bình thường từ nguyên lý tôn giáo tin rằng Thần linh có mặt ở khắp nơi và có thể nhìn thấy mọi thứ.

Vừa là một truyền thống xa xưa, tôn giáo Thần linh vừa là một hiện tượng gia đình; nó vừa có tính chất chính trị vừa có tính cách gia đình. Là cơ sở và là đơn vị thực thể nhất của xã hội Tây Nguyên, gia đình cũng là trung tâm của đời sống tôn giáo, cung cấp khuôn khổ và nhân vật cho đời sống này.

Những nơi thờ cúng chính là căn nhà của gia đình, trong mọi cơ hội, thừa ruộng của gia đình, theo nhịp điệu của các lễ hội và các nghi thức nông nghiệp, căn nhà - kiêng cũ của làng cho dịp hiến tế chung mỗi năm một lần, nghĩa trang trong dịp chôn cất người chết rồi trong lễ bỏ mả. Ngoài những nơi thông thường đó, còn có một vài nơi đặc biệt khác, như *Bumong*, ở đó người ta tiến hành một lễ cúng định kỳ hay bất thường. Việc thờ cúng Thần linh chủ yếu được tiến hành trong nhà, một tôn giáo không có người thật sự là tăng lữ; chính người đứng đầu trong nhà, người già nhất, là người thay mặt những người khác (trong nhà) giao tiếp với các *Yang*, cầu khẩn và hiến tế. Ông ta là người bảo vệ các truyền thống và người chủ tế tôn giáo.

Mọi người Tây Nguyên đều là tín đồ của tôn giáo thờ Thần linh. Chúng ta cố tình huy động những danh từ to tát, nào là "thuyết tự nhiên", nào là "thuyết vật linh", rồi "thuyết đa thần"... Có thể nói rằng tôn giáo của người Tây Nguyên là tất cả những cái đó và hơn thế nữa. Những thuật ngữ trên là quá rành rẽ để có thể mô tả tinh thần tôn giáo phức tạp ở đây, để xác định hình thức tôn giáo đặc biệt này, vốn là chung cho mọi con người trên trái đất. Bởi vì, như chúng ta sẽ thấy, tôn giáo của người

Tây Nguyên chia xẻ rất nhiều tín ngưỡng, nhiều phương diện, nhiều hệ thống của nhiều tập đoàn người khác nhau.

Một truyền thuyết nói về sự hiện diện của Thần linh trong Tự nhiên, là nguồn gốc của tín ngưỡng đối với các Thần núi, Thần các dốc cao, Thần nước, Thần

đá,...Chúng tôi xin tóm tắt truyền thuyết đó, có thêm lời bình của người kể lại:

"Ngày xưa biển tràn lên, chiếm hết đất đai, gây ra ngập lụt và phá hủy tất cả. Các Thần đều phải chạy trốn, lung tung, rối rít. Các vị, người thì chui xuống đất, người thì chui vào các tầng đá, một số lủi vào rừng sâu, một số trốn vào các cây to. Cho nên ngày nay người ta mới thấy có những Thần đất, Thần đá, Thần nước, Thần rừng; và người ta khấn: "Hỡi Giang núi Gungong, Đá Pompil, Rừng thiêng Mbel,...". Chỉ có một mình Ndu không phải chạy trốn đi đâu cả, vì Thần không ngự ở đâu cả, không nơi này cũng chẳng nơi kia".

Ngày xưa, các *Yang* sống chung với người; mọi sinh linh đều nhìn thấy nhau và hiểu nhau; ngay cả các loài vật cũng vậy. Nhưng từ trận lụt nọ, tiêu diệt mọi người, chỉ trừ lại một đôi, còn các *Yang* đã chạy trốn hết và loài vật không còn biết nói nữa. Không phải Tự nhiên, không phải các nơi chốn được thần thánh hóa, nhưng chúng đã trở thành những nơi trú ngụ của các Thần; người ta cúng bái vị Thần ở cái nơi đã trở thành linh thiêng.

Lời khấn và thời vận

O Yang : Ơi Thần

Lot ju lot nhol : Hãy đến thăm chúng tôi

Nyu mo any... : Uống rượu cùng tôi...

Hầu hết mọi lời khấn vái đều bắt đầu như vậy. Đây là một trong những lời đầu tiên người khách nghe được trong căn nhà của người Tây Nguyên, khi người chủ mời anh một chén rượu cần. Có người tưởng tôn giáo này dừng lại ở đó, trong khi đây chỉ là một trong rất nhiều lời cầu khấn theo nghi lễ hay tụng niệm. Người Tây Nguyên thường xuyên cầu khấn sự hiện diện của Thần linh; quả là họ thường mời các Thần uống rượu, nhưng chớ nên quên rằng họ uống vì các *Yang*. Một người quan sát hời hợt thấy ở đây chẳng có gì khác hơn là một cảnh chè chén kiêu quán

rượu; chó nên để cho cảnh đôi ba người đang say mềm che mắt chúng ta, mà phải nhìn thấy tất cả những người khác, trông họ thật nhạy cảm, thơ mộng, sâu sắc. Cảnh ấy là biểu hiện của một hệ thống tôn giáo sâu xa và là một cơ hội tuyệt vời để nhận ra hệ thống đó. Hầu hết những yếu tố của bản nghiên cứu sau đây đều được thu lượm chính trong những hoàn cảnh như vậy, luận bình về một *Yang* nào đó, về một tín ngưỡng gắn với *Yang* ấy.

Tôn giáo bao gồm toàn bộ cuộc sống; các vụ cầu khẩn Thần linh gắn với nhịp điệu của cuộc sống gia đình (sinh đẻ, cưới xin, bệnh tật, tang ma, tiếp khách, mua bán thỏa thuận, v.v.), nhịp điệu của các nghi lễ nông nghiệp (bắt đầu và kết thúc lao động sản xuất, những ngày đặc biệt xấu, Năm mới), khoác lên nhịp điệu đó một ý nghĩa tinh thần - chưa kể những lời khẩn niệm gắn với mọi hành động và nâng cao nó lên bằng cách đem lại cho nó một nét thiêng liêng.

Lời cầu khẩn được biểu hiện bằng ngôn ngữ cổ, che giấu, thần bí; nó có vai trò giống như tiếng La-tinh của người Phương Tây, lời diễn đạt cố định và vĩnh cửu của các pháp điển xưa cũng như của Lễ cầu siêu tôn giáo. Đó là một thứ ngôn ngữ nghi lễ, luôn luôn đồng nhất với chính nó để bảo đảm tính lâu dài của những gì đã được coi là vĩnh hằng, và cố tình tối nghĩa để giữ lấy tính thiêng liêng của sự vĩnh hằng đó.

Mặc cảm tôn giáo của người Tây Nguyên, đối tượng của một tín ngưỡng cổ xưa do sự thần khai của các *Yang* cho những con người đầu tiên, khi Thần và người còn nói chuyện được với nhau, nhìn theo một quan điểm khác, có thể coi là kết quả những vận động trí tuệ của con người muốn tìm một cách giải thích thế giới: đây là hai cách nhìn nhận bổ sung cho nhau về cùng một vấn đề.

Cũng như vậy, các hành vi tôn giáo chính là những thực hành hôm nay của Tập quán vĩnh hằng do các Thần tổ chức ra vũ trụ thiết lập, một sự tham gia được định trước vào trật tự thế giới đã được áp đặt, và là những hoạt động của mọi con người nhận biết những sức mạnh tinh thần của vũ trụ, cố thích nghi, đi vào trong vòng tuần hoàn của chúng, sáp nhập vào cái thiêng liêng ấy, tham gia vào nhịp điệu của nó. Không có chỗ cho tư biện tự do cá nhân, cũng không có chỗ cho việc thực hiện tùy hứng. Con đường mòn đã vạch sẵn, mà các thế hệ bước theo, bước chân sau dẫm lên bước chân trước ^[3].

*

Tính biểu tượng của các huyền thoại

Dưới vẻ bề ngoài đơn giản, tôn giáo Tây Nguyên kỳ thực rất phức tạp, thách thức mọi phân tích cùng kiệt nhất; nghiên cứu một cách sâu sắc, ta nhận ra ở đây một hệ thống liên kết chặt chẽ và mênh mông bởi nó bao gộp cả một quan niệm về vũ trụ được các Thần linh sắp đặt. Tư tưởng tôn giáo, được biểu lộ bằng các nghi thức truyền miệng và được "thực hiện" bằng các hành vi cúng bái, chủ yếu mang tính chất biểu tượng. Nó được tiến hành, không phải bằng các khái niệm mà bằng biểu tượng, không phải bằng tam đoạn luận mà bằng ngụ ngôn. Đây không phải là hình thái văn phong vô tư, mà vừa là nội dung vừa là hình thức đặc thù của nền triết học tôn giáo này. Ấy là bởi vì, xét đến tận cùng, thì mọi sự đều là biểu tượng, cho nên lối biểu hiện này mới mang diện mạo đó.

Các câu chuyện kể xưa không phải là những ngụ ngôn đơn thuần, mà là những huyền thoại chính công, đối tượng của tín ngưỡng chung và nguồn sáng tạo ra các nghi thức. Rất ít thấy những truyện kể không mang một sắc thái tôn giáo và biểu tượng; khi nói đến một *Yang*, bao giờ câu chuyện cũng dẫn đến niềm tin và làm nảy sinh một sự thờ cúng. Do đó ta hiểu rằng các tín ngưỡng của người Tây Nguyên và các biểu hiện của chúng không phải là điều đơn giản, bởi vì, căn cứ vào tính biểu tượng cơ bản, mọi thứ trong vũ trụ đều mang một ý nghĩa tinh thần, và như vậy đều thuộc về tôn giáo. *Yang chi, Yang chê, Yang jöh...* "Thần cây, Thần cỏ, Thần mọi vật...". Không có gì bị bỏ quên: mọi thứ ta nhìn thấy đều là biểu hiện của những cái khác, còn thực hơn cả thế giới này của chúng ta, thế giới này chẳng qua chỉ là một bộ sưu tập các hình ảnh...

Thần tối cao.- Tính thống nhất trong quan niệm về vũ trụ được chứa đựng trong một vị Thần tối cao, Người tổ chức nguyên lai và Thượng đế hằng ngày. Các tộc người phía Nam nói chung gọi ông là Ndu. Các tộc người khác quan niệm về ông một cách vật chất hơn và dường như phân biệt ở đây một đôi, mang tính nhị nguyên không được xác định rõ ràng, chia các chức năng của vị này cho hai người có họ hàng với nhau hay hai phương diện của một Người. Đối với người Êđê, đó là nhị thức Aê Du - Aê Diê, những người phối hợp của thế giới, thể đôi cao hơn tất cả các thể đôi Thần thánh khác; đối với các tộc người phía Bắc, đó là Yang Kuh keh - Bok Glaih, đôi vợ chồng tối cao, vị Thượng đế chủ trì nhịp điệu nông nghiệp. Ông còn được gọi là Kōdra ban gong, "Người nuôi cả thế giới". Đối với mọi người, dù là một nhân vật duy nhất hay một đôi, ở vị ấy cũng tập trung những đức tính sau đây mà chỉ ông ta mới có đủ: Nhân từ, Vĩnh hằng, Tối cao tuyệt đối, Thượng đế. Ông là người sáng tạo ra tất cả và mọi sự sống đều từ ông mà có; ông coi sóc con

người và mùa màng.

Ndu thuộc một hạng đặc biệt. Ông là Tinh thần thuần túy và chỉ mang dạng người hay chim trong những lần xuất hiện rất hiếm hoi. Tính phi vật chất đó khiến ông cao hơn tất cả các *Yang* là những kẻ phục vụ ông. Ông không ở nơi này hay nơi kia, mà ở khắp nơi, tùy ý. Thỉnh thoảng, ông đến "ngồi" trên một gò mối, trong một cái rẫy, để trông chừng cho lúa mọc thật tốt. Từ buổi khởi nguyên thế giới, là vị Cha nuôi, ông đã tạo ra thực thể của mọi con người; nhưng, trước sự độc ác của con người, ông đã để cho trận Hồng thủy hủy diệt tất cả; ông không muốn làm thêm một phép lạ để cứu những con người không đáng cứu; tuy nhiên ông dạy con người cách giết nai và heo rừng để tự nuôi sống. Trong *Truyện thuyết Con chim màu đỏ* và *Truyện kể về đứa trẻ mồ côi*, ông là thượng đế của những người nghèo, ông đến thăm họ và biến họ thành những người giàu có, nếu họ tỏ ra trung thành. Ndu không bao giờ được tượng hình.

Aê Diê được quan niệm là một người rất to lớn đã từng sống trên mặt đất này thuở rất xa xưa và có vợ; khi con ông chết, ông rời bỏ chốn cư trú trên trần thế. Người Êđê tạc hình ông bằng gỗ. Người phó của ông là Aê Du quy định các mùa và ban các vụ thu hoạch.

Dù mang tên gọi nào, vị Thần tối cao thường bị người ta quên, mà lại nhớ đến các *Yang* nhỏ là những vị được hưởng lộc của con người hiến tế. Người Tây Nguyên thích cúng các vị Thần biết thưởng thức thịt và rượu cần, hơn là cúng Ndu là người chẳng thiết gì các thứ ấy. Ta vẫn còn nghe các cụ già làng khấn "*Ndu và các Yang phục vụ Ndu*", nhưng việc cúng bái này đang giảm dần. Và chẳng đấy cũng là xu hướng chung của con người mọi thời. Ta đã thấy người La Mã hiến tế cho các vị Thần nhỏ nhiều hơn là cho Jupiter vĩ đại, và ngày nay, những người Cơ đốc giáo suy đồi thờ các Thánh đến mức che lấp cả vị Chúa duy nhất.

Dẫu sao, tất cả các tộc người đều có khái niệm về một vị Thần tối cao, thế lực tổ chức tối thượng, là đối tượng tín ngưỡng cho dù không được thờ cúng.

[1] "Người ta lấy trộm cá của tôi, nhưng để lại cái lò"

[2] "Đúng không?"

[3] Tôn giáo Tây Nguyên chỉ chịu rất ít các ảnh hưởng bên ngoài; có nhuộm một chút màu sắc Phật giáo đối với các tộc người phía Bắc gần Lào, một ít ảnh hưởng Hồi giáo đối với các tộc người phía Nam, gần người Chăm. (Tác giả)

PHẦN XIV

Nhân vật con trâu.- Dù là trong hình thức tôn giáo nào, thì trung tâm cũng là lễ hiến tế; ở Tây Nguyên, hiến tế con trâu là hành vi cúng tế cao nhất, đến mức có thể nói việc hiến tế các loài khác, dê, lợn, gà chỉ là những sao chép ở bậc thấp hơn. Ấy là vì con trâu không phải là một con vật như những con vật khác. Trong nhiều truyền thuyết, ta thấy nó được xem như một con người; cho đến tận ngày nay, nó vẫn có một cái tên như con người, mà nó là người bạn lao động tốt nhất. Nó là một nhân vật vừa của Truyền thống vừa của làng hôm nay, nhất là trong thời điểm của lễ hiến tế lớn, khi nó là đại diện cho gia đình, là nạn nhân trung thành và rất được trọng vọng.

Trong khi gà hay dê chỉ là đại diện hết sức không trực tiếp cho con người trong hành vi hiến tế sự sống, thì dưới mắt các Thần, ngay từ trong bản chất của nó, con trâu đã mang hình ảnh của con người.

Chúng tôi sẽ không mô tả ở đây vô số những chi tiết của một lễ hiến tế đó. Ở đây chúng ta chỉ sẽ tập trung vào tinh thần của nghi lễ. Cho đến lúc bị giết chết, con trâu được chăm lo săn đón hết sức ân cần; nó còn được cho nếm cả giọt rượu cần cuối cùng của người bị kết án chết. Ở vùng Xơđăng, cả gia đình chui qua dưới bụng con trâu; đàn bà còn trẻ thì chui qua dưới đuôi nó. Ở nhiều tộc người, người ta tiến hành một đám rước có nhạc quanh con trâu. Con trâu-sứ giả có sứ mệnh dâng lên các Thần nhận lấy linh hồn nó những lời ta thán và cầu xin của gia đình người hiến tế. Khi con vật đã bị giết, thịt được đem chia và diễn ra bữa ăn cộng cảm tập hợp cả gia đình, những người khách (có khi cả làng) và các *Yang*, cùng chính cả con trâu nữa mà thực thể đã được đồng hóa trong những người dự tiệc. Máu của con vật, là nơi trú ngụ và dấu hiệu của sự sống, được đem bôi lên những nơi cốt tử trên cơ thể con người (đầu, cùi tay, đầu gối) để hoàn thiện biểu tượng về sự thể hiện "thánh lễ" máu, biểu hiện cái dòng chảy duy nhất của sự sống làm sống động cả vũ trụ được sáng tạo bởi các Thần.

Ta có thể nghĩ phải chăng việc dùng một con trâu, coi như một con người được ủy thác, để đại diện cho con người tôn giáo, có liên quan với một hệ thống tô-tem xưa mà nay ta đang chứng kiến một tàn dư. Quả nhiên, ta thấy trong phôn-clo rất nhiều liên quan giữa người và các loài vật; ta cũng có thể nhận thấy điều đó trong các hiện tượng tái đầu thai. Nhưng chúng ta không thể khẳng định đó là thuộc hệ thống tô-tem; cũng như không thể khẳng định như vậy khi thấy trong Truyền thống Kinh

Thánh, một ông vua được gọi là một con sư tử. Theo chúng tôi đây dường như là một hệ quả của quan niệm về vũ trụ mà chúng ta đã nhận ra qua tất cả các tín ngưỡng, các giai đoạn của cuộc sống và các thế giới khác nhau thường xuyên liên hệ với nhau. Cha Kemlin trong nghiên cứu của mình về người Rongao cũng kết luận theo hướng này: "Sự kết giao giữa con người với một số thần động vật và cây cỏ không phải là một tàn dư của một tổ chức hệ thống tô-tem xưa, mà theo tôi là còn nguyên thủy hơn nhiều... [Người Tây Nguyên kết giao với các Thần cũng hoàn toàn giống như kết giao với người ; họ sẽ kết giao với] Thần nước, Thần rừng, Thần núi, Thần súc vật... Họ sẽ kết anh em với các Thần ấy bằng giao ước máu".

Kẻ làm bung xung.- Các Thần không phải là những người duy nhất được hưởng các vật hiến sinh. Đôi khi các *Caa*, hay *Kia*, tức các Ma, đòi con người phải để cho chúng tham gia lễ cúng mà những kẻ tội tở bị đày đọa phải dâng cho chúng. Khi đó việc hiến sinh mang một tính chất hoàn toàn khác; vẫn là một hành vi tham gia bằng đại diện, nhưng sứ giả toàn quyền ở đây đã thật sự thành một kẻ bung xung, có nhiệm vụ đánh lừa sự chú ý nguy hiểm của Ma, bằng một mô phỏng hiến sinh, một nghi lễ vờ.

Bọn *Caa* là những con Ma làm chết người bằng cách "ăn" những người sống bị nhằm đến. Cho nên, trong trường hợp ốm nặng, phải cấp tốc làm cho chúng nguôi bằng cách đánh lừa sự thèm ăn của chúng. Ở vùng Srê, tục lệ như sau: khi một thành viên trong gia đình bị ốm có cơ nguy hiểm, trước hết những người thân của anh ta làm một lễ hiến sinh cầu phúc với các *Yang*. Máu con vật hiến sinh sau đó được rưới lên một hình con dê, làm bằng những miếng tre, dùng để giả làm con dê đối với *Caa*; đối với *Caa*, đó là một hình ảnh của linh hồn người ốm. Kẻ bung xung tượng trưng đó, *bê tōrla*, sau đó được mang ra đường, thông thường là gần nhà, rất xa bên ngoài làng nếu là người phù thủy chỉ dẫn nghi lễ này. Như vậy căn bệnh đã "ra khỏi" nhà và người bệnh đã giải phóng một hình thức linh hồn của anh ta để thỏa mãn con Ma vẫn chực theo anh ta. Con *Caa* vẫn lảng vảng quanh làng, chực ăn thịt anh ta, sẽ dừng lại ở cái hình được bày công khai đó và để yên cho người đó cử nó ra thay mình.

Người Xơđăng biết một lối vờ tương tự; nhưng kẻ bung xung là một con trâu mà người ta nặn hình mẫu bằng đất sét.

Lịch Ngày lành.- Huyền thoại về Sörden, kẻ đã dạy cho con người các kỹ thuật, còn nói về nghệ thuật phân biệt ngày tốt và ngày xấu. Sörden dạy thế này: "*Ngày đầu của tuần trăng, hãy đi bắn con lợn rừng bằng ná; ngày thứ ba của tuần trăng, hãy*

đi bán con gấu; ngày thứ sáu của tuần trăng, anh có thể mãi đi tìm bán con nai hoàng tử (con nai huyền thoại chưa ai từng gặp), anh chẳng bao giờ bán được nó đâu là trong bụi rậm nhất. Các ngày lẻ (theo tuần trăng), anh làm việc gì cũng thành; buổi sáng anh sẽ làm ruộng, buổi chiều anh sẽ làm ruộng, ban đêm anh đi tìm trâu..."

Quy tắc lớn là ngày lẻ thì tốt, ngày chẵn thì xấu. Từ *le* vừa có nghĩa là tốt, hạnh phúc, lẻ; *sou le*, là số chẵn; *ngai le*, ngày chẵn, tức là ngày tốt, và rộng ra ngày lành, gặp may, thành công. *Ngai yu*, đây là ngày chẵn theo tuần trăng, ngày thất bại. Chặt tre để dùng trong nhà, nên chặt vào ngày lẻ; chặt vào ngày chẵn, thì môi và bọt đầu dài ăn hết mọi thứ.

Việc làm đồng, như cày, đòi hỏi nhiều ngày, nên không cần tính đến ngày tốt; nhưng gieo mạ, chỉ mất một ngày, thì phải chú ý chuyện này: ngày thứ nhất hay thứ ba trăng thượng huyền, ngày thứ nhất, thứ ba, thứ năm, thứ bảy hay thứ chín trăng hạ huyền (tốt hơn). Thời gian tốt hơn cả là trăng rằm. Lúa gieo vào ngày xấu sẽ bị chuột ăn hết. Ngày cuối cùng tuần trăng, không ai ra làm đồng.

Khi đi chơi, đi mua bán, giải quyết công việc, phải chọn ngày tốt thì mới thành công.

Đánh cá và săn bắn ngày chẵn thì được, ngày lẻ thì trắng tay.

Đây là quy tắc chung. Tuy nhiên, nếu một người sinh vào ngày chẵn và còn nhớ, thì ngày ấy đối với anh ta là xấu. ^[1]

Cũng như ngày, cũng có tháng xấu tháng tốt. Các tháng được tính từ lễ *Lirbong*, tức Năm mới của Tây Nguyên xấp xỉ một tháng sau Tết của người Việt và Trung Hoa. Tháng thứ năm thích hợp với việc tủa lúa, và tháng thứ tám mọi việc gieo trồng đều xấu.

Việc kiêng kỵ và sợ sét.- Các nghi thức là những sự tham gia vào việc tổ chức thế giới, theo quan điểm của các Thần. Đối với con người, vấn đề là phải tương hợp với ý nghĩ của các Thần linh đó, phải tôn trọng trật tự mà các vị đã định trước, tham dự vào sự hài hòa chung, không sai lệch. Bên cạnh các nghi thức tích cực, lặp lại các mẫu gốc, đương nhiên còn có những nghi thức tiêu cực, những hành vi bị cấm, những sự mất trật tự, phải tránh để giữ lấy trật tự truyền thống của mọi sự vật. Có rất nhiều điều kiêng kỵ: kiêng kỵ đơn giản trong lời nói (*abany*), những điều kiêng (*wer*) khi vi phạm thì phải có sửa chữa để trở lại chuẩn mực mà sự toàn vẹn đã bị phá vỡ, những điều cấm kỵ kỳ lạ đe dọa bị phạt tội bị sét đánh đối với những kẻ có những sự kết hợp bất chính, ngược với vận hành chính đáng của thế giới. Các nghi

thức tiêu cực này liên quan chặt chẽ đến hệ huyền thoại về bọn ma quỷ (*Caa*), chuyên làm lỗi nhịp sự hài hòa toàn vẹn của các *Yang*, và, do đó, ám lấy con người. Ta có thể coi các nghi thức tiêu cực, các nỗi sợ, các điều kiêng kỵ đó là những điều mê tín, bên cạnh tôn giáo. Cũng trong mọi điểm khác của công trình nghiên cứu này, ở đây chúng tôi chỉ nhìn sự vật theo quan điểm của người Tây Nguyên; mà đối với họ, thì những hiện tượng đó là bộ phận gắn liền của tôn giáo. Tất cả vấn đề là phải *ngot Yang, duh Yang*, "phục vụ các Thần một cách sợ sệt".

Những điều kiêng cử thuộc cấp thấp, ít nghiêm trọng hơn, chỉ là những điều không phải phép (*abany*) trong đó có một tầm mức tôn giáo có phần không rõ rệt. Như không được gọi tên bố mẹ vì như vậy là bất hiếu; không được buôn bán khi bắt đầu dựng nhà (*Xơđăng*) vì như thế là không đúng trật tự; không được lập tổ mối (*Srê*), vì như thế là quấy rầy *Ndu*; khi muốn uống nước thì không được nói là khát, vì như vậy sẽ có nguy cơ không gặp được nước; không được xếp các cần dùng để uống rượu ở lối ra vào nhà, vì như vậy là không tôn kính, mà phải đặt chúng "trên chỗ cao" trong nhà; không được nhét phía đầu to của các cành lá vào ghè rượu trước khi uống (*Srê*), v.v. Có thể kể các điều kiêng đến đây cả một cuốn sách dày, cho đến chán ngấy.

Những điều "kiêng cử" thực sự, *wer* (*Srê*), *dien* (*Bana*), *ding* (*Xơđăng*) ít ra cũng nhiều bằng thế là những sự hạn chế tự do; vi phạm chúng sẽ là tội nặng và có thể gây họa lớn, bởi như thế là đi ngược lại trật tự của thế giới. Đối tượng của những điều cấm đó có thể là ngôi nhà, kho lúa, công việc lao động, thức ăn, hay việc chăn nuôi. Khi một ngôi nhà bị *wer*, chỉ những người trong gia đình mới được vào đó. Một căn nhà sẽ bị *wer* khi người ta uống một loại thuốc gì đó (một người lạ sẽ mang vào những mầm bệnh), khi một người đàn bà sinh đẻ (kiêng trong bảy ngày, để bọn *Caa* không lọt vào) ^[2], khi làm một số lễ hiến sinh nào đấy (ba hay bảy ngày *wer*), khi con lợn nái đẻ (cũng là để tránh ma tìm cách ăn con vật mới sinh), sau lễ rửa chân trâu sau khi kết thúc công việc đồng áng (người lạ vào bị coi như là muốn chiếm con vật đã nghi việc), v.v.

Cấm bước vào kho lúa không có lý do, ít ra cũng phải có hiến tế.

Trong một số làng *Srê*, việc kiêng không được lao động đôi khi gắn với việc nhà bị kiêng; thông thường là kiêng bảy ngày sau lễ tang. Ở vùng Êđê, việc kiêng cử được dỡ bỏ bớt một phần sau ngày thứ ba, và được dỡ bỏ hoàn toàn sau ngày thứ bảy. Không có những món ăn nói chung bị cấm, tức không có những điều cấm kỵ liên quan đến một tô-tem, nếu quả có tô-tem. Một số thức ăn bị cấm đối với một số người nào đó trong một số trường hợp: như cấm người Chủ đất, *könrany* không

được ăn thịt ở ruộng, Thần Lúa sẽ nổi giận vì cho rằng lúa không đủ ăn.

Có cả việc cấm nuôi con dê đã leo lên mái nhà, cấm nuôi một lứa ba con lợn con (do truyền thuyết Srê về Plung Plo, kể chuyện một người nuôi một lứa như vậy đã bị chết đuối); Người Xơđăng thì kiêng nuôi một lứa lợn con toàn cùng một giống, nuôi một con lợn đã đi vào nhà, v.v.

Nhiều điều trong số các cấm kỵ đó rõ ràng nhằm tránh gây ra lộn xộn trong sự hài hòa của vũ trụ. Nguồn gốc và lý do của những điều khác được giải thích trong huyền thoại sau đây: "*Khi tổ tiên chúng ta lần đầu tiên kết thúc công việc đồng áng của các cụ, các cụ nghỉ ngơi bảy ngày để ăn mừng... và chúng ta cũng tiếp tục làm theo đúng như các cụ*" (cũng như vậy sau khi các cụ sinh con lần đầu tiên, làm lễ hiến sinh lần đầu tiên,...) ^[3]

Cuối cùng là một loại cấm kỵ mà vi phạm thì sẽ bị sét đánh. Nguyên lý như sau: ghép đôi những cái không thích hợp: *chong*, "tội bị sét đánh". Các đối tượng rất đa dạng: ăn chung xoài với cá trắng, thịt với cá (Srê), mật ong với măng tre, cá với chim (Xơđăng), để cho một con thần lần bò lên nóc nhà (Srê), giết chết một con thần lần với một cây củi cháy dở (Xơđăng), để cho một con cu gáy đậu lên lưng trâu (con trâu sẽ bị sét đánh), dùng một sợi dây bằng da nai để thắt trâu vào ách, thổi tù và trong nhà (Srê), buộc cái nhạc vào cổ con chuột, vừa bơi vừa cầm một quả cây trong tay (Xơđăng), cầm gươm leo lên lưng dê (Noup), v.v. Kết hợp nghiêm trọng nhất là tội loạn luân.

Những điều hạn chế tự do rất nhiều và kỳ lạ đó, ngoài đôi trường hợp đặc biệt, đều có lý do từ huyền thoại về Dong Rong. Trước khi có những nhân vật này, các Thần ác và điên dại, các Kondis, nắm giữ sấm sét, cứ tùy hứng phá hủy tất cả những gì họ thích (là dấu hiệu con người hoàn toàn phụ thuộc vào các lực lượng thần linh); như, chặn xanh và trắng đặt chung, lợn đen và trắng nuôi chung, v.v. Dong và em gái của anh ta là Rong phạm tội loạn luân, việc có thể khiến họ mất mạng, do cơn thịnh nộ của các Kondis; họ thắng được các thần này và chiếm lấy được sét; họ bèn xóa bỏ đi những điều cấm kỵ ngốc ngếch, nhưng vẫn giữ lại việc cấm kỵ các sự kết hợp trái với trật tự của các sự vật.

Dưới tất cả các hình thức *abany*, *wer*, *chong*, việc kiêng cử đều có nguồn gốc và cứu cánh là các Thần linh: được các Thần linh xác định từ buổi khởi nguyên của thế giới, chúng phải được tôn trọng để bảo toàn trật tự truyền thống của vũ trụ được các lực lượng thần linh làm cho hài hòa.

Hiện tượng ma thuật và bói toán.- Thực hiện ma thuật chính thức chủ yếu là công việc của các phù thủy, mà chúng ta sẽ nghiên cứu sau đây. Chúng ta còn biết rất ít

về các hiện tượng ma thuật và có nguy cơ chẳng bao giờ biết rõ được chúng, ranh giới của chúng cứ liên tục lùi xa.

Phù chú là những nghi thức cận-tôn giáo, không giống nhau về tầm quan trọng trong tất cả các tộc người. Ở nơi này, đây chỉ đơn giản là một cách nói nào đó; ở chỗ khác lại là một phương cách bí hiểm để gây ra một sự can thiệp của thế giới thần linh. Ở vùng Srê, nói với một người nào đó: "Ồ, lúa ở ruộng của anh mọc tốt quá!", sẽ khiến người ấy sợ mất mùa, nhưng người nói đó không nhất thiết bị coi là có ý định làm hại người ta; có thể đó là một lời nói đùa. Đối với người Xơđăng thì ngược lại, đây rõ ràng là ném ra một lời phù chú (*hrian dang*) do trả thù hay ganh ghét.

Ở các tộc người phía Bắc cũng vậy, có một kiểu lời nguyện (*buan*) có nghĩa là tự đưa ra một lời phù chú đối với chính mình; các giáo sĩ ở Kontum có cả một danh mục lạ lùng những lời nguyện thuộc loại này: "*Thanh gươm này sẽ đâm tôi nếu tôi không giết con trâu đã hứa.*"- Lời nguyện đọc khi cắn vào một cái sừng nai: "*Tay chân tôi sẽ trở thành cùi như cái sừng nai, nếu tôi không giữ lời hứa.*" Trên một con cua: "*Thần Nước sẽ bắt hồn tôi, nếu...*" - Trên một thanh củi cháy: "*Lửa sẽ thiêu chết tôi cùng tài sản của tôi, nếu...*" - Trên một sợi dây: "*Tôi sẽ bị treo cổ, nếu...*" - Trên đất nghĩa trang: "*Tôi sẽ bị chết, nếu...*"

Ở vùng Srê, để khẳng định sự trung thực của mình, một người bị kết tội có thể dễ dàng nói: "*Mặt trời sẽ thiêu chết tôi nếu tôi nói dối... bệnh phong sẽ ăn hết cả người tôi... lúa sẽ khiến tôi chết ngạt...*". Những lời nguyện đó cũng có thể nhằm một người khác mình: "*Bệnh phong sẽ ăn hết người mày...*", nhưng khi đó chúng có vẻ mất đi tính chất tôn giáo.

Người Tây Nguyên thực hiện các phương cách bói toán để biết được tình cảm của các Thần, để biết được nguyên nhân của các biến cố. Khi người ta cúng một con gà, một cử chỉ nghi thức là lấy cái lưỡi con gà ra, cầm giữa ngón cái và ngón trỏ và ném vào thành một chiếc ché trong nhà; nếu chiếc lưỡi dính vào thành ché, là các Thần được cầu khẩn đồng tình; đây là một cách để nhận được điềm báo. Không hiếm khi người ta làm đi làm lại thao tác ấy cho đến khi nhận được thành công mong muốn.

Trong một lễ tang, khi không biết được điều gì đã gây ra cái chết, người chủ gia đình dùng đến cách bói như sau: dưới chân quan tài, người ta đặt một khúc tre rỗng. Người *kuny pang* (người bác-chủ-hội-đồng-gia- đình) cầm một chiếc dao đứng cách đó một quãng và nhắm vào khúc tre; ông ta hỏi: "Bị đầu độc? - Bị ma bắt? -..."

Sau mỗi câu hỏi, lại ném dáo, cho đến khi có câu trả lời khẳng định; nghĩa là mũi dáo đâm trúng khúc tre.

Tinh thần biểu tượng khiến người ta nhìn thấy trong mỗi vật hình ảnh của một vật khác; ham muốn thường trực được tham dự vào thế giới tâm linh bằng những tiếp xúc với thế giới đó khiến người ta nhận ra trong trường hợp này hay trường hợp khác, thường là được minh họa bằng một huyền thoại hay một truyền thuyết, một dấu hiệu, một thông báo nào đó của Thần linh cho con người. Thông thường hơn cả là một cuộc gặp gỡ nào đó báo cho ta những điềm triệu.

Trong trạng thái thức, việc gặp một số con vật nào đó được coi như là một điềm báo. Đối với người Srê, con chó rùng sủa khi một người đi qua, là báo hiệu cái chết sắp tới của người đó; con rắn nhả bọt mép trên đầu chân người cũng vậy. Gặp một con rắn trên đường khi đi buôn bán là dấu hiệu thành công. Đối người Xơđăng gặp rắn trên đường trở về nhà là dấu hiệu sắp có tai họa; nhưng gặp khi ra đi thì chẳng sao cả. Con hoẵng chạy ngang đường là điềm rui; con chim *bōlang* kêu bên trái hay bên phải cũng vậy (đăng trước hay sau lưng thì lại tốt); con ve kêu phía sau lưng là điềm báo sẽ chết trong năm; khi đi đầu đó, gặp một con chim tucăng là điềm báo có người chết ở làng khi ta trở về, v.v. Người ta chú ý đến điều đó trước khi đi du lịch hay đi đánh nhau, trước khi dựng nhà. Một người Bana sắp làm một công việc nào đó sẽ dừng hết mọi việc lại nếu anh ta hắt hơi vào lúc đó.

Trong trạng thái ngủ, linh hồn, thoát ra khỏi xác người, lang thang và có các cuộc gặp gỡ mà ta biết được qua các giấc mơ: đây là những điềm triệu. Đặc biệt đối với người Rongao, gặp các Thần trong giấc mơ thì sẽ dẫn đến việc kết ước với các Thần. Thông thường một người từ bỏ một công việc nào đó mà anh ta phải hoàn thành, vì anh ta đã có một giấc mơ xấu. Điều đó có thể giải thích là một phản ứng siêu thức của cá nhân ngại thất bại trong công việc ấy: "Nếu một cá nhân bị chế ngự bởi một tâm trạng khiến anh ta không thích hợp với một nhiệm vụ anh ta đang phải làm, thì điều đó sẽ biểu hiện trong giấc mơ bằng những hình ảnh nặng nề và đáng sợ". Và chẳng, mọi việc bói toán đều có hai phương diện: mong muốn theo đúng được ý thích của Thần linh, đồng thời cũng mong muốn rằng những ý thích đó tương ứng với các tình cảm của mình. Như cử chỉ của người cầu xin các điềm báo cho đến khi đạt được câu trả lời anh ta mong đợi mới thôi... "Xin cầu cho ý chí của Thần được thực hiện, nhưng xin cho ý chí đó hợp với ý chí của tôi!" Đây là một tình cảm thật chung cho toàn nhân loại.

Sự tượng hình.-

Hiện tượng thường gặp hơn cả là biểu tượng được tượng hình; theo chỗ chúng tôi

biết, không tộc người nào không biết đến việc này. Thần được tượng hình *một cách gián tiếp* bằng một hình tượng trung, qua đó Thần thường đó nhận dạng. Như ta thường có hình mặt trăng, mặt trời để thể hiện *Töngai, Kõnhai*; chúng ta đã gặp hình tượng này khi phân tích nghệ thuật trang trí. Cũng như bông lúa được buộc thành hình búp-bê, để tượng hình *Yang* lúa.

Người Tây Nguyên ở phía Nam không có tượng hình *trực tiếp* nào thể hiện Ndu, cũng như các *Yang*, các *Caa*; trong các trang trí rất ít gặp hình người. Thần được nhận ra và thờ phụng thông qua các thuộc tính và các sản phẩm của Người. Ngược lại người Êđê chạm những tượng nhỏ bằng gỗ tượng hình Aê Diê (người đàn ông trần truồng), cũng như các con quý (có công trên cổ). Người Bana cũng làm những tượng tôn giáo nhỏ.

Lại còn có những vật thờ, không phải là những vật do con người làm tượng hình các lực lượng thần linh, mà là những vật thiêng, ít nhiều thần bí, qua đó các Thần hiện lên đối với con người, để tỏ tình thân thiện. Trong số những vật đó có một vật hiếm, như một cái sừng tê giác, và điều đó có trong tất cả các tộc người. Các tộc người phía Bắc thiên về các vật thờ hơn: đây là những cái *jõuan* và *tõmong* của người Rongao, những cái *dõmong* của người Bana. Một vị giáo sĩ ở vùng Xơđăng viết về những vật đó như sau: "Nếu một người Xơđăng tìm thấy ở đâu đó một vật lạ: một mẫu tinh thể đá, một mẫu ngà đeo tai do một người lạ đánh rơi, một mẫu khoáng an-ti-moang, một mẫu đá mài nhẵn hay có hình đều đặn, một lưỡi cuốc bằng đá lửa, sừng hoẵng uốn cong một cách kỳ dị, một vật công nghệ do con người làm ra không rõ nguồn gốc (lưỡi cuốc nhỏ bằng đồng trong cát ven sông, một hạt ngọc bằng sứ hay thủy tinh), anh ta tin rằng cái đó là do một vị Thần linh yêu quý anh ta gửi cho anh, như là bằng chứng của sự may mắn. Anh ta mang vật ấy về nhà và giữ đấy để thờ. Thường khi lại có thêm một giấc mơ khẳng định niềm tin của anh. Nếu sau đó, anh ta đi đánh cá, đi săn hay thu hoạch được vụ mùa tốt, thì vật thờ ấy phải giữ trong nhà, treo trên cây cột chính; mỗi khi có hiến sinh, người ta bôi máu lên vật ấy. Không có hiến sinh, thì không được chạm vào đó."

Đứng trước các hiện tượng đó, không thể nói đến bái vật giáo: vì đối tượng được thờ không phải là vật được coi là thiêng đó - là thần linh hay là nơi trú ngụ của thần linh - mà chính là vị Thần linh đã tạo nên hay đã gửi nó đến, ở cõi bên kia, được thờ phụng thông qua hình ảnh hay tặng phẩm của Thần.

Lễ mừng Năm mới.-

Đối với người Tây Nguyên, năm là một đơn vị, không phải là tính theo số ngày cố định, mà là chu trình nông nghiệp trở lại theo định kỳ của tuần trăng. Do không biết

đích xác ngày kết thúc một năm và bắt đầu một năm mới, nên mỗi làng có ngày Tết khác nhau vào khoảng giữa hai tuần trăng; điều đó cho phép tụ hội gia đình và bạn bè lúc ở làng này, lúc ở làng khác. Trong một làng, nhất là khi làng nhỏ, người ta nhất trí với nhau lấy một ngày duy nhất; người thì sẽ ăn Tết vào ngày đó, hoặc cách một ngày. Vào khoảng giữa tháng ba (theo lịch của người Việt) và đầu tháng năm, mọi người đều ăn Tết.

Lễ hội này trước hết là một lễ thức nông nghiệp; lúa là "đứa con của lễ hội" và bao giờ người ta cũng cúng Thần lúa. *Lir bong*^[4] là tên gọi truyền thống của lễ mừng Năm mới này. Nghi thức chính trong hai ngày lễ này là việc bôi các thúng chứa lúa lớn bằng một thứ hỗn dịch của các loại cây thiêng liên quan đến nguồn gốc cơ thể con người: *u börtul*, đất gò mối, *jiri*, cây đa, *kong rang*, một loại dây leo đàn hồi, tất cả giã nhỏ trộn trong rượu cần. Chúng ta đã nói về việc Truyền thống coi các chất thảo mộc đó là nguồn gốc, là "nguyên liệu" làm nên cơ thể con người như thế nào. Những người tham gia lễ hội tự bôi vào thân mình những thứ thảo mộc đó, nhớ lại họ nguyên từ đâu sinh ra, và rồi họ sẽ trở về trong đất đã từng cấu tạo nên họ, sau này linh hồn họ, thoát ra khỏi thể xác này, sẽ từ Địa ngục trôi lên để cư trú trong một cây đa. Nghi thức đất này giống một cách kỳ lạ với Lễ Tro của Cơ-đốc giáo: "*Memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris.*"

Các kho lúa cũng được bôi như vậy, đồng hóa loài cốc cốt tử này với chính con người. Vào dịp Năm mới bắt đầu một chu trình nông nghiệp mới, một cuộc sống mới của cây lúa; đến tháng thứ mười, vụ thu hoạch đã xong, lúa được cất vào kho; tháng thứ năm (đôi khi là tháng thứ tư) người ta bắt đầu cày; rồi cùng với việc gieo hạt, bắt đầu một cuộc sống mới của cây lúa đang sắp lớn lên. Giữa hai kỳ ấy diễn ra lễ *Lir bong* trong đó các lễ thức trộn lẫn sự tái sinh của thời gian (lễ bắt đầu lúc trời bắt đầu tối và kết thúc vào hôm sau vào lúc ban ngày), sự tái sinh của lúa và của con người cũng trải qua một vòng tuần hoàn sinh tồn nay đang tái sinh. Con người nhớ lại những gì mình đã trải qua và dự tính những gì sẽ đến với mình; họ cũng có một cái nhìn tổng quát như vậy đối với cây lúa: vụ mùa hôm qua, những hạt lúa họ xúc nước cúng hôm nay, hạt giống họ gieo xuống ngày mai, sự tái sinh. Các vị Thần sáng thế đã lấy đất để làm nên xương thịt của họ: bây giờ họ lấy đất bôi lên người mình, tương lai họ sẽ trở về với đất. Những hạt lúa họ cất giữ trong kho kia ngày trước từ đất mà ra, họ tạo nên một sự tiếp xúc tượng trưng giữa chúng với đất; rồi họ sẽ gieo chúng. Đây là một biểu hiện của huyền thoại về Mẹ-Đất, *Me U*, từ đó mọi thứ đã sinh ra và rồi sẽ trở về đó.

Lễ Năm mới chủ yếu mang tính chất gia đình; mọi việc diễn ra giữa kho lúa và nhà ở; người cha trong gia đình chủ trì; mọi người trong họ hàng và người thân tụ hội; người mẹ lo việc ăn uống cho mọi người mà người cha đã mời từ lâu, ông đã đến tìm tận làng họ từ mấy ngày trước. Các nghi thức trong lễ này - cũng như trong mọi lễ hội ở Tây Nguyên - chủ yếu mang tính chất tôn giáo: các Thần được cầu khẩn trước hết là các Thần trong nhà. Chiều ngày thứ nhất, được ấn định trong giới hạn do Tục lệ xưa để lại, gia đình tụ hội dưới kho lúa. Các bà đã dọn dẹp mọi thứ, cất các dụng cụ vãn vất ở đây, trải chiếu ra nền đất. Một ché rượu nhỏ được mang đến; ông bố trong gia đình mở ché và chuẩn bị mọi thứ để uống. Trong lúc đó, chàng rể giết con lợn hiến sinh, chọc con dao dưới xương bả vai; con vật lập tức được quay, lòng để riêng ra trong một cái bát để dâng lên các Thần. Đêm xuống, chỉ còn phân biệt được các đồ vật trong ánh lửa quay con lợn bốc mùi khét lẹt. Ông bố mở đầu buổi lễ; cầm chiếc cần rượu trên tay, sau khi đã đưa mời từng người để bảo đảm cùng thống nhất trong lời cầu khẩn, ông cầu các Thần bằng một bài hát dài, có nhịp và đều đều:

<i>O Yang</i>	<i>Hỡi Thần</i>
<i>Hê nyu lir bong</i>	<i>Chúng tôi uống mừng Năm Mới.</i>
<i>Lot nyu mō hê</i>	<i>Hãy đến uống cùng chúng tôi.</i>
<i>Chut kōbo</i>	<i>Gạo lên men xin dâng đây</i>
<i>Bo kōlon</i>	<i>Gỗ cây đa đã được già</i>
<i>Kon K Me</i>	<i>Con của Mẹ (lúa con của Đất)</i>
<i>Srê mha</i>	<i>Ruộng ngập nước</i>
<i>Ja ntang</i>	<i>Thóc hạt to</i>
<i>Koe rōhin</i>	<i>Và thóc nhỏ hơn</i>
<i>Dil mō khai ri tai mō hê</i>	<i>Ngài cho người giàu nhiều, nay hãy cho tôi</i>
<i>Pōl Bōti aē piang kra</i>	<i>Tôi vay lúa của Bōti, nó cho tôi lúa cần</i>
<i>Pōl Krōla aē piang ngit</i>	<i>Tôi vay lúa của Kōrla, nó cho tôi lúa ướt</i>
<i>Pōl mō oh Kon-pang</i>	<i>Tôi vay người bà con Kon-pang, họ</i>
<i>tōmit mpung hiu</i>	<i>không thêm mở cửa</i>
<i>Cau lah bê pro tai</i>	<i>Họ còn coi tôi như con sóc ăn trộm</i>
<i>Cau yo bê so tai</i>	<i>Họ vớt của thừa cho tôi như cho chó</i>
<i>Pis hê ya jōh mō cau</i>	<i>Con dao của tôi, tôi đã đem đổi lúa</i>
<i>Taa hê jira jōh mō cau</i>	<i>Cây dáo của tôi cũng đã về tay họ</i>
<i>Sōna hê at jōh mō cau</i>	<i>Cây ná của tôi bây giờ cũng là của họ</i>
<i>Kōmboat hê uh jōh mō cau</i>	<i>Kèn mboat tôi chơi cũng đã về tay họ rồi</i>

(Ngay cả khi kho đầy ú thóc, người ta vẫn quen than nghèo như thế; các Yang, nghe vậy, sẽ thương hại và mùa sau sẽ cày cho nhiều thóc hơn).

Koe bõh ti bõttau Põro *Lúa của người ven biển*
Koe bõh ti bõttau Põrang *Lúa ở xứ có hoa đỏ bầm*
Koe hõddang bõttau K Phu *Lúa vùng cao, xứ người Phup*
Koe rup lup koe mat Tõngai *Lúa hạt bay, lúa của Mặt trời*
Koe rai wai koe bras K Jul *Lúa của Jul nhiều như cát*
Koe ur kukul daa ling *Lúa biết bao nhiều ở ven biển*
Dil mõ khai ri tai mõany *Thần ở đây làm chi, hãy về chỗ tôi*
Miu bõh truu bany sac any *Xin cho mưa trời đừng làm tôi ngập*
Nhac bõh truu bany mi saa any *Mưa nhỏ đừng làm tôi ướt*
Ja põnhol bany lõm mõ any *Tôi như rom rác, xin đừng bỏ tôi*
Saa biap bany lõh ahang *Nếu tôi ăn rau, xin hãy làm cho rau đừng nhạt*
Saa piang bany lõh ahõm *Khi tôi ăn cơm, xin cho cơm được no*
Nyu tõnom bany lõh atõl *Khi tôi uống, xin cho đủ rượu cần*
Bõkah biap cau banylõh iang *Nếu người khác được ăn rau ngon, xin đừng quá vui*

Bõkah piang cau banyrang Xin đừng ở mãi với những người ăn gạo ngon Dan jõka bany saa Xin đừng ăn cơm lên men họ cúng

Cau tõma bany lot Xin đừng đi với bất cứ ai mời

Rõket lot sour mi gõn Thần sắp đi đến đó, xin chờ tôi

Rõkon lot sour mi joe Thần đi và tôi tìm Thần

Gõn any dõ chẽ riah Xin chờ tôi ở chỗ rừng mây

Gõn any dõ cha rõyu Xin chờ tôi ở chỗ cây to

Gõn any dõ dor bõnõm Xin chờ tôi trên đồi và núi

On any dõ ka kron klong Xin "đặt tôi" vào trong thóc cũng nhiều như cá dưới sông.

(Dặn các Yang: xin hãy giúp tôi tìm được đủ cái ăn; đừng có chỉ chiều lòng những người giàu cúng Thần nhiều món ăn ngon). Và đến đây bắt đầu lời khẩn dài lái nhái, khẩn các Thần thổ địa:

Sõn hany any õ Yang bõnõm Gungreh Xin phù hộ tôi, hỡi Thần núi Gungreh

Yang bnm Gungrang siin hany any Thần núi Gungrang, xin phù hộ tôi

Yang bõõnm Gungklo siin hany any Thần núi Gungklo, xin phù hộ tôi.

Gungong Klong K Yah LuMop Dang Rõmang

Cha srẽ Thiu Brah Yang Bang Tar Yang Bõpup siin hany

Bo Bil Bou Mru Wal bong Dor Klongtrao any

*Wil Mbel Su Dan Klong Jo Tanao Wilwal "xin phù
Tu Körting Bönöm Körtut Klong Böya Tu Bring hộ tôi"
Sörbing Mbros Bong sur Lang Jirai Yung Pönang
Bo K Bri Bong bou Bo Jang Yang tu Klac
Körla Lusök Lu Pompil Klong-kap-Klong-kong
Pöl boh mö ounge Doe Đi vay muối của Thần Lingdeh
Pöl phe mö ounge Doe Vay lúa của Doe
Pöl koe mö ounge Ndu Vay thóc của Ndu
Pöl rpu mö ounge Nhing Vay một con trâu của Nhing
Boh mö koe pöl mö Töngai Muối và thóc, thì hỏi Mặt Trời
O Yang lot nyu Mời Thần hãy đến uống...*

Lời khẩn dài này, chán ngắt đối với người ngoài cuộc, rất đáng chú ý về nhiều mặt. Từ hình thức chung của nó, ta có thể thấy thái độ của người Tây Nguyên trước các *Yang* của họ, tinh thần lời khẩn của họ chủ yếu là xin các của cải vật chất và trước hết là thóc lúa. Nhu cầu thóc lúa ấy là một ám ảnh; ý tứ về thóc lúa đều ẩn ngầm dưới mỗi khổ của kinh cầu nguyện. Hình thức ở đây là hình thức thơ, bằng các lặp lại và các vần thông: chut *köbo* - *bo kölon* - *Kon k me*... Cách thức ấy cũng là một phương tiện của thuật nhớ, mỗi câu thơ lại gọi một câu khác.

Việc kể tên các vị thần địa phương là rất lý thú: đây là tên từng ngọn núi, quả đồi, đám ruộng, khu rừng thiêng, từng chiếc ao, tảng đá, khu rừng thưa ở vùng Nam Di Linh, mỗi vị trí địa lý đó đều mang tên vị thần trú ngụ ở đấy.

Lời cầu khẩn được đọc xong, tức là các Thần đã được mời uống rượu cần và ăn các món lễ vật: cơm nếp, lòng lợn, người bố trong gia đình cầm cần vào ché rượu và bắt đầu uống. Sau đó đến lượt từng người có mặt, bắt đầu từ người đáng nể trọng nhất. Nghi thức "dưới nhà kho" đã xong; nghi thức "bên trên nhà kho" sắp bắt đầu. Người bố và các thành viên chính trong gia đình leo lên kho và ngồi trên nóc kho. Việc chuyển từ phía dưới kho lên trên nóc kho đó là một dấu hiệu của sự đổi mới được ăn mừng vào ngay đầu năm.

Ngồi trên thóc giồng^[5], như là đồng nhất với nó và cất lời nói, làm việc hiến tế nhân danh nó, người bố cất tiết một con gà, để cho máu gà chảy xuống trên các hạt lúa và xin Thần Lúa cho các hạt này được phát triển tốt và nhanh để không có chuyện "giáp hạt". Vẫn trong tư thế đó, chân gập lại, ngồi trên thóc, đầu chạm đến mái chòi, người ta uống thêm mấy bát nữa. Rồi người ta bước xuống khỏi cái chỗ bất tiện đó; người bố trộn trong một cái bát vỏ đa đã giã nhỏ, dây leo, máu gà hiến sinh, đất gò mối, rượu cần để pha tất cả các thứ đó ra và bôi lên kho lúa, các cây

cột, cửa kho và cửa nhà; đôi khi người ta bôi lên cả người mình. Đây là lễ lớn chúc mừng sự đổi mới. Lễ ở kho đã xong, bây giờ người ta quay về nhà.

Cả đại gia đình, đông đủ, ngồi trên các chiếc chiếu và bắt đầu thiu thiu ngủ trong khi chàng rể chuyển rượu từ trong một ghè rượu mới, ghè rượu to nhất nhà, ra các bát; khi đã xong, người ta uống rượu cần ban đêm. Bây giờ đã rất khuya. Đến nửa đêm, người bố đánh thức những người khách đang ngái ngủ dậy: "Nào các anh em, chú bác, các cháu, hãy đến uống với chúng tôi mừng Năm Mới!" Còn lờ đờ vì ngái ngủ, đám đàn ông xịch lại gần ché rượu, đàn bà, nhanh nhẹn hơn, bận rộn, đi đi lại lại giữa căn bếp nơi các bà nấu cơm và bếp lửa của khách mà các bà cho thêm củi thông vào. Những bó đuốc đầy nhựa ấy soi sáng căn nhà, tạo không khí. Mặc những chiếc áo cánh thêu, không có tay, các bà đi đi lại lại; cạnh bếp lửa những cánh tay cần mẫn của các bà bóng lên, ẩm ướt, màu đồng thanh; những chiếc áo cánh bó lấy thân hình duyên dáng của các bà.

Sau khi đã hiến tế xong, là lễ hưởng lộc thịt đã hiến sinh; sau khi đã làm lễ mừng lúa, bây giờ là bữa ăn hội tụ mọi người. Thịt con gà được giã nhỏ ra để mọi người đều có phần; con lợn được xẻ ra; người ta để lại một phần đến ngày mai để cho những người khách khác cũng được thưởng thức. Người ta uống nhiều hơn là ăn; người ta đánh chiêng và trống; những người giỏi hơn cả hát các bài ca Truyền thống. Dần dần, mệt mỏi xâm chiếm; đến bình minh thì cả nhà đều đã ngủ; chỉ còn người bố thức, bởi ông không thể ngủ để còn được tận hưởng niềm vui gặp gỡ những người bà con từ xa đến, để sẵn sàng giúp bất cứ người nào đó trong số họ cần đến ông, để giữ cho ngọn lửa cháy mãi.

Buổi rạng đông đến, lễ hội lại tiếp diễn; người ta mở những ché rượu mới. Sự kết thúc của một ngày và bình minh của ngày hôm sau, sự kết thúc và sự bắt đầu, đây cũng là dấu hiệu của sự tái sinh của Ngày Tết, đánh dấu sự khởi đầu của một chu trình mới.

Thịt còn lại được đem chia; không còn đếm được các ché rượu được hiến tặng. Bà con xa và bạn bè đến cộng thêm vào số khách mời. Đây là lúc tặng quà Năm Mới: từ tối hôm trước, các bà đã chuẩn bị cơm nếp (*piang mbar*) và đã nắm chặt thành từng nắm nhỏ trong lá *klong*^[6]. Một gùi lớn những nắm xôi đó được mang chia cho từng người, không quên bất cứ một ai, ngay cả đứa bé mới sinh. Sự công bằng trong chia chác ở Tây Nguyên là cơ sở trên sự bình đẳng tuyệt đối.

Đến trưa ngày thứ hai, những người họ hàng đến từ xa, những người bạn đồng đúc, mọi người tản về; mỗi người trở về làng mình, mang theo *góimbar* nhỏ của họ; bọn trẻ con đã ăn phần của chúng, nhưng bố mẹ chúng thì giữ lại để cho các cháu của

họ, ngày hôm sau. Quên phần mình vì con cái của mình như vậy là tục lệ của người Tây Nguyên. Gia đình đã làm lễ *Lir bong* bây giờ lăn ra ngủ, mệt nhoài vì phải đứng mà đón tiếp Năm Mới. Vài ngày sau, người ta sẽ làm lễ *Lir bong* ở làng bên cạnh và người ta sẽ đi đến đó làm khách. Có cả một tháng vui chơi như vậy, vào dịp bắt đầu một năm.

Lir bong, lễ hội của sự tái sinh, tái sinh của con người, của toàn bộ Tự nhiên, của Thời gian. Tất cả các nghi thức trong lễ ấy đều là dấu hiệu và biểu tượng của một vòng tuần hoàn theo chu kỳ của các hình thức và các điều kiện (lễ bắt đầu vào ban đêm và kết thúc vào ngày hôm sau; làm lễ dưới nhà kho rồi đến bên trên đồng thóc, v.v.), dấu hiệu và biểu tượng của một sự đổi mới chung.

Lễ tang.- Trong tất cả các nghi lễ, người Tây Nguyên đặc biệt coi trọng lễ tang. Quả thật đây là cả một hệ thống tôn giáo trong đó ta thấy có tất cả các yếu tố chúng ta đã phân tích trên kia. Có những nghi thức tích cực, bằng lời (các bài ca về cội nguồn, các lời khấn) và bằng hành động (hiển sinh, vái lạy) và những nghi thức tiêu cực (cắm và kiêng).

Ở đây chúng tôi sẽ không nghiên cứu chi tiết các nghi thức tang lễ trong diễn tiến của chúng. Đề tài sẽ quá rộng. Dựa trên các bản văn chính, từ nguồn gốc của các nghi thức này, chúng tôi cố làm rõ ra cái tinh thần đã chi phối chúng, dưới các mặt khác nhau của chúng.

Nguồn gốc của nghi thức.- "*Lúc đầu, vào thời khởi nguyên, người ta không biết làm quan tài. Chính Bung đã dạy cho con người biết việc này. Bung là chủ của thế giới được tạo nên; ông ở giữa trời và đất. Kõm, vị quan tòa xử các linh hồn, ngự ở dưới Địa ngục. Ngày xưa, những người chết, sau ba ngày tất cả đều sống lại; và rồi họ lại chết và lại phải chôn họ. Cứ như thế không ngừng... và lúc nào cũng có người chết. Bung bèn bảo Kõm làm những ngôi nhà dưới Địa ngục, những ngôi nhà thật, những nhà kho thật, như vậy người ta có thể chôn những người chết. Họ sẽ ở yên dưới ấy, ở đấy họ có mọi thứ cần thiết.*

"*Kõm bắt đầu mang xuống Địa ngục chén bát, chiêng, ché, trâu, để cho người chết dùng và họ chịu làm người chết đối với đất bên trên. Những người trên mặt đất trả đủ phần của mình (boh chõt) để cho người chết có đủ các thứ cần dùng và không trở lên nữa.*

"*Người ta làm nhà dưới Địa ngục; người ta cùng làm với Kõm để cho người chết vui lòng. Người ta đặt móc để treo nôi, giống như trên mặt đất. Người ta dùng dao phạt để phát rẫy; người ta đếm các đêm cho đến ngày lễ ăn trâu. Kõm dạy người ta*

làm mọi thứ ở dưới ấy.

"Nhưng có một con cá làm một người bên dưới ấy bị thương khiến anh ta chết. Thế là Bung đã thắng lợi: ở dưới Địa ngục người ta cũng chết! Những người nào chết trong thế giới thứ nhất là Brah Ting này thì được chôn ở Gling Gong ở đó họ sống lại. Người chết ở Địa ngục được chôn; vào dịp đó người ta hiến sinh một con trâu. Ở dưới đó người ta cũng ăn trâu trong dịp năm mới, ngay trước khi ăn Tết trên mặt đất."(Truyện kể Srê).

Từ bản văn chính xác này, rõ ràng là có niềm tin về một cuộc sống ở thế giới bên kia, ở những thế giới khác nhau, ở đây linh hồn sống một cuộc sống giống như cuộc sống trên mặt đất. Linh hồn, dưới những hình thức mới, tiếp tục sống dưới Địa ngục. Tất cả những của cải cúng cho người chết, nhằm cung cấp cho các nhu cầu của họ, là những bằng chứng.

Trong đó có ám chỉ đến chỗ ở của những người chết; lối biểu hiện đó nhằm chỉ trực tiếp đến ngôi nhà của người chết trong lòng đất sâu và nhà kho của họ; cả gián tiếp nữa, thông qua con đường biểu tượng, là ngôi nhà mồ được dựng ở nghĩa trang, ở đây người ta đặt quan tài và chiếc kho nhỏ đựng các lễ vật được mang đến. Một cách hình ảnh hơn nữa, căn nhà mồ đó là chiếc quan tài, được coi như sẽ đi xuống Địa ngục và trở thành nơi ở chính thức của người chết.

Thuở ban đầu hình như người ta chưa biết đến quan tài; xác chết được gói trong một chiếc chiếu đơn sơ, như ngày nay đối với những người quá nghèo hay trẻ con, hoặc khi người ta muốn nhanh chóng tống khứ xác chết đi. Truyền thuyết về chiếc quan tài đầu tiên có nhiều dị bản: theo một số người, Bung là người đầu tiên dạy con người kỹ thuật đó; theo một số người khác thì *"một nhân vật ngày xưa xuống thăm bố mẹ ở Địa ngục, đã thấy cần làm một cái quan tài để những cư dân dưới ấy có cái mà ở. Trở lên trên mặt đất, trong một thời gian ngắn, anh ta đã làm chiếc quan tài cho mình rồi chết; người ta chôn anh trong chiếc quan tài ấy, nhưng anh ta đã dạy cho mọi người biết cách làm."* Trong truyền thuyết Srê về Sörik Sörac, ta tìm thấy tình tiết đáng chú ý này: *"Các Cau Sömri (người hổ) làm quan tài của họ bằng gỗ đen; các Cau Yang (các nhân vật được thần thánh hóa) bằng gỗ cây gạo; và chúng ta, người Kon Cau, thì bằng gỗ có nhựa."*Nói chung, chiếc quan tài được đục bằng rìu trong một thân cây, xẻ ra và đục sâu vào, làm cả hòm lẫn nắp đậy.

Trang trí thì tùy theo tộc người; thông thường chúng có một chiếc sừng ở mỗi đầu, nhằm mục đích thực dụng để khiêng. Người Êđê thì sơn; người Mnông tạc thành hình người nằm.

Làm một chiếc quan tài là một công việc lớn và nhiều người cùng làm, giống như khi dựng nhà. Người chết "vào nhà của mình" (quan tài) thông thường là vào buổi chiều ngày thứ hai; anh ta sẽ đợi một, ba hay bảy ngày trước khi được đem đi chôn. Lễ *boh chõt*, tức sự tham gia của những người sống vào việc chăm sóc những người chết, xác định cả một tổ chức nghi thức mà người Tây Nguyên rất coi trọng. Như đã thấy trong truyền thuyết về buổi khởi nguyên, mục đích là giữ gìn cho người chết để họ sẽ sống lại ở thế giới bên kia. Hầu như ở khắp nơi, ở nghĩa trang đều có một ngôi nhà nhỏ, kiểu một cái kho thóc thu nhỏ, dùng làm nơi để các lễ vật: đây là cái *dörnán* của người Srê, cái *sang ései* của người Êđê, hoặc ở cổng hoặc ở trên ngôi mộ. Giá trị của cái *dörnán* ấy là ở chỗ nó biểu hiện một điểm giao tiếp, một nơi trao đổi giữa thế giới của những người sống trên mặt đất và thế giới của những người sống bên dưới; một môi dây liên lạc nữa giữa các yếu tố của vũ trụ có tổ chức.

Truyền thuyết về cội nguồn còn chỉ rõ tính chất của các lễ vật. Trước hết đó là những của cải đã từng là của người chết: quần áo, chăn, đồ trang sức, ché, chiếc trống của anh đã "khóc" anh trước đám tang. Ngoài ra là các thức ăn: cơm nấu để ăn ngay, thóc để mang theo và giã ở "bên kia". Người Rongao có tục đưa cơm và rượu vào miệng người chết. "*Họ sống ở bên kia như chúng ta, họ cũng biết thiếu đói và cần thức ăn*".

Cuối cùng, noi gương Kõm, và bắt đầu từ ông, người ta chỉ coi như nghi lễ đã được xong, hoàn tất, khi đã làm lễ hiến sinh, ở vùng Srê ít ra là một con trâu; ở các tộc người khác là gà và lợn. Ở vùng Srê, những người giàu giữ những thi hài người thân của mình đến bảy ngày; và họ phải hiến sinh bảy con trâu. Việc hiến sinh trâu này không phải là lễ hiến sinh thông thường; nó biểu hiện sự nối tiếp, cả ở trong thế giới loài vật, giữa cuộc sống này và cuộc sống "sau khi chết": con trâu được giết nhằm, khi đã chết, nó sẽ đi theo người quá cố. Những người sống ăn thịt con trâu, cùng với các Thần, và cùng với người quá cố sẽ nhận được con vật ấy mà linh hồn được hóa kiếp ở Địa ngục, để phục vụ họ.

Nghi thức bằng lời.- Người ta thường có xu hướng ít chú ý đến phần nói bằng lời trong nghi thức. Đúng là các hành vi và các đồ vật, hành động và bối cảnh, hấp dẫn các giác quan hơn và ít đòi hỏi phải suy nghĩ. Lời nói, mà tai ta nghe, khó hiểu đối với người ngoại quốc, và cả đối với người bản địa không thông thạo. Tuy nhiên, yếu tố này, mang tính tâm linh hơn, mới là cơ bản; nó đem lại một ý nghĩa cho tất cả những cái khác; đây là chìa khóa của vô số cử chỉ có vẻ như không liên quan gì

đến nhau. Làm sao có thể xét đoán tư tưởng của một tác giả kịch mà chỉ nghiên cứu các thái độ và trang phục của các diễn viên? Cho nên hết sức cần biết các bản văn thiêng để thấy được cái tinh thần đã chi phối các nghi thức tang lễ này, cái sẽ đưa chúng ta đi sâu đến tận cùng tư tưởng tôn giáo của người Tây Nguyên.

Trong các nghi thức bằng lời đó, trước hết hãy nhắc đến tục những lời than khóc phương đông, mà Kinh Thánh cho ta nhiều ví dụ. Ở Tây Nguyên, trong các đêm thức bên người chết, những người đàn bà khóc người quá cố bằng cách hát lời ngợi ca họ. Khúc ca đơn điệu, rất ít thay đổi, cứ lặp lại mãi cho đến khi đưa quan tài ra mộ. Người đàn bà khóc, chẳng còn biết đến ngày đêm, cứ đọc mãi những lời lời nhái bằng một giọng khản đặc. Chẳng có chỗ giành cho sự ứng khẩu: kẻ để lại một người vợ góa bao giờ cũng là người chồng tốt nhất trong các ông chồng, và bọn trẻ mồ côi hoàn toàn chẳng còn biết nương tựa vào đâu.

Lời khấn người chết.- Đáng chú ý nhất là lời khấn do người chủ lễ đọc trong dịp này (người già nhất trong nhà, người thông thạo các nghi lễ nhất). Chúng tôi dẫn ra sau đây vài bản văn được dùng ở nhóm người Êđê.

[1] Thói quen tính theo trăng đó đã ảnh hưởng vào ngôn ngữ, chính trong ý nghĩa đó người Tây Nguyên, thay vì nói ngày như chúng ta, lại nói đêm; họ nói: "Đêm thứ ba...", "Hai đêm nữa...", "Hai đêm đi đường..."

[2] Tên đứa bé cũng wer để Caa không nghe thấy.

[3] Nhắc nhớ đến việc nghỉ ngơi trong Ngày Thứ Bảy, sau cuộc Sáng tạo Thế giới.

[4] Xức thúng.

[5] Đây là một dấu hiệu của sự đổi mới.

[6] Lá dâu trong tiếng Việt.

PHẦN XV

Lời khẩn lúc rẫy nước thiêng lên quan tài

"Hỡi Thần của những vong hồn người chết - người đã mục ruỗng như gốc rạ - đã chết như ngọn cỏ - bọn ma và quỷ đã bắt người và mang người đi - Bây giờ các cây cây cọc đã làm xong rồi - quan tài đã đẽ rồi - ngày mai, ngày kia người sẽ ở trong đất - đở ở dưới, đen ở trên - người ở trong quan tài, người sẽ ở trong mộ - Các ngón tay người sẽ thành chim cu gáy, móng tay người thành chim đại bàng - người sẽ thành thần, người sẽ thành núi - người sẽ thành chim kèn kèn, người sẽ thành sông -... Người muốn ăn cơm, hãy xin Thần sao - người muốn ăn gà, hãy xin Thần Trăng - Bụng người đói, hay xin Ông Chủ trên Trời - một ông chủ khác coi sóc chúng tôi, một ông chủ khác bảo vệ chúng tôi - Ngày mai, ngày kia, đừng đến đây, đừng lại gần - đừng yêu thương vợ người nữa, đừng yêu thương các con người nữa - từ nay người đã cách xa như chiếc lá xa cây, như lá đa đã cách xa rồi - thôi từ nay thế là hết..."

Lời khẩn trên mộ.

"...Người đã ở với tất cả các người họ hàng của người đã chết - Ngày mai, ngày kia, chúng tôi đi đến làng nào đó, đến nhà nào đó - xin đừng ngược đãi chúng tôi, xin đừng làm hại chúng tôi, đừng quấy rầy chúng tôi - Chúng tôi bày ra đây cua, tôm, cơm và rau, để lại đây cho người... - Ngày mai, chúng tôi sẽ đi làm việc - Người, là Thần, xin đừng nói gì, xin đừng hiện lên..."

Lời khẩn của người Mnông Rôbut.

Can den dut

ôm den dut

jong ren prih mbôi

jo tuih krah

tômah tuih rany...

"Nó đã chết - nó đã thói rữa - tôi xin được sống lâu, thật lâu - cho họ sống đến tuổi

tóc bạc - cho họ hát đến tuổi già -... Cho họ tiếp tục làm đồng, tủa lúa để được có lúa mãi..."

Lời khấn của người Mnông Budong

O brah ố Yang

dum brah dum Yang

nồm mai khít

nồm mai um

"Hỡi Thần Brah và Thần Yang - tất cả các Brah và tất cả các Yang - ông chủ của các người đã chết^[1] - ông chủ của các người đã thối rữa - lễ vật này bây giờ là để cho các người -... Đừng nên sợ gì nữa; đừng nên lo gì nữa - với con lợn này và rượu này mọi sự đã hết - Hỡi các Thần."

Các bản văn này cho thấy đối với người Tây Nguyên rất rõ ràng là người vừa từ già thế giới này được coi như sống ở thế giới bên kia; chúng biểu hiện nỗi lo sợ ngấm ngấm, ám ảnh, rằng linh hồn người chết sẽ trở lại trên trái đất - và đây là một lý do của việc hiến sinh.

Bài thơ huyền bí về những người chết.- Ở vùng Srê, trong đêm tang lễ, người ta hát bài thơ này, mà chúng tôi xin dẫn lại toàn bộ bởi nó thật sự là một công trình độc nhất trong văn học Tây Nguyên và là một bằng chứng đáng chú ý về tinh thần tôn giáo của người Tây Nguyên.

(Bài ca bắt đầu bằng một phúng dụ)

"Con kền kền bay, như nó thích,

Quanh con quạ chết, cũng là thích,

Quanh con chó rên, cũng là thích,

Và con người khóc, cũng là thích."

(Rồi bài ca chuyển sang đối thoại hư cấu với người quá cố)

"Người ở đâu về đây, mà bệnh tật và đau ốm?"

*người ở đâu về đây mà râu bọ đốt người,
người ở đâu về đây mà miệng khô khóc,
người ở đâu về đây mà ốm vì uống;
người ở đâu về đây mà cơm không tiêu,
người ở đâu về đây mà cổ khô rát?"*

(người chết trả lời)

*"Tôi trở về từ ao Lungling, nơi tôi đã tìm các con nhái,
Tôi trở về từ đồi Dang Krang^[2] nơi tôi hái cây lá
Tôi trở về từ núi Gõ lang nơi tôi bắn chim tu-căng.
Cho nên tôi mới bệnh tật, đau ốm;
cho nên, gáy cứng đơ, tôi không thể gọi mẹ tôi nữa;
cho nên, cổ bị gãy, tôi không thể kêu cha tôi nữa;
cho nên tôi thậm chí không thể mở miệng để nói tên bác tôi."*

(bài ca, nói riêng một mình, kể các sự kiện)

*"Một Caa đã chui vào bụng nó,
một Caa đã gõ cửa,
một Caa đã xông vào,
Như chỉ một dây cước xới tung cả một cánh đồng."*

(thay lời gia đình, bài ca khuyên người chết)

*"Hãy đợi ở đây, như ở ngoài ruộng, cho những người khác làm việc,
đợi người ta làm nhà cho người,
tìm đất tốt và nơi lành.
Người sẽ ra đi, hãy mang theo các ché cũ,
người sẽ ra đi, hãy mang theo một hàng ché vỡ
người sẽ ra đi, hãy mang theo con trâu chỉ còn bộ xương
người sẽ ra đi, hãy mang theo con gà đã nhổ lông."*

(nghĩ đến các dụng cụ đã dùng để đẽo quan tài, bài ca trở lại với tư duy về nguồn gốc cơ thể con người, được các Thần tạo nên bằng chính thứ đất mà nay người chết

sẽ trở về; vậy nên nó gọi lại, cùng một lúc, các cơ thể đầu tiên, các công cụ đầu tiên, chiếc lò rèn đầu tiên):

"Các dụng cụ đeo quan tài kia từ đâu mà ra?

thép rắn của chiếc dao phạt của ta từ đâu mà ra,

đầu và thân thể tốt đẹp thế từ đâu mà ra?

Bệ lò rèn là từ làng Dar-il,

người ta làm bệ để rèn tay và chân nguyên không có khớp,

người ta làm bệ để rèn tay và chân quá thẳng.

Cắm không được rèn cho kẻ chỉ có mõm bàn chân và bàn tay bị phong ăn.

Đánh vào thân cây đa thì ra sắt,

sắt được rèn từ chỗ Julgai mà ra,

cái cặp chéo từ chỗ Julgai mà ra,

cái búa có cán từ chỗ Julgai mà ra."

Qua cuộc trò chuyện với người chết, bản văn lý thú này cho thấy sự hiện diện của họ, vẫn còn tiếp xúc với thế giới này, sau khi linh hồn họ đã từ bỏ thể xác con người. Người Êđê sống một hay hai năm với người quá cố, họ *dự phần* vào tất cả những lễ hội bắt đầu từ ngôi mộ. Bản văn này còn nhắc đến bọn *Caa*, hạng ma ác, và nói rõ chức năng của chúng, rình mò, thâm nhập, ăn thịt thân thể người bị ám và làm cho họ chết, do linh hồn thoát ra khỏi thể xác đã bị hủy hoại.

Phần cuối cùng chứa đựng những chỉ dẫn thật phong phú về huyền thoại *homo-humus* nhìn dưới góc độ các nghi thức tang lễ. Ta gặp lại ở đây tập hợp truyền thống các ý tưởng: cơ thể con người - đất-cây đa-sắt-lò rèn. Con người là bằng đất và trở về với đất đã làm nên mình. Họ cũng trở về với thế giới thảo mộc, vì nghĩa địa bao giờ cũng ở trong rừng, ở đây họ thường tìm thấy cây đa đã dùng để rèn nên tứ chi của họ.

Ở vùng Êđê, mối quan hệ giữa bản chất người và bản chất thảo mộc đó được biểu hiện bằng việc trồng cây bông trên mộ; ở vùng người Mnông, đây là dây leo *seitao*, "*nó đâm từ đất lên đúng vào vị trí quả tim người quá cố*". Người chết, có thể còn hơn cả người sống nữa, là một phần của cái Toàn thể vĩ đại.

Như vậy các nghi thức tang lễ là dịp để bộc lộ các quan niệm tôn giáo mà chúng ta

đã phân tích trên kia, và tập hợp chúng lại trong một tổng hợp độc đáo. Những gì chúng ta đã nói về văn học, về thơ, về các tín ngưỡng, đều được xác nhận và áp dụng ở đây.

Nghi thức bằng hành động.- Hệ thống hoàn chỉnh các nghi thức tang lễ khiến chúng ta nghĩ đến những vở diễn kéo dài nhiều ngày, các vở diễn của người Hi Lạp hay các *Kịch tôn giáo* thời Trung cổ. Có trong tay kịch bản, bây giờ chúng ta có thể theo dõi rõ hơn diễn tiến của hành động, nghiên cứu trò diễn của từng nhân vật, vở diễn thường kéo dài ba ngày, đôi khi bảy ngày; hay chỉ thật sự hoàn tất, như ở vùng Êđê, sau suốt một năm, "trò diễn" cả ban đêm lẫn ban ngày.

Thân thể người chết.- Thân thể người chết được chăm sóc rất kỹ và rất trọng vọng; không nên quên rằng linh hồn từng trú ngụ trong cơ thể này vẫn tiếp tục sống và muốn biết gia đình mình đối xử với cái đã từng là hình ảnh của mình như thế nào. Thân thể đã chết, nhưng con người đó vẫn tiếp tục sống; cái xác của anh ta là biểu tượng của anh ta đang sống ở Địa ngục, nó làm cho anh ta hiện diện đối với những người thân của anh còn ở trên trần. Hành động được diễn ra theo tinh thần đó, tùy theo tộc người.

Người chết được ăn mặc quần áo tử tế nhất của họ; ít nhất người ta cũng rửa mặt, bàn tay và bàn chân cho họ; cổ tay và cổ chân được cột những dải băng; thân hình được phủ một tấm chăn, đầu bọc một mảnh vải. Như vậy là đã sẵn sàng để cho vào quan tài và đi vào cuộc hành trình xuống Địa ngục. Người Tây Nguyên ở phía Bắc chú ý đến hướng nằm theo nghi thức của người chết, đầu quay về hướng Đông, chân về hướng Tây; và chẳng ở nghĩa địa cũng vậy. Người Tây Nguyên ở phía nam không có phong tục này và đắp mộ tùy thuộc vào địa hình.

Người Bih chờ cho xác chết rã hết thịt mới đem chôn, có một tục lệ kỳ lạ: trước khi bộ xương được đặt vào mộ, một người đàn bà lớn tuổi rửa xương bằng nước có chứa vỏ cây *hmok* và củ *kõnyit* là thứ nước người ta dùng để tắm cho đứa trẻ sơ sinh; rồi bà để chiếc sọ trong một tấm chăn mà bà đeo ở lưng như người ta đi một đứa bé, cử chỉ tượng trưng biểu hiện cuộc sống mới của người quá cố.

Chỉ có người Mdhur thực hiện hỏa táng; đây là một hiện tượng của ảnh hưởng Chăm.

Nghi thức kết thúc bằng một cử chỉ biểu tượng cuối cùng: thả con gà bay đi ở nghĩa địa, có ý nghĩa là giải thoát cho linh hồn ra hẳn khỏi xác chết mang hình người, để bắt đầu một cuộc sống mới ở chốn Địa ngục. Và một chu trình mới bắt đầu, theo hình ảnh của chu trình cũ.

Xức nước thiêng.- Việc xúc những thiêng theo nghi thức khá quen thuộc trong Truyền thống Tây Nguyên, nhằm mục đích chữa bệnh cũng như mục đích tôn giáo. Cũng như việc bôi một vết thương bằng một củ dược thảo biểu thị một sự lành bệnh do trở lại với trật tự chuẩn mực của sự vật, cơ thể con người tiếp xúc với yếu tố thảo mộc của vũ trụ được dự phần vào được tính tái sinh của các thảo mộc ấy, là đối tượng và dấu hiệu của sự đổi mới phổ niệm. Khi một con gà được hiến tế trong một dịp nào đó, theo tục lệ người ta thường lấy máu gà bôi vào những người có mặt, như là dấu hiệu kết giao, tham gia vào tinh thần chung của những người dự cuộc, thông tiếp với họ và với các *Yang* do việc bôi mang tính "thánh lễ" máu gà. Trong lễ tang, việc bôi nước thiêng là một dấu hiệu bảo đảm cho một sự tham gia rộng lớn vào cuộc sống chung của những người sống, những người chết và các Thần linh, theo trật tự của thế giới vốn vẫn gắn bó khăng khít với nhau. Việc xúc nước thiêng, tiếp sau lễ hiến sinh, biểu hiện, tượng trưng và xác định mối quan hệ phụ thuộc lẫn nhau đó.

Ở vùng Êđê, lễ xúc nước thiêng giữ một vị trí quan trọng; lễ *k pih* ("xức nước") là trung tâm. Người ta dùng bông hoặc một cành lá, nhúng vào rượu cần, và rảy lên người chết, lên quan tài, và lên người chủ lễ. Đôi khi nước xúc là rượu cần trộn với máu con vật hiến sinh, là gà hay lợn. Có những vụ khai quật để chữa bệnh, trong đó có việc xúc nước thiêng đặc biệt: gặp một trường hợp bệnh nào đó, người phù thủy có thể bảo rằng đây là do một người chết trong gia đình có vấn đề không yên; trong trường hợp đó ông ta có thể yêu cầu phải khai quật mộ. Việc này kéo theo một lễ hiến sinh mới do người phù thủy tiến hành, ông ta xúc nước thiêng để đi vào được linh hồn người bệnh. Trong khi làm việc đó, ông đọc lời khẩn:

"... Đừng để cho tim nó rộng ra, đừng để sức lực nó giảm, đừng để nó tàn lụi. Khi một thân thể gầy, các người (linh hồn những người chết) có thể lấp đầy nó lại... Các người làm cho mỡ dâng lên và những thứ dơ bẩn lù xuống; lũ quỷ không thể làm

hại nó nữa; nó sẽ hết ốm, nó sẽ hết sốt..."

Những người tham gia việc khai quật cũng phải được xúc nước thiêng, sau khi đã tắm, vì cái chết làm bẩn người ta. Tục lệ chung là phải tắm sau lễ tang, nước có tác dụng thanh lọc và tái sinh.

Ở vùng Srê, nghi thức quy định, sau khi nhập quan, những người thân gần gũi (nhất là những con trai) phải rửa tay trong nước đã dùng để tắm cho người chết; thứ nước rửa tội ấy có tác dụng mang lại cho người nối dõi những đức tính của người quá cố; ở vùng Êđê người ta uống nước ấy. Mục đích vẫn là sự tham gia.

Nỗi sợ của những người sống - Phù chú và đại diện.-

Người Tây Nguyên không sợ cái chết cho chính mình. Trẻ hay già, họ đón cái chết một cách lạnh lùng, như chúng ta chuẩn bị thay đổi một nơi nghỉ mát. Nhưng họ sợ người chết; họ sợ người chết quay trở về, chỉ cần nghĩ đến điều đó đã khiến họ bị tác động một cách kỳ lạ. Có thể hiểu được điều đó. Họ sợ tất cả những gì vượt qua họ, đặc biệt là các Thần linh, ngay cả các Thần thiện. Người đã chết dường như bây giờ tồn tại một cách tâm linh hơn; quả là linh hồn họ ở chốn Địa ngục đó được hóa kiếp vào một lót mới; nhưng nó không còn là đối tượng của các giác quan của chúng ta, nó đã trở nên huyền bí. Người chết có quan hệ trực tiếp hơn với các thể lực tâm linh trú ngụ ở cõi bên dưới đất; họ tiếp xúc nhiều hơn với các *Caa* đáng sợ. Có thể họ rất mạnh mẽ, có thể họ muốn trở về cõi trần này để trừng phạt những người thân đã không đối xử thật tốt với họ... Ngày xưa đã từng có những người trở về để phán xử và trừng phạt. Người Tây Nguyên biết rõ rằng các thế giới khác nhau không xa lạ với nhau, nhưng họ muốn người ta vẫn cứ giống nhau. Cho nên họ làm tất cả để cho người chết quên đi cuộc sống đầu tiên này và để cho những người anh em cũ của họ được bình yên.

Đây là lý do của những phù chú, như những lời chúng ta đã biết trong các bài khấn: "*Đừng yêu thương vợ người nữa, đừng yêu thương các con người nữa!*" - hay tục cắn vào lưỡi riu, dưới chân quan tài, như lời thề nguyện đời đời của người Rongao. Đây cũng là lý do của việc những người họ hàng thân thuộc cố tìm cách để được đại diện nhiều nhất bên cạnh người chết: ở nhà thì những người khóc thuê, tóc xõa, tay ôm đầu, được cử để quây quanh thi hài; ở nghĩa địa thì làm những bức tượng

nhỏ thay hình những người thân, đi theo và khóc người chết, tay ôm đầu và khuỷu tay chống đầu gối ^[3]... Phong tục Xơđăng sử dụng một chiếc mặt nạ gỗ, *bram*, trong các nghi lễ ở nghĩa địa cũng nằm trong ý nghĩa này.

Khi chuyển quan tài ra nghĩa địa, người ta tìm cách làm sao cho người từ giã thế giới này có thể nhìn thấy nó một lần cuối cùng, hoặc đưa quan tài đi qua làng, hoặc quay quan tài trên đám ruộng, để cho người ấy được nhìn ngắm theo mọi phương cái cảnh quang minh đã sống cả cuộc đời. Đây vừa là một sự quan tâm tế nhị vừa là mong muốn sau đó coi mọi sự thế là đã chấm dứt: "*Nhất là đừng có trở về nữa!*".

Và khi quay về nhà, người ta đi một con đường khác để đánh lạc hướng *Caa*. Cũng thường có việc thay đổi chỗ ở: nơi ở cũ bị coi là xấu, bởi nó khiến người ta nghĩ quá nhiều đến người quá cố và, nhất là, người quá cố đã biết rõ chỗ ấy. Nhiều truyền thuyết kể chuyện một người chết trở về trần gian khó tìm ra được nhà mình vì những người còn sống đã dời nhà. Ở đây ta lại gặp thêm một cặp song song nữa: những người sống làm lại một ngôi nhà, trong khi người chết làm lại một cuộc sống khác, "ở bên kia".

Những điều kiêng cử.- Hình như cũng vì sợ linh hồn người chết, để tranh thủ tất cả những thế lực đáng sợ đó, để tránh những sự trừng phạt và báo thù, mà người Tây Nguyên đã đặt ra những điều kiêng cử hạn chế tự do của mình. Khi thi hài còn để trong nhà, thì không được đi tắm; người ta chỉ đi ra ngoài vì những nhu cầu của việc cúng tế; trong một tuần, hay nhiều hơn nữa, trong cả làng không được đánh trống; ngay cả lao động cũng bị kiêng trong một thời gian nhất định, có khi mất cả vụ thu hoạch.

Lệ kiêng cử được dỡ bỏ hoặc dần dần hoặc ngay một lúc. Dầu thế nào, mọi kiêng cử đều chấm dứt khi đã bỏ mả. Người chết đã được bỏ cho số kiếp mới của họ.

Chẳng còn gì phải sợ về phía họ nữa; những người sống có thể trở lại cuộc sống bình thường của mình.

Từ nay, nơi kiêng là nghĩa địa ; người ta chỉ trở lại đó để làm các lễ tiết bổ sung (khi một người chết được chôn quá vội, không tuân thủ tất cả các nghi lễ), trong lễ cúng những người chết (Bana), để làm những cuộc hòa giải, sửa chữa những lỗi lầm đối với người chết hay đối với ngôi mộ, lễ hiến sinh cuối cùng trước khi bỏ mả (lễ hiến sinh *wat* ở vùng Êđê, *choh cham* ở vùng Xơđăng).

"Hỡi Thần người chết, bây giờ quan tài đã làm xong rồi, đã đầy lại rồi, đã buộc lại rồi, đã dẫu đi rồi, đã chôn rồi; những cây cột kut đã đẽo rồi. Chúng tôi đến đây cho rượu, chúng tôi đến đây đến đây mang cơm cho người, để người ăn và uống, bởi từ nay chúng tôi sẽ bỏ người, bởi từ nay chúng tôi không còn chăm nom người, chúng tôi quay lưng lại với người..."

"... Người ở trong mộ, lều người ở trong tranh, nhà người ở giữa rừng dương xỉ; người ở đất khác, người uống nước khác. Đừng gọi, đừng đến gần, đừng thương yêu các cháu của người nữa... Con gà đã bay và cùng lúc chúng tôi đã bỏ người. Tôi đã nói hết; đây là lời cầu khẩn cuối cùng, Hỡi Thần người chết".

Cái chết bất đắc kỳ tử

Người Tây Nguyên không sợ chết, với điều kiện đó là cái chết tự nhiên; trái lại họ sợ chết vì tai nạn (đặc biệt là do hổ); tai họa nặng nhất của họ là chết vì tai nạn ở xa, gia đình không biết được nơi nào và không chôn cất được thi thể. Khi đó họ sẽ cô đơn; họ không theo được những người khác; họ sẽ không có phần trong tài sản chung. Gia đình cũng sợ có người chết vì tai nạn, họ hết sức đơn giản hóa các nghi lễ, để không kéo dài một tình trạng phi tự nhiên như vậy, không được các Thần vui lòng.

Tuy nhiên người ta vẫn làm một nghi lễ cho người chết để anh ta có thể được hưởng lộc; không thể để cho anh ta thiếu thốn mọi thứ, nhưng anh ta sẽ trú ngụ ở một nơi khác. Ở một số tộc người phía Bắc, người chết bất đắc kỳ tử thậm chí không có quan tài; người Xơđăng chôn những người đàn bà chết khi sinh nở bên ngoài nghĩa địa. Cũng vì lý do đó, trong các tộc người phía Nam, người chết bất đắc kỳ tử không được đưa vào nhà để liệm; người ta làm cho họ một căn chòi riêng ra, và thường đốt đi sau khi chôn cất.

Trong trường hợp chết bất đắc kỳ tử, người Srê làm một lễ hiến sinh đặc biệt dâng Bõrlang Kang để linh hồn, bị Thần các Tai nạn bắt, có thể trở về bên những người thân, dưới Địa ngục. Phong tục này cho thấy ý muốn của các Thần cách ly riêng những người bị tai nạn và những người mắc bệnh dịch hạch.

Các tộc người có tục đặt người chết theo hướng nhất định, thì đảo ngược hướng đầu

và chân đối thi hài người chết bất đắc kỳ tử.

Đối với những người đã mất, người ta vẫn làm một lễ hiến sinh, vì thương xót, để làm nguôi lòng các Thần bất bình vì sự đảo lộn trật tự của mọi sự vật này; nhưng người ta biết rõ một người chết như vậy không còn có phần trong cộng đồng; họ đã ra khỏi vòng. Là một linh hồn lang thang, họ sẽ làm nô lệ cho bọn quỷ sứ.

Đôi khi, có thể để cố gắng đưa người chết gia nhập trở lại trong cộng đồng, người ta giả làm một lễ chôn cất đầy đủ; để làm việc đó, người Xơđăng làm một chiếc quan tài nhỏ tượng trưng, người Êđê dùng một chiếc ché rỗng. Khi Antomarchi chết ở Hà Nội, người Êđê đã làm nghi lễ này. Theo cách làm lễ trang trọng hơn đối với trường hợp chết ở xa, nhưng tự nhiên, hình như một người chết như vậy vẫn còn có phần nào đó chung với những người thân và tổ tiên, dầu trường hợp của họ đã đi ra ngoài trật tự tốt đẹp của vũ trụ.

"Người đã mục như gốc rạ, chết như cỏ khô; bọn quỷ sứ bắt người và mang người đi; người đã được chôn, dấu kín; đất lấp trên người đã bị xéo mạnh, nắm đất đã được đắp lên, mộ đã làm rồi. Người đã chết ở ngoài đất của chúng ta, trên một hòn đảo ngoài biển..."

Bây giờ, sau khi đã phân tích những biểu hiện chung hoặc rất gần nhau trong tư tưởng tôn giáo của người Tây Nguyên liên quan đến vấn đề-chia khóa là các tang lễ, vì tò mò, chúng ta sẽ quan sát những đặc điểm riêng đối với một số tộc người. Người Mạ giữ quan tài người chết trong nhà suốt một tháng. Một lỗ thủng bên dưới quan tài thông với một cái ché bằng một cái ống tre. Chiếc ché được đem đổ đều đặn ở nghĩa địa; khi không còn gì chảy ra nữa, thi thể được đưa ra mộ. Một số người Mạ (Dangur) cách ly người ốm trong một căn lều tách biệt; hằng ngày người ốm gọi thức ăn bằng cách kéo một sợi dây nối với một cái lạc; khi không nghe tiếng lạc nữa, người ta đến xem anh ta đã ra sao. Khi nhận ra người ấy đã chết, người ta đốt cả căn lều lẫn người.

Người Noup cất một căn nhà riêng, khi có người chết, để canh người chết, ở đó nhiều người tập trung chung quanh quan tài; khi đã chôn cất xong, người ta đốt căn nhà đó.

Người Cil rất sợ cái chết. Khi có người chết ở chỗ họ, họ bỏ trốn khỏi nhà, chỉ trở

về để ngủ. Ngày an táng, từ nghĩa địa họ chạy rất nhanh về nhà, vừa hét to để xua đuổi tà ma.

Các thủ lĩnh Giarai được hỏa táng. "Tro được thu góp một cách kính cẩn và thờ phụng chung trong năm năm. Một phần được trao cho bà vợ góa, bà giữ trong một chiếc lọ mà bà phải buộc và đeo trên lưng, khi bà ra khóc trên mộ chồng." Khi an táng một thủ lĩnh Srê, người ta buộc con ngựa của ông ta bên cạnh mộ; cái đói hay hổ sẽ đưa nó về thế giới bên kia theo chủ.

Ở vùng Bana, sáu ngày đầu tiên, "những người thân đến khóc trên mộ, đổ nước vào trong chén và hút vào ống điếu của người chết rồi phả khói vào một cái ống tre rỗng chôn sâu đến tận đầu quan tài". Người Xơđăng để một cái lỗ trống trên nầm mộ để linh hồn người chết lang thang.

Các nghi thức đó là một dấu hiệu, do sợ (Cil), hay do muốn làm vui lòng người chết (Bana, Xơđăng), về một mối liên hệ giữa người sống và người chết, mà những người sống còn luôn cảm nhận vì thấy người chết như đang hiện diện.

Böjōu - Những người phù thủy. - Người lạ bước vào một căn nhà nơi một người phù thủy đang hành lễ, sẽ rất ngạc nhiên về không khí ở đây. Những người trong căn nhà ấy, tốt hơn các căn nhà khác, thậm chí không hề chú ý tới người mới đến; vậy mà người Tây Nguyên vốn hiếu khách. Chính giữa một nửa vòng tròn những người chen chúc và chăm chú, một người phủ kín chân từ đầu đến chân, đang niệm thần chú và rung lạc. Cử tọa, bị lôi cuốn, chỉ khẽ thì thào. Đây không phải là lúc đến thăm những người Tây Nguyên này; tốt hơn cả là nên quay về.

Con người ấy, đầy quyền lực và được nể sợ, có ảnh hưởng trong cả làng và khắp vùng chung quanh, là ai vậy? Dầu thuộc tộc người nào và nói phương ngữ nào, người Tây Nguyên đều gọi ông ta là *böjōu*, mà người ta dịch là "phù thủy". Khi ông ta không hành lễ, thì người *böjōu* chẳng có gì khác thường cả. Đây là một người đàn ông hay một người đàn bà bất kỳ nào đó giống như những người khác, sống cuộc sống của làng mình. Ta vẫn đi qua cạnh họ hằng ngày và người ngoài không thể đoán ra điều gì cả. Chẳng có dấu hiệu nào phân biệt được họ; họ ăn mặc như bất cứ ai trong tộc người của họ. Nhưng trong vùng, người ta biết ai là *böjōu*; khi có việc cần, người ta đến tìm và mời họ. Họ là một trung gian giữa thế giới con người và thế giới Thần linh. Họ tiến hành ảo thuật một cách chính thức.

Nguồn gốc của bōjōu.- Ai cũng có thể trở thành *bōjōu*; nhưng phải có thiên hướng và phải được tôn phong. Một người đàn bà Tây Nguyên tự xưng là *bōjōu* phải trả giá rất đắt: làng đốt nhà bà ta.

Triệu chứng người được trao chức năng này biểu hiện trước tiên bằng các hiện tượng về thể chất, những rối loạn trong cơ thể. Người ốm bị các *Yang* hành; họ ăn không ngon, cảm thấy đau không biết vì sao, muốn bỏ nhà ra đi và, thường khi bước ra khỏi nhà và cứ thế đi thẳng tới trước mặt cho đến khi mệt lử. Những người thân lo lắng cho họ, những người già bàn tán về trường hợp của họ. Các hiện tượng tái diễn, người ta nên xin ý kiến người *bōjōu* gần nhất để biết vì sao các *Yang* hành người bệnh. Người *bōjōu* đến xem, sẽ tuyên bố: các *Yang* muốn người này trở thành phù thủy; anh ta phải đi đến Bumong, ở vùng Raglai; nếu đến đấy mà anh ta khỏi bệnh thì tức là các *Yang* đã nhầm đúng anh ta. Các tộc người phía Bắc (Bana, Rongao, Giarai, Xơđăng) gán cho một vị Thần nào đó, đôi khi là Thần Sấm thiên hướng *bōjōu*; việc tôn phong khi đó sẽ tiến hành bằng lễ kết ước với Thần này.

Bây giờ một sức mạnh không cưỡng lại được thúc đẩy người được các Thần chọn đi đến Bumong để nhận được sự tôn phong. Được một người *bōjōu* ở gần giới thiệu, anh đi tìm người đứng đầu các *bōjōu*, tại chỗ ở của ông ta ở Choah, gần Bumong. Aneh, người đứng đầu hiện nay của các *bōjōu* phía nam, sẽ nghe người thành viên mới, sẽ hỏi các Thần, và theo lời phán truyền sẽ quyết định giao anh cho một *bōjōu* trong xứ của anh dạy dỗ; khi đã được khai tâm xong, người này sẽ công nhận anh là *bōjōu*, bằng cách trao cho anh các biểu hiện hành nghề của anh:

- một sợi dây có đeo sáu chiếc nhạc và sáu băng vải đỏ, hai đầu có hai chiếc vòng đồng, - một chiếc gậy cầm tay bằng mây để đuổi bọn Caa, - một chiếc chén nhỏ bằng sứ - một chiếc khăn-bùa - một cái hạt đẹp, *plai lany* và một cái túi nhỏ bằng cói để đựng tất cả các thứ trên. Các vật thiêng ấy là các *dek* của người phù thủy: những cái lạc *dek*, chiếc khăn *dek*, v.v. Anh ta giữ cẩn thận các thứ ấy trong chiếc túi nhỏ ở nhà.

Trở thành thầy phù thủy thiêng, anh trở về làng, đã lành bệnh, và đầy uy lực. Gia sản của anh từ nay được đảm bảo. Chức trách của anh, từ nay được chính thức thừa nhận, khiến anh có quyền thế và được những người thân sợ. Anh tiếp tục làm rẫy như mọi người; nhưng anh thường được mời, vốn liếng của anh sẽ khá giả lên...

điều đó không làm cho anh được yêu mến.

Có hai hạng phù thủy: hạng lớn, gồm những người được người đứng đầu các *bōjōu* ở Bumong chỉ định, đối với các tộc người ở phía nam, hoặc do một vị Thần báo mộng, đối với các tộc người phía Bắc, và hạng nhỏ gồm các phù thủy thường ở làng, đã được một *bōjōu* ở gần đó khai tâm và trao quyền; những người này không được mang sợi dây có lạc.

Ở vùng Rongao, người tập sự phù thủy có quan hệ với các con chim *tōlih* và *bōlang*, chúng dẫn đường cho họ đến xứ sở của các Thần và giúp họ vượt qua những thử thách khủng khiếp.

Tính chất của người *bōjōu*. - Nói chung, mỗi một nhóm làng có một người *bōjōu*; một số làng không có *bōjōu*, có làng lại có đến hai người. Tỷ lệ đàn ông và đàn bà làm *bōjōu* thay đổi theo từng tộc người. Ở vùng người Raglai, người Noang, người Mạ, hầu như chỉ có đàn ông làm *bōjōu*; ở vùng người Srê, người Noup, người Cil, cả hai giới đều làm.

Người *bōjōu* không phải là một người thầy lang nắn xương; họ không bốc thuốc cho con bệnh; ở làng đã có các cụ Già làng chuyên môn về nghề này, nhưng họ không phải là phù thủy. Người phù thủy có tính chất thuần túy tôn giáo: họ chỉ dẫn lễ hiến sinh phải dâng các *Yang* để được khỏi bệnh; đôi khi họ trục mả bệnh bằng những phương pháp ảo thuật. Người *bōjōu* cũng không phải là một vị giáo sĩ của tôn giáo thờ các *Yang*; họ không có chức trách cúng bái thường trực, chủ trì việc cúng bái là các ông chủ gia đình. Như sẽ nói sau đây, người đứng đầu các phù thủy ở Bumong mang một tính chất đặc biệt và chức trách cố định của ông cho phép ta coi ông như là một tăng lữ.

Người phù thủy thường cũng là một người bình thường; ông ta không phải theo một quy tắc nào. Nhưng do được tôn phong, ông có quan hệ với các *Yang*; được hỏi ý kiến, ông có thể cho biết ý thích của các Thần và, từ đó, bảo phải hiến sinh những gì. Có quan hệ với các Thần thiện, ông lại có thể phát hiện ra các ma ác. Ông có thể nhận ra một người nào đó bị *Caa* ám. Nếu một kẻ khốn khổ nào đó bị tuyên bố là "có một con *Caa* ở trong bụng", thì tốt hơn cả là anh ta không nên ở trong làng nữa, vì sự phát hiện đó có thể đưa anh đến chỗ chết, những người thân của anh sẽ sẵn sàng làm mọi việc để trừ khử đi một người hết sức nguy hiểm chuyên giết người

bằng cách ăn hồn của họ. Ở đây ta thấy người phù thủy có thể lợi dụng quyền lực đáng sợ của mình như thế nào: một người gây phiền hà cho ông ta sẽ bị tuyên bố là bị ma ám; nhưng nếu nạn nhân lo lót cho ông một món thích đáng, ông sẽ nhận hối lộ và im lặng. Người *böjõu* cũng liên lạc với linh hồn những người chết; ông có thể nói chuyện với họ và thậm chí trả lời nhân danh họ.

Trong rất nhiều trường hợp, người phù thủy được người trong làng mình, hay những người ở xa hơn mời, tùy theo danh tiếng của ông. Thông thường là vì người ta có bệnh, muốn biết phải làm thế nào để yên lòng một vị *Yang*. Cũng có khi là một gia đình muốn được *Yang* phù hộ cho họ trong một việc gì đó. Không chỉ có trường hợp những người riêng rẽ mời người *böjõu*; đôi khi cả làng, thông qua người chủ làng hay các cụ Già làng, mời người *böjõu* đến khuyên nên làm những gì trong trường hợp có một tai họa chung, dịch bệnh, hay bị một con *Caa* ám. Ở Krok, bà phù thủy già, rất nổi tiếng là thiêng - tuy vậy vẫn bị người ta ghét - đi cho những lời phán truyền rất xa khắp vùng, cả trong những làng đã có người *böjõu* riêng của mình.

Quy tắc của người böjõu. - Người ta báo ngày trước trả thù lao bao nhiêu thì người *böjõu* chỉ nhận bấy nhiêu, không được đòi hỏi, lợi dụng thì bị phạt. Người phù thủy phải sẵn sàng phục vụ người cần đến ông ta; ông ta không được từ chối phục vụ cộng đồng, người ta gọi là phải đến ngay, ngay cả ban đêm. Một người phù thủy không chịu gắng sức, để cho người ta phải van nài, sẽ bị các Thần phạt, khiến ông ta bị ốm hoặc bị điên. Mọi sự mặc cả đều bị cấm đối với người phù thủy. Luật tục, bất di bất dịch, đã dự kiến những sự lợi dụng như vậy và nhắc nhở bổn phận của người *böjõu*:

Geh deh juk

geh sönar di choh

sö sah jao

dek jönaun jun

bun kon jus.

"Nó có cái dek ^[4], nó phải niệm thần chú - nó có cái nhẫn, nó phải nhổ vào cốc - nó

phải cho tất cả đồ đạc vào gùi - nó phải mang các bùa theo - đúng như người phải mang tất cả các thứ cần thiết để giúp người sinh nở."

(Nri 60)

"Kẻ nổi tiếng trong tất cả các nhà và tất cả các làng vì biết xem cây gậy của người phù thủy, vì biết đọc trong nước, vì biết phát hiện tất cả những điểm phát sinh ra bệnh... kẻ tìm cách lừa dân trong làng, các con lợn người ta hiến sinh một cách vô ích, thì hẳn ta phải thế chỗ cho những con lợn ấy..."

(Biduê 193)

Người böjõu hành nghề.- Trong nhà có người ốm nặng; người ta đi mời **böjõu**. Ông mang các dụng cụ của mình trong một cái túi cói và đi đến nhà cần thăm bệnh. Ông bắt đầu xem xét trường hợp này, coi thử có thể chữa được hay không. Việc xét đoán này dựa vào kết quả của một thao tác kép: ông ta đổ một ít cơm vào cái chén-*dek* của mình; ông ta lắc cái chén và "đọc ra trong cơm" số mệnh của người bệnh. Ông ta cũng có thể "đọc" trong một chén nước (Srê); người phù thủy Noang nhỏ vào chén để xem điềm báo.

Ông rót rượu cần vào một cái bát (vì người ta đã mở một ché rượu cần để tiếp người **böjõu**), ông lấy một chiếc nhẫn của người ốm, hoặc, nếu không có thì lấy ngay chiếc nhẫn-*dek* của chính mình, thả vào chén rượu: nếu chiếc nhẫn ngã nằm thì người bệnh sẽ chết, nếu nó đứng thì anh ta sẽ khỏi bệnh.

Cách thử đó chỉ là bên ngoài, cho cử tọa. Còn người **böjõu** đã có cách riêng để xét bệnh tình của người ốm: ông chỉ cần bắt mạch!

Nếu gặp tình hình hình tuyệt vọng, ông ta rút lui; đôi khi ông ta phải vội vã rút ngay, bởi nếu người ốm chết trong lúc người **böjõu** còn có mặt ở đó thì ông ta phải trả tất cả phí tổn chôn cất tốn đến cả một con trâu hay thường là còn hơn thế nữa.

Nếu người phù thủy thấy căn bệnh có thể lành được, ông sẽ tiến hành các trò ma thuật phức tạp và bí hiểm, mà chúng tôi chỉ kể lại sau đây phần chủ yếu. Người **böjõu** ngồi ở gần cuối căn nhà, cử tọa làm thành một nửa vòng tròn quanh ông, người bệnh nằm sát một bên ông. Ông lấy sợi dây có cột cái lạc ra; ông buộc một đầu dây vào mái nhà, và cầm đầu dây kia trong tay trái; bằng tay phải, ông bấm vào sợi dây ở chỗ có buộc lạc miệng lằm nhằm đọc lời khấn như hát rất dài câu *Yang*.

Thình thoảng ông dừng lại để thổi lên người bệnh. Rồi lại tiếp tục khấn. Khi thấy

đã sẵn sàng, ông buông sợi dây-*dek* ra và kê miệng hút liên tiếp rất dài vào người bệnh nhân. Rất lâu, cho đến khi gần như đuối sức, ông trục ra khỏi người bệnh nhân một hạt gạo hay một hòn sỏi nhỏ, bày ra trước sự thán phục của tất cả cử tọa [5]. Mầm bệnh đã được lấy ra; bây giờ còn phải làm lễ hiến sinh để làm cho *Yang* nguôi giận. Người *böjōu* tuyên bố vật cần hiến sinh: tùy trường hợp, một con gà, một con vịt, một con dê hay một con trâu, việc này sẽ được nhất nhất tuân theo. Đôi khi người phù thủy tuyên bố có một con *Caa* ở trong nhà; người bị coi là bị *Caa* ám phải ra đi ngay (tôi đã thấy trường hợp một nửa làng phải ra đi đến một vùng khác). Người *böjōu* cũng có thể tuyên bố nhà này bị *wer* (kiêng), cho đến khi người ốm lành bệnh, nghĩa là cấm mọi người lạ bước chân vào.

Người *böjōu* hạng thấp không tiến hành tất cả các nghi lễ đó. Ông ta nằm xuống, lên con nhập hồn, vỗ hai tay, và tiến hành thờ bằng chiếc nhẫn-*dek*.

Sau đó, gia đình người ốm chỉ còn có việc làm lễ hiến sinh đã được chỉ định, dê hay trâu, rồi lấy bộ sừng treo lên trên cửa, và trả công cho người *böjōu* bằng cách biếu ông ta chẳng hạn nhiều gùi lúa hay một con nghé. Việc hiến sinh phải trả rất đắt; nhưng nếu người phù thủy thấy không thể chữa được bệnh, ông ta sẽ không đòi hỏi gì hết, cuộc thăm viếng của ông là miễn phí. Như vậy, ông làm tăng uy tín của mình và tránh không bị mất mặt vì thất bại trong một cuộc chữa bệnh.

Người phù thủy có quyền lực đối với thế giới siêu nhiên; ông giao tiếp với các *Yang*, xua đuổi bọn *Caa*, trừ khử căn bệnh do những nguyên nhân vô hình, điều đó cũng khiến ông có quyền lực đối với cả cơ thể con người. Còn có cả một số con vật cũng phục tùng quyền uy của ông, như các con vật-*Caa* (hiện thân của các Ma ác), những con rắn mà ông ta có thể khiến chúng nôn mưa ra và ông ta lấy chỗ nước bọt đó làm bùa, v.v.

Bí hiểm và đáng sợ, người *böjōu* cai quản các linh hồn, chúng cần có ông ta. Người Xơđăng bảo rằng người *böjōu* gọi hồn người bệnh trở về, hồn ấy bay đậu tí trên ngọn cây to.

Ngày xưa, ở vùng Srê, người ta thấy có những người phù thủy Chàm đến xem các đường chỉ tay. Họ dọa: người ta phải trả của cho họ để tránh một tai họa nào đó được báo trước.

Bumong.- Ma thuật không phải là tôn giáo, theo nghĩa chặt chẽ của từ ngữ; những

người phù thủy không phải là các giáo sĩ, chúng ta đã thấy vì sao. Nhưng ở Bumong, gần làng Choah của người Raglai, địa điểm tôn giáo mang tính lịch sử, có vị giáo chủ của tôn giáo thờ các *Yang*, thực hiện các chức năng tăng lữ cổ định (cầu khẩn chính quy, hiến sinh long trọng vào mỗi ngày rằm, hiến sinh lớn hàng năm vào rằm tháng giêng), và đồng thời là người đứng đầu tất cả các *böjõu* trong xứ (Raglai, Srê, Noang, Cil, Noup, v.v.)

Muốn biết vai trò hiện nay của Bumong, phải biết lịch sử xưa của nó, như người Tây Nguyên vẫn kể lại đêm đêm bên bếp lửa:

"Ngày xưa, người Tây Nguyên và người Chăm đánh nhau với người Việt đến tận ven biển. Cuộc chiến đấu diễn ra trên núi Jödöng (ở phía Đông-Nam xứ Raglai). Thoạt tiên người Chăm kém hơn người Việt; họ kêu gọi sự giúp đỡ của người Tây Nguyên - những người kon cau -. Những người này, rất đông, do Tamrac chỉ huy, thắng vì tài bắn cung rất giỏi. Tamrac cho dựng một lá cờ làm bằng một tấm chắn; lá cờ này được cắm trên núi. Khi gió thổi lá cờ về hướng ven biển, người Tây Nguyên đẩy lùi những người Da vàng; khi lá cờ bay về hướng ngược lại, thì người Tây Nguyên lùi. Người Việt bắt được Tamrac, nhưng ông này đã hóa làm đôi, và họ chỉ bắt được Tamrac giả, trong khi Tamrac vẫn tiếp tục đốc thúc quân của mình tiến lên. Cuối cùng Tamrac, thủ lĩnh của người Tây Nguyên, và Sankah, thủ lĩnh Chăm, đưa đoàn quân của mình đến chiến thắng. Tamrac, thủ lĩnh của người kon cau, vĩ đại hơn Sankah; đây là người anh hùng vĩ đại nhất của lịch sử chúng tôi. Nhưng mệt mỏi vì chiến đấu và chỉ huy, Tamrac quyết định tự kết liễu đời mình. Ông ra lệnh cho các thế hệ nối tiếp ông phải mãi mãi phục vụ ông, rồi ông tự chích vào một mạch máu của mình và chết. Tamrac là một người cau Raglai, ở làng ngày nay gọi là Bumong; người Tây Nguyên và người Chăm, tất cả đều phục vụ ông. Người Chăm Sankah chết: cũng là ở xứ Raglai, gần Tamrac. Sau cái chết của họ, cả hai đều được trở thành Thần và được gọi chung là "Thần Bumong"; Bumong là tên Yang của họ; nơi chôn cất các ông cũng mang tên đó..."

Những nguyện ước cuối cùng được thực hiện và cho đến ngày nay vẫn vậy (sau khoảng năm thế kỷ): nơi chôn cất của ông trở thành đền thờ, trung tâm thờ cúng của vùng Nam Tây Nguyên; người ta tôn thờ ông như một vị Thần; hình như người

đứng đầu các phù thủy - hiện nay là Aneh - là một hậu duệ của ông. Chính vì lý do đó mà ngày nay tất cả những người dân trong xứ công nhận Aneh là thủ lĩnh tôn giáo và tất cả các phù thủy đều phục vụ ông như đối với cấp trên của mình. Tất cả những người trung thành với các *Yang* đến Bumong để dâng lễ vật; các phù thủy đến đây để được thụ phong và hằng năm lại hành hương về đây.

Chúng tôi xin dẫn lại câu chuyện sau đây, trích ra từ một báo cáo của một giáo sĩ:

- "Trong một cuộc kinh lý ở vùng Raglai, chúng tôi dừng lại 4 giờ ở Choah, ở đó chúng tôi được Aneh tiếp đón rất lịch thiệp. Xin thông cảm cho sự dài dòng của tôi trong câu chuyện sắp kể lại sau đây: nó sẽ cho phép ta có một ý niệm khá chính xác về tôn giáo Tây Nguyên và về vai trò của việc tôn sùng Bumong trong đời sống tôn giáo đó.

"Buổi tối hôm tôi đến, tôi đã qua đêm bên bếp lửa nhà Aneh, một người Raglai già, không giống lắm với sự mô tả nghiêm khắc mà người ta đã nói với tôi trước đó.

Quả là một chén rượu cần ngon đã khiến ông ta không còn dè dặt và mở đường cho những lời tâm sự. Aneh giải thích cho tôi những điều đã kể trên đây về Bumong và hướng dẫn cho tôi về lễ hội đón tôi ngày mai. Aneh cho tôi xem một tờ giấy, cuộn trong cái ống tre, mà Marcel Ner đã để lại cho ông ta khi ông ấy đến Choah hồi năm 1931, mô tả những gì người ta đã cho ông ấy thấy... nhưng người ta đã không cho ông ấy được xem mộ Tamrac. Đã mười tám năm, Aneh bấy giờ đã ở đấy, và từ đấy ông không gặp người da trắng nào nữa. Ngoài những người phù thủy, không ai được nhìn thấy mộ Tamrac.

"Đến ngày đi thăm Bumong, cả làng đều chuẩn bị. Ba người phù thủy: Aneh và hai người phụ tá của ông ta, Bê và Drong, dẫn tôi đi. Sau lưng chúng tôi là cả làng Noah kéo theo, mang theo các thứ cần thiết: *mboat*, trống con, ghè rượu, chiếu, hương, các con vật để hiến sinh,...

"Bumong-Tamrac, trung tâm thờ cúng lớn nhất, nằm gần làng Choah, ở bìa rừng, và chỉ gồm có mỗi một ngôi nhà dài; một căn chòi nhỏ lụp xụp nằm sát bên cạnh. Ở cuối căn nhà có một cái bàn thờ, nơi những người thanh niên chuẩn bị lễ cúng *Yang* Bumong: cơm nếp, chuối, thóc, hương. Đàn ông chuẩn bị trâu cau. Aneh thấp hương trên bàn thờ, cầu khẩn Thần, trong khi người ta thổi *mboat*, theo nhịp trống. Aneh hát lời khẩn của ông, cả cử tọa hòa theo. Ông hiến sinh hai con gà: ngồi chồm

hôm trước bàn thờ, ông cầm hai con gà đưa qua trên làn khói hương, lại đưa ra trước cử tọa và - cầm chúng lên ngang trán, hát lời khấn, có tiếng nhạc hòa theo.

Rồi hai con gà bị cắt tiết.

Người Cha của các phù thủy.- "Nhưng còn điều chủ yếu cần xem, mà người ta đã giữ không nói với tôi. - "Cái gì ở trong căn phòng nhỏ, đằng kia? - Mộ của vị Tổ. - Tôi muốn được xem." Sau một lúc do dự, Aneh đi trước và ra hiệu cho tôi đi theo, chỉ mình tôi. Một chiếc quan tài, phủ vải đã phai màu, đặt trên một cái mễ. Đây chính là nơi an nghỉ của Tamrac, người anh hùng đã hóa thánh. - "Hãy mở quan tài ra" - Aneh hoảng hốt: "Tôi không thể; không được làm điều đó cho bất cứ ai. - Tôi biết ông vẫn mở cho các *bōjōu* thấy nhìn thấy thi hài, mà tôi thì còn lớn hơn tất cả các *bōjōu* của ông. - Cho các *bōjōu* thì được; nhưng bây giờ tôi không thể; Bumong là con của Mẹ Mặt trời của chúng tôi, và Mặt Trời sẽ trừng phạt tôi..."
Thuyết phục mãi, cuối cùng Aneh nhượng bộ: "Ông cũng có hiến sinh, ông chữa bệnh cho những người ốm của chúng tôi; thì thôi... nhưng chỉ cho mình ông thôi."
"Aneh trầm ngâm, chấp tay, đọc một lời khấn. Rồi ông nâng nắp quan tài lên: những khúc xương còn tốt được xếp ở đây, chiếc sọ bọc vải điều... Aneh đóng nắp quan tài lại ngay. Chỉ những người phù thủy mới được phép nhìn thấy những cái ấy.

Điệu múa thiêng.- "Bữa ăn được dâng lên cho Thần, trên bàn thờ: com, gà. Aneh khấn, tay chấp lên trán. Trống và *mboat* chơi khê. Một cậu bé vỗ tay đánh nhịp. Đến lúc ấy Aneh bắt đầu chuyển động: ông múa trước bàn thờ. Thoạt tiên là hai cánh tay đung đưa chậm và mềm mại; rồi theo nhịp nhạc mỗi lúc một nhanh, toàn thân ông rung lên, run rẩy từ đầu đến chân. Rồi chuyển động trở lại chậm, trong khi tiếng trống và *mboat* cũng dịu đi. Người ta bảo chính Thần ám vào người múa, khiến anh ta run rẩy lên như vậy.

Bói.- "Aneh lấy một bình rượu và mời từng người. Mọi người cùng uống, cùng hưởng lộc. Bữa ăn, đã được dâng cúng trên bàn thờ, được đem chia cho những người có mặt. Bumong đã ăn phần mình trong khi Aneh đọc lời khấn.

"Trước khi động đến thức ăn, người phù thủy hỏi Thần để được biết Thần có chuẩn cho cuộc hội tụ này và có mặt ở đây không. Ông gỡ cánh và chân gà ra, khấn, và ném lên một cái mâm. Ba người phù thủy liền cúi xuống, nét mặt căng thẳng, xem

kết quả ra sao: một cái cánh rơi về một hướng, chiếc kia lật ngược; các chân gà cũng vậy. Vậy là Thần bằng lòng. (Trong trường hợp, tất cả đều rơi về một hướng, tôi đã thấy người phù thủy lặp lại thao tác cho đến khi thành công).

"Còn một cách khác để biết các điềm báo: người phù thủy bóc cái lưỡi gà ra, nhúng trong rượu cần, khấn, ném nó vào thành chén: nếu nó dính ngay vào đáy, là Thần vui lòng

Ăn uống xong, chúng tôi hoàn tất cuộc hành hương bằng việc đi thăm Bumong-Sankah, ở đây lưu giữ kho báu và hài cốt của vị thủ lĩnh Chàm xưa, cũng được phong thần, nhưng ít nổi tiếng ở Tây Nguyên hơn."

Cuộc hành hương hằng năm.- Nhưng phải đến Choah vào dịp rằm tháng giêng (tức đúng vào ngày rằm trước cái Tết của người Việt): đây là ngày hành hương chính thức của những người phù thủy. Vào dịp rằm tiếp sau ngày xuân phân (thời gian lễ Thiên di của người Cơ-đốc giáo), cũng có lễ hiến sinh hằng năm ở Bumong, nhưng không quan trọng bằng. Trong suốt năm, từng người riêng rẽ cũng có thể đến Bumong hiến sinh một con gà hay một con vịt, để cầu lành bệnh, hoặc xin một ân huệ; nhưng đó là việc cúng riêng và không có lễ hội long trọng dù vẫn do Aneh chủ trì.

Mỗi năm một lần, các phù thủy ở tất cả các tộc người tập họp tại Choah để làm lễ hiến sinh trâu lớn; các việc cúng lễ kéo dài một ngày và một đêm. Đến rạng sáng, người ta hiến sinh một con trâu, đôi khi nhiều con. Trong ngày người ta tiến hành các nghi lễ phức tạp và cầu khấn.

Không chỉ có các phù thủy đến; một đám đông những người mộ đạo đi theo họ. Cần có một căn nhà lớn để cho họ trú lại, bởi trong làng Choah không đủ chỗ. Tuy nhiên, các nghi lễ đặc biệt là giành riêng cho các *böjōu*: Aneh mở chiếc quan tài của Bumong-Tamrac ra cho họ và chỉ cho họ thôi; chỉ có họ mới được phép nhìn hài cốt. Aneh thấm ướt hài cốt bằng nước đã nhúng cái *plai dek*^[6] của ông; ông xúc thứ nước thánh đó lên trán các phù thủy.

Buổi tối người ta thưởng thức món thịt hiến sinh và món *törnöm*. Rồi Aneh, cùng các phù thủy của mình, điều khiển điệu múa thiêng, như vừa được mô tả trên đây. Tuy nhiên, để múa điệu đó trong dịp long trọng này, các phù thủy mặc một loại trang phục nhẹ rộng tay và quấn một chiếc khăn rủ xuống đến bàn chân như người

Chạm ngày xưa. Rồi mọi người, đàn ông lẫn đàn bà, trần đến thắt lưng, một tấm chăn quấn ngang hông, hăng say nhảy múa, nhịp điệu vui tươi, cho đến rạng sáng. Và, dần dần, mỗi người trở về nhà mình, hẹn gặp lại năm sau, mang theo kỷ niệm về ngày vui chung lớn này; để *yalyao*, "kể lại đêm đêm bên bếp lửa".

Toàn bộ tôn giáo Tây Nguyên có thể tóm tắt trong từ ngữ *yalyao* ấy. Các Thần được biết đến trong các truyền thuyết cổ mà người ta kể lại; các nghi thức và các nghi lễ, các lễ hội định kỳ là những biểu hiện của ký ức về trường ca ca ngợi các *Yang* đã sáng tạo ra tất cả, tưởng nhớ công ơn của họ, được lặp lại theo đường truyền khẩu, từ thế hệ này sang thế hệ khác, bằng ký ức. Việc sùng bái các *Yang* sáng thế, các *Yang* lúa, *Yang* nhà cửa..., *Yang* Bumong, việc gìn giữ ký ức, việc thờ cúng được lưu truyền thành một nghi lễ truyền thống đó, tôn giáo Tây Nguyên là như vậy đấy; *yalyao*.

Phụ lục

Bà Bøjâu Bana.- "Gần như mỗi làng đều có một bà *bøjâu*, và đôi khi nhiều bà; không phải bà nào cũng nổi tiếng như nhau. Những bà nổi tiếng nhất rất đông khách và thường được mời đi xa... Được thụ phong nghề bói toán là việc của trời chứ không phải của cõi trần. Một ngày nào đó, bà được một vị Thần nhập vào, truyền cho bà những bí quyết và những quyền năng thiêng liêng, với sứ mệnh soi sáng và cứu chữa những người đồng loại của mình; từ đó bà trở thành *bøjâu*; chính bà thông báo sự chuyển biến siêu nhiên đó và chỉ cần sự khẳng định đó của bà cũng đủ là một bằng chứng không thể phản bác. Bà bắt đầu thực hiện các chức năng của mình một cách không dừng được, và từ đó mỗi khi gặp tai họa nào đó người ta lại tìm đến bà; bà biết chỉ ra nguyên do... thậm chí bà còn có thể chỉ cho các thứ thuốc công hiệu. Khi được mời đến thăm một người bệnh, nếu bà thấy chỉ là se mình, bà sẽ đốt lên một ngọn nến và xoa vào đôi chỗ nào đó trên cơ thể người bệnh; căn bệnh không thể cưỡng lại các phù chú ấy lâu được. Nếu chẳng may bệnh trở nên trầm trọng hơn, bà sẽ dùng đến những phương pháp quyết liệt, mạnh mẽ hơn: bà kê miệng vào chỗ đau, và hút mạnh, lấy ra một mẩu gỗ nhỏ hay một miếng xương... mà bà trưng ra trước các cặp mắt thán phục của mọi người...

Người Bøjâu Rongao.-... "Mọi cơ thể đều được kích thích bởi một nguyên lý tinh

tế, là nguồn gốc sự sống của chúng ta. Trong trạng thái thức và khỏe mạnh, nó ở trong đầu chúng ta, đứng ngay giữa trán. Các *böjâu* nhìn thấy nó ở đó dưới diện mạo một con yêu tinh..., họ dựng nó dậy chính tại chỗ đó mỗi khi nó bị ngã, chẳng hạn khi gặp một chuyện kinh hoàng nào đó; họ đặt nó lại ở đó khi họ có thể, hoặc đưa nó trở về từ trong rừng nơi nó lang thang dưới dạng một con sâu, hoặc giải thoát nó khỏi tay một vị Thần riêng rẽ hay những linh hồn người chết.... Người ta phân biệt nhiều loại *böjâu*: "người phù thủy đập trứng" *böjâu pötuh kotap ir*; "người phù thủy đo", *böjau höda*; và "người phù thủy thấu thị", *böjau chol*. Hai loại sau này được coi là chữa bệnh giỏi hơn cả... Những người phù thủy thành thạo nhất biết cách xua đuổi các tà ma, bằng cách dồn chúng từ giữa cơ thể đến mút bàn chân và mút bàn tay bằng một cái cuốc nhỏ, và đuổi nó chui dưới các móng tay mà thoát ra ngoài...

"Sự hiểu biết về hình dạng các hồn của các sự vật khác nhau là chìa khóa để đoán mộng. Mà, gần như khoa học này là đặc quyền riêng của các *böjau*. Cho nên bao giờ người ta cũng phải cầu viện đến họ khi có nghi ngại và trong những trường hợp khó... Nghệ thuật của người *böjau* nằm trong lô-gích của triết lý "mọi". Niềm tin vào các phù thủy có thể là bền dai nhất và mạnh mẽ nhất trong các tín ngưỡng của các tộc người này. Ta thấy chúng gần như vẫn còn nguyên si trong những người công giáo nhiều thế hệ..."

IX. Đêm bên bếp lửa

Tiếng mưa rơi trầm đục trên mái tranh; giọt mưa trượt dài rồi rơi thánh thót vào chiếc vại đặt ở đầu hiên; thỉnh thoảng, một trận gió cắt đứt nhịp điệu ấy, vãi tung những giọt mưa căm lạng; tiếng than thở của gió còn nặng hơn cả sự tĩnh lặng. Ngày đã hết và đêm đã đến. Trâu đã được lừa về, người ta đã ăn cơm tối. Sự sống thức dậy cùng với ngọn lửa, bùng lên trong bếp, vây quanh là những bóng người ngồi chòm hồm, hư ảo trong làn khói thuốc tỏa ra từ các ống điếu. Những người đàn bà, không tham gia vào đấy, đang lui cui dọn dẹp nhà; bọn trẻ con đã ngủ, các Già làng còn thức. Sau một ngày ướt đầm trên đồng ruộng, bây giờ thân hình co ro, tay chân chia về phía ngọn lửa, những con người Tây Nguyên đang gọi lại các thời

xa xưa, các vị anh hùng huyền thoại, trong cái thế giới bên kia, thế giới của huyền thoại, mà ngọn lửa thông tí tách và những cái bóng đen chập chờn đang tạo lại không khí.

Có tham gia những buổi đêm như vậy, ta mới thật sự gặp được những con người, khám phá được một dân tộc, nhận biết được một nền văn minh.

Đêm nay nữa, đêm thứ hai trăm tám mươi mốt, hình như cụ "Già làng" đang có hứng kể chuyện; đề tài bàn luận mở rộng, câu chuyện bỗng nhiên nhảy phát một cái, trở về thời tiền sử. Cả một chuỗi những hình ảnh về nguồn gốc của thế giới, về trận đại hồng thủy. Rồi đến lịch sử các trận chiến đấu lớn và, một lần nữa, một cuộc đảo lộn lớn. "*Thần Mặt trời quyết định chấm dứt các cuộc chiến tranh đã hủy diệt con người. Trời đã làm cho một ngày nọ Mặt trời không mọc nữa; tối đen và rét. Các ngôi sao Borling Borlang hiện ra trên trời; nước băng giá chảy ra từ đất. Những người chỉ cần để ngón chân chạm vào nước ấy đều bị chết; đây là những người giàu có và những quan chức lớn trong xứ sở; những kẻ xúi giục người ta đi đánh nhau. Mọi người đều ở nhà mình. Chỗ này chỗ nọ, một người biến mất, hóa thành đá (Tảng đá Rolom, tảng đá Noup, tảng đá Jodong...). Sau đó, bắt đầu một thời đại mới thái bình và thịnh vượng...*"

Tiền sử được tiếp nối thành lịch sử, và lịch sử không dừng lại ở ngày hôm nay: cả tương lai cũng tham gia vào các truyện kể huyền thoại. "*Sau này sẽ còn có một ngày Borling Borlang chấm dứt cái thế giới đau khổ này và bắt đầu một thế giới thanh bình*". Bấy giờ sẽ là thời kỳ hoàng kim. Ở vùng Xơđăng ta còn thấy người ta có sự chờ đợi mơ hồ một vị cứu tinh: Ya Pom.

Chỉ trong thời gian ngắn hết một điều thuộc, cả lịch sử một thế giới đã được gọi ra. Mọi sự đều gắn liền với nhau: một nhịp điệu tương quan và đối lập nối liền các thời kỳ... Đêm nay cụ già đã xuất sắc hơn mọi ngày. Nhưng cụ vẫn còn tiếp tục. Đêm đã khuya, đám trẻ đã rút lui; một đôi người thuộc thế hệ trung gian đang thu nhận truyền thống của người già. Rất dễ dàng, ông trở lại buổi khởi nguyên của thế giới và, nhân dịp này, mở ra những chân trời mệnh mông:

"*Buổi khởi nguyên, không phải thế giới mặt trời và mặt trăng của chúng ta được tạo ra trước tiên đâu. Mọi thứ đã được tạo ra ở thế giới bên trên của K Du dam Thang; từ đó mới chuyển sang thế giới thứ hai của K Mang dam Jong, và cuối cùng*

sang thế giới thứ ba của K Tang dam Prio (ba vị anh hùng huyền thoại này đều bất tử; họ sống một cuộc sống thiên đường). Từ trên cao ấy, K Yai dam Du đã chuyển mọi sáng tạo xuống ba thế giới khác bên dưới, rất sâu, là các Địa ngục. Đầu tiên là ở Brah Ting, chỗ K Bung dam Dur, rồi đến Gling Glong và Corang Liang, lãnh địa của Lanka. Sau đó, Bung mới mang nó trở lại trên mặt đất của chúng ta, nằm chính giữa; cho nên mọi thứ đều từ chốn ấy (Địa ngục) mà ra cả.

Trên mặt đất này, tổ tiên của chúng ta là Oung Khot oung Khong đã sắp đặt mọi thứ và Bung đã trở xuống. Với sự giúp đỡ của Yai dam Du, Khot và Kho đã buộc chặt trời (nir, một cái thùng lớn hình bán cầu) lại ở các mép của đất (một cái hình tròn lớn, sâu, nguyên là bằng) còn chưa ổn định".

"Trên mặt đất của chúng ta, K Du kon Dit bám vào cây tre và nó trở ra các cành; K Du kon Dat vặn cây tre và làm ra các mắt; K nu kon Du đánh vào cây tre và làm cho ruột của nó trở thành rỗng. Cây tre ấy chính là hình mẫu đầu tiên của cơ thể chúng ta."

Từ khi Nyut đẩy trời lên cao, không còn có cách nào đi lại được giữa ba thế giới bên trên với các thế giới bên dưới nữa. Trên cao kia, người ta không chết; người ta chỉ chết từ thế giới giữa đến các thế giới cuối cùng, càng ngày càng xuống sâu hơn. Ba trời bên trên, ba trời bên dưới, chúng ta, những kon cau, ở giữa, những đứa con của Báy, hê kon cau ti gulkon poh.

"Và bảy thế giới ấy là hình ảnh của nhau. Ba tầng bên trên cũng có một trời, ở đó các vị bất tử ăn sao; các tầng bên dưới cũng có trời của họ, nhưng ở đó nhịp điệu ngược với chúng ta: khi ta khô thì họ mưa; ta là ngày thì họ là đêm..."

*

Công trình nghiên cứu của chúng ta, đến lúc sắp kết thúc, lại mở ra những chân trời lớn rộng, mà đêm thức bên bếp lửa vừa qua đã khơi dậy. Vũ trụ của người Tây Nguyên gồm bảy hệ thống hoàn chỉnh, mà mối tương quan làm nên nhịp điệu của thế giới. Chúng ta đã thấy một mối liên hệ giữa những sinh linh ở dưới Địa ngục, những sinh linh ở trên mặt đất và những sinh linh ở trên cao; quan niệm hình học về không gian bao gộp mối liên quan này và vượt qua nó.

Và toàn bộ quan niệm mênh mông đó được cắt nghĩa trong khung cảnh chật hẹp của bếp lửa, nơi đôi khúc củi còn ngùn cháy, trong cái đêm đang tàn, biết bao gợi cảm này... Ít ngày sau, cụ Già làng qua đời.

*

Đêm bên bếp lửa và ý niệm về thế giới: hai phương diện bổ sung cho nhau của đời sống con người Tây Nguyên, cuộc sống hàng ngày và Truyền thống xa xưa; một trong những tương phản làm nên cuộc đời. Cuộc sống của người Tây Nguyên chỉ biết đến điều ấy: họ đau khổ vì một mặc cảm thua kém và quá dễ cho rằng mình bất lực. Các truyền thuyết của họ ca ngợi người nghèo, tín ngưỡng của họ tin rằng họ sẽ được tưởng thưởng ở thế giới bên kia, nhưng họ chỉ quan niệm một sự cứu giúp của các Thần là được giàu có; thậm chí họ nói rằng các Thần không thèm đoái nhìn một căn nhà nghèo khổ không thể cúng những vật hiến sinh đáng kể. Họ vừa bám riết lấy niềm tự do là đứa con của Tự nhiên của họ vừa bị hấp dẫn vì cái vẻ bề ngoài hào nhoáng của văn minh, mà tuy vậy họ có thể đột ngột vứt bỏ tất cả, rời bỏ một nơi hái ra tiền, để quay lại với núi rừng.

Đêm bên bếp lửa và ý niệm về thế giới, hình ảnh của một cuộc sống truyền thống chủ nghĩa và của một truyền thống bao trùm cuộc sinh tồn hàng ngày, tạo cho nó một ý nghĩa và hoàn chỉnh nó. Những con người tưởng chừng chỉ hành động vì miếng ăn thường nhật này, còn có những mối lo toan và một tư tưởng cao lớn hơn nhiều, khi ngọn lửa trong bếp bùng cháy.

[1]. Người chủ lễ nói với các con voi

[2] Ở Địa ngục.

[3] Chỉ thấy ở các tộc người phía Bắc.

[4] Bùa.

[5] Tôi đã nhìn thấy người phù thủy cho một hòn sỏi vào mồm trước khi thao tác; nhiều người khác trong cử tọa cũng nhìn thấy... nhưng điều đó không hề khiến họ

giảm lòng tin.

[6] Hạt-bùa.

PHẦN XVI

Phụ lục

Linh hồn và các giấc mộng

Người Tây Nguyên, đúng như một người nguyên thủy, sợ tất cả, và chẳng ngạc nhiên về bất cứ điều gì. Họ thấy mình yếu đuối, thấp kém, bất lực, ngu dốt. Họ sợ tất cả những gì không phải là mình: các lực lượng của tự nhiên, các con thú trong rừng, những người lạ. Dù là đi chặt gỗ trên rừng, đi ra chợ Di Linh, đi đâu đó hơi xa, bao giờ họ cũng cảm thấy, trong các hành vi của mình, một lực lượng thù địch đe dọa; và ngay cả khi họ không hề động đậy chân tay, họ cũng không thoát khỏi các Thần ác mà họ sợ hơn mọi thứ. Tóm lại, họ thấy mình thua kém, và điều đó ở trong một không khí sợ sệt, có hay không có lý do.

Họ cũng có một khả năng cảm thụ đáng chú ý và một tính cả tin mềm dẹt - họ học mọi thứ và rất dễ tin; cái kỳ lạ, cái khác thường, cái kỳ diệu bao bọc lấy họ và đối với họ là tự nhiên. Họ nhìn một điều kỳ diệu vượt quá họ bằng cái lô-gích đơn giản nhất và thích lời giải thích đó hơn mọi thứ khác; tự nhiên vốn đầy những điều huyền diệu và bí ẩn, họ chẳng hề ngạc nhiên về bất cứ điều gì.

Chúng tôi nghĩ rằng, "khiên cưỡng" một chút, ta có thể có một ý niệm về cái mặc cảm đó khi so sánh với con người của ta lúc ta nằm mơ, cái trạng thái theo tôi dường như gần với dáng vẻ tư duy của người *mọi* hơn cả: con người bất lực trước những gì vượt quá mình, gây nên sự sợ hãi và, đồng thời đầu óc lại quy phục không còn ngạc nhiên nữa, đi vào cõi kỳ lạ và huyền diệu.

Đối với người Tây Nguyên thế giới hiện lên như là một chuỗi hình ảnh mà nội

dung không giải thích được nó. Tất cả đều là hình ảnh, *rup*; chúng ta chỉ nắm được chúng, còn sự thật sâu xa thì chẳng thể biết. Và giấc mơ là gì nếu không phải một sự phóng chiếu siêu nhanh các hình ảnh kỳ lạ? Và chẳng, đối với người Miền núi, có một mối liên hệ sâu xa, sinh động nối liền giấc mơ với trạng thái thức: đây đều là cái hồn ấy, *soan*, ban ngày dưới dạng *rup* người, ban đêm lại dưới một dạng *rup* khác, cảm nhận các hình ảnh liên quan đến điều kiện cái *rup* của mình, mà sự thật sâu xa vẫn là một.

Soan, hồn.

Đêm bên bếp lửa trong nhà người Tây Nguyên. Chúng tôi nói với nhau rất lâu về những đề tài nghiêm túc; tôi yêu cầu họ giải thích cho tôi về *soan* và *rup*, những thực thể mà tôi không hiểu rõ...

Bếp lửa gồm một cái khung gỗ đặt trên nền nhà, đựng đầy đất, trên đó các cây củi đang cháy; ở cuối bếp, có một tấm gỗ hay tôn, dựng đứng. Một vật đặt giữa bếp lửa và tấm ấy sẽ in bóng lên đó. Và vậy là nảy ra cách giải thích: một vật, giả định không thể nhìn thấy (cái nhìn chỉ có thể thấy được những gì diễn ra trên tấm gỗ hay tôn kia), chiếu bóng của nó lên tấm ấy; ta chỉ biết được cái hình ảnh ấy. Sự thật - tức vật không nhìn thấy - là *soan* (hồn, cái tinh thần khiến ta sống, cái phần sâu xa nhất trong chính ta); cái bóng thấy được kia là *rup* (hình, ảnh, vẽ). *Sa*, thân thể của ta, như vậy là *rup* của *soan*.

Thân thể con người là một trong những hình ảnh của *soan*. Những gì ta biết về hồn là một hình ảnh của con người. *Sa*, đây là cá nhân có thể nhận biết; đây là cái "nó" có thể xác định được (bằng các giác quan của ta, các giác quan chỉ có thể nhận biết một hình ảnh thứ cấp của sự thật tinh thần). *Sa* chỉ là một hình ảnh - một sự phóng chiếu của *soan* lên bình diện các giác quan của ta - *rup* và *sa* gần như đồng nhất với nhau, khi nói về con người. Nhìn thấy *rup* và *sa* của một ai đó thì cũng như nhau, bởi vì, trong các điều kiện bình thường, *soan* không có hình thức nào khác hơn là cái cơ thể đó. Điều đó giải thích sự xúc động của người đàn bà thấy trên màn ảnh cái *rup* của con trai bà, đã chết sau khi quay phim; bà van người ta trả lại con cho bà bởi cậu ta còn sống đó.

Rup, đây là cái ta thấy của người khác, và cái người khác thấy của ta. Đây là thân thể, là một hình ảnh của thân thể, đây còn là một hình ảnh của linh hồn sâu xa và không thể nắm bắt được của ta. Tôi đã nghe người ta nói: "Mắt tôi lừa dối, quên, không biết nhìn thấy cái thật". Các giác quan của ta bất lực chỉ có thể nắm bắt được cái hình ảnh của sự thật được phóng chiếu lên kia. Có người có thể xác định được *rup* bằng những cái phụ tạo nên một hình hài; người Tây Nguyên thì nói: "Đây là cái ta nhìn thấy, cái mà *soan* của ta có thể biết được về một cái *soan* sâu xa, được điều kiện hóa bằng một hình thức nào đó, nhưng nó là một sinh thể riêng, thực hơn, ít biến đổi hơn, thật và không bề ngoài". Từ đó mà họ thân nhiên với cái chết của cơ thể con người, hình thức đầu tiên của *soan*, bởi vì *soan*, sau đó, vẫn tiếp tục - dưới những hình thức khác - và trải qua những biến đổi lý thú.

Sự vắng mặt của cơ thể ấy tương đương với sự vắng mặt của một hình ảnh cảm nhận được; đây là trường hợp *soan lom* - một linh hồn thuần túy.

Sa, thân thể (hình hài người của sinh thể) chỉ cho phép chúng ta nhìn thấy hình ảnh của *soan*, còn hơn thế nữa, *một hình ảnh đối với chúng ta*, của một sự thật vô hình.

Bọn *Chà* - bọn ma - lại nhìn thấy cái ấy dưới dạng trâu, cho nên lúc nào chúng cũng muốn ăn thịt người.

Tất cả sự sống (ý nghĩ, kỷ niệm, tâm hồn...) đều ở trong *soan*; nó chỉ thể hiện ra bên ngoài bằng cái *rup* của *sa* và, sau khi *sa* chết, tiếp tục các cuộc viễn du của nó trong các cuộc sống khác dưới một hình thức này hay hình thức khác, ngẫu nhiên, chẳng có gì quan trọng.

Tóm lại, trong mọi sự tồn tại, thường xuyên có hai yếu tố:

soan, sâu xa, vô hình, cái nhân tính thật

rup

, cái mà chúng ta nhìn thấy, là hình ảnh của *soan*, ở tầm các giác quan của chúng ta, là sự phóng chiếu, là cái bóng biến mất hay biến đổi.

Các giấc mơ

Chúng ta vừa thấy, đối với người Tây Nguyên, thân thể vật chất của chúng ta là hình ảnh, hay đúng hơn là *một* hình ảnh của linh hồn chúng ta, một thực thể sâu xa hiện lên dưới một hình thức có thể cảm nhận được. Điều này đúng vào ban ngày; ban đêm thì lại khác - và ban đêm chiếm một vị trí quan trọng trong đời sống ở miền núi (đầu ở đây đêm ngắn hơn ngày), vì nó khiến cho người bản địa thực sự trở thành một con người khác, và thú vị hơn nhiều. Tôi sẽ có dịp trở lại chuyện này. Nhưng bây giờ ta hãy nói về trạng thái ngủ mà con người chìm đắm vào; khi đó, hồn - bao giờ cũng nguyên là nó - có hai *rup*; hình hài người, hình ảnh một cơ thể con người đang ngủ, không có gì đặc biệt, và hình hài một con sâu. Chính con sâu này là cái ta cần chú ý. Khi *rup*-cơ thể đắm vào giấc ngủ, hồn, không một mối, đi ra dưới dạng con nhện (đối với đa số người), đom đóm (đối với hạng các nhân vật bất tử), cóc, rắn, hươu, ngựa, hổ, hay những con vật hỗn hợp khủng khiếp (đối với những *chau chà*, hay những người bị ma ám) Con nhện chui ra từ rốn; các con vật kỳ dị thì từ hậu môn.

Hồn, được giải phóng dưới hình thức loài vật như vậy, rong chơi; chúng ta biết về các cuộc lang thang ban đêm đó thông qua giấc mơ.

Về đề tài này, người Tây Nguyên kể một truyền thuyết, truyền thuyết về một con cóc và một con nhện:

"Một người già ở chòi rẫy cùng với hai đứa con, hai đứa trẻ chăn trâu. Ban ngày mọi người đi làm việc; đêm họ về ngủ ở đây, hai đứa trẻ nằm cạnh nhau, ông nằm hơi xa ra một chút.

"Một hôm, hai đứa bé cãi nhau; chúng nó đánh nhau ra trò. Một trong hai đứa là bình thường, còn đứa kia thì bị ma ám. Buổi tối, lừa trâu về chuồng xong, chúng đi ngủ. Trong đêm, một con nhện chui ra từ rốn đứa bé ngoan, trong khi một con cóc chui ra từ hậu môn đứa bị ma ám. Con cóc cố đớp con nhện, con nhện chạy trốn và leo lên một khúc cây dài. Con cóc không thể với được nó; gắng mãi không được đến mệt, cóc chui trở vào trong bụng đứa bị ám. Đến lượt mình, con nhện cũng trở vào trong nội tạng đứa bé kia.

"Ngày hôm sau, vẫn lại cái cảnh ấy, ngoài ra còn có đánh nhau. Đứa bé bình thường chống cự tốt. Đêm sau, lại một cuộc đuổi bắt mới; nhưng con cóc với được con nhện, đêm đó thằng bé ngoan bị ốm. Ông già, vốn yêu thằng bé, bắt lấy con cóc, và nhốt trong cái hộp thuốc lá của ông. Trong khi đó, thằng bé bị ám không thể mở mắt được, thờ rất yếu. Thằng kia thì đột ngột khỏi bệnh.

"Ngày hôm sau, thằng bé này cùng ông già trở về nhà trong làng. Ông già muốn kể thúc một lần cho xong với hồn thằng bé bị ám: ông nhận con cóc xuống nước; thằng bé bị ám thấy lạnh, cả người nó tê cóng. Ông già bèn ném con cóc vào lửa: thằng bé bị ám chết".

Con cóc và con nhện là những hình thức của hồn, khi hình hài người ngủ; hai hình thức ấy gắn chặt với nhau (hình thức-cơ thể người và hình thức-loài vật) bởi một *soan* đồng nhất mà chúng là một cái giá đỡ đến mức người bản địa rất do dự khi giết một con nhện, sợ sẽ gây ra cái chết cho một người nào đó.

Như vậy khi hình hài người ngủ, hồn thoát ra dưới hình thức một con nhện đối với những người bình thường. Đây là hồn - và là nhân cách thật sự - thoát ra khỏi hình ảnh "cơ thể người" để mang hình ảnh con sâu; điều đó cho thấy trạng thái ngủ gần với cái chết, ở đây hồn cũng thoát ra khỏi cơ thể để mang một hình hài khác nhưng - trừ trường hợp ngoại lệ - không trở về trong cơ thể ấy nữa.

Hồn thoát ra, các giấc mơ cho ta biết nó nhìn thấy những gì. Nhưng hồn, trong trạng thái ấy, nhìn thấy qua trung gian hình hài ban đêm của nó; vậy nên nó nhìn thế giới khác với khi chúng ta thức. Những vật tự nó, có bao giờ có ai nhìn thấy được? ngay cả hồn cũng không thể bởi bao giờ nó cũng phải cần một hình thức-giá đỡ và nó tổng giác bằng phương cách đó, theo cách của hình thức đó. Điều đó cắt nghĩa sự khác nhau giữa cái nhìn của hồn dưới hình thức con sâu - và sự ý thức về cái nhìn đó của trí óc con người, khi hồn đó trở về trong hình hài con người.

Có ngôn ngữ trực tiếp và ngôn ngữ bằng ngụ ngôn và ẩn dụ. Có cái nhìn của *soan* ban đêm, và cái nhìn ẩn dụ trong giấc mơ chuyển vị lại. Việc giải mộng chính là tái lập cái đối tượng mà *soan* đã thật sự nhìn thấy. Như một người nằm mơ thấy khi; anh ta sẽ chinh lại - theo một hệ thống chìa khóa truyền thống: "Đêm qua, trong khi rong chơi, hồn tôi đã gặp hồn một người khác".

Ban đêm, bóng tối dày đặc, có lúc chúng ta thấy (chúng ta tưởng nhìn thấy) những hình thù kỳ dị, rất khác với những đồ vật thật mang những cái bóng ấy. Những hình thù trong các giấc mơ là những hình ảnh tương tự như những ảo ảnh ban đêm ấy (trong trạng thái thức) mà người ta ngỡ nhìn thấy, trong cả hai trường hợp lại đều có trí tưởng tượng bồi thêm vào. Như vậy, các giấc mơ là những hình ảnh biểu tượng, ẩn dụ, của thực tại do *soan* "thoát ra" cảm nhận được.

Khó đưa ra một quy tắc chung cho việc giải thích các hình ảnh ấy; hình như cũng không có một quy tắc như vậy. Tùy theo chủ đề, đôi khi phải đảo ngược các hình ảnh để chuyển từ giấc mơ sang vật hồn được hàm ý. Như:

mơ thấy giàu có = điềm nghèo đói.

mơ thấy một người nào đó khỏe mạnh = anh ta đang ốm.

Có nhiều hình ảnh mà người miền núi có thói quen nhận ra ý nghĩa ẩn dụ và truyền thống:

mơ thấy uống rượu cầm = ngày mai sẽ mưa.

mơ thấy một người nào đó chết = mất mùa lúa.

Một người nào đó trong nhà đi xa:

mơ thấy anh ta trở về = anh ta đang ốm nặng, phải đi tìm anh ta ngay.

thấy anh ta cười trong mơ = anh ta sẽ đến ngay.

mơ thấy người ta đi xa = ý thức về các cuộc lang thang của *soan*.

mơ thấy người ta vác củi, gỗ thông = người đi săn sẽ mang con mồi về.

mơ thấy người ta vớt chỗ gỗ ấy đi = săn hụt con mồi.

mơ thấy bắt gà = hôm sau sẽ được nhiều cá.

mơ thấy trâu chết, nai bị giết, xẻ thịt = trong làng có người chết.

mơ thấy hổ, rắn, ngựa cắn = một con *Chà* (ma) đang đuổi bắt một người nào đó trong nhà sắp chết (hồn đi lang thang gặp một con *Chà*).

mơ thấy một người trong gia đình đã chết trở về và ngồi với người thân = một người đàn bà trong nhà sẽ sinh một đứa con mang hồn người đã chết.

mơ thấy hồn lang thang, đi đến xứ sở của các nấm mồ = người nằm mơ sắp chết.

mơ thấy mặc áo trắng = đề phòng có bệnh.

mơ rụng răng = một người thân sắp chết.

Danh mục này còn lâu mới hết, và bên cạnh các hình ảnh truyền thống này, còn có những giấc mơ mà người thường không thể giải thích được.

Một hôm một đứa bé mơ thấy một con hổ (*kliu-chà*) vào nhà, và khiến cho bạn cậu nằm cùng chiếu với cậu rất hoảng sợ. Hôm sau, cậu bạn, đã chẳng mơ thấy *Chà*, bị tê liệt. Như vậy là, trong đêm nằm mơ, hồn cậu bé nọ, đã gặp con ma bắt bạn của cậu.

Các giấc mơ cũng có thể cho ta biết đôi điều về những việc sẽ xảy ra; không phải là

hồn nhìn thấy tương lai, mà trong những cuộc gặp gỡ ban đêm ấy, người ta đoán ra những gì mình sẽ gặp (như một cái chết, sau khi gặp *Chà*).

Giấc mơ là một khoảnh khắc được biệt đãi trong đó con người, qua cái *soan* của mình có thể tiếp xúc với các Thần. Vì hồn thoát ra khỏi tình trạng tự nhiên - cái thế giới mà chúng ta cảm nhận bằng đôi mắt của chúng ta - để đi vào thế giới của sự kỳ ảo. Trong trường hợp đó *soan* nhận ra các phương diện khác nhau của cùng một thế giới biểu hiện một hình ảnh này hay hình ảnh khác, tùy thuộc đối tượng cảm nhận, và ở đây diễn ra tấn kịch đơn nhất và đa dạng của cuộc sống của mình, - mỗi quan hệ sinh động trong trò chơi phức hợp các hình bóng và hình ảnh - giống như những sân khấu quay trong các nhà hát lớn.

Giấc mơ là điểm gặp nhau giữa các con người và các Thần, giữa cái tự nhiên và cái huyền diệu, giữa các thế giới hữu hình và vô hình. Theo người miền núi, người phù thủy niệm thần chú, diễn đạt ý chí của các Thần, ở trong trạng thái lên đồng hoàn toàn giống như trong giấc mơ, giống như cơn ác mộng khiến ta nói, vùng vẫy, kêu la.

Trạng thái ngất - cũng giống như trạng thái ngủ - khiến người ta có khả năng có những giấc mơ mà người Tây Nguyên giải thích một cách giống nhau: hồn, thoát ra khỏi thân thể, lang thang trong một hình hài khác và trở về trong thân thể (lúc người ta có ý thức về giấc mơ).

Cái chết cũng là một hiện tượng giống như cơn ngất. Chỉ có một từ, *chot*, để chỉ cả hai hiện tượng đó. Đây chỉ là hồn thoát ra lang thang dưới một hình hài khác, sự chuyển đổi từ một dạng tồn tại này sang một dạng khác, điều đó khiến ta có một hình dung khác về thế giới, một trò chơi các hình ảnh mới. Trạng thái sau khi chết giống như một giấc mơ. Cuộc sống - cái cuộc sống khôn khổ mà chúng ta, những người không phải là Tây Nguyên xiết bao quý trọng - chỉ là một giai đoạn trong chuỗi biến hóa của *soan*; nó chẳng bền chắc gì hơn một giấc mơ, cũng chẳng "thực tại" hơn; nó thật sự chỉ đơn giản là một giấc mơ. Các hình hài đi qua, các hình ảnh của thế giới biến đổi, như trong một ống kính vạn hoa; chỉ có hồn, lang thang, vẫn tiếp tục mãi.

Các hình ảnh khác nhau của soan

Soan có thể do những hình hài khác nhau "mang"; tùy theo giai đoạn đạt đến trong sự tồn tại của nó, nó hiện ra dưới hình dạng này hay hình dạng khác, nó biến hóa. Trên mặt đất, ban ngày, *soan* có hình dạng người, một *rup* người. Ban đêm, nó

mang *rup* con nhện.

Soan trải qua bảy hóa thân liên tiếp sau đây:

1. Khi cơ thể trên mặt đất chết, hồn thoát ra, từ bỏ cái hình hài người sẽ thối rữa đó: nó bay lên đến tận mặt trời để cho mặt trời phán xử. Nếu nó không bị cầm tù, nó sẽ xuống *buch*, thế giới các mộ, ở đó nó mang một hình hài người mới, nói chung là vô hình đối với thế giới người trần. Truyền thuyết rất phong phú những câu chuyện kể về cuộc sống của những con người mới này, ở dưới *buch* mọi thứ họ làm đều ngược với những người sống. Các nghi thức tang lễ cũng chứng minh cuộc sống mới này của con người; những người thân đặt vào quan tài quần áo và thức ăn, cho con người mới, cũng có những nhu cầu như trên trần. Ở dưới *buch*, "người ta vẫn còn nghe người trên trần nói chuyện, nghe gà gáy". Những người ở dưới mộ không sung sướng, cũng chẳng đau khổ: họ nhàn rỗi.

Tuy nhiên *soan* vẫn có thể thoát ra để trở về trên trần, nếu nó muốn. Trong thực tế, mọi người đều cố trở về: *lik-ri*; ai cũng chớm có ý định *lik-ri*. Hồn muốn hóa kiếp trở về trần thì phải trút bỏ hình thức ở *buch*, để lấy lại hình hài người. Lang-Ka, chỉ huy Địa ngục, cũng là người chỉ huy *buch*. Ông ta có đội quân cảnh sát gồm các *Chà* làm nhiệm vụ đàn áp các *soan* để ngăn họ trở lên cõi trần. Nếu các linh hồn không gặp các sứ giả của cái Ác ấy và đi theo đúng con đường được đánh dấu bằng các lá bị cắt dẫn họ trở lại cõi trần, họ sẽ được hóa kiếp. Hồn chỉ được hóa kiếp như vậy một lần; nếu nó trở về trong một ngôi nhà thân thuộc, ban đêm, những người trong nhà sẽ thấy cuộc trở về đó trong giấc mơ. Nếu một người đàn bà có thai sinh con trong nhà đó, hồn sẽ đầu thai vào đứa bé ấy, trở lại hình người.

Nói chung, trong cuộc sống mới này, người ta không có ý thức về cuộc sống trước; tuy nhiên người ta kể có trường hợp một người còn nhớ về cuộc sống trong hình hài một người khác đến mức anh ta tìm được cả kho báu do người trước cất giấu. Tất cả các hồn ở *buch*, nếu không gặp thần ác, đều được đầu thai lại một lần. Sau khi chết lần thứ hai, họ trở xuống cõi mờ, ở lại đấy một năm, rồi đi xuống Địa ngục.

Khi biến khỏi hình hài của mình ở *buch*, hồn thoát ra và đi về Địa ngục ở đấy, dưới những hình thức khác nhau, hồn còn phải trải qua ba giai đoạn:

2. Trước tiên, hồn đi đến *Brah-ting*, ở đấy nó vẫn còn mang hình người. Hồn những người nghèo, những người chính trực, được Mặt trời xét xử tốt, không phải gặp đau khổ ở đây. Những người khác thì khôn khổ, phải làm

việc cật lực cho tên bạo chúa Lang-Ka khắc nghiệt và hung ác. Đây là một cuộc sống khổ sai thường trực dưới sự giám sát của các hồn bị đày xuống Địa ngục. (Hồn các trẻ con chết khi mới sinh đi xuống Địa ngục và xung vào đội cảnh sát này.) Rồi hình hài người này đến lượt nó cũng tàn rụi. Đây là một lần chết nữa và hồn thoát ra dưới hình dạng một con mòng, đi xuống *Gling-Glong*.

3. Ở cõi mới này, hồn sống một cuộc sống khác. Dưới dạng con mòng của mình, nó lang thang khắp nơi, có ý thức và thông minh.
4. Đến khi hình dạng-mòng chết, nó đi vào một cõi gọi là *Chorang lu-chorang liang*, ở trong những tảng đá gắn sát với mặt đất. Lúc này, nó có hình dạng một hòn đá. Đến lúc này, *soan* trải qua một sự biến đổi sâu sắc, nó vẫn là nó tiếp tục sự tồn tại của nó, nhưng không có ý thức về mình, giống như một sinh khí của loài vật. Ở giai đoạn này, thoát tiên dưới *rup* đá, nó đi vào một cái rễ cây mọc lên và như vậy đi lên trên mặt đất, từ bỏ hẳn giai đoạn Địa ngục.
5. Khi cây này mất, hồn thoát ra và lấy *rup* một *Ka bo* (con cá bạc nhỏ) muốn đi đâu thì đi. Khi con cá này chết, nó mang một dạng hình khác. (Nếu một người họ hàng ăn phải con cá này, một số người bảo rằng hồn hóa vào với người ấy).
6. Rồi nó biến thành *plae jirko* (quả, một loại quả mọng nhỏ mọc thành chùm) cho đến khi quả này bị người ăn hay thổi rữa đi. Hình dạng-quả chấm dứt.
7. Cuối cùng, nó hiện lên dưới dạng *sonom bolà* (cây có củ và lá rộng, thuộc loài các cây độc dược). Đây là hình thức cuối cùng của *soan*. Khi cây này chết, không ai biết số phận của *soan* ra sao nữa. Có thể, nó cũng đã biến mất.

Cuộc hóa thân gồm bảy thì đó là chung cho *soan* của mọi người. Đối với những sinh linh đặc biệt - được biết đến trong bài ca thiêng của Truyền thuyết - nó có thể mang những hình dạng khác, dưới những hình ảnh khác nhau. Sau đây là những ví dụ điển hình: hồn ở trong một quả xoài (truyền thuyết *Choduon*, trong đó một người con gái chết, một cây xoài mọc trên mộ cô; hồn cô gái mang hình một trong những quả xoài đó. Một người đàn bà ăn quả xoài ấy, sinh ra một đứa con gái là hóa thân của linh hồn trú ngụ trong quả xoài); hồn ở trong một quả chuối (truyền thuyết bà tiên *Prit-Pha*, lúc thì hiện lên thành quả chuối rừng lúc thì là một người đàn bà-thân); hồn trong một quả dưa chuột (truyền thuyết *Sorich-Sorach* và cha của họ mà

linh hồn hiện lên dưới hình thức một quả dưa chuột; đập phá quả dưa này khiến ông ta chết).

Hình ảnh thú vật:

Như truyền thuyết về con trâu sau đây:

"Một người chết. Hồn ông ta thoát ra và đầu thai vào một con trâu đực sau đó bị xẻ thịt trong một lễ hội của làng. Con trâu bị giết, hồn thoát ra và đậu trên cây cột lễ; nó thích thú nhìn mọi người ăn và uống. Rồi hồn lên trời.

"Bấy giờ xảy ra trận Hồng thủy; nước lên đến tận trời. Hồn đã lên đó trước, trở xuống cùng với nước. Nó còn chưa lấy lại được hình dáng ổn định, nhưng hiện ra như là một hình ảnh con người đối với những con người mới sau trận lụt. Nó nói chuyện với họ và nói với họ về cái thú được tồn tại dưới dạng một con trâu; rồi nó hóa thân thành một trong những con người mới đó".

Những truyện kể về các linh hồn tái đầu thai như vậy, người miền núi có thể kể suốt nghìn lẻ một đêm. Cơ thể con người, sâu bọ, cá, quả, cây... hồn hiện ra dưới nhiều hình ảnh đa dạng nhất. Lại còn chuyện chỉ con mắt người của chúng ta nhìn thấy các hình thức của hồn như vậy; các Thần lại cảm nhận cách khác. Các *Chà* nhìn thấy chúng dưới những *rup*, không phải người, mà là trâu, khiến bọn ấy rất thích ăn thịt chúng (nguyên nhân cái chết của con người), vì bọn ấy rất đói và rất thích ăn trâu.

Chính các Thần cũng mang nhiều hình thức khác nhau - cũng ngẫu nhiên như các hình thức của *soan* chúng ta. Các *Chà* có thể hóa thân thành hổ, ngựa, hoẵng, vẹt xanh, v.v. Lại cũng có những *con rắn-Chà* (thật thú vị khi thấy sự hóa thân này rất gần với câu chuyện trong Sáng thế (Kinh Thánh), biểu hiện cái ác dưới dạng một con rắn).

Những *người-Chà* bị một con ma ác ám; hồn họ có thể mang những hình dạng thú vật: như người đàn ông nọ mà hồn thoát ra đường hậu môn dưới dạng một con hoẵng, hay một người khác, một đêm nọ, hiện lên dưới dạng một con lợn; con vật ấy bị đánh một phát vào hông và, ngày hôm sau, người đàn ông ấy (mà hồn đã rời dạng lợn trở lại dạng người) phải đi lom khom.

Hai trường hợp khác lạ khiến trò chơi hình ảnh này càng phức tạp hơn:

Những *somri*, người-hổ, có thể mang hình người hay hổ *tùy thích*. Một *soan* có hai *rup* có thể chuyển đổi cho nhau, có thể chuyển từ dạng người sang dạng hổ nhờ một sự giả trang (chọc thủng lên đầu, cắn dao vào giữa hai hàm răng, kẹp một cây

gậy vào đất: bằng cách đó đầu, vuốt, đuôi xác định con hổ). Việc *soan* có thể thay đổi *rup* theo ý muốn là rất đặc biệt.

Các *pang-baê*, người-minh, ban ngày là người, ban đêm là con minh. Một *soan* cũng có hai *rup*: một cái là *rup* người, cái kia là *rup* minh. *Rup* khác nhau tùy theo ngày hay đêm. Sự chuyển đổi đặc biệt từ một hình dạng này sang hình dạng khác, đến đêm thì đổi khác, là thường gặp hơn cả.

Các hình ảnh của *soan* trong cuộc sống trên trần thế, trong các giấc mơ, trong các cuộc sống trước đây, tất cả đều chỉ là những hình ảnh khác nhau và chẳng có gì đáng kể. Cuộc sống khi thức tỉnh chẳng hơn gì một giấc mộng, một giai đoạn, một hình ảnh trong trăm nghìn hình ảnh khác. Giấc mơ và thực tại, một mặt không phải là cái mà ta cảm nhận được trong giấc mơ, mặt khác cũng chẳng phải là cái ta nhìn thấy khi thức tỉnh: đây là thế giới bề ngoài của các hình ảnh và hữu thể của *soan*.

Hình ảnh và ký hiệu

Mọi thứ đều là hình ảnh, mọi thứ đều là ký hiệu. Tất cả những gì chúng ta nhìn thấy đều là hình ảnh của của một thực tại vô hình, thuộc về tinh thần; nhìn thấy một con người, đây là cảm nhận một hình ảnh của hồn anh ta - nhìn thấy một cái cây, đây là hình ảnh của một linh hồn đang lang thang, hay hình ảnh một chôn cư trú của Thần...

Việc ta cảm nhận một hình ảnh nào đó trong hoàn cảnh nào đó được coi như là một ký hiệu, có thể có giá trị báo hiệu. Như một con vẹt xanh bay có thể là biểu hiện một *Chà* đang đi qua (vẹt xanh là thứ cưỡi truyền thống của *Chà*); nếu lũ vẹt xanh quần trên một mái nhà, đây là bọn *Chà* đang để ý đến ngôi nhà ấy và có thể định bắt một linh hồn trong nhà đó. Do đó, khi thấy chim bay như vậy, người miền núi sợ sẽ có người chết.

Các hình ảnh trong những giấc mơ của chúng ta, do hồn cảm nhận được khi lang thang, là những ký hiệu - những chỉ dẫn, cảnh báo - của những thực tại trên bình diện con người của chúng ta. Hồn, trong giấc mơ, thấy bị một con ngựa cắn? Đây là trong khi thoát ra, nó đã gặp một con *Chà*. Hình ảnh: con ngựa; thực tại đằng sau hình ảnh: con *Chà*; ký hiệu: hình ảnh trong giấc mơ (con ngựa cắn); đối tượng được biểu đạt: một con *Chà* đang hoạt động trong vùng.

Lúc này, *rup* hoạt động như là một cái giá đỡ, như là hình ảnh của một thực tại thuộc cấp cao hơn (một con ma, trong trường hợp này, giống như là một ký hiệu về một sự cố trong cuộc sống của ta hay của một người thân). Chính lối tư duy này khiến người *Mọi* lập cả một hệ mã thật sự các biểu tượng: mã các ký hiệu trong

giấc mơ, mã các ký hiệu lúc tỉnh. Chẳng hạn *Chà* mang một dạng *rup* nào đó để biểu đạt một thực tại liên quan đến ta - hình ảnh một con vẹt xanh, một con ngựa, v.v., mỗi con vật đó vừa là hình ảnh của *Chà* vừa là ký hiệu biểu tượng của một sự cố.

Có những giấc mơ trong đó hôn, bằng một sự lựa chọn, làm những ký hiệu quyết định cuộc sống của nó. Một phong tục vận dụng hoạt động về đêm này của hôn khi cơ thể đang ngủ. Việc đó diễn ra như sau:

Bên cạnh đứa bé đang ngủ, người ta đặt một cái xà gạc, một mẫu gỗ, một cây gậy của Người Già. Một thứ độc dược-bùa làm cho hôn đứa bé hoạt động: vẫn trong trạng thái ngủ, chỉ có *soan* của nó hành động một cách có ý thức, đứa bé cầm lấy một trong số các vật đó, và như vậy là báo hiệu cuộc sống của nó sẽ ra sao. Nếu nó cầm lấy cái xà gạc, nó sẽ là một người làm nông giỏi, nó sẽ làm rẫy tốt. Nếu nó chạm vào mẫu gỗ, nó sẽ có tính hay lang thang, thích phiêu lưu, trong ngành quân đội. Nếu nó vớ được cái gậy, nó sẽ là một thủ lĩnh.

Cũng giống như trong trạng thái ngủ, trong trạng thái tỉnh cũng có những "hình ảnh-ký hiệu" quyết định một cuộc sống, những hình ảnh có thể có trong trạng thái này cũng như trong trạng thái kia, những ký hiệu tạo ra ngay những hệ quả mà chúng biểu đạt. Đây là những ký hiệu có thể gọi là đầy hiệu lực. Sau đây là hai ví dụ rất kỳ lạ về cái chết từ xa:

Một người đi trên một con đường mòn, các dấu chân anh ta in lên đó. Một con rắn bò theo sau và khắc lên các dấu chân ấy. Đây là một ký hiệu về cái chết, trong thực tế gây ra cái chết của người ấy, cứ như là con rắn đã cắn anh ta. Như vậy cơ thể anh ta và dấu chân của anh ta là hai *rup* của hôn anh ta hay, đúng hơn, dấu chân là *rup* của cơ thể và cơ thể là *rup* của hôn. Hình ảnh "con rắn cắn dấu chân" là một ký hiệu; thông qua trò chơi các hình ảnh, ký hiệu ấy có tính quyết định đối với chính *soan*.

Nhiều người đi trong rừng, nơi có hai con chó sói. Nếu, bị bắt gặp, những người ấy không nhìn thấy chó sói trước, cũng không sửa để xua đi vận xấu, mà chó sói lại sửa trước, thì chó sửa bao nhiêu lần, một năm sau trong số người đi rừng này sẽ có bấy nhiêu người chết. Tiếng sửa của chó sói là một hình ảnh, một ký hiệu của Thần chết đuổi theo những người đã nhận được hình ảnh ấy.

Còn rất nhiều "hình ảnh-ký hiệu" khác thuộc loại này. Cuộc sống trong các giấc

mơ, cuộc sống lúc thức tỉnh, thế giới cảm nhận được đối với người Tây Nguyên chỉ là những ký hiệu - và rất nhiều khi, là những ký hiệu đáng sợ. Bây giờ thì ta hiểu dưới con mắt người miền núi, những người không bỏ bất cứ dịp nào để cầu khẩn sự che chở của các *Yang*, các Thần bảo trợ, cuộc sống chỉ toàn là lo sợ và, nếu ta cố đặt mình vào địa vị họ, có thể so sánh với trạng thái ác mộng.

Trò chơi hình ảnh

Mọi thứ đều là hình ảnh và mọi hình ảnh đều liên quan với nhau. Các bình diện khác nhau của cuộc sống - thức, mơ, cõi bên kia - mỗi cái như vậy đều giống như một hệ thống những hình ảnh, những phóng chiếu, tất cả đều gắn với nhau, những thực tại tinh thần, của cuộc sống của các *soan*. Trong cuộc sống của mỗi con người, các bình diện khác nhau có thể biết được đều là những phóng chiếu hoạt động của một *soan* duy nhất nó tạo nên mối liên hệ giữa các loại hình ảnh khác nhau.

Chẳng hạn, ở bình diện thức và bình diện ngủ, những gì các giác quan (bên trong và bên ngoài) cảm nhận được là hình ảnh của tồn tại và hoạt động của *soan*. *Soan*, dưới dạng người hay nhện, tồn tại và hoạt động. Cái đó được biết thông qua các hình ảnh, khác nhau tùy theo *rup* này hay *rup* khác, của *soan* phóng chiếu trên cái nền méo mó của các giác quan cảm nhận, tạo nên một hình ảnh có thể cảm nhận được. Các hình ảnh ở bình diện "giấc mơ" thì *mang tính biểu tượng* và khớp với các hình ảnh ở bình diện "thức" vốn chính xác và có thể giải thích theo các mã khóa truyền thống mà chúng tôi vừa nói đến.

Như vậy, bình diện các hình ảnh của cuộc sống trên trần thế và ở cuộc sống trong thế giới bên kia có tương quan *đối xứng* với nhau, có thể nói là đảo ngược nhau. Tất cả những gì diễn ra trong thế giới các nhà mồ đều ngược với trên trần thế (cầm giáo thì mũi chĩa xuống đất, thì giờ đảo ngược... cho đến các ống điều cũng hút ngược!). Nhưng đây chỉ là những khác nhau về sự phóng chiếu hình ảnh, bởi vì *soan* không bao giờ biến đổi.

Các Thần-*Yang* được người Tây Nguyên quan niệm là những hình ảnh cao cả của các *soan* của họ. Thế giới "thượng-thiên" (*hodang trù*), nơi sống của các *Yang* lớn nhất: Trù, Ngai, BŨng, Dong-Rong, là dựa theo hình ảnh thế giới vật chất của chúng ta, nhưng ở bên trên và hoàn hảo hơn.

Tóm lại, các thế giới khác nhau là những hình ảnh phản chiếu của nhau và tất cả những hình ảnh ấy, tự chúng, đều chỉ là người phóng chiếu của những thực tại tinh thần trên cái nền mờ tối của nhận thức giới hạn của chúng ta. Trong trạng thái thức, những người khác nhìn thấy hình dạng-người (*rup chau*) của *soan* chúng ta: họ

nhận được một hình ảnh của nó. Phần ta cũng vậy, ta nhận được một hình ảnh giống như thế của *soan* của những người khác. Trong trạng thái ngủ, ta cảm nhận hoạt động của *soan* của ta dưới hình thức giấc mơ - một cái nhìn khác về thế giới bởi vì *soan* có một hình thức khác và cảm nhận thông qua hình thức đó. Ở thế giới bên kia, khi các hình ảnh của cõi trần này đã biến mất, *soan* vẫn tồn tại, nhưng dưới những *rup* mới kéo theo một cách nhìn mới về thế giới. Thực tại của thế giới tinh thần của *soan* vẫn giống nguyên; các *rup* khác nhau tùy theo các lĩnh vực, các chu kỳ và các thời.

Các hình thức của một *soan* tương ứng với với bình diện mà nó đang trải qua (đời sống trần thế, thế giới bên kia), với vị trí của mặt trời (ngày hay đêm) và, đôi khi tùy thuộc ý chí của những sinh linh đầy quyền năng bắt lấy *rup* theo ý muốn của chúng, tách đôi hình ảnh *soan* của chúng.

Như "Quả xoài" (truyện thuyết cổ về *Choduon*) bị ném xuống nước, thoát chết nhờ tách đôi được *rup* của *soan* của mình; nài làm ra một *rup goê* (một hình ảnh chẳng là gì cả) của *soan* của mình; cái *rup* ấy chìm xuống đáy biển, trong khi cơ thể nài, *rup ngan* (hình ảnh thường ngày, thật) của *soan* nài thoát được.

Cũng như BŨmong, lãnh chúa Chăm, trong một trận đánh lớn giữa người miền núi với những người Da vàng, thoát khỏi tù bằng một cuộc tách đôi giống như vậy, một *rup goê* vẫn ở trong tay những người Da vàng, trong khi *rup* mang hồn ông trở về với đồng bào đang chiến đấu của mình.

Điều đáng chú ý trong các trường hợp này, lấy ra từ trong Truyền thuyết, không chỉ là quyền năng của những sinh linh huyền diệu ấy đối với các hình thức của *soan* của mình, mà còn ở chỗ *sa chau* (cơ thể con người) trước khi tách đôi và *hình ảnh nhân đôi* được coi là duy nhất và đều cùng là hai *rup* - đơn giản là hai hình ảnh - của một *soan* chung, như vậy rõ ràng sinh thể toàn vẹn của con người là ở trong *soan*, còn tất cả những cái khác đều chỉ là *rup*.

Như vậy, tất cả chỉ là hiện tượng bề ngoài chăng? Không chỉ có các truyền thuyết mới khiến người Tây Nguyên tin như vậy; tôi đã nói về các *somri* - người hay là hồ mà người bản địa cho là có khả năng thay đổi *rup* theo ý muốn. Đối với họ - và chỉ có điều ấy khiến ta quan tâm - con người chỉ biết được những hiện tượng bề ngoài, đôi khi rất kỳ lạ, chúng đánh lừa ta, chúng biến đổi và không hề cho biết tí gì về cái bí mật nằm trong tận sâu của các sinh linh. Đối với người Nguyên thủy, cuộc sống chỉ là một điều bí ẩn.

Ám ảnh của bóng đêm.

Chúng ta đã nói đến những điều phong phú mà *soan* cho thấy qua các giấc mơ, nhưng ban đêm và trong trạng thái thức, người Tây Nguyên lại là một đối tượng nghiên cứu mới và hấp dẫn.

Đêm, vương quốc của bóng tối vốn dễ khiến cho trí tưởng tượng càng thêm dồi dào, lại vừa giữ nó trong một không khí sợ hãi. Trong trạng thái thức thì những mảng bóng tối cũng giống như những giấc mơ trong trạng thái ngủ: đây là những hình, những ký hiệu, những điểm tiếp xúc với cái vô hình. Đây là những giờ khắc khi các Thần khoát những *rup* khác với ban ngày, hàm nghĩa trạng thái mới của họ. Con người và bóng của mình chỉ là một: đây là hai hình của *soan* anh ta. Ban đêm, dưới ánh trăng, người bản địa sợ những gì có thể xảy đến cho cái bóng của họ, ở đây có thể có một con hổ ăn thịt người đang nấp; bọn *Chà* cũng có thể làm chết người bằng cách ăn cái bóng của họ. Con người tỏa nỗi sợ của mình ra bốn bên. Cơ thể của họ và cái bóng của họ chỉ là hai hình ảnh - gắn chặt với nhau - của hồn họ; chạm đến cái này là với đến cái kia và gây tổn hại cho *soan*.

Charles Baudoin so sánh các quan niệm của Phương Đông và Phương Tây về ban đêm. Người Phương Tây, chỉ đi tìm ánh sáng chói lọi ban ngày, chỉ có nửa phần cuộc sống, nửa kia là đêm. Nghiên cứu tâm lý người Tây Nguyên càng cho phép chúng ta nhận ra rằng cái nửa kia đó phong phú hơn, do hoạt động của *soan*.

Đêm đến; thế giới, dưới ánh sáng mặt trời nhường chỗ cho một thế giới khác, do mặt trăng chi phối. Mọi sự vật đều thay đổi đáng vẻ; các hình ảnh biến đổi. Ngay cả thiên nhiên "vô sinh" cũng biến đổi: núi trở nên mênh mông và đen sì thâm thê, các bụi rậm thì bí ẩn. Trong im lìm có muôn vàn tiếng động, muôn vàn nỗi sợ. Ngọn lửa thức dậy, làm cho tất cả những gì nó soi đến đều sống dậy và các hình bóng nhảy múa.

Cái thế giới khác ấy bắt đầu về đêm. Không còn là lúc phải lao động nữa: những gì người ta sẽ gieo ở Địa ngục, những gì người ta sẽ trồng sẽ mất. Cuộc sống của người bản địa không kết thúc vào giờ khắc ấy. Đêm, cũng là ngày, nhưng khác. Trâu trở về, đối với chúng mọi việc đã xong. Con người, lao động trên đồng ruộng, cùng về với trâu. Cuộc sống lao động đã kết thúc; một cuộc sống khác, sâu xa hơn, bắt đầu: bếp lửa, gia đình, đêm thức, các giấc mơ, thần linh... Sau một ngày nắng nôi nặng nhọc, người miền núi có thể thức thâu đêm để bàn luận, uống rượu cần, nghe hát những bài ca về Truyền thuyết; điều đó không hề ngăn họ, rạng sáng hôm sau lại trở ra đồng, tươi tỉnh và sáng khoái.

Về đêm, chúng ta nhìn con người và sự vật một cách khác. Nét chủ quan đó là phổ

biến. Các khuôn mặt trở nên khác đi, các *rup* bị biến đổi. Những con vật mới xuất hiện: ếch nhái, ve sầu, nhện... *Soan*, hồn thoát khỏi mọi bận rộn thấp hèn ban ngày, được giải phóng. Chốc nữa đây, khi giấc ngủ đến, một giấc mơ sẽ cho ta biết hoạt động kỳ diệu của nó.

*

Mong bạn đọc thứ lỗi cho tôi về sự khô khan của những trang này. Một sự nghiên cứu trung thực về con người, tất yếu phải phức tạp. Nguyên thủy không phải bao giờ cũng có nghĩa là đơn giản. Dầu nó là thế nào đi nữa, con người vẫn là sinh linh phong phú nhất của thế giới. Công trình cứu này, không muốn chỉ đơn giản là một bằng chứng phục vụ cho một triết lý về những người Nguyên thủy, đã trở thành một cái gì hơn thế: một lời kêu gọi lưu tâm đến những sự giàu có của một tinh thần, dầu là nguyên thủy, cần phải được đào tạo và học hỏi để về sau có thể tự mình biểu đạt không cần có người phiên dịch và một ngày nào đó viết ra - ôi thật là một nghịch lý gây sốc cho niềm kiêu hãnh trí tuệ của chúng ta - một bản tuyên ngôn ngợi ca sự thông tuệ!... bởi một nghiên cứu như vậy cuối cùng ắt phải đưa đến điều ấy.

Toàn bộ thế giới cảm nhận được, mà chúng ta ngỡ đã biết, chỉ là hiện tượng bề ngoài, là hình ảnh của một thực tại sâu xa. Các trạng thái thức và ngủ, thế giới cảm nhận trực tiếp và thế giới trong mơ chỉ là những phương diện của một thực tại duy nhất, ở bên kia, *soan*.

"*Hui mat*", các giác quan đánh lừa chúng ta, chúng ta không biết được tận cùng các sự vật. Người Tây Nguyên có ý thức về sự dốt nát của mình - và đây đã là một khoa học lớn mà chúng ta, những người Phương Tây, có thể chúng ta đã đánh mất. Đầu óc họ mang thiên hướng biểu tượng một cách tự nhiên; một hòn đá không phải chỉ là đá, nó có một ý nghĩa riêng; họ đọc ra cái mà Thiên nhiên biểu hiện: tảng đá này là của *Yang-Jong*, cái cây kia là của một *Yang* khác trông, v.v. Quan niệm của họ về *rup* rất đáng chú ý: "Đây là cái ta nhìn thấy về các sự vật", chứ không phải cái thật là chúng. Như, cơ thể con người là một *rup* của *soan*, nhưng nó không phải là *soan*. Từ đó mà có một sự chủ quan của việc cảm nhận dẫn đến chủ nghĩa tương đối toàn cục: hồn hiện ra thế này hay thế khác, tương ứng với hình hài, với hình ảnh mà hạng sinh linh này hay hạng khác cảm nhận, tùy theo bản chất của mình, tương ứng với đối tượng cảm nhận. Người, vật, cây cỏ, đá, là những *rup soan*, những *rup* biến đổi tùy theo nơi chốn (trên mặt đất, dưới mặt đất), thời gian (đêm, ngày), đối tượng

cảm nhận (người, *yang*, *chà*).

Còn con người sâu xa? Không thể nắm bắt được. Không ai có thể nắm bắt được *soan*, mà chỉ nắm bắt các *rup* khác nhau. Bao giờ *soan* cũng mang một hình thức có thể cảm nhận được, nó cần cái đó làm giá đỡ. Đôi khi, như ta đã thấy, có sự thiếu vắng *rup*, trong lúc chuyển từ một hình thức này sang hình thức khác; nhưng tình trạng đó là giao thời, mãnh liệt. Tất cả các *Yang* cũng có - hoặc đã từng có - một *rup* làm giá đỡ; duy nhất có *Ndu*, ở bên dưới các *Yang*, là ngoại lệ; quả là ngài đã xuất hiện dưới hình thức người hay chim, nhưng trạng thái bình thường của ngài là một *soan* không có *rup*: một tinh thần bản chất là thuần túy. Đây là sinh linh duy nhất tồn tại *in se*, tách ra ra khỏi tất cả, không gắn với bất cứ cái gì. Cho nên người Tây Nguyên có một khái niệm rất mập mờ về ngài, đối với họ ngài không thể được biểu hiện.

Tất cả những cái "nhìn thấy" đều là *rup* của cái vô hình, của cái tâm linh. Toàn bộ tự nhiên, toàn bộ cuộc sống đều là như vậy. Chủ nghĩa chủ quan gắn liền (một cách tất yếu?) với một chủ nghĩa duy linh. Người miền núi, không hề phạm tặc như người ta vẫn tưởng, có thể là những người duy linh chủ nghĩa một cách tự nhiên hơn những người "văn minh" thực chứng chủ nghĩa, tin ở khoa học - và chỉ tin ở khoa học mà thôi - chỉ tin ở những cái "nhìn thấy", chỉ coi là triết học những đối tượng của các giác quan, chỉ những gì cảm nhận được mà họ gọi là "cái thật". Có nhiều thứ chủ nghĩa hiện thực. Chủ nghĩa hiện thực của các đối tượng sẽ giết chết chủ nghĩa hiện thực của con người tâm linh. Thật đáng buồn khi nhận thấy rằng con người miền núi phát triển lên theo phương hướng biến họ thành một nạn nhân của hình thức bên ngoài của văn minh. Họ đánh mất lối tư duy của mình khi tiếp xúc với những người văn minh duy vật chủ nghĩa hiện đại, da trắng hay da vàng. Họ cũng đánh mất Truyền thống của mình. Anh chàng trai trẻ mơ ước súng và rượu cồn; anh ta bị lôi kéo bởi cái hào nhoáng vốn chỉ là một cái *rup* khôn khổ, đối với anh ta là mới.

Họ được lợi gì từ hình thức văn minh của chúng ta? - mà, và chẳng, họ không hề đòi hỏi. Hẳn không phải là sự chính xác trong nghệ thuật chém giết, cũng chẳng phải là việc chạy theo đồng tiền; chẳng chút gì ở những điều không phải là tiêu biểu cho một giá trị tinh thần chân chính. Trong khi đó, noi theo Truyền thống của họ mà không hạn chế mình ở đó, tiếp tục con người đường đã được Tập quán vạch ra, con đường sẽ khiến họ gặp những con người cũng có niềm tin ở sự vĩ đại siêu nghiệm của tinh thần, họ chỉ có thể được giàu thêm lên tất cả những gì nâng cao tâm hồn họ, đưa họ lên cao hơn, xa hơn trong đường hướng tư duy, và họ sẽ được

nghe tiếng nói, từ phương Đông cho đến phương Tây dạy chúng ta rằng: Thế giới thực hơn cả là cái chúng ta không nhìn thấy, đang chi phối cái chi là một hình ảnh của những thực tại tương lai.

*

Chúng tôi kết thúc bằng một truyền thuyết đặc biệt minh họa một số điểm trong phụ lục này:

Truyền thuyết về Gliu-Glah.

Gliu và Glah chẵn dẽ. Hai cô nhìn thấy một con quạ cắp nơi mỏ một đôi giày. Chính hoàng tử Chàm đã giao đôi giày đó cho quạ, để quạ mang món quà này đi tìm cho chàng một người vợ. Quạ bay đến xứ sở của Gliu và Glah; người chủ làng tập hợp tất cả phụ nữ lại. Đôi giày chỉ đi vừa chân Gliu. Ngày hôm sau, hoàng tử đến; chàng lấy Gliu làm vợ và cùng nàng đi về. Glah có hơi ghen, đi theo cô em gái.

Sau đó, hoàng tử phải đi phục vụ một vị quan trên, để vợ ở nhà, cùng với Glah. Glah muốn làm vợ hoàng tử, giết chết Gliu và chôn ở gần nhà. Hoàng tử trở về; chàng rất buồn vì cái chết của Gliu; Glah xin thay Gliu; hoàng tử không muốn lấy Glah làm vợ. Một lùm tre đẹp mọc lên ở nơi chôn Gliu. Hoàng tử nằm mơ biết rằng chính là hồn vợ mình hiện lên trong những cây tre ấy; nên chàng cho rào lùm tre lại không để cho ai quấy phá nơi yên nghỉ của linh hồn ấy, không ai được đến chặt tre. Rồi hoàng tử lại ra đi xử kiện.

Trong khi chàng đi vắng, Glah chặt lùm tre đi; hồn Gliu thoát ra và trở thành một con chim. Khi hoàng tử trở về, con chim thả rơi xuống từ mỏ của nó một cái hộp nhỏ mà hoàng tử nhận ra là cái hộp trầu của Gliu; như vậy chàng biết hồn của vợ chàng ở trong con chim đó. Chàng bắt con chim để nuôi. Mấy ngày sau, lợi dụng lúc hoàng tử đi vắng, Glah giết chết con chim; hoàng tử trở về chỉ còn thấy lông; chàng đem chôn. Ở chỗ đó mọc lên một cây đu đủ lớn lên rất cao và ra quả; hồn Gliu ở trong các quả ấy.

Một bà già đi qua. Từ trên cây đu đủ, hồn Gliu gọi bà và nhờ bà trao lại cho hoàng tử cái hộp xưa mà nàng thả rơi xuống gốc cây. Những người thủ lĩnh già thấy

hoàng tử nói chuyện với bà già; họ tưởng bà đến vì một vụ án và mừng trước vì sẽ được lãi. Họ hỏi bà già, bà không trả lời; họ rất muốn có một vụ án để mà xử! Hoàng tử nghe bà già, bà hẹn sẽ gặp chàng ngay mai. Đến ngày hẹn, bà già dặn hoàng tử trốn trong bụi, rồi bà biến mất. Một lúc sau, bà từ trong cây đu đủ đi ra; đến lượt hồn Gliu từ trong thân thể bà già đi ra và nói chuyện với bà. Bà già bảo cô: "Ở đây chẳng có ai cả, đừng sợ gì hết". Hồn Gliu bèn trở về trong thân thể nàng đã được chôn; Gliu sống lại như trước. Hoàng tử từ trong chỗ trốn bước ra và nắm lấy Gliu; họ cùng nhau trở về.

Hoàng tử ra lệnh cho người của mình giết chết Glah, chặt ra từng khúc và giữ trong một cái ché với muối. Chàng gửi cái ché ấy về cho bố mẹ Glah, họ tưởng đó là xác của Gliu, mà người con gái lanh lợi của họ là Glah đã giết chết. Họ ăn thịt trong ché. Ở chỗ hoàng tử, tiến hành lễ hội; người ta làm lễ phục tôn lớn cho Gliu. Lúc đó bố mẹ Glah đến, họ muốn gặp thăm con gái. Hoàng tử không cho họ vào, bảo nói cho họ biết trong ché đựng cái gì và cho người đuổi họ đi.

Nxb Hội nhà văn, Hà Nội, 2003

- Hết -