

KINH TẾ NGHI LỄ - GÓC KHUẤT TRONG DI SẢN ĐÁ CỔ SUỐI CỎ

HÀ HỮU NGÀ*, LÊ HẢI ĐĂNG**

1. Nội hàm khái niệm Kinh tế Nghi lễ

1.1. Kinh tế học và cái khan hiếm

Nhà kinh tế học người Anh Lionel Robbins (1898-1984) đã đưa ra định nghĩa kinh điển về kinh tế học gắn liền với bản chất của nó là cái khan hiếm. Theo ông, kinh tế học là một khoa học nghiên cứu hành vi của con người với tư cách là mối quan hệ giữa các mục đích và các phương tiện khan hiếm luôn có những lựa chọn để thay cho những cách thức sử dụng khác; nó xem xét các nhu cầu của con người liên quan đến mọi loại hàng hóa và dịch vụ khác nhau (Robbins L. 1932: 15). Khan hiếm các nguồn lực là khái niệm quyết định trong kinh tế học và cũng là khái niệm đóng vai trò chủ đạo trong kinh tế nghi lễ. Người ta thường quan niệm một cách trực cảm và chung chung về tình trạng khan hiếm của một cái gì đó là mọi người thường mong muốn có được nhiều hơn số hiện có (Mankiw 2000: 3). Vì vậy, tình trạng khan hiếm biểu hiện một mối quan hệ nhất định giữa các nhu cầu chủ quan và khả năng đáp ứng được các nhu cầu đó. Tình trạng khan hiếm mô tả các nhu cầu và mong muốn vô tận của con người, trong khi đó các nguồn lực thì lại có hạn. Trong thực tế thì xã hội không thể nào có đủ các nguồn để đáp ứng được một cách đầy đủ các nhu cầu và mong muốn đó. Tình trạng khan hiếm còn thể hiện một thực tế là người ta không thể cùng một lúc theo đuổi mọi mục tiêu, vì vậy phương thức thông thường nhất để xã hội vượt qua tình trạng khan hiếm là trao đổi các hàng hóa và dịch vụ cho nhau.

Khái niệm khan hiếm luôn được các nhà kinh tế học xem xét kỹ lưỡng để thấu hiểu thuộc tính khan hiếm đặc biệt, được gọi là tính khan hiếm tương đối. Cách tiếp cận kinh tế học đối với kinh tế nghi lễ là dựa vào khái niệm này, và cũng phản ánh sự hiểu biết về mối liên hệ giữa con người và các sức mạnh tự nhiên và siêu nhiên ẩn sau cách tiếp cận kinh tế đó. Sau đó còn cần phải làm rõ đặc trưng khác của tình trạng khan hiếm, đó là tính khan hiếm tuyệt đối (Baumgärtner S., et al. 2004). Quan niệm về khan hiếm tương đối dựa trên một giả định riêng về (i) Các khả năng tiêu thụ khách quan; và (ii) Những sở thích chủ quan của con người đối với các lựa chọn này, cụ thể là tính có thể thay thế. Trước hết khái niệm khan hiếm tương đối giả định trước sự tồn tại của các điểm kết hợp tiêu dùng thay thế. Thông thường có rất nhiều khả năng tiêu dùng được sản xuất từ một số nguồn tài nguyên cơ bản. Việc từ bỏ một điểm kết hợp tiêu dùng cụ thể cho phép tạo ra một điểm kết hợp tiêu dùng thay thế từ các nguồn tài nguyên khác, nếu các nguồn tài nguyên đó được sử dụng như các nguồn thay thế nhằm tạo ra các điểm kết hợp tiêu dùng khác. Hơn nữa khái niệm tính khan hiếm tương đối giả định trước rằng con người luôn ưu tiên sử dụng các hàng hóa thay thế. Trong

* Viện Nghiên cứu ứng dụng Văn hóa và Du lịch

** Viện Khảo cổ học

thực tế việc con người sẵn sàng bỏ đi một cái gì đó để sản xuất thêm được một đơn vị hàng hóa khan hiếm là dựa trên một hàm ý là con người coi hai loại hàng hóa này là những hàng hóa thay thế.

Kinh tế học cho rằng các nhu cầu cơ bản của con người có thể được thỏa mãn và chúng thực sự phải được thỏa mãn. Điều đó xuất phát từ chính định nghĩa kinh tế học là lĩnh vực nghiên cứu sự lựa chọn các phương án thay thế. Trên thực tế, có thể nghĩ rằng chừng nào con người còn phải quan tâm đến các nhu cầu cơ bản của mình thì vẫn chưa thể có được sự lựa chọn tự do. Do đó kinh tế học với tư cách là một môn khoa học nhân văn còn phải nghiên cứu cả các nhu cầu tưởng tượng của con người nữa, đặc biệt là về phương diện tôn giáo, tín ngưỡng, cơ sở của kinh tế nghi lễ. Một mặt, có sự tương ứng trong sự phân biệt giữa các nhu cầu cơ bản và các nhu cầu tưởng tượng, và mặt khác có sự khác biệt giữa tính khan hiếm tuyệt đối và tính khan hiếm tương đối. Chừng nào người ta còn phải quan tâm đến các nhu cầu cơ bản thì tính khan hiếm tuyệt đối vẫn có thể xuất hiện, vì con người thường phải bắt buộc phải đánh đổi phương tiện để lấy sự sống còn của họ. Và chừng nào người ta vẫn còn quan tâm đến các nhu cầu tưởng tượng thì con người vẫn coi các hàng hóa khác nhau là các vật thay thế. Trong trường hợp đó khan hiếm là có tính tương đối. Vì các nhu cầu cơ bản thuộc về điều kiện tồn tại sinh học nên tính khan hiếm tuyệt đối còn được coi là “khan hiếm khách quan”, tính khan hiếm tương đối của kinh tế nghi lễ là “khan hiếm chủ quan” (Baumgärtner S., et al: 2004).

1.2. Khái niệm Kinh tế Nghi lễ

Kinh tế nghi lễ là một công cụ khái niệm mạnh và rất hữu dụng trong diễn giải các nền văn hóa và văn minh có quy mô kinh tế dựa trên cấu trúc thị tộc, bộ lạc và các cộng đồng nông thôn khác nhau. Kinh tế nghi lễ được P.A. McAnany và E.C. Wells quan niệm là một cách tiếp cận lý thuyết để thấu hiểu và giải thích các cách thức mà tri thức, kinh tế, quyền lực và tác nhân con người gắn kết với nhau trong xã hội và biến đổi xã hội, là “quá trình cung cấp và tiêu thụ nhằm vật chất hóa và chứng minh thế giới quan để quản lý ý nghĩa và định hình diễn giải”. Cách tiếp cận này đi đầu trong nghiên cứu về sự gắn kết của con người với các lĩnh vực siêu nhiên, tự nhiên, xã hội, vật chất và nhận thức thông qua trải nghiệm của bản thân mình. Bằng cách kết hợp hai lĩnh vực nghiên cứu thường bị cô lập bởi tình trạng phân đôi mang tính bản chất là kinh tế và nghi lễ thành các lĩnh vực tri thức riêng biệt, kinh tế nghi lễ được sử dụng để phân tích các cách thức mà quá trình hiện thực hóa thế giới quan thông qua thực hành nghi lễ đã cấu trúc nên hành vi kinh tế. Hai tác giả trên cũng đề xuất ba lĩnh vực nghiên cứu chủ chốt: i) Thực tiễn kinh tế, tức là cung cấp và tiêu dùng; ii) Các kết quả của thực hành, tức là vật chất hóa và chứng minh; và iii) Vai trò xã hội quan trọng của thực hành nghi lễ trong việc xác lập ý nghĩa và diễn giải kinh nghiệm sống (McAnany, P.A. and Wells, C.E. 2008: 1-2).

Roland Hardenberg, giáo sư Đại học Tübingen, chuyên gia về kinh tế nghi lễ cho rằng hoàn toàn có thể phân tích kinh tế nghi lễ như một quá trình sản xuất, phân phối và tiêu dùng, như một sự phân bổ hợp lý các nguồn lực hoặc như một sự chuyển đổi các hình thức vốn khác nhau. Để có thể diễn giải thấu đáo thực chất hiện diện của kinh tế nghi lễ, Roland Hardenberg đã đề xuất thay thế thuật ngữ tôn giáo bằng *kosmischen Beziehungen* “các mối quan hệ vũ trụ”. Nghi lễ nhìn từ góc độ kinh tế chính là sự sáng tạo, tái tạo hoặc thay đổi các mối quan hệ xã hội - vũ trụ thông qua các hình thức trao đổi khác nhau, mà trao đổi có nghĩa là thực hành “mối quan hệ giữa các bên”, tức là một cái gì đó liên quan đến các tác nhân được định nghĩa là “khác”. Những cái/kẻ “khác” ấy có thể là,

hoặc không phải là con người, lại chính là *agencies* các tác tố được một thế giới quan cụ thể công nhận (Hardenberg R. 2014). Đối với Hardenberg, kinh tế nghi lễ chính là sự gắn kết giữa nhân tố kinh tế và nhân tố nghi lễ với nhau thông qua các “nguồn lực” khan hiếm. Ông có một quan niệm độc đáo khi cho rằng nguồn lực không phải là một sự vật hay một bản chất, mà là một quá trình. Tại vì các nguồn lực không chỉ đơn giản là có đó, mà do con người tạo ra thông qua các hành vi định giá và hiện thực hóa giá trị bằng giá trị gia tăng. *Thứ nhất*, con người, vì lý do lịch sử cộng đồng của họ, mà xác định một thứ gì đó có giá trị đối với hình thức sống cụ thể của họ. Các nhân tố khác nhau có thể dẫn đến việc tiếp tục hoặc bãi bỏ các giá trị cụ thể căn cứ trên các định giá xã hội. *Thứ hai*, những gì được coi là có giá trị chỉ trở thành nguồn lực thông qua các hoạt động của con người. Cách tiếp cận này được minh họa rõ nhất qua định nghĩa kinh tế nghi lễ là “quá trình cung cấp và tiêu thụ nhằm vật chất hóa và chứng minh thế giới quan để quản lý ý nghĩa và định hình diễn giải” (McAnany P. A., and E. Wells 2008: 3).

Mặt khác, người ta có thể xem xét việc phân bổ, việc tối đa hóa giá trị và các khái niệm có liên quan từ kinh tế học và đặt câu hỏi chúng đóng vai trò gì trong quá trình định giá và hiện thực hóa giá trị gia tăng. Do đó, chúng ta phải “mở rộng tính toán kinh tế cho tất cả các loại hàng hóa mang tính vật chất và biểu tượng, không phân biệt, những gì tự thể hiện là hiếm và đáng được tìm kiếm trong một hình thái xã hội cụ thể” (Bourdieu 1977: 178). Trong phạm vi kinh tế nghi lễ, Hardenberg đã có một đóng góp đáng giá khi đưa ra phương án thay thế thuật ngữ tôn giáo bằng “các mối quan hệ vũ trụ” giữa các tác tố (*agencies*) để tạo thành một mạng quan hệ gồm các quá trình. Về phương diện logic, trong khuôn khổ “các mối quan hệ vũ trụ” ấy, khi coi các quá trình là các “nguồn lực” khan hiếm của kinh tế nghi lễ thì dường như ông nhầm lẫn giữa một ngành khoa học cụ thể, có các đối tượng và phương pháp tiếp cận cụ thể với quan niệm về hữu thể luận của trường phái triết học quá trình. Trong trường hợp này, Hardenberg đã nhầm lẫn giữa hữu thể (*Sein*) và hiện hữu (*Dasein*), ông lấy hữu thể với tư cách là cái vô hạn thay thế cho các hiện hữu với tư cách là các tác tố, các hình thức cụ thể của tồn tại. Chính vì vậy, tôi cho rằng không thể coi các quá trình là nguồn lực khan hiếm, và càng không thể sử dụng nó làm công cụ phân tích kinh tế nghi lễ được (Hà Hữu Nga 2023a, c: 32).

Thay vào đó, chúng tôi quan niệm rằng: i) Nghi lễ là khuôn khổ của các giao tiếp chuẩn mực với bản thân, gia đình, cộng đồng, môi trường, với thế giới khác, với kẻ khác, với cái khác; ii) Cái khan hiếm, các nguồn lực khan hiếm trong kinh tế nghi lễ là *năng lực giao tiếp* để thiết lập các mối *quan hệ chuẩn mực* thông qua hàng loạt công cụ giao tiếp nhằm gắn kết những cái khác, kẻ khác, thế giới khác; iii) Kinh tế nghi lễ là nền kinh tế được xây dựng ở quy mô gia đình, sản xuất ra các sản phẩm, hàng hóa, dịch vụ trên cơ sở giao tiếp chuẩn mực với bản thân, gia đình, cộng đồng, môi trường, thế giới khác, kẻ khác, cái khác đó với mơ ước tạo thành các trật tự, hệ thống theo lý tưởng nguyên hợp cổ sơ để vượt khỏi tình trạng hỗn mang được tạo thành từ các nhu cầu của thực tại đời sống đầy biến động đối với các tộc người, về phương diện lịch sử, vẫn còn ở quy mô và trình độ phát triển thuộc phạm vi cộng đồng; iv) Trong các nền kinh tế nghi lễ, hệ thống biểu tượng, hình tượng quy ước ý nghĩa được sử dụng làm công cụ giao tiếp chuẩn mực với bản thân, gia đình, cộng đồng, môi trường, với thế giới khác, với kẻ khác, với cái khác. Tùy theo trường hợp, bối cảnh văn hóa - lịch sử mà: i) Bản thân (*The Self*) có thể được đồng nhất với cá nhân, gia đình, nhóm, cộng đồng, v.v...; ii) Môi trường với mọi tác tố (*agencies*), tác nhân (*agents*) liên quan mật thiết đến đời

sống cộng đồng; iii) Thế giới khác bao gồm cõi trời, cõi đất, cõi nước, cõi rừng thiêng, cõi chết, địa ngục...v.v.; iv) Kẻ khác, cái khác bao gồm mọi hiện hữu bên trong cộng đồng, xung quanh cộng đồng, trong đó có thần linh, ma quỷ, vạn vật có linh hồn, và đặc biệt là các cộng đồng khác có thể là đồng minh, nhưng cũng có thể là thù địch (Hà Hữu Nga 2023c: 32).

2. Phương thức sản xuất gia đình trong Kinh tế Nghi lễ

2.1. Khái niệm phương thức sản xuất

Trong tác phẩm *Kritik der politischen Ökonomie - Phê phán Kinh tế Chính trị* K. Marx đã đề xuất khái niệm nổi tiếng “phương thức sản xuất”. Đó là: “Trong sản xuất xã hội ra đời sống của mình, con người tham gia vào các quan hệ nhất định, cần thiết, độc lập với ý chí của họ, các quan hệ sản xuất tương ứng với một trình độ phát triển nhất định của lực lượng sản xuất vật chất của họ. Tổng thể của các quan hệ sản xuất này hình thành nên cấu trúc kinh tế của xã hội, cơ sở hiện thực trên đó hình thành một kiến trúc thượng tầng pháp lý và chính trị, và tương ứng với các hình thái ý thức xã hội nhất định. Phương thức sản xuất đời sống vật chất quyết định quá trình đời sống xã hội, chính trị và trí tuệ nói chung. Không phải ý thức của con người quyết định sự tồn tại của họ (thực tiễn của họ), mà ngược lại, tồn tại xã hội (thực tiễn của họ) quyết định ý thức của họ (lý thuyết của họ)” (Marx K. 1956a: 13, 8f).

Xuất phát từ quan niệm trên, các nhà nhân học cho rằng có tồn tại một phương thức sản xuất nghi lễ, và đó chính là một cách điều tiết sản xuất thặng dư và tiêu dùng công cộng trong các xã hội có quy mô cộng đồng, phi nhà nước (Rappaport 1979). Quan niệm này của Rappaport liên quan mật thiết với mô hình lý tưởng của M. Sahlins (1972) về tình trạng sản xuất thấp kém có hữu trong “phương thức sản xuất gia đình”. Về phương diện này, Marx diễn giải rõ ràng như sau: “Hình thức sở hữu đầu tiên là sở hữu chung. Nó tương ứng với giai đoạn sản xuất chưa phát triển, trong đó người dân sống dựa vào săn bắn và đánh cá, chăn nuôi gia súc hoặc phổ biến nhất là nông nghiệp... Ở giai đoạn này phân công lao động vẫn còn rất ít phát triển và chỉ giới hạn ở việc mở rộng thêm phân công lao động diễn ra một cách tự nhiên trong gia đình. Do đó, cấu trúc xã hội chỉ giới hạn ở phạm vi mở rộng của gia đình...” (Marx K. 1956b: 3, 22; *Deutsche Ideologie*, MEW 3, 22).

Trước hết, phương thức sản xuất được nhà nhân học coi là “một tập hợp các mối quan hệ xã hội cụ thể, xuất hiện trong lịch sử, qua đó lao động được triển khai để giành lấy năng lượng từ tự nhiên bằng các công cụ, kỹ năng, tổ chức và kiến thức” (Wolf E. 1997: 75). Định nghĩa này muốn làm rõ các mối quan hệ chiến lược giữa quyền lực, lao động và các nguồn theo cách các xã hội khác nhau tổ chức và kiểm soát sản xuất để cho thấy sự bành trướng của chủ nghĩa tư bản châu Âu đã biến đổi các mối quan hệ này ở mọi ngóc ngách của thế giới. (Watanabe, John M. 2007: 305) Chính vì vậy, Wolf đã mô tả ba phương thức sản xuất trong đó các mối quan hệ này thể hiện tương phản nhất về mặt chiến lược: i) Phương thức tư bản chủ nghĩa, trong đó sự kiểm soát của tầng lớp tinh hoa đối với các phương tiện sản xuất đã tạo ra tình trạng tha hóa của công nhân lao động khỏi sự tồn tại của họ với tư cách là những hiện hữu xã hội; ii) Phương thức sản xuất phụ thuộc, trong đó các nhà sản xuất giữ quyền kiểm soát phương tiện sản xuất của chính họ và đòi hỏi giới tinh hoa phải bòn rút thặng dư bằng các thủ đoạn siêu - kinh tế, bằng đe dọa, cưỡng bức và vũ lực; và iii) Phương thức sản xuất theo trật tự - thân tộc, trong đó sản xuất vẫn gắn chặt với các nghĩa vụ của gia đình, hộ gia đình và cộng đồng, thường ngăn cản tích lũy, kiểm soát kinh tế chính trị tập trung hơn, hoặc ép buộc đối với hai phương thức kia (Wolf 1997: 77-87).

2.2. Phương thức sản xuất gia đình trong Kinh tế Nghi lễ

Đến lượt mình, các mối quan tâm của hộ gia đình luôn bị làm khó, và bản thân nó cũng gây khó dễ cho các nỗ lực huy động lao động và quản lý sản xuất trong các xã hội phi nhà nước ở quy mô cộng đồng. Về phương diện này, kinh tế hộ gia đình mắc kẹt giữa sản xuất tự cung tự cấp và sự phụ thuộc cần thiết lẫn nhau giữa các hộ gia đình vì chính sự tồn tại của nó. Bất kỳ hộ gia đình nào cũng đã tính đến sự phụ thuộc của mình vào các hộ gia đình khác. Chỉ ít thì các quy ước cấm đoán loạn luân và thực trạng phân công lao động theo giới buộc các hộ gia đình phải duy trì mối quan hệ hôn nhân với các hộ gia đình khác trong cộng đồng. Kết quả của việc trao đổi hôn nhân sẽ kích thích sản xuất và tiêu dùng vượt xa các cấp độ tự cung tự cấp của hộ gia đình, đồng thời cũng lôi kéo các hộ gia đình vào mạng lưới có đi có lại được nghi lễ hóa. Những nghi lễ này lần lượt biến lao động và hàng hóa thiết thực dư thừa, dưới dạng thặng dư, thành các quan hệ sản xuất xã hội. Đồng thời, vì bản thân việc cho đi không bao giờ đảm bảo sẽ nhận được sự đền đáp chắc chắn, nên mối quan hệ có đi có lại mãi mãi là vấn đề khó giải quyết và luôn tiềm ẩn nguy cơ thao túng (Watanabe, John M. 2007: 304).

Đây chính là thời điểm mà sự tương thuộc cần thiết nhưng ngẫu nhiên của phương diện nghi lễ trong kinh tế bắt đầu thần thánh hóa việc sản xuất và trao đổi thặng dư ngoài - tự cung tự cấp. Trong việc thúc đẩy các hộ gia đình thiết lập các mối tương tác luôn thay đổi giữa chế độ tự cung tự cấp và sự phụ thuộc lẫn nhau này, thì phương diện nghi lễ của kinh tế lại cung cấp một nền tảng thần thánh hóa cho tính xã hội rộng lớn hơn khi vắng mặt một uy quyền tập trung có khả năng thực thi các tiêu chuẩn tích lũy, trao đổi, và tiêu dùng ở cấp độ nhà nước. Đồng thời, mặc dù không dựa trên một quyền lực tập trung, nhưng kinh tế nghi lễ và các mối liên quan của nó lại thiết lập khả tính làm xuất hiện các mối quan hệ quyền lực phân tầng hơn thông qua việc kiểm soát các mối quan hệ sản xuất ngày càng khác biệt mà nền kinh tế nghi lễ tạo ra giữa những người sản xuất, trao đổi và tiêu dùng bị ấn định bởi các nghi lễ và lễ vật (Watanabe, John M. 2007: 305). Khi sự khác biệt này phát triển, thì phương diện nghi lễ của kinh tế vẫn tồn tại cùng với nền kinh tế nghi lễ ngày càng tự trị vì nó không chỉ liên quan đến việc tích lũy và thực thi quyền lực kinh tế chính trị mà còn liên quan đến cấu trúc đạo đức của bản thân xã hội (Mauss M. 1990) lấy gia đình làm cơ sở.

Theo cách nhìn hiện đại thì thực chất của kinh tế nghi lễ chính là mối quan hệ giữa các yếu tố phi lý tính của nghi lễ tôn giáo và các yếu tố duy lý của kinh tế trên cơ sở gia đình. Có thể coi nguyên lý trao đổi quà biếu dựa trên khái niệm *hau* của người Maori là minh chứng rõ ràng nhất cho mối quan hệ này. Đối với họ *hau* chính là một loại quyền năng luôn tìm cách quay trở lại với cội nguồn gia đình của nó. *Hau* là logic của mối quan hệ có đi có lại, là một dạng năng lượng phồn thực, một nguyên tắc xuyên suốt mọi mối quan hệ gắn liền với dòng giống và gia đình. (Mauss M. 1990) Khác với người phương Tây, người Maori nhấn mạnh đến nhất tính: “*Hau* là một phạm trù không tạo ra các khác biệt, bản thân nó không thuộc lĩnh vực mà chúng ta gọi là ‘tâm linh’ cũng không thuộc lĩnh vực ‘vật chất’, mà có thể áp dụng cho cả hai” (Sahlins M. 1972: 168). Trên nền tảng truyền thống này, phương diện nghi lễ vẫn có ý nghĩa ngay cả trong nền kinh tế ở các xã hội đa dạng hơn, tập trung hóa và phân tầng xã hội mạnh hơn, trong đó vai trò kinh tế và đạo đức của gia đình luôn luôn là trung tâm.

3. Góc khuất kinh tế nghi lễ trong di sản đá cổ Suối Cỏ

3.1. Quá trình hình thành không gian thiêng Suối Cỏ

Suối Cỏ thuộc xóm Chum, xã Mỹ Thành, huyện Lạc Sơn, Hòa Bình, tại đây các nhà nghiên cứu đã phát hiện hai khối đá có hình khắc và đặt tên là khối A và khối B. Khối A nằm sát bờ bên trái dòng suối, hình tượng được chạm khắc ở độ cao 1,5m so với mặt nước suối. Khối đá A (Hình 1) là bố cục của một khuôn mặt được tạo bởi các đường cong khép kín, kết hợp với nhau tạo thành 5 cụm đường đồng mức (contour lines). Bao gồm: i) Mắt trái; ii) Mắt phải; iii) Mũi; iv) Miệng; và v) Các đường viền liên hoàn ngoài cùng, tạo thành tổng thể khuôn mặt. Ở khối B, có 4 cụm hình khắc khá giống nhau, mỗi cụm là hai hình tròn đồng tâm đường kính khoảng 7-8cm ở phía trên. Phía dưới là một ô hình gần vuông có khoét hình giống như hai lỗ mũi như kiểu mõm lợn hoặc hình hạt đậu như mặt khi. Cách khối A và B khoảng 100m về phía dưới suối là khối C chỉ nổi trên mặt ruộng khoảng 30cm, trong đó có một tảng đá vỡ được kê lên tạo dáng như một bàn thờ, đây có thể là một ngôi mộ cổ. Ngoài ra, cách hai khối A, B khoảng 50m, có một tảng đá hình một con cá lớn nằm hờ lưng trên mặt ruộng, chiều dài 125cm rộng nhất hiện trên mặt ruộng là 60cm, trên thân phần đá hờ ra đếm được 9 hốc đá lõm xuống dạng lòng bát. Theo người dân địa phương thì từ lâu, hòn đá này được coi như một vật linh thiêng và họ thường làm lễ cầu xin khi có việc. Vì vậy các nhà nghiên cứu cho rằng cùng với hai khối A và B, khối đá này nằm trong một tổng thể được dùng cho một nghi lễ tâm linh nào đó thời xa xưa, và trở thành một thể giới ngự trị của thánh thần, ma quỷ (Nguyễn Việt 2022).



Hình 1. Khối đá A
(Nguồn: Lê Hải Đăng 2024)



Hình 2. Khối đá B
(Nguồn: Chụp lại từ bản dập, Lê Hải Đăng 2024)

Tính chất địa linh của thung lũng Suối Cỏ còn được minh chứng bởi ngôi miếu nằm cách vị trí phiến đá có hình khắc “mặt quỷ” chưa tới 100m về hướng đông. Đây là ngôi miếu do người Mường lập ra để thờ cúng người đã có công “khai hoang, mở bản”, đó là ông Cun Lang Chàng Chúa Đóng. Ngôi miếu là nơi người Mường ở xóm Chum thực hiện các nghi lễ nông nghiệp như *lễ khai hạ* (ngày 8 tháng Giêng theo lịch Mường) và *lễ rửa lá lúa* (ngày 8 tháng Ba lịch Mường), đồng thời còn là nơi để người dân thực hiện các nghi lễ cầu an mỗi khi gia đình có công việc trọng đại. Người dân chỉ biết hình được chạm khắc trông kì dị nên họ gọi chung là “mặt quỷ”. Các cụ cao tuổi trong vùng cho biết họ định cư tại đây tính đến nay đã nhiều đời, ông cha của họ có kể lại rằng khu vực này trước đó đã từng có một lớp người cư trú, vì khi họ chuyển đến đây đã thấy có một số thửa ruộng bậc thang. Khu vực trung tâm của bãi đá có hình khắc cổ khi đó còn là rừng rậm rạp, cây cối um tùm. Truyền thuyết Ông Cun Lang Chàng Chúa Đóng cho biết: “Xưa kia vùng Mường Cỏ là khu vực rậm rạp, cây cối um tùm, ít người sinh sống lại nhiều thú dữ. Ông Cun Lang Chàng Chúa Đóng là người vùng Kim Bôi khi đi dạo chơi ngang qua vùng Mường Cỏ đến chân đồi Đóng thì bị cọp bắt, nơi

ông hóa mỗi đùn lên thành đồng rất to, nhân dân truyền tai nhau nơi đây rất linh thiêng, đã lập miếu thờ và tôn ông là thành hoàng của làng quanh năm hương khói thờ phụng. Như vậy, qua các tư liệu thu thập được cùng với lời kể của người dân địa phương, có thể nhận thấy rằng: Những hình chạm khắc “mặt quỷ” trên hai phiến đá có từ lâu đời và có thể không phải do người Mường tại khu vực xóm Chum, xã Mỹ Thành, huyện Lạc Sơn, tỉnh Hòa Bình khắc họa. Vì khi họ di cư đến khu vực thung lũng suối Cỏ thì đã thấy có hình khắc “mặt quỷ” và thửa ruộng bậc thang. Người Mường vùng thung lũng suối Cỏ tiếp tục kế thừa khai thác ruộng bậc thang có sẵn và lập ngôi miếu thờ thành Hoàng có công khai hoang đất. Đồng thời, khi đến sinh sống tại đây, người Mường cũng đã thực hiện nghi lễ tại phiến đá hình con cá có 9 vết lõm. Những vết lõm trên phiến đá đó có thể là do người Mường dùng chày (thân cây được cắt gọt thành gậy) đóng vào tạo thành. Đây là nghi thức cổ xưa của người Mường nơi đây gọi là “đóng đuống”, mà hiện nay đã bị mất (Man Khánh Quỳnh 2024).

Một trong những đặc điểm nổi bật của các xã hội truyền thống là sự đối lập được họ giả định giữa khu vực mà họ cư trú và cái không gian không được biết và bất định bao quanh họ. Khu vực cư trú của họ chính là thế giới của họ, và đó chính là vũ trụ linh thiêng do họ tạo dựng nên. Trong cái vũ trụ đó, tất cả mọi thứ bên ngoài không còn là vũ trụ nữa mà là một loại “thế giới khác”, một không gian hỗn loạn, xa lạ, do ma, quỷ, kẻ lạ, thường được đồng nhất hóa với ma quỷ và linh hồn của người chết cư chiếm. Ngay từ cái nhìn đầu tiên, sự chia tách không gian này dường như là do sự đối lập giữa một lãnh thổ có con người sinh sống và có tổ chức được vũ trụ hóa. Còn cái không gian không xác định vượt ra ngoài biên giới của nó chỉ là sự hỗn loạn. Cái vũ trụ đó phải được thiêng hóa. Bằng cách này hay cách khác, thần linh phải hiện diện ở đó, hoặc con người ở đó phải có sự giao tiếp với thế giới thần linh. Thế giới “của chúng ta” (cộng đồng thị tộc) là một vũ trụ trong đó cái thiêng đã phải được trình hiện, do đó, sự xuyên thông từ bình diện này sang bình diện khác đã trở nên khả thi và có thể lặp lại. Không khó để nhận thấy lý do tại sao tầm quan trọng về tôn giáo lại hàm ẩn tầm quan trọng vũ trụ. Cái thiêng đã khái lộ thực tính tuyệt đối và đồng thời làm cho việc định hướng đã trở thành khả thi; do đó, nó đã tìm ra cái thế giới theo nghĩa nó đã cố định các giới hạn và thiết lập trật tự của cái thế giới đó (Eliade M. 1965: 32). Người Suối Cỏ xưa đã thiêng hóa cái thế giới của họ bằng cách cho hiện diện vĩnh hằng hình tượng khuôn mặt *paraeidolia* ảo dị đầy ma mị trên tảng đá A ở chính di sản đó.

Trong khuôn mặt này, đúng như Eliade đã tổng kết thành nguyên lý: Ba cấp độ vũ trụ - Cõi đất, Cõi trời và Cõi âm đều có thể giao tiếp với nhau. Cõi trời dường ở đây chính là cặp mắt của khuôn mặt ảo dị được thể hiện vượt trội, trở biểu tượng của mặt trời ban ngày và mặt trăng ban đêm. Mũi và miệng vừa là Cõi đất, tượng trưng cho sự sống với hoạt động thờ, ăn uống. Nhưng khuôn miệng đặc biệt *pareidolia* ảo dị của vị thần linh Suối Cỏ lại chính là miệng hang bắt đầu con đường đi xuống Cõi âm. Đối với Eliade, việc giao tiếp này đôi khi được thể hiện thông qua hình ảnh của một cột vũ trụ, *axis mundi* trục thế giới, cùng một lúc vừa thực hiện chức năng kết nối vừa thực hiện chức năng làm cột trụ trời, trụ đất và nền tảng của chúng được cố định ở thế giới bên dưới (thế giới địa ngục). Như vậy khối đá A ở Suối Cỏ với hình tượng khuôn mặt ảo dị kia đã thực sự trở thành một loại cột vũ trụ, trở thành trung tâm vũ trụ của cộng đồng người Suối Cỏ, để cho toàn bộ thế giới có thể ở được triển khai xung quanh nó (Eliade M. 1965: 38).

Đối với Eliade, nhờ có ba cấp độ đó mà người ta có được một chuỗi các quan niệm tôn giáo và hình ảnh vũ trụ được kết nối không thể tách rời và tạo thành một hệ thống có thể được gọi là “hệ thống thế giới”, thịnh hành trong các xã hội truyền thống. Hệ thống thế giới đó của người Suối Cỏ

bao gồm: i) Một nơi linh thiêng tạo ra sự phá vỡ tính đồng nhất không gian (tảng đá A, B, tảng đá hình con cá và toàn bộ khu vực xung quanh); ii) Sự phá vỡ này được biểu trưng bằng một cửa mở thông từ cõi vũ trụ này sang cõi vũ trụ khác - từ thiên đường xuống trái đất và ngược lại; từ trái đất xuống âm phủ, thông qua Cửa hang được biểu trưng bằng cái miệng ảo diệu trên Khuôn mặt ảo diệu Suối Cỏ; iii) Việc giao tiếp với thiên đàng được thể hiện bằng một hoặc một số hình ảnh nhất định, tất cả đều quy về *axis mundi* trục thế giới: cột vũ trụ (*universalis columna*), thang vũ trụ, núi, cây, dây nho, v.v. ; iii) Xung quanh trục vũ trụ này là thế giới của người Suối Cỏ, thể hiện rõ cả cộng đồng người, vật, ma quỷ ở tảng đá B. Đó là thế giới trong các mối quan hệ giữa ta/chúng ta với chính mình (cộng đồng) và với kẻ khác, luôn được đồng nhất với ma quỷ. Do đó, trục này nằm ở “tâm”, tại “rốn trái đất”; đó là Tâm Thế giới (Eliade M. 1965: 38).

3.2. Biểu tượng, hình tượng trong Kinh tế Nghi lễ Suối Cỏ

Có thể hiểu một cách đơn giản biểu tượng là mọi dấu hiệu (mark), ký hiệu (sign), hình tượng (image, icon) có thể nhận biết bằng mọi giác quan, do con người tạo ra một cách có mục đích nhằm thể hiện, biểu nghĩa, hoặc đại diện cho một ý tưởng, sự vật, hoặc mối quan hệ nào đó. Về phương diện ký hiệu học, biểu tượng được coi là một loại hình văn bản - những đối tượng chuyển tải thông điệp thông qua cái biểu đạt (signifier: hình thức thể hiện) và cái được biểu đạt (signified - nội dung). Về phương diện kinh tế nghi lễ, chúng tôi coi biểu tượng là một loại “phương tiện”, một loại “tư liệu sản xuất” thực hiện chức năng giao tiếp trong mối quan hệ tương thuộc giữa con người với các tác nhân khác, mà trung tâm là thế giới thần linh (Hà Hữu Nga 2023b).

Để xác định được đặc trưng và vai trò của biểu tượng trong kinh tế nghi lễ, dưới đây chúng tôi sẽ làm rõ quan niệm của mình về một số khái niệm chủ chốt sau: i) *Nghi lễ*, là khuôn khổ của các giao tiếp chuẩn mực với bản thân, gia đình, cộng đồng, môi trường, với thế giới khác, với kẻ khác, với cái khác; ii) *Cái khan hiếm*, hay các nguồn lực khan hiếm trong kinh tế nghi lễ là *năng lực giao tiếp* để thiết lập các mối *quan hệ chuẩn mực* thông qua hàng loạt công cụ giao tiếp nhằm gắn kết những cái khác, kẻ khác, thế giới khác; iii) *Kinh tế nghi lễ* là nền kinh tế được xây dựng ở quy mô gia đình, sản xuất ra các sản phẩm, hàng hóa, dịch vụ trên cơ sở giao tiếp chuẩn mực với bản thân, gia đình, cộng đồng, môi trường, thế giới khác, kẻ khác, cái khác với mơ ước tạo thành các trật tự, hệ thống theo lý tưởng nguyên hợp cổ sơ để vượt khỏi tình trạng hỗn mang được tạo thành từ các nhu cầu của thực tại đời sống đầy biến động đối với các tộc người, về phương diện lịch sử, vẫn còn ở quy mô và trình độ phát triển thuộc phạm vi gia đình và cộng đồng (Hà Hữu Nga 2023b, c).

Ngoài ra cũng cần phải lưu ý rằng trong các nền kinh tế nghi lễ, hệ thống biểu tượng, hình tượng quy ước ý nghĩa được sử dụng làm công cụ giao tiếp chuẩn mực với bản thân, gia đình, cộng đồng, môi trường, với thế giới khác, với kẻ khác, với cái khác. Tùy theo trường hợp, bối cảnh văn hóa - lịch sử mà: i) Bản thân (The Self) có thể được đồng nhất với cá nhân, gia đình, nhóm, cộng đồng, v.v...; ii) Môi trường với mọi tác tố (agencies), tác nhân (agents) liên quan mật thiết đến đời sống cộng đồng; iii) Thế giới khác bao gồm cõi trời, cõi đất, cõi nước, cõi rừng, cõi chết, địa ngục...v.v.; iv) Kẻ khác, cái khác bao gồm mọi hiện hữu bên trong cộng đồng, xung quanh cộng đồng, trong đó có thần linh, ma quỷ, vạn vật có linh hồn, và đặc biệt là các cộng đồng khác có thể là đồng minh, nhưng cũng có thể là thù địch (Hà Hữu Nga 2023b, c).

Sau khi đã xây dựng xong trục vũ trụ và sự hiện diện (các khuôn mặt trên tảng đá A, B) rồi, người Suối Cỏ tiếp tục hoàn thiện thể chế kinh tế nghi lễ nơi đây dựa trên cơ sở phương thức sản xuất gia đình với nguyên tắc tự cấp tự túc. Cùng với các biểu tượng ở hai khối đá A và B còn có

phiến đá hình con cá có 9 vết lõm mà người dân Mường nơi đây gọi là đá “đóng” thuộc hệ biểu tượng cho việc thực hành nghi lễ cổ của người Mường trước đây (Man Khánh Quỳnh 2024). Thể chế được xây dựng qua nghi thức *đóng đuống* tại phiến đá “đóng” có hình con cá với 9 vết lõm. Việc thực hiện hành động *đóng đuống* chính là một hệ thống biểu tượng. Nhóm nam nữ thanh niên khỏe mạnh của thôn xóm thay mặt dân làng thực hành nghi lễ chính là một hệ thống biểu tượng. Việc dùng các cây đóng vào phiến đá cũng là một hệ thống biểu tượng.

3.3. Hiện diện và trình diễn trong kinh tế nghi lễ Suối Cỏ

Tác giả Man Khánh Quỳnh cho biết những hình chạm khắc “mặt quỷ” được chạm khắc trên những phiến đá ở dòng Suối Cỏ có thể không phải là của người Mường khu vực Suối Cỏ hiện nay, mà thuộc về các cộng đồng rất xa xưa. Vì vậy trong sinh hoạt văn hóa của người dân nơi đây không thấy xuất hiện hình “mặt quỷ” thể hiện trên các hoa văn trang trí, thờ cúng, truyền thuyết, bài hát, bài cúng, điệu múa. Người Mường cũng không thực hiện nghi lễ nào tại hai phiến đá có hình chạm khắc “mặt quỷ”. Có điều rất đáng chú ý là hình “mặt quỷ” được chạm khắc trên các phiến đá tại thung lũng Suối Cỏ đều nhìn về hướng đông, hướng mặt trời mọc. Cũng thật trùng hợp là cách hai phiến đá có hình chạm khắc về hướng đông khoảng 50 - 100m là ngôi miếu mà người dân xây dựng lên để thực hiện các nghi lễ cộng đồng và các lễ nghi trọng đại của mỗi nhà, mỗi người trong thôn xóm. Điều này có thể đoán định rằng hình vẽ chạm khắc có thể liên quan đến lễ tục của tộc người đến đây từ rất nhiều năm về trước (Man Khánh Quỳnh 2024).

Nhưng sự hiện diện của trục vũ trụ và hệ thống tín ngưỡng qua các hình tượng chạm khắc trên đá và hệ thống linh thiêng khác ở Suối Cỏ vẫn thể hiện rõ ràng. Đối với phiến đá hình con cá có 9 vết lõm (người dân gọi là đá “đóng”) có thể do việc thực hành nghi lễ cổ xưa của người Mường trước đây. Theo lời kể của những người cao tuổi tại xóm Chum, “các cụ có truyền lại rằng, xưa kia sau khi dân làng thực hiện các nghi lễ xong thì sẽ tiến hành nghi thức *đóng đuống* tại phiến đá “đóng” có hình con cá với 9 vết lõm. Để thực hiện *đóng đuống*, dân làng cử các nam nữ thanh niên khỏe mạnh của thôn xóm. Nhóm thanh niên được cử sẽ dùng thanh gậy đóng vào phiến đá để tạo ra âm thanh vang nhằm cầu xin thần linh ban cho sức khỏe, thôn xóm được an lành, mùa màng tốt tươi, vật nuôi được sinh sôi phát triển; xua đuổi những tà ma, thú dữ ở khu vực thung lũng. Đuống được làm bằng đá, khoét các lỗ nhỏ trên mặt, còn dụng cụ để đâm đuống là đoạn gỗ tròn vừa, dài từ 1,2-1,5m. Để tạo nhịp đuống, mỗi dàn đuống thường có từ 4 - 8 thành viên đứng hai bên thành đuống, thầy mo sẽ cầm đuống cái tạo nhịp, những người còn lại mang đuống con hưởng ứng. Hình thức gõ là giã vào lòng đuống để tạo ra âm thanh (Man Khánh Quỳnh 2024).

Tiếng đóng đuống càng vang to có nghĩa là năm ấy người dân sẽ gặp được nhiều may mắn. Kết thúc nghi thức đâm đuống, những lễ vật dâng cúng thần linh sẽ được bày ra để nhân dân đến tham dự hưởng lộc. Sau đó người dân địa phương bắt đầu tổ chức giao lưu văn nghệ như hát thường rang - bộ mệnh và các trò chơi dân gian như chơi đu quay, ném còn, đánh mảng. Bên cạnh đó, cộng đồng cử những đứa trẻ trong thôn xóm cầm những thanh gậy đi đập vào hàng rào, cổng để tạo ra âm thanh càng to càng tốt, nhằm xua đuổi tà ma, những điều xấu ra khỏi thôn xóm. Toàn bộ thể chế của nền kinh tế nghi lễ Mường xóm Suối Cỏ được thể hiện trong “Bài khấn Lễ khai hạ” tại miếu Đồng Đóng đã được thầy cúng Quách Văn Khỏe, sinh năm 1963, trú tại xóm Chum, xã Mỹ Thành, huyện Lạc Sơn, tỉnh Hòa Bình cung cấp và tác giả Báo cáo Thực địa vào tháng 4 năm 2024 ghi lại rất chi tiết (Man Khánh Quỳnh 2024). Đây thực sự là nguồn tư liệu quý có thể giúp làm sáng tỏ toàn bộ thể chế hiện diện và trình diễn trong Kinh tế Nghi lễ Suối Cỏ ở một bài viết khác.

Tạm kết

Kinh tế nghi lễ là một bộ công cụ khái niệm với các nội hàm vô cùng phong phú trong đó chứa đựng toàn bộ nội hàm nghi lễ với tư cách là khuôn khổ của các giao tiếp chuẩn mực với bản thân, gia đình, cộng đồng, môi trường, với thế giới khác, với kẻ khác, với cái khác trong mối quan hệ với cái khan hiếm, các nguồn lực khan hiếm trong kinh tế nghi lễ. Đó chính là nền kinh tế được xây dựng ở quy mô gia đình với mơ ước tạo thành các trật tự, hệ thống theo lý tưởng nguyên hợp cổ sơ để vượt khỏi tình trạng hỗn mang được tạo thành từ các nhu cầu của thực tại đời sống đầy biến động đối với các tộc người, về phương diện lịch sử, vẫn còn ở quy mô và trình độ phát triển thuộc phạm vi cộng đồng. Hy vọng rằng ở các bài viết tới, chắc chắn bộ công cụ này sẽ tiếp tục giúp làm sáng tỏ vô số giá trị về lịch sử, môi trường, kinh tế, xã hội văn hóa, tôn giáo, con người, v.v... từ di sản đá cổ Suối Cỏ cũng như hàng loạt di sản đá cổ khác của khu vực Miền núi phía Bắc Việt Nam.

Chú thích:

1. Kết quả nghiên cứu này thuộc Đề tài: Nghiên cứu, bảo tồn và phát huy giá trị di sản chạm khắc đá cổ ở Miền núi Phía Bắc Việt Nam, Mã số: 09.2023.DA06 do Quỹ VINIF tài trợ kinh phí, Viện nghiên cứu Ứng dụng Văn hóa và Du lịch - Liên hiệp các Hội khoa học và Kỹ thuật Việt Nam chủ trì.

TÀI LIỆU DẪN

- STEFAN BAUMGÄRTNER, CHRISTIAN BECKER, MALTE FABER AND REINER MANSTETTEN 2004. *Relative and absolute scarcity of nature: Assessing the roles of economics and ecology for biodiversity conservation*. University of Heidelberg Department of Economics, Discussion Paper Series No. 412.
- BOURDIEU, PIERRE 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIADE, MIRCEA 1965. *Le Sacré et le Profane*. Gallimard, Paris.
- HÀ HỮU NGÀ 2023a. Khảo cổ học Tôn giáo: Siêu việt - Nội tại và Nghi lễ. Trong Kỷ yếu Hội thảo Khoa học *Khảo cổ học Tôn giáo - Nghi lễ*. Trường Đại học KHXH&NV - ĐHQGHN, Hà Nội.
- HÀ HỮU NGÀ 2023b. Kinh tế nghi lễ - Nội hàm Khái niệm và gợi ý Ứng dụng cho Lễ hội Đền Bảo Hà. Trong Kỷ yếu Hội thảo Khoa học *Thần vệ quốc Hoàng Bảy - Bảo Hà: Công tác Quản lý và Phát huy Giá trị Di tích Lịch sử*. Bảo Yên, Lào Cai ngày 26/8/2023 do UBND huyện Bảo Yên tổ chức: 71-86.
- HÀ HỮU NGÀ 2023c. Kinh tế Nghi lễ và Xã hội Truyền thống người Dao. Trong Kỷ yếu Hội thảo Khoa học *Vận dụng Lý thuyết Nhân học, Tôn giáo học đương đại trong Nghiên cứu Nghi lễ người Dao*. Viện Nghiên cứu Ứng dụng Văn hóa - Du lịch và Đại học Thái Nguyên-Phân hiệu Lào Cai tổ chức, Hà Nội 29/12/2023: 25-49.
- HARDENBERG R. 2014. *Ritual Economy and Ritual Resource - Some General Remarks*. Summerschool "Ritual as Resource". Tübingen University.
- LÊ HẢI ĐĂNG 2024. Báo cáo kết quả thực địa Khảo cổ học di tích chạm khắc đá ở tỉnh Hòa Bình tháng 3 năm 2024. Dự án: *Nghiên cứu bảo tồn và phát huy giá trị di sản chạm khắc đá cổ Miền núi Phía Bắc Việt Nam*. Đơn vị thực hiện: Viện Nghiên cứu Ứng dụng Văn hóa và Du lịch, thuộc Liên hiệp các hội Khoa học và Kỹ thuật Việt Nam. Đơn vị Tài trợ: Công ty cổ phần VinBigdata thuộc Tập đoàn Vingroup.
- MAN KHÁNH QUỲNH 2024. Báo cáo Kết quả điều tra khảo sát di sản chạm khắc đá cổ tại Xóm Chung, xã Mỹ Thành, huyện Lạc Sơn, tỉnh Hòa Bình. Báo cáo Thực địa Dự án: *Nghiên cứu bảo tồn và phát huy giá trị di sản chạm khắc đá cổ Miền núi Phía Bắc Việt Nam*. Hà Nội tháng 4 năm 2024.

- MANKIWI, N. G. 2000. The Savers-Spenders Theory of Fiscal Policy. In *American Economic Review* 90 (2): 120-125.
- MARX, KARL 1956a. Kritik der politischen Ökonomie. In *Marx-Engels-Werke*, (MEW). Berlin 1956ff.
- MARX, KARL 1956b. Deutsche Ideologie. In *Marx-Engels-Werke*, (MEW). Berlin 1956ff.
- MAUSS, MARCEL 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated [1925] by W. D. Halls. W. W. Norton, New York.
- MCANANY, PATRICIA A., AND E. CHRISTIAN WELLS 2008. *Towards a Theory of Ritual Economy*. In *Dimensions of Ritual Economy*, edited by E.C. Wells and P.A. McAnany, pp. 1-16. Emerald Group Publishing Limited, Bingley, UK.
- NGUYỄN VIỆT 2022. *Kết quả nghiên cứu Bãi đá có hình khắc nguyên thủy tại Suối Cỏ, Mỹ Thành, Lạc Sơn, Hòa Bình*. <https://vanhoavaphattrien.vn/ket-qua-nghien-cuu-bai-da-co-hinh-khak-nguyen-thuy-tai-suoi-co-my-thanh-lac-son-hoa-binh-a15605.html>.
- RAPPAPORT, ROY A. 1979. *Ecology, Adaptation, and the Ills of Functionalism*. In *Ecology, Meaning, and Religion*, by R. A. Rappaport, pp. 43-95. North Atlantic Books, Richmond, California.
- ROBBINS L. 1932. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan.
- SAHLINS, MARSHALL 1972. *The Domestic Mode of Production: The Structure of Underproduction*. In *Stone Age Economics*, by M. Sahlins, pp. 41-99. Aldine Publishing Company, New York.
- WATANABE, JOHN M. 2007. *Ritual Economy and the Negotiation of Autarky and Interdependence in a Ritual Mode of Production*. In *Mesoamerican Ritual Economy - Archaeological and Ethnological Perspectives*, Edited by E. Christian Wells and Karla L. Davis-Salazar, University Press of Colorado, Published by the University Press of Colorado.
- WOLF, ERIC R. 1966. *Peasants*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

RITUAL ECONOMY: HIDDEN CORNERS IN SUỐI CỎ ANCIENT ROCK ART HERITAGE

HÀ HỮU NGA, LÊ HẢI ĐĂNG

Ritual economy is a powerful and useful conceptual tool in interpreting the heritage of cultures and civilizations with economic scales based on prehistoric clan and tribal structures and various rural communities, especially in the ancient family-based mode of production. Ritual economy is conceived as a theoretical approach to understanding and explaining the ways in which knowledge, economy, power and human agency are linked together in society and transform prehistoric society. Today, the ritual economy approach to interpreting ancient rock art heritage has become popular in modern archaeology around the world. Ancient people believed that all material resources were controlled by gods. People used those resources to create economic values by behaving reverently and ritually with the gods. That implication is very commonly expressed on the ancient rock art heritage of Suối Cỏ (Hòa Bình) rock art heritage in particular, and in Vietnam in general. Therefore, interpreting ancient rock art heritage under the perspective of ritual economy will help clarify the meaning and contribute significantly to the preservation and promotion of the great values of this invaluable heritage.