

ĐỖ THỊ THU HÀ\*

**“Cái đó có nên được coi là đối tượng của nghiên cứu khoa học?”:**

**ĐỊNH KIẾN VÀ DIỆN MẠO CỦA MA THUẬT  
TRONG NGHIÊN CỨU Ở VIỆT NAM**

**Tóm tắt:** Ma thuật là một từ khóa tạo nên nhiều cảm xúc trái chiều, vừa khiến tò mò, thích thú, lại vừa gây e sợ, dè chừng. Trong ý niệm của nhiều người Việt, cái gọi là ma thuật liên quan đến những phép thuật kỳ lạ, vừa huyền bí đáng sợ nhưng cũng vừa hiệu quả đến thần kỳ. Gắn với ma thuật là sự hình dung về các phép/thuật phù thủy, các thầy pháp với quyền năng đặc biệt và đôi khi, là tà đạo. Bài viết này, thông qua việc phân tích những nghiên cứu về ma thuật sẽ hướng đến việc lý giải những ấn tượng và hình dung này, đồng thời cho thấy diện mạo đa dạng của ma thuật trong nghiên cứu ở Việt Nam. Vẫn là thực hành ma thuật đó nhưng khi thì được dán nhãn với nhiều định kiến (mê tín, lừa bịp), lúc lại hàm chứa đặc trưng mang tính bản sắc của văn hóa truyền thống dân tộc. Có thể nhận thấy, ý niệm về ma thuật trong nghiên cứu ở Việt Nam là một ý niệm nhân tạo và được kiến tạo, tùy thuộc nhiều vào tính chủ quan của nhà nghiên cứu và những tác động của một bối cảnh văn hóa xã hội, khuynh hướng nghiên cứu cụ thể mà họ chịu ảnh hưởng.

**Từ khóa:** Ma thuật; diện mạo; định kiến; ma thuật ở Việt Nam.

**Dẫn nhập**

Ngay từ những ngày đầu tiên sau khi quyết định chọn hướng nghiên cứu về lĩnh vực ma thuật, tôi đã nhận được khá nhiều câu hỏi với những nghi ngại, và câu hỏi ‘gây sốc’ nhất là: “cái đó (ma

---

\* Khoa Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội.

Ngày nhận bài: 27/11/2019; Ngày biên tập: 15/01/2020; Duyệt đăng: 14/02/2020.

thuật) *có nên được coi là đối tượng của nghiên cứu khoa học?*”. Sự trầm ngâm của người hỏi, kèm theo đó là sự bất bình về các thực hành ma thuật *lừa bịp loạn cào cào* trong xã hội đương đại (đặc biệt là các phép chữa bệnh kiểu *uống nước thần, trục vong, truyền năng lượng...*) đã thôi thúc tôi tìm kiếm câu trả lời cho vấn đề ma thuật đã được nhìn nhận, đánh giá và hình thành nên một diện mạo về mặt nhận thức như thế nào ở Việt Nam. Những *tri thức về ma thuật* này cùng bối cảnh của nó, có thể nói, là một trong những nguyên có quan trọng dẫn tới câu hỏi mang tính phủ nhận sự tồn tại một cách *chính danh* nói trên của ma thuật.

Bài viết này, dựa trên việc khảo cứu một số công trình nghiên cứu có đề cập trực tiếp hoặc gián tiếp đến chủ đề ma thuật của các nhà nghiên cứu Việt Nam và về Việt Nam (được giới hạn trong lĩnh vực nghiên cứu văn hóa), sẽ hướng đến việc hình dung cách tiếp cận ma thuật ở Việt Nam đã diễn ra như thế nào. Tôi sẽ cố gắng lý giải những định kiến về ma thuật, cũng như phân tích cách mà các nhà nghiên cứu đi trước đã tiếp cận vấn đề này. Trong phạm vi tư liệu hiện có, tôi cho rằng, sự trái chiều trong tiếp nhận ma thuật trước hết đến từ chính các thực hành đa dạng của ma thuật mà tôi gọi là “biên độ rộng của hành vi”; tiếp đó, đến từ những yếu tố mang tính bối cảnh tác động đến các nghiên cứu. Hình dung về ma thuật ở Việt Nam cho thấy nó được nương theo dòng chảy của nhận thức, nghiên cứu và quản lý về tôn giáo, tín ngưỡng, và hơn thế, phụ thuộc vào hệ hình tiếp cận trong nghiên cứu văn hóa. Và điều đáng nói là, ngay cả khi hiện nay đã có những động thái chuyển mình trong nhận thức và nghiên cứu về tôn giáo, tín ngưỡng, những thay đổi trong hệ hình tiếp cận văn hóa thì ma thuật vẫn bị bỏ lại phía sau như một chủ đề đứng ngoài các cuộc tranh luận, bất chấp việc các thực hành ma thuật vẫn đang trở thành mối bận tâm của cả người nghiên cứu lẫn các cá nhân trong cộng đồng.

Từ những nghiên cứu về ma thuật, có thể thấy rõ sự thiếu vắng các luận bàn lý thuyết đa dạng về chủ đề này. Phần lớn là những mô tả các thực hành có tính ma thuật với việc gọi tên/ định danh

trực tiếp hoặc không; kèm theo đó là các nhận định, đánh giá mà trong nhiều trường hợp cho thấy một mối ác cảm không hề che giấu (ma thuật là *mê tín*, *lừa bịp*, *ngây thơ* và thậm chí là *mông muội*). Ngoài ra, trong một số trường hợp, các hành vi ma thuật lại được nhìn nhận như những thực hành gắn liền với “cơ tầng văn hóa” bản địa, rất có ý nghĩa trong việc phô bày và xác định bản sắc. Từ những tư liệu có được, tôi sẽ cố gắng bối cảnh hóa nhằm tìm kiếm nguyên có thực sự cho sự dân nhàn đa chiều này. Thông qua bài viết, tôi cũng muốn hướng đến một cách tiếp cận khác để có thể nhận diện chân thực hơn về các thực hành ma thuật đã và đang diễn ra trong đời sống tôn giáo, tín ngưỡng ở Việt Nam.

## **1. Nhận diện ma thuật từ các nghiên cứu ở Việt Nam**

### **1.1. Ma thuật là gì?**

Ma thuật được hiểu là hình thái tín ngưỡng, tôn giáo nguyên thủy, sơ khai vào loại cổ xưa nhất, xuất hiện trong xã hội nguyên thủy rồi tồn tại dai dẳng và gắn liền với những hình thức tín ngưỡng - tôn giáo khác nhau của xã hội loài người<sup>1</sup>. Ma thuật, “hay còn gọi là yêu thuật, phép thuật, phép phù thủy, là các hành động, nghi lễ nhằm tác động đến những hiện tượng thiên nhiên, động thực vật hay con người bằng các phương pháp siêu nhiên”<sup>2</sup>, là “cách gọi chung các phương pháp, nghi lễ, kèm theo một tín ngưỡng, nhằm đưa ảnh hưởng của thế giới siêu nhiên tác động một cách tự động vào các sự kiện; ma thuật thường gắn bó với niềm tin rằng con người có thể dùng những sức mạnh siêu nhiên để tác động vào tự nhiên và con người, bằng cách: khấn nguyện, thẻ bói, niệm thần chú, cầu đảo, chạy đàn, làm phép, yểm bùa, ấn quyết, mở phép lạ”<sup>3</sup>. Ma thuật là “nghệ thuật thực hiện các hành động thông qua động tác, lời nói, thần chú mang tính huyền bí của thầy cúng, thầy pháp có khả năng giao tiếp với lực lượng siêu nhiên”<sup>4</sup>, bằng các biện pháp như thần chú, lời nguyện, thuốc men<sup>5</sup>,... “nó có tính kỳ bí và như phép màu”<sup>6</sup>; để “tác động tới người khác, nhằm đạt được điều mà mình mong muốn, như chữa bệnh, gây bệnh, làm hại, áp đặt tình cảm người khác theo ý muốn của mình”<sup>7</sup>. Ma thuật còn là cách

để tìm ra nguyên nhân và giải quyết các vấn đề liên quan đến lực lượng siêu nhiên gây hại cho con người “mỗi một người phải tìm cách, bằng bói toán, bằng mọi thứ ma thuật để biết được vong linh ma quỷ nào là nguyên nhân trực tiếp của các tai vạ, từ đó tìm cách trấn an họ”<sup>8</sup>.

Từ cách định nghĩa về ma thuật trong các nghiên cứu nói trên, có thể thấy các hành vi ma thuật được xem là hành động thực hiện dựa trên niềm tin mang tính cơ sở về *sự tồn tại của một thế giới siêu nhiên* bên cạnh thế giới thực tại; và rằng các hiện tượng của giới tự nhiên dường như được các sức mạnh của siêu nhiên chi phối; con người (hoặc một số người đặc biệt), trong những hoàn cảnh và điều kiện nhất định, có thể có được thứ sức mạnh mà nhờ đó, *tác động* đến tự nhiên và *thay đổi* nó *theo mong muốn* của mình<sup>9</sup>. Trong các khái niệm luôn cho biết *cách thức, phương tiện* thực hiện (gồm động tác, lời chú, thuốc men) cũng như *tính mục đích cụ thể* của người thực hành ma thuật (chữa bệnh, gây bệnh, áp đặt tình cảm...). Ngoài ra, không ít tác giả đồng tình coi ma thuật như một hình thái tín ngưỡng sơ khai, tàn dư của xã hội nguyên thủy, và vì thế, từ thực hành ma thuật có thể thấy niềm tin thơ ngây, mê tín của con người<sup>10</sup>. Rõ ràng rằng, ngay từ trong khái niệm đã *định hướng* một cái nhìn đầy bao dung và khuynh hướng *cần được sửa chữa* dành cho ma thuật, cho những hành vi mà tính kỳ bí của nó chính là biểu hiện khác đi của một niềm tin thiếu cơ sở và sự phi logic trong nội tại của hành động.

### ***1.2. Cái gì là ma thuật: Biên độ rộng và đa chiều tiếp nhận***

Khái niệm ma thuật còn được làm rõ thông qua các miêu tả về *cái gọi là ma thuật*. Trong những công trình viết về ma thuật hoặc có liên quan đến ma thuật ở Việt Nam, dòng nghiên cứu này là phổ biến và đóng góp nhiều hơn cả. Dù chưa có một công trình chuyên biệt nào tiếp cận về ma thuật, nhưng những nghiên cứu đã cho thấy sự hiện diện sống động của ma thuật trong đời sống tín ngưỡng Việt Nam.

Ma thuật trong văn hóa Việt có thể có từ rất xa xưa: nghi lễ bói thờ hoàng, hiện vật bùa đeo, hình khắc họa đầu người nhưng có

sùng hương ở vách hang Đồng Nội (Hòa Bình); hình khắc trên đồ đồng Đông Sơn; chuyện dùng ảo thuật để chinh phục các bộ lạc được thể hiện trong các thư tịch cổ<sup>11</sup>. Đầu thế kỷ XX, ma thuật được xem là trò *phù thủy, phép thuật*: luyện âm binh âm tướng, luyện phù luyện phép để cầu cho các âm hồn phải theo hiệu lệnh của mình, chữa bệnh bằng cách cúng cấp trừ tà, nhập đồng hay làm bùa yêu bùa mê; hay là các *phương thuật* mang tính đời sống, như: thuật tránh sét, giữ bão, thuật chữa bệnh nấc, trẻ rụng răng “chuột chuột... chí chí”, đeo tỏi vào người khi có dịch, trừ sâu bọ, trấn ác mộng<sup>12</sup>. Ma thuật là bói toán, phong thủy, xem số xem tướng, cầu đồng cốt, các hình thức kiêng kỵ trong sinh nở, hôn nhân và tang ma<sup>13</sup>; là các nghi thức trong lễ của thầy cúng và những tín hiệu ghi trên các “tờ thỉnh cầu”; là những “biện pháp lạ lùng” được con người thực hành trong ngày tết Đoan Ngọ: làm hình nộm cho năm con giáp bằng lá ngải; nhuộm lá móng; đàn bà thắt bụng bằng dây vôi rồi cởi ra buộc vào cột nhà để tránh mọi cơn đau bụng đau lưng; nhỏ mắt bằng nước muối hòa nước mưa vào chính ngọ; đeo bùa tua bùa túi cho trẻ con; đóng dấu đỏ của các vị thần hùng mạnh trong đền vào áo cho trẻ; uống hùng hoàng hay thần sa, ăn hoa quả, rượu nếp, kê để giết sâu bọ trong ruột<sup>14</sup>; hay các thực hành kiểu bói quẻ chân gà, xin thăm xin thẻ, thờ hổ thờ rắn, may miệng xác chết gây điều hiểm họa, nhét miệng đinh kim, bọc lưới<sup>15</sup>. Ma thuật cũng là *cách con người sử dụng ngôn ngữ* (không nói trực tiếp đến sự việc, nói lái, phản ngữ) để tránh điều không may; là cách đeo gì đó trên người, treo trước cửa hoặc trong nhà. Việc quét vôi trước cửa hay ngoài sân vườn, vẽ sơ sài hình người hay các loại chữ thường thấy trên các bùa phép cũng chính là các hành động và hình tượng ma thuật. Việc sử dụng *con nộm* (hình bằng tre được người Việt làm vào những dịp kỵ giỗ người thân và sau đó đốt đi), đặc biệt cho mục đích “hình nhân thay thế”, rồi đốt đi để gửi cho thần linh, phụng sự thần linh như sự thay thế chính bản mạng của người sống cũng chính là các biểu hiện cụ thể khác của ma thuật<sup>16</sup>.

Trong đời sống tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam, các hành vi và thực hành ma thuật được miêu tả dày đặc trong các nghi thức, nghi lễ tôn giáo tín ngưỡng, đặc biệt tại các lễ hội. Đó là các “hành động mang tính chất ma thuật truyền sinh” trong một số lễ hội có tính chất phồn thực, như: hội rước cặp sinh thực khí ở làng Đồng Kỵ (Bắc Ninh), tan hội, chúng được đốt đi và tro đem chia cho mọi người để rắc ra ngoài ruộng lấy may; hội Rã La ở làng La Cả (Dương Nội, Hà Đông, Hà Nội hiện nay) với đêm tháo khoán - mọi điều cấm kỵ được hủy bỏ, thanh niên nam nữ được tự do tiếp xúc với nhau<sup>17</sup>; trong hội ôm “mang tính ma thuật” phổ biến không chỉ riêng thấy ở các xã có hát Xoan mà còn phổ biến trong tế lễ đình đám ở Phú Thọ “đào và trai, âm và dương hợp hoan trong hát múa, trong nghi lễ cùng với tục tắt đèn sẽ tạo nên ảnh hưởng, thần bí, hiệu lực linh dị tác động tới mùa màng và đời sống của làng”<sup>18</sup>. Dòng lễ hội “ma thuật vật hèm” với những động thái lễ thức mang yếu tố hèm, tục huyền bí, linh thiêng nhằm hiện thực hóa ước vọng sinh sôi nảy nở của con người<sup>19</sup>. Ma thuật và tính chất ma thuật còn được thấy trong các lễ hội nông nghiệp cổ truyền, xuất phát từ quan niệm hồn linh của cây lúa, về tín ngưỡng thờ trời, đất, nước, tín ngưỡng phồn thực cầu mùa màng tốt tươi: “ma thuật cầu mưa” với hình thức *đốt pháo* (pháo gây ra tiếng nổ lớn như tiếng sấm gọi mưa, ánh lửa phụt ra như tia chớp trong cơn giông, làm mẫu cho ông trời bắt chước theo mà tạo cảnh vân vũ); *thi bơi, đua thuyền, bơi chải, bơi cạn* (cuộc đua càng ồn ào náo động càng tác động mạnh đến đất trời, trên cạn trống nổi gọi sấm, dưới sông thúc nước gọi mưa)<sup>20</sup>. Các trò chơi dân gian được mô tả qua cái nhìn của “ma thuật giao cảm” phồn thực: *chơi đu* (động tác nhún đu tượng trưng cho cuộc giao hợp đầy sinh lực - đu càng bổng càng cao thì trời mưa càng lớn, công việc càng phát đạt thịnh vượng); *thả đèn trời / cầu lửa* là phương cách ma thuật làm giả mặt trời để có mặt trời thật; *thả diều* là hình thức ma thuật giao cảm cầu nắng (trong các lễ hội cầu mưa, con rồng được coi là biểu tượng âm, nước mưa, ẩm ướt, còn con diều được cho là biểu tượng dương, khô ráo và nắng,

thức tỉnh ông mặt trời ban phát tia nắng cho lúa uốn câu)<sup>21</sup>. Thuật ngữ “ma thuật mô phỏng”<sup>22</sup> được sử dụng để chỉ một số hành vi, nghi thức trong lễ hội, như: *đua thuyền, bắt vịt...*, bởi “tham vọng muốn được chủ động tạo nên một sự linh ứng”<sup>23</sup>. Ngoài ra, những nghiên cứu đương đại về bệnh âm, hầu đồng, quyền lực / phép thuật của đồng thầy, của thanh đồng phụng sự Đức Thánh Trần trong tín ngưỡng thờ Mẫu,... một mặt cho thấy sự hồi sinh của các thực hành, sự tái sinh nhộn nhịp của thế giới thần linh trong đời sống tôn giáo tín ngưỡng Việt; mặt khác, cung cấp thêm nhiều dữ liệu cho đời sống ma thuật với tục cầu hồn, gọi hồn, lên đồng, chữa bệnh ma thuật<sup>24</sup>.

Bức tranh thực hành ma thuật còn trở nên đa dạng, phong phú và rộng lớn hơn với những khảo tả về đời sống tôn giáo tín ngưỡng mang đậm màu sắc ma thuật trong nhiều không gian và nhóm dân tộc / cộng đồng ở Việt Nam. Đó là những người thực hành ma thuật *tào, mo, then, pít* với các hành vi: *thả âm binh, thuật pối kim xương ngọc quý, ma gà, ma kỳ lân, dùng lời chài ếm, phù chú, bùa yêu, phép thuật* trong đời sống văn hóa của nhóm các dân tộc Tày, Nùng, Thái<sup>25</sup>. *Ma thuật sắn bắp* của người Kháng vùng Tây Bắc; *ma thuật trồng trọt* gắn với tục thờ sinh thực khí của người Khmú (khoai sọ là bạn tình hay nhân ngãi của lúa, lúa là yếu tố cái, khoai sọ là yếu tố đực, trong lễ hoa màu phải bôi bí, khoai sọ vào người nhau, lấy xôi ném vào người nhau, ngụ ý muốn các yếu tố bầu bí khoai sọ kết với lúa, và tinh linh của khoai sọ làm tăng thêm tinh lực cho lúa, làm cho mùa màng bội thu), với quan niệm về hồn lúa của người Giẻ Triêng (trước khi ăn cơm mới, nếu cho thóc hoặc cho người lạ cùng ăn thì hồn lúa sẽ đi mất; chém đầu người về cúng hồn lúa, tục này về sau được thay thế bằng một khúc gỗ tượng trưng); *ma thuật tình ái* của người Xinh Mul ở Tây Bắc với việc bí mật phù phép vào cơm, quả ngon hay áo mặc để người ăn / mặc phải sẽ theo mình; *ma thuật chiến tranh* với những lá bùa hộ mệnh được bao bọc kĩ càng, cất giữ kín đáo trong người của lính Mỹ trong cuộc chiến tại Việt Nam, với sự phù phép của người Giẻ

Triêng vào giáo, móc, cung tên, khiến mộc nhằm tăng thêm hiệu lực tấn công của vũ khí hay đeo vào người các loại bùa hộ mệnh nhằm tăng thêm sức mạnh và sự dũng cảm của con người<sup>26</sup>. Người Mãng (Mạng U) ở Tây Bắc Việt Nam tuân thủ chặt chẽ các thao tác *ma thuật truyền sinh* trong việc chọc lỗ tra hạt: đàn ông lùi để chọc lỗ, đàn bà tiến để tra hạt, khi nghỉ, gậy chọc lỗ/vật thiêng phải được đặt xuôi theo bóng mặt trời ở phía trên rẫy để đầu gậy hấp thụ thêm năng lượng; trong thu hoạch: bà chủ rẫy kéo chín bó lúa đặt lên nia sao cho ngọn của cả chín bông hướng về phía mặt trời đang mọc, rồi lấy viên đá thiêng chặn lên để vừa truyền sinh lực của mặt trời cho lúa, vừa để sinh lực đó lan ra xung quanh<sup>27</sup>. Lễ hội Rica Nugar (tây uế ôn dịch) của người Chăm thực chất là một *lễ hội ma thuật*, với các hình nhân Salih (làm từ bột gạo đặt trên vỉ đan bằng tre lót lá chuối ở dưới và lớp bông bên trên) được ông bóng làm ma thuật để gieo hồn / tra hồn đăng thay thế cho người và gia súc sống (ông bốc nắm gạo lên miệng thổi rồi vãi lên tượng hình nhân), rồi ông cầm roi múa, hét, xua đuổi, thu gom mọi ô uế vào tấm vải trắng, cuộn tấm vải và ném nó ra xa trong tiếng hò reo của mọi người<sup>28</sup>. Hình thức ma thuật chữa bệnh của người Cotu với tục thổi *romăn* (thầy làm rằm nói ra những lời thần chú và thổi vào chỗ đau của người bệnh), *ma yàng* (thầy xem bói để biết nguyên nhân của bệnh do ma nào gây ra, con vật nào ăn hồn, trúng bùa hại của ai đó... để chữa trị ngay tại chỗ hoặc chỉ dẫn làm lễ cúng)<sup>29</sup>. Loại ma thuật chữa bệnh bằng thổi phù chú và cúng bái hiến sinh này cũng rất phổ biến trong cộng đồng người Chăm, người Chứt ở Quảng Bình và các dân tộc Tây Nguyên. Ma thuật trong cộng đồng người Ve (một trong bốn nhóm hợp thành dân tộc Giẻ Triêng) được biết tới với những cách chữa bệnh bằng phù phép (thầy cúng bói xem người bệnh bị bệnh gì và tìm cách chữa thông qua làm lễ phù phép, cho uống thuốc lá và đôi khi, đánh đuổi ma dữ); các hình thức ma thuật trong trồng trọt (chẳng hạn, các nghi thức liên quan đến hòn đá nhỏ màu xanh lục được xem vật thiêng cầu mùa, phù trợ cho hồn lúa, được bà chủ nhà cất giữ tại kho thóc ngay cạnh nhà mình);

ma thuật chăn nuôi và săn bắn (cây thiêng và dây leo xoắn lại thành hình số 8 được gọi là *se cú*); ma thuật làm hại cá nhân và cộng đồng (thầy cúng yểm bùa vào đồ ăn thức uống và quần áo, bắn vật nhọn vào cơ thể hại ai đó)<sup>30</sup>.

Từ các mô tả về ma thuật, dễ thấy nhất là sự thiếu vắng những tranh luận mang tính lý thuyết về đối tượng nghiên cứu này. Có một sự *mặc nhiên* trong cách quan niệm, phân loại và mô tả ma thuật theo một khung đã có nào đó, và nhiều nhà nghiên cứu cho thấy họ chịu ảnh hưởng bởi hai công trình viết về ma thuật đã được dịch ở Việt Nam là *Cành vàng* (Frazer 1890, bản dịch tiếng Việt năm 2007) và *Các hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng* (Tocarep, bản dịch tiếng Việt năm 1994). Dấu ấn của hai nghiên cứu này in dấu trong xu hướng sắp xếp các hành vi ma thuật tại Việt Nam vào các khung phân loại: theo *nguyên lý* (ma thuật giao cảm, ma thuật mô phỏng, ma thuật truyền sinh, truyền năng), theo *mục đích* (trồng trọt, chăn nuôi, săn bắt, chữa bệnh, tình yêu/dục tình, chiến tranh...), theo *tiêu chí đạo đức, lợi hại* (ma thuật trắng/tốt/có lợi, ma thuật đen/xấu/có hại); và thể hiện trong cách mô tả ma thuật như những hành vi độc lập, tách khỏi *môi trường văn hóa, bối cảnh sử dụng cụ thể* cũng như những lớp nghĩa mà người sử dụng đã gán cho. Chính vì thế, khi va đập với các thực hành ma thuật đa dạng tại thực địa, trong những bối cảnh văn hóa cho thấy tính hợp lý/có nghĩa của ma thuật với người thực hành, một số nhà nghiên cứu cũng nhận thấy sự phân loại này chỉ mang tính tương đối, đặc biệt trong quan niệm về ma thuật đen và trắng<sup>31</sup>.

Một cách khái quát, có thể thấy ý niệm về ma thuật ở Việt Nam đã được kiến tạo từ hai chiều. Chiều thứ nhất là từ các khái niệm hòng khuôn định hành vi ma thuật với một số cụm từ khóa nổi bật (*phương tiện kỳ bí, hành động, lời chú, thuốc men, sự tác động/ép buộc siêu nhiên, đạt mục đích nào đó*). Thứ hai, chiều kiến tạo từ những mô tả về các hành vi ma thuật cụ thể trong các nghi lễ và thực hành thuộc về đời sống tâm linh. Nhưng trong các nghiên cứu, ma thuật có xu hướng được *mặc định liên quan tới các thực hành*

*phù thủy, phép thuật*, với đặc trưng là các hình thức kỳ dị không thể lý giải, hoặc sử dụng những lực lượng thần bí (âm binh âm tướng), bùa phép để trấn yểm, trừ tà, hoặc hại người. Cách nhìn nhận này đã vô hình chung *loại trừ* nhiều hành vi ma thuật trong đời sống mà đến nay vẫn đang được thực hiện, chẳng hạn như việc đặt roi dâu xuống dưới chiếu khi trẻ khóc đêm, đốt vía dũ, ăn hoa quả, rượu nếp vào sáng sớm ngày tết giết sâu bọ, xin ăn, rút thẻ vào dịp đầu năm,... Những loại ma thuật kiêng khem (ví dụ, không quét nhà trong ngày tết, phụ nữ mang thai không ăn đào vì sợ con đẻ ra sẽ nhiều lông), các hèm tục trong nghi lễ, lễ hội hay ma thuật chữa bệnh (đặc biệt là căn bệnh âm) cũng bị *bỏ qua*, thậm chí được coi là một phần hiển nhiên của bản sắc văn hóa truyền thống. Điều này đã góp phần không nhỏ trong việc kiến tạo nên cái nhìn đầy sai lệch về ma thuật. Không khó để nhìn ra những định kiến ẩn giấu trong các định nghĩa (thô sơ, tàn dư nguyên thủy, kỳ bí, áp đặt,...), trong cách mô tả các hành vi và dán nhãn nó theo tiêu chí tốt - xấu, lợi - hại. Các nghiên cứu đã xác lập một cái nhìn đơn giản, xuôi chiều cho một đối tượng đa dạng và phức tạp mà đáng ra cần nhiều hơn những nghiên cứu, mô tả và luận bàn sâu, và với sự thận trọng hơn trong đánh giá.

Từ những hành vi được *lấy* ra trong việc nhận diện ma thuật, còn có thể hình dung tính phức tạp và nội hàm phong phú của khái niệm/hành vi này. *Biên độ rộng* với những thực hành đa dạng nằm cả trong và ngoài các hành vi tôn giáo, nghi lễ; hướng đến những mục đích khác nhau, thậm chí đối lập nhau nhằm đáp ứng các nhu cầu của con người trải rộng trong nhiều lĩnh vực đời sống (phục vụ sinh kế, chữa bệnh cứu người, gieo bệnh hại người,...) là nguyên cơ trực tiếp và đầu tiên cho sự bối rối trong cách tiếp cận và những trái chiều trong tiếp nhận ma thuật. Ma thuật tuy được xem là một phương cách mà con người lựa chọn để giao tiếp/tương tác với thần linh (một điều vốn rất thông thường trong phạm trù tâm linh) nhưng tính mục đích cụ thể, rõ ràng được thể hiện trong các hành vi ma thuật (chẳng hạn việc vẩy nước để làm mẫu cho trời mưa trong

ma thuật cầu mưa), khiến người ta thấy nó thật *tầm thường*<sup>32</sup>. Sự cầu thúc của các nhu cầu đời sống, nguyên có dẫn tới các thực hành ma thuật, một mặt được xem như biểu hiện cho tính thực tiễn, thực tế của ma thuật; nhưng mặt khác, lại cho thấy sự duy lợi, thậm chí bất thiện, phi đạo đức trong tính cách người (đặc biệt trong các hành vi cưỡng nhận dục tình, gieo bệnh hại người hay lấy đi mạng sống của người khác). Vì lẽ ấy, ma thuật được nhìn nhận là *vừa chính đáng lại vừa tà đạo*. Chính đáng bởi nó gắn với thực tế đời sống, với sinh kế và nhu cầu an yên về mặt sinh tồn, dù trong lễ chính đáng ấy, người ta vẫn thấy bóng dáng của sự thơ ngây nguyên thủy, của niềm tin hồn nhiên vào một thứ kết quả theo đúng sở nguyện, bất chấp sự phi logic trong quan hệ với thực tại. Tà đạo bởi nhiều thực hành có thể làm tổn hại đến sức khỏe và tính mạng của con người, vì thế thường bị cấm đoán trong luật tục ở một số dân tộc và khiến người sở hữu nó phải ngần ngại khi thực hành.

Trong bài viết *Ma thuật: Nhận diện và nghiên cứu trong nhân học*, nhà nghiên cứu Nguyễn Thị Hiền, qua việc tổng thuật từ các nghiên cứu trong nhân học (chủ yếu trong ngôn ngữ tiếng Anh) với nhiều trường hợp cụ thể, kết hợp với các quan sát hành vi ma thuật trong văn hóa Việt Nam, cũng đã cho thấy một biên độ rất rộng của đối tượng nghiên cứu này. Ma thuật là lời nói và cử chỉ (niệm chú, mật chú, khấn cầu, gọi hồn, mê hoặc, bỏ bùa); là việc sử dụng các loại pháp khí, linh khí, vật linh hoặc cách tiếp xúc (xoa, húng) hòng đạt mục đích mong muốn (trong cầu đảo, cầu mưa, cầu tự, chữa bệnh, cầu may); là trấn trạch, cầu an, hô thần nhập tượng... Các nghi lễ chuyển đổi cũng mang tính ma thuật, chuyển từ trạng thái này sang trạng thái khác, từ năm này sang năm khác, từ mùa này sang mùa khác với các hành động nghi lễ và cầu cúng. Các nghi lễ chữa bệnh đi kèm với các hiện vật và kỹ thuật ma thuật mang tính bảo vệ, chữa trị được tiến hành với các hành vi và lời nói, bao gồm việc chẩn đoán bệnh, đưa ra phương thức chữa trị về thể chất và tinh thần, chuẩn bị và tổ chức nghi lễ phục vụ cho việc chữa bệnh với các phương tiện vật chất mang tính thiêng, như: nước, rượu,

bùa mê, bùa hộ mệnh cùng những lời thỉnh cầu cũng thuộc về phạm trù của ma thuật. Thuật bói toán, tiên tri bao gồm những kỹ thuật trực giác và tiên đoán kết hợp với trải nghiệm hư ảo và huyền bí; giấc mơ và lý giải giấc mơ; sử dụng các con số và phép tính số; bói toán thông qua rút thăm hoặc may rủi; bói toán bằng động vật (con voi, con mực, con vẹt), bằng thực vật (lá trầu, lá chè), thông qua các điềm báo bằng dấu hiệu, hay bói theo các nguyên tố như bói nước, thuật bói đất, thuật bói lửa hoặc thuật bói không khí; bói dựa trên các hệ thống ký hiệu chữ tượng hình như cổ bài; xem mặt, xem lòng bàn tay và các chất tự nhiên khác (pha lê, đá quý). Ngoài ra, ma thuật còn được xác định thông qua các thuật ngữ mang ngữ nghĩa tiêu cực như yêu thuật, ma quỷ, gọi hồn và phù thủy. Những thuật ngữ này thường được sử dụng khi nói về ma thuật, và do đó, được sử dụng để nói đến những tương tác giữa con người và thế giới tâm linh, như trong câu thần chú, sự làm phép, trong việc thoát hồn và nhập hồn, yên vị hồn ma, yểm bùa các linh hồn xấu xa hay quấy phá. Một điều quan trọng nữa là các hoạt động và thể loại ma thuật này không chỉ là ngôn từ, hành động, vật chất mà còn hàm chứa cả tinh thần, tình cảm và chủ tâm trong phương pháp và hình thức tổ chức thực hành<sup>33</sup> (với những kiêng kỵ, yêu cầu về người thực hành, về lời được nói, về địa điểm, thời gian phải thực hiện và những điều kiện khác của nghi lễ - ĐTTH tóm lược).

Như vậy, biên độ rộng của các hành vi ma thuật không thể được soi chiếu dưới cái nhìn có phân quy giản hóa với những tốt - xấu, lợi - hại, cũng không thể chấp nhận chỉ một thân phận duy lợi, thấp hèn hay thơ ngây, nông muội. Các hành vi ma thuật cần được đặt trong bối cảnh thực hiện cụ thể, nhúng chìm trong môi trường tâm linh, thế giới quan và nghi lễ liên quan, với những thôi thúc thực tiễn mà con người phải đối mặt. Tách các hành vi ma thuật khỏi những xúc cảm đời thường cũng như tính muôn mặt của đời sống, xếp các thực hành vào các khung phân loại sẽ khiến ma thuật luôn là một đối tượng bất thường, khó định giá và gần như không thể diễn giải.

## **2. Diện mạo của ma thuật trong các nghiên cứu ở Việt Nam: Những chiều tác động từ nhận thức về tôn giáo, tín ngưỡng và từ các hệ hình nghiên cứu**

Một diện mạo ma thuật phong phú với những hình dung trái chiều như vậy từ trong các nghiên cứu ở Việt Nam ẩn giấu phía sau là vấn đề mang tính bối cảnh (rộng) của sự tiếp nhận và hệ hình tiếp cận trong nghiên cứu văn hóa. Ma thuật thực chất ít được mô tả như nó vốn có trên thực tế. Diện mạo ma thuật mà chúng ta thấy, có thể được coi là sản phẩm hiển lộ, biểu hiện cho sự nhận thức (nào đó) về tôn giáo tín ngưỡng, cho một hệ hình tiếp cận văn hóa mà nhà nghiên cứu lựa chọn.

Trước hết, những nghiên cứu về *cái gọi là ma thuật* thực chất như một nhánh phái sinh trong quá trình nghiên cứu về tôn giáo, tín ngưỡng. Khi tìm hiểu về thành tố văn hóa này (tôn giáo, tín ngưỡng), các nhà nghiên cứu bắt gặp rất nhiều thực hành ma thuật, và vì thế, như một hệ quả tất yếu, ma thuật được miêu tả và đánh giá tùy vào nhận thức/quan điểm của nhà nghiên cứu *trong thời điểm đó* về lĩnh vực này. Hay nói cách khác, cái nhìn về ma thuật ở Việt Nam có xu hướng nương theo dòng chảy nghiên cứu và nhận thức về tôn giáo, tín ngưỡng, trong khi lịch sử tiếp cận về tôn giáo, tín ngưỡng trong nghiên cứu ở Việt Nam chính là *lịch sử của sự thay đổi nhận thức và quản lý xã hội* về lĩnh vực này. Vì lẽ đó, diện mạo của ma thuật ở Việt Nam chỉ có thể nhìn rõ hơn khi được đặt trong chiều tác động của các xu hướng tiếp cận tôn giáo, tín ngưỡng. Sau nữa, những nghiên cứu ma thuật cho thấy hệ hình nghiên cứu mà thời đại/nhà nghiên cứu đã chịu ảnh hưởng hoặc lựa chọn. Hệ hình nào, sản phẩm đó. Bản thân hành vi ma thuật không đổi nhưng hệ hình thay đổi sẽ kiến tạo nên những khác biệt. Tiếp cận quy chất luận để kiểm tìm đặc trưng và bản sắc, hay sự kiểm tìm *nghĩa* cho các hành vi văn hóa sẽ quyết định cách tìm kiếm và diễn giải về đối tượng nghiên cứu này<sup>34</sup>.

Một cách khái quát và dựa theo một số nghiên cứu mang tính tổng hợp của Nguyễn Thị Hiền (2008), Nguyễn Văn Chính (2010),

Nguyễn Quốc Tuấn (2013, 2014), Nguyễn Ngọc Mai (2017), Nguyễn Thị Yên (2019), đặc biệt của Phạm Quỳnh Phương (2009), có thể chia quá trình tiếp cận tôn giáo, tín ngưỡng ở Việt Nam làm ba dòng chính. Từ các dòng này, có thể hình dung rõ hơn về diện mạo của ma thuật, và có thể trả lời được câu hỏi về việc tại sao ở thời điểm ấy, trong công trình đó, ma thuật lại được mô tả và đánh giá như vậy.

*Thứ nhất*, dòng nghiên cứu chịu ảnh hưởng của tiến hóa luận và duy vật biện chứng, đặc biệt của Marx, Engels và các nhà dân tộc học Xô viết. Theo dòng nhận thức này, trong một thời gian dài, các nhà nghiên cứu Việt Nam gần như mặc định hiện tượng tôn giáo tồn tại dưới hai hình thức là *tín ngưỡng* và *tôn giáo* tách biệt nhau<sup>35</sup>. Khái niệm “tín ngưỡng dân gian” được sử dụng phổ biến, và bị coi là “cấp độ thấp hơn tôn giáo, tồn tại một cách độc lập với tôn giáo, và thường đi kèm với những định kiến xem nó như một thể không hoàn chỉnh, thường tự phát và theo chiều hướng có ‘hại’ hơn là có ‘lợi’ về mặt xã hội và cần phải được (hoặc) nghiêm cấm, hoặc điều chỉnh chặt chẽ”<sup>36</sup>. Những hành vi tín ngưỡng (thờ cây, thờ đá, thờ tà thần, gọi hồn, đồng cốt,...) thường bị chỉ trích là ‘mê tín’, ‘tàn dư nguyên thủy’, ‘phong kiến’, thậm chí là ‘phản động’, bởi chúng là một loại ‘thuốc phiện’ của nhân dân<sup>37</sup>; người thực hành nó là ngu xuẩn, lừa bịp, ‘phi văn hóa, phản văn hóa’ bởi nó đối lập lại truyền thống tốt đẹp của dân tộc<sup>38</sup>. Dòng nhận thức này khá mạnh mẽ và phổ biến, kéo dài từ đầu thế kỷ XX và rơi rớt đến tận ngày nay, có ảnh hưởng gần như quyết định đến công tác quản lý xã hội cả trong đời sống văn hóa của người Việt và các dân tộc thiểu số. Mặc dù đến năm 1990, với việc ban hành Nghị quyết 24-NQ/TW ngày 16/10/1990 của Bộ Chính trị Đảng Cộng sản Việt Nam, đặc biệt là *Pháp lệnh Tín ngưỡng, Tôn giáo* cho thấy, cơ quan quản lý Nhà nước đã có những thay đổi mạnh mẽ và cơ bản trong nhận thức về khái niệm cũng như chức năng của tôn giáo tín ngưỡng<sup>39</sup>; nhưng trong thực tế, nhận thức của các nhà nghiên cứu, thậm chí cả nhà quản lý vẫn còn

rất chênh nhau, nhiều điểm còn chưa đạt được sự thống nhất cần thiết.

*Thứ hai*, dòng nghiên cứu theo trường phái Durkheim với sự nhấn mạnh vào những giá trị ‘tính đoàn kết/ liên kết’, ‘tính tập thể’, và ‘thống nhất/ hợp nhất’ của các loại hình tôn giáo, tín ngưỡng đã trở thành xu thế chiếm ưu thế, ảnh hưởng và chi phối đến các nghiên cứu dân gian Việt Nam<sup>40</sup>. Từ điểm nhìn này, quan điểm phân loại và sự phân chia cao thấp giữa tôn giáo - tín ngưỡng được *làm mờ đi*, và cái được nhấn mạnh là xu hướng tìm kiếm chức năng xã hội/cộng đồng của những thực hành tín ngưỡng *bản địa*, đề cao nó như là những biểu hiện/minh chứng của bản sắc văn hóa Việt. Một số nghiên cứu nhấn mạnh vào những thực hành tín ngưỡng mang đậm màu sắc bản địa (thờ cúng tổ tiên, thờ cúng siêu nhiên, thờ cúng phồn thực), khẳng định đó là sự thể hiện của bản sắc văn hóa Việt, và thậm chí, là sự phát triển của tư tưởng Việt Nam<sup>41</sup>. Nhiều nghiên cứu dân tộc học về các nhóm cộng đồng dân tộc thiểu số cũng có thể xếp vào dòng nghiên cứu này. Thông qua việc khảo tả kỹ lưỡng, tôn giáo, tín ngưỡng của các nhóm dân tộc hiện lên như một phần quan trọng để nhận diện bản sắc tộc người<sup>42</sup>.

*Thứ ba*, dòng nghiên cứu tôn giáo, tín ngưỡng chịu ảnh hưởng của quan điểm nhân học văn hóa hiện đại, hướng đến trải nghiệm của những con người cụ thể, chú tâm đến việc tìm kiếm về *nghĩa* của các hành vi thuộc về môi trường tâm linh cụ thể. Thực hành tôn giáo, tín ngưỡng được nỗ lực đặt trong bối cảnh rộng nhất có thể cả theo chiều đồng đại và lịch đại, đặc biệt trong bối cảnh xã hội đương đại với sự chiếm lĩnh của kinh tế thị trường, sự lên ngôi của khoa học công nghệ; sự bùng phát của các hoạt động tôn giáo, tín ngưỡng, sự phục hồi của thần thánh và tâm linh. Không những thế, gạt bỏ các tiêu chí phân loại, đánh giá cao/thấp, đúng/sai, tín tâm/mê tín, văn hóa/phản văn hóa, giá trị/phi giá trị,... dòng nghiên cứu này chú trọng việc tìm kiếm các động thái của con người và xã hội, những công năng và những yếu tố mang tính đổi mới trong các thực hành tôn giáo tín ngưỡng. Văn hóa, hay cụ thể ở đây là tôn

giáo, tín ngưỡng (trong đó có các hành vi ma thuật) không phải là một thứ bất biến, tĩnh tại, cố định trong các khung phân loại, đặc trưng cho các không gian và bản sắc văn hóa mà luôn vận động và biến đổi, liên tục được tái kiến tạo; liên quan và gắn bó trực tiếp với những nhu cầu vật chất và tinh thần của đời sống; ôm chứa những trải nghiệm phong phú và đa chiều của con người. Với một điểm nhìn nghiên cứu như vậy, đời sống tín ngưỡng, tôn giáo Việt Nam hiện lên đầy sống động, đa chiều, cho thấy một thế giới tâm linh sôi động như một phần quan trọng thiết yếu của cuộc sống con người; cũng đồng thời cho thấy một đời sống thế tục biến đổi mạnh mẽ và đầy mâu thuẫn<sup>43</sup>. Và tôn giáo, tín ngưỡng trở thành một trong những kênh quan trọng giúp nhận diện về con người và các vấn đề của xã hội đương đại.

Chịu ảnh hưởng trực tiếp từ các dòng nghiên cứu tôn giáo, tín ngưỡng này, nghiên cứu về ma thuật ở Việt Nam mang đủ cả ba sắc thái đó. Từ điểm nhìn tiến hóa luận và duy vật lịch sử phân định cao thấp giữa tôn giáo, tín ngưỡng, ma thuật đã bị định danh là nguyên thủy, duy lợi, mê tín, lừa bịp, và tất yếu cần loại bỏ. Nhưng với sự đồng nhất tôn giáo, tín ngưỡng như là các lĩnh vực cùng thuộc về phạm trù tâm linh, trong mục đích kiếm tìm cơ tầng văn hóa bản địa của người Việt và các tộc người khác, các hành vi ma thuật lại được coi như biểu hiện của bản sắc và truyền thống. Sự phục hồi của thần thánh và tâm linh trong bối cảnh sau Đổi mới thêm một lần nữa, gắn các thực hành ma thuật với những bộn bề đời sống nơi con người đang đương đầu, được diễn giải với các chiều kích khác nhau về nghĩa; và ma thuật trở thành một kênh nhận diện các vấn đề xã hội, là một phần thiết yếu của cái hiện đại. Vẫn là các hành vi đó, nhưng khi điểm nhìn của nhà nghiên cứu thay đổi, diện mạo của/về ma thuật lập tức trở nên khác biệt. Như vậy, vấn đề không nằm ở bản thân hành vi ma thuật, mà nằm ở nhận thức luận và hệ hình mà nhà nghiên cứu lựa chọn khi tiếp cận đối tượng này.

### **2.1. Ma thuật trong tinh thần tiến hóa luận và duy vật lịch sử về tôn giáo tín ngưỡng: Ranh giới khó phân định và vấn đề của sự chọn lọc văn hóa**

Trong công trình nghiên cứu năm 1913 (bản dịch tiếng Việt của Đỗ Trinh Huệ xuất bản năm 2010), Linh mục Leopold Cadière dù nhận định rất sắc sảo về một thứ “tôn giáo thờ quỷ thần”<sup>44</sup> của người Việt, nhưng vẫn thấy “các lễ nghi ma thuật thì khác hẳn”. Dựa trên các hành vi tôn giáo quan sát thấy, Cadière cho rằng, thần linh/đối tượng thờ cúng được gán cho “những tình cảm tốt lành, cao cả: thương xót người bất hạnh, bảo vệ kẻ hèn yếu, giúp đỡ những ai bệnh tật túng khổ. Nếu có làm điều dữ, chẳng qua là để phạt một sai phạm, thường là biếng trễ trong việc thờ cúng hoặc quên cúng bái lễ nghi”. Điều này trái ngược hoàn toàn với các hành vi ma thuật “cho thấy hàng loạt tinh thần khác mà tựu trung cũng chỉ là tình cảm con người, nhưng là tình cảm man ác, giận dữ, trả thù, lấy ác xử ác”<sup>45</sup> mà mục đích “không phải là để tỏ bày những tình cảm cao cả của tâm hồn mà để thỏa lòng ước nguyện một cách tầm thường, duy lợi, đạt được cái mình ham muốn, một thèm muốn thấp hèn, một sự trả thù không dám nói ra”<sup>46</sup>. Tuy nhiên, điều đáng nói là ở chỗ, trong những khảo cứu chi tiết, L. Cadière tuy phân loại rất rõ những hành vi mang tính tôn giáo và hành vi ma thuật, song ngay chính trong những hành vi tôn giáo mà theo ông là *trong sáng* và đôi khi, không khác biệt về bản chất với tôn giáo thờ Chúa mà ông theo đuổi<sup>47</sup>, thì lại có nhiều những tương đồng với phạm trù ma thuật. Việc *thờ cúng vị thần Móc* (hòn đá phân chia lãnh thổ giữa hai làng) được xem là một hành vi tôn giáo, còn *thờ đá* lại được coi là thuộc về lĩnh vực ma thuật; hay đốt *đồ mã* trong lễ cúng cô hồn là hình thức tôn giáo, còn việc sử dụng các *con nộm* làm hình nhân thế mạng là ma thuật khiến chính nhà nghiên cứu cũng phải than thở về một thứ *ranh giới khó phân định*, bởi “ma thuật với những thực hành kỳ quái hoang dã lại hòa trộn vào những hành vi tôn giáo cao cả nhất”, và vì thế, “đây là một phạm trù rất phức tạp”<sup>48</sup>.

Thực tế chồng lấp này gợi dẫn tới nhận định của Émile Durkheim (1912) về việc, trong tôn giáo có đầy rẫy ma thuật và ma thuật tồn tại ở khắp những tôn giáo lớn. Không những thế, với Stanley Tambiah (1973, 1990), ma thuật còn tồn tại ở khắp nơi trong cuộc sống con người<sup>49</sup>. Sự hiện diện này của ma thuật trong các hành vi tôn giáo, tín ngưỡng ở hầu khắp các nền văn hóa chính là một nguyên cơ quan trọng dẫn tới sự phức tạp và trái chiều trong tiếp nhận, và tình hình càng thêm rắc rối khi các nhà nghiên cứu luôn có một xu hướng phân định và đối sánh ma thuật với tôn giáo và khoa học. Ma thuật đã luôn không được nhìn theo bản dạng vốn có mà thường bị khuôn định trong sự dò xét khắc nghiệt về tính duy lý, logic của hành vi, về tính mục đích thiếu vắng những tình cảm cao thượng và tinh thần cộng đồng. Cái nhìn này của L. Cadière cho thấy dấu vết thời đại trong tư tưởng của ông. Những năm đầu thế kỷ XX, phương Tây vẫn đang phổ biến một tâm thế nghiên cứu so sánh phổ quát giữa ma thuật với khoa học, tôn giáo. Cách mà vị linh mục này xem xét các hành vi ma thuật gợi nhắc tới quan điểm của É. Durkheim (1912) hay B. Malinowski (1948) trong việc khu biệt ma thuật và tôn giáo; nếu tôn giáo là hữu ích, chính thống, thiêng liêng, cao quý thì ma thuật là tất cả những thứ ngược lại<sup>50</sup>. Nhưng thực tế về một *ranh giới khó phân định* giữa hai lĩnh vực ma thuật và tôn giáo này khiến việc coi ma thuật là tầm thường, kỳ quái, hoang dã hơn tôn giáo rất thiếu thuyết phục. Dầu vậy, sự phân định vô căn cứ này lại có bệ đỡ vững chắc là tinh thần tiến hóa luận văn hóa. Sự mặc định về những thang bậc tiến hóa xã hội, về những tầng mức phát triển từ tín ngưỡng đa thần bậc thấp thuộc về các xã hội nguyên thủy hoang dã đến tôn giáo nhất thần bậc cao trong các xã hội văn minh đã cố định hóa điểm nhìn về ma thuật. Ma thuật đã luôn được xem là một chỉ dấu quan trọng của các cộng đồng/nền văn hóa/xã hội chưa phát triển.

Tuy nhiên, điều thú vị của L. Cadière nằm ở chỗ, ông không hề có những ‘miệt thị’ gay gắt cho những thực hành ma thuật cụ thể của người Việt. Mong muốn về sự thay thế tôn giáo cho ma thuật

của một nhà truyền giáo thể hiện khá kín đáo “ước gì người ta thay thế được việc chống đỡ những khốn khổ đau đớn chết chóc qua phép dưỡng nhi ma thuật bằng những phương cách lành mạnh hơn, Kitô giáo hơn”, trong sự thừa nhận “các nữ tu Việt Nam đã làm được biết bao chuyện tốt, chăm lo của họ ích lợi hơn biết bao so với phương cách của các cha mẹ ngoại giáo và thầy phù, thầy pháp”<sup>51</sup>. Sự cân trọng này của L. Cadière có lẽ là sản phẩm của một nửa thế kỷ chung sống cùng với người Việt, với nỗ lực thông hiểu người Việt từ chính những chứng cứ đời sống. Nhà nghiên cứu thông qua việc quan sát các sự kiện, xem cách “con người tắm gội trong thông tục, văn hóa chứ không dựa trên các cơ sở dữ liệu hoặc những nghiên cứu có sẵn”<sup>52</sup>. Các phép ma thuật đã luôn được ông miêu tả tại thực địa, trong một bối cảnh cụ thể nào đó (*một mùa dịch tả, chẳng hạn*), với những xúc cảm và suy nghĩ của chính người Việt từ thế giới quan tôn giáo của họ. Sự cân trọng còn bởi nhà nghiên cứu quan sát các thực hành bằng “một tình cảm thông hiểu, một tư thế nhập cuộc hoặc đứng ra là với tư cách của một người trong cuộc”<sup>53</sup>, với tinh thần tôn trọng và hết lòng thích nghi về mặt văn hóa, phong tục, tín ngưỡng, điều đã được thấm nhuần trong huấn dụ của Giáo hội phổ biến từ trước đó cho các linh mục khi đến với Việt Nam<sup>54</sup>.

Sự chồng lấp về mặt ranh giới này giữa các thực hành ma thuật và hành vi tôn giáo cũng xuất hiện trong các nghiên cứu của một số học giả Việt đầu thế kỷ XX. Khảo về phạm vi phân loại vấn đề mô tả trong *Việt Nam phong tục* (Phan Kế Bính, 1915) và *Việt Nam văn hóa sử cương* (Đào Duy Anh, 1938), có thể thấy rõ hành vi ma thuật vừa được mô tả dày đặc trong các tục lệ, lại vừa được hiển thị trong các phần riêng về phù thủy, phương thuật,... Tuy nhiên, khi các tác giả này miêu tả, đánh giá về ma thuật, vấn đề họ bận tâm không nằm ở sự phân chia cao thấp giữa tín ngưỡng và tôn giáo, mà nằm ở tinh thần tiến hóa luận ngầm ẩn sau *ý thức về sự tiến hóa xã hội*, cụ thể là khát vọng về một xã hội An Nam

thuộc địa rũ bỏ được mớ niềm tin “nhảm nhí” để học theo tục lệ Âu châu mà phát triển.

Phan Kế Bính trong *Việt Nam phong tục* khi mô tả những thuật kiêng giữ, như: bôi nhọ chảo trên trán, cầm dao, kéo, hay đùa bên người để con đi đâu không bị quở quang; lấy cọc chuồng lợn ném xuống gầm giường, bỏ lửa ném vào trước mặt người khác để cho con không khóc dạ đề, hay bị lạ vía... đã coi đó là “những điều nhảm nhí”, “những sự huyền hảo”<sup>55</sup>. Với Phan Kế Bính, những trò phù thủy, xem số xem tướng, thanh đồng, đồng cốt,... là “phản văn hóa và phản tiến bộ”. Như trên đã nói, vấn đề cần chú ý ở đây là bối cảnh xuất hiện của mỗi ác cảm dành cho các phương thuật, phép phù thủy này của người viết, cũng như nhãn quan, tính mục đích và tâm thế của các nhà nghiên cứu văn hóa lúc đó. Khảo về phong tục của An Nam, mục đích của Phan Kế Bính là xét về gốc tích của các tục lệ, xem về lẽ hay dở, đối sánh với những lẽ thói mới và cần học tập của người Âu châu hòng khai dân trí Việt, hướng đến sự tiến bộ<sup>56</sup>. Ý thức đối sánh, phê phán, hướng đến sự ‘văn hóa’, ‘tiến bộ’ thường trực trong một nhà nghiên cứu Tây học đầu thế kỷ khiến Phan Kế Bính có một cái nhìn cực kỳ khắt khe với các thực hành ‘ngộ nghĩnh’, ‘nhảm nhí’, ‘hoang đường’, ‘huyền hảo’, ‘không có ích gì cho việc đời’, ‘có hại cho dân trí’ của người Việt. Những tác động mạnh mẽ của khoa học kỹ thuật, văn minh phương Tây mà đại diện là văn hóa người Pháp thời đó khiến nhà nghiên cứu hoài nghi về những thói tục An Nam thuộc địa ngu dốt, phi logic, thiếu cơ sở và đầy mê muội<sup>57</sup>.

Với nhà nghiên cứu Đào Duy Anh, các thực hành phương thuật của người Việt cũng được gọi tên là “một mớ mê tín nhảm nhí”<sup>58</sup>. Nhận định này phần nào đó xuất phát bởi quan niệm văn hóa của ông “không kể là dân tộc văn minh hay dã man đều có văn hóa riêng của mình, chỉ khác nhau về trình độ cao thấp mà thôi”. Trong đánh giá của Đào Duy Anh, “văn hóa của các dân tộc Âu Mỹ thì cao, mà văn hóa của các dân tộc mọi rợ ở Phi châu, Úc châu cùng các giống người Mường, Mán, Mọi ở nước ta thì thấp”<sup>59</sup>. Với nhãn

quan Tây học, “giữa lúc Đông Tây tiếp xúc”, chứng kiến những “sự biến hóa kinh tế và xã hội theo công nghiệp và văn hóa khoa học Âu châu”, nhà nghiên cứu nhận thấy “nền văn hóa yên tĩnh của ta không thể nào đứng vững được”, “nền tảng văn hóa cũ vì thế mà lay chuyển”, và “khiến ta thỉnh thoảng thấy những chỗ yếu hèn và khuyết hám của nó bày ra”. Những biến động thời đại đã tác động mạnh mẽ đến nhà nghiên cứu, và trong bối cảnh ấy, những phương cách ma thuật được xếp thuộc về những thứ “tệ hại rất trở ngại cho sự sinh hoạt ở thời đại này”<sup>60</sup>.

Trong tiếp cận về những thực hành ma thuật của người Việt, dường như, những vấn đề mang tính bối cảnh tác động đến nhận quan của nhà nghiên cứu đầu thế kỷ như Phan Kế Bính, Đào Duy Anh không mấy được các nhà nghiên cứu thế hệ sau chú ý. Diện mạo đầy định kiến của ma thuật hầu như được trích dẫn và giữ nguyên trong nhiều nghiên cứu kế tiếp, thậm chí, còn được bổ trợ thêm bởi mức độ mạnh mẽ của tinh thần tiến hóa luận và chủ nghĩa duy vật lịch sử. Nhiều mô tả và định giá các hành vi ma thuật, đặc biệt trong các nhóm dân tộc ít người, có thể coi là tấm gương phản chiếu niềm tin của các nhà nghiên cứu vào sự khác biệt trình độ cao thấp giữa các nền văn hóa, vào sự phát triển tất yếu theo chiều hướng đi lên của các cộng đồng này theo mô hình người Kinh; trở thành minh chứng cụ thể cho quan điểm “bảo tồn có chọn lọc” mà theo đó, những yếu tố được coi là *tiến bộ, tích cực, giá trị* trong thực hành văn hóa truyền thống được chọn lọc để bảo tồn, trong khi các yếu tố *lạc hậu, tiêu cực* và *không có giá trị* bị loại bỏ<sup>61</sup>. Với riêng các thực hành ma thuật của người Kinh, hầu bóng, đồng cốt, tín ngưỡng thờ cúng Thành hoàng... mà gắn với đó là các thực hành tại đình, đền, miếu và các nghi thức trong lễ hội truyền thống cũng bị coi là thuộc về thứ tín ngưỡng dân gian, bị xem là mê tín và cần phải được đào thải. Các thực hành ma thuật trở thành thứ rất dễ nhận diện và công kích trong bối cảnh mà chủ nghĩa vô thần được đề cao.

Tuy nhiên, câu chuyện về sự phân biệt tôn giáo hay tín ngưỡng không còn trở thành vấn đề lớn với các nhà nghiên cứu khi tiếp xúc

với văn hóa các dân tộc ít người. Câu hỏi *cái gì thuộc về tôn giáo* và *cái gì chỉ là tín ngưỡng* không được đặt ra, bởi mặc định sẵn có về cộng đồng dân tộc thiểu số trình độ phát triển thấp chính là các không gian “còn lưu giữ những hình thức tôn giáo sơ khai, đặc biệt là hình thức tô tem giáo, các hình thức ma thuật hay phương thuật (*magie*) và hồn linh giáo (*animisme*)”<sup>62</sup>, và tại những nơi này, “hình thái tín ngưỡng dân gian vẫn là cơ bản”<sup>63</sup>. Không gian cư trú biệt lập và xa xôi, gần với núi rừng, trình độ phát triển thấp về khoa học và kỹ thuật được xem là điều kiện lý tưởng cho sự bảo lưu những tập tục xưa cũ mà ma thuật là một minh chứng điển hình. Đứng trước nhiệm vụ xác định bảo tồn và đào thải các yếu tố cụ thể trong đời sống tín ngưỡng của các dân tộc ít người, để đời sống văn hóa của họ trở nên tiến bộ giống như người Kinh, ranh giới khó phân định giữa *ma thuật* (thứ nghiêm nhiên được xem là mê tín, cần loại bỏ) và *tín ngưỡng* (những thực hành tôn giáo sơ khai được xem là thuộc tính của các nhóm dân tộc/cộng đồng có trình độ phát triển thấp hơn so với người Kinh) mới là nan đề và trở nên rắc rối với các nhà nghiên cứu. Ma thuật hiện diện ở mọi nhóm thiểu số, và trong mọi thực hành tâm linh, vậy cái nào nên được xác định là yếu tố cần lưu giữ, còn hành vi nào là mê muội, phản tiến bộ và cần phải đào thải? Trường hợp của nhà nghiên cứu Nguyễn Từ Chi khi nghiên cứu về tang lễ Mường (1968) có thể xem là một minh chứng điển hình cho sự bối rối này của nhà nghiên cứu. Ông đã rất trăn trở khi được giao nhiệm vụ trả lời câu hỏi “cần xóa bỏ những gì và giữ lại những gì?” - công việc mà ông gọi là *gạn đục khơi trong* về văn hóa. Trong khuôn khổ cuộc vận động cải cách phong tục tập quán, dù “nhìn dưới góc độ chống mê tín và giáo dục chủ nghĩa vô thần, tang lễ là một trong những nghi lễ tôn giáo ‘đậm đặc’ của người Mường, là hình thái khá tập trung của mê tín dị đoan cổ truyền”<sup>64</sup>, tuy nhiên, ông cho biết, “bên cạnh những quan niệm lỗi thời, những tập tục lạc hậu, tang lễ Mường còn bao hàm nhiều giá trị tiến bộ của di sản văn hóa dân tộc mà người Mường hiện nay mong kế thừa và phát huy một cách hữu ích trên bước đường xây dựng chủ

nghĩa xã hội”<sup>65</sup>. Qua việc điều tra *dân tộc học về tang lễ* một cách cẩn trọng, với việc ghi chép tỉ mỉ các lễ tiết, phân tích để nhìn ra thế giới quan Mường ẩn giấu bên trong, nhà nghiên cứu nhận ra rằng, “giữa thế giới tự nhiên và thế giới siêu nhiên có sự cách biệt về bản chất, *chỉ có thể vượt qua bằng pháp thuật*”, và “tất cả những biểu hiện tâm lý ấy vượt lên *các hình thức méo mó của pháp thuật*”<sup>66</sup> hé cho ta thấy một khía cạnh sâu kín của tâm hồn Mường”<sup>66</sup> (ĐTTH in nghiêng, nhấn mạnh). Những *hình thức méo mó* cần đào thải này, đan bện với thế giới quan Mường, khía cạnh sâu kín của tâm hồn Mường, vậy bóc tách thế nào để có thể thực hiện nhiệm vụ *gạn đục khơi trong*? Nhà nghiên cứu đành dừng lại ở việc cung cấp xem thực tế đang *có những gì*, công việc cụ thể còn lại được tin rằng “các đồng chí ở Hòa Bình và nhân dân Mường sẽ giải quyết thích đáng”<sup>67</sup>. Dù không che giấu định kiến về *các hình thức méo mó của pháp thuật*, nhưng những khảo tả dân tộc học sâu sắc được đặt trong bối cảnh tang lễ và thế giới quan cụ thể đã khiến nhà nghiên cứu có được một sự cẩn trọng đi trước thời đại mình, và không bỏ qua (thậm chí còn *mô tả dày*<sup>68</sup>) về các thực hành vốn được xem là *mê tín, lạc hậu* tại thời điểm đó.

Trong một số nghiên cứu khác, nhiều hành vi ma thuật được xếp thuộc về phần cần loại trừ, bởi “tất cả các loại ma thuật đều có hại ở những mức độ khác nhau”<sup>69</sup>, “gây tổn hại đến sức khỏe và tính mạng của nhân dân”<sup>70</sup>. Ma thuật, với những hủ tục lạc hậu, mê tín, thiếu cơ sở khoa học chỉ là “tàn dư của tôn giáo tín ngưỡng sơ khai”, cản trở sự tiến bộ. Và rằng ma thuật cũng như các hình thái tín ngưỡng mê tín kiểu đó sẽ “chỉ phục vụ cho quyền lợi của bản thân họ (tức người thực hiện ma thuật - ĐTTH), đồng thời phục vụ cho quyền lợi của bọn thống trị bằng cách làm cho nhân dân tin tưởng vào số kiếp do trời đã định trước, nghĩa là thủ tiêu mọi đấu tranh, cúi đầu phục tùng giai cấp thống trị”<sup>71</sup>. Với tinh thần “nghiên cứu và phân biệt cái nào tích cực thì chúng ta phát huy trong điều kiện xã hội mới, cái nào vô hại thì cứ để chúng tồn tại và sẽ tự thay đổi, mất đi cùng với sự thay đổi xã hội, cái nào là nguy hại thì phải

có biện pháp khắc phục và dần loại bỏ”<sup>72</sup>, nhà nghiên cứu tin tưởng rằng “được giáo dục qua nhiều cuộc vận động xây dựng nông thôn mới, xây dựng tình cảm và đạo đức xã hội chủ nghĩa, đồng bào (...) ngày càng được giải phóng khỏi những tập tục mê tín dị đoan hết sức vô lý đó”<sup>73</sup>. Ngoài ra, các hành vi ma thuật dù được nhận định rằng đã giảm hẳn “sau ngày giải phóng, gần như biến mất ở một số vùng”, nhưng nhân quan duy vật biện chứng về mối quan hệ giữa các giai tầng trong xã hội lại được dùng để lý giải cho các hiện tượng *chài, bùa, thư, ếm* hoặc *ma thuật dùng thuốc độc* để hại cho đối thủ. Với nhà nghiên cứu, “bản chất của hiện tượng ma thuật này là quan niệm cho rằng trong nội bộ cộng đồng, một cộng đồng của chủ nghĩa bình quân nguyên thủy, có người vượt trội lên, thu cái tốt đẹp vào mình, tất phải đổ cái xấu cho người khác”. Hiện tượng này “xuất hiện trong giai đoạn mà cả xã hội đang muốn khẳng định vai trò cá nhân của từng người, từng gia đình trong nội bộ cộng đồng, giai đoạn bắt đầu sự chênh lệch giàu nghèo”<sup>74</sup>.

Như vậy, ma thuật rõ ràng đã không được nghiên cứu như là chính bản thân hành động đó, trong hệ giá trị và tâm lý tộc người hay nhu cầu, bối cảnh thực hiện liên quan, mà luôn phải ‘chịu đựng’ những mối ác cảm đặc biệt, và đôi khi, phải ‘gánh vác’ những nhiệm vụ không mấy phù hợp hoặc liên quan. Từ cái nhìn mang tính tiến hóa văn hóa, với sự phân loại cao thấp giữa tôn giáo và tín ngưỡng, ma thuật luôn được xếp thuộc về phần tín ngưỡng thô sơ, mông muội, gắn liền/thuộc về những cộng đồng lạc hậu, kém phát triển. Từ tinh thần lạc quan của chủ nghĩa duy vật lịch sử, ma thuật nằm trong phạm trù cần phải đào thải, loại bỏ, để chủ nhân của chúng có thể đạt tới sự tiến bộ và văn minh.

## ***2.2. Ma thuật và sự kiểm tìm bản sắc trong nghiên cứu tôn giáo, tín ngưỡng: Hướng đến cơ tầng văn hóa bản địa, gắn với những nhu cầu từ thực tiễn***

Theo nhà nghiên cứu Phạm Quỳnh Phương (2019), do ảnh hưởng của hướng nghiên cứu của Văn hóa học (*Culturology*) từ Nga và Trung Quốc, thời kỳ hậu Đổi mới ở Việt Nam đã “không

chỉ chứng kiến sự đậm đặc của những nghiên cứu về bản sắc văn hóa dân tộc mà còn được thấy sự tương đồng trong những kiến giải về bản sắc văn hóa”<sup>75</sup>. Kiếm tìm *bản sắc* đã trở thành nỗi ám ảnh với các nhà nghiên cứu Việt Nam thời kỳ này, và niềm tin về một thứ bản sắc văn hóa Việt *có thật, chờ để lộ thiên* là rất mạnh mẽ. Nhà nghiên cứu Nguyễn Văn Chính (2010) cho rằng, xu hướng *bản sắc* đặc biệt diễn ra trong hai thời điểm lịch sử cùng với những nội hàm cụ thể của nó trong giới nghiên cứu có liên quan tới vấn đề bối cảnh chính trị xã hội cụ thể ở Việt Nam. *Thứ nhất*, từ đầu những năm 1980 đến cuối 1990, các nhà nghiên cứu trong nước “được khuyến khích bởi tinh thần dân tộc và bắt đầu đi tìm nguồn gốc bản địa của văn hóa Việt Nam nhằm chứng minh sự khác biệt giữa hai nền văn hóa” Việt Nam và Trung Quốc. Những nội dung như: văn hóa dân gian - “hồn của dân tộc” (Trần Quốc Vượng, 2000), nền văn minh lúa nước và quan hệ xóm làng - nền tảng căn bản của văn hóa Việt Nam, văn hóa Đông Sơn và nguồn gốc của trống đồng được các nhà nghiên cứu hưởng ứng nhiệt thành. *Thứ hai*, những năm đầu thế kỷ XXI, những tranh luận về tư tưởng Khổng giáo, văn minh xóm làng, hay trống đồng Đông Sơn ít được nhắc lại. “Các nhà nghiên cứu cảm thấy cần phải tìm ra một biểu tượng mới của bản sắc văn hóa Việt Nam để có thể giúp cố kết dân tộc nhằm cạnh tranh thắng lợi trong một thế giới được tổ chức bởi các quốc gia - dân tộc”, và “bản sắc văn hóa nổi lên như một cứu cánh của quá trình hội nhập quốc tế”. Và thời điểm này, đạo thờ cúng tổ tiên - “quốc đạo” trở thành biểu tượng mới đại diện cho bản sắc văn hóa Việt Nam<sup>76</sup>.

Nhu cầu kiếm tìm *bản sắc* này, có vẻ như tác động tới quá trình *làm mờ* ranh giới phân định giữa tôn giáo và tín ngưỡng, thậm chí còn dẫn tới sự phản đối mạnh mẽ với cách phân tách hai khái niệm này<sup>77</sup>. Điều này mở đường cho sự lên ngôi của những thực hành tôn giáo tín ngưỡng được xem là gắn liền với cơ tầng văn hóa bản địa; và từ đó, kiến tạo nên một diện mạo khác hẳn cho các hành vi ma thuật - thứ giờ đây phản ánh những nhu cầu thực tiễn mang tính đời

sống của con người, hơn thế, còn thuộc về những biểu hiện đa dạng của truyền thống và bản sắc.

Không phải ngẫu nhiên, sự *xuất bản tiếng Việt* những công trình tiếng Pháp của nhà nghiên cứu Nguyễn Văn Huyền xuất hiện đúng thời điểm mà nhu cầu này về bản sắc được rất ráo kiếm tìm<sup>78</sup>. *Văn minh Việt Nam* được xem là “một trong số ít nghiên cứu đặt vấn đề tiếp cận văn hóa Việt Nam một cách tổng thể” có sự tương thích đến kỳ lạ với tinh thần dân tộc và quá trình tìm kiếm nguồn gốc bản địa của văn hóa Việt Nam. *Văn minh Việt Nam*, sản phẩm của một tác giả thuộc thế hệ những nhà dân tộc học chuyên nghiệp đầu tiên, thế hệ được các bậc thầy như Marcel Mauss dìu dắt, với mục đích “tìm hiểu một cách khoa học văn hóa người Việt cũng như quá trình hình thành đất nước và dân tộc Việt Nam”, đã “luôn đối thoại với các học giả phương Tây vốn thường có tư tưởng trọng Hoa khinh Việt nhằm đem lại một cách tiếp cận mới về văn hóa Việt Nam có những nét độc đáo riêng trong một quá trình lịch sử giao lưu với các nền văn minh lân cận”<sup>79</sup>. Và đây “có thể được coi là phát ngôn của người Việt về văn hóa Việt Nam với cộng đồng thế giới”<sup>80</sup>. Hiện lên trong trang viết của Nguyễn Văn Huyền là những mô tả chi tiết về các hành vi ma thuật, về mục đích và nhu cầu của người thực hành, không một chút định kiến về mặt văn hóa<sup>81</sup>. Rất thận trọng trong việc đánh giá, cách mà tác giả mô tả đầy khách quan và trung tính. Thực hành ma thuật của người Việt được đặt trong bối cảnh văn hóa Việt, hơn thế, còn là hành vi để tác giả khơi gợi về một nét đặc trưng/sáng tạo riêng có của người Việt, độc lập và khác biệt với Trung Hoa. Điều này có lẽ đã truyền cảm hứng rất lớn cho các nhà nghiên cứu trong việc khai thác những yếu tố văn hóa riêng có này, bởi thực chất, dù cách nhau tới gần sáu thập niên, nhưng nhu cầu về sự xác lập và đối thoại với bên ngoài về một nền văn hóa Việt truyền thống, lâu đời và giá trị vẫn vẹn nguyên với nhiều học giả.

Hàng loạt các công trình nghiên cứu văn hóa Việt Nam thời kỳ này, ngay từ trong tiêu đề, đã có thể giúp hình dung phần nào đó về

xu hướng và cho thấy rõ tinh thần xác lập bản sắc. Trong *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam (Cái nhìn hệ thống - loại hình)* (Trần Ngọc Thêm, 1996), *Tìm về cội nguồn* (Phan Huy Lê, 1998), *Văn hóa Việt Nam - Đỉnh cao Đại Việt* (Nguyễn Đăng Duy, 2004), *Nguồn văn hóa truyền thống Việt Nam* (Lê Văn Quán, 2007), *Văn hóa Việt Nam truyền thống* (Nguyễn Thừa Hỷ, 2012), *Tín ngưỡng lễ hội cổ truyền Việt Nam* (Ngô Đức Thịnh, 2018),... các thực hành ma thuật hiện lên như một biểu hiện mang tính tất yếu, được xem là sản phẩm bắt rễ từ cội nguồn văn minh nông nghiệp của cư dân bản địa; được lý giải như một nhu cầu chính đáng và hiển nhiên của chủ thể văn hóa trong quá trình sinh tồn và chinh phục tự nhiên.

Bàn về tục lên đồng của tín ngưỡng thờ Mẫu, Nguyễn Đăng Duy (2004) cho rằng, nhu cầu tăng sức mạnh để chế ngự thiên nhiên, thú dữ, khát vọng muốn biến mình thành thần linh chính là cơ sở của những lễ nghi pháp thuật và diễn những hành động nhảy múa. Con người “muốn hòa vào thần, muốn có sức mạnh như Thần Mẹ, để giúp họ giải quyết những yêu cầu sống còn đang đặt ra trong hiện thực cuộc sống”<sup>82</sup>. Lê Văn Quán (2007) khi biện luận về sự dễ dàng giao thoa giữa Đạo giáo phù thủy (có nguồn gốc từ Trung Hoa) với tín ngưỡng dân gian Việt cũng cho thấy ý tưởng về nhu cầu có thêm sức mạnh từ siêu nhiên này. Theo nhà nghiên cứu, người Việt tin tưởng có các tầng bậc thần linh khác nhau trong vũ trụ, tin rằng thế giới tổ tiên và thần linh là thế giới trí tuệ, và họ tin tưởng thầy phù thủy, bà đồng là những người có năng lực thông qua những tầng bậc ấy để cầu xin phúc lộc. Cuộc sống của cư dân của một nước nông nghiệp gắn với liền với đất, trời khiến những phương pháp như bùa chú, công cụ nghi lễ, những thứ thuốc có cảm giác huyền ảo để trừ tà ma, chữa bệnh tật của thầy phù thủy, bà đồng là một cách “khám phá những điều bí mật” nhằm “thu được trí tuệ” đó (của thế giới tổ tiên và thần linh). Và “trong nỗi nghi hoặc và sợ hãi của cuộc đấu tranh với thiên tai, dịch bệnh, con người thường cầu xin một sức mạnh siêu nhiên, ngoài bản thân mình để giúp đỡ

mình, do đó, đi mời thầy phù thủy tổ chức nghi lễ cúng ma, yểm bùa trừ tà ma”<sup>83</sup>.

Tính thực tiễn của những phương thức ma thuật này ở nhiều trường hợp được lý giải trong sự gắn bó chặt chẽ với cơ tầng văn hóa bản địa, với đặc trưng là nền nông nghiệp trồng trọt và mối quan hệ tương hợp, tương hỗ giữa con người và tự nhiên. Bàn về tục thờ cúng nữ nương tại Đồng Kỵ (Bắc Ninh), với lễ đốt sinh thực khí (làm bằng gỗ), tro đem chia cho mọi người để lấy may (trước đây tro được mang ra rắc ngoài ruộng), nhà nghiên cứu Trần Ngọc Thêm (1996) cho rằng, “hành động này có tác dụng như một ma thuật *truyền sinh* cho mùa màng”<sup>84</sup>. Và tục rã hội (tan đám) tại La Sơn, La Cả - sau khi vị bô lão chủ trì chậm rãi đánh 3 hồi trống rồi đến 3 hồi chiêng, đèn đuốc tắt hết, mọi điều cấm kỵ lâm thời được hủy bỏ, thanh niên nam nữ được tự do hợp thân tự nhiên trên đất cỏ - được nhìn nhận “như một hành động mang tính cách ma thuật, có tác dụng kích động, nhắc nhở thiên nhiên đất trời”<sup>85</sup>. Tương tự như vậy, trong các bài viết về tín ngưỡng dân gian của nhà nghiên cứu Ngô Đức Thịnh (2018), tục ông Đùng bà Đà được truy nguyên về tầng sâu nhất để “thấy lộ lộ một nghi lễ nông nghiệp nguyên thủy (...) nghi lễ hiến sinh đôi trai gái đang trong trạng thái giao phối để dâng vị thần nghề nông cầu mong sinh sôi”<sup>86</sup>, “các nghi lễ (cướp sinh thực khí, múa nữ nương Dị Nậu, múa Mo Sơn Đồng) bộc lộ công khai và nguyên hình cổ tục phồn thực dưới dạng nguyên thủy nhất, thể hiện ước vọng sinh sôi nảy nở, an khang vật thịnh của người nông dân trong xã hội cổ truyền”<sup>87</sup>. Các nghi lễ cầu đảo - “một nghi lễ nhiều khi mang tính chất ma thuật do các thầy cúng, pháp sư tiến hành khi gặp trời hạn” - được nhấn mạnh vào tính mục đích “làm sao thật vui vẻ, huyền ảo để trời chú ý, để đánh thức các vị thần linh dưới nước”<sup>88</sup>. Các hình thức *ma thuật giao cảm* (chơi đu, thả đèn trời, thả diều), *ma thuật mô phỏng* (đua thuyền, bắt vịt) được Trần Bình Minh (2001), Nguyễn Việt Hương (2015) dùng để gọi tên cho các nghi thức trong lễ hội cầu mưa, cầu nắng, cầu mùa, cầu sự sinh sôi, nảy nở, phát triển của tự nhiên và của con người.

Hơn thế, những hành vi ma thuật liên quan đến vật linh sinh thực còn là “biểu hiện của yếu tố văn hóa bản địa của cư dân trồng lúa nước”, thậm chí, cho thấy “tính minh triết của phương Đông”<sup>89</sup>; dòng lễ hội *ma thuật-vật hèm* được xem là “chỉ những làng giàu có, trù phú, ‘trí tuệ’ cao mới có”<sup>90</sup> (in nghiêng theo tác giả).

Xu hướng phân tích và diễn giải các hành vi ma thuật của các tác giả này là bóc tách các lớp văn hóa để tìm ra cách lý giải về gốc của hành vi, tìm mối liên hệ giữa chúng với loại hình sinh kế cổ truyền và ước vọng/tín niệm “cầm tất thông, cầu tất ứng” của cư dân nông nghiệp - thần linh tất sẽ chịu sự tác động mà mô phỏng theo hành vi của con người, để rồi ban mưa thuận gió hòa, phong đăng hòa cốc. Không một định kiến hay phán xét, các hành vi ma thuật được mô tả, đánh giá trong tâm thế nhất quán của nhà nghiên cứu về việc, “tín ngưỡng Việt Nam là tấm gương phản ánh trung thành những đặc trưng nông nghiệp lúa nước của nền văn hóa Việt Nam”, thể hiện sự tôn trọng, gắn bó mật thiết của con người với tự nhiên, phản ánh đậm nét nguyên lý âm dương (thứ được coi là con đẻ của nền văn hóa nông nghiệp)<sup>91</sup>. Ngoài ra, diễn giải liên quan tới bối cảnh nhằm tìm kiếm tính hợp lý của hành vi ma thuật cũng được sử dụng, chẳng hạn khi các nhà nghiên cứu bàn về phép thuật dùng âm binh của phái Nội Đạo Tràn (được xem là một dạng Đạo giáo dân gian, pha trộn và kết hợp giữa tín ngưỡng dân gian với đạo phù thủy, Phật giáo, và có thể cả Nho giáo), khi “con người muốn tìm đến những phép thuật siêu nhiên để giải thoát” trong thời kỳ chiến tranh liên miên, “đời sống nhân dân lầm than, cơ cực, dịch bệnh lan tràn”<sup>92</sup>. Tính năng này cũng được sử dụng để luận bàn về hầu bóng (thứ đã từng bị xem là mê tín dị đoan và cấm thực hành trước những năm 1990), giờ đây “về nhiều phương diện đã đáp ứng được nhu cầu của một bộ phận những con người trong xã hội quá độ hiện nay”, một xã hội mà “nhịp sống căng thẳng và luôn biến động, với mức độ tiếp nhận thông tin ngày càng lớn và dồn dập ... tạo nên những dồn nén về thần kinh và tâm thần nên con người cũng có xu hướng tìm về những cái gì tự nhiên, bám víu vào tâm linh để giải

thoát tinh thần”<sup>93</sup>. Ngay cả những loại hình múa nghi lễ (múa thiêng - múa trong đám ma, múa mo, múa mồi của người Mường; múa Then của người Tày, Nùng; múa cúng trăng của người Khmer; múa Tết nhảy của người Dao; múa lễ bỏ mả của người Tây Nguyên; múa lân, múa sư tử, múa rồng, múa hổ, múa rắn, múa sinh tiền, con đĩ đánh bông của người Việt) cũng được xem như “động tác múa có tính chất ma thuật nhằm đạt tới trạng thái thoát hồn để có thể thông quan với thần linh, ma quỷ”<sup>94</sup>; “khiến con người như được che chở, dự báo, như được rắn bảo phương cách để có thể thoát khỏi rủi ro, tai họa, gặp điều tốt lành, may mắn. Điều này không chỉ là nhu cầu của con người nguyên thủy, con người trong xã hội cổ truyền mà cả với những con người hiện đại”<sup>95</sup>. Sự hiện tồn của những thực hành ma thuật trở nên đầy hợp lý khi đặt trong các nhu cầu đời sống đa dạng của con người.

Từ khóa *bản sắc* và *tính thực tiễn* cũng in dấu trong các nghiên cứu liên quan tới các hành vi ma thuật trong đời sống tín ngưỡng của các dân tộc ít người ở Việt Nam, thứ trước đó được xem như chỉ dấu của nhóm/cộng đồng chưa phát triển và thuộc về các thực hành văn hóa cần phải đào thải, bởi nó gây lãng phí, tốn kém, cản trở sự tiến bộ. Hình thức nhập/xuất hồn trong Then (Tày), dù thừa nhận việc “học cách tiếp cận sức mạnh vô hình của ma Then thông qua các phép thuật”, được nhìn nhận như hình thức shaman giáo “tích hợp các giá trị văn hóa nghệ thuật, trở thành một thứ sân khấu tâm linh, thỏa mãn những nhu cầu tâm linh và thưởng thức văn hóa nghệ thuật của quần chúng nhân dân”<sup>96</sup>. Các hình thức ma thuật chữa bệnh vốn đã từng được xem là lừa bịp và mê muội, nay được mô tả với hiệu quả thực tiễn mà trong nhiều trường hợp là “không thể lý giải”, gắn với năng lực đặc biệt của người thực hành cũng kiến tạo nên một hình dung khác về ma thuật. Rắn độc cắn, ong dử đốt, zona-thần kinh, chảy máu dai dẳng, gãy xương, đứt gân, đau ốm,... được chữa trị thành công, chấm dứt cơn đau “một cách lạ lùng” qua phương cách thổi Romăn (thầy vừa lầm rầm nói ra những lời thần chú vừa thổi vào chỗ đau của người bệnh) và *Ma yàng* (xem bói biết nguyên

nhân tật bệnh và xác định giải pháp xử lý: chữa trị ngay tại chỗ hoặc làm lễ cúng với những yêu cầu cụ thể)<sup>97</sup>. Những mô tả dạng này xác lập một hình dung hợp lý mới về hành vi ma thuật - sự tương hợp với không gian xa xôi hẻo lánh của các cộng đồng dân tộc thiểu số vốn thiếu thốn các cơ sở y tế chữa bệnh tức thời.

Trong bối cảnh thay đổi nhận thức về tôn giáo, tín ngưỡng, với nhu cầu kiểm tìm, xác lập và khẳng định về bản sắc văn hóa (ở cả cấp độ nhóm cộng đồng/dân tộc và quốc gia), những hành vi ma thuật đã được kiến tạo lại, tái diễn giải trong sự kết nối với các lớp văn hóa bản địa/truyền thống, với sự tìm kiếm các tính năng đáp ứng những nhu cầu của con người trong thực tiễn. Vẫn là các hành vi đó, nhưng lúc này, dù thiếu vắng những định giá tích cực/tiêu cực nhưng phải gánh vác một trọng trách khác - ma thuật thuộc về những biểu hiện rõ rệt và hiển nhiên nhất cho diện mạo của bản sắc, cho tính hợp lý của những nhu cầu mà cá nhân nào trong xã hội cũng phải đương đầu.

### ***2.3. Ma thuật và hai hệ hình nghiên cứu: Loại hình tư duy thô phác hay những kiến tạo không ngừng về nghĩa?***

Những thay đổi trong diện mạo và các lớp nghĩa được kiến tạo về hành vi ma thuật trong các tư liệu nêu trên còn cung cấp một vấn đề khác, liên quan tới hệ hình tiếp cận của các nghiên cứu văn hóa. Một hệ hình là “những thành tựu khoa học được thừa nhận phổ quát, vào những thời điểm nhất định, cung cấp những vấn đề và giải pháp có tính mẫu hình cho một cộng đồng các nhà nghiên cứu”, “một tập hợp các niềm tin và sự đồng thuận được chia sẻ giữa các nhà khoa học về một vấn đề nên được hiểu và đặt ra như thế nào” (Kuhn, 1962)<sup>98</sup>. Theo nhà nghiên cứu Phạm Quỳnh Phương, “hệ hình ấy là một khung mẫu tri thức ở một giai đoạn nhất định, nó tác động đến toàn bộ cộng đồng các nhà khoa học, được trở thành tri thức trong sách giáo khoa và chi phối các nghiên cứu thời sau”. Và từ góc độ tiếp cận, hệ hình đó “sẽ quyết định loại câu hỏi nào thường được đặt ra, vấn đề gì thường được quan sát và xem xét, cũng như các kết quả

nghiên cứu sẽ được diễn giải như thế nào”<sup>99</sup>. Như một xu hướng tất yếu, các nghiên cứu thông thường sẽ đi theo một hệ hình mang tính phổ quát tại thời điểm mà nghiên cứu đó xuất hiện, trong sự ảnh hưởng/lựa chọn hướng tiếp cận của nhà nghiên cứu. Cũng trong bài viết này, qua dòng chảy nghiên cứu văn hóa Việt Nam thế kỷ XX, đầu thế kỷ XXI, tác giả khái luận về hai hệ hình có những tác động mạnh mẽ đến các nhà nghiên cứu Việt: hệ hình quy chất luận (*essentialism*) - tìm kiếm các quy luật về văn hóa và hệ hình diễn giải - kiếm tìm nghĩa trong đời sống hàng ngày<sup>100</sup>. Hai hệ hình, hai cách tiếp cận, với nhận thức luận khác biệt về thứ mang tên *thực tại*. Hệ hình quy chất với niềm tin không lay chuyển về một thực tại bao chứa sẵn các thuộc tính cốt lõi và bản chất cố định mà nhà nghiên cứu chỉ việc nỗ lực bóc tách các tầng lớp để mô hình hóa/cấu trúc hóa rồi gọi tên; và hệ hình diễn giải xem “thế giới và văn hóa của con người đều là sự kiến tạo hàng ngày, trong đời thường”<sup>101</sup>. Cách tiếp cận khác biệt này, trong thực tế nghiên cứu, đã cung cấp những diện mạo rất khác biệt cho (đôi khi), cùng một thực hành văn hóa. Và ma thuật cũng không phải ngoại lệ.

Với sự xuất hiện đậm đặc của các hành vi ma thuật trong đời sống tâm linh tại Việt Nam, hệ hình quy chất luôn muốn tìm kiếm sự lý giải về *mối quan hệ nhân - quả* giữa hành vi và hiệu ứng được mong chờ (thứ vốn luôn được xem là rất phi lý, không thuyết phục của ma thuật) trong sự liên quan đến loại hình/phương thức tư duy gắn với các hình thái xã hội trong lịch sử. Không khó để có thể nhìn ra, động thái thay đổi của các nghiên cứu chỉ là trên bề mặt và được thể hiện qua các cách diễn ngôn khác nhau về ma thuật. Thực chất, vẫn vẹn nguyên một ý niệm về không gian mà ma thuật thuộc về - tầng văn hóa nguyên thủy, lớp bản địa cội rễ, và sự gắn bó mật thiết với hoạt động sinh kế sơ khai và tính mục đích cụ thể. Ngay cả khi những thực hành ma thuật được dán nhãn truyền thống và bản sắc, thì chúng cũng được xem là thể hiện niềm tin nguyên thủy của con người vào thế giới vạn vật hữu linh, là những mảnh vỡ còn sót lại giúp nhà nghiên cứu lần tìm đến cơ tầng văn hóa sâu dày nơi nó được sinh ra. Tư duy thô

phác của hành vi ma thuật (ồn ào náo động để trên cạn trông nổi gọi sấm, dưới sông thúc nước gọi mưa, thả đèn trời để lôi kéo mặt trời thật,...) không cần phải tranh luận cũng như định giá, bởi nó nghiêm nhiên là sản phẩm của giai đoạn tư duy nguyên thủy của con người. Và kín đáo đằng sau đó ngăm ắp một niềm tin về sự biến mất dần dần của các hành vi ma thuật trong xã hội văn minh và tiến bộ.

Từ điểm nhìn của hệ hình diễn giải về nghĩa (phổ biến hơn tại Việt Nam những năm đầu thế kỷ XXI), nhiều hành vi ma thuật trong đời sống tôn giáo tín ngưỡng Việt dần được kiến tạo lại. Câu hỏi được các nhà nghiên cứu theo xu hướng này đặt ra không hướng đến hình thái tư duy ma thuật, cũng không kiểm tìm tính hợp lý hay nhằm bóc tách, giải mã các biểu tượng, việc định giá về ma thuật theo các tiêu chí tốt xấu lại càng không. Thông tin điền dã từ người trong cuộc cho biết, căn bệnh âm của những người bị *cơ đày* chỉ có thể được chữa khỏi sau những khóa lễ và thực hành ma thuật tại cửa Mẫu<sup>102</sup>. Tương tự như vậy, các thầy mo Thái cũng vào nghề sau những trận ốm có khi đến thập tử nhất sinh, và buộc phải nhận căn bệnh shaman và thực hành nó<sup>103</sup>. Hình thức lên đồng nhập hồn được diễn giải từ điểm nhìn an ninh tinh thần, cho thấy những mối bận tâm của con người đương đại trong xã hội Việt Nam nhiều biến động<sup>104</sup>. Những cuộc nhập hồn, những đối thoại giữa người sống và người chết hướng tới những mối bận tâm riêng ở cả hai thế giới, trong sự ràng buộc về thứ có ý nghĩa được trao và nhận từ các bên<sup>105</sup>. Với hướng tiếp cận mới này, nhiều hành vi ma thuật được diễn giải từ bối cảnh thực hành cụ thể, với những tư liệu được cung cấp từ chính những người trong cuộc. Và vì thế, mỗi nghiên cứu lại tiếp tục tạo ra thêm một lớp nghĩa khác, gắn liền với các trải nghiệm tôn giáo của cá nhân, trong từng cảnh huống cụ thể. Những vấn đề của đời sống, những tác động của kinh tế, chính trị, văn hóa in dấu trong thực hành và nhu cầu (thực hành) của các cá nhân. Hành vi ma thuật trở thành một trong những kênh nhận diện thú vị về cuộc sống con người, và như một văn bản mở, liên tục được tái kiến tạo về nghĩa.

### Kết luận

Khảo sát diện mạo ma thuật trong các nghiên cứu ở/về Việt Nam, có thể hình dung về một dòng chảy đa chiều mà đằng sau nó, là những vấn đề phức tạp về bối cảnh đã tác động tới quá trình tiếp cận chủ đề này trong học thuật. Các hành vi ma thuật được thực hành tại Việt Nam, lúc hiện lên như đặc trưng của thời kỳ tư duy thô phác trong xã hội nguyên thủy/chưa phát triển, với một mối ác cảm không hề che giấu và một khuynh hướng chắc chắn cần/sẽ phải sửa chữa hoặc loại bỏ; khi lại được dán nhãn thuộc về truyền thống và tượng trưng cho bản sắc, là chỉ dấu giúp nhận diện về cơ tầng văn hóa sâu dày nhất, bản địa nhất, đặc thù cho nền văn minh nông nghiệp Việt nhất, nên và phải duy trì. Về mặt bản chất, hành vi ma thuật không có nhiều thay đổi. Vẫn là những nỗ lực của con người trong việc tác động tới thế giới siêu nhiên nhằm đạt được mục đích và niềm mong cầu nào đó. Tuy nhiên, diện mạo của ma thuật, công năng và thậm chí giá trị của ma thuật được các nghiên cứu kiến tạo theo những chiều khác nhau, hình thành nên một khung tri thức ma thuật mà phần nhiều trong số đó vẫn đầy tính định kiến, hạn chế những tiếp cận đa dạng.

Bài viết này đã chỉ ra rằng, nguyên có chính của những hiểu lầm trong nhận thức này đến từ chính các thực hành đa dạng của ma thuật (mà tôi gọi là *biên độ rộng của hành vi*, với việc đáp ứng những mục đích khác nhau, thậm chí đối lập nhau trong nhiều lĩnh vực đời sống, từ cứu người đến hại người, khiến ma thuật được xem là *vừa chính đáng vừa tà đạo*); và sau đó, đến từ những chiều tác động phức tạp trong quá trình nhận thức về tôn giáo tín ngưỡng và hệ hình nghiên cứu văn hóa. Tuy nhiên, sự thay đổi hệ hình trong nghiên cứu những năm gần đây, với sự phù hợp hơn trong việc khám phá đời sống Việt Nam đương đại đầy những biến động, đã cho thấy một hướng đi hiệu quả và thú vị trong nghiên cứu ma thuật. Các thực hành ma thuật khi được đặt trong bối cảnh tâm lý, tâm linh cụ thể, trong cái nhìn về nghĩa từ chính người trong cuộc sẽ giúp hé lộ những góc khuất, những mối bận

tâm, những tiếng nói đa chiều của đời sống. Tâm thế sinh tồn đầy bất an của con người đương đại không thỏa mãn và xa lạ với những diễn giải khái quát và chung chung. Những thân phận và gương mặt người cụ thể, gánh trên vai những áp lực của văn hóa, xã hội, đời sống trong quá trình tìm đến và trải nghiệm hành vi ma thuật sẽ giúp thấy một diện mạo ma thuật khác - sống động, hấp dẫn và ý nghĩa hơn nhiều./.

#### CHÚ THÍCH:

- 1 Phan Hữu Dật (2007), "Ma thuật làm hại trong tín ngưỡng các dân tộc và biện pháp khắc phục", *Dân tộc học*, số 6, tr. 3-14.
- 2 Nguyễn Minh Tiến (2000), *Từ điển dành cho người có tín ngưỡng và không có tín ngưỡng*, Dẫn theo: Nguyễn Văn Minh (2013), *Tôn giáo, tín ngưỡng các dân tộc ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 112.
- 3 Mai Thanh Hải (2002), *Từ điển tôn giáo*, Dẫn theo: Nguyễn Văn Minh (2013), Tlđđ, tr. 112.
- 4 Nguyễn Thị Hiền (2014), "Ma thuật: Nhận diện và nghiên cứu trong nhân học", *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 9, tr. 61.
- 5 Phan Hữu Dật (2010), "Trở lại tín ngưỡng ma thuật và sự phân loại ma thuật", *Dân tộc học*, số 5, tr. 3-16.
- 6 Lưu Hùng (2013), "Tập tục chữa bệnh bằng ma thuật ở người Cotu", *Bảo tàng & Nhân học*, số 1, tr. 37-50.
- 7 Ngô Đức Thịnh (2018), *Tín ngưỡng lễ hội cổ truyền Việt Nam*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
- 8 Cadière, L. (2006), *Văn hóa tín ngưỡng và thực hành tôn giáo người Việt*, trong *Văn hóa, Tôn giáo, tín ngưỡng Việt Nam dưới nhãn quan học giả L. Cadière*, Đỗ Trinh Huệ biên khảo, Nxb. Thuận Hóa, Huế, tr.132.
- 9 Phan Hữu Dật (2007), Tlđđ.
- 10 Xem thêm: Phan Hữu Dật (2007, 2010); Lưu Hùng (2013); Lã Văn Lô, Đặng Nghiêm Vạn (1968); Ngô Đức Thịnh (2018).
- 11 Trịnh Sinh (2008), "Dấu tích ma thuật của người Việt cổ qua khảo cổ học", *Di sản văn hóa*, số 4, tr. 24-27.
- 12 Phan Kế Bính (2018 [1915]), *Việt Nam phong tục*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội, tr. 426, 473.
- 13 Đào Duy Anh (2014 [1938]), *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội, tr. 340-341.
- 14 Nguyễn Văn Huyền (2017 [1938-1944]), *Văn minh Việt Nam*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội, tr. 47-55.
- 15 Cadière (2006), Tlđđ, tr. 104.
- 16 Cadière (2006), Tlđđ, tr. 512-536.

- 17 Trần Ngọc Thêm (1996), *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam (Cái nhìn hệ thống - loại hình)*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, tr. 235-237-238.
- 18 Nguyễn Khắc Xương (2008), *Hát Xoan Phú Thọ*, Hội Văn nghệ dân gian Phú Thọ, Việt Trì, tr. 161-162.
- 19 Dương Đình Minh Sơn (2008), *Văn hóa nỡ nương*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 159.
- 20 Trần Bình Minh (2001), trong *Tín ngưỡng dân gian Việt Nam* (Lê Như Hoa (Chủ biên), Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội, tr. 36-72.
- 21 Trần Bình Minh (2001), Tlđd, tr. 82, 87.
- 22 *Ma thuật mô phỏng*: một trong hai nguyên lý ma thuật nổi tiếng được James Frazer phân tích trong công trình kinh điển *Cành vàng (The Golden Bough)* (1890). Theo ông, các hành vi ma thuật ‘giả khoa học’, ‘sai lầm’, ‘nguyên thủy’ đều gói gọn trong hai nguyên lý. *Nguyên lý thứ nhất*, mọi vật giống nhau sẽ mời gọi vật đồng loại, hay là một hiệu quả sẽ tương tự như nguyên nhân của nó (nhân nào quả ấy). Đây chính là quy luật của sự tương đồng giữa các hành vi được thực hiện và diễn biến được trông đợi. Sự tin tưởng và thực hành ma thuật kiểu *phép mô phỏng* hay *liệu pháp tương đồng* này có rất nhiều như hành động ném đồng xu xuống giếng cổ để cầu may mắn, đốt hay chọc gậy nhọn vào hình nhân, hình vẽ tượng trưng cho kẻ thù khiến chúng bị thương hoặc chết... *Nguyên lý thứ hai*, những sự vật đã từng có một lần tiếp xúc với nhau sẽ tiếp tục tác động lẫn nhau, kể cả khi cuộc tiếp xúc đó đã kết thúc. Ma thuật tác động vào vật thể, hoặc quá trình từ khoảng cách xa, với nguyên lý của *tính tương liên*, dựa trên sự tiếp xúc, lây truyền, điển hình là thuật ngắt sợi tóc, móng tay,... của một người để điều khiển người đó (Frazer 1890, bản dịch ở Việt Nam, 2007, tr. 35-39).
- 23 Nguyễn Việt Hương (2015), *Tục thờ nước của người Việt qua lễ hội ở Hà Nội và phụ cận*, Hội Văn nghệ Dân gian Việt Nam, Nxb. Lao động, Hà Nội, tr. 35.
- 24 Xem thêm: Endres (2010); Phạm Quỳnh Phương (2009); Salemink (2010); Nguyễn Thị Hiền (2010); Vũ Hồng Thuật (2016).
- 25 Lã Văn Lô, Đặng Nghiêm Vạn (1968), *Sơ lược giới thiệu các nhóm dân tộc Tày, Nùng, Thái ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 110-120, 288.
- 26 Phan Hữu Dật (2010), Tlđd.
- 27 Nguyễn Từ Chi (2003), *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*, Nxb. Văn hóa dân tộc & Tạp chí Văn hóa nghệ thuật, Hà Nội, tr. 460. Trong bài viết, nhà nghiên cứu chỉ sử dụng thuật ngữ *nghe lễ* nhưng sự mô tả hầu hết mang tính ma thuật truyền sinh (truyền năng lượng Mặt Trời) cho nương rẫy. Có thể xem thêm nghiên cứu của Đỗ Thị Thu Hà, Phạm Đặng Xuân Hương (2017), “Nghĩ thức ma thuật truyền sinh trong đời sống dân gian”, *Văn hóa nghệ thuật*, số 391, tr. 10-14; số 392, tr. 16-20.

- 28 Ngô Văn Doanh (2001), “Những hình nhân thể mạng trong lễ hội Riga Nugar đầu năm của người Chăm”, trong *Tín ngưỡng dân gian Việt Nam* (Lê Như Hoa chủ biên), tr. 370-384.
- 29 Lưu Hùng (2013), Tlđđ.
- 30 Nguyễn Văn Minh (2002), “Các hình thức ma thuật của người Ve ở Việt Nam”, *Dân tộc học*, số 3, tr. 24-35.
- 31 Dựa vào những tư liệu trong công trình nghiên cứu có ảnh hưởng lớn của Tocarev, *Các hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng* (Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1994), nhà nghiên cứu Phan Hữu Dật phân biệt *ma thuật đen* (loại ma thuật dữ, dùng sức mạnh siêu nhiên của thần thánh để làm lợi cho con người), với *ma thuật trắng* (ma thuật lành, dùng sức mạnh siêu nhiên của thần thánh để làm lợi cho con người). Nhưng ông không tán thành cách phân chia ma thuật đen và trắng, vì “không có thứ ma thuật trắng chỉ mang lại lợi ích cho người này mà không làm hại người khác” (Phan Hữu Dật, 2007, 2010, Tlđđ).
- 32 *Sự tâm thường* này của ma thuật đã được nhân học phương tây bàn luận rất chi tiết, đặc biệt trong sự đối sánh với tính cao cả của hành vi tôn giáo. *Tâm thường, thấp hèn, duy lợi* được xem như các từ khóa để nhận diện hành vi ma thuật. Về vấn đề này (mà chủ yếu là sự tranh luận so sánh giữa ma thuật và tôn giáo), xin xem thêm bài viết của Đỗ Thị Thu Hà (2019), “Ma thuật - khoa học - tôn giáo: một thể kỷ tranh luận của nhân học phương Tây và vấn đề về sự phiên dịch tương đồng”, *Nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, số 3 (183) 2019, tr. 40-51.
- 33 Nguyễn Thị Hiền (2014), “Ma thuật, nhận diện và nghiên cứu trong nhân học”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 09(135), tr. 60-76; số 10(136), tr. 20-34.
- 34 Xem thêm: Phạm Quỳnh Phương (2019), “Từ khám phá quy luật đến kiếm tìm nghĩa: Một hướng tiếp cận mới trong nghiên cứu văn hóa Việt Nam”, *Nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, số 4(184) 2019, tr. 92-104.
- 35 Người đại diện cho xu hướng lập thuyết về tồn tại riêng biệt của tín ngưỡng là Nguyễn Duy Hinh (1996) trong công trình nghiên cứu về “tín ngưỡng thành hoàng”. Dựa trên nền tảng của khái niệm Tín, ông đã lược bỏ khá nhiều các phương diện khác trong tính chỉnh thể của tín ngưỡng mà ông gọi là “tín ngưỡng thành hoàng Việt Nam” như miếu thờ, nghi thức tế, các trình diễn, các tục kiêng cử,... Nhiều người đã căn cứ vào đó và xem tín ngưỡng như một hình thức tồn tại riêng biệt của hiện tượng tôn giáo (Dẫn theo Nguyễn Quốc Tuấn, 2014).
- 36 Nguyễn Quốc Tuấn (2013), “Nhận thức lại về các khái niệm "tín ngưỡng" và "tôn giáo" từ góc độ nghiên cứu tôn giáo”, *Nghiên cứu tôn giáo*, số 8, tr. 3-15.
- 37 Xem thêm: Lã Văn Lô, Đặng Nghiêm Vạn (1968); Đặng Nghiêm Vạn (1996); Thu Linh, Đặng Văn Lung (1984); Nguyễn Đức Lữ (2007).
- 38 Phan Kế Bính (2003 [1915]); Đào Duy Anh (2014 [1938]); Toan Ánh (1991 [1968]).

- 39 Về những thay đổi nhận thức luận và chính sách quản lý của Đảng và nhà nước trong lĩnh vực tôn giáo từ những năm 1930 - 1945 đến nay, xin xem tài liệu của Đỗ Quang Hưng (2005), *Vấn đề tôn giáo trong cách mạng Việt Nam - Lý luận và thực tiễn*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
- 40 Chẳng hạn, nghiên cứu của Ngô Đức Thịnh (1966); Đinh Gia Khánh (1985, 1993).
- 41 Có thể thấy rõ điều này trong các nghiên cứu của Trần Văn Giàu (1973); Nguyễn Minh San (1996); Trần Quốc Vượng (2001); Trần Bình Minh (2001).
- 42 Xem thêm: Nguyễn Từ Chi (2003); Cầm Trọng (1987), Ngô Đức Thịnh (2007) và một số tác giả khác.
- 43 Xem thêm: Taylor (2001, 2004); Endres (1999, 2001); Malarney (2002, 2003); Salemink (2007); Nguyễn Kim Hiền (2008); Phạm Quỳnh Phương (2009), Nguyễn Thị Hiền (2010), Vũ Hồng Thuật (2012, 2015, 2016).
- 44 Cadière (2006 [1913]), Tlđđ, tr. 24.
- 45 Cadière (2006 [1958]), Tlđđ, tr. 257.
- 46 Cadière (2006 [1913]), Tlđđ, tr. 33, 34.
- 47 Nguyên văn nhận định của Cadière: “Tôi đã nghiên cứu tín ngưỡng, các thực hành lễ nghi tôn giáo, phong tục tập quán của họ và phải thừa nhận rằng, người Việt rất sâu sắc về tôn giáo, tín ngưỡng của họ trong sáng và khi họ cầu cứu đến Trời, tế tự Trời thì cũng có thể họ cũng đến với một đáng toàn năng mà chính tôi đang thờ kính và gọi bằng Chúa” (Cadière viết nhân dịp mừng Kim Khánh 50 năm, tròn nửa thế kỷ làm việc ở Việt Nam. Dẫn theo Đỗ Trinh Huệ (2006), tr. 13).
- 48 Cadière (2006 [1913]), tr. 125.
- 49 Xem thêm: Stanley Tambiah với *Form and Meaning of Magical Acts* [Hình thái và ý nghĩa của hành động ma thuật] (1973); *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* [Ma thuật, khoa học, tôn giáo và những phạm vi của duy lý] (1990).
- 50 Xem thêm: Durkheim (2006 [1912]), “Định nghĩa hiện tượng tôn giáo và về tôn giáo”; Malinowski (2006[1925]), “Ma thuật, khoa học và tôn giáo”, trong *Những vấn đề nhân học tôn giáo*, Hội Khoa học lịch sử Việt Nam, Tạp chí Xưa và Nay, Nxb. Đà Nẵng.
- 51 Cadiere (2018 [1913]), tập 2, tr. 232.
- 52 Đỗ Trinh Huệ (2006), tr. 70.
- 53 Đỗ Trinh Huệ (2006), tr. 74.
- 54 Tinh thần tôn trọng và thích nghi này thể hiện rõ trong huấn dụ của *Thánh bộ truyền bá đức tin của Vatican* năm 1659 khi lần đầu tiên cử ba giám mục đến Đàng Ngoài, Đàng Trong và Nam Kinh: “Chư huynh đừng bao giờ muốn sửa đổi, đừng tìm lý lẽ nào để buộc dân chúng sửa đổi những phép xã giao, tập tục, phong hóa của họ, trừ khi nó hiển nhiên mâu thuẫn với đạo thánh và luân lý: có gì vô lý bỉ ổi hơn mang theo cả nước Pháp, Tây Ban Nha, nước Ý, hay

bất cứ nước nào khác bên trời Âu sang cho dân Á đông chẳng? Không phải mang thứ ấy đến cho họ, bèn là mang chân lý đức tin, một chân lý không ngoại trừ nghi lễ và tập tục của bất cứ một dân tộc nào, cũng không xúc phạm đến những nghi lễ tập tục ấy, miễn là chúng không xấu; ngược lại, chân lý ấy muốn cho người ta bảo tồn và duy trì chúng là đáng khác"; "đừng bao giờ nên đem những tập tục Âu châu đến đối lập với tập tục của các dân tộc ấy, trái lại hãy hết lòng sống cho quen với tập tục của họ" (Dẫn theo Đỗ Trinh Huệ, 2006, tr. 76). Tất nhiên thực tế truyền bá Công giáo ở Việt Nam còn có nhiều vấn đề phức tạp, đặc biệt là ở mối quan hệ hai chiều giữa chính quyền thực dân và tôn giáo (về vấn đề này, có thể xem thêm trong Cao Huy Thuần (2017), *Giáo sĩ thừa sai và chính sách thuộc địa của Pháp tại Việt Nam (1857-1914)*, song không thể phủ nhận những tác động của tinh thần tôn trọng văn hóa bản địa này thể hiện trong các huân dụ dành cho các thừa sai đã tồn tại trong lịch sử của Vatican.

55 Phan Kế Bính (2018), Tlđđ, tr. 9-11.

56 Trong phần *Tựa* của *Việt Nam phong tục*, Phan Kế Bính cho rằng: "Mỗi nước có một phong tục riêng (...) trong những tục ấy cũng có tục hay, cũng có tục dở (...) Nay nhờ có nhà nước Đại Pháp bảo hộ, đem những thói văn minh Âu Tây mà rải rắc sang nước ta. Ta ngoảnh lại mà xem những tục cũ thì tỏ ra nhiều điều ngày trước là hay mà bây giờ hóa ra hủ bại lắm rồi. Đó cũng không phải tổ tiên ta khi trước có vụng dại gì, chỉ là thời thế mỗi lúc một khác, mà mỗi lần biến cải thì cái trình độ khai hóa lại tấn tới thêm một từng (...) các tục cũ đã truyền nhiễm lâu, không dễ mà một mai đổi ngay cho được. Muốn đổi thì phải lựa dần dần, trước hết phải xét điều gì quá tệ mà bỏ bớt đi, rồi lâu lâu mới đem cái tục hay mà bỏ hết cho các tục dở (...) Song muốn biết tục nào hay tục nào dở thì lại phải xét từ gốc tích cái tục đó". Và sau mỗi một phần mô tả về phong tục của người An Nam, nhà nghiên cứu đều có phần phân tích, bình luận, đánh giá cái hay cái dở, đối sánh với tục của Âu châu (nếu có) và khuyến khích "đổi bỏ thói cũ", học theo lẽ thói mới văn minh và 'tiến bộ' hơn.

57 Bình về thuật phù thủy (luyện âm binh âm tướng, yểm bùa, cúng cấp trừ tà, ngồi đồng nhập hồn, bùa yêu bùa mê), Phan Kế Bính viết: "Phù thủy là một thuật huyền ảo, xưa nay không có ích gì cho việc đời (...) Còn như các thầy phù thủy chẳng qua mượn tiếng thần thánh, làm bộ tay ấn tay quyết, trừ quỷ trừ ma, lừa kẻ ngu đần để làm nghề kiếm ăn, đã không ích gì lại làm cổ hoặc cho lòng người (...) Phép thuật nào bằng phép thuật do cách trí mà làm ra. Xem như máy bay trên trời, tàu chạy ngầm dưới nước, điện thuyền không phải dây, xe chạy không phải ngựa... thì phù thủy nào mà tài như thế?" (Việt Nam phong tục, bản in 2018, tr. 238). Còn với thanh đồng (những người thờ Đức Thánh Trần, chuyên nhập đồng để trừ tà trị bệnh) thì với cụ "trừ tà trị bệnh là một việc rất vô lý, chẳng qua là kẻ ngu xuẩn bày đặt ra mối dị đoan mà lừa dối những bọn vô tri vô thức, để làm nghề kiếm ăn mà thôi" (tr. 240). Những việc thanh đồng làm trong ngày lễ hầu Thánh Cha vào 20 tháng 8 là "cách rước xách thực nhảm, chẳng qua đem thần thánh nhà mình mà bêu xấu

với người ngoại quốc chẳng những là nhục quốc gia, mà lại là đắc tội với quỷ thần” (tr. 241). Sau những mô tả về tục đồng cốt “lại nhảm nữa”, cụ Phan than “khốn nạn thay có các kẻ ngu xuẩn, chỉ tin những sự huyền hoặc, mà không biết trọng cái sự hiển nhiên (...) Than ôi, đạo phù thủy cùng là đạo đồng cốt còn thịnh hành ngày nào thì dân trí còn ngu xuẩn ngày ấy. Bao giờ trong nước tuyệt hẳn được cái mối ấy thì mới có cơ khôn ngoan cả được” (tr. 244). Riêng với các tục mà cụ gọi là phương thuật (thuật tránh sét, chữa bệnh hóc xương, trẻ rụng răng, bong gân, mắt mọc chắp, khi có dịch khí, trần kẻ trộm, xuất hành trần ác, trừ tà giải độc, giục cây ra quả, trừ sâu bọ) thì có sự đối sánh rất rõ niềm tin ngộ nghĩnh này với tiến bộ khoa học. “Không biết các phương thuật tự đâu đặt ra, ngộ nghĩnh quá. Mà ta nhiều người cũng tin. Lạ thay, tin vì lẽ gì? (...) Ô, có dễ thuật gọi gà nghiệm hơn ông thu lôi, thuật chữa bệnh tài hơn thuốc độc tở; tục giục cây ra quả tài hơn phép xiếc; thuật trừ sâu bọ hay hơn thuốc crésyl chẳng? Nếu vậy thì chẳng hóa ra nước ta tài lắm ru, sao mà lại hóa ra hèn hơn các nước như vậy?” (tr. 263).

- 58 Đào Duy Anh (bản in năm 2014), *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội, tr. 206.
- 59 Đào Duy Anh (2014), Tlđđ, tr. 11.
- 60 Đào Duy Anh (2014), Tlđđ, tr. 297.
- 61 Evans (1985), dẫn theo Lê Hồng Lý và các cộng sự (2014), *Di sản văn hóa trong xã hội Việt Nam đương đại*, Nxb. Tri thức, Hà Nội, tr. 14.
- 62 Đặng Nghiêm Vạn (2005), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, tr. 462.
- 63 Ngô Đức Thịnh (2018), *Tín ngưỡng lễ hội cổ truyền Việt Nam*, Nxb. Tri thức, Hà Nội, tr. 119.
- 64 Nguyễn Từ Chi (1996), *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*, Nxb. Văn hóa dân tộc & Tạp chí Văn hóa - Nghệ thuật, Hà Nội, tr. 9-10.
- 65 Nguyễn Từ Chi (1996), tlđđ, tr. 10.
- 66 Nguyễn Từ Chi (1996), tlđđ, tr. 27, 29.
- 67 Nguyễn Từ Chi (1996), tlđđ, tr. 10.
- 68 Mô tả dày (*thick description*), chữ dùng của Clifford Geertz trong *The Interpretation of Cultures* [Diễn giải về văn hóa] (1973), để chỉ cách mô tả không chỉ các hành vi của con người mà còn cả bối cảnh của hành vi, giúp người ngoài cuộc có thể hiểu hơn về hành vi đó. Một mô tả dày thường được bổ sung các ghi chép chi tiết về những giải thích mang tính chủ quan và ý nghĩa được cung cấp bởi những người trong cuộc tham gia thực hiện hành vi.
- 69 Phan Hữu Dật (2010), Tlđđ, tr. 16.
- 70 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 128.
- 71 Phan Hữu Dật (2010), tr. 16.
- 72 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 128.
- 73 Lã Văn Lô, Đặng Nghiêm Vạn (1968), tr. 111, 118.
- 74 Đặng Nghiêm Vạn (2005), Tlđđ, tr. 465.

- 75 Phạm Quỳnh Phương (2019), “Từ khám phá quy luật đến kiểm tìm nghĩa: Một hướng tiếp cận mới trong nghiên cứu văn hóa Việt Nam”, *Nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, số 4(184), tr. 92-104.
- 76 Nguyễn Văn Chính (2010), “Thờ cúng tổ tiên, bản sắc văn hóa và chủ nghĩa dân tộc trong nhân học văn hóa Việt Nam”, *Nghiên cứu Con người*.
- 77 Người phản đối mạnh mẽ nhất sự phân định tôn giáo, tín ngưỡng này là nhà nghiên cứu Đặng Nghiêm Vạn trong *Bản về tôn giáo* (1998), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam* (2005), *Tôn giáo hay tín ngưỡng* (2007). Với ông, việc coi tín ngưỡng như “một chỉnh thể khách quan, một loại tôn giáo ở cấp bậc thấp là điều khó chấp nhận trong khoa học” (Đặng Nghiêm Vạn, 1998, tr. 39), “coi tín ngưỡng, tôn giáo như hai cấp độ thấp, cao của tôn giáo. Theo tôi, điều này cần xem xét lại. Thật khó đánh giá sự cao thấp của một tôn giáo “có tổ chức” và một tôn giáo “không có tổ chức”, một tôn giáo mà giáo lý bài bản hơn với một tôn giáo mà giáo lý đơn giản hơn. Nếu các nhà nghiên cứu tôn giáo đã chấp nhận yếu tố quyết định của một tôn giáo là đức tin hay niềm tin, thì đó là thước đo duy nhất về tính hơn kém của những tôn giáo trong một cộng đồng” (Đặng Nghiêm Vạn, 2003, tr. 89).
- 78 Cuốn *Văn minh Việt Nam* của Nguyễn Văn Huyền (hoàn thành năm 1939, xuất bản năm 1944 tại Hà Nội bằng tiếng Pháp với tựa đề *La civilisation annamite*) lần đầu tiên được dịch và xuất bản bằng tiếng Việt trong *Nguyễn Văn Huyền, Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam* năm 1996.
- 79 Sự đối thoại này thể hiện rõ trong những sinh hoạt học thuật tại Pháp mà nhà nghiên cứu Nguyễn Văn Huyền tham gia lúc đó.
- 80 Nguyễn Phương Ngọc (2017), Lời Bạt cuốn *Văn minh Việt Nam*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội.
- 81 Hãy xem cách mà Nguyễn Văn Huyền viết về các hành vi ma thuật của người Việt “việc thờ cúng này lại phụ thuộc thêm những lời niệm chú, trừ tà, bùa mê, những lá bùa với công thức ma thuật để cho tín đồ được khỏi bệnh, được giàu sang, có con, được kiện... Việc bán bùa, những bản viết bí ẩn bằng chữ Hán biến dạng để đánh lạc hướng và làm khiếp sợ ma quỷ, thêm vào đây là những biểu đồ, những chòm sao, những hình yêu thuật, rất phát đạt. Các thầy bùa, thầy pháp, thầy phù thủy, thầy cúng làm những thứ đó để bán cho tín đồ trong mọi dịp. Một số thầy phù thủy còn làm phép yểm: bằng những phương pháp yêu thuật bí mật, họ làm cho một kẻ thù bị ốm, bị mô mắt, phát điên. Người khốn khổ này chỉ có thể được giải cứu bằng bùa của một thầy phù thủy cao tay hơn. Vì thế, luật lệ Việt Nam bao giờ cũng tỏ ra cực kỳ nghiêm khắc với những thầy phù thủy làm ác (tr. 262-263).
- 82 Nguyễn Đăng Duy (2004), *Văn hóa Việt Nam đỉnh cao Đại Việt*, Nxb. Hà Nội, tr. 374.
- 83 Lê Văn Quán (2007), *Nguồn văn hóa truyền thống Việt Nam*, Nxb. Lao động, Hà Nội, tr. 205.

- 84 Trần Ngọc Thêm (1996), *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam (Cái nhìn hệ thống - loại hình)*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, tr. 264.
- 85 Trần Ngọc Thêm (1996), Tlđđ, tr. 267.
- 86 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 34.
- 87 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 36.
- 88 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 50.
- 89 Dương Đình Minh Sơn (2008), *Văn hóa Nô Nường*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 6.
- 90 Dương Đình Minh Sơn (2008), Tlđđ, tr. 286.
- 91 Trần Ngọc Thêm (1996), Tlđđ, tr. 287, 288.
- 92 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 113.
- 93 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 254.
- 94 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 413.
- 95 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 432.
- 96 Ngô Đức Thịnh (2018), Tlđđ, tr. 279.
- 97 Xem thêm: Lưu Hùng (2013), “Tập tục chữa bệnh bằng ma thuật ở người Cốtú”, *Bảo tàng & Nhân học*, số 1, tr. 37-50.
- 98 Dẫn theo: Phạm Quỳnh Phương (2019), Tlđđ, tr. 92.
- 99 Phạm Quỳnh Phương (2019), Tlđđ, tr. 92.
- 100 Phạm Quỳnh Phương (2019), Tlđđ.
- 101 Phạm Quỳnh Phương (2019), Tlđđ.
- 102 Xem thêm: Nguyễn Thị Hiền (2010), “Bệnh âm: Chuẩn đoán và chữa bệnh trong nghi lễ Lên đồng của người Việt”, trong *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận Nhân học*, Quyển 2, Lương Văn Hy cùng cộng sự, Nxb. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, tr. 37-51.
- 103 Xem thêm: Vũ Hồng Thuật (2015), *Câu chuyện làm mo của người Thái huyện Quỳnh Châu, Nghệ An*, trong *Cộng đồng Thái - Kaday Việt Nam, những vấn đề phát triển bền vững*, Hội nghị Quốc gia Thái học Việt Nam lần thứ VII, Lai Châu, 2015, Nxb. Thế giới, Hà Nội.
- 104 Xem thêm: Salemin, O. (2010), “Tìm kiếm sự an toàn tinh thần trong xã hội Việt Nam đương đại”, trong *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học* (2010), Nxb. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
- 105 Xem thêm: Endres, W. (2010), “Với linh hồn người đã mất: lễ gọi hồn và tạo dựng tính hiệu nghiệm qua lực ngôn hành”, trong *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học*, quyển 2, Nxb. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, tr. 52-71.

#### **TÀI LIỆU THAM KHẢO**

1. Đào Duy Anh (2014 [1938]), *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội.
2. Phan Kế Bính (2018 [1915]), *Việt Nam phong tục*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội.

3. Cadière, L. (2006[1955]), "Tôn giáo người Việt", trong *Văn hóa, Tôn giáo, tín ngưỡng Việt Nam dưới nhãn quan học giả L. Cadière*, Đỗ Trinh Huệ biên khảo, Nxb. Thuận Hóa, Huế.
4. Nguyễn Từ Chi (2003), *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*, Nxb. Văn hóa dân tộc & Tạp chí Văn hóa nghệ thuật, Hà Nội.
5. Nguyễn Văn Chính (2007), "Một thế kỷ dân tộc học Việt Nam - Những thách thức trên con đường đổi mới và hội nhập", *Văn hóa dân gian*, số 5 (113), tr. 47-68.
6. Nguyễn Văn Chính (2010), "Thờ cúng tổ tiên, bản sắc văn hóa và chủ nghĩa dân tộc trong nhân học văn hóa Việt Nam", *Nghiên cứu Con người*.
7. Phan Hữu Dật (2007), "Ma thuật làm hại trong tín ngưỡng các dân tộc và biện pháp khắc phục", *Dân tộc học*, số 6, tr. 3-14.
8. Phan Hữu Dật (2010), "Trở lại tín ngưỡng ma thuật và sự phân loại ma thuật", *Dân tộc học*, số 5, tr. 3-16.
9. Nguyễn Đăng Duy (2001), *Các hình thái tín ngưỡng tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội.
10. Nguyễn Đăng Duy (2004), *Văn hóa Việt Nam đỉnh cao Đại Việt*, Nxb. Hà Nội.
11. Durkheim, Emily (2006 [1912]), "Định nghĩa hiện tượng tôn giáo và về tôn giáo", trong *Những vấn đề nhân học tôn giáo*, Tạp chí Xưa và Nay, Nxb. Đà Nẵng.
12. Endres, K. W. (2010), "Vớ linh hồn người đã mất: lễ gọi hồn và tạo dựng tính hiệu nghiệm qua lực ngôn hành", trong *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học*, quyển 2, Nxb. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, tr. 52-71.
13. Frazer, James G. (2007 [1890] [1922]), *Cành vàng (The Golden Bough)*, Ngô Bình Lâm dịch, Nxb. Văn hóa Thông tin và Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, Hà Nội.
14. Freud, Sigmund (2010), "Vạn vật hữu linh, ma thuật và quyền năng tối thượng của tư duy", trong *Những vấn đề nhân học tôn giáo*, Tạp chí Xưa và Nay, Nxb. Đà Nẵng.
15. Geertz, Clifford (1973), *Chọi gà ở Bali* (Lương Văn Hy dịch), Tài liệu tập huấn trong khóa học Lý thuyết nhân học do Hội Văn nghệ dân gian tổ chức, tháng 7/2017.
16. Mai Thanh Hải (2005), *Tìm hiểu tín ngưỡng truyền thống Việt Nam*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội.
17. Nguyễn Thị Hiền (2004), "Ông đồng, bà đồng: Họ là ai?" trong *Đạo Mẫu và các hình thức Shaman trong các tộc người ở Việt Nam và châu Á*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 295-309.
18. Nguyễn Thị Hiền (2008), "Nghiên cứu tôn giáo, tín ngưỡng ở Việt Nam đương đại", trong *Sự biến đổi của tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam hiện nay*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 7-36.

19. Nguyễn Thị Hiền và Karen Fjelsad (2008), “Lên đồng xuyên quốc gia: Những thay đổi trong thực hành nghi lễ đạo Mẫu ở California và vùng Kinh Bắc”, trong cuốn *Sự biến đổi của tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam hiện nay*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.
20. Nguyễn Thị Hiền (2010), “Bệnh âm: Chuẩn đoán và chữa bệnh trong nghi lễ Lên đồng của người Việt”, trong *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận Nhân học*, Quyển 2, Lương Văn Hy cùng cộng sự, Nxb. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, tr. 37-51.
21. Nguyễn Thị Hiền (2012), “Khái niệm tôn giáo từ góc độ nhân học”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 10 (112), tr. 24-33.
22. Nguyễn Thị Hiền (2014), “Ma thuật, nhận diện và nghiên cứu trong nhân học”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 09(135), 2014, tr. 60-76; số 10(136), 2014, tr. 20-34.
23. Nguyễn Duy Hinh (1996), *Tín ngưỡng Thành hoàng Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
24. Lê Như Hoa (Chủ biên) (2001), *Tín ngưỡng dân gian Việt Nam*, Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội.
25. Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam (2006), *Những vấn đề nhân học tôn giáo*, Tập chí Xưa và Nay, Nxb. Đà Nẵng.
26. Lưu Hùng (2013), “Tập tục chữa bệnh bằng ma thuật ở người Cotu”, *Bảo tàng & Nhân học*, số 1, tr. 37-50.
27. Nguyễn Văn Huyền (2017 [1938-1944]), *Văn minh Việt Nam*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội.
28. Nguyễn Văn Huyền (2017), *Hội hè lễ tết của người Việt*, Nxb. Nhã Nam, Hà Nội.
29. Đỗ Quang Hưng (2005), *Vấn đề tôn giáo trong cách mạng Việt Nam - Lý luận và thực tiễn*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
30. Nguyễn Việt Hương (2015), *Tục thờ nước của người Việt qua lễ hội ở Hà Nội và phụ cận*, Hội Văn nghệ Dân gian Việt Nam, Nxb. Lao động, Hà Nội.
31. Kendall, Laurel (2007), *Các phương pháp tiếp cận nhân học về tôn giáo, nghi lễ và ma thuật*, Khóa học do Bảo tàng Dân tộc học Việt Nam tổ chức từ 17/9 đến 21/9/2007 tại Hà Nội (Quỹ Ford tài trợ).
32. Lã Văn Lô, Đặng Nghiêm Vạn (1968), *Sơ lược giới thiệu các nhóm dân tộc Tày, Nùng, Thái ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
33. Nguyễn Đức Lữ (Chủ biên) (2007), *Góp phần tìm hiểu tín ngưỡng dân gian ở Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
34. Malinowski, Bronislaw (2006) 1992 [1925], “Ma thuật, khoa học và tôn giáo”, trong cuốn *Những vấn đề nhân học tôn giáo*, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam, Tập chí Xưa và Nay, Nxb. Đà Nẵng, tr. 147-213.
35. Nguyễn Văn Minh (2013), *Tôn giáo, tín ngưỡng các dân tộc ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

36. Nhiều tác giả (2008), *Sự biến đổi của tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam hiện nay*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.
37. Nhiều tác giả (2010), *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học* (2 quyển), Nxb. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
38. Nhiều tác giả (2016), *Nghiên cứu thực hành tín ngưỡng trong xã hội Việt Nam đương đại (trường hợp tín ngưỡng thờ Mẫu)*, Kỷ yếu Hội thảo khoa học Quốc tế, Nxb. Thế giới, Hà Nội.
39. Phạm Quỳnh Phương (2009), *Hero and Deity, Tran Hung Dao and the Resurgence of Popular Religion in Vietnam*, Printed and bound in Thailand by O.S. Printing House, Bangkok.
40. Phạm Quỳnh Phương (2019), “Từ khám phá quy luật đến kiếm tìm nghĩa: Một hướng tiếp cận mới trong nghiên cứu văn hóa Việt Nam”, *Nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, số 4(184) 2019, tr. 92-104.
41. Lê Văn Quán (2007), *Nguồn văn hóa truyền thống Việt Nam*, Nxb. Lao động, Hà Nội.
42. Salemink, Oscar (2007), *Tìm kiếm sự an toàn tinh thần trong xã hội Việt Nam đương đại*, Báo cáo tham luận Hội thảo khoa học tại Bình Châu - Vũng Tàu.
43. Nguyễn Minh San (1998), *Tiếp cận tín ngưỡng dân dã Việt Nam*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
44. Trịnh Sinh (2008), “Dấu tích ma thuật của người Việt cổ qua khảo cổ học”, *Di sản văn hóa*, số 4, tr. 24-27.
45. Dương Đình Minh Sơn (2008), *Văn hóa nữ nường*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
46. Tambiah, S. J. (1985 [1973]), *Form and Meaning of Magical Acts (in Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective)*, Harvard University Press.
47. Tambiah, S. J. (1979), *A Performative Approach to Ritual*, London: The British Academy and Oxford University Press.
48. Tambiah, S. J. (1990), *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
49. Trần Ngọc Thêm (1996), *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh.
50. Ngô Đức Thịnh (2018), *Tín ngưỡng lễ hội cổ truyền Việt Nam*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
51. Vũ Hồng Thuật (2015), *Câu chuyện làm mo của người Thái huyện Quỳnh Châu, Nghệ An*, trong *Cộng đồng Thái - Kadai Việt Nam, những vấn đề phát triển bền vững*, Hội nghị Quốc gia Thái học Việt Nam lần thứ VII, Lai Châu 2015, Nxb. Thế giới. Hà Nội.
52. Vũ Hồng Thuật (2016), “Làm lính có công làm đồng có phép”: Câu chuyện tạo lập quyền lực về phép thuật trong tín ngưỡng thờ Mẫu của các đồng thầy ở Việt Nam, trong *Nghiên cứu thực hành tín ngưỡng trong xã hội đương đại*

(*trường hợp tín ngưỡng thờ Mẫu*), Kỷ yếu Hội thảo khoa học quốc tế, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 232-248.

53. Nguyễn Quốc Tuấn (2013), “Nhận thức lại về các khái niệm ‘tín ngưỡng’ và ‘tôn giáo’ từ góc độ nghiên cứu tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 8, tr. 3-15.
54. Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo: Một cách nhìn khác về tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3(129), 2014, tr. 3-15.
55. Đặng Nghiêm Vạn (Chủ biên) (1996), *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
56. Đặng Nghiêm Vạn (2003), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
57. Đặng Nghiêm Vạn (2007), “Tôn giáo hay tín ngưỡng”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 1(43), tr. 3-13.

#### **Abstract**

**“Whether Magic Should be Considered as an Object of Research”:**

#### **PREJUDICE AND APPEARANCE OF MAGIC THROUGH RESEARCHES IN VIETNAM**

**Do Thi Thu Ha**

*Faculty of Literature*

*University of Education, Hanoi*

Magic is a keyword that causes many emotions such as curious, interesting, and scary. In the minds of many Vietnamese people, the word magic involves strange spells, which are not only fearful, mysterious, they are also miraculous, effective. Based on the analysis of *researches on magic*, this paper aims to explain this mindset. It shows the diverse appearance of magic in research in Vietnam. The practice of magic is sometimes considered as superstition, deception, however, it contains the national cultural characteristics. It can be said that the concept of magic in research in Vietnam is an artificial and constructed one, depending on researchers' subjectivity and the effects of a socio-cultural context, their specific research bias.

**Keywords:** Magic; appearance; prejudice; Vietnam.