

VỀ SỰ BIẾN ĐỔI BÀLAMÔN GIÁO TRONG CỘNG ĐỒNG NGƯỜI CHĂM AHIÊR Ở NINH THUẬN

(Qua một số biểu hiện trong các nghi lễ vòng đời)

PHAN QUỐC ANH^(*)

LỜI MỞ

Người Chăm Ahiêr (người Chăm Bàlamôn) là cộng đồng có số lượng đông nhất so với các nhóm Chăm theo các tôn giáo khác. Hiện có khoảng hơn 53 nghìn người, sống tập trung ở vùng Ninh Thuận và Bình Thuận (Panduranga), trong đó, ở Ninh Thuận có khoảng 38 nghìn, ở Bình Thuận có khoảng 15 nghìn người.

Bản thân người Chăm Bàlamôn không gọi mình là Chăm Bàlamôn mà gọi là Chăm Ahiêr hoặc Chăm “Rặt” (Cham Jat – Chăm gốc)⁽¹⁾. Người Chăm tiếp nhận Bàlamôn – Ấn Độ giáo ngay từ khi lập quốc (192), còn các tôn giáo khác như Bani (Chăm Awal) và Islam đến với người Chăm vào giai đoạn muộn hơn. Những di sản văn hoá vật thể (các đền tháp, nghệ thuật điêu khắc, tượng kút, v.v...) đều là sản phẩm của Bàlamôn (Ấn Độ giáo) và những di sản văn hoá phi vật thể cổ xưa nhất đa phần còn lưu giữ ở cộng đồng người Chăm Ahiêr. Tuy được gọi là người Chăm Bàlamôn, nhưng tôn giáo Bàlamôn ở nhóm cộng đồng này đã bị biến đổi rất nhiều (hay còn gọi là bản địa hoá). Để đi tìm sự biến đổi ấy, chúng tôi dùng phương pháp so sánh giữa giáo lí Bàlamôn cổ đại với những quan

niệm về vũ trụ, thần linh, quan niệm về sự sống, cái chết, về luân hồi giải thoát biểu hiện qua nghi lễ vòng đời của người Chăm Ahiêr.

1. So sánh về vũ trụ luận

1.1. Về Đấng Tạo hoá

Theo quan niệm của Bàlamôn giáo, con người là một “tiểu vũ trụ” (Atman) và phải hoà mình vào cái “đại vũ trụ” (Brahman). Kinh Upanishad quan niệm, Brahman là “tinh thần vũ trụ tối cao”. Brahman cũng chính là Atman (Atman nghĩa là hơi thở, là linh hồn). Brahman là thực tại trước nhất, là toàn trí toàn năng, là nguyên lí cấu tạo và chi phối vũ trụ, là nguyên nhân hết thảy mọi sự sống. Nó là “cái do đó mọi vật sinh ra, cái nhờ đó mọi vật sinh trưởng, cái trong đó mọi vật nhập vào sau khi tiêu tan, cái đó chính là Brahman”⁽²⁾. Như vậy, thần Brahma là vị thần sáng tạo tối cao của Bàlamôn giáo. Trong khi đó, Đấng Tạo hoá của người

*. TS., Sở Văn hoá Thông tin tỉnh Ninh Thuận.

1. Bùi Khánh Thế (chủ biên). *Từ điển Chăm – Việt*. Nxb KHXH, Hà Nội 1995, tr. 219.

2. Hoàng Tâm Xuyên (chủ biên). *Mười tôn giáo lớn trên thế giới*. Bản dịch của Dương Thu Ái và Phùng Thị Huệ. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội 1999, tr. 110.

Chăm lại là “Mẹ xứ sở” Pô Inu Nugar. Đây là dị biệt lớn nhất và cơ bản nhất, theo chúng tôi, là căn nguyên sâu xa của quá trình biến đổi giáo lí Balamôn ở người Chăm. Rõ ràng, chế độ mẫu hệ Chăm đã biến Đấng Tạo hoá tối cao là Brahman thành một vị nữ thần. Về phương diện khác, cũng có thể Pô Inu Nugar là vị nữ thần “bản địa” có trước, khi nhà nước Chăm-pa cùng với đẳng cấp Balamôn mất đi, thân “Mẹ xứ sở” Pô Inu Nugar lại trở về ngự trị trong đời sống tâm linh của người Chăm. Theo chúng tôi, đây cũng chính là nguyên nhân cơ bản mà chế độ mẫu hệ cho đến nay vẫn tồn tại ở cả cộng đồng người Chăm Balamôn và Bani mặc dù đã trải qua hàng nghìn năm hai tôn giáo phụ quyền ngự trị.

1.2. Về quan niệm âm - dương lưỡng hợp

Quan niệm âm dương lưỡng hợp (*yin - yang*) của người Chăm rất nhất quán, bao trùm và chi phối hết thảy, vừa trừu tượng, vừa cụ thể, từ Đấng Tạo hoá tối cao hình thành nên vũ trụ cho đến những vật thể nhỏ nhất như trang phục, lễ vật, công cụ làm lễ, động tác hành lễ và các động tác phồn thực trong các nghi lễ. Hầu hết các dân tộc trên thế giới đều có quan niệm âm dương lưỡng hợp, nhất là ở các dân tộc có nền văn minh nông nghiệp lúa nước, nhưng để đạt đến trình độ nhất quán cao như của người Chăm, chúng tôi chưa tìm thấy. Có thể biểu tượng phồn thực *linga - yoni* của Shiva giáo và tín ngưỡng phồn thực của các cư dân nông nghiệp lúa nước Đông Nam Á, đã được người Chăm kết hợp, nâng lên mức bao trùm và chi phối mọi quan niệm, từ đời sống tâm linh cho đến những sự vật, hiện tượng của cuộc sống thế tục.

2. So sánh về thần linh

Trong cuốn *Mười tôn giáo lớn trên thế giới*, Hoàng Tâm Xuyên có viết: “Tôn giáo Balamôn mà sau này phát triển thành Ấn Độ giáo có tới 300.000 nghìn vị thần linh”⁽³⁾. Tín ngưỡng bản địa của người Chăm cũng như các dân tộc Đông Nam Á là tín ngưỡng đa thần. Xuất phát điểm của giáo lí Balamôn cũng là tín ngưỡng đa/phiếm thần nên khi vào với người Chăm rất dễ hoà hợp vì cùng có quan niệm vạn vật hữu linh. Cho đến nay, người Chăm Ahiêr quan niệm ở ba tầng vũ trụ (*trời, đất và không*) đâu đâu cũng có thần.

Theo thống kê của Trung tâm Nghiên cứu văn hoá Chăm tỉnh Ninh Thuận, hiện nay có 116 vị thần linh chính được thỉnh mời trong các lễ tục Chăm, trong đó, có những vị thần “bản địa” mang đậm dấu ấn của chế độ mẫu hệ của người Chăm như các đấng tạo hoá: thần Mẹ xứ sở *Pô Inu Nugar*, thần Cha trời *Yang Pô - Yang Amu*; các vị vua - thần được thờ trong các tháp ở Ninh Thuận. Còn những vị thần có nguồn gốc từ Balamôn giáo Ấn Độ cổ đại, khi vào Chăm vẫn được người Chăm thờ cúng nhưng đều đã được thay bằng những vị thần “địa phương” hoặc mang những tên gọi khác bằng tiếng Chăm: Đấng Tạo hoá Brahma (nam thần) thành Đấng Tạo hoá *Pô Inu Nugar* (nữ thần); Thần Shiva, vị thần mà người Chăm tôn thờ, được gọi là *Pô Ginuor Motri*; bò thần Nandil biến thành bò thần *Kapil* và trở thành nhân vật trong truyện cổ dân gian Chăm⁽⁴⁾; thần gió Vây-u thành thần gió *Pô Yan An Angin*; thần lửa Agni thành thần lửa *Yang Apui*; thần mặt trời

3. Sđd., tr. 189.

4. Nhiều tác giả. *Truyện cổ dân gian Chăm*. Nxb VHDT, Hà Nội 2000.

Surya thành thân mặt trời *Pô Atlitiak*. Ngoài ra, còn có rất nhiều vị thần “bản địa” của người Chăm như thần *gò mối*, thần *núi*, thần *biển*, thần *thổ địa*, các *mẫu thần* mẹ xứ sở, thần *tổ tiên*, thần *tổ nghề*, hàng vài chục nhân thần gắn với những sự tích lịch sử văn hoá Chăm, v.v... Những vị thần chính của Balamôn giáo chỉ còn tồn tại trên các mảng điêu khắc Chăm trải suốt miền Trung Việt Nam càng chứng tỏ rằng, Balamôn giáo, tôn giáo chính thống của các triều đại Chăm pa chỉ đến tầng lớp trên (văn hoá cung đình). Mặc dù dưới chế độ thần quyền ngự trị, người dân bắt buộc phải theo (thờ bô và thờ biểu tượng phần thực *linga - yoni* của Shiva giáo), nhưng các tầng lớp nhân dân vẫn giữ được những truyền thống bản địa.

Vì lẽ đó, tên của các vị thần Balamôn ít được nhắc tới trong các nghi lễ vòng đời của người Chăm Ahiêr. Trong nghi lễ tang ma hay lễ nhập kút, ngoài các vị thần có nguồn gốc từ Ấn Độ, các vị nhân thần của người Chăm luôn được thỉnh mời: *Ppo Păn*, *Ppo Klongirai*, *Ppo Rame*, *Ppo Sa Nu*, *Ppoklong Kasiet*, *Chay Ka Thun*, *Ppo Tang*, *Ppo Gilau*, *Ppo Riyak*, *Ppo Dăm*, v.v... Các ông thầy kéo đàn *kanhi (Kadhar)* theo thứ tự hát kể cuộc đời, công trạng của các vị nhân thần xưa kia của người Chăm. Ngoài ra, rất nhiều vị nữ thần cũng được thỉnh mời như: Bà Chúa xứ Taha (*Po Inu Nugar Taha*); Bà Chúa xứ Bà Râu (*Po Inu Nugar Mưrau*); Bà Chúa xứ Maram (*Po Inu Nugar Hamuram*)⁽⁵⁾.

3. So sánh về các nghi lễ vòng đời người

Balamôn giáo quan niệm con người phải trải qua bốn thời kì⁽⁶⁾. Bốn thời kì đó con người lần lượt phải phấn đấu cho bốn mục tiêu quan trọng là:

1/ Dharma (bổn phận, đạo lí).

2/ Artha (của cải, sự thịnh vượng).

3/ Kama (tình yêu).

4/ Moksha (giải thoát).

Trong bốn thời kì đó, con người phải trải qua rất nhiều lễ thức cùng với sự tế tự rất phức tạp, kể từ khi chưa thụ thai cho đến khi giải thoát. Có lẽ không một tôn giáo nào lại có nhiều lễ thức dành cho một con người như ở Balamôn giáo. Theo A.L. Basham thì có tới 40 lễ thức (*Sanshora*) diễn ra trong suốt một đời người⁽⁷⁾. Trong giáo lí Balamôn cổ đại có nhiều quy định về sự tế tự rất phức tạp, trong đó “gia đình tế” có tới 12 loại nghi thức cúng tế cho con người⁽⁸⁾.

3.1. Về giai đoạn sinh

Theo Balamôn giáo, khi đứa trẻ chưa ra đời đã có tới 3 lễ thức: lễ thức làm cho sự thụ thai được thuận lợi (*Garbhadhana*); lễ thức làm cho sự sinh đẻ thuận lợi (*Punsavana*); lễ thức giữ cái

5. Theo truyền thuyết thì các nữ thần trên đều là con gái của Bà Chúa xứ Po Inu Nugar. Trong tiếng Chăm, Pô là ngài, vị, Inu là mẹ, Nugar là xứ sở. Các tên ghép sau là địa danh, nơi thờ các con gái của Bà Chúa xứ Po Inu Nugar (PQA).

6. Bốn thời kì đó là:

- Từ thời điểm đeo cái dải thiêng, đứa bé được coi là đã thành Brahmsarin. Từ đó, đứa bé phải sống và học ở nhà thầy dạy kinh kệ.

- Khi đã thấu hiểu kinh sách Vêda, đứa bé (đã lớn) trở về nhà lấy vợ. Từ nay chú bé đã trở thành “người chủ trong nhà” (*giuhastha*).

- Khi đã có tuổi, đã có con cháu nối dòng giống, người đàn ông bỏ nhà vào rừng tu khổ hạnh để trở thành *vanaprastha* với mục đích là trầm tư, sám hối, làm sạch linh hồn khỏi mọi ràng buộc với trần tục.

- Khi đã già yếu thì trở về, trở thành một ông già lang thang vô gia cư. (Xem: A.L. Basham. *The wonder that was India*. Bản dịch tiếng Nga, London 1999).

7. A.L. Basham. *The wonder that was India*. Bản dịch tiếng Nga, London 1969, tr. 171-200.

8. Hoàng Tâm Xuyên (chủ biên). *Mười tôn giáo lớn trên thế giới*. Bản dịch của Dương Thu Ái và Phùng Thị Huệ. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội 1999, tr. 175.

thai trong bụng cho đủ tháng (*Simantonnayana*). Khi đứa trẻ ra đời có các lễ thức như lễ thức đánh dấu đứa trẻ ra đời (*Giataharma*) được tổ chức trước khi cắt rốn. Trong lễ đó, ông thầy đọc câu thần chú (*Mantra*) vào tai đứa trẻ, nhỏ mật ong vào miệng và đặt tên cho đứa bé (bố mẹ phải giữ bí mật cái tên này cho đến khi làm lễ cúng chính thức (lễ *Upanayana*). Lễ thức quan trọng tiếp theo là lễ lần đầu tiên đứa trẻ được ăn thức ăn cứng (*Annaprasana*), được tổ chức khi đứa bé được 6 tháng tuổi. Khi đứa bé được 3 tuổi thì có lễ cắt tóc, chỉ để lại một chòm tóc trên đầu. *Điều đáng lưu ý là tất cả những lễ thức trên chỉ làm cho con trai*⁽⁹⁾. Theo tập tục của người Balamôn Ấn Độ, lễ thức sinh lần thứ hai (*Upanayana*) chỉ có ba đẳng cấp xếp trên được làm (*Balamôn; Kristrya* và *Vaissyia*). Trong đó, đứa trẻ thuộc đẳng cấp Balamôn được làm khi 8 tuổi, thuộc đẳng cấp *Kristrya*-11 tuổi và thuộc đẳng cấp *Vaissyia*-12 tuổi. Sau lễ thức này, đứa trẻ được trở thành thành viên đầy đủ của xã hội và được đeo dây thiêng (*Yidjnopavita*). Lễ thức này không mang tính chất lễ trưởng thành về giới như lễ cắt bao quy đầu (cho nam) hay lễ cấm phòng (cho nữ) như của Islam giáo. Sau lễ thức này, đứa trẻ bước vào thời kì học hành.

Thế nhưng, trong các nghi lễ vòng đời người Chăm Balamôn đương đại không có những lễ thức dành cho đứa trẻ như trong giáo lí Balamôn quy định. Những kiêng kị trong nghi lễ khi sinh đẻ của người Chăm chủ yếu mang tính truyền thống bản địa. Một số lễ thức sinh đẻ có thể là yếu tố văn hoá bản địa Chăm, cũng có thể là do ảnh hưởng của các dân tộc khác như lễ cúng mụ, tục nằm lửa, lễ trình tổ tiên, đeo dây bùa trừ tà "*Ikak tamrak*"... Các lễ thức này đều phổ biến ở các dân tộc Đông Nam Á.

3.2. Về nghi lễ trưởng thành

Những người theo Balamôn giáo ở Ấn Độ, sau khi làm lễ đeo dây thiêng (*Yidjnopavita*), đứa trẻ (chỉ tính con trai) đi học kinh Vêđa. Sau khi học xong, làm lễ thức tẩy rửa và trở thành *Snatarata* và trở về nhà lấy vợ. Giáo lí Balamôn cho rằng lấy vợ nhằm ba mục đích chính: thực hiện nghĩa vụ tôn giáo bằng các nghi lễ hiến tế; sinh con cái nối dòng để khi chết được thanh thản ở thế giới bên kia; là niềm sáng khoái tình dục. Thế nhưng, những nghi lễ trưởng thành bị người Chăm Ahiêr coi nhẹ. Trong khi giáo lí Balamôn quy định những nghi lễ sinh đẻ, trưởng thành chủ yếu dành cho con trai và nhiệm vụ người chồng là nối dòng và thực hiện những nghi lễ hiến tế, thì ở người Chăm Balamôn, những nhiệm vụ ấy là của người vợ. *Rõ ràng, chế độ mẫu hệ của người Chăm đã làm thay đổi cơ bản giáo lí phụ quyền Balamôn*. Đó là một trong những hiện tượng phái sinh giáo lí Balamôn, hình thành nên những dị biệt với văn hoá Ấn Độ, tạo nên sắc thái văn hoá Chăm.

3.4. Về nghi lễ cưới

Nghi lễ cưới của người Chăm hoàn toàn chịu sự chi phối của chế độ mẫu hệ, do nhà gái chủ động cưới chồng về cho con gái. Các nghi lễ từ lễ dạm, lễ hỏi, lễ cưới cũng như các nghi thức cúng bái đều mang tính bản địa. Đáng lưu ý là trong 3 ngày cưới, cô dâu chú rể bị cấm không được "động phòng". Hiện tượng "ba đêm cấm động phòng" trong lễ cưới của người Chăm là một nét đẹp trong hôn lễ đã được nhiều nhà nghiên cứu đề cập đến nhưng mới chỉ nêu hiện tượng, chưa có sự giải thích nguồn gốc của tập tục này.

9. A.L. Basham. *The wonder that was India*. Bản dịch tiếng Nga, London 1969, tr. 180.

Theo chúng tôi, đây là tập tục của giáo lí Bàlamôn để lại: “Giáo lí Bàlamôn coi tình dục là cái thiêng. Trong ba ngày cưới, đôi tân hôn không được tiến hành giao phối”¹⁰. Như vậy, nghi lễ cưới của người Chăm Ahiêr ít nhiều còn tàn tích của Bàlamôn giáo.

3.5. Về tang lễ và quan niệm luân hồi giải thoát

3.5.1. Về luân hồi giải thoát

Trong các nghi lễ vòng đời, chỉ có tang lễ của người Chăm Ahiêr là còn giữ được nhiều truyền thống Bàlamôn giáo nhất. Quan niệm “luân hồi giải thoát” từ thời kì Vêđa trước Công nguyên vẫn tồn tại trong tiềm thức người Chăm Ahiêr ở thế kỉ XXI.

Tư tưởng giải thoát của thời kì Vêđa chia làm ba giai đoạn. Tư tưởng giải thoát luân hồi thể hiện ở thời kì thứ ba của Bàlamôn, thể hiện ở bộ kinh Upanisad (Áo nghĩa thư). Giai đoạn này con người phải noi theo phương pháp tu trì chân ngã dần dần hoàn thiện, tới lúc chân ngã hoàn thiện thì Atman trở thành Brahman, tức là giải thoát, chấm dứt luân hồi. Sau này, đạo Phật và đạo Giaina lấy luân hồi giải thoát làm tư tưởng của mình và phát triển thêm tư tưởng “nghiệp báo luân hồi”.

Qua những gì người Chăm thể hiện trong nghi lễ tang ma, không thấy xuất hiện tư tưởng “nghiệp báo luân hồi”. Điều này thể hiện ở việc người Chăm phân biệt các loại nghi lễ tang ma dành cho các loại chết. Người chết sẽ được làm lễ hoả táng lớn, linh hồn được giải thoát và được nhập 9 mảnh xương trán (sau khi hoả táng) vào mộ kút chính của dòng họ nếu như người đó chết “trọn vẹn” hay còn gọi là chết “bình thường, chết tốt” (*Muttai sian* – là những trường hợp chết toàn thân, chết tại nhà, chết đủ 50 tuổi trở lên, có gia đình, lấy vợ lấy chồng là người cùng dân tộc, cùng tôn giáo). Còn ở cõi trần,

con người có sống tốt đến đâu, nếu chết “không trọn vẹn” (*Muttai phào* – không hội đủ các tiêu chuẩn chết “trọn vẹn” như trên) thì linh hồn không được giải thoát, sẽ không được nhập kút chính về với thân tổ tiên (*On Proh*) mà phải nhập vào kút phụ nằm lạnh lẽo ở bên ngoài khu mộ kút dòng họ và linh hồn sẽ không được siêu thoát. Như vậy, sự sống và cái chết của người Chăm Ahiêr không tuân thủ luật “nhân – quả”, không chịu sự chi phối của “nghiệp”, “báo” như các giáo phái hậu Vêđa.

3.5.2. Về sự phân biệt đẳng cấp

Trong xã hội Chăm ngày nay, sự phân biệt đẳng cấp gần như đã mất trong cuộc sống hiện đại mà chỉ còn tên gọi. *Nhưng trong nghi lễ tang ma, quan niệm ấy vẫn còn rõ nét*, đó là sự quy định các loại lễ tang dành cho các dòng tộc theo đẳng cấp từ xa xưa. Dù ngày nay, người chết có giàu có đến đâu, làm đến chức vụ gì trong xã hội mới, nếu người đó thuộc dòng họ đẳng cấp thấp, vẫn chỉ được làm những lễ tang nhỏ, thậm chí không được làm lễ hoả táng mà chỉ làm địa táng – theo quan niệm người Chăm, địa táng là xuống Địa Ngục. Nhiều người rất nghèo, nhưng khi chết lại được làm lễ tang lớn, được giải thoát nếu người đó thuộc dòng họ đẳng cấp cao. Chúng ta đều biết, Bàlamôn giáo là tôn giáo phân biệt đẳng cấp khác nghiệt, cơ sở giáo lí nhằm mục đích bảo vệ quyền lợi cho tầng lớp tăng lữ. Khi vào Chăm-pa, tư tưởng này đã là công cụ thống trị của các triều đại Chăm-pa để bảo vệ cho giai cấp quý tộc. Về sau, sự phân biệt đẳng cấp dần dần mất đi cùng với vương quyền và thân quyền. Ngày nay, sự phân biệt đẳng cấp chỉ còn trong nghi lễ tang ma, do các tầng lữ Bàlamôn làm chủ lễ.

10. Sđd., tr. 171-201.

3.5.3. Về sự tế tự

Bàlamôn vốn là tôn giáo có nhiều phép thuật, bùa chú và tế tự rất phức tạp. Đặc điểm này còn ảnh hưởng rất nặng nề trong đời sống người Chăm. Hàng trăm lễ hội, tế tự quanh năm với hàng loạt phép thuật, bùa chú, những lễ vật nặng nề với những quy định chặt chẽ là sự ảnh hưởng sâu đậm của thời kì Vêđa⁽¹¹⁾. Để thực hành lễ, các chức sắc Chăm Bàlamôn phải học một khối lượng rất lớn các bài tế lễ, hàng loạt các nghi thức, động tác, bùa chú rất phức tạp và trừu tượng, nhiều khi rất khó hiểu. Các nghệ nhân phải thuộc hàng trăm bài tâng ca, hàng trăm hình vẽ bùa chú, văn khấn, thần chú và hàng loạt động tác hành lễ. Những nghi thức phức tạp ấy được tiến hành theo một quy tắc rất chặt chẽ và nhất quán, chủ yếu là theo những sách cổ Chăm truyền lại. Nhiều vị chức sắc hành lễ gần như thuộc lòng, nhưng không phải nghi thức nào cũng hiểu hết ý nghĩa. Khi được hỏi, các thầy trả lời “xưa sao, nay vậy”.

Các nhà khoa học đều cho rằng, tư tưởng triết lí trong tín ngưỡng về đời sống tâm linh là cái tồn tại lâu bền nhất. Có lẽ vì thế nên về cơ bản, tư tưởng Bàlamôn giáo vẫn ngự trị trong đời sống tâm linh người Chăm Ahiêr, mặc dù đã trải qua nhiều thời kì đứt gãy văn hoá.

3.6. Về tín ngưỡng thờ kút

Người theo Bàlamôn giáo ở Ấn Độ không có tục giữ lại 9 miếng xương trán sau khi hoả thiêu như của người Chăm Bàlamôn hiện nay. Giáo lí Bàlamôn quy định: “Sau khi thiêu, mọi người tắm rửa và ba ngày sau, những mảnh xương chưa cháy hết và tro được thu gom rồi thả xuống sông Hằng⁽¹²⁾. Những tư liệu của người Trung Hoa cũng cho chúng ta biết, trước đây, người Chăm không có tục giữ lại 9 miếng xương trán để nhập kút: “...

Khi khiêng người chết đến gần một con sông thì họ thối khóc; họ đặt xác lên đồng củi rồi đốt, sau đó nhặt lấy tro than cho vào một cái lọ bằng đất, đem ném xuống sông, rồi mọi người về, tránh không nói một tiếng nào, có lẽ để linh hồn người chết không tìm được đường về⁽¹³⁾. Như vậy, tục nhập kút và thờ kút của người Chăm Bàlamôn không phải là tín ngưỡng của đạo Bàlamôn và trước đây cũng không có. Vậy nguồn gốc tục thờ kút của người Chăm xuất phát từ đâu? có từ bao giờ? Ông Sử Văn Ngọc trong bài viết: *Đám ma người Chăm Bàlamôn Thuận Hải* cho rằng tục chặt thủ cấp khi thiêu người chết là xuất phát từ sự tích Um Murup, con vua Rum Muk, một thái tử đạo Bàlamôn bị đạo Hồi mê hoặc phản bội vua cha, sau bị bêu đầu làm gương⁽¹⁴⁾. Theo các sử liệu khác nhau, thời Chăm-pa, việc mang xương cốt về thờ chưa có. Sau khi thiêu, phải mang tro bỏ trên các dòng sông, suối lớn nhỏ: của vua chúa thì bỏ vào biển cả, của quý tộc giàu có thì bỏ xuống sông, của dân lao động nghèo thì bỏ trên dòng suối hoặc mương nước, ao hồ. Theo truyền thuyết, từ thời vua Pô Alloah đến Pô Klongirai (vào khoảng cuối thế kỉ XI) xương cốt của vua chúa được chôn ở trong tháp, còn của quý tộc thì ở lăng tẩm. Đối với dân lao động nghèo thì vẫn bỏ tro xuống nước. Cho đến khi Pô Klongirai lên ngôi, xương cốt dân

11. Doãn Chính. *Lịch sử triết học Ấn Độ cổ đại*. Nxb Thanh niên 1999, tr. 62.

12. Hoàng Tâm Xuyên (chủ biên). *Mười tôn giáo lớn trên thế giới*. Bản dịch của Dương Thu Ái và Phùng Thị Huệ. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội 1999, tr. 198.

13. Maspero. G. L. *Vương quốc Chăm-pa* (Le royaume du Champa). Paris 1928. Bản dịch của Đào Từ Khải, tài liệu đánh máy, tr. 27.

14. Sử Văn Ngọc. *Đám ma người Chăm Bàlamôn ở Thuận Hải*. Trong: *Những vấn đề dân tộc học ở miền Nam Việt Nam*, tập 2, quyển 2, Ban Dân tộc - Viện KHXH tại Thành phố Hồ Chí Minh 1978, tr. 183.

nghèo mới được chôn vào kút dưới các biểu tượng đá để thờ phụng nhờ một sự kiện còn lưu giữ trong truyền thuyết Chăm về vị “Vua lác” (Pô Klongirai)¹⁵.

Qua những lí giải trên, với truyền thống văn hoá bản địa, việc thờ cúng tổ tiên là một nhu cầu tâm linh của cư dân Đông Nam Á. Có lẽ vì vậy, tục thờ kút như một biểu tượng cho những người đã khuất là tín ngưỡng thờ tổ tiên xa xưa của người Chăm, được khôi phục lại nhằm mục đích cố kết cộng đồng và đáp ứng nhu cầu thờ tổ tiên vào những thế kỉ sau này. Vì vậy, theo chúng tôi, tục thờ kút là một hiện tượng *phái sinh* của Ấn Độ giáo.

4. Thay lời kết

Qua một vài so sánh giữa những yếu tố tiền Bàlamôn giáo và Bàlamôn giáo biểu hiện trong nghi lễ vòng đời của người Chăm Ahiêr, chúng tôi thấy Bàlamôn giáo không còn là một tôn giáo nguyên gốc mà đã “Chăm hoá” thành một kiểu tôn giáo dân tộc, tôn giáo địa phương. Thứ tôn giáo ấy (chúng tôi tạm gọi là Ahiêr) coi Đấng Tạo hoá là “Mẹ xứ sở” Pô Inư Nugar (thay cho Brahma), các giáo chủ là các tăng lữ cả sư ở các khu vực đền tháp. Tuy không có giáo lí, giáo luật nhưng từ những quy định khá chặt chẽ của chế độ mẫu hệ, và đặc biệt là những quy định khắt khe trong tín ngưỡng thờ kút: nhập kút theo dòng họ mẹ; hôn nhân đồng tôn giáo, đồng dân tộc, phải trải qua đầy đủ những nghi thức chuyển tiếp, phải có vợ có chồng, phải chết “trộn vện” và làm nghi lễ tang ma trộn vện mới được giải thoát và nhập kút về với tổ tiên, v.v... Những quy định ấy được người Chăm tuân thủ một cách tự nguyện. Điều đó chứng tỏ rằng cộng đồng người Chăm Bàlamôn đã đặt niềm tin vào một thứ tôn giáo của riêng mình. Chính những quy định chặt chẽ, nhất quán của một kiểu tôn giáo mới đang có ở người Chăm đã cố kết xã hội người Chăm Bàlamôn một cách bền chặt.

Bàlamôn hay Ấn Độ giáo sau này du nhập vào Chăm-pa, được nhiều triều đại sùng bái với nhiều giáo phái khác nhau mà các di tích thờ các vị thần Ấn Độ còn rải rác khắp miền Trung Việt Nam. Nhưng đối với người Chăm, Bàlamôn giáo với những tính chất bảo vệ chế độ đẳng cấp của nó đa phần chỉ đến được với tầng lớp vua chúa, quý tộc và tầng lữ Bàlamôn, còn dân chúng ở các tầng lớp dưới vẫn giữ được truyền thống bản địa. Bàlamôn giáo đã không trở thành một tôn giáo phổ quát trong xã hội Chăm. Một phần bị khép kín với Bàlamôn thế giới, phần khác, khi tầng lớp vua chúa, quý tộc không còn nữa, Bàlamôn giáo dần dần mất hẳn vị thế trong xã hội Chăm. Đó chính là điều kiện xã hội để những truyền thống bản địa trỗi dậy chiếm lĩnh đời sống tâm linh của dân chúng. Suốt quá trình bản địa hoá, những yếu tố ngoại sinh (truyền thống Bàlamôn giáo) đã hỗn dung với những yếu tố nội sinh (truyền thống bản địa). Người Chăm đã sàng lọc, lược bỏ đi những gì không phù hợp với đời sống dân chúng của giáo lí Bàlamôn và thay vào những yếu tố bản địa được người Chăm chấp nhận, hình thành nên một thứ tôn giáo dân tộc, tôn giáo địa phương. Chính tôn giáo ấy đã hình thành nên các giá trị của văn hoá truyền thống Chăm đặc sắc, phong phú, đa dạng./

15. Truyền thuyết về sự tích tục thờ kút như sau: “Theo lịch sử Chăm thì ở thời Pô Klongirai, trong nước có nạn đói kém, chết chóc tràn lan. Do mê tín dị đoan, người ta cho rằng vì xương cốt người thân vứt bỏ bừa bãi, hồn phách không thoát được trần gian, nên theo đuổi người trần mà phá phách, gây cảnh đói kém, bệnh hoạn, chết chóc; do đó, nhân dân lao động đã nổi dậy đòi nhà vua và bọn tăng lữ cầm quyền hồi bấy giờ cho lấy xương cốt về chôn có nơi có chỗ. Như vậy, dân mới được yên ổn làm ăn. Trước sự đấu tranh của dân, Pô Klongirai phải đành chấp nhận cho dựng kút để chôn xương người nghèo như chính nhà vua đã làm cho ông bà nuôi dưỡng mình, từ đó, tức là thế kỉ XII, tục thờ kút cho dân nghèo mới được xây dựng (Xem: Inrasara. *Văn học Chăm, Khái luận, văn tuyển*. Nxb VHDT, Hà Nội 1994, tr. 17-22).