

DẤU VẾT CỦA HÌNH THÁI QUẦN HÔN TRONG CÁC LOẠI HÌNH NHÀ CÔNG CỘNG TRUYỀN THỐNG Ở ĐÔNG NAM Á

CAO THỂ TRÌNH

Quần hôn (mariage par groupe) là một hình thái hôn nhân tiêu biểu trong các xã hội tiền sử. Đặc trưng nổi bật của hình thái hôn nhân này là các nhóm nam nữ cùng một lớp tuổi được tự do tiến hành các quan hệ tính giao một cách thường xuyên hoặc theo những định kỳ nhất định. Những tàn dư của chế độ quần hôn vẫn được bảo lưu trong các xã hội man hợa có giai cấp cũng như ở một số dân tộc Á, Phi và châu Đại Dương hiện đại.

Cố nhiên, hình thái hôn nhân trên đây đã lùi vào một dĩ vãng quá xa xăm để đến hôm nay không ít người hoài nghi về sự tồn tại của nó trong buổi bình minh của nhân loại. Thế nhưng, qua các nguồn tư liệu dân tộc học, chúng tôi vẫn bắt gặp không ít những dấu vết - những "mảnh", "mẫu" đã "vỡ" ra từ trạng thái hôn nhân đó trong những kiến trúc vật công cộng truyền thống (traditional communal house) của nhiều tộc người khác nhau trong khu vực Đông Nam Á, trong đó có cả ở những ngôi đình của người Việt, những ngôi nhà rông của các dân tộc bắc Tây Nguyên và trong một chừng mực nào đó, hiện tượng trên đây vẫn còn "thấp thoáng" trong những kiến trúc vật có tên gọi là *hạn khuống* ở người Thái hay *tụ bạ* ở người Mường. Dưới đây chúng tôi sẽ giới thiệu một vài "mảnh", "mẫu" của hiện tượng vừa nêu với hy vọng sẽ góp phần làm sáng tỏ một vài khía cạnh có liên quan đến việc xác định cội nguồn và mối quan hệ giáo lưu - tiếp xúc văn hoá giữa các dân tộc ở Đông Nam Á từ thời tiền sử.

I

Ở phía bắc Tây Nguyên và dọc sườn đông dãy Trường Sơn, trên địa bàn cư trú của các tộc người Ba-na, Xơ-đăng, Giẻ-Triêng, Gia-rai, Bru-Vân Kiều, Cờ-tu... cho đến nay vẫn bảo lưu một loại hình kiến trúc độc đáo - niềm tự hào chính đáng và là biểu tượng rực rỡ của nền văn hoá lâu đời của các dân tộc Trường Sơn - Tây Nguyên - những ngôi nhà rông.

Trong một loạt những phương diện khác nhau của nhà rông, điều làm chúng tôi lưu ý nhất là hiện tượng cho đến nay, tại nhiều vùng Ba-na, Gia-rai, Xơ-đăng và Giẻ-Triêng, tất cả con trai từ 10 tuổi (độ tuổi bắt đầu đóng khố và

cũng bắt đầu "tò mò" đến những khác biệt giữa chúng và các bạn khác giới cùng lứa) cho tới lúc lập gia đình và cả những người đàn ông goá vợ nữa, đêm đến vẫn tập trung ngủ tại nhà rông chứ không phải ở nhà của bố mẹ mình. Tại sao vậy? Không ít những nhà nghiên cứu, trong đó có chúng tôi, đã từng nhận định một cách hùng hồn về sự hiện diện của các lực lượng nói trên trong nhà rông như là một "đội quân thường trực" sẵn sàng đối phó với bất kỳ một cuộc tấn công bất ngờ nào từ bên ngoài vào buôn làng của họ [1,34]. Thoạt nghe qua, xem ra cũng rất "có lý", bởi đây là một lực lượng trẻ, sung sức lại không hề "vướng bận chuyện thê noa", nên hoàn toàn có thể đảm đương được sứ mệnh vừa nêu; song ngẫm lại, cũng tự nhận ra khía cạnh khiên cưỡng, "phóng đại, tô màu" hơi đậm. Rõ ràng, trong "đội quân" đó có một phần nhỏ là các em bé dưới 15 tuổi và cả những người goá vợ lúc tuổi tác đã khá cao. Liệu những người như vậy có tham gia "đánh đấm" được gì không, hay họ chỉ gây cản trở, vướng víu cho công cuộc phòng thủ buôn làng?

Mối nghi ngại càng lớn hơn khi chúng tôi tiếp xúc với những nguồn tư liệu khác. Theo Cửu Long Giang, Toan Ánh và Nguyễn Minh Tiến, trước đây, trong một số buôn làng Xơ-đăng vùng Đắc Tô, Đắc Sút (Kon Tum) và một số vùng Ba-na (Gia-Lai), ngoài những ngôi "nhà rông đực", trong những ngôi "nhà rông mái", không quan sát thấy các hoạt động quan thiết đến vận mệnh của cả buôn làng như: Trung tâm thờ phụng - nơi thờ cúng Giàng - các vị thần bảo hộ, che chở cả buôn làng, "Trung tâm hành chính" - nơi làm việc của chủ làng (tom plây) và Hội đồng già làng (kra plây)... mà nổi lên là chức năng "ký túc xá" - nơi ngủ đêm của các cô gái chưa chồng và có trường hợp là cả những người phụ nữ goá chồng.

Sự có mặt của một loại hình đối lập với "nhà rông đực" (chỉ ít cũng là ở tên gọi của chúng), cho phép chúng tôi nghĩ rằng, sự hiện diện vào ban đêm của tầng lớp nam nữ thanh thiếu niên chưa lập gia đình trong những ngôi nhà công cộng ở những cư dân Thượng (kể cả trong những ngôi "nhà rông đực" lẫn "nhà rông mái") chưa hẳn (hay ít ra cũng là không chỉ) có liên quan đến phương diện phòng thủ buôn làng (trong trường hợp các cô sơn nữ thì khó có thể suy luận như vậy). Hiện tượng trên, theo chúng tôi, trước hết có liên quan đến một thiết chế xã hội đặc biệt - thiết chế giới tính và lớp tuổi, mà trong trường hợp chúng ta đang xem xét là lớp tuổi đang đứng trước ngưỡng cửa hôn nhân, lớp tuổi sắp lập gia đình. Việc "dồn nén" những chàng trai, cô gái Thượng sắp bước sang một giai đoạn mới của cuộc đời vào trong một kiến trúc vật riêng biệt, độc lập với nhà ở của cha mẹ họ, là một điều rất đáng suy nghĩ. Phải chăng người ta muốn "kiểm soát" hành vi của họ (tất nhiên là cả quan hệ tình dục) thông qua chế độ "giám sát tập thể" hay ngược lại, là nhằm "khuyến khích" các hoạt động

loại đó? Câu trả lời cho vấn đề này - hiển nhiên, là phải dựa vào những tư liệu cụ thể hơn.

H. Maitre - một quan chức Pháp có mặt ở Tây Nguyên từ đầu thế kỷ cho biết: Mỗi khi mùa khô tới, các chàng trai Gia-rai lại đào bên cạnh nhà rông những chiếc hầm sâu 1m, trên lát tre và phủ kín đất. Trong những căn hầm (gọi là khenih ala) đó đã diễn ra các cuộc gặp gỡ giữa các chàng trai và các cô gái thượng [11]. Đặc biệt hơn, theo Cửu Long Giang và Toan Ánh, ở một số vùng Gia-rai trước đây, tất cả nam nữ thanh thiếu niên trong buôn làng đêm đến đều ngủ chung với nhau trong cùng một nhà rông. Họ còn cho biết thêm: tuy cùng ngủ chung với nhau dưới một mái nhà, song chỗ nằm của hai khối nam nữ tách biệt nhau và luật lệ nghiêm cấm khất khe các quan hệ tình dục trong những ngôi nhà đó [2, 322]. Một tình trạng tương tự cũng từng có ở người Giê -Triêng. Cách đây chưa lâu, tất cả con trai, con gái của tộc người này đêm đến vẫn ngủ chung trong cùng một nhà rông và "biên giới" của "hai vùng lãnh thổ" là một thanh gỗ chạy suốt mặt sàn [15, 85; 12:81]. Ở người Bru, theo Lý Tùng Hiếu, cho đến gần đây vẫn tồn tại cả 2 hiện tượng nói trên: Ở một số vùng, người ta dựng lên những ngôi nhà chuyên biệt cách xa làng dành cho các cô gái (sũ) và các chàng trai vẫn tìm đến đó để trao lời "hẹn non, thề bẻ" với "ý trung nhân"; còn ở một số vùng khác, trai son, gái rỗi đêm đến lại ngủ chung và tình tự với nhau trong cùng một nhà rông (hay khoan). Tuy "chung đụng" với nhau dưới một mái nhà, song luật tục xử phạt rất nặng những trường hợp có thai trước hôn nhân [10,99-100].

Đến đây, chúng tôi có thể hình dung ra chức năng của hàng lan can trong nội thất nhà rông ở một số vùng Ba-na nói trên. Không nghi ngờ gì nữa, chính những "hàng rào" đó là chứng tích của một thời - lúc mà trong nhà rông còn tồn tại "hai vùng lãnh thổ" dành cho hai khối nam nữ thanh thiếu niên trong cộng đồng ngủ đêm tại đó. Song vấn đề không chỉ dừng lại ở đây.

Từ các hiện tượng "nhà rông đục", "nhà rông mái", nhất là việc trai, gái ngủ chung với nhau trong cùng một nhà rông, đã nảy sinh ra một vấn đề lớn: Tại sao những cư dân Thượng, một mặt là cố tình "dồn ép" những chàng trai, cô gái sắp bước vào hôn nhân ngủ chung với nhau dưới một mái nhà - một động thái có tính chất "khuyến khích" sự gần gũi giữa những người chưa chồng, chưa vợ; nhưng mặt khác, lại cấm đoán khất khe các quan hệ tình dục giữa hai khối đó? Rõ ràng, hai thái độ này hoàn toàn mâu thuẫn lẫn nhau. Theo chúng tôi, vấn đề chỉ có thể giải thích như sau: Những kiến trúc vật công cộng truyền thống đã xuất hiện từ rất lâu đời trong lịch sử của các dân tộc ở đây - lúc mà ở tổ tiên người Thượng còn tồn tại chế độ hôn nhân tập thể và các quan hệ tính giao giữa nam và nữ được xem như là một ứng xử mang tính tự vệ nhằm duy trì, bảo vệ nòi giống, hay nói theo ngôn ngữ hiện đại là nhằm "tái sản xuất giống loài"; còn "đạo luật" cấm các quan hệ tình dục giữa nam và nữ trong cùng

một nhà rông chắc phải ra đời muộn hơn - khi trong xã hội Thượng đã xuất hiện những quan niệm mới về hôn nhân, người ta lên án hiện tượng loạn luân và xác lập chế độ "một vợ, một chồng". Thời gian trôi đi, quan niệm về hôn nhân và quan hệ tình dục ở các tộc Thượng đã thay đổi, nhưng hiện tượng ngủ chung giữa các nhóm có cùng lớp tuổi và giới tính vẫn tiếp tục được duy trì. Ở nhóm tộc người này, để tránh những "phiên phúc không đáng có", người ta đã tách các khối giới tính đó ra bằng cách bố trí họ vào trong những ngôi nhà biệt lập ("nhà rông đực", "nhà rông mái"); nhưng ở một số tộc người khác, sự phân chia chưa đến mức "triệt để" như vậy, mà chỉ dừng lại ở những "giới tuyến tạm thời" dưới dạng một hàng lan can nhỏ hay một thanh gỗ dài phân đôi nội thất nhà rông thành hai "vùng lãnh thổ". Mặt khác, hoàn toàn có thể suy luận rằng, chính những *ta bu* nói trên cũng đã gián tiếp tiết lộ một thông tin là: Đã có một thời, các quan hệ tình dục giữa nam và nữ trong các kiến trúc vật nói trên là một hiện tượng phổ biến; và cho tới một lúc nào đó, người ta thấy cần phải "thiết lập kỷ cương" bằng những cấm đoán khắt khe. Hiện tượng tự do quan hệ tình dục tiền hôn nhân mang tính tập thể như trên, không nghi ngờ gì nữa, chính là biểu hiện của chế độ quần hôn - một hình thái hôn nhân tập thể đã từng tồn tại ở tổ tiên những cư dân bản địa Trường Sơn - Tây Nguyên trong quá khứ; còn hiện tượng nam nữ thanh thiếu niên ngủ chung với nhau trong những ngôi nhà công cộng còn được duy trì cho đến ngày nay ở một số vùng Thượng, nhất là hiện tượng cả 2 khối đó cùng chung đụng với nhau dưới một mái nhà, chính là một trong những dấu vết còn sót lại của chế độ nói trên.

Không chỉ có chúng tôi mới có nhận xét trên đây. Trong Luận án Phó tiến sĩ khoa học lịch sử với đề tài "Hôn nhân và gia đình ở các cư dân Môn-Khmer miền núi Nam Việt Nam", tác giả Phạm Quang Hoan cũng đã viết: "Trước đây, hầu hết các tộc người Môn-Khmer đều có những nhà công cộng (nhà công cộng dành cho con trai và nhà công cộng dành cho con gái)... Vào thuở xa xưa, những ngôi nhà này là nơi các nam nữ thanh niên được tự do tiến hành các cuộc giao phối tập thể" [17, 20]. Tất nhiên, vấn đề không chỉ dừng lại ở những ngôi nhà rông ở Gia Lai, Kon Tum. Những dấu vết của chế độ quần hôn nguyên thủy vẫn còn quan sát thấy trong các loại hình nhà công cộng truyền thống của nhiều dân tộc khác ở Đông Nam Á. Trước hết, chúng tôi muốn dừng lại ở những ngôi đình của người Việt ở Bắc Bộ và bắc Trung Bộ Việt Nam.

II

Trong tiềm thức của nhiều người Việt, đình làng là nơi tôn nghiêm bậc nhất. "Thuộc tính" này được quy định bởi nhiều lý do khác nhau, song trước hết phải kể tới chức năng hàng đầu của chúng - nơi thờ phụng các vị Thành Hoàng - các vị thần bảo hộ, che chở cho toàn thể cộng đồng cư dân làng xã. Đã có thời, thậm chí việc trai gái sánh vai nhau đi qua trước cổng đình cũng bị xem như đã

phạm vào một điều cấm kỵ, bởi hành vi đó có thể làm cho Thành Hoàng "nổi giận", hay nói theo khẩu ngữ dân gian là "động" - đem lại tai hoạ cho cả làng. Ấy thế mà, trong một lần trao đổi với chúng tôi, cố GS Nguyễn Từ Chi đã thông báo về một hiện tượng "lạ" xảy ra trong đêm rã (bế mạc, kết thúc) của hội làng La - một địa phương cách không xa kinh kỳ Thăng Long thuở trước. Theo lời Giáo sư, cách đây chưa lâu, cụ thể hơn là trước Cách mạng tháng Tám 1945, năm nào làng La cũng mở hội. Hội có thể dài ngắn phụ thuộc vào điều kiện cụ thể của từng năm, song có một tình tiết nhất thiết phải có trong đêm rã hội: Tất cả đèn nến trong đình đều tắt, ba hồi trống thong thả gióng lên và hết thảy mọi người tham dự hội, bất luận già trẻ, gái trai đều được "mặc sức" thực hiện những chuyện vốn chỉ diễn ra ở nơi kín đáo. Phải chăng, chính điều này đã giải thích cho chúng ta một câu trong kho tàng ca dao xứ Bắc:

Bơi Đăm, rước Giá, hội Thầy

Vui thì vui vậy chẳng tây rã La.

Những lời thuật trên đây của GS Nguyễn Từ Chi đã được xác thực bởi một loạt những nguồn tư liệu khác. Đó là những lời chỉ trích gay gắt của nhà Nho theo tân học Phan Kế Bính từ đầu thế kỷ với những tục lệ mà ông cho là "dâm bôn" [18, 105], là những lời giới thiệu và nhận xét của nhà nghiên cứu văn hoá dân gian Đinh Gia Khánh qua bài "*Nho giáo với văn hoá dân gian và hiện tượng đình làng*" [3]... và sau này, chính Giáo sư Nguyễn Từ Chi cũng đã trình bày lại lễ tiết "có một không hai" trên đây qua bài nghiên cứu "*Từ một vài "trò diễn" trong lễ hội làng..."* [21; 22; 365].

Xung quanh vấn đề này có lẽ phải kể tới công trình "*Nếp cũ: Hội hè, đình đám*" của Toan Ánh [15]. Trong cuốn sách này, tác giả đã dành hẳn một phần "*Luyên ái tính trong một số cổ tục Việt Nam*" để giới thiệu một loạt những tục lệ mà theo chúng tôi, tuy mức độ đậm nhạt khác nhau, song tất cả đều phảng phất dấu vết của hình thái quần hôn nguyên thủy. Tục "*tắt đèn*" - theo tác giả cuốn sách, không chỉ có trong đêm rã hội làng La như đã nói ở trên mà còn đã từng diễn ra trong một loạt các đình làng khác, như Ngô Xá, làng Ném (Võ Giàng - Hà Bắc), tại các xã Đông Yên, Đan Nhiễm hay Duyên Tục (Đông Hưng - Thái Bình) [20, 253-267]. Ngoài ra, tác giả còn thông báo về một loạt các "trò diễn" không kém phần "hấp dẫn" khác, mà đáng chú ý hơn cả là các cuộc thi "bát chạch trong chum" ở hội làng Dưng (Vĩnh Phú cũ).

Trước đây, cứ vào mùng 6 tháng Giêng hàng năm làng Dưng mở hội với

nhiều trò vui đặc sắc, song vui hơn cả vẫn là cuộc thi "traoi gái ôm nhau bắt chạch trong chum". Tại sân đình, người ta đặt một hàng chum, trong đổ tới hai phần ba nước và thả vào một con chạch. Từng cặp trai gái, mỗi người một tay thò vào trong chum mò chạch, còn tay kia phải ôm qua lưng nhau và tay của người con trai nhất thiết phải bóp mạnh vào nhũ hoa của cô con gái trong tiếng reo hò, khích lệ của những người tham dự hội. Vui thế, chả trách gì mà người ta sẵn sàng "bỏ con, bỏ cháu, không ai bỏ mồng 6 chợ Dưng" [20, 253 - 267].

Có một điều rất lạ nữa là: đã từ lâu, lệ làng Việt thường xử rất nghiêm hà khắc, đối với cô gái chữa hoang. Nhân danh việc bảo vệ thuần phong, mỹ tục, người ta áp dụng đủ thứ hình phạt cay nghiệt như phạt tiền rất nặng, gọt đầu, bôi vôi, đuổi ra khỏi làng hay thả bè trôi sông những cô gái "cả nể cho nên hoá lỗ làng". Thế nhưng, ở một số địa phương, những cô gái thụ thai do tham dự những trò vui loại trên trong các dịp lễ hội làng, chẳng những đã không hề bị xử phạt, mà có khi còn được nhận 3 quan tiền thưởng [20, 263, 267].

Những hiện tượng trên đây, như đã nói - là rất lạ. Nho giáo đã thâm nhập vào cộng đồng người Việt từ những thế kỷ đầu Công nguyên với việc Thái thú Sĩ Nhiếp "dựng học hiệu, dạy lễ nghĩa" cho dân chúng Giao Châu; và từ thế kỷ XV, hệ thống quan điểm chính trị - luân lý này đã trở thành ý thức hệ chủ đạo trong đời sống tinh thần Việt tộc. Thế mà, cho tới giữa thế kỷ này, trong một số vùng người Việt vẫn còn bảo lưu những "trò diễn" phi chính thống đến thế.

Không ít đồng nghiệp đã gắn các tục lệ trên đây với hiện tượng "thờ sinh thực khí" hay nói rộng hơn là với "tín ngưỡng phồn thực", tức những nghi lễ cầu sự sinh sôi, nảy nở. Chúng tôi cho rằng, với các mục "múa mo" ở Sơn Đông (Hà Đông), "rước sinh thực khí" ở làng Đồng Kỵ (Bắc Ninh) hay "cướp nõ nương" ở các làng Khúc Lạc, Dị Nậu (Vĩnh Phú cũ) [20, 253-267; 22, 359-364]... còn có thể xem là dấu vết của tục thờ sinh thực khí, vì trong các "trò diễn" đó có biểu tượng của "dương vật", "âm vật" khiến các nhà nghiên cứu có thể liên tưởng tới những *linga* và *yoni* trong tín ngưỡng Bà - la - môn; còn ở tục "tắt đèn" trong các đêm rã hội (và phần nào là ở các cuộc thi "bắt chạch trong chum" ở hội làng Dưng) thì vấn đề chưa hẳn đã hoàn toàn như vậy, bởi trong các "trò diễn" này, thay vì việc "biểu dương" các biểu tượng của sinh thực khí là những vật thực và những động tác thực, là những hoạt động mang tính tập thể, phản phát quang cảnh của một "công xưởng đúc người" sôi nổi, hào hứng với sự đồng tình tham gia của hết thầy dân làng. Ở đây, người ta cũng không quan tâm đến sự "may mắn" hay "sinh sôi nảy nở", "mùa vụ phong đăng" như trong tín ngưỡng phồn

thực, mà thuần túy là những "trò diễn" mang tính ước lệ, biểu trưng cho hoạt động giao phối tập thể.

Như vậy, mặc dù ở những ngôi đình của người Việt ở đồng bằng Bắc Bộ và bắc Trung Bộ Việt Nam cho đến đầu thế kỷ này không còn quan sát thấy hiện tượng nam nữ thanh thiếu niên ngủ đêm với nhau trong đó, song dựa vào tục "tắt đèn" (và phần nào là các cuộc thi "bắt chạch trong chum" đã nói ở trên; chúng tôi cho rằng, các tục lệ trên đây là ảnh xạ đã mờ nhạt của một hình thái giao phối tập thể đã từng tồn tại ở tổ tiên người Việt từ thuở xa xăm trong lịch sử mấy ngàn năm của tộc người này - cái thuở mà việc duy trì nòi giống còn chiếm vị trí hàng đầu trong cuộc sống cộng đồng và quan niệm xã hội về quan hệ xác thịt chưa bị khúc xạ bởi những tín điều Nho giáo.

Nhận định này, chưa dễ gì đã có tính thuyết phục; song vấn đề sẽ trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta mở rộng phạm vi khảo sát sang một số loại hình nhà công cộng truyền thống ở các dân tộc khác trong khu vực Đông Nam Á.

III

Trong quá trình khảo sát nền văn hoá truyền thống của các tộc người ở Đông Nam Á, chúng tôi bắt gặp rất nhiều đặc điểm tương đồng, nhưng gây ấn tượng hơn cả vẫn là sự hiện diện của các loại hình nhà công cộng. Tuy tên gọi, hình dáng và cả ở phương diện chức năng của những kiến trúc vật loại này ở từng tộc người cụ thể còn không ít những điểm dị biệt, song giữa chúng vẫn tồn tại không ít những "mẫu số chung", trong đó có cả vấn đề chúng ta đang xem xét.

Điều đầu tiên làm chúng tôi lưu ý là hiện tượng ở khá nhiều vùng, ngay trong cùng một đơn vị cư trú (tương đương với làng của người Việt hay buôn, bản, phum, sóc... ở một số tộc thiểu số Việt Nam) tồn tại cùng một lúc cả 2 loại hình nhà công cộng - một dành cho con trai (men's house hay bachelors' house) và một dành cho các cô con gái (girls' house). Ở người I-gô-rốt (Philippin) những ngôi nhà chung dành cho con trai là pahafunan, còn những ngôi nhà như vậy dành cho các cô con gái là olag [4, 277]. Trong khi đó, ở người Koniak Nagas Assam, những kiến trúc vật công cộng của các chàng trai là morung, còn yo là "ký túc xá" của các cô thiếu nữ [5, 363]. Baselors, house ở nhóm Angamin Nagas là ikhuchi, còn girls' house là iloichi [6, 343]... Lại có cả những vùng tuy không có những kiến trúc vật chuyên biệt dành cho các cô thiếu nữ, song các cô

gái ở đây vẫn thường tụ tập ngủ chung với nhau ở một địa điểm đó - ở nhà một bà goá chẳng hạn, và các bạn khác giới của họ vẫn thường xuyên lui tới những nơi như vậy để trao duyên [12, 212 - 213]. Chúng tôi cũng bắt gặp cả những trường hợp tương tự như ở một số vùng Gia - rai, Giẻ - Triêng - hiện tượng cả nam và nữ thanh thiếu niên cùng ngủ chung trong một ngôi nhà công cộng. Chỗ nằm của 2 khối giới tính này cũng biệt lập với nhau [12, 121].

Vấn đề đặt ra là: các mối quan hệ tính giao giữa 2 khối nam nữ thanh niên trong các loại hình nhà công cộng ở khu vực trên đây như thế nào? Xung quanh vấn đề này, giữa các nhà nghiên cứu phương Tây vẫn tồn tại những quan điểm rất khác nhau. Có những người chủ trương gắn các loại hình nhà công cộng với hình thái tự do quan hệ tình dục tiền hôn nhân [4, 629]. Tương ứng với một thiết chế như vậy là cả một hệ thống quan niệm về đạo đức. Chẳng hạn, các cô gái Igôrôt có thai trước khi lập gia đình rất lấy làm tự hào mỗi khi ra đường với cái bầu to tướng của mình, bởi họ đã chứng tỏ được thiên chức số một của người phụ nữ - khả năng sinh đẻ [8]. Đối với họ, vô sinh mới là điều khủng khiếp nhất. Trong trường hợp người bố của đứa trẻ từ chối kết hôn với mẹ của nó, người mẹ trẻ đó vẫn không gặp khó khăn gì trong việc đi tìm một tấm chồng khác. Những chàng trai tân ở đây tỏ ra rất tín nhiệm với những "sản phẩm đã được kiểm tra về mặt chất lượng" như vậy.

Đối lập với quan điểm trên đây là những ý kiến phủ nhận mối quan hệ giữa các loại hình nhà công cộng với các hoạt động tự do quan hệ tình dục tiền hôn nhân. Luận chứng của họ là: ở khá nhiều nơi, người ta nghiêm cấm rất khắt khe việc phụ nữ bước chân vào những kiến trúc vật dành riêng cho con trai [12, 212].

Theo chúng tôi, các nhà nghiên cứu trên đây đều xuất phát từ các nguồn tư liệu mà họ thu thập được ở những tộc người cụ thể. Vấn đề là, cần phải có một cái nhìn toàn cục đối với loại hình kiến trúc này. Và như vậy, xét đến cùng, luồng ý kiến thứ 2 chưa hẳn đã hoàn toàn mâu thuẫn với các quan điểm thứ nhất. Các *ta bu* cấm kỵ phụ nữ bước vào các *bachelors' house* cũng đã gián tiếp xác nhận một thực tế là: đã có một thời, đàn bà, con gái ra vào những kiến trúc này quá ư tự do và gây nên ở đó không ít những điều mà về sau người ta cho là "vô luân". Chúng tôi cho rằng, tuy mức độ đậm nhạt khác nhau, song tất cả các loại hình nhà công cộng truyền thống ở Đông Nam Á đều có liên quan đến hình thái giao phối tập thể. Nói một cách khác, những kiến trúc vật loại này là những chứng tích của một hình thái hôn nhân nguyên thủy - chế độ quân hôn.

Không hẹn mà gặp, trong giáo trình "*Nhập môn dân tộc học*", Giáo sư, Tiến sỹ R.F. Ítx cũng có nhận xét tương tự. Ông viết: "những ngôi nhà dành cho giới trẻ - một loại hình kiến trúc độc đáo ở Đông Nam Á, là nơi dành cho các nam nữ thanh niên thuộc các dòng họ khác nhau và có cùng mức độ trưởng thành, gặp gỡ nhau một cách tự do. Đây cũng chính là tàn tích của chế độ quân hôn" [7,73].

Chung quy lại, trên cơ sở khảo sát, đối chiếu các nguồn tư liệu khác nhau về các loại hình nhà công cộng truyền thống ở các dân tộc trong khu vực Đông Nam Á, chúng tôi muốn đi đến một vài nhận thức dưới đây:

1. Bên cạnh các chức năng như "trung tâm cộng cảm" thể hiện thông qua một hình thái thờ phụng tập thể - thờ các vị thần Bảo hộ cho tất cả cư dân trong cùng một đơn vị cư trú, "trường học" cho thế hệ trẻ, "trị sở hành chính" cho các thiết chế quyền lực theo luật tục, trung tâm văn hoá... các kiến trúc vật công cộng truyền thống ở Đông Nam Á còn có một phương diện chức năng nữa - nếu không muốn nói là chức năng khởi thủy - nơi diễn ra các quan hệ tự do tình dục tiền hôn nhân giữa các khối nam nữ thanh thiếu niên. Đây chính là điều chúng tôi muốn bổ khuyết cho các công trình nghiên cứu về đình ở người Việt và nhà rông ở một số tộc Thượng Trường Sơn - Tây Nguyên.

2. Vấn đề chúng tôi vừa nêu lên còn liên quan đến việc xác định thời điểm xuất hiện những ngôi đình ở người Việt. Dựa vào vết tích của chế độ quân hôn - một hình thái hôn nhân nguyên thủy và tục thờ Thành Hoàng - một loại hình tín ngưỡng "bao hàm chằng chéo nhiều tàn dư của tín ngưỡng nguyên thủy" [9], trong đó có không ít vị liên quan đến thời kỳ Hùng Vương (Thánh Tản Viên, Cao Sơn, Cao Các...), chúng tôi cho rằng đình đã xuất hiện ở Việt Nam từ trước Công nguyên, chứ không phải mãi tới thế kỷ XV và gắn nó với việc Nho giáo chiếm địa vị độc tôn trong xã hội Việt như một số nhà nghiên cứu đã từng đề xuất [3,19,300-301]. Có một thực tế là: tuy quê hương của đạo Nho là ở Trung Hoa, song trong suốt trường kỳ lịch sử của đất nước này chưa hề có một loại hình kiến trúc nào có hệ thống chức năng tương tự như đình ở người Việt.

3. Cùng với nhiều nét tương đồng trong văn hoá truyền thống (một nền văn minh trồng lúa và các nghi lễ nông nghiệp tương ứng, các loại hình kiến trúc trên sàn và các phong tục, tập quán liên quan đến nhà sàn, các mô típ

huyền thoại đồng dạng...), hiện tượng chúng tôi vừa nêu lên trong bài lại góp thêm một cứ liệu mới cho việc xác định một cách rõ nét hơn diện mạo của một nền Văn minh Đông Nam Á thời tiền sử với đặc trưng nổi bật là một khu vực văn hoá phi Hoa, phi Ấn.

Tài liệu tham khảo

1. Cao Thế Trình, *Nhà cửa truyền thống các dân tộc ở Tây Nguyên*, Mátxcôva, 1994 (chữ Nga).
2. Cửu Long Giang, Toan Ánh, *Cao nguyên miền Thượng*, Sài Gòn, 1974.
3. Đinh Gia Khánh, *Nho giáo với văn hoá dân gian và hiện tượng đình làng, Nho giáo - xưa và nay*. Hà Nội, 1990.
4. Elwil V. *The Muria and their Ghotul*. Oxford, 1947.
5. Fure - Haimendorf C. von. *The Morung System of the Koniak Nagas*. J.R.A.I. Vol. LXVII, 1938.
6. Hutton J.H. *The Angami Nagas*. London, 1921. Dẫn theo: Elwil V (xem tư liệu 4).
7. Ít x F.R. *Nhập môn Dân tộc học*. Leningrát, 1991 (chữ Nga).
8. Jenks A.E. *The Bontoc Igorot*. Manila, 1905. Dẫn theo: Marechina X.A (xem tư liệu 12).
9. Lê Minh Ngọc. *Tín ngưỡng Thành Hoàng và tâm lý cộng đồng làng xã. Nông thôn Việt Nam trong lịch sử* T.II, Hà Nội, 1978.
10. Lý Tùng Hiếu. *Hôn nhân và thân phận lệ thuộc của người phụ nữ Bru - Vân Kiều*. Tạp chí Khoa học xã hội số 2 - 1 995.
11. Maitre H. *Les Jungles Mowi*. Paris, 1912. Dẫn theo Trexnôv Ia. V. (xem Tư liệu 22).
12. Marechina X.A. *Nhà dành cho những người độc thân. Các nước và các dân tộc Thái Bình Dương*. T. VII, Quyển III, Mátxcôva, 1975 (chữ Nga).
13. Nguyễn Khắc Tụng, Nguyễn Hồng Giáp. *Nhà rông các dân tộc bắc Tây Nguyên*, Hà Nội, 1991.
14. Nguyễn Minh Tiến. *Nhà rông văn hoá. Giữ gìn và phát huy vốn văn hoá truyền thống của các dân tộc*. Gia Lai - Kon Tum, 1981.
15. Nguyễn Trọng Lân, Huỳnh Thị Cả. *Tây Nguyên - thiên nhiên và con người*, Hà Nội 1987.
16. Nguyễn Văn Khoan. *Essai sur le Đing et le culte Génie tutélaire de villages au Tonkin*. B.E.F.E.O. T. XXX, 1931.
17. Phạm Quang Hoan. *Hôn nhân và gia đình của các cư dân Môn-Khmer miền núi Nam Việt Nam*. Tóm tắt Luận án PTS khoa học lịch sử. Mátxcôva, 1983 (chữ Nga).
18. Quang Trứ - Lâm Biền. *Một vài vấn đề xã thôn Việt Nam qua các tài liệu mỹ thuật. Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*. T.II, Hà Nội, 1978.
19. Toan Ánh. *Nếp cũ: Hội hè, Đình đám* (quyển Hạ). TP. Hồ Chí Minh, 1992 (Tái bản).
20. Trần Từ. *Từ một vài "trò diễn" trong lễ hội làng...* Nghiên cứu Văn hoá và Nghệ thuật số 3 - 4/1991.
21. Trexnôv Ia. V. *Dân tộc học lịch sử các nước Đông Dương*. Mátxcôva, 1976 (chữ Nga).
22. Vị Hoàng. *Nhà rông các dân tộc ở Tây Nguyên*. DTH số 4/1976.