



## CỔ MẪU THẦN LINH VÀ MA QUÝ TRONG MO MƯỜNG

Bùi Văn Niên

NCS Trường Đại học Sư phạm, Đại học Huế, 32 Lê Lợi tp Huế, Việt Nam

Tác giả liên hệ: **Bùi Văn Niên** < buinien92@gmail.com >

(Ngày nhận bài: 22-9-2023; Ngày chấp nhận đăng: 25-03-2024)

**Tóm tắt:** Mo Mường là thể loại văn học dân gian phản ánh những ý niệm triết học và nhân sinh về vũ trụ điển hình của người Mường thời xa xưa. Trong quan niệm cổ sơ của người Mường, bên cạnh Mường Người còn có sự tồn tại của Mường Ma và Mường Trời. Vì lẽ đó, sẽ không ngạc nhiên khi có thể tìm thấy trong Mo Mường hệ thống cổ mẫu *Thần linh* và *Ma quý* với đầy đủ những tính chất nguyên bản và cổ xưa. Chúng được tái hiện một cách sinh động thông qua hành trình xuống Mường Ma và lên Mường Trời. Nghiên cứu này, từ góc nhìn của lý thuyết cổ mẫu và phương pháp lịch sử-xã hội, tập trung phân tích các motif, bối cảnh văn hóa liên quan đến các cổ mẫu Thần linh và Ma Quý. Đồng thời, thông qua việc khám phá sự xung đột giữa các nhân vật điển hình của cổ mẫu, nghiên cứu sẽ cho thấy đặc trưng tư duy siêu hình về thế giới và tín ngưỡng bản địa của người Mường cổ sơ được tái hiện một cách sinh động thông qua Mo Mường.

**Từ khóa:** cổ mẫu, Thần linh, Ma quý, mo mường, người Mường.

## ACHETYPES OF GODS AND DEMONS IN MO MƯỜNG

Bui Van Nien

University of Education, Hue University, 34 Le Loi St., Hue, Vietnam

\* Correspondence to **Bui Van Nien** < buinien92@gmail.com >

(Received: September 22, 2022; Accepted: March 25, 2024)

**Abstract:** Mo Muong is a folk literature genre that reflects binary logical thinking and philosophical and human concepts about the typical universe of the Muong people in ancient times. In the ancient concept of Muong ethnic, the universe combines Muong Nguoi, Muong Ma, and Muong Troi. For that reason, it will not be surprising to find in Mo Muong the archetypes of Gods and Demons with full original and ancient properties. They are vividly recreated through the journey to the lower world-Muong Ma, and the upper world -Muong Troi. This study, from the perspective of archetypal theory and socio-historical method,

---

focuses on analyzing motifs and contexts relating to the archetypal Gods and Demons. At the same time, by analyzing the conflicts between typical characters of these archetypes, the thinking of ancient Muong people about the world and their indigenous beliefs are vividly recreated in Mo Muong.

**Keywords:** Archetypes, Gods, demon, Mo Muong, Muong people,

## 1. Mở đầu

Trong folklore nói chung, trong Mo Mường nói riêng, Thần linh và Ma quỷ được xem là thành phần không thể thiếu trong quá trình hình thành và phát triển của trật tự tự nhiên. Niềm tin về sự hiện tồn của Thần linh và Ma quỷ đã trở thành niềm tin có tính phổ quát. Từ xưa đến nay, Thần linh và Ma quỷ dường như chưa bao giờ thôi hiện hữu trong tâm thức của cộng đồng, họ thật sự có mặt và có khả năng tham dự vào đời sống thường nhật để giải quyết một nhiệm vụ nào đó vẫn chưa hoàn kết. Nguyễn Thị Kim Ngân trong công trình *Folklore và văn học viết: Nghiên cứu từ góc độ dịch chuyển không gian trong truyện cổ tích và truyện truyền kỳ* nhấn mạnh rằng chúng chỉ vô hình trên thực tế chứ không vô hình theo quy luật. Người ta không nhìn thấy họ nhưng dù sao họ vẫn cứ ở đó, xuất hiện và tồn tại lặp đi lặp lại trong tâm thức cộng đồng. Không một ai nghi ngờ điều này [16]. Vấn đề này cũng đã được Vũ Ngọc Khánh và Phạm Minh Thảo nhấn mạnh trong sách *Linh thần Việt Nam* rằng: “Hình như quan niệm Thần linh của người Việt là hoàn toàn có tính dân tộc, là tín ngưỡng chứ không phải là mê tín, là từ con người để nâng lên thần thánh, rồi lại kéo thần thánh đến với con người” [6, Tr. 6].

Nghiên cứu về nhân vật Thần linh, các học giả tập thường trung vào gốc tích, vai trò, những tương đồng và khác biệt của hệ thống Thần linh đa dạng trong đời sống tinh thần của các cộng đồng. Tác giả Nguyễn Hữu Kim Duyên trong bài viết “Tổng quan tình hình nghiên cứu nhân vật Thần linh trong truyền thuyết Việt Nam, Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc qua nguồn tài liệu tiếng Việt” khái quát: nghiên cứu về Thần linh ở nước ta chỉ thực sự trở nên rõ ràng vào khoảng từ những năm 30-40 của thế kỷ 20 với sự xuất hiện của hàng loạt các công bố của Nguyễn Văn Huyền như “Góp phần nghiên cứu một vị thành hoàng Việt Nam: Lý Phục Man” (1938), “Tục thờ cúng thần tiên ở Việt Nam” (1944). Với cách tiếp cận theo hướng nhân học và liên ngành, các công trình trên được xem là những đóng góp đầu tiên, mang lại ý nghĩa to lớn cho việc nghiên cứu về Thần linh [2, Tr. 79]. Cũng trong bài viết này, Nguyễn Hữu Kim Duyên cho rằng, thành tựu trong việc nghiên cứu về Thần linh chỉ thực sự kết tinh và nở rộ từ những năm 70 của thế kỷ 20, với hàng loạt các công bố có giá trị như: *Truyền thuyết và cổ tích Lam Sơn* (Ty văn hóa thông tin Thanh Hóa, 1973), *Truyền thuyết Trung Vương* (Chi hội Văn nghệ dân gian Vĩnh Phú, 1975), *Truyền thuyết Hùng Vương* (Chi hội Văn nghệ dân gian Vĩnh Phú, 1984), *Truyền thuyết Việt Nam* (Trần Thị An, Phạm Minh Thảo, Bùi Xuân Mỹ, 1998), *Thần linh đất Việt* (Vũ Thanh Sơn, 2002), *Thần, người và đất Việt* (Tạ Vũ Đại Trường, Vũ Thanh Sơn, 2005), *Truyền thuyết dân gian người Việt* (Kiều Thu Hoạch, Mai Ngọc Hồng, Trần Thị An, 2004). Tác giả

Lê Trương Ánh Ngọc trong bài viết “Các vị Thần linh trong thần thoại – Biểu tượng cho sự phát triển của nền kinh tế Hy Lạp cổ đại (khoảng thiên niên kỷ thứ III – thế kỷ IV TCN)” đã có cách tiếp cận kết hợp giữa góc độ sử học và văn học để chỉ ra sự tác động của Thần linh đến sự phát triển kinh tế, xã hội của Hy Lạp cổ đại. Số lượng lớn các công trình đã công bố cho thấy Thần linh chiếm vị trí quan trọng, xuyên suốt, tái sinh trong đời sống của người dân Việt Nam, trong đó có người Mường [2].

Nghiên cứu về chủ đề, biểu tượng Ma quỷ, các học giả thường quan tâm nhiều đến ý nghĩa của hình tượng Ma quỷ và những *điều cấm kỵ* trong đời sống tinh thần của cộng đồng. Năm 2014, tác giả Văn Trịnh Quỳnh An đã thực hiện luận văn với chủ đề “Từ biểu tượng quỷ Satan trong *Kinh thánh* đến hình tượng chúa quỷ Voland trong *Nghệ nhân và Margarita*”. Trong luận văn này, Văn Trịnh Quỳnh An đã tập trung phân tích về biểu tượng quỷ Satan và vai trò của quỷ Satan đối với cộng đồng và với việc xây dựng hình tượng chúa quỷ Voland để thấy được sự chuyển hóa từ biểu tượng tôn giáo đến tác phẩm văn học [1, Tr. 14].

Một số bài viết có cùng chung mối quan tâm đến chủ đề này bao gồm: tác giả Lương Hoài Thanh và Lê Thị Dung với viết “Quan niệm về linh hồn (khuôn, khuân) và đôi điều kiêng kỵ trong tang ma của người Thái Đen ở tỉnh Sơn La”. Qua việc khảo sát tang ma, các tác giả đã chỉ ra những quan niệm về linh hồn, vũ trụ và những kiêng kỵ trong đời sống của người Thái Đen [23, Tr. 48]; tác giả Phạm Văn Hóa công bố bài viết “Hình tượng yêu ma và hàm ý văn hóa trong truyện cổ dân gian người Việt”. Sau khi khảo sát và phân tích các dữ liệu trong truyện cổ dân gian, tác giả đã chứng minh mối quan hệ mật thiết giữa hình tượng yêu ma và cuộc sống của người Việt trong xã hội xưa [4, Tr. 40].

Khảo sát về hình tượng Ma quỷ trong các thể loại cụ thể, tác giả Hoàng Kim Ngọc có bài viết “Hình tượng ma, quỷ trong truyện cổ tích thần kỳ Nhật Bản”. Qua việc khảo sát, đối sánh giữa truyện cổ tích thần kỳ Việt Nam và truyện cổ tích thần kỳ Nhật Bản, tác giả chỉ ra rằng, có những loại ma chỉ có trong truyện cổ tích thần kỳ Nhật Bản mà không có trong truyện cổ tích thần kỳ Việt Nam và ngược lại. Chẳng hạn, Việt Nam không có *ma tuyết*, Nhật Bản không có *ma chó*. Sau khi khảo sát và phân tích, tác giả đi đến kết luận rằng, nhân dân hai nước có quan niệm giống nhau là linh hồn vẫn có thể quay về để báo ân hoặc báo oán [17, Tr. 81].

Bên cạnh các công trình nghiên cứu riêng biệt về Thần linh và Ma quỷ còn có những công trình nghiên cứu song song cả hai đối tượng để chỉ ra sự tác động của chúng đối với đời sống tinh thần của cộng đồng. Tiêu biểu cho hướng tiếp cận này có thể kể đến bài viết “Sự lo ngại lực lượng Thần linh, các ma trong tâm lý của dân tộc H'Mông ở khu vực phía Bắc Việt Nam” (2011) của tác giả Trần Lệ Thanh. Qua việc khảo sát và phân tích số liệu tác giả đi đến nhận định, thần, ma đã ăn sâu vào tâm thức của người H'Mông, ám ảnh vào cuộc sống, trở thành “mối lo ngại” của họ [24]. Tác giả Triệu Văn Thịnh công bố bài viết “Thần linh, ma lai, bùa ngải trong phương thức sáng tạo nghệ thuật của sử thi M'Nông”. Qua việc khảo sát hình tượng Thần linh, ma lai,

bùa ngải tác giả đã chỉ ra được mối quan hệ giữa cộng đồng người M'Nông với các thế lực thần, ma rãng, Thần linh trong sử thi M'Nông rất gần gũi và gắn bó với cuộc sống con người. Điều này được phản ánh sinh động qua sử thi của người M'Nông [26, Tr. 105].

Một lược sử ngắn về quá trình nghiên cứu như vậy có thể cung cấp một nhận định tổng quan rằng: nghiên cứu về Thần linh và Ma quỷ không phải là chủ đề mới, song nghiên cứu Thần linh, Ma quỷ trong Mo Mường từ cách tiếp cận cổ mẫu vẫn còn là khoảng trống, đặt ra nhiều vấn đề cần tìm hiểu và giải quyết đối với các nhà nghiên cứu văn hóa dân gian.

## 2. Nội dung

Chức năng của Mo là dẫn linh hồn người chết từ Mường Người (trần gian) về Mường Ma (âm phủ). Về bản chất, đây là hành trình tiễn linh hồn người sống dịch chuyển từ cõi sống sang cõi chết. Trong các thể loại đa dạng của folklore, đặc biệt là thần thoại, nhân vật thường phiêu lưu đến những thế giới xa xôi, kỳ bí khác nhau. Đôi lúc đó là những thế giới thấp như địa ngục hoặc có thể là thế giới trên cao như thiên đường và không hiếm khi đó là hành trình xuyên qua thế giới của nước [11]. Tư duy về vũ trụ của người Mường được thể hiện qua Mo Mường cũng không nằm ngoài đặc trưng điển hình này. Vì vậy, trong hành trình chuyển dịch từ Mường Người đến Mường Ma, hồn người chết sẽ đi qua cả hai thế giới: Mường Ma và Mường Trời.

### 2.1. Hành trình xuống Mường Ma

Mường Ma theo quan niệm của người Mường là nơi tồn tại của ma quỷ, bao gồm cả linh hồn của con người đã chết. Đây được xem là cõi vĩnh hằng, là nơi tồn tại của hồn người sau khi chết. Mo Mường là một trong những yếu tố chiếm vị trí quan trọng trong hành trình dẫn hồn người chết về cõi vĩnh hằng. Vai trò này đã được Kiều Trung Sơn (và cộng sự) đề cập đến trong cuốn sách *Nghệ thuật diễn xướng Mo Mường* như sau: “Mo có chức năng thực hành tống táng người chết, tức là giải quyết táng xác và tiễn đưa linh hồn người chết về cõi vĩnh hằng” [18, Tr. 67].

Xuống Mường Ma là hành trình thầy mo dẫn hồn Ma đi thăm họ hàng đã chết. Trong hành trình này, hồn người chết sẽ tham gia chơi *ném còn* ở trước cửa nghĩa địa trước khi đến chào những người thân trong dòng tộc rồi trở lại nhà. Hành trình này gắn với nội dung của phần Mo Nhìn trong Mo Mường. Mo Mường mô tả hành trình linh hồn người chết đi xuống Mường Ma qua bốn giai đoạn: *Ăn chay, xông hương và vào đến cửa đóng mả* (nghĩa địa); Chơi ném còn ở cửa nghĩa địa; Vào Chiêng Chạ (bái kiến thần thổ công) xin quân hầu tiểu hạ rồi thăm cha mẹ, anh em, họ hàng và cuối cùng là dẫn hồn trở lại nhà. Đầu tiên, thầy mo mời hồn của người ăn chay rồi dẫn dắt vào cửa mả. Sự kiện này được mô tả lại trong Mo Mường rằng:

*Khang Ông (hồn ma mới chết) trăm tuổi mình già/ Bỏ đàn con trai con gái/ Đi bỏ đàn con còn non/ Đi bỏ đàn con dâu con rể/ Đi bỏ họ nội họ ngoại/ Đi bỏ thông gia/ Đi bỏ phương trên phương dưới/*

*Con trai thấy xót/ Con gái thấy thương/ Hết an hem trong làng trong Mường thấy thương thấy nhớ/ Trở một đời áo cho Không Ông được hay/ Còn muốn làm lễ chay/ Bay ra làm hội hè/ Chuẩn bị đồ lễ/ Mượn lấy ông Mo Mường/ Vào làm nổ làm nan/ Để làm lễ dâng ăn dâng uống/ Dẫn đường dẫn lối cho Khang Ông biết đường đi lối về.*

Theo quan niệm của người Mường, khi linh hồn thực hiện sự dịch chuyển không gian thì sẽ tiến hành ăn chay. Việc cúng chay cho hồn người chết nhằm giải quyết nhu cầu tinh thần của người sống trên hai phương diện: tâm linh và ứng xử. Trên phương diện tâm linh, tang chủ sắm đồ ăn đầy đủ để giúp cho hồn người chết không bị chết đói mà “xấu hổ với ma trong nơi nghĩa địa” [19, Tr. 1183]. Trên phương diện ứng xử xã hội, việc chuẩn bị cơm nước cho người chết giúp gia chủ không bị xóm làng đánh giá là những người bất hiếu. Vấn đề này nói như Kiều Trung Sơn trong cuốn *Nghệ thuật diễn xướng Mo Mường* là: “Mo hình thành và hoàn thiện còn chịu sự chi phối sâu sắc của điều kiện xã hội” [18, Tr. 71].

Chức năng thực hành – xã hội đã khiến cho Mo Mường buộc phải chuyển mình theo sự biến đổi của xã hội. Môi trường diễn xướng và tồn tại của Mo Mường có tính chất động. Ngôn bản và không gian diễn xướng chịu sự chi phối của bối cảnh xã hội. Điều còn đọng lại trong ký ức cộng đồng Mường chỉ là những ý niệm tượng trưng thông qua cổ mẫu với sự tái sinh liên tục lớp văn hóa bên ngoài để đáp ứng nhu cầu biểu đạt của Mo Mường. Xét ở góc độ này thì Khang Ông (hồn người chết) không chỉ là biểu tượng mà còn là cổ mẫu (thuộc nhóm Ma quỷ). Trong Mo Mường, Khang Ông chính là hình ảnh lý tưởng, là kết tinh cho khát vọng của cộng đồng. Vì vậy, hành trình xuống Mường Ma nói như nhà nghiên cứu Nguyễn Thị Kim Ngân là sự kiện mà nhân vật hay người anh hùng phải trải qua trước khi đặt chân đến cuộc sống vĩnh hằng [13, Tr. 83].

Hành trình thăm họ hàng bên ma của linh hồn được con cháu chuẩn bị kỹ lưỡng để giúp cho linh hồn có được diện mạo chìn chu nhất. Thông qua thầy mo, linh hồn truyền đạt ý nguyện của mình đến con cháu. Lúc này, thầy mo sẽ thay lời người chết để căn dặn con cháu: *Con ta ơi, con ta à! Ở làm chi trong nhà mà không lấy lược ngà lược ngân cho cha trải da/ Lấy gương cho cha soi bóng/ Lấy bông cấy pi cho cha nhuộm áo/ Lấy bông cây páo cho cha nhuộm chân nhuộm tay.* Lời dặn dò của linh hồn đối với con cái một lần nữa củng cố cho quan niệm và thực hành tín ngưỡng bản địa theo nguyên tắc “trần sao âm vậy”.

Cố nhiên, từ buổi bình minh của lịch sử, người Mường đã quan niệm Mường Ma và Mường Người có cơ cấu tổ chức và vận hành giống nhau. Lối tư duy này xuất hiện dựa trên nền tảng của tư duy nhị nguyên, dẫn đến sự ra đời của mô hình tam thế giới. Thế giới trên cao (thiên đường, những hành tinh xa xôi, mặt trăng, mặt trời và các vì tinh tú), thế giới trên mặt đất (bao gồm cả những thế giới khác cùng tồn tại trên mặt đất), và thế giới dưới mặt đất (âm ty, địa phủ, dưới thủy cung) [11, Tr. 34].

Cách ứng xử ở Mường Ma đã được người Mường hình dung dựa trên cơ sở cuộc sống ở Mường Người. Sự tưởng tượng này đã ăn sâu vào tâm thức của cộng đồng, xuất hiện lặp đi lặp lại và được quy định chặt chẽ thông qua các nghi lễ, trong đó có tang ma. Sự thay đổi của bối cảnh xã hội đã khiến cho những hình ảnh này thoát ra khỏi ý nghĩa thực của nó và tái sinh sinh động trong bối cảnh thực tại. Chính vì vậy, việc chuẩn bị các đồ vật cho linh hồn đi xuống Mường Ma là việc làm mang tính biểu tượng. Chẳng hạn, hình ảnh *cây pi, cây páo* (là những cây để lấy chất nhuộm) sẽ không còn xuất hiện trong thực tế. Thế nhưng, những hình ảnh này vẫn xuất hiện trong lời Mo/ lời dặn của linh hồn người quá cố khi nói với con cháu. Cũng như các truyện kể dân gian khác, Mo Mường sử dụng những hình ảnh của thế giới Mường Ma để phản ánh hiện thực xã hội [4].

Sau khi chuẩn bị cho linh hồn ảnh đẹp đẽ, thanh sạch, thầy mo sẽ dẫn linh hồn đến cửa nghĩa địa để tham gia các trò chơi cùng cộng đồng bên Mường Ma. Tại vùng đất ở cửa nghĩa địa, hồn người chết lấy quả còn đã được con cháu chuẩn bị sẵn mang ra chơi. Đây được xem là “hoạt động cộng đồng” đầu tiên của linh hồn sau khi chết. Hoạt động này cũng được soi chiếu từ nghi thức thiêng phổ biến trong cộng đồng Mường: *ném còn*. Hoạt động ném còn của linh hồn là một sự giao tiếp, một tín hiệu để xin gia nhập cộng đồng Mường Ma. Các chàng trai, cô gái nơi cửa nghĩa địa cho phép linh hồn nhập hội để chơi cùng là một tín hiệu chấp thuận: *Khang Ông mang trái còn của mình ra chơi/ Trái còn đỏ, còn vàng có dải tua rua gánh đi từ nhà/ Phải nhập vào nhóm tốp/ Thấy có tốp con cun, lại thấy có tốp còn chàng/ Thấy có hàng con trai, lại thấy có hàng con gái/ Trai Mường Ma đứng một bên/ Bên kia là các cô gái/ Tiếng vui mừng reo hò trong gió*. Sự hòa nhập của linh hồn vào thế giới Mường Ma chính là sự bắt đầu cho một chu trình sống mới. Đây là hành trình phổ biến ở hầu hết các tộc người trên thế giới. Chu trình bắt đầu bởi *Cái chết, đi về thế giới địa ngục đến sự tái sinh* -

Kết thúc nghi thức trọng trung trong cuộc vui, linh hồn chính thức bước vào việc quan trọng nhất trong hành trình xuống Mường Ma. Trong hành trình này, thầy mo sẽ dẫn linh hồn đến xin phép Cun Chiếng Vàng, lang Chiếng Chạ cho quân lính dẫn đường đến mồ mà gia tiên. Sau khi nhận lễ vật, lang Chiếng Chạ cho người dẫn linh hồn đến mồ mà của họ hàng bên Mường Ma. Thấy linh hồn đến, những người họ hàng bên ma thảng thốt, không tin vào sự hiện diện của linh hồn: *Con ta đi lạc cửa hay lạc nhà?! Con ta đi lạc đường lấy củi hay lạc đường lấy nước?! Có phải lạc đường không để cha đưa ra khỏi đất này con ơi?! Có phải lạc cửa, lạc nhà không để cha đưa con về lại con ơi?* Lúc này, thầy mo thay lời linh hồn để giải thích cho họ hàng bên ma hiểu nguyên nhân mà linh hồn có mặt tại Mường Ma. Sau khi đã rõ sự tình, họ hàng bên ma đón hồn ma lên nhà và làm tiệc thết đãi ma mới. Ăn uống xong, thầy mo xin phép đưa linh hồn về lại đám tang để thực hiện các nghi thức mới trước khi đưa hồn ma chính thức trở về nghĩa địa.

Hành trình xuống Mường, như thế, đã phản ánh quan niệm của người Mường về việc chết chưa phải là chấm dứt. Theo đó, cái chết sẽ là sự khởi đầu cho một cuộc sống mới. Cuộc sống mà ở đó còn người vẫn tồn tại trong cộng đồng họ hàng và tổ chức làng xóm. Quan niệm

này cho thấy, khởi thủy, trong folklore nói chung, trong Mo Mường nói riêng thì linh hồn được xem là thành phần không thể thiếu của trật tự tự nhiên. Người chết hay nói cách khác là những linh hồn đã rời khỏi cơ thể dường như chưa bao giờ mất đi. Chúng chỉ vô hình trên thực tế chứ không vô hình theo quy luật. “Người ta không nhìn thấy họ nhưng dù sao họ vẫn cứ ở đó. Không một ai nghi ngờ điều này” [12, Tr. 68].

## 2.2. Hành trình lên Mường Trời

Lên Mường Trời là hành trình cách trở và gian nan nhất của linh hồn nhằm mục đích *hầu kiện vua Trời* để giải oan và *xin đuong* (hình hài). Hành trình lên Mường Trời là một chuyến đi dài ngày, vất vả, nhiều chặng đường, nhiều biến cố. Sau hành trình này, linh hồn có thể “đi bay về biển”, tự do đi lại từ cuối đất đến cùng trời [25, Tr. 15]. Tương tự như Mường Ma, người Mường cũng quan niệm về Mường Trời qua ảnh xạ từ cuộc sống trần gian. Theo đó, Mường Trời được quan niệm là nơi trú ngụ của thần tiên. Kết cấu xã hội ở Mường Trời cũng giống Mường Người và Mường Ma là đều được cai quản bởi lang và vua. Chính vì điều này mà trong hành trình lên Mường Trời linh hồn người chết phải đến gặp các vị lang để chào hỏi và xin trú ngụ qua đêm. Chạo Rẹ là lang cun Mường Trời đầu tiên mà linh hồn đến yết kiến và trú ngụ. Hành trình được bắt đầu từ nhà tang chủ qua các địa danh dốc Lỗ, hang Tầm, dốc Thị, sông Bôi, đình Ngang, chùa Ông Chú Ông Chá, chợ Ngói Vàng, nhà Chạo Rẹ. Trong chuyến đi này, linh hồn cũng được con cháu chuẩn bị đầy đủ hành lý giống như hành trình xuống Mường Ma. Dưới sự dẫn đường của ông mo, linh hồn vừa vui chơi, ngắm cảnh vừa ghé thăm các địa danh bên đường: Ông Mo Mường dẫn Khang Ông, quân hầu tiểu hạ/ Ra khỏi hang Tầm bãi cát/ Ra đến đồng bằng/ Ra đến áng ba/ Ra đến bãi Bò, bãi Bóc/ Lối rộng, cảnh đẹp, đường lành hãy thông thả mà đi/ Xống đẹp đi đường tung tăng/ Tà áo đẹp tung tăng cùng bước chân người.

Đêm đầu tiên linh hồn và thầy mo sẽ nghỉ chân ở nhà thần Chạo Rẹ. Tại đây, linh hồn được mở tiệc thiết đãi với những món ăn quen thuộc với người Mường như thịt trâu, bò gác bếp, cá, gà, lợn. Sự đón tiếp thân tình của Chạo Rẹ chính là một ẩn dụ ý niệm về tinh thần hiếu khách của người Mường. Chạo Rẹ xuất hiện trong vai của một vị quan lang (thần) nhưng cách ứng xử rất gần gũi, thân thiện. Tính cách này được ảnh xạ từ hình ảnh của những vị quan lang xứ Mường trong buổi ban đầu. Có thể nói, hình ảnh vị quan lang thân thiện ở Mường Người đã được tái sinh, tưởng tượng trong không gian Mường Trời. Nhìn từ góc độ này thì Chạo Rẹ chính là một hình mẫu cổ sơ, xuất hiện trong tâm thức của cộng đồng Mường và được tái sử dụng trong cả không gian Mường Ma và Mường Trời.

Sau đêm đầu tiên ở nhà Chạo Rẹ, linh hồn và thầy mo tiếp tục leo thang đồng để đến nhà Theng Mư. Hình tượng thang đồng thể hiện rõ kết cấu ba tầng (trời – đất – dưới đất) theo trục thẳng đứng của người Mường. Trong mô hình tam thế giới này, nhân vật được di chuyển một cách tự do, không giới hạn giữa thế giới thực và thế giới ảo một cách phi cản trở trong không gian [14, Tr. 37]. Các nhân vật trong Mo Mường như thầy mo, linh hồn người chết và đoàn tùy

tùng cũng có thể di chuyển một cách tương tự. Quá trình di chuyển này được bảo trợ bởi vật thiêng là chiếc *khéng* (chuông) mà thầy mo dùng trong quá trình diễn xướng.

Chuyện ghé thăm và nghỉ ngơi tại nhà Theng Mư cũng phản ánh lối sống của người Mường trong quá trình đi xa. Cộng đồng các tộc người cổ sơ, trong đó có người Mường thì việc sử dụng tiền là chưa phổ biến. Vì vậy, mỗi khi có việc đi xa, bên cạnh việc nương nhờ các gia đình khác trong cộng đồng, người Mường thường mang theo các vật dụng có thể trao đổi để làm lộ phí. Ngày nay, dù đã hội nhập vào nền kinh tế thị trường nhưng tâm lý này vẫn đang biểu hiện sinh động thông qua các hoạt động sinh hoạt của người Mường. Quan niệm này được nhà nghiên cứu Trần Từ khái quát rằng: hầu hết các tình tiết trong Mo Mường đều mang nặng tình người, khác nào chỉ nhằm miêu tả sinh hoạt và tâm lý của con người thực sống trên mặt đất: ý thức nhân bản của người Mường xâm nhập cả vào thế giới siêu nhiên [19, Tr. 48].

Nếu như lên Mường Trời là hành trình khó khăn nhất của linh hồn thì đoạn đường từ nhà Theng Mư đến nhà Keo Reng tạo ra nhiều thử thách nhất. Hành trình này, linh hồn phải vượt qua hàng loạt những thử thách như: đi qua sông ngang bến Lọng, sông Li Sào Láng, qua Cầu Kỳ Liêm La phủ mỡ. Trong đó, việc đi qua được cửa ải của các Thu Kem (quan lại ở Mường Trời) là khó khăn hơn cả: *Bỗng dưng thấy các Thu Kem ở Cầu Kỳ Liêm La/ Thấy họ sang hỏi tội/ Làm sao hỏi nhà nhà người?/ Làm sao vậy nhà người à?/ Khi người còn chắc, còn mập, còn sống còn lành/ Nhà người ở mường Bi Lô Ai Nam mường dưới/ Nhà người đã ăn gà còn nhỏ còn ăn tấm hay chưa?/ Đã từng ăn trộm bạc, ăn trộm vàng hay chưa?*

Sự tra hỏi của Thu Kem là một bản luận tội nhằm vào hồn người chết. Trong lần luận tội này, linh hồn chủ yếu bị Thu Kem chất vấn các vấn đề thuộc về tư tưởng, đạo đức làm người. Để linh hồn được Thu Kem tha tội, thầy mo phải thay lời cho hồn người chết để đối đáp và phủ nhận những điều mà Thu Kem hỏi. Đồng thời, khẳng định rằng khi còn sống, linh hồn đã làm những việc thiện như: *"Thấy chỗ nào rậm tôi đã phát quang/ Thấy chỗ nào chũng (trũng) tôi đã bắc cầu cây dè/ Gãy cầu cây dè tôi đã bắc cầu cây cọ, cây cau cho con nhà người đi lại"* [19, Tr. 1299].

Cuộc đối đáp với các Thu Kem trong Mo Mường phản ánh ý thức của người Mường về cuộc sống, mang ý nghĩa giáo dục sâu sắc. Những câu hỏi của Thu Kem vừa mang tính chất nhắc nhở, vừa mang tính cảnh báo về cách sống. Những vấn đề về cuộc sống như cách ứng xử giữa người với người, ứng xử giữa người với vật, tinh thần hướng thiện... đã ăn sâu vào tâm thức của người Mường và được tái sinh lặp đi lặp lại trong đời sống, đặc biệt là thông qua diễn xướng Mo Mường. Xét trên bình diện này, có thể thấy, tục tang ma với vai trò chủ đạo của Mo Mường có giá trị nhân văn sâu sắc [22, Tr. 169].

Thu Kem là hình ảnh ẩn dụ, biểu trưng cho mẫu cổ về những người gác cổng. Nói như nhà nghiên cứu Nguyễn Thị Kim Ngân thì với sự hiện thân mang tính chất dẫn đường và định hướng của số phận, người anh hùng đi về phía trước trong cuộc hành trình của mình cho đến khi anh ta gặp người gác cổng (Threshold Guardian) ở lối vào của một vùng có sức mạnh ma



thuật. Nhiệm vụ của Thu Kem là đảm bảo rằng linh hồn có đủ phẩm chất để vượt qua “ngưỡng cửa”. Do đó, cổ mẫu nhân vật này gắn bó chặt chẽ với giai đoạn vượt ngưỡng, hoạt động như một phần của các bài kiểm tra mà nhân vật chính phải đối mặt trong suốt hành trình [16, Tr. 55].

Thoát khỏi được sự luận tội của Thu Kem, thầy mo dẫn linh hồn đi qua Cầu Kỳ Liêm La phủ đầy mỡ. Đây tiếp tục là một thử thách lớn, đòi hỏi linh hồn vừa phải có sự tập trung cao độ, vừa phải có sự giúp sức của các con vật: *Phải cho chó đi trước để bám đuôi/ Phải cho ruồi đi trước để bám cánh*. Đi qua Cầu Kỳ Liêm La được xem như là một ngưỡng cửa đầy thử thách mà linh hồn phải vượt qua để đến được với vùng đệm trước cửa nhà trời. Đây là một ngưỡng cửa đầy sự nguy hiểm nhưng với sự thông minh và lòng can đảm, linh hồn cũng đã vượt qua được Cầu Kỳ Liêm La phủ mỡ để đến được nhà Keo Renh. Lòng can đảm để vượt qua ngưỡng cửa đã trở thành mẫu cổ trong truyện kể của nhiều tộc người trong đó có người Mường. Ở đó, với ai có khả năng và lòng can đảm thì sự nguy hiểm sẽ bớt dần đi [16, Tr. 56].

Vốn là một vị lang tốt bụng, Keo Renh tổ chức đón tiếp linh hồn chu đáo và cho ở lại qua đêm. Dù biết rằng cho linh hồn ở lại qua đêm là vi phạm luật nhà trời nhưng vì lòng thương, Keo Renh vẫn giúp cho linh hồn có được chỗ trú. Keo Renh hiện lên là một vị lang giàu lòng nhân hậu. Điều này có lẽ có được từ sự phản chiếu của những thế hệ lang đạo đầu tiên vẫn còn tồn tại trong ký ức của cộng đồng Mường. Bởi càng về sau hình ảnh lang đạo ở Mường Người đã dần xa rời phẩm chất nhân hậu truyền thống, khiến dân Mường chuyển từ sự kính trọng sang sợ hãi, phẫn uất. Sự phẫn uất của người Mường đối với các thế hệ lang đạo đời sau còn được thể hiện sinh động thông qua quy tắc tổ chức đám tang. Việc tổ chức mo (trước đây) còn nhằm thỏa mãn quyền lợi của lang đạo: “Tang chủ phải cống nộp về nhà lang một phần tư số lương thực, thực phẩm được đưa vào sử dụng trong đám. Theo số đồ vật cống nộp này mà nhà lang cũng có những ứng xử thông thoáng hay chặt chẽ với từng đám ma” [19, Tr. 78].

Rời khỏi nhà Keo Renh, thầy mo cùng đoàn tùy tùng dẫn linh hồn đi hầu kiện Vua Trời. Tại cuộc hầu kiện này, Vua Trời cùng các loài vật sẽ buộc tội những hành vi mà khi còn sống linh hồn đã làm như: giết gà, giết trâu, bắt rắn, đốt ong, săn bắt chim... Linh hồn phải chứng minh được những việc đó là yêu cầu thiết yếu của cuộc sống và đã có thông lệ từ thuở trời đất còn sơ khai: *Khi ấy con lợn, con gà ở trong rừng, trong cỏ thật đáng thương/ Đâu hôm anh chàng cu cáo đánh bốn, đánh bal/ Gà gáy nó đánh chín đánh mười/ Đánh không trượt một cái, không lại một con/ Còn con nào chạy vào ở cạnh nhà lang cun Tá Cân/ Cun lang Tá Cân cho nàng Út, nàng Á xuống lừa phỉnh, gà gặm/ Đan giỏ, đan bu úp lấy cả mẹ con con gà: Ta lấy cám cho bay được nuốt, lấy tằm cho bay được ăn/ Đẻ ra con trống ta thịt làm vía/ Đẻ ra con cái ta thịt làm mụ/ Dâu về, rể tôi ta lấy làm gà thịt/ Ngày chết lấy làm gà nhất, gà nhì, gà đi về mộ địa/ Miệng con gà dạ thưa/ Tâm con gà dạ chịu/ Chúng tôi cắt mào con gà để làm dấu. Lần này linh hồn bị đích Vua Trời cùng các loài vật luận tội. Tình thế này một lần nữa khiến linh hồn phải dựa vào sự thông thái của thầy mo để giải thích. Xét ở góc độ này, thầy mo hiện lên với chức năng của một mẫu hình người thông thái. Đó một người*

đầy quyền năng, có khả năng sử dụng phép thuật và đưa ra lời khuyên giúp ích rất nhiều cho nhân vật chính [16, Tr. 39].

Như thế, thầy mo, một hiện thân của cổ mẫu người thông thái đã giúp cho linh hồn thoát khỏi sự luận tội của Vua Trời, Thu Kém và các loài vật. Tuy nhiên, sự giải thích của thầy mo vẫn chưa đủ để thuyết phục Vua Trời cùng đám tùy tùng tham gia xử kiện. Để chứng minh sự trong sạch, linh hồn phải trải qua một thử thách tiếp theo là uống nước thần: *Người nào có tội uống nước này chết đen như cây chàm héo/ Chết đỏ như cây tô mộc/ Chết vàng như nghệ/ Người nào không có tội uống nước này thì ngon. Thử thách sự trong sạch cho người bị buộc tội* là motif khá quen thuộc trong các truyện kể dân gian. Đây là một nội dung được xây dựng công phu nhằm nhận diện một vấn đề nào đó trong trường hợp con người không thể nhận ra vấn đề bằng tính logic thông thường [16, Tr. 45]. Linh hồn uống nước thần xong vẫn khỏe mạnh bình thường. Biểu hiện này cùng với những lời giải thích khôn khéo của thầy mo đã giúp cho linh hồn vượt qua được sự buộc tội.

Sau hầu kiện xong, hành trình của linh hồn tiếp tục cùng thầy mo đến nhà ông Chín Đuông để xin đuông. Đây là hành động xin cho linh hồn có được hình hài mới, cùng với đó là khả năng đi bay về biển, đi lên, xuống tự do giữa Mường Trời – Mường Người – Mường Ma: *Tôi từ dưới đất đi lên/ Không phải từ mường trên đi xuống/ Tôi muốn lên xin cái đuông tròn, cái đuông biết bay ông ơi*". Nghe lời thỉnh cầu của thầy mo, Chín Đuông ban cho linh hồn hình hài của các con vật như quạ, bói cá, gà rừng, chim trắng chim ó... nhưng linh hồn nhất mực từ chối với lý do hồn người không phù hợp với đặc điểm sinh học của các loài vật đó. Quạ màu đen là báo hiệu của điềm xấu, chim trắng, chim ó hay bắt gà. Bí cùng, ông Chín Đuông lại sử dụng lọ nước thần để bôi vào linh hồn: *Bôi vào tay tay hóa thành cánh/ Bôi vào mặt cánh hóa biết bay*.

Sau giai đoạn này, linh hồn đã chính thức biết bay và hồn người chết đã chính thức trở thành ma, có khả năng đi lại giữa các thế giới. Linh hồn đã chính thức vượt qua *ngưỡng cửa* của thế giới Mường Người và có đủ điều kiện để gia nhập thế giới Mường Ma. Cái chết lúc này đã chính thức được tái sinh. Cái chết và sự tái sinh là một trong những cổ mẫu phổ biến nhất liên quan đến bản chất tuần hoàn của chu kỳ sự sống [15, Tr. 52].

### 2.3. Xung đột giữa Mường Ma và Mường Trời qua cổ mẫu Thần linh và Ma quỷ

Trong cuốn sách *Người Mường ở Hoà Bình*, Trần Từ đã kiến giải rằng, quan niệm cổ truyền của người Mường chia vũ trụ thành ba tầng và bốn thế giới, gồm: tầng giữa là mường Pura (mường Bằng), tầng trên là mường Trời, tầng thấp nhất là mường Pura Tịn (mường Bằng dưới) và mường Vua Khú [21, Tr. 295]. Đinh Hồng Hải trong bài viết "Âm giới và biểu tượng vũ trụ luận trong tang ma của người Mường" cho rằng, thông qua Mo Mường, người Mường thể hiện quan niệm về vũ trụ là một hệ thống "ba tầng, bốn thế giới". Quan niệm về vũ trụ của người Mường mang tính ước lệ và tính biểu tượng. Quan niệm về thế giới được sắp xếp một cách tương đối theo chiều ngang trên - dưới gồm: thế giới Mường Trời - bên trên, thế giới

Mường Người - ở giữa và thế giới Mường Ma - bên dưới. Ở đó, Mường Người sẽ bị chi phối bởi Mường Trời và Mường Ma. Do sự chi phối này mà người Mường phải giải quyết hài hòa sự xung đột giữa Mường Trời và Mường Ma để có được cuộc sống yên ổn.

Xuống Mường Ma và lên Mường Trời là hành trình mà hồn người chết đi từ thế giới tự nhiên sang thế giới siêu nhiên. Quan niệm dân gian của các tộc người, trong đó có người Mường cho rằng, thế giới tự nhiên và thế giới siêu nhiên có sự khác biệt về mặt bản chất. Vì vậy để đến được Mường Ma và Mường Trời, hồn người chết cần có sự trợ giúp của thầy mo. Thế nhưng, thầy mo dù có pháp thuật cao cường thế nào cũng không thể ngay lập tức đưa hồn người chết từ Mường Người sang Mường Ma được. Trần Từ trong bài viết “Cõi sống và cõi chết trong quan niệm cổ truyền của người Mường” đã đưa ra nhận xét: hồn, vía là của người sống, còn ma là hồn của người đã chết [20, Tr. 45]. Bởi vậy, trong quan niệm của người Mường, sau khi lìa khỏi xác, vía, hồn của người chết nếu muốn sang Mường Ma thì trước hết phải chuyển từ trạng thái “hồn” sang trạng thái “ma”. Hành trình lên Mường Trời chính là để thực hiện công đoạn chuyển đổi đó. Xét ở góc độ này thì Thần Linh, gắn với thế giới Mường Trời chỉ có một chức năng duy nhất là hóa kiếp người thành kiếp ma. Khi đã gia nhập thế giới Mường Ma thì những phán quyết của Vua Trời sẽ không còn có tác dụng [20, Tr. 49].

Hành trình lên Mường Trời của linh hồn đã phơi bày ra nhiều mâu thuẫn. Vua Trời tuy ít nhiều đã được hình dung như Ngọc Hoàng trong Đạo giáo nhưng vẫn còn mang dáng dấp của một ông lang. Người chằm số mang dáng dấp của Nam Tào nhưng vẫn được gọi dưới cái tên của người Mường. Quan trọng hơn cả, những phán quyết của Vua Trời không được bất cứ một Diêm Vương nào ở thập điện thi hành. Như vậy, Mường Ma và Mường Bua Khú (Mường Nước) không đóng vai trò nào trong việc sắp đặt số vận cho linh hồn [20, Tr. 49]. Sự mâu thuẫn phản ánh xung đột trong quan niệm của người Mường về vai trò của Mường Trời và Mường Ma trong việc sắp đặt cuộc sống cho linh hồn.

Xung đột đầu tiên có thể nhận thấy là tâm vóc của Mường Ma và Mường Trời. Trong quan niệm của người Mường, Mường Ma và Mường Trời được ảnh xạ từ Mường Người. Quan niệm này được thầy mo Bùi Văn Cường khái lược như sau: Người Mường xem nơi sống của mình là vùng đất trung gian giữa trời và đất. Theo đó, Mường Trời là nơi sinh sống của thần tiên, có thân hình khổng lồ. Mường Người là nơi sinh sống của người trần mắt thịt, người bình thường như chúng ta. Còn Mường Ma là nơi sinh sống của Ma quỷ, có thân hình tí hon [10].

Tâm vóc của Mường Ma và Mường Trời còn ẩn sâu trong ký ức của người Mường và được tái sinh lập đi lập lại thông qua nhiều nghi lễ, trong đó có tang ma, gắn với Mo Mường. Quan niệm về Mường Trời và Mường Ma cũng đã chi phối đến cách ứng xử của con người đối với hai thế giới này. Trong tang ma Mường, vật phẩm để dâng cúng đối với các nghi lễ liên quan đến Mường Ma thường được chặt nhỏ, mỗi bộ phận của con vật như gà, lợn,... chỉ lấy một miếng để tượng trưng cho cả con. Tục ngữ Mường cổ có câu “Miếng dương gian bằng

ngàn âm phủ” là minh chứng rõ nhất cho quan niệm này. Ngược lại, với các nghi lễ liên quan đến người Mường Trời, người Mường thường dùng cỗ xôi, các con vật dâng cúng thường được để nguyên con hoặc để nguyên thú (đầu), đuôi (đối với các con vật lớn như lợn, trâu, bò). Cách bày trí mâm lễ đã trở thành tục lệ, có tính chất biểu trưng, giúp người Mường thông qua đó có thể hiểu được ý nghĩa, vai trò của nghi lễ.

Người khổng lồ ở Mường Trời và người tí hon ở Mường Ma được phản ánh thông qua Mo Mường một cách sinh động, thể hiện quan niệm cổ xưa của người Mường về thế giới. Người Mường Trời với tâm vóc khổng lồ là những người sáng tạo, tái tạo thế giới. Phần mo “Đẻ đất đẻ nước” đã mô tả chi tiết về quá trình sáng tạo đó như sau: *Ngày xưa ngày xưa chưa có công đất bơi lội/ Chưa có công trời bơi lội bơi lạng/ Chưa có công tháng công năm/ Chưa có mừng một ngày rằm năm đầy năm to tháng đủ/ Chưa có mừng một ngày rằm năm đầy năm to tháng thiếu.* Theo quan niệm của người Mường thì trời, đất, con người và vạn vật trên Trái đất không phải tự nhiên đã có như bây giờ mà nó chắc chắn phải được tạo nên bởi sự tác động của thế lực Thần linh. Trong khi đó, Mường Ma giữ vai trò là không gian sống thứ hai mà con người chuyển đến sau khi chết.

Trong ba tầng thế giới đó, Mường Người sẽ bị chi phối bởi các thế lực thần linh ở Mường Trời và ma quỷ ở Mường Ma. Do vậy, quá trình hình thành và phát triển của Mường Người luôn có sự tác động của hai mường còn lại, nhất là Mường Trời. Qua cách cách lí giải này, chúng ta có thể thấy rằng người Mường luôn đề cao hài hòa giữa hai mặt âm- dương, hai yếu tố xuất hiện đồng thời này hợp lại để tạo thành một cặp.

### 3. Kết luận

Quan niệm nguyên thủy của loài người, trong đó có người Mường, Thần linh và Ma quỷ được xem là thành phần tồn tại hiển nhiên trong trật tự thế giới tự nhiên. Tư duy nhị nguyên dẫn đến mô hình tam thế giới đã chi phối mạnh mẽ đến quan niệm này. Ánh xạ từ không gian sinh sống Mường Người, người Mường đã tưởng tượng về thế giới Mường Trời, là nơi sinh sống của Thần linh, có chức năng sáng tạo thế giới. Ở chiều ngược lại, người Mường đã tưởng tượng ra thế giới Mường Ma, là nơi sinh sống của hồn ma, cũng chính là nơi trú ngụ của hồn người sau khi chết.

Cũng như nhiều tộc người khác, người Mường quan niệm chết chưa phải là hết mà chết là hành trình dịch chuyển không gian sống từ Mường Người đến Mường Ma để hồn người chết tiếp tục cuộc sống mới. Điều này như nhận định của D. Leeming là “biểu hiện những mong muốn căn bản nhất của con người đó là mong muốn vượt lên cái chết về mặt thể xác và hướng đến kết hợp với các chu kỳ tự nhiên, chu kỳ của vòng tuần hoàn sinh ra, chết đi và rồi lại tái sinh” [8]. Để làm được điều này, hồn người chết phải lần lượt trải qua các hành trình xuống Mường Ma và lên Mường Trời. Thấy mo với sự bảo trợ của thánh sư và vật thiêng đóng vai trò

là người dẫn dắt, kết nối để linh hồn chinh phục những hành trình này. Xuống Mường Ma là hành trình linh hồn đi thăm, làm quen (ra mắt) họ hàng, tổ tiên bên ma. Lên Mường Trời là hành trình linh hồn đi hầu kiện để mình oan cho tội sát sinh khi còn sống và *xin đàng*. Trong đó, xuống Mường Ma đã miêu tả là một hành trình thuận lợi. Đối ngược với đó là sự vất vả, khó khăn của hành trình lên Mường Trời. Linh hồn xuống Mường Ma với tâm thái hân hoan, thoải mái khi thường ngoạn cảnh đẹp và tham gia vào các trò chơi (ò cửa nghĩa địa). Thế nhưng, khi lên Mường Trời, linh hồn đã phải trải qua nhiều thử thách. Các chặng đường đi luôn đặt linh hồn vào tâm thế phải *vượt ngưỡng*. Trong quan niệm của người Mường, Mường Trời là chặng đường mà hồn người chết phải đi qua trong hành trình đến đích là Mường Ma. Như vậy, mục đích cao nhất trong tang lễ của người Mường là chuyển hồn người chết từ cõi sống sang cõi chết: chuyển từ Mường Người sang Mường Ma [20, Tr. 49]. Qua việc nghiên cứu Thần linh và Ma quỷ trong Mo Mường, có thể thấy những cổ mẫu này mang những đặc trưng cơ bản của cổ mẫu Thần linh và Ma quỷ vốn nằm trong kho ký ức tập thể của nhân loại.

Văn hóa truyền thống trong đó có Mo Mường là tài sản vô giá của cộng đồng Mường, rộng hơn nữa là của quốc gia và nhân loại. Để hiểu và xác lập giá trị toàn diện cho Mo Mường là một việc làm đã khó, việc bảo tồn và phát huy giá trị của Mo Mường trong đời sống cộng đồng còn khó khăn hơn. Vì vậy tiếp cận Mo Mường từ góc độ cổ mẫu là một hướng đi cập nhật, góp phần tôn vinh những giá trị của Mo trong đời sống của cộng đồng Mường. Hướng tiếp cận này cũng góp tạo cơ sở khoa học vững chắc, góp thêm tiếng nói vào hành trình đưa Mo Mường trở thành Di sản Văn hóa phi vật thể đại diện của nhân loại.

## TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Văn Trịnh Quỳnh An (2014), "Từ biểu tượng quỷ Satan trong Kinh thánh đến hình tượng chúa quỷ Voland trong *Nghệ nhân và Margarita*", luận văn thạc sĩ ngữ văn, Thành phố Hồ Chí Minh.
2. Nguyễn Hữu Kim Duyên (2021), "Tổng quan tình hình nghiên cứu nhân vật Thần linh trong truyền thuyết Việt Nam, Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc qua nguồn tài liệu tiếng Việt", *Tạp chí khoa học Đại học Văn Hiến*, số 7, tr.72-83, Thành phố Hồ Chí Minh.
3. Phạm Văn Hùng (2017), *Khía cạnh triết học trong Mo Mường Hòa Bình*, luận án tiến sĩ triết học, Hà Nội.
4. Phạm Văn Hóa (2020), "Hình tượng yêu ma và hàm ý văn hóa trong truyện cổ dân gian người Việt", *Tạp chí khoa học Đại học Văn Hiến*, số 7, tr.35-41, Thành phố Hồ Chí Minh.

5. Phạm Đăng Xuân Hương (2016), *Đặc điểm sử thi Chương ở Việt Nam*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
6. Vũ Ngọc Khánh & Phạm Minh Thảo (2002), *Linh thân Việt Nam*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội.
7. Phan Trọng Luận (tổng chủ biên) (2010), *Ngữ văn 10, tập 1*, Nxb Giáo dục Việt Nam, Hà Nội.
8. D. Leeming (1998), "Mythology: The Voyage of the Hero", *Oxford University Press*, p7.
9. Bùi Văn Niên (2021), "Vũ trụ quan và biểu tượng cây Si trong Mo Mường của người Mường", *Tạp chí khoa học Trường Đại học Sư phạm Hà Nội*, số 66 (3), tr. 50-57, Hà Nội.
10. Võ Quang Nhơn & Cộng sự (1998), *Truyện cổ dân gian Đông Nam Á*, Nxb Tổng hợp Đồng Nai, Đồng Nai.
11. Nguyễn Thị Kim Ngân (2014), "Hành trình đến thế giới khác trong folklore: từ thần thoại đến chuyện cổ tích", *Tạp chí Khoa học và Giáo dục Trường Đại học Sư phạm Huế*, số 02 (30), tr.32-39, Thừa Thiên Huế.
12. Nguyễn Thị Kim Ngân (2015), "Không gian siêu hình – Bước tiến mới trong quá trình kế thừa chất liệu folklore trong truyện truyền kỳ trung đại", *Tạp chí Lý luận phê bình Văn học – Nghệ thuật*, số 38 (10), tr. 66-74, Hà Nội.
13. Nguyễn Thị Kim Ngân (2017), "Cổ mẫu trong nghiên cứu truyện kể dân gian", *Tạp chí Nghiên cứu văn học*, số 3, tr. 77-87, Hà Nội.
14. Nguyễn Thị Kim Ngân (2017), *Folklore và văn học viết: nghiên cứu từ góc độ "dịch chuyển không gian" trong truyện cổ tích và truyện truyền kỳ*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội.
15. Nguyễn Thị Kim Ngân (2018), "Cổ mẫu địa ngục: Từ folklore đến truyện truyền kỳ trung đại Việt Nam", *Tạp chí khoa học Trường Đại học Sư phạm Hà Nội*, số 63 (10), tr. 21-29, Hà Nội.
16. Nguyễn Thị Kim Ngân (chủ nhiệm) (2020), *Báo cáo tổng kết đề tài Nafosted*, Hà Nội.
17. Hoàng Kim Ngọc (2022), "Hình tượng ma, quỷ trong truyện cổ tích thần kỳ Nhật Bản", *Tạp chí Từ điển học và Bách khoa Thư*, số 78, tr. 74-81, Hà Nội.
18. Kiều Trung Sơn (2016), *Nghệ thuật diễn xướng Mo Mường*, Nxb Thế giới, Hà Nội.
19. Sở văn hóa thể thao và du lịch tỉnh Hòa Bình (2019) *Mo Mường Hòa Bình*, Hòa Bình

20. Trần Từ (1971), “Cõi sống và cõi chết trong quan niệm của người Mường”, *Tạp chí Nghiên cứu lịch sử*, số 40, tr. 45-55, Hà Nội.
21. Trần Từ (2012), *Người Mường ở Hòa Bình*, Nxb Thời đại, Hà Nội.
22. Nguyễn Văn Tuấn (2017), “Phong tục tang ma của người Mường ở Thanh Hóa”, *Tạp chí Nghiên cứu tôn giáo*, số 1&2 (160), tr. 160-170, Hà Nội.
23. Lường Hoài Thanh & Lê Thị Dung (2019), “Quan niệm về linh hồn (khuôn, khuôn) và đôi điều kiêng kỵ trong tang ma của người Thái Đen ở tỉnh Sơn La”, *Tạp chí khoa học Đại học Tây Bắc*, số 15, tr.48-56, Sơn La.
24. Trần Lê Thanh (2011), “Sự lo ngại lực lượng Thần linh, các ma trong tâm lý của dân tộc HMông ở khu vực phía Bắc Việt Nam”, *Tạp chí Tâm lý học*, số 9, tr. 69-80, Hà Nội.
25. Bùi Thiện (2005), *Diễn xướng Mo – Trượng – Môi*, Nxb văn hóa dân tộc, Hà Nội.
26. Triệu Văn Thịnh (2022), “Thần linh, ma lai, bùa ngải trong phương thức sáng tạo nghệ thuật của sử thi M’Nông”, *Tạp chí khoa học Trường Đại học Vinh*, tập 51, số 1B, tr.100-105, Nghệ An.