

TIẾP XÚC VĂN HOÁ VIỆT - CHAMPA Ở MIỀN TRUNG: NHÌN TỪ LÀNG XÃ VÙNG HUẾ

Trần Đình Hằng

Phân Viện Văn hoá Nghệ thuật Việt Nam tại Huế

1. Đặt vấn đề

Với một lập luận thông thường, trở thành thói quen phổ biến, vùng đất miền Trung đã có sự chuyển giao quyền sở hữu chủ Champa - Việt trong một quá trình lịch sử dài lâu, thì đương nhiên, diễn ra quá trình tiếp xúc văn hoá Việt - Champa. Do vậy, người ta có thể dễ dàng khẳng định nhạc Huế ảnh hưởng bởi nhạc Chăm, hay tục thờ Cá Voi tiếp thu từ người Chăm v.v... mà ít chú tâm chứng minh hay viện dẫn căn cứ, và thực tế cũng sẽ rất khó để làm rõ điều đó.

Hiện nay, tại Huế vẫn hiện hữu dòng họ Chế ở các làng Vân Thê, La Vân và An Đô, được coi là dấu hiệu nhận biết rõ ràng nhất của một cộng đồng Chăm⁽¹⁾. Sẽ vô cùng khó khăn và cũng chưa ai thực hiện chuyên khảo về nhân chủng học (máu, hộp sọ...), về ngôn ngữ... để bóc ra những lớp áo Champa trong văn hoá Việt một cách cụ thể.

Trong quá trình điền dã thực tế tại các làng xã và kết quả nghiên cứu bước đầu, chúng tôi nhận thấy vẫn có thể phân tích, bóc tách được các lớp áo văn hoá đó với một sự đầu tư thích đáng. Những biểu hiện cụ thể cho quá trình đó có khi lại chỉ được biểu hiện bằng bạc ở một ngôi miếu đồ nát, một đôi tượng thờ tự mơ hồ; thậm chí còn được khoác lên bên trên cả một lớp truyền thuyết, giai thoại huyền hoặc.

Tất cả, suy cho cùng, chính là vấn đề nhân tâm, cụ thể hơn là khoảng trống tâm linh và quá trình bồi lấp nó của các lớp cư dân Việt trên vùng đất mới, mà ở đó, đã có sự tác động biện chứng giữa làng xã và nhà nước.

2. Từ một văn bản hiếm hoi...

Từ vùng đất phen dậu phương Nam, xứ Thuận Hóa thực sự là *Ô châu ác địa*. Có lẽ buổi đầu trên vùng đất này, người Việt vẫn là “*thiếu số*”, đến nỗi nhà Lê còn ban hành chiếu chỉ (1499) cấm người Việt kết hôn với phụ nữ Champa để “*giữ cho phong tục được thuần hậu*” (Lê Văn Hưu, Phan Phu Tiên, Ngô Sĩ Liên..., 1998: III: 17). Tâm trạng của quan binh

⁽¹⁾ Cùng một bản gia phả nói rõ điều đó và phong tục kỵ giỗ vào đúng ngày húy (ngày mất).

từ miền Bắc có lẽ cũng như nỗi buồn trong thơ Trương Hán Siêu khi ông vâng mệnh trấn nhậm nơi đây (9/Quý Tỵ - 1353) ⁽²⁾.

Nhà thờ họ Bùi ở làng Câu Nhi (Hải Lăng, Quảng Trị) hiện lưu giữ tư liệu *Thủy thiên bản* ⁽³⁾, có nói đến điều này:

Lần ấy giả làm khách buôn, nhưng thực ra là để tìm đất, người nhà đi theo không thể biết được. Nhân triều đình ban lệnh: Xứ Ô Châu, người Chiêm Thành đã bỏ đi hết, phàm dân các nơi ai không có nhà cửa, ruộng vườn, của cải, mộ được nhiều người tụ tập khai phá cày bừa, đợi lập thành làng xóm mới đánh thuế. Ta đứng lên hưởng ứng, bàn bạc, mộ được 20 người... Nguyên trước, tôi có bàn bạc với người Chiêm Thành ở đây, định chỗ ăn ở rồi, nên nay không còn phải lời qua tiếng lại nào nữa. Nhân đó, mua tranh gỗ dựng nhà, chưa đầy một ngày thì xong. Làm tạm một cái rạp ở chỗ nhà, sắm sửa heo xôi, bày biện hai bàn tế một lễ, mời tất cả về hưởng, cáo táng kim cốt và cáo xin canh phá. Từ đó về sau, chỗ ở đã chắc chắn, người Chiêm Thành lũ lượt tới lui, tôi đem hết lòng thành đối đãi với họ, mỗi khi họ gặp sự biến, tôi đều qua lại giúp đỡ.

Từ đây, có thể thấy được một số điểm mấu chốt: nhu cầu ra đi tìm đất mới ở miền Bắc là rất lớn, được triều đình cổ súy bằng nhiều điều khoản thiết thực, trên một vùng đất người Chăm vẫn còn đa số, môi trường sống mới lạ nhưng hữu hảo, hứa hẹn tương lai, đến nỗi trở về làng mộ thêm những 20 người, mang theo cả kim cốt cha mẹ, ông bà.v... Mặc dù vậy, người Việt mới đến vẫn đầy lạ lẫm, đau đầu nỗi lo “*thiếu số*”. Đoạn nói về Phạm Duyệt có ghi:

“... Chúng ta đều người xứ Bắc, ngày trước quan Ủy lạo tướng công Nguyễn Văn Chánh mất đã chôn ở đây, ngày nay cha tôi, quan Tổng binh sứ Phạm Duyệt cũng chôn ở đây, hay là trời khiến con cháu nên ở lại xứ này. Ta khuyên anh ta đã có lòng nghĩ đến như thế thì nên quyết chí ở đây cùng ta làm một làng lân cận cũng là việc tốt. Ông Phạm Quán nói: ở đây người Chiêm Thành đông, người mình ít, sợ sau này sinh hạ con cháu, người Sở kẻ Tề nhuốm theo phong tục họ... Cứ như chỗ ngài đang ở, người mình nhiều, người Chiêm Thành ít, ngày sau họ sẽ hóa theo ta, có nên thuần phong mỹ tục. Vậy ta xin được đến đây ở nhập với ông, ông có đồng ý không?”

Triều đình ban bố chiếu chỉ di cư khi “*người Chiêm ở xứ Ô châu đã bỏ đi hết*”, nhưng khi đến nơi, thực tế là cư dân bản địa vẫn còn rất đông. Người Chiêm ở đây, có thể bao gồm cả các tộc người thiểu số khác mà theo ghi nhận của L. Cadière, là người Mọi, người Rừng (L. Cadière, 1905: 195) bởi những năm trước 1945, người Tà Ôi vẫn còn ở sát cạnh Huế, người Katu ở tận vùng biển Đà Nẵng. Do vậy mà nhiều ngôn từ, địa danh bản địa

⁽²⁾ “*Ngoảnh trông kinh khuyết rợp trời mây/Lạc lông hồn tan nỗi khổ đầy/Xương óm đánh chôn ngoài cõi vắng/Biển trời cây cỏ nhuốm buồn lây*” (Lê Nguyễn Lưu, 2006: II: 29).

⁽³⁾ *Thủy thiên tự* - bản ghi buổi đầu dời chỗ, hay nguyên ủy của việc di dân, khởi viết từ năm Thuận Thiên thứ 2 (1429) bởi vị thủy tổ Bùi Trần. Bản dịch của hậu duệ Bùi Hoàng, trải qua sáu lần sao lục, bản gần đây là thời Tự Đức, Khải Định (Nguyễn Hữu Thông, 1997: 124-125; Lê Nguyễn Lưu, 2006: II: 47-48).

cổ tồn tại nhưng không rõ nghĩa trong tiếng Việt bởi có nguồn gốc Môn-Khmer từ người Pacoh - Taoi, Bru-Vân Kiều, Katu, như Shia/cá/Sĩa, H'ruoi/gà/Truòi, xà/tà lệt/gùi... Cư dân bản địa, trong *Thi thiên tự* có khi còn gọi là người *Bồng Nga*:

Ngài Nguyễn Kinh... con ông Ủy lạo sứ Nguyễn Văn Chánh, tướng công cùng cha phụng mệnh đi ủy lạo quan quân. Ngài đến nhà ta, ngày đi xem địa thế, đêm về chuyện trò tâm đắc. Một hôm, tướng công thẳng đến chỗ ở của người Bồng Nga. Triều đình giao cho ta cùng ông thương thuyết với người Bồng Nga. Sau ba ngày, dọn một bữa tiệc đãi họ, ăn uống xong, họ bàn định với nhau rằng chúng ta nên đồng lòng hiệp sức với họ để cùng gìn giữ đất nước. Tướng công nói: Các ngươi đã có lòng vì nước, triều đình há để giặc Minh đến gây rối, giết hại sao? Năm ngày sau, làm một bữa tiệc nữa, mọi người đều hâm mộ, khâm phục ngài. Càng ngày, người gia nhập theo càng đông, quân sĩ các bộ lạc đến hơn 2500 người.

Cho nên, quá trình dịch chuyển mối quan hệ “người đi - kẻ ở” bắt đầu diễn ra từ giai đoạn này, khi mà càng về sau, “*trong cuộc mở mang xuống phía nam, người Lào và người Việt đã né tránh những vùng núi hiểm trở, có hại cho sức khỏe và không hấp dẫn về kinh tế để đi theo những đồng bằng thấp và những thung lũng sâu*” và từ thế kỷ XIV, các cư dân ở vùng miền núi phía nam liên tục bị bao vây từ phía đông và phía tây bởi những dân tộc khác..., bị đẩy vào các vùng chân núi và sâu trong các vùng núi (Clive J. Christie, 2000: 155).

3. ... đến những biểu hiện cụ thể trong đời sống làng xã

Trong bối cảnh lịch sử và quan niệm truyền thống Bắc Hà hồi thế kỷ XVI, vùng đất phía nam Hoành Sơn là tử địa, cả về môi trường tự nhiên lẫn nhân quần xã hội. Sơn lam chướng khí, thế lực tàn quân Mạc và đặc biệt là những nét dị biệt văn hóa của các cộng đồng bản địa tiền trú... buộc chúa Nguyễn phải có những hoán cải phù hợp, biến chuyển **TỬ LỘ** thành **SINH LỘ** và về cơ bản, đã rất thành công. Chiến lược nhân tâm của họ Nguyễn thành công ở chỗ tích hợp các yếu tố văn hóa bản địa (như tín ngưỡng thờ nữ thần, tín ngưỡng sông nước) với Phật giáo, trở thành hệ tư tưởng chính thống cho Nam Hà kể từ khi khai sinh Thiên Mục tự năm Tân Sửu (1601). Tất cả, để xây dựng một xã hội “*hữu Phật, phi Nho*” (Li Tana, 2001: 186). Có ý kiến nhấn mạnh Nguyễn Hoàng “*có xu hướng thu hút bởi các nữ thần*” (Tạ Chí Đại Trường, 2006: 210) bởi “*Nguyễn Hoàng có đủ đức độ để giành được sự quan tâm và giúp đỡ của các thế lực siêu nhiên*” (Taylor. Keith W., 2001: 98). Thực ra, không hoàn toàn các nữ thần “*thu hút*” Nguyễn Hoàng mà cũng có thể lập luận biện chứng: tài năng của Chúa Tiên đã thấy được ở đó sức mạnh cốt kết nhân tâm một cách thiết yếu, mà nghiệp bá mới của ông đang cần, theo nguyên tắc “*thiên hóa*”, và cũng khẳng định yếu tố bản sắc - bản địa hóa: từ cấp độ (1) làng xã, cho đến (2) vùng miền, sau cùng là (3) quốc gia lãnh thổ, đã giúp khẳng định tính chính danh và vấn đề nhân tâm của họ Nguyễn, là **hợp lòng người, thuận ý**

trời, dần từng bước từ **quân tình** đến **dân tình**: Hình ảnh Bà Tơ ⁽⁴⁾ (ở An Mô, Quảng Trị; Bác Vọng, Thừa Thiên), Cô Gái Áo Xanh - Trảo Trảo Phu nhân ⁽⁵⁾ và Bà Trời Áo Đỏ - Thiên Mục ⁽⁶⁾.

Ở đây, có ý kiến nhận ra rằng: "*Các giai thoại ghi lại sự gặp gỡ giữa Nguyễn Hoàng với thần linh địa phương và thiết lập nơi thờ cúng gợi cho thấy việc áp dụng một phương thức đặc biệt Việt Nam trong sự thiết lập một địa điểm mới của quyền lực hợp pháp, lần đầu tiên tại vùng đất mới phương Nam*" (Taylor. Keith W., 2001: 179). Tương tự, nhiều sự kiện cần được lưu ý. Ngay từ buổi đầu trên vùng đất đứng chân Ái Tử, trước hiện tượng người dân bản địa mang **7 CHUM NƯỚC** đến vẫy mừng vị tân trấn thủ, lời giải thích của vị quốc cữu Nguyễn Ư Dĩ rất có ý nghĩa: "*Đấy là phúc Trời cho đó. Việc trời tất có hình tượng. Nay chúa thượng mới đến mà dân đem **NƯỚC** dâng lên, có lẽ là điềm được **NƯỚC** đó chăng*" (QSQ triều Nguyễn, 1997a: 83).

Sự tích hợp giữa tín ngưỡng bản địa và Phật giáo, "*có vẻ đó là hình ảnh của tin tưởng tôn giáo tiên tri của phương Nam trùng hợp với quan niệm mong đợi chân chúa Nho giáo được đưa ra để ủng hộ ý thức phân ly thành hình trong con người Nguyễn Hoàng sau lần trốn về nam (1600)*" (Tạ Chí Đại Trường, 2006: 211) ⁽⁷⁾.

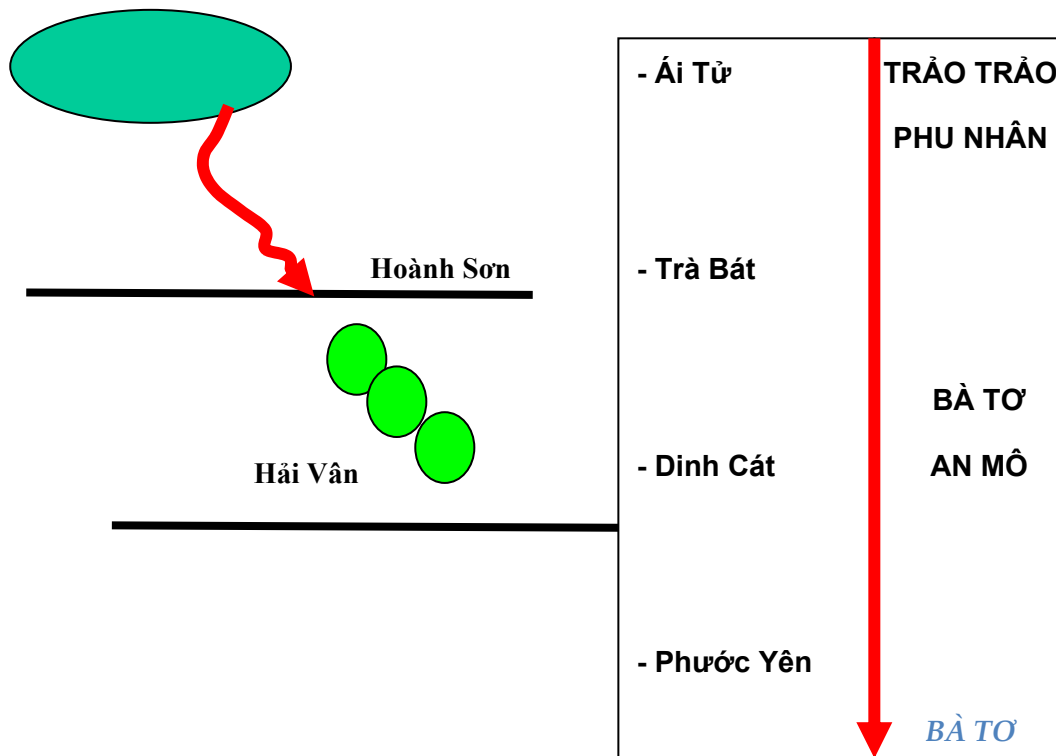
Nguyên tắc *thiên hoá* của họ Nguyễn có thể tóm lược qua sơ đồ dưới đây:

⁽⁴⁾ Bao gồm cả di tích gắn liền với giai thoại, truyền thuyết và lễ hội gắn liền với một Bà Tơ có công phò chúa Nguyễn Hoàng trên phá Tam Giang (QSQ triều Nguyễn, 1997a: 83 - 84; Chapuis. A., 1932; Trần Đình Hằng, 2005).

⁽⁵⁾ Đó là sự ủng hộ của Thần sông Trảo Trảo qua hình ảnh **CÔ GÁI ÁO XANH**, hiền kế mỹ nhân giúp Nguyễn Hoàng có được trận thắng đầy ý nghĩa đầu tiên trước tướng Mạc là Lập Quận công Bạo ngay bên bờ sông Ái Tử năm 1572. Đây là vị thần chính thống đầu tiên của Nam hà, bởi ngay sau đó, "...*phong cho thần sông làm Trảo Trảo Linh Thu Phổ Tế Tương Hựu phu nhân, và cho lập miếu thờ*" (QSQ triều Nguyễn, 2002: 30; QSQ triều Nguyễn, 1997b: I: 197; QSQ triều Nguyễn, 2003: 1387).

⁽⁶⁾ Thật ý nghĩa nếu xem xét trước đây, Nguyễn Hoàng từng rất ghét đạo Phật (Nguyễn Khoa Chiêm, 1994: 38) nhưng đến đây, "*Bấy giờ chúa đạo xem hình thế núi sông, thấy trên đồng bằng xã Hà Khê (thuộc huyện Hương Trà), giữa đồng bằng nổi lên một gò cao, như hình đầu rồng quay lại, phía trước nhìn ra sông lớn, phía sau có hồ rộng, cảnh trí rất đẹp. Nhân thế hỏi chuyện người địa phương, họ đều nói rằng gò này rất thiêng, tục truyền rằng: Xưa có người đêm thấy bà già áo đỏ quần xanh ngồi trên đỉnh gò nói rằng: 'Sẽ có vị chân chúa đến xây chùa ở đây, để tụ khí thiêng, cho bền long mạch'. Nói xong bà già biến mất. Bấy giờ nhân đấy mới gọi là núi Thiên Mục. Chúa cho nơi ấy có linh khí, mới dựng chùa, gọi là chùa Thiên Mục*" (QSQ triều Nguyễn, 2002: 35).

⁽⁷⁾ Taylor. K. bằng việc phân tích hai bộ chính sử *Toàn thư* và *Thực lục*, đã khắc họa rõ nét nên hai hệ thống quan điểm nhìn nhận, xuất phát từ hai hệ qui chiếu khác nhau, có thể tạm gọi là tính chất Đông Á và tính chất Đông Nam Á: "*Toàn thư nêu bật ý tưởng về Nguyễn Hoàng như một kẻ xảo trá, ngạo mạn và đầy tham vọng, người đe dọa nền hòa bình và ổn định quốc gia, người không thể lay chuyển bởi yêu cầu về lòng trung thành. Thực lục phác họa ông như một người làm những gì mình muốn, người làm họ Trịnh lo sợ; điều này không quá mâu thuẫn với cách nhìn của phương Bắc. Nhưng nó còn cho thấy Nguyễn Hoàng là người có số mệnh vượt ra ngoài đường chân trời của các bậc tiền bối, người gây nên tiếng vang với phong cảnh của vùng đất mới, các thế lực siêu nhiên cư ngụ ở đó và những cơ hội có được*" (Taylor. Keith W., 2001: 175, 181).



DẤU ÁN CÁC NỮ THẦN

TRONG QUÁ TRÌNH DỜI DỰNG THỦ PHỦ XỨ ĐÀNG TRONG ⁽⁸⁾

Từ Thiên Mụ, trên “*trục thiêng*” Sông Hương, có thể xác định được “*tam giác thiêng*”: Thiên Mụ - Thành Lôi - Hòn Chén (đền Y - Na, Huệ Nam điện). Thời tiền Việt, ngôi đền Y - Na là một trung tâm tín ngưỡng tôn giáo của cộng đồng bản địa, như “*Ô châu cận lục*” ghi nhận ⁽⁹⁾. Từ thời chúa Nguyễn về sau, bởi sự linh nghiệm của ngôi đền mà triều đình thường tổ chức cầu đảo (QSQ triều Nguyễn, 1962: 113; QSQ triều Nguyễn, 1963-1978: II: 267...).

Từ chỗ nhìn nhận “*thần là đàn bà*”, ngôi đền đã mang thêm chức năng đảo vũ cho cư dân Việt nông nghiệp lúa nước. Từ Bà Mẹ Xứ Sở của người Chăm, đã có nét tương đồng với Bà Mẹ Lúa Nước của người Việt. Yếu tố **Thần bản địa** đã được nhà nước tôn trọng một cách hợp lý nhất, và đến lượt nó, tác động trở lại với cái nhìn từ phía triều đình.

Từ những ghi chép đầu tiên trong *Ô châu cận lục*, rồi *Phủ biên tạp lục*, *Nhất thống chí*, *Thực lục*..., có thể phác họa sự nhìn nhận từng bước của triều đình phong kiến về vai

⁽⁸⁾ Chúng tôi đã phân tích, trình bày vấn đề kỹ hơn ở bài “*Từ Cô Gái Áo Xanh...*” (Trần Đình Hằng, 2008b).

⁽⁹⁾ Ở xã Khuất Phố, “*Tục truyền thần là đàn bà, cũng có linh ứng. Hằng năm, đầu xuân, đảo vũ, mở hội đua thuyền, quan bản hạt thân hành chủ tế thì được mưa ngay*” (Vô danh thị, 1961: 76).

trò tâm linh của ngôi đền Y Na - điện Huệ Nam về sau. Diễn trình này được hình thành, bổ sung và kiện toàn dần từ một ngôi **đền thờ thần**, trở thành một ngôi **điện thờ Mẫu** mà không gặp phải một trở ngại nào, ít nhất cũng trong tâm lý của dân cư trong vùng. Đặc biệt với người Việt, ngôi đền Y Na là sự hội tụ đầy đủ nhất cả ba chức năng thờ tự: **Thiên thần**, **Thủy thần** và cả **Sơn thần** - Triều đình thường xuyên tổ chức đảo vũ, nhờ vào sự linh ứng đặc biệt trước các hiểm họa thiên tai, thú dữ...

Chúa Ngọc là đối tượng thờ cúng cao nhất ban đầu⁽¹⁰⁾, để đến thời Minh Mạng, mới có sự đổi gọi “đền Hàm Long” thành “Ngọc Trấn sơn từ”, thờ đồng thời Thiên Y A Na Diễn Phi Chúa Ngọc và thần Thủy Long (QSQ triều Nguyễn, 1997b: I: 196). Cho nên, đến thời Nguyễn mạt, có thể nói vua Đồng Khánh là “vị vua đầu tiên công nhận tín ngưỡng dân gian của các ông đồng bà cốt Việt Nam” (Trần Văn Toàn, 1969: 13) bởi trước đó, vấn đề này bị đặt ngoài vòng pháp luật (như trong *Hoàng Việt luật lệ* - luật Gia Long); và Huệ Nam điện ra đời từ đó, với một qui mô quốc gia, được nâng lên hàng quốc lễ, thờ Mẫu Thiên Y A Na⁽¹¹⁾. Mẫu trong trường hợp này, được hợp thức một cách chính danh bởi đã hầu như mang đầy đủ tư cách của vị thần chủ Ngọc Trấn sơn từ: *Thiên thần* (Mẫu là con gái của Ngọc Hoàng), *Sơn thần* (Bà từng dạy dân trồng lúa, dệt vải) và *Thủy thần* (Bà cũng là vợ của Thái tử Bắc Hải).

Qui trình cuộc lễ từ đây có sự thay đổi, cũng một cách tiệm tiến: “Người ta rước một cách thật long trọng nữ thần Thiên Y A Na cùng những vật dụng của thần về đến đình Hải Cát, vùng đất mà thần được coi là thành hoàng làng”, bởi vì, “Theo truyền thuyết thì Thiên Y A Na là thành hoàng làng Hải Cát. Tuy nhiên thần lại muốn có một ngôi đền lớn trên núi Ngọc Trấn, nằm trong phạm vi của làng. Bà đã rời đình làng Hải Cát và chỉ về đó mỗi năm một lần, vào mùa thu, để nhận lễ của những con dân được bà bảo trợ” (Trần Văn Toàn, 1969: 4, 12).

Nữ thần/Mẫu Thiên Y A Na đã có sự điền thế và tôn vinh làm Thành hoàng làng Hải Cát, sớm nhất theo chúng tôi, cũng chỉ diễn ra vào thời Thành Thái (1889 - 1906), bởi một đạo sắc năm Thành Thái II (1890) có nói rõ về một *Bốn thổ Thành hoàng* của làng Hải Cát

⁽¹⁰⁾ Như lời tâu của bộ Lễ, “Chúa Ngọc vốn là Thượng đẳng Chính thần, trước nay chưa được phong tặng, chiếu cấp một đạo sắc”, và thờ Thủy Long tôn thần (trước gọi là Thủy long Thánh phi) (Nội Các triều Nguyễn, 1993: VIII: 177).

⁽¹¹⁾ Cụ thể là tháng giêng năm Bính Tuất, Đồng Khánh năm I (1886): “Đổi đền Ngọc Trấn làm điện Huệ Nam. Vua khi còn ẩn náu, thường chơi xem ở núi ấy, mỗi khi đến đền cầu khẩn, phần nhiều có ứng nghiệm. Đến nay vua phê bảo rằng: đền Ngọc Trấn thực là núi tiên nữ linh sơn sáng đẹp muôn đời, trông rõ là hình thế như con sư tử uống nước sông, quả là nơi chân cảnh thần tiên. Đền ấy nhờ được linh khí đặc nhất, cứu người, độ đời; giáng cho phúc lộc hàng muôn, giúp dân giữ nước; vậy cho đổi đền ấy làm điện Huệ nam, để biểu hiện ơn nước một phần trong muôn phần. Rồi chuẩn cho bộ Công chế làm biển ngạch treo lên đền (bốn bên chạm rồng, giữa khắc chữ to **HUỆ NAM ĐIỆN**, bên trên khắc chữ Ngự chế, bên dưới khắc niên hiệu)” (QSQ triều Nguyễn, 1963-1978: XXXVII: 127 - 128).

(12) (Nguyễn Hữu Thông, Nguyễn Phước Bảo Đàn, Trần Đình Hằng..., 2006; Trần Đình Hằng, 2007).

Bên dưới Thiên Y A Na, rồi Trảo Trảo, Thiên Mục, chúng tôi cũng rất chú ý đến những **Bà Dương/Bà Dàng/Bà Ràng** - chủ đất ở những phạm vi nhỏ hẹp hơn ở tận các làng xã. Ở đây, cần lưu ý đến sự kiện người Chăm rình bắt người Việt đang tổ chức hội hè ở Bà Dương. Đó không chỉ là một danh từ mà hơn thế, trở thành khái niệm bản lề, một hiện tượng văn hóa cô đọng nhất cho mối quan hệ giao lưu tiếp biến Việt - Chăm, vốn hiện diện rộng khắp trong đời sống làng xã.

Vùng đất đứng chân đầu tiên của nhiều cộng đồng người Việt di cư để khai lập xã hiệu là ở xứ Cồn Dương, như làng Vu Lai (Quảng Điền), hay Phước Tích (Phong Điền)... Cồn Dương ở Vu Lai là nơi tọa lạc của ngôi miếu Chăm đồ nát, sau được người Việt mới đến tái thiết và tiếp tục thờ phụng để “*thờ Bà*” dưới danh xưng *Am Bà Dàng* mà ở đó, đến nay vẫn còn một tấm bia Chăm cổ (bia Lai Trung), được xây dựng trong tương quan một trong những trung tâm xưa cũ của Champa (13).

Ở ngôi làng “*cổ*”, “*làng di sản*” Phước Tích, xứ Cồn Dương trở thành trung tâm của làng. Miếu Quảng Tế rất được chú ý bởi phía trước vẫn hiện hữu một Yoni nhưng dân làng không hề biết rằng họ thờ ai. Kết quả sơ bộ của chúng tôi (14) đã xác định được đó chính là miếu Bà Dàng mà người Việt đã sớm Việt hóa bằng chính một mỹ tự trong sắc phong của nhà Nguyễn (15).

(12) “*Sắc Thừa Thiên phủ, Hương Trà huyện, Hải Cát xã, phụng thờ Bồn Thổ Thành Hoàng Chi thần, năm trứ linh ứng. Hương Lai vị hữu dự phong. Từ kim phi thừa cánh mệnh, miễn niệm thần huu trước phong vị Dự Bảo Trung Hưng Linh Phò Chi thần. Chuẩn y cựu phụng tự thần kỳ tương hựu bảo ngã lê dân. Khâm tai*” (Sắc cho xã Hải Cát, huyện Hương Trà, phủ Thừa Thiên phụng thờ thần Bồn Thổ Thành Hoàng, thật là linh ứng. Trước nay, chưa được dự phong, nay vâng mệnh lớn, vội nghĩ về công đức của thần, trước phong Dự Bảo Trung Hưng Linh Phò Chi thần. Chuẩn cho làng y cựu cũ phụng tự, thần bảo bọc lê dân. Khâm tai) (Lê Đình Hùng dịch. Tư liệu Phân Viện Văn hoá Nghệ thuật Việt Nam tại Huế).

(13) Tấm bia Phạn ngữ được viết vào năm 840 ở kỷ nguyên Caka (tức là năm 919-920). Danay Pinan, một đại thần - thần thuộc của vua Cri Jaya Indravarman, có danh hiệu là “*người mang trâu phục vụ vua*”, là tên của người cung tiến cho ngôi đền ở ngay thành phố Amarendrapura “*những cánh đồng, những con ngựa, những ông bà nô lệ, trâu bò, vv... cũng giống như ngũ cốc, lúa, áo quần, tiền bạc, vàng, đồng và những báu vật khác*”. Cụm di tích, phế tích Chăm càng góp phần củng cố cho giả thiết rằng khu vực này có lẽ là một vùng thuộc thành phố Amarendrapura vốn được ban cấp cho một hoàng thân như Danay Pinan (Huber, Edouard., 1911: 17-22).

(14) Gia phả họ Đoàn (Tự Đức năm thứ 2/1849), khi nói đến mộ phần của vị thủy tổ Đoàn Quý Công (Vỹ) có nhấn mạnh: “*...mộ táng tại Cồn Dương xứ, cận Dương Phu nhân miếu*” (Lê Đình Hùng dịch).

(15) Một sắc phong thời Thiệu Trị (1844) cho Dương Phu Nhân của làng An Lỗ cho biết đó là vị *Hoàng Phu Quảng Tế Dương Phu Nhân trung đẳng thần*, sau được gia tặng “*Hoàng Phu Quảng Tế Trang Nhu Trung đẳng thần*” (Lê Văn Thuyên, Lê Nguyễn Lưu, Huỳnh Đình Kết, 2008: 175).

Để thấy được tính chất của các thần, căn cứ vào điển chế triều Nguyễn, như lệ định năm Tự Đức III:

Phân cấp Tính chất	Thượng đẳng thần	Trung đẳng thần	Hạ đẳng thần
Thiên thần	Túy mục	Linh thủy	Thuần chính

Ở đây, L. Cadière đã có một chuyên khảo rất công phu ở nhiều làng xã Trị - Thiên, từ vấn đề địa danh học, quá trình định cư của các dòng họ khai canh tại những địa điểm gần các di tích Chăm, thuận lợi cho việc trồng lúa nước v.v... Người Việt nhanh chóng *tiếp cận* rồi *Việt hóa* những địa danh, hiện tượng, bằng các giai thoại, truyền thuyết mới, chỉ giữ lại chi tiết trọng tâm Bà, có khi dựng chồng lên trên, hoặc bên cạnh, một miếu đền mới v.v... Đó là hai miếu Bà Lỗi ở Mỹ Xuyên (nay đã trở thành Phật Bà tám tay), chùa Lỗi ở Trạch Phổ, đình làng Phò Trạch ở sát bên một phế tích Chăm cùng những Miếu Lỗi, mã Chăm, mã Mọi; Còn Dàng ở Phù Nông, Cổ Tháp v.v... Tất cả đã trở thành cứ liệu để có thể dễ dàng nhận thấy sự hiện diện đến mức phổ biến của những di tích, di vật có liên quan đến Dàng/Yan mà trong nhiều trường hợp, chính người dân trong vùng cũng không hiểu được ngữ nghĩa của nó; nhưng đó chính là *Thần* của người Chăm và các tộc người thiểu số - gắn liền với những đền tháp. Chữ *Lỗi* lại được giải thích là trời ra, nổi lên một cách không bình thường mà người Việt thường dùng để chỉ những pho tượng, hoặc những thành lũy vốn có. Sở dĩ có hiện tượng đó, suy cho cùng, là bởi: "Người Annam chỉ có một ký ức mơ hồ rằng xứ sở của họ đang ở xưa kia đã từng có một dân tộc khác sinh sống. Phần nhiều họ quên tên của dân tộc ấy, và họ gọi dân tộc ấy là người Mọi, người Man rợ, người Rừng..." (L. Cadière, 1905: 195) ⁽¹⁶⁾.

Tương tự An Lỗ, một văn bản thời Minh Mạng đề cập đến danh mục thần vị tại làng An Bằng (Phú Vang), bên cạnh Thiên Y A Na còn có *Chúa Dàng Phu nhân chi thần*, gia tặng *Hoàng Hậu Phổ Tế Trung* đẳng thần (Lê Nguyễn Lưu, 2006: II: 431).

Miếu Bà tại nhiều làng xã còn được định danh là Miếu Bà Chúa Ngọc, cũng thờ Thiên Y A Na, có khi với cả Cậu Quý, Cậu Tài. Hai ngôi miếu Bà ở Bắc Vọng Đông thuộc

Thổ thần	<i>Hàm quang</i>	<i>Tĩnh hậu</i>	<i>Đôn ngưng</i>
Sơn thần	<i>Tuấn tinh</i>	<i>Củng bạt</i>	<i>Tứ ngưng</i>
Thủy thần	<i>Hoành hợp</i>	<i>Nông nhuận</i>	<i>Trùng trạm</i>
Dương thần	<i>Trác vĩ</i>	<i>Quang ý</i>	<i>Đoan túc</i>
Âm thần	<i>Trang huy</i>	<i>Trai thực</i>	<i>Nhan uyển</i>

(Nội các triều Nguyễn, 1993: VIII: 187).

⁽¹⁶⁾ Trong nghiên cứu này cũng đề cập đến một trường hợp rất đáng lưu ý: Miếu Thần đá Phường Sơn (nay thuộc Triệu Sơn, Triệu Phong, Quảng Trị), thờ một bức tượng Chăm nhưng bị vỡ bàn tay phải. Dân gian truyền tụng rằng một người đánh cá trong làng khi buông lưới, gặp pho tượng nhưng không thể nhấc lên nổi bèn khẩn xin thần phù hộ, sẽ thờ phụng thần chu đáo. Anh ta mang về nhà, xây một am nhỏ trong vườn để thờ cúng, nhờ đó, nhanh chóng phát đạt. Nhưng rồi sự việc lan truyền ra bên ngoài và dân làng xin được chính thức thờ tự Thần để cùng nhau được hưởng ân huệ. Rồi thì câu chuyện lại tiếp tục và đến lúc làng An Lưu cận cư ghen tị, liền trộm bức tượng về thờ nhưng đến đoạn ranh giới giữa hai làng, bỗng nhiên bức tượng kêu hô người Phường Sơn ra cứu. Người làng An Lưu liền vứt bức tượng vào một lùm cây rồi bỏ chạy, sau đó làng Phường Sơn lại mang về thờ. Tuy nhiên, Thần lại báo qua "*cô đồng*" rằng làng bên cũng có lòng thành nên từ nay, cũng cho phép họ nhưng chỉ được thờ vọng. Câu chuyện tương tự khi hỏi một người dân làng An Lưu, chỉ khác là đã có sự thay đổi sở hữu chủ đầu tiên.

Từ đó, ông đưa ra giả thiết rằng những người Phường Sơn từ Bắc bộ di cư đến, ở gần người Mọi nhưng lại xa các khu vực canh tác thuận lợi vì họ đã cư trú từ trước và "*khư khư dành riêng những địa điểm tốt nhất, và chắc chắn là những đám ruộng tốt nhất*". Dần dần về sau, đã diễn ra quá trình tranh chấp mà cộng đồng bản địa do yếu thế, chỉ còn được thờ vọng mà thôi.

phạm vi quản lý của thôn xóm⁽¹⁷⁾. Cũng có khi, Bà lại là *Liễu Hạnh công chúa*, như Phở buôn cau ở làng Nam Phở (Phú Vang)⁽¹⁸⁾. Chi tiết tương tự cũng được tìm thấy trong sinh hoạt tín ngưỡng của phở buôn đồng ở Phường Đức thông qua hình thức kết bằng cúng bái Bà ở trên sông Hương vào ngày tốt tháng 6. Không chỉ có thế, trong nhiều trường hợp, Bà còn được thờ phụng tôn kính tại chùa làng cũng như trong nhiều sơn môn xứ Huế (Trần Đại Vinh, 1995: 101, 156).

Chúc văn làng Diên Sanh (Quảng Trị) có nhiều điểm đáng lưu ý với các đối tượng thờ cúng, Bản thổ Thành hoàng rồi đến các “*Ông Giàng bảo hộ chi thần, Bà Giàng bảo hộ chi thần*”, “*bổn thuộc Thuận Châu Ô Rí*”, và cả “*Ai Lao dinh Cai đội*” v.v... cho thấy khá rõ nhân sinh quan, thế ứng xử độc đáo, đầy đủ của một cộng đồng cư dân Việt từ miền Bắc, trước sinh cảnh mới và đặc biệt là văn hóa của các cộng đồng cư dân bản địa tiền trú. Trên một vùng đất trước đó đã có chủ, người mới đến luôn nhận ra điều đó và cảm thấy yên tâm hơn khi tôn vinh những đối tượng thờ cúng xem ra có vẻ chưa mấy rõ ràng lên đầu chúc văn, như một dạng “*thần bổn thổ*” (thần của chính vùng đất này).

Tương tự như hiện tượng 7 vò nước theo giải thích của Nguyễn Ư Dĩ trước Nguyễn Hoàng, nhiều hiện tượng văn hóa mới lạ của các cộng đồng cư dân bản địa được người Việt tích hợp thành cái “*của mình*” theo nhiều phương sách, “*thiên hóa*” bằng các truyền tích, huyền thoại. Đền Thai Dương Phu nhân ở Thuận An nổi tiếng linh ứng, với tước hiệu *Thai Dương Linh Thạch Đoan Thục Nhu Thuận Trinh Ý Từ Tế Ý Đức Cảnh Hạnh Phu Nhân*. Tương tự là Kỳ Thạch Phu nhân ở Thanh Phước⁽¹⁹⁾ nhưng thực ra, cũng giống như tượng Bà ở Mỹ Xuyên, đó là tượng một nữ thần Champa. Thậm chí, Thai Dương Phu nhân còn là

⁽¹⁷⁾ Ngôi miếu tọa lạc ở hai đầu làng, um tùm bởi nhiều bóng cây cổ thụ. Hằng năm, xóm thôn cử hành nghi lễ cúng tế vào hai ngày rằm, tháng hai và tháng tám, cầu mong được ban phát sức khỏe, sự thịnh vượng (Chapuis, A, 1932: 392).

⁽¹⁸⁾ Là hội những người buôn cau, mua cau tươi bừa ra sấy khô để bán ra miền Bắc, thường tổ chức đại lễ 3 năm để dâng cúng lên Bà ở miếu Can Lang (cau khô - Miếu Tào Lao).

⁽¹⁹⁾ Đền ở xã Thai Dương, hằng năm đến tế vào ngày Quý tháng 2, sau khi tế xã tắc và ngày Thượng Quý tháng 8. Tương truyền ngày trước có ngư dân tên Bó, một đêm mưa gió tối om đến tận nửa đêm thì trời tạnh, thỉnh linh thấy bên bờ có hòn đá kỳ dị, liền ôm vô một hồi rồi ngủ quên, mộng thấy một phu nhân tuyệt đẹp đến nói rằng: Ta đây là Thai Dương phu nhân, ngươi là kẻ phạm phu, sao được khinh lờn ta như thế, phải tránh đi cho mau!. Bó giật mình thức dậy, biết là hòn đá thần, bèn khấn: Trong đá này như có thần, xin phù hộ cho con được nghề cá. Từ đó, nghề chài lưới nhờ vậy càng phát đạt. Bó bèn cất đền tranh ở bên sông phụng thờ. Về sau đền rất linh ứng, có ghe buôn người Nhật đi qua, bảo trong đá có ngọc bèn lấy búa đập phá, đột nhiên ngã lăn ra, lại thêm sóng yên biển lặng mà ghe thuyền bị lật úp, chết cả, ngôi đền càng thêm linh ứng. Thời chúa Nguyễn thường sai quan đến cầu đảo, rất linh nghiệm, gia phong tước, trùng tu ngôi đền, đặt lệ quốc tế. Năm Gia Long 10 (1811), cho làm đền bằng gạch ngói, Minh Mạng nguyên niên trùng tu, lại hiệp tự với miếu Hội đồng.

Đền Kỳ thạch phu nhân, tục truyền xưa có ngư phủ thường đánh lưới trên sông. Một ngày, lưới nặng không cất lên được, bơi ra xem thì bị đá chặn, gắng mãi không dỡ nổi, bèn bủa lưới nơi khác. Đêm đến, mộng thấy một bà già đến bảo: Ta là thần, ngươi đem ta lên bờ, ta sẽ phù hộ. Hôm sau, ông rủ người bạn lội xuống sông khiêng lên hai hòn đá vuông to bằng chiếc chiếu, sắc xanh hơi trắng, mặt đá chạm hình thân người mặt thú, 20 cái tay, 4 cái chân. Các ngư phủ kinh hãi, cho là Thần vật, khiêng để chỗ vắng, làm đền tranh phụng tự. Từ đó, nghề cá của ông đắc lợi và càng linh ứng. Buổi đầu, bản triều phong tước *Kỳ Thạch Phu Nhân chi thần*, mỗi khi cầu đảo đều rất ứng nghiệm. Có năm đại hạn, vua sai quan đến cầu đảo mãi vẫn không được, bèn sai dời hai hòn đá đến chỗ bên sông. Tối hôm ấy, gió mưa rầm rộ, hôm sau biển mất một viên đá, bèn sai mang trở lại đền cũ (QSQ triều Nguyễn, 1961: 79-81).

Thành hoàng của làng Diên Đại (Phú Xuân, Phú Vang) và thực ra, đó cũng chính là một biến thân của Bà Dàng (Thần tích thần sắc, 1937).

Cũng liên quan đến tín ngưỡng thờ đá và đặc biệt là vấn đề mốc giới, qua khảo sát thực tế trên diện rộng, chúng tôi nhận thấy có nhiều dị bản khá phổ biến hiện tượng tranh chấp ở làng xã ngày trước và thường thì tất cả đều phải trải qua một cuộc thi thố, trắc nghiệm, căng thẳng hơn là kiện tụng: xây thành, đắp lũy, bung đá (cột mốc), ném đũa, sủ - ăn cắp - xé địa bộ khi phơi do lũ lụt (chàng rể, người làng bên tình cờ ghé qua) v.v... Tất cả, suy cho cùng, nhằm phản ánh nhu cầu mở rộng địa giới làng xã cấp thiết, đặc biệt là về ruộng đất, nổi bật vai trò Ông Mốc. Có thể thấy rõ điều đó qua một số giai thoại như họ Lê bị đuổi khỏi làng Phú Hải (Hải Ba, Hải Lăng, Quảng Trị) do thua kiện làng Linh Chiểu; "*Sự tích Cồn Giới*" về một bà lão ném đũa bếp để xác định địa giới giữa làng An Hưng và Triệu Sơn; việc bà Quán bung đá làm mốc giới ở làng Đồng Bào; hay như việc tranh chấp chợ Thuận giữa làng Võ Thuận và Đại Hào. Tương truyền làng Phú Ốc (Hương Trà) thắng trong một vụ kiện nhờ ảnh hưởng của một bà phi con dân của làng (?!) (Tài liệu điền dã, tháng 7/2005, Hồ Quốc Hùng, 1988: 52 - 55; Phương Văn, 1990: 88 - 90).

Quá trình Việt hóa từ khía cạnh này cũng cần được lưu tâm, cụ thể nhất là sự biến âm Zàng - Dương, điển hình với truyền tích và ngôi miếu Thai Dương Phu nhân ở Thuận An. Vẫn giữ tên gọi miếu Bà Giàng, nơi thờ một bệ tượng, gắn liền một Linga, nhưng ở làng Hưng Nhon (Hải Hòa, Hải Lăng, Quảng Trị) được chuyển hóa thành truyền thuyết "*trống đá*": chuyện một bà lão, thắng trong một vụ tranh kiện bằng cách thi bung "*trống đá*", nhờ đó mà mốc giới của làng được xác lập rộng hơn. Ghi nhớ công ơn này, làng xây dựng nên ngôi miếu và đưa Bà vào qui chế thờ tự sau khi mất. Về sau, truyền thuyết đó được thể hiện trên cơ sở phong tục hóa, qua lệ thành đinh: trai làng phải thi bung trống đá để đánh dấu nghi lễ trưởng thành (Hoàng Thị Ái Hoa, 2005).

Ở phạm vi từng gia đình cho đến thôn xóm, lễ tục *Cúng đất* ở phía bắc hay *Tá thổ* từ phía nam Hải Vân là tâm điểm thể hiện cô đọng nhất nét nhân bản trong thế ứng xử của người Việt trước các cộng đồng bản địa tiền trú: xác định vùng thổ canh thổ cư của họ là đã từng có chủ, nay đến *xin được ở* hay *xin thuê đất* (tá thổ) và luôn ghi nhớ công ơn đó thông qua lễ tục cụ thể này. Đối tượng thờ cúng ở đó luôn là Chăm - Chợ - Mọi - Rợ...

Không chỉ ở đồng bằng mà cả đối với miền biển, chúng tôi cũng tìm thấy được những nội dung tương tự khi tìm hiểu về tín ngưỡng thờ Cá Ông, mà lâu nay thường được coi là người Việt kế thừa từ người Chăm. Chúng tôi chưa tiếp cận nhiều tài liệu nói về Cá Voi trong văn hoá Champa, ngoài những thông tin qua hai bài viết của Mus.P., (1931) và của Thái Văn Kiểm (1972), nhưng thực ra, là chỉ Po Riyak - Thần Sóng, hay Vua Đại Dương, vốn xuất phát từ một truyền thuyết Chăm mà không thấy dẫn chứng về một sự thờ cúng nào, cho đến hiện nay, ở người Chăm. Biển có vai trò vô cùng to lớn nhưng cũng lắm tai ương đối với người Việt miền Trung, chí ít cũng là từ thời chúa Nguyễn. Tuy nhiên, hệ thống thần linh mang theo từ đất Bắc lại hoàn toàn thiếu vắng và đương nhiên, hiện hữu nhiều khoảng trống tâm linh khi đứng trước biển. Do vậy, chúng tôi đã mạnh dạn đặt ra vấn

đề và khẳng định ý nghĩa của hình tượng Cá Ông trong việc lấp đầy khoảng trống tâm linh khi người Việt tiếp quản Nam Hải. Đó là cả một quá trình *cụ thể hóa các đối tượng thờ cúng vùng biển*, từ lệ định cầu gió đầu mùa xuân cho cửa biển các địa phương đầu thời Gia Long (QSQ triều Nguyễn, 2002: I: 635). Riêng ở cửa biển Thuận An (Huế) còn có miếu Hội đồng (xây dựng từ năm Gia Long thứ II - 1803), thờ các vị dương thần, âm thần và hai ban đông tây thờ Đương cảnh, Thổ địa, Long thần, Ngũ phương, Hà bá thủy quan, Tiên sư, Thổ công, Táo quân, Trụ thạch ⁽²⁰⁾; năm 1815, mới tách lập miếu thờ thần Hà Bá riêng ở Hà Trung (QSQ triều Nguyễn, 2002: I: 907). Đầu thời Minh Mạng (1820), chuẩn cho vị thần cửa biển Thuận An làm thượng đẳng, vị thần cửa biển Tư Hiền, vị thần Hà Bá làm trung đẳng (Nội các triều Nguyễn, 1993: VIII: 174) và cuối năm Minh Mạng 2 (1821), đền *Thuận An Hải môn* đổi thành miếu *Nam Hải Long Vương* (thờ *Chiêu Minh Huệ Tế Viên Phương Nam Hải Long Vương Tôn Thần*) (Nội các triều Nguyễn, 1993: VI: 501), đến thời Tự Đức, gia tặng *Chiêu Minh Huệ Tế Viên Phương Tĩnh An Quảng Lợi An Hợp Thượng đẳng thần* (Nội các triều Nguyễn, 1993: VIII: 501).

Trước đó, nhiều giai thoại dân gian tồn tại đến nay thường khẳng định sự cứu giúp của Cá Ông trong lúc cơn bão ở vùng biển Gia Định, nên sau này vua Gia Long mới ban sắc phong là *Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân*. Ở bối cảnh lịch sử này, dạng thức “*thiên hoá*” lại được vận dụng một cách có lợi nhất ⁽²¹⁾. Tương tự thời chúa Nguyễn, thể hiện sự hòa hợp của “*lòng người, ý trời*” đối với sự tái lập triều Nguyễn, Nguyễn Ánh còn nhận được sự cứu giúp của cá sấu, trâu cưỡi đưa người qua sông, rái cá, bầy rắn cứu người, dòng nước ngọt cứu nguy, hay dòng sông trở nên trong một cách đột ngột, điềm báo hiệu thái bình thịnh trị... (QSQ triều Nguyễn, 1972: 5-9; QSQ triều Nguyễn, 2002: I: 217-218).

Rõ ràng là người Việt đã rất năng động trong quá trình thích ứng với môi trường sống mới đầy lạ lẫm. Từ một vị thần cửa biển chung chung, nhanh chóng trở thành Nam Hải Long Vương, Cá Voi từ hình tượng thần Sóng Biển xa xăm trong truyền thuyết Chăm, đã trở thành Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân, được nâng cấp dần từ *tôn thần* lên đến *Thượng đẳng thần* ⁽²²⁾.

⁽²⁰⁾ Lưu ý là Thai Dương phu nhân cũng được thờ chung ở miếu Hội đồng, đến năm Gia Long 12 mới xây đền riêng, bởi “*vua thấy có nhiều linh ứng, sai đình thần Quảng Đức lập đền riêng để thờ ở xã Thai Dương, hằng năm mùa xuân mùa thu đến tế*” (Nội các triều Nguyễn, 1993: VI: 500, 503, 509; QSQ triều Nguyễn, 2004: II: 53).

⁽²¹⁾ Do vậy, đã có nhiều công trình nghiên cứu viện dẫn truyền tích này (Lê Quang Nghiêm, 1970: 26-27; Thái Văn Kiểm, 1972; Toan Ánh, 1992: 133; Trần Đại Vinh, 2006: 98-99...).

⁽²²⁾ Ảnh hưởng sâu đậm không chỉ ở làng ngư mà cả với làng nông nghiệp, như trường hợp nông Mỹ Lợi (Vinh Mỹ, Phú Lộc), bản chúc văn và một số văn bản Hán Nôm của làng có thể cung cấp thông tin về nhiều cấp độ của vị Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân:

- *Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân, sắc tặng Từ Tế Chương Linh Trùng Trạm chi thần* (Bài vị).

- *Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi Thần* (Thời Minh Mạng).

- *Từ Tế Chương Linh Trợ Tín Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi Thần* (Thiệu Trị).

- *Từ Tế Chương Linh Trợ Tín Trùng Trạm Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi Thần* (Tự Đức).

- *Từ Tế Chương Linh Trợ Tín Trùng Trạm Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi Thần* (Đồng Khánh).

- *Từ Tế Chương Linh Trợ Tín Trùng Trạm Dục Bảo Trung Hưng Thượng Đẳng Thần* (Khải Định).

Do vậy, có thể mạnh dạn đưa ra giả thiết rằng, chính người Việt ở miền Trung, miền Nam mới thờ cúng Cá Voi. Từ một cơ sở ban đầu tiếp thu từ truyền thuyết trong văn hoá Champa bản địa, người Việt nơi đây đã hình thành nên tín ngưỡng thờ Cá Ông đặc trưng cho tới hiện nay (Trần Đình Hằng, 2008a).

4. Kết luận

Từ những dẫn liệu và phân tích ở trên, có thể nhận thấy cộng đồng làng xã Việt ở miền Trung rất năng động, có thái độ ứng xử đặc thù, mềm dẻo và hiệu quả trước di sản văn hóa của cộng đồng bản địa tiền trú mà lâu nay chúng ta thường gọi là Champa.

Vượt qua tử địa Hoành Sơn, truyền thống nông nghiệp của cộng đồng cư dân Việt đi về phương Nam trở thành sinh lộ độc đạo đã nhanh chóng tiếp thu, tích hợp tính chất Đông Nam Á, tạo nên sức mạnh tư tưởng của xứ Đàng Trong cũng như sự phong phú, đa dạng của văn hóa miền Trung sau này.

Sự năng động đó cần phải được nhìn nhận biện chứng từ cả hai phía:

- (1) chủ trương tiên phong và tôn trọng tính chủ động, sự năng động của làng xã từ nhà nước phong kiến (nhất là dưới thời các chúa Nguyễn) và
- (2) sự chủ động, năng động của cộng đồng cư dân làng xã.

Văn hóa miền Trung là tổng hòa tích hợp biện chứng trong hòa bình suốt một quá trình lịch sử dài lâu, từ làng xã cho tới nhà nước. Đó là một thành tựu và cũng là bài học lịch sử to lớn, thiết thực trong chính sách dân tộc và tôn giáo, và quan trọng hơn, vẫn đậm tính thời sự cho tới hiện nay./.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Cadière, L. (1905), "Monuments et souvenirs chams du Quảng Trị et du Thừa Thiên", *B.E.F.E.O*, Tome V, N^o1 - 2: 185 - 195.
2. Chapuis. A. (1932) "Les lieux de culte du village de Bac-Vong-Dong", *B.A.V.H*, N^o 4: 371 - 410.
3. Clive J. Christie (2000), *Lịch sử Đông Nam Á hiện đại* (Trần Văn Tửu dịch, Lưu Đoàn Huỳnh hiệu đính), H.: Nxb. Chính trị Quốc gia.
4. Hồ Quốc Hùng (1988), *Văn học dân gian Triệu Hải*, Sở VHTT Bình Trị Thiên Xb.

Thậm chí trong văn nghi của làng Thanh Phước ở ngã ba Sinh, vẫn tôn xưng theo sắc phong với tước hiệu cao nhất là *Nam Hải Cựu tộc Ngọc Lân, gia tặng Từ Tế Linh Chương Trợ Tín Trưng Trạm Phu Ứng Dục Bảo Trung Hưng Hộ Quốc Tỳ Dân Hoàng Hạp Thượng đẳng thần* (Trần Đại Vinh, 2006: 100)

5. Hoàng Thị Ái Hoa (2005), “Trống Đá - Miếu Bà Giàng và lễ thành đình ở làng hưng Nhơn (Hải Hoà, Hải Lăng, Quảng Trị)”, trong *Thông tin Khoa học*, Huế: Phân Viện Nghiên cứu Văn hóa Thông tin tại Huế, số tháng 3: 94 - 104.
6. Huber, Edouard (1911), “Études indochinoises:... 4. La citadelle Chame et la stèle sanscrite de Lai - Trung”, *B.E.F.E.O*, Tome XI (1911), N^o 1-2: 15-22.
7. Lê Nguyễn Lưu (2006), *Văn hoá Huế xưa*, 3 tập: Tập I. *Đời sống gia tộc*; Tập II. *Đời sống làng xã*; Tập III. *Đời sống cung đình*, Huế: Nxb. Thuận Hoá.
8. Lê Quý Đôn (1977), *Toàn tập*, T.1 - *Phủ biên tạp lục*, H.: Nxb. KHXH.
9. Lê Văn Hưu, Phan Phu Tiên, Ngô Sĩ Liên... (1998), *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản in Nội các quan bản, mộc bản khắc năm Chính hoà thứ 18 (1697), H.: Nxb. KHXH.
10. Lê Văn Thuyên, Lê Nguyễn Lưu, Huỳnh Đình Kết (2008), *Văn bản Hán Nôm làng xã vùng Huế*, Huế.: Nxb. Thuận Hoá.
11. Li Tana (2001), "Xứ Đàng Trong thế kỷ XVII và XVIII. Một mô hình khác của Việt Nam", trong Nhiều tác giả (2001), *Những vấn đề lịch sử Việt Nam*, H.: Nxb. Trẻ - Nguyệt san Xưa & Nay: 185 - 200.
12. Mus. P., (1931), “Études Indiennes et Indochinoises. IV . Deux légendes chames”, *BEFEO*: XXXI: N^o 1-2: 39-101.
13. Nguyễn Hữu Thông (1997), "Bức tranh dân cư vùng Thuận Hóa đầu thế kỷ XV qua văn bản *Thị thiên tự*", T/c *Thông tin KHCN & MT Thừa Thiên Huế*, số Xuân Đình Sứ.
14. Nguyễn Hữu Thông, Nguyễn Phước Bảo Đàn, Trần Đình Hằng... (2006), *Hải Cát, Đất và Người*, Huế: Nxb. Thuận Hóa.
15. Nguyễn Khoa Chiêm (1994), *Việt Nam khai quốc chí truyện* (Ngô Đức Thọ, Nguyễn Thuý Nga dịch chú và giới thiệu), H.: Nxb. Hội Nhà văn.
16. Nguyễn Thế Anh (1995), “The Vietnamization of the Cham Deity Po Nagar”, in *Essays into Vietnamese Pasts*, K.W.Taylor and John K. Whitmore, Editors, Ithaca (New York): Cornell University Press.
17. Nguyễn Thế Anh (2005), “Thiên Y A Na hay sự tiếp nhận nữ thần Po Nagar của các triều đại Nho giáo Việt Nam”, T/c *Xưa và Nay*, số 4 (233): 29 - 33.
18. Phương Văn (1990), "Chợ Thuận xưa và nay", T/c *Cửa Việt*, số 3: 88 - 90.
19. QSQ triều Nguyễn (1961), *Đại Nam nhất thống chí- Thừa Thiên phủ*, tập Thượng, S.: Nha Văn hoá, Bộ Quốc gia Giáo dục Xb.
20. QSQ triều Nguyễn (1962), *Đại Nam thực lục*, Tập I. Tiền biên, H.: Nxb. Viện Sử học.

21. QSQ triều Nguyễn (1963 - 1978), *Đại Nam thực lục chính biên*, H.: Nxb. KHXH - Viện Sử học.
22. QSQ triều Nguyễn (1972), *Quốc triều chánh biên toát yếu*, S.: Nhóm Nghiên cứu Sử Địa Việt Nam.
23. QSQ triều Nguyễn (1997a), *Đại Nam liệt truyện*, tập I, *Tiền biên*, Huế: Nxb. Thuận Hóa.
24. QSQ triều Nguyễn (1997b), *Đại Nam nhất thống chí*, Huế: Nxb. Thuận Hóa.
25. QSQ triều Nguyễn (2002), *Đại Nam thực lục*, tập I, H.: Nxb. Giáo Dục.
26. QSQ triều Nguyễn (2003), *Đồng Khánh địa dư chí*, H.: Hội Sử học Việt Nam, Viện Viễn Đông Bác Cổ Pháp, Trường Cao học Thực hành Pháp - Nxb. Thế giới.
27. QSQ triều Nguyễn (2004), *Đại Nam thực lục*, tập II-V, H.: Nxb. Giáo Dục.
28. Tạ Chí Đại Trường (2006), *Thần, Người và đất Việt*, H.: Nxb. VHTT.
29. Taylor. Keith W. (2001), "Nguyễn Hoàng và bước mở đầu cuộc Nam tiến của người Việt", trong Nhiều tác giả (2001), *Những vấn đề lịch sử Việt Nam*, H.: Nxb. Trẻ - Nguyệt san Xưa & Nay: 161 - 184. Trong nguyên bản Taylor K. W (1993) "Nguyễn Hoàng and the beginning of Vietnams' southward expansion", trong cuốn *Southeast Asia in the Early Modern Era*, do Anthony Reid biên tập (Ithaca, Cornell University Press, 1993).
30. Thái Văn Kiểm (1972), "Le culte de la baleine", *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises (B.S.E.I): II (1972): 311 - 324*.
31. Thần tích thần sắc (1937): Kết quả điều tra của Hội Nghiên cứu Văn hóa Dân gian Đông Dương (Société du Folklore Indochinois), các làng: Lý Hòa (Quảng Bình); Tường Vân, An Cư, Đại Hào, Bích La, Nhan Biều, Đại Hào, Đơn Duệ, Liêm Công Tây, Bông Vang, Huỳnh Công (Quảng Trị), Niêm Phò, Phở Lại, Nguyễn Biều, Diên Đại (Thừa Thiên), H.: Viện Thông tin KHXH, Số hiệu TT-TS FQ 4⁰ 18.
32. Trần Đại Vinh (1995), *Tín ngưỡng dân gian Huế*, Huế: Nxb. Thuận Hoá.
33. Trần Đại Vinh (2006), *Tín ngưỡng dân gian Huế*, H.: Nxb. VHTT.
34. Trần Đình Hằng (2005), "Sự tích miếu Bà Tơ và lễ hội cầu ngư ở làng Bác Vọng Đông", trong Viện Nghiên cứu Văn hóa (2005), *Thông báo Văn hoá Dân gian, 2004*, H.: Nxb. Khoa học Xã hội. In lại trong T/c *Khoa học và Phát triển*, Huế: Sở KH-CN Thừa Thiên Huế, số Xuân Ất Dậu 2005.
35. Trần Đình Hằng (2006), "Phong Lai, sự ứng xử đa tình huống", trong Viện Nghiên cứu Văn hóa (2006), *Thông báo Văn hoá Dân gian, 2005*, H.: Nxb. Khoa học Xã hội.

36. Trần Đình Hằng (2007), “Sự tác động qua lại giữa làng xã và nhà nước: trường hợp Hải Cát (Hương Thọ, Hương Trà, Thừa Thiên Huế)”, trong Viện Nghiên cứu Văn hóa (2007), *Thông báo Văn hoá Dân gian, 2006*, H.: Nxb. Khoa học Xã hội.
37. Trần Đình Hằng (2008a), “Ai thờ Cá Voi: một góc nhìn về văn hóa Việt ven biển miền Trung”, tham luận tại *Hội thảo quốc tế về thay đổi văn hóa tại Huế*, Huế.: Viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam - Viện Nghiên cứu Văn hóa Châu Á (Đại học Toyo - Nhật Bản), 30/8/2008.
38. Trần Đình Hằng (2008b), “Từ Cô Gái Áo Xanh ở Ái Tử (Quảng Trị), đến Bà Trời Áo Đỏ ở Thiên Mụ (Huế): sinh lộ tư tưởng của vùng đất mới Nam hà”, tham luận tại hội thảo khoa học *Chúa Nguyễn và vương triều Nguyễn trong lịch sử Việt Nam từ thế kỷ XVI đến thế kỷ XIX*, Thanh Hóa: Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam - UBND tỉnh Thanh Hóa, dự định tổ chức ngày 18-19/10/2008.
39. Trần Văn Toàn (1969), “Le temple Huệ Nam à Huế: étude précédée d'une note sur la Sainte religion de l'Immortelle Céleste (Thiên Tiên Thánh Giáo) dans la région de Huế”, *B.S.E.I.*: XLIV: N^o 3 - 4: 243 - 262.
40. Vô danh thị (1961), *Ô châu cận lục* (Dương Văn An nhuận sắc tập thành, Bùi Lương phiên dịch), S.: Văn hóa Á Châu xuất bản.
41. Vô danh thị (2001), *Ô châu cận lục* (Dương Văn An nhuận sắc tập thành, Trần Đại Vinh, Hoàng Văn Phúc tân dịch, hiệu chú), Huế: Nxb. Thuận Hóa.