

ĐINH HỒNG HẢI*

PHÂN LOẠI ĐỐI TƯỢNG NGHIÊN CỨU TRONG NHÂN HỌC TÔN GIÁO

Tóm tắt: Trong các bước căn bản của một quy trình nghiên cứu (định nghĩa - phân loại - giải thích - chứng minh)¹, việc phân loại đối tượng thường chiếm nhiều thời gian và công sức vì phần việc này đòi hỏi nhà nghiên cứu phải bao quát toàn bộ các đối tượng trước khi sắp xếp hay phân chia chúng thành các “loại” khác nhau. Vì vậy, xác định các đối tượng nghiên cứu tôn giáo và tín ngưỡng là phần việc không thể thiếu trước khi tiến hành các thao tác nghiên cứu. Đối tượng nghiên cứu của nhân học tôn giáo bao gồm tất cả các sự vật và hiện tượng có liên quan dù chúng tồn tại trong bất kỳ loại hình tôn giáo, tín ngưỡng nào. Trong nội dung dưới đây, chúng tôi tập hợp 13 nhóm đối tượng phổ biến nhất trong xã hội Việt Nam từ xưa đến nay để có thể bao quát toàn bộ các đối tượng nghiên cứu trong nhân học tôn giáo.

Từ khóa: Đối tượng; phân loại; nhân học tôn giáo; Việt Nam.

Dẫn nhập

Khi lựa chọn các đối tượng nghiên cứu liên quan đến tôn giáo, tín ngưỡng, mỗi nhà nghiên cứu thường chỉ tập trung vào một hoặc một số đối tượng cụ thể. Vậy đối tượng cụ thể của các nhà nhân học ở đây là gì? Trên thực tế, các đối tượng nghiên cứu của nhân học tôn giáo vô cùng phong phú và đa dạng: từ những kiêng cử và cấm kỵ có trong các gia đình cho đến các huyền thoại về sự ra đời của loài người; từ các sự vật cụ thể như hòn đá thiêng, cây thánh giá, pho tượng thần cho đến các lễ hội, cúng tế hay các hiện tượng ma thuật, hiến sinh; từ các tín ngưỡng sơ khai như thờ thần cây, thần đá đến các tôn giáo nhất

* Khoa Nhân học, Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.
Ngày nhận bài: 07/10/2021; Ngày biên tập: 19/01/2022; Duyệt đăng: 27/01/2022.

thần; từ một thầy bói ở làng quê Việt Nam đến Giáo hoàng ở Roma;... Có thể nói, các đối tượng nghiên cứu của nhân học tôn giáo vô cùng rộng lớn và tồn tại ở nhiều khía cạnh của đời sống. Để không bị choáng ngợp trước vô số đối tượng nghiên cứu nêu trên, một trong những công việc đầu tiên của nhà nghiên cứu là phân loại các đối tượng đó. Có nhiều cách phân loại khác nhau tùy thuộc vào cách tiếp cận, định hướng và mục tiêu đặt ra của mỗi chuyên ngành (chẳng hạn: hữu thần và vô thần trong triết học; chính thống và dị giáo trong thần học; tôn giáo và tín ngưỡng trong văn hóa học;...). Dựa trên quan điểm nhân học tôn giáo và đặc thù của tôn giáo, tín ngưỡng ở Việt Nam, chúng tôi phân thành 13 nhóm, bao gồm:

I. Phân loại dựa trên định tính

1. Kiêng kỵ (taboo);
2. Thần thoại/huyền thoại (mythology);
3. Lễ, hội (ritual, festival);
4. Trán yểm², hiến sinh (immolate);
5. Tín ngưỡng vật linh (animism);
6. Ma thuật, phù thủy (magic, witchcraft);
7. Bùa, chú (amulet/talisman, mantra/incantation);
8. Nghi lễ vòng đời/chuyển tiếp (rite of passage);
9. Tín ngưỡng bái vật (fetishism);
10. Tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên (ancestral worship);

II. Phân loại dựa trên định lượng

11. Tín ngưỡng đa thần (polytheism);
12. Tín ngưỡng nhất thần (monotheism);
13. Tín ngưỡng phiếm thần (pantheism).

Dĩ nhiên, sự phân chia này chỉ mang ý nghĩa tương đối nhằm mục đích định hướng cho sinh viên, học viên và các nhà nghiên cứu bước đầu tìm hiểu về các đối tượng của nhân học tôn giáo một cách dễ dàng hơn. Trên thực tế, các ranh giới được phân chia ở đây chỉ có tính tượng trưng mà hoàn toàn không phải là một ranh giới cứng³. Chẳng hạn, *tín ngưỡng đa thần* (vị trí thứ 11) có thể bao gồm cả các loại ở

trên (từ 1-10). Trong khi *lễ-hội* (3) cùng với *ma thuật-phù thủy* (6) và *bùa-chú* (7) thường được kết hợp hoặc đan xen với nhau. Vì vậy, nhà nghiên cứu cần xác định các đối tượng của mình dựa trên thực tế nghiên cứu và đặc thù của từng đối tượng nghiên cứu.

I. Phân loại dựa trên định tính

1. Kiêng kỵ

Kiêng kỵ có lẽ là một trong những hình thức sơ khai nhất của tôn giáo, tín ngưỡng từng tồn tại trong xã hội loài người. *Kiêng* bao gồm những hiện tượng và hành vi có trong sinh hoạt tôn giáo, tín ngưỡng và cả trong sinh hoạt thường ngày mang tính phi tôn giáo. Trong *Từ điển tiếng Việt* của Hoàng Phê (1998), *Kiêng* là “tránh điều gì, cái gì, vì sợ có điều không hay, theo mê tín” bên cạnh các nghĩa thông tục như ngăn cấm, tránh né. Trong khi *Kỵ* là “tránh không nói đến hoặc không làm gì phạm đến, vì cho là linh thiêng, theo mê tín” bên cạnh các nghĩa thông tục là không hợp, tránh né. *Đại Nam Quốc âm Tự vị* giải nghĩa *Kỵ* (忌) là “kiêng cử; xung khắc, không ưa”⁴.

Nói tóm lại, nếu không kể đến kiêng kỵ theo nghĩa thể tục như kiêng khem, kiêng nể,... thì *kiêng kỵ là những điều hạn chế hoặc cấm đoán trong các tôn giáo, tín ngưỡng*. Có những điều kiêng kỵ mà chúng ta có thể tự lý giải được một cách khoa học, chẳng hạn như tránh hướng nhà mà gió có thể “thộc” thẳng vào cửa chính hoặc nắng chiều rọi thẳng vào ban thờ giữa nhà (theo quan niệm phong thủy). Hay như *kỵ húy*, là kỵ đặt tên trùng với tên vua hay thần thánh,...⁵. Tuy nhiên, cũng có những điều kiêng kỵ chỉ biết làm theo mà rất khó để lý giải một cách khoa học vì đó là những tín ngưỡng dân gian, chẳng hạn: không chải tóc lúc nửa đêm, không ăn thịt vịt đầu tháng, không cho mèo đến gần người mới mất (đặc biệt là lúc khâm liệm), không được cắm đũa lên bát cơm,...

Trong nhân học tôn giáo, kiêng kỵ hay cấm kỵ đã được các nhà khoa học, như: Taylor, Frazer,... tìm hiểu từ những giai đoạn sơ khai thông qua các nghi lễ, tín ngưỡng được thực hành ở các cộng đồng cư dân ở nhiều nơi trên thế giới. Frazer chia các tập tục kiêng kỵ thành bốn loại: “Những hành động kiêng kỵ về tình dục, về ăn uống, về quần áo, nhà

ở...; những người phải kiêng kị như nhà có tang, phụ nữ trong thời gian có kinh nguyệt, kẻ sát nhân, người săn bắn, đánh cá...; những vật và đồ vật phải kiêng kị như đồ sắc nhọn, vũ khí bằng sắt, máu, đầu tóc, móng tay cắt ra, bãi khắc nhỏ...; Những từ kiêng kị như tên người, tên gọi các quan hệ họ hàng, tên người chết, tên vua chúa, tên các vị thần...”⁶.

Liên quan đến kiêng kị, có một tác phẩm từng gây tiếng vang lớn nhưng cũng để lại nhiều tranh cãi đó là *Totem et Tabou (Vật tổ và Cấm kị)* của Sigmund Freud⁷. Cuốn sách này xuất bản lần đầu tiên bằng tiếng Đức, năm 1913 dựa trên những khảo cứu của Herbert Spencer, James Frazer, Andrew Lang, Edward Tylor, Wilhelm Wundt, Charles Darwin, Robertson Smith,... S. Freud đã áp dụng các tri thức về dân tộc học và văn hóa dân gian dựa trên nền tảng tín ngưỡng sơ khai mà ông đã *tưởng tượng ra* trong sự kết nối với các phân tích tâm lý để chữa bệnh tâm thần (ông là một bác sĩ). Cách tiếp cận này sau đó đã phát triển thành một lĩnh vực nghiên cứu mới gọi là phân tâm học (psychoanalysis). Thông qua cách tiếp cận của S. Freud, nhiều nhà khoa học ở thời đại của ông và các thế hệ kế tiếp đã sử dụng như một phương pháp nghiên cứu quan trọng trong việc tìm hiểu về tâm lý cá nhân và tâm thức tập thể của con người ở giai đoạn “nguyên thủy.” Cho đến nay, Totem hầu như đã đi vào quên lãng trong học thuật nhưng Taboo lại có một chỗ đứng nhất định đối với các nhà khoa học ủng hộ quan điểm của S. Freud⁸.

Ở Việt Nam, các nghiên cứu về tín ngưỡng sơ khai có khá nhiều⁹ nhưng các nghiên cứu về kiêng kị vẫn là một khoảng trống lớn. Trong khi đó, niềm tin của người dân về kiêng kị lại vô cùng phong phú và đa dạng. Với quan niệm “*có thờ có thiêng, có kiêng có lành*”, người dân có vô số điều kiêng kị trong văn hóa truyền thống, đặc biệt là trong tôn giáo và tín ngưỡng. Trong xã hội hiện đại, những điều kiêng kị đó lại ngày càng được bổ sung nhiều thêm khiến cho việc hiểu và áp dụng đối với người dân ngày càng trở nên khó khăn. Cho đến nay chưa có một nghiên cứu nào tập hợp các điều kiêng kị trong văn hóa Việt Nam thành một công trình học thuật để giúp cho người đọc có thể hiểu biết cụ thể hơn về đối tượng này. Đây chính là mảnh đất trống

dành cho các nhà nghiên cứu để họ có thể khai thác các khía cạnh văn hóa tín ngưỡng ở Việt Nam từ góc nhìn nhân học. Điều thuận lợi là các nhà nghiên cứu hiện nay ngày càng có thêm nhiều công cụ mới, nhiều phương pháp luận mới để tiếp cận đối tượng này (chứ không phải chỉ một quan niệm về Taboo trong phân tâm học của S. Freud).

2. Thần thoại/huyền thoại

Thần thoại, hiểu một cách đơn giản là những câu chuyện kể về các vị thần trong khi huyền thoại là những câu chuyện huyền bí. Trong tiếng Việt thường dùng *thần thoại* với hàm nghĩa là các câu chuyện cổ xưa kể về các vị thần, như: thần thoại Hy Lạp, thần thoại Ấn Độ,... Trong khi đó, *huyền thoại* lại có thể bao gồm cả những câu chuyện kể thời hiện đại (như huyền thoại Võ Nguyên Giáp, huyền thoại Steve Jobs,...). Trong các nghiên cứu nhân học, thần thoại/huyền thoại thường có mối liên hệ với văn hóa tín ngưỡng ở các tộc người hay các nền văn hóa, đặc biệt là ở giai đoạn sơ khai. Trong nghiên cứu này chúng tôi sẽ sử dụng huyền thoại với hàm nghĩa của *mythology* trong tiếng Anh.

Có thể nói, huyền thoại cổ xưa là những gì đẹp đẽ nhất mà con người lưu giữ lại được sau khi tất cả những gì tạo ra trong quá khứ đã mất (ngoài những mảnh rời rạc của các hiện vật khảo cổ). Những câu chuyện đẹp đẽ đó kể về những quá khứ huy hoàng hay bi tráng của tổ tiên và các vị thần của họ, như quan điểm của Levi-Strauss: “Thông qua thần thoại, xã hội loài người biểu đạt những cảm xúc cơ bản phổ biến của toàn thể loài người, như tình yêu, lòng căm ghét, sự thù hận. Đối với người khác thì thần thoại là ý muốn giải thích cho những hiện tượng họ khó hiểu như thiên văn, khí tượng, và các lĩnh vực tương tự”¹⁰.

Nhưng huyền thoại với muôn hình muôn vẻ khiến cho chúng ta dễ bị lạc bước vào mê cung của nó. Vậy làm cách nào để nhà nghiên cứu có thể nhìn huyền thoại rõ hơn qua màn sương bí ẩn của ngôn từ? Levi-Strauss đã sử dụng lý thuyết cấu trúc để lý giải về kết cấu của huyền thoại. Qua đó ông sắp xếp các “mảnh” của huyền thoại vào một hệ thống cấu trúc. Thông qua cấu trúc này, chúng ta có thể nhìn thấy các thể loại (type) và các motif của huyền thoại có thể xuất hiện ở

nhều nền văn hóa khác nhau. Từ đó, nhà nghiên cứu có thể “nhìn” thấy tư duy của con người. “Trong quan niệm của Lévi-Strauss, các yếu tố của truyện huyền thoại, giống như các âm vị của ngôn ngữ, chỉ có nghĩa khi chúng được sắp đặt theo các quan hệ cấu trúc nhất định. Kết quả là, nhà cấu trúc luận khảo sát các quy tắc quy định mối quan hệ giữa các yếu tố của truyện huyền thoại, bằng cách cố gắng phân giải truyện thành những yếu tố cấu thành và vạch ra cái nghĩa vô thức được tìm thấy trong các quan hệ nhị phân giữa chúng. Cái lõi cấu trúc ẩn giấu này sẽ vén mở những yếu tố chính yếu của tư duy nhân loại”¹¹.

Tuy nhiên, với những huyền thoại thời hiện đại thì vấn đề trở nên phức tạp hơn rất nhiều. Cấu trúc mà Levi-Strauss đã lập nên có thể đúng với huyền thoại cổ xưa nhưng lại khó có thể áp dụng vào những huyền thoại mới. Roland Barthes đã đề cập trong công trình tiêu biểu nhất của ông (*Những huyền thoại*) như sau: “việc phân tích về phương diện ký hiệu học, ... đã được phát triển, được xác định, đã trở nên phức tạp, đã có những ý kiến khác nhau; việc phân tích ấy đã trở thành địa bàn lý luận nơi cái biểu đạt có thể đùa giỡn lung linh trong thế kỷ này và ở phương tây của chúng ta. Vậy nên tôi không thể viết những huyền thoại mới theo hình thức cũ của chúng”¹².

Để tìm hiểu về các huyền thoại trong văn hóa Việt Nam, thiết nghĩ, các nhà nghiên cứu cần phải bắt đầu từ góc độ cấu trúc (như hướng tiếp cận của Levi-Strauss) và góc độ ký hiệu học như Roland Barthes đã sử dụng. Tuy nhiên, với những huyền thoại mới ra đời trong xã hội Việt Nam hiện nay thì việc tiếp cận một cách cụ thể hơn bằng những hướng tiếp cận mới (chẳng hạn như *lý thuyết sáng tạo truyền thống*) là một điều cần thiết. Với những lợi thế về lý thuyết và phương pháp luận, nhân học tôn giáo sẽ là một trong những hướng tiếp cận khả dụng để có thể khai thác các khía cạnh xã hội và văn hóa ở Việt Nam đương đại¹³.

3. Lễ, hội

Lễ, hội, cúng bái (hay cúng tế) thường đi kèm với nhau nhưng là những hoạt động khác nhau và ý nghĩa của chúng cũng rất khác nhau. Theo *Từ điển tiếng Việt* của Hoàng Phê, *Lễ* là “những nghi thức tiến

hành nhằm đánh dấu hoặc kỷ niệm một sự việc, sự kiện có ý nghĩa nào đó”. Trong khi *Hội* là “cuộc vui tổ chức chung cho đông đảo người dự, theo phong tục hoặc nhân dịp đặc biệt”¹⁴. Trong nghiên cứu này chúng tôi không đề cập đến các *lễ* và *hội* mang tính thể tục mà chỉ tập trung vào *lễ* và *hội* có liên quan đến hoạt động cầu-cúng-hiến-tế.

Về mặt từ nguyên, *cúng tế* hay *cúng bái* có nghĩa tương đương nhau nhằm chỉ một nghi lễ tín ngưỡng thể hiện sự kính trọng các đấng linh thiêng như Trời, Phật, thần, thánh, tổ tiên,... *Cúng* là một từ tiếng Việt trong khi *Tế* (祭) là một từ gốc Hán¹⁵, hai từ này thường kết hợp với nhau thành một từ ghép (cúng tế) có nghĩa tương đương với *tế lễ*. *Cúng tế* thường kèm theo các nghi thức bái lạy nên cũng được gọi là *cúng bái*. Cách gọi này bắt nguồn từ *bái* (拜 vái, lạy) trong văn hóa Trung Hoa (bên cạnh đó, cúng tế cũng thường đi kèm với hiến sinh, chúng tôi sẽ đề cập trong mục sau). Do *lễ* hay đi kèm với *hội* nên người Việt thường gộp chung thành *lễ hội*. Nếu không kể đến các lễ hội hiện đại hay tự phát trong đời sống thể tục hiện nay thì tuyệt đại đa số các lễ hội truyền thống thường gắn với các hoạt động cúng tế của các tôn giáo, tín ngưỡng. Có thể nói rằng nếu *hội* là phần ‘xác’ thì *lễ* chính là phần ‘hồn’ của *lễ hội*.

Với vai trò đặc biệt quan trọng trong văn hóa truyền thống, cúng tế được cộng đồng hết sức coi trọng và sự chuẩn bị cho các nghi lễ này cũng hết sức công phu. Sự nghiêm cẩn trong các nghi thức cúng tế thể hiện lòng thành kính của cộng đồng đối với các đấng linh thiêng thông qua những người được chọn để thực hành nghi lễ (chủ lễ hay chủ tế). Kèm theo đó là những điều cấm kị buộc cộng đồng phải tuân theo. Do quan niệm thần thánh là của chung cộng đồng (*trống làng nào làng ấy đánh, thánh làng nào làng ấy thờ*) nên sự bất cẩn (nếu có) của một cá nhân sẽ mang lại hệ lụy không chỉ với một vài cá nhân đang hành lễ hay người vi phạm mà còn có ảnh hưởng đối với cả cộng đồng. Đó chính là tính thiêng của lễ trong các lễ hội, một đặc tính quan trọng mà nếu thiếu nó lễ hội truyền thống khó có thể tồn tại.

Lễ hội là một nét văn hóa đặc thù của Việt Nam trong nhiều thế kỷ với vô số lễ hội, đặc biệt là vào mùa xuân và mùa thu. “Tháng Giêng là tháng ăn chơi” cũng chính là mùa khai hội ở khắp các làng quê tạo

nên một nét xuân vô cùng đặc sắc. Tuy nhiên, trong giai đoạn hiện nay, các lễ hội truyền thống đang có những biến đổi mạnh mẽ do sự bùng nổ của kinh tế Việt Nam sau giai đoạn “đổi mới” cũng như quá trình tự do hóa tôn giáo, tín ngưỡng sau hơn nửa thế kỷ “vô thần”. Yếu tố *thiên* trong các lễ hội truyền thống dường như đang bị thách thức, thay vào đó là nhiều hoạt động mang tính phong trào với một con số thống kê “giật mình”: mỗi năm Việt Nam có gần 8.000 lễ hội được tổ chức¹⁶. Tại sao một nét đẹp văn hóa truyền thống đặc sắc như vậy lại khiến cho chúng ta giật mình? Có thể thấy, “hội hè, cờ bạc” là những thói quen xấu của người Việt như Nguyễn Văn Huyền đã nhận xét:

“Ngay khi họ có một ít tiền, họ liền tiêu bừa bãi trong những hội hè và vùng phỉ vào cờ bạc. Nếu mùa màng thu hoạch tốt, ngày tết đến họ đốt pháo tha hồ, họ tổ chức những hội hè kéo dài đến mười lăm hoặc hai mươi ngày. Sự thiếu lo xa hầu như không có giới hạn”¹⁷.

Rõ ràng, phong trào “lễ hội hóa” ở mọi địa phương hiện nay đang có quá nhiều bất cập về vấn đề quản lý. Mặc dù cảnh báo 8.000 lễ hội/năm có thể làm nhiều người “choáng váng” nhưng có vẻ như ngày càng nhiều lễ hội được tạo ra trong thời gian qua. Có lẽ nguồn lợi hấp dẫn từ “thị trường tâm linh” đã khiến cho những bất cập đó bị “lờ” đi. Vì vậy, thực trạng *khai hội bán án* hay *dâng sao giải hạn* rồi đến *thỉnh oan gia trái chủ* mới được thể “tung hoành như chôn không người” như vậy. Thêm vào đó, sự trục lợi của một số cá nhân trong quá trình du lịch hóa lễ hội cũng đã và đang góp phần làm cho tính *thiên* trong các lễ hội ngày càng bị dung tục hóa hay vật chất hóa. Nếu như tính *thiên* mất đi thì *lễ* sẽ không còn và *hội* chỉ là cái xác không hồn dành cho những kẻ vô thần trục lợi. Để hiểu rõ hơn về khía cạnh này, chúng ta cần nắm vững các lý thuyết trong nhân học tôn giáo, đặc biệt là lý thuyết *thị trường tôn giáo* và *sáng tạo truyền thống*¹⁸.

4. Trấn yểm, hiến sinh

Trấn yểm (鎮壓) là một thuật ngữ Hán Việt có hai yếu tố *trấn* và *yểm* nhưng trong văn hóa Việt Nam hai từ này thường được ghép với nhau. Thông thường *trấn* đi kèm với *yểm* nhưng cũng có khi *trấn* không có *yểm* (trấn trạch), hoặc *yểm* không có *trấn* (yểm bùa). *Trấn*

theo *Việt Nam Từ điển* có nghĩa chính là “khí cụ dùng để dè, chặn” hoặc áp chế, canh giữ và cũng có nghĩa là yếu tố “gốc rễ, nguồn gốc, căn bản làm cho quốc gia yên định”. Trong khi *yếm* (cũng đọc là *áp*) có nghĩa là *yếm*, *yếm* hay *ém* một vật làm cho ai hoặc cái gì đó không thể phát triển (như yếm thắng vật/厭勝物) hay yếm bùa để trừ tà ma). *Đại Nam Quốc âm Tự vị* gọi là “êm”, có nghĩa là “dùng phép thuật mà khuấy ai, hại ai; làm phép trừ tà”¹⁹.

Trấn liên quan đến các vật có thể nhìn thấy như thành quách, núi, sông hay đơn giản hơn như cái cây tảng đá, linh vật,... còn *yếm* là các vật được giấu kín hoặc chôn xuống đất. *Trấn yếm* thường liên quan đến địa lý – phong thủy khi xây dựng một công trình, đặc biệt là xây dựng cung điện hoặc lăng mộ. Vì vậy, khi không có được thế đất như ý, “thầy” địa lý sẽ tìm cách để *trấn trạch* cho phù hợp phong thủy (trạch 宅: nơi ở, như dương trạch 陽宅: nơi ở của người sống; âm trạch 陰宅: nơi ở của người chết). Đôi khi *trấn yếm* được sử dụng với mục đích xấu, chẳng hạn Cao Biền là một thầy địa lý nổi tiếng Trung Hoa luôn tìm mọi cách để làm cho nước Việt lụn bại²⁰.

Trong các nghi lễ *trấn yếm* thường đi kèm với tục hiến sinh (hiến tế người hoặc động vật sống). Đây là những hiện tượng tín ngưỡng tồn tại ở nhiều nền văn hóa từ thời đồ đá. Những tục lệ này tưởng chừng như đã lùi sâu vào dĩ vãng khi nền văn minh nhân loại bước vào giai đoạn công nghiệp. Tuy nhiên, trên thực tế, chúng vẫn đang diễn ra một cách sống động ở một số nền văn hóa, trong đó có Việt Nam. Quy mô lễ hiến sinh lớn hay nhỏ tùy thuộc vào tầm quan trọng của nghi lễ (cộng đồng, dòng họ hay gia đình). Chẳng hạn, một số nghi lễ cầu mùa của cộng đồng ở các tộc người khu vực Trường Sơn – Tây Nguyên thường tế bằng trâu gọi là *đâm trâu* hay *ăn trâu*. Với một lễ giỗ họ có thể cúng bằng dê, lợn hoặc thủ lợn/đầu lợn nhưng ở quy mô gia đình thì chỉ cần cúng bằng gà.

Ở một số nền văn hóa cổ sơ như Inca hay Aztec, các nhà khảo cổ học đã tìm thấy những dấu vết của tục hiến sinh người hoặc máu người sống qua các văn tự tượng hình được khắc trên đá. Ở châu Á, một số tộc người (như người Nagar ở đông bắc Ấn Độ, người Wa ở nam Trung Quốc, người Iban/Dayak biển ở Borneo) vẫn tồn tại tục

này đến nửa đầu thế kỷ XX. Tục săn máu người để tế thần của người Cotu ở Việt Nam được ghi chép lại trong cuốn *Những kẻ săn máu* gần đây mới được dịch từ tiếng Pháp sang tiếng Việt (Pichon 2011). Giờ đây, tập tục này hầu như không còn nhưng những câu chuyện li kỳ bao quanh nghi thức này vẫn là một đề tài hấp dẫn được nhiều người quan tâm.

Trong xã hội đương đại, việc hiến sinh chủ yếu sử dụng các loài động vật, như: lợn, trâu, bò, dê,... hoặc đơn giản nhất là gà mà trong nhiều lễ cúng ở các gia đình Việt Nam vẫn được thực hành. Tuy nhiên, việc dùng máu tươi hay tế sống động vật ngày càng ít đi, thay vào đó, các nghi lễ dâng cúng đồ nấu chín cùng các loại thực phẩm khác ngày càng trở nên phổ biến hơn. Tập tục đâm trâu/ăn trâu của một số tộc người ở Việt Nam, vốn được coi như một sản phẩm du lịch hút khách, cũng đang có chiều hướng suy giảm nhanh với sự tác động của truyền thông và sự phản đối của các tổ chức bảo vệ động vật. Tuy nhiên, những nghi lễ cúng tế thông thường vẫn được thực hiện thường xuyên, đặc biệt là ở quy mô gia đình.

Trần yểm, hiến sinh là những tín ngưỡng cổ xưa nhưng trong giai đoạn hiện nay sự lẫn lộn giữa đời sống tôn giáo và thế tục ở Việt Nam đã khiến cho chúng biến tướng thành những hủ tục của thời đại mới. Nhiều “linh vật phong thủy” trần yểm cho tư gia hay văn phòng thực chất là đồ nhái, đồ “fake” (giả) vừa không những không có giá trị về “trần trạch” mà cũng không có giá trị kinh tế vì những loại đồ fake đó chủ yếu được làm giả từ Trung Quốc. Bên cạnh các linh vật trần yểm, trong xã hội hiện nay đã hình thành nên những vật phẩm dâng cúng mới, như: biệch thự, ô tô, xe máy, điện thoại thông minh, khẩu trang và cả “vắc sin Phai dzơ” (Pfizer-Biontech vaccine) để chống dịch Covid²¹. Đây là những vật phẩm được hình thành từ tín ngưỡng vật linh dành cho “người âm” trong xã hội Việt Nam đương đại mà chúng tôi sẽ đề cập dưới đây.

5. Tín ngưỡng vật linh (Animism)

Tín ngưỡng vật linh hay thuyết vật linh là một trong những tín ngưỡng sơ khai của loài người với quan niệm linh hồn tồn tại trong mọi sự vật và hiện tượng (Taylor 1871, Frazer 1911, Lowie 1920). Về

mặt từ nguyên, thuật ngữ *Animism* được Taylor sử dụng trong cuốn *Văn hóa nguyên thủy* (Primitive Culture), khi chuyển ngữ sang tiếng Việt, *Animism* được gọi là *vạn vật hữu linh* (Phan Hữu Dật 1999, Đặng Nghiêm Vạn 2005). Cách dùng này tương đối phổ biến bên cạnh một cách dùng khác ít phổ biến là *hồn linh* (Nguyễn Quốc Tuấn 2012). Tuy nhiên, theo chúng tôi thì nếu dùng *hồn linh* sẽ dễ nhầm lẫn với linh hồn trong tiếng Việt²². Tương tự, ở Trung Quốc, thuật ngữ *Phiếm linh luận* (泛靈論) được dùng cho *Animism* với quan niệm “vạn vật vạn hữu linh tính” (萬物均有靈性). Vì vậy, nghiên cứu này chỉ dùng *vạn vật hữu linh* hoặc *vật linh* mà không dùng *hồn linh* hoặc *phiếm linh* (phiếm linh hoàn toàn khác với phiếm thần trong chuyên mục cuối ở bài viết này).

Tín ngưỡng vật linh cùng với tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên Việt Nam, Ấn Độ giáo, Đạo giáo và Phật giáo,... đã tạo nên một sự giao thoa văn hóa tín ngưỡng vô cùng phức tạp trong nền văn hóa Việt Nam. Sự giao thoa này cũng là một đặc tính trội trong văn hóa dân gian Việt Nam vì người Việt Nam không phân biệt các tôn giáo và tín ngưỡng một cách rõ ràng như trong văn hóa phương Tây. Thậm chí, họ có thể phối thờ cùng lúc nhiều vị thần từ các tôn giáo và tín ngưỡng khác nhau như Phật giáo, Đạo giáo với tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, tín ngưỡng thờ động vật và đồ vật. Đặc biệt, sự kết hợp của tín ngưỡng vật linh với đặc tính nguyên hợp (Syncretism) trong văn hóa dân gian Việt Nam đã tạo nên một bức khảm vô cùng sống động trong đời sống xã hội cũng như trong văn hóa và nghệ thuật dân gian Việt Nam. Bởi với quan niệm “có thờ có thiêng, có kiêng có lành”, họ chấp nhận vô số thành tố văn hóa tín ngưỡng bao gồm cả bản địa và du nhập.

Trên thực tế, tín ngưỡng vật linh đã tồn tại từ lâu đời trong văn hóa truyền thống Việt Nam và vẫn tồn tại đến ngày hôm nay. Với các tên gọi khác nhau như *linh vật*, *đồ tế tự*, *đồ tế khí*, *pháp khí*, *các con vật linh* (sacred animals), *vật thiêng* (sacred objects),... tín ngưỡng vật linh biểu hiện qua vô số thành tố văn hóa vật thể và phi vật thể, như: động vật, đồ vật, vũ khí, sự vật và hiện tượng của thiên nhiên. Với niềm tin rằng các linh hồn của vạn vật có thể tạo ra điều tốt hoặc điều

xấu cho người sống, các tín đồ của tín ngưỡng vật linh luôn tìm cách làm hài lòng các linh hồn đó để chúng không gây nguy hiểm và rắc rối. Điều đó cho thấy rõ đặc tính phi giáo lý (hay còn gọi là vô luân lý - Amoral)²³ của tín ngưỡng vật linh trong văn hóa dân gian Việt Nam.

Với những biến đổi vô cùng mạnh mẽ của “thị trường tôn giáo” ở Việt Nam trong giai đoạn hiện nay, tín ngưỡng vật linh đã cho thấy một bộ mặt xã hội Việt Nam với vô số thay đổi của sự vật và hiện tượng có liên quan đến tôn giáo, tín ngưỡng. Cho đến nay, những biến đổi đó đã và đang tạo nên vô số thành tố văn hóa mới thông qua ngôn ngữ nghệ thuật và tín ngưỡng dân gian ở Việt Nam. Từ hiến sinh động vật đến cầu hồn²⁴ hay cúng cô hồn với các loại hàng mã với vô số thành tố cũ và mới đan xen mà chúng ta có thể phân thành năm loại sau đây: Thần (1); Người (2); Động vật (3), Đồ vật và hiện tượng tự nhiên (4), Vật phẩm dâng cúng (5).

	Thần	Người	Động vật	Đồ vật, sự vật và hiện tượng tự nhiên	Vật phẩm dâng cúng
Đối tượng	<i>Tượng thờ, bài vị</i>	<i>Nhục thân, xương, xá li,...</i>	<i>Các con vật linh/linh vật (rồng, nghê, rùa, phượng, sư tử, voi, hổ,...)</i>	<i>Vật thiêng, đồ tế khí, cây thiêng, cột lễ, cây nêu,... (hòn đá thiêng, mạch nước, hang động, đồ thờ, cây, cột lễ, núi thiêng, rừng thiêng, Mặt trời, Mặt trăng, mưa, gió, sấm, chớp,...)</i>	<i>Vật phẩm dâng cúng (thịt, gà luộc, chuối, hoa quả, trầu cau, rượu, hương,...)</i>

Phân loại đối tượng trong tín ngưỡng vật linh (Đình Hồng Hải 2020: 11)

Với vô số thành tố văn hóa mới nảy sinh, tín ngưỡng vật linh trong xã hội đương đại ở Việt Nam đang trở thành một đề tài nghiên cứu hấp dẫn giới nghiên cứu cả trong và ngoài nước. Sự đan xen các yếu tố văn hóa truyền thống với các sản phẩm của thời đại 4.0 thông qua tín ngưỡng vật linh đã tạo nên một sự kết hợp có một không hai về văn hóa tín ngưỡng ở Việt Nam đương đại giữa tôn giáo, tín ngưỡng với công nghệ và sản phẩm công nghệ. Sự kết hợp này đặc biệt tới mức một nhà báo nước ngoài phải thốt lên: “Những con ma của Việt Nam đang thèm khát iPhone” (Vietnam’s ghosts are hungry for iPhones) trong tiêu đề một bài báo của *The Economists*²⁵. Có điều đó là do “chính các công nghệ truyền thông đã trở thành đối tượng thông

linh, được minh họa bằng các đoạn phim ghi lại các buổi thờ cúng linh hồn, đám tang và đám giỗ. Vì những linh hồn được tưởng tượng như người sống, nên họ phải được trang bị cùng một phương tiện kỹ thuật mới để duy trì kết nối xuyên quốc gia, cho phép họ liên tục vượt qua biên giới giữa Châu Á, Mỹ và Châu Âu, giống như những người thân của họ ở ở đây và bây giờ²⁶. Điều này sẽ còn được nhìn rõ hơn trong ma thuật/phù thủy.

6. Ma thuật/phù thủy

Ma thuật, khoa học và tôn giáo là những vấn đề đã được tranh luận hàng thế kỷ qua nhưng dường như ở Việt Nam vẫn khó có thể phân định rõ ràng các yếu tố tưởng như hiển nhiên đó²⁷. Vì vậy, việc hiểu rõ bản chất, đặc tính của các hiện tượng ma thuật hay phù thủy là vô cùng cần thiết để chúng ta có thể ứng xử một cách phù hợp. Ma thuật, theo *Từ điển tiếng Việt* của Hoàng Phê là “hình thái tôn giáo nguyên thủy tin rằng con người có thể làm ra những phép lạ bằng sức mạnh thần bí của mình”²⁸. Trong ngôn ngữ Hán Việt, ma thuật (魔術) bao gồm nhiều hiện tượng khác nhau, như: bói toán, bùa, ngải, trắn, yểm, đồng, cốt,²⁹... Ma thuật được cho là khả năng tạo ra những điều huyền bí hoặc phép màu thông qua một số ít người có khả năng thực hiện.

Về mặt từ nguyên, *ma thuật* trong tiếng Anh là *magic* tương tự như ảo thuật (Marcel Mauss, Malinowski, Tambiah,...) nhưng cũng có học giả dùng *wizard* (Palmie Stephan 2002). Tương tự ma thuật trong các tôn giáo, tín ngưỡng, trong đời sống thế tục thì hiện tượng này thường được gọi là trò ảo thuật (để mua vui). Người thực hiện đôi khi có thể cho khán giả biết các bí quyết của mình và có thể dạy lại cho người khác. Khả năng cuốn hút và gây bất ngờ của ma thuật hay ảo thuật được gọi là *ma lực*. Trò diễn càng tinh tế và càng gây bất ngờ thì ma lực càng lớn. Nắm bắt được khả năng này, một số người nắm giữ “bí quyết hành nghề” đã sử dụng để mê hoặc những người tin vào ma thuật của họ, tạo nên một cộng đồng tín đồ của tín ngưỡng đó.

Cùng với ma thuật còn có các trò phù thủy (witchcraft), những người thực hiện được gọi là thầy phù thủy³⁰. Phù thủy là một dạng tín ngưỡng sơ khai từng tồn tại ở nhiều nền văn hóa cổ sơ đã được đề cập

đến xuyên suốt những cuốn sách nổi tiếng như *Văn hóa nguyên thủy* của Taylor hay *Cành vàng* của Frazer. Hiện nay, ở các nền văn minh theo Kitô giáo, Islam giáo hay Do Thái giáo, tín ngưỡng phù thủy hầu như không còn, danh từ *phù thủy* giờ đây chỉ còn trong các câu chuyện cổ tích dành cho thiếu nhi. Tuy nhiên, ở các quốc gia kém phát triển ở châu Á hay châu Phi thì ma thuật hay phù thủy vẫn là một mảnh đất màu mỡ để khai thác niềm tin của tín đồ³¹.

Dưới góc nhìn nhân học tôn giáo, những biểu hiện của ma thuật hay phù thủy là đối tượng nghiên cứu quan trọng vì tầm ảnh hưởng to lớn của chúng đến các xã hội sơ khai xưa hoặc những xã hội kém phát triển hiện nay. Trong nghiên cứu mô tả về biểu tượng *kula* của những cư dân đánh cá ở quần đảo Trobriand thuộc Melanesia, B. Malinowski cho rằng môi trường sống càng bất trắc thì con người lại càng cần đến các nghi lễ phù thủy. Soi chiếu vào sự lên ngôi của tín ngưỡng *lên đồng* và *áp vong* tìm mộ ở Việt Nam trong những năm vừa qua, chúng ta càng thấy rõ hơn điều này³². Xã hội càng bất an bao nhiêu thì con người lại càng tin tưởng vào thần linh bấy nhiêu. Hiện tượng *cho án, bán án, cướp án* (ở đền Trần và một số nơi khác) đang diễn ra sôi động ở Việt Nam trong thời gian qua là những minh chứng cụ thể. Đặc biệt, sự biến tướng của *Dâng sao giải hạn* và *Thỉnh oan gia trái chủ* gần đây chính là đỉnh điểm của hiện tượng này³³.

Để dàng nhận thấy, sự bất an của đời sống và sự khủng hoảng niềm tin khiến con người buộc phải cậy nhờ vào thần linh phù hộ và người quen hỗ trợ (*âm phù dương hộ/trợ*). Đây là một hiện tượng đặc thù mới nảy sinh trong xã hội Việt Nam. Sự hỗn dung của quan niệm vô thần với quá trình tự do hóa tôn giáo, tín ngưỡng và sự bùng nổ của một nền kinh tế “mở cửa” đã khiến cho việc buôn bán những thứ được gọi là “tâm linh” trở nên vô cùng phát đạt. Đây chính là cơ hội tốt để một *thị trường tâm linh* phát triển nở rộ như trong những thập niên vừa qua, dường như ngành kinh doanh này đang hứa hẹn nhiều cơ hội “tăng trưởng”³⁴.

7. Bùa, chú

Theo *Đại Nam Quốc âm Tự vị*, *bùa* là đồ ếm (yếm) dùng để trừ tà; thuốc mê (1895: 76) còn *chú* là “trừ ếm theo đạo thầy pháp”³⁵. Bùa

phép là một tín ngưỡng truyền thống có từ lâu đời trong văn hóa Việt Nam. Từ điển Hán Việt giải nghĩa chữ *bùa* bắt nguồn từ chữ Hán *bỏ* hay *phù* (符). Chữ *bùa* bên cạnh nghĩa căn bản là *bùa phép* còn có các nghĩa như *phù hiệu*, *vật làm chứng*, *điềm lành*, *thẻ* (tre) trong vai trò của một danh từ. Còn trong vai trò của một động từ, *bùa* có nghĩa là “*phù hợp*”. *Bùa* thường đi với *chú* tạo thành *bùa chú* hay *phù chú* (符咒). Danh từ *chú* (咒) theo Việt Nam Từ điển là “*câu nói dùng pháp thuật để trừ tà ma, bệnh tật hoặc thi triển khả năng siêu nhiên*” hoặc bài *kệ* (偈), lời chúc nguyện (trong kinh Phật) như *Đại bi chú* (大悲咒). *Chú* còn có nghĩa là *thẻ*, *nguyên*, *rùa* trong vai trò của một động từ.

Trong văn hóa dân gian Việt Nam, *bùa chú* thường gắn với việc dùng *bùa* và đọc *thần chú* (hơn là đọc *kinh* (經) - như kinh Phật hay *kệ* - thơ Phật). Sử dụng *bùa* và *chú* để làm *phép* gọi là *bùa phép* (gần giống như *pháp thuật* trong tiếng Hán). Trong văn hóa phương tây, *bùa phép* thường gắn với các thuật ngữ *Amulet* hoặc *Talisman*. *Talisman* bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp (*Telesma*) với hàm nghĩa là một vật thể có các đặc tính ma thuật cung cấp sức mạnh, năng lượng, may mắn hay một lợi ích cụ thể cho người sở hữu, chẳng hạn như *bùa hộ mệnh*. Một *Talisman* thường là một vật cụ thể như mảnh thiên thạch, chuỗi mã não, đá tự nhiên, kim loại quý... Trong khi *Amulet* có thể là một túi chứa các loại đất, đá, xương, nanh, móng vuốt động vật, thảo mộc và các vật phẩm ma thuật khác (túi *khót* của các thầy mo người Mường phù hợp với dạng này). So sánh hai loại *bùa* này có thể nhận thấy *Talisman* thường ở dạng tự nhiên, trong khi *Amulet* thường là vật nhân tạo hoặc là tập hợp các vật thể có trong tự nhiên kết hợp với đồ tạo tác. *Amulet* và *Talisman* đều là những loại *bùa phép* được sử dụng với quan niệm bảo toàn sức mạnh hoặc xua đuổi tà ma cho người sử dụng chúng.

Niềm tin vào sức mạnh ma thuật của *bùa chú* đã tồn tại từ lâu đời ở nhiều nền văn hóa cổ xưa, cho tới nay niềm tin này vẫn tồn tại ở một số quốc gia, trong đó có Việt Nam. *Bùa phép* được cho là có sức mạnh xua đuổi năng lượng tiêu cực, linh hồn ma quỷ hay bệnh tật. Có nhiều loại *bùa* được hình thành từ nhiều loại vật phẩm khác nhau như chuỗi

hạt, củ tỏi, than, đá, đồng xu, móng ngựa, vuốt hổ, nanh lợn,... Tùy từng nền văn hóa, các vật phẩm đó được thiêng hóa theo những cách thức khác nhau để tạo thành các loại bùa khác nhau. Ở Việt Nam một trong những loại bùa cổ xưa nhất vẫn còn được thực hành là *túi khốt* của các thầy Mo người Mường hay *Ranoq* của người Bru³⁶. *Túi khốt* chứa các vật có sức mạnh ma thuật, như: nanh lợn, sừng bò, xương hổ, rìu đá, thiên thạch, gỗ rừng, v.v... Có những *túi khốt* chứa hàng trăm vật phẩm khác nhau với sức mạnh biểu tượng riêng của từng loại. Càng có nhiều vật phẩm độc đáo, *túi khốt* càng có nhiều sức mạnh biểu tượng. Trước khi cử hành nghi lễ Mo dành cho người chết, thầy Mo tiến hành “đánh thức” thần linh trong túi khốt trở về để dẫn đưa linh hồn của người chết³⁷.

Bên cạnh *bùa chú* còn có *bùa ngải*, tức loại *bùa* sử dụng *ngải*. *Ngải* (艾) là một vị thuốc đông y dùng để đốt lửa xông khô gọi là *cứu* (灸) giống như đốt thuốc lá nên cũng thường gọi là *ngải cứu* (艾灸). Loại thảo mộc thông dụng ở Việt Nam dùng cho việc này chính là lá *ngải cứu* phơi khô. Trong văn hóa dân gian, các pháp sư hay thầy cúng cũng dùng *ngải*, đôi khi thêm những thảo mộc khác, nhằm gây cảm giác hưng phấn, mê mẩn (fantasy) để chữa bệnh hoặc làm phép như Ayahuasca³⁸. Cho đến nay, dạng tín ngưỡng này vẫn được thực hành trong văn hóa dân gian Việt Nam và thường đi kèm với các kỹ thuật chữa bệnh dân gian. Tuy nhiên, do có nhiều kẻ gian tự nhận là “thầy bùa” và nhận dịch vụ “yểm bùa” bảo thù hoặc làm hại người khác nên những thầy bùa thực thụ (chuyên chữa bệnh) cũng bị ảnh hưởng đến uy tín.

Không chỉ tồn tại trong văn hóa dân gian, bùa chú cũng tạo thành những nét văn hóa đặc trưng ở một số tôn giáo lớn. Chẳng hạn, trong truyền thống Phật giáo Hymalaya ở Tây Tạng, Nepal, Bhutan, Ladakh (Ấn Độ) bùa chú được thực hiện hết sức tinh xảo, giàu tính nghệ thuật, tạo nên một nét văn hóa riêng của Phật giáo Mật tông, như: tranh Thangka, chùy Kim Cang/Cương, bùa mặt dây chuyền,... là những thành tố nghệ thuật đã góp phần tạo nên vẻ đẹp huyền bí của Phật giáo Mật tông. Trong xã hội Việt Nam đương đại, khi các hiện tượng ma thuật, phù thủy, đồng cốt,... đang có xu hướng lan rộng thì “bùa, chú”

truyền thống lại dường như đang có chiều hướng thu hẹp. Những người thực sự hiểu biết về bùa chú ngày càng trở nên hiếm hoi, trong khi những *thầy bùa* cùng những *đạo bùa* tài, lộc, tình duyên mọc lên như nấm, thậm chí còn có cả những loại bùa để chống ung thư mới xuất hiện gần đây³⁹.

Trong giai đoạn hiện nay, nhiều biến tướng của ma thuật, bùa ngải đã và đang thâm nhập vào Việt Nam một cách ồ ạt (như: Kuman Thong Thái Lan, bùa Trung Quốc, nhẫn Tây Tạng,...) cùng nhiều loại ngải có chứa ma túy. Tác động của những sản phẩm vật chất này đang gây nhiều tác động xấu đến đời sống tinh thần của người dân trong bối cảnh khủng hoảng niềm tin trầm trọng sau hơn “nửa thế kỷ vô thần” của người Việt. Với quan niệm “*có thờ có thiêng, có kiêng có lành*,” dường như bất cứ loại bùa phép hay ma thuật nào cũng được họ chấp nhận một cách dễ dãi. Đây vốn là một trong những ưu điểm nổi bật của người Việt gắn với đặc tính “hòa nhi bất đồng” các tôn giáo, tín ngưỡng ở Việt Nam, nhưng cũng khiến cho hiện trạng tôn giáo, tín ngưỡng trở nên hỗn loạn. Vấn đề này cần được tìm hiểu một cách nghiêm túc để tránh những hệ lụy xấu.

8. Nghi lễ vòng đời/chuyển tiếp

Chu kỳ vòng đời của mỗi con người từ lúc sinh ra cho đến khi từ già cõi đời được chia làm nhiều giai đoạn khác nhau và được đánh dấu bằng những nghi lễ chuyển tiếp từ lúc sinh, lúc trưởng thành cho đến lúc chết. Các nghi lễ này diễn ra khi một cá nhân chuyển từ một giai đoạn này của cuộc đời qua một giai đoạn khác. Chẳng hạn lễ *thành đinh* truyền thống của người Việt là nghi lễ xác nhận một thiếu niên từ nhóm vị thành niên trở thành một người lớn (nhóm trưởng thành - Mature). Tương tự như lễ *cấp sắc* của người Dao, lễ *cắt bao quy đầu* hay lễ *cắt âm vật* với thiếu nữ ở một số quốc gia Nam Á,... Do các nghi lễ này có ảnh hưởng rất lớn đối với thành viên đó trong cộng đồng nên sự đồng ý hoặc tham gia chứng kiến của các thành viên trong gia đình và cộng đồng là đặc biệt quan trọng. Tuy nhiên, các lễ tục mang tính “dã man” này hiện nay bị cộng đồng quốc tế lên án gay gắt và đang dần bị loại ra khỏi đời sống vì những hệ lụy với sức khỏe⁴⁰.

Arnold van Gennep, trong cuốn *Nghi lễ chuyển tiếp* (The rites of passage) xuất bản lần đầu năm 1901, đã gọi giai đoạn chuyển tiếp này là *ngưỡng* (liminality). Thuật ngữ này mô tả trạng thái mơ hồ (hay mơ màng) xảy ra với người thực hành trong giai đoạn giữa của nghi lễ chuyển tiếp. Trạng thái này xuất hiện khi người thực hành không còn giữ trạng thái của mình như trước khi diễn ra nghi thức. Khi vượt qua giai đoạn *ngưỡng* này, họ sẽ chuyển sang một trạng thái mới (với một vị thế mới) khi nghi thức hoàn tất. Theo ông, các nghi thức trong nghi lễ chuyển tiếp có ba giai đoạn: *Chia tách* (separation), *chuyển tiếp/ngưỡng* (liminality) và *tái hợp* (incorporation)⁴¹.

Đi xa hơn những phân tích của van Gennep, Victor Turner đã quan sát những nam thiếu niên Ndembu trong giai đoạn khởi đầu để trở thành đàn ông phải trải qua một khoảng thời gian “thực tập” làm thành viên của cộng đồng bằng cách tách khỏi cộng đồng. Một vai trò khác của nghi thức này, theo ông, là hướng sự chú ý của thành viên “thực tập” này về cộng đồng của họ. Mục đích cơ bản của nghi lễ là để chuyển giao địa vị xã hội và vai trò cụ thể của anh ta với cộng đồng vì lợi ích chung. Theo đó, những *nhân vật ở ngưỡng* (threshold people) này có vị trí *lỡ cỡ* và *lửng lơ* (betwixt and between) theo định chế được sắp xếp bởi luật tục, tập quán, tục lệ, và nghi lễ⁴². Vượt qua ngưỡng này, họ sẽ đạt đến một địa vị xã hội mới (với bản thân), đây là tập tục không thể thiếu trong mỗi giai đoạn hay trong vòng đời của một con người (với cộng đồng).

Cũng đề cập đến giai đoạn chuyển tiếp trong chu kỳ vòng đời người nhưng Margaret Mead lại quan tâm nhiều hơn đến khoảng thời gian của giai đoạn chuyển tiếp (dậy thì) trong cuốn *Tuổi trưởng thành ở Samoa* (Coming of age in Samoa) xuất bản lần đầu năm 1928. Cuốn sách đã đưa tên tuổi của Mead trở thành một nhà nhân học xuất sắc với những mối liên hệ đối sánh giữa xã hội Samoa và xã hội cũng như văn hóa Mỹ. Mặc dù cũng gây một số tranh luận học thuật nhưng đây là một trong những cuốn sách tham khảo quan trọng về giáo dục, gia đình, thiếu niên, giới tính, chuẩn mực và thái độ xã hội. Từ nghiên cứu của mình, Mead trong vai trò nhà nhân học lắng nghe những thái độ “nổi loạn, chống lại uy quyền, tư tưởng phức tạp,

bùng nổ lý tưởng, xung đột và đấu tranh” trên cơ sở tính khả biến của cá nhân⁴³. Từ đó “đi tìm câu trả lời, câu chuyện về một lối sống khác này chủ yếu liên quan tới việc giáo dục, quá trình mà đứa bé từ chưa có văn hóa khi chào đời, trở thành một thành viên trưởng thành chính thức của xã hội mình”⁴⁴.

Nhìn chung, nghi lễ vòng đời người bao gồm nhiều nghi thức đánh dấu các giai đoạn chuyển tiếp từ mang thai, sinh nở, trưởng thành, hôn nhân cho đến tang ma và tưởng nhớ (chẳng hạn ngày *giỗ* của người Việt). Tùy từng nền văn hóa và mức độ phát triển của mỗi quốc gia, các nghi lễ này có những nghi thức và quy chuẩn hay định chế riêng tùy thuộc vào đặc trưng văn hóa tín ngưỡng. Trong văn hóa Việt Nam, nghi lễ vòng đời là một trong những nét văn hóa quan trọng nhất bởi đó là nơi lưu giữ lại nhiều yếu tố truyền thống. Tuy nhiên, trong bối cảnh hiện nay, sự phát triển nhanh chóng của kinh tế, khoa học và công nghệ cùng với vòng quay nhanh hơn của đời sống đã khiến cho nhiều nghi lễ truyền thống bị mai một (như lễ *thành đinh* đã hoàn toàn biến mất). Trong khi các nghi lễ dành cho việc sinh đẻ cũng được giản lược hóa. Riêng lễ cưới thì lại có xu hướng phức tạp hơn do sự ảnh hưởng của nhiều luồng văn hóa khác nhau. Đặc biệt, tang ma đóng vai trò như một trong những nghi lễ quan trọng nhất đánh dấu giai đoạn *ngưỡng* của đời người từ nơi ở tạm (trên thế gian) về cõi vĩnh hằng (nơi *chín suối*) với quan niệm “sống gửi thác về” trong vai trò diễn ngôn về đời sống sau khi chết hay thế giới bên kia (afterlife).

9. Tín ngưỡng bái vật (Fetishism)

Theo *Từ điển tiếng Việt* thì “bái vật là vật người mê tín cho là có quyền lực siêu tự nhiên” và “bái vật giáo là tín ngưỡng tôn thờ bái vật (phổ biến ở các tộc người nguyên thủy)”⁴⁵. *Từ điển Hán Việt* giải nghĩa bái vật (拜物) “chỉ sự thờ phụng tiền bạc của cải - chỉ sự tôn sùng một con vật nào làm thần vật để thờ phụng, nói về tôn giáo”. Theo *Từ điển Cambridge*, bái vật giáo hay tín ngưỡng bái vật (Fetishism) có các nghĩa như sau: 1) Hành động tôn thờ một vật thể vì nó được cho là có linh hồn hoặc sức mạnh ma thuật đặc biệt; 2) Hành vi trong đó một người thể hiện sở thích tính dục đối với một vật hoặc một bộ phận của cơ thể hơn là các bộ phận sinh dục; 3) Hành vi quá

mức của một người đối với một vật hoặc một hoạt động tới mức họ dành một thời lượng phi lý để suy nghĩ hoặc thực hiện đối với nó⁴⁶.

Ở Việt Nam, tín ngưỡng bái vật thường được biết đến như là loại tín ngưỡng sùng bái sinh sản và thờ sinh thực khí (fertility & genital worship)⁴⁷. Bên cạnh các đền tháp thờ Linga-yoni nổi tiếng của người Chăm - biểu tượng của thần Shiva - bắt nguồn từ Ấn Độ, trong văn hóa Việt Nam cho tới nay vẫn tồn tại các sinh thực khí như *nõ nương* trong một số dạng tín ngưỡng dân gian, như: *Trò Trám*,... Làng Vi và làng Trẹo cạnh Đền Hùng còn lưu truyền điệu múa “tùng dí” mô tả cảnh giao hợp của thanh niên nam nữ vào ngày 6 tháng Giêng âm lịch. Người múa cầm trong tay các sinh thực khí nam và nữ cho chạm (dí) vào nhau sau mỗi tiếng trống. Tương tự, tục “cướp hoa tre” ở hội Gióng cũng mô phỏng hiện tượng này.

Các tín ngưỡng dạng này được gọi chung là tín ngưỡng phồn thực. Đây là một tín ngưỡng cổ xưa nhằm duy trì và phát triển sự sống, cầu cho mùa màng tươi tốt và con người được sinh sôi nảy nở. Với quan niệm *phồn thực* (phồn: nhiều, thực: nảy nở), tín ngưỡng này biểu hiện qua hai loại chính là thờ bộ phận sinh dục và thờ hành vi giao phối. Trên nắp thạp đồng Đào Thịnh (bảo vật quốc gia có niên đại hơn 2.000 năm, còn lưu giữ cảnh giao phối của các đôi nam nữ). Hiện nay tục thờ sinh thực khí vẫn tiếp tục tồn tại trong đời sống văn hóa dân gian nhưng đã có nhiều biến đổi do sự tác động của quá trình bùng nổ kinh tế ở Việt Nam và hiện tượng du lịch hóa ồ ạt. Thay vì đề cao khía cạnh cầu mùa hay đấu tranh giữ nước như trước đây thì một số lễ hội hiện nay thường khuyếch trương yếu tố *phồn thực* để “câu khách” du lịch với những sinh thực khí khổng lồ dài hàng mét, sơn màu hồng như hội Nà Nhèm, Lạng Sơn,...

Dưới góc nhìn của khoa học phương Tây, *Fetishism* được Charles de Brosses đề cập đến lần đầu tiên trong *Tín ngưỡng bái vật* (Du culte dieux fétiches) xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1760 (de Brosses 2015), được dịch sang tiếng Anh cùng các luận giải khoa học mới (Morris & Leonard 2017). Cho tới nay, sau hơn hai thế kỷ rưỡi tồn tại của thuật ngữ *Fetishism*, hàm nghĩa về một *tín ngưỡng cổ xưa* này vẫn ít được quan tâm trong giới nhân học (so với tín ngưỡng Totem hay ma thuật

như đã nêu ở trên). Trong khi đó, hàm nghĩa về *sức mạnh của vật chất* (material force) lại được nhiều nhà tư tưởng và kinh tế chính trị nổi tiếng thế giới, như: Kant, Hegel, Marx, Freud, Lacan, Baudrillard, Derrida khai thác một cách triệt để dưới góc nhìn duy vật. Dưới góc nhìn này, sự biến đổi của bái vật giáo đã vượt xa khuôn khổ ban đầu (một dạng tín ngưỡng) như Brosses đã nêu.

Với quan điểm duy vật, các nhà khoa học biện chứng nói trên không chỉ coi bái vật giáo là một tín ngưỡng truyền thống mà còn mở rộng khái niệm này đối với mọi đồ vật hay hàng hóa (commodity) được sùng bái trong xã hội hiện đại. Trong kinh tế chính trị học, Marx phê phán chủ nghĩa tôn sùng hàng hóa thông qua nhận thức về các mối quan hệ xã hội liên quan đến sản xuất không phải là quan hệ giữa người với người mà là mối quan hệ kinh tế giữa tiền và hàng hóa trao đổi trong thị trường. Marx đã sử dụng khái niệm *bái vật giáo* để mô tả niềm tin của “tín đồ hàng hóa” và hệ thống thang bậc giá trị của chủ nghĩa tiêu dùng: “tính chất bái vật giáo luận của thế giới hàng hóa là do tính chất xã hội độc đáo của thứ lao động sản xuất ra hàng hóa để ra”⁴⁸. Từ quan điểm này, các hành vi tôn sùng hàng hóa và sưu tầm các đồ vật của thần tượng cũng được các nhà nghiên cứu hiện đại xếp vào bái vật giáo.

Giờ đây, khi trào lưu hưởng thụ và chủ nghĩa tiêu dùng đang làm chao đảo các giá trị đạo đức và quan điểm tự nhiên, tiền bạc và vật chất lên ngôi đi kèm với sự ra đời của nhiều “tín đồ hàng hiệu” với siêu xe, “chân dài-đại gia,”... Việc tìm hiểu các khía cạnh đạo đức và đời sống tinh thần trong xã hội vật chất hiện tại cần được xem xét một cách nghiêm túc từ cả hai phía chủ thể và khách thể. Trong bối cảnh đó, bái vật giáo trong mối quan hệ kinh tế giữa tiền và hàng hóa dường như lại là đối tượng nghiên cứu thú vị cho các nhà nhân học. Góc nhìn này nếu như kết hợp với quan điểm về thị trường tôn giáo có thể giúp các nhà nghiên cứu tìm hiểu sâu hơn các hiện tượng như tôn sùng “thần tượng” hay “buôn thần bán thánh” đang diễn ra sôi động trong xã hội Việt Nam hiện nay.

10. Tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên

Không chỉ mai táng và cử hành nghi thức trọng thể để tiễn đưa người chết sang thế giới bên kia (afterlife) như ở nhiều nền văn hóa

khác, người Việt còn duy trì tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên nhiều đời. Quan niệm *sống gửi thác về* chính là “về nơi chín suối”, nơi ở vĩnh viễn của linh hồn. Nghi lễ thờ cúng linh hồn người thân đã khuất được thực hiện vào ngày người đó qua đời (ngày *giỗ*) theo âm lịch. Theo Leopod Cardier, thờ cúng tổ tiên là tín ngưỡng quan trọng nhất của người Việt, tín ngưỡng này thậm chí còn quan trọng hơn mọi tôn giáo khác đang tồn tại ở đất nước này. “Người Việt thờ thần thánh quý ma, qua đó cũng phải hiểu là các vong linh của tổ tiên ông bà được thờ kính trong các gia đình”⁴⁹. Một học giả Việt Nam còn đề xuất một loại tôn giáo quốc gia là “đạo thờ Tổ tiên” vì nó “mang đậm tính dân tộc, vì dân vì nước”⁵⁰. Tại sao giới học thuật lại đề cao tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên của người Việt như vậy? Phan Kế Bính cho chúng ta câu trả lời như sau: “Xét cái tục phụng sự tổ tiên của ta là thành kính, ấy cũng là một lòng bất vong bản. Cây có gốc mới nở ngành xanh ngọn, nước có nguồn mới bể rộng sông sâu”⁵¹.

Mặc dù đề cao tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên nhưng Toan Ánh không coi đây là một tôn giáo, ông cho rằng “thờ cúng tổ tiên không phải là một tôn giáo, ... vì một đạo phái phải có giáo chủ và giáo điều và việc thi hành đạo phải qua trung gian tu sĩ. Thờ cúng tổ tiên do lòng thành kính và biết ơn của con cháu đối với cha mẹ, ông bà, cụ kỵ đã khuất mà thôi”⁵². Theo các cuộc điều tra về tôn giáo của Viện Nghiên cứu Tôn giáo tiến hành từ 1995 thì “người Việt Nam thực hiện việc thờ cúng tổ tiên chiếm tỷ lệ trung bình năm là 98% (...). Việc báo hiếu tổ tiên được thực hiện bằng những nghi lễ cầu siêu theo phương thức nhà Phật, nhà có tang ma sẽ mời sư thầy đến tụng kinh cho người chết mau siêu độ; đến ngày lễ Vu Lan con cháu đến chùa dâng lễ cúng Phật cầu cho cha mẹ. Lễ Vu Lan theo quan niệm Phật giáo là ngày Phật đản xá, những việc lành con cháu làm trong ngày này thì cha mẹ được hưởng phúc”⁵³.

Việc thờ phụng nhiều đời như vậy là vì trong văn hóa truyền thống của người Việt có quan niệm mỗi con người (hay còn gọi là một *sinh linh*) gồm có hai phần: Phần *xác* (屍 – thi/thây) và phần *hồn* (魂). Khi “hồn lìa khỏi xác” thì đó chính là lúc một người được coi như đã chết. Khi chết, thể xác sẽ tiêu vong nhưng *hồn* thì sống mãi và linh hồn

cũng có thể chuyển từ xác này sang xác khác. Hồn có hai loại *tốt* và *xấu* nên việc thờ cúng chính là để duy trì *hồn tốt* và xua đuổi *hồn xấu* (thường gọi là *ma, quỷ, vong, ...*). Hồn tốt được gọi là *anh linh* (英靈 - linh hồn anh tú) nhờ “sống khôn chết thiêng”. Hồn xấu thường là những linh hồn không có người thờ phụng gọi là *cô hồn* (孤魂) do nghiệp quả tạo ra khi còn sống hoặc *oan hồn* (冤魂) do chết oan khuất. Dĩ nhiên, không một ai là con, cháu lại muốn ông bà, tổ tiên hay người thân của mình trở thành những *cô hồn* hay *oan hồn*. Vì vậy, thờ cúng tổ tiên chính là cách để con, cháu tưởng nhớ ông bà, cha mẹ và *làm giỗ* chính là để phụng sự linh hồn của họ ở thế giới bên kia. Còn các *cô hồn* hay *oan hồn* sẽ được cúng vào ngày rằm tháng 7 Âm lịch, được gọi là ngày *xá tội vong nhân*⁵⁴.

Trên thực tế, thờ cúng tổ tiên đã tồn tại từ lâu đời trong văn hóa truyền thống của Việt Nam và có liên quan đến hầu hết các loại đối tượng mà chúng tôi đã phân chia ở trên (thông qua các quan niệm về thần linh, hồn-xác, vật thiêng, vật phẩm dâng cúng,...). Giờ đây, nó còn được “hiện đại hóa” bằng iPhone, iPad, xe hơi, biệt thự,... bằng cách đốt vàng mã để “thực hiện nghĩa vụ đạo đức đối với người đã khuất và mời tổ tiên tham gia vào sự giàu có và địa vị xã hội của người sống, nhờ đó những người thực hành có được những món quà ban phước và sự bảo vệ của các linh hồn trong cuộc sống xã hội và kinh tế tương lai của họ. Thờ cúng tổ tiên là một cách trao đổi đạo đức và là một phần của kinh tế nghi lễ đảm bảo cho tổ tiên luôn sống khỏe mạnh và có thái độ tích cực đối với người sống, trong khi người sống yêu cầu sự ưu ái đặc biệt hoặc sự phù trợ cho công việc, gia đình hoặc khi ốm đau bệnh tật. Việc tạo ra các loại hàng mã xa xỉ cũng có thể là một ước nguyện của những người không có khả năng mua những đồ vật đắt giá trong cuộc sống thực nhưng lại muốn cho tổ tiên tham gia vào thế giới xa hoa của nền kinh tế thị trường định hướng xã hội chủ nghĩa, để hy vọng tổ tiên sẽ giúp cho họ có tương lai thịnh vượng. Một phần của đời sống vật chất được thể hiện qua điện thoại di động, iPad và các loại thông tin liên lạc điện tử khác”⁵⁵.

Có thể nói, tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên là một trong những dạng tín ngưỡng đặc thù nhất ở Việt Nam, nơi tích hợp hầu như mọi thành tố

văn hóa tín ngưỡng của người Việt từ truyền thống đến hiện đại. Hiện nay, tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên còn được mở rộng thành một hệ thống “các vị tổ” ở tầm quốc gia bao gồm *tổ tiên, tổ vương, tổ mẫu*. Đây cũng là những nội dung trọng tâm một cuốn sách xuất bản năm 2018 của tác giả bài viết này⁵⁶. Thậm chí, tín ngưỡng này đã và đang được “quốc tế hóa” bởi một số cơ quan và cá nhân ở trong nước và nước ngoài nhằm biến tín ngưỡng này thành một loại “tôn giáo quốc tế” của người Việt. Đây là một hiện tượng hết sức thú vị, cần có những nghiên cứu chuyên sâu về đối tượng này.

II. Phân loại dựa trên định lượng

11. Tín ngưỡng đa thần

Tín ngưỡng đa thần là một cách gọi mang tính định lượng chỉ loại hình tín ngưỡng sơ khai của loài người thờ thần cây, thần đá, thần sông, thần núi, thần mặt trăng, thần mặt trời,... (tương đối giống với tín ngưỡng vật linh, ma thuật hay bái vật nhưng rộng hơn). Do con người có liên quan đến muôn vật trong tự nhiên và có mối liên hệ tinh thần với các sự vật và hiện tượng đó nên họ có thể tôn thờ tất cả các thành tố được cho là có liên quan đến thần thánh. Theo *Việt Nam Từ điển*, từ xa xưa văn hóa Trung Hoa đã đề cập đến hiện tượng thờ nhiều loại thần linh, đó là *đa thần giáo* (多神教). Biểu hiện của dạng tín ngưỡng này cũng vô cùng phong phú và đa dạng trong văn hóa Việt Nam xưa và nay, hiện vẫn tồn tại một cách sống động trong đời sống của người dân. Trong quan niệm phương Tây, tín ngưỡng đa thần (polytheism) là niềm tin vào nhiều vị thần. Tín ngưỡng này là một đặc trưng của hầu hết tất cả các tôn giáo, tín ngưỡng ngoại trừ Do Thái giáo, Kitô giáo và Islam giáo có chung một truyền thống về thuyết nhất thần, chỉ tin vào một Thiên Chúa⁵⁷.

Trong văn hóa Việt Nam, tín ngưỡng đa thần bao gồm nhiều dạng tín ngưỡng như thờ trời, thần đất, thần cây, thần đá, thần nhà, thần bếp, thần núi, thần sông cho đến các vị thần ăn mày, thần ăn cắp, thần gắp phân,... Các dạng tín ngưỡng này nhiều tới mức không thể nào thống kê hết. Có lẽ vì vậy mà các nhà nghiên cứu thường gọi chung là *tín ngưỡng dân gian Việt Nam*. Xa hơn, một số nhà khoa học đã tìm cách phân loại các tín ngưỡng này thành *nhân thần* có nguồn gốc là

người, *nhiên thần* có nguồn gốc tự nhiên (như Ngô Đức Thịnh, Vũ Ngọc Khánh,...). Tuy nhiên, nếu chỉ có hai loại như vậy thì các thành tố được thần thánh hóa khác, như: động vật, đồ vật,... sẽ bị gạt ra ngoài. Vì vậy, cần phải sắp xếp chúng vào các hệ thống khác nhau tùy thuộc vào loại đối tượng nghiên cứu. Ngoài các tín ngưỡng bản địa ra còn có các dạng tín ngưỡng hỗn dung với văn hóa Trung Hoa tạo nên một dạng tín ngưỡng mới “nửa Tàu nửa ta/nửa Hoa nửa Việt”. Vì vậy, chúng tôi chủ trương phân chia lại các dạng tín ngưỡng đa thần trong văn hóa Việt Nam như sau:

Tín ngưỡng bản địa truyền thống (có nền tảng văn hóa Đông Nam Á). Chẳng hạn như tín ngưỡng thờ thần cây, thần đá, thần sông, thần núi,... ở nhiều tộc người ở Việt Nam.

Tín ngưỡng dung nhập với văn hóa Trung Hoa. Chẳng hạn như thờ Trời, lễ tế ở đàn Nam Giao, đàn Xã Tắc, thờ Thần Tài, thờ Táo Quân,...

Tín ngưỡng dung nhập với văn hóa Ấn Độ. Chẳng hạn như thờ Thiên-Y-A-Na, thờ Bà Đanh, thờ bò thần Nandin, thờ Tiên nữ Apsara,...

Tín ngưỡng ảnh hưởng từ nước ngoài giai đoạn cận hiện đại. Chẳng hạn như thờ Tôn Dật Tiên, Victor Hugo bên cạnh Nguyễn Bình Khiêm (trong đạo Cao Đài), Kuman Thong...

Tín ngưỡng mới hình thành. Chẳng hạn như thờ Di Lặc-Thần Tài, thờ Bác Hồ, thờ *án* (như án đền Trần), thờ chó, thờ mèo,...⁵⁸.

Ngoài các dạng nói trên, còn có các dạng tín ngưỡng hỗn dung như thờ Mẫu, được hình thành từ tín ngưỡng thờ nữ thần bản địa, kết hợp với Đạo giáo Trung Hoa để tạo nên một dạng tín ngưỡng riêng của người Việt gọi là *Tín ngưỡng thờ Mẫu Tam phủ*. Tín ngưỡng này phục hưng mạnh mẽ trong thời gian qua và được UNESCO ghi danh là Di sản văn hóa phi vật thể đại diện của nhân loại vào ngày 01 tháng 12 năm 2016. Đây là một dạng tín ngưỡng phức hợp nên chúng tôi đã thực hiện một chuyên khảo dưới góc nhìn của lý thuyết sáng tạo truyền thống⁵⁹. Nhìn chung, tín ngưỡng đa thần trong văn hóa Việt Nam bao gồm nhiều loại khác nhau với các đối tượng thờ cúng vô cùng phong phú. Vì vậy, mỗi nhà nghiên cứu cần xác định rõ đối tượng nào phù hợp với định hướng nghiên cứu của mình để lựa chọn một cách thích hợp.

12. Tín ngưỡng nhất thần

Trong khi tín ngưỡng đa thần được coi như một dạng tín ngưỡng sơ khai xuất hiện ở hầu như mọi nền văn hóa với vô vàn cách thức biểu hiện khác nhau thì tín ngưỡng nhất thần tồn tại trong quan niệm của Abrahamism (được gọi theo tên Việt là Áp-ra-ham giáo, gồm ba tôn giáo lớn trên thế giới: Do Thái giáo, Kitô giáo và Islam giáo). Dù chỉ tồn tại ở ba tôn giáo nhưng đây lại là một cộng đồng lớn nhất, mạnh nhất và cấp tiến nhất so với hàng nghìn, hàng vạn tôn giáo, tín ngưỡng khác đã và đang tồn tại trên trái đất. Khởi nguồn của tín ngưỡng nhất thần là từ người Do Thái cổ đại và Abraham được coi như tổ phụ của ba tôn giáo nói trên. Abraham chính là người sáng lập và khởi lập cho sự tồn tại và phát triển của tín ngưỡng nhất thần cho đến ngày hôm nay. Văn hóa theo tín ngưỡng nhất thần thường được hợp nhất với Thượng Đế, Thiên Chúa hay Chúa Trời (God, Jesus, Allah) ngoài ra còn có một số nhóm khác nhỏ hơn hoặc là phân nhánh, như: Bhai'i, Scientology,... nhưng về cơ bản, luôn gắn với quan điểm nhất thần của Abraham nên cũng được gọi là tôn giáo thuộc về Áp-ra-ham giáo.

Trong *Lược sử tôn giáo*, Richard Holloway cho rằng “niềm tin này có thể hiểu là thuyết Nhất nguyên (*monism*), nghĩa là niềm tin vào “một thứ” chứ không hẳn là “một-thần”... biểu tượng cho “Cái Độc Nhất đở” tạo ra để mọi người có đối tượng để nhìn vào và quán tưởng. Hãy nhớ rằng: biểu tượng là một đối tượng đại diện và kết nối ta với một ý tưởng lớn. Hindu giáo có hàng ngàn vị thần linh và hàng ngàn hình ảnh để bạn lựa chọn, tất cả được tạo tác để hướng suy nghĩ của các tín đồ về Cái Độc Nhất, thông qua nó, vạn vật trở nên hữu hiệu”⁶⁰. Như vậy, chúng ta có thể hiểu rằng tôn giáo nhất thần không có nghĩa là chỉ thờ độc một vị thần mà là dùng hình ảnh biểu tượng của một vị thần (God, Jesus, Allah,...) để biểu hiện cho Cái Độc Nhất của tạo hóa.

Phật giáo có nhánh Tiểu thừa hay Nguyên thủy (Theravada) chỉ thờ Phật, trong khi nhánh Đại thừa (Mahayana) và Kim cương thừa (Vajravana) lại thờ nhiều vị thần khác bên cạnh Đức Phật. Vì vậy, Phật giáo là tôn giáo nhất thần hay đa thần vẫn còn là vấn đề gây tranh luận. Cho tới nay, đã tồn tại nhiều cách lý giải khác nhau về mối tương quan giữa tín ngưỡng nhất thần với đa thần. Chẳng hạn, tín

ngưỡng nhất thần là sự phát triển cao hơn trong lịch sử của các tôn giáo theo quan điểm tiến hóa luận. Tuy nhiên, Abraham đã xác lập tín ngưỡng nhất thần gần 2.000 năm TCN trong khi tín ngưỡng đa thần vẫn đang được “sáng tạo” ra ngay trong thế kỷ XXI ở Việt Nam. Thực ra, không có tài liệu lịch sử nào chứng minh rằng một hệ thống triết thuyết trong các tín ngưỡng nhất thần là một tôn giáo cao hơn hay là một sự phát triển muộn hơn đa thần.

Trên thực tế, do tín ngưỡng nhất thần song hành cùng với sự phát triển mạnh mẽ của các yếu tố học thuật, đặc biệt là các học thuyết và giáo lý tôn giáo, nên dạng tín ngưỡng này được cho là một dạng phát triển cao hơn hoặc cấp tiến hơn so với các tôn giáo, tín ngưỡng khác. Vì vậy, tín ngưỡng nhất thần được nhiều người coi như một dạng phát triển “văn minh” hơn các tín ngưỡng đa thần. Tuy nhiên, trên thực tế ở các nền văn hóa phương đông, thì không hoàn toàn như vậy. Chẳng hạn, Phật giáo Việt Nam được PEW⁶¹ gọi là tôn giáo dân gian hay tín ngưỡng dân gian (folk religion) vì đã và đang du nhập ngày càng nhiều tôn giáo khác như Đạo giáo và tín ngưỡng (từ cầu tài, cầu lộc, cầu tự, cầu thăng tiến cho đến lên đồng và cúng sao giải hạn). Phải chăng do sự du nhập quá đa dạng (hay hổ lốn?) của tín ngưỡng đa thần đã khiến cho các tín đồ của tín ngưỡng này mất kiểm soát? Nếu đúng như vậy thì đây chính là căn nguyên để các tôn giáo nhất thần phát triển và những sự kỳ thị với *dị giáo* chính là minh chứng cho quá trình này.

Thật khó để chúng ta có thể nói rằng tín ngưỡng đa thần tốt hơn tôn giáo nhất thần hay ngược lại. Tuy nhiên, chúng ta có thể khẳng định rằng sự phát triển của tôn giáo nhất thần là biểu hiện rõ nét nhất của sự tập trung quyền lực và “sức mạnh thần thánh”. Dường như tín ngưỡng đa thần phù hợp với một xã hội giản đơn, sơ khai và duy tình, trong khi tín ngưỡng nhất thần lại cần cho một xã hội duy lý và phức tạp. Tín ngưỡng đa thần bảo lưu nhiều thành tố văn hóa dân gian trong khi tín ngưỡng nhất thần lại có thể thúc đẩy xã hội phát triển một cách có tổ chức,... Mặc dù vậy, trong một thế giới cực kỳ đa dạng về tôn giáo, tín ngưỡng như hiện nay, một Đấng tối cao cụ thể nào đó dù là Jesus hay Allah sẽ rất khó nhận được sự đồng thuận và chấp nhận của mọi tôn giáo, tín ngưỡng khác. Trước thực tế đó, một góc nhìn khác dường như có thể tránh được sự độc tôn tôn giáo, đó là *Phiếm thần luận*.

13. Tín ngưỡng phiếm thần

Tác giả Paul Harrison lý giải thuật ngữ Phiếm thần luận (Pantheism) “phát xuất từ các chữ Hy Lạp: *pan*: tất cả, và *theos*: Thượng đế. Theo nghĩa đen, *Pantheism* có nghĩa là: *Tất cả đều là Thượng đế*. Về bản chất, Phiếm thần luận chủ trương rằng: Vũ trụ xét như là *một toàn thể*, xứng đáng với lòng sùng kính sâu xa; và rằng, chỉ có *Vũ trụ* và *Thiên nhiên* mới xứng đáng với mức độ sùng kính sâu xa ấy... Mọi sự vật đều tương liên (interconnected) và tương thuộc (interdependent)”⁶². Nói tóm lại, thuyết phiếm thần, hay phiếm thần luận, là quan niệm cho rằng tất cả mọi thứ đều thuộc về một Thượng đế trừu tượng nội tại bao trùm tất cả. Nói cách khác: Vũ trụ, thiên nhiên hay Thượng đế là các khái niệm tương đương. Giới thiệu loại tín ngưỡng này, chúng tôi mong muốn bạn đọc đã nắm được các hiểu biết về tín ngưỡng đa thần và nhất thần đến một quan điểm còn khá mới mẻ, đó là tín ngưỡng phiếm thần.

Quan niệm về phiếm thần vừa có thể được coi như một dạng tín ngưỡng nhưng cũng có thể là không. Vì sao lại như vậy? “Einstein có nói đến Thượng đế, nhưng đó là một vị Thượng đế hoàn toàn khác với Thượng đế của các tôn giáo đương thời. Thượng đế của Einstein, đó chính là thế giới, là giới tự nhiên với trật tự hợp lý của nó mà lý trí con người có thể nhận thức được; với những điều huyền diệu của nó mà con người mới chỉ nhận thức được một phần rất nhỏ. Quan niệm này của Einstein cũng giống như quan niệm phiếm thần luận của nhà triết học Hà Lan Baruch Spinoza (1632-1677). Spinoza cho rằng giới tự nhiên là thực thể duy nhất, tồn tại độc lập, không do ai sáng tạo ra; Thượng đế cũng chính là giới tự nhiên. Cho nên, khi được hỏi: “Ông có tin vào Thượng đế không?”, Einstein đã trả lời: “Tôi tin vào thượng đế của Spinoza đã mặc khải chính mình trong sự hài hòa có trật tự của những gì đang tồn tại, chứ không phải một vị Thượng đế liên quan đến số phận và hoạt động của con người”⁶³.

Như vậy, Thượng đế của những người theo quan điểm phiếm thần là tất cả những gì mà tự nhiên đã tạo ra, đó là Mẹ thiên nhiên, đó là đấng Sáng tạo hay đấng Tạo hóa,... Thậm chí, đó cũng có thể là Cái Độc Nhất mà Holloway đã đề cập ở trên. Cái “trật tự hợp lý” hay điều

huyền diệu mà Einstein đã đề cập ở đây cũng chính là sự vận hành của vũ trụ hay đơn giản như sự chuyển động của các điện tử bao quanh hạt nhân,... Đó là những gì vô cùng ít ỏi mà con người đã khám phá được. Trên thực tế, những điều mà chúng ta chưa biết hay chưa thể lý giải được còn lớn hơn rất nhiều, đó chính là sự “huyền diệu” của tự nhiên và đó cũng là bí mật của Tạo hóa.

Nói như vậy, phải chăng mọi tôn giáo và tín ngưỡng khác với thuyết phiếm thần đều là những Đại tự sự (Grand narrative) thông qua các huyền thoại để tạo nên các biểu tượng được tôn thờ? Con người phải đặt niềm tin vào đâu nếu như các vị thần của họ đều chỉ là sản phẩm của trí tưởng tượng? Rốt cuộc, nếu như chúng ta không được “gặp” một vị thần nào trong cuộc đời thực (mà điều đó dường như lại rất chắc chắn!) thì con người có còn đức tin đối với các tôn giáo, tín ngưỡng của họ không? Điều này hoàn toàn phụ thuộc vào *sự hiểu biết* của mỗi chúng ta đối với tôn giáo, tín ngưỡng, đó là một trong hai điều mà Phật giáo thường đề cập tới: *Trí tuệ và Hướng thiện*.

Thay lời kết

Trên thực tế, con người, dù theo quan niệm hữu thần hay vô thần, ít nhiều vẫn có đức tin vào thần-thánh, Đấng toàn năng, Đấng tạo hóa hay Mẹ thiên nhiên,... như cách mà người Việt Nam tin vào sự tồn tại của “vong linh ông bà tổ tiên”, “quý thần hai vai” hay một ông Trời “có mắt”. Đó chính là những chất liệu hấp dẫn các nhà nhân học trong quá khứ cũng như hiện tại. Tuy nhiên, để có thể trả lời cho câu hỏi: Ai/cái gì đã tạo nên tự nhiên, vũ trụ, vật chất, tinh thần, con người? thì hành trình tìm kiếm câu trả lời của nhân loại về một Đấng toàn năng hay Đấng tạo hóa đó vẫn đang tiếp tục cả trong khoa học tự nhiên và trong khoa học xã hội⁶⁴.

Với khoa học tự nhiên, quan điểm *lưỡng tính sóng hạt* của thuyết lượng tử dường như đang giúp con người dần hiểu được thế giới vật chất (hay thể xác) và tinh thần (hay linh hồn) của con người hình thành như thế nào⁶⁵. Tuy nhiên, vấn đề đạo đức và luân lý (ethics & morality) trong tôn giáo, tín ngưỡng thì khoa học tự nhiên lại không thể giải quyết được bằng các công cụ của nó. Trong khi đó, khoa học xã hội lại có thể giải quyết được vấn đề một cách hiệu quả như cách mà Durkheim đã chỉ ra từ đầu thế kỷ XX. Với các phương pháp,

hướng tiếp cận và lý thuyết nghiên cứu đã được đề cập trong chuyên khảo này, hy vọng rằng, các nhà nhân học nói chung và nhân học tôn giáo nói riêng sẽ sử dụng hiệu quả những phương tiện đó để trả lời các câu hỏi đã nêu trong hiện tại hoặc trong tương lai. /.

CHÚ THÍCH:

- 1 Xem: Durkheim, E. (2019). *Các quy tắc của phương pháp xã hội học*, (Đình Hồng Phúc dịch), Nxb. Tri thức, Hà Nội.
- 2 Trần 鎮: Canh giữ, yếm/áp 壓: Chôn bùa, dán bùa để trừ tà ma (theo *Việt Nam từ điển*).
- 3 Trên thực tế thì một số đặc điểm của *loại* này cũng xuất hiện ở trong các *loại* khác. Chẳng hạn, Phật giáo là một tôn giáo nhất thần (thờ Phật Thích Ca) theo quan điểm của Phật giáo nguyên thủy – Theravada (Early Buddhism). Nhưng Phật giáo Đại thừa ở Việt Nam lại thờ nhiều vị thần, Phật khác nhau kèm theo lễ, hội, cúng tế, kiêng cử, cấm kỵ,...
- 4 Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc âm Tự vị*, 1895, tr. 508.
- 5 Điều này ngược với văn hóa phương Tây khi đa phần người dân thích lấy tên một vị thánh (ví dụ, Peter, Michael, Maria, George,...) để đặt tên cho con.
- 6 Cùng với kiêng, kỵ, trong văn hóa Việt Nam còn có tục *hèm*. “Thông thường, hèm của mỗi làng là những hành động, nghi lễ mang tính bí mật, riêng tư gắn với lai lịch vị thần làng đang thờ. Những hèm đó có chung đặc điểm là bí mật riêng, phải giấu giếm đối với người ngoài cuộc (cộng đồng khác) và giấu giếm với chính quyền trung ương. Chính các nghi lễ hèm đã tạo ra dấu ấn riêng cho cộng đồng sở hữu nó và trở thành niềm tin linh thiêng khi oai linh của các vị thần có hèm phù trợ cho cộng đồng an lành, thịnh vượng”. Hoàng Quốc (2010).
- 7 Xem: *Totem and Taboo* của Sigmund Freud. Thuật ngữ Taboo có nguồn gốc Polynesia được thuyền trưởng James Cook ghi nhận, đưa vào tiếng Anh và được sử dụng phổ biến trong giới học thuật.
- 8 Đình Hồng Hải (2018), *Những biểu tượng đặc trưng trong văn hóa truyền thống Việt Nam* (Tập 4: Các vị tổ), Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 245.
- 9 Không kể đến nguồn tư liệu Hán Nôm có từ trước thì các nghiên cứu hiện đại ở Việt Nam về tín ngưỡng sơ khai thường được xếp vào dạng công trình nghiên cứu văn hóa dân gian và các nhà nghiên cứu thuộc lĩnh vực này cũng được gọi là các nhà nghiên cứu văn hóa dân gian. Trước đây từng có một Viện nghiên cứu uy tín về văn hóa dân gian là Viện Nghiên cứu Văn hóa Dân gian (thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam) với một Tạp chí *Văn hóa Dân gian* nhưng hiện đã đổi tên thành Viện Nghiên cứu Văn hóa và Tạp chí *Nghiên cứu Văn hóa Việt Nam*. Hiện nay vẫn còn Hội Văn nghệ dân gian với hàng nghìn hội viên có chức năng sưu tầm, khảo cứu và nghiên cứu văn hóa dân gian.

- 10 Claude Levi-Strauss (2006). “Cấu trúc của thần thoại” trong *Những vấn đề của nhân học tôn giáo*. Tạp chí Xưa và Nay – Nxb. Đà Nẵng, tr. 125.
- 11 Đình Hồng Phúc (2013), “Vài nét về Claude Levi-Strauss và lý thuyết nhân loại học của ông”, <http://triethoc.edu.vn>. Truy cập 19/3/2017.
- 12 Roland Barthes (2008), *Mythologies*, the Noonday Press, New York, p. 16.
- 13 Một nghiên cứu mà chúng tôi vừa thực hiện theo cách tiếp cận này hướng đến một huyền thoại mới về một biểu tượng cũ, đó là tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương. Xem: Đình Hồng Hải (2015), “Tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương từ góc nhìn dân tộc biểu tượng luận” trong: Nhiều tác giả, *Tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương*. Nxb. Chính trị Quốc gia Hà Nội, ...
- 14 Hoàng Phê (1998), *Từ điển tiếng Việt*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 443, 540.
- 15 Tế (祭) mang các nghĩa Cúng bái quý thần, như: tế thần 祭神 cúng thần, tế thiên 祭天 tế trời. Viếng, truy điệu (người đã chết), như: tế liệt sĩ 祭烈士 truy điệu liệt sĩ. Niệm chú để thì hành phép bái. Nghi thức lễ bái, như: gia tế 家祭 nghi thức lễ bái ở trong nhà.
- 16 Nguyễn Tri Nguyên (2004), “Bản chất và đặc trưng tín ngưỡng dân gian”, Tạp chí *Di sản văn hóa*, số 7, tr. 27.
- 17 Nguyễn Văn Huyền (2020), *Sinh hoạt của người Việt: cư trú, kiến trúc, hát đối*, Đỗ Trọng Quang, Trần Đình dịch. Nhã Nam – Nxb. Hội nhà văn, Hà Nội, tr. 555.
- 18 Đình Hồng Hải (2021), “Tâm linh và du lịch tâm linh: Góc nhìn thị trường tôn giáo”, Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo* số 6 (208), tr. 78-92.
- 19 Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc âm Tự vị*, 1895, tr. 338.
- 20 Theo *Hoàng đế trạch kinh* (黄帝宅经) của Lý Thiệu Quân, thuật trấn yểm có thể khiến vận khí của người bị yểm thay đổi nên những câu chuyện Cao Biền dùng thuật này để yểm người Việt được truyền tụng khá nhiều. Tuy nhiên, trên thực tế thì sau hàng nghìn năm độc lập, nước Việt đến nay vẫn tồn tại.
- 21 H. Bắc (2021). “Độc lạ khâu trang, vaccine vàng mã dịp Rằm tháng 7”, Báo *Pháp luật*, <https://baophapluat.vn/doc-la-khau-trang-vaccine-vang-ma-dip-ram-thang-7-post408912.html>, truy cập 30/9/2021
- 22 Animism cũng là một tín ngưỡng đa thần (*thần* ở đây có trong cây, đá, sông, núi, mặt trăng, mặt trời,...) như thần cây đa ma cây đề, thần sông, thần núi,... Một thuật ngữ khác trong tiếng Anh là *polytheism* bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp *polytheismos* cũng được gọi là đa thần. Tuy nhiên, thuật ngữ này đề cập đến tính hệ thống của các vị thần Hy Lạp hơn là dạng tín ngưỡng dân gian ở Việt Nam. Chúng tôi sẽ đề cập sâu hơn đến tín ngưỡng đa thần trong chuyên mục sau.

- 23 *Bất, Vô* và *Phi* là 03 từ Hán Việt rất dễ nhầm lẫn: Chữ “bất”: mang sắc thái phủ định hoàn toàn, khách quan, thường kết hợp với tính từ (ví dụ: bất công, bất nhân, bất hợp pháp,...) hay động từ (ví dụ: bất kham, bất khả kháng,...). Chữ “vô”: mang sắc thái phủ định miêu tả, thường kết hợp với danh từ (ví dụ: vô tâm, vô đạo, vô gia cư). Ngoài ra, chữ “vô” còn kết hợp được với động từ (ví dụ: vô học, vô giáo dục,...). Chữ “phi”: nghĩa gốc là trái, đối lập với chữ “thị” (“thị phi” có nghĩa là “đúng và sai”), vì thế, chữ phi mang sắc thái đối lập với đúng hoặc là tồn tại hay không tồn tại, chữ “phi” kết hợp linh hoạt hơn từ “bất” và từ “vô”, cả tính từ, danh từ và động từ. Vì vậy, vô luân lý (Amoral) trong nhân học tôn giáo như cách dùng của Robert Weller được hiểu là không có giáo lý mà không mang hàm nghĩa là vô đạo đức hay vô luân.
- 24 Những người theo tín ngưỡng này luôn coi bệnh tật và cái chết liên quan đến các linh hồn nên việc cầu cúng và chữa bệnh (thường là “bệnh âm”) để xoa dịu các linh hồn hơn là trực tiếp để chữa bệnh.
- 25 Zukas (2019), “Vietnam’s ghosts are hungry for iPhones” (Những con ma của Việt Nam đang thèm khát iPhone), *The Economists* 8/2019, truy cập 21/8/2021.
- 26 Hüwelmeier (2016), “Cell phones for the spirits: ancestor worship and ritual economies in vietnam and its diasporas”, *Material Religion - The Journal of Objects, Art and Belief*, Routledge, 12:3, 294-321, DOI: 10.1080/17432200.2016.1192149, p. 317.
- 27 Có tới hàng chục cuốn sách có tên tương tự của các nhà nhân học nổi tiếng như Malinowski, Tambiah,... Xem thêm bài tổng hợp của Đỗ Thu Hà trong Tài liệu tham khảo. Trong khi ở Việt Nam ngay những thập niên đầu thế kỷ 21 vẫn có nhiều người vừa là nhà nghiên cứu (có bằng Tiến sĩ) vừa hành nghề cúng bái chữa bệnh “âm”(!).
- 28 Hoàng Phê (1998), Từ điển tiếng Việt, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 582-583.
- 29 *Đồng cốt* là một hiện tượng tôn giáo, tín ngưỡng có liên quan đến *thuật phù thủy* (巫覡/wu xi, witchcraft). Người thực hiện các nghi lễ lên đồng (*ông đồng, bà đồng/cốt*) là những người trung gian kết nối với các linh hồn. Người hầu đồng đa số là những người trẻ tuổi. Người phụ nữ thực hiện các nghi lễ lên đồng được gọi là *bà cốt*. Thuật ngữ này bắt nguồn từ một âm Hán có nghĩa tương đương là *cốt* 𪚩 (vu trong âm Hán Việt và *yū* hay *wū* trong âm Hán). Tương tự, *bà cốt* trong tiếng Nhật gọi là *vu bà* -巫婆 (chữ hiragana là *ふや*, đọc là *fuya*). Xem thêm: Đinh Hồng Hải (2016). ‘Sáng tạo truyền thông qua biểu tượng Mẫu Liễu trong văn hóa Việt Nam’, Tạp chí *Giáo dục Nghệ thuật*, số 19, tr. 16-21.
- 30 Thuật phù thủy trong văn hóa Trung Hoa cũng như Nhật Bản đều được gọi là *vu thuật* (巫術). Các nghiên cứu về hiện tượng *đồng cốt* hiện nay ở Việt Nam thường đề cập nhiều đến *đồng* như lên đồng, trình đồng,... mà ít đề cập đến *cốt*. Tuy nhiên, trên thực tế, vai trò của *bà cốt* mới thực sự quan trọng. Đinh Hồng Hải, Bđd. tr. 17.

- 31 Tây Nguyên (2015), ‘Những trận đấu kỳ lạ: Phù thủy yểm bùa chết 11 cầu thủ.’ Trong: <http://thethao.thanhnien.vn/toan-canh-the-thao/nhung-tran-dau-ky-la-phu-thuy-yem-bua-chet-11-cau-thu-54410.html>. Truy cập 19/3/2017.
- 32 Việt Ba (2013), “Ngoại cảm và những dấu hỏi lớn”. *An ninh thế giới*, <https://antg.cand.com.vn/Kinh-te-Van-hoa-The-Thao/Ngoai-cam-va-nhung-dau-hoi-lon-i307237/>, truy cập 6/10/2021.
- 33 Diệu Bình - Ngọc Trang (2019), Diệu Bình - Ngọc Trang (2019). “Nộp 700 triệu cho chùa Ba Vàng, nếu không sẽ bị điên”. *Vietnamnet*, <https://vietnamnet.vn/vn/doi-song/chuyen-la/700-trieu-dong-de-giai-oan-gia-trai-chu-tai-chua-ba-vang-luc-nua-dem-515548.html>, truy cập 6/10/2021.
- 34 Đình Hồng Hải (2021), “Tâm linh và du lịch tâm linh: Góc nhìn thị trường tôn giáo”, Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo* số 6 (208).
- 35 Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc âm Tự vị*, 1895, tr. 156.
- 36 Vargyas Gabor (2018). *Bất chấp định mệnh: Phong tục tập quán của người Bru*, Nxb. Dân trí, Hà Nội, tr. 273.
- 37 Đình Hồng Hải, Bùi Huy Vọng (2015), “Từ mộ Pô Mo đến biểu tượng người có sừng ở hang Đông Nội: Một nghiên cứu khảo cổ học nhân văn”, Tạp chí *Khảo cổ học*, số 2, 3-15.
- 38 Ayahuasca là một loại đồ uống thiêng có nguồn gốc từ các bộ lạc thổ dân Amazon được sử dụng trong các nghi lễ chữa bệnh hoặc giao tiếp với thần linh. Ở Việt Nam nó được gọi là chất “thức thần” và được xếp vào loại ma túy cấm vì có chức năng gây ảo giác.
- 39 Hưng Trà, Giác Hoàng (2019), “Quan điểm của Phật giáo về các bùa chú, bùa ngải đặc biệt về bùa chú Lô Ban và Năm Ông,” <https://phatgiao.org.vn/quan-diem-cua-phat-giao-ve-cac-bua-chu-bua-ngai-dac-biet-ve-bua-chu-lo-ban-va-nam-ong-d34137.html>. Truy cập 12/12/2019.
- 40 Trang Nhung (2017), “Tục cắt âm vật - những hệ lụy nhìn từ góc độ y học”, *Sức khỏe và đời sống*, <https://suckhoedoisong.vn/tuc-cat-am-vat-nhung-he-luy-nhin-tu-goc-do-y-hoc-169129691.htm>, truy cập 6/10/2021.
- 41 Theo đó, giai đoạn *chia tách* bao gồm các hành vi biểu tượng diễn ra trong khoảng thời gian từ một điểm cụ thể trước đó trong cấu trúc xã hội bị chia tách. Giai đoạn *chuyển tiếp* là khoảng thời gian giữa các trạng thái và giai đoạn thứ ba (tái tổ chức hoặc *hợp nhất*) được hoàn thành khi kết thúc nghi lễ. Sau khi hoàn thành nghi thức và xác định đặc tính mới của đối tượng, người thực hành sẽ trở lại với cộng đồng trong một trạng thái mới và vai trò mới (van Gennep 1901, 1960).
- 42 Victor Turner (1991), “Liminality and Communitas”. In *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Ithaca, New York: Cornell University Press (Seventh printing), p. 95.
- 43 Mead, Margaret (1927, 2021). *Tuổi trưởng thành ở Samoa* (Coming of age in Samoa), Phạm Minh Quân dịch, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 27.
- 44 Mead, Margaret (1927, 2021). *Tuổi trưởng thành ở Samoa* (Coming of age in Samoa), Phạm Minh Quân dịch, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 38.

- 45 Hoàng Phê (1998), *Từ điển tiếng Việt*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 25.
- 46 Tham khảo thêm: Bái vật giáo (Fetishism) trong *Cambridge Dictionary*, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/fetishism>
- 47 Thuật ngữ Hán Việt: *sinh*: đê, *thực*: nảy nở, *khí*: công cụ.
- 48 C. Mác - Ph. Ăngghen Toàn tập, tập 19, Nxb. Chính trị Quốc gia Hà Nội, 1995, tr. 112-113
- 49 L. Cardier (2015), *Văn hóa, tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt*. Nxb. Thuận Hóa, Huế, tr. 54.
- 50 Đặng Nghiêm Vạn (2001). *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*. Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, tr. 310.
- 51 Phan Kế Bính (2005), *Việt Nam phong tục*. Nxb. Văn học, Hà Nội, tr. 22-23.
- 52 Toan Ánh (2001), *Phong tục thờ cúng tổ tiên trong gia đình Việt Nam*. Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, tr. 4.
- 53 Lê Đức Hạnh (2016), “Thờ cúng tổ tiên của người Công giáo Việt Nam”, Tạp chí *Khoa học xã hội Việt Nam*, số 1(98).
- 54 Theo tín ngưỡng dân gian, tháng 7 Âm lịch hằng năm là khoảng thời gian cánh cửa Âm phủ mở ra, ân xá cho vong nhân, là ngày mọi tù nhân ở Địa Ngục có cơ hội được miễn tội.
- 55 Hüwelmeier (2016), Gertrud (2016). “Cell phones for the spirits: ancestor worship and ritual economies in vietnam and its diasporas”, *Material Religion - The Journal of Objects, Art and Belief*, Routledge, 12:3, 294-321, DOI: 10.1080/17432200.2016.1192149, p. 317.
- 56 Xem: Đinh Hồng Hải (2018), *Những biểu tượng đặc trưng trong văn hóa truyền thống Việt Nam* (Tập 4: Các vị tổ), Nxb. Thế giới, Hà Nội.
- 57 Ninian, Smart (2018), Polytheism. <https://www.britannica.com/topic/polytheism>. Truy cập 19/3/2017.
- 58 Di Lặc-Thần Tài là dạng tín ngưỡng “lai” giữa Di Lặc và Thần Tài gần đây (Đinh Hồng Hải 2015). Một nghĩa địa và là nơi thờ chó, mèo nổi tiếng ở Hà Nội là chùa Tê Đông Vật Ngã, phố Trương Định, Hà Nội.
- 59 Đinh Hồng Hải (2016), “Sáng tạo truyền thống qua biểu tượng Mẫu Liễu trong văn hóa Việt Nam”, Tạp chí *Giáo dục Nghệ thuật*, số 19, tr. 16-21.
- 60 Richard Holloway (2019), *Lược sử tôn giáo*. Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 33.
- 61 Trung tâm nghiên cứu Pew về Con người và Báo chí (Pew Research Center for the People & the Press) có trụ sở tại Washington D.C, Mỹ. Trung tâm này thực hiện các cuộc thăm dò ý kiến về các vấn đề chính trị, xã hội, tôn giáo,...
- 62 Đinh Hồng Hải (2018), *Những biểu tượng đặc trưng trong văn hóa truyền thống Việt Nam* (Tập 4: Các vị tổ), Nxb. Thế giới, Hà Nội; Paul Harrison (2018), *Phiếm thần luận*. Nxb. Tr thức, Hà Nội, tr. 8-9.
- 63 Nguyễn Tấn Hùng (2014), “Albert Einstein - nhà khoa học, nhà triết học”, Tạp chí *Triết học*, số 10.
- 64 Một số hướng tiếp cận mới như thông linh (spiritism) và siêu linh (paranormality) chúng tôi sẽ đề cập trong một chuyên khảo riêng.
- 65 GS. Hans-Peter Dür - nguyên Giám đốc Viện Vật lý Max Planck, Munich, Đức - cho rằng: “Sự tồn tại song song giữa cơ thể và linh hồn

cũng chân thực như sự tồn tại song song của sóng và hạt vật chất nhỏ nhất” (Thanh Bình 2016).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Toan Ánh (2001). *Phong tục thờ cúng tổ tiên trong gia đình Việt Nam*. Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
2. Phan Kế Bính (2005). *Việt Nam phong tục*. Nxb. Văn học, Hà Nội.
3. Cadriere, L. (2015). *Văn hóa, Tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt*. Nxb. Thuận Hóa, Huế.
4. C. Mác - Ph. Ăngghen Toàn tập, tập 19, Nxb. Chính trị Quốc gia Hà Nội, 1995.
5. Claude Levi-Strauss (2006). “Cấu trúc của thần thoại” trong *Những vấn đề của nhân học tôn giáo*. Tạp chí Xưa và Nay – Nxb. Đà Nẵng.
6. Phan Hữu Dật (1999). *Một số vấn đề về dân tộc học Việt Nam*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội.
7. Freud, Sigmund (1918). *Totem and Taboo*. Người dịch: A. A. Brill. New York: Moffat, Yard & Co.
8. Đỗ Thị Thu Hà (2019). “Ma thuật - Khoa học - Tôn giáo: Một thể ki tranh luận của nhân học phương Tây và vấn đề về sự phiên dịch tương đồng”, Tạp chí *Nghiên cứu Văn hóa Việt Nam*, số 3 (183).
9. Đình Hồng Hải, Bùi Huy Vọng (2015). “Từ mộ Pô Mo đến biểu tượng người có sừng ở hang Đông Nội: Một nghiên cứu khảo cổ học nhân văn”, Tạp chí *Khảo cổ học*, số 2.
10. Đình Hồng Hải (2015). “Tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương từ góc nhìn dân tộc biểu tượng luận” trong: Nhiều tác giả, *Tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương*, Nxb. Chính trị Quốc gia Hà Nội.
11. Đình Hồng Hải (2016). “Sáng tạo truyền thống qua biểu tượng Mẫu Liễu trong văn hóa Việt Nam”, Tạp chí *Giáo dục Nghệ thuật*, số 19.
12. Đình Hồng Hải (2018). *Những biểu tượng đặc trưng trong văn hóa truyền thống Việt Nam* (Tập 4: Các vị tổ), Nxb. Thế giới, Hà Nội.
13. Đình Hồng Hải (2021). “Tâm linh và du lịch tâm linh: Góc nhìn thị trường tôn giáo”, Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo* số 6 (208).
14. Lê Đức Hạnh (2016). “Thờ cúng tổ tiên của người Công giáo Việt Nam”, Tạp chí *Khoa học xã hội Việt Nam*, số 1(98).
15. Harrison, P. *Pamtheism, Durkheim, É.* (2019). *Các quy tắc của phương pháp xã hội học*, (Đình Hồng Phúc dịch), Nxb. Tri thức, Hà Nội.
16. Harison, P. (2018). *Phiếm thần luận*. Nxb. Tr thức, Hà Nội.
17. Holloway R. (2019). *Lược sử tôn giáo*. Nxb. Thế giới, Hà Nội.
18. Nguyễn Tấn Hùng (2014). “Albert Einstein - nhà khoa học, nhà triết học”, Tạp chí *Triết học*, số 10.
19. Nguyễn Văn Huyền (2020). *Sinh hoạt của người Việt: cư trú, kiến trúc, hát đối*, Đỗ Trọng Quang, Trần Đình dịch. Nhã Nam – Nxb. Hội nhà văn, Hà Nội.
20. Mead, Margaret (1927, 2021). *Tuổi trưởng thành ở Samoa* (Coming of age in Samoa), Phạm Minh Quân dịch, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

21. Nguyễn Tri Nguyên (2004). “Bản chất và đặc trưng tín ngưỡng dân gian”, Tạp chí *Di sản văn hóa*, số 7.
22. Nguyễn Quốc Tuấn (2012). “Nhận thức lại về lễ hội từ góc độ nghiên cứu tôn giáo”, Tạp chí *Di sản* số 4 (41).
23. Đặng Nghiêm Vạn (2001). *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*. Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
24. Vargyas Gabor (2018). *Bất chấp định mệnh: Phong tục tập quán của người Bru*. Nxb. Dân trí, Hà Nội.

B. Tiếng nước ngoài

1. De Brosses, Charles (2015). *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion 1760*. Facsimile Publisher. ISBN: 9789333474504.
2. Đinh Hồng Hải (2020). “Animism in Vietnamese Folk Art” [*Animism in the Arts of Southeast Asia*] SEAMEO SPAFA published. ISBN: 978-616-7961-46-0.
3. Hume, D. (1889). *The Natural History of Religion*. Freethought Publishing Company, London.
4. Hübner, Gertrud (2016). “Cell phones for the spirits: ancestor worship and ritual economies in vietnam and its diasporas”, *Material Religion - The Journal of Objects, Art and Belief*, Routledge, 12:3, 294-321, DOI: 10.1080/17432200.2016.1192149.
5. Malinowski, B. (1954). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday Anchor Books.
6. Morris, Rosalind C., Leonard, Daniel H., author & translator 2017. *The Returns of Fetishism: Charles de Brosses and the Afterlives of an Idea*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
7. Palmie, Stephan (2002). *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Duke University Press.
8. Turner, Victor (1967). “Betwixt and between: the liminal period in rites de passage”. *Forest of symbols: aspects of the Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell UP. pp. 23–59.
9. Turner, Victor (1991). “Liminality and Communitas”. In *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Ithaca, New York: Cornell University Press (Seventh printing).
10. Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture*. New York: Brentano, 1924, vol. I.
11. Van Gennep, Arnold (1901, 1960). *The rite of passage*, Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee trans. The University of Chicago Press.

C. Nguồn Internet

1. H. Bắc (2021). “Độc lạ khâu trang, vaccine vàng mã dịp Rằm tháng 7”, Báo *Pháp luật*, <https://baophapluat.vn/doc-la-khau-trang-vaccine-vang-ma-dip-ram-thang-7-post408912.html>, truy cập 30/9/2021
2. Diệu Bình - Ngọc Trang (2019). “Nộp 700 triệu cho chùa Ba Vàng, nếu không sẽ bị điên”. *Vietnamnet*, <https://vietnamnet.vn/vn/doi-song/chuyen->

- la/700-trieu-dong-de-giai-oan-gia-trai-chu-tai-chua-ba-vang-luc-nua-dem-515548.html, truy cập 6/10/2021
3. Hoàng Quốc (2010). *Tín ngưỡng kiêng kỵ và hèm*, trong: <http://vanhoahoc.vn>. Truy cập 18/3/2017.
 4. Hưng Trà, Giác Hoàng (2019). “Quan điểm của Phật giáo về các bùa chú, bùa ngải đặc biệt về bùa chú Lỗ Ban và Năm Ông,” <https://phatgiao.org.vn/quan-diem-cua-phat-giao-ve-cac-bua-chu-bua-ngai-dac-biet-ve-bua-chu-lo-ban-va-nam-ong-d34137.html>. Truy cập 12/12/2019.
 5. Ninian, Smart (2018). Polytheism. <https://www.britannica.com/topic/polytheism>. Truy cập 19/3/2017.
 6. Đình Hồng Phúc (2013). “Vài nét về Claude Levi-Strauss và lý thuyết nhân loại học của ông”, <http://triethoc.edu.vn>. Truy cập 19/3/2017.
 7. Pichon, L. (2011). *Những kẻ săn máu* (Les Chasseurs de Sang), Tạ Đức dịch. Nxb. Thế giới, Hà Nội.
 8. Tây Nguyên (2015). ‘Những trận đấu kỳ lạ: Phù thủy yểm bùa chết 11 cầu thủ.’ Trong: <http://thethao.thanhnien.vn/toan-canh-the-thao/nhung-tran-dau-ky-la-phu-thuy-yem-bua-chet-11-cau-thu-54410.html>. Truy cập 19/3/2017.
 9. Thanh Bình (2016). “Học thuyết lượng tử về nhận thức: Linh hồn là một dạng thông tin,” Tạp chí *Khoa học và phát triển*. <http://khoa hocphattrien.vn/kham-pha/nguoi-kurd-dan-toc-khong-co-quoc-gia/2019121910363387p1c879.htm>, truy cập 4/1/2020.
 10. Trang Nhung (2017). “Tục cắt âm vật - những hệ lụy nhìn từ góc độ y học”, *Sức khỏe và đời sống*, <https://suckhoedoisong.vn/tuc-cat-am-vat-nhung-he-luy-nhin-tu-goc-do-y-hoc-169129691.htm>, truy cập 6/10/2021.
 11. Việt Ba (2013). “Ngoại cảm và những dấu hỏi lớn”. *An ninh thế giới*, <https://antg.cand.com.vn/Kinh-te-Van-hoa-The-Thao/Ngoai-cam-va-nhung-dau-hoi-lon-i307237/>, truy cập 6/10/2021
 12. Zukas, Joshua (2019). “Vietnam’s ghosts are hungry for iPhones” (Những con ma của Việt Nam đang thèm khát iPhone), *The Economists* 8/2019, truy cập 21/8/2021.

Từ điển tra cứu:

1. Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/fetishism>
2. Thiệu Chửu (2003). *Hán Việt Từ điển*, Paris (tra cứu bản điện tử: <http://nguyendu.com.free.fr/langues/hanviet.htm>)
3. Huỳnh Tịnh Của (2018). *Đại Nam Quốc âm tự vị*, Nxb. Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh.
4. Trần Văn Chánh (1999). *Từ điển Hán Việt*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.
5. Nguyễn Quốc Hùng (1975). *Hán Việt tân từ điển*, Nxb. Khai Trí. Sài Gòn. (tra cứu bản điện tử: <https://hvdic.thivien.net/>)

Abstract**OBJECTS OF RESEARCH CLASSIFICATION IN THE ANTHROPOLOGY OF RELIGION****Dinh Hong Hai***Department of Anthropology,
University of Social Sciences and Humanities, VNU-Hanoi*

In the basic steps of a study such as definition, classification, explanation, proof, the object of research classification often takes a lot of time and effort because it requires the researcher to cover entire objects before arranging or dividing them into different “types”. Therefore, identifying objects of research in studying religion and belief is an indispensable work before conducting research. The anthropology of religion's objects of research includes all related things and phenomena whether they exist in any type of religion or belief. This paper shows the 13 most popular groups of objects in Vietnamese society from the past to the present in order to cover all objects of research in the anthropology of religion.

Keywords: Objects; classify; anthropology of religion; Vietnam.