



## KHUÔN MẪU HI SINH CỦA NGƯỜI PHỤ NỮ TRONG TRUYỆN KIỀU

Lê Nguyễn Hoàng Châu, Nguyễn Thị Uyên Phương

Nguyễn Phúc Cát Tường, Đặng Vũ Thùy Dương

Trường Đại học Sư phạm, Thành phố Hồ Chí Minh, Việt Nam

\*Tác giả liên hệ: Lê Nguyễn Hoàng Châu <misa24802@gmail.com>

(Ngày nhận bài: 22-03-2025; Ngày chấp nhận đăng: 06-10-2025)

**Tóm tắt.** Nghiên cứu này phân tích hành động hi sinh của Thúy Kiều trong *Truyện Kiều* (Nguyễn Du) dưới góc nhìn khuôn mẫu hi sinh. Kết quả của nghiên cứu cho thấy, quan niệm truyền thống coi sự hi sinh của nhân vật nữ (mà Thúy Kiều đại diện) là thiên chức bẩm sinh chưa phải câu trả lời thuyết phục. Thay vào đó, hi sinh cũng có thể là hệ quả của cấu trúc nam quyền và ý thức Nho giáo, nơi phụ nữ bị áp đặt trách nhiệm hi sinh để duy trì trật tự gia đình, xã hội. Đồng thời, hi sinh cũng thường được định hình như một quy chuẩn đạo đức nhằm hợp thức hóa việc khai thác giá trị của người phụ nữ. Nghiên cứu hy vọng gợi mở một góc nhìn trong nghiên cứu văn học trung đại, cho thấy vấn đề khuôn mẫu giới đã hiện diện sâu sắc trong văn học Việt Nam từ thế kỷ XVIII-XIX.

**Từ khóa:** phụ nữ, hi sinh, khuôn mẫu, Thúy Kiều, *Truyện Kiều*

## THE SACRIFICE STEREOTYPE OF THE WOMAN TRUYEN KIEU

Le Nguyen Hoang Chau, Nguyen Thi Uyen Phuong

Nguyen Phuc Cat Trong, Dang Vu Thuy Duong

Ho Chi Minh City University of Education, Vietnam

\*Correspondence to Le Nguyen Hoang Chau < misa24802@gmail.com >

(Received: March 22, 2025; Accepted: October 06, 2025)

---

**Abstract.** This paper analyzes the sacrificial actions of Thúy Kiều in *The Tale of Kiều* by Nguyễn Du through the lens of gendered archetypes. The findings reveal that the conventional view-which frames female sacrifice, embodied by Kiều as an innate virtue-fails to fully explain the phenomenon. Instead, such sacrifices emerge from patriarchal structures and Confucian ideologies, that impose obligations on women to uphold familial and social order. Sacrifice is also shaped as a moral norm to legitimize the exploitation of women's agency. This research offers a critical perspective on premodern Vietnamese literature, highlighting how gender archetypes were deeply embedded in 18th-19th-century texts. The study underscores the need to reevaluate traditional narratives through feminist frameworks, thereby challenging the romanticization of female suffering in literary discourse.

**Keywords:** female, sacrifice, stereotype, Thuy Kieu, *The Tale of Kiều*

## 1. Mở đầu

Trong bối cảnh nghiên cứu văn học ngày càng quan tâm đến vấn đề giới và khuôn mẫu giới, *Truyện Kiều* của Nguyễn Du vẫn là một văn bản then chốt phản ánh quan niệm về người phụ nữ trong xã hội phong kiến Việt Nam. Từ thế kỷ XIX, *Truyện Kiều* chủ yếu được đánh giá theo quan điểm đạo đức Nho giáo. Phạm Đan Quế (1994) chỉ ra sự phân hóa quan điểm về Kiều, một trường phái ca ngợi Thúy Kiều hiếu nghĩa, trường phái còn lại cho rằng Thúy Kiều tà dâm, bất chính [1]. Sang thế kỷ XX, Nguyễn Bách Khoa đề xuất công trình *Nguyễn Du và Truyện Kiều* (1942) tiếp cận tác phẩm từ phân tâm học; Phan Ngọc (2001) nghiên cứu phong cách Nguyễn Du; Trần Đình Sử (2022) nghiên cứu *Độc thoại nội tâm và cấu trúc tự sự của Truyện Kiều*. Mặc dù có nhiều hướng tiếp cận, phần lớn các tác giả lựa chọn nghiên cứu về đẹp, tài năng hoặc thân phận bi kịch của nhân vật nữ mà chưa đi sâu vào bản chất sự hình thành của khuôn mẫu giới, đặc biệt là khuôn mẫu hi sinh. Như vậy, nghiên cứu ra đời với mục đích (1) nhận diện khuôn mẫu hi sinh trong *Truyện Kiều*, (2) đánh giá sự chi phối của khuôn mẫu qua nhân vật Thúy Kiều, (3) xác định nguồn gốc và cấu trúc quyền lực chi phối khuôn mẫu hi sinh. Về ý nghĩa học thuật, công trình góp phần làm sáng tỏ cơ chế xã hội gia trưởng đã áp đặt vai trò giới lên phụ nữ trong bối cảnh văn hóa truyền thống. Về ý nghĩa thực tiễn, nghiên cứu hy vọng đóng góp tiếng nói trong cuộc đối thoại về bình đẳng giới, khơi gợi những suy ngẫm về quyền tự quyết của mỗi cá nhân trong xã hội hiện đại.

## 2. Nội dung

### 2.1. Khái quát về khuôn mẫu hi sinh của người phụ nữ

Khái niệm "khuôn mẫu" (stereotype) lần đầu tiên được đưa vào nghiên cứu xã hội học bởi Walter Lippmann vào năm 1922 trong *Public opinion (Công luận)*. Lippmann định nghĩa khuôn mẫu là những "bức tranh điển hình" giúp con người "đơn giản hóa thế giới bằng cách hình dung về các nhóm xã hội cụ thể" [2, Tr. 95]. Trong *Khái niệm then chốt trong nghiên cứu giới*, Jane Pilcher và Imelda Whelehan tiếp tục đề xuất định nghĩa khuôn mẫu giới – "một ý niệm

hoặc hình ảnh được tiêu chuẩn hóa, và thường dùng để chê trách một cá nhân dựa trên giới của họ" [3, Tr. 175]. Nhìn chung, khái niệm này phản ánh niềm tin tập thể về ngoại hình, cách ứng xử, đặc điểm tính cách, hoặc vai trò mà một giới nên có.

Về khái niệm "hi sinh", Đào Duy Anh trong *Hán Việt từ điển* [4] định nghĩa hi sinh trong tiếng Hán có nguồn gốc từ các nghi lễ cúng tế thời cổ đại, với chữ "sinh" 生 có nghĩa là "sống". Hi sinh hình thành trên nguyên tắc (1) từ bỏ lợi ích cá nhân, (2) thực hiện một hoặc nhiều hành động cụ thể để (3) đáp ứng lý tưởng mà cộng đồng cho là cao cả. Từ "hi sinh" bắt nguồn từ nghi lễ tế trời của vua Thang (Trung Hoa). Ông tự nguyện làm vật tế để cầu mưa, dẫn đến nghi thức Tịch sinh – giết vật tế (thường là thú thuần một màu lông, không dị tật) trước lễ. "Hi" (con vật) kết hợp "sinh" (hiến tế) tạo thành nghĩa gốc của hi sinh – vật phẩm dâng cúng thần linh. Ngoài ra, nền văn minh Maya cổ xưa cũng có phong tục tương tự, nhưng thay vì lấy động vật làm công cụ hiến tế, người Maya dùng trình trong lễ tế thủy thần. Từ một số biểu hiện ở phương diện văn hóa trên, khuôn mẫu hi sinh đã được duy trì và củng cố như một phần của khuôn mẫu nữ giới, trong đó người phụ nữ được yêu cầu phải từ bỏ lợi ích cá nhân vì lợi ích của gia đình, cộng đồng hoặc xã hội.

Về nguồn gốc, cấu trúc quyền lực gia trưởng là nguồn gốc trung tâm chi phối khuôn mẫu hi sinh của người nữ. Đây là hệ thống quyền lực do nam giới xây dựng, nơi họ nắm quyền kiểm soát kinh tế, xã hội và gia đình. Điển hình là thuyết tam tông, tứ đức, trong đó tam tông<sup>1</sup> có nguồn gốc từ sách *Nghi lễ*, trong *Tang phục – Tỉ Hạ truyện* có nhận xét: "Phụ nhân hữu tam tông chi nghĩa, vô chuyên dụng chi đạo, cố vị giá tông phụ, ký giá tông phụ, phu tử tông tử (Tạm dịch: Người đàn bà có cái nghĩa phải theo ba điều, mà không có cái lễ (đạo) làm theo ý mình, cho nên, khi chưa lấy chồng thì theo cha, khi đã lấy chồng thì theo chồng, khi chồng chết thì theo con). Còn tứ đức có nguồn gốc từ *Chu lễ*<sup>2</sup> – sách ghi lại những quy định về lễ nghĩa thời nhà Chu, trong đó có yêu cầu: Cừu tần chường phụ học chi pháp, dĩ cừu giáo ngự: phụ đức, phụ ngôn, phụ dung, phụ công (Tạm dịch: Cái phép học của người vợ cả là lấy chín điều – tập trung trong bốn đức: công, dung, ngôn, hạnh). Như vậy tam tông, tứ đức đã trở thành thước đo giá trị phụ nữ trong xã hội phong kiến, các nhà Nho đã vận dụng thuyết này để nhằm giáo hóa người phụ nữ. Theo thuyết tam tông, người phụ nữ cần tuân theo cha, chồng và sau cùng là con trai. Điều này khiến họ từ nhỏ đã được giáo dục để xem sự hi sinh là bổn phận, trách nhiệm và thước đo đạo đức, đặc biệt trong hôn nhân và gia đình. Hệ thống này kiểm soát quyền tự do cá nhân và đời sống tình cảm của người phụ nữ. Bên cạnh cấu trúc quyền lực gia trưởng, thực hành nhân loại phổ quát cũng góp phần hình thành khuôn mẫu. Việc người phụ nữ hi sinh bản thân không phải đặc điểm riêng của một nhóm người, quốc gia hay văn hóa cụ thể mà mang

<sup>1</sup> *Nghi lễ*: cuốn sách Nho gia, xuất hiện từ đầu nhà Hán (khoảng năm 200 TCN). Cuốn sách này ghi chép lại những lễ nghi của thời nhà Chu (1046-256 TCN).

<sup>2</sup> *Chu lễ*: hay còn gọi là Chu quan hoặc Chu quan kinh, là tên gọi của bộ sách có từ thời Chiến Quốc, mục đích ghi chép về chế độ quan lại và những phong tục lễ nghi của thời Chu.

tính toàn cầu, phổ quát. Từ thời kỳ nguyên thủy, sự phân công lao động dựa trên giới tính đã xuất hiện do khác biệt sinh học. Trong các bộ lạc săn bắt hái lượm, phụ nữ thường thu thập thực phẩm và chăm sóc con cái, trong khi nam giới đảm nhận săn bắt và bảo vệ cộng đồng. Sự phân công lao động ban đầu dựa trên sinh học dần được củng cố thành các quy chuẩn xã hội, trong khi nam giới được kỳ vọng mạnh mẽ, quyết đoán và bảo vệ, phụ nữ được kỳ vọng có các phẩm chất như tận tụy, nhẫn nại và hi sinh [5]. Những khuôn mẫu này trở thành quy chuẩn được mong đợi ở nhiều nền văn hóa. Phụ nữ không chỉ bị giới hạn trong không gian gia đình (như hậu phương, căn bếp) mà còn bị khuyến khích coi sự phục tùng và hi sinh là phẩm chất cao quý. Như vậy, dưới ảnh hưởng của cấu trúc quyền lực gia trưởng và thực hành nhân loại phổ quát, người phụ nữ bị áp đặt về phương diện giới.

*Truyện Kiều* (tên nguyên tác: Đoạn trường tân thanh) của đại thi hào Nguyễn Du là một kiệt tác văn học, đồng thời cũng là tư liệu quý giá để nghiên cứu về khuôn mẫu giới trong xã hội phong kiến Việt Nam thế kỷ XVIII-XIX. Qua nhân vật Thúy Kiều, nghiên cứu ứng dụng các lý thuyết về khuôn mẫu giới để chỉ ra (1) quá trình vật hóa biến phụ nữ thành đối tượng trao đổi trong các giao dịch xã hội nam quyền và (2) cơ chế nội hóa khiến người phụ nữ tự nguyện chấp nhận sự hi sinh.

## 2.2. Khuôn mẫu hi sinh của người phụ nữ trong *Truyện Kiều*

### 2.2.1. Người phụ nữ trong vai trò vật trao đổi

Dưới ảnh hưởng của cấu trúc quyền lực gia trưởng, người phụ nữ không chỉ bị áp chế về phương diện vật chất, tinh thần mà còn bị áp đặt về phương diện giới, bị tước đoạt tư cách chủ thể thông qua cơ chế trao đổi phụ nữ. Theo nghiên cứu của Gayle Rubin [6], tác giả vận dụng kết hợp lý thuyết thân tộc của Lévi-Strauss (1949), thuyết phân tâm học của Freud (1905), và phê phán chủ nghĩa cấu trúc của Lacan (1966) để lập luận rằng chính trong những khoảnh khắc phụ nữ bị trao đổi (chủ yếu thông qua các nghi thức hôn nhân), cơ thể mới được gán giới và trở thành "phụ nữ". Một trong những nguyên nhân được Rubin lý giải về sự hình thành "trao đổi phụ nữ", là việc trẻ em gái và phụ nữ không sở hữu biểu tượng quyền lực – phallus (tượng dương vật), họ chỉ có thể nhận nó như một món quà từ đàn ông. Chính thông qua việc đối mặt với sự thiếu hụt này, họ không có quyền lực và quyền sở hữu chính mình. Còn người nam nắm độc quyền trao đổi phụ nữ để củng cố liên minh, quyền lực hoặc của cải. Việc biến nữ giới thành hàng hóa là một trong những cốt lõi để duy trì quyền lực gia trưởng. Với *Truyện Kiều*, Thúy Kiều, một người nữ, cũng trở thành hàng hóa khi bị đẩy vào vòng xoáy của những cuộc mặc cả sinh mệnh với danh nghĩa sự hi sinh.

Trong nhiều nghiên cứu truyền thống, hành động bán mình chuộc cha của Kiều được ca ngợi là biểu tượng của chữ hiếu. Phạm Đan Quế [1, Tr. 29–39] trong nghiên cứu về *Nguyễn Du, Truyện Kiều và các nhà Nho thế kỷ XIX* chỉ ra, vua Minh Mạng (*Thánh Tổ Nhân Hoàng đế ngự chế tổng thuyết*) đã khen Kiều "giữ tròn hiếu đạo"; vua Tự Đức trong *Dục Tông Anh hoàng đế ngự chế*

*tổng từ* gọi Kiều là "hào kiệt nữ"; Nguyễn Văn Tháng ca ngợi Kiều "Hiếu tình có một – Tài sắc gồm hai". Trong *Tạp chí Nam Phong* số 30 [7, Tr. 498], Phạm Quỳnh nhấn mạnh đây là "một cái gương phong tình tiết nghĩa cho người cả nước soi chung". Nho giáo quan niệm nhân sinh bách hạnh, hiếu vi tiên (Tạm dịch: trong tất cả nét tốt của con người thì hiếu thảo đứng hàng đầu), các nghiên cứu trên đều hướng ứng tinh thần ấy, ca ngợi hành động bán mình chuộc cha của Kiều như biểu tượng của đạo làm con, phù hợp với quy chuẩn đạo đức. Nhưng chính việc đề cao này vô tình hợp thức hóa việc biến thân phận người nữ thành phương tiện giao dịch. Dưới lăng kính nghiên cứu giới, đây là biểu hiện của hành vi trao đổi phụ nữ. Thúy Kiều bị phê phán gần như trong mọi hành động (làm kĩ nữ thanh lâu, làm lẽ của Thúc Sinh, ăn cắp chuông vàng, khánh bạc của Hoạn Thư, nói dối với sư Giác Duyên, bị lợi dụng để giết Từ Hải, ca hát cho Hồ Tôn Hiến, từ chối nên duyên cùng Kim Trọng). Nguyễn Công Trứ gọi Kiều là "kiếp tà dâm" [1, Tr. 9], bị Nguyễn Thiện Kế gọi là "phường giảng gió" [8, Tr. 30]. Một số ý kiến về Kiều trong mục "Kiều nên khen hay nên chê" trên chuyên mục *Phụ Nữ Tân Văn* (1929) ghi nhận những quan điểm về Kiều như gái bất chánh, bất nhân, bất nghĩa và bất tín [9]. Nhưng đa phần nghiên cứu đều đồng tình rằng việc nàng bán mình chuộc cha là điều cần tuyên dương. Bởi khi Kiều chủ động đưa ra yêu cầu: "Dễ cho để thiếp bán mình chuộc cha!" [10, Tr. 654]<sup>3</sup> (606), Kiều chủ động trở thành "vật trao đổi" để cứu cha và em trai. Một thiếu nữ gánh vác trách nhiệm cứu gia đình cũng cho thấy sự vắng mặt của người nam trong vai trò bảo vệ truyền thống. Và sự hi sinh của Kiều không phải là lựa chọn tự do, mà là nghĩa vụ bắt buộc mang tính giới, phơi bày cách xã hội phong kiến đè nén phụ nữ bằng chính những giá trị đạo đức mà họ tôn thờ. Việc so sánh mình với nàng Oanh, á Lý ("Dâng thư đã thẹn nàng Oanh/Lại thua á Lý bán mình hay sao?", 671-672) [10, Tr. 656] cũng cho thấy sự tự ý thức về thang bậc vật hóa – nơi giá trị phụ nữ được định lượng qua mức độ hi sinh. Đó là sự tự nguyện cúi đầu trước guồng máy trọng nam, biến nỗi đau cá nhân thành phẩm hạnh xã hội. Việc đào tạo người nữ theo quy chuẩn "công, dung, ngôn, hạnh" (*Chu lễ*) thực chất cũng là quá trình sản xuất hàng hóa giới tính chất lượng cao, khi giá trị nữ giới được tính bằng tổng lợi ích họ mang lại cho nam quyền. Như vậy, việc tán dương hành động "bán mình" của Kiều thực chất là hợp pháp hóa trao đổi giới dưới chiêu bài đạo đức. Khi xã hội coi việc Kiều "đền ơn sinh thành" ("Làm con trước phải đền ơn sinh thành" 604) [10, Tr. 654] là hành vi mẫu mực, họ vô thức tái lập cơ chế áp bức mà Judith Butler quan niệm là sự lặp lại quy chuẩn (normative reiteration) trong *Rắc rối giới* [11]. Sự ca ngợi ấy chỉ củng cố thêm khuôn mẫu, rằng người nữ chỉ được công nhận khi tự biến mình thành công cụ cho lợi ích nam giới. Và khi hi sinh được dán nhãn thành nghĩa vụ thiêng liêng, họ trở thành những chủ thể tự kiểm soát.

Người phụ nữ có thể là tài sản của bất kỳ ai, trừ chính họ. Với trường hợp Thúy Kiều, nàng cũng được chuyển nhượng qua nhiều chủ thể trao đổi – cơ chế duy trì liên minh quyền

<sup>3</sup> Các trích dẫn của *Truyện Kiều* trong nghiên cứu được sử dụng từ bản dịch của tác giả Đào Duy Anh (2000), trong "Từ điển *Truyện Kiều*".

lực nam giới. Nghiên cứu của Rubin [6] tiếp tục chỉ ra, nếu phụ nữ là đối tượng được trao đổi, thì chính đàn ông – những người cho và nhận họ – mới là những người được kết nối. Phụ nữ trở thành cầu nối trong mối quan hệ hơn là đối tác của nó. Như trường hợp nhân vật Thúc Sinh hay Hồ Tôn Hiến, họ đều khai thác Kiều như hàng hóa sinh lời. Thúc Sinh mua Kiều như mua một vật phẩm đáp ứng nhu cầu tình ái. Gián tiếp qua Tú bà, Kiều chuyển đổi chủ thể sở hữu từ những người khách làng chơi sang Thúc Sinh, từ cộng đồng sang cá nhân, nhưng không thay đổi bản chất của mô hình trao đổi phụ nữ trong chế độ nam quyền. Tương tự, Hồ Tôn Hiến sử dụng Kiều như vũ khí chính trị để phá vỡ quyền lực của Từ Hải. Việc Hiến biết rõ tài năng và vị thế của Kiều trong quân đội Từ Hải ("Biết Từ là đấng anh hùng/Biết nàng cũng dự quân trung luận bàn" 2455-2456) [10, Tr. 726], và lợi dụng nàng để làm suy yếu đối thủ cho thấy Kiều luôn trở thành một vật trao đổi trong cuộc tranh giành quyền lực giữa các nam giới. Như vậy, dù động cơ khác nhau, cả hai nhân vật này đều đồng nhất hóa Kiều với vật thể, phủ nhận quyền tự quyết của nàng. Nhưng những giao dịch trên không được tán dương như hành vi bán mình chuộc cha. Điều này phơi bày một tiêu chuẩn kép của hệ thống phụ quyền: nữ giới chỉ được công nhận khi củng cố quyền lực nam giới này, nhưng không được phá vỡ hay gây thiệt hại cho các quyền lực nam giới khác. Trường hợp bán mình chuộc cha được tán dương vì duy trì trật tự tam tòng (tại gia tòng phụ), trong khi các giao dịch khác bị phản đối do đe dọa liên minh này: Hồ Tôn Hiến thành công nhưng làm suy yếu uy thế Từ Hải, Kiều vi phạm nguyên tắc "trọng nam"; Thúc Sinh được vui nhưng đánh mất danh dự quân tử trước Hoạn Thư, phá vỡ trật tự "phu – thê". Đáng chú ý, Kiều không hoàn toàn là nạn nhân thụ động. Nàng có ý thức chủ thể rõ rệt: yêu Thúc Sinh chân thành, khuyên Từ Hải hàng Hiến vì lo nghĩ cho tương lai của mình và chồng. Thế nhưng, mọi nỗ lực thể hiện bản thân đều bị hệ thống phụ quyền bóp nghẹt hoặc lợi dụng. Tình yêu với Thúc Sinh kết thúc trong đau khổ khi Hoạn Thư trừng phạt, còn lời khuyên Từ Hải đầu hàng lại biến nàng thành tội đồ gián tiếp gây ra cái chết của chồng. Xã hội phong kiến dùng công cụ đạo đức để trừng phạt Kiều: nàng bị coi là phản bội. Điều này phơi bày bản chất khuôn mẫu hi sinh, rằng người nữ chỉ được phép hi sinh theo khuôn khổ do nam quyền định đoạt, đảm bảo người nam không bao giờ mất lợi ích. Khen thưởng khi người nữ củng cố liên minh, và trừng phạt kể cả khi họ vô tình làm tổn hại quyền lực, xã hội phong kiến đòi hỏi phụ nữ phải phục tùng tuyệt đối và hoàn hảo.

Như vậy, cơ chế vật trao đổi trong xã hội nam quyền không phải hiện tượng cá biệt mà là hệ quả tất yếu của cấu trúc quyền lực gia trưởng, nơi phụ nữ bị biến thành hàng hóa. Lịch sử dân tộc Việt Nam đã ghi nhận nhiều trường hợp phản ánh rõ nét hiện thực này. Chẳng hạn, trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, sự kiện Huyền Trân Công chúa trở thành vật trao đổi, được gả cho vua Chiêm Thành để đổi lấy hai châu Ô, Lý [12]. Tương tự, trong vở chèo *Lưu Bình – Dương Lễ*, để Dương Lễ thể hiện tình bằng hữu, Châu Long được sử dụng như một phương tiện giúp chàng bày tỏ tình bạn với đời [13]. Hay trong truyền thuyết *Sơn Tinh – Thủy Tinh*, Mị Nương được vua Hùng thứ 18 sử dụng như một sính lễ chính trị đổi lại chàng rể Sơn Tinh nhưng không quan tâm đến phản ứng của Mị Nương. Những ví dụ trên phơi bày một hiện thực phũ

phàng: giá trị người được định lượng bằng lợi ích người nam. Và hiện tượng này không chỉ tồn tại trong lịch sử mà còn tiếp diễn dưới những hình thức khác trong xã hội hiện đại. Ví dụ, việc nhiều phụ nữ Việt Nam kết hôn với người Đài Loan, Hàn Quốc với lý do báo hiếu [14] có thể xem như một biến thể của khuôn mẫu hi sinh. Thân phận người phụ nữ tiếp tục bị mặc cả dưới danh nghĩa hôn nhân kinh tế, nơi họ phải gánh vác trách nhiệm nuôi sống cả gia đình. Nhiều người trong số họ đã nội hóa nỗi đau hệ thống, hài lòng với hành vi trên và xem nó là một phương cách giúp gia đình thoát nghèo, thoát khổ. Họ tự kiểm soát bản thân và duy trì khuôn mẫu này mà không nhận ra rằng đó chỉ là sự nguy trang tinh vi của cơ chế bóc lột giới vốn đã ăn sâu vào cấu trúc xã hội.

### 2.2.2. Người phụ nữ nội hóa đạo đức tam tòng

Trong xã hội Á Đông, vai trò của người con cả, đặc biệt là con gái lớn, thường gắn liền với trách nhiệm hi sinh vì gia đình. Điều này trở thành khuôn mẫu quy định số phận người phụ nữ, trong đó có Thúy Kiều. Thực chất, việc Kiều bán mình chuộc cha không do ai ép buộc, mà tự thân nàng nội hóa hi sinh như nghĩa vụ bắt buộc. Kiều chưa được lệnh cha đã tự ra quyết định bán mình. Với nàng, khi "ngộ biến", chữ Tòng giờ đây chỉ còn cách bảo toàn bằng chữ Hiếu, miễn là "sao cho cốt nhục vẹn tuyền?" (599), "làm con, trước phải đền ơn sinh thành" (604) [10, Tr. 654]. Dù nàng Kiều dám tự ý bán mình khi chưa có sự cho phép của cha – tòng phụ, dám phụ lời thề nên duyên với Kim Trọng – tòng phu, nhưng sự chủ động này không giải phóng nàng khỏi khuôn mẫu giới, mà ngược lại, càng củng cố vai trò của người phụ nữ như một công cụ phục vụ gia đình và xã hội.

Kim Trọng đã dành lời khen thưởng cho hành động hi sinh của nàng Kiều: "Nhu nàng lấy hiếu làm trinh/Bụi nào cho đục được mình ấy vay?" (3119-3120) [10, Tr. 752]. Nghiên cứu *Women's Love in Antigone by Sophocles and The Tale of Kiều by Nguyễn Du* của tác giả Nguyễn Thị Minh [15] cho rằng diễn ngôn của Kim Trọng thoát nghe là sự công nhận đạo đức cao đẹp của nàng, nhưng thực chất lại phơi bày quyền lực độc tôn của nam giới trong việc định đoạt giá trị phụ nữ. Kim Trọng, với tư cách đại diện cho trật tự phụ quyền, đã tái lập chuẩn mực đạo đức bằng cách đặt "hiếu" lên ngang hàng "trinh" – một sự ân sủng mang tính áp đặt. Bằng cách cho phép Kiều thay thế "trinh" bằng "hiếu", Kim Trọng đã biến nàng thành ngoại lệ được chấp nhận – nhưng chỉ trong khuôn khổ do chính nam giới thiết lập. Việc Kim Trọng tha thứ cho Kiều không xuất phát từ sự thấu hiểu, mà từ nhu cầu bảo vệ hình ảnh nam giới, cũng phản ánh một thực tế ngầm, xã hội nam quyền cần một lý do hợp thức hóa việc Kiều "trong sạch" về mặt đạo đức để xây dựng mối quan hệ phu – thê. Dù một mặt, Kiều tuân thủ khuôn mẫu giới thông qua sự hi sinh, mặt khác, nàng cũng tự mình phá vỡ khuôn mẫu bằng cách chủ động quyết định bán mình (làm việc lớn) mà không cần chờ lệnh cha. Hi sinh đã trở thành khuôn mẫu áp đặt lên người phụ nữ, tồn tại như một tiêu chuẩn kép, vừa là nghĩa vụ, vừa là phẩm chất đạo đức cao quý khiến họ được vỗ về. Khuôn mẫu này biến người phụ nữ thành công cụ phục vụ quyền lợi của chế độ nam quyền, đồng thời che giấu sự bất công giới dưới vỏ bọc của đạo đức.

Người phụ nữ trong xã hội phong kiến, sau khi kết hôn, lại buộc phải tuân theo đạo tòng phu. Gayle Rubin trong *The Traffic in Women* (1975) cũng nhấn mạnh rằng trong hệ thống trao đổi, phụ nữ thường thiếu quyền tự chủ. Họ là đối tượng của các giao dịch giữa nam giới. Sự thiếu vắng quyền lực này, theo thời gian, có thể dẫn đến việc phụ nữ chấp nhận vị thế của mình và nội hóa những kỳ vọng của xã hội, bao gồm cả sự hi sinh. Người nữ đã nội hóa hi sinh như thiên chức bắt buộc, sinh ra đã có. Cụ thể, quan niệm lấy chồng thì phải theo chồng, quan niệm này đã ăn sâu vào tâm thức của nhiều thế hệ phụ nữ, khiến họ xem sự hi sinh là đạo hiền thê mà mình phải có. Một ví dụ điển hình là Ban Chiêu thời Đông Hán. Sau khi chồng mất, bà đã thủ tiết suốt phần đời còn lại dù có cơ hội tái hôn và tìm kiếm hạnh phúc mới. Về sau, bà còn viết nên quyển *Nữ giới* (thời Đông Hán) để răn dạy phụ nữ, trong đó có đạo tòng phu, sau này trở thành quyển sách gối đầu của những người phụ nữ phong kiến hàng nghìn năm. Nguyễn Thị Giang (Cô Giang), tờ *Phụ Nữ Tân Văn* số 59 ghi lại chi tiết cô Giang tình nguyện chết theo Nguyễn Thái Học khi chồng mình bị gán tội tử hình: "Hễ anh chết thì tôi chết theo" [16, Tr. 8]. Trong trường hợp Thúy Kiều, việc Kiều nội hóa khuôn mẫu hi sinh như một nghĩa vụ đạo đức của người vợ cũng diễn ra, được thể hiện trong ý niệm: trao duyên cho Thúy Vân ("Giữa đường đứt gánh tương tư/Keo loan chấp mối tơ thừa mặc em", 725-726) [10, Tr. 658]. Hành động này, dù xuất phát từ lý do "bán mình chuộc cha" hay "giữ lời thề nguyện", thực chất cũng đều tái hiện quy trình trao đổi phụ nữ trong liên minh nam giới. Kiều nội hóa khuôn mẫu hi sinh, tái hiện vai trò của người vợ trong việc duy trì liên minh nam giới: khi không thể làm vợ Kim Trọng nữa, Kiều vẫn đảm bảo quyền lợi của "người chồng" đã hẹn ước ("Ôi Kim lang! Hỡi Kim lang!", 755) [10, Tr. 660] bằng việc gửi gắm tình chị duyên em. Hành vi trao duyên này là sự thay đổi vật thể (từ Thúy Kiều sang Thúy Vân) nhưng không thay đổi bản chất (người nam vẫn được đảm bảo lợi ích). Như vậy, hệ thống quyền lực nam giới không suy chuyển, người đàn ông tiếp tục nắm giữ vị thế trung tâm, trong khi những người phụ nữ tiếp tục là công cụ đảm bảo quyền lợi cho họ. Sự im lặng của Thúy Vân trong hoàn cảnh trao duyên cũng phơi bày tính chất một chiều của quá trình. Nàng không có quyền từ chối hay đàm phán, mà chỉ là vật thể thân để duy trì lời hứa giữa Kiều và Kim Trọng. Thúy Vân bị người chị nhìn như một vật thể, nên bản chất Vân không có quyền từ chối hay đàm phán. Thúy Kiều đóng vai trò củng cố quá trình trao đổi phụ nữ, áp đặt lệnh trao đổi lên người em. Nhưng bản chất Kiều, dấu chủ động tham gia vào cơ chế trao đổi, cũng bị khử tính chủ thể, trở thành phương tiện hơn mục đích, vì người hưởng lợi cuối cùng vẫn là hai người nam: Vương Ông có chàng rể quý và Kim Trọng có người vợ hiền, có đàn con ngoan. Như vậy, chuỗi hành vi hi sinh của Kiều, từ bán mình chuộc cha đến trao duyên, đều củng cố một sự thật rằng, dưới chế độ phụ quyền, giá trị của người phụ nữ gắn liền với khả năng phục vụ lợi ích nam giới (làm con hiếu thảo, người vợ tình nghĩa). Xã hội tán dương họ không phải vì bản thân họ, mà vì họ duy trì được trật tự gia trưởng. Tuy nhiên, phân tích này không nhằm phủ nhận hoàn toàn tính chủ động của Thúy Kiều. Trái lại, nàng ý thức sâu sắc về bi kịch của mình, nhưng áp lực đạo đức và cơ chế xã hội đã buộc nàng phải lựa chọn hi sinh như một chiến lược sinh tồn. Đây chính là nghịch lý của

việc nội hóa khuôn mẫu: khi phụ nữ tự nguyện tuân theo các chuẩn mực phụ quyền, họ vô tình trở thành công cụ đắc lực nhất cho sự tồn tại của hệ thống áp bức. Hành động trao duyên không chỉ tước đoạt quyền tự quyết của Thúy Vân mà còn tái khẳng định vị thế bất khả xâm phạm của nam giới – những người luôn đứng ngoài vòng xoáy hi sinh nhưng lại là đối tượng hưởng lợi duy nhất.

### 3. Kết luận

Qua nghiên cứu, chúng tôi nhận thấy hai điểm quan trọng: (1) sự hi sinh của các nhân vật nữ trong tác phẩm không phải là biểu hiện của bản tính tự nhiên, mà là kết quả từ sự chi phối của hệ thống quy phạm Nho giáo và ý thức hệ nam quyền đương thời, (2) quá trình lý tưởng hóa sự hi sinh thành chuẩn mực đạo đức thực chất là một cơ chế nguy trạng tinh vi nhằm duy trì vai trò phụ thuộc của người nữ trong trật tự xã hội phong kiến. Đóng góp chính của nghiên cứu này thể hiện ở việc phân tích nguồn gốc của khuôn mẫu hi sinh trong văn học trung đại Việt Nam giai đoạn thế kỷ XVIII-XIX, từ đó đặt vấn đề về tính chức năng của các khái niệm như đạo làm vợ, nữ đức hay thiên chức phụ nữ trong bối cảnh lịch sử cụ thể. Cần nhấn mạnh rằng, việc phân tích này không nhằm phủ nhận giá trị của các mối quan hệ gia đình hay hôn nhân, mà chủ yếu chỉ ra rằng mọi khuôn mẫu xã hội đều mang tính kiến tạo có động cơ. Hành động hi sinh, xét về bản chất, luôn gắn liền với những động cơ và điều kiện xã hội nhất định. Khi những động cơ này bị chi phối bởi các cấu trúc quyền lực bất bình đẳng (như trường hợp nhân vật Thúy Kiều), thì sự hi sinh đó cần được nhìn nhận như một hình thức áp chế xã hội. Nghiên cứu này hy vọng góp phần vào quá trình đối thoại liên ngành về vấn đề giới trong lịch sử văn học Việt Nam, đồng thời khẳng định tầm quan trọng của việc phân tích các khuôn mẫu giới không chỉ như một nhiệm vụ học thuật thuần túy, mà còn như một nỗ lực nhận thức và khôi phục tiếng nói cho những nhóm đối tượng đã từng bị đẩy ra ngoài lề diễn ngôn chính thống.

## TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Phạm Đan Quế (1994), *Nguyễn Du, Truyện Kiều và các nhà nho thế kỷ XIX*, Nxb. Văn nghệ Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.
2. Walter Lippmann (1992), *Public opinion*, Harcourt Brace, New York.
3. Jane Pilcher & Imelda Whelehan (2007), *Khái niệm then chốt trong nghiên cứu giới* (Nguyễn Thị Minh dịch), Nxb. Phụ nữ Việt Nam.
4. Đào Duy Anh (2020), *Hán – Việt Từ Điển*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
5. Nguyễn Bằng Tường (2022), *Giới thiệu tác phẩm nguồn gốc của gia đình, chế độ tư hữu và Nhà nước của Engels*, Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội.

6. Gayle Rubin (1975), *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, Monthly Review Press, New York.
7. Phạm Quỳnh (1919), Văn chương trong Truyện Kiều, *Tạp chí Nam Phong*, 30, 498.
8. Nguyễn Văn Y (1973), *Thơ vịnh Kiều (sưu tập)*, Nxb. Lạc Việt, Hà Nội.
9. Nguyễn Ngọc Thiện (1997), *Tập tuyển phê bình văn học Việt Nam 1900-1945, tập III*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
10. Đào Duy Anh (2000), *Từ điển Truyện Kiều*, Nxb. Văn hóa – Thông tin, Hà Nội.
11. Judith Butler (2022), *Rắc rối giới* (Nguyễn Thị Minh dịch), Nxb. Phụ nữ Việt Nam, Hà Nội.
12. Ngô Sĩ Liên (1993), *Đại Việt sử ký toàn thư*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội.
13. Lê Minh Hà (2017), *Cổ tích cho ngày mới*, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.
14. Trần Thị Minh Thi (2019), Phụ nữ Việt Nam kết hôn với người nước ngoài: Xu hướng và một số vấn đề xã hội hiện nay (Nghiên cứu trường hợp tại huyện Thủy Nguyên, thành phố Hải Phòng). *Tạp chí Thông tin Khoa học Xã hội* 1.
15. Nguyễn Thị Minh (2024), *Women's Love in Antigone by Sophocles and The Tale of Kiều by Nguyễn Du*, Cambridge University Press.
16. Thảo Mai (1930), Tin thêm về cô giáo Giang chết theo Nguyễn Thái Học, *Phụ Nữ Tân Văn* 59, 8.