

**UNIVERSITETI I PRISHTINËS
“HASAN PRISHTINA”
FAKULTETI I FILOLOGJISË**

dhe

**UNIVERSITETI I TIRANËS
FAKULTETI HISTORI-FILOLOGJI**

**SEMINARI XXXIV NDËRKOMBËTAR PËR GJUHËN, LETËRSINË
DHE KULTURËN SHQIPTARE**

34/2

**Materialet e punimeve të Seminarit XXXIV Ndërkombëtar për Gjuhën,
Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare
Prishtinë, 17-28.08.2015**

FAKULTETI I FILOLOGJISË – PRISHTINË

FAKULTETI HISTORI-FILOLOGJI – TIRANË

SEMINARI XXXIV NDËRKOMBËTAR PËR GJUHËN, LETËRSINË
DHE KULTURËN SHQIPTARE

THE XXXIV INTERNATIONAL SEMINAR FOR ALBANIAN LANGUAGE,
LITERATURE AND CULTURE

PRISHTINË, 2015

Fakulteti i Filologjisë – Prishtinë
Fakulteti Histori-Filologji – Tiranë

SEMINARI XXXIV NDËRKOMBËTAR PËR GJUHËN, LETËRSINË
DHE KULTURËN SHQIPTARE

Prishtinë, 17-28.08.2015

THE XXXIV INTERNATIONAL SEMINAR FOR ALBANIAN LANGUAGE,
LITERATURE AND CULTURE

Kryeredaktor: Rrahman Paçarizi

Redaksia: Rrahman Paçarizi (Prishtinë), Qibrije Demiri-Frangu (Prishtinë), Bardh Rugova (Prishtinë), Nysret Krasniqi (Prishtinë), Milazim Krasniqi (Prishtinë), Muhamet Hamiti (Prishtinë), Teuta Abrashi (Prishtinë), Suzana Canhasi (Prishtinë), Isa Memishi (Prishtinë), Fehmi Ismajli (Prishtinë), Shezai Rrokaj (Tiranë), Aljula Jubani (Tiranë), Ymer Çiraku (Tiranë), Dhurata Shehri (Tiranë), Mimoza Kore (Tiranë), Vjollca Osja (Tiranë), Bardhyl Demiraj (Munich), Maksimilijana Barančić (Zarë), Aleksandar Novik (Shën Peterburg), Premysl Vins (Pragë), Ibrahim Berisha (Prishtinë), Ardian Gola (Prishtinë), Emilia Conforti (Kalabri), Agron Tufa (Tiranë), Anton Panchev (Sofje), Robert Austin (Toronto)

Drejtore: Rrahman Paçarizi

Bashkëdrejtore: Aljula Jubani

Sekretare: Qibrije Demiri-Frangu

Bashkësekretare: Viola Isufaj

Sekretarë profesionale: Kadire Binaj & Alban Zeneli

Drejtore nderi: Akademik Idriz Ajeti

Përgjegjëse për kurset e gjuhës: Sala Ahmetaj

Botues: Fakulteti i Filologjisë, Prishtinë

LETËRSI

LIGJËRATAT

Kujtim M. SHALA

EPISTEMOLOGJIA E DYTË

I. DISKURSI I PARË

Ky *diskurs i parë* nis me *kujtesën* për *gjenealogjinë* (Fuko) si metodë e dije dhe shenjon natyrën historike të dijes letrare e vetëdijen se universaliteti i saj provohet në *diakroni të gjata* (Bart).

Në këtë ndërliqësi, *diskursi* edhe *diakronitë* i kthen në objekt të *epistemologjisë*. Një *ricorso* (Viko) të tillë, në këtë prerje, e provon *diskursi* për *Epistemologjinë e dytë* dhe hap çështjen e *objektit* të saj.

Kujtesa thotë: *Dëshiroj që librat e mi të jenë kuti veglash, në të cilën të tjerët të rrëmojnë për të gjetur diçka që do të mund ta përdorin ashtu si u pëlqen në fushat e tyre... Unë shkruaj për përdorues e jo për lexues* (Fuko).

Kjo *kujtesë* e provon se *objekti* i *epistemologjisë* shenjohej e provohet edhe përmjet kontestimit. Fuko, metodën e dijen e tij, të identifikuar me *librat*, i *skajon* si *vegla* në një *kuti* e për të cilat duhet të rrëmojë *përdoruesi*, i vënë përballë e përjashtueshëm *lexuesit*. Ndërsa, kontestimi i traditës së *epistemologjisë* shënohet si kurorë e kërkimit *gjenealogjik* të dijes, të historisë e të traditës së saj, të identifikuar me diskursin (*logocentrik* - Derrida) e me pushtetin, prandaj me një *klasë sociale*. Kështu, dija lidhet me fushat e jetës, njihet si pronë e një *klase sociale*, e kthyer në *mjet*, për të mbajtur e për të ushtruar pushtet. Në këtë pikë, edhe *epistemologjia* shenjohej si *gjenealogji*, që do të thotë si analizë tekstesh në *historinë e tyre të sotme* (Fuko).

Dija që propozon ky *diskurs* (*Epistemologjia e dytë*) i largohet përcaktimit të Fukosë, meqë si *vegël* i takon përdoruesit, ndërsa si *dije*, e lidhur me traditën e trashëgiminë, hapet për studiuesit që trashëgiminë e mendojnë fundamentalisht përtej *gjenealogjisë* e *historisë së të sotmes* e, përfundimisht, bie në dorë të lexuesit (për *lexim*).

Me këto shenja, *Epistemologjia e dytë* propozohet si metodë për përdorim, dije për studim e shkrim për lexim dhe lakmon identifikimin me *dijen letrare*, e cila bën bashkë *dijen* e *shijen* (Bart). Ndërsa, përballë diskursit të Fukosë, ajo lidh *gjenealogjinë* e propozuar me *historinë* e mohuar dhe këto i sprovon në *shijen* e leximit. Prandaj, diskursi i *Epistemologjisë së dytë* propozohet i *sprovuar* në *gjenealogji*, i *matur* në *histori* dhe i

zgjedhur sipas shijes. Të gjitha këto, në fushën letrare, e bëjnë dijen të trashëgueshme e të provueshme, pastaj të lidhur në lexime autoriale.

Këto shenja i japin edhe temat e mëdha të *Epistemologjisë së dytë*, si diskurs, si kërkim konkret, i lidhur me letërsi, fenomene e autorë. Në këtë pikë, themelor për *Epistemologjinë e dytë* është raporti me letërsinë, njohja e diskursi, si kategori që kap edhe ky *diskurs* yni.

Çfarë janë *epistemat letrare*, si ndërtohen ato (dikush pyet si konstruktohen), si e sa arrin t'i njohë dija (*epistemologjia*) si *diskurs i dytë*? Në këto pyetje, lidhen nyjat e diskursit për *Epistemologjinë e dytë*, që kap përnjëherë letërsinë, epistemat e lidhura (dijen) e *epistemologjinë*, si diskurs mbi vërtetësinë e fuqinë e dijes.

II. EPISTEMOLOGJIA E DYTË

Epistemologjia e dytë ka objekt të parë dijen letrare e raportin e saj me letërsinë, meqë njih ndërliqësinë e këtij raporti, kështu që është e domosdoshme që çështja, së pari, të shtrohet e lidhur me dyshen *Letërsi e dije*.

Letërsi e dije shenjon raport, në të cilin letërsia e determinon *njohjen* e dijen letrare dhe, një shkallë më tej, *diskursin mbi dijen (epistemologjinë)*. Ky raport shtron pyetje fundamentale që prekin rrënjët e fenomenit *letërsi* e të *dijes* së saj ndër shekuj.

Kështu, në rrafsh motivimi e gjuhe, vetë trajta bashkërenditëse *Letërsi e dije* shenjon lidhjen ekzistenciale të epistemave letrare me letërsinë, prandaj lidhjen ekzistenciale të *Epistemologjisë letrare* me *epistemat* e, më tej, me letërsinë. Lidhja e *epistemologjisë* me letërsinë bëhet në shkallë të dytë dhe, në një kuptim ontologjik, e bën *epistemologjinë letrare* dije në shkallë të dytë.

Epistemologjia e dytë është dija mbi *epistemat letrare*, përballë diskursit universal të *epistemologjisë* që do të përshkruajë e të bëjë provën e të gjitha diskurseve ditunore e shkencore. *Epistemologjia e dytë* ndahet e provohet, meqë raporti i *epistemologjisë letrare* me *epistemat letrare* determinohet nga diskursi i lidhur i letërsisë e i dijes letrare, nga prova që bëhet me gjuhë e që vetë provë e ka motivimin, madje nga figura e interpretuar me figurë të re - të gjitha këto shenja për lidhjen ekzistenciale të *diskursivitetit* letrar (dija) me *diskursin* letrar (fiksioni).

Kërkimet letrare, në të gjitha epokat e në të gjitha variantet, përshkruhen në termat e *dijes*, të *sophia*-s, qoftë dhe kur diskurset kërkojnë provën në *diskursivitet* të fortë, siç bën Poetika (dija), meqë në rrënjë ka *Poetikën* e Aristotelit, e cila vetë është një faqe e filozofisë së tij. Filozofia e lidh diskursin e saj me *dijen (sophia)*, ndërsa vetë thuhet si *gjuhë*. Në këto nyja, filozofia, si amzë e dijes letrare klasike, e gjuha, si markë e saj, i mbajnë kërkimet letrare në shtegun që shenjoi filozofia, që do të thotë *dija*.

Por, duhet të shkojmë përkaj etimologjisë, në rrënjët e motivimit e të kuptimësisë: filozofi do të thotë *dashuri për dijen*, formulim që na çon te *etos*-i i raportit të *dijes* me *objektin* e saj e që shenjon motivimin e gjuhës së filozofisë dhe lidhjen e motivueshme me *objektin*. Një bijë e përkorë e saj, Poetika, po këto shenja provon: *dashuri, motivim e gjuhë*. Po pra, dija letrare është me *rrënjë* në *filozofi* e me *genie* në *gjuhë* dhe lidhja e saj me letërsinë (gjuhë) është ekzistenciale, meqë *gjuha* e saj lidhet dhe e thotë *gjuhën*. Kështu, Poetika u bë një segment i gjuhës së dijes së Aristotelit, krahu gjuhës për *fizis*-in e për *methafizis*-in, si shkallë ontologjike e fusha të mëdha të njohjes, dhe njohu poezinë si *mimesis* të *fizis*-it, por që vetë bëhet *ontos* i së *mundshmes*.

Epistemologjia e dytë, e lidhur me letërsinë, dijen letrare dhe me temat e mëdha të saj, ka motivimin të bëhet *diskurs për letërsinë e për epistemat*, ndërsa, e provuar edhe në rrafsh historik të problemit, merr në vete gjithë diskurset ditunore për letërsinë. Me këto shenja, ajo bëhet dija jonë letrare dhe do të sprovohet (nesër) si dije që mban në vete diskurset për letërsinë, për t'u kthyer ngadalë në *objekt* diskursi.

III. LETËRSI E NJOHJE

Njohja, temë e vjetër dhe e re e filozofisë dhe e *epistemologjisë*, në diskurset ditunore, është kategori e proces që mbyllet me një akt dëshmimi diskursiv. Mendimi për të, natyrën e raportet e saj, është lakuar, përrthyer e thyer në historinë e filozofisë, për ta provuar atë si çështje të hapur e universale edhe në rastet kur shpërnjehet.

Çfarë njohim? e Si njohim? janë çështjet e mëdha të filozofisë që, kur marrin trajtën Ç'është njohja? dhe Sa e si e jep atë diskursi ditunor?, kthehen në çështje fundamentale të *epistemologjisë*.

Njohja letrare lidhet me *mimesis*-in dhe duket që sa më mimetike letërsia, aq më e fortë bëhet *njohja*. Paradoksalisht, *njohja* më e thellë letrare e më universale buron nga imagjinimet, nga e *vërtetdukshmja letrare* e nga *universaliteti i letërsisë*.

Skicën për *njohjen letrare* e dha Aristoteli, kur poezinë e njohu më filozofike se historinë, që do të thotë më universale, meqë poezia kapet me *të mundshmen* e historia me *ndodhinë konkrete*. E mundshmja letrare është universale, ndodhitë e fatet janë të personazheve (figura) të veçanta, por ato rishfaqen dhe e provojnë universalitetin e ndodhive dhe të mësimëve letrare: Edipi, Antigona, Medea, Agamemnoni, Akili etj., hapen në faqet e para për ta e jetojnë në morinë e faqeve që erdhën prapa, qoftë dhe kur nuk dolën me këta emra, por u sprovuan në situatat universale të teksteve të para.

Njohjen letrare filozofia antike e lidh në shkallët ontologjike e gnoseologjike, të përcaktuar dhe të përshkruar përmjet *mimesis*-it. Të rikujtomë edhe këtu Platonin që artin e njohje si *imitim të imitimit* dhe poezinë si produkt të trillimit. Imitimi në shkallë të

dytë do të thotë edhe *njohje në shkallë të dytë* e rri dy shkallë nga e vërteta, ndërsa poezia, si produkt i poetit, i *skajuar* me figurën e të dehurit, e pezullon *njohjen* e *mësimin* e dobishëm letrar. Letërsia, e përcaktuar si *mimesis*, bëhet *poiesis* dhe merr të gjitha shenjat e fiksionit. Platoni s'e tha që ky është universaliteti, por s'e poezia s'është e dobishme e s'mund të përdoret në rrafsh pragmatike dhe kur e përjashtoi nga *diskursi* për Shtetin (Polis-i), e provoi se kishte humbur të gjitha betejat me universalitetin e saj.

Por, në ç'raporte janë *njohja* e *imitimi*, si mund të imitosh *natyrën* pa *njohje*? Kështu e hapte Aristoteli fushën e *poiesis*-it letrar, të kryqëzuar me mësimin letrar e universal. Poezia mëson, sepse njeh, por mësimi i saj është universal, i matur me gjasën dhe i lidhur me të mundshmen (e besueshme).

Në këtë pikë hapet çështja e *epistemave letrare*, të cilat burojnë nga e *mundshmjia letrare*, dhe *epistemologjia* si rrjet e provë epistemash. A mund ta kapë dija letrare në diskursivitetin universalitetin e letërsisë? Nëse po, si e thotë e si e provon? Këto pyetje lidhin fushat e mëdha të *njohjes* dhe të *diskursit të njohjes*.

Përgjigjet elementare bëhen më të thellat, edhe pse duken më të prerat: dija letrare e kap universalitetin letrar, kur vetë është e hapur e do të jetë universale; e hap në lexime autentike, që do të thotë në variante; e thotë në gjuhë e figura dhe e provon me motivim gjuhë/diskursi. Të lidhura bashkë, të gjitha pyetjet e të gjitha përgjigjet të kthejnë te letërsia si *temë* (e dhënë) e si *çështje* (kategori) e *njohjes*, meqë ajo shenjohet si determinuese e *njohjes*. Këtu hyn në lojë *Epistemologjia e dytë*, e cila lidh *fushën e njohjes së epistemave* me *njohjen letrare* e kjo, sërish, e kërkon *njohjen e letërsisë*.

Përkrrah e përballë dijeve klasike, *njohjes letrare*, diskursit të saj dhe diskursit për të, dija letrare moderne, e lidhur me linguistikën, u bëri provat e veta, kryesisht me procedurat e me strukturat e gjuhës. E lakuar edhe si teori metodash, kur s'u afishua nominalisht, u kthye në një *epistemologji* dhe kapi objektin e metodave, sistemin e kërkimit e të argumentimit, për të provuar kështu shtrirjen dhe natyrën e *njohjes letrare*.

Insistim më të fortë për një sistem kërkimi e argumentimi shfaqj strukturalizmi, ndërsa u kontestua me kokëfortësi nga teoritë dekonstruksioniste. Ikona e filozofisë dhe e teorisë letrare dekonstruksioniste, Zhak Derrida, dijen filozofike dhe të vërtetat (e traditës) perëndimore nga fillimi i shpalli produkt të *logocentrizmit*. Ai përshkroi se si *e menduara* dhe *e thëna* (folura) kurrë s'identifikohen, meqë e dyta s'e ka fuqinë ta kapë të parën dhe vetë krijon sozinë e saj dhe kështu hyjmë në fushën e *aporive*, patjetër e në fushën e *aporive* të Derridasë, kur dija universale ndeshet me *narrativën e madhe* për fundin e *narrativave* e të *epistemave të mëdha*. Por, do të ndalemi në këtë pikë.

IV. DIJE E DISKURS

Ontos-i i letërsisë, i ndërtuar (si diskurs) *prej gjuhës* e i përfaqësuar *nga gjuha*, lidhet ngusht edhe me gjuhën e dijes letrare, ndoshta si pema me hijen e vet. Ky është raporti i *diskursit* letrar me *diskursivitetin*, të cilët takohen në përfaqësim e diferencohen tipologjikisht. Kjo i bën veprat ditunore vepra letrare që, nga tipologjikisht, diferencohen edhe funksionalisht.

Tipologjia kapet për abstragimet, por përherë provohet historikisht. Po, se teoria letrare buron nga veprat letrare konkrete, si *hije* e tyre, dhe matet e provohet me historinë letrare. Rendi i kërkimit do së pari veprën, pastaj historinë e në fund teorinë, në një inversion që s'e ruan përherë e as metodotikisht linearitetin.

Dija letrare buron nga leximi me shkrim i letërsisë, ndërsa kërkimi ka trajtën e vlerësimit e të parafrazës (kritika), të përshkrimit sistematik (historia) dhe të abstragimit universalizues (teoria). Të gjitha trajtat kërkojnë *njohje*, kështu që *epistemologjia* kap kërkimet letrare në tërë tipologjinë e në historinë e tyre. Ndërsa, kur lidhemi për specifikat e fushave të kërkimit letrar: kritika vlerëson e *epistemologjia* kërkon të masë kompetencën dhe e di se vlerësim pa njohje e pa pëlqim nuk ka; historia sistemon - *epistemologjia* kërkon metodën e fuqinë e fakteve, ndërsa *epistemologjia e dytë* - fuqinë e motivimit të kërkimit letrar; teoria letrare abstragon të gjitha kategoritë e diskutet letrare e për letërsinë dhe hapet si Parajsë për *epistemologjinë*, e cila do të masë shkallët e abstragimit e të universalitetit të dijes letrare teorike.

Në këtë pikë, duhet të shenjojmë karakterin epistemologjik të një pjese të madhe të teorisë letrare moderne, e dhënë kjo që zbulon pretendimin e teorisë letrare për të artikuluar *epistemologjinë* e vet, jashtë diskursit të filozofisë e të dijeve përreth. Kjo e bëri dijen letrare teorike të provueshme konkretisht, por dhe më teknike, veti që i provon *diskursi* e i përfaqëson *terminologjia*.

Dija letrare e ka shoqëruar letërsinë në shekujt e saj, si diskurs që buron nga letërsia dhe që e parafrazon atë, duke e provuar në *diskursivitet* e duke e përthyer në kategori, normë e ide, madje në ideologji të propozuara apo dhe të konsakuara. Universaliteti i saj buron nga universaliteti i letërsisë, i kategorive të dijes dhe nga shkallët e përgjithësimit të diskursit (të saj) për letërsinë. Kur përshkruan natyrën autentike e të diferencuar të letërsisë, dija letrare e provon autenticitetin e vet, përballë e përkrah dijeve të tjera dhe shkencës, në kuptim modern të termit. Në traditën e dijes letrare, diskursi sistematik e provon më fort këtë autenticitet. Po ky diskurs përherë ka kërkuar një terminologji të veten, pastërtisht letrare, siç ndodh me një pjesë të rëndësishme të dijes letrare të shekullit XX.

Dijet kanë terminologjitë e tyre, të farkuara nga vetë ato ose të përfutuara nga fusha të tjera të afërta ose të largëta. *Epistemologjia* na mëson se terminologjitë janë vegla të diskursit të dijes dhe vetë s'janë të identifikueshme me dijet, prandaj diskursi për dijet s'mund të reduktohet në diskurs për terminologjitë, por (duhet të) shoqërohen edhe me diskursin për to. Kur burojnë nga dija, terminologjitë bëhen "pasqyra" që reflektojnë dijen në diskursin e lidhur. Ato dalin nga ngushticat e diskursit dhe, paradoksalisht, bëhen ndërmjetëse në komunikim. Këto konstatime, si të gjitha abstragimet, duhet të provohen në diskursin konkret, në nyjat në të cilat lidhen kërkimet me teorinë letrare universale. Kështu, shkallarja e karakterizimit përherë na çon tek autorë të veçantë, përfaqësues e të ndryshëm, që i provojnë variantet e thurjes së diskursit për letërsinë, të lidhur në *epistema* e të provuar në *epistemologji*.

V. ZGJEDHJE E PËRFAQËSIM

Të gjitha fushat e kërkimit kanë përbrenda çështjen e *përfaqësimit*, meqë vetë duan të jenë përfaqësuese, ndërsa përfaqësim pa zgjedhje nuk ka dhe këtu hapet paradoksi i madh i përfaqësueses që (për)zgjedh. Por, raporti i dijes e i përfaqësimit me letërsinë bëhet edhe më i ndërliqshëm kur dija letrare merr shenjat e *enciklopedisë letrare*. Këtu hyjnë në lojë bazikja, autentikja e universaliteti, zgjedhja e përfaqësimi, madje natyra e diskursit të enciklopedisë, si kategori që shenjojnë njohjen e diskursin saj, d.m.th këtu hyn në lojë *epistemologjia e dytë*, për të shenjuar e për të provuar shkallët e përfaqësimit enciklopedik.

Etimologjia e përdorimi i hershëm, ashtu dhe tradita e vjetër apo e re, e shenjojnë enciklopedinë si dije bazike, që nis me evidenca, kalon nëpër sistematikë e arrin te sistemimet e mëdha, për të marrë e dhënë shenjat e Librit të librave, pra të *librit përfaqësues*.

Diskursi i enciklopedisë, së pari, përqendrohet te *kategori* që përcaktohen si *themelore* dhe këtu, përpos çështje bazike, hapet paradoksi i tërësore bazike (enciklopedikes) që shenjon *njësitë*, por vetë enciklopedia e provon se *njësitë* janë kategori që *përfaqësojnë* e që lakmojnë të universalizohen. Të përshkruara si njësi historike, ato përfaqësojnë epoka, klasë veprimtarësh e veprimtari. Kategoritë shtrihen përtej vetes, ndërsa enciklopedia, së paku, *zërat e parë* (të lartë) i jep si nyja të mendimit e të veprimit human.

Nën shenjat e tilla të përfaqësimit mund të hapet edhe raporti i letërsisë me enciklopedinë: e para e *përfaqësuar* (kategori, *zë*), e dyta si *përfaqësim* (diskurs i dytë) dhe kur në lojë hyn *përfaqësimi*, raportin e përfaqëson *njohja*. Raporti bëhet shumë më i

ndërliqshëm, meqë e përfaqësuar e përfaqësimi dalin si diskurse të shtrira në dy shkallë: *fiksion e evidencim verbal*. Vërtet, loja e tillë shtrihet edhe ndërmjet letërsisë e kritikës letrare, por raporti i tyre është ekzistencial: s'ka kritikë letrare pa letërsi; ndërsa, ndërmjet enciklopedisë e letërsisë ka raport *përfaqësimi* e shkallë tjetër determinimi.

Diskursi i enciklopedive (letrare) lidhet në evidenca dhe çlirohet nga vlerësimet e hapura e krijon pamje përfaqësuese, që lidhen edhe me kategori të tjera të dijes e të jetës, si funksioni, rëndësia etj. Por, vetë zgjedhja është *vlerësim* dhe këtu hapet çështja se sa e si përfaqësojnë zgjedhjet në diskurset e tilla. E shpallur ose jo, (për)zgjedhja është sjellje klasike në kërkimet dhe në diskurset për letërsinë. Ndërsa, te rasti i enciklopedisë, ajo përbën një problem klasik, meqë enciklopedia do të përfaqësojë në shtrirje të gjera, sado që bazike, e letërsia kërkon të diferencohet nga jashtë e brenda vetes, ashtu që të veçojë vepra e autorë, pra *krjime e individualitete*.

Enciklopeditë hapen për të përfaqësuar nën shenjën e një neutraliteti që përqendrohet te diskursi evidentues dhe e provojnë utopinë e përfaqësimeve neutrale, pa zgjedhje e pa motivimet me burim interpretimet.

Përfaqësimi buron nga vlerësime e (për)zgjedhje, ndërsa zgjedhja do *njohje*, kështu edhe diskursi i enciklopedisë lidhet me dijen letrare dhe bëhet objekt i *epistemologjisë* (së dytë). Por, në këtë pikë do duhej të ndaleshim, për të nënvizuar vetëdijen se letërsia vetë prodhon paradokse të sojtit që një *zë* i zgjedhur të mbajë larg *klasë* të tëra, sikur për ta provuar se përballë saj shtrihen jo *përfaqësimet*, por *vlerësimet*.

Këtu e kështu, *Epistemologjia e dytë*, në vend se të provohet, nis të sprovohet thellësisht. Enciklopedia, bazikja përfaqësuese, bëhet sprovuese elementare e kurorës së dijes letrare, të emërtuar *Epistemologji e dytë*.

VI. SHENJIM E PROVË

Ky *diskurs i parë* e shenjon *epistemologjinë e dytë* dhe do kërkimin si *provë*. Shenjimi i parë mund të marrë kuptim vetëm nga kërkimet. Edhe ato të shenjuara këtu, që do të thotë të hapura. Një diskurs teorik si ky, (duhet të) plotësohet e provohet vetëm konkretisht.

Diskursi e propozon *epistemologjinë e dytë* si zbulës nga tradita e dije tonën, ndërsa se si do të sprovohet është çështje tjetër dhe një temë e re për t'u shtruar.

Në këtë *diskurs të parë*, në rrafsh konkret, *Kode, doktrinë e letërsi, Estetikë e politikë, Letërsi e identitet, Gjuhë e modernitet* etj., shenjohen si tema të *Epistemologjisë së dytë*, të cilat duhet ta provojnë *dijen* edhe në raporte përtej *diskursinitetit*, si një *dije letrare*, për t'i dëshmuar dhe një herë rrënjët e saj letrare.

Rruga është *shenjuar*, por s'është shtruar. *Vetëdije e metodikë e Epistemologjisë së dytë*.

REFERIME

Sadije REXHEPI

LËVIZJA REFERENCIALE NË TEKST

Hyrje

Në këtë punim do të paraqiten disa teori të analizës së lëvizjes referenciale në tekst. Lidhja referenciale tekstore, mund të paraqitet si një *lëvizje referenciale*, që është propozuar nga Klein/von Stutterheim (1987, 1991, 1992). Një shprehje e veçantë përmban shprehje të kohës, vendit, veprimt, vetës etj. për fusha të ndryshme semantike, pra, për fusha të ndryshme të referencës. Shprehja vijuese pas një shprehjeje sjell një pjesë të këtyre informatave dhe shton edhe të tjera të reja. Ky zhvillim i informatave prej një shprehjeje në tjetrën shënohet si *lëvizje referenciale*.

Lëvizja referenciale mund të shpjegohet edhe si progresion tematik, i cili bazohet në lidhjen temë-remë. Por, për analizë të lëvizjes referenciale në kuadër të analizës tekstore mund të shërbejë edhe teoria e Klein dhe Stutterheim (1987, 1991) sipas së cilës çdo tekst është përgjigje e një pyetje tekstore (implicite, eksplicite) në bazë të së cilës bëhet një paraqitje e përgjithshme gjuhësore. Kjo pyetje tekstore ("*Quaestio*") dhe paraqitja e përgjithshme i japin tekstit përcaktime përmbajtësore dhe strukturore. (krh. Klein/Stutterheim 1991: 6ff.)

Në këtë punim këto teori të analizës tekstore do të ilustrohen me shembuj të ndryshëm, në mënyrë që nga kjo analizë të paraqiten sa më shumë elemente strukturore dhe semantike në tekst, të cilat paraqesin lëvizje referenciale, por më së shumti do të theksohet referenca kohore.

Lidhjet kohore ne tekst

Për të ndërtuar një tekst koherent është i rëndësishëm sinkronizimi kohor në mes të fjalive, ngjarjeve në tekst. Sipas Brinker/Antos et al (2000: 316) "Koherenca e tekstit mbështetet pjesërisht në koherencën e ngjarjeve mbi të cilën ndërtohet teksti ose diskursi. Koherenca e ngjarjeve mbështetet pjesërisht në përshtatshmërinë në mes të radhitjes kohore të ngjarjeve të veçanta." Paraqiten ndodhitë apo ngjarjet me referencë kohore, të cilat

(A) e mbulojnë njëra-tjetrën (ndodhin në të njëjtin kohë) (Modeli i mbulimit)

1) *Ai qëndronte para dritares së vitrinave. Gjërat dukeshin joshëse. Ai i ndrydhi buzët, faqet i ishën skuqur.*

(B) vijojnë pas njëri-tjetrit në kohë (Modeli i sekuentimit - kronologji)

2) *Postieri trokiti në derë. E hapta derën dhe ai më dha një letër. E falënderova dhe hyra brenda.*

(C) ngjarjet të cilat ndodhin në intervale të njëjta kohore, pa e mbuluar domosdo njëra-tjetrën. (Modeli i inkluzionit - emfazë).

3) *Në vitin 1547 vdiq Heinrich-u VIII, lindi Johann Fischarti, satiriku gjerman, dhe Michelangelo mori udhëheqjen e ndërtimit të kishës së Piterit në Romë.*” (krh. Brinker/Antos 2000: 316).

Në bazë të këtyre modeleve mund të bëhet radhitja e fjalive në tekst. Sidomos me modelin e sekuentimit krijohet një përshtatshmëri në mes të kohës në të cilën ndërtohet teksti dhe kohës së veprimit. Përshtatshmëritë kohore në mes të ngjarjeve në tekst varen edhe nga tipat e tekstit të cilit i takojnë, por nuk ka ndonjë vijë të prerë që e ndanë prerë tipin e tekstit me atë të lidhjes së fjalive apo ngjarjeve në tekst, sepse në një tekst që është kryesisht narrativ mund të paraqiten edhe tipa të tjerë paragrafesh, psh. një paragraf përshkrues nga romani *Prilli i thyer* të Ismajl Kadaresë i takon tipit A (të mbulimit): 4) *Nën shiun e imët bokërimat pa emra, ose me emërtime që as ai s’i dinte, zbuloheshin njëra pas tjetrës të zbvëshura e plot pikëllim. Prapa rrabeve e zgripeve mezi shqubeshin malet, po megjullat ishën të tilla, saqë më tepër do të besojë se pas vellos së tyre ishte pasqyrimi i zbehtë, i shumëfishuar si në mirazh, i një mali të vetëm, sesa një grumbull bjeshkësh, njëra më e zbvëshur se tjetra.* (Kadare 2003: 25). Një tjetër paragraf i takon tipit të vijimit, ku pothuaj çdo fjali tregon një veprim, i cili ndodh pas veprimit tjetër nga fjalia paraprake: 5) *Njeriu, pas trokitjes, kishte berë zë nga porta dhe kishte kërkuar strehë për të kaluar natën. I zoti i shtëpisë, gjyshi i Gjorgut, i kishte hapur derën dhe e kishte futur brenda të panjoburin. E kishin pritur sipas zëronit, i kishin dhënë të hante e kishin vënë të flinte dhe në mëngjes berët, prapë sipas zëronit, një njeri nga familja, vëllai i vogël i gjyshit, e kishte përcjellë bujtësin e panjobur gjer në kufi të fshatit. [...]*(Kadare 2003: 31)

Për të ndërtuar një tekst ose së paku një paragraf, siç shihet edhe nga shembulli i mësipërm, duhet të bëhet lidhja në mes fjalive. Sa i përket lidhjeve kohore dallojmë dy lidhje kohore të fjalive në tekst: eksplicite dhe implicite. Rrimarrja implicite karakterizohet me atë, që në mes të shprehjes koreferuese dhe shprehjes rimarrëse nuk qëndron një identitet i referencës, por në mes tyre qëndrojnë lidhje të caktuara, për të cilat një pjesë e përmbajtjes ose përmbajtja është më e rëndësishmja (krh. Brinker 2005: 36), ndërsa një lidhje eksplicite është si në rastet e quajtura lidhje referenciale

kohore (si të lidhjet kohore A, B, C të përmendura më lart). Lidhja eksplicite mund të realizohet me:

- a) ndajfolje të kohës ose lokucione ndajfoljore si *atë ditë, në atë kohë, njëkohësisht*, (mbulimi A, inklusioni C), *më vonë, pas kësaj, dy ditë më vonë* (sekuentimi B),
- b) lidhëza kohore si *kur, derisa* (mbulimi A), *para se, pastaj, sapo* (sekuentimi B),
- c) përdorimin e kohëve relative, për të shprehur sequenca josinkronike.

Kjo sipas Klein/von Stutterheim (1987, 1991, 1992) paraqet një lloj të “lëvizjes referenciale” kohore në tekst. Si shembull mund të marrim një paragraf:

6) *Mbasdite, pas drekës së mortit, në katund nisën prapë ecejaket e zakonshme. Pas disa orësh mbaronte besa e vogël njëzetekatërorëshe për Gjorg Berishën dhe qysh tani pleqnarët e katundit po bëheshin gati të paraqiteshin te kulla e Kryeqyqëve, për të kërkuar për Gjorgun, në emër të fshatit, besën e madhe, tridhjetëditëshen.* (Kadare, 2003: 19). Ky paragraf fillon me ndajfolje kohe dhe vazhdon me parafjalë kohe, lokucione ndajfoljore e forma kohore, të cilat tregojnë referenca parakohësie e paskohësie; ato e sjellin paragrafin në një kontinuitet të ngjarjes.

Quaestio

Sipas Klein dhe Stutterheim (1987 dhe 1992) çdo tekst është përgjigje e një pyetje (implicite dhe eksplicite) e cila jep një paraqitje të përgjithshme gjuhësore.

Quaestio tekstore dallon nga një pyetje për një ngjarje të veçantë, sepse në një ngjarje të veçantë mund të dijmë një referent, i cili jep të dhëna për kohën, vendin, vetën etj. ndërsa me një pyetje tekstore dijmë për strukturën referenciale, e cila zhvillohet në disa ngjarje dhe ipet lidhja referenciale në mes tyre. (krh. Klein/Stutterheim 1992: 77)

Përmes *Quaestio* përcaktohet topika dhe fokusi: Topika përkufizon sasinë e alternativave, të cilat mund të jenë të ndryshme, ndërsa specifikimi quhet fokus. Fokusi specifikon një ngjarje të veçantë, e cila zë një interval të caktuar kohor në një vijë kohore, ndërsa topika paraqet intervalin kohor, i cili ipet në mënyrë eksplicite ose kuptohet nga konteksti, në të cilën ndodh ngjarja e parë dhe pastaj të gjitha ngjarjet e tjera rrjedhin në mënyrë kronologjike. (krh. po aty 1992:77)

Për të pasur lëvizje referenciale shprehja B në relacion me shprehjen A, e cila është shprehja paraprake, duhet të përmbajë një ngjarje të re. B në njëfarë mënyre duhet të tregojë një hap përpara në krahasim me A. “Ky zhvillim i informatave prej një shprehje në tjetrën shënohet si *lëvizje referenciale*.” (Klein/von Stutterheim 1987:

166) “Sa i përket lëvizjes referenciale të *kohës* ngjarja duke u treguar mund të mos mbajë të njëjtën kohë nga shprehja paraprake; shtyerja në kohë rezulton në topikë, ndërsa futja e ngjarjes së re numërohet në kuadër të fokusit.” (Klein/ von Stutterheim 1992: 82)

Në rastin e topikës dhe të fokusit çdo shprehje specifikon një ngjarje të veçantë, e cila i takon një intervali të caktuar kohor në një vijë kohore, p.sh. nëse pyesim “çka të ka ndodhur në t_i , çka të ka ndodhur në t_i+1 , çka të ka ndodhur në $t_i+2?$, marrim përgjigje për ngjarje të veçanta që i kanë ndodhur (folësit) në atë kohë, pra ngjarjet rrjedhin kronologjikisht, p.sh. “*Çka bëri dje Dian?*” përcaktohen ngjarje të veçanta, por në këtë rast personi referues mbahet gjithnjë.

Nëse mirret një pjesë e një paragrafi:

7) *Njeriu, pas trokitjes, kishte berë zë nga porta dhe kishte kërkuar strehë për të kaluar natën. I zoti i shtëpisë, gjysbi i Gjorgut, i kishte hapur derën dhe e kishte futur brenda të panjohurin. E kishte pritur sipas zakonit, i kishte dhënë të hante e kishte vënë të flinte dhe në mënyes herët, prapë sipas zakonit, një njeri nga familja, vëllai i vogël i gjysbit, e kishte përcjellë bujtësin e panjohur gjer në kufi të fshatit. [...]* (Kadare 2003: 31)

Këtu mund të bëjmë pyetje të ndryshme, si *Kush e kishte hapur derën...?, Kush e kishte futur njeriun brenda?; Si e kishte pritur?; Kur, kush dhe deri ku e kishte përcjellë?*, nga të cilat mund të dijme për referentë të ndryshëm, të cilat japin te dhëna për kohën, vendin, personin etj. Por, në këtë paragraf fjalitë e parë *Njeriu, pas trokitjes, kishte berë zë nga porta dhe kishte kërkuar strehë për të kaluar natën*, paraqet topikën, ndërsa fjalitë në vijim të saj paraqesin fokusin, sepse ato japin shprehje të veçanta, veprime të veçanta, inkuadrim edhe të personave të tjerë, të cilat së bashku sjellin paragrafin në një kontinuitet të ngjarjes.

Jo çdo shprehje e një teksti sjell përgjigjen e *Quaestio-s*. Kështu, janë të mundura kundërvënie në mes të topikës dhe të fokusit. Strukturën kryesore e ndërtojnë ngjarjet, të cilat i përgjigjen drejtpërdrejtë *Quaestio-s* dhe i mbajnë të dy kushtet. *Quaestio* dhe dallimi në strukturë kryesore (ajo që tregon ngjarjen) dhe dytësore (plotësit e tjerë) kuptohet si e përgjithshme, d.t.th. e aplikueshme në të gjitha llojet e teksteve, por në tekste me një kontinuitet të ngjarjeve formulohen *Quaestio* më lehtë për ngjarje të veçanta, ndërsa në tekste përshkruese, argumentuese *Quaestio* janë më të përgjithshme.

Sa i përket përdorimit të shquarsisë për ngjarje, fenomene, vende apo persona të njohur nuk përdoret trajta e pashquar, por ajo e shquar, ndërsa për të panjohurën ipen të dhëna shtesë, të cilat nuk bëjnë pjesë drejtpërdrejtë në të dhëna kryesore të ngjarjes, ato janë dytësore. Nëse pyesim *Çka ndodhi më 28 Qershor 1914?* atëherë

përgjigja ipet në trajtë të shquar, sepse është një ngjarje e njohur. Apo fenomeni *Toka sillet rreth Diellit* ipet po ashtu në të shquarën.

Këtu na paraqiten edhe deiktikët e ndryshëm *hic-nunc-ego-Origo*, të cilët gjejnë një përdorim të madh në tekste gazetash, p.sh. në një tekst lajmesh kryesisht qysh në fjalinë e parë ipen të dhëna kryesore të vetës, të kohës, të vendit ku ndodh ngjarja:

8) *Komandanti i ri i KFOR-it takoi komandantin e EUFOR-it*

Komandanti i KFOR-it, gjeneralmajori Guglielmo Luigi Miglietta, i cili dje mori detyrën, sot priti komandantin e EUFOR-it, gjeneralmajorin Johann Luitf, në Kampin "Film City", shtabin e NATO/KFOR-it në Prishtinë.¹

Ky paragraf përmban personat, kohën dhe vendin ku ka ndodhur ngjarja dhe paraqet topikën e tekstit. Fjalitë vijuese, të cilat paraqesin fokusin vetëm e specifikojnë këtë lajm me informata shtesë, por referentët kryesorë janë të dhënë qysh në fjalinë e parë me të cilën është dhënë lajmi dhe pastaj paraqiten deiktikët, të cilët i referohen topikës së tekstit.

Në tekste të ndryshme hasim lloje të ndryshme të referencës. Klein/von Stutterheim (1992: 86) dallojnë gjashtë lloje të referencës:

Rt: referenca e kohës

Rl: referenca e vendit

Rc: referenca e rrethanës (*circumstances*)

Rp: referenca e pjesëmarrësve (*participants*)

Ra: referenca e predikateve²

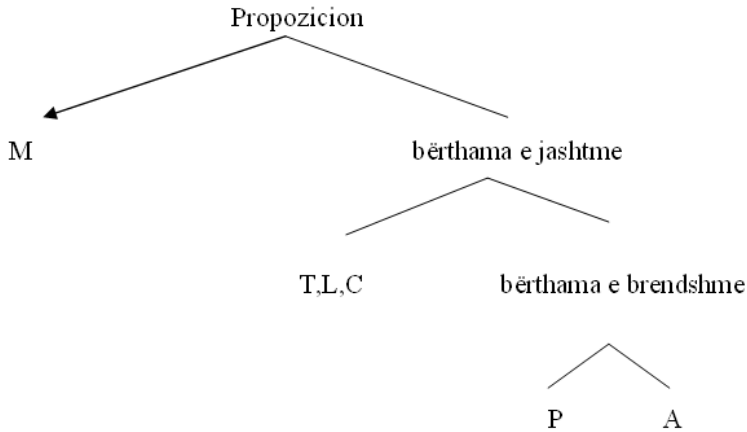
Rm: referenca e modalitetit (reale, fiktive etj.)

Tradicionalisht referenca e pjesëmarrësve dhe referenca e predikateve përbëjnë "bërthamën e brendshme" të propozicionit, e cila pastaj karakterizohet nga një kohë T, një vend L dhe rrethanë C, të cilat përbëjnë "bërthamën e jashtme", e cila pastaj lidhet me një botë reale ose fiktive M.

Këto japin një "strukturë bazë" të një propozicioni:

¹ <http://www.zeri.info/aktuale/45667/komandanti-i-ri-i-kfor-it-takoi-komandantin-e-eufor-it/>, 08 Gusht 2015.

² Klein/von Stutterheim (1987: 171) përdorin një term të përbashkët për veprime, gjendje dhe ngjarje, edhe pse me dyshim, dhe zgjedhin termin „predikati gramatikor” ose vetëm „predikat“. Për predikatin e referencës (*Prädikatsreferenz*) Ehrich (1992) përdor termin referenca e situatës (*Situationsreferenz*), Vater (²1994) referenca e ngjarjes (*Ereignisreferenz*).



(sipas Klein/von Stutterheim 1992: 87)

Në një shprehje referencat mund të vijnë për herë të parë apo të mbahen (të qëndrojnë) nga shprehja e mëparshme. Këto dy kategori Klein/von Stutterheim (1992: 88) i quajnë “*hyrje*” ose “*vazhdim*”. Këto kategori nuk japin anën strukturore, por anën përmbajtësore të pozitive përkatëse në planin e strukturës propozicionale. Te *vazhdimi* nuk është e thënë që referentët në shprehjen vijuese duhet të jenë identikë me ata që paraqiten në shprehjen paraprake, por, që në shprehjen e mëparshme kjo fushë e referencës ishte e pranishme, ndërsa tek *hyrja* referentët në shprehjen e mëparshme nuk janë të pranishëm. Në fushën e *vazhdimit* duhet të dallojmë në mes të *lidhjes* dhe *ndërrimit*. Te *lidhja* referenca e shprehjes vijuese me atë të mëparshmen janë të fushës së njëjtë referuese, ndërsa tek *ndërrimi* fushat e referentëve janë të ndryshme. (krh. Klein/von Stutterheim 1992: 89)

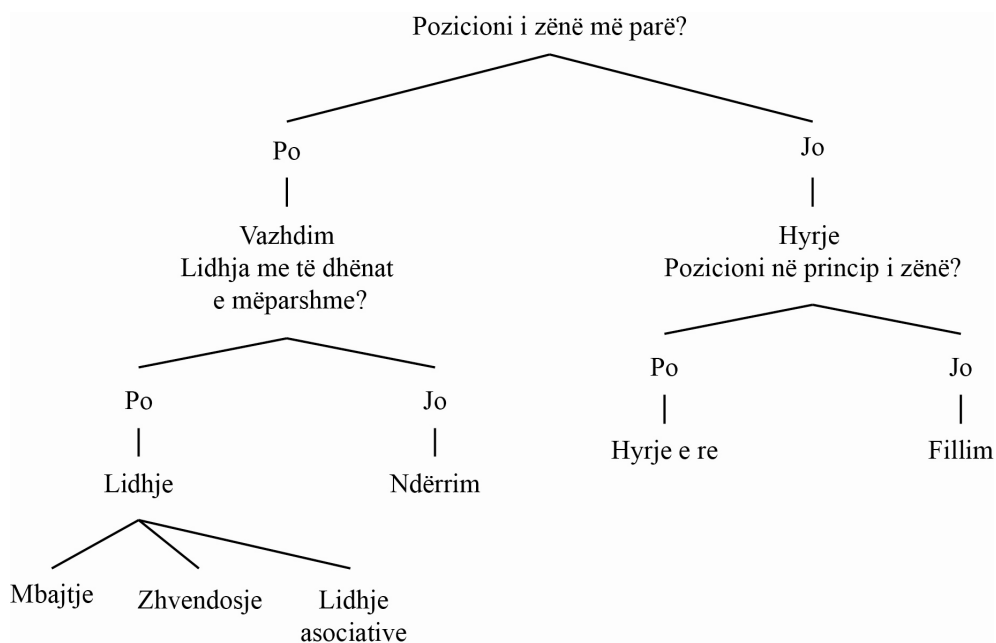
Dallohen tri lloje të *lidhjes*:

- *Mbajtja* mund të shprehet me *përsëritje* (*kryeqyteti – kryeqyteti*), me *shprehje anaforike* (*kryeqyteti – ai*) dhe me një shprehje tjetër me referencë identifikuese (*kryeqyteti – Prishtina*).
- Tipi tjetër i *lidhjes* quhet *zhvendosje, shtyerje*. Kjo zhvendosje bëhet në kohë dhe hapësirë dhe mund të bëhet me shprehjet *pastaj, veç kësaj*, të cilat specifikojnë një kohë apo vend tjetër, por të lidhur me referencën e dhënë.
- Tipi i tretë është *lidhja asociative*, p.sh. *mal dhe luginë*.

Kategoria e *ndërrimit* është e ngjashme me *hyrjen*, por tek *ndërrimi* fusha e referimit tashmë është e pranishme. P.sh. 9) *Ishte qetësi në shtëpi. Diani u pastrua dhe Edita fjeti*. Te *Diani* bëhet fjalë për *hyrje*, ndërsa te *Edita* për *ndërrim*. (krh. Klein/von Stutterheim 1992: 89). Kemi *ndërrim* edhe nëse në fjalinë vijuese përdoret një

ndryshim i intervalit kohor në krahasim me atë në shprehjen paraprake, si *në këtë vit, vitin e kaluar, më vonë, të nesërmen, etj.*

Pozicioni i zënë më parë dhe pozicioni i ri mund të paraqitet në skemë në këtë mënyrë:

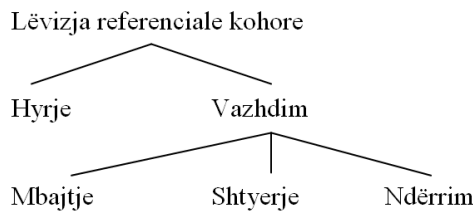


(sipas Klein/von Stutterheim 1992: 90)

Të mundohemi t'i ilustrojmë këto teori me disa shembuj: 10) *Emër qubet ajo pjesë e ligjëratës që emërton qenie të gjalla dhe sende dhe ka kategoritë gramatikore të gjinisë, të numrit, të rasës dhe të shquarsisë e të pashquarsisë.* (Agalliu et al. 2002: 81) Këtu kemi të bëjmë me hyrje, sepse në këtë kapitull fillohet të flitet për emrin, e kjo shihet edhe nga përdormi i fjalës *emër* në të pashquarën, ndërsa nënkapitulli tjetër fillon me fjalinë 11) *Gjinia është një nga kategoritë gramatikore më karakteristike për emrat në gjubën shqipe* (po aty: 88), ku bëhet fjalë për vazhdim. Këtu kategoria gramatikore është e pranishme, ndërsa në fjalinë vijuese, edhe pse pas disa faqeve bëhet fjalë për ndërrim. Kjo vërehet me përdorimin e lidhëzës *edhe*, që tregon që kjo kategori është e pranishme më herët dhe tash në vend të *gjinisë* kemi ndërrimin *numri*. 12) *Edhe numri është një nga kategoritë karakteristike të emrit.* (po aty: 94). Në këtë rast është marrë një tip i tekstit shpjegues, i ndarë në kapituj, pra nga gramatika, ku pas disa faqeve të librit shihet që e kemi të pranishëm një vend referencial, ndërsa në tekste narrative, instruktive, përshkruese këto elemente mund të vijnë në fjalitë vijuese njëra pas tjetrës, p. sh. 13) *Me bisht të syrit*

Gjorgu vështronte copën e pamjes që dukej përtej dritares së ngushtë. Jashtë ishte marsi, gjysmë i qeshur, gjysmë i akullt, me atë dritën e rrezikshme alpine, që e kishte vetëm ai. Dhe pastaj do të vinte prilli, ose më mirë vetëm gjysma e tij e parë. Gjorgu ndjeu një ligësbzim në pjesën e majtë të gjoksit. Prilli qysh tani po vishej me një dhembje të kaltëreme. (Kadare 2003: 21) Nëse këtë paragraf të *marsi* kemi të bëjmë me hyrje, pastaj përmes anaforës *ai* realizohet mbajtja, ndërsa *dhe pastaj* paraqet zhvendosje, shtyerje; me paraqitjen e fjalës *prill* kemi të bëjmë me ndërrim, ndërsa përsëritja e tij dhe anafora e *tij* paraqesin mbajtje. Te *Gjorgu* vërehet nga konteksti që kemi të bëjmë me mbajtje, pasi që nuk ipen sqarime se kush është ai, pra këtu kemi të bëjmë me mbajtje nga ndonjë paragraf i mëhershëm. Me përshkrimin në fjalinë e parë *Me bisht të syrit Gjorgu vështronte copën e pamjes që dukej përtej dritares së ngushtë* kuptohet që Gjorgu është brenda dhe përshkrimi bëhet në një ambient të mbyllur, pra brenda, ndërsa në fjalinë tjetër e cila fillon me *Jashtë* kemi të bëjmë me ndërrim të vendit që përshkruhet.

Një tip i referencës kohore T mund të paraqitet si në skemën në vijim (sipas Klein/von Stutterheim 1987: 173):



Forma normale e lëvizjes referenciale kohore është shtyerja, megjithëse ajo shpesh nuk theksohet në mënyrë eksplicite. Ajo kuptohet automatikisht nga rrjedha kronologjike e ngjarjes. Por kjo mund të realizohet edhe në mënyrë eksplicite, përmes përcaktorëve kohorë apo lidhëzave kohore të parakohësisë apo paskohësisë, të cilat i përshtaten tipit të shtyerjes dhe të ndërrimit, ndërsa përcaktorët kohorë të njëkohësisë i përshtaten tipit të mbajtjes.

Te lëvizja referenciale rëndësi ka edhe kuptimi semantik i foljes. Një folje pran kohës së veprimit ose të një gjendjeje, paraqet edhe një kohë referenciale, e cila është një pikë e caktuar kohore për ngjarjen ose gjendjen e njëkohshme, të mëtutjeshme ose të mëparshme, p.sh. 14) *Unë hyra në dhomë. Ai po flinte.* Në këto fjali veprimi dhe gjendja në dhomë janë të njëkohshme, ndërsa në fjalitë 15) *Ai po flinte. Unë e zgjova atë,* gjendja në fjalinë e parë është pikë referuese për fjalinë e dytë, ku gjendja e fjalisë së parë përfundon me kryerjen e veprimit në fjalinë e dytë. Por, kjo do të ishte ndryshe në fjalitë në më se të kryerën. Nëse themi: 16) *Drita arriti sot. I kishte larë flokët, i kishte tharë, e kishte veshur një fustan të bukur dhe ishte nisur me autobus,* fjalia në të kryerën e thjeshtë

(*arriti*) paraqet kohën referenciale për të gjitha fjalitë tjera në më se të kryerën (*kishte larë, kishte tharë, kishte veshur, ishte nisur*). Çdo fjali në më se të kryerën paraqet pikë kohore referenciale për fjalinë vijuese. Këtë Rothstein e quan *pikë kohore të diskursit (D)*. “Pika kohore e diskursit (D) është një pikë kohore/një periudhë kohore, e cila paraqet një diskurs të mëparshëm, dhe e cila shërben si pikë lokalizuese për kohën e veprimit të formës kohore të fjalisë vijuese.” (Rothstein 2006 cit. në Rothstein 2007: 77) Mirëpo, jo gjithmonë fjalia e parë është pikë referuese për fjalinë vijuese. Në fjalitë 17) *Diani u rrëzua. Vera e shtyu atë*, fjalia e dytë është pikë referuese për fjalinë e parë. Me kuptim të njëjtë mund të shprehemi kështu: *Vera e shtyu Dianin. Ai u rrëzua* (krh. Lascarides & Asher 1993 cit. në Rothstein 2007: 77), ku fjalia e parë është pikë referuese për fjalinë e dytë. Pra, kuptimi semantik i foljes dhe radhitja e tyre nuk i përcaktojnë gjithmonë relacionet kohore, por këtë e bëjnë relacionet retorike dhe lidhjet e diskursit.

Lëvizja kohore brenda një teksti koherent është një bashkëveprim i shumë faktorëve: ndajfoljeve ose lokucioneve kohore, kuptimit semantik të foljes, mënyrës së veprimit të foljes, funksioneve të formave kohore, lidhëzave kohore si dhe i relacioneve retorike.

Përfundim

Në fund mund të theksojmë që lidhja referenciale e një teksti ka rolin kryesor sa i përket realizimit të kontinuitetit apo koherencës së tekstit. Këtu u theksua më shumë lidhja referenciale kohore, por ka edhe shumë elemente tekstore implicite e eksplicite, të cilat janë shumë të rëndësishme për të qenë një tekst koherent. Po ashtu përmes *Quaestio* mund të bëhet përcaktimi i shprehjes kryesore si topikë e tekstit, të cilat sjellin në alternativa të ndryshme të përgjigjeve, ndërsa shprehjet që vijnë pas saj tregojnë një lidhje referenciale me të, paraqesin ngjarje të veçanta, tregojnë kontinuitet, të cilat e paraqesin fokusin e tekstit. Këtu mund të gjinden shumë të dhëna të kohës, vendit, personit, veprimit, rrethanës, mënyrës, të cilat mund të paraqiten për herë të parë, të mbahen, apo mund të kemi hyrje të re, megjithëse një analizë e tillë është vështirë të bëhet me të gjithë referentët dhe në tipa të ndryshëm të teksteve. Një gjë e tillë është më e përshtatshme të bëhet në tekste narrative. Lidhja në mes të këtyre elementeve tekstore paraqet një lidhje referenciale në tekst, me të cilat arrihet një tekst koherent. Në këtë punim u diskutua më shumë lidhja referenciale kohore, e cila mund të realizohet përmes formave kohore, përcaktorëve kohorë, lidhëzave kohore, të cilat tregojnë ngjarje të cilat mund të tregojnë mbajtje, vazhdim, shtyerje, ndërrim, apo mund të tregojnë edhe një hyrje të re. Por, për të qenë një analizë e plotë sa i përket

levizjes referenciale mbetet të diskutohen edhe lëvizjet referenciale të vendit, personit, veprimit, rrethanës, mënyrës.

Literatura

- Agalliu, F./ Andoni, E/ Demiraj, Sh./ Dhrimo, A./ Hysa, E/ Lafe, E/ Likaj, E., (2002): *Gramatika e gjuhës shqipe Vëllimi I*, Tiranë
- Kadare, Ismajl (2003): *Prilli i thyer*, Tiranë
- Beaugrande, Robert-Alan/ Dressler, Wolfgang Ulrich (1981): *Einführung in die Textlinguistik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
- Brinker, Klaus/ Antos, Gerd/ Heinemann, Wolfgang and Sager, Sven F. (Hrsg.) (2001): *Text- und Gesprächslinguistik: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. Walter de Gruyter, Berlin/New York
- Brinker, Klaus (2005): *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, Erich Schmidt Verlag, Berlin
- Ehrich, Veronika (1992): *Hier und Jetzt* Studien zur lokalen und temporalen Deixis im Deutschen, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
- Klein, Wolfgang /von Stutterheim, Christiane (1987): *Quaestio und referentielle Bewegung in Erzählungen*. Nö Beiträge aus Forschung und Anwendung Textlinguistik, Heft 109, fq. 163 – 183
<http://pubman.mpdl.mpg.de/pubman/item/escidoc:77184/component/escidoc:1079582/1987quaestioreferentiellebewegung.pdf>
- Klein, Wolfgang/Stutterheim, Christiane von (1992): Textstruktur und referentielle Bewegung. Nö: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi) 86, 67–92
http://www.mpi.nl/world/materials/publications/Klein/090_1992_Textstruktur_und_referentielle_Bewegung.pdf
- Rothstein, Björn (2007): *Tempus*, Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
- Schwarz-Friesel (2007): *Text- und Gesprächsanalyse* in: Steinbach, Markus et al.: Schnittstellen der germanistischen Linguistik. Stuttgart: Metzler, 219-255.
- Schwarz-Friesel, Monika / Consten, Manfred (2014): *Einführung in die Textlinguistik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Vater, Heinz (1994): *Einführung in die Zeit-Linguistik* (= Kölner linguistische Arbeiten in Germanistik 25), Copyright: Universität Köln

Innocenzo DE GAUDIO*

ANALYSIS OF THE FORMS, MECHANISMS AND TRANSMISSION OF ORAL SOURCES IN ARBËRESH TRADITIONAL MUSIC

Albanian migratory in the Centuries XV – XVIII

The Albanian emigration to Italy has recorded over a rather wide period of time and has developed in stages, during a reference period that goes from the 15th century to the 18th century.

Ethno-linguistic minorities in Abruzzo, Molise, Puglia, Basilicata, Sicily and Calabria.



Arbëresh / Albanian

The etnonimo “*arbëresh*” takes its origin from the word *arbër/arbëri* (that means “Albania”), although now the word “*shqipëri*” is more used. This “*cultural difference*” “*opposed*” to the environment inevitably becomes the symbol of a cultural autonomy, that is deeply felt and shared.

FIELD OF INVESTIGATION



My interest for this kind of music isn't an "archaeological" curiosity, that seeks to "pull out from the oblivion" what could be seen as an "archaic music", or a "genuine music".

Although, functioning and conscious living tradition 'modified' the complex products in an articulated process, in which all the components of the 'archaic' blend, intersect and mingle with new elements.

Thanks to the 'corpus' collected in the 50s¹, the music of the Albanian community in Calabria lends itself more than others, for a diachronic study, allowing the identification of processes and models of transformation, but it's also indicative of

¹ **The arbëresh music and the first researches** (*Diego Carpitella, Ernesto De Martino, Alan Lomax*):

- C.N.S.M.P. (Centro Nazionale Studi di Musica Popolare), *raccolta 22 (78 doc.)*;
- *Folklore musicale italiano, vol. I*, registrazioni originali di Diego Carpitella e Alan Lomax (appendice), PULL QLP 107;
- Henning W., *Folk Music from Italy*, Ethnic Folkways, Library Fe 4520;
- Today, more readily Consult in
- Antonello Ricci (eds.), *Musica arbëreshë in Calabria. Le registrazioni di Diego Carpitella ed Ernesto De Martino (1954)*; Squilibri Editore, Roma, 2006.

numerous '*persistences*'. My study is focused on those '*persistences*' and '*appliances*' that bring the arbëresh productions to be different from all the other orality's cultural and musical systems.

Initial hypothesis

My investigation is inspired by some suggestive hypotheses, matured and developed in my previous experiences of research in Calabria, made in various periods, starting from the early '80s², and about one and only musical genre: the *polyvocal vjersh*, selected and classified according to the "*subject*" of the poetic lyrics, that all treat lovely and sentimental themes.³

In the Albanian community, this prevalently "two-voice genre" is commonly called *Vjersh* (Verse)⁴. Rarely are used also others general terms like *Kënge* (Song) o *Ajre* (Air).

To better explain some of the concepts which deeply influenced my first thesis, I will talk about many studies on oral tradition, made by important and expert researchers such as Ong, Parry, Llord, Havelok and others⁵.

² Innocenzo De Gaudio (eds.), *Gli Albanesi di Calabria, vol. 1*. Università degli Studi di Bologna – ICTM (UNESCO), (Albatros VPA 8501), 1990; Sound recordings is downloadable at the following links:

<https://dl.dropbox.com/u/81349316/LP%20Lato%20A%20e%20B%20e%203%20esempi/LATO%20A.mp3>

<https://dl.dropbox.com/u/81349316/LP%20Lato%20A%20e%20B%20e%203%20esempi/LATO%20B.mp3>

- Innocenzo Cosimo De Gaudio, *Tecniche polifoniche in un repertorio polivocale di tradizione orale: i vjersh nelle comunità albanofone della Calabria*, (Premio Internazionale Latina di studi musicali – sez. etnomusicologia - in "Quaderni di Musica/Realtà", Mucchi Editore, Modena, 1993;
- 'Private collection De Gaudio', at **LEAV** (Laboratory of Ethnomusicology and Visual Anthropology) – University of Milano –

³ "*songs of love or anger that belong to composite category, but generally accepted in a level of classification as lyric / satiri?*": Tullia Magrini, *Canti d'amore e di sdegno. Funzioni e dinamiche psichiche della cultura orale*. Milano: Franco Angeli, 1986.

⁴ verse, rhyme, poetry, stornello, song.

⁵ Eric A. Havelock, *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, 2005;

Lucia Galasso, *Oralità e scrittura nel mondo Classico*, Antropos 2005 – Vol. 1 – n.1 – 21-25;

Giorgio R. Cardona (eds.) 1989, *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, Il Bagatto libri, 1989;

Walter J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, 2014;

Adam Parry (eds.), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, ristampa, Oxford University Press, New York, 1987

According to these authors, it would be a great oral-aural cycle of traditional culture, in a period that includes the archaic and classical eras, until the Middle Age: cultures to whom the word, according to its origin, seems strongly tied with its oral, voiced and, in the same time, physical character, *that implied the presence of a prepared auditory to receive it and understand it.*

Borrowing these thesis and extending it to arbëreshë musical reality we can say that this complex musical tradition has singular elements of the orality's production, that are really different from those of the written music: they cannot be attributed to specifics authors and they're more like *voiced acts of a composite and superindividual "code", recognized and linked from members of the same community.* A sort of *"operative collective" arbëresh system*, in which the more important *"linguistic trait"* is represented by a logic of *organization of voiced form on a melodic and always uniform and coherent material, with the punctual use of the re-composition's techniques based on the "formulaic" use of melodic "type" cellules.* Stereotypes formulas, of extension and changing profiles, that find themselves in particulars sections of melodic segments (*incipit*, medians and/or conclusive cadences), or even whole "schemes-track", adapted to verbal texts with a similar metric structure, but also short "type" "melisma", with ornamental function.

The repertoire and the specificity of the traditional music *arbëresh*

- Peculiarity of the polyvocal structure;
- Very complex and different from each other polyvocal techniques;
- Common use of the "variation" techniques.
- Prevalence of a 'horizontal' leading voice;
- Note 'against' note;
- *Contrapuntal style*;
- Prevalence of a "two-voice" polyphonic structure.

The different practices of polyvocal singing are closely related to some (re)-composition rules common in the whole area, independent from a specific sub-traditions and a 'shared compositional system' that underlies every concrete performance

Choice of an appropriate method of analysis

To develop a methodology of investigation and of analysis to treat the collected corpus, we need to keep in our minds the 'compositional system' in its more

important characteristics; the uniqueness of the musical culture that we are analyzing, and its particular properties.

The description of a 'appropriate' and 'relevant' corpus's essential features of sound documents, through the discovery of regular and constant elements, can highlight the implicit rules and also support the group of musical expressions subjects of investigation. For doing this it is essential to have a coherent and also sufficiently representative corpus of this particular type of music.

Without a corpus it could be difficult to start outlining the system and, therefore, get to the 'code'.

The study of these "systems", just because consist of many complexes and imperceptibles operations, such as learning, memorization and re-elaboration processes, is not so easy. In particular if we admit that every song, in every concrete and performed action, can be considered as a voiced product of a creative action with an individuality and, also, like the end of a particular choice made between all the possibilities of operative processes, "*pertinents*" and "*coherents*" in the "*musical system*" common to the group.

Selecting the type of transcription (and 'description')

Transcription is about reducing the apparent excess of information to the 'essential'; furthermore, implies a preliminary analysis of the 'primaries' components.

The timed semiography seems more functional to evidence "models" that can be isolated from the corpus, especially certain 'peculiarities' of the 'system'.

Transcription and analysis of the only melodic segments should be considered more 'representative' and 'essential' than the 'model'.

The 'essential' structure of each 'model' is always 'strophic' (melodic segments are repeated regularly throughout the period of the song, with slight variations, while the poetic lyrics develop every hemistichs (half-line) or whole line).

The general characters (or basic components)

The melodic lines proceeds prevalently motion by stepwise. The "*greatest*" intervals must be 'filled back'. Sometimes it's also possible to detect two full consecutive intervals, followed by double 'filling';

Rather limited melodic range (except in the presence of 'virtuosic' and 'embellished' singing styles or emissions by particularly 'skilled' performers);

Polyvocal development is the effect of a basic two-voice texture (only two real parts, except for some individual 'heterophony' we mentioned earlier);

The consonance of the third at the base of counterpoint ("vertical" and not only "horizontal" filling of leaps) usually from the a distance of the fifth to most "normal" distance of the third, to oblique motion;

The logic of the organization for melodic material of sound modules is always very 'homogeneous': the stereotyped formulas, extension and profile variables which are found in certain sections for melodic segments (*incipit*, cadences medians and / or conclusive), or even whole 'schemes-track', are adapted to the verbal texts of the metrical structure similar, but also could be found short '*melisma type*', with ornamental function.

In short, there is a logistic system of (re)-composition based on recurrence of formulas and stereotyped melodic, strictly and consciously ordered by specific 'functions'.

This '*implicit competence*' is configured as a '*groupal system of compositional rules*', strictly codified and 'shared': [...] "*They are not so distinctively individuals, but, on the contrary, clearly affirm the need to manifest themselves as a superindividual compositional process*" [...] ⁶, sounds acts of a '*supra-compositional code*', approved and sharing by individuals belonging to the same community.

Preserving them it is necessary that, in the members of the whole community, a clear understanding and total control of the formal patterns, independently of the different forms they assume in the effective performative action. This education, as implemented in a society without writing, can not be '*handed down*', '*taught*', '*learned*', '*assimilated*' without the elaboration and reduction in the patterns of a rather limited number of formulas, but can be used in '*combination*' and melodic '*contexts*' very variables, '*identifiable*' and '*enjoyable*' from each member of group and community.

Accurate recurrence and focused on the use of the cadential formulas:

- discriminate and differ in relation to the 'conscious choice' (of singers);
- discriminate and differ in relation to the 'perception' (from each member of group and community);
- culturally shared, of that specific 'cells', that particular 'marked', recurrent and 'codified' in order to fulfill that specific 'feature'.

Through a big work of analytic transcription it was possible to stress on one of the most important traits of the arbëresh musical system, or rather the recurring of stereotypes formulas and melodic sequences, that can be used in many and variables combination.

⁶ Tullia Magrini, op. cit.

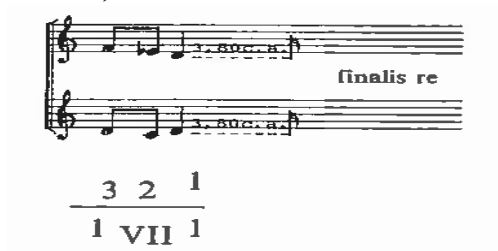
Final cadences

All sections of an articulation terminal melodic - textual in which there are:

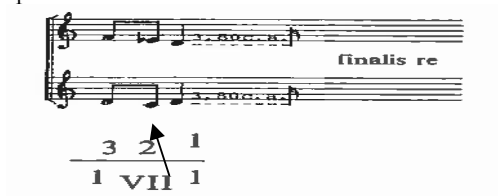
1 - The presence of a long 'Cadential Sound' at the end of each 'strophe', with the voices in unison on the *finalis* that acts as 'signal' of end of the single melodic-verbal articulation (the final segment of music - or of the entire hemistich order).



2 - A 'Cadential Nucleus';

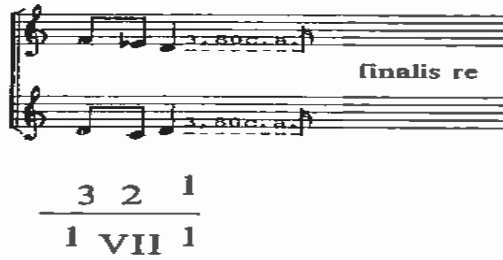


3 - A 'Final Impulse'



The melodic profile stereotypes 'detected', can be traced back to only two 'types':

1 - The first is detected in the repertoires characterized by an almost contrapuntal style '*descant*' (note against note) with the 'parts' proceeding, prevalently at a distance of third.



2 - The 2nd type, can be found in the traditions of singing in which the second voice is much less mobile, the voice of 'accompaniment' becomes almost a *Ison* on the *finalis* in the concluding part of the verse, while in the other part, from the distance of a fifth higher, the voice on the *finalis* reaches the 3rd degree:



An additional specification can be made with the most prevalent form (the first type), in relation to the distance between the VII and the 2nd degrees from the *finalis*:

- a) The role of 'sensible' is performed by second degree, that goes down in semitone (while the VII psalm tone goes up just one tone);
- b) The role of 'sensible' is absolved from the seventh grade that goes up one half step (and the second degree goes down just on tone);

Briefly, we observed that both the mutations generated in the *cadential nucleus*, for the structuration of the necessary distances, in at least one of the parties, to create "*tension*" to the "*finalis*", and the use of stereotyped procedures can be considered as "*aware*" strategy and pertinent at the musical system subtended. A *system* built and *founded* on at least three basic parameters and specific:

- 1) Modal; 2) Formulaic; 3); (basically) *Bivocal structure*.

First elements of the 'system'

The recurrence of formulas and stereotyped melodic sequences in the arbëresh musical system strictly ordered in acoustic models with specific functions. A clear consciousness and total control of formal models, regardless of the different forms that take in a concrete action in the performing arts. The melodies '*centoni*', used to 're-compose' the most ancient liturgical oral repertoires of what today we call Gregorian can be enlightening in this regard.

Verbal texts

Compositional techniques of this type are not exclusive of musical events. Similar techniques are used also for the "manipulation" of the verbal text.

The recurrence of formulas and stereotyped, testified and has long been identified also in the (re)-composition Greek epic, as well as in other contexts of narrative poetry. The literary type's research ignored, on lyrics texts, all the musical vehicles. They have not adequately documented the real metric structure, that defines itself in an executive action. Particularly the processing techniques of the verse, especially for what concerns the various phenomena of fragmentation, crushing and recovery, that is subjected to the entire verse, parts of it, but also single words.

In the songs with a 'strophic structure', for example, the poetic text – organized in a succession of hemistichs or whole verses – is truncated and taken up into smaller units corresponding to melodic motifs of sound modules by adding interjections or pegs or pins, with the repetition of syllables or entire words, but also by truncating some words on the accented syllable.

The melodic segments, on contrary, are dilated, contracts, or truncated to adhere in the most suitable way to the verbal text.

STRUTTURA: As - A1f/ As - A1f, ecc.

As (a, b, c), termina con una cadenza intermedia di IV tipo;

A1f (a, b, c1, d), termina con una cadenza finale ornata.

* la voce superiore intona sillabe diverse
(1): Da questo punto l'intonazione risulta crescente.

E fjet dha e je llimun t'amarën ki ghanjun⁷

Leaf of laurel and lemon, this guy loves you.

Examples from the above presentation can be downloaded at the following link:

<https://www.dropbox.com/s/090jadpkk4pwrqq/Esempio1.mp3?dl=0>

{As}	{a}	E fjet dha
	{b}	fîn e je llimun'
	{a1}	e fjet dha
{A1f}		fîn e je llimunë
{As}	{a}	Oj tia t'ama
	{b}	rën ki je ghanjun'
	{a1}	e tia t'ama
{A1f}		rën ki je ghanjun oj

⁷ Innocenzo De Gaudio (eds.), *Glj Albanesi di Calabria, vol. 1, cit;*

*M'u nis voreza i ture shkundur lulezë*⁸

She got up the flowers shaking Bora

(intonatio)

{A} M'u nis vorez a e

{B} ture shkundur lulezë

(I variazione)

{A} {a + b + c + d} ue e moje m'u

{e}

ni

{B1}

s voreza

(II variazione)

{a} i tu

{b} re e mo

{c + d} je tu

{a} re shku

{c} ndur

{b + c + d} lu

(III variazione)

{a + b + c} lu

{d} lu

le(zë)

Examples from the above presentation can be downloaded at the following link:

<https://www.dropbox.com/s/2n0vemnf7poriik/Esempio3.mp3?dl=0>

⁸ Innocenzo De Gaudio (eds.), *Glì Albanesi di Calabria, vol. 1*, Op. cit.

The image displays a musical score for a piece titled 'Vjersb'. It is written for voice and piano. The score consists of two staves: a vocal line on top and a piano accompaniment on the bottom. The music is in a 4/4 time signature, as indicated by the '4 4' marking at the beginning. The lyrics are in Italian and appear to be a traditional or folk song. The score is divided into systems, with measure numbers indicated above the staves. Various musical notations are used, including notes, rests, and dynamics like 'f' (forte). Chord symbols are written above the piano staff to indicate the harmonic structure. The overall layout is typical of a published musical score.

The *Vjersb* can be considered as the result of the interaction between two 'codes':

The poetic-textual and the other, musical – distinct, but interacting.

The study of the operating systems in the cultural production of orality, involves a series of complex operations such as intangible and learning processes, storage and, therefore, those of perception, should provide an interdisciplinary approach that involves, as well as ethnomusicologists, folklorist and linguists, anthropologists and cognitive psychologists.

Possible to highlight any 'survivals' and 'permanence', with a studio diachronic and synchronic, that can increase awareness of a musical culture of oral tradition, among the most attractive of the whole South of Italy.

Bibliography

M. Agamennone, 1987-88, *L'orecchio dell'etnomusicologo... l'occhio del copista*. *Culture musicali* 12-14: 194-208.

- M. Agamennone, a cura di, 1996, *Polifonie, procedimenti, tassonomie e forme: una riflessione a più voci*, Venezia, Il Cardo;
- M. Agamennone and others, 1991, *Grammatica della musica etnica*. Roma, Bulzoni.
- M. Baroni and R. Dalmonte, eds, 1991, *L'analisi musicale*. Milano: Unicopli.
- L. Barwick, 1991, *Women as performers and agents of change in the Italian ballad tradition. Riflessi e riflessioni*, edited by M. Baker and others: 189-202. Adelaide: Flinders University South Australia.
- S. Bonanzinga, 1993, *Forme sonore e spazio simbolico. Tradizioni musicali in Sicilia*. Archivio delle tradizioni popolari siciliane 31-32. Palermo: Folkstudio.
- D. Carpitella, 1992, *Conversazioni sulla musica 1955-1990. Lezioni, conferenze, trasmissioni radiofoniche*, edited by Società Italiana di Etnomusicologia. Firenze: Ponte alle Grazie.
- E. Conforti, G. Belluscio, O. Gerlach Multipart – *Singing in paraliturgical Music (Kalimere) in the Calabrian Arbëresh Communities* of San Benedetto Ullano and San Basile (Budapest 2013), Paper, Academia.edu
- C. Corsi and P. Petrobelli, eds, 1989, *Le polifonie primitive in Europa*. Atti del congresso internazionale, Cividale del Friuli 22-24 agosto 1980. Roma: Torre d'Orfeo.
- I. De Gaudio, 1990, (a cura di), *Gli Albanesi di Calabria, vol. 1*. Università degli Studi di Bologna – ICTM (UNESCO), (libretto e trascrizioni allegati al disco Albatros VPA 8501).
- I. De Gaudio, 1993, *Analisi delle tecniche polifoniche in un repertorio polivocale di tradizione orale: i vjersh delle comunità albanofone della Calabria*. Quaderni di M/R. Modena: Mucchi.
- I. De Gaudio, 1997, *Il canto lirico*, in Atti del II Seminario Internazionale di Studi Albanesi, Quaderni del Dipartimento di Linguistica, Unical, CS. Roma: Herder Editrice e Libreria.
- I. De Gaudio, *The recurrence of formulas and stereotyped melodic sequences in the arbëresh musical system*, in Abstracts Book, **EUROMAC – VII European Music Analysis Conference, Rome, 2011**
- I. De Gaudio, N. Scaldaferrì, *La polivocalità nelle comunità arbëresh della Calabria*, Roma: Squilibri Editore, Roma in preparazione.
- G. Di Palma, 1991, *La fascinazione della parola. Dalla narrazione orale al teatro: i cuntastorie*. Roma: Bulzoni.
- A. Gattabria, 2009, *La Polivocalità in Calabria*, Tesi di dottorato XX Ciclo, Università Tor Vergata, Roma.
- F. Giannattasio and F. Lortat-Jacob, 1982, *Modalità di improvvisazione nella musica sarda*. Culture musicali 1: 3-36.

- F. Giannattasio, 1987, *Les recherches italiennes, Systèmes d'improvisation dans les musiques d'Italie du sud*. In *L'improvisation dans les musiques de tradition orale*, edited by B. Lortat Jacob: 235-251. Paris: SELAF.
- F. Giannattasio, 1992, *Il concetto di musica. Contributi e prospettive della ricerca etnomusicologica*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- E. Guggino, 1986, *I canti della memoria*. In *La pesca del tonno*, edited by V. Consolo: 85-111. Palermo: Sellerio.
- E. A. Havelock, 1999, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma – Bari: Editori Laterza.
- E. A. Havelock, 1999, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma – Bari: Laterza.
- R. Leydi, 1991, *L'altra musica*. Milano: Ricordi.
- A. Lord, 2005, *Il cantore di storie*, Lecce: Argo.
- B. Lortat-Jacob, 1982, *Theory and 'Bricolage': Attilio Cannargiu's Temperament*. Yearbook for Traditional Music 14: 45-54.
- B. Lortat –Jacob, 1984, *Improvisation et modèle: le chant a guitare sarde*. L'Homme 24: 65-89.
- B. Lortat-Jacob, 2000, *Ditelo con i fiori o con i canti*. In *Tutti i lunedì di primavera*, edited by Rossana Dalmonte and Ignazio Macchiarella: 37-58. Trento: Università degli Studi di Trento.
- I. Macchiarella, 1990, *Tradizione orale e tradizione scritta della musica. Il caso del falsobordone*. Culture musicali 9 (1-2): 108-140.
- I. Macchiarella, 1991, *La combinazione di stereotipi armonico-melodici in un repertorio di tradizione orale: I lamenti di Mussomeli*. In *L'analisi musicale*, edited by M. Baroni and R. Dalmonte: 144-150. Milano: Unicopli.
- I. Macchiarella, ed. 1994, *Fra oralità e scrittura. Studi sulla musica calabrese*. Lamezia Terme: A.M.A. Calabria.
- I. Macchiarella, 1994, *Appunti per una indagine sulla tradizione non scritta della musica del XVI-XVII secolo*. In *Ceciliana*.
- I. Macchiarella, 1995, *Il falsobordone fra tradizione orale e tradizione scritta*. Lucca: LIM.
- I. Macchiarella, 1995, *I canti della Settimana Santa in Sicilia*. Archivio delle tradizioni popolari siciliane 33-34. Palermo: Folkstudio.
- I. Macchiarella, ed. 1995, *Fra oralità e scrittura: Studi sulla musica calabrese*. Lamezia Terme: A.M.A. Calabria.
- I. Macchiarella, 1996, *Il canto a più voci di tradizione orale*. In *Guida alla musica popolare in Italia 1*, edited by R. Leydi: 43-79. Lucca: LIM

- I. Macchiarella, 1996, *La polivocalità di tradizione orale nel Rinascimento italiano: ipotesi e prospettive di ricerca*. In *Polifonie. Procedimenti, tassonomie e forme: una riflessione "a più voci"*, edited by - M. Agamennone: 205-238. Venezia: Il Cardo.
- I. Macchiarella, 2000, *"I significati della polifonia di tradizione orale: una ricerca nel Trentino"*. In *Tutti i lunedì di primavera*, edited by Rossana Dalmonte and Ignazio Macchiarella: 77-114. Trento: Università degli Studi di Trento.
- I. Macchiarella, 1996, *Per una definizione del canto narrativo in Italia*. *Appunti sulla ballata con esempi marchigiani*. Quaderni musicali Marchigiani 3: 133-146.
- T. Magrini, 1985, *Forme della musica vocale e strumentale cretese*, Ricordi, Milano.
- T. Magrini, 1989, *The Group Dimension in Traditional Music*. *The World of Music* 31: 52-79.
- T. Magrini, 1990, *Analisi in etnomusicologia: alcune questioni teoriche*. In *L'analisi musicale*, edited by R.Dalmonte and M. Baroni: 74-83. Milan: Unicopli.
- T. Magrini, 1992, *Lo studio del comportamento musicale come fondamento del processo analitico. Riflessioni sulla musica vocale di tradizione orale*. *Analisi* 8: 6-20.
- T. Magrini, ed.1993, *Antropologia della musica e culture mediterranee*. Bologna: Il Mulino.
- T. Magrini, 1993, *Processo compositivo e prassi esecutiva nella musica vocale di tradizione orale: due esempi di comportamento musicale nella realtà mediterranea*. *Revista de Musicologia* 16: 1960-78.
- T. Magrini, 1995, *Ballad and Gender: Reconsidering Italian Narrative Singing*. *Ethnomusicology Online* 1.
- W. J. Ong, 1999, *Oralità e scrittura*, Bologna: Il Mulino – Intersezioni.
- Pirrotta N., 1982, *La siciliana trecentesca*, in AA.VV., *Musica popolare e musica d'arte nel Medioevo*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 1982, pp. 297-308
- G. Plastino, 1995, *I suoni, la memoria, i segni*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- A. Pasqualino, 1992, *L'arte del cantastorie e del contastorie*. In *Le vie del cavaliere*, edited by A. Pasqualino: 219-230. Milano: Bompiani.
- A. Ricci, 1996, *Ascoltare il mondo. Antropologia dei suoni in un paese del Sud d'Italia*. Roma: Il Trovatore.
- N. Scaldaferrì, 1994, *Musica arbëreshe in Basilicata. La tradizione musicale di San Costantino Albanese con riferimenti a quella di San Paolo Albanese*. Lecce: Adriatica Salentina.
- N. Scaldaferrì, 2001, *Musica albanese in un'area balcanica: studio sulla tradizione epica*, Dottorato di ricerca in Musicologia, XI ciclo, Università degli studi di Bologna, 2001.
- N. Scaldaferrì, 2005, (a cura di), *Polifonia arbëreshe della Basilicata*. Concerto all'Abbazia di Royaumont, Udine: Nota, CD-Book.

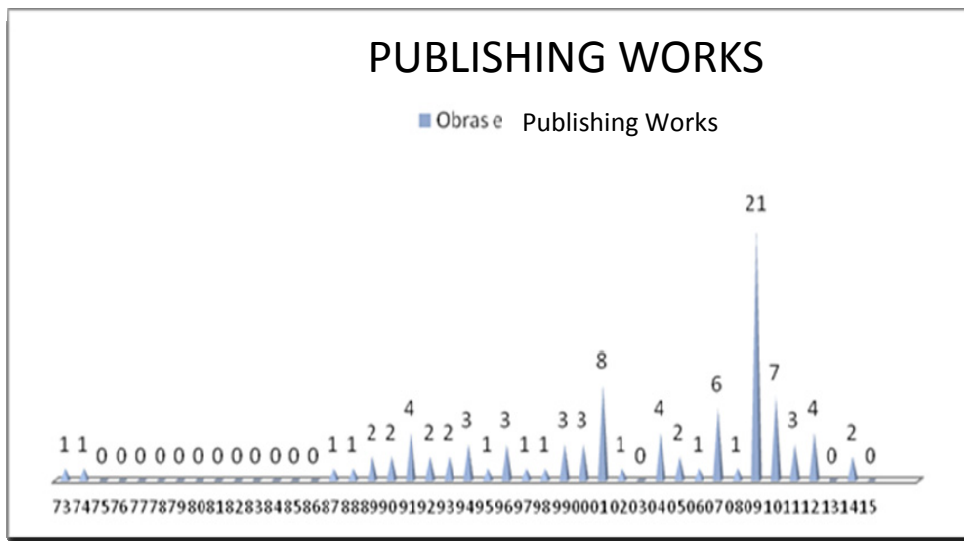
- N. Scaldasferri, 2008, *Appunti per un'analisi della versificazione tradizionale arbëreshe*, in Omaggio a Girolamo De Rada. Atti del V seminario Internazionale di Studi Italo-Albanesi, a cura di Francesco Altimari e Emilia Conforti, Rende (CS): Università della Calabria-Dipartimento di Linguistica, pp. 353-384
- N. Scaldasferri e Luigi Scarpa (eds): *Cinque secoli di Manzoni - I canti della Settimana Santa nel villaggio di San Benedetto Ullano* <http://vimeo.com/25240590>
- P. Sassu and L. Sole, 1972, *Funzione degli stereotipi nel canto popolare sardo*. RIDM 12: 115-144.
- M. Sorce Keller, 1991, *Tradizione orale e canto corale: ricerca musicologica in Trentino*. Bologna: Forni.
- R. Starec, 1987- 88, *Scritto e orale, colto e popolare, sacro e profano nella tradizione cantata. Due esempi dall'Italia nordorientale*. Culture musicali 12-14: 180-193.
- L. Treitler, 1974, *Homer and Gregory: The transmission of Epic Poetry and Plainchant*, Musical Quarterly; LX: 333-372
- A. Ziino, 1984, *Ripetizioni di sillabe e parole nella musica profana italiana del Trecento e del primo Quattrocento: proposte di classificazione e prime riflessioni*, in Musik und Text in der Mehrstimmigkeit des 14. und 15. Jahrhunderts, a cura di U. Günther e L. Finscher, Kassel - Basel-London: Baerenreiter Verlag, pp. 93-119.

José CARLOS RODRIGO BRETO

KADARÉ'S FORTUNE IN SPAIN. A BRIEF HISTORY OF ITS RECEPTION

The stuff available for the study of fortune and reception of the work of Ismail Kadaré in Spain, currently, is the statistical, the numerical, the one provided by the database of ISBN registration and of publishers. The only information with valid figures for a study on the behavior of the Albanian work in Spain.

In the following table I, present the number of Kadaré's publications in Spain every year. The reading of the data is conclusive: there is a before and an after the Prince of Asturias Award 2009. Publishers move about the commercial opportunism of the Prize.



The year 2009 represents, with the Prince of Asturias Prize, the publisher boom of the Albanian writer. In that year, twenty-one books were published, all reissues except *The Accident*, the only literary novelty with which to profit from the award. Before the award, the year than more editions of Kadaré were registered it was 2001, with eight texts. In 2010 seven publications were published, and there was a decrease,

drastically until 2013 when it was nothing published anything. Obviously, the death of the translator, Ramon Sanchez Lizarralde in 2011, is a blow for the projection of Kadaré, but gradually it seems that it was his sentimental companion has taken the relief. Sadly, this year 2015 the Spanish publishers have not provided any edition of any work of the Albanian writer.

In relation to the Kadaré most edited titles, polarization is also remarkable.

The next list enumerates the novels that have been published more times until March 2015:

The Palace of Dreams (Nëpunësi i pallatit të endrrave)—10 editions (one in Catalan language).

Broken April (Prilli i thyer)—6 editions (one in Catalan language).

November of a Capital (Nëntori i një kryeqyteti)—5 editions (two in Catalan language).

Chronicle in Stone (Kronikë në gur)—5 editions (one in Catalan language).

The File on H. (Dosja H)—4 editions (one in Basque language).

Spring Flowers, Spring Frost (Lulet e ftohta të marsit)—4 editions (one in Catalan language).

Spiritus—4 editions (one in Catalan language).

Three Elegies for Kosovo (Tri këngë zije për Kosovën)—4 editions (one in Catalan language).

The Black Year (Viti i mbrapshtë)—4 editions.

The General of the Dead Army (Gjenerali i ushtrisë së vdekur)—4 editions.

The Siege (Kësthyjella)—4 editions.

The Accident (Aksidenti)—3 editions (one in Catalan language).

The Wedding Procession Turning to Ice (Krushqit janë të ngirë)—3 editions.

The Niche of Shame (Pashallëqet e mëdha)—3 editions.

The Twilight of the Steppe-Gods (Muzgu i përendive të stepës)—3 editions.

Reflected in a Woman's Mirror (Përballë pasqyrës së një gruaje)—3 editions.

The Three-Arched Bridge (Ura me tri harqe)—2 editions (one in Basque).

Ghost Rider (Kush e sollë Doruntinën)—2 editions.

The Journal of Kosovo (Ra ky mort e u pamë. Ditat për Kosovën, artikuj, letra)—2 editions.

Aeschylus or the External Loser (Eskili, ky humbës i madh)—2 editions.

The Pyramid (Piramida)—2 editions.

They are significant, and obey the rules of marketing, the five editions of *November of a Capital*. The Second World War is a topic that has triggered sales in recent years in Spain and this warfare novel themed located in that historical period

could not be stranger to success. *The Accident* and its three editions, including one in Catalan language, are due to the pull of the Prince of Asturias Award because the later works most distant in time from the award inertia such *The Wrong Dinner*, although address issues about Second World War, or *Requiem for Linda B*, have not been reissued.

They deserve a separate commentary curious translations into Catalan and Basque languages that have been made of Kadare works. This happened eleven times, of which two works have been translated to Basque language, *The Three-Arched Bridge* and *The File on H*. All these translations have different translators, all of them used the French text, although in some cases it is ensured, anonymously in paratext, who has worked from Albanian texts, in a suspicious manner.

At the top of the list are the titles that critics consider the two best works of Kadare, which are the most significant in terms of popularity: *Broken April* and *The Palace of Dreams*. No less interesting, that in one of them, Kadare move away completely from the issue of totalitarianism and denouncing the Hoxha's Albania, and with it, achieve success being an author who devotes the highest percentage in his work to write about that topic. Taken in separately, *Broken April* may suggest that interest of Kadare, focuses on the Albanian customary law, *the kanun*, in the mountain ways, what I would call as "deep Albania".

So, I could explain many of the critical approaches to Kadare in Spain from the point of view of realistic-folkloric writer, where "realism" has nothing related to "socialist realism", but rather with the idea that he was a writer installed on the parameters that twinned with Galdós, Dickens, Dostoevsky, Balzac or Zola. Besides the identification of a critical sector of Kadare author of the *Palace*, with the dreamlike bureaucracy of certain similarities and resonances at the worlds built by Franz Kafka has taken him as a purely Kafkaesque author.

Realist-folkloric or Kafkaesque, Kadare's fortune from the point of view of the criticism has alienated the Spanish reader. The writer has been pigeonholed in those terms. As I have explained in some of my studies, Kadare's forms of treatment of space-time, with the approaching to quantum novel and the confluence of different levels of action in the "many worlds" achieved through complex focalizations of narrative voices, move him and his work away from the realism-manners. The creation of the own world of mythical and oneiric references, is a feeding for all his novels, full of personal symbolism and which enables different levels of reading and open an universe with certain characteristics that can be described as *Kadaria* and that goes far beyond from the merely named as Kafkaesque or Kakanic.

Obviously, in Spain, Kadare has a problem with literary criticism. And it's an element of fundamental importance when consolidating the fortune of the author. The literary criticism is largely blame for leading the expectations of the reader. At least one primary horizon is built with the external references about what can be found in the book and what should be expected from the author. Many times, the literary criticism of Kadare is limited to appearances of reviews in cultural magazines. The reviews of the novels are a kind of advertising and hide promotion, with texts, sometimes delirious. All this made the reader fix those two ideas already explained about on the Albanian author: Realist-folkloric or Kafkaesque.

Studies attempting to be a rigorous approach to his work have been limited to specialized and literary magazines. Usually the studies are included in special issues devoted to Albanian literature. Placing Kadaré's figure as an alpha and omega of Albanian literature, or place him sharing a kind of generation with other authors without distinction of age, work and stylistic lines and making a kind of Balkan-Albanian literary package.

In this way, Kadare has been compared to young writers who refuse to reflect in their texts any reference to Hoxha's Albania and criticizing the totalitarian state. They no longer want to know anything about it, as something outdated and past, in the absolutely opposite thematically speaking. Successors have been searched, such as Fatos Kongoli, or epigones in prose, with its own voice and with different qualities, which do not benefit Kadaré. The Kadare shadow cast is too long, and that is not good for anyone, especially when talking about interpretation, made with the limited information available in Spain about the author.

In short, in view of the data on the fortune of Kadaré in Spain, we can say that there has been an author who has built its presence because of the well-known and prestigious translator of all his works, Ramon Sanchez Lizarralde, and two publishing houses that are essential in his Spanish career, Muchnik and Alianza. Still, there has been a before and after the Prince of Asturias Award. He remains a minority author, scarcely known for the average reader, ignored by the general public and misunderstood by the specialist, but enjoys of publishing prestige. Literary criticism has merely reproduced standardized conclusions about his work and there has been a gradual return to the caverns of literary marginality as the years go by after the Prince of Asturias Award.

This award not only meant a boom of reissues, but also an increase in the popularity of the author, who later lost his place as a best seller. However, two works, *Broken April* and *The Palace of Dreams*, seem to be what is called quality literature or literature of worship, usually highly considered by Spanish readers who know them.

**SESIONI SHKENCOR
LETËRSIA DHE RELIGJIONI**

Femi **CAKOLLI**

PARIMIZIME DHE INTERPRETIME TEKSTESH

Nocioni **parimizim** në gjuhën shqipe përpos në studimet bibliologjike, specifikisht në ato apologetike, ende nuk ka nisur së përdoruri së paku në fushën e letërsisë sonë. Ky nocion derivon nga hermeneutika. Termi vjen nga anglishtja, **principlizing** (principlajzing), dhe ka filluar të shfaqet në mesin e shekullit të kaluar nga egzegtjetët botërorë siç janë Walter Kaiser¹, Henry A. Virkler², William Larkin³, Edwin Yamauchi⁴ etj.

Parimizimi është metodë që përbën një mënyrë të përligjur hermeneutike për të treguar vlerën e pjesëve të narrativave të tekstit letrar (poetik) dhe të tekstit kanonik (sakral). Parimizimi është qasje e definimit të statusit të tekstit letrar a fetar. Parimizimi përcakton parimet e zbatueshme, analitike, deduktive, normative dhe historike. Parimizimi është alternativa për alegorizimin e narrativave qofshin kanonike a artistike. Përmes parimizimit arrihet përpjekja për të zbuluar në narrativë parimet shpirtërore, morale, historike, etike, teologjike, mitologjike, spiritualiste dhe moderne.

Interpretimi, i shtruar përmes parimizimit, na thotë se tekstet sakrale, saktësisht teksti biblik, ka vetëm një kuptim të synuar të autorit, por mund të kenë shumë zbatime. Me tekstin sakral nënkuptojmë gjitha tekstet apo librat e shenjta qofshin ato biblike, talmudike, kuranore, tipitakat, vedat, etj.

Egzegtjetët ungjillorë na përkujtojnë se teksti sakral biblik ka dy autorë⁵. I pari është Perëndia, i identifikuar si **Autori** (me **A** – të madhe) dhe njeriu, pra profeti, i identifikuar si **autori** (me **a** – të vogël). Kjo nuk paraqet një kompromis autenciteti e inspirimi të Shkrimit të shenjtë, por është një çështje parimizimi: Zoti foli, frymëzoi, dha vegime, dha zbulesa por këto i regjistroi, i selektoi, i reduktoi njeriu ashtu si i

¹ Kaiser, C. Walter, *Toward and Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*; vepër tjetër me shumë interes e këtij autori është “Hermeneutika e përligjur”.

² Virkler, A. Henry, *From Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation*,

³ Larkin, William, *Applying the biblical message for the transcultural problem*, Baker Book House, Grand Rapids, 1981, USA

⁴ Yamauchi, Edwin, *Christianity and Cultural Differences*, Christianity Today, 23 June 1972, fq. 5-8

⁵ Shih më shumë për këtë nga autori Walter Kaiser “Evangelical Roots: A tribute to Wilbur Smith” kap. 9

KUPTOI, u përbiruan nga qenësia hyjnore përmes qenësisë humane. Në anën tjetër ka ndodhur edhe e kundërta - që Zoti nuk foli fare por autori, me **a** të vogël, ia veshi Autorit – me **A** të madhe. Tërë këto quhen autorësia e transferueshme qoftë nga autori i madh tek autori i vogël apo anasjelltas. Autorësia e transferueshme, si një çështje që merret parimizimi, haset edhe tek të gjithë autorët e teksteve letrare përmes redaktimit, burimeve, përvojave, imitimit, kopjimit etj. Autorësia e transferueshme, në gjenezë, është bërë kryesisht për synime hyjësie, fetarësie, religjioze, për arsye gnostike, andaj ka qark shumë shkrime e libra ungjillorë që quhen apokrifë të Dhiatës së Re. Ky segment e diferencon tekstin sakral nga ai letrar apo artistik. Sigurisht se ka edhe mjaft kategorizime të tjera që mundësojnë dallimin e këtyre teksteve dhe interpretimin e tyre.

Vlen të theksojmë se teksti sakral përherë kërkon kuptimin origjinal, kurse teksti letrar mbështetet pikërisht në shumësinë semantike. Teksti sakral fsheh ose e bën të transferueshëm autorësinë, kurse teksti letrar e imponon, e dikton autorësinë formale, pra vetën e parë rrëfimtare apo krijuese. Kësaj prirje të tekstit letrar, si totalitet i zbritjes nga maja e lartë dhe e shenjtë e malit, teksti sakral ka gjetur katër rrugë se si t'i ofrohet shumësisë semantike.

E para është gjetja e kuptimit origjinal⁶ përmes kuptimit etimologjik, prandaj konfesionet, përkatësisht sektet e luftojnë njëra-tjetrën se cila është Fjala origjinale dhe autoritative e Zotit. Rruga e dyta është gjetja e kuptimit origjinal përmes kontekstualitetit⁷, prandaj po këto konfesionet, sekte, fe historikisht e kundërshtojnë njëra-tjetrën për kuptimin që ka pasur dikur Fjala autentike. Rruga e tretë është interpretimi. Rruga e katërt është zbatimi. Këto rrugë kërkimi në fakt i kanë hapur shumë terren krijimit të letërsisë artistike, dhe kjo është një korrelatë utilitare.

Përsërisim, teksti sakral ka vetëm një kuptim të synuar dhe kurrë dy, ndërsa është pikërisht metoda e parimizimit që shtron një problem thelbësor për kuptimin e synuar nga teksteve sakrale, dhe kjo është: cili ishte kuptimi i parë që pranuesi, pra autori - me **a** të vogël, kuptoi kur iu dha fjala, shpallja, vegimi, mesazhi dhe si ta zbulojmë ne sot atë kuptim të synuar. Edhe pse kjo jo shumë e thjeshtë në vetvete shumica e krijuesve, kritikëve, teoricienëve, historianëve dhe filozofëve tek ne dhe kudo në botë nuk arrijnë ta marrin me mend se teksti sakral ka pasur, ka dhe do të ketë vetëm një kuptim të synuar, e këtë na e thotë metoda e parimizimit. Pikërisht se ka vetëm këtë kuptim të vetëm të synuar kanë ndodhur variante të shkrimeve,

⁶ Brekemans C., The original Meaning of the text and the other legitimate Subjects for the Semantics Description, Questions Disputes d'ancien Testament, Leuven University Press, 1994, f.63-70

⁷ idem

interpretime të tjera, por edhe konflikte. Edhe kjo qasje po ashtu ka ndikuar në zhvillimin dhe përparimin e mjeshtërisë së shkrimit dhe letërsisë si një ndërlidhje tjetër. Ideja thelbësore se teksti sakral ka një kuptim të synuar ndërkaq teksti letrar ka kuptime të synuara dhe jo të synuara është dallimi elementar mes këtyre dy teksteve.

Një nga lëshimet më të mëdha parimore studiuesit dhe autorët e teksteve letrare e bëjnë në raport me tekstin sakral është fakti se nuk arrijnë ta dallojnë tekstin kanonik apo biblik, me tekstin tradicional, me tekstin kishtar, me tekstin apologjetik, me tekstin apokaliptik etj. Me fjalë më të thjeshta, në studimet shqiptare nuk diferencohet teksti biblik nga teksti kishtar, andaj që të dyja futen nën kategorinë e tekstit religjioz. Kjo i bjen që nuk fare dallohet miti nga përvoja ose historia. Teksti kishtar në letërsinë tonë, sidomos në periudhën e parë, është shumë i pranishëm dhe kujtojmë këtu veprat e Budit, pjesërisht të Bogdanit, të autorëve arbëresh etj. Teksti kishtar nuk është mitologjik, nuk është kanonik, nuk është i shenjtë, përkundrazi është teksti biblik ai që është një tekst historik, tekst i shenjtë, tekst mitologjik, por edhe tekst letrar etj.

Ta përkufizosh periudhën e parë të letërsisë sonë si letërsia religjioze apo kishtarë mendoj se është një shmangie ndoshta edhe e qëllimshme. Ajo periudhë, për mua, është periudha e biblizmit shqiptar. Elementet karakterizuese të këtij biblizmi shqiptar janë: teksti sakral këndon shqip, dotrinaliteti i këtij teksti po ashtu merr tipare shqiptare, autorët shfrytëzojnë hapësirën jo vetëm për të përkthyer por edhe për të krijuar e shtuar, Maria paraqitet si shqiptare, futen sibilat shqiptare, futet gjeografia shqiptare etj.

Edhe sot në kohën postmoderniste metanarracionet kryesore në cilëndo kulturë botërore janë pikërisht me bazë nga tekstet sakrale. Çka do të thotë kjo? Fillimisht kjo do të thotë se tekstet sakrale përfaqësojnë sisteme, kurse tekstet letrare autoriale paraqesin dëshmi sistemi.

Kemi një paradoks kulturor tek ne për sa i përket çështjeve që po rrahim? Si ka mundësi që teksti sakral kaq shumë shërben për motive krijimtarie dhe tejet pak ose aspak për interpretim. Edhe gati pas 500 vjetëve të përkthimit të shumë pjesëve të Biblës, dhe të disa dekadave të përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe, si mos të kemi asnjë tekst interpretues sistematik⁸ nga autorë shqiptarë, qoftë për çështje kristologjike, hamartiologjike, eshatologjike, eklesiologjike, pneumatologjike, soteriologjike, demonologjike, homolitike, letrare, estetike etj. Është vetëm Pjetër Bogdani i cili me anë të veprës “Çeta e profetëve” e ka prekur këtë boshllëk, por ai sërish ka qenë parcial, duke bërë një tipologji, përkatësisht një konkordancë tematike e që quhet “profetizimet për Mesinë dhe Krishti nga lindja, kryqëzimi, ringjallja dhe përlëvdimi i tij”. Motivet dhe temat biblike në letërsinë shqiptare janë shumë të

⁸ Femi Cakolli, Kodi biblik në letërsinë shqiptare, Tenda, Prishtinë, 2003, fq. 43-47

dukshme pasi kjo ka qenë zgjedhja autoriale e shkrimtarëve, por askush sikur Anton Pashku nuk është marrë, e shumë më pak Gjergj Fishta, me strukturat narrative biblike. Janë disa autorë të tjerë sikurse Kristoforidhi, Konica, Haxhiademi, Kuteli, Demolli, Dërvishi që kanë krijuar disa skica bazë dhe shembullore nga këto struktura narrative në veprat e tyre.

Veprat kritike në gjuhën shqipe gati asnjë deri tani nuk janë marrë seriozisht dhe me kompetencë që të shpjegojnë lidhjet e religjionit dhe letërsisë shqipe. Shumë shpesh ka ndodhur në studimet tona që studiues jokompetentë janë marrë me studime të teksteve të shenjta në emër të letraritetit të tyre. Ajo që është shkruar deri tani për këtë letraritet mbetet vetëm si thënia “kënga e pakëndueme”.

Në letërsinë tonë qysh prej shfaqjes e deri më sot nëse ka një temë e cila është tipike, dhe me një kontinuitet, në të gjitha periudhat e letërsisë shqiptare atëherë kjo është tema biblike. Biblizmi, folklori dhe historia janë tri temat e mëdha të letërsisë sonë. Një fenomen i rrallë që ka ndodhur jo vetëm në letërsinë tonë por në të gjitha letërsitë europiane është se tema e biblizmit nuk cilësohet si temë e huaj apo e huazuar në këto letërsi nacionale. Kështu pak a shumë është edhe me temat tjera me bazë religjioni. Pse ndodh kështu? Për shkak të shpirtërores universale.

Rrjedhimisht teksti sakral dhe teksti artistik diku në vijën e tyre gjenealogjike ndajnë pak a shumë të njëjtin status. Çfarë nënkuptojmë me këtë? Paramendoje njëherë së krahasuari tekstin sakral, përkatësisht lirikën biblike, të themi me poezinë. Edhe teksti sakral, e edhe teksti lirik shprehin divinitet, pra shenjtërizim. Te dy këto tekste shprehën përmes mistikave, vegimeve, frymëzimeve, artikulimeve të jashtëzakonshme, pra janë qiellore, janë hyjnore. Në poezinë popullore haset po ashtu kjo paradigmë pasi shpesh zana bëhet rrëfimtari, frymëzuesi, zbuluesi, ndërmjetësuesi, sikurse muzat diku tjetër. Çdo art, çdo poezi ka teologji, sikurse çdo teologji duhet të ketë art.

Për të filluar me interpretimin e saktë sigurisht se secili lexues a studiues duhet të dallojë formën ose gjininë letrare të veprës. Nëse kjo kërkesë elementare mënjanohej atëherë kemi bërë bisedën e shurdhanit. Librat e Biblës secila prej tyre është shkruar në kuadër të kërkesave letrare të kohës, dhe gjitha këto libra kanë format dhe gjinitë e tyre. Disa nga autorët e saj, sikurse Mojsiu, Isaia, Ezekieli, Jeremia, Ezdra, Nehemia, Danieli kanë pasur kualifikimet më të larta në shkollat dhe njohuritë e kohës. Për Danielin thuhet saktësisht se “Perëndia u dha njohuri dhe mend në gjithë letërsinë dhe urtësinë⁹. Këta autorë ishin kualifikuar në gjithë letërsitë egjiptase, mesopotameze, asiriane, babilonase dhe greke. Për secilin lexues a studiues kur merr në dorë tekstet sakrale për interpretim normalisht që nevojitet përgatitje specifike. Janë

⁹ Bibla e Studimit, Shoqëria Biblike Shqiptare, Tiranë, 2009, fq.982

dy libra të Biblës që kanë thyer të gjitha përkufizimet dhe parimet e derisotme letrare për sa i përket formës dhe gjinisë letrare. Askush deri tani nuk ka arritur edhe pas 3500 vjetëve që të gjejë se cilës gjini letrare i përket libri i Jobit dhe libri i Psalmeve. Në asnjë letërsi religjioze a nacionale nuk është gjetur një libër i ngjashëm sikurse i Jobit. Tek ky libër dhe tek Psalmet kufijtë dhe marrëdhëniet mes imitimit dhe krijimit¹⁰, faktumit dhe fiksionit, profanes dhe sakrales, momentumit dhe universumit nuk janë as të varura, as të pavarura, por të ndërvarura.

Të gjitha shkrimet sakrale janë shkruar vetëm në kuadër të konteksteve dhe arritjeve më të larta letrare të kohës njerëzore. Autori i Kuranit për shembull sfidon hapur gjithsecilin se kush mund të krijojë edhe dy vargje sikur të Kuranit, apo kush mund të japë një tregim më të bukur sesa ai që është për Jusufin. Atje tekstualisht thuhet: “Ne me të shpallur të këtij Kur’ani po të rrëfejme ty (Muhamed) më të bukurin rrëfim edhe pse para tij ishe nga të painformuarit”¹¹. Çfarë ka për të thënë metoda e parimizimit për këtë problem? Imitimi i mrekullisë, përsëdytnimi i mrekullisë dhe selektimi i një copëze të mrekullisë nuk është mrekulli.

Interpretimi e jo parimizimi bën ç’mitologjizimin e mesazhit biblik dhe kështu derivon tekst letrar dhe mesazh artistik. Interpretimi i tillë tekstor ka për synim të rindërtojë, të hipertekstojë, në mënyrë kritike formën dhe përmbajtjen letrare të mesazhit pa harruar traditat tekstuale kanonike. Interpretimin e teksteve kanonike dhe jokanonike edhe sot e kësaj dite e dominojnë dy metoda: e para quhet metoda antiokiene (racionale, historike, dinamike, aristoteliane), dhe e dyta është metoda aleksandriane (mistike, alegorike, statike, platonike). Kështu për shembull kishat lindore cilitdo denominacion që t’i përkasin, kështu është në fakt jo vetëm me tekstin biblik, por edhe kuranor dhe besimeve të tjera, interpretimin e zhvillojnë përmes metodës aleksandriane, kurse kisha katolike në shumicën e rasteve si interpreton Shkrimin e shenjtë është një kombinim i këtyre dy metodave, kurse kisha e reformuar protestante interpretimin e teksteve të shenjta e bën përmes metodës antiokene. Kjo metodë është përdorur më shumë nga Apostull Pali në të gjitha epistolat e tij në Besëlidhjen e Re, andaj kjo metodë e zbatuar prej tij nganjëherë quhet edhe paliane. Në anën tjetër mënyra se si Krishti ka folur para masave kryesisht e bën me metodë aleksandriane, kurse interpretimin e Dhiatës së Vjetër më tepër me metodë antiokene. Në bazë të civilizimeve edhe mënyra e diskursit gojor lindor është aleksandrin, kurse perëndimi kryesisht antioken. Antiokia është një qytet sot në Turqinë Lindore, por në kohën e Palit ishte qytet romak pjesë e Sirisë, dhe i cili dominohej nga grekë dhe kultura greke. Ky qytet ishte baza misionuese e Palit për Europë dhe Azi, dhe kisha që

¹⁰ Femi Cakolli, Hiperteksti biblik në letërsinë e Kosovës, Tenda, Prishtinë, 2006, fq.37-49

¹¹ Kur’ani (përkthim me komentën në gjuhën shqipe nga Sherif Ahmeti), surja 12, ajeti 3, fq.273

kishte nisur këtu nga koha e apostujve të Krishti vazhdoi jetën e saj deri në shekullin VIII.

Metoda e parimizimit është e kundërta e alegorizimit. Parimizimi i pranon hollësitë narrative e historike, pranon domethëniet simbolike, zakonet kulturore, kontekstet kulturore por nuk u jep atyre kuptime të reja, pasi këtë e bën alegorizmi. Alegorizmi bart kuptime që nuk i synoi autori¹². Prandaj parimizimi është metodë antiokene se si i sheh tekstet sakrale. Pyetja fundamentale që stabilizon çështjen e kuptimit të synuar të autorit apo tekstit është kjo “pse shkruan autori”?

¹² Larkin, William, Applying the biblical message for the transcultural problem, Baker Book House, Grand Rapids, 1981, USA

Albulena BLAKAJ-GASHI

KËNDVËSHTRIMI RELIGJIOZ I FISHTËS PËR FAUSTIN

Gjergj Fishta, përveç si poet kombëtar, njihet edhe si kritik letrar, metoda e të cilit ngrihet mbi kritere impresioniste, të cilat e largojnë analizën e tij nga gjykimi objektiv dhe e çojnë kah intenca subjektive. Kjo vërehet sidomos te shkrimi i tij mbi “Faustin” e Gëtes. Aty i gjejmë të aplikuara tri parimet e metodës pozitiviste (historicizmi, biografizmi dhe psikologizmi), që kudo në Evropë ishte dominuese.

Fillimi i shkrimit kritik të Fishtës është impresionizëm i pastër: *Ishe nandëmdhetë vjesh, kur lexova së pari “Faustin”, kryevepren e Wolfgangut Goethe, (...) m’a rrëmej me gjallni poezije e vezullime dritet bukurije menden t’eme, sa qi per shum do vjet e mbajta si typin estetik ma të perkryemin nder ato literatyra modern, qi un asokohe majshe me njoftun.*¹

Siç pohon vetë, Fishta këtë tragjedi e kishte lexuar në moshën 19 vjeçare (1890), ndërsa siç del nga data e botimit të shkrimit, vlerësimin e bën në moshën 61 vjeçare (1932). Kur e kishte lexuar për herë të parë veprën e Gëtes, Fishta ishte ende student, ndërsa kur e vlerësoi atë me rastin e njëqindvjetorit të vdekjes, kishte pas vetes një përvojë të gjatë të leximit e të shërbimit kishtar. Prandaj, pëlqimi që haset në fillim nis të marrë trajta mohimi nga fundi. Fishta tregon se adhurimi që ndjente për “Faustin” e kishte nxitur të mendonte t’i përkthente pjesët “*qi ma fort theksbin fantazjin t’eme*” dhe të shkruante diçka të ngjashme me modelin e adhuruar: *me një Faust t’emin shqyphtar, me një Mefistofeles tjetër- herë me bryna e cub, herë me bisht e shyt- me një Margeritë shqyptare e me një mij tjerë djemen, shtriga e shtrigaj e gryka ferri e “net Valpurge”², e s’dij shka tjetër. Por, duke u matur me gjenialitetin e Gëtes, Fishta hoqi dorë nga imitimi, sepse “*magazja e truvet të mi ishte si një duqan bakalli bor kundruell asajë magazës së truvet të Wolfgangut Goethe*”.³*

Vlerësimi i Fishtës nis me superlativ, duke përdorur për autorin gjerman epitetet (“*mendjet fort të bollë e kthellte*”, “*nji kulturë të haptë*”) dhe krahasime (“*sa me perfaqsoe aj vetun të gjith kulturën e përparimin gjytnuer të kobëve të veta*”, “*me e krahasue me klasikë ma të mdhaj grek e latin të kobvet të vjetra*”, “*edhe kurrkush auctor tjetër i gjubëvet të reja nuk më dën se shprehë mendimin e vet ma kjarët e me fjalë ma të përshtatshme se ky*”).

¹ Gjergj Fishta: *Në rasë të Qindvjetorit të WOLFGANGUT GOETHE (1832-1932)*, Hylli i dritës’, nr 6, Shkodër, Shtypshkroja françeskane, 1932, f. 273

² Po aty, f. 273.

³ Po aty, f. 273.

Pra, sipas Fishtës, Gëte është shkrimtari më i madh. Mirëpo, pas fillimit impresionist, kalon në kriterin pozitivist (biografia): *“Për me dhanë një gjykim të pershtatun mbi një çdo veper letrare artistike, njihmon fort, kujtoj, edhe të njoftunt e biografis s’auktorit.”*⁴ Sapo kalon në pozitivizëm, Fishta merr qëndrim negativ ndaj Gëtes, krahas lavdit të të cilit si shkrimtar, radhit edhe vërejtjet për njeriun Gëte, i cili, i ndikuar nga filozofët francezë e racionalistët gjermanë, fjalëve *Hj, Zot, Perëndi nuk u epte kuptimin qi u apin popujt kristjan*. Kështu, Gëte cilësohet si ateist e afetar.

At Fishta e kritikon Gëten edhe për dy çështje të tjera: e para, prejardhja fisnike (Gëte ishte i lindur në një familje fisnikësh të pasur), që e pengonte të identifikohet me popullin; e dyta, mungesa e patriotizmit (Kur Napoleon Bonaparta kishte shkelur Gjermaninë e kishte hyrë në Berlin, Gëte *“shkruete: nuk kujtoj pse Tedeshku do të két ne mënë Francezín”*).

Se Gjergj Fishta e ka njohur jetën e veprën e Gëtes e dëshmon edhe fakti se ai shkruan: *E verteta áshbt, se aj në të gjith vepren kolosale të veten s’ká tér një lode, s’ká ngushllue një zémer; e ndersa bashkgjytetast e tij, Tedeshket, disshin nder lufta per líri t’atdheut, aj – kund në ndonji breg të kandsbem t’Italís a të Sicílijes- pa keurrfarë kujdesit rrite tue kendue kangë dashtnije.*⁵

Sërish duke u nisur nga veprat e Gëtes, Fishta shkruan se ai nuk ishte aspak i *perkurme*, por përkundrazi tepër i lëshuar pas epsheve të mishit e të shqisave. Ajo që bie në sy në disa raste gjatë këtij shkrimi është rëndësia që për Fishtën ka shkalla shoqërore, duke u shprehur se Gëte relacionet e tij seksuale *i mbate me gjind të má t’ ultes shkallë shoqnore*.

Analizën e *Faustit* (pjesës së parë) e fillon duke e reprodukuar ngjarjen në pika të shkurtëra, pra duke e dhënë skeletin e veprës: Fausti, dijetar e shtrigan, i mërziur nga jeta don t’ia marrë vetes jetën natën e Pashkëve, por në atë moment bien këmbanat e kishës *tue lajmue të njallunt e Krishtit dhe atij disbhà i davaritet shpirti, edhè per një herë e hjekë menden e dekës*. Të nesërmen del me Vagnerin të shetisë për festë të Pashkëve e në mbrëmje thërret djallin me të cilin lidhë kontratë: *djalli me e pertrí edhè me i sjellë gjithshbhà mund të disbrote key, e key prej anes së vet me i falë shpirtin*. Pas lidhjes së kontratës, ata dalin ta shijojnë jetën. *Má para shkojn në pijetore t’Auerbach në Leipsig; masandej hín në gjeltore të njëjé shtrige, e si dalín prej andej ndeshin një vajzë- Margeriten- në rrugë. Fausti i a vên sýnin, dhe me ndihmën e Mefistos dhe të një gruaje me emrin Marta, pasi ia vrasin të ëmën dhe vëllain Valentinin, ia humb nderin. Mbasí shnjërzon vajzen, Fausti largohet bashkë me Mefiston, ndërsa Margerita, e cila kishte ngelë shtatzënë, lind dhe e vret fëmijën e saj, për çfarë edhe dënohet me vdekje. Pasi Fausti kupton për këtë, me ndihmën e Mefistofelit shkon në burg te Margerita dhe don ta shpëtojë, por ajo- gadi e*

⁴ Po aty, f. 274.

⁵ Po aty, f. 275.

emendun prej hallit e gazepit- nuk dëgjon të dalë prej burgut. Fausti e Mefistofeles zhduken, edhë Tragedija mbaron. Kjo është pak a shumë ngjarja të cilën e jep Fishta duke shtuar në fund: *Qe skeleti i "Faustit", kryevepres së Wolfangut Goethe.*

Fishta mendon se duke qenë vepra eponime, Fausti duhet ta krijojë unitetin dramatik, si Danti me Virgjinë e Beatrice te "Divina Commedia", a Don Quisiotte me Sançiopançia në veprën e Cervantes. As vepra s'ka unitet e as Fausti s'është protagonist i saj. Pastaj shton se "Fausti" i mungon individualiteti që e bën një dramë të zhvillojë një ide të caktuar dhe që të gjitha pjesët e saj të jenë të lidhura me këtë ide kryesore dhe të gjitha ngjarjet të rrjedhin si rrjedhojë e njëra-tjetrës.⁶ Dhe, si rrjedhojë, as Fausti nuk mund të quhet protagonist në kuptimin e plotë të fjalës, sepse: "Per me u quejt 'protagonist' një vehtje hypet, qi kejo të jët, si me thânë, shpirti i gjith zhvillimit t'akcionit të vepers perkatsë: e qi notat typike të sajat të rrjedhin jo prej fjalve e pohimeve t'auktorit, por prej moventit moral e intenzitetit të veprimit t'asajë vehtje".

Atëherë, kush është Fausti për Fishtën? Një njeri në moshë i cili kreu filozofinë, drejtësinë, mjekësinë e teologjinë dhe që për të përbën një njeri të dijsëm, më tepër një dijetar i cili mund të dijë çfarë do e si duhet të veprojë për t'i arritur qëllimet e veta. Pastaj, dijetar që nuk merret me jetën e përtejme e nuk i druhet ferrit e djallit. Këto të gjitha, për Fishtën, Faustin e bëjnë të tillë që nuk i mungojnë mjetet për të arritur qëllimet e për të plotësuar dëshirat e veta. Për t'i forcuar pohimet e tij, Fishta citon disa vargje nga Fausti:

*M'a merr mendja se jam i zoti me i bâ ballë shekullit,
me bajtë të gjitha gëzimet e mjerimet qi vijn prej toket.*

Ato që Fausti kërkon nga djalli, *aq me u pertrë sa me permledhë un në vedvedi nierzimin marë, janë aq shumë sa me qitë vetë djallin në kujdes se mund t'u dilte në krye.* Pastaj, një njeri i tillë, *i pa Zot, i pa shpirt, i pa moral, i pa frigë, i pa turp, i pa zëmer e i pertrim në jetë e forvë* mund të bëhet *nji kolos i rrezikshem per marë nierzimin.* Pasi bëjnë paktin, Fausti, sipas Fishtës, kthehet në një *kurrgjasend- nji kukull, sepse, pas gjithë atyre kërkesave, kur del me një djall me pá shekullin e madh e të vogël, vendi i parë ku shkon –në nji mejhane!* Këtu e thekson mungesën e veprimit të protagonistit që, sipas tij, është shumë pasiv. As pjesa tjetër e veprimit nuk ia

⁶ Fishta me këtë pohim mbështetet te rregullat e Aristotelit për tragjedinë, rregulla këto të cilat i përfilli edhe drama gjermane pararendëse, por para së gjithash ajo e periudhës së Iluminizmit. Kjo e fundit u zhvillua sipas rregullave të Gottschedit për dramën e teatrit i cili bazohet te Klasicizmi francez. Këto i shkroi te vepra e tij e njohur "Versuch einer kritischen Dichtkunst vor den Deutschen". Por, nuk duhet të harrohet se ishin shkrimtarët e rinj të Sturm und Drangut ata të cilat u ngritën kundër këtyre rregullave strikte të cilat, sipas tyre, cënonin gjenialitetin e lirë të krijuesit. Ata kishin shembull Homerin e dramën e Shekspir. Pjesa e parë e "Fausti" u shkrua pikërisht në këtë frymë.

mbushë mendjen Fishtës, sepse, siç e përshkruan ai, prej aty shkojnë në *'gjelltoe të një shtrige'* ku ajo i jep një pije dhe prej aty dalin në rrugë. Aty takojnë Margeritën, skamnore, të cilës Fausti i del para dhe e cila, *"përfundon me marre e mirret m'qafë"*.

Gjithë kjo është e paqartë dhe e çuditshme për Fishtën, i cili s'e kupton arsyen e kontratës mes djallit dhe Faustit. Si është e mundur që një dijetar që ka mbaruar katër fakultete e që vet thotë se është në gjendje t'i bëjë ballë shekullit mbarë, e don ta personifikojë gjithë njerëzimin t'ia shes shpirtin djallit?

Per shka? per me pá një meghanë, me marrë një gjellë shtrigash, me marrë m'qafë një cucë, një vajzë skamnore të shkrëtë; edhë per kaq gjá i a falë shpirtin djallit, a thue se má teper aj s'ká shka i lakmon ksajë jete!

Të gjitha veprimet e këtij personazhi, e madje edhe i gjithë zhvillimi i dramës, duke përjashtuar këtu vetëm disa skena të fillimit të veprës, bëjnë të pamundur karakterizimin e tij si person, pra përshkrimin *fizjonominë psikologjike e estetike*. Madje, që nga skena e pijetores së Auerbachut e tutje ai është asgjë më shumë se një delikuent, *si ç'do tjetër delikvent sokaqesh*.

Megjithatë, frati Fishta gjen diçka të madhe të kjo vepër, diçka që është *e një bukuri fort të naltueshme, sa me u barasue me ato t'Esكيلos e të Sofokliut*, e kjo është tragjedia e Margeritës. *Tash tue këné se per Faustin s'ká Zot, s'ka shpirt, s'ká shoqni njerzore, e prandej s'ká moral as turp per të, veprimi i tij në tragedí të Margeritës ásh fjesht instiktiv e shtásësuer, e pse per njerzt tjerë edhë moralisht i keq në vededi, kshtú nder sý të mí Fausti ásh një lugat- si lugatin e bjen mytlogjija e jonë kombtare, per shka i perket marredhánjes seksuale*.

Derisa për Gëten në fillim shprehte epitete superlative, për Faustin shpreh vetëm sharje: *"Fausti (...) ásh një faqezí, një gjaksë, një trathtar, një monstrum – një lugat i tmerrshem e kurrjá tjetër."*

Krejt kjo lëkundje e Fishtës në gjykim, nga adhurimi në mohim, ka një shpjegim: Fishta për nga formimi i përkiste shkollës klasike e neoklasike, prandaj edhe metoda me të cilën e analizon veprën e Gëtes dhe njësitë që kërkon prej saj i përkasin klasikës, si reaksion ndaj së cilës lindi vepra e Gëtes. Kritika e Fishtës mbi "Faustin", për nga parimet, është model i alternimit të kritikës klasike me kritikën pozitivistë, ndërsa për nga intenca është dogmatike. Fishta hedh poshtë veprën, sepse ajo s'ka etikë të krishterë dhe, pastaj, hedh poshtë autorin, sepse ai nuk e shpaloj identitetin e krishterë. Fishta kërkonte që autori i tij, të cilin e kishte dashur në rini pavarësisht devijimeve religjioze, të jetë *'një Goethe i kshtëné'*. Kur nuk i del ashtu, dhe Gëte, përkundër mendjes e talentit që ia dha Zoti, ishte një i pa fe, i pa atdhe, materialist, e tepër sensual, ai në fund kulmon me mllëfin ndaj veprës dhe personazhit, që, sipas Fishtës, as vetë autori s'i ka kuptuar: *"një Faust', per të cilin as vetë aj s'ká dijte me na thanë se shka ásh e tek ásh – një lugat të tmerrshem"*.

Vehbi MIFTARI

LETËRSIA DHE KUJTESA RELIGJIOZE (Kujtesa religjioze e filobiblistëve shqiptarë)

Hyrje

Herman Heseja (Hermann Hesse) dëshmonte se letërsia është mjet për krijimin e “mbretërive matanë kohës dhe iluzionit”, ose “përjetësive”.¹ Pra, bota e saj mund ta nxisë krijimin e një “vizioni të përjetësisë”, të mbështetur në vlerat e përbothshme dhe të përjetshme. Piktura mesjetare, ndërkaq, përmes tablove shumëngjyrëshe ka dëshmuar për ekzistimin e një mbretërie tjetër vlerash, atë të “bashkësisë së të shenjtëve”, frymëzuesues së madhe të letërsisë, mbi të cilën janë krijuar disa qindvjetësja letërsi.

“Bashkësia e të shenjtëve” (ideja e zotit), e kodifikuar në kujtesë përmes pikturës, përbën një paradigmë të dyfishtë: morale dhe sociologjike. Si paradigmë morale ajo i ka shërbyer artit, letërsisë para së gjithash, po kaq sa mësimëve teologjike. Si paradigmë sociologjike, ndërkaq, ajo ka ndikuar në përbashkimin e njerëzve të cilët besojnë në një sistem vlerash. Religjioni, “mbretëria e të shenjtëve”, kësaj, përbën dhuratën që mesjeta ia dhuroi njerëzimit: krijimin e bashkësisë religjioze, si *përbashkësi* e cila i për afron njerëzit mbi disa vlera të përbashkëta.

*Përbashkësia*² nënkupton kujtesën dhe jo përditshmërinë nga e cila priret besimi e veprimi. Letërsia e e mesjetës, prandaj, e lidh një *kujtesën religjioze* me *vizionin për përbashkësinë* në “mbretërinë e përjetshme” të letrave.

Kumtesa ime, prandaj, synon ta qartësojë rolin që *kujtesa religjioze* ka në *përbashkimin kulturor*, në njërën anë, si dhe rolin që letërsia luan në krijimin e një bote vlerash, si vizion i derivuar nga *kujtesa*, në anën tjetër. *Përbashkimi*, si nocion, i referohet besimit në disa vlera e besime dhe u atribuohet teorive etnosymboliste për nacionin, përtej paradigmave primordialiste, perenialiste dhe moderniste. Sipas kësaj teorie, përaktësitë krijohen mbi katër elemente kryesore: *mitet*, *kujtesën*, *simbolet* dhe

¹ Hermann Hesse, *Der Steppenwolf* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main), cituar sipas përkthimit në gjuhën shqipe: Herman Hese, *Ujku i stepës*, përkthyer nga Arbër Çeliku (“Asdreni”, Shkup, 2010), fq. 171.

² Nocion yni, i përafërt me atë të Maks Veberit: *zusammengehörigkeit*.

traditën. Kumtesa e diskuton vetëm rolin e së dytës, duke u përqendruar madje vetëm në *kujtesën religjioze*.

Kujtesa religjioze / Filobilistët shqiptarë

Bashkësia religjioze ndërtohet përmbi dy premisa të fuqishme: *komunikimin* dhe *socializimin*.³ Duke i përkthyer tekstet e vjetra fetare, autorët filobiblikë synonin që t'ua lehtësonin arbërorëve të krishterë njohjen e mësimëve të zotit, duke i dëgjuar (më shumë se sa duke i lexuar) të kënduara në gjuhën e tyre. Kësisoj, ata e plotësonin kriterin e parë të përbashkësimit religjioz: *komunikimin* “në një gjuhë”. Së dyti, ata synonin që duke i përkthyer tekstet fetare në gjuhën e besimtarëve të veriut (parimi regional a lokal është po kështu kriter i përbashkësisë), t'i mbanin ata “të lidhur për kishën”. Nga ky lloj bashkërendimi u krijua *bashkësia etno-gjuhësore*, e cila identifikohet me *territorin* (regjional), *gjuhën e kulturën*.

Pra, letërsia filobiblike, përveç rolit utilitar, krijoi edhe përmasën e pjesshme të kombit (të paraformacionit kombëtar: etnisë). Ajo i dha shtytë identifikimit të një bashkësie, e cila duke e synuar homogjenitetin religjioz, duke i zgjeruar format e komunikimit, si dhe duke e përcaktuar territorin regjional pjestarët e të cilitdo të socializoheshin me njëri-tjetrin, i paraprinë procesit të mëvonshëm të formimit të kombit. Letërsia shqipe e mëvonshme e njohu këtë trashëgimi, duke e zhvilluar një tip letërsie e cila i referohet mitit religjioz mesjetar, sidomos në nivel të diskursit. Sot flasim për një letërsi të gjerë me parabazë biblike, e cila paramodelin e gjen pikërisht në letërsinë filobiblike.

Autorët filobiblikë, përmes përkthimit të literaturës biblike, synonin krijimin e një identiteti gjuhësor shqiptar, ose, së paku, t'i mundësonin një komuniteti të imagjinuar⁴ religjioz, pra një bashkësie religjioze, që ta zhvillonte dialogun me fenë duke pasur libra të shkruar në gjuhë të vet. Duke e përkthyer literaturën biblike ata ndikonin në përafrimin social të arbërorëve (shqiptarëve). Në veprat e tyre, tradita humaniste ndërli dhej fuqishëm me prirjen për gjuhën si “ligjërim autokton” e shenjë autoktoniteti. Prandaj, *Meshari* i Buzukut e ndërli dh “kulturën humaniste të kohës me njohjen e plotë të ligjërimit të vendit”.⁵ Pa këtë ndërli dhje latinishtja, sado e zëvendësuar me gjuhët e vendit, do të mbetej brenda kornizës liturgjike e kishtarë. Andersoni, edhe pse mbështetej në imagjinanzmin përkatësor të kombëve, e ndjente

³ A. Smyth, *National Identity*, (London, “Penguin”, 1991), fq. 6.

⁴ Nacion i Benedikt Andersonit.

⁵ Të shihet: Eqrem Çabej, Romantizmi në Europë Lindore e Juglindore dhe në literaturën shqipe, në: *Shqiptarët midis Lindjes dhe Perëndimit* (Tiranë, 1994), fq. 70.

peshën e ndërlidhjes së gjuhës me kulturën dhe pashkpëutshmërinë fijore (lidhëse) mes tyre:

Do të ishte dritëshkurtësi po të mendonim për komunitetet imagjinare të kombeve sikur të ishin formuar thjesht duke i zëvendësuar komunitetet religjioze dhe sferën dinastike.⁶

Pra, krijimit të kombeve u ka paraprirë një lloj vetëdijeje për “substancën e përbashkët”, e cila e mban të gjallë frymën e përbashkët. Kjo vetëdije, në masë të madhe u atribuohet dijeve, kulturës dhe arteve, mbi të gjitha letërsisë, e cila e përdor gjuhën si mjet dhe e zhvillon atë në një raport kompleks ndërvarshmërie. Por, nga ana tjetër, vështirë mund të besojmë se në mesjetë, prandaj edhe ndër filobiblistët shqiptarë, mund të ketë pasur vetëdije për “përbashkësinë” etnike, duke e imagjinuar atë si substancë primordiale të kombit.

Mendja e krishterë mesjetare nuk e kishte konceptin mbi historinë si një zinxhir i pafund shkeaku dhe pasoje, ose ndarjes së thellë mes së shkuarës dhe së tashmes.⁷

Bota mesjetare është krijuar si madhështi e krijimeve letrare e filozofike: një përrallë këtu, një shfaqje morale atje, një ceremoni këtej ose një relief andej, këto qenë karakteristikat të cilat e krijuan “përbashkësinë”. Pra, letërsia, dijet dhe artet krijuan përkatësi për vete, po aq sa e ndihmuan krijimin e përkatësive të tjera. Rrjedhimisht, sot flasim për rol të pakontestueshëm të letrave (dijeve e arteve) në krijimin e një vetëdijeje përbashkësisë, e cila ndikoi në krijimin e idnetitetit kulturor e, ndonjëherë, kombëtar.

Kulti i gjuhës / Kulti i përbashkësisë

Për filobiblistët gjuha qe mjeti me të cilin ata kërkonin krijimin e përkatësisë sociale për arbërishtfolësit, para se atë letrare. Funkzioni themelor i teksteve të përkthyer liturgjike qe “lidhja” me kishën vendëse, duke i kryer ritet në gjuhën e vendit. Pra, në pajtueshmëri me politikën e papatit ata synonin që të krijonin lidhje të fuqishme kulturore mes arbërishtfolësve, ose krijimin e një kategorie homogjene sociale. Por, qoftë edhe ndërdijsëm, ky synim e ndihmoi krijimin e një filli letërsie shqipe (në gjuhën shqipe), sado e theksuar të ketë qenë parabaza liturgjike. Pra,

⁶ *Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso Editions and New Left Books, London, 1983); fq. 36.

⁷ Po aty, fq. 37.

filobiblia i ndihmoi arbërishtfolësit që të konsolidoheshin edhe në rrafshin kulturor, përveç se në rrafshin social. Duket se letërsia, artet përgjithësisht, çdoherë e çdokund, janë shenja e parë e këtij konsolidimi.

Shkrimtarët filobiblikë (Buzuku, Bogdani, Budi, Bardhi, Variboba etj.), për ndryshim nga humanistët, kultivimin e gjuhës e shndërruan në synim: ta kultivonin *letrën* që ta sendërtonin *gjuhën*. Kësisoj, ata u shndërruan në prijtarë të kultivimit të shenjës së parë identitare: gjuhës, sado që para tyre ishte krijuar një traditë humaniste e motivit shqiptar, por e shkruar në gjuhë latine dhe për kulturën latinësfolëse. Filobiblistët iu kthyen gjuhës, por e braktisën subjektin: shkruan në gjuhën shqipe, por hoqën dorë nga subjekti shqiptar dhe e përfillën subjektin biblik. Pra, ata janë kërkues e ngulmues të përkatësisë gjuhësore shqipe, por janë “universalistë” në kërkimin e përkatësive kulturore dhe teamtologjike. Tekstet e tyre janë tekste të mbështetura në tekstet fetare me burimësi biblën, të cilat ata i shkruajnë a i përkthejnë në gjuhën shqipe. Synimi i tyre, prandaj, është më shumë kulturor, religjioz po se po, sesa gjuhësor.

Kultin e gjuhës Gjon Buzuku e shndërroi në synim: të shkruante vepër “ëndë gluhët tanë” (në gjuhën tonë), për “të zditurit” e mendjes së besimtarëve të krishterë, feja e të cilëve po rrezikohej përditë nga shtrirja e Perandorisë Osmane. Kësisoj, kulti njerëzor i humanistëve vjen e zëvendësohet me kultin e gjuhës e me kultin religjioz, tipare këto të letërsisë filobiblike (prandaj edhe emërtimi filo-biblistë). Kulti i gjuhës, kësisoj, shndërrohet në kult për ruajtjen e përkatësisë (identitetit), atij gjuhësor e religjioz.

Lekë Matrënga është shembull klasik i përkushtimit për gjuhën si përkatësi e përbashkët. Ai prirë të shkruante poezi jo nga premisa letrare, por kulturore. Vetë thoshte se “Këngën e përshpirtshme”, më të njohurën poezi të tij, nuk po e shkruante ngaqë i kishte përcaktuar vetes synime letrare në tekst, por që t’u shërbente bashkëfshatarëve të tij, madje edhe arbëreshëve të Kalabrisë e të Puljes.⁸ Sikur edhe në traditën pararendëse, ai e njëhte parimin religjioz si kod të letërsisë, por atë synon t’ia parashtronte një qëllimi kulturor: kultivimit të gjuhës përmes tekstit e bashkimit të anëtarëve të bashkësisë së tij religjioze në gjuhë, të cilin e trajtonte si mjet përkatësie, po kaq sa edhe mjet shprehjeje.

Pjetër Budi, nga ana tjetër, e ruante kultin e gjuhës, pra synimin për të përkthyer e shkruar në gjuhën shqipe. Budi e trajtonte gjuhën si mjet për formësim ideologjie. Ai synon që përmes saj të ndikojë në krijimin e “përbashkësisë”, tashmë jo vetëm si masë sociale, por si platformë për krijimin e një përkatësie të qëndrueshme fetare e kombëtare. Kjo ideologji, Budin e nxjer si prift i cili fenë e kuptonte si kulturë e

⁸ Cituar sipas Rexhep Ismajlit, *Tekste të vjetra*, (“Dukagjini, Pejë, 2000), fq. 101.

kulturës synonte t'i jepte identitetin e vendit. Pra, madhështia e veprës së tij qëndron në synimin për të krijuar e ushtruar përkatësi në kulturën, religjionin dhe *patrijësinë* (kombëtarinë, shprehur me nocione të sotme). Ai shkruante e përkthente në gjuhën shqipe sepse e ndjente se kështu po e krijonte një mundësi për përlidhje mes bashkëpatrijësve (bashkëkombësve) të tij. Për ta përmbushur një funksion religjioz, krahas atij përbashkues, Budi synonte që gjuhën ta lartësonte edhe në nivel të gjuhës liturgjike.⁹ Ngaqë shkruante për “ndimët të patries e të gjuhës së sanë”,¹⁰ ai synonte që krahas përkthimit të librave, të krijonte vetë në këtë gjuhë (kujtojini tremijë e dyqind vargjet e tij, të cilat janë krijuar kryesisht në tetërrrokëshin popullor) dhe të ngulte në mendjen e shqiptarëve ndjenjën për gjuhën si mjet shprehjeje, por edhe si mjet kundërvënies kulturore e si burim vlerash të përbashkëta.

Veberi dëshmonte se komunitetet ushqejnë shenja përbashkësie për aq sa krijojnë raporte besimi në vlera të përbashkëta. Gjuha është mjeti për krijimin e “përbashkësisë” primordiale. Tekstet e Bogdanit, ta zëmë, janë thellësisht përbashkuese, ngaqë i zhvillojnë disa lloje besimesh: besimin në krijuesin e botës (aspekti teogonik); besimin në shkathtësitë njohëse (aspekti gnoseologjik), besimin në dijen e në urrejtje; si dhe besimin në gjuhën si mjet i cili mund t'i shprehë ndjenjat e përbashkëta të besimtarëve. Pra, Bogdani shkruan tekst filozofik-letrar dhe synon t'i ripërtërijë dijet dhe të ndikojë që “dheu i Arbënit” (populli që i përkiste një territori dhe e fliste një gjuhë) të ndriçohet nga drita hyjnore dhe kësaj të shndërrohet në bashkësi të vetëdijshme për vlerat e përbashkëta. Ai dëshironte që të shkruante libër i cili, përveç se do t'i shpaloste konceptet e tij filozofike e teologjike, përveç se do ta thurte mitin e esencës/ekzistencës, Zotit si qenie supreme, do të ndikonte edhe në ruajtjen e gjuhës dhe në kultivimin e saj, duke “mos lanë dijenë e gjuhën” e dheut meu dvarunë”.¹¹ Pra, ai synonte të ndërtonte kurorë letrash, e cila do t'u shërbente bashkëlexuesve të tij, anëtarëve të bashkësisë a të komunitetit religjioz, që t'i thëllonin dijet teologjike e filozofike, por edhe ta kultivonin gjuhën e tyre.

Vetëdija për *librin*, ne veprën e Bogdanit është e kushtëzuar, përveç tjerash, edhe nga njohja e raportit të thellë mes gjuhës si mjet komunikimi e dokumentimit të dijeve përmes saj. Brendësia e librit të tij, sikur dihet, parqet një dëshmi dhe një synim: dëshmim i esencës dhe kërkim i njohjes nga ana e njeriut, Gjuha është entitet, mjet shprehjeje, por edhe mundësi. Përmes saj lartohet shpirti, zgjerohen mundësitë

⁹ Të kujtojmë: në Koncilin e dytë Ekumenik ishte lejuar përdorimi i gjuhëve tjera krahas latinishtes, por, sikundër vërente Solanoja, gjuha shqipe ishte gjuhë paraliturgjike dhe jo liturgjike.

¹⁰ R. Ismajli, *Tekste të vjetra*, e cit., fq. 129.

¹¹ Pjetër Bogdani, Të primitë perpara leterarit, në: *Çeta e profetëve...*, cituar sipas: I. Rugova, *Vepra e Bogdanit* (“Rilindja”, Prishtinë, 1982), fq. 139.

njohëse dhe thellohet dija. Më tej, duke i trajtuar këto dimensione si reprezentim, thellohet edhe vetë dija ose njohuritë gjuhësore dhe zgjerohen kufijtë e saj, ashtu “posi lufton gjithë dheu, e shekulli për të vet”.¹² Naltësimi i dijes për esencat, njohja e tyre dhe kultivimi i gjuhës shndërrohen kështu në substancë të veprës. Prandaj, kulti i gjuhës, sikur në veprën e shumë bashkëkohësve të tij, është kult i pathyeshëm; ai i shërben përbashkimit rreth një entiteti të fuqishëm, gjuhës së vendit. Rrjedhimisht, nga pikëshikimi etnikformues, themi se Bogdani me *Çetën* e tij ndikoi në homogjenizimin e anëtarëve të bashkësisë së tij religjioze. E, sikur dëshmonte Veberi, homogjenizimi i anëtarëve të bashkësisë religjioze ka pasur ndikim të drejtpërdrejtë në përforcimin e etnisë, si bërthamë primordiale për formimin e kombeve.

Komunitetet mund të ushqejnë ndjenja bashkësie që do të vëzhdojnë edhe pas shpërbërjes së tyre dhe do të kenë një kuptim “etnik”. Komuniteti politik në mënyrë të veçantë mund të prodhojë një efekt të tillë. Por, në mënyrë më të drejtpërdrejtë, ky efekt krijohet nga komuniteti i gjuhës, që është “bartësi i një zotërimi kulturor të masave dhe e bën të mundur ose më të lehtë “të kuptuarit” e ndërsjellë.”¹³

Rugova e hetoi këtë *nyjë etnizimi përmes gjuhës* në veprën e “patriarkut të kelmendit (Patriarcha Clementinorum), duke e cilësuar librin e Bogdanit si tekst i cili përmes gjuhës shënjon bërthamën nacionale (etnike), në njërin anë, si dhe ate ekzistenciale, në anën tjetër, të dyja elemente të rëndësishme, thelbësore, për krijimin e bashkësisë nacionale.

*(Bogdani) faktor me rëndësi e merr gjuhën, gjuhën si shenjim nacional e ekzistencial, si element të parë dhe më të rëndësishëm të një bashkësie nacionale, të bashkësisë dhe të kolektivitetit të vet.*¹⁴

Bogdani: Doktrinë e fe

Bogdani e jetësoi *mitin teologjik të esencës/ekzistencës* në të parën vepër artistike. Miti i esencës / ekzistencës (zotit, një zoti, i cili është njëkohshëm qenie dhe prani) rrjedh nga filozofia mesjetare, e cila e njëjtte trinitetin (Atin, birin e shpirtin) si formë të qenies së përhershme, qenie e cila ekzistonte në vete.

¹² Po aty.

¹³ Max Weber, (Routledge, London, 1947), fq. 130-131.

¹⁴ I. Rugova, *Vepra e Bogdanit*, fq. 139.

*Zoti asht nja ndë Natyrë e tre ndë vetet, të sillt thonë: Ati, Biri e Shpirti Shenjt.*¹⁵

Këtë esencë Bogdani e trajtonte si “qenie në lëvizje”, teksa e quante “krue i gjallë” (sorgente eterna), e cila duhej të njihej (gnosa). Qeniet njerëzore (krijimet më të përkryera të krijuesit Zot) janë në gjendje ta dallojnë qenësinë dhe, përmes saj, ta kuptojnë universin (Bogdani, ashtu sikur Fishta më vonë, e quante *rruzullim*). Ekzistenca e Zotit (i cili përveç se *ekzistencë* është edhe *esencë*), si dhe njohja e tij, i ndihmon lexuesit që ta kuptojnë zanafillën e universit. Përmes njohjes së tyre ai mund ta kërkojë e ta njohë *zanafillën*. Njohja e zanafillës, së pari të të universit e pastaj të përbashkësisë, përmes mitit biblik të origjinës, do t’i shpiente bashketinistët te rrënjët e kulturës së përbashkët. Kësisoj, për herë të parë në letrat shqipe, Bogdani ndihmon zbulimin e *përkatësive*, por me veprën e tij shndërrohet edhe vetë në përkatësi. Duke qenë tekst në gjuhën shqipe *Çeta e profetëve* (Cuneus Prophetarum) i përket letërsisë në këtë gjuhë, pra është vepër e *përkatësisë shqiptare*, por, përveç kësaj ajo shndërrohet edhe në vepër *identitare*, duke realizuar *letërsi identitare*.

Parathënia e *Çetës së profetëve*, *Të primitë përpara letërarit*, dëshmon vazhdimësinë budiane të platformës “për të shërbyem dheut”, pra për ta lartësuar gjuhën në nivel të literaturës, si mjet për krijim përkatësie e ruajtje të saj. Por, për ndryshim nga Budi, mdaje edhe nga të gjithë filobiblistët, ai nuk e synon këtë lartësim vetëm duke e bërë të pranishme, por duke i zgjeruar e shumëfishuar mundësitë e saj shprehëse. Ta zëmë, ndërkohë që pararendësit e tij synonin që gjuhën ta përjetësonin si mjet i cili e bartte peshën e kulturës gjuhësore të tyre e të krahinave prej nga vinin, Bogdani dëshmonte për vetëdije të lartë në përdorimin e saj (mbase edhe ngaqë idioma e tij nuk përputhej me synimin ase audiencën e tij), duke i përbashkuar format shprehëse të gjuhës (ta zëmë idiomën e tij hasjane me mbishkodranishten), por edhe duke i zgjeruar e shumëfishuar mundësitë shprehëse të saj. Pra, ai e zgjeronte leksikun (qoftë duke krijuar fjalë të reja, qoftë duke i përshtatur), por në të njëjtën kohë përqendrohej në zgjerimin e mundësive shprehëse të saj. Por, meqë synim yni këtu nuk është studimi filologjik i veprës së tij, por raporti që vepra e tij letrare krijon me përkatësisë, duke e nënvizuar veçan përdorimin e gjuhës si mjet përbashkëzimi, po mjaftohemi të venerojmë këtu se ai e arrin këtë nivel gjuhësisht dhe letrarisht: përmes koineizimit dhe prirjes artistike.

Bogdani e shtronte çështjen e ndikimit të gjuhës në krijimin e përbashkësive nga një aspekt filozofik, të cilin provon ta shohë të zbatueshëm në hapësirën e tij etnike e kulturore. Pra, ai provon që parimin universal të esencës, ta kërkojë të

¹⁵ P. Bogdani, *Çeta e profetëve*. Cituar sipas I. Rugova, *Vepra e Bogdanit*, e cit., fq. 88.

pasqyruar në qeniet njerëzore, të cilat, sipas parimit religjioz, mund ta arrijnë atë (esencën, zotin) vetëm përmes njohjes.

Sipas parimit teologjik, esenca, Zoti, është prania e përhershme, ose përhershme e gjithëpranishme, esencë ekzistuese (kohësisht ekzistenca e tij lidhet me të tashmen që priret drejt së amshueshmes). Kjo përhershme është e vendosur në shkallën më të lartë të synimeve njerëzore: në qiell (si identitet vlerash të synuara). Njeriu, si krijesë e tij, është genie e cila duhet ta synojë njohjen e këtyre vlerave për ta arritur përsomërinë e pjeshshme. Ky synim, të njohurit, mund ta përafrojë atë me zotin “mbi Qiellit”, e ndë Parrisit”, pra mund ta bëjë krijesë më të përkryer, e cila i njeh dhe i ushtron parimet morale e vlerat universale. Shënjeshtër i gjithë kësaj esence të synuar a i kësaj ekzistence njohëse mbetet gjuha. Ajo jo vetëm e përmbledh këtë synim, por shkallëshkallshëm shndërrohet në mjetin e përbashkët të të gjithë anëtarëve të një etnie.

Kësisoj, për Bogdanin, gjuha përben elementin themelor të konkretizimit të parimeve universale në jetën e njerëzve të një përbashkësie religjioze, si bërthamë e parë e përbashkësisë kulturore, gjuhësore e etnike. Përmes saj, anëtarët e etnisë mund t’i shpalosin vlerat universale dhe kështu të shndërrohen në “pasqyruar të qiellit”. Pra, esenca, zoti mund të pasqyrohet në veprat njerëzore dhe gjuha është shprehësja e tyre. Prandaj, ajo shndërrohet në mjet njohjeje e zbulimi. Por, duke u kultivuar, duke “mos u dvarunë”, ajo shërben edhe si mjet ripërtëritjeje e këtyre vlerave, sepse e ripërtërin dijen për to.

...të mos lanë dijenë e gjuhën’ e dhent me dvarunë: posi lefton gjithë dheu, e shekulli per të vet: po tue nalcuem prej urtisht andej ta këtë udob të fluturuemitë mbi Qiellit’, e ndë Parrisit.¹⁶

Kësisoj, esenca e njohja e saj shndërrohen në doktrinë e cila e përfshin përbrenda teologjinë dhe filozofinë, por po kështu i hapë udhë një ndërmarrjeje kulturore për ripërtëritje vlerash e për krijim përbashkësie, e cila e njeh etnosin, etosin e besimtarëve si premisë për afrimin e tyre drejt një strukture të homogjenizuar.¹⁷ Duke e strukturuar veprën e tij në dy pjesë, sipas parimit biblik, në *Cuneus prophetarum* dhe *De vita Iesu Christi salvatore mundi*, ai e ndërtoi edhe një paradigme kulturore, krahas asaj teologjike: ta përjetësonte *çetën* si përbashkësi, pra si shoqëri e cila priret drejt disa ideve të përbashkëta dhe shërben si një *strukturë homogjene*. Kësisoj, *Çeta e profetëve*, sidomos pjesa e parë e saj, është vepër e cila mbi substratin biblik ndërton paradigma

¹⁶ P. Bogdani, *Ceta e Profetëve*, cituar sipas: I Rugova, *Vepra e Bogdanit*.

¹⁷ Të shihet: Rugova, *Vepra e Bogdanit*, e cit., fq. 138-139.

kulturore të cilat i shërbejnë homogjenizimit kulturor të *bashkëlexuesve*¹⁸ dhe, rrjedhimisht, krijimit të një komuniteti i cili është i përbashkuar së paku në tri elemente të fuqishme: në besim (parimi religjioz), në gjuhë (parimi i gjuhëve “periferike” përtej latinishtes) dhe në ideologji/teologji (përmes doktrinës filozofike të teogonisë). Vetë Bogdani ia parashkruante funksionin veprës së tij, si libër të shkruar “për popull e dobi të fesë”.

Përfundime

Sikur shihet, bashkësitë religjioze qëndrojnë në themel të krijimit të bashkësive të fuqishme kulturore me ndjenjë të përbashkët etnike. Letërsia, artet, ndërkaq, i shërbejnë këtij formësimi etnik, duke shërbyer si mjet për përforcimin e ndjnjës së përbashkësisë. Pra, letërsia mund të krijojë përafrim kulturor, sidomos të atyre që priren ta ushqejnë gjuhën e përbashkët jo vetëm si mjet shprehjeje, por edhe mjet kulture. Kësisoj, ajo i shërben krijimit të një “bashkësie etnike”, e cila mund t’i ndryshojë rrënjët mbi të cilat është ndërtuar, por e ruan “funksionin etnik”. Edhe nëse një pjesë e besimtarëve të krishterë, të cilëve u atribuoheshin veprat e filobiblistëve, qenë shtrënguar që ta ndryshonin besimin e tyre për shkak të trysnisë politike e ekonomike, efekti i gjuhës dhe i letrave mbeti: tashmë ato ndikuan në krijimin e “përbashkësisë etnike”.

Bibliografia

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso Editions and New Left Books, London, 1983);
- Barthes, Roland, *Mythologies* (Éditions du Seuil, Paris, 1957);
- Bell, Michel, *Literature, Modernism and Myth - Belief and responsibility in twentieth century* (Cambridge University Press, 1997);
- Çabej, Eqrem, *Për gjenezën e literaturës shqipe* (“Hylli i Dritës”, 1938-1939);
- Hamiti, Sabri, *Letërsia e vjetër shqipe*, botimi i dytë (“Libri shkollor”, Prishtinë, 1999);
- Harapi, Anton At, *Njësimi kombëtar dhe ideali kombëtar* (Punime të zgjedhura, përgatitur nga: Anton Nikë Berisha, Kuvendi Françeskan, Gjakovë, 1997);
- Kadare, Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje* (Onufri, Tiranë, 2002);
- Palaj, Bernardin At, *Mitologji, doke dhe zakone shqiptare* (“Shpresa”, Prishtinë, 2000);
- Rexhepi, Ismail, *Tekste të vjetra* (“Dukagjini, Pejë, 2000);
- Riza, Selman, *Pesë autorët më të vjetër të letërsisë shqipe* (Botimet “Toena”, Tiranë, 2002);

¹⁸ Termi i B. Andersonit.

- Rugova, Ibrahim, *Vëpra e Bogdanit* (“Rilindja”, Prishtinë, 1982);
- Sirdani, Martin Atë, *Ndriçime të historisë, të kulturës dhe të artit shqiptar* (“Shpresa”, Prishtinë, 2002);
- Shala, Kujtim M., *Miniatura – Logos / Prologos / Metalogos* (Buzuku, Prishtinë, 2005);
- Smith, Anthony D., *National Identity* (London, “Penguin”, 1991);
- Smith, Anthony D., *Myths and Memories of the Nation* (New York Oxford University Press, 1999);
- Stross, Claude Lévi, *Mito e significato* (NET, Nuove edizioni tascabili, “Il Saggiatore”, Milano, 1980);
- Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales – Europe XVIII-XX siècle* (Éditions de Seuil, Mars 1999). Cituar sipas: Anne-Marie Thiesse, *Krijimi i identiteteve kombëtare – Europa e shekujve XVIII-XX*, përkthyer në shqip nga: Etleva Shiroka (“Dukagjini”, Pejë, 2004);
- Weber, Max, *Essays in Sociology*, ed: H. Gerth and C. Milth (“Routledge”, London, 1947);

Albanë MEHMETAJ

“VALLJA E PARRIZIT” E FISHTËS - POEZIA MBI DOKTRINËN

1

Për kumtesat e kësaj natyre, kërkohen argumente teorike, të cilat më së lehti gjenden tek autorë të njohur dhe të sprovuar në temën tonë, e cila është Doktrina dhe letërsia. Kështu që, në rastin tone, do t'i drejtohem i Tomas S. Eliotit.

1. *Unë mund të protestoj kundër njerëzve të letrave, të cilët entuziazmohen për "Biblën si letërsi", Biblën si monumenti me fisnik i prozës angleze". Ata që flasin për Biblën si një "monument i prozës angleze" e admirojnë thjesht si një monument mbi varrin e krishtërimit. (...) Bibla ka patur një influencë letrare mbi letërsinë angleze, jo sepse është trajtuar si letërsi, por sepse ka qenë trajtuar si referim i Fjalës së Zotit. Fakti që njerëzit e letrave tani e diskutojnë si "letërsi", ka mundësi të na shërbejë si tregues i fundit të influencës së saj "letrare".*
2. *Lloji i dytë i lidhjes së fesë me letërsinë ka të bëjë me atë që quhet poezi "fetare" ose "e përkushtuar". Tani, cila është sjellja e zakonshme e amatorit të poezisë? Ai nuk është gjithmonë i qartë se kur e cilësoni poezinë si "fetare", ju e dalloni me kufij shumë të prerë. Për pjesën më të madhe të njerëzve që e dashurojnë poezinë, "poezia fetare" është një lloj i poezisë së vogël: poeti fetar nuk është një poet që po e trajton gjithë çështjen subjekt të poezisë në një frymë letrare, por një poet që ka të bëjë me një pjesë të kufizuar të kësaj çështjeje-subjekt; një poet që lë jashtë ato që njerëzit i konsiderojnë pasionet e tyre më të mëdha.*

Këto dy citate e bëjnë të njohur në rrafsh teorik dhe kritik dukurinë që na intereson, doktrinën, kur ajo ngatërrohet me letërsinë, dhe kur veçohet e hyn në raporte me letërinë. Në logjikën e kësaj të dytës duhet të analizohet edhe “Vallja e Parrizit” e Gjergj Fishtës.

“Vallja e Parrizit”, e botuar më 1925, në Shkodër, është vepra themelore poetike me tematikë religjioze e Gjergj Fishtës. Kjo vepër i lidh idetë e mëdha fetare dhe nacionale-patriotike në formë të lirikës. Tematika e tillë në këtë vepër vërehet kudo, por mund të ilustruhet më së miri me poezinë me të cilën hapet ajo, *Engjëllit të rojës*, dhe me poezinë me të cilën mbyllet, të titulluar *Urata e atdhetarit shqiptar - Zojës së Kshillit të Mirë*, në të cilat Fishta, fillimisht, i këndon i ngazëllyer dhe i bindur engjëllit që Perëndia i cakton çdo individ, dhe krejt në fund përcakton dhe projekton fatin e Shqipërisë, përshkruar më veprimet e figurës më të pastër krishtere, *Shën Mërisë*.

Edhe pse veprat letrare asnjëherë nuk veçohen përfundimisht tematikisht, “Vallja e Parrizit”, karshi simotrës së saj, “Mrizi i Zanavet”, është cilësuar si vepër moralizuese që ka për bazë paratekstet biblike dhe që i krijon fatet e rrëfimet njerëzore nëpërmes figurave dhe modeleve të njohura biblike dhe të praktikës kishtare universale, por edhe shqiptare.

Vjershat, edhe pse në esencë përbëhen nga argumenti i krishterë, që i lidh në një bosht tematik, ndërsa për nga lloji janë vejrsha përkushtimore, ato ndahen në disa klasë: në klasën e parë dhe më të madhe bëjnë pjesë lirikat me figuracion e motive biblike, si: *Kryqësimi, Ngadhënjimi i kryqit, Fjala e Zotit, Krishti mbret, Mater Dolorosa, Lindja e Zojës* etj.; në të dytën lirikat që kanë objekt shenjtoret e *urdhrit françeskan*, si: *Shën Françesku i Asizit, Në ditë të emmit të një franceskani shqiptar* etj.; ndërsa në të tretë renditen disa lirika që kanë objekt misionarët shqiptarë që u flijuan për vendin, të krahasueshëm këtu me personazhët biblikë (si Moisiu etj), si: *Meshtari, Në të parën meshë të një meshtari ri* etj. Mirëpo, te pjesa dërrmuese e vjershave theksohen vargjet që prodhojnë lutje e adhurim të Zotit, si *Osana, Alleluja* etj.

Vepra lirike “Vallja e Parrizit” përbëhet nga nëntëmbëdhjetë vjersha, të cilat dalin në forma të veçanta dhe dominohen nga 8-vargëshi dhe nga 8-rrokëshi. Shikuar në rrafshin e kohës së shkrimit dhe të botimit, poezitë që përbëjnë “Vallen e Prizit” nuk korrespondojnë me njëra-tjetrën, por lidhen tematikisht. Ndërsa, në rrafshin e ligjërimit dalin si rezultat i lirikave të tjera kushtuese e qëllimore që u sistemuan më herët në vepër simotër “Mrizi i Zanavet”.

Duke pasur parasysh kërkesën e tekstit si dhe duke analizuar me kujdes vargjet e vjershave “Vallja e Parrizit”, e, duke e parë në raport me titullin e saj, kuptohet se vetia themelore e kësaj vepre është tematika e përshtirshme. Nga kjo rrjedh se krijimtaria poetike e Fishtës tematikisht dhe në esencë është e ndërtuar me tema dhe figura të krishtera dhe kishtare, si dhe e tregon formim kulturor të autorit. Prandaj, duke dashur ta ruajë këtë ideologji tematike të shkrimit, Fishta në këtë vepër ka pasur

si bazë tematike “Biblën”, të lidhur me emocione të forta autoriale. Kjo kërkesë e përbën tërë lëndën e veprës të lidhur me figurat kryesore *Krishtin e Shën Mërinë*, me qëllim lavdërimin e tyre si modele të sjelljes që buron nga ndjenja e fortë fetrare, etike dhe shpirtërore.

Mbi bazën e tillë duhet të trajtohen lidhjet e poezisë së Gjergj Fishtës me doktrinën e krishterë, si edhe shkallët e shndërrimit të temave dhe të pikëpamjeve religjioze në tema dhe në ligjërim poetik.

“Vallja e Parrizit” përmban poezi të tematikës ose të frymës religjioze të krishterë. Në poezinë e Fishtës e hetojmë frymën e moralit të krishterë ngado, por te vepra si “Vallja e Parrizit” kjo frymë, manifestohet edhe në ligjërimin që e tregon hapur lidhjen me doktrinën. Prandaj, analiza e kësaj vepre shërben edhe për ta ilustruar raportin e veprave poetike të Fishtës në përgjithësi me doktrinën dhe me religjionin.

“Vallja e Parrizit” është vepër poetike e njohur e Fishtës me tematikë dhe lidhje me doktrinën e krishterë, në të cilën pikëpamje të rëndësishme të religjionit shndërrohen në tematikë poetike dhe vepër poetike. Kjo specifikë letrare dhe kulturore, e vë poezinë përballë doktrinës, e thekson lidhjen e saj me doktrinën dhe primatin që ka si vepër poetike, sepse vepra nuk është vetëm mësim moral, por edhe ligjërim universal. Ndërsa, sa i takon çështjes së ndërtimit të tekstit, lidhja me doktrinën ilustron edhe me struktura retorike tipike për mesazhne bindjen morale, të pranishme në veprën “Vallja e Parrizit”.

Poezitë e “Valles së Parrizit” janë përkushtuese dhe kushtohen figurave ose shërbëtorëve të përkushtuar të fesë. Pra, Fishta nisat nga doktrina, pastaj kalon te figura të mëdha të saj, të njohura si misionarë, dhe konkretizohet me sivëllezër të autorit, fratit Gjergj Fishta, të cilët i shërbejnë fesë dhe të atdheut në epokën e vështirë të Fishtës. “Vallja e Parrizit” është vepra e përkushtimit dhe e himnit për fenë dhe për njerëzit e feje, në radhë të parë ajo është himn për misionarët e përvuajtur shqiptarë të feje së krishterë.

3

Tomas S. Eliot e thekson si shumë të rëndësishme lidhjen e letërsisë me religjionin, meqë nga religjioni letërsia i merr mësimet e duhura dhe pastaj i jep edhe si mësim letrare. Kjo vlen për pjesën më të madhe të veprës poetike të Gjergj Fishtës, e cila është një vepër me pretendime të qarta moralizuese dhe në këto pretendime kryesorë janë morali atdhetar dhe ai religjioz, që emërtohen si Atme e Fe. “Vallja e

Parrizit” i takon gjymtyrës së dytë, pra Fesë dhe mësimit me argument e frymë të krishterë.

Në këtë ndërkomunikim është shumë i rëndësishëm raporti që ka poezia me doktrinën, meqë, sado fort të lidhen, poezia nuk mund të bëhet doktrinë dhe nuk pretendon të jetë doktrinë. Temat janë me argument biblik dhe të krishterë, nga jeta e misionarëve dhe e rregulltarëve, ndërsa struktura e poezisë manifeston shenja të tekstit klasik, me struktura fikse, të matuara, me varg të lidhur dhe të rimuar. Kjo e vesh argumentin me poezi, mësimin me poetikë dhe e bën mësim poetik.

“Vallja e Parrizit” mund të përcaktohet si poezi mbi doktrinën, pra si poezi për doktrinën, dhe si poezi mbi doktrinë në kuptimin e vlerësimit letrar, meqë struktura bëhet më e rëndësishme se tematika. Pra, lidhja e kësaj natyre, edhe pse shumë e rëndësishme, nuk mund të jetë më e rëndësishme se struktura poetike, natyra dhe funksioni i poezisë si krijim i ndarë dhe në vete.

Kështu përfundimisht e veçojmë poezinë në rrafshin e vlerësimit dhe të rëndësisë letrare dhe e veçojmë si temë kryesore edhe kur shtrohet përballë doktrinës, si *poezi mbi doktrinën*. Një vlerësim yni edhe për “vallen e Parrizit” si poezi mbi doktrinën, që d.m.th. poezi e lidhur em doktrinën dhe e vënë mbi të si vlerë (letrare).

Lili SULAJ

VALLJA E PARRIZIT

Historia e botimit

Për herë të parë *Vallja e Parrizit* u botua më 1925 nga Shtypshkroja Franceskane, në Shkodër. Vëllimi përmbante 19 poezi dhe dy melodrama me argument fetar. Lirikat e këtij botimi bazohen në parimin tematik. Më 1925 përmbledhja me lirika fetare e Fishtës kishte këtë strukturë: *Të kryqzuemit; Ngadhnija e Krygjës; Fjala e Zotit; Të zânunt e pafaj të së Lumes Virgines Mri; Të lëmt e Zojës; Nuncjata; Mater Dolorosa; Të grishun per muej të Majit; Urata e atdhetarit shqyptar; Engllit Rojës; Meshtari; Gurrave të Jordanit; Sh`Françesku i Asizit; Meshtari i Malcis; Emni i Jezus; Shkodra Zojës; Zoja Shkodrës; Në të paren Meshë të një Meshtarit të ri; Zëmrës së shugurueshme të Jezu Krishtit per pagjë t`Europës; Barit e Betlemit, melodram; Sh`Françesku i Asizit, melodram.*

Më 1941 At Viktor Volaj, pas mbarimit të botimit të katërt të *Mrizit të Zanave*, filloi botimin e dytë të *Valles së Parrizit*. Për Volajn më tepër se kërkesat për botimin e tekstit që s'gjendej më "ishte nevoja me i përmbledhë më nja edhe ato poezi, me argument fetar, qi Poeti shkoi tue botue mâ vonë..."¹

Duket se Volaj është treguar i kujdesshëm, si në rastin e përzgjedhjes së botimit të lirikave të *Mrizit të Zanavet*, në respektimin e kriterit gjinor. Kjo ka qenë arsyeja që Volaj nuk përfshin në këtë botim dy melodramat me argument fetar të Fishtës *Barit e Betlemit* dhe *Shën Françesku i Asizit* për t'i botuar më vonë si pjesë përbërëse të dramatikës.

Mjaft poezi të botimit të '41 janë të shoqëruara me paratekste informativo-shpjeguese; janë shpjeguar po ashtu fjalë e shprehje të rralla poetike. Nën titullin e secilës lirikë është dhënë viti i botimit të parë. "Për shka i përket ortografis, - shënon Volaj në parathënie, - ndoqëm njato kriterë, qi shtjelluem në botimin e katert të veprës *Mrizi i Zânavet*."²

Ky botim i dytë ruan përmbajtjen dhe strukturën e të parit deri te njëzetë poezitë e para. Ndryshon vetëm titulli i poezisë *Zëmrës së shugurueshme të Jezu Krishtit per*

¹ A. Viktor Volaj: *Parathanje*, - Në: Gjergj Fishta: *Vallja e Parrizit*, - Shkodër, 1941, f.5.

² Po aty, f.5.

pagjë t'Europës (bot. 1925) që këtu del nën titullin e shkurtër *Per paqe t'Europës*. Janë pjesë e këtij vëllimi dhe përkthimet që përmbante vëllimi *Vjershat e Përshpirtshme* botuar më 1906. Në vijim të botimit të parë, si për të plotësuar lirikat religjioze të Fishtës në këtë publikim futen poezitë: *Në ditë t'emnit të një françeskani Shqytar; Fuqija e Fjalës së tenzot; Krishti Mbret; Këshndellat (Manzoni); Të psuemit (Manzoni); rrsbahjët (Manzoni); Emni i Zojës (Manzoni); Zembrës së Zojës (Silvio Pellico); Shën Françesku i Asizit (mbas Zanellet); Dora e Mashtarís; Të damit e njeriut prej shekullit; De profudís; Pange lingua; Lam lucis orto sidere; Hyji (Metastasio); Nihma e Zotit (Metastasio); Urata e nadjes (Metastasio); Feja (Metastasio); Shpresa (Metastasio); Dashtnija; Zâni i Zotit (Metastasio).*

Është e rëndësishme të vërehet se tri poezi *Meshtari i Malcis; Per paqe t'Europës; Gurrave të Jordanit* të botuara më parë te *Mrizji i Zanavet*, botohen dhe te *Vallja e Parrizit*. Volaj na njofton se këto poezi janë botuar me komente dhe shënime më të gjata, krahasuar me gjithë të tjerat. Kriteri gjinor i mundëson kuruesit të veprës së Fishtës që këto poezi të botohen në të dyja përmbledhjet me lirika të autorit.

VALLJA E PARRIZIT

Poezia fetare e Fishtës plotëson binomin e krijimtarisë së tij për “Fe e Atme”. Është një nga lëvrimet poetike që e ka shoqëruar gjatë poetin, thuajse gjithë jetës së tij, siç është dhe pjesa poetike me pak e lexuar e më pak e studiuar e veprës së tij. “Veç se me t’perhapun t’fës s’krishtenë, shkruan Fishta, poezija nuk do t’rrite gjithmonë shurdhë e fjetë; féja e krishtenë, fé rregllet e urdhnit, ja vuni caqet e natyrshme poezís e, tue e mbajtë nen hije t’vet, i dha një jetë t’ré mâ t’gjallë e mâ t’kerthnesët se perpara, e cilla çak m’XIII qindvjetë tfaq e bâshme e e madhnueshme, sa me pershí qiell e tokë e ferr (Divina Commedia)...”³

Kjo pjesë e krijimtarisë së autorit krahasuar me *Labutën e Malcis* ose *Mrizjin e Zanavet* nuk pati ndikim tek lexuesi i kohës dhe as te receptuesi i sotëm. Thënë ndryshe, *Vallja e Parrizit*, nuk arriti të përbëjë ngjarje për horizontin e pritjes së kohës kur u botua, as për historinë e receptimit të veprës së autorit të saj. Në letërsinë tonë mund të flitet për traditë të poezisë religjioze, ndërsa poezia religjioze e Fishtës cilësisht e tejkalon atë. Fillesat e artit letrar i takojnë pikërisht poezisë fetare të Budit e Bogdanit, poezisë së Matrëngës dhe autorëve arbëreshe në Itali e më pas poetëve të Romantizmit me De Radën, Skiroin, Naimin etj. Cilësi e parë kryesore e kësaj poezie mbetet utilitariteti, funksioni predikues që ndikon drejtpërdrejt në vlerën estetike të tyre.

³ *Fishta: Estetikë dhe kritikë*, /përgat. P. Asllani/- Tiranë, 1999, f. 104.

Parateksti biblik

Titulli metaforik i vëllimit *Vallja e Parrizit* na sygjeron edhe leximin përmes biblës. Shumica e figurave ngjarjeve dhe motiveve Fishta i merr nga Bibla, veçanërisht nga Besëlidhja e Re. Një pjesë jo e vogël lirikash fetare janë ndikuar dhe nga momente autobiografike. Shënojmë poezitë *Të lemt e Zojës, Emni Jezus, Të xanunt e pafaj të së lumes virgjinës Mri, Nuncjata, Gurravet të Jordanit, Shën Françesku i Asizit, Në të parën meshë të njëj meshtari t'ri* etj. Marrëdhëniet me Biblën shkojnë në nivel të ligjërimit predikues, moralizues e kishtar. Si dhe në rrëfimet e shenjta rreth figurave biblike e simbolike rrëfëhet ngjarja ose situata që në thelb ka të bëjë me përcjelljen e porosisë moralizuese.

Në lirikën religjioze të Fishtës zënë vend të veçantë *Gurrave të Jordanit* dhe ndonjë tjetër. Për studiuesin S. Hamiti në këto poezi "forma e rregullt e vargut krijon madhështinë poetike".⁴ *Gurrave të Jordanit* është ndoshta poezia me e mirë artistike e autorit; e vetmja ode historike që lëvroi Fishta me paratekst biblik. Poeti këndon në masa të rregullta metrike, në 26 strofa safike lumin e Jordanit duke risjellë ndodhitë më me rëndësi të Testamentit të Vjetër dhe të Ri rreth tij. Për Volajn kjo poezi "shquhet për madhni paraqitjet e kumbim vargut, pa u randue me ndertime të nderlikume e tue i plotësue mendimet gati në çdo strofë."⁵ Kujdesja ndaj vargut, stili elegant, efektet akustike si dhe puna e ngulët me gjuhën e afrojnë këtë grup poezish me poezitë e *Mrizit të Zanavet* që i takojnë më shumë shkollës klasike e neoklasike. Është poezi që, duke e kaluar shenjën e paratekstit biblik në shenjë e figurë artistike, tejkalon idenë fetare, përcjelljen e porosisë dhe ligjërimit ideologjik moralizues e meshtar, tipar kryesor i pjesës më të madhe të krijimeve të tjera fetare të autorit, për tu ngritur në majat artistike të këndimit të religjonit. *Gurravet të Jordanit* këndon jetën e vdekjen dhe në rrafsh meditativ, përmes ligjërimit solemn.

Ligjërimit himnizues fryma eterne, figura qiellore krejt e ndryshme nga ajo tokësore që zotëron në përgjithësi poezinë e Fishtës, harmonia e raporteve Tokë – Qiell, adhurimi i Hyut, kultivimi i formës paralel me gjuhën e Biblës e shenjtërojnë dhe veçojnë tekstin e tij poetik si një nga krijimet religjioze antologjike. Është i dukshëm *hieratizmi* fetar si organizim tipik gjuhësor i teksteve të shenjta dhe poezisë së autorit. (**Po, po, edhe** sod aty të largtë shtegtarit, I a **kallzon** Frati atë t' lánmen shpellë mjerimit; **Edhe** mbi at` vorr e bâ ai gjû`n me e ulun, Kû Njai, prej s`cillit jeta xû`n m`u rrekun)

Poezi të tjera, dhe jo pak, (*Nuncjata, Ngadbnija e Kryqit, Fjala e Zotit* etj.)fillojnë në formë tregimatre si rrëfimet biblike po dhe si rrëfimet popullore.

⁴ Gjeryj Fishta: *Lirika*, Prishtinë, Rilindja, 1997, f.25.

⁵ Volaj; Në: *Gjeryj Fishta: Lirika*, Prishtinë, Rilindja, 1997, f.264.

Ishte nadje. `i vashë e re,
 Bukuri porsì Prendvera,
 N`truell t`nji regji vorfen le,
 Pa e ndie kush veç Zoti e era, (*Nuncjata*)
Një ditë nder dit atje n`qytet t`amshuem,
 Kur ene ky ligjë t`randë mbarë dheut i vete,
 Nji Galileas, peshkatar i shuem,
 Atje po zete. (*Ngadhnija e Kryqit*)

Me forma të tilla të ligjërimin religjioz lidhet rrëfimi si veçori epike në lirikën e Fishtës. Në fakt prania e epikës në poezinë tonë, dhe në tekste të “pastra” lirikë, është karakteristikë edhe për letërsinë romantike Injac Zamputi vëren se “në artin e tij nuk ka kufij të prerë midis epikës e lirikës, satirës e dramës”.⁶ Vetë ligjërimi (rrëfimi) religjioz moralizues, didaktik, predikues e dialogues, elegjaik a himnizues janë shumë më tepër rrëfime të ngjarjeve që kanë ndodhur se sa rrëfime të ndjenjave lirike. “... himn për jetën tokësore dhe për devotshmërinë e njeriut ndaj zotit”⁷ e cilëson studiuesi Kosumi krijimin në fjalë.

Për nga organizimi metrik dhe forma e rregullt si dhe nga treguesit e poetikës klasike *Gurravet të Jordanit* i bashkohet dhe *Ngadhnija e Kryqit* dhe *Të xanunit e pafaj të së lumes Virgjines Mri, Shkodra Zojës, Zoja Shkodrës* e ndonjë tjetër.

Motivi i lindjes së Krishtit me zanafillë mitike, ndjek rrjedhë rrëfimi lirik si në Bibël. Treguesit e intertekstualitetit mund të dallohen në disa rrafshe si përmjet treguesve kuptimorë (titulli, figurat) homogeniteti leksikor dhe stilistik.⁸ Më shumë se ta përpunojë paratekstin biblik Fishta e këndon atë duke trajtuar gjithë rrjedhën e tij kronologjike e fabulore.

“Mnin kam per t`qitun ndermjet Grues e teje
 E ndermjet bimës, qi Asajë ka per t`i le,
 E tin en themer t`Sajë, i nddrydhun kreje,
 Pluhun do t`brejsh e dhe” (*Të xanunit e pafaj të së lumes Virgjines*)

Personazhet biblike të Fishtës janë më shumë figura tokësore se qiellore, ato janë si njerëzit e zakonshëm me të mirat dhe dobësitë e tyre. Duket sikur Fishta do t`i

⁶ Zamputi: *Fishta – koha njeriu, vepra*, Tiranë, f.6.

⁷ B. Kosumi. *Lirika e Fishtës*, Tiranë, Toena, 2004, f. 60.

⁸ Shih: Nathalie Piégay-Gros, - *Poetika e intertekstualitetit*, Prishtinë, 2011. Qasja krahasuese mes paratekstit biblik dhe atij autorial do të jetë objekt i një tjetër këndvështrimi.

laicizojë figurat e veta biblike, t'i afrojë me bashkëkohësit e bashkëkombesit e vet për t'i përcjellë atyre më drejtpërdrejt porositë moralizuese.

Poezia fetare e Fishtës si dhe krijimet e tjera të tij i kushtohen datave dhe ngjarjeve të shënuara, figurave historike ose biblike. *Gurravet të Jordanit* u hartua me rastin e 700 vjetorit të themelimit të Urdhnit franceskan, *Në ditë t'ëmnit të një françeskani shqiptar* i kushtohet At Vincenc Prenushit, *Fuqija e fjalës së tenzot* u krijua në rasë të dekës së A. Engjëll Serreqit

Një grup më vete përbëjnë lirikat fetare që lidhen drejtpërdrejt me rregullin fetar të së përditshmes, me shqiptarin dhe formimin e tij religjioz, me porositë morale dhe posaçërisht me Fishtën franceskan. Shpesh poezi të tilla rrëfejnë, në mënyrë lirike, ndodhi të shenjta për figura simbolike të shenjta, duke i dhënë shumë rëndësi kuptimit simbolik të ndodhisë si dhe mesazhit që përcillet përmes saj. Përmendim këtu *Mater Dolorosa*, *Urata e atdhetarit shqiptar*, *Meshtari*, *Meshtari i malcis*. *Në të parën mesbë të njëj meshtari të ri*, *Në ditë t'ëmnit të njëj françeskani Shqiptar* etj. Edhe pse këto krijime nuk qëndrojnë në një nivel artistik me ato që përmendëm më lart, kjo tipologji e poezisë fetare të Fishtës ndërton poetikisht ideologjinë e tij religjioze për ta projektuar si format edukativ dhe kulturor dhe në popull. Ligjërimit himnizues, qendrimi autorial, devocioni si frymë janë tipare të përbashkëta me poezitë e grupit të parë.

Dhimbja dhe elegjia shkojnë krahas krenarisë dhe devocionit të *Mater Dolorosa* ndërsa *Meshtari i malcis* dallon për ndiesi e varg bukurtingëllues. Poeti këndon jetën e një meshtari dhe misionin e tij plot sakrifkca. Altruizmi i jetës tokësore dhe të përkohshme do të shpërblehet meshtarit me Amshim në jetën e përhershme. Poeti i jep zemër misionarit të vijojë rrugën e tij duke i përcjellë mësimin e radhës lexuesit.

Është e rëndësishme të shënojmë që kjo tipologji e lirikës fetare të Fishtës e krijon figurën nga natyra dhe jeta tokësore e përditshme duke u shkëputur nga figura qiellore e poezive të para. Është veçori e Fishtës që si figurat mitologjike dhe ato biblike t'u japë karakter ktonik (tokësor).⁹ Zotërojnë këtu krahasimet dhe epitetet e thjeshta mbiemërore, enumeracionet dhe paralelizmat që modelohen nga jeta natyrore shqiptare.

Si ajo vasha, qi mbi dritore
Mban e rritë një lule veret,
E e flladitë e e vren perore,
Edhe e ruen breshnit e eret, (*Engjëllit Rojes*)
Një fllad i ambel jete
P`r atë fushë, atë herë, pershkohet;
Nisin eshtnat me u lvitun,

⁹ Shih: Sinani, Shaban. *Mitologjia në eposin e kreshnikëve*, Tiranë, 2006.

Nisë ashti m`asht t`shartohet:

(Fuqija e fjalës së Tenzot, Në rasë të dekës së A. Engjëll Serreqit, S. J.)

Raportet e Fishtës me poezinë popullore do të vijojnë si konstante poetike dhe në poezinë e tij fetare. Edhe pse motivet religjioze duket se shmangin këtë raport, Fishta i këndon praktikave dhe ndodhive fetare, si dhe në epikë, sipas modeleve të njohura folklorike. Disa lirika fillojnë si epika legjendare popullore dhe si mjaft këngë të Lahutës së Malcis apo satirës së Fishtës. Struktura të tilla hyrëse, tipologjikisht epike dalin nga shtrati i lirikës fetare madje nuk i takojnë asaj;

Shkrepi dielli buzës s`Cukalit

U ndrit bora m`Qafë t`Rumis:

Kâ t`këndojm, oj Zânë e malit?

Kâ t`levdojm nder djelm t`Shqypnis?

(Në ditë t`emnit të njëj françeskani Shqyptar A. V. Prennushit, O.F.M.)

Shka kanë ra, thue, mbramë do valle,

Qi atje larg, kah Nazareti,

Kanë jehue n`per male e zalle? *(Të lemt e Zojës)*

O ju t`gjith, qi n`Shqyptarí

M`kater vend Kryqin e bâni, *(Të grishun për mjuej të majit)*

Përveç modeleve popullore të ndërtimit të figurës, strukturës metrike dhe në përgjithësi asaj bote tokësore ambientale, që karakterizon mbarë poezinë e Fishtës, po shënojmë raste formulash urimi e mallkimi me burim popullor dhe biblik.*(Urata e atdhetarit shqyptar Zojës së Këshillit të mirë, Gurravet të Jordanit, Në ditë t`emnit të njëj françeskani Shqyptar A.V. Prennushit, O.F.M etj.)*

T`falem, O Zojë!- Shqypnija

Sot teper keq ka ngelun,

Gjithkush po don me e shkelun, *(Urata e atdhetarit shqyptar Zojës së Këshillit të mirë)*

T`falem, Jordan, qi neper qeperisa

E neper hije t`rrapavet t`blerueshem

P`rherë i bekuem nder mota edhe nder fisa,

Rrjedhë i mdhnueshem! *(Gurravet të Jordanit)*

Lirika fetare e Fishtës kur propagandon e predikon, kur është në shërbim drejtpërdrejt të kishës katolike, veçanërisht franceskane, shkon paralel funksionit letrar. Ajo merr tiparet e një teksti të angazhuar, ideologjik, didaktik e edukativ që mund të këndohet e recitohet fare mirë në koret e kishës. Si tekste mirëfilli religjioze,

një pjesë e lirikave tentojnë kontaktin e drejtpërdrejtë me lexuesin, (auditorin) duke iu drejtuar atij me thirrje profetizuese, pohuese e mohuese e duke përmbush misionin e Fishtës si udhëtar hyjnor në tokë t`bekueme, predikimin e besimin si Art.

Agron TUFA

BIBLA FOLI GEGNISHT

1. Odiseja pesë shekullore e përkthimit të tërësishëm të Shkrimit të Shenjtë

Megjithëse është e hershme e gjerësish e njohur hipoteza, se shkrimet shqipe do të kenë ekzistuar si kund para një a dy shekujsh para Buzukut, ne ende nuk kemi asnjë dokument bindës, që të mund ta ketë konkretizuar apo shtyrë më tej këtë hipotezë, së paku, që nga koha e Eqrem Çabeit. Në fakt Çabej, në librin “Shqipja në kapërcyell”, nisur nga siguria me të cilën e përdor Buzuku shqipen e shekullit të tij, hamendëson për një traditë parabuzukiane të shkrimeve shqipe, por saktëson gjithashtu, se kjo traditë nuk do të ketë përfshirë vepra madhore, por “formula lutjesh e uratash, copa biblike më vete e të tjera si këto, shkurt pra, shkrime liturgjike me përmasa të vogla, të caktuara për përdorim të përditshëm”¹.

Prandaj dhe libri i përkthyer e përshtatur nga Buzuku, i nxitur nga afati i shkurtër i politikave që ndërmori Kundërreforma, përbën deri më tash përmbledhjen më të madhe e më të rëndësishme të shkrimeve të shenjta në shqip, në fakt, një “antologji” me pjesët më të zgjedhura të Biblës “**të destinuar për t’u përdorur nga kleri katolik shqipfolës**, në shërbesat tipike”². Sukundërse pati shkruar Çabej, dëshmitë e shqipes para “Mesharit” të Buzukut janë kryesisht përmendje nga anonimë të ndryshëm (Guljem Adae), ndonjë fjalë apo thirrje, ndonjë formulë (Formula e pagëzimit e Pal Engjëllit, 1462), ndonjë listë fjalësh e shprehjesh shqip-gjermanisht (Arnold von Harff, 1496), tekste herë të drejtpërdrejta herë të tërthorta.

Nuk kemi pra dëshmi shkrimore parabuzukiane në shqip, përveç përmendjeve, grimcave tekstore, me përjashtim të së vetmes formulë pagëzimi të Pal Engjëllit. As shpresat për ndonjë kronikë apo “anale” të ngjashme, “të shkruar në gjuhë të popullit”, si ajo që lajmëron Marin Barleti në veprën e tij latinisht “Rrethimi i Shkodrës”, që në vitin 1504, gjithashtu nuk u konfirmuan. Me sa duket “pseja” e ekzistencës së shkrimeve shqipe edhe para Buzukut ka qenë e lidhur me Shkrimin e Shenjtë dhe formulat liturgjike. Kjo nuk e mohon hipotezën e ngritur nga albanologë

¹ Çabej Eqrem, “Shqipja në kapërcyell”, botimet “Çabej”, 2006, fq. 25

² Vehbiu Ardian, “Lutheri shqiptar”, “Peisazhe të fjalës”, 1 shtator 2009

të huaj dhe shkencëtarë shqiptarë, për një traditë shqipe të shkrimit parabuzukian, por gjasat më të mëdha të një ekzistence të tillë shkrimore duket se kanë lidhje vetëm me tekstet utilitare të sferës religjioze.

E nëse flasim për një dëshmi disi më serioze për nga vëllimi, atëherë, sikundër e kanë bërë traditë tashmë të gjithë studiuesit gjatë dhe pas periudhës së komunizmit, do t'ia vlente të ndaleshim tek një fletë prej 15 x 13.5 cm, një dokument i zbuluar me 1906 nga Spiridon Lambros, i ashtuquajtur “Perikopeja e Ungjillit pas Mateut”, apo “Ungjilli i pashkëve”, i cili konsiderohet si e para dëshmi e shqipes së shkruar në toskërisht. Teksti, siç dihet, u gjet brenda një dokumenti greqisht, që ruhet në Bibliotekën Ambroziane, në kodikun Ambrozian. Bëhet fjalë për një paragraf nga Matheu XXVII dhe një këngë pashkësh, muzikë e tekst, të përkthyer nga greqishtja në shqip. Sipas kronologjisë së Dhimitër Shuteriqit (e fill pas tij, gjithë të tjerët), ky tekst vendoset një shekull e ca para Buzukut (1555), duke i dhënë një kohë të papërcaktuar përgjatë shekullit XIV³. Në përcjelljen e transkriptimeve të shumta që i janë i bën këtij teksti, Rexhep Ismajli pohon, se “Fjala është për një përkthim çamërisht të fragmentit të Ungjillit pas Mateut (XXVII, 62-66), i cili këndohej, në alternim me tekstin grek, të shtunën e shenjtë”⁴. Ismajli mendon se dorëshkrimi do të jetë më i vonë se i gjysmës së dytë të shekullit XIV, nga sa pretendonte Giuseppe Schirò Junior, madje diku i pas gjysmës së dytë të shekullit XV a XVI dhe citon, ndërkaq, konkluzionet e filologut të shquar frëng Mario Roques (1875-1961), njëkohësisht dhe studiues i njohur i teksteve të vjetra shqipe, sipas të cilit: “Për të datuar tekstin pata fatin e mirë t’u drejtohesha paleografëve ashtu të cilësuar si nga Mgr Mercati, prefekt i Bibliotekës Vatikane në Romë, M.H. Omont, ruajtës i dorëshkrimeve në bibliotekën Kombëtare të Parisit, dhe Mgr Galbiati në Milano. Përfundimet e tyre pajtohen: fragmenti nuk është i shekullit 14; mund të jetë i pjesës së dytë apo i fundit të shekullit 15, ndoshta madje i fillimit të shekullit 16”⁵. Përkthimi është konsideruar shumë i dobët, pa ndonjë vlerë dhe i nginjur plot me greqizma.

Meqenëse “Meshari” i Buzukut paraqet dëshminë më të madhe të gjuhës shqipe e njëkohësisht të shkrimit të shenjtë në shqip dhe për faktin, se ky tekst numëron rreth 200 faqe të një formati të madh, të ndarë në dy kolona faqja, edhe dëshmitë e traditës së shkrimit parabuzukian është logjike të kërkohej në të njëjtën gjini literature, pra, të

³ Në kronologjinë e “Shkrimet shqipe në vitet 1332-1850”, Shuteriqi e vendos për nga vjetërsia Ungjillin e Pashkëve, fill pas G. Adae, diku midis viteve 1332-1336. Shih: Shuteriqi Dhimitër, “Shkrimet shqipe në vitet 1332-1850”, Akademia e Shkencave të RP të Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, faqe 13. Tiranë 1976.

Ne pyesim: mbi ç’bazë shkencore vallë?

⁴ Ismajli Rexhep, “Tekste të vjetra”, fq 63, Dukagjini, Pejë, 2000.

⁵ Po aty, fq 64.

shkrimeve biblike, sikundërse, kuptohet vetvetiu, në të njëjtin dialekt të gegnishtes që shkruajti Buzuku. Kjo edhe për shkakun e konstatuar më parë, se “Meshari” si vepër e parë “ka a) një fotografi pothuajse të caktuar; b) një fjalor mjaft të përcaktuar; c) stil të përpunuar”⁶; çka zori se mund të arrihet me librin e parë.

Për fat të keq, pritshmëria se kjo traditë e zhvilluar shkrimesh parabuzukiane do të konkretizohej me ndonjë zbulim, u shfrytëzua mediatisht në mënyrë të ulët, ordinere e të tejzgjatur me gjoja zbulimin e Dr. Musa Ahmetit të një dorëshkrimi shqip të vitit 1210, me autor njëfarë Teodor Shkodrani. Bëhej fjalë për një traktat filozofik, teologjik dhe historik, të gjetur në “arkivat sekrete të Vatikanit”, siç pretendonte “zbuluesi”, në trajtën e autografit. Tashmë kanë kaluar 13 vjet nga ky mashtrim i trashë dhe përderisa nuk u vërtetua asnjë faqe e vetme apo fragment teksti autentik, edhe ëndërronjësit më optimistë që shpresonin për Ungjijtë, që Pjetër Bogdani i përmend në relacionin e vet të vitit 1646, nuk shpresojnë më, sikundërse nuk shpresojnë as për pohimin e Eqrem Çabejt se: “Në nëndorin e vitit 1940 N. Borgia më kumtoi se në Grotaferata pranë Romës kishte zbuluar në Arkivin e Vatikanit një dokument në gjuhën shqipe më të vjetër se Buzuku. Fshehtësinë e zbulimit të tij ky dijetar e mori me vete në varr. Gjurmime të mëtejme nëpër arkivat e Vatikanit e të Propagandës mund të na sjellin ndonjë të papritur në zbulim dokumentesh më të moçme të shqipes.”⁷

Por përtej mashtrimeve vulgare, teza se ka pasur një traditë parabuzukiane të përkthimeve të shkrimeve të shenjta, madje një traditë jo vetëm geqe, por edhe toske, gjen një shtjellim shkencor në studimin prej 90 faqesh të Martin Camajt, të botuar në Romë në vitin 1960 me titull “**IL MESALE DI GJON BUZUKU. Contributi linguistici allo studio della genesi**”. Camaj përmes një analize të thukët tekstologjike kap në studimin e tij një sërë problematikash si vendi i botimit, ortografia, nazaliteti, aspekte të gjuhës së Buzukut dhe ndikime të huaja në gjuhën e “Mesharit”. Në do të përqendrohemi te argumentet e Camajt në analizën e **stilit** të Buzukut ku ai nxjerr përfundimin se në rastin e tekstit të Buzukut, më parë se me një gjuhë të përbashkët kemi të bëjmë me një përzjerje artificiale formash arkaike e dialektore, çka i detyrohet një traditë të gjatë të teksteve të shenjta në shqip (f. 34). Ai beson se para Buzukut kanë ekzistuar përkthime të Ungjijve në gjuhën shqipe dhe ato përkthime janë punuar gjatë nga kopistët, duke krijuar kështu një stil të vërtetë e të veçantë shqiptar dhe një begatim të gjuhës së përbashkët kishtare. Buzuku me siguri i

⁶ Filipaj Dom Simon, “Përpyqje përkthimi të shkrimit shenjt – Biblës në gjuhën shqipe”, në “Bibla shqip dhe Filipaj”, Studime, faqe 227, Qendra e Studimeve Albanologjike, Instituti Filozofik dhe Teologjik, Lezhë, 2010.

⁷ Çabej Eqrem, “Studime gjuhësore”, vëllimi VI, f. 12, referenca nr. 29, Prishtinë 1988.

kishte përdorur përkthimet e tilla biblike, prandaj “më shumë se përkthyes i guximshëm shpesh ai do konsideruar kompilator i mirë. (f. 35). Në këtë pikë Camaj ndryshon ndjeshëm nga Çabej e nga Riza, të cilët këto variacione i shpjegojnë me arsye të tjera, dhe personale, të formimit të Buzukut⁸. Veçanërisht, sipas Camajt, këtë karakter të përpunuar rrok përkryerja stilore e gjuhësore e atyre pjesëve të ungjillit që lexohen në meshë në ditët e festave, veçanërisht pjesët më të njohura e më të komentuara për besimtarët, siç janë paravolitë, ndër të cilat ai veçon paravolinë e *Djalit Plangprishës*, që sipas Camajt është një kryevepër e vogël e stilit dhe e gjuhës shqipe.

Me ekzistencën e shkrimeve fetare parabuzukiane nga burime të ndryshme dialektore, të shfrytëzuara nga Buzuku në hartimin e librit të tij, M. Camaj është përpjekur të shpjegojë edhe elementët e dialektit toskë që gjenden te “Meshari”. Së pari ai ka vënë re se në librin e Buzukut ka gjurmë përkthimesh nga Ungjilli origjinal grek. Sipas tij, Buzuku gjatë përkthimit të Ungjillit shkëputet nga Vulgata dhe ndjek origjinalin grek, të cilët nuk përputhen plotësisht në çdo pikë. Pikërisht në gjurmët e përkthimit të ungjillit nga greqishtja Camaj sheh mundësinë e ekzistencës së shkrimeve fetare në dialektin toskë dhe të marrëdhënieve fetare midis Veriut dhe Jugut të Shqipërisë, prej nga rrjedhin elementet toske në “Mesharin” e Gjon Buzukut, një shpjegim origjinal ky, i ndryshëm nga studiuesit e tjerë të “Mesharit”⁹. Për të argumentuar këto ide të tij, Camaj ka krahasuar dy përkthime të të njëjtës pjesë të Ungjillit (Luca I, 26-38), që përmbahen, e para në Officium B.M.V. dhe e dyta në “Meshar”. Nga ky krahasim përkthimesh autorit i duket se ka dallime të dukshme midis pjesëve, në pjesën e parë të Annunciazione del Officium B.M.V reflektohet në shumë pika ndërtimi dhe fryma e Vulgatës latine të Shën Hieronimit, kurse versioni i dytë është më spontan e për pasojë më shqip në forma gramatikore dhe në leksik pa ndikime të huaja, më i lidhur me një traditë më të vjetër, me një strukturë sintaksore shqipe, një refleks i vjetër i tekstit grek¹⁰.

Martin Camaj e studioi tekstin e “Mesharit” të Gjon Buzukut si një palimpsest, duke u përpjekur të dallojë në gjuhën e tij shtresa të ndryshme kronologjike dhe dialektore dhe nivele të pabarabarta të përpunimit të saj¹¹. Prania e formave gramatikore arkaike, toskizmat dhe elementët leksikore bizantine ia bëjnë të mundur përfundimin se Buzuku kishte konsultuar dhe përkthime të Shkrimit të Shenjtë të bëra në Jug nga greqishtja. Më shumë se një gjuhë të përbashkët te Buzuku kemi të bëjmë

⁸ Ismajli Rexhep, “Kontributi i Martin Camajt në Studimet Buzukiane”, fq. 118, në “Meshari I Gjon Buzukut – Monument i Kulturës shqiptare (1555-1995)”, botim I Art Club, Ulqin, 1995

⁹ Mancaku Seit, “Vendi i Martin Camajt në studimet buzukiane”, fq. 37, në “Bibla shqip dhe Filipaj”, Lezhë 2010.

¹⁰ Po aty, fq 37

¹¹ Po aty, fq 36

me një përzjerje artificiale shtresash tekstore diakronike nga përkthime të mëparshme latine e greke, italiane e venete, çka e vendosin Buzukun sipas Camajt në një simbiozë bregdetare adriatiko-venete-dalmatino shqiptare, e cila kishte përbërë me shekuj një spiritualitet religjioz e kulturor identik¹². Pas konstatimit të elementeve toske vetvetiu përftohet ideja e relacioneve që ekzistonin në kohën parabuzukiane midis Veriut dhe Jugut të Shqipërisë.

Një pikëpamje disi tjetër nga ajo e Camajt për përkthimet e teksteve të “Mesharit” ndan Xhevat Lloshi, i cili, në parathënien e botimit të Biblës së Kristoforidhit në gegnisht “Bibla: Kriesa. Të Dalëtë, 1872”, botim i Shoqërisë biblike 2009, shprehet se: “Gjon Buzuku nuk ka qenë thjesht një përkthyes dhe, rrjedhimisht, libri i tij nuk ishte një përkthim i zakonshëm, për të cilin mjafton të gjendet origjinali në një gjuhë tjetër. Buzuku ushtronte veprimtarinë e vet të përditshme me një grigjë shqiptarësh. I përgatiste tekstet përkatëse dhe i lexonte herë pas here sipas ditëve të caktuara. Gjatë përsëritjeve në këtë komunikim të drejtëpërdrejtë ai e ka lëmuar vijimisht shtjellimin shqip për ta bërë të kuptueshëm dhe më të dëgjuar. Pa asnjë dyshim, ka qenë autor i përgatitur dhe me dhunti... Nga ky këndvështrim mund të quhej edhe një tekst didaktik me të adresuarin të përfshirë brenda trajtimit. Veçantia e Buzukut, që e dallon prej përkthyesit të zakonshëm, është pikërisht kjo: ai i ka përgatitur pjesët e përkthyer për t’i përfshirë në një veprimtari shërbese, që t’i merrte të gatshme shqip një tjetër dhe jo për të nxjerrë një tekst të përkthyer si qëllim e si lexim më vete. Besoj se kështu marrin kuptim edhe fjalët e tij në Pasthënie, se përpara tij nuk kishte gjë tjetër prej shkrimeve të shenjta. Këtë tezë të tijën Lloshi e demonstroi me një tekst udhëzues të Buzukut ku ai e udhëzoi priftin si të veprojë kur vihet kurora e martesës (Ordo desponsandi), duke ndarë me bold fjalët që i përkasin tekstit biblik, kurse pjesët e tjera të tekstit që janë plotësime e shpjegime i lë me shkrim normal:

*“E zgjedhmë nde e shkruomit Shenjtë të Ligjë plakë se tue klenë i mujtuni e Basi i gjithë shekullit Zot, bani të parënë atë tanë Adamnë. E foli atëherë i mujtuni zot: Nuk anshtë mirë me klenë nieri vetëmë; e prashtu ati të i bajmë ndihmë të shembëllenjë mbë nierit. E aj i mujtuni Zot bani me njetunë Adamnë; e Adami tue njetunë, Basi i gjithë shekullit nxuor një brinjë n Adamit pa ndonjë të dhimbtunë. E anso brinje i mujtuni Zot bani të parënë amë tanë Evënë”.*¹³

¹² Ismajli Rexhep, “Kontributi i Martin Camajt në Studimet Buzukiane”, fq. 123, në “Meshari I Gjon Buzukut – Monument i Kulturës shqiptare (1555-1995)”, botim I Art Club, Ulqin, 1995

¹³ Lloshi Xhevat në parathënien librin “Konstandin Kristoforidhi, Bibla (në gegërisht), Kriesa. Të Dalëtë. 1872”, fq 4-5. Shoqëria biblike, Tiranë 2009.

Pas “Mesharit” të Gjon Buzukut, përpjekja për të përkthyer në shqip pjesë të Biblës është dorëshkrimi prej 59 faqesh me një gegnishte të mesme mjaft arkaike, i gjetur në vitin 1944. Sipas Shuteriqit dorëshkrimi i përket gjysmës së dytë të shek. XVIII dhe shkrimi mbështetet në glagolicën sllave. Specialistët thonë se ka ndikim nga shkrimtarët e veriut e shihet edhe ndikimi i dialektit toskë. Mqenëse përkthyesi i këtij teksti nuk dihet ai është quajtur *Anonimi i Elbasanit*, ndërsa Dh. Shuteriqi parapëlqen ta quajë *Papa Totasi*, sipas emrit që ky dorëshkrim ka në ballanik.

Duke lënë mënjane përmendjet mbi ekzistencën e ndonjërit prej librave (ungjijve) biblike të përkthyer në shqip pas shekullit të tetëmbëdhjetë, por që nuk ekzistojnë, vlen të shënohet se vetëm në vitin 1824 kemi të parin përkthim në toskërisht të “Ungjilli sipas Matheut” (Korfuz, 1824) nga Vangjel Meksi në nëndialektin labërisht. Përkthimi është bërë nga greqishtja e re. I njëjti ungjill (kthyer prej elinishtesë ndë të folë toskërisht) botohet në bukuresht me 1899 me alfabetin shqip të Stambollit.

Kondtandin Kristoforidhi (1830-1895) është i pari që bën përpjekjen më të madhe për t’iu afruar përkthimit të tërësishëm të Biblës. Pasi ka përkthyer *Historia e shenjtësë shkronjë (gegërisht 1870, toskërisht 1872)*¹⁴ dhe *Katrë përgjëmime (gegërisht 1872, toskërisht 1867)*, Kristoforidhi boton të parin përkthim të plotë të Dhjatës së Re në gegnisht *Dhiata e Re e Zotit e Shëlbuesit t’ynë (Jezu KRISHIT)*, Konstandinopol 1872, dhe shtatë vjet më pas, edhe në dialektin toskë *Dhiata e Re (e Zotit dhe e Shpëtimtarit t’ënë) Jezu Krisht kthyerë prej greqishtesë vjetër shqip ndë gjuhë toskërishte*, Konstandinopoll.

Në vitin 1915, shqipnue e shtjellë prej Anton M. Xanonit, shtypur në shtypshkronjën Zonja e Papërlyeme botohet në Shkodër *Ungjilli i Jezu Krishtit mas SHMatent*. Përkthimi është në gegnishten shkodrane me komentare të pasur. Në parathënien e këtij botimi postum, autori thotë se ka pasë ndërmend të përkthejë krejt shkrimin e shenjtë.

Të gjitha përkthimet e shkrimit të shenjtë, qofshin copa, ungjij, proverba apo pjesë këngësh, himnesh e lutjesh kanë qenë një rrekje e gjatë afro pesë shekulle, që nga Gjon Buzuku, për një përkthim të tërësishëm të shkrimit të shenjtë. Megjithse përkthimet e pjesshme apo të tërësishme të Biblës në shqip janë filluar thujse njëkohësisht me gjuhët e popujve të tjerë të Europës, ne deri në dhjetëvjeçarin e fundit të shekullit XX nuk e kemi pasë një përkthim të tërësishëm (integral) të

¹⁴ Lloshi Xhevat në librin “Konstandin Kristoforidhi, Bibla (në gegërisht), Kriesa. Të Dalëtë. 1872”. Shoqëria biblike, Tiranë 2009.

shkrimit të shenjtë, pavarësisht faktit, se kanë ekzistuar, siç përmendet, *tri përkthime të plota në gjuhën shqipe*¹⁵. Respektivisht këto përkthime kanë qenë:

1. *Përkthimi i parë i tërësishëm i Shkrimit Shenjt* është vepër e Grigorit prej Durrësit (+1772), kryepeshkop, i cili e shkroi atë me germa shqipe që i shpiku vetë. Përkthimi mendohet të ketë qenë në gegnishten e mesme.
2. *Përkthimi i dytë i tërësishëm i Shkrimit Shenjt* është vepër e Theodor Haxhi Filipit të njohur si Dhaskal Todri (1730-1806). Sipas G. Hahn, thuhet se ka shqipëruar jo vetëm Dhiatën e Vjetër por edhe Dhiatën e Re. Dorëshkrimi i dogj nga familjarët e tij nga frika e kolerës¹⁶. Mendohet që përkthimi ka qenë në gegnishten e Elbasanit.
3. *Shkrimi i shenjtë Besëlidhja e Vjetër dhe e Re*, nga Dom Simon Filipaj, meshtar, i treti përkthim i tërësishëm i Shkrimit Shenjt, tashmë me fat, i kryer me 1 maj 1985 dhe i botuar me titullin Bibla në 35000 kopje nga Drita, Ferizaj, 1994.

Po të lëmë menjanë përkthimet e ungjijve të veçantë dhe të Biblës integrale, të gjitha historitë biblike të botuara në shqip, me përjashtim të Evetarit të Naum Veqilharxhit (1845) kanë qenë përkthyer në gegnisht¹⁷

2. A e ka përkthyer Dom Simon Filipaj Biblën integrale në shqipen Standarde?

“Përkthimi u krye më 1 maj 1985. Dhe që atëherë ka qenë i gatshëm për shtyp në aq sa varet prej punës së përkthyesit. Po zgjatet puna në dorën e recensentëve, të lektorëve, të censorëve? Nuk e di. Prej anës së Don Lush Gjergjit kam lajme se disa lektorë nuk e paskan kryer ende lekturimin. Të lutemi të mos e këtë fatin e dy përkthimeve të mëparshme”¹⁸, - deklaroi vetë përkthyesi i botimit të Biblës së parë integrale në gjuhën shqipe Standarde.

Duket jo pak, po e tejkzgjerruar, që një përkthim kaq i rëndësishëm e kapital në gjuhën shqipe të mbahet plot 9 vjet nëpër duar të “recensentëve, të lektorëve, të censorëve”. Censorët e përkthimit të Dom Simon Filipajt, që kanë dhënë miratimin e botimit janë i ndjeri Mons. Nikollë Mini dhe Dr. Dom Lush Gjergji. Ata, për ta dhënë “bekimin” e botimit është dashur të presin rreth 9 vjet derisa ta mbarojë puna e

¹⁵ Filipaj Dom Simon, “Përpjekje përkthimi të shkrimit shenjt – Biblës në gjuhën shqipe”, në “Bibla shqip dhe Filipaj”, Studime, faqe 244, Qendra e Studimeve Albanologjike, Instituti Filozofik dhe Teologjik, Lezhë, 2010.

¹⁶ Po aty, fq 246

¹⁷ Po aty, faqe 248

¹⁸ Po aty, faqe 246

recesentëve dhe lektorëve, të cilët mësojmë se kanë qenë profesorë gjuhëtarë e akademikë të njohur si Prof. Anton Çeta, Prof. Dr. Gani Luboteni, Prof. Jak Mita, Prof. Mr. Isa Bajçinca, Prof. Mirije Rushani, prof. Nol Berisha, Prof. Isak Ahmeti, ndërsa korrektura nga Prof. Seniha Ramaj dhe Prof. Mr. Abdyl Ramaj. Po të përfshijmë edhe Imzot Pjetër Perkoliqin që jep fjalën e fundit “le të botohet” për përkthimin dhe përgjegjësin e botimit, ipeshkvin imzot Nikë Prela bëhen së bashku një ekip redaksional prej 13 dijetarësh, të cilët e kanë zvarrisur punën teknike me tekstin e përkthyer më shumë se sa ka zgjatur vetë përkthimi! Për ç’arsye? Penduli i dilemës që është hepar përgjatë 9 vitesh, mos ka të bëjë me zgjedhjen e njërës prej traditave të përkthimeve shqipe të shkrimeve të shenjta, në gegnisht e toskërisht? Çfarë konsulte e konsensusi ka pritur çeta e dijetarëve të Kosovës, derisa ka vendosur?

Po le t’i lëmë pezull këto pyetje të ngritura dhe le t’i referohemi gjykimeve të akademikëve të Tiranës, ish atistë të zellshëm. Ata e panë përkthimin e të ndjerit Dom Simon Filipajt të Biblës integrale në shqipen Standarte, si pajën më të rëndësishme që nga viti 1972 kur u imponua politikisht ky Standard nga Enver Hoxha. Prandaj edhe në tubimet e mëvonshme të akademikëve të Tiranës vihej veçanërisht theksi në këtë “pajë” kapitale, sikundër shprehet në kumtesën e tij njëri sosh: “...po të ishte dredhmbarja e kombit dhe e shqiptarisë, përveç nderimit që po i blatojmë sot në këtë tubim studimor të një grupi gjuhëtarësh e klerikësh, *dubet t’i formulohet edhe shtetërisht një nga mirënjohjet më të mëdha që mund t’i japë një shoqëri demokratike një biri të denjë e të përvujtë, por edhe aq punëtor e stoik në detyrën e tijvërtet të madhërishtme të kthimit në shqipen e sotme standarde e jo në dialekt të një veprë kaq madhështore*”¹⁹. Apo edhe përfundimin që nxjerr një tjetër profesor i Tiranës: “...botimi i plotë i biblës shqip jo vetëm tregon së çfarë zgjidhjesh janë arritur, se çfarë hapi kemi bërë në këtë lëmë që po shkon drejtë pesë shekujve jetë, por edhe ngre probleme aktuale për lëvrimin e mëtejshëm të shqipes, për plotësimin e standartizimit”²⁰. Ja pra se ku qenka haseti i akademikëve! Duket se kemi të bëjmë me shprehjen e triumfit të një ujdje sipas *leverdisë* së dyanshme midis klerikëve dhe akademikëve, se sa me një mendim të drejtëpeshuar shkencor. Pa pikë dyshimi puna përkthimore e të ndjerit Dom Simon Filipaj është e denjë për lëvdata, por jo pikërisht për “detyrën tejet të madhërishtme të të kthimit në shqipen e sotme standarde e jo në dialekt të një veprë kaq madhështore”. Përkundrazi, madhështore do të kishte qenë, që Bibla të ishte përkthyer në atë gjuhë përpjekjesh pesëshkullore parabuzukiane e pasbuzukiane; të ripërtërihej paradigma e gegnishtes

¹⁹ Prof. Gjovalin Shkurtaç, “Elemente themelore të etnografisë së të folurit në Bibël”, në “Bibla shqip dhe Filipaj”, fq 64, QSA dhe Instituti Teologjik dhe Filozofik, Lezhë 2010.

²⁰ Prof. Lloshi Xhevat, “Larmia e traditës në përkthimin shqip të Biblës”, në “Bibla shqip dhe Filipaj”, fq 41, QSA dhe Instituti Teologjik dhe Filozofik, Lezhë 2010.

së martirizuar pikërisht për shkak të përndjekjeve sa nga të huajt, aq dhe nga diktatura komuniste, sepse gjuha, shqipja gegnishte (ose, siç thotë Kadareja “Gjuha-Krisht”), është kryepersonazhi i krejt atij kalvari shekullor. Ose, më së paku, të ishte ndjekur, për hir të ballaqimeve krahasuese gjuhësore, shembulli i Kristoforidhit, botimi i përkthimit të Biblës integrale në gegnisht dhe në Standard (ose toskërisht, çka është e njëjta gjë).

Po le të t’i referohem njërit prej autoriteteve kulturore katolike më në zë të pasviteve 1990, një figure kyçe kulturologjike, priftit të ndjerë françeskan Atë Zef Pllumit. Në një artikull të tij të vitit 1996 tek “Hylli i Dritës” me titull “Përkthimet e Biblës në shqip”, Atë Zefi shtron pyetjen retorike, duke krahasuar përkthimet e një Bible nga kisha evangjeliqe me 1993 dhe përkthimin e Biblës së plotë nga Filipaj me 1994, se “pse bahet përkthimi i Biblës” dhe jep dy arsye, sipas tij, që janë:

- a) për me i dhanë gjë hës stabilitetin që kërkon një kryevepër botnore ose
- b) për me i dhanë popullit Fjalën e Zotit.

Përkthimi i profesorave e gjë hëtarve shqiptarë në gjë hën standart, - thotë Atë Zefi për përkthimin e kishës evangjeliqe, - ndër shumë rasa nuk e jep kuptimin e saktë apor e profanizon fjalën: p.sh.: (Zanafilla 2, 18) *një ndihmë që i leverdis*, në vend të: *një ndihmë që t’i përshtatet*, por sido që të jetë, fjala *leverdis* nuk shkon aspak në këtë tekst biblik. Shembujt si ky janë tepër të shumtë në këtë përkthim. Megjithkëta shihet se nuk është bërë për ndonjë interes gjë hësor ose letrar, por vetëm për përhapjen e Fjalës së Zotit, ndoshta pa atë kuptimin e vërtetë për Fjalën, por pak i nxituem e që të... “*leverdis*”. Pamvarësisht nga shumë të meta dhe pasaktësi, është një toskënishte e bukur, e rrjedhshme dhe e kuptueshme për popullin”²¹.

Ndryshon puna me përkthimin e Dom Simon Filipajt, - thotë Atë Zef Pllumi. “Ky shkruen në një gjë hë që nuk është e tija, të cilën nuk e zotnon ndër nuanca, por i din vetëm rregullat kryesore: ato të vendosuna nga Kongresi i Drejtshkrimit të Shqipes të vitit 1972 dhe të imponueme me dhunë nga regjimi komunist po në atë vit. Dhe këtë përkthim të Biblës ai e ban me qëllim kryesor që të japë një kontribut të madh për gjë hën dhe kombin. Vetëm si qëllim i dytë është përhapja e Fjalës së Hyjit. Këto i thotë vetë ai në paraqitjen²²:

“...Shto mandej vështirësitë që sjell gjuha jonë për ne që, të mësuar të lexojmë shkrimet e shekujve të mëparshëm edhe të shkruajmë pak a shumë, simbas hamendjes, në dialekte dhe nëndialekte, por që tash, e vënë nën rregulla drejtshkrimore e gramatikore, ku shkëlja vlerësohet

²¹ Pllumi Atë Zef, “Përkthimet e Biblës në shqip”, fq 351-352 në Histori kurrë e shkrueme”, Botimet “55”, Tiranë 2006.

²² Po aty, fq 352

gabim, atë që do të shkruajë, e vë në gjendje të ushtarit posa të mbërthyer në uniformë të ngushtë dhe imtësisht të caktuar sa pulla të mbërthejë, për të mos e kerbasuar me mëzatin, të mbërthyer për herë të parë nën zgjedhë, që biqet djathtas e majtas, por asesi hullisë. E pranova gjuhën e njënuar për dy arsye kryesore: pse e pranuan të gjithë gjuhëtarët – ata që me profesion mbajnë përgjegjësinë për këtë me “videant consules” dhe pse më ndrydh mendimi se me dialekte, qofshin ato edhe letrare, siç u trajtuan gegërishtja dhe toskërishtja, më duket se mbetemi edhe në shekullin XX ende “tribus-fis”. E rrëfej, nuk e mohoj, jo pa njëfarë nostalgjie për gjuhën që, shekuj me radhë, e lëvruan mu klerikët e Kishës Katolike (jo pa sukses), madje-madje të parët, atëherë, kur të gjithë beshtonin, ishin ata që lëshonin vigmën kushttrimore të shpëtobej gjuha dhe, me të, qenia njerëzore, fetare e kombëtare. Edhe këjo m’i sollë vështirësitë e veta që, nuk më duken të vogla dhe e bëjnë patjetër, në shumë vende, vetvetiu, rrjedhën e fjalisë ndoshta të vrazhdët²³”.

Kritika e Atë Zef Pllumit është e pakompromis. Ai akuzon katolikët shqiptarë të ish Jugosllavisë, se në “rrethanat që gjendej kisha katolike në Shqipëri (d.m.th., e ndaluar), ta braktisin liturgjinë e përkthymenë në shqipen e lavrueme për sa e sa shekuj të gegëve katolikë për me e zavendësue me gjuhën toskënishte (standard) vetëm pse ashtu urdhnonte Enver Hoxha. Tue lanë m’anësh faktin se gjatë asaj kohe “Zëri i Popullit”, organi zyrtar i dhunës ateiste në Shqipëri, shpeshherë botonte fjalime të eksponentave të klerit të dioçezit Ferizaj (Shkup) si dr. Dom Lush Gjergji që me mburrje përfundojshin fjalimet e veta publike me slloganin, të cilit komunistat i kishin deformue kuptimin, “*Feja e shqiptarit është Shqiptaria!*” (pra, nacionalizmi ateist)²⁴. Kritika e Atë Zefit përfshin terminologjinë e ngulitur kishtarë katolike, rolin dhe ndikimin negativ e konfuzues të misionarëve të huaj që nuk dinë shqip, por kryesisht thelbi i kritikës së tij për Filipajn është tradhëtia ndaj traditës, sepse siç shprehet Atë Zef Pllumi “Me këtë ai ia sjell shpinën traditës shumëshekullore të klerit katolik shqiptar she për më tepër e përbuz atë tue e quejtë “tribus”, “fis” dhe bashkohet haptas me jeniçerët gj◻ hëtarë të Enver Hoxhës, të cilët, simbas urdhnit të tiranit të Tiranës, fundamentalistit komunist, duhej ta çrrajosnin medoemos nga truelli i historisë kombëtare kontributin e klerit katolik shqiptar²⁵. Mandej Atë Zefi bën një përqasje flagrante midis Filipajt dhe Kristoforidhit: “Para njëqind vjetësh, Konstantin Kristoforidhi botoi Shkrimin e Shenjtë si në toskënisht ashtu dhe në gegënisht, jo se nuk e dinte ai gjuhën e nanës së vet, të mesmen e Elbasanit, porse u nis nga qëllimi shëjt me e përhapë Fjalën e Zotit në çdo krahinë²⁶. “Për mendimin tim, - mëshin Atë

²³ Nga “Paraqitja” e Dom Simon Filipajt në “Bibla”, fq 9. Drita, Ferizaj 1994

²⁴ Pllumi Atë Zef, po aty, fq 354

²⁵ Pllumi Atë Zef, po aty, fq 353

²⁶ Pllumi Atë Zef, po aty, fq 356

Zefi, - un do t'i thojshë Dom Simon Filipajt: Të rrhoftë munda që ke bënë, se nuk ishte i vogël, por tepër i randë, prandaj hiq keq për hatër të Zotit, venu edhe një herë e ban një përkthim tjetër në gjuhën e lirshme të nanës sate, pa çka kryet për ato pullat e uniformës ushtarake, as për imponimet e të tjerëve dhe të jesh i sigurt se ai do të pritët me krahë hapët prej popullsisë katolike si Fjalë e Zotit, sepse ky i botuemi nuk vlen as për gegët, që nuk e duen, as për toskët, që nuk e kuptojnë dhe kanë mundësinë të lexojnë një version tjetër në të folmen e vet. Mos të frigolesh nga mendimi se të mbetet pa u botue: në mos pastë, ose në mos dhashtë fonde kisha katolike në Shqipëri, Zotit nuk i mungon kurrëgjâ”²⁷.

Ne nuk dimë nëse ka patur ndonjë kundërpërgjigje Atë Zef Pllumit prej të ndjerit Dom Simon Filipaj. Nuk dimë nëse ka patur apo jo ndonjë kuvendim ku përkthyesi t'i ketë shpjeguar më hollësisht rrethanat që e detyruen atë të pranojë kompromisin përgjatë kohës së tejzgjatur prej nëntë vjetësh, deri në redaktimin, korrektimin dhe censurimin e përkthimit të tij. Nuk dimë vërtet nëse në peshoren e arsyes së përkthyesit të Biblës së plotë në shqipen standarde të ketë rënduar më fort njëri prej dy qëllimeve se pse përkthehet Bibla, ashtu sikundër i përcaktonte Atë Zef Pllumi, dhe ka gjasa që zgjidhja e dilmës ka pasë kohë të bollshme me zgjedhjen e pikës së dytë – “për me i dhanë popullit Fjalën e Zotit”, ndonëse përkthyesi dhe mbështetësit e tij të zjarrtë akademikë pretendojnë të parën, d.m.th., “për me i dhanë gjuhës stabilitetin që kërkon një kryevepër botnore”. Të dy priftërinjtë e ndritur nuk jetojnë më. Atë Zef Pllumi nuk kishte si ta dinte, se përkthyesi i Biblës integrale, Dom Simon Filipaj, e kishte ballafquar shqipën e tekstit të tij, pikërisht me gjuhën e traditës së përkthimeve të klerit katolik, ose siç i rekomandon Atë Zefi të bënte “*ban një përkthim tjetër në gjuhën e lirshme të nanës sate, pa çka kryet për ato pullat e uniformës ushtarake*”, veçse këtë fakt e kapëm rastësisht. Në një nga tubimet studimore kushtuar përkthimit të Filipajt nga profesorët e akademikët shqiptarë dhe Instituti Filozofik dhe Teologjik, pikërisht në aktet e këtij tubimi të përmbledhura me titullin “Bibla shqip dhe Filipaj”, ekziston një kumtesë që na informon se përkthimi i parë në dorëshkrim i Filipajt është bërë në gegnisht, gjë e cila nuk përmendet asnjëherë, në asnjë prej tubimeve dhe shkrimeve që janë bërë deri më sot për përkthimin e plotë të Biblës në shqip. Kumtuesi na e jep si padashje këtë informacion, sepse në fillim, ai pohon: “Bibla e përkthyer në gjuhën e përbashkët si nga përmbajtja, si nga forma jep mesazhe bashkimi e pajtimi. Nga ana tjetër, ky botim doli në një kohë kur ishin shfaqur kontestime ndaj shqipes standarde (kursivi im A.T)”²⁸. Së dyti, - vazhdon arsyetimet e tij kumtuesi, “ky

²⁷ Pllumi Atë Zef, po aty, fq 356

²⁸ Mancaku Seit, “Historia e shqipes së shkruar dhe përkthimi I Biblës në shqipen standarde”, fq 31, në “Bibla shqip dhe Filipaj”, QSA dhe Instituti Teologjik dhe Filozofik, Lezhë 2010.

botim ka një veçanti të rëndësishme për t'u vënë në dukje. *Teskta është përkthyer nga latinishtja në fillim në gegërishte dhe pastaj teksti në gegërishte është përshtatur në shqipen standarde. Kjo do të thotë se botimi është rezultat i dy ballafaqimeve gjuhësore; së pari, është ballafaquar shqipja në variantin gegë me latinishten dhe pastaj varianti gegë me standardin. Në të dyja këto ballafaqime autori ka dalë i sukseshëm. Ballafaqimi i dytë gjuhësor që bëhet në këtë botim të Biblës është brenda shqipes, midis gegërishtes dhe gjuhës standarde me toskërishten në bazë të saj*²⁹.

Kësisoj na zgjidhet dhe misteri i vonës së tejzgjatur nëntë vjeçare në pritje që redaktorët, korrektorët, lektorët dhe censorët të “thonin fjalën e tyre”. Fjala paska qenë për një pakt, pakashumë të tillë: Dom Simon Filipaj të lëshonte pë; tekstin e përkthimit të tij nga gegnishtja, t’ia përkthenin në shqipen standarde (me gjasë, stafë prej 13 dijetarësh në bashkëpunim të ngushtë me akademikët e Prishtinës dhe të Tiranës) dhe në këmbim të kësaj ujdje, Biblës së përkthyer *vetëmse* në Standard t’i bënin një promovim të fuqishëm në trojet shqiptare. Dy anët e ujdisë kopsiten: njëra palë i shërben përhapjes së Fjalës së Zotit, ndërsa tjetra – Standardit të vitit 1972, të imponuar nga diktatura. Sepse tanimë na zbardhet gjithë procesi në faza dhe fati që mori përkthimi që në dorëshkrim, pasi, siç na vë në dijeni kumtesa e akademikut - “Nga një vështrim i vëmendshëm i këtij botimi të Biblës nga Dom Simon Filipaj del se, ashtu siç pritej, *ndryshimet që dom Simonit i janë dashur të bëjë gjatë procesit të shndërrimit të tekstit nga gegërishtja në gjuhën e njësuar kanë qenë kryesisht të karakterit fonetik dhe disa zhvendësime trajtash gramatikore, siç është zhvendësimi i paskajores me mënyrën lidhore* (kursivi im A.T), të cilën autori e gjen edhe brenda sistemit gramatikor të gegërishtes dhe ndonjë trajtë tjetër, duke ripohuar edhe njëherë se dallimet midis dy dialekteve të shqipes nuk janë të mëdha”³⁰. Kuptohet se pse habitej Atë Zef Pllumi në kritikën e tij, kur kemi parasysh, se çfarë karakteri shpërpjestues krijon përkthimi brendagjuhësor në rrafshet fonetike, gramatikore, leksikore, në terminologji etj, etj., pasi kemi të bëjmë në këtë rast jo me lëmim, jo me shqipërim, por me “shqipërimin” degradues të traditës dhe kategorive të mendimit abstrakt tok me nuancat që e karakterizojnë, një shqetësim i përhershëm ky për priftërinjtë tanë, i cili është shprehur edhe në shtyp: “Vetëm në përkthimin e librave të shenjtë, të meshtarëve e gjërave të tjera ne po hasim vështirësi jo vetëm leksikore, por edhe sintaksore, çka dëshmon përjashtimin që ky standard i ka bërë p.sh., gjuhës teologjike dhe fetare”³¹. Rimarrja edhe njëherë e tekstit për ta përkthyer nga shqipja në shqip e ka shpënë përkthyesin në një metaprocess, sepse siç shprehet në kumtesën e vet akademiku Seit Mancaku: “Gjatë procesit të përkthimit

²⁹ Mancaku Seit, po aty, fq 31.

³⁰ Mancaku Seit, po aty, fq 32

³¹ Meta Gjergj, Mapo, Korrik 2013

dhe normëzimit të gjuhës së Biblës autorit i është dashur të bëjë një punë të madhe për përshtatjen e vendosjen në drejtshkrimin e shqipes standarde të një numri të madh emrash të përveçëm biblikë dhe emrash të tjerë historikë dhe gjeografikë...”³². Kumtesën e tij Seit Mancaku e përmbyll në një perspektivë studimesh krahsimore të evoluimit të gjuhës shqipe ndër shekuj nëpërmjet përkthimit të BIBLËS. “Nëpërmjet përkthimeve të saj mund të ndiqet evolucioni historik i gjuhës shqipe që nga fillimet e shkrimit të saj deri më sot. Do të mjaftonte krahasimi i një fragmenti të Ungjillit të përkthyer nga Buzuku me të njëjtin fragment të përkthyer nga autorë të tjerë në kohë të ndryshme... deri tek Filipaj, për të vërejtur zhvillimin e sistemit fonetik dhe gramatikor të shqipes në periudhën e saj historike nga shekulli XV deri më sot”³³. E meta e z. Mancaku në këtë informacion të vyer është se na përshkruan krahasimin e dorëshkrimi të përkthimit, që thotë se është përmbushur në gegërisht, me tekstin e botuar në gjuhën standarde. Në kushtet kur ky dorëshkrim nuk njihet, se nuk është publikuar, ai sugjeron që ne t’i zëmë besë në fjalë. Gjithçka do të ishte më së e thjeshtë, nëse ky dorëshkrim i përkthimit në gegnisht, ashtu siç ia këshillonte Atë Zef Pllumi përkthyesit të botohej, nëse nuk është kujdesur kush për ta zhdukur. Ne i jemi drejtuar Fondacionit Dom Simon Filipaj të na mundësojë qoftë edhe një faqe faksimilje/skanim nga dorëshkrimi i përkthimit të Biblës në gegnisht, siç e konstaton akademiku Seit Mancaku, por nuk kemi marrë përgjigje. Vetëm duke pasur në dorë dorëshkrimin e përkthimit në gegnisht, do të mund të flisnim për përballjen e dyfishtë të shqipes me tekstin latinisht të Vulgatës, së pari, siç konstaton Mancaku, në gegnisht, e mandej në standard, anë pse gjithë teksti i Biblës së Filipajt është një standard i çuditshëm me strukturat e fjalisë tipike gegnishte, me leksikun gegë, përftesat e ngjyrasat gege dhe pjesoret krejt të papritura e të panatyrshme. Një ligjërim hibrid, as gegnisht asht standard. Por deri më tash këtë luks, me sa duket, e ka patur, me sa e thotë vetë, vetëm akademiku Seit Mancaku. Dhe ne, dhe për aq sa na informon, jemi të shtrënguar ta falenderojmë.

Në fillim ishtë Fjala shqipe e Buzukut, që shtroi traditën gege të përkthimeve të Shkrimit të shenjtë, traditë që përbën një odise të dhimbshme nga Buzuku, Budi, Bogdani, dom Gjon Nikollë Kazazi, Kristoforidhi etj. Në kohën kur formësohej e konsolidohej kjo traditë gege e përkthimeve të shkrimit të shenjtë, pa llogaritur dhjetra përkthimr ungjijsh në gegnisht gjatë shekullit XX, para dhe pas vendosjes së diktaturës komuniste dhe të cilët gjenden ende të pabotuar në arkivat e ish Sigurimit të Shtetit, pra, në kohën kur formësohej kjo paradigmë gege e përkthimeve të shkrimit të shenjtë, e tok me të, edhe gegnishtja letrare, Androkli Kostallari nuk kishte shkuar të

³² Mancaku Seit, po aty, fq 33

³³ Mancaku Seit, po aty, fq 33

studionte gjuhësinë marksiste në BRSS; Xhevat Lloshi nuk kishte vendosur të merrej me stilistikë; Rahmi Memushaj nuk kishte ikur për kursin e kualifikimit në Kinë, sepse nuk ishin krijuar as Akademitë e Shkencave dhe Institutet Albanologjike të Shqipërisë dhe Kosovës, ngase thjesht, as Enver Hoxha nuk kishte lindur ende, që të mund të jepte urdhërin për Kongresin e Drejtshkrimit të vitit 1972. Por të gjitha ndodhën dhe Partia foli: të bëhet Standardi! Dhe Standardi u bë, që të zhbënte të gjitha traditat. Nga themeli.

Ernestina HALILI

VEÇORI TË RELIGJIONIT NË SATIRËN E HYSIT

*** Shkrimtarët që i drejtohen këtij zhanri, kanë adaptuar filozofinë e mendimtarit danez Soren Kierkegard që thotë se “Ekzistenca vetë, akti i të ekzistuarit, është një luftë e përhershme dhe në vetvete është sa komike aq edhe tragjike”.**

Jo rastësisht, vijnë me veprën e dramaturgut Ferdinand Hysi, autor i mbi 35 dramave të shkruara, nga të cilat rreth 20 janë vënë në skena të ndryshme teatrore, kombëtare e ndërkombëtare, fitues i disa çmimeve letrare për dramën dhe i disa çmimeve të para për dramën më të mirë në festivale kombëtare dhe evropiane, si 1994 në Di të Francës, më 2014 në Vjenë, në Maqedoni, në Gjilan, Preshevë, Podujevë etj. Në vitet 2011 dhe 2012, ai është nominuar për dy vite rresht, një ndër 120 dramaturgët më të mirë në Evropë, nga ETC (Komiteti Evropian i Teatrit).

Hysi eksperimenton një dramë të tijën, që synon të ndërthurë një poetikë vetjake, me miksim nga disa teori dhe trajtime të dramës së sotme moderne, kryesisht dramë-satirë dhe komedi të zezë. Të dyja zhanre të vështira brenda kategorisë dramatike të komedisë, ku ligjërimi alegorik shpërfaq origjinalitetin krijues dhe sakaq janë trend i skenave perëndimore sot.

Ai sjell një formë të re, midis absurdit dhe dramës realiste. Jo pa qëllim, duket se eksperimenton jo një absurd të pastër, apo komedi realiste të pastër, por një lloj zhanri që mikson elementë të përbashkët të komedisë pamore (farsa) dhe asaj verbale (satira, komedia e zezë dhe intriga), duke sintetizuar poetikën e komedisë moderne botërore, kur rethanat e pafavorshme vijnë njëherazi si triumf e zhgënjim tokësor e hyjnor. Komedia apo komikja, sipas Surios *“arribet me asgjësimin e vrazhdë, apo me rrotullimin e qëllimshëm dhe aktiv të parametrit tragjik, të gjitha situatat dramatike që në një mënyrë të caktuar janë përdhosur, shpërbërë dhe privuar nga frika, me pak shkathtësi mund të bëhen komike, siç është e mundur që nga komedia, madje nga ndonjë farës, të dalë situatë dramatike”*¹

¹ Fadil Hysaj: Fenomene dramatike, teatralogji, dramaturgji, regjisorë dhe aktrim, Prishtinë, 2006, fq 15.

Autori përdor kontrapunktin si element të rëndësishëm të komedisë moderne, për të ndjekur shembullin e Joneskos në disa raste, atë të disharmonisë përmbajtjeformë, duke e ndryshuar raportin në tekstin e burleskës, vë në lojë dramatike, në tekstin dramatik, lojën e burleskës.

Ai vjen origjinal në premisë dhe aplikim, me simbolika religjioze, të cilat guxojnë të dalin jashtë transmetimit direkt të një ideje teatrore, për të marrë formë mistike e alegorike të ekzistencës tokësore. Tek “*Tri mendje në ankand*” Shqipëria sillet në një Psikiatri të madhe ku pacienti i lutet zotit, Tek “*Para Semaforit*” dilema e njeriu para një semafori, simbolizon dilemën e gjithkujt para të keqes dhe të mirës; Tek “*Shpirti i ujkut*”, vetë engjëlli Gabriel i bashkohet turmës së njerëzve-ujqër; Triumfi i jetës mbi vdekjen vjen tek “*Misteri i Trekëndëshit të Bermudave*”.

Duke përdorur elementët jo realë, duke i dhënë premisa religjionit, besimit në një botë tjetër, Hysi gjeneron jo vetëm alegorinë, por e parë kjo në kontekstin verbal, apo të veprimit foljor, ndikon në gjithë kompozicionin e veprës, duke nxitur konfliktin ndërmjet shakasë e tragjikes si një levizje dialektike të dy kaheve antagoniste.

Drama satirë dhe Komedia e zezë e Hysit dallohen dhe për një gjuhë dramatike, të qëmtuar me kujdes, e mbushur me aforizma dhe figuracione, enkas për një skenë teatrore, duke e futur atë në kategorinë e dramaturgëve me sens teatror, për pasojë duke i dhënë tekstit dramatik jetën e dyfishtë, letrare e skenike. Në studimin që i bën 5 nga dramave të tij, studiuesi Nebi Islami, veçon dramaturgjinë e F. Hysit edhe për atë që ai e quan “*Poetika dramatike si sublim i ontologjisë fenomenologjike*”. Shpesh kjo gjuhë dramatike merr përmasat e thënieve të qëllimshme, që mbeten si përgjithësime të shprehjes dhe të aspiratës për një ide apo qëllim në jetë.

Një tjetër tipar poetik i Hysit, është se në përgjithësi ai i mbyll, të pa mbyllura, epilogët e tij, janë një përsëritje e prologëve të dramës - satirë e më gjerë, duke spikatur si tipar të poetikës së komedisë së tij, strukturat qarkulluese, veçanërisht të para te Beketi. Pikërisht edhe me zotin e besimin e dramaturgut kjo ndodh, një herë ai, zoti zbret në tokë, herë tjetër nuk dëgjon lutjet e krijesave të tij, të tjera herë hesht, duke nënkuptuar atë që lexuesi dramatik dëshiron. Kjo gjetje i jep vlerën e madhe postulative, veprës së tij, atë se teatër muze nuk mund të ketë, ai duhet të jetë aktual dhe universal.²

Duke bërë një analizë më të detajuar të kësaj dukurie, do të ndalemi në disa nga veprat e tij, ku religjioni i shprehur në forma të ndryshme ka qenë pjesë përbërëse e dramës së tij dhe në shumë raste dhe një element kryesor në zhvillimin dhe zgjidhjen e konflikteve apo të situatave të ndryshme.

² Josif Papagjoni: Teatri dhe dramaturgjia shqiptare, Tiranë, 2011.

Komedia e zezë, “Tre mendje në ankand”... Tre të sëmurët psikikë të mbyllur në Psikiatri shpesh hedhin sytë nga zoti për ti ndihmuar. Një nga personat e ka lajtmotiv të tijin shpesh thirrjen: “O zot! Na ruaj nga këta të çmendur! O zot shpëtoje psikiatrinë tonë” etj. Po kështu, jo rastësisht, si një linjë që përshkon dramën – satirë, shfaqet shoqata “Zoti e do Psikiatrinë”. Në këtë rast religjionin dhe besimin në të si një objekt më vete, që të përbëjë dhe asnjë linjë të veçantë të dramës së tij, ai mbetet ironik me turbullirën e qëllim të krijuar nga pasojat e shoqërisë së ç’organizuar, e ishullimit të individit modern.

Konflikti ndërmjet shakasë dhe tragjikes, në trajtimin e temës, apo mini temave religjioze, nxit sakaq një lëvizje dialektike, që thekson të dyja elementet antagoniste, duke sjellë strukturë komike dhe tragjike e mbështetur nga struktura kontrapunktuale, nga ligjërimi dhe gjestet.³

Por më ndryshe dhe më të kristalizuar përfshirjen e religjionit dhe besimit në fe, e sheh tek drama-satirë e tij “*Shpirti i Ujku*”. Aty që në prolog shfaqet si person Zoti dhe një engjëll, që jo rastësisht autori e ka quajtur Gabriel, i cili merr porosi nga Zoti për të shkuar në tokë, pasi në një grup ish - nxënësish të para 20 viteve, tek njëri prej tyre ishte futur një shpirt ujku (Nga ana a djallit). Gjithë prosedeu i dramës-satirë shkon në këtë linjë, ku religjioni, ekzistenca e Zotit dhe engjëjve të tij, prania e shpirtave, zhvillojnë konfliktin deri në finale. Kjo jepet qartë jo vetëm nga personat e krijuar (Zoti, Engjëlli) por dhe nga zgjedhja e vend ngjarjes dhe zhvillimit të saj, ku leitmotivi është kërkimi i një shpirti brenda një njeriu, pra i një Zoti brenda një vdekatori. Dhe zgjedhja e konfliktit, vjen si suspancë surprizë, engjëlli Gabriel, rend drejt mëkatit... si një piramidë onirike kryeposhtë...

Në këtë vepër religjioni paraqitet konkret, me persona të profilizuar në të, të cilët veprojnë, janë aktivë, pjesëmarrës në çdo ngjarje apo rrethanë. Kësaj i shtohet dhe zgjedhja e vend ngjarjes së dramës, që autori e përcakton qartë në tekst, se është një vend i krijuar nga një fuqi e mbinatyrshme dhe se shumë veprime që ndodhin dhe rrethanat në të cilat veprojnë personat dramatikë, janë më shumë pjesë e asaj bote të përtejme se e kësaj që personat dramatikë, jetojnë realisht. Jo pa qëllim dhe në përshkrimet e skenave që vetë autori shpesh i ka futur dhe në dialogët e personave janë të tilla që të japin përshtypjen e plotë të një vendi mistik dhe të mbinatyrshëm. “Në qoftë se nga aspekti hapësiror vendosen (përkatësisht skematizohen raportet në fletën e letrës) raportet ndërmjet personazheve, fitohet projektioni i skemës aktanciale të botës dramatike. Skema aktanciale organizohet rreth relacionit të subjektit në kërkimin e objektit me vlerë. Rreth këtyre dy

³ An Ibersfeld: “Koha dhe hapësira teatrale” Hysaj, Fadil: Teatrologji, dramaturgjii, regji dhe aktrim; antologji tekstesh, Prishtinë, 2006, f. 302. 290 Shih: Pavis, Patris: “Hapësira në teatër” Po aty, f. 327.

*poleve graviton mbetja e aktantëve, shuma e të cilëve e ndërton strukturën dramatike, e cila mund të vizualizohet në hapësirën dramatike.*⁴

Natyrisht kjo mund të duket si një blasfemi, por ravijëzon edhe një mesazh tragjiko-komik, tipik disproporcional të teatrit ironik e shpotitës.

Drama “*Para Semafortit*” edhe kjo një dramë-satirë, është më tipikja e këtij autori, ku ekzistenca e një bote të pëртеjme, përbën ngjarjen dhe rrethanat në të cilat zhvillohet drama! Ajo ndërtohet pikërisht mbi këtë premisë dhe po mbi të zhvillon dhe ecurinë e saj nga Prologu deri në Epilog! Ngjarja zhvillohet pikërisht në botën e pëртеjme ku autori për qëllimet e ideve që dëshiron të përcjellë e lë të pa caktuar, parajsja apo ferri! Madje për këto dy nocione ai dhe provokon me idenë e tij, duke provokuar *këto ndahen nga perceptimi që i japin njerëzit sa janë në tokë, se këtu kur vinë, të gjithë në një vend vinë!* Ky perceptim është përdorur nga autori dhe për të justifikuar gjithë fabulën dhe syzhetet dramatike, por dhe personat që ai krijon në përputhje me idenë e tij teatrore! Atij i duhet ti ketë bashkë të gjithë, ashtu si i kishte në tokë, me ato perceptime që i kishin në tokë, me ato vese që kishin sa ishin gjallë! Pra për atë nuk ka rëndësi ku vinë në ferr apo parajsë, për atë rëndësi merr fakti, që këta persona, janë këtu bashkë me të njëjtat perceptime për jetën dhe mënyrën e qëndrimit ndaj saj, ashtu si ishin dhe në botën nga e cila kanë ardhur!

*“Në lëmin e të menduarit hyjnë gjithë ato efekte që duben përgatitur prej fjalës; dhe pjesë të tij janë: të provosh diçka, të hedhësh poshtë diçka, të zgjosh pasione, sipër shembull mëshirë, frikë, zemërim e të tjera si këto, si dhe të zmadhosh e të zvogëlosh rëndësinë e gjërave”*⁵ Realen dhe te pëртеjmen, ai i bashkon në një plan kur është fjala për veset që mbartin apo dhe për qëndrimet ndaj tyre!

Duke i marrë në mbrojtje personat e tjerë, duke i gjykuar ata tani me një sy tjetër, syrin e të qenit në atë botë, autori i çliron ata gradualisht nga pesha e barrës të atyre veprimeve kur ishin në atë botë, duke i pasuruar me gjithëkohësi! Sentenca e këtij mendimi jepet në një moment kur Mbreti i drejtohet Të burgosurit: “*Nuk e kam tek ty, singerisht jo! Dhe për mua kjo nuk është dhe ndonjë kaq e pandershme sa thubet dhe flitet! Apo i vidhet tjetrit e drejta për të jetuar... liria e të menduarit për atë që ndjen! Vidhet bota e brendshme e njërit për tija dhënë një tjetrit! Dhe të mendosh që këta hajdutë nuk i njeh njeri për të tillë, përkundrazi në mos qofshin ata që gjykojnë vjedhësit e shkrete si puna jote!*”

“Sikur jeta në atë botë të ecte në drejtim të kundërt, gjërat do të shkonin më mirë! P.sh., sapo të lindësh... të jesh burrë i moshuar... e pastaj burrë... djalë... e në fund femijë! Në këtë këndvështrim, trajtimi i disa dukurive me të njëjtin gjykim si në këtë botë si në atë që

⁴ Patris Pavis: “Hapësira në teatër” Hysaj, Fadil: Teatrologji, dramaturgji, regji dhe aktrim; antologji tekstesh, Prishtinë, 2006, f. 320-321.

⁵ Aristoteli: Poetika, Kosovë, 1998, f. 100.

presim të shkojmë, i jep dorë autorit, që duke përdorur religjionin dhe besimin në një jetë tjetër, si një mjet artistik, në dramën e tij elementë që duken surrealistë, por që ngrejne probleme dhe shqetësime krejtësisht reale. *“Poetika e dramës së rimitizimeve brenda së cilës janë thyer skemat e dramës së traditës duke i dhënë hapësirë strukturës së antidramës, aktualisht është modeli i preferuar i organizimit semantik dhe kompozicional të tekstit që përdor mjete dhe figura të përshtatshme me të cilat sendërtohen synimet për pasqyrimin komplementar të formave ekzistenciale [...] Organizimi i mënyrës së re të narracionit, i ligjëritimit dhe pasqyrimi metaforik i situatave në jetën bashkëkohore vjen nga shqetësimet e mëdha të civilizimit, siç janë tjetërsimi, ventura prometheiste, ndjenja e inferioritetit, pafuqia e individit para fuqive të mistifikuara shoqërore, të shndërruara në ankthe të kohëve modern për të cilat kërkohen mënyrat për t’i demistifikuar iluzionet, për t’i formësuar dhe kristalizuar mendimet dhe veprimet përballë sfidave të kohës.”*⁶

Duke përdorur në rastin tonë edhe elementë apo shfaqje të një besimi në një fuqi tjetër të mbinatyrshe, e pasqyruar në dramën-satirë që flasim, në një botë tjetër të përtejme, ai shpesh dhe jo pa qëllim, i përdor këto në interes të asaj që do të trajtojë. Për këtë religjionin dhe besimin në një botë përtej jetës, ai e përdor si një mjet katarsisi, duke bërë që shpesh t’i ballafaqojë personat dramatike me një botë më të mirë që aspirojnë, qoftë kjo dhe ajo e përtejme, e pas vdekjes.

Ky element i dramës së tij shfaqet dhe në disa drama të tjera të tij, të cilat e marrin premisën dramatike nga reflektimi i një jete të jetuar, nga kënd vështrimi i një jete të pasvdekjes, kur i ndodhur tashmë në jetën e përtejme, e sheh që andej me një sy analizues gjithë jetën tënde në botën reale. Ky lloj ballafaqimi i jep dorë autorit, të përdorë të gjitha mjetet që i lejon mundësia e të qenit jo më i gjallë, po kështu duke pranuar ekzistencën e një jete të pas vdekjes, ai e sheh këtë si një mundësi për t’i bërë radiografinë e dukurisë dramatike që sjell, duke mos i shpëtuar asnjëherë këtij katarisi të vetvetes!

Tipike për këtë janë dy dramat të tij, *“Kali i karrocës”* dhe monodrama *“Lopata e Artë”*, ku në të dy rastet kemi person kryesor, një të sapo ikur nga kjo botë, që duke dëgjuar se çfarë është thënë gjatë funeralit të tij, nga njerëzit që kanë ardhur ta përcjellin, vendos të sqaroj vetveten dhe dilemën që tashmë i del para tij: Cili është ai me të vërtetë? Dilema më e madhe ekzistenciale, te dikush që më nuk është, së paku nuk frymon.

Nga një pikë tjetër vështrimi e përdor autori ekzistencën e të arsyetuarit pas vdekjes, për atë se çfarë ke qenë para se të vdisje, tek monodrama e tij *“Lopata e Artë”*. Këtu në qendër të saj është një ish varrmihës, që vite me radhë ka bërë vetëm këtë punë, i rritur jetim, shumë herë i përbuzur nga të tjerët, pa familje, pa dashuri, e sheh

⁶ Nebi Islami: Historia dhe poetika e dramës shqiptare II (1886-1996), Prishtinë, 2003, f. 93.

veten të vdekur me një kostum të ri dhe me një dekoratë në gjoks. Po kështu ditën e varrimit i bëhet dhe një ceremoni e madhe, ku dhe vetë Kryetari Bashkisë mban fjalën e rastit, ku i japin dhe titullin “Lopata e artë”.

Duke përdorur këtë element të besimit në një botë tjetër, të shkrirjes të dy botëve si në një të vetme, kur bëhet fjalë për dukuri mes njerëzve, për probleme të mprehta dhe shqetësuese që gërryejnë shoqërinë e sotme, autori me këtë përqsaje, do të përforcojë akoma më shumë idenë e tij, se rrezikshmëria e të keqes dhe pasojave të saj është e pashmangshme, të shoqëron dhe në botën e përtejme, të rikthehet dhe që andej dhe vazhdon të turbullojë të dy botët me të njëjtën mënyrë, me të njëjtin sens të veprimit dhe kundërveprimit të së mirës ndaj të keqes. Ky universalitet i bën veprat e tij, të shquhen për tema të forta, me karakter të mprehtë dhe me ide të guximshme që i shërbejnë gjithëkohësisë

Ndërsa tek vepra e fundit e tij “**Kompleksi i Edipit**” drama-satirë dhe e shpallur këtë vit si drama fituese e *Netëve të Leximit të Dramës Shqipe 2*, e cila do të punohet pranë Tetarit Kombëtar, si projekt i mundshëm për tu vënë së shpejti në skenë, përsëri ka në qendër të saj një person që nuk jeton!

Rikthimi i personave dramatikë nga bota tjetër në jetën tonë reale e bëjnë dramën e Hysit, nga forma dhe mjetet e përdorura të jetë qartësisht një dramë – satirë absurde, duke rifreskuar idenë e hedhur nga studiuesja Susana Langer se ndjenja e komedisë është ndjenjë e vitalitetit të sforcuar, e sfidimit të shpirtit dhe vullnetit të angazhuar në lojën e madhe me rastin. Kundërshtari i vërtetë është bota. “*Personazhi flet, e duke folur për vete tregon një numër gjërash, të cilat mund të krahasohen me ato çka thonë të tjerët për të. Në këtë mënyrë mund të krijohet inventari i përcaktimeve të personazhit me analizën e përmbajtjeve të diskursit të tij, i cili i definon raportet e tij psikologjike me bashkëbisedues e personazhe të tjerë ...*”⁷

Një trajtim më se i veçantë dhe ndoshta në një kënd vështrim pak më ndryshe nga sa u trajtua deri tani përdorimi i religjionit dhe besimit tek një jetë e përtejshme, e shohim tek drama tjetër e tij “**Misteri i Trekëndëshit të Bermudave**” dramë kjo fituese edhe e çmimit të Dytë në vitin 2012, në Konkursin “*Katarina Josipi*”, që zhvillohet në Kosovë çdo vit. Këtu autori nuk sjell një person nga ajo botë, nuk dërgon një engjëll në këtë botë, apo i zhvillon të gjitha ngjarjen në botën e përtejme (Si analizuam deri tani) por në një skenë të vetme, në një ngjarje apo rrethanë skenike, ai i bën bashkë persona të gjallë dhe të vdekur, nuk ka rëndësi se ku, në këtë botë apo në atë tjetrën (ai jo pa qëllim e lë këtë evazive) të cilët dialogojnë, e çojnë po bashkë fabulën deri në fund, duke e fshehur të vërtetën e asaj që po ndodh realisht gjatë gjithë

⁷ An Ibersfeld: “Kohadhe hapësira teatrore “Hysaj, Fadil: Teatrologji, dramaturgji, regji dhe aktrim; antologji tekstesh, Prishtinë, 2006, f. 643.

dramës dhe duke e shfaqur vetëm në fundin e saj. Fabula duket reale në fillim, me persona reale, me një ngjarje po aq reale, por skenë pas skene zbulohet se kemi të bëjmë me një rrethanë “*Dramaturgjia pas viteve ‘90 në Shqipëri, e çliruar nga kufizimet estetike-doktrinare, bën përpjekje për të aplikuar në forma dhe tipa të larme, si në konceptimin e objektit a lëndës dramatike, ashtu edhe, sidomos, në riprodhimin artistik të saj përmes strukturave moderne. Kështu në një varg dibet a ekziston me të vërtete apo është thjesht imagjinare... bëhen më aktive elemente të tilla, si: tjetërsimi, alegoria, simbolika, metaforizimi i fakteve dhe i marrëdhënieve, shumësia e planeve të shikimit brenda të njëjtit fakt apo personazh, konfuzioni i qëllimshëm, konvencionalizmi dhe shpërftyrimi i ndjeshëm i kobës dhe i hapësirës dramatike, sajimet dhe paradokset, bashkëshoqërimet ideo-figurate, shtresimet e njëpasnjëshme të semantikeës së fjalës në dialog, inverse dhe përthyerjet kontrapunktuale, ciklet e veprimeve që hapen ose mbyllen, etj. Shpesh komunikimi me lexuesin vështirësohet enkas ose ndërlikohet me rrafshet e njëpasnjëshme kuptimore që u jepet pohimeve dhe sjelljes së personazheve, në kohë e vende të ndryshme”⁸*

Autori aplikon formate të komedisë pamore (farsa) dhe asaj verbale (satira, komedia e zezë dhe intriga), duke sintetizuar poetikën e komedisë moderne botërore, kur rrethanat e pafavorshme vijnë njëherazi si triumf e zhgënjim tokësor e hyjnor. Premisa dramatike dhe elementet fovistë, si objekte të estetitizuara, mbërrijnë qëllimin autorial të dikotomisë jetë-vdekje, në satirën moderne të dramaturgut Ferdinand Hysi.

Miksimi i poetikave të llojeve të komedisë, ironisë verbale, sokratike, situative, apo travestit e burleskut, nënkuptimit, deflacionit (pakësimit), deri sarkazmës, e bëjnë veprën dramatike ekomike, të F. Hysit, një objekt interesant studimi.

Bibliografi

HYSI, Ferdinand: *Tri mendje në ankand*, Teatri i Vlorës, 1994.

HYSI, Ferdinand: *Aziloidi*, Teatri i Vlorës.

HYSI, Ferdinand: *Berta ... e të tjerë*, Teatri i Vlorës, 1999.

HYSI, Ferdinand: *Kali i karrocës*, Teatri i Vlorës, 2003.

HYSI, Ferdinand: *Një tablo absurde*, Teatri i Vlorës.

HYSI, Ferdinand: *Para semaforit*, Teatri i Vlorës, 2000.

HYSI, Ferdinand: *ShpirtiiUjku*, Teatri i Vlorës, 2004.

HYSI, Ferdinand: *Tri mendjenëankand*, Teatri i Vlorës, 1994.

ARISTOTELI: *Poetika*, Shtëpia Botuese “GJON BUZUKU”, Kosovë, 1998.

IBERSFELD, An: “*Koha dhe hapësira teatrore*” Hysaj, Fadil: *Teatrologji, dramaturgjia, regji dhe aktrim; antologji tekstesb*, Prishtinë, 2006, f. 643.

⁸ Josif Papagjoni: *Sprova të modernizmit në rrjedhat e fundme të dramës shqipe*, Aktet e seminarit shkencor, Tiranë, 2004, f. 150.

- DADO, Floresha: *Teoria e veprës letrare – Poetika*, Bot. i 3-të, Botimet Toena, Tiranë, 2006.
- HYSAJ, Fadil: *Teatrollogji, dramaturgjia, regji dhe aktrim; antologji tekste*, Shtëpia botuese “Sythi”, Prishtinë, 2006, 755 f.
- ISLAMI, Nebi: *Historia dhe poetika e dramës shqiptare I (1886-1996)*, Botim i Universitetit të Prishtinës, Prishtinë, 2003.
- ISLAMI, Nebi: *Historia dhe poetika e dramës shqiptare II (1886-1996)*, Botim i Universitetit të Prishtinës, Prishtinë, 2003.
- ISMAILI, Rexhep: *Etni e modernitet*, Shtëpia botuese “Dukagjini”, Pejë, 1994.
- PAPAGJONI, Josif: *Enciklopedi teatri dhe kinematografia shqiptare*, Shtëpia botuese “Toena”, Tiranë, 2009.
- PAPAGJONI, Josif: *Teatri dhe aktori, (shënime kritike)*, Shtëpia botuese “Naim Frashëri”, Tiranë, 1980.
- PAPAGJONI, Josif: *Teatri dhe dramaturgjia shqiptare*, Shtëpia botuese universitare, Tiranë, 2011.
- PAPAGJONI, Josif: *Sprova të modernizmit në rrjedhat e fundme të dramës shqipe*, Aktet e seminarit shkencor, Tiranë, 2004, f. 150.
- PAVIS, Patris: *“Hapësiranë teatër” Hysaj, Fadil: Teatrollogji, dramaturgjia, regji dhe aktrim; antologji tekste*, Prishtinë, 2006, f. 320-321.

Viola ISUFAJ

SENSIBILITETI ARTISTIK NË KONTEKSTIN LITURGJIK TË TEKSTEVE TË VJETRA

- Përse zani uit anshtë i amblë -

Sa mund të flitet për përmasë të *së bukurës* në shkrimet e vjetra të shqipes?

U jam ngriturë ndë Libanit porsì cedri, e porsì cipressi ndë malt të Sionit; e u jam ngriturë porsì palma ndë Kadet, e porsì drandofilleja ndë Jerikut. E porsì ullini i bukurë ndë fushat, u jam ngriturë porsì lisi i bukurë përqark ujit. E porsì cinamomi e porsì balsami i pëçmuom u dhae erënë e bukurë për gjithë pjacë e treg, e porsì mira e zgjedhunë u dhae erë nde e pëlqyem.¹

Kur lexon fragmentin e mësipërm, brenda dhe përtej kontekstit liturgjik, ndodh të buisë përthellë teje ajo ndjesia shpresdhënëse, që të magjeps dhe të ëmbëlson shpirtin. Sensualiteti ngashnjyes që ndihet në këtë fragment, herë-herë ndihet edhe në fragmente të tjera. A është ky një “shpërthim” herë pavetëdijshëm, herë vetëdijshëm i figurës letrare, (edhe sikur autori të jetë munduar ta zotërojë diskursin fetar), apo burimi i sensibilitetit artistik gjendet diku më në thellësi?

Synimi i të prodhuarit të së bukurës tek Buzuku, Bogdani e autorë të tjerë të teksteve të vjetra nuk ka qenë qëllim në vetvete, por, m’anë tjetër vepra e tyre vepron në shpirtin e *leterarit* nëpërmjet një harmonie të elementeve formuese të saj. Mirëpo, duke qenë që vepra e tyre merr pjesë në një tërësi më të gjerë të praktikave që kanë si qëllim të kërkojnë edukimin shpirtëror dhe të udhëheqin njerëzit drejt mençurisë, bukuria gjallon “e përulur” ndaj këtij qëllimi të jashtëm. Duket se dimensionin estetik ka mbirë dhe ka ekzistuar aty, vetëm si një mjet ndihmës i religjonit, i tillë që është përpjekur më shumë për kuptimin, i pamohueshëm, megjithatë, në qenësinë e tij.

Trajtesa jonë është në sprovë që vlera e shkrimeve të autorëve të parë në shqip në poezi dhe në prozë të dalë sadopak përtej kufizimit të interesave dhe nevojave të filologjisë dhe të religjonit, gjithmonë për aq sa është e mundur kjo në kushtet kur nuk na e lehtëson as konteksti i mesjetës (ku religjoni, arti, filozofia dhe të mësuarit ende nuk ishin të diferencuara), as konteksti shqiptar, (ku jo çdo libër fetar lejohej në gjuhën shqipe-për të mos folur për librat jofetarë!), dhe ku në robërinë ende të re osmane, feja

¹ Meshari, *botim kritikë përgatitur nga E.Çabej, Pjesa e dytë*, Tiranë, 1968, f.339/b

katolike dukej rezistencë për identitetin. Rrekjet që studimi të gjejë një ekuilibër mes diskutimeve që lidhen me qëllimin (e të mësuarit) dhe sensibilitetin poetik, gjenden në një terren shumë të rrëshqitshëm; ato rrezikohen dhe nga vetë ndërlikimet që sjell natyra e së bukurës-siç thotë Kanti, së bukurës nuk mund t'i gjendet vendi në mënyrë objektive, ngase rrjedh nga një gjykim i shijes dhe qëndron në subjektësinë e lexuesve apo të shikuesve; por mund të shihet në harmoninë e elementeve të veprës dhe të bëhet objekt i një konsensusi.

Harmonia e bukurtingëllimit, kriimi i imazheve, fuqia e evokimit

Është dija “për të vërtetat e botës”, e përcjellë me bukuri shpreheje e me tingëllim hirplotë që na bën përshtypje në veprën e Bogdanit: nga një anë aksi i njohjes racionale, filozofia -që presupozon se do të përcillet me ligjërim racional; nga ana tjetër veshja me poezi (bukurtingëllim, figura dhe imazhe) e një proze shkencore. Në disa fraza të shkëputura vërehen shkallë të ndryshme të intensitetit tingullor, me të cilat krijohen larushi figurash: *Voesa është aj avullë i bollë ngrëhunë prej diellit; bumbullimë posi balla kur del lumbarë, e së marrit m'zjarm bëhetë vetëtima; Tremeku është një avullë i trashë, i sill i tue dalë si gogësimë zemëret së dhent e tue mos mujtunë me depërtuem faqen e dhent ndëpër të fortë të sajnaj, ashtu shtërguem ndë shpella të poshtëra të dhent, ban me dridhtunë dheu.*

- Aliteracioni dhe asonanca ndihen parreshtur përgjatë gjithë veprës së Bogdanit prej fillimit deri në fund, rrokje të njëjta e të ngjashme përsëriten si në një poemë: *Kur po luteshnjë me lot, luftë të t'fjofëtët; të nxetëtë, të fjoftëtët, të thätëtë e të njomëtë, dy drita kundruell... erdh prej anet së dhent... e kurraj përpara t'inaj natë nukë është; gjithë aj dhë keje thirrë Dheu i përmetuem, përse nd atë dhe kishte për të ardhunë... bijt e Jakobit prej mishi nukë janë të denjë me u grishunë..., ashtu ende populli i kërshtenë o Kisha shëjte; të së diellsë katërtë ndë novemb.*

Mund të veçojmë disa metafora unike në faqet e kësaj proze shkencore, të cilat, të zgjuara rishtas duken nga më të gjeturat, madje në krejt faqet e letërsisë shqipe: *aqë bukurë i qendisin rrenët e tyne; krahënorit së Hyjit del, (metaforë në inversion); luleja rranxet së vet ka me bipunë; kurvënia, tue u bām mishi hajn.*

Në këtë metaforë të fundit, si dhe në disa metafora të tjera, jemi në gjendje të hetojmë format stilistike antiko-pagane dhe biblike tek takojnë dhe përforcojnë njëra-tjetrën.

- Metaforat dhe krahasimet përftojnë imazhe të guximshme: *Kumbon zani malsb e këlthet ndë shkretëti; Kush bipën mbë qiellt, ende z'dripën? Kush kurraj ka mbëledhë ërëti ndë duer të vet? I sill i ka mbëledhunë ujënatë posi ndë një petëk?*

E prej dritet plakë rrjedh kujtimi i kulluem posikur dalë në kujtime të zemëret. Prej dritet së delirë e prej dritet së bardhë, posikur dy gurrësh; Áshtë i lëngueshim, prashtu fëmia qi len ndënë pushte të tinaj; ngulë posi gurëtë ... të sjellë të qiellit... me tënduem me vepërnum.

- Imazhet e ndritshme, imazhet e furishme dhe imazhet lëvizëse si dhe tingulli bogdanian, do t'i përgjigjen plotësisht qëllimit të krijimit të veprës së tij. Frazat e mëposhtme përshkohen nga energjia e fortë e imazheve të shkëlqyeshme, nga sensualiteti i figurave.

Dielli e hana u nterrunë, e yjtë ngrebnë vetëhej dritën e tynë. ... e kanë me u lëkundunë qiellja e dheu; zjarm prej qiellshit; áshtë i ngrohëtë e i njomë; prashtu i lëngueshim, e nget mbë luftë; një kristall o billur i kulluem e i delirë; me një tremek të madh e zjarm djergunë n'qiellshit mbet rrënuem e çprishunë; për tri kohë kanë me rnuem terrëtë përmbi dbet...

Figurat dhe imazhet kanë vlerë figurative e semantike sepse paralajmërojnë Shpëtimtarin dhe mbushen me një vizionaritet për gjestet e ardhshme, që gjithsesi janë gjeste ne fushën e së mundshmes.²

Ende pak áshtë, e unë kam me lëkundunë qiellnë, e dhënë, e detinë, e të thātītē, e kam me lëkundunë gjithë polemētē, e ka me ardhunë i dësberuemi i gjithë gjindsë, e kam me mbushunë këtë shtëpi me ngushëllim.

Apo në Shkall. IV, Ligjërata XI, Sibila Tiburtina:

*Mbasi Lijnë Plakë me vetëhe vorroj;
tue hjekunë mbrapa mornë ndë robī,
si shqype nalt Krishti qielltē kaptōj,
shkeruem ndë gjak të vet për ty, o nieri
Parrisinë ndriti, e gjithë i ngushëlloj.*

Mund të rizgjohej ende parreshtur imazhe të tjera mbrësëlënëse në faqet e veprës së Bogdanit: *Áshtë e ujësishime e e stofëtē... áshtë i ndriçim e i bardhë si kjumështë;... dragou po përpi hanënë..., dirgjenë gjithë nierëzītē* si dhe ka kaq shumë përvojë dhe vizion të mpiksuar në fjalë, në rastet:

Shpërri Hyjit keje bajtunë përmbi ujënat... zemëret së atē abisi e ujënavet t'pakundunave, së sillash ishte gjithë dheu mbëluem ndjerë mbë qiellt, posi një kristal tue akulluem, o posi një rrgiant të çkrimë tue ngrim, çtrini gjithë qielltē... ndë këtë jetë plot me lot me pām qiellnë e Empireit të ndriçim e fort ma të shkëlqyem se ky dielli ynë. E ujënatē ma të trasha ndënë qiellt mbetnë, të sijatē ani disa i ktbej ndë frymë o ajr, e disa mbī ajrit i ktbej ndë zjarm, e disa ndë det e lymëna ndëpër dbet i dau, e mbaroj.

² siç do të pohonte Rugova në RUGOVA Ibrahim, *Vepra e Bogdanit (1675-1685)*, Prishtinë, 1982

- Dhe më poshtë shijojmë imazhin (që këtë herë përftohet prej enumeracionit), i cili për së pari del si pamje totale panoramike e universit, mandej, si peisazh natyror global fort i kthjelltë, e më pas si ëndërritje rrëzëllitëse:

... e ndë çast duel jashtë dielli e hana e pianetëtë e yjtë, të sjihtë aqa fort mbukurojnë këitë shator të madh të qiellit; deta, lymëna, kroena, bërraka e lëqenja..ku mbë disa vise rrjedh verdhë, goditetë dejsbit së dhent, qi janë të arit kabë ecën o rrjedh, tue kjanë dheu plot xebe ari, rëgjandi e shumë duer s'jetër gjâje.

- Imazhet lëvizëse krijohen nga pranëvënia e vetë fjalëve që shenjojnë lëvizje si: *vashëzavet lodërtareve; ndë kankë e lodërti*, por hetohen edhe raste të tjera përftimi imazhesh lëvizëse të pashlyeshme: *âshtë një kerue i gjallë e i amëshueshim kabë gjithë kafsha rrjedh, qëndron, lëkundetë e mbabetë; Lymi po delte vendit së pëlqyeshim, me ujësuem Parrisinë; përse syt e sajraj kurraj nukë ishinë terunë.; Ma përditë i çtobeshinë lottë (imazh me aliteracion); ndërrohetë ajri ndë zjarm, posi duketë kur çkrepën rrëfeja e merretë m zjarm ajri kabë shkon, se dheu o ujëtë; Yjtë dhanë dritë mbë vise të vet e u gëzuenë: kjenë thirrë e përgjejnë, këtu jemi, e i ndritnë ati me gazëmend, qi i bani; Kje rrënuem me gjithë ushtërtë të tinaj ndë ferrë e ndë ajri të zë; lën nieri lën me yll të ri...âshtu ende âshtë avulli trashë e undyrë e dhent ngrëhunë diellit ndjerë afërë zjarmit.*

- Imazhe ndjesore zgjohen kur likuidja *l* dhe kombinimet e *q, l si* dhe evokimi i fjalëve me vlerë semantike të ngjashme që kanë të bëjnë me zgjojn, bletën, mjaltin dhe shijen e ëmbël, përngjallin aromën e zgjojeve dhe shijen e mjaltit: *Kush kurraj i mpsoj mjalcazjtë me trajtuem e sillado qelëzën' e vet ndë zgjue? E vogëlë âshtë mjalcazja ma frujt' i saj fort i amblë.*

- Përkundër imazheve ndjesore të ëmbla dhe figurave sublimë, një estetikë e së keqes apo e të neveritshmes shfaqet, - edhe ajo në kombinime tingujsh dhe imazhesh: *E ky sherrëgjuer i fort', me andërra të vet të jerma, mballëfaqe rrena; e janë krymbatë, kacadrëjtë, vëmetë e niegulla; u rrëzuenë ndë fëlliqështi aqa të qelbëta, âshtë shiroku o era e poshtërë; të vjellë të ndym; O nxehtë o ftofëtë, përse je vokëtë, kam me të vjellë, thotë Zotynë; ndym e gërduçim, tue lanë shenj, posi këmilli kabëdo vëj.*

- As rrëfimi as përshkrimi, (as sa i takon anës leksikore, as sintaksës që i ndërton), nuk shkojnë pa bukurtingëllimin, e kështu, krijohen përsëri imazhe të paharrueshme: *e u çâ një mal, e ajo pjesë qi râ, u përpoq mbë sukë pësëqind pash larg...*

Po qëndrojmë në disa raste përshkrimi plot sensualitet të këtij autori, ku me përzgjedhje të posaçme të fjalëve, me zmadhim të frekuencës dhe me distribuimin e vëmendshëm të tingujve, është realizuar kapaciteti semantik i kumtit:

Me u gjetunë një pëllas, o shtëpë ngrëhunë ndë maltë regj Peshtrikut tinë, aqa i shkeretë e i vetëmë, punuëm me mjeshtërtë të madhe, me dher të bukura, çardaqe fort të nalta, tjegullat' e rjanta e t'arta, kopështinje e kroena: i silli horjat e i marrë menç kash me u gjetunë, qi tue him ndë shtëpë

*kaqa të bukurë, e të gjante tryesatë shtruem me gjithë duer gjellësh ani të mos thoj se këjo shtëpi nukë
është lem mbë këtë jetë vetëbej, po ka diku një Zot fort të bëgatë e të lum?*

*...vu ndë një kopështë të gazëmendeve, e i thojnë Parrisi i dheut, qi është mbë atë anë dheu ma
të naltë, ku është një ajër fort i kulluem, mbukuruem me lule e pemë, e plot me ërë të mira; nukë
gjindetë mbrenda asndonji shtëisë, dām katër lymënash mbë katër kërena, mbukuruem me dru të
dijesë t'mirit e t'keqit, ruejtunë prej një kerubini me një shpatë flakeje. Nukë janë mbrenda
bumbullimë e rrëfë, e thonë se janë dy dimëna e dy vera, e dy herë frujtojnë lisatë, mbë dy të kethyeme të
diellit ka dimëninë.*

Ne vërejmë se cilësia fonike përcjell çdo figurë e çdo aspekt të prozës së Bogdanit.

Siç thotë Gurakuqi³: *Fjala asht veshë e mendimit, fuqia e arsyes, jeta e t'ndiemes, asht
pra, nevoja qi t'vebet oroe ose ma t'madhin kujdes përdorimi i saj n'vjershe, pse, kur fjala t'jetë e
zgjedbur mirë, kur dëftojmë si dubet mendimin qi dona me shqyptue, m'nji fjale, kur t'i përgjegjin si
me veshtrim, si me tingull qellimit t'vjershës, atëherë me t'vëtetë qi fiton një pushtet ma t'math, na
ngrehe prej vendit, na përkalë e na pushton, na shtrëngon me hie n'zëmre t'vjershëtorit, me jetue, me u
njisue me te, me ba t'onat ndjenjat, gazmendet, psimet, vojftjet e tija, me besue, me kja me te.*

Gurakuqi shtron problemin e teorisë së identifikimit në art që vjen nga fuqia ekspresive dhe meditative e poezisë. Gurakuqi kërkon dhe cilësinë fonike të fjalës, kur është puna te poezia. Ai insiston që edhe kjo komponente e gjuhës së poezisë të jetë e vendosur për arsye të realizimit më të plotë të poezisë *E keqyrur ne kete menyre, e vueme oroe ne ket hije, fjala do te kete ato cilësi fonetike që t'i përgjigjet gjithsejt idbës qi shqypton, qi t'jetë si me thanë, një metaforë e lëndeshme e cilisive t'shpirteshme t'mendimit, t'cilit i vien per mjet per m'u jashtesue.*

- Ne prandaj, ndalojmë tani duke u thelluar posaçërisht tek vija melodike, kryesisht tek tonet dhe ritmet e kësaj vepre.

Përsëritjet, ritmi e rimat e brendshme realizohen në sajë të disa teknikave:

- Çiftet e fjaleve si: *dbūmī e shtrigēnī; ndym e gërdiçim; kankë e lodërti, amb' i përmjalti, të shpije e të bije*, etj. (që përbëhen, siç e vërejmë, nga kombinime të tipit: emër+emër, mbiemër+mbiemër; folje+folje), të shpërndara në të gjithë veprën, i japin asaj përsëritjen e njëtrajtshme ose progressive të një vlere të caktuar; si të tilla, ato veprojnë si rregullatorë semantikë e ritmikë.

- Enumeracioni, përshkallëzimi, duke u përcjellë gjithnjë me asonanca e konsonanca, rrisin fuqinë shprehëse, i japin pushtet mendimit dhe ritëm prej poezie kësaj pjesë në prozë: *Dita e mënīsë, ajo ditë, dita e travajevet, e shtërgimevet, dita e çkushëllimevet, e mjerīsë, dita e territ, e njiqit, dita e borīsë, e këlthitmesë; regji David, i sill i mbasi shumë e patnë përzanë, kje nalcuem mbë regjëni; na mbanë të mos rrëzohemi e na ndimojnë të*

³ Cit. në Rugova, Ibrahim, *Kabe dhe premise të kritikës letrare shqiptare*, Prishtinë, 1986, f. 79

çohemi; Unë shëndosh të shpije e të bije; ngrehën dielli së nalti ndërë mbë regjën-të ajrit afërë zjarmit; Unë vetë, unë i parë e unë ma i mbrami. E dora eme nguli dhenë, e djathta eme mati qiellit; ma të bukurit e të palëkundunit... nukë ungetë, as zëdripën; po gjithëberë ndritën....; gjithë nieri len me yll-të vet, i sillt për forcë i prn me bam mirë o keq; E ndë këtë lëkurë kam me u përtërim, e kam me pam Hyjnë shëlbuesinë tem; Ferri është ajo shpellë e pafundë, e shemptueshime ndë thell-të dheut, bam për ndenjë të Luçiferrit; Gjithë sa po vepërohej ndë shekull-të pashim, ishte shembëlltyra e atyne kafshëve qi po bâheshinë.

Nxjerrim këto fragmente afashinante nga proza e Bogdanit për të shijuar një enumeracion bukur të gjetur e një përshkallëzim rritës fort të fuqishëm: *Ndoshta tue çuem sytë prej qiellsbit, e të soditish diellin' e hanënë, e gjithë yjt' e qiellit;... kaqa një vjet qielltë me mos u plakunë, dielli, bana e yjtë kurraj me mos qandruem, dheu me mos u ntretunë, lymënatë me mos mbetunë, kroenatë me mos u shterrë, deti me mos u rritunë, moti kurraj me mos mënguem.*

- Rima organizon nga njësitë më të vogla: *natë nukë është; goditunë për të gjëllitunë; i zunë besë, e banë pendesë; kjenë gjithë dvekunë; të ndënatijesë së prendesë, (që, sikur të përfytyronim vargje, këto do të ishin rima brenda vargut) e deri tek njësitë më të mëdha, të cilat, do t'i përfytyronim si vargje të gjata, duke filluar me: *Këndonj Birr'e madh mbë qiellt të Lumit Atë* e deri tek: *për gjithë atë mot mbet nd'uratë: mbas asi moti urdhënoj Zotynë peshkut ta qesë jashtë; e tue lanë shkruem, dubetë mirë me besuem, se hipnë bashkë ngushëlluem; do me thanë Jezu Krishnë posi nieri; Atë ma i madh se unë është, e jo posi Hyj, përse unë e Atë një jemi.*⁴*

Do thënë, proza e rimuar si lloj i ri stili, iu shtua më vonë dy sistemeve poetike të njohura në mesjetë. Proza dhe poezia ishin të njohura kështu, si diskurse që rregullohen nga: ritmi, (proza) dhe nga: metri, ritmi ose rima (poezia)

- Fuqia shprehëse, formulimet e furishme, tonaliteti burror ndihen kur shkrimi i hirshëm kumbimplotë ndërron ritmin: ai vjen tek ne me ritmin hijerëndë e të potershëm të disa formulimeve të mbushura me vizione të madhërishme, të zymta e të frikshme: *Nje Zotynë po del vendit së vet, e po dirgjetë, e po shkelën përmbi ma të naltat vise të dheut; të rrënohenë gjytete të panjefuna, ashtu ende mbas sodi sa kanë me u rrënuem; Doret së mortës kam me i nxjerrë; Kam me kjanë mōrtja jote, o Mōrt, kapshata jote kam me kjanë, o Ferrë.*

(Të kujtojmë këtu dhe tonet e zymta të titullit të Budit: *Ajo ditë me mën*)

⁴ Mund të vijojmë ende me raste të shkëputura ku jo vetëm përftohen linja të këndshme melodike, por nuk mungojnë dhe kualitete të tjera të veçanta: *Gjithë shpirt, qi çrëshën Jezusnë, Sinëzot nukë është; e ky është Antikrishti. Ashtu ende ndaj të njëmendët, Antikrishti erdh, e Antikrishta shumë janë bam; për urdhën-të engjëllit shpë gjellë Danielit; me zjarm me gjukuem të gjallët;*

Bogdani zotëron një ritëm dhe rima ta brendshme në prozë edhe tek: *për tri ditë l'ungjina e tri net; e aty pa fajt e vet; natë nukë është e dam mundetë me bam... profetëtë të sillëtë të mirë me shumë emëna e patnë thirrë... të zot e hirit mbë këtë jetë e të Parrisit.*

Zbrazëtia kozmike, vetmia e botës dhe kaosi shtjellohen në një teknikë ligjërimi më vete që sjell një kumbim tingujsh e rrokjesh në formulime emblematike te Shkall. III, Ligjërata X:

*Parë se qiellja, dheu, deti e zjarmi
 Ishte, kje zjarmi, dheu, qiellja e deti;
 Ma shempton qiellja dhenë e detinë zjarmi,
 Se ku ish qiellja, dheu, zjarmi e deti,
 Aty ish dheu, qiellja, deti e zjarmi:
 Dheu qiellnë mbëlon e zjarminë deti,
 Qiellja, deti ende zjarmi ishte ndë dhet,
 Dheu, zjarmi ende qiellja ishte ndë det.
 Mbë qiellt nuk' ishte as yll as dielli,
 Qi me dritë të vet zbardhën dritë të rë,
 As hana delte me dy të rgjanta brij,
 As prej qiellshit vinte ndonji rreze për dhë,
 As dheu si shqype nalt qëndron e rrij,
 As niegullë me shë, as breshën' as rrëfë,
 As deti me valë epte të madhe gjamë,
 As hymënatë me breg ishinë zanë.*

- Formulimet lapidare gjenden në fragmente nga *Jeta e dhjetë Sibilavet e kankët e tynë*. *Kankët e Sibilavet* shquhen për shprehjen koncize e formulimet lapidarë, siç i quan Riza, gjithashtu për figurat e fuqishme e krahasimet poetike duke treguar kështu se ai mjeshtrërinë e vargëzimit e pat shpënë deri në kufijtë e virtuoze të për të fisnikëruar më tej e gjithnjë më tej formën fillestare të konceptit fillestar-që nuk mund të mos bashkëmbartte edhe një fuqizim e kullim të konceptit fillestar.

*Këndonj Bërr e madh mbë qiellt të lumit' Atë,
 qi dërgoj gjint së vet për të shëlbuem;
 veshunë ndë mish e gjak bām i bëgatë,
 ndë dy natyrë ngjeshun', e fort shtërguem,
 me pushtet të madhe, sa për mot të giatë.
 Rreth shekulli të shëlbton tu i besuem,
 se ky i vërteti Krisht Hyj e nier
 áshtë, e si leu ndër ne Virgjinët Mri,
 çihariq me dhanë një pëllumb dërguem,
 qiellshit kur vo bashkë ndë Jordant të bardhë
 me të Shë Gjonë lum me u pagëzuem*

*ashtu, Sibila thotë, se ka për t'ardhë,
fajëtorët me grishm e me shëlbuem.
Posi vjolëza ndë dimënë pa mardhë
ndërsben, e si niegullatë palë palë
rreza n'dielli përze, tu dhanë malë.*

(Bogdani, Shkall. IV, Ligjërata I)

*Nji bir të vetëmë, qi ama e pat për mall
së dvekuni ja kthej e ndorë ja dha gjall.
Me dielli veshun', e mbathunë me hanë,
me yj kryetë rreth ngjeshunë kunorë
vajza Mri, e bukura ma fort se zanë,
djalinë Jezu kërtbi mbaj ngryk'e ndorë.*

(Bogdani, Shkall. IV, Ligjërata II, Sibila Libika)

*Izaia si thotë pa çelë derë,
del luleja djalë rranxet së Jesent,
posi lülji i bardhë ndë perdeverë;
ndo si zymbyli ndë prill vetë del dhent,*

(Bogdani, Shkall. VI, Ligjërata VIII, Sibila Kumana)

*Kur i lumi Krisht mbet dekunë ndë vorr plaguem,
gur e dru plasi, e ndysh Kisha u dā,
mbet për tri kohë dita, natejet pushtuem:
dielli e hana gjithë ndë gjak u lā,
keq shekulli ndë zemërë tue gjimuem*

- Bogdani përdor tingullimitimin: *shëplaka, grusha, helm e ufullë dhanë;/ përgjegjunë shtatnë plagësh e irënuë.*

Përbuzjen e keqtrajtimitin fizik, ashtu si Bogdani, edhe Budi e krijon me *ft*: po e *shatë* e *rraftë*. Ose:

*Vajtonj un' e mjera nji të madhe gjamë,
se Krishnë mbë kryjt rrafunë e keq shemtuem,* (Budi)

Por, ndërsa vjershërimi i Budit në aspektin kompozicional, ngjan me interkalime ta pamotivuara nga tema në temë, me apostrofa të shpeshta të jetës religioze dhe moralo-didaktike; nëse fabulës së tij është përpjekur t'i japë kuptimin

universal dhe, ajo shumë shpejt ka humbur në shumësinë e jehonës së vet..., ndodh të befashem me plotësinë tingullore të vargjeve: *Qi bani bukur nder iu, / E ju gjithë tue pam/ Zemëra juoj si dru, / Ashtë thamë e përtham.*⁵

Në *Ashtë thamë e përtham*, tri herë përdoret zanorja e njejtë *a* frekuenca e saj ngushtësisht lidhet me përdorimin e dyfishtë të rrokjes *tha*, e cila në të dy rastet përdoret në funksion dyrrrokësor.

Kur veçojmë vargjet *As me mundum me u çpërblem/as me mundum me gam* do të vërejmë se mbizotëron buzorja *m* - duke qenë më karakter mbylltor, me gjasë pavetëdijshëm, krijon situatë të mbyllur, mllëfit të fshehur, i cili nuk ka mundësi të shpërthejë, të artikulohet në formë të protestës. Kështu krijohen nuanca të ndryshme kuptimore.

Sidomos efekti është më i madh nëse dy vargjet formojnë çifte fjalësh të njejtë, ku takohemi me përsëritjen e një, dy ose më shumë njësive strukturore të vargut nëpër disa vargje paralele deri edhe në strofë. Hasen raste kur e njëjta njësi e vargut përsëritet në fillimin e disa strofave paralele. Rastet e këtilla në vjershat e Budit janë të shumta. Prej tyre veçojmë⁶:

Gjithë kuj ndë mërzhitë
Gjithë kuj ndë mëni
As me gjellm nuk i lijnë
As me vdekunë s'i prisnë
Ju qi dini me kënduom
Ju qi dini me ndëjuom
Gjithë ndë të keq forcuom
Gjithë n zë mirashit dam
Gjithë dojnë me munduom
Gjithë dojnë me i ram.

Por ku e ka burimin sensualiteti i figurave?

Ku e ka burimin sensualiteti i figurës?

- **Asgja nuk anshtë ndë mend, qi ma parë të mos jetë shkuem ndëpër shqisë.** Talenti⁷ i shkrimtarit krijon figura sensuale, të cilat e kanë burimin tek njohja e

⁵ Shih: Neziri, Zeqirja, *Poezia e Budit*, EkoRitmi, Shkup, 1995, f. 186-191

⁶ Po aty

⁷ Në tekstet e vjetra, as në rastet e përkthimeve e as të krijimeve (ky dallim ishte me rëndësi në atë kontekst) nuk mungojnë shembujt e sigurt të përpjekjeve të vetëdijshme për t'u shprehur në mënyrë sa më letrare: kështu që mund të pohojmë lirisht se as talenti, as ambicja e shkrimtarit (dmth ambicja për t'u pohuar si autorë) nuk ka qenë e huaj për autorët në fjalë. Bogdani edhe për ato pak digresione që i ka lejuar vetes, gjithmonë ka ndër nevojën që të shfaqësohet

shkrimit të shenjtë, një njohje me natyrë sensuale. Vetëm në sajë të këtij tipi njohjeje, mund të arrihet shpjegimi racional i gjërave. Prandaj, ky komunikim me hyjnoren, ky diskurs për hyjnoren, transmetohet me *ars divina*.

Kisb me kjanë tepërë madhështi me u avitunë ati krou t' gjalli kabë gjithë drita rrjedb; të sijënë nukë mundenë me pam mirëfilli kerubijt e qiellët, e jo prej së liget mendjet soneje; e arrësyeja ashtë kthiellët'. (Bogdani, Shkalla I e veprës)

Pra, nuk mund t'i avitesh ndryshe dritës (dijes, të vërtetës sublimë). Në veprën *Pjetër Bogdani*, Rugova shpjegon se çështje esenciale që shtrohet në tekstin e dhënë për njohjen e gjërave, në të vërtetë për njohjen e shpirtit të përshpiçëm, spiritual është njohja sensuale, shqisore që shtrohet edhe te problemi i njohjes filozofike të Natyrës në shkallën I të veprës.

Thotë Filozofi: "Gjithë qisb bën ndër mend tona përcilletë ndëpër shqisë të korpit". Kur pra shpirti dveshunë mishit së vet nukë mundetë me forcë të mendsë me pam Hyjnë pa ndihmë të dritësë lume. Davidi: "Ndëpër dritët tande kemi me pam dritënë." Psal. 35. (Bogdani, Shkalla I e veprës)

Forca e mendjes nuk arrin të depërtojë në këtë fuqi drite. Mundemi t'i afrohemi vetëm përmes ndjesisë, shqisës –dhe këtu mund të flasim për një estetikë letrare (në botëkuptimin mesjetar).

Me anë të një imazhi disi të guximshëm, Platoni thotë se metoda dialektike “ngre sytë e shpirtit, të fundosur në baltën vrastare” (Republika 533 d). Figura e mendjes vjen nga një traditë e gjatë metaforike. Ajo është një metaforë e parapëlqyer të cilën e gjejmë edhe në traditën pagane edhe në atë biblike. Në këtë përdorim, fuqia pamore e e syrit fizik transferohet në aftësinë perceptivë të intelektit. Shqisat e brendshme janë të bashkërenduara me njëra-tjetrën. Mendja ka veshë dhe sy.⁸

Duket se nuk ka më vend diskutimi nëse poezia është në varësi të qëllimit apo anasjelltas. Vënia e shkrimit të përshpirtshëm në krye të klasifikimit (Bogdani, mbështetur në poetikën dhe retorikën e mesjetës, poezinë dhe historinë i barazon, e përmby to vë shkrimin e përshpirtshëm), dëshmon se të shkruarit e Dhijatës së Vjetër është bërë bashkë me kuptimin e *Letërsë* (a të Historisë).

Përse Hyji, tue kjanë krou kabë ka rrjedhunë të Shkrumetitë Shëjt, i dubetë me kallëzuem kafshët' e vet të hyjënueshime e të përshpërçime ndënë shembëlltyra. Përse tue kjanë i dërejtë gjithë kafshëtë mba e ruen me të dërejtë, posi natyra e sillësëdo, e përse nieri ndëpër punë të shqisësë, vjen

shprehimisht. Proza shkencore e Pjetër Bogdanit, pohojnë studiuesit, i takon traditës klasike dhe ajo bashkëbart shfaqje të pamohueshme shkrimtarie artistike.

⁸ CURTIUS, E., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton University Press, USA, 1991, f. 145

me djitunë kafshët e shpirtit, si thotë Filozofi: “Asgja nukë është ndë mend, qi ma para të mos jetë shkruem ndëpër shqisë.”

Kemi kaluar kështu në shtjellimin e idesë se Hyji duhet të kallëzohet në shëmbëlltyrë apo në metafora, sepse ato janë mjet apo gjuhë komunikative për kuptimin e gjërave shpirtërore.

Andaj dubetë neve me na u kallëzuem kafshët e përshpërçime ndënë metafora o shëmbëlltyrë të korpit, prashu thotë S. Dion. “S mundetë as mbë ndonji mëndyrë me na dritunë rreza Hyjit, veçë ndëpër shumë duer së mbëlumesb rrethuem, përse si thotë Proverb. 3: Kush kërkon të naltëtë, mbytetë ngushëllimesb.” Ashtu pra qi jo veçë të djitësbimitë, po ende ma të padijunitë të jenë të zotë me marrë vesht ndënë shëmbëlltyrë të korpit kafshët e përshpërçime, Zotynë flet ndënë metafora.

Bogdani ka pohuar në këtë mënyrë figurën e njohur se Zoti flet në metafora.

- Zoti flet me metafora. Metafora pra, figura - dmth metafora si përfaqësuese kryesore e kuptimit të figuruar-, e ka burimin në vetë shkrimin e përshpirtshëm.

Metafora ishte “ngjashmëri e qenies”⁹ që i përgjigjej plotësisht konceptit të gjasës së njeriut me Zotin. (krijimit). E nga vetë krijimi buron shkrimi i shenjtë, prej ka zënë fill dhe ligjërimi sensual i Bogdanit ku figura është mënyrë e përçimit, po dhe e fuqizimit të të vërtetave hyjnore. Në këtë kuadër, Bogdani bën thujse barazimin midis metaforës dhe profetisë. Siç e shohim, Bogdani inkuadroi çështje të poetikës dhe të retorikës së të shenjtës në shkrimin e tij. Vetë shkrimi i Shenjtë ka kuptim të katërfishtë (sipas reflektimit të filozofisë së Akuinit). Për rrjedhojë, edhe sikur një deontologji dhe gnoseologji e tillë, si kjo që tejçohet në këtë vepër, të mos pretendojë estetikën, dalim në përfundimin se ajo (estetika “divine”) ka lindur me gjithë to.

Ja sesi, Bogdani jep kuptimin e katërfishtë të Shkrimit të Shenjtë:

Dabetë të marrëtë çesht të t’Shkrumit Shëjt ndë të letërësë o kallëzimit, e është shumë mëndyrësh, e ndë të shpërçimit, i silli është tri duersh: alegoriko, morale o tropologjiko, et anagogjiko; përse parabola mbabetë ndënë të letërësë o të historiesë, kështu thotë S. Tho. 1. p. q. art. 10 e mbabenë ndënë këta të dy vjersha qi ndjekënë.

“Mpson historia goditë; qish beson, alegoritë

Vepëron tropologjia, se shpëren anagogjia.”

Bogdani pas këtij parashtimi, jep madje disa shembuj:

Me të marrë vesht të letërësë çoj të historiesë mbabetë ajo e para shëmbëlltyrë qi na dëftobetë me kumbim të zanit, t’sillit ende përket etiologjia et anagogjia. Etiologjia është kur na vjen kallëzuem arrësyeja e fjalësë, posikur Krishti kallëzjoj arrësyenë jevrejet, përse Mojzësi përmetoj me u

⁹ Sipas konceptit të Aristotelit; *Analogia entis*-Paul Ricoeur, La metaphore vive, Paris, ed. Du Seuil, 1975, f.344

lëshuem gratë, qi kje ndëpër të nguruemi të zemëresë tynë. Matth. 19. Analogjia kur kallëzohetë se e vërteta e nji t'shkruemit, nukë kundërshton me të dërejtësë t'tjetërit, po njëmendenë.¹⁰

Si përfundim, literariteti i ligjërimit shkencor të Bogdanit vjen nga shkrimi i përsipirtshëm. Është i njohur konceptimi i Biblës si korpus letrar që nga Jeronimi e deri tek Fraji. Prandaj, nëse do të hetojmë nuancimet e tilla apo kufijtë ndërmjet qëllimit dhe efektit tekstual, nuk do të shkonim kah dallimi, e askund tjetër, veçse kah arsyeja e shkrirjes së të dyjave.

Stilizimi ose iluzioni i stilizimit. Nga lëvdadat e skajshme deri tek mohimi i plotë i vlerës së autorëve të vjetër të shqipes-na shpie tabloja e interesimit të studiuesve.

Por shqipes buzukjane në përgjithësi, t'i kontestosh si karakterin ... letrar, ashtu rregullsinë thjesht gjuhësore sintaktike, kurrsesi nuk do të thotë që asaj edhe në veçanti t'i mohosh patjetër çdo bukuri shprehjeje e aq më pak çdo saktësi gjuhe.

Për ndjenjën gjuhësore e madje dhe për shijen letrare të neve të sotëmve, mënyra buzukiane e të shkruarit shqip-falë mjeshtërisë natyrore, kumbimit krenar e prestigjit historik të një gegërishteje të folur këtu e mëse katërqind vjet më parë në malësitë veriore të vendit tone, nuk mund të mos kishte atë hirin e vet të jashtëm e madje edhe ato bukuritë e veta të brendshme.¹¹

Ne ndalojmë pak tani për të diskutuar mbi mundësinë e një tjetër burimi të një lloj grishjeje drejt mistereve të gjuhës, atyre fshehtësirave dhe bukurirave që feksin nga pak, që na përcjellin jehonën e tyre kur kumbojnë prej thellësive. Një vepër tjetër tek e cila ndalemi me përqëndrim të posaçëm tashmë, është libri i Buzukut.

¹⁰ Mirëfilli ashtu është se teologjia e kërshenë me dy arrësenje ven roe atë drū e atë vepërë me ambëltuem ujënat e Maratit. Ma para posi për historie kallëzohetë, së dyjti për shpirt, se ajo drū e ata të ambëltuem alegorisht kje hieja e shembëlltura e Krishtit, e t'shëjtit pagëzimit tinë. Ndër sa Ligja Plakë është hieja e shembëllen ato kafshë të Lijsë Rë, është nji të marrë vesht alegorisht, e ndër sa vjen vepëruem e shembëlyem ndë Krishnë, na dëftohenë ato punë qi na duhetë neve me bam: aso koheje mirretë vesht tropologjisht o moralisht, e ndër sa është hieja e Parrisit, qi shpërejme mbas këso jetë, atëherë mirretë vesht anagogjisht. Për shembëllturë, vemë këtë emënë *Hierusalem*. Për historie e letërisht shembëllen e kallëzon se është nji gjytet. Tropologjisht është shembëlltura e shpirtit mirë, qi ka paq ndë vetëhe. Alegorisht është shembëlltura e Kishësë o shpirtënet feshime sã janë mbë luftë të kësaj jetë, e sia ka paq me të dashunë e të shkuem ndër vetëhe. Anagogjisht është ende shembëlltura e shpirtënet mbë atë jetë, ke kanë paq e ngushëllim gjithë anëshit.

¹¹ R., Selman, *Pesë autorët më të vjetër të shqipes, Krestomaci*, Tiranë, 1961, f. 53

- Në krejt *Mesharin* e Buzukut frymon spirantja *b*. Ndër studiuesit e *Mesharit* kemi pikëpamje mjaft të ndryshme.¹² Natyrshëm, nisur nga destinacioni dhe qëllimi i këtij teksti, nuk do të mund të mos mendonim, që në raste të tilla të kumtimit (në kishë, në meshë, para një bashkësie njerëzish) do të lipsej një qartësi maksimale artikulimi, e tillë që të dëgjohej nga të gjithë. Camaj, në punimin e tij për *Mesharin*, shprehet se meqë gjuha shqipe, e pasur në gjysmëzanore, sidomos në fund të fjalës, sigurisht që shfaqte vështirësi në ritet fetare, prandaj, nga shkrimtarët e vjetër që shkruanin në këtë kontekst, është parë e përshtatshme kjo shenjë *b* për të paralajmëruar shqiptimin me qartësinë më të madhe të çdo zanoreje në fund të fjalës.¹³ (Deri vonë kujtohen priftërinjtë katolikë të veriut të Shqipërisë, të cilët, kur predikonin përdornin një kadencë të veçantë, në mënyrë që çdo fjalë të mbaronte me zanore, një shprehje tradicionale që, natyrisht, kapet tek Buzuku.)

Pavetëdijshtëm ajo na ndërmend “h”-në e thellë, kodin “e fshehtë” të hebraishtes me përmbajtje të pasur. Në hebraishte, i referohet perëndisë, (Jehovah) krijimit, shpengimit dhe shpëtimit të njerëzimit (Mesiah) dhe rivendosjes së mbretërisë së perëndisë mbi tokë. Është *b*-ja tek *Jehovah, Mesiah, Adamah, Hokmah*, apo *Allelujah* (që gjendet në Vulgata latina).¹⁴ Mund të jetë ndikim apo analogji e fortë, por në këtë trajtesë tonën nuk paraqet aq interes shpjegimi i h-së buzukiane, sa paraqet rrafshi asociativ që lidhet me të. Ai zgjon iluzionin e stilizimit; e realizon në mendje këtë bashkëlidhje me kodin hebraik.

- Shqipja si gjuhë dihet se lidhjen *lj* e ka palatizuar në *j*. Na vijnë nga ato kohë mesjetare kryesisht lidhja *lj* dhe grupet *l*+guttural (*lk, ls*) e guttural + *l* (*kl, gl*). Mund të duket se trajtat *gluba* apo *ndiglonjine* vijnë me një sensualitet, me një tingëllim tërheqës,

¹² Për nga vlera numerike përfaqëson hirin dhe mirësinë. Është shkronja e pestë e alfabetit hebraik. Numerikisht: katër plus një (4 + 1 = 5) është simbol i gjithëfuqisë së pamposhtur hyjnore (1) që i jepet pafuqisë së tokës (4).

Perëndia ia ndryshoi emrin e Abramit në Abraham, në librin e Zanafillës si babai i një shumësie kombesh. Kështu duke shtuar "H"-në e tij simbolikisht tregoi lidhjen e tij me perëndinë (si dhe gruas së tij, Sarës, në Sarah!).

(H-ja nuk është vetëm shkronjë, ajo është edhe “fjalë” në gjuhën hebraike. Është në dhijatë. Shpesh përkthimet moderne e përkthejnë: *Shib, vështro* ose: *Jal*)

¹³ Vajgandi shpreh mendimin se ato nuk shqiptoheshin, ato kanë shërbyer për të qartësuar zanoren fundore në vend të në shqiptimi të zvargur e të murmuruar. Jokli është i mendimit se ajo shënon në shqiptim me mbyllje të glotës për atë zanore që i prin pandërmjetësisht h-së, J. Rrota e sheh pa vlerë tingullore, por si zakon shkrimi që vijon gjer në shek XIX e që I detyrohet ndikimit të ortografisë italiane; Skiroi e Petrota në disa raste duket se e afronin me spiranten palatale (ich-Laut), të dialektit të tyre të Sicilisës; Gazulli e shihte si të shtypshkronjës e jo të autorit; Riza e shihte si fonetikisht të vlershme në shqiptimin individual të Buzuku; Çabej dallonte h-të nistore nga h-të fundore, Ismajli si *b* mbasvelare, fërkimore, të dobët. etj.

¹⁴ Një mendim i tillë mund të mbështet nga Camaj te *Il Messale di Gjon Buzuku*, Shejzat, Roma, 1960, f. 16-17.

më të pëlqyeshëm se trajtat e sotme përkatëse *gjuha* dhe *dëgjoj*, pasi likuidja si natyrë është fort më e ëmbël se qiellzoret. E sidomos kur ajo bëhet rrëshqitëse në lidhjen *lj*, na ringjall iluzionin e stilizimit.

- Togfjalëshat në të cilët të dy elementët përbërës lakohen së bashku duke marrë mbaresat përkatëse rasore tek Buzuku, krijojnë në këtë mënyrë, krejt rastësishëm një aliteracion i vazhdueshëm: *kësisb pusash, kësoh të kqiasb*, dhe tek Bogdani: *kafshëvet gjallavet, mpakavet fort t'shemptuemeve*. (-çka mund të jetë një refleksion i periudhave të mëparshme të shqipes në një fazë më të lashtë apo trashëguar nga një fazë e hershme indoevropiane ose sintaks i gjuhëve latine apo stilizim). Lakimi i emrit me mbiemrin, i cili nuk ka qenë qëllim në vetvete në këtë rast, i cili krijon gjithsesi përsëritje tingujsh, mund të pandehet sot si element stilistik.¹⁵

- E njëjta gjë duket se ndodh në togjet *nyjë pronori + një emër farefisnie* të tipit *i biri e bija*, Buzuku shton shpesh edhe pronarin përkatës të vetës së tretë duke e ndjerë me sa duket të pamjaftueshme shprehjen e pronësisë vetëm me nyjen pronore të paravendosur...*e ama e ti...e bija e saj*.

- Një veçori tjetër e sintaksës së Buzukut që lidhet me përdorimin pleonastik të mjeteve të shprehjes gjuhësore është rimarrja e shpeshtë në fjalinë e varur e kryefjalës së shprehur në fjalinë drejtuese rimerret si subjekti i fjalisë së varur. *Vellazën u juve lus për mishëriert të Tinëzot, ju me dhanë korpatë tuoj për ostje të gjallë e shenjtë*.

Kjo përsëritje pleonastike e kryefjalës që krijon iluzionin e stilizimit, besohet se shpjegohet së pari me mbështetjen e autorit në gjuhën e folur, siç është krejt e natyrshme kur shkruhet për herë të parë në një gjuhë, së dyti me përpjekjen e vetëdijshme të autorit për të qenë sa më i qartë dhe më i kuptueshëm për lexuesit, duke pasur parasysh dhe destinacionin e librit, siç e shpjegojmë në rastin e spirantes *b*. Nga sistemi përemëror, një dukuri sintaksore që të tërheq vëmendjen në tekstin e *Mesharit* por edhe tek autorët e tjerë të vjetër, janë luhatjet që vërehen lidhur me rimarrjen e kudinave të drejta e të zhdrejta. Tek Buzuku krahas ndërtimeve me rimarrje të kundrinës së drejtë (*e aj u tha atyne*) gjejmë shpesh edhe ndërtime me kundrinë të zhdrejtë të shprehur me përemra pa rimarrje të saj: *E u për të vërtetë juve thom*.

¹⁵ Nga sistemi i parafjalëve përmendim si një veçori të tekstit të Buzukut përdorimin e dendur e shumëfunktional të parafjalës *ën n* me rasën rrjedhore. Emri ose përemri në rasën rrjedhore me parafjalën *n* shpreh raporte përcaktore të ndryshme, raporte rrethanore vendi, shkaku, kohe, prejardhjeje psh *ju batë një shpellë n kusarësb*. Në rrafshin semantik togfjalëshat me parafjalën *n* të Buzukut shprehin prejardhje a shkëputje nga një vend, kufizim, lëndën prej së cilës përbëhet sendi i emërtuar nga gjymtyra e parë e togfjalëshit, tërësinë prej së cilës shkëputet një pjesë, shkak, vend, kohë etj. (Seit Mansaku, “Disa veçori morfosintaksore të librit të parë në gjuhën shqipe”, *Buzuku dhe gjuha e tij*, Tiranë, 2005, f. 347) Kjo dukuri, ka të ngjarë të duket edhe ajo, si stilizim.

- Rendi i fjalëve jo vetëm tek Buzuku, por edhe tek autorët e tjerë të vjetër paraqitet më i shlirët se në shqipen e sotme, më pak i qëndrueshëm dhe me më pak rregullsi. Kjo është pasojë e shumë rrethanave që karakterizojnë gjuhën e këtyre teksteve të vjetra, siç janë ndër të tjera fleksioni më i zhvilluar i shqipes në këtë periudhë, pasqyrimi më me besnikëri i gjuhës popullore, shkalla e formësimit dhe e ngulitjes së mjaft ndërtimeve perifrastike a formave analitike të shqipes në këtë periudhë, ndikimi i tekstit të huaj gjatë përkthimit, ndikimet e huaja, gjymtyrëzimi aktual i fjalisë, nga lloji e destinacioni i tekstit, por ai kushtëzohet edhe nga përpjekjet e autorit a ndërhyrjet e tij për qëllime stilistike e për t'i dhënë më ekspresivitet frazës etj.

Vendosja e përemrit pronor para emrit te Buzuku: *një i madh profetë*, paravendosja pronorëve në togjalëshat pronor+emër farefisnie: *këta të dy mij bij, ky ashtë yj bir*; vendosja e numërorëve rreshtorë dhe përemri *tjetër* përpata emrit: *E të dytënë ditë* –mund të shpjegohen me arsye stilistike, për emfazë, përveçse me me teorinë e gjymtyrëzimit aktual, (se paravendosja e përcaktorëve të vetëmjaftueshëm ndeshet shpesh edhe në pjesë me ligjërim neutral e pa emfazë.)

Përmbysja e rendit të formës analitike të së kryerës mendohet se bëhet për të spikatur më shumë veprimin e foljes që bart kuptimin leksikor: *qi profetëtë thanë kanë, ardhunë kishnë, gjegunë kemi*, e atëherë kjo do të jetë në kuadrin e krijimtarisë gjuhësore.

Kryefjala mund të ndërfitet në ndërtimet analitike të së kryerës e të së ardhmes, midis foljes ndihmëse *kam* dhe pjesores a paskajores së foljes psh *a mos i kish kush përur me ngranë?* Ose kryefjala ndërfitet edhe në shprehjet foljore të tipit kam+emër në kallëzore të pashquar: *possi dëshir i ati i ti kish*.¹⁶ Besohet se pjesa më e madhe tyre lidhen me prirjen për të stilizuar.

- Rrafshi leksikor. Përkthimi nga latinishtja në shqipe e nxori Buzukun para në prove të fortë¹⁷ për të kërkuar fjalët e përshtatshme me frazeologjitë e tyre, paravarësisht nga ato, që do t'i ketë marrë prej shkrimeve shqipe të menduara se kanë qenë përpara tij dhe nga ato që në mënyrë vetjake i përftoi ose i zbrërtheu në shprehje me përpjekjen e vet.

Hinje se ky vjen tue shkuom përmbi malt, e tue këcyem përmbi sukat; mbë këtë mëndyrë anshtë i dashuni em, pors i kaprolli o mangu i sutësë. Hinje se jet mbas murit, tue pasunë qyrë n fëneshtrashit, tue pasunë qyrë n birashit së murit. E muo më foli i dashuni em, tue më thashunë: Ngreu mama eme e bukurë, e eja. Hinje se dimëni shkoi, e shiu vote. E hinje se luletë zunë me u dukunë përmbi dhët, e hera me këim u afëruo; e zani i turtullit u gjeqj ndë dhët tanë; fiku zū me

¹⁶ Seit Mansaku, “Disa veçori morfosintaksore të librit të parë në gjuhën shqipe”, *Buzuku dhe gjuha e tij*, Tiranë, 2005, f.335

¹⁷ Kolë Ashta, “Gjon Buzuku dhe vepra e tij “Meshari”, *Buzuku dhe gjuha e tij*, Tiranë, 2005, f, 401

lësbaum të titë, e rrbhitë znanë me bam grestënë, e lësbaumë erënë e endet tyne. Ngreu, e eja, e dashuna eme, e e bukura eme, uite ti. Pollumbi em ndë plasët të gurit, nde e njsbehunat të gjirdbevet, dëftomë të klenëtë tat, bamme u ty të të gjegjem znanë tand; përse zani uit anshtë i amblë, e të panëtë tat anshtë të dësbëruom.¹⁸

Teorikisht po ta mendojmë, gjithë konteksti i mësipërm do t'i kërkonte Buzukut një leksik me frazeologjinë e tij marrë nga burmi popullor që do të ishte mjaft i konsiderueshëm e se nuk mund të mjaftonte ai i një të folmeje ose edhe i një nëndialekti. Patjetër që atij do t'i duhej frymëzim për t'iu përgjigjur në shqipe *ars divina*:... *përse gjuha jonë e arbëneshë është e vobekë për fjalë qi dubeshinë për t i çtjellë ndjerë ndë skajt* (thënë me fjalët e Bogdanit.)

Buzuku fiton origjinalitet në gërshetimin frazeologjik, po edhe në krijimin e fjalëve, psh: mbiemri në shprehjen “gjanat e njoma” bëhet në Shkodër emër: *njome*-ja, me të cilin nëna e thërret me gëzim fëmijën e vogël, që është i njomë, kurse Buzuku, me të krijon një neologjizëm, që dëfton filizin: *njomëzat e ullijve janë filizat e bimës*. Po kështu shprehja “ai që ka lindë i verbtë” (ai që ka “lenë vebënë”) leksikalizohet si neologjizëm i Buzukut (njeri) *I verbëlenë*.¹⁹

Përmbyllje. Shí në kohën kur Roma (perandoria) u tërhoq nga skena, ajo polli një letërsi të tërë, bijat e veta me burim latin. Letërsia e vjetër shqipe lind pikërisht në një rrethanë tronditjesh kulturore evropiane dhe si e tillë, ajo është pjesë e proceseve letrare të kohës.

Mbështetësit (financiarë) të letërsisë shqipe ishin përfaqësues të hierarkisë kishitare romane, prandaj angazhimi i krishterë është mbizotërues (dhe në krahasim me letërsitë e vendeve të tjera). Duhet të jetë e vërtetë se Gjon Buzuku, dy tekstet themelore të praktikës liturgjike (*Ritualin* dhe *Mesharin*) i përktheu me porosi të eprorëve, por, sido që të jetë, shqipërimi i teksteve religjioze hapte rrugën për kombëtarizmin gjuhësor, promovimin e shqipes si gjuhë e liturgjisë. Vetë veprimtaria fetare e autorëve të letërsisë së vjetër është në të njëjtën kohë dhe një përpjekje patriotike në vazhden e lëvizjeve të vazhdueshme kundër pushtuesit osman, një përpjekje për ruajtjen e rrënjëve.

Në një pleksje të tillë interesash jashtëletrare duket sikur humbet ajgëtimi për dimensionin estetik. Ai gjallon i zbehur në hullinë e ndërthurjes së këtyre interesave religjioze e utilitare.

¹⁸ *Meshari, botim kritik përgatitur nga E.Çabej, Pjesa e dytë, Tiranë, 1968, f.339/b*

¹⁹ Kolë Ashta, “Gjon Buzuku dhe vepra e tij “Meshari”, *Buzuku dhe gjuha e tij*, Tiranë, 2005, f. 402

Na tërhoqi pikërisht kjo përmasë jombizotëruese por e ndieshme e artit, përfshirë në kuadër të një aktiviteti tjetër përfaqësues: praktikës religjioze.

Kjo forcë elegante rrjedh nga tradita e pashuar (pagane e greko-romake) që nuk u zvetënuar kurrë me ardhjen e mesjetës, nga ky firmament që shpërndan spektrin e tij, rrjedh pashmangshëm nga natyra sensuale e njohjes së shkrimit të shenjtë, njëkohshëm nga nxitjet e brendshme të talentit të shkrimtarit duke na e dhënë një fashë me grimca të *së bukurës*.

Dhe meqë ajo ekziston në shkëndijime, nuk mund të përkapet veçse në fragmente dhe nuk mund të arrihet të nxirret në dritë pa kushtin e domosdoshëm të një dallimi paraprak shtresash e nënshtresash, pjesësh e nënpjesësh, pas hulumtimesh të njëpasnjëshme.

E natyrisht që të bukurës nuk mund t'i gjendet përfundimisht vendi, por malli për të na shtyu drejt këtyre përpjekjeve si dhe vetë ajo (e bukura) duke bërë shenjë nga thellësitë e këtyre shkrimeve që më *banmë u ty të të gjejem zanë tand; përse zani uit anshtë i amblë, e të panëtë tat anshtë të dëshëruom... ëndë buzët të tū anshtë përdam biri*.

Bibliografi

- Akademia E Shkencave E Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, *Buzuku dhe gjuha e tij*, Tiranë, 2005
- BUDI, *Poezi*, Parathënia, tejskrimi, komentet, Rexhep Ismajli, Rilindja, 1986
- CAMAJ, Martin, *Il Messale di Gjon Buzuku*, Shejzat, Roma, 1960
- CURTIUS, E., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton University Press, USA, 1991
- ÇABEJ Eqrem, “Gjon Buzuku dhe gjuha e tij”, në: *Studime Gjuhësore VI*, Prishtinë 1977
- ÇABEJ Eqrem, “*Meshari*” i Gjon Buzukut (1555), *botim kritik*, pjesa I – Hyrje dhe transliterim, Pjesa II – Faksimile dhe transkribim fonetik, Tiranë, 1968
- DEMIRAJ Shaban, *Fonologjia historike e gjuhës shqipe*, Tiranë, 1996
- HARAPI Mark, (përg.), “Emzot Pjeter Bogdani ‘Cuneus Prophetarum’ a se Çeta e Profetve, qitë n’alfabetin e soçëm e kthiellue me vrojtime prej M. H.”, Pjesa I, botuar në seri në *Lajmtari i Zëmrës së Krishtit*, Shkodër, 1940-1943.
- ISMAJLI Rexhep, “Grafia e Buzukut dhe disa çështje të sistemit fonetik të shqipes”, *Gjurmime Albanologjike S.Shk.Fil.* VII-1977, Prishtinë, 1978
- ISMAJLI Rexhep, *Tekste të vjetra shqipe*, Dukagjini, Pejë, 2000
- JOKL Norbert, *Nji studim per rreth librit të Buzukut*, “Hylli i Dritës”, VI, nr. 3, 1930
- MANSAKU Seit, “Vepra e Bogdanit si burim për historinë e gjuhës shqipe”, në: *Pjetër Bogdani dhe vepra e tij*, Tiranë, 1991

- NEZIRI, Zeqirja, *Poezia e Budët*, EkoRitmi, Shkup, 1995
- OMARI Anila, “Gjatësia dhe hundorësia e zanoreve në “Cuneus Prophetarum” të P. Bogdanit”, *Studime Filologjike*, nr. 1-2, Tiranë, 2002
- OMARI Anila, “Influenze latino-italiane nel ‘Cuneus Prophetarum’ di Pietro Bogdani”, në: *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia. Atti del XXVIII Congresso Internazionale di Studi Albanesi*, Palermo – Piana degli Albanesi – Mezzojuso – Contessa Entellina, Palermo, 2003, f. 475-480
- PIPA Arshi, “Bogdani dhe gjuha shqipe”, *Albanica*, Nr. 1, Ëinter 1990, Ëashington DC, USA
- RESSULI Namik, “Probleme interpretimi në ‘Mesharin e Gjon Buzukut’”, *Albania* vëll. 1, 28 Nanduer 1962, Botim i Komitetit Kombëtar Demokrat “Shqipnija
- RIZA Selman, *Pesë autorët më të vjetër të shqipes*, *Krestomaci*, Tiranë, 1961
- ROQUES Mario, *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932
- RUGOVA Ibrahim, *Vëpra e Bogdanit (1675-1685)*, Prishtinë, 1982
- RUGOVA Ibrahim, *Kabe dhe premisa të kritikës letrare shqiptare*, Prishtinë, 1986
- RROTA Justin, “Pjetër Bogdani – Kryevepra (1685)”, në: *Shkrimtarë shqiptarë*, I, Tiranë, 194

Osman GASHI

KONTEKSTUALIZIMI I MITIT, RELIGJIONIT DHE HISTORISË NË LETËRSINË ROMANTIKE

I.

Vendi i letërsisë në përgjithësi, i vështruar në kontekstin e një trinomi siç është miti – religjioni – historia përgjatë tërë zhvillimit të saj ka prodhuar relacione e interferime tejet komplekse e madje fundamentale që lidhen me vetë natyrën e saj. Është si një ngrehinë që, po t'i heqësh vetëm një shtyllë bie tërësisht.

Që në vitet 30 – të të shekullit të kaluar kritiku i madh i letërsisë Tomas Sterns Eliot kishte tërhequr vërejtjen se “madhështia e letërsisë nuk mund të përcaktohet vetëm nga standardet letrare”, duke shtuar se “letërsia si dhe vetë puna krijuese ka qenë, është dhe ndoshta gjithmonë do të gjykohet (edhe) nga disa standarde morale, por në marrëveshje me një kod moral të pranuar nga gjeneratat e caktuara”¹. Në qoftë se i vështrojmë historikisht zhvillimet letrare që nga letërsitë e lashta do të shohim se shumë periudha të zhvillimit të saj do të na duken kompatible me ato “standarde morale” që i përmendte Elioti. Tragjedia greke ishte thellësisht e lidhur me misteret e Eleuzinës, pjesa dërmuese e letërsisë mesjetare evropiane buronte nga Bibla. Edhe Romantizmi evropian ofron shumë lëndë hulumtimi në këtë aspekt, përgjithësisht për shkak të një qëndrimi jokonvencional dhe jotradicional ndaj të kaluarës, si dhe mitologjisë e religjionit sa që historiani letërsisë P. S. Kohan sikur detyrohej të pohonte se ai (romantizmi) ishte një *lëvizje e papërcaktuar në themelet e të cilës qëndron imagjinata dhe vështirë që do të mund të karakterizohet si një drejtim i përcaktuar e i sistematizuar*. Nëse e vendosim në këtë kuadër edhe letërsinë e shekullit XX do të vërejmë afri por edhe kontradikta qenësore përbrenda saj. Në esetë e tij të botuara në librin „Testamentet e tradhuara”² Milan Kundera kishte farkuar një sintagmë krejtësisht të rrallë e karakteristike „çhyjnizimi i botës“ (**Entgötterung**), për të cilin pohon se i karakterizon kohët moderne. Sipas tij „çhyjnizimi nuk shënjon ateizmin, ai shënjon

¹ Thomas Stearns Eliot: “Tradicija, vrijednosti I knjizevna kritika”, Zagreb, 1999 (kap. *Religija I knjizevnost*)

² Milan Kundera: Testamentet e tradhuara, Tiranë, 2011

gjendjen ku individi, egoja që mendon, zëvendëson zotin si themelues të gjithçkaje: njeriu mund të vazhdojë të ketë besimin e vet, të gjuhëzohet në kishë, të lutet në shtrat edhe këtej e mbrapa, besimi i tij të mos i përkasë veçse universit subjektiv. Tërë këtë gjykim të tij Kundera e mbështet në konstatimin e Hajdegerit: *dhe kësaj Zotat përfundojnë duke u larguar. Zbrazëtia që rezulton është mbushur nga eksplorimi historik dhe psikologjik i miteve.*

Kur jemi te raporti me religjionin, duhet theksuar sërish që si krijues të cilët përgjithësisht përjashtonin çdo nënshtrim a përrulje ndaj dogmave e kanoneve në jetë e në art, romantikët do të përjashtonin edhe varësinë e nënshtrimit ndaj religjionit. Në romantizmin perëndimor janë eksploruar madje edhe tema e ide specifike siç janë “miti romantik mbi vdekjen e zotit”, që shpjegohet si përfundim i ciklit kristianik, si “vdekje e krishterimit”. “Vdekja e Perëndisë” theksonte poeti bashkëkohor meksikan Oktavio Paz “është temë romantike” dhe po kështu “religjioziteti romantik është areligjioz, ironik, ndërkaq religjioni romantik është religjioz, i anktshëm”³. Po në këtë shekull krijoi romancieri francez Markezi de Sad romanet e të cilit influencuan jo pak tek romantikët. Është i njohur pohimi i tij blasfemues: “Bota është përplot kundërmim nga kalbja e zotit të vararë”.

Në letërsinë romantike, në përgjithësi kemi të bëjmë me transformimin, shkapërderdhjen, rikompozimin, risemantizimin dhe mbi të gjitha estetizimin e mitit. Krahu i kësaj poezie me motive atdhetare, siç ngjan edhe në atë të romantizmit shqiptar do ta himnizojë dhe divinizojë të kaluarën e lavdishme (te romantikët evropianë, Greqia antike, Mesjeta, te romantikët shqiptarë fillesat pellasgjike dhe më pas Moti i Madh) dhe do ta paraqesë atë të kaluar si një “gjendje të natyrshme”, përkundër kohës, të cilën aktualisht e jetonin (shek. XIX), të cilën e konsideronin si kohë jo të natyrshme dhe rrjedhimisht të paqëndrueshme. Kjo shihet kudo në krijimet më të mira të De Radës, Darës së Ri, Serembes, Santorit, Naimit, Pashko Vasës, Gjergj Fishtës. Vargjet e Pashko Vasës tek poemti “O moj Shqypni” janë njëri ndër shembujt më karakteristikë për shprehjen e këtij kontrasti të thellë midis të tashmes (së pikëlluar) dhe të të shkuarës (të lumtur):

*...Ti ke pas kenë një zonj e randë,
Që burrat e dheut të quejshin nanë;...*

*...Por sot, Shqypni, pa më thuej, si je?
Porsi lis i naltë, i rrëzuem përdhé;*

³ Octavio Paz: Drugi glas (pjesništvo i kraj stoljeca), Zagreb, 1996

Afërsisht kështu shprehej edhe romantiku italian Xhakomo Leopardi në krijimin poetik kushtuar “Italisë”

*O Atdheu im, t'i shoh muret, harqet, kolonat
Shtatoret e kullat, tash vetmitare ku patën rrojtur
Të parët tanë gjithë kreni,
S'ti shoh armët e kurorat e dafinës që ishin tonat
Prej gjyshërve tanë antikë. Tash bërë e pambrojtur,
Shfaq veç ballin dhe gjoksin të zhveshur e pa stoli...⁴*

Sikur edhe në romantizmin e Evropës Juglindore edhe në romantizmin shqiptar koncepti i poezisë kombëtare do të lidhet esencialisht me këto tri nocione: tradita (shqiptare), natyra (shqiptare) dhe gjuha (shqipe). Ky edhe mund të quhet **miti mbi identitetin nacional në romantizëm**. Është plotësisht kongruent me këto që u thanë më sipër mendimi i Rolan Bartit se *sa herë që letërsia i jep detyrë vetes të realizojë ndjenjën e identitetit nacional, ajo në një farë mënyre do të duhet të kërkojë strehë tek mitologjia*.

II.

Çfarë e bën të rëndësishëm atëherë raportin e romantizmit me mitologjinë? Një pjesë të të vërtetës e gjejmë tek pohimi i Fridrih Shlegelit: *Romantike është ajo që një lëndë sentimentale na e paraqet në një formë fantastike*. Po ashtu romantizmin si kompleks letrar e përgjithësisht si filozofi, e karakterizonte **historizmi** e jo **mitologjizmi**. Në ç'mënyrë e pranuan dhe e shfrytëzuan atëherë romantikët mitologjinë greke? Në çfarë përmasash arriti ajo prani, produktet e saj, çfarë ishin rezultatet dhe ç'qëllim kishte shfrytëzimi i miteve greke tek një letërsi që e karakterizonte historizmi?

Duke qenë të udhëhequr nga parimi i lirisë krijuese, i lirisë së gërshetimit të formave letrare, të stilit e figuracionit, ata shpeshherë mitin grek e shfrytëzojnë vetëm si pikënisje, si frymëzim, një si parabolë nëpërmjet të të cilës kërkojnë si dhe përpiqen ta ndërrojnë identitetin aktual të individit dhe të kolektivitetit. Prandaj në romantizëm gati gjithnjë kemi zhdukjen apo zhbërjen e kufirit midis mitit e përrallës, të legjendës, të gojëdhënës, të të mbinatyrshmes, por me të gjitha këto bashkjeton edhe historia. Për ta (romantikët) nuk vlen plotësisht parimi: „mitet tek të cilat më nuk besohet bëhen përralla, ndërkaq përrallat në vërtetësinë e të cilave fillohet të besohet bëhen mite“ (Meletinski, *Poetika mita*). Nuk vlen ngase romantikët përgjithësisht nuk i vendosnin në pozicione kundërtëse mitin e historinë. Intencë e tyre ishte afrimi i këtyre dy elementeve.

⁴ Giacomo Leopardi, *Antologjia e prozës dhe e poezisë*, Tiranë 2001

Në qoftë se pajtohemi që bazën filozofike të romantizmit në Gjermani e përgatiti dhe e nxiti filozofia idealiste gjermane, kurrsesi, nuk do të mund ta abstrakonim veprën e Fridrih Shelingut. Në pikëpamjet e tij filozofike vend qendror zënë katër elemente themelore, të cilat më vonë i shfrytëzuan dhe në të cilat u mbështetën mendimtarët romantikë gjermanë dhe më gjerë si dhe krijuesit romantikë nga të gjitha vendet evropiane.

Ato elemente janë:

- a. Shkaku i drejtpërdrejtë i të gjitha arteve është perëndia;
- b. Kusht i domosdoshëm i çdo arti është mitologjia;
- c. Karakteri i mitologjisë së vërtetë është karakteri i universalitetit, i pambarimit (pafundësisë), dhe
- d. Mitologjia realiste kulminacionin e saj e arriti në mitologjinë greke ndërsa ajo idealiste me kohë u shndërrua në krishterizëm⁵.

Një tjetër romantik, francezi Shatobrian në veprën e tij të përfolur „Gjeniu i krishterimit“ (Paris, 1802), i bën një vështrim interesant raportit të letërsisë romantike me mitologjinë që pak a shumë ndryshon nga mendimi i romantikëve të tjerë, madje edhe nga mendimet e A. V. Shlegel dhe F. Sheling. Ai këtë raport e përcakton në dy kategori:

- Në Natyrën, nga e cila rezulton *Natyra romantike* dhe
- Në Mitologjinë, e cila e prodhon *Natyrën mitologjike*

Pozicioni i tij është jo vetëm i një romantiku të mirëfilltë, por edhe i individit, i cili problemet i vështron nga këndi i filozofisë së krishterimit. Idetë e Shatobrianit janë me interes edhe ngase pak a shumë shmangen nga pikëpamjet e estetëve e të teoricienëve të tjerë të romantizmit, veçanërisht të atyre gjermanë. Fryma e esesë së tij „Natyra dhe mitologjia“, në të vërtetë është antimitologjike, prohistorike, mirëpo edhe prokrishtere. Dhe kjo frymë u bë shpesh dominuese në mendimin e një pjese të shkrimtarëve romantikë. Megjithatë Shatobriani pranon se madje edhe poetët antikë grekë në veprat e tyre e kishin përshkruar herë-herë natyrën me nota të fuqishme dhe e kishin ndjerë peshën dhe rëndësinë e saj si dhe i kishin shprehur lidhjet shpirtërore të tyre me të. Por ishte mitologjia sipas Shatobrianit ajo që e privoi natyrën nga kënaqësitë e vërteta! „Mungesa e parë dhe më e madhe e mitologjisë“, pohon ai, „ishte para së gjithash në faktin se e reduktoi natyrën dhe nga ajo e largoi të vërtetën“.⁶

⁵ F. V. J. Sheling: *Filozofija umetnosti* Beograd, 1984.

⁶ Shatobrian: *Dub hrišćanstva*, Zagreb, 1989

Antika greke nuk e njihje poezinë deskriptive ngase nuk e njihje natyrën. Arsyeja themelore ishte mitologjia, e cila sipas Shatobrianit, gjithësinë e populloi me fantazma shumë harmonike, ndërkaq „veprën e Krijuesit e privoi nga serioziteti, e madhërishmja dhe qetësia“.

Në të vërtetë, duke rekapituluar betejën shumëshekullore midis mitologjisë, paganizmit, politeizmit dhe krishterimit, Shatobriani me shkrimet e tij vihet në anën e krishterimit dhe atë e merr si faktor të përgjithshëm harmonie. „Perëndia, duke iu kthyer veprës së tij, i dha natyrës madhështinë e saj të pamatshme“⁷, shprehet më në fund Shatobriani.

Koncepti i Perëndisë tek romantikët

Një nga shkrimtarët më originalë, të cilin e shquan raporti me religjionin, para së gjithash me konceptin e Perëndisë është poeti gjerman Fridrih Hëlderlini.

Hëlderlini është një nga lirikët dhe mendimtarët më të mëdhenj gjermanë të të gjitha kohëve, „poet i poetëve“, siç e kishte quajtur filozofi Martin Hajdeger dhe „më fisniku mes më të dliëve të breznisë së shenjtë“, siç e quante Stefan Cvajg⁸. Siç kishte pohuar Ernst Kasirer në „Gjuha dhe Miti“ (1946) „Hëlderlini dhe poeti anglez Xhon Kits, si dy poetë të mëdhenj e shfrytëzuan mitin grek dhe që të dytë e mishëruan atë me gjendjen e tyre shpirtërore, me pasionin e tyre për përsosmërinë, natyrëshmërinë dhe drejtpërdrejtshmërinë e botës së lashtë greke“.

Cvajgu këtë fluturim të tashëm në thellësitë e lashtësisë greke do ta shprehte kështu: “atë Greqi që sheh Hëlderlini në zjarrmi, përmes botës së tij të zymtë, nuk është Greqia e lashtë, e vogël, siudheshë e shpirtit, por është kërthizë e botës, origjina dhe qendra e gjithçkaje që ndodh”.⁹

“Prej andej vjen zoti dhe na bën me shenjë të shohim pas”, shkruan poeti.

Hëlderlini perënditë greke i identifikon me vetë Natyrën, me forcat e saj të gjalla e të dukshme dhe këtu ai fut shumëçka: qiellin, dritën, erën, detin, gjysmëperënditë dhe heronjtë.

Përgjithësisht, sipas poetit, ekzistojnë tri shkallë me shenja të qarta dalluese, të cilat e përcaktojnë botën fizike dhe shpirtërore, madje universalitetin si dhe gjithë ekzistencën njerëzore:

⁷ Ibid.,

⁸ Stefan Cvajg: *Në luftë me djallin (Hëlderlin, Klajst, Niçe)*, Tiranë 2003, faqe 28.

⁹ S. Cvajg, vepër e cituar, faqe 133.

GJITHËSIA

HYJNITË

NJERËZIT

Në shkallën më të lartë ai vë trupat qiellorë dhe botën që na rrethon me Tokën, Diellin (shpesh e quan Helios), Eterin (Dritën) etj. Në poezinë „Udhëtari“ ai i lidh të tri elementet: Eterin – Tokën – Dritën me dy simbole, të cilat janë të amshueshme, metafizike: *Dashurinë dhe Pushtetin*. Të gjitha vargjet e poezisë „Udhëtari“ janë një lament i dhembshëm mbi vetminë, përhumbjen, trishtimin.

*Do të vij si më parë dhe emrat e vjetër që i desha
do t'i thërras,*

*Të pyes zemrën a rrab akoma si më parë
Por do të heshtin ata. Kështu lidh dhe shquan
shumëçka koha. Unë do të jem i vdekur për ta,
ata për mua. Dhe kështu, tash jam i vetëm.*

*Por je ti, atje lart, mbi të gjitha retë,
Eteri madhbështor, ti i Tokës time Baba,
dhe ti o Tokë e ti o dritë, o Trini ku është
Pushteti dhe ku është Dashuria, hyjni,
të bashkuara amshueshëm!*

(Udhëtari)

Ulja në prehrin e perëndive greke, depërtimi në imazhet fluide dhe nebuloze të visoreve të lashta e të hirta greke, sikur e zhvendosë Hëlderlinin, shpirtërisht të thyer nga realiteti i zymtë dhe nga një botë e huaj që e rrethonte. Ai është shumë i pikëlluar, dhe pikëllimi i tij thellësisht njerëzor shndërrohet dalëngadalë në një pikëllim metafizik. Kjo dhembje sikur nuk është vetëm e tij, sikur nuk i takon vetëm shpirtit të tij, por gjithë botës që e rrethon dhe të atyre tri shkallëve të ekzistencës siç dalin nga poezia e tij: gjithësisë, hyjnive dhe njerëzve. Poeti e bart këtë pikëllim si një pluhur yjesh gjithkund.

Rrethi i dytë është po aq i rëndësishëm në sistemin poetik të Hëlderlinin. Bota karakteristike e hyjnive greke përfshinë gjithë poezinë e tij në një mënyrë specifike. Do të mund të thoshim se ai ngre dhe vë në raport me njëra tjetrën edhe dy shtylla specifike:

1. *Perënditë e Olimp* dhe
2. *Jezu Krishtin*

Edhe një poet tjetër romantik, Persi Shelli, gati krejtësisht e kishte identifikuar një perëndi greke (Prometeun) me Jezu Krishtin.

Lidhjet e shumanshme midis perëndive greke dhe dashuria e pafundme e poetit ndaj tyre shihen në mënyrë të veçantë në vjershën e Hëlderlinit „Zotrat“:

*Kush nuk di për ju o perëndi të mira, ai
i varfër është, në parçimë përçarja i bulon,
dhe bota është për të memece si vetë nata,
s'ka gëzim askurrë, as këngë.*

Simboli i perëndisë

Ndër figurat më të shpeshta në poezinë e Hëlderlinit pa dyshim është **Zoti**, që përmendet në variacione e forma të ndryshme si: „Zoti i rinisë“ (*Zoti i rinisë akoma sundon / Mbi ty dhe mbi mua*); „Qenie hyjnore“ (*O qenie e shenjtë! Të kam bezdisur / Shpesh në Paqen tënde të zjarrtë hyjnore...*); „Perëndi miqësore“ (*O të gjithë ju Perëndi / Besnike miqësore / Ta dini vetëm / Si ju përqaftonte shpirti im/*, ose vargjet e emërtimeve tjera si: „Jam rritur në prehrin e perëndive“; „Një herë, në një kohë, perënditë ecnin midis njerëzve...“; „Dashuri hyjnore“; „Perëndi të vdekjes“; „Perëndi të privuar“; „Qiellorët“; „Ai gjithëkrijues“; „Ai gjithëbashkues“; etj.

Hëlderlini ishte i obsesionuar me temën e Zotit. Dhe kjo temë në poezinë e tij na paraqitet në variante të ndryshme, herë-herë të çuditshme, me cilësime, emërtime e konotacione të shumta. Është vështirë të gjendet në këtë kontekst, një emërues i përbashkët, një, ta quajmë, përkatësi ndjeshmërie, një vizion gjithnjë i qartë a një ide konkrete.

Dilema të këtilla shprehte jo vetëm filozofi Martin Hajdeger, por edhe Theodor Adorno, Roman Jakobsoni, Pjer Berto etj. Sipas Roman Jakobsonit, Hëlderlini krijonte në epokën e „perëndive të ikura“, në epokën e rrënimt të të shenjtës, që poeti e quante ndryshe „sundim i natës botërore“. Ai e ndjente mirëfilli rrezikun nga kjo shthurje e qenies njerëzore, nga shprishja e konstelacionit të natyrës dhe të raportit të saj me shpirtin njerëzor. Në një gjendje të këtillë, të shërbehemi, me një koncept nga shkencat medicinale, zgjohen forcat e sistemit imunologjik. Poeti shpërthen me forcën e verbit dhe bashkon frymën hyjnore, natyrën e shenjtë me shpirtin kristalor të njeriut, për të rigjetur shtegun e daljes. **Ai beson!**

*Perëndia e rinisë akoma sundon
Mbi ty dhe mbi mua.*

(Perëndia e rinisë)

Ose tek poezia „Parkave“, ku ai solemnisht shprehet si fitimtar:

... Një herë jetova

Si perënditë dhe s'dua gjë tjetër.

Herë i quan në shumës „Perënditë“, herë „Qiellorët“, por në rastet më të shpeshta ato ishin për të „Perëndi miqësore“.

Kur fëmijë isha

Shpesh ndonjë perëndi më shpëtonte

Nga britmat dhe kamxhikosja e njerëzve...

(Kur fëmijë isha)

Kjo shfaqje solemne plot mbushullim e entuziazëm nuk zgjat shumë. Një kthesë a kontrapunkt pikëllimi shfaqet që në vjershën „Lotët“:

... Tash heronjtë janë të vdekur të gjithë,

Ujëdhesa dashurie,

Gati të shformësuar. E tillë është gati gjithkund

dashuria

E çmendur dhe e mashtruar...

Ju lotë të flashkët, megjithatë dritën e syrit

Mos ma shpërtheni deri në fund; së paku kujtesën...,

të vdes fisnikërisht...

Kjo ndodhë ngase ai „e kupton që“:

Por, miku im, ne arritëm vonë. Në të vërtetë

jetojnë Perënditë,

Por lart, mbi kokat tona, në një botë tjetër.

(Bukë dhe verë)

Me nota të përafërta shprehen në poezitë e tyre më të mira edhe romantikët shqiptarë: Zef Serembe si krishter i mirë, me një frymë si rrallëherë optimiste;

Më lodbi brenga, ndaj me mend shtegtoj

Mbi yje qielli që të mund të shoh

Të paqes atë sbenjë që shëron.

Të ngrihem sa më lart, sa fort punoj

Afrohem tek një dritë, ku gazin shoh,

Dhe e kuptoj se fati s'na mbaron.

(Feja, f. 96)

Apo,
Hidbi sytë, o Zot, më nxirr
Nga këjo humbellë,
Ku dergjem në mjerim e llastari
O Zot, a nuk je ti Pafundësia...
(Zotit...)¹⁰

Dhe Naim Frashëri si një panteist:

Besojmë Zotnë q'është i vërtetë,
Se gjithë ç'shohëm është ay vetë
Dhe falëtore kemi njerinë,
Atje e gjejmë dhe Perëndinë.
(Besojmë)

Studiuesi Rexhep Qosja e kishte vënë në pah me të drejtë në studimet e tij faktin që Naimi ishte religjioz, deist, por *Perëndia e Naimit nuk është analogon rationis, por diçka që ka të bëjë më tepër me ndjenjën. Perëndia që përmend Naimi nganjëherë është krijesë e nganjëherë imanencë e natyrës, ligjë e përgjithshme e gjithësisë, pohon ai. (shih parathënia te „Lulet e verës“)*

I kthehem i sërish Hëlderlinit. Në poezinë e tij kërkohen me ngulm pika bashkimi, referenca midis Jezu Krishtit – “Të vetmit” dhe perëndive greke, Olimpianëve. Në poezinë „Patmos“ Hëlderlini shkruan vargje që shprehin jo vetëm ndjenjat e tij të shkundura, po edhe mendime filozofike:

*Është i afërt
Dhe vështirë i kuptueshëm Zoti.*

Këto dy vargje sentenciale sikur bëhen moto a manifest shpirtëror i Hëlderlinit. Një antinomi e paradoks. Tërë kjo vjershë e ngre deri në ngazëllim raportin e poetit me filozofinë e krishterë. Edhe titulli ka të bëjë me emrin e një ishulli në Detin Egje, ku apostulli Gjon kishte shkruar “Apokalipsën”.

Poeti nganjëherë nuk arrin t'i frenojë ndjenjat dhe assesi s'mund t'i ik tundimit që t'i ankohet atij sërish:

*O bir perëndie, po t'isha si ti, do të mundja, vallë
Të gjej dikë që t'ia qaja ballet
Qiellorit t'ia besoja dhembjen time të amshueshme.*

¹⁰ Marrë nga vëllimi poetik “Më të bukurës në Strigari”, Tiranë, 1999.

Fati i tij, „përmbushja e misionit“ që e kishte vënë atë përpara një autorefleksioni, vendoset së fundi në *peshoren e Parkave*¹¹ – perëndeshave të fatit. Poeti këtë e sheh si kumt prehjeje, lutje, dëshirë, një ninullë zëmbël „në qetësinë e botës së hijeve“. Por ai do të jetë i lumtur madje edhe në qoftë se tingujt e këngës së tij nuk do ta përcjellin në atë „botë hijesh“, ngase e qetëson mendimi:

„Jetova sikur perënditë, dhe kjo mjafton“.

Çfarë mbetet nga njeriu-mikrokosmosi në memorien kolektive – makrokosmosin? Mbase nuk do të themi asgjë të re: vepra, bëmat, fjala e përçarur përreth botës. Poeti Fridrih Hëlderlin e kishte të qartë që heret se „diç e shenjtë i flente në zemër“, dhe në këtë kontekst përmendet edhe „e drejta hyjnore“. Gati në mënyrë identike personazhi i epit sumero-babilonas Gilgameshi mbeti në kujtesën kolektive. Dallimi në mes të subjektit lirik të Hëlderlinit dhe personazhit nga epi sumer është se tek Gilgameshi vdekja vjen e padëshiruar, pas një përpjekjeje të gjatë dhe kërkimi të mundimshëm e me ngërç të pavdekësisë, ndërkaq te Hëlderlini ai e kërkon dhe e pret në një qetësi e paqësim, mund të thuhet hyjnor. Nuk i mbetet asgjë peng. Kishte jetuar një herë si perënditë dhe kjo i mjaftonte përgjithmonë, ndonëse mund të ishte vetëm një çast preftimi a një ëndërr.

Përfundimisht mund të konstatohet se duke vështruar gjithë korpusin e poezisë së Hëlderlinit nuk do të mund ta hasim askund frymën prometeiste sikurse tek Shelli dhe as ngazëllimin fëmijor për lashtësinë, kulturën, artin e mitin grek sikur e kishim parë tek Kitsi. Mbase edukimi i tij përgjithësisht klasicist kishte bërë që ai t’i qaset mitit nga një lartësi olimpikë.

Duke përmbyllur këtë grumbull venerimesh mbi Romantizmin evropian e shqiptar dhe raportin e tij me mitin, religjionin e historinë, mendoj se do të mund të japim përfundime relevante së paku për dy çështje të rëndësishme:

- a) Qëndrimet përgjithësisht jounike, heterogjene e eklektike ndaj këtyre temave e ideve në letërsi dhe në gjykimet mbi letërsinë, së paku nga gjysma e dytë e shekullit të kaluar, duke pasur parasysh edhe fundamentin e modernizmit e të postmodernizmit, janë edhe nusprodukt i ideve bazike si dhe i filozofisë së romantizmit, dhe e dyta
- b) Edhe në këtë sfond Romantizmi shqiptar qëndron thellësisht brenda parimeve e filozofisë së përgjithshme, shpesh heterogjene e eklektike të romantizmit evropian.

¹¹ Parkat janë hyjnesha romake të fatit ashtu sikur Moirat greke. Ishin tri: Kloto – e cila e fillon perin e jetës; Lahesa – e merr dhe e tjerë më tutje; Atropo e ndërpret. (T. Dhama, faqe 169).

Ermir XHINDI

INICIIMI I RELIGJIONIT NË LETËRSI

E gjithë sa ndodh, nga çka do të tregoj më poshtë ngjan me endjen në avlëmend. Fjalën e kam për leximin, i cili e kryen tekstin duke përsëritur përpikërisht gjithë sa ndodh gjatë thurrjes së cohës nga sovajka. Dhe e gjithë sa ndodh në lexim, siç thotë Fish¹, është kuptimi i punës së kryer. Puna e kryer është teksti. Mbi këtë parabolë po hyj në shpjegimin tim mbi *religjionin në letërsi*, përmes leximit.

Parashtrimi i përzgjedhur ‘Letërsia dhe Religjioni’ është tërheqës, prodhon mjaft liri zgjedhjeje, më shumë se ç’kemi nevojë. Shkurt, na *dubet të ndjekim marrëdhënien mes letërsisë dhe religjionit* si marrëdhënie mes dy sistemeve, mes dy veprimtarive, mes funksioneve përkatëse ligjërimore, përmes hetimit të bashkëveprimit të mundshëm, duke kapërcyer njëlloj ekzibicioni akademik, të domosdoshëm në rrethana të tjera, lidhur me terminologjinë, natyrën e sistemeve, historinë e tyre etj., etj. Hulumtimi përqasës për poetikat ligjërimore përkatëse të religjionit dhe letërsisë, për ndërveprimin e tyre dinamik, na duket një fushë e mrekullueshme studimi në pikëpamjen tonë, e do të ndihmonte që logjika e marrëdhënies së sistemeve të shpëtonte nga lloj-lloj ngasjesh iluzive që nguten t’i hibridizojnë sistemet në fjalë, në rrafshin metodologjik e historiko-kulturor². Caktimi i bashkëveprimit, për pasojë, edhe i demarkacionit poetik, ka vlerë të jashtëzakonshme, sepse ndih të përkufizohet qartë edhe funksioni përkatës i strukturave ligjërimore brenda sistemeve, të kqyret *ndërtimi i kuptimit* në secilin prej tyre. Fjala vjen, ç’ndodh me rrethin hermeneutik³, në kuptimin që Heidegger i jep termit, për

¹ ‘It is the experience of an utterance – all of it and not anything that could be said about it, including anything I could say – that is its meaning’, Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?, Literature in the Reader*, Harvard University Press, f. 32.

² Religjioni mund t’i afrohet letërsisë me aftësinë dhe shembullin e atij që përdor si të parën dhe të fundit fjalën, pra gjuhën, për të përmbushur mëtimin (funksionin) e vet trashëndental. Letërsia mund t’i afrohet religjionit, në tekste dhe në leximin e tyre, kryesisht si ligjërimit, fabul, si përfytyrim, si strukturë rrëfimi, si mekanizëm asociativ. Ç’do të ndodhte me tekstet kanonike në mungesë të tyre dromcave paravolike (fabulare)? A nuk do të ishin ata të belbët? Mjete që i janë trashëguar letërsisë në natyrën e saj, hetohen pa ndonjë vështirësi në tekstet kanonike. Bibla e Kurani janë ndërtuar mbi këto mjete.

³ Stanley E. Porter & Jason C. Robinson, *Hermeneutics, An Introduction to Interpretative Theory, Understanding and Interpretation*, f. 67.

ligjërimin religjioz, pra me interpretimin/prodhimin e kuptimit të një teksti kanonik? A mund të flitet për një **rreth hermeneutik** të mbyllur, meqë rrethi hermeneutik ekziston në një rrjet doktrinar normash, vlerash dhe qëllimesh, çka është, në thelb, gjendje e leximit të një teksti kanonik?

Po me tekstet letrare? A ndodh të ‘hapet’ rrethi hermeneutik, pasi rrjeti i normave, vlerave dhe qëllimeve këtu, nuk është medoemos doktrinar? Po kur lëndë prej teksteve kanonike - në rastin më të vështirë - qoftë nga Bibla, qoftë nga Kurani, hyn në letërsi, sa ndikon këtu rrethi hermeneutik i mbyllur i sistemit të origjinës? Po nëse ky kusht plotësohet, pra, nëse ofrohet, përndryshe “rrethi hermeneutik i mbyllur” - rasti kur një tekst letrar u jepet për lexim anëtarëve të një Urdhri - a nuk mund të kryhet ky funksion nga lëndë çfarëdo? A nuk do të ishte kjo një gjendje e qëndrueshme hermeneutike, pavarësisht nga natyra e ligjërimin, gjendje e qëndrueshme e leximit për bashkësinë në fjalë? Në ç’masë një rrjet doktrinar normash, vlerash dhe qëllimesh religjioze si pjesë e një sistemi të hapur e ndikon hermeneutikën e një teksti letrar? Të paktën, për nga shkalla e ndërlikimit teorik që mbartin pyetjet, a nuk duket se funksioni i rrethit hermeneutik, në marrëdhënie me poetikën e ligjërimin, në thelb është gjendje e leximit, gjendje shumë më e ndërlikuar në tekstet letrare se në tekstet kanonike, për arsyen e thjeshtë se rrjeti i normave, vlerave dhe qëllimeve që shtyjnë drejt leximit të një teksti letrar është shumë më i paparashikueshëm e i papërkufizueshëm se një rrjet doktrinar religjioz normash, vlerash dhe qëllimesh që shtyjnë drejt leximit të një teksti kanonik?

Shumë pyetje. Na duket më e mundshme, por edhe më e arsyeshme, të flasim mbi **religjionin në letërsi**. Saktësojmë se përcaktimet terminologjike të ndërmjetme (*letërsi religjioze, letërsi e një religjioni të dbënë*) janë version i religjionit në letërsi, madje rasti kur përmbushen të dy parakushtet e shtruara si pyetje më sipër, (a) ***në zhvendosjen e lëndës*** apo në (b) ***kushtëzimin e rrethit hermeneutik të hapur me natyrën doktrinare të një sektori të tij***. Në praktikën e ndërtimit të kuptimit për ligjërimin letrar, kushti i parë, sidoqoftë, është relativ në gjykimin tonë: jehonat hermeneutike të lëndës së zhvendosur nga religjioni në letërsi nuk mund të vijnë veçse përmes rrjetit hermeneutik ku vendoset ligjërimi⁴. A mund të përkufizohet objektivisht gjendja e lëndës së zhvendosur, pa futur në lojë hermeneutikën e autorit dhe të lexuesve? Krishti në Album është Krishti i Nolit dhe i gjendjeve të leximit për Albumin: pa ato gjendje hermeneutike do të kemi veç lëndë, sadoqë edhe kjo vlen vetëm pjesërisht, sa

⁴ “...It is just that these norms are not embedded in language...but inhere in an institutional structure within which one hears utterances as already organized with reference to certain assumed purposes and goals”, Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?, Is There a Text in This Class?*, Harvard University Press, f. 306.

për t'i dhënë idenditet fillestar lëndës së zhvendosur, Krishtit të Nolit, Krishtit të shqiptarëve. Mbi këtë premisë mbështetet kjo kumtesë: pra, teksti letrar kryhet si strukturë e për pasojë si kuptim, në lexim, nga lexuesi, nëpër një proces që ndodh në kohë, siç e quan Fish: “kuptimi si ngjarje...”⁵, diçka në traditën e Çomskit, pas të cilit, “shumë psikologë e psikolinguistë këmbëngulin se të kuptuarit është më shumë se përfundimi linear i informacionit”⁶. Veprimtaria e tij (lexuesit) është funksion i një rrjeti vlerash, qëllimesh e normash, që kuptimësojnë menjëherë çdo tërësi ligjërimore pasi: “...është e pamundur... të mendohet, për një fjalë pavarësisht nga një kontekst, ...kur na kërkohet të shpjegojmë një fjalë për të cilën asnjë kontekst nuk është përcaktuar, ne do ta dëgjojmë atë në kontekstin në të cilin është përdorur më shumë”⁷. Rrjeti për ligjërimin letrar nuk mund të përkufizohet nga pikëpamja normative, thelbi i tij është të mos jetë përjashtues, ç’ka e bën të mundshme edhe praninë e një norme doktrinare religjioze. Dikush mund të pohojë të njëjtën gjë për rrjetin në ligjërimin religjioz, por shkurt po them se, sado zemërgjerë të duket kjo, do të ishte sakrilegj. Natyra e rrjetit për ligjërimin religjioz është: askush nuk përjashtohet të hyjë në normë, askujt nuk i lejohet të dalë prej saj a t’a ndryshojë normën. Me pak fjalë, synimi ynë është të shqyrtojmë praninë e mundshme të kësaj norme doktrinare religjioze, përmes veprimtarisë së lexuesve, në një rrjet të hapur për ligjërimin letrar. Është e qartë se nuk presim pamjen e saj të pastër, por praninë relative, aftësinë, vlerën, masën e ndikimit në ndërtimin e struktures, e për pasojë, në procesin e kryerjes kuptimore të ligjërimin letrar.

Postulime teorike, dyshime dhe një anketë

Për një përkim fatlum, kohë më parë gjatë përpjekjes për t'i dhënë përgjigje pyetjes mbi përsenë e suksesit relativ për një kohë të romaneve të Fatos Kongolit, ravgimi teorik për të gjetur indicie metodologjike të përshtatshme për atë rast, na shpuri në modelet e bashkëveprimit përmes leximit, që propozon Umberto Eko⁸ dhe Fish⁹. Gjatë punës mbi romanet e Kongolit, përkatësisht mbi ciklin ‘Burgjet e

⁵ ‘... meaning as a event, something that is happening between the words and in the reader’s mind...’, Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?, Literature in the Reader*, Harvard University Press, f. 28.

⁶ Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?, Literature in the Reader*, Harvard University Press, f. 28.. Fish i referohet *Syntactic Structures* (The Hague: Mouton, 1957), f. 21-24.

⁷ ‘That is, it is impossible even to think of a sentence independently of a context, and when we are asked to consider a sentence for which no context has been specified, we will automatically hear it in the context in which it has been most often encountered’, Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?, Is There a Text in This Class?*, Harvard University Press, f. 310.

⁸ Umberto Eco, *Lector in Fabula: La cooperazione interpretativa nei testi narrative*, Tascabili Bompiani, Milano, f. 72, 2006

⁹ Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?, Literature in the Reader*, Harvard University Press, f. 303-322, April 1982

Kujtesës’, u shfrytëzuan të dy modelet¹⁰, Eko kryesisht për kryerjen strukturore të tekstit dhe Fish për “kuptimin strukturor” të tekstit. Një nga gjendjet më të shpeshta të ndeshura gjatë shqyrtimit bashkëveprues të një lexuesi të mundshëm, ishte përkufizimi i një shkalle zero të religjionit, *njëlloj riktibimi në gjendjen parake të njeriut, i pafuqishëm të veprjës, i shterur për të kuptuar, i braktisur, i dhunuar deri në palcë prej sistemeve politike e ideologjike tashmë të rroposura, i neveritur prej banalitetit që e ka sunduar, i vetmuar, pa të ardhme, me shpirt të ftohtë. Nga ky bosh ekzistencial ku e vetmja gjendje me kuptim është vdekja, njeriu nis e kërkon shenja, shpjegime, një sistem jashtë vullnetit të të tjerëve, ndihmë për të formuluar e kuptimësuar këtë sagë të dështimit, sepse vetëm kjo mund ta ndihmojë të vijojë të jetojë. Njeriu i pa Zot postsocialist shqiptar nis e kërkon providencën.*

Natyrisht, me këtë nuk kemi parasysh religjionin në kuptimin klasik të fjalës. Është, sipas nesh, një gjendje inicimi për besimin e mundshëm¹¹. Në modelin, deri diku hibrid, Eko-Fish, gjendja e mësipërme, sidoqoftë, mbetet postulum teorik i yni mbi veprimtarinë e një **lexuesi të mundshëm**. Premisa këmbëngulëse për objektivitet gjatë zbatimit të këtij modeli, i cili ia vlen të mbrohet, megjithë dyshimet e arsyeshme, nuk mund të fshehë se pos tekstit, faktori tjetër kryesor për prodhimin e gjendjes së mësipërme ishte lexuesi i mundshëm, pra, një konstrukt tërësisht teorik, hipotetik, spekulativ mund ta quajë dikush. A mund t’i besojmë një holograme? *Ne provuam të*

¹⁰ Modeli i Ekos formulonte në terma te poetikës ç’ka ndodh mes tekstit dhe lexuesit në kohë. Eko e sheh kuptimin të ndryrë në marrëdhëniet interpretative tekst-lexues, ku statusi i të parit duke mbetur objektiv është i hapur ndaj bashkëveprimit të lexuesit, i cili provon një seri zgjedhjesh interpretative, të cilat ndonëse të kufizuara tekstualisht, mbeten të pakufizuara saktësisht brenda një modeli semantik në formën e një enciklopedie, që përmbush kushtet për ekzegjzën e një pragmatike tekstuale. Ai e zhvendos kuptimin nga kornizat tekstuale për të ofruar një model në lëvizje, ku kuptimi nuk zbulohet, por materializohet në bashkëveprimin e lexuesit me tekstin. Lexuesi merr pjesë në formën e shfrytëzimit të një enciklopedie, përmes së cilës mund të ndërtohet një nga pamjet e mundshme të tekstit. Fish argumenton gjithashtu se padyshim, fjalët kanë kuptim apo se lexuesi nuk është i lirë nga shtrëngesat tekstuale. Lloji i përvojës që teksti lejon rregullohet nga kompetenca letrare e linguistike e lexuesit individual. Lexuesi reagon në një mënyrë e jo në një tjetër ndaj fjalëve sepse ai vepron i mbështetur në të njejtat rregulla që autori përdor për t’i gjeneruar ato – në këtë pikë Fish ripërsërit thelbin e aktivitetit bashkëveprues të lexuesit sipas Ekos. Për të dy kuptimi nuk është më veçori e tekstit letrar, por produkt i aktivitetit të lexuesit, të shtrënguar e të kufizuar nga teksti. Pyetja që kërkon përgjigje nuk është çfarë kuptimi ka teksti, por si e krijojnë lexuesit kuptimin, në kohë? Nga kjo pikëpamje kuptimi kohor i Ekos shfaqet si funksion i kompetencës së lexuesit nën shtrëngimin e tekstit për të marrë vendime interpretative për realizimin e strukturës tekstore, ndërsa te Fish kuptimi paraqitet si rend impulsesh fillestare të lexuesit mbi përvojën e tij ndaj shtrëngimeve tekstore dhe që për Fish, mund të interpretohen, por nuk shfaqen me këtë gjendje (pra si të interpretuara). Kuptimi sipas Ekos është funksion strukturor i tekstit, ndërsa për Fish është funksion, nëse mund të quhet, parastrukturor, impuls i menjëhershëm, kuptim i rendit të parë. Modelet kanë përputhshmëri, pavarësisht nga debati mbi tekstcentrizmin.

¹¹ Ajo që vlen të shënohet është veprimtaria dukshëm pjesëmarrëse e lexuesit gjatë ndërtimit të njësave përkatëse tekstore në romanet e Kongolit.

zbulojmë nëse postulimi ynë teorik, të cilin për më tepër e mbajmë si tregues të rëndësishëm jo vetëm për tekstet e Kongolit, por për një periudhë të letërsisë sonë në prozë nga fillimet e e '90-ës e më tej, përfaqëson vetëm një kategori të nxitur nga tekstet, apo tekstet i përgjigjen një gjendjeje të caktuar të leximit (lexuesve), çka e siguron popullaritetin e tyre? Pra, a ka një lloj përkimi, mekanizmi i të cilit teorikisht mbetet për t'u parë, mes matricës kuptimore të nxitur nga tekstet dhe një matrice kuptimore të 'parapëlqyer' nga lexuesit? Ky lexues i mundshëm, a i përgjigjet në të vërtetë një bashkësie lexuesish empirikë (sipas Ekos), mjaft të perhapur?

Në rastin e dhënë ne provuam të zbulojmë përmes një anketimi të kryer me lexues empirikë, një grup prej rreth 60 studentësh, shkallën e mundshme të ndërtimit të kësaj **gjendjeje iniciale të religjionit**. Anketa u krye si shndërrim pyetësor i modelit të Ekos¹², ndërsa komenti mbi përfundimet e vjela u krye pjesërisht mbi modelin e Ekos, sa i takon profilit kuptimor të përfutur gjatë ndërtimit të tekstit dhe pjesërisht mbi modelin e Fish-it, kryesisht në përkufizimin e procesit në kohë. Pyetësi¹³ u krye mbi një pjesë nga novela e Ismail Kadarese, "*Sjellësi i fatkeqësisë*", e ribotuar në Vepra, (Vëllimi IX, Onufri 2008). U përdorën 6 paragrafë në hyrje të kapitullit të katërt, midis faqeve 252-254 - **'Fillimi i udhëtimit të Haxhi Miletit në Ballkan, takimi i parë i Haxhi Miletit me gratë e krishtera, në krua'**. Përzgjedhja e tekstit synoi një ekstrakt me fabul të mjaftueshme për të prodhuar kuptim, jo fort të gjatë, e përshtatshme për kohën në shërbim të të anketuarve; tekst që vë në lëvizje faktorë të kompetencës me interes për qëllimin tonë; teksti u përzgjodh nga një kryevepër për të shfrytëzuar në skajin e mundshëm aftësitë ndërvepruese të të anketuarve, pra për të ndërtuar tipologji të qarta, që në një rast tjetër do të qëmtoheshin me vështirësi. Rubrikat¹⁴ e anketës u ndërtuan si shndërrim i skemës së Ekos, e ndjekur me përpikëri në dinamikën e saj, me disa reduktime të vetëkuptueshme¹⁵.

¹² Umberto Eco, Lector in Fabula: La cooperazione interpretativa nei testi narrative, Tascabili Bompiani, Milano, f.72, 2006.

¹³ Lidhur me pyetjen sa a është e mundshme apo e vlefshme një shportë e tillë të dhënash racionale mbi një proces të pasur me iracionalitet, siç është leximi, do të përgjigjeshim se a) ne u munduam të ndërtojmë një pyetësor me piketa strukturore të mjaftueshme për të përshkruar ndërtimin sistematik të leximit, që na lejon të ndërhyjmë e të interpretojmë procesin e mundshëm, b) ne interesoheshim në parim mbi tipologjitë e mundshme që do të vilesnin, çka e relativizonte disi vlerën e proceseve iracionale individuale dhe e zvogëlonte hapësirën e spekulimit të mundshëm dhe c) së fundi, ky anketim u parashikua si i mjaftueshëm, dhe jo si më i miri për qëllimin tonë.

¹⁴ Përkatesisht, rubrikat kërkonin të dhëna mbi: **Rubrika 1**. Gjendjen e lexuesve: moshë, gjinia, prejardhja, vendbanimi, besimi fetar që ndiqnin, besimin fetar që trashëguar, nëse nuk ndjekin ndonjë besim: gjendjen materiale (familje me të ardhura të pamjaftueshme, mesatare, të larta), profesionet e prindërve: nëse probleme të ndryshme i kushtëzojnë drejtpërdrejt (shendetësore, familjare, të llojit gjyqësor, nëse ishte e mundur t'i përcaktonin, nëse punonin krahas studimeve

Ja sesi paraqitet e përmbledhur gjendja e vjelë nga përgjigjet për secilën rubrikë.

Rubrika 1. (i) kompetenca ideologjike, (ii) kompetenca stilistike, (iii) kompetenca ndërtekstore.

Tregues të kompetencës ideologjike. Nga të dhënat e anketimit: numri i të anketuarve është 60, nga të cilët 58 femra; 8 prej tyre të moshës 18 vjeç, 37 të moshës 19 vjeç, 10 të moshës 20 vjeç, 2 të moshës 21 vjeç, 1 i moshës 22 vjeç, 1 i moshës 23 vjeç, 1 i moshës 26 vjeç. Gjeografikisht në masën dërrmuese grupi përbëhet nga studentë me prejardhje nga zona jugperëndimore e Shqipërisë: Vlorë (30), Fier (20),

ose jo: të përkufizonin fushën e interesit: pëlqimet e tyre politike: titujt e teksteve të lexuara prej tyre: tekstet që çmonin më shumë, llojin e teksteve që do të parapëlqenin të lexonin).

Rubrika 2. Grupit iu ofrua teksti për lexim. **Rubrika 3.** Grupit iu kërkua të caktonte treguesit referencialë në tekst: Eko e quan paraqitje lineare e tekstit. (Çfarë njihni nga sendet, objektet, gjendjet që vëreni në çdo paragraf. I përmendni duke dhënë edhe burimet e njohjes mbi to - Çfarë nuk njihni nga sendet, objektet, gjendjet që vëreni në çdo paragraf. I përmendni). Në vëmendjen tonë u vunë edhe treguesit referencialë të panjohur nga lexuesit, për ta shterruar në tërësi përvojën/kompetencën e lexuesit. **Rubrika 4.** Grupit iu kërkua të caktonte topikun kryesor për çdonjërin nga 6 paragrafët. Në rast se lexuesit caktonin më shumë se një, të paraqiteshin të gjithë (Jepni, sipas jush, temën (topikun) për çdo paragraf (nga I – VI). Në rast se për çdo paragraf vëreni më shumë se 1 (një) temë i paraqisni të gjitha dhe caktoni kryesoren sipas jush).. Përmes kësaj rubrike nevoja për caktimin e izotopive ligjërimore në strukturën ligjërimore të tekstit. **Rubrika 5.** Grupit iu kërkua të caktonte një topik kryesor, sintetik për izotopitë ligjërimore, që në pikëpamjen tonë asimilonte izotopinë narrative (fabulën) në tekst (Formuloni temën tërësore të tekstit). **Rubrika 6.** U kërkua të formulohej një kuptim tërësor i tekstit (**Formuloni një kuptim të mundshëm të tekstit**). Megjithë natyrën disi kontradiktore të kësaj kërkesë, me çfarë është thënë më sipër, vlente për të krijuar të dhëna, qoftë mbi atë pjesë të procesit që ishte më me interes për lexuesit, qoftë mbi animin e tyre ideologjik.

Rubrika 7. U kërkua nga grupi të jepte një version perspektiv të fabulës së ofruar – (**Formuloni të ardhmen e mundshme të ngjarjes dhe të personazhit**) – synimi ishte të plotësohej qartë tërësia e të dhënave mbi skenarët kulturorë, aftësinë iperkodifikuese ideologjike, mbi vlerën e tyre në lexim, mbi hipotezën aktanciale të lexuesit. Të dhënat e marra do të përdroreshin për të përforcuar të dhënat mbi natyrën e procesit të kryer, mbi raportet mes botës së përvojës së leximit dhe botës së tekstit, kryesisht mbi ndërhyrjen e treguesve që kanë interes për ne në ndërtimin e tekstit dhe kuptimit të tij.

¹⁵ P.sh., ishte e pamundur të formulohej alternativë për vendimet izotopike të lexuesit, qoftë në nivelin ligjërimit, qoftë në atë narrative; prej faktit të vjelë mund të përfundohet se çfarë është përjashtuar apo e çnatyre ka qenë përzgjedhja në pikën e ndarjes sintagmatike apo paradigmatiske. Veç kësaj, vërejmë se në taksonominë e Ekos i jepet rëndësi i jepet “rrethanës së shqiptimit” dhe funksioneve përkatëse, d.m.th., përshkrimi tërësor i rrethanës që e bën të mundshëm një tekst në planin e përgjithshëm historik-kulturor dhe në planin individual, kemi parasysh tërësinë e faktorëve që kushtëzojnë procesin krijues individual të autorit; funksionet e mësipërme të kësaj *rrethane të shqiptimit* paraqesin dy lloje të marrëdhënieve, së pari, në rrafshin e lëndës, që nënkupton ndërtimin e metastrukturave të llojit komunikativ, një kod të përbashkët në një bote të përbashkët dhe, së dyti, veprime me karakter filologjik të lexuesit. Kompetenca e lexuesit shfaqet si funksion i niveleve të sipërpërmendura. Por, a duhet t’i hyjmë këtij shqyrtimi teorik? Në gjykimin tonë, ky do të ishte një spekulim teorik i panevojshëm, pasi shterohet plotësisht nga natyra e treguesve referencialë të gjetur nga lexuesit në rubrikën 3 të pyetësorit.

Berat (4), Lushnje (2), Tepelenë (2), Skrapar (1), Gramsh (1). Kontrukti kulturor që perfaqesonte kampioni mund të vlerësohet si relativisht homogjen; lëvizjet brenda linjës përkatëse gjeografike ishin të rralla. Mund të flitet për përfaqësim të qëndrueshëm të një qarku psiko-kulturor që përfshin këndin jugperëndimor të Shqipërisë. Në masën dërrmuese origjina fetare e familjeve nga rridhnin përfaqësuesit e grupit ishte myslymane (48); 9 prej tyre vinin nga familje me origjinë të krishtere ortodokse; 3 nuk e paraqitën prejardhjen fetare. Kur u kërkua besimi fetar me të cilin të anketuarit njësoheshin kulturalisht, pavarësisht ushtrimit të riteve fetare 34 prej tyre ndiheshin myslymanë, 14 të krishterë, ndërsa 12 nuk njësoheshin kulturalisht me asnjë besim. Në pikëpamje të gjendjes shoqërore mbi të ardhurat materiale kampioni shfaqej diku në nivelin relativ të varfërisë¹⁶. Në masën relative (20) gjendja familjare e të anketuarve paraqitej e rënduar për arsye të ndryshme. 10 prej të anketuarve punonin krahas studimeve. Pëlqimet e të anketuarve në pjesën më të madhe (13) lidheshin me një perzierje art-lexim-sport-muzikë; 13 të tjerë i kushtoheshin shkollimit, 12 sportit, 7 leximit, 3 muzikës, 1 politikës, 1 udhëtimeve, 1 koleksioneve, 1 medias, 1 pikturës; 6 nuk u shprehën. Kur u kërkua parapëlqimi i tyre politik, 24 u shprehën se priren majtas, 9 djathtas, dhe, e dhënë optimiste, 27 prej tyre u shprehën se ndihën asnjëanës. Pa mëtuar përkufizimin paraprak të kompetencës stilistike, ideologjike e ndërtekstore, përkufizua paraprakisht kampionin: Grupi përfaqësonte një konstrukt kulturor të qëndrueshëm të Shqipërisë jugperëndimore, në masën dërrmuese të moshës 18-20 vjeç, gati tërësisht femra, në masën dërrmuese prej familjeve me të ardhura të ulëta, të prejardhur në 80% nga familje me besim myslyman, por që ndihën të njësuar kulturalisht me myslymanizmin në 56% të tyre, në 23% ndiheshin të njësuar kulturalisht me krishtërimin dhe në 21% të panjësuar kulturalisht me asnjë besim. Prirjet politike të atyre që zgjidhnin politikisht shkonin në masën dërrmuese majtas në 72%; 18% shkonin djathtas. Prej numrit tërësor të të anketuarve 45% nuk prireshin as majtas as djathtas¹⁷.

¹⁶ 13 studentë e cilësuan gjendjen e tyre me të ardhura të pamjaftueshme, 5 me të ardhura të ulëta, 42 me të ardhura mesatare. E dhëna e të ardhurave mesatare po të ballafaqohet me të ardhurat e mundshme mbështetur mbi profesionet e prindërve dhe gjendjen e pronësisë së të anketuarve mund të reduktohet në nivelin mes të ardhurave të ulëta dhe të pamjaftueshme. Mund të mirëkuptohen të dhënat e fryra mbi nivelin mesatar të të ardhurave, por statistika mbi të ardhurat mesatare, në fakt, nuk ka të bëjë me nivelin mesatar të tv ardhurave: ne kemi cilësuar 47 të anketuar me të ardhura të ulëta dhe 13 me të ardhura të pamjaftueshme.

¹⁷ Shënojmë se, lidhur me të dhënat mbi gjendjen sociale, kulturore, fetare të të anketuarve, jo medoemos mund të interpretohen paraprakisht si tregues të një modeli ideologjik të qëndrimit nga grupi. Kjo mbetet për t'u provuar. Natyra e kampionit, e shumta, është tregues mbi strukturën e mundshme të veprimit të kompetencës ideologjike, tregues mbi sistemet e vlerave në "lojë".

Tregues mbi kompetencën stilistike e ndërtekstore. Katalogu i leximeve paraqetj relativisht i kufizuar në detyrimet e leximit për programet shkollore. Vetëm 13 nga 60 te anketuarit paraqisnin nje fond leximesh deri diku të përpjesëtuat mes leximeve nga letërsia botërore dhe letërsia shqipe, mes letersise së traditës dhe asaj bashkëkohore, mes detyrimeve shkollore dhe zgjedhjeve të lira - vërejtje se, këto të fundit janë dukshëm të ulëta edhe në këtë grup. Treguesit dëshmonin paraprakisht një strukturë aftësish stilistike e ndërtekstore të mbështetura nga një sistem i shpërpjesëtuat leximesh, ku zotëronin leximet nga letërsia boterore dhe ku letërsia shqipe njihet veç në fazën e saj bashkëkohore; mund të përfundohet mbi një intensitet relativisht të ulët tv përvojës e të zotërimit të skenarvve ndërtekstorë. Parashikohet aftësi ndërtuese për realizim të strukturave tradicionale të teksteve, lineare, qartësisht fabulare, ku ndodhin procese të forta karakterizimi. Në pikëpamje të gjinisë, zhanri i parapëlqyer në masën dërrmuese ishte romani. **Rubrika 2** - Treguesit referencialë (Kodi proaretik¹⁸). Shqyrtimi i strukturës së treguesve referencialë të kryer në lexim shfaq dy modele kryesore - modeli I në 13 raste jepte numër të ulët treguesish referencialë. Gatishmëria e të anketuarve për të dhënë shpjegime nga ky grup ishte relativisht e ulët, raporti mes treguesve ref. materialë e gjendjeve anonte dukshëm në të mire të treguesve ref. materialë. Modeli II jepte në 47 raste një numër më të lartë treguesish referencialë, por treguesit paraqiteshin vetëm si regjistër, mungonin shpjegimet mbi to. Ky model përmban një numër të madh rastesh me tregues të panjohur, ku çuditërisht përsëritet në 90% të rasteve fjala “minare”. Treguesit referencialë materialë e të gjendjeve paraqiten deri diku të përpjesëtuat. Për një tekst me 6 paragrafë mund të vërehet një rrjet i zbehtë treguesish referencialë, kryesisht fakte materiale të përditshmërisë e deri diku gjendje. Në pjesën dërrmuese mungojnë reflektimet e faktorëve në përvojë apo paraqiten si reflektime statike. Bie në sy mungesa e njohjes për fakte referencialë si “minare” në 58 raste apo “kambanare” në pjesën dërrmuese të rasteve. Rrjeti referencial parashikon një veprimtari të pritshme relativisht të ulët. Natyra statike e fakteve në përvojë e bën edhe më të ulët intensitetin e kësaj veprimtarie. Bie në sy se shfaqen treg. ref. të lidhur me fabulën, paralajmërim për përvojë të dobët leximi, që zbulon vetëm *fabulën e interpretueshme jofiksionale, në analogji me përvojën*. **Për ç’ka na intereson, rrjeti referencial paraqet numër shumë të ulët tr. ref. me natyrë religjioze, kryesisht me natyrë materiale. Nisur prej**

¹⁸ “...sekuenca proaretike nuk është veçse efekti i një artifici të leximit: gjithkush që lexon tekstin mbledh disa informacione nën ndonjë emërtim të përgjithshëm të veprimit, dhe është ky emër (term – shenimi yne), që bën sekuencën; sekuenca nuk ekziston përveçse nga çasti kur mund të emërtohet.. ka kështu një themel më shumë empirik se logjik, ndaj është e kotë të përfshihet në një rend të rregulluar të marrëdhënieve”, Roland Barthes, *S/Z, Una lettura di ‘Sarrasine’ di Balzac*, fq. 23-24., Piccola Biblioteca Einaudi, 2008.

fakteve të rubrikës I dhe rubrikës II pritet aktivizim i ulët i kompetencës ideologjike (fetare), stilistike e ndërtekstore.

Rubrika 3 - Ndërtimi i strukturës ligjërimore. Strukturimi ligjërimitor i tekstit, përkatësisht prej caktimit të topikëve ligjërimore për çdo paragraf e më tej, caktimi i izotopive ligjërimore, nga grupi i të anketuarve shfaq tri modele kryesore: **në një model I**, 14 raste, topikët ligjërimitorë të caktuar dhe izotopitë përkatëse në çdo paragraf jepen si: 1) befasimi i Haxhi Miletit prej përballjes me të panjohuren; 2) adhurimi i Haxhi Miletit për besimin e tij; 3) frika për besimin e tij; 4) zbulimi i grave pa perçe, fillimi i një thyrije që ndodh te Haxhi Mileti; 5) ndjenja e fajit, turbullia që vjen e rritet; 6) ndjesia se diçka është thyer përgjithmonë brenda Haxhi Miletit; **në një model II**, 16 raste, topikët ligjërimitorë të caktuar dhe izotopitë përkatëse në çdo paragraf jepen si: 1) Befasimi; 2) Lehtësimi; 3) Dyshimet dhe frika; 4) Trazia që nis nga ajo që sheh; 5) Dyshimet; 6) Dyshimet; **në një model III**, 30 raste, topikët ligjërimitorë të caktuar dhe izotopitë përkatëse në çdo paragraf jepen si: 1) Udhëtimi; 2) Objektet e vëmendjes, përshkrimi i kishave dhe i xhamive; 3) Femrat e zbuluara; 4) Femrat e zbuluara; **5) Femrat e zbuluara; 6) Femrat e zbuluara.** Në modelin I (14) caktimi i topikëve ligjërimore relativisht komplekse, mbështetet nga izotopi ligjërimitorë të strukturuar qartë, në një marrëdhënie dinamike me njëra-tjetrën. Në modelin II (16) topikët ligjërimitorë janë relativisht të belbët, të përgjithshëm, të pa përligjur, çka sjell ndërtime izotopike dukshëm uniforme, që përsëriten. Struktura ligjërimitorë mbi izotopitë ligjërimitorë paraqitet e rrafshët – lexuesit nuk arrijnë të ndërtojnë dialektikë shkak-pasojë, parimisht nuk mbërrijnë të ndërtojnë qartësisht strukturë. Në modelin III (30), prirja e modelit II përforcohet, qoftë në përcaktimin e një numri të ulët e jokompleksë topikësh ligjërimitorë, qoftë në ndërprerjen e plotë të dialektikës izotopike për ndërtimin e strukturës ligjërimitorë. Përzgjedhjet topike nxisin izotopi statike, që pothuaj nuk e interpretojnë aspak ligjërimitin (p.sh., të lexohet paragrafi I si *izotopi e udhëtimit* nënkupton përzgjedhje topike ainterpretative apo interpretim bazik, jo letrar). Ligjërimiti për këtë grup zëvendësohet nga asociime figurative, gati fotografike, veti e një përvoje leximi të pamjaftueshme, me intensitet të ulët në të gjithë përbërësit e kompetencës. Nëse në modelin I, kompetenca ideologjike (religjioze) shfaqet si energji për strukturimin e një dinamike izotopike nga paragrafi në paragraf, pra arrin të vërë në funksion të saj kompetencën stilistike e ndërtekstore, në modelin II, kompetenca nuk mbërrin të arsyetojë këtë dinamikë duke mbetur në konstatime fabulare – ky grup lexuesish e pëson në mënyrë pasive ndikimin e tekstit, duke dëshmuar intensitet të ulët të kompetencës religjioze (ideologjike), e cila nuk bashkëvepron me përbërësit stilistikë e ndërtekstorë të kompetences, por u nënshtrohet atyre. Në modelin III, reduktimi i nisur në modelin II, bëhet sundues –

kompetenca ideologjike është në praktikë e papranishme edhe sepse përbërësit stilistikë e ndërtekstorë të kompetencës që mbartin jehona të saj, këtu pothuaj zhduken. *Teksti për këta lexues zëvendësohet nga media.* Përfundimisht, rreth 77% e grupit të anketuar, nuk mbërrin të ndërtojë strukturë ligjërimore të qartë, mbi topikë ligjërimore të përligjur. Në masën dërrmuese veprimtaria përzgjedhëse për topikët ligjërimore e izotopitë ligjërimore nuk vë në lëvizje faktorët e kompetencës ideologjike (religjioze) të veprimit. Ka një përkim mes bashkëveprimit të dobët topik e izotopik dhe intensitetit të ulët të përbërësve të kompetencës ideologjike (religjioze). Grupi i vogël i lexuesve që arrijnë të caktojnë topikët ligjërimore **të ndjeshmërisë ndaj religjionit** janë në gjendje të ndërtojnë izotopi ligjërimore sistematike.

Rubrika IV - Struktura narrative. Njësia fabulare (izotopia narrative) që prodhohet nga lexuesi shfaqet në tri modele kryesore: modeli I (13 raste) – *udhëtimi i H.M.¹⁹*; modeli II (29 raste) – *ballafaqimi tronditës i H.M. me një realitet të ri*; modeli III (12 raste) – *ndeshja mes dogmatizmit dhe lirisë*. 6 raste nuk e paraqitën si informacion. Është interesante se, tri modele të strukturimit izotopik ligjërimitor vijnë në përkim me tri modele të organizimit izotopik narrativ. Nga pikëpamja e kontinuitetit izotopik ligjërimitor në atë izotopik narrativ, duket se mund të vendoset lidhje mes modelit III të SN²⁰ – *ndeshje mes dogmatizmit dhe lirisë* (12 raste) me modelin I të SL²¹, të përkufizuar si model dinamik e i strukturuar relativisht qartë (14 raste) ose **kontinuiteti α**. Modeli I i SN – udhëtimi i i H. M. (13 raste), mund të lidhet me modelin III të SL, të përkufizuar si dështim i lexuesit për të krijuar strukturë, madje për të kryer lexim brenda normës letrare (30 raste), ose **kontinuiteti β**. Modeli II i SN – ballafaqimi tronditës i H.M. me një realitet të ri, lidhet me modelin II të SL të përkufizuar si veprimtari strukturuese me intensitet të ulët e jo dinamike të izotopive ligjërimore, mbi topikë relativisht statikë, çka prodhon një strukturë statike ose **kontinuiteti γ**.

Në ndërtimin e izotopisë narrative vërehet një rritje relative e intensitetit të veprimtarisë së lexuesve. Nëse kryejnë veprimtari të vakët në ndërtimin e SL (30 raste), ata e kapërcejnë pasivitetin e tyre në ndërtimin e SN. Nëse kemi një izotopi narrative indiferente, modeli I, duket se ka një kreshendo në ndërtimin e izotopive të tjera, nga të cilat njëra duket fabulare (modeli II) dhe tjetra dukshëm e interpretuar (modeli III). Në ndërtimin e fabulës vetëm 12 nga 60 të anketuar aktivizojnë qartësisht përbërës religjiozë të kompetencës. 29 nga 60 ndërtojnë izotopi ku përbërësit religjiozë të kompetencës vihen në funksion të ndërtimit të fabulës. Pjesa tjetër, rreth 19 lexues pothuaj nuk i aktivizojnë fare përbërësit religjiozë të kompetencës.

¹⁹ Haxhi Mileti

²⁰ Struktura narrative

²¹ Struktura ligjërimore

Siç shihet, 48 lexues ndërtojnë izotopi narrative pa i vënë në lëvizje faktorët religjiozë të kompetencës/ose nuk ndërtojnë fare izotopi. Vetëm 12 ndërtojnë fabul ku faktorët religjiozë të kompetencës nënshtrojnë faktorët stilistikë e ndërtekstorë të kmpetencës.

Rubrika V - Kuptimi. Shqyrtimi i përkufizimeve për kuptimin hapësinor dëshmon një bashkëshoqërim të disa modeleve kuptimore, tri gjithsej, me izotopitë narrative të përmendura më sipër. Përkatësisht, jepen tri modele kryesore për kuptimin e prodhuar: modeli kuptimor I (*Zbulimi i të rejave tronditëse dhe ndryshimet që pasojnë*) – 28 raste; Modeli kuptimor II (*Kërcënimi i së keqes*) – 11 raste; modeli kuptimor III – (*Pranimi i së ndryshmes*) – 7 raste. Në 14 raste të anketuarit nuk shqiptojnë qëndrim. Modeli kuptimor I ka vijimësi me atë që e dhamë si kontinuiteti γ - rasti kur lexuesit nuk arrijnë të krijojnë izotopi dinamike në rrafshin ligjërimor e narrativ. Modeli kuptimor II (11) ka vijimësi me kontinuitetin α , të kryer nga pothuaj i njëjti numër lexuesish (12), rasti kur lexuesit mbërrinin të krijojnë struktura izotopike përgjithësisht dinamike ligjërimore e narrative. Modeli kuptimor III mund të shihet në lidhje me kontinuitetin β - rasti kur lexuesit nuk arrijnë të krijojnë strukturë - për të bashkëvepruar me një normë letrare. Izotopia narrative mbi topikun narrativ të ndeshjes mes **dogmatizmit dhe lirisë**, shpie në interpretime koherente me të (*Kërcënimi i së keqes*) në 11 raste (α); izotopia narrative e **ballafaqimit tronditës**, qëndrim kryesisht me funksion ndërtues fabular, shpie në interpretime koherente me të (*Ballafaqimi tronditës me të ndryshmen dhe pasojat që vijnë*) në 28 raste (γ); izotopia narrative e udhëtimit shpie në interpretime koherente relativisht (*Pranimi i së ndryshmes*) në 7 raste (β).

Në rastin e parë, veprimi interpretativ i lexuesve është dukshëm koherent me izotopinë narrative të caktuar prej tyre (11). Në rastin e dytë (28), intensiteti interpretativ është i ulët - përsëritet formulimi izotopik narrativ, veprimet e lexuesit duken të mbështetur më shumë mbi faktorë të kompetencës stilistike, sesa mbi përbërësit ideologjikë të kompetencës. Në rastin e tretë, interpretimi i **izotopisë narrative të 'udhëtimit'** si **'pranimi i së ndryshmes'**, paraqet një akt interpretativ të ndërprerë: sapo përbërës ideologjikë të kompetencës futen në lojë duke nxitur dallimin e së ndryshmes, izotopia e udhëtimit ndërhy, duke rrafshuar çdo akt interpretativ që do të cënonte koherencën izotopike të udhëtimit (udhëtimi duhet të vijojë, edhe me të papriturat e mundshme, të cilat duhen kapërcyer, në të mirë të vijimësisë). Në këtë rast përbërësit ideologjikë të kompetencës e humbasin çdo autonomi, në të mirë të leximit që prodhon fabul pa thellësi.

Si përfundim, veprimet interpretative për 11 raste janë thellësisht të mbështetura mbi përbërës ideologjikë të kompetencës. Në 28 raste, fillesat e veprimit

të kompetencës ideologjike u nënshtrohen veprimit të faktorëve të kompetencës stilistike e ndërtekstore. Në 7 raste ky nënshttrim është i plotë. *Në vetëm 12 nga 60 raste, veprimet interpretative mbështeten mbi faktore të kompetencës ideologjike.*

Rubrika VI - Botët e mundshme. Nga përpunimi i të dhenave del se: 1) në 17 raste lexuesit nuk ndërtojnë botë të mundshme; 2) në 13 raste perspektiva e veprimit nuk përmban asnjë ndryshim, mbetet kujtimi i ç'ka ndodhur te H.M., i cili nuk do të pësojë thyerje të rëndësishme; 3) në 15 raste lexuesit parashikojnë një idil të mundshëm të H. M., me një grua ballkanase, i cili në vijim, braktis vlerat e tij, shpie në botën e vet, vlerat e reja; 4) në 15 raste lexuesit parashikojnë përmbysjen e botës së H.M., trazimin e tij përfundimtar, shkatërrimin e tij, teksa kupton ç'po bën, se mundësia e pajtimit nuk ekziston. Për grupin e parë (17), mund të shihet vijimësi me ata lexues që nuk prodhojnë kuptimësi për tekstin (14), vijues ndoshta te kontinuitetit β . Për grupin e dytë (13), shihet vijimësi me kontinuitetin γ , me ata lexues që e kryenin kuptimin si *'Ballafaqim i të vërtetave të ndryshme'* (28). Grupi i tretë (15), ka vijimësi me ata lexues (7) γ , që e kryenin kuptimin si *'Pranim i së ndryshmes'* dhe *'Ballafaqim i të kundërtave'*. Grupi i katërt (15) mund të shihet në vijimësi α me ata lexues (11) që e kryenin kuptimin si *'Kërcënimi i së keqes'*. Hipoteza aktanciale në tërësi shihet si përbërës më aktiv se interpretimi. Grupi i dytë i të anketuarve (13) ndërton një konstrukt kulturor disi asnjëanës, lexuesit ndërtojnë një botë të mundshme, e cila vijon izotopinë narrative të ballafaqimit, por gjithsesi duke nënshtuar ndaj faktoreve stilistikë të kompetencës, tërësinë e faktorëve ideologjikë të saj - *për këtë grup lexuesish 'takimi në krua' përbën klimaksin fabular për çdo perspektivë të mundshme*; grupi i tretë (15), mund të përkufizohet si grup me një intensitet më të lartë të veprimit të faktorëve të kompetencës, qoftë religjioze, qoftë stilistike: konstrukt i tij kulturor ndërtohet mbi premisën e ndryshimit, të ballafaqimit të vlerave, por intensiteti i përvojës religjioze i nënshtrohet përmasës më të pjekur të përvojës stilistike, e cila shtyn drejt ndërtimit të një bote mbi treguesit referencialë të **fabulës** 'takim në krua'. Grupi i katërt (15), ndërton një konstrukt kulturor ku faktorët e përvojës ideologjike zotërojnë – ndodh gati plotësisht e kundërta e procesit që ndodh me grupin e tretë. Ky grup refuzon të zhvillojë tregues që teksti, tek e fundit, i nxit dhe ndërton mbi soliditetin e përvojës. Ky grup sheh një kundërvënie të pandërprerë, të cilën nuk arrin ta përpunojë përmes përvojës stilistike në një rend fabular veprimesh. Në fakt, intensiteti i veprimit të faktorëve ideologjikë të përvojës, është aq i lartë sa në praktikë është e pamundur të parashihen botë të mundshme.

Analizë e procesit

Japim të përmbledhur një version sintetik për të dhënat e vjela, në logjikën e procesit - Anketimi u krye me një grup që në premisë paraqiste një konstrukt shoqëror, kulturor e psikologjik të Shqipërisë Jugperëndimore. Nga kjo pikëpamje, përfundimet e anketimit japin të dhëna tipologjike domethënëse. Mbetet për t'u parë aftësia paraqitëse e grupit në marrëdhënie me konstruktin që ata përfaqësojnë mbi kriterin gjinor e atë moshor (nga 60 të anketuar, 58 janë femra; nga 60 të anketuar 55 janë të moshës nga 18 deri 20 vjeç). Të dhënat e gjendjes materiale, kulturore, fetare të të anketuarve nuk u përdorën paraprakisht si tregues të një modeli ideologjik të qëndrimit nga grupi. Natyra e kampionit u vlerësua si tregues mbi strukturën e mundshme të veprimit të kompetencës ideologjike, sistemet e vlerave në "lojë". Të dhënat mbi treguesit e kompetencës stilistike e ndërtekstore për grupin, tregonin një strukturë të kufizuar aftësish, të mbështetura nga një sistem të shpërpjesëtuar e numerikisht të pakët leximesh, ku zotëronin leximet nga letërsia botërore dhe ku letërsia shqiptare njihet deri diku në fazën e saj bashkëkohore. Intensiteti i veprimit të përvojës stilistike e i zotërimit të skenarëve ndërtekstore nga grupi pritej i ulët e i shfaqur si aftësi ndërtuese për struktura lineare rrëfimore (romani është gjinia e parapëlqyer), qartësisht fabulare, të teksteve. Në këtë nivel, megjithë njëtrajtshmërinë relative të kompetencës për grupin, u dukën disa lakime të zbehta tipologjike: prirjen zotëruese të kompetencës e përfaqëson plotësisht një masë prej 47 nga 60 të anketuarish. Pjesa e mbetur nuk e këmben prirjen, por e shpreh me tregues të përmirësuar, qofte në përpjesëtim, qoftë në numrin e titujve të lexuar.

Në rrafshin e treguesve referencialë, që lexuesit caktojnë gjatë leximit, struktura e treguesve referencialë të kryer në lexim shfaq përsëri dy modele kryesore, në të njëjtat përpjesëtime numerike të të anketuarve, por me tregues të përmirësuar për pjesën më të madhe të grupit. Për një tekst me dendësi të lartë treguesish referencialë, sidoqoftë, në të dy rastet vërehet një veprimtari e ulët bashkëvepruese, për një numër të ulët treg. ref., kryesisht fakte materiale të përditshmërisë, dhe ku, për habinë tonë, nga rreth 60 të pyetur, 58 prej tyre nuk e njihnin si fakt referencial termin 'minare' apo termin 'kambanare' në pjesën dërrmuese të rasteve. Treguesit referencialë caktohen kryesisht në kufijtë e fabulës, ndërsa rrjeti referencial në tërësi paraqet një numër shumë të ulët tr. ref. me natyrë religjioze, kryesisht të llojit material. Lexuesit bashkëveprojnë për të ndërtuar fabulën, në mungesë të treguesve religjiozë - lexuesit i ndajnë faktet religjioze nga korpusi i fabulës. Për pjesën më të madhe të lexuesve ka shenja se fabula caktohet në analogji me përvojën vetjake të lexuesve, në mungesë relative të kompetencës stilistike e ndërtekstore e akoma më shumë të kompetencës

religjioze. Lexuesi është i prirur drejt të kuptuarit jo kompleks të rrjetit apo drejt refuzimit të rrjetit. Pasojë e një rrjeti referencial të varfër, të zotëruar nga përvoja vetjake, është struktura ligjërimore e tekstit, e cila në shumicën dërrmuese të rasteve (rreth 77% e grupit të anketuar), ndërtohet mbi izotopi ligjërimore statike. Veprimtaria përzgjedhëse për topikët ligjërimore e izotopitë ligjërimore nuk i përdor faktorët e kompetencës ideologjike (religjioze). Ka një përkim mes bashkëveprimit të dobët topik e izotopik dhe intensitetit të ulët të përbërësve të kompetencës ideologjike (religjioze). Lexuesit e paktë që arrijnë të caktojnë topikët ligjërimore **të ndjesbmërisë ndaj religjionit** janë në gjendje të ndërtojnë izotopi ligjërimore sistematike, pra, të ndërtojnë strukturë subjektore të tekstit - pjesa më e madhe ngurrojnë të vënë në lëvizje faktorët e kompetencës ideologjike pa e realizuar strukturën subjektore të tekstit. Në fakt, struktura ligjërimore përfaqëson një dialogues të vështirë për lexuesit.

Gjithë sa u tha, veçanërisht ‘dështimi’ i sipërpermendur, merr kuptim gjatë ndërtimit të izotopisë narrative nga lexuesit. Në ndërtimin e izotopisë narrative vërehet një rritje e dukshme e intensitetit të veprimtarisë së lexuesve. Pothuaj të gjithë ndërtojnë strukturë: dallimi qëndron në mekanizmat që përdoren për ndërtimin e saj. Vetëm një grup i qëndrueshëm, 12 nga 60, e ndërtojnë izotopinë mbi përbërës religjiozë të kompetencës. Pjesa tjetër i përdor përbërësit religjiozë në gjendjen e tyre asnjëanëse, statike. *Për pjesën dërrmuese të lexuesve me ndërtimin e izotopisë narrative është mbërritur edhe qëllimi i leximit.* Kjo shpjegon edhe pasivitetin e lexuesve në interpretimin e izotopisë narrative: vetëm 12 në 60 raste interpretojnë mbi përbërës ideologjikë të kompetencës. Pjesa tjetër, ose nuk i hyn fare interpretimit ose kryen rishqiptimin e izotopisë narrative - sundon ndërtimi i një fabule pa thellësi. **Haxhi Mileti, për shumicën e lexuesve, vepron pa ndonjë shtysë ideologjike, por për nevoja të një rutine njerëzore, të cilën ata nuk e shpjegojnë.** Natyra e shtysave mbi Haxhi Miletin bëhet më e kuptueshme kur lexuesit ndërtojnë botët e mundshme. Shtysat religjioze në 45 raste nuk ndikojnë asnjë botë të mundshme: *Haxhi Mileti vijon të ekzistojë në një botë jashtë çdo sistemi për lexuesit. Atë e udhëbeqin veç nevojat jetike, ai u përgjigjet rrethanave të atypëratyshme, gjendjet e tjera të krijuara nga sistemet nuk e prekin - dhe të ndodhë kjo në një fabul të pasur me tregues rereferencialë religjiozë për lexuesit, është me të vërtetë për t’u shënuar.*

*Si përfundim, për çfarë kemi analizuar të dhënat, vijmë në përfundimin se numri dërrmues i të anketuarve **pothuaj nuk i përdorin përbërësit religjiozë të kompetencës**, sepse siç e dëshmon pyetësi, nuk i zoterojnë ato mekanizma. Strukturat e kryera prej tyre janë kryesisht izotopi narrative në mungesë të faktorëve religjiozë të kompetencës, madje të çdo faktori ideologjik të saj; kuptimi i strukturës është pa thellësi, ndërtohet mbi gjendje të pastra veprimesh, ku shtysat i prodhon logjika e ndërveprimit të atypëratyshëm të izotopisë, jashtë ndikimit të sistemit të vlerave*

religjioze. Lexuesit prirën të zhveshin strukturën nga thellësia, edhe kur teksti e nxit atë. Pasojat e kësaj praktike në një rrafsh më të gjerë, mund të merren me mend. Për tekstin në fjalë, religjioni përbën një normë doktrinare të vepruese vetëm për një numër të ulët lexuesish; aty ku shfaqet, bëhet i pranishëm me intensitet të ulët, i pastrukturuar, jashtë ndërveprimit organik me faktorët e tjerë të kompetencës, një lloj zgjatimi i kllisheve kulturore, të pa përvetësuara mirë nga lexuesit.

Nga pikëpamja e interesit tonë, ky është rasti ekuivalent i postulimit teorik mbi kuptimin e një strukture narrative të kryer nga lexuesi i mundshëm, në rastin e veprave të Kongolit. Na duket se vërtetohet se çka prodhon *lexuesi i mundshëm* nën shtrëngimet e tekstit, e prodhon edhe lexuesi empirik i një teksti tjetër, çfarëdo. Përveçse kjo flet mirë për modelin e përdorur, ky mund të jetë rasti i **formulimit të një hipoteze mbi vlerën e kuptimit të kryer nga lexuesi i mundshëm, si kategori teorike, në krabasim me kuptimin e kryer nga lexuesit empirikë** në një rrethanë të përbashkët historike e kulturore, pavaresisht nga tekstet. Kështu, kuptimi i krijuar nga lexuesi i mundshëm i çdo teksti letrar, pa dallim, në një periudhë të dhënë, ka shumë gjasa të shënojë matricën kuptimore zotëruese përkatëse që do të ndërtonin lexuesit e asaj periudhe. Duket se implikimet e jashtëzakonshme të kësaj hipoteze na shtyjnë në kufijtë e një objekti për shqyrtim njëherë tjetër.

Vjollca OSJA, Gazmend KRASNIQI

MATERIA POETIKE DHE RELIGJIONI (RASTI I MJEDJES DHE NOLI)

Parashtrësë

Si për çdo fillim letërsie, edhe për letërsinë tonë, mendojmë se religjioni është i dorës së parë për nga rëndësia e temave dhe e formave, e mjeteve artistike dhe e zhanreve që huajti. Qasjet komparative e kanë provuar se një pjesë e formave dhe e zhanreve të letërsisë së kultivuar i janë dukshëm borxh Librit të Madh - Biblës. Studiuesi Ernst Robert Curtius, te vepra *Letërsia evropiane dhe latinishtja e mesjetës*, në shqyrtimin vertikal që i bën letërsisë që nga Homeri e deri te Gëte, na sjell në vëmendje, në formën e një deduktimi analitik, pikëpamjen se letërsia kishtarë, pas Humanizmit dhe Rilindjes - ku humbi rolin udhëheqës në jetën politike-shoqërore dhe kulturore shpirtërore - arriti të ndërtojë një sistem të ri të gjinive, llojeve letrare dhe estetike, për një periudhë shumë të gjatë kohore.¹

Nuk besojmë se themi ndonjë gjë të re nëse pohojmë se edhe historia e retorikës, ndonëse e lidhur ngushtë me sistemet e veçanta gjuhësore të çdo kombi, është me substrat fetar. Buzuku, bie fjala, i përkthen psalmet në prozë, sepse është pjesë e rrjedhave të retorikës kristiane të kohës. Te Budi e Bogdani kemi shprehjen retoriko poetike të epistemologjisë dhe ontologjisë së të mbinatyrshmes që qe përcjellë nga mesjeta, por i qe nënshtruar parimeve që vinin nga Kundërreformacioni i Kishës Katolike romane.

Po kështu, teknikat e stilit biblik, si ndarja e tekstit në versete shumë të shkurtra, përsëritja e fjalëve, teknika e krijimit të idesë qendrore mbi një fjalë, përdorimi i tepruar i lidhëses *dhe/edhe* në krye të frazës, paralelizmi etj., sipas shqyrtimeve tona, kanë ushqyer modelet poetike nga L. Skëndo e Konica te M. Hanxhari e Camaj. Po ajo që na intereson në këtë punim dhe, në njëfarë mënyrë përbën objektin e tij, është raporti i shenjës letrare me atë biblike; fuqia e asimilimit të përvojës religjioze njëfishe nga polivalenca e materies poetike, duke ndërtuar dimensionin letrar të tekstit. Shenja religjioze shndërrohet në shenjë poetike, pohojnë semiologët, aq kohë sa ajo i ikën sistemit referencial dhe i nënshtrohet parimit të figurës letrare. Përtej semiologëve,

¹ Ernst R. Curtius, *European literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, Bollingen Series, 2013

këtë na e mësojnë edhe vetë krijuesit e letërsisë, duke e dëshmuar këtë në tekstet e tyre më të mira.

Rasti i Mjedës

Duke qenë, për nga vokacioni shpirtëror, edhe poet edhe meshtar, poezia e Mjedës jo rrallë është parë e gjykuar nga premisa fetare, jo letrare. Më shumë se këdo, ky *interpretim i orientuar* ka gjymtuar tekstin. Duke i hequr njësi nga tërësia e tij, teksti e ka pasur të vështirë të ofrojë një marrëdhënie organike në lexim. Poema “Andrra e jetës”, e cila ndonëse pranohej, analizohej, antologjizohej si më e mira, u gjymtua në botime, sidomos pas viteve ’70, duke iu hequr pjesë, siç është njësia e tretë përmbyllëse e pjesës së parë. Bëhet fjalë për pjesën *Po shkon me bujt te Zoja*, e cila, ndonëse është krijuar fillimisht më vete², është bërë pjesë organike e poemës në të gjitha botimet dhe ribotimet, që në gjallje të autorit, duke iu nënshtruar parimeve të organizimit të tërësisë, nga niveli i temës, i motivit dhe i leksikut, i ritmit të frazës poetike, i figurës (prania e metaforës dhe eufemizmit) dhe metrit (e gjithë pjesa e Trinës është shtatërrokëshe). Ajo çka i ka vënë në “siklet” studiues e botues bashkë, janë referencat me emrin e Zojës që në besimin e krishterë asocion me nënën e Jezuit, por që mënyra e përdorimit të figurshëm në tekst, na bën ta shohim edhe përtej saj. Metaforizimi i rrugëtimit të njeriut nga jeta në vdekje, eufemizmi i vdekjes, çlirimi nga ankthi i humbjes së njeriut tënd nëpërmjet diskursit bisedor e teknikës së dialogut; zbutja e një dhimbjeje pa shërim, nëpërmjet veshjes së imazhit të vdekjes me simbolikën e figurës së Zojës apo konotacionin poetik e etnografik, që mbart leksema *Bujt*³ - *me bujtë* - (Trina kalon nga streha e Lokes në atë të Zojës), e, në fund të fundit, poetizimi i saj, ja çfarë çliron shenja poetike te vargu: *Po shkoj me bujtë te Zoja*.

Natyra e gjuhës poetike, në këtë rast, duhet parë e lidhur ngushtë me projektionin e efekteve që ajo shpërndan dhe jo me kërkimin e ngulmët të domethënies së plotë e të vetme të një referenti konkret – përndryshe, pse duhet të harxhonte Mjeda 16 vargje për të na thënë se Tringa ka shkuar në botën e përtejme, apo pse duhej të harxhonte kohë duke e përpunuar vazhdimisht në linjë të krejt poemës, kur kjo mund të deshifrohej me një tendosje të thjeshtë të mendjes, si kuptim i referueshëm! Siç na bën me dije edhe U. Eko, në këto raste, mesazhi referencial *prirret që ta reduktojë sa të jetë e mundur dykuptimësinë dhe të zhdrukë çdo tension informativ, në mënyrë që*

² Po shkon me bujtë te Zoja, gjendet në fletoren e poezive të AQSH me datën e hartimit:1890, sipas M. Qukut, Mjeda, vep. 2, Tiranë 2006, fq. 153

³ Sipas, *Fjalorit të gjuhës së sotme*, Tiranë, 1980, fq.190

të mos kërkojë ndihmën vetjake (individuale) të marrësit⁴, pra të mos varet nga veçantitë e lexuesit individual. Kështu, në rastin tonë, shmangia e pjesës apo gjykimi i përmasës fetare në të ka ndikuar në shtrembërimin e përvojës poetike individuale të lexuesit ndaj tekstit, kur në fakt “Këtyre katër strofave të përkryeme në thjeshtësinë e tyre, s’mund t’u shtosh asgjë, qoftë edhe një fjalëz. E as u heq dot asgjë.”⁵ - do të sugjeronte Mark Gurakuqi.

Nga ana tjetër, reagimi poetik i Mjedës ndaj vdekjes është një ndër elementet e shumta që, sipas studiuesit A. Xhiku, e bënte të dallueshëm temperamentin artistik të tij në raport me atë të Fishtës “Mjeda e shihte vdekjen të vijë si mbarim, si shuarje, ndërsa vizioni i Fishtës mbi të ishte apokaliptik”. Në tërësinë e vet, *Andrra e jetës* nuk është fetare, por mund të jetë edhe e tillë, nuk është metafizike, por mund të jetë edhe e tillë. Ajo për të cilën jemi të sigurt është se “Andrra e jetës” është një kryevepër poetike.

Mjeda do të lëvronte edhe formën e poezisë religjioze⁶, poezi të cilat kanë mbetur të botuara në formate gazetash, kryesisht të “Elçia”, për nevoja fetare. Me ç’kanë dhe ç’kemi vëzhguar, na rezulton se Mjeda s’pati asnjëherë vullnetin për t’i parë ato në proces përpunimi. Si ilustrim mund të na shërbente cilado prej poezive, por në veçanti poezia me motiv dhe frymë religjioze “Bija e verbët që prej s’lemi”, të përmbledhjes “Shahiri Elierz”, të cilën, ndryshe nga ç’bëri me vjershat e tjera, nuk e ribotoi sa ishte gjallë⁷. Për ne është e kuptueshme se Mjeda e kishte të qartë se çfarë ishte poezi dhe çfarë ishte krijim religjioz – diçka **funksionale apo e lidhur me një dobi konkrete**. Në të dytat, sistemi i referencave zë fill që në titull, në bërthamën e të cilit është i pranishëm emri i Krishtit apo apostujve të tij, për të vijuar pastaj me leksemat dhe diskursin biblik, frymën dhe natyrën utilitare të këtyre poezive. Në këto poezi shenja religjioze nuk lodhet të kapërcejë veten: zëri i meshtarit dominon atë të poetit.

Në një pozicion të ndërmjetëm të shenjës religjioze me atë poetike, vendoset poezia pak (mbase aspak) e njohur për lexuesin *Të popujve të lypim lirinë*, poezi e cila në rrafshin formal të ndërtimit ofron një pamje interesante:

1. shmangien e monometrisë brenda një njësie. Në strofa të ndryshme të kësaj poezie, përkëmbehen metra të ndryshëm 10/6/5 rrokësh;
2. një organizim atipik rimash;

⁴ U. Eko, *Struktura e papranishme*, Pejë, 1996, fq. 89

⁵ M. Gurakuqi, *Disa të dhana të rejalitëdhë me jetën e veprën letrare të Ndre Mjedës*, sipas M. Kuku, *Mjeda* vep. 2, Tiranë, 2006, fq. 154

⁶ “Motivi fetar do të zinte një vend krejt të kufizuar në poezinë e Mjedës, në krahasim jo vetëm me poetë kryesisht fetar si Zarishi dhe De Martino, por edhe si Fishta e ndonjë tjetër” Dh. Shuteriqi, *Nëndori*, v.X, nr.3, 1963

⁷ Po aty, fq.103

3. Një strukturë simetrike të përkryer e të dy njësive.⁸

Në aspektin e përfitesës poetike kjo poezi është larg krijimeve të mira të Mjedës. Ndjehet presioni i idesë, më tepër sesa i figurës. Duket se autori shmang ekzigjencën ndaj frazës poetike dhe nuk i jep kohë gjurmimit të fjalës dhe lëmimit të saj, siç bën në krijimet e tjera. Në njësinë e parë (poezia është e ndërtuar në 8 strofa), që përkon me katër strofat e para, jepet situata e dëshpëruar e njerëzimit. Shenja i mëshon idesë universale të çlirimit të njeriut nga skëterra e vuajtjeve dhe nuk ka ndonjë referencë me diskursin biblik⁹. Në këtë mënyrë, ky përshkrim mund të na vinte nga çdo krijues, pa na shtyrë të mendojmë se kemi të bëjmë me një poet të një formacioni të caktuar religjioz.

Nga ana tjetër, pjesa e dytë është tërësisht nën frymën dhe atmosferën religjioze: përmendja e Krishtit, arsyeja e flijimit dhe shpresa e shpëtimit nga indulgjenca e tij na çojnë tërësisht në botën kristiane. Shenja këtu është pastërtish referenciale; diskursi religjioz dominon diskursin poetik dhe zëri lirik humbet në zërin biblik. Strofa e fundit konkludon natyrën misionare të tekstit dhe frymën predikative: *Mbi shpirtën të rruzullit/ Krishti të ngallnjojnë/ të ketë përmbi shekullin/ Feja lulëzim.*

Rasti i Nolit/ Poezia e Nolit

Në bazë të marrëdhënies që ka ndërtuar Noli me shenjën biblike, leximi i poezive të tij me këtë motiv, sigurisht nisur edhe nga ekzigjencat dhe veçanësitë e formimit të lexuesit, i nënshtrohet dy niveleve:

Niveli i parë - ai alegorik - është i kuptueshëm në perspektivën e leximit referencial (kërkimi i mesazhit referencial), domethënë tentohet të identifikohet përvoja e autorit (referenti konkret - jeta personale dhe publike e Nolit) me përvojën e njohur të shenjës biblike. Në këtë rast, përvoja e shenjës biblike aktualizohet, duke mbartur brenda vetes edhe tipare të subjektit që pretendohet të identifikohet pas saj. Kështu është interpretuar, përgjithësisht, në nivelin alegorik, marrëdhënia e Nolit me Moisiun, Krishtin, Shën Pjetrin, Kirenarin etj., te poezitë respektive, në një kohë kur ne mendojmë se kjo marrëdhënie e kërkimit të një mesazhi të vetëm, të referueshëm, e tkurr energjinë e tekstit, duke e çuar vetëm në një drejtim leximin e tij. Mendojmë, si shumë studiues të tjerë, se natyra e marrëdhënieve të Nolit me shenjën biblike është

⁸ Edhe për sa i përket skemës rimike është interesante, sepse vargu i parë, në të tetë strofat, është i parimueshëm, ndërsa vargu i fundit i secilës strofë rimon me vargun e fundit të strofës pasrëndëse.

⁹ Përveç fjalës *luçiferr*

më thellë: ajo është e natyrës semiotike¹⁰. Shenja biblike është *defamiljarizuar*, duke iu nënshtruar *pluralizmit tekstual të pacak*.

Niveli i dytë - ai simbolik - është i kuptueshëm në perspektivën e leximit tekstual: domethënë tentohet të zërthehen shenjat e kondensuara biblike brenda tekstit në bazë të efekteve që ato prodhojnë këtu dhe tani. Në këtë rast *simboli nuk priret të zbulojë dhe të fshehë absoluten e besimeve* nga të cilat është nisur shenja, *por absoluten e poezisë*¹¹. Në këtë nivel, alegoria është e tejkaluar që në momentin kur tentojmë të ndërtojmë vija shenjore leximi dhe të priremi ta interpretojmë tekstin në bazë të efekteve që ato prodhojnë në momentin e leximit. Kështu, p.sh, e gjithë poezia *Kryqëzimi*, nëpërmjet kondensimit të frazës poetike, rrit potencialin e evokimit të imazheve dhe zvogëlon identifikimin e tekstit në një ide të vetme. Prania e sintagmave të referueshme biblike: *Krishtin kryqëson, tri Mari*, nuk e shter të ashtuquajturën *mjegull semantike* që shpërndan materia poetike. Përkundrazi, simbolika më e lartë e *krishterimit*, kryqi - kryqëzimi, mund të merret jo për të ndërtuar analogji me një realitet konkret, por për të evokuar ritualin e aktit, për të dhënë dimensionin e tragjikes, për të dhënë lartësimin moral, për të dhënë si të virtytshëm përvujtninë, si dhe për të dhënë kotësinë e sakrificës etj. Në këtë rast, simboli është ftësë për një lexim subjektiv, ndërsa referenca mbetet të shërbejë si pikë (sa përafrimi aq edhe përlargimi) nga ku mund të ngrihen ose jo marrëdhëniet tona interpretative me tekstin, kështu që njohja apo mosnjohja e jetës së Nolit nuk përbën kushtin e interpretimit të tekstit. Nëse flasim me gjuhën e Rifaterre-s, *poezia nuk priret t'i drejtohet (referohet) një realiteti, por priret të vendosë një sistem koherent domethënie*.

Cilat janë disa nga procedimet që përdor Noli për të arritur qëllimet e tij?

Te trilogjia e Marsheve (*Marshi i Krishtit, Marshi i Kryqëzimit, Marshi i Barabbajt*) kemi shembullin se si ndërlihet rrethi simbolik, duke u afruar “projektit” poetik që synon t’i transformojë shenjën religjioze dhe shenjën biografike në shenjë poetike: *Marshi i Krishtit* dhe *Marshi i Barabbajt* ofrojnë të njëjtën arkitekturë ndërtimi (aq sa e dyta mund të shihet si projeksion, nga pikëpamja e strukturës ritmiko-rimike e sintaktike të vargjeve dhe strofave, i së parës), por ndajnë veshjen leksiko-semantike, në varësi të simbolikës. Njëra poezi (M.K) evokon, ndër të tjera, ndjesinë e madhërimit nëpërmjet njëjtësimi emocional të figurës së Mesisë me frymën simbolike që konotojnë poetikisht fjalët *lule, dafin’, broboritni, trumbeta, zurna* etj., ndërsa tjetra (M.B) evokon ndjesinë e poshtërimit e pështirosjes nëpërmjet njëjtësimi emocional të

¹⁰ Ajo (fjala poetike e Nolit –shën.im V. O) *realizon kushtin themelor të pluralizmit tekstual të pacak. Fjala e Nolit bëhet tekst modern*. Anastas Kapurani, *Migjeni-ose parathënia e dyzuar*, Onufri, 2010, fq. 105

¹¹ U. Eko, *Për letërsinë*, Dituria, Tiranë, 2007, fq. 147

figurës së Barabbajt me frymën simbolike që konotojnë fjalët *bitbr'*, *shtog*, *gumëzhit*, *zinxhir*, *kamçik* etj. Këto dy poezi, në ndërtimin e tyre, i referohen arkesemes¹² simbolike.

Në të mirë të leximit poetiko-simbolik të kësaj poezie mund të vijnë edhe disa veçori të anës formale, siç është përdorimi i simbolit tingëllor - në tekst ndjehet dominanca e tingujve goditës grykorë *k/g*: *Po troket çekani/ Po kërcet mejdani./ Dor'e këmb' i çpon/ Krishtin kryqëzon.../ Çdo peronë plagë/përvëlon si flagë/ Çurka gjak buron/ Frybet dhe pikon*), apo përdorimi i simbolikës ritmike (6-rrokësh i shpejtë me këmbë të alternueshme).

Gjithashtu, me rëndësi për të është edhe zgjedhja e figurës biblike, siç ndodh te poezia *Kërenari* apo *Moisiu*. Te *Kërenari*,¹³ figurë e papërcaktuar qartë për rolin që ka luajtur në historinë e kryqëzimit të Krishtit, teksti evokon një sërë idesh dhe i mbledh ato së bashku në një formë të veçantë të fjalëve që sigurojnë një vlerë simbolike. Që në strofën e parë, zëri lirik kondenson dy prej strukturave simbolike që mund të evokonte kjo figurë:

Ç'deshe ti, mor, në Kalvar,

O qyqar, o Kërenar!

1. Del me poçen për sehir,

2. Ndrin në Kryqin si martir

Poezia ofron, në mënyrë dikotomike, si perspektiva leximi:

Përzierja e rastësishme në histori

Sublimimi i aktit nëpërmjet përfshirjes.

Edhe shembujt e lartpërmendur, por edhe ato që mund të qëmtohen, tregojnë se dikotomia religjion – letërsi në krijimtarinë e Nolit mbetet ngacmuese për studiuesit e letërsisë.

¹² Termi *archeseme* është formuar për analogji me *archiphoneme-n* e Trubetzkoy-it për të shënuar njësitë kuptimore që përfshijnë të gjithë elementet e përbashkëta në një kundërvënie leksiko-semantike, J. Lotman, *The structure of artistic text*, University of Michigan, (Michigan Slavic Contributions 7.) USA, 1977, fq.146.

¹³ Figurë biblike e papërcaktuar qartë për rolin që pati në historinë e kryqëzimit të Krishtit. Sipas tre prej Ungjijve (përveç atij të Gjonit, i cili nuk e përmend këtë figurë) Simoni i Cyrene-s ishte i detyruar nga romakët të mbante kryqin e Krishtit, ndërsa Krishti shkonte drejt Kalvarit. Ndërkohë studiuesit e ndarë në dy grupe e kanë analizuar këtë pasazh, se: 1. zgjedhja e Simonit të Cyrene-s për të mbajtur kryqin që bërë për shkak të simpatisë që kishte për Jesusin, dhe 2. grupi tjetër e mohon këtë fakt, duke pohuar se teksti vetë nuk thotë asgjë, se Simoni nuk kishte zgjedhje tjetër dhe se nuk ka baza që ta lidhë detyrimin për mbajtjen e kryqit me simpatinë për Jesusin, T.A. Bryant, compiler. *Today's Dictionary of the Bible*. Minneapolis: Bethany House, 1982. Page 580.

Arta SULA

AUTORËSIA E SHKRIMTARËVE TË LETËRSISË SË VJETËR SHQIPE PËRMES RELIGJIONIT

Deri në fund të shek. XV, sipas disa studiuesve, studimi i letërsisë është kryesisht paleografi. Ndoshta është deri në mes të shek. XVI; por, të paktën pjesërisht, është e vërtetë edhe e anasjellta, që d.m.th. se përsa i përket supremacisë librare, nuk mund të jetë paleografi nëse nuk është edhe studim edhe njohje e proceseve letrare.

Objekt i këtij punimi është studimi i formave të autorësisë nga shkruesi (scriba, copista, kopjues) i dorëshkrimeve mesjetare, deri tek shkallët e autorësisë në letërsinë e vjetër shqipe.

Në koleksionin e kodikëve biblikë-ungjillorë dhe liturgjikë - që ruhen në fondin me nr. 488 pranë AQSH-së, duke patur për bazë katalogun e përgatitur nga Theofan Popa, në të cilin janë skeduar e përshkruar 100 kodikë me përmbajtje ungjillore dhe 17 fragmente të së njëjtës tipologji dhe, katalogun e hartuar nga Shaban Sinani - gjendet vetëm një kodik i shkruar në gjuhën latine sipas ritit roman, “Kodiku i 83-të i Shkodrës”,¹⁴ të gjitha dorëshkrimet e tjera janë në greqisht.¹⁵

Para se të ndalemi te format e autorësisë së shkruesit të dorëshkrimeve, hedhim një vështrim rreth konceptit mbi autorësinë, që mesa duket, nuk është koherent në tekstet që vijnë nga antikiteti. Nuk ka as edhe një tekst të vetëm që ka formuluar një teori mbi autorësinë.

Po atëherë, a ka pasur autorë në antikitet, individë të talentuar me aftësi artistike? Po ka patur. Autorët në antikitet ishin skribë. Skribët ishin përgjegjës për transmetimin e traditës së shkruar, përmes kopjimit të teksteve klasike, por gjithashtu ata kishin një pjesë aktive në formimin dhe transformimin e traditës. Dallohen gjashtë mënyra përmes të cilave skribët prodhuan tekstet e shkruara. Ato mund të përmbliken në:

1. transkriptimi i korpusit të trashëguar nga tradita;
2. krijimi i një teksti të ri;

¹⁴ “Kodiku i 83-të i Shkodrës”, i datuar në shek. XIV, përmban jetëshkrime të shenjtoreve, kryesisht të shenjtoreve të kishës perëndimore, në 175 fletë, është pa autorësi, i datuar në vitin 1341 dhe, e njëjta dorë që ka shenjuar vitin, saktëson se titulli i veprës, siç e ka shkruar autori, është “Tempora et de senates sermones”.

¹⁵ Përsa i përket tipit të shkrimit, me përjashtim të kodikut më të hershëm, *Codex Purpureus Beratinus* Φ apo *Beratinus-1* (shek. VI), që është i shkruar në “maiuscola biblica”, uncial, dhe *Codex Aureus Anthimi* apo *Beratinus-2* (shek. IX), i shkruar në gjysmë-uncial, dorëshkrimet e tjera janë shkruar me shkronja të vogla sipas një modeli pak a shumë kursiv në shkallë të ndryshme dhe, përkufizohen kodikë gërmëvegjël.

3. plotësimi i traditës ekzistuese me tekste të tjera orale ose të shkruara;
4. zgjerimi i një teksti të lënë nga dikush (të trashëguar);
5. përshtatja e një teksti ekzistues për një audiencë të gjerë; dhe
6. integrimi i 'teksteve' individuale për një krijim më të kuptueshëm.

Kalimi mes mënyrave dhe teknikave të ndryshme të prodhimit tekstual bëhet natyrshëm; ka disa tekste të Biblës apo edhe disa tekste nga Babilonia a Egjipti që shfaqin gjurmë të disa teknikave.¹⁶

Kështu teksti i Biblës Hebraike, sipas studiuesve, nuk ishte pjesë e një kulture popullore. Skribët shkruan, botuan, kopjuan, bënë lexime publike dhe i interpretuan ato. Si prodhimi dhe promovimi i Biblës Hebraike është punë e shkruesve. Nëse Bibla u bë Fjala e Zotit, kjo është falë tyre.

Autori, që shkruan për kënaqësinë e tij, nuk shfaqet në skenë deri në periudhën helenistike.

As Roma dhe aq më pak Greqia nuk e njihnin të drejtën e autorit në kuptimin e sotëm, dhe as të një honorari të vërtetë të autorit. Ajo ç'ka dihet në mënyrë relativisht të sigurt mund të thuhet ndoshta si vijon: derisa libri ose krijimi poetik mbeteshin në duart e autorit ishte natyrisht pronë e tij private; nëse hidhej në qarkullim përmes kopjeve private ose në sajë të shitjes së librave, bëhej pronë e përbashkët. Çdokush mund të kopjonte çfarëdolloj libri, ta shiste apo ta sistemonte në bibliotekën e vet dhe, për riprodhimin e librave kishte vetëm një metodë, ajo e kopjimit.

Sigurisht, ishte edhe mecenatizmi dhe forma të ndryshme sikurse edhe shpërblimi i ndonjë shkrimtari për veprimtarinë e tij letrare. Kjo gjendje, dihet, vazhdoi deri në kohët moderne.

Le të kalojmë në periudhën e Krishtëritimit, kush është autori, krijuesi i një teksti, i një libri-dorëshkrim. Libri mori sanksionimin e tij më të lartë përmes Krishtëritimit. Krishtërimi ishte religjioni i Librit të Shenjtë. Krishti është i vetmi zot të cilin artet antike e paraqesin me një libër rrotull. Vetë Dhiata e vjetër përmban gjerësisht metafora për librin. "Kur Zoti mbaroi së foluri me Moisiun në malin Sinai, i dha dy pllaka të dëshmisë, pllaka guri, të shkruara me gishtin e Perëndisë." (Eks. 31: 18). Dhiata e Vjetër ka gjithashtu edhe "Librin e Jetës", të shkruar prej Zotit. Zbulesa 3:5: "Kush fiton do të vishet me rroba të bardha dhe unë nuk do ta fshij emrin e tij nga libri i jetës." Kemi edhe rastin kur profeti merr urdhrin hyjnor: "Pastaj Zoti i tha Moisiut: "Shkruaje këtë ngjarje në një libër, që të mos harrohet kurrë" (Eks. 17: 14).

¹⁶ Karel Van Der Toorn, *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, USA 2007, f. 110-114.

Shembujt e mësipërm shprehin qartë se është Zoti ai që shkruan apo urdhëron profetin të shkruajë nën frymën e Tij. Në Mesjetë Etërit e Kishës ‘shkruajnë’ si transmetues të fjalës së Zotit. Me ndonjë rast sporadik, nuk përmendet emri autor gjatë epokës kristiane, më saktë epokës së manastireve, përmendet vetëm emri shkruer (scriba, copista, kopjues) apo *scriptor*, sikurse vihet re edhe nga ky citim: “Dentur pro penna scriptori caelica regna”.¹⁷

Te “Ligji i përtërirë” 4, 2, thuhet: “Nuk do t’i shtoni asgjë atyre që unë ju urdhëroj dhe nuk do t’u hiqni asgjë, por zotohuni të zbatoni urdhrat e Zotit, Perëndisë tuaj, që unë ju porosis” dhe kjo është detyra e shkruerit, vetëm riprodhimi besnik i tekstit kanonik, por sikurse do ta vërejmë më tej, identiteti i tij është më i fortë se pushteti i Kishës dhe kjo shprehet në ndërhyrjet që ai bën në tekst.

L. Canfora, në librin e tij *Il copista come autore* (fq. 15-24), shtjellon se si ndër shekuj kopjuesi i dorëshkrimeve, në të vërtetë, kthehet në autor i tyre. Sipas tij, kopjuesi është krijuesi i vërtetë i teksteve që kanë mundur të mbijetojnë. Kopjuesi, sipas mendimit të tij, duhet të konsiderohet së pari si lexues, madje si i vetmi lexues i vërtetë i tekstit. Sepse i vetmi lexim që të çon drejt një përvetësimi total të tekstit është akti i të kopjuarit. Pas kësaj, pikërisht me përvetësimin total, lind - në lexuesin kopjues - shtysa për të ndërhyrë: tipike, dhe pothuajse reagon i detyrueshëm për atë që ka hyrë në tekst. Dhe kështu kopjuesi, pikërisht se kopjonte, bëhet protagonist aktiv i tekstit. Duke qenë se kopjuesi është pikërisht ai që më shumë se çdokush tjetër e ka kuptuar tekstin, atëherë ai bëhet bashkautor. Kjo vazhdoi deri kur më në fund këto dorëshkrime kaluan në duart e tipografëve.

Ka një dallim thelbësor midis kopjes dhe kopjimit, se autoriteti i kopjuesit përmban dhe një shkallë autorësie, që shprehet: 1- në individualitetin e tij si kaligraf, bukurshkruer në hapësirën shqiptare, duke e konsideruar shkrimin si *ars scribendi* që i jep mundësinë shkruerit për liri grafike, që është njëkohësisht shprehje e identitetit të tij, por edhe e një shkalle autorësie kundrejt pushtetit të shkrimit të kanonizuar, që është i mirëpërcaktuar grafikisht në funksion të lexueshmërisë; 2- në kompetencën e tij gjuhësore dhe kulturore, në ndërhyrjet brenda tekstit kanonik, të cilat janë kryesisht gabime të mendimit, prishja e gramatikës së gjuhës së tjetrit si agramatikalitet apo si diskriminim funksional prej gjuhës amtare, prirja drejt thjeshtësisimit përmes imponimit të formave lokale, duke qenë se ishin kryesisht shkruer shqiptarë që shkruanin në gjuhën greke; 3- në vetëshpalljen e raporteve të tij me shkrimin si kopjues edhe në

¹⁷ Në mesjetë folja *scribere*, me derivatet e saj romanze (*scrivere, écrire, escriure, escribir* ecc.), do të thotë “kopjoj, transkripto”; kështu “të shkruash një libër” ishte sinonim i “të kopjosh”, ndërsa për të treguar punën, aktivitetin e autorit përdorej folja *facere* (dhe derivatet romanze: *fare, faire, far, fazer* etj.): “të bësh një libër” etj.

forma të tjera, në raportet midis tekstit dhe jashtëtekstit, shkrimit dhe anëshkrimit, ku kompetencat që ai, shkruesi, i njeh vetes ndryshojnë, ai mund të shkruajë tashmë ‘tekstin’ e vet, jo domosdoshmërisht në lidhje me dorëshkrimin, deri në shtimin e kolofonit në kodikë. Kolofoni shfaqet gjithmonë e më i shpeshtë në dorëshkrime qysh nga fundi i shek. XII e në vazhdim, i cili nuk duket përgjithësisht i lidhur me rritjen progresive të prodhimit dorëshkrimor, sesa me proceset e ndryshuara dhe me krijuesit e tyre po ashtu të ndryshuar, pra një figurë e re e kopistit që, shpesh duke u marrë me veprimtari të tjera përveç asaj të *scriptor*, përfshin në libër përvojën personale, të përfutuar në mënyra të ndryshme. Kjo shpreh edhe vetëdijshmërinë ndaj punës së kryer, si autor i dorëshkrimit të kopjuar, “të shkruar” prej tij.

Jemi të mendimit se ka një lidhje kushtëzuese midis institucionit të shkruesit (*scriba*, *copista*, *kopjues*) dhe institucionit të autorësisë (*auctor*); se fillimet e letërsisë shqipe ose më saktë të shqipes së shkruar janë të lidhura me traditat e shkruesve, bukurshkruesve dhe ateljeve të tyre, *scriptoria*-ve,¹⁸ në hapësirën shqiptare. Kjo dëshmohet nga disa forma të ekzistencës së shqipes së shkruar parabuzukiane dhe më vonë, si ndërtekstet shqipe në mjedise aloglotike.

Edhe në hapësirën shqiptare sikurse në Ballkan e gjetkë, krahas një tradite të shkrimit të librave-dorëshkrim në gjuhët e mëdha - që dëshmohet edhe te vetë fjala *shkruaj* bashkë me emrin *shkruos* “scriba” te “Meshari” i Gjon Buzukut, fjalë të cilat, sipas E. Çabejt, i atribuoen fondit autokton të gjuhës -, ka pasur edhe një traditë të hershme të shkrimit në vend, në shqip,

Nga ajo traditë e gjatë mesjetare dorëshkruese liturgjike në hapësirën shqiptare, sigurisht në greqisht a latinisht, që nis qysh prej shek. VI e deri në shek. XIX; me praninë e urdhrave kishtarë që në shek. XII, por edhe më herët sikurse argumenton M. Shuflaj; të një tradite letrare të themeluar që më parë e të gjallë ende në kohën e Buzukut, me formulat stereotipe, e të formuara gati, të uratave, shprehjeve liturgjike etj. ku natyrshëm paraqitet me shumë gjasa mundësia e ekzistencës së shkrimeve fetare përkrah shkrimit në popull të gjuhës së vendit si gjuhë private, mesa duket, vepra e Buzukut bën kalimin tek autorët e shekullit XVII, te Budi, Bardhi e Bogdani.

Një element i librit dorëshkrim që ka kaluar te libri i shtypshkruar është kolofoni, shprehje e autorësisë së shkruesit si tekst origjinal i shkruar prej tij. Ai përmbante të dhëna rreth shkruesit ose kopjuesit, kushteve të tij të punës, datën,

¹⁸ Ekzistenca e *scriptoria*-ve mesjetare në vendin tonë është një mendim i pranuar tashmë, madje, deri në mesjetën e vonë, në Berat, numëroheshin tetë shkolla piktore dhe bukurshkrimi. Kodikët e Vlorës shfaqen si traditë shkrimi më vete nga shek. X, vjen më pas shkolla e kodikëve të Gjirokastrës; shkolla e shkrimeve të Korçës, të Shkodrës, të Durrësit.

vendin, porositesin, qëllimin e veprës (nuk janë gjithmonë kaq të plotë); në shekujt XV dhe XVI, ai qe formulë përfundimtare e librave të shtypur.

Vërejmë se kolofoni i librit të parë të shtypur në gjuhën shqipe, *Meshari* i Gjon Buzukut (1555), është i ngjashëm me kolofonin e shkruar ‘me dorën e të përvojaturit Theodor’, në “Kodikun e 50-të të Beratit”, i shkruar në vitin 1411¹⁹, në këto elemente:

1. Explicit-i i veprës; 2. Motivimi, arsyeja pse u shkrua; 3. Përmendja e *scriptor*-it me të dhënat përkatëse; 4. Lutje Atit dhe të gjithëve për gabimet; 5. Datatio.

Natyrisht, teksti i kolofonit i shkruar prej Gj. Buzukut shpreh vetëdijshmërinë e tij, në shkallën e një shkrimtari, i cili përmes përkthimit sjell një vepër në gjuhën amtare, me inisiativë personale (dhe/ose i mbështetur nga familja Engjëlli, sipas studimeve të L. Nadin).

Kolofoni i *Mesharit* riprodhon edhe ndonjë frazë të Biblës, por është ‘tekst’ origjinal, i shkruar prej Buzukut, ashtu sikurse kolofoni i dorëshkrimeve mesjetare, i shkruar prej shkruarit; veprat e P. Budit janë të pajisura me parathënie e pasthënie; fjalori i F. Bardhit është i pajisur me një hyrje, me një shënim për të shpjeguar dallimin e gjuhës shqipe prej greqishtes, sllavishtes, dalmatishtes dhe turqishtes, dhe përveç vlerësimeve, F. Bardhi e pajis fjalorin në fund me *Admonitio de erroribus*.

Nga kolofoni i Buzukut deri te *Të primitë përpara letërarit*, tekst tërësisht origjinal i Bogdanit dhe elementet e tjera që e shoqërojnë *Cuneus prophetarum*, mund të shohim se ndryshimi është i dukshëm, kemi një ngjitje të shkallëve të autorësisë. Vepra është e pajisur me vlerësime e krijimtari dedikuese të cilat e paraqesin atë si një libër modern në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, nuk mungojnë as rregullat për të lexuar në mënyrë korrekte në gjuhën shqipe. Për më tepër përveç Bogdanit, *auctor* dhe *scriptor*, sipas përkufizimit të I. Rugovës, janë edhe dy autorët e vjershave dedikuese për nder të tij, të nënshkruara prej tyre. Si Lukë Suma ashtu edhe Lukë Bogdani janë autorët e mirëfilltë e dy vjershave dedikuese për Pjetër Bogdanin.

¹⁹ “Kodiku i 50-të i Beratit”, psaltir i Davidit - Libër i Psalmeve, në letër prej 198 fletësh, i shkruar në vitin 1411: “U shkrua dhe u përfundua ky psaltir me kontributin dhe shpenzimet e të nderuarit jeromonak dhe arkimandrit zotit Maksim; dhe e vunë në manastirin e shenjtë të të perëndinduarës të lavdëruar, zonjës sonë Hyjlindëse dhe gjithmonë virgjëreshë, Mari, në Vriazezis, ku dhe tani... arkimandriti gjendet; ai atë e mori në dorëzim për këtë kishë të shenjtë të Perëndisë dhe për mësim të fëmijëve; (Ai) që e jep këtë jashtë kishës pastë kundërshtar të përmbishenjtën Hyjlindësen në këtë jetë dhe në të ardhmen; U shkrua me dorën time, të të përvojaturit Theodorit, që u dha, sekretar i Beratit ... pranë zotit (kreut) Teodor Muzakës dhe (që) qëndron në kalanë në mes të Skraparit, i mbyllur me pranga që prej plot tri vjet. Dhe kushdo që ta lexojë këtë duhet të lutet dhe jo të mallkojë gabimet, sepse u shkrua në vuajtje të mëdha, dëshpërime (duke qenë) në gjendje të keqe, dhe të më kuptojë mua trifish të mjerin.”

Po le të kalojmë te veprat e këtyre shkrimtarëve të letërsisë së vjetër shqipe të konsideruara si përkthime librash liturgjike, deri te një një vepër me shkallë të lartë origjinaliteti, siç ishte *Çeta e Profetëve* (Cuneus Prophetarum, Padova 1685) e Pjetër Bogdanit (rreth 1625-1689), që u hartua si një trajtesë doktrinare kristiane.

Te *Meshari*, kompilimi, si mënyrë e prodhimit të tekstit gjatë procesit të përkthimit, zë një vend të rëndësishëm. Buzuku përkthen duke u bazuar qoftë në traditën orale, përmes transkriptimit dhe sajimit duke krijuar fjalë apo një 'tekst' në bazë të aftësive të tij; qoftë në traditën e shkruar, dhe lidhur me këtë M. Camaj, krahas aspekteve të tjera, vëmendjen e sjell nga pjesa e ungjillit, për të cilin pohon se nuk është përkthyer tërësisht nga Gjon Buzuku e se ky ka pasur për duarsh shqipërime të tjera të bëra nga më se një autor, nga latinishtja e nga greqishtja me forma të shumëllojshme të folurave krahinore, prej nga vinin anëtarët e klerit katolik të kuvendeve shqiptare; qoftë përmes një logjike kombinuese mes versioneve të tjera dhe versionit bazë që është teksti në gjuhën latine dhe, një gjë e tillë vërente E. Çabej, shihet së pari nga shqipërimi i një fjale latine me huazimin e saj në gjuhën shqipe në rast se kuptimet nuk piquen, duke i ruajtur librit të tij në përgjithësi tiparet qenësore të një shkrimi thjesht shqip.

Lekë Matranga te "E mbsuame e Krështerë" (1592) përsa i përket përkthimit, nuk është aspak besnik ndaj origjinalit, veçanërisht "disa pika doktrinare në tekstin shqip janë dhënë sipas ritit lindor, ndërsa në tekstin italisht sipas ritit perëndimor". Sipas studiuesve La Piana dhe Sulejmani: "...të gjitha ndryshimet që kanë të bëjnë me lirinë e përkthimit të tekstit shqip nga ai italian, duhen gjykuar pozitivisht, sepse janë bërë nergut nga vetë autori, me vetëdijen e tij, për të dhënë një shqipërim të tekstit kishtar italian jo fjalë për fjalë, por me përshtatje fjalësh e shprehjesh sa më shqipe, sa më të thjeshta e sa më popullore".

Aftësia krijuese e Pjetër Budit, i cili shkroi më shumë se kushdo tjetër nga shkrimtarët e letërsisë së vjetër, e bën vetë atë pjesë të tekstit që përkthen, ku gjatë procesit të përkthimit përmes shtesave e zgjerimeve në raport me origjinalin, intencën e pranishme, stilin autentik, padyshim që ai ngjitet në një shkallë më lart drejt autorësisë.

Dictionarium latino-epiroticum (1635) i F. Bardhit është e vetmja vepër në gjuhën shqipe, duke qenë se të tjerat janë tekste liturgjike. Qëllimi i F. Bardhit ishte të hartonte një fjalor për të kuptuar gjuhën kishtare latine, edhe pse është larg shpjegimit të fjalëve që priftërinjtë i ndeshnin në Mesharin, Breviarin, Ritualin, etj. Nëse flasim për një mënyrë të prodhimit të fjalëve në fjalor, përmes përkthimit, padyshim, në thelb të punës së tij qëndron përshtatja që mund të marrë forma të ndryshme.

Cuneus Prophetarum (1685) e P. Bogdanit është vepra me shkallën më të lartë të origjinalitetit ndër shkrimet shqipe të deriatëhershme. Tematika e saj shkon nga ajo fetare, teologjike, historiografike, shkencore e deri në letërsinë artistike e lirikën poetike. Është mjeshtër i mirë i përkthimit, sikurse nënvizonte I. Rugova ku shihet aftësia e tij absorbuese e transponuese.

Nga Buzuku deri tek Bogdani kemi një ngjitje të shkallëve drejt autorësisë së mirëfilltë, nëse thjesht përmes aktit të kopjimit të dorëshkrimeve, shkruesi përvetëson tekstin dhe ndërhyr në të sikur të ishte autori, çfarë duhet të mendojmë atëherë për përkthyesin, ku mes një *continuum*-i versionesh është ai, përkthyesi, që zgjedh dhe vendos kufirin e interpretimit.

Mund të flasim për bashkëautor, për krijues të tekstit që përkthen, apo për *scriptor* dhe *auctor*? Kujtojmë se vetë shkruesi (scriba, copista, kopjues) e quante veten *scriptor*. Sipas studiuesve të veprave të mesjetës shkrimi korsiv i një autori, *littera inintelligibilis* e famshme, ishte aq i vështirë për t'u lexuar (sa autorë modernë kanë një shkrim gati të padeshifrueshëm!) sa që preferohej sistemi i diktimit që mundësonte të shkruaje drejt e një "apograf" lehtësisht i përdorshëm. Kështu shpjegohet fakti që nuk kemi deri më sot asnjë autograf të Etërve të Kishës, me përjashtim të shën Ambrozit. Gradualisht termi që në gjuhën latine nënkupton diktimin, *dictare*, kalon në kuptimin e "krijoj", "hedh në vargje" (poetare) nga momenti që çdo vepër letrare bëhej përmes diktimit dhe kopjimit. Edhe termi *dictator* ("ai që dikton") bëhet në latinishten e vonë ekuivalent me *scriptor*.

Kështu, kemi një evolucion të shkallëve të autorësisë prej nivelit zero ose pranë zeros, në rastin e shkruesit si kopjues *scriptor*, me ndërhyrjet që bën në tekstin e kopjuar, 'shkruar' prej tij, por kemi edhe autorin *scriptor* me shkallëzimet e provuara: prej përkthyesit, përshtatësit, kompiluesit, rikrijuesit dhe krijuesit, ku nga Buzuku mbërrijmë tek te Bogdani *auctor*, tek ai që "shkroi veprën e parë letrare shqipe në kuptimin e vërtetë të fjalës" sikurse e përcaktonte M. Camaj.

Bogdani *auctor*, vetë ai e shpjegon konceptin në parathënien "Të primitivë përpara letterarit"; *auctor*-i jep idetë e veta, por gjithmonë duke u mbështetur në autoritetet e tjera.

Koncepti autor ose më saktë funksioni autor, sipas konceptit të Foucault, është i lidhur me sistemin institucional të Kishës, e cila përfshin, përcakton dhe artikulon tërësinë e shkrimeve. Nga ana tjetër funksioni autor nuk ushtrohet në mënyrë të njëtrajtshme dhe në të njëjtën mënyrë mbi të gjitha shkrimet liturgjike dhe në të gjitha format e qytetërimit; ndryshe është funksioni autor te shkruesi, ndryshe është funksioni autor te shkrimtarët e letërsisë së vjetër shqipe. Është institucioni i Kishës i cili përcakton jo vetëm funksionin e autorit por edhe funksionin e veprës.

Vetëm pas një verifikimi të tekstit, përmes të cilit provohej se përmbajtja e veprës jo vetëm që nuk shtrembëronte ideologjinë e Kongregacionit, por i përmbushte besnikërisht parimet e përcaktuara nga ai jepej *imprimatur*, duke dëshmuar edhe *auctoritas* edhe *fides* të tekstit për “autoritetet” e Kishës. Një kontekst i tillë politiko-religjioz, u bë shtysë për shkrimtarët e letërsisë së vjetër që të shkruanin libra në gjuhën amtare, sipas funksionit përkthyes / përshtatës / kompilues / rikrijues apo krijues dhe vetëpërkthyes të veprës së tyre.

Fillimisht i vetmi krijues, autor ishte Zoti, pastaj kemi përfaqësuesit e Zotit, të cilët transmetojnë dijet në emër të Zotit.

Buzuku, i referohet Zotit si **Bāsi i parë**, më pas si **Autore** e më shpesh si **Bāsi i gjithë shekullit**.

Në f. IX/2 të “Mesharit” kemi - *Rekordon, o Bāsi i parë, në salutet, pors i korpit sinë një tjetërë herë formë more me vertyt tande, tue lëm njëj Virgjëne.* (Memento, rerum Conditor, nostri quod olim corporis, sacrata ab alvo Virginis, nascendo formam sumpseris).

Në f. X. Buzuku i drejtohet Krijuesit me fjalën **Autore**.

*O Autore, kujtoq në sē shēlbuomit sinē, q i në motit sē shēkuom formē more ndē korp uman, me vertyt tande me lēm në Virgjënet.*²⁰

Në vazhdimësi *Memento, rerum Conditor*, sikurse e ka vërejtur E. Çabej, përsëritet me ndryshime disa herë më poshtë, p.sh. në F. X/II; F. XI; F. XIII; F. XIX; F. XIX/2; F. XX/2; F. XXIII/2; F. XXVI; F. XLVIII/2; F. LXXXVIII/2, duke iu referuar Zotit si **Bāsi i gjithë shekullit** - *E zgjedbmē nde e Shēruomit Shenjtē të Ligjsē plakē se tue klenē i mujtuni e Basi i gjithē shekullit Zot, bani të parënë atē tanē Adamnē, [...] e Adami tue njetunē, Basi i gjithē shekullit nēnuor njëj brinjē në Adamit pā ndonjë të dhimtunē* - dhe në ndonjë rast edhe si **Bāsi i gjithë kafshëve** - *Ashtu atēherē muo mē urdbēnoi Bāsi i gjithē kafshëve; e aj q i mē nkerion, aj mbet ndē arkēt teme, e mē tha: Tē mbetunitē tat të jetē ndē Jakobnē, e reditati uit ndē Israelnē, e dērgo ranzētē ndē të zgjedbunit të mī.*

Për Buzukun, Autori është krijuesi, ndërsa për Bogdanin krijuesi është Hyj-i për *Deus*, që tek *Mesbari*, sipas At J. Rrota, nuk e hasim dhe gjejmë vetëm Zot’ynë = *Dominus noster*, ndërsa sipas M. Camajt, Buzuku përdor Zot’ynë = *Dominus noster* = *Deus*.

Nga Buzuku deri tek Bogdani kemi një rritje të vetëdijshmërisë ndaj shkrimtarisë dhe Bogdani shpreh konceptin Autor - Poeta, që nënkupton aspektin krijues të punës së tij.

Me të drejtë Pjetër Bogdani është quajtur *auctor – poeta – scriptor*.

²⁰ Evalda Paci, *Sistemi mbiemëror në Mesbarin e Gjon Buzukut*, Botimet Albanologjike, Tiranë, 2011, f. 44. M. Camaj, më herët, ndalet te baasi – bāsi = creator = Zoti, në Il “Messale”..., f. 55.

Arta SULA

AUTORËSIA E SHKRIMTARËVE TË LETËRSISË SË VJETËR SHQIPE PËRMES RELIGJIONIT

Deri në fund të shek. XV, sipas disa studuesve, studimi i letërsisë është kryesisht paleografi. Ndoshta është deri në mes të shek. XVI; por, të paktën pjesërisht, është e vërtetë edhe e anasjellta, që d.m.th. se përsa i përket supremacisë librare, nuk mund të jetë paleografi nëse nuk është edhe studim edhe njohje e proceseve letrare.

Objekt i këtij punimi është studimi i formave të autorësisë nga shkruesi (scriba, copista, kopjues) i dorëshkrimeve mesjetare, deri tek shkallët e autorësisë në letërsinë e vjetër shqipe.

Në koleksionin e kodikëve biblikë-ungjillorë dhe liturgjikë - që ruhen në fondin me nr. 488 pranë AQSH-së, duke patur për bazë katalogun e përgatitur nga Theofan Popa, në të cilin janë skeduar e përshkruar 100 kodikë me përmbajtje ungjillore dhe 17 fragmente të së njëjtës tipologji dhe, katalogun e hartuar nga Shaban Sinani - gjendet vetëm një kodik i shkruar në gjuhën latine sipas rritit roman, “Kodikun i 83-të i Shkodrës”,¹ të gjitha dorëshkrimet e tjera janë në greqisht.²

Para se të ndalemi te format e autorësisë së shkruesit të dorëshkrimeve, hedhim një vështrim rreth konceptit mbi autorësinë, që mesa duket, nuk është koherent në tekstet që vijnë nga antikiteti. Nuk ka as edhe një tekst të vetëm që ka formuluar një teori mbi autorësinë.

Po atëherë, a ka pasur autorë në antikitet, individë të talentuar me aftësi artistike? Po ka patur. Autorët në antikitet ishin skribë. Skribët ishin përgjegjës për transmetimin e traditës së shkruar, përmes kopjimit të teksteve klasike, por gjithashtu ata kishin një pjesë aktive në formimin dhe transformimin e traditës. Dallohen gjashtë

¹ “Kodikun i 83-të i Shkodrës”, i datuar në shek. XIV, përmban jetëshkrime të shenjtoreve, kryesisht të shenjtoreve të kishës perëndimore, në 175 fletë, është pa autorësi, i datuar në vitin 1341 dhe, e njëjta dorë që ka shenjuar vitin, saktëson se titulli i veprës, siç e ka shkruar autori, është “Tempora et de senates sermones”.

² Përsa i përket tipit të shkrimit, me përjashtim të kodikut më të hershëm, *Codex Purpureus Beratinus* Φ apo *Beratinus-1* (shek. VI), që është i shkruar në “maiuscola biblica”, uncial, dhe *Codex Aureus Anthimi* apo *Beratinus-2* (shek. IX), i shkruar në gjysmë-uncial, dorëshkrimet e tjera janë shkruar me shkronja të vogla sipas një modeli pak a shumë kursiv në shkallë të ndryshme dhe, përkufizohen kodikë gërmëvegjël.

mënyra përmes të cilave skribët prodhuan tekstet e shkruara. Ato mund të përmbliidhen në:

1. transkriptimi i korpusit të trashëguar nga tradita;
2. krijimi i një teksti të ri;
3. plotësimi i traditës ekzistuese me tekste të tjera orale ose të shkruara;
4. zgjerimi i një teksti të lënë nga dikush (të trashëguar);
5. përshtatja e një teksti ekzistues për një audiencë të gjerë; dhe
6. integrimi i ‘teksteve’ individuale për një krijim më të kuptueshëm.

Kalimi mes mënyrave dhe teknikave të ndryshme të prodhimit tekstual bëhet natyrshëm; ka disa tekste të Biblës apo edhe disa tekste nga Babilonia a Egjipti që shfaqin gjurmë të disa teknikave.³

Kështu teksti i Biblës Hebraike, sipas studiuesve, nuk ishte pjesë e një kulture popullore. Skribët shkruan, botuan, kopjuan, bënë lexime publike dhe i interpretuan ato. Si prodhimi dhe promovimi i Biblës Hebraike është punë e shkruesve. Nëse Bibla u bë Fjala e Zotit, kjo është falë tyre.

Autori, që shkruan për kënaqësinë e tij, nuk shfaqet në skenë deri në periudhën helenistike.

As Roma dhe aq më pak Greqia nuk e njihnin të drejtën e autorit në kuptimin e sotëm, dhe as të një honorari të vërtetë të autorit. Ajo ç’ka dihet në mënyrë relativisht të sigurt mund të thuhet ndoshta si vijon: derisa libri ose krijimi poetik mbeteshin në duart e autorit ishte natyrisht pronë e tij private; nëse hidhej në qarkullim përmes kopjeve private ose në sajë të shitjes së librave, bëhej pronë e përbashkët. Çdokush mund të kopjonte çfarëdolloj libri, ta shiste apo ta sistemonte në bibliotekën e vet dhe, për riprodhimin e librave kishte vetëm një metodë, ajo e kopjimit.

Sigurisht, ishte edhe mecenatizmi dhe forma të ndryshme sikurse edhe shpërblimi i ndonjë shkrimtari për veprimtarinë e tij letrare. Kjo gjendje, dihet, vazhdoi deri në kohët moderne.

Le të kalojmë në periudhën e Krishtëritimit, kush është autori, krijuesi i një teksti, i një libri-dorëshkrim. Libri mori sanksionimin e tij më të lartë përmes Krishtëritimit. Krishtërimi ishte religjioni i Librit të Shenjtë. Krishti është i vetmi zot të cilin artet antike e paraqesin me një libër rrotull. Vetë Dhiata e vjetër përmban gjerësisht metafora për librin. “Kur Zoti mbaroi së foluri me Moisiun në malin Sinai, i dha dy pllaka të dëshmisë, pllaka guri, të shkruara me gishtin e Perëndisë.” (Eks. 31: 18). Dhiata e Vjetër ka gjithashtu edhe “Librin e Jetës”, të shkruar prej Zotit. Zbulesa

³ Karel Van Der Toorn, *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, USA 2007, f. 110-114.

3:5: “Kush fiton do të vishet me rroba të bardha dhe unë nuk do ta fshij emrin e tij nga libri i jetës.” Kemi edhe rastin kur profeti merr urdhrin hyjnor: “Pastaj Zoti i tha Moisiut: “Shkruaje këtë ngjarje në një libër, që të mos harrohet kurrë” (Eks. 17: 14).

Shembujt e mësipërm shprehin qartë se është Zoti ai që shkruan apo urdhëron profetin të shkruajë nën frymën e Tij. Në Mesjetë Etërit e Kishës ‘shkruajnë’ si transmetues të fjalës së Zotit. Me ndonjë rast sporadik, nuk përmendet emri autor gjatë epokës kristiane, më saktë epokës së manastireve, përmendet vetëm emri shkruer (scriba, copista, kopjues) apo *scriptor*, sikurse vihet re edhe nga ky citim: “Dentur pro penna scriptori caelica regna”.⁴

Te “Ligji i përtërirë” 4, 2, thuhet: “Nuk do t’i shtoni asgjë atyre që unë ju urdhëroj dhe nuk do t’u hiqni asgjë, por zotohuni të zbatoni urdhrat e Zotit, Perëndisë tuaj, që unë ju porosis” dhe kjo është detyra e shkruarit, vetëm riprodhimi besnik i tekstit kanonik, por sikurse do ta vërejmë më tej, identiteti i tij është më i fortë se pushteti i Kishës dhe kjo shprehet në ndërhyrjet që ai bën në tekst.

L. Canfora, në librin e tij *Il copista come autore* (fq. 15-24), shtjellon se si ndër shekuj kopjuesi i dorëshkrimeve, në të vërtetë, kthehet në autor i tyre. Sipas tij, kopjuesi është krijuesi i vërtetë i teksteve që kanë mundur të mbijetojnë. Kopjuesi, sipas mendimit të tij, duhet të konsiderohet së pari si lexues, madje si i vetmi lexues i vërtetë i tekstit. Sepse i vetmi lexim që të çon drejt një përvetësimi total të tekstit është akti i të kopjuarit. Pas kësaj, pikërisht me përvetësimin total, lind - në lexuesin kopjues - shtypa për të ndërhyrë: tipike, dhe pothuajse reagon i detyrueshëm për atë që ka hyrë në tekst. Dhe kështu kopjuesi, pikërisht se kopjonte, bëhet protagonist aktiv i tekstit. Duke qenë se kopjuesi është pikërisht ai që më shumë se çdokush tjetër e ka kuptuar tekstin, atëherë ai bëhet bashkautor. Kjo vazhdoi deri kur më në fund këto dorëshkrime kaluan në duart e tipografëve.

Ka një dallim thelbësor midis kopjes dhe kopjimit, se autoriteti i kopjuarit përmban dhe një shkallë autorësie, që shprehet: 1- në individualitetin e tij si kaligraf, bukurshkruer në hapësirën shqiptare, duke e konsideruar shkrimin si *ars scribendi* që i jep mundësinë shkruarit për liri grafike, që është njëkohësisht shprehje e identitetit të tij, por edhe e një shkallë autorësie kundrejt pushtetit të shkrimit të kanonizuar, që është i mirëpërcaktuar grafikisht në funksion të lexueshmërisë; 2- në kompetencën e tij gjuhësore dhe kulturore, në ndërhyrjet brenda tekstit kanonik, të cilat janë kryesisht gabime të mendimit, prishja e gramatikës së gjuhës së tjetrit si agramatikalitet apo si

⁴ Në mesjetë folja *scribere*, me derivatet e saj romanze (*scrivere, écrire, escriure, escribir* ecc.), do të thotë “kopjoj, transkriptom”; kështu “të shkruash një libër” ishte sinonim i “të kopjosh”, ndërsa për të treguar punën, aktivitetin e autorit përdorej folja *facere* (dhe derivatet romanze: *fare, faire, far, fazer* etj.): “të bësh një libër” etj.

diskriminim funksional prej gjuhës amtare, prirja drejt thjeshtësisimit përmes imponimit të formave lokale, duke qenë se ishin kryesisht shkruar shqiptarë që shkruanin në gjuhën greke; 3- në vetëshpalljen e raporteve të tij me shkrimin si kopjues edhe në forma të tjera, në raportet midis tekstit dhe jashtëtekstit, shkrimit dhe anëshkrimit, ku kompetencat që ai, shkruesi, i njeh vetes ndryshojnë, ai mund të shkruajë tashmë ‘tekstin’ e vet, jo domosdoshmërisht në lidhje me dorëshkrimin, deri në shtimin e kolofonit në kodikë. Kolofoni shfaqet gjithmonë e më i shpeshtë në dorëshkrime qysh nga fundi i shek. XII e në vazhdim, i cili nuk duket përgjithësisht i lidhur me rritjen progresive të prodhimit dorëshkrimor, sesa me proceset e ndryshuara dhe me krijuesit e tyre po ashtu të ndryshuar, pra një figurë e re e kopistit që, shpesh duke u marrë me veprimtari të tjera përveç asaj të *scriptor*, përfshin në libër përvojën personale, të përfituar në mënyra të ndryshme. Kjo shpreh edhe vetëdijshmërinë ndaj punës së kryer, si autor i dorëshkrimit të kopjuar, “të shkruar” prej tij.

Jemi të mendimit se ka një lidhje kushtëzuese midis institucionit të shkruarit (scriba, copista, kopjues) dhe institucionit të autorësisë (auctor); se fillimet e letërsisë shqipe ose më saktë të shqipes së shkruar janë të lidhura me traditat e shkruarve, bukurshkruarve dhe ateljeve të tyre, *scriptoria*-ve,⁵ në hapësirën shqiptare. Kjo dëshmohet nga disa forma të ekzistencës së shqipes së shkruar parabuzukiane dhe më vonë, si ndërtekstet shqipe në mjedise aloglotike.

Edhe në hapësirën shqiptare sikurse në Ballkan e gjetkë, krahas një tradite të shkrimit të librave-dorëshkrim në gjuhët e mëdha - që dëshmohet edhe te vetë fjala *shkruaj* bashkë me emrin *shkruos* “scriba” te “Meshari” i Gjon Buzukut, fjalë të cilat, sipas E. Çabejt, i atribuoen fondit autokton të gjuhës -, ka pasur edhe një traditë të hershme të shkrimit në vend, në shqip,

Nga ajo traditë e gjatë mesjetare dorëshkruese liturgjike në hapësirën shqiptare, sigurisht në greqisht a latinisht, që nis qysh prej shek. VI e deri në shek. XIX; me praninë e urdhrave kishtarë që në shek. XII, por edhe më herët sikurse argumenton M. Shuflaj; të një tradite letrare të themeluar që më parë e të gjallë ende në kohën e Buzukut, me formulat stereotipe, e të formuara gati, të uratave, shprehjeve liturgjike etj. ku natyrshëm paraqitet me shumë gjasa mundësia e ekzistencës së shkrimeve fetare përkrah shkrimit në popull të gjuhës së vendit si gjuhë private, mesa duket, vepra e Buzukut bën kalimin tek autorët e shekullit XVII, te Budi, Bardhi e Bogdani.

⁵ Ekzistenca e *scriptoria*-ve mesjetare në vendin tonë është një mendim i pranuar tashmë, madje, deri në mesjetën e vonë, në Berat, numëroheshin tetë shkolla pikturë dhe bukurshkrimi. Kodikët e Vlorës shfaqen si traditë shkrimi më vete nga shek. X, vjen më pas shkolla e kodikëve të Gjirokastrës; shkolla e shkrimeve të Korçës, të Shkodrës, të Durrësit.

Një element i librit dorëshkrim që ka kaluar te libri i shtypshkruar është kolofoni, shprehje e autorësisë së shkruarit si tekst original i shkruar prej tij. Ai përmbante të dhëna rreth shkruarit ose kopjuesit, kushteve të tij të punës, datën, vendin, porositesin, qëllimin e veprës (nuk janë gjithmonë kaq të plotë); në shekujt XV dhe XVI, ai qe formulë përfundimtare e librave të shtypur.

Vërejmë se kolofoni i librit të parë të shtypur në gjuhën shqipe, *Meshari* i Gjon Buzukut (1555), është i ngjashëm me kolofonin e shkruar ‘me dorën e të përvuajturit Theodor’, në “Kodikun e 50-të të Beratit”, i shkruar në vitin 1411⁶, në këto elemente:

1. Explicit-i i veprës; 2. Motivimi, arsyeja pse u shkrua; 3. Përmendja e *scriptor*-it me të dhënat përkatëse; 4. Lutje Atit dhe të gjithëve për gabimet; 5. Datatio.

Natyrisht, teksti i kolofonit i shkruar prej Gj. Buzukut shpreh vetëdijshmërinë e tij, në shkallën e një shkrimtari, i cili përmes përkthimit sjell një veprë në gjuhën amtare, me inisiativë personale (dhe/ose i mbështetur nga familja Engjëlli, sipas studimeve të L. Nadin).

Kolofoni i *Mesharit* riprodhon edhe ndonjë frazë të Biblës, por është ‘tekst’ origjinal, i shkruar prej Buzukut, ashtu sikurse kolofoni i dorëshkrimeve mesjetare, i shkruar prej shkruarit; veprat e P. Budit janë të pajisura me parathënie e pasthënie; fjalori i F. Bardhit është i pajisur me një hyrje, me një shënim për të shpjeguar dallimin e gjuhës shqipe prej greqishtes, sllavishtes, dalmatishtes dhe turqishtes, dhe përveç vlerësimeve, F. Bardhi e pajis fjalorin në fund me *Admonitio de erroribus*.

Nga kolofoni i Buzukut deri te *Të primitë përpara letërarit*, tekst tërësisht origjinal i Bogdanit dhe elementet e tjera që e shoqërojnë *Cuneus prophetarum*, mund të shohim se ndryshimi është i dukshëm, kemi një ngjitje të shkallëve të autorësisë. Vepra është e pajisur me vlerësime e krijimtari dedikuese të cilat e paraqesin atë si një libër modern në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, nuk mungojnë as rregullat për të lexuar në mënyrë korrekte në gjuhën shqipe. Për më tepër përveç Bogdanit, *auctor* dhe *scriptor*, sipas përkufizimit të I. Rugovës, janë edhe dy autorët e vjershave dedikuese për nder të tij,

⁶ “Kodiku i 50-të i Beratit”, psaltir i Davidit - Libër i Psalmeve, në letër prej 198 fletësh, i shkruar në vitin 1411: “U shkrua dhe u përfundua ky psaltir me kontributin dhe shpenzimet e të nderuarit jeromonak dhe arkimandrit zotit Maksim; dhe e vunë në manastirin e shenjtë të të perëndinduarës të lavdëruar, zonjës sonë Hyjllindëse dhe gjithmonë virgjëreshë, Mari, në Vriazezis, ku dhe tani... arkimandriti gjendet; ai atë e mori në dorëzim për këtë kishë të shenjtë të Perëndisë dhe për mësim të fëmijëve; (Ai) që e jep këtë jashtë kishës pastë kundërshtar të përmbishenjtën Hyjëllindësen në këtë jetë dhe në të ardhmen; U shkrua me dorën time, të të përvuajturit Theodorit, që u dha, sekretar i Beratit ... pranë zotit (kreut) Teodor Muzakës dhe (që) qëndron në kalanë në mes të Skraparit, i mbyllur me pranga që prej plot tri vjet. Dhe kushdo që ta lexojë këtë duhet të lutet dhe jo të mallkojë gabimet, sepse u shkrua në vuajtje të mëdha, dëshpërime (duke qenë) në gjendje të keqe, dhe të më kuptojë mua trifish të mjerin.”

të nënshkruara prej tyre. Si Lukë Suma ashtu edhe Lukë Bogdani janë autorët e mirëfilltë e dy vjershave dedikuese për Pjetër Bogdanin.

Po le të kalojmë te veprat e këtyre shkrimtarëve të letërsisë së vjetër shqipe të konsideruara si përkthime librash liturgjikë, deri te një një vepër me shkallë të lartë origjinaliteti, siç ishte *Çeta e Profetëve* (Cuneus Prophetarum, Padova 1685) e Pjetër Bogdanit (rreth 1625-1689), që u hartua si një trajtesë doktrinare kristiane.

Te *Meshari*, kompilimi, si mënyrë e prodhimit të tekstit gjatë procesit të përkthimit, zë një vend të rëndësishëm. Buzuku përkthen duke u bazuar qoftë në traditën orale, përmes transkriptimit dhe sajimit duke krijuar fjalë apo një ‘tekst’ në bazë të aftësive të tij; qoftë në traditën e shkruar, dhe lidhur me këtë M. Camaj, krahas aspekteve të tjera, vëmendjen e sjell nga pjesa e ungjillit, për të cilin pohon se nuk është përkthyer tërësisht nga Gjon Buzuku e se ky ka pasur për duarsh shqipërime të tjera të bëra nga më se një autor, nga latinishtja e nga greqishtja me forma të shumëllojshme të të folurave krahinore, prej nga vinin anëtarët e klerit katolik të kuvendeve shqiptare; qoftë përmes një logjike kombinuese mes versioneve të tjera dhe versionit bazë që është teksti në gjuhën latine dhe, një gjë e tillë vërente E. Çabej, shihet së pari nga shqipërimi i një fjale latine me huazimin e saj në gjuhën shqipe në rast se kuptimet nuk piquen, duke i ruajtur librit të tij në përgjithësi tiparet qenësore të një shkrimi thjesht shqip.

Lekë Matranga te “E mbsuame e Krështerë” (1592) përsa i përket përkthimit, nuk është aspak besnik ndaj origjinalit, veçanërisht “disa pika doktrinare në tekstin shqip janë dhënë sipas ritit lindor, ndërsa në tekstin italisht sipas ritit perëndimor”. Sipas studiuesve La Piana dhe Sulejmani: “...të gjitha ndryshimet që kanë të bëjnë me lirinë e përkthimit të tekstit shqip nga ai italian, duhen gjykuar pozitivisht, sepse janë bërë nergut nga vetë autori, me vetëdijen e tij, për të dhënë një shqipërim të tekstit kishtar italian jo fjalë për fjalë, por me përshtatje fjalësh e shprehjesh sa më shqipe, sa më të thjeshta e sa më populllore”.

Aftësia krijuese e Pjetër Budit, i cili shkroi më shumë se kushdo tjetër nga shkrimtarët e letërsisë së vjetër, e bën vetë atë pjesë të tekstit që përkthen, ku gjatë procesit të përkthimit përmes shtesave e zgjerimeve në raport me origjinalin, intencën e pranishme, stilin autentik, padyshim që ai ngjitet në një shkallë më lart drejt autorësisë.

Dictionarium latino-epiroticum (1635) i F. Bardhit është e vetmja vepër në gjuhën shqipe, duke qenë se të tjerat janë tekste liturgjike. Qëllimi i F. Bardhit ishte të hartonte një fjalor për të kuptuar gjuhën kishtarë latine, edhe pse është larg shpjegimit të fjalëve që priftërinjtë i ndeshnin në Mesharin, Breviarin, Ritualin, etj. Nëse flasim për një mënyrë të prodhimit të fjalëve në fjalor, përmes përkthimit, padyshim, në thelb të punës së tij qëndron përshtatja që mund të marrë forma të ndryshme.

Cuneus Prophetarum (1685) e P. Bogdanit është vepra me shkallën më të lartë të origjinalitetit ndër shkrimet shqipe të deriatëhershme. Tematika e saj shkon nga ajo fetare, teologjike, historiografike, shkencore e deri në letërsinë artistike e lirikën poetike. Është mjeshtër i mirë i përkthimit, sikurse nënvizonte I. Rugova ku shihet aftësia e tij absorbuese e transponuese.

Nga Buzuku deri tek Bogdani kemi një ngjitje të shkallëve drejt autorësisë së mirëfilltë, nëse thjesht përmes aktit të kopjimit të dorëshkrimeve, shkruesi përvetëson tekstin dhe ndërhyr në të sikur të ishte autori, çfarë duhet të mendojmë atëherë për përkthyesin, ku mes një *continuum*-i versionesh është ai, përkthyesi, që zgjedh dhe vendos kufirin e interpretimit.

Mund të flasim për bashkëautor, për krijues të tekstit që përkthen, apo për *scriptor* dhe *auctor*? Kujtojmë se vetë shkruesi (*scriba*, *copista*, *kopjues*) e quante veten *scriptor*. Sipas studiuesve të veprave të mesjetës shkrimi korsiv i një autori, *littera inintelligibilis* e famshme, ishte aq i vështirë për t'u lexuar (sa autorë modernë kanë një shkrim gati të padeshifrueshëm!) sa që preferohej sistemi i diktimit që mundësonte të shkruaje drejt e një "apograf" lehtësisht i përdorshëm. Kështu shpjegohet fakti që nuk kemi deri më sot asnjë autograf të Etërve të Kishës, me përjashtim të shën Ambrozit. Gradualisht termi që në gjuhën latine nënkupton diktimin, *dictare*, kalon në kuptimin e "krijoj", "hedh në vargje" (poetare) nga momenti që çdo vepër letrare bëhej përmes diktimit dhe kopjimit. Edhe termi *dictator* ("ai që dikton") bëhet në latinishten e vonë ekuivalent me *scriptor*.

Kështu, kemi një evolucion të shkallëve të autorësisë prej nivelit zero ose pranë zeros, në rastin e shkruesit si kopjues *scriptor*, me ndërhyrjet që bën në tekstin e kopjuar, 'shkruar' prej tij, por kemi edhe autorin *scriptor* me shkallëzimet e provuara: prej përkthyesit, përshtatësit, kompiluesit, rikrijuesit dhe krijuesit, ku nga Buzuku mbërrijmë tek te Bogdani *auctor*, tek ai që "shkroi veprën e parë letrare shqipe në kuptimin e vërtetë të fjalës" sikurse e përcaktonte M. Camaj.

Bogdani *auctor*, vetë ai e shpjegon konceptin në parathënien "Të primitivë përpara letterarit"; *auctor*-i jep idetë e veta, por gjithmonë duke u mbështetur në autoritetet e tjera.

Koncepti autor ose më saktë funksioni autor, sipas konceptit të Foucault, është i lidhur me sistemin institucional të Kishës, e cila përfshin, përcakton dhe artikulon tërësinë e shkrimeve. Nga ana tjetër funksioni autor nuk ushtrohet në mënyrë të njëtrajtshme dhe në të njëjtën mënyrë mbi të gjitha shkrimet liturgjike dhe në të gjitha format e qytetërimit; ndryshe është funksioni autor te shkruesi, ndryshe është funksioni autor te shkrimtarët e letërsisë së vjetër shqipe. Është institucioni i Kishës i cili përcakton jo vetëm funksionin e autorit por edhe funksionin e veprës.

Vetëm pas një verifikimi të tekstit, përmes të cilit provohej se përmbajtja e veprës jo vetëm që nuk shtrembëronte ideologjinë e Kongregacionit, por i përmbushte besnikërisht parimet e përcaktuara nga ai jepej *imprimatur*, duke dëshmuar edhe *auctoritas* edhe *fides* të tekstit për “autoritetet” e Kishës. Një kontekst i tillë politiko-religjioz, u bë shtysë për shkrimtarët e letërsisë së vjetër që të shkruanin libra në gjuhën amtare, sipas funksionit përkthyes / përshtatës / kompilues / rikrijues apo krijues dhe vetëpërkthyes të veprës së tyre.

Fillimisht i vetmi krijues, autor ishte Zoti, pastaj kemi përfaqësuesit e Zotit, të cilët transmetojnë dijet në emër të Zotit.

Buzuku, i referohet Zotit si **Bāsi i parë**, më pas si **Autore** e më shpesh si **Bāsi i gjithë shekullit**.

Në f. IX/2 të “Mesharit” kemi - *Rekordon, o Bāsi i parë, q̄ salutet, pors̄i q̄ korpit sinē një tjetërë herë formë more me vertyt tande, tue lēm njëj Virgjëne*. (Memento, rerum Conditor, nostri quod olim corporis, sacrata ab alvo Virginis, nascendo formam sumpseris).

Në f. X. Buzuku i drejtohet Krijuesit me fjalën **Autore**.

*O Autore, kujtoq̄ n̄ sē shēlbuomit sinē, q̄i n̄ motit sē shēkuom formē more q̄dē korp uman, me vertyt tande me lēm n̄ Virgjënet.*⁷

Në vazhdimësi *Memento, rerum Conditor*, sikurse e ka vërejtur E. Çabej, përsëritet me ndryshime disa herë më poshtë, p.sh. në F. X/II; F. XI; F. XIII; F. XIX; F. XIX/2; F. XX/2; F. XXIII/2; F. XXVI; F. XLVIII/2; F. LXXXVIII/2, duke iu referuar Zotit si **Bāsi i gjithë shekullit** - *E zgjedbmē nde e Shēruomit Shenjtē të Ligjsē plakē se tue klenē i mujtuni e Basi i gjithē shekullit Zot, bani të parënë atē tanē Adamnē, [...] e Adami tue n̄fjetunē, Basi i gjithē shekullit n̄x̄uor një brinjē n̄ Adamit pā ndonjë të dhimtunē* - dhe në ndonjë rast edhe si **Bāsi i gjithë kafshëve** - *Ashtu atēherē muo mē urdbēnoi Bāsi i gjithē kafshëve; e aj q̄i mē n̄kriou, aj mbet q̄dē arkēt teme, e mē tha: Tē mbetunitē tat të jetē q̄dē Jakobnē, e reditati uit q̄dē Israelnē, e dërgo ranzētē q̄dē të zgjedbunit të mī.*

Për Buzukun, Autori është krijuesi, ndërsa për Bogdanin krijuesi është Hyj-i për *Deus*, që tek *Meshari*, sipas At J. Rrota, nuk e hasim dhe gjejmë vetëm Zot’ynë = *Dominus noster*, ndërsa sipas M. Camajt, Buzuku përdor Zot’ynë = *Dominus noster* = *Deus*.

Nga Buzuku deri tek Bogdani kemi një rritje të vetëdijshmërisë ndaj shkrimtarisë dhe Bogdani shpreh konceptin Autor - Poeta, që nënkupton aspektin krijues të punës së tij.

Me të drejtë Pjetër Bogdani është quajtur *auctor – poeta – scriptor*.

⁷ Evalda Paci, *Sistemi mbiemëror në Mesharin e Gjon Buzukut*, Botimet Albanologjike, Tiranë, 2011, f. 44. M. Camaj, më herët, ndalet te baasi – bāsi = creator = Zoti, në Il “Messale”..., f. 55.

Sali BYTYÇI

LUFTA NDAJ RELIGJIONIT NË POEZINË E SOTME SHQIPE

Abstrakt. -Njëra ndër detyrat e letërsisë dhe posaçërisht poezisë shqipe, pas Luftës së Dytë Botërore, ishte lufta ndaj religjionit.

Në poezinë e sotme shqipe, lufta ndaj religjionit ndërlidhet me poetikën e realizmit socialist, sipas të të cilit poetët, ndërsa ishin përkrahës të ndërtimit të shoqërisë së re, që kishte në bazë njeriun e ri, ata njëkohësisht e luftonin të vjetrën. Në poezinë e krijuar në Shqipëri, lufta ndaj religjionit nisi nga viti '44 e mbeti e shpallur deri në rënien e komunizmit, në vitin 1990, ndërkaq poezia e krijuar në Kosovë, këtë luftë e ndërpreu në vitet '60, me hapjen ndaj prirjeve moderne, në pjesën e dytë të kësaj dekade e këtej. Dhe, ndërsa në Kosovë kjo luftë u ndërpre, në poezinë e krijuar në Shqipëri, me ashpërsimin e luftës së klasave, ashpërhohej edhe lufta ndaj religjionit, sidomos me shpalljen e Shqipërisë si vendi i parë ateist në botë në fund të viteve '60. Në këtë luftë morën pjesë pothuaj të gjithë poetët, të cilët shkruan poezi lirike, por edhe poema, si dhe edhe vëllime të tëra me këtë temë – luftën ndaj religjionit. Më të përmendur ishin: Kolë Jakova, Llazar Siliqi, Ismail Kadare, Dritëro Agolli, Xhevahir Spahiu etj., në Shqipëri; Esad Mekuli, Enver Gjerqeku, Din Mehmeti, Azem Shkreli, Adem Gajtani etj., në Kosovë etj.

Fjalët kyçe: njeriu i ri, religjioni, komunizmi, vitet '60, Llazar Siliqi, Shqipëria, Kosova, Adem Gajtani etj.

Hyrje

Ashtu si udhëhiqeshin politika dhe ekonomia nga ideologjia përreth gjysmë shekulli, edhe arti e letërsia në Shqipëri në këtë kohë udhëhiqeshin nga ideologjia. Direktivat e zhvillimit i jepte partia, ndërsa teoricieni kryesor i letërsisë dhe arteve dilte të ishte sekretari i parë i partisë. Krijuesi, qoftë poet apo prozator, emërtohej punonjës i letërsisë, bile në numrin shumë - “punonjësit e letërsisë dhe të arteve”¹, të cilët, krahas klasës punëtore luftonin për të ndërtuar shoqërinë e re socialiste, po

¹ Raqi Madhi, Lufta e klasave në letërsi e arte në vendin tonë (1961-1981). “8 Nëntori”, Tiranë 1984, ff. 142, 161.

njëkohësisht edhe e luftonin shoqërinë e përmbysur dhe “infrastrukturën” e saj ideore, ku hynte edhe religjioni, ndërsa krijesa e tyre quhej vepër ashtu siç quheshin vepra edhe fabrikat, uzinat, hidrocentralet, hekurudhat. Dhe, në këtë kohë vepra duhej të kishte sa më shumë, për kryevepra nuk i bëhej vonë partisë. Me “sa më shumë vepra”, partia kishte parasysh si veprat e industrisë, apo të bujqësisë, të cilat shërbenin për t’i ngopur nevojat fizike të masave, ashtu edhe ato të letërsisë dhe të artit! Njësoj si për bujqësinë, edhe në letërsi flitej për arritje, për rendimente etj.

Po kështu, për letërsinë dhe artin diskutohej në plenumet e në kongrese të partisë, ku konstatoheshin të arriturat, ngecjet apo devijimet e tyre, po njëkohësisht bëhej edhe orientimi i tyre për vitet në vijim, ndërkaq, kundërshtarët e vijës së partisë në letërsi dhe arte shpallehin armiq të cilët merrnin dënime të ndryshme, sipas “peshës” së veprës së bërë ose sipas momenteve nëpër të cilat kalonte politika.

Lufta kundër religjionit, ndër temat kryesore të poezisë së realizmit socialist

Lufta kundër religjionit, krahas luftës kundër burokratizmit, kundër zakoneve prapanike dhe kanunit në letërsinë e sotme shqipe, derisa ra ideologjia komuniste ishte e hapur. Letërsia këtë luftë e kishte në program. Bile, kjo luftë në vazhdimësi shkonte duke u ashpërsuar. Kështu, në vitet ’60, citojmë: “Shkrimtarët dhe artistët të udhëhequr nga direktivat e Partisë dhe nga interesat e socializmit bënë objekt pasqyrimi problemet e mprehta të kohës, luftën kundër burokratizmit, për emancipimin e gruas, luftën kundër zakoneve prapanike, *kundër fesë e kanunit* etj.”²

Kjo temë në poezinë e krijuar në Shqipëri ishte e pranishme në vazhdimësi, ndërsa mori hov sidomos pas Plenumit të Katërt të Komitetit Qendror të partisë (qershor 1973), në të cilin u ndëshkuan shumë krijues, një pjesë e të cilëve më vonë, me ashpërsimin e gjuhës së tyre në krijimtarinë poetike ndaj klasave të përmbysura dhe ndaj religjionit e kanunit, donin të rehabilitoheshin.

Pra, me ashpërsimin e luftës së klasave që bënte partia, ashpërsuhej edhe lufta kundër religjionit.

Për grupin e Todi Lubonjës dhe Fadil Paçramit, të shpallur si grup armiqësor në vitet ’70, thuhet: “Luftën kundër konservatorizmit ata nuk e drejtuan kundër mbeturinave të ideologjive të vjetra, kundër formave e praktikave të vjetra që bëheshin pengesë për ecjen përpara të shoqërisë sonë. Asnjë vepër, asnjë shkrim i tyre nuk ishte drejtuar në të vërtetë kundër konservatorizmit, kundër obskurantizmit, kundër fesë e

² Raqi Madhi, Lufta e klasave në letërsi e arte në vendin tonë (1961-1981). “8 Nëntori”, Tiranë 1984, f. 83.

zakoneve të vjetra”.³ Pra, mostrajtimi i temës antireligjioze në letërsi konsiderohej si një lloj krimi.

Ndërkaq, në Kosovë, poezia anti-religjioze pushon së krijuari që në etapën e dytë të zhvillimit të saj, në gjysmën e dytë të viteve ’60, kur poezia e Kosovës braktis poetikën e realizmit socialist dhe nis rrugëtimin e gjatë drejt modernitetit. Pas kësaj kohe, edhe nëse haset kjo temë në poezinë e krijuar në Kosovë, është e veçuar dhe e pavërejtur në mesin e temave të tjera ekzistenciale që po dilnin në shesh, në kohën kur fillon të qesë kokë një poezi simboliste nacionale.

Tema e luftës kundër religjionit, i cili sipas filozofisë marksiste ishte opium për popullin, kryesisht haset në poemat e shkruara për rreth gjysmë shekulli në Shqipëri, sepse siç deklarohet teoricienët e realizmit socialist, poema ishte “...gjini që jep mundësi më të shumta përgjithësimi, pasqyrimi dhe meditimi rreth pamjeve dhe problemeve të jetës”⁴ dhe se arrijtet më të mëdha, më të ndjeshme letërsia shqipe i ka pasur në poemë në këtë kohë.

Në poezinë e realizmit socialist, subjektit lirik shpërfaqte revolucionaritetin e tij. Ai ishte një subjekt që i këndonte rendit të ri socialist, botës së re, në të cilën nuk kishte vend për besimet e vjetra, që ishin përmbysur së bashku me klasën e përmbysur. Jo njëherë ky subjekt, “rrëfente” në vargje pse-në e ardhjes së tij në këtë botë: “Un’ nuk erdha në jetë që të lus perënditë;/ që profetët e mykur mësues t’i kem;” (Fatos Arapit “Pse erdha në jetë”⁵). Në poezi tjetër, subjektu lirik, me krenari tregon rrugën që ka marrë qysh në rinë, momentet revolucionare nëpër të cilat ka kaluar, hyrjen në radhët e atyre që i janë bashkuar luftës etj.:

Rreth qafës
nuk vara kurrë,
as Jezu Krisht e as gjysmëhënë.
Mbah hajmali një copë të flakës
së revolucionit.

(Unë isha i vogël⁶)

³ Raqi Madhi, Lufta e klasave në letërsi e arte në vendin tonë (1961-1981). “8 Nëntori”, Tiranë 1984, f. 125.

⁴ Dalan Shaplo, Vështrime teoriko-letrare. “Naim Frashëri”, Tiranë 1978, f. 113.

⁵ Fatos Arapi, Shtigje poetike. “Naim Frashëri”, Tiranë 1962 (Cituar sipas: Fatos Arapi, Poezia. “Naim Frashëri”, Tiranë 1983, f. 23).

⁶ Fatos Arapi, Shtigje poetike. “Naim Frashëri”, Tiranë 1962 (Cituar sipas: Fatos Arapi, Poezia. “Naim Frashëri”, Tiranë 1983, f. 40).

Në poezinë e krijuar në Shqipëri, qëndrimi ndaj religjionit ishte kryesisht qëndrim klasik. “Xhandarët, priftat, hoxhallarët”,⁷ për subjektin lirik të kësaj poezie janë pjesë e shtresave shtypëse të popullit: “Ku janë fashistët, bajraktarët,/ klerikët obskurantë, sarafët, tregtarët (Antiburokratike⁸). Ndërkaq Oroshi, që ishte selia e kapedanit të Mirditës, si qendër e fesë dhe e kanunit, konsiderohej vendi më reaksionar në Shqipëri. Oroshi ishte metonimi e së ligës, e prapambetjes, e reaksionit dhe me ngjyra të errëta jepet në vargje:

Këtu është Oroshi, këtu...

Kërcënim i kanunit dikur.

Kryq e bajrak.

Errësirë. Gjak.

Këtu dashuritë e mia shiteshin, bliheshin

në djepe, në bark.

(“Këtu në Orosh”)⁹

Në poezinë e Dritëro Agollit lufta kundër fesë zë një vend të veçantë. Në poemën “Dashuri dhe ferrobeton”¹⁰, malësori dhe malësorja, në muajin e ramazanit, e zënë hidraulisten e re duke bërë dashuri me teknikun. Në vazhdim të kësaj poeme, subjekti lirik e vë në pah ndikimin negativ që ka pasur religjioni islam në trojet shqiptare në kohën e shkuar, sidomos në kohën e pushtimit turk.

Luftës kundër religjionit, Dritëro Agolli, përveç në krijime të tjera, ia kushtoi poemën “Rebelimi i parë”.

Ashtu sikur në poezinë e Fatos Arapit, edhe në poezinë e Dritëro Agollit, qëndrimi ndaj religjionit është klasik. Subjekti lirik i kësaj poeme, fëmijë, rebelohet kundër baballarëve të teqesë kur atyre familja e tij ua jep manarin, qenien më të dashur të tij. Një personazh i kësaj poeme është edhe kovaçi Aziz, i cili këtu përfaqëson klasën punëtore. Arsyeya e urrejtjes së kovaçit Aziz ndaj babait të teqesë është klasore sepse, kovaçi Aziz përveç që i nguc gratë, ai edhe “...na ka marrë arat e lisat e gjatë” (Rebelimi i parë).¹¹

Ndërkaq, një lloj manifesti poetik antireligjioz mund të konsiderohet poema e Xhevahir Spahiut “Vdekje perëndive” (1977), që është vendosur në fund të këtij libri

⁷ Llazar Siliqi, Heshtja që flet. “Rilindja”, Prishtinë 1972, f. 61.

⁸ Fatos Arapi, Ritme të hekurta. “Naim Frashëri”, Tiranë 1968 (Cituar sipas: Fatos Arapi, Poezia. “Naim Frashëri”, Tiranë 1983, f. 119).

⁹ Fatos Arapi, Drejt qindra shekujsh shkojmë. “Naim Frashëri”, Tiranë 1977, f. 61.

¹⁰ Dritëro Agolli, Shtigje malesh dhe trotuare. “Naim Frashëri”, Tiranë 1965, f. 81.

¹¹ Dritëro Agolli, Mesditë. “Naim Frashëri”, Tiranë 1969 (cituar sipas: Poezi. “Rilindja”, Prishtinë, 1971, f. 259).

si cikël më vete, me titull “Në prehistori”, sipas së cilës është emërtuar edhe krejt vëllimi poetik:

Toka ime,
Tokë e njerëzve.
Pa Muhamet dhe pa Jezu Krisht mbi shpinë,
Zemrat s’rrotullohen më rreth diejve të iluzorë,
Po rreth diellit të njeriut
Venë e vijnë.

(Vdekje perëndive)¹²

Në këtë poemë rikujtohet koha e ndalimit të fesë në Shqipëri, viti kur Shqipëria u shpall shteti i parë ateist në botë, pra viti ‘67 (Vdekje perëndive).¹³

Në fund, poeti Xhevahir Spahiu, poemën 17 pjesësh, “Vdekje perëndive” e mbyll në stilin e përrallave popullore. Pra, do të vijnë kohët dhe tregimi për religjionin në Shqipëri, do të tregohet si për një përrallë të moçme: “na ishte, ç’na ishte”:

Na ishte një vend i vogël
Një vend i vogël në mes të Evropës
Vend i punëtorëve dhe fshatarëve të lirë –
e quajnë Shqipëri –
Që perënditë i dëboi
Në prehistori!

(Vdekje perëndive)¹⁴

Në poezinë anti-religjioze të Kosovës, temë që ishte aktuale në poezinë e fazës së parë, shihet ndikim i Migjenit. “T’bijt e shekullit të ri” të Migjenit, në poezinë e Adem Gajtani shndërrohen në “t’rijt e këtij shekulli plot fantazi”, të cilët kanë ngadhënjyer kundër së vjetrës:

Na – t’rijt e këtij shekulli
plot fantazi –
hoxhallarëve e priftënve
kaherë u kemi dhënë pensionin
e përrallat e tyne i kemi varë –
n’bishtin e lahutës...

(Autostrada)¹⁵

¹² Xhevahir Spahiu, Vdekje perëndive. “Rilindja”, Prishtinë 1981, f. 105

¹³ Xhevahir Spahiu, Vdekje perëndive. “Rilindja”, Prishtinë 1981, f. 1116.

¹⁴ Xhevahir Spahiu, Vdekje perëndive. “Rilindja”, Prishtinë 1981, f. 124.

¹⁵ Adem Gajtani, Dryni i heshtjeve. “Rilindja”, Prishtinë 1964, f. 87.

Po kështu, edhe në poezinë e Azem Shkreli, të viteve '60, tema antireligjioze zë një vend mjaft të spikatur krahas temës së luftës, asaj për ndërtimin e shoqërisë së re socialiste dhe temës intime. Në poemthin e tij prej pesë pjesësh, "Poema e pakryeme", Azem Shkreli ironizon religjionin. Në pjesën e tretë të saj, del figura e nënës e cila i lutet zotit që t'ia ruajë familjen, bijtë e nipat, po zoti nuk është askund, sepse ai "...ikun fronit n'shtatë palë t'qiellit treti".¹⁶ Edhe në vargjet e poezisë së gjatë, "Kangë për vedi", Azem Shkreli e ironizon religjionin dhe profetët e tij, duke u kthyer në fund në gjykues të tyre:

Zotnit s'i njof. As s'lodhem pse krishti s'rruhet.

(Ferrin me mëkate kam me e fikël)

E kur zgërdhahet jeta, ndojherë – duhet

Venë Khajami një pikël!

(Kangë për vedi, 8)¹⁷

Duket sheshit ndikimi i Migjenit në poezinë anti-religjioze të Azem Shkreli, por, krahasuar me poezinë antireligjioze të krijuar në Shqipëri, poezia antireligjioze e Azem Shkreli duket një ironi e bukur dhe e patëkeq. Sidomos këtë temë Shkreli e zgjeron në vëllimin e dytë "Engujt e rrugëve" (1963), për të mos u marrë me të në vëllimet tjera.

Dy fjalë për receptimin e në Kosovë të poezisë anti-religjioze që krijohet në Shqipëri

Ndonëse që me përfundimin e fazës së parë të poezisë së sotme shqipe, poetët e Kosovës pushuan së shkruari temën antireligjioze, poezia antireligjioze që krijohet në Shqipëri ishte e pranishme në Kosovë përgjatë gjithë kohës, pra deri në fillim të viteve '90, kur edhe bie ideologjia komuniste dhe për rrjedhojë edhe përfundon krijimi i poezisë antireligjioze edhe në poezinë e krijuar në Shqipëri. Kjo temë në Kosovë ishte e pranishme përmes librash që importoheshin nga Tirana përgjatë kësaj kohe, po edhe në ato që ribotoheshin në Prishtinë, edhe në vitet '80 kur u ndërpre në marrëdhëniet kulturore Jugosllavi-Shqipëri. Pra, nëse kosovarët, është fjala për ata që kishin monopolin e letërsisë, vetë nuk e krijonin temën anti-religjioze, ata e sillnin në Kosovë këtë temë duke e importuar ose ribotuar librat që botoheshin në Shqipëri. Pjesa më e madhe e vargjeve të krijuara në Shqipëri, në të cilat luftohet religjioni, kanë arritur te receptuesit i Kosovës në atë kohë.

¹⁶ Azem Shkreli, Bulzat. "Rilindja", Prishtinë 1960, f. 17.

¹⁷ Azem Shkreli, Engujt e rrugëve. "Rilindja", Prishtinë 1963, f. 66.

Në Prishtinë në vitin 1981 u ribotua vëllimi poetik i Xhevahir Spahiut, “Vdekje perëndive”, në të cilin gjendet njëra nga poemat më të shquara, që në qendër ka temën antireligjioze.

Redaktor i botimit të këtij libri ishte Ali Podrimja, ndërsa Pasthënien ia shkroi Ali Aliu. Në Pasthënien që ka rreth katër faqe, në një faqe e gjysmë Ali Aliu merret vetëm me temën anti-religjioze që haset në këtë vëllim, pikërisht në poezinë “Dhelprat”, të cilën e citon të tërën. Për selvitë që rriten afër varrezave, kështu shprehet Ali Aliu në këtë Pasthënie: “Po pse ato mbinë në kontekstin e këtij imazhi? Mbase për shkak se selvitë janë dekor i idhujve, i perëndive... Kështu, shpërthen me aq forcë dhe me aq elegancë diskrete tërë shqetësimi dramatik i poetit. Kurse dhelprat, nuk do të ishin dhelpra sikur të mos tulateshin në gjirin e çerdheve të tilla dhe po të mos stoliseshin me dekorin e tempujve...”,¹⁸ ndërsa për poemën “Vdekje perëndive”, shprehet: “Një zonë tjetër tematike e laboratorit krijues të Xhevahir Spahiut është *ajo e çlirimit të ndërgjegjes së çliruar*. Prandaj, në kaptinën e fundit të këtij vëllimi, ku është vendosur poemthi ‘Vdekje perëndive’ titullin e së cilës e mban kjo vepër, autori poashtu sjell një ton individual në projektimin krijues të kohës së shkuar dhe procesin e shkarkimit prej saj...”¹⁹

Këtu duhet cekur se ky vëllimi poetik u shkrua pas Plenumit të vitit 1973, që shenjon kohën më të vështirë për krijuesit në Shqipëri, dhe autori i poezive me këtë vëllim përpiquej të rehabilitohej në syrin e partisë, pasi në vitin 1972 ishte dënuar me lënien e profesionit të gazetarit dhe ishte degdisur si minator në Minierën e Valiasit.²⁰

Përfundim

Gjatë kohës së sundimit të ideologjisë moniste letërsia konsiderohej mall, për “prodhimtarinë” e saj flitej me gjuhën e bujqësisë; ajo, sikurse gruri apo patatja, patjetër duhej të kishte rritje, të jepte rendimente të larta. Po ashtu, nga lart, si për bujqësinë, jepeshin direktiva cilat tema duhej të krijoheshin dhe cilat jo. Dhe, siç dënoheshin sabotuesit e bujqësisë, ashtu dënoheshin edhe “sabotuesit” e letërsisë, edhe me arsyetimin se nuk i kanë trajtuar temat e përcaktuara nga lart. Prandaj, kur jemi këtu, lirisht mund të themi që tema anti-religjioze në poezinë e krijuar në Shqipëri, deri në rënien e ideologjisë moniste, ishte temë e imponuar. Një konkluzion i tillë del kur të lexohen dokumentet e kohës, të partisë dhe të Lidhjes së Shkrimtarëve,

¹⁸ Ali Aliu, Pasthënie (cituar sipas: Xhevahir Spahi, Vdekje perëndive. “Rilindja”, Prishtinë 1991, f. 127)

¹⁹ Ali Aliu, Pasthënie (cituar sipas: Xhevahir Spahi, Vdekje perëndive. “Rilindja”, Prishtinë 1991, f. 129)

²⁰ Leka Ndoja, Hermetizmi në letërsinë shqipe. “Pakti”, Tiranë, 2012, f. 75

në të cilat trajtoheshin problemet e letërsisë në Shqipëri dhe jepeshin edhe direktivat e zhvillimit të saj. Prania e kësaj teme në fazën e parë të zhvillimit të letërsisë shqipe edhe do të mund të arsyetohej, por asesi nuk mund të arsyetohet në vitet '70 e '80, në kohën kur religjioni në Shqipëri ishte ndaluar me dekret shtetëror, kur më nuk kishte as hoxhë, as prift dhe, për rrjedhojë, as mundësi të tyre për të marrë manarin apo arat e fshatit si te Agolli, e as të merrnin pjesë në shtresat sunduese, si te Siliqi apo Fatos Arapi. Për lexuesin e Shqipërisë një gjë e tillë ishte e qartë, sepse ai e jetonte kontekstin e krijimit të kësaj teme, ndërkaq për lexuesin kosovar njohuria për kontekstin e krijimit nuk ekzistonte, prandaj edhe trajtimi i kësaj teme në poezinë e krijuar Shqipëri mund të kuptohej si normal.

Ag APOLLONI

POEZIA MES DYSHIMIT DHE BESIMIT

(Poezia *Nji lule vjeshtet* e Gjergj Fishtës)

Gjergj Fishta njihet si shkrimtar kombëtar, por, në fakt, ai është shkrimtar fetar. Shkrimtarët e tillë, fetarë, kanë lexuesit e tyre besimtarë. Në sytë e lexuesve laikë ata janë gjithmonë shkrimtarë mediokër që shkruajnë për një publik mediokër dhe çmohen nga mediokrit. Në asnjë letërsi të botës shkrimtarët fetarë, nuk quhen as shkrimtarë, jo më shkrimtarë të mëdhenj, apo përfaqësues të letërsisë. Sepse, derisa janë njerëz të fesë, vetëkuptohet që janë njerëz me botëkuptim të kufizuar brenda dogmës përkatëse.

Vepra më e njohur e Fishtës është *Labuta e Malcís*, e cila, sipas Arshi Pipës, fillon “si një poemë e vërtetë epike në ekzaltim të trimërisë së malësorëve gegë, përfundon si një groteskë fjalëshumë, në të cilën historia dhe mitologjia i mbivendosen njëra-tjetrës, folklori keqpërdoret dhe tradita ngushtohet”.¹ Po ashtu, Fishta njihet edhe për poezitë patriotike, satirike dhe dramatike, ndërsa pothuajse është shpërfillur letërsia fetare e tij (*Pika voese, Barijtë e Betlehemit, Sb' Françesku i Asizit, Sb. Luigj Gonzaga* etj.), në të cilën vetë autori kishte derdhur gjithë talentin, arsimin dhe besimin e tij, madje në të kishte varur edhe shpresat për t'u bërë shkrimtar i madh. Pra, Fishta, siç del nga shënimet e tij, kryevepra i konsideronte veprat e tij fetare.

Mirëpo, publiku shqiptar (më shumë dëgjues sesa lexues) fillimisht kryevepër e konsideroi epin *Labuta e Malcís* e, pasi u lodh me të, u hodh te poezia *Nji lule vjeshtet*, të cilën herë e mori për poezi erotike, herë si elegji për vëllain e vvarë, herë si elegji për mikun. Po ta ndjekim këtë trajektore studimesh, frati françeskan na del si ateist, incestuoz dhe homoseksual, atribute që, sipas mendimit tim, ai nuk i meriton, prandaj para një dekade, në një kritikë të botuar në revistën letrare *Fjala*, kam sugjeruar që kjo të lexohet si poezi e pietetit, e përkushtimit, ku veta e parë e vlerëson vetën e dytë dhe aq, pa pasur nevojë të dilet jashtë tekstit. Ndërsa, këtë vit, në një shkrim të botuar në lidhje me relacionin letërsi – religjion, kam konstatuar se në gjithë krijimtarinë e Fishtës, art të mirëfilltë paraqesin vetëm 27 vargjet e para të poezisë *Nji lule vjeshtet*.

¹ Arshi Pipa, *Letërsia shqipe: perspektiva shoqërore*, Princi, Tiranë, 2013, f. 109.

Sot, mendoj që e kisha gabim. Për ta shpëtuar bukurinë e kësaj poezie, duhen hequr edhe shtatë vargje. Pra, sado arbitrare të tingëllojë, nga poezia duhen mbajtur 20 vargjet e para dhe duhen hequr 142 vargjet e tjera, të cilat janë një lloj gangrene e kësaj poezie përkushtuese. Nga këto 20 vargje, dy vargje janë të Horacit (*Ode*, 1.4.13-14):

deka, qi baras m'derë t'pellaçvet
Trakllon, si m'trinë t'kolibavet
(pallida mors aequo pulsat pede
pauperum tabernas regumque turris)

Pra, janë gjithsej 18 vargje të Fishtës që këtë poezi e bëjnë elegji të bukur. Prania e dy vargjeve si intertekst e forcon poezinë, por njëkohësisht e shfaq edhe modelin që ndiqte Fishta si lexues i fiksuar pas letërsisë klasike. Natyrisht, për shkak të funksionit forcues, dy vargjet e Horacit duhen parë si të pandashëm nga poezia.

Nji lule vjeshtet është poezi në të cilën fakti (vdekja) prodhon pikëllimin, ndërsa dëshira (parajsa) ngushëllimin. Kështu, në fillim Fishta shfaqet si poet, pastaj si prift, për të cilin amshimi nuk është hipotetik, por faktik. Derisa diskursi është vetëm faktik, Fishta është poet i pastër lirik, ndërsa kur diskursi bëhet fetar, atëherë pushon poeti e flet prifti. Besimi në “realitetin transcendent” i ndan poetin dhe poezinë në dysh: poeti kundër priftit, varri kundër qiellit.

Nji lule vjeshtet fillon me një përshkrim rrëqethës: *N'atë rrabe t'dekne mbrenda vorrit t'errshem/ Tash pluhën je*. Jepet hapësira e shkretuar (*rrabe*), pastaj vendi (*vorri*), depërtohet në të dhe konstatohet që ai është i errët, kurse kufoma është bërë pluhur. Konstatimi *tash pluhën je* tregon që nga vdekja deri te poezia ka një distancë kohore, jo ditore, jo javore, por disa mujore, ose vjetore, sepse kufomës i duhen muaj për t'u bërë pluhur. Pasi tregon që krejt kufoma është bërë pluhur, ndalet në pjesë të veçanta, duke e rritur gradacionin e dhimbjes. Së pari ndalet te sytë: *Ata dy sy t'janë errun, / K'u qiella prirej me sa hana e diella/ Tertbores s'eper m'sharte vrejn t'njerzimit!* Pra, në varrin e *errshëm* edhe sytë janë *errun*, ata sy ku pasqyroheshin hëna dhe dielli. Duke përmendur hënë dhe diellin, poeti aludon në jetën e atij që dikur shihte ditën (diellin) e natën (hënë), por që tash është *errun* si *vorri* e nuk sheh më as ditë, as natë. Pas syve, ndalet te goja, saktësisht te fjalët dhe zëri: *T'janë sosun fjalët e ambla e plot urti, / E ai zë t' asht kputë, i cilli bite m'zemer/ Si kumbë lired t'tinglueshme, qi prej s' largut/ Ndibet tue ra, kur dora e prekë e msueme!* Me *fjalët e ambla e plot urti* poeti vizaton njeriun e mirë dhe të ditur, kurse me përshkrimin e zërit, poeti e forcon idenë e hedhur në vargun paraprak, duke shtuar se si i mirë e i ditur që ishte, atij i zinte fjala vend, pra nuk fliste vend e pa vend. Krahasimi i të folurit të tij me lojën që bën muzikanti në telat e lyrës, është përgjasim i përsosur poetik. Më tutje, poeti nuk përmbahet dhe fshan: *Ehu! Po; "deka, qi baras*

m'derë t'pellazvet/ Trokllon, si m'trinë t'kolibavet, " ku i vorfni/ Me lot njomë buken, ty edhe ajo ké dera/ T'trokllon, e ti kalove porsí voesa/ E natës kalon, kur dielli bjen me shndritun/ Mbi kobe t'dhent. Poeti duke kujtuar një njeri të kulturuar, i kujtohen leximet, prandaj krejt natyrshëm e ndërftu Horacin brenda vajit të tij, ku vdekja personifikohet, kalon kah dera e të riut, i cili zhduket porsí vesa. Krahasimi me vesën tregon përkohshmërinë e jetës. Kujtimet e poetit për jetën e atij që s'është më, ia ndërpret varri që i futet si gur kufitar mes jetës dhe vdekjes: *Sot permby vorr t'kanë bijtun/ Hithat e madergonat! 'I Kryq dulljet, / Qi e pershpirtshme një dorë t'a vu të kryeni, / Nder to ka hupë, as tjetër send trishtimin/ E vorrit nuk t'a zbutë, posë va'jt t'trishtueshem/ Të butit t'natës, qi neper curra t'malit/ Dhimbshem në rreze t'banës rrin tue gjimue!...* Poeti këtu e paraqet tmerrin e vdekjes nëpërmjet varrit të mbuluar nga hithat dhe madergonat, që kanë mbuluar edhe kryqin mbi varr. Për t'ia shtuar tmerrin kësaj tabloje, poeti fut edhe një hut që vajton në dritë të hënës. Deri këtu poezia është një elegji që përgjithëson poetikisht humbjen e njeriut të dashur. Ajo është poezi me të cilën çdo i gjallë mund të identifikohet me subjektin lirik. Pas këtij vargu, pra pas vargut të njëzet, poezia ngushtohet, humb gjeneralizimin dhe shndërrohet nga një elegji për të vdekurin, në elegji për të vvarin. Pra, nuk vajtohet dikush që thjesht ka vdekur, por dikush që e kanë vvarë: *Njai grumbull gursh, qi m'vorr t'randon perypri, / Vetë gjaksorit t'pashpirt, qi mbyti nierin, / Lugat i duken, n'hikë kab t'bjen nget vorrit, / Edhe t'perqethët atë botë i shkon n'per zemer.* Ndërsa, pas këtyre vargjeve që nisnin duke e ngushtuar poezinë në motive dhe ide, vjen pjesa fatale: *Po, a thue, krejt deka n'asgjasend t'përpini/ E, posë se do kocijsh edhe 'i grusht pluben, / Nuk t'la tjetër? Jo! N'preben t'Amëshuemit/ Pjesa ma e mirë e jotja ka fluturue.* Derisa dy vargjet e mëparshme tregojnë zbehje estetike, këto pesë vargje tregojnë degradimin estetik të poezisë. Pas përgjithësimit poetik (vdekja), që është forca më e përsosur e konceptimit estetik, kalohet në konkretizim motivor, apo në tkurrje tematike (vrasja), dhe nga tkurrja kalohet në dyshimin e poetit (*a thue, krejt deka n'asgjasend t'përpini*) për të përfunduar në besimin e prifit (*Jo! N'preben t'Amëshuemit/ Pjesa ma e mirë e jotja ka fluturue*). Derisa poeti dyshon, poezia, edhe pse e dobësuar tashmë, ende merr frymë, por në atë çast kur ai beson, poezia vdes. Pyetjes dyshuese të poetit i jepet përgjigja besimtare e prifit, prandaj vargjet e mbetura janë vargje të vdekura.

Nji lule vjeshtet është rast i veçantë në letërsi, sepse në njëzet vargjet e para vajtohet një i vdekur, në shtatë vargje pasuese poezia sëmuret, kurse në mes të vargut të njëzeteshtatë kjo poezi vdes.

Hamit XHAFERI

BOTËKUPTIMI LETRAR DHE RELIGJIOZ NË VEPRËN "E MADHE ËSHTË GJËMA E MËKATIT" TË MITRUSH KUTELIT

Kur e lexojmë një libër në (prozë ose poezi) që ka të bëjë me botën letrare të letërsisë tonë kombëtare, është e pashmangshme që ne të mos ballafaqohemi aty-këtu edhe me çështje që janë të lidhura me religjionin, ceremonialin fetar, temën e Perëndisë dhe besimeve. Shumë krijues të njohur letrar në letërsinë tonë, përmes performancës dhe pikëpamjeve të tyre, në disa krijime letrare, paraqesin si mirëqenie ballafaqimin me shfaqjen e fenomeneve fetare të personazhëve të tyre, pra një botë që është e lidhur me botëkuptime personale religjioze. Roli i religjionit ka qenë i natyrshëm në shumë letërsi, por në letërsinë shqipe, ai hyri si mision dhe si mjet, më pak si filozofi, kundrejt veprimit shpirtëror që përfshin tërë procesin e zhvillimit emocional në krijimtarinë letrare. Kjo çështje varet nga vetë krijuesi se ç'ka për qëllim të theksoj apo thjesht të paraqesë në veprën e tij përmes një tematike të këtillë. Pikëpamjet e tij ndaj botës dhe mendimit mbi të, përmes kësaj tematike, siç është botëkuptimi i besimit religjioz fetar mbi Perëndinë, autori mund t'i shtjelloj me anë të metaforave të ndryshme të fshehura, të cilat nuk e rrënojnë dëlirësinë artistike dhe ky krijim letrar duke bartur një këndvështrim religjioz nuk bëhet krijim hyjnor. E këtillë është vepra "E madhe është gjëma e mëkatit", një libër i urtësisë dhe profecisë i cili është një tregim i trilluar i Mitrush Kutelit, që e shkroi qysh në vitin 1947, por dritën e botimit e pa në vitin 1996. Në këtë vepër autori, ashtu si edhe në mjaft krijime të tjera letrare, nxjerr në dritë një krijim të këtillë pas një etape kohore të gjatë, për arsye të tabusë që vuri mbi religjionin regjimi mizor komunist në Shqipëri. Në këtë studim shqyrtohet në radhë të parë domethënia e religjionit, ku veprimi i tij garantohet nga shëmbëlltyra e uratarit Tat Tanushit dhe nga rëndësia e tij që ka në rrjedhën rrëfimore të veprës. Kuteli veprën në fjalë e ka vendosur dhe artikuluar në kontekst të "paradigmës teologjike, politike dhe letrare", ku në frontin e saj është figura e Jezu Krishtit, që është nënkuptuar si armiqësi përherë e pazgjydhur ndërmjet fesë dhe politikës. Mu për këtë arsye, edhe Petraq Kolevica këtë vepër me të drejtë do të përpiqet ta sqaroj si pyetje ekskluzive, nga e cila kuptohet se çështjen e vështrohet nga aspekti i ngjeshjes së brumit të saj në magjen e hershmërisë së Shqipërisë (Kuteli M., Tiranë, 1966, fq. 3).

Qasja e këtillë na duket se ka një shtjellim shkoqitës që lë të kuptohet tërthorazi se Kuteli aludon në “magjen e stërllashtë të shqipes”. Vepra ka të bëjë me racën shqiptare, besimin fetar, letërsinë dhe kërkimin e historisë. Si e tillë është ngjeshur nga gjurmët e napës së zbritshme të legjendës shqiptare, ku epika dhe saga lindin në zonën midis legjendës dhe historisë, forcës vepruese dhe dritës rrëzëlluese të librave fetare me shkrimet e tyre hyjnore. Epika dhe saga zhvendosen në eposin e luftës hyjnore, ku vlerat e krishtera janë të veçanta për kuptimin dhe rëndësinë e kulturës shpirtërore dhe letrare. Këto shkrime kanë qenë pjesë e vetëdijshme dhe e pavetëdijshme e formimit intelektual, duke qenë në vartësi të forcës vepruese dhe dëshirës së bujës epshore joshëse e përkëdhelëse. Këtë e vërejmë në hermetizmin narrativ të “Këngës së Këngëve” të Sollomonit dhe në tundimin ngasës të Ekleziastit” (Kuteli M., Tiranë, 1966, fq. 3).

Në këtë studim orvatemi të shpalosim disa pikëpamje të veçanta të cilat lidhen ngushtë me stilin gjuhësor, ndërtimin dhe përligjen e përmasës ideologjike, politike, sociale, e veçanërisht asaj kulturore, letrare, estetike dhe fetare që zënë fill me “Këngët e Këngëve”, fiksim ky që është formuar përmes himneve fetare dhe këngëve. Me këtë rast, qëllimi ynë kryesor është t'i kushtojmë vëmendje të veçantë dialogut të figurës së heroit Tat Tanushit ose (Atë Tanushi) një klerik uratar ilir i ritit lindor nga Bubutina, një katund ilirik. Teksa lexojmë tekstet e vjetra, brenda dhe përtej kontekstit liturgjik, ballafaqohemi veçanërisht me argumentet dhe konfrontimet mbi filozofinë e fesë. Lexuesi me këtë rast duke menduar gjatë leximit të veprës, detyrimisht mund ta pyes veten sesi e percepton një çështje të këtillë, e cila përkon ose është në konflikt me parimet e përgjithshme të mësimin të religjionit? Me këtë rast nuk do të humbasim mundësinë për të tërhequr vëmendjen se një orientim i tillë (i shkrimtarit) ndërlihet me teorinë fetare të personazhit hero që kalon nëpër një metamorfozë të Jezusit dhe Satanit. Kuteli e ka realizuar këtë zhvillim falë referencave metafizike dhe simboleve biblike. Me të drejtë shtrohet pyetja sesi një shkrimtar - ateistë duhet të shkruaj në lidhje me këtë hero i cili e sheh shpëtimin e vet në besimin fetar mes festave të shumta të ceremonive fetare, kur dihet mirëfilli se komunitetet e vjetra fetare u zhvilluan nën etiketën etnike? Për hir të etnisë kombëtare, letërsia shqipe në shekujt XVI-XVIII, bashkëjetoj ngushtë me religjionin. Këtë e vërejmë më së miri te rrëfimi i Tat Tanushit nga Bubutina, ku sipas Kutelit, ungjillizon në një katund të Ilirisë, pranë detit. Gjatë leximit të kësaj vepre, përsëri mund ta pyesim veten sesi e përfytyrojmë një çështje të këtillë, e cila përkon ose është në konflikt me parimet e përgjithshme të mësimin të religjionit...? Përgjigjja hipotetike është se sipas hipotezës, raca dhe feja bëhen dy kategori të ndara dhe shumë të largëta që ndodhin në një moment të historisë dhe letërsisë. Për këtë arsye duket qartë se orientimi i shkrimtarit ndërlihet me teorinë

fetare të komunitetit të vjetër fetar të personazhit hero, apo si një shkrimtar ateist që duhet të shkruaj në lidhje me këtë hero i cili e sheh shpëtimin e vet në besimin e tij. Tat Tanushi ose (At Tanushi) është një prift uratar ilir i ritit lindor, kurse Bubutina është një katund ilirik. Tanushi, sipas Kutelit, ka ungjillizuar në një katund të Ilirisë, buzë detit. Ne këtu vërejmë tiparin thelbësor unik, në veçantinë evropiane, që është pikërisht mënyra e veçantë në të cilën Evropa është Perëndimi i krishterë, i ndarë në të gjithë botën për armiqtë dhe miqtë teologjik-politik. Prandaj, këtë rrëfim Kuteli e fillon në formë të përrallës, siç bie fjala "rronte në kohërat e para" ose më pastaj siç thotë "rronte dikur" (Kuteli M., Tiranë, 1966, fq. 8, 9).

Nga ky rrëfim, vërejmë megjithatë se sërish insistohet në drejtësi, por çështja është si e perceptojmë ne këtë, kur e kemi parasysh faktin se vepra ka të bëjë me racën, besimin fetar, letërsinë dhe kërkimin e historisë. Por më e rëndësishmja është skena e ngjarjes e cila zhvillohet nën etiketën etnike, në mënyrë që të tregojë një identitet ilirik i cili ka kaluar nëpër një metamorfozë. Rrëfimi shkoqitet në dy pjesë, pjesa e parë është ana historike apo mitologjike e shfaqjes, kurse pjesa e dytë është ana simbolike apo hermetike e tij. Derisa epika dhe saga lindin në zonën midis legjendës dhe historisë, ndërsa urtësia dhe letërsia shfaqen në të gjithë fjalët e urta, prandaj mitet e krijimit paraqesin një motiv letrar për Kutelin. Nuk na habit fakti që figura qendrore e këtij rrëfimi është një prift i krishterë, kur i kemi parasysh një sërë veprash të Ismail Kadaresë që mbajnë brenda vetes ose shëmbëlltyra apo fytyra klerikësh. Tek "Gjenerali i ushtrisë së vdekur" njëri ndër figurat qendrore është kleriku italian, një shëmbëlltyrë negative që ka mendime përgjithësisht përbuzëse dhe reaksionare për shqiptarët. Mirëpo, autori, për ta arritur baraspeshën, e ndërton me shumë dashamirësi figurën e priftit shqiptar. Ndërsa në veprën "E madhe është gjëma e mëkatit", ndër të tjera vërejmë se s'është fare i tëhuajsuar kuptimi letrar në këtë vepër, sidomos gjatë citimit ose leximit, apo gjatë këndimit të këngëve të larmishme të huazuara nga Bibla dhe pjesëve të këtij libri të shenjtë. Kjo tregon qartë se simptomat e pranisë shenjtërore kanë qënë të kahershme në letërsinë tonë. Ajo që na bie në sy, pa dyshim është fikcioni i cili është krijuar dhe formuar nga himnet fetare dhe këngët, siç janë: Psalmet, Predikuesi, Kënga e këngëve, Libri i Rutëa, Libri i Jobit, Zanafilla, Ungjilli i Mateut dhe Apokalipsi. Në shikim të parë kjo na duket si një letërsi e mbijetuar e cila i përket himnit kombëtar që është përdorur për të kënduar këngë të shoqëruara me flautë dhe daulle. Prandaj edhe Kuteli me kohën rreth lindjes së Jezusit përfshin librin e ritualeve për t'i dhënë letërsisë: romane në prozë, si dhe dokumente me përmbledhje të thënieve dhe ideve fetare. Një është e bazuar në pyetjen sesi letërsia në një anë ka lidhje të ngushta me fenë dhe bëhet laike, dhe sesi, nga ana tjetër, përsëri duke e ndërthurur me fenë, që synon të krijojë "themelet e artit modern" i cili vështrohet

edhe nga aspekti i vlerave religjioze moderne. Prandaj, në këtë studim ndër të tjera, zbërthehen dhe diskutohen çështjet estetike autonome, siç janë arti, feja, iluminizmi, romantizmi, misticizmi dhe laiciteti. Duke krahasuar fenë me letërsinë, ne pa dyshim i zgjerojmë njohuritë e formimit dhe zhvillimit mbi dy periudhat e rëndësishme të historisë letrare dhe kulturore shqiptare. Përveç kësaj, do të fitojmë njohuri filologjike mbi teknikën e analizimit të teksteve me poezi lirike dhe atyre në prozë. Është interesant se vepra fillon me një pyetje të rëndësishme që ka të bëjë mbi statusin e krishterimit sot si pyetje e krishterë, të cilën autori e ka vendosur dhe artikuluar në kontekst të "paradigmës teologjike-politike dhe letrare". Problemi që trajtojmë lidhet kryesisht me ndikimin që ka pasur kjo brumosje religjioze në veprën e Kutelit. Mënyra unike e leximit apo këndimit të këngëve të këtilla me tematikë fetare, mbretëron edhe sot e gjithë ditën dhe gjithnjë rreth nesh.

Autori përpiket të portretizojë drejtimit kryesore të semitizmit që historikisht është trashigimtar, pagan, teologjik, iluminist dhe i laicizuar. Ne do të përpiqemi të sqarojmë sadopak dallimin midis religjionit dhe krishterimit të thjeshtë që ka për bazë kultin e figurës mitike të krishtit dhe asaj që është e përbashkët, në kuptimin e fjalës - fe e cila vepron në kishë dhe krishterimit si planetar- qiellor. Bazuar në idenë teologjike dhe politike, kjo çështje ka shfaqur armiqësi përherë të pazgjidhur mes fesë dhe politikës gjatë regjimit komunist. Një konstatim të këtillë e vërejmë te faltari Tanush, i cili së pari shquhet me kryerjen e shërbesave të tij të zakonshme fetare e qiellore, gjë që ishte cilësia apo dashuria e tij e parë, kurse dashuria e tij e dytë është gruaja e tij Kalija. Tani ai ndjen në vetvete ngacmime dhe trazime jo vetëm erotike por edhe të natyrës religjioze. Kjo grua me prejardhje hebraike, ka pranuar të ndryshonte besimin e saj dhe të pagëzohej si e krishterë, gjë që paraqet thyerjen e konventës fetare judaike, sidomos kur vendosi të linte familjen dhe vatanin e saj në Galilenë e Judesë. Këtu vërejmë përfundimisht se vepra ngërthen në vete një karakter fetar, me mite të përpunuara, në formën e krijimit të botës apo tregimeve për jetën pas vdekjes dhe profecive. Hipoteza intriguese mbi semitizmin sugjeron zhdukjen e bazuar në idenë e armiqve teologjik dhe politik. Kjo hipotezë në kontekstin bashkëkohor kuptohet si antisemitizëm, që është ende i dukshëm, pothuajse në gjithë Evropën Perëndimore të krishterë që duket si një e tërë. Në të kundërtën, krijimet bashkëkohore letrare dhe kulturore, tregojnë se çështja e krishterë është e pandashme nga çështjet semite dhe se figurat e armikut teologjik-politik janë të vetëkuptuarit unik të Evropës.

Duhet sqaruar me këtë rast se për Kutelin mitet e krijimit janë pa dyshim një motiv letrar, i huazuar nga historia hebraike e kohës së gjyqtarëve, ku gjendej një grua me emrin Noemi, që do të thotë e Hidhura. Ne do të përqëndrohemi në hipotezën semite hebraike, duke e vështruar këtë nga pikëpamja teologjike, politike dhe letrare e

Kutelit. Urtësia e letërsisë shfaqet në të gjithë doktrinën e fjalëve të urta. Me këtë rast konstatojmë përfundimisht se vepra letrare merr një karakter fetar, ku mitet përpunohen në trajtën dhe mënyrën e krijimit të botës dhe rrëfimeve për jetën pas vdekjes, nga njëra anë dhe profecive në anën tjetër. Gjatë leximit të tekstit të kësaj vepre vërejmë se në këtë rrëfim dalin në pah disa shtresime kuptimore dhe përmbajtësore, siç bie fjala: etika, erotika, teologjia dhe mistika. Në mënyrë të veçantë, hermetizmi rrëfyes është një lloj shenje mishërimi e vetë trajtës dhe përbërjes me sekretin dhe mistikën. Për këtë arsye kjo konsiderohet si një vepër e urtësisë dhe profecisë, sepse vetë zgjedhja e këtyre citimeve na shpie në këtë konstatim, duke filluar prej rrëfimitarit ku rrëfimi është tematik dhe jo figurativ. Këtë më së miri mund ta ilustrujmë me vetë figurën e Tat Tanushit dhe bëmave të tij, një shpirt që do ta dashurojë fuqishëm Kalien, ku në sytë e botës duken si një çift i përkryer: ku shtati i Kalijes nuk ish i gjatë fort, por i hollë sa t'a shikonte ndër ruaze. Ndërsa kurmi i saj me sisë të forta kishte erë zëmbaku. Vazhëza e Galilesë dukej si një vogëli e njomë pranë shtatit ilirian të Tat Tanushit, po ashtu siç ishin që të dy- "ay i bardhë, ajo e zeshkë; ay i gjatë, ajo fëmijë e padjallëzuar; ay ilirian, ajo judhee - megjithatë dashuroheshin egërsisht" (Kuteli M., Tiranë, 1966, fq. 12).

Kjo vepër letrare duket qartë se i përket letërsisë së mbijetuar të himnit kombëtar. Fragmenti i këtij rrëfimi shpreh qartë se Kuteli vuri në pah një shfaqje jo veçese përballë traditës religjioze biblike, jo thjesht kundrejt traditës historike dhe mitologjike, por edhe traditën folklorike shqiptare, përkatësisht përmes Talmudit hebraik që u zhvillua nën etiketën etnike dhe funksionoi në mënyrë që autori të tregojë një identitet. Sipas hipotezës së racës dhe fesë bëhen dy kategori të ndara dhe shumë të largëta që janë gjendur në një moment të historisë siç është shembja e figurës së Talmudit. Por gjithsesi elementi përbërës më interesant i këtij rrëfimi është vetë vepra "E madhe është gjëma e mëkatit" që pa hamendësim është të kënduarit në dialog i Këngës së këngëve, njësoj sikurse është në të vërtetë (djali dhe vasha). Në këtë vepër shihet qartë sesi shqyrtohen lidhjet e ndërsjella të letërsisë me religjionin, raportet midis vlerave të përgjithshme dhe të gjithanshme kombëtare, standardizimi, shumëllojshmëria dhe mobiliteti kulturor që ka të bëjë me prirjen e krijuar letrare dhe artistike. Shembull tipik i këtij konstatimi është gjëllimi i Tat Tanushit dhe Kalijes, të cilët nga dehja shpirtërore nga një eros i këndshëm përfundojnë në një mendjeligësi fatale mortore, ose në një gjendje të tyre që kalon nga një çift i mbarë për të mbaruar pastaj i tërë risku i tyre në një bëmë supersticioni, meqenëse Tat Tanushi fillimisht në gjumë ëndërron se Kalija ndërron jetë. Tek kjo imagjinatë janë në lidhje njëkohësisht dy ndijime të ndjeshme dhe të thella të botës së brendshme (vrer e të qeshur), te Tanushi fillimisht është, kurmi i pajetë i Kalisë në kultin e shenjtë - në kishë dhe pamja

tjetër është heshtja, veçse Krishti me namatisje dhe me fjalë e shprehje magjike i këndon Kalisë: "Si lule e freskët dhe si ëndërr, shkon e përndahet njeriu". Kalija ndërton jetë pas një kohe të shkurtër bashkëshortore. Në këtë mënyrë, në kohën tonë letërsia na duket se është bërë motra binjake e besimit fetar, kurse krijimi letrar dhe artistik ka fituar pozitën kalimtare socio-kulturore të zhvillimit dhe edukimit të vrullshëm, kundrejt religjionit në shoqërinë shqiptare. Ideja dhe pikëpamja kryesore e këtij studimi është e lidhur ngushtë me mënyrën dhe qëllimin sesi Kuteli e krijon personazhin e klerikut.

Në këtë drejtim ndërthehet edhe shndërrimi i pikëpamjes kuptimore dhe dëshmuese i së vërtetës vetjake të Tat Tanushit i cili do të vijojë me sprovimin e mbushur me mbresa të fuqishme dhe me përballjen e ndijimeve kundërtënëse gjatë jetës së tij. Na duket se përmes kësaj figure, Kuteli do të shpërfaq mendimin e tij se vëmendjen tonë duhet përqendruar kah letërsia dhe arti letrar për të pasqyruar dhe shprehur ndjenjën e lehtësimit të jetës, që na mban gjallë. Ndjehet mjaft i hidhëruar me hyjninë pse i ka rrëmbyer gruan, në atë çast do ta bëhet gjynahqare me "qengjat e tufës së tij" ose "me berrat e kopesë së tij", dhe mëpastaj do të mjerojë barrën e gjynahut të bërë. Duke i qëlluar këto uratarit Tanush, ndërkohë "jeta e tij kalon në eremitizëm". Të gjithë këta përimtohen duke u bazuar në përmbajtjen dhe zbërthimin e rrëfenjësës, më drejtë në përfytyrimin e personazhit. Prandaj edhe pikësynimi i punimit shkencor është të konceptohet, shqyrtohet dhe analizohet drejt fragmenti liturgjik, ku del qartë se Tat Tanushi nga një figurë dëshmuese letrare dhe artistike, transformohet në një individ eterik që vjen si rrjedhojë e nëmës, gjë që do të vijojë ndërkohë kur as vetë nuk e ndjen ndjenjën e keqardhjes dhe pendesës gjer në dhembje.

Përmbledhje

Botëkuptimi letrar dhe religjioz në veprën "E madhe është gjëma e mëkatit" të Mitrush Kutelit

Në këtë temë trajtohen performancat dhe pikëpamjet e Kutelit si krijues, në të cilën paraqitet bota e lidhur me botëkuptime personale religjioze. Studimi i veprës synon të bëjë përpjekje për të krijuar një tipologji mbi urtësinë dhe profecinë e tregimit të trilluar të tij. Pikënisja e kumtesës është pasqyrimi i pjesës më të bukur të rrëfimit që është të kënduarit në dialog të Këngës së këngëve, ashtu siç është edhe në origjinal. Për të kaluar pastaj në përshkrimin e veprës, të vendosur dhe artikuluar në kontekst të "paradigmës teologjike, politike dhe letrare", ku në frontin e saj është figura e Jezu Krishtit. Qasja e këtyllë ka një shtjellim shkoqitës që lë të kuptosh tërthorazi se Kuteli

aludon në “magjen e stërllashtë të Shqipës”. Vepra ka për qëllim të hedhë dritë mbi racën shqiptare, besimin fetar, letërsinë dhe kërkimin e historisë. Si e tillë vepra është gatuar “nga gjurmët e napës së zbritshme të legjendës shqiptare, ku epika dhe saga lindin në zonën midis legjendës dhe historisë. Fiksion ky që është formuar me himne fetare dhe këngë. Përmes analizës së botës shpirtërore, të ngritur si personazh letrar, vëmendje e veçant i kushtohet veçanërisht dialogut të figurës së heroit Tat Tanushi një prift uratar ilir i ritit lindor nga Bubutina një katund ilirik. Orientimi i këtillë i shkrimtarit ndërlidhet me teoritë fetare të personazhit hero që kalon nëpër një metamorfozë të Jezusit dhe Satanit. Sipas hipotezës, raca dhe feja bëhen dy kategori të ndara dhe shumë të largëta që ndodhin në një moment të historisë dhe letërsisë. Sqarohet dallimi midis krishterimit të thjeshtë, e të përbashkët në kuptimin e fjalës fe dhe Krishterimit si planetar, bazuar në idenë teologjike dhe politike. Vepra ka të bëjë me racën, besimin fetar, letërsinë dhe kërkimin për historinë enigmatike, ku më e rëndësishmja është skena e ngjarjes e cila zhvillohet nën etiketën etnike, në mënyrë që të tregojë një identitet ilirik. Kuteli me Jezusin përfshin librin e ritualeve për t’i dhënë letërsisë: romane në prozë, dokumente, përmbledhje të thënieve dhe ideve. Portretizohen drejtimet kryesore të semitizmit që historikisht është trashigimtar pagan, teologjik, iluminist dhe i laicizuar. Vepra vështrohet nga pikëpamja teologjike, politike dhe letrare. Për Kutelin mitet e krijuara janë një motiv letrar, kur urtësia shfaqet në gjithë doktrinën e fjalëve të urta. Vepra merr karakter fetar, ku mitet përpunohen në formën e krijimit të botës, rrëfimeve për jetën pas vdekjes dhe profecive. Në tekstin e veprës dalin në pah shtresimet kuptimore përmbajtësose, siç bie fjala mbi etikën, erotikën, teologjiken dhe mistiken. Mëtohet të trajtohet rrëfimi përballë traditës religjioze biblike, kundrejt traditës historike, mitologjike dhe folklorike, të gjitha këta nën etiketën etnike për të treguar një identitet.

Fjalë kyçe: letërsia, filozofia, besimi fetar, aktet, gjestet fetare

Literatura

- Ahmeti Isak, Klerik katolik shqiptar dhe letërsia, Drita, Ferizaj, 1994
 Asdreni, Psalme murgu, Rilindja, Prishtinë, 1990
 Bibla, Lajmi i Mirë, Tiranë, 1994 (pjesa e Dhjatës së Re)
 Bogdani Pjetër, Çeta e profetëve I, Rilindja, Prishtinë, 1990
 Cakolli Femi, Kodi biblik në letërsinë shqiptare, 1462-1947, Tenda, Prishtinë, 2003
 Dallimet kryesore mes islamizmit dhe krishterimit, Misioni Ungjillor, Korçë, 1993
 Dhama T., Fjalori i mitologjisë, Rilindja, Prishtinë, 1988
 Gjini Gaspër, Shujta shpirtërore, Drita, Ferizaj, 1986

- Krishti dhe shqiptarët, Misioni ungjillor, Korçë, 1992
Kuteli Mitrush, E madhe është gjëma e mëkatit, Apolonia, Tiranë, 1966
Mirdita Zef, Krishtenizmi ndër shqiptarët, Drita, Ferizaj, 1998
Mirdita Zef, Mitet dhe mitologjia në antikë, Rilindja, Prishtinë, 1988
Noli Fan Stilian, Albumi, Rilindja, Prishtinë, 1990
Qiriazhi Dhori, Krishterimi në Shqipëri, Argeta LMG, Tiranë, 2000
Sedaj Engjëll, Bibla dhe përkthimet e saj në gjuhën shqipe, Shtufi, Prishtinë, 1999
Variboba Jul, Gjella e Shën Mëris Virgjër, Cosenza, 1984

Edmond ÇALI

FEJA DHE VARIANTET E AUTORIT NË ROMANIN *DASMA* TË ISMAIL KADARESË

A) Romani *Dasma*: feja dhe pikëvështrimet në strukturën rrëfimtare

Romani *Dasma* zë një vend shumë të rëndësishëm në sistemin letrar të veprës së Ismail Kadaresë për shumë arsye. Është, përveç disa veprave në vargje të Kadaresë, vepra e vetme që hyn në rrymën letrare të realizmit socialist. Kjo përkatësi ka ndikuar negativisht te kritika dhe tek vetë vetëvlerësimi i autorit për këtë libër para dhe pas vitit 1990¹. Kuptojmë vetëvlerësimin dhe ripunimin që autori i bëri në botimet e ndryshme këtij libri por quajmë si antishkencore të gjitha vlerësimet të asaj pjese të kritikës që e la dhe e lë mënjanë *Dasmën*. Ky roman ka rëndësi për vendin dhe lidhjet përmbajtësore me sistemin letrar të Kadaresë: tema e hakmarrjes, që rimerret tek *Prilli*

¹ E kemi konsultuar romanin *Dasma* në: KADARE 67a - Ismail Kadare, “*Dasma*”, *Drita*, Tiranë, e djelë 30 korrik 1967, [fragment nga romani, kapitulli “Nepërka”, kap. III]; KADARE 67b - Ismail Kadare, “*Dasma*”, roman, në *Nëndori*, n. 8, 1967, ff. 3-104; KADARE 67c - Ismail Kadare, *Dasma*, Rilindja, Prishtinë, 1967, ff. 146; KADARE 68a - Ismail Kadare, *Dasma*, Shtëpia Botonjëse “Naim Frashëri”, Tiranë, 1968, ff. 224; KADARE 68b - Ismail Kadare, *The Wedding*, Naim Frashëri, Tiranë, 1968; KADARE 68c - Ismail Kadare, “*Dasma*”, në *Antologji e letërsisë shqipe të realizmit socialist* (dispencë) për klasën XI, Tiranë, 1968, ff. 441-454, [fragment nga romani, kapitujt “Nepërka”, “Natën e mirë, xha Shurko” dhe “Katrina”]; KADARE 69 - Ismail Kadare, “*Dasma*”, në *Antologji e letërsisë shqipe të realizmit socialist për klasën XI* (Dispensë), Shtëpia botuese e librit shkollor, Tiranë, 1969, ff. 462-476, [fragment nga romani, kapitujt “Nepërka”, “Natën e mirë, xha Shurko!” dhe “Katrina”]; KADARE 70 - Ismail Kadare, “*Dasma*”, në *Antologji e letërsisë shqipe të realizmit socialist*. Për shkollat e mesme (Dispensë), Shtëpia botuese e librit shkollor, Ribotim, Tiranë, 1970, ff. 464-478 [fragment nga romani, kapitujt “Nepërka”, “Natën e mirë, xha Shurko!” dhe “Katrina”]; KADARE 80a - Ismail Kadare, “*Lëkura e daulles*”, në “*Gjakftohtësia*”, Shtëpia botuese “Naim Frashëri”, Tiranë, 1980, ff. 542, ff. 361-485; KADARE 80b - Ismail Kadare, “*Lëkura e daulles*”, në “*Prilli i thyer*”, Shtëpia botuese “Rilindja”, Prishtinë, 1980, ff. 187-290. [U shtyp në shtator të vitit 1980]; KADARE 81 - Ismail Kadare, “*Lëkura e daulles*”, në “*Vepra letrare 8*”, Shtëpia botuese “Naim Frashëri”, Tiranë, 1981, ff. 357, ff. 243-355; KADARE 2000a - Ismail Kadare, “*Lëkura e daulles*”, në “*Vepra*”, vëllimi i nëntë, Shtëpia botuese Fayard, 2000, ff. 574, ff. 19-128; KADARE 2000b - Ismail Kadare, “*La Peau de tambour*”, në *Œuvres tome neuvième*, Fayard, Paris, 2000, ff. 19-146; KADARE 2008 - Ismail Kadare, “*Lëkura e daulles*”, në “*Vepra. Vëllimi i katërt*”, Onufri, Tiranë, 2008, ff. 495, ff. 357-494.

i thyer dhe tema e jetës së të rinjve të kryeqytetit shqiptar, që është e pranishme në romanin *Dimri i vetmisë së madhe* vërtetohen në mënyrë të pakundërshtueshme këtë pohim tonin. *Dasma* ka një vend të pazëvendësueshëm në sistemin letrar të Kadaresë edhe falë rëndësisë që ka ripunimi i saj në botimet e ndryshme². Kjo gjë e vendos pranë shumë veprave të tjera në prozë të autorit. Variantet e autorit, ato që edhe vetë Kadare, shpeshherë cilëson padrejtësisht vetëm si “retushe”, provojnë metodën e tij të shkrimit, kujdesin për mesazhin që do t’i përçojë lexuesit shqiptar dhe të huaj. Në këtë punim shqyrtojmë vendin e fesë në strukturën rrëfimtare. Mudohe mi të vëmë në dukje ndryshimin e rëndësisë së saj në strukturën rrëfimtare duke shqyrtuar variantet e autorit. Prekim edhe çështjen e rëndësisë së pikëvështrimit në rrëfim: falë pikëvështrimeve të ndryshme që janë të pranishme në strukturën rrëfimtare na rezulton se kjo vepër ka një strukturë të qëndrueshme, megjithë ndryshimet në tekst që pasqyrohen nga variantet e autorit.

Në këtë punim shohim konkretisht, duke dhënë shembujt nga botimet, praninë e fesë në tekst. U kushtojmë rëndësi ndryshimeve të varianteve të autorit në pjesët që shqyrtojmë.

B) Prania e fesë në tekst

Le të shohim kapitujt ku është e pranishme feja. Shqyrtojmë se si ndryshimet që rrjedhin nga variantet e autorit³ ndikojnë në vendin që zë feja në rrëfim.

² Botimet e romanit janë: 1) “*Dasma*”, roman, në *Nëndori*, n. 8, 1967, ff. 3-104; 2) *Dasma*, Shtëpia Botonjese “Naim Frashëri”, Tiranë, 1968, ff. 224; 3) “Lëkura e daulles”, në “Gjakftohtësia”, Shtëpia botuese “Naim Frashëri”, Tiranë, 1980, ff. 361-485; 4) “Lëkura e daulles”, në “Vepra”, vëllimi i nëntë, Shtëpia botuese Fayard, 2000, ff. 19-128; 5) “Lëkura e daulles”, në “Vepra. Vëllimi i katërt”, Onufri, Tiranë, 2008, ff. 357-494. Të gjithë titujt e tjerë janë rishtypje.

³ Jemi marrë në disa punime tonat me variantistikën dhe fenë në letërsi. Më hollësisht shiko: ÇALI 2003 - Edmond Çali, *Romanet e Jakov Xoxës*, Tiranë, 2003; ÇALI 2007 - Edmond Çali, “Motivi biblic i ‘Rruga e Golgotës’ di Kasëm Trebeshina”, në I. C. Fortino- E. Çali (a cura di), “Studi sull’Europa Orientale, Omaggio a A. Bongo- G. Carageani-C. Nicas-A. Wilkon’”, Dipartimento di Studi dell’Europa Orientale, Napoli, 2007, ff. 47-89; ÇALI 2013 - Edmond Çali, “Identiteti i një shkrimtari nga shqyrtimi i variantistikës në romanet e tij: Jakov Xoxa ‘Juga e bardhë’ 1971, 1980, 1983”, në AA VV, *Seminari ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare*, 32/2. *Materialet e punimeve të Seminarit XXXII Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, Prishtinë, 19-30.08.2013, vol. 32/2*, ff. 539-551, Prishtinë, Universiteti i Prishtinës, Fakulteti i Filologjisë, 2013; ÇALI 2014 - Edmond Çali, “Letërsia dhe feja (Tre autorë të realizmit socialist shqiptar: Jakov Xoxa, Ismail Kadare dhe Skënder Drini)”, në “Jeta e re”, Prishtinë, Nr. 2, Viti XLV, 2014, ff. 291-322; ÇALI 2015a - Edmond Çali, “Vështrim variantistik romanit *Dasma* të Ismail Kadaresë”, në “Studime filologjike”, Viti LXVI (XLIX), 1-2, 2013, Qendra e Studimeve Albanologjike, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë, 2015, ff. 179-202; ÇALI 2015b - Edmond Çali, “Kode të mëdha në vepra (të mëdha dhe) të vogla (E.

B.1. “Nepërka”⁴

Në këtë kapitull kemi takimin e babait të Katrinës me priftin. Kapitullin “Nepërka” e gjejmë edhe në botimin në revistën “Drita” si edhe në tri antologji shkollore të viteve 1968, 1969 dhe 1970⁵. Pra, qoftë autori, qoftë botuesit dhe kritika e kohës e konsideronin këtë kapitull si një pjesë të rëndësishme të romanit.

Për ndryshimet në kalimin nga botimi në revistën *Nëndori* (KADARE 67b) në botimin e parë të plotë në vëllim më vete të shtëpisë botuese ‘Naim Frashëri’ (KADARE 68a) nënvizojmë shembujt në vijim. Numri i parë është numri i faqes në KADARE 68a, numri në kllapa është numri i faqes në KADARE 67b: 1) Kemi shtesë 36 (18): *Ai kish studiuar në shkolla të larta jashtë shtetit*. Kjo shtesë ka rëndësi sepse jep një informacion tjetër për personazhin e priftit. 2) Eliminohet përemri vector i vetës së tretë numri njëjës që është kryefjalë: *36 Do t’i thoshte diçka.] Ai do t’i thoshte diçka. 18*. Eliminimi i përemrit vector ndoshta ka si qëllim pakësimin e pranisë së priftit në rrëfim. Kemi një kundërvënie: në qoftë se në shembullin e mëparshëm shtohet përemri vector që i referohet babait të Katrinës, këtu eliminohet përemri vector që i referohet priftit. Shtesa në shembullin e mëparshëm ndoshta do të theksojë rëndësinë e priftit në vendimin që merr personazhi që shkon në pritë e vret hasmin. 3) Shtohet një fjali: *36/37 (18) Ja me këto libra/prifti gëdhinte netët e gjata të dimrit*. Kjo shtesë ka rëndësi sepse jep një informacion më tepër për priftin. 4) Shtohen pesë rreshta: *37 (18) Ai kish dëgjuar se atje midis librave të priftit ishte dhe ai, libri i kanunit. Atij iu ngroh zemra nga biseda e*

Koliqi-“Gjaku”, I. Kadare-*Dasma*, S. Drini-*Shembja e idhujve & Midis dy kobëve*, E. Dones-*Vergine gjurata/Hana*”), në AA VV, *Seminari XXXIII ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare, 33/2. Materialet e punimeve të Seminarit XXXII Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, Prishtinë, 18-30.08.2014. vol. 33/2*, Prishtinë, Universiteti i Prishtinës, Fakulteti i Filologjisë dhe Universiteti i Tiranës, Fakulteti Histori-Filologji, 2015, ff. 125-142.

⁴ “Nepërka”, ff. 14-19 të KADARE 67b; “Nepërka”, ff. 28-39 të KADARE 68a; kap. III, ff. 379-379 të KADARE 80a, kap. III, ff. 38-47 të KADARE 2000a, dhe kap. III, ff. 389-399 të KADARE 2008.

⁵ Përdorim këto sigla: KADARE 67b=D 67; KADARE 68a=D 68; Kadare 80a=D 80; KADARE 2000a=D 2000; KADARE 2008=D 2008; KADARE 68c=ANT 68; KADARE 69=ANT 69; KADARE 70=ANT 70. Në botimet në tri antologjitë shkollore nuk kemi ndryshime përmbajtësore në pjesën që na intereson, edhe pse vërejmë ndërhyrje, ka shumë mundësi të redaktorëve të shtëpisë botuese: ANT 68 446 Atij ju ngroh zemra] Atij iu ngroh zemra D 68 37, kështu kalohet nga një formë e normës në një formë jo të normës të formës së trajtave të bashkuara të përemrit vector; kemi kalimin nga një formë jo e normës në një formë të normës në përdorimin e ë-së: ANT 69 467 gdhinte] gëdhinte ANT 68 446; shtohet një gabim shtypi në kopjimin e tekstit: ANT 68 446 Kafja po ziente ajkë.] Kafja po zinte ajkë. D 68 37; madje ndërhyhet edhe në shenjat e pikësimit: ANT 70 469 midis gjithë atyre librave...] midis gjithë atyre librave. ANT 69 468, kalohet kështu nga përdorimi i pikës në përdorimin e tripikëshit në fund të fjalisë.

njerëzishme e priftit dhe gati sa nuk e pyeti se cili ishte ai libër, midis gjithë atyre librave. Po nuk pati guxim. Kjo shtesë ka rëndësi sepse jep lidhjen midis fesë dhe kanunit, midis dy kodeve kundër të cilave ngrihet komunizmi. 5) *37 Atij iu ngroh zemra nga biseda e njerëzishme e priftit] Prifti e priti mirë dhe atij iu ngroh zemra nga biseda me të 18.* a.Siç lexojmë tek shtesa kemi edhe një ndryshim të fjalisë.*37 Atij iu ngroh zemra] atij iu ngroh zemra 18* b.Ndryshon forma që rezulton nga bashkimi i trajtës së shkurtër të përemrit vetor, veta e tretë, numri njëjës, rasa dhanore+pjesëzën e formës joveprore të foljes në kohën e kryer te thjeshtë, veta e tretë, numri njëjës. 6) *37 Tani fëmija ishte nëntë muajsh dhe gruaja nuk mund të punonte vetëm.] Tani fëmija ishte katër muajsh dhe gruaja nuk mund të punonte dot vetëm. 18.* Ka shumë rëndësi ky ndryshim sepse ndryshon mosha e fëmijës, fëmijë që nuk përcaktohet në është djalë apo vajzë. 7) *37 Prifti do ta kuptonte më mirë se kushdo.] Prifti do të kuptonte më mirë se kushdo. 18.* Shtohet trajta e shkurtër e përemrit vetor, veta e tretë, numri njëjës, rasa kallëzore, që i bashkohet formës së foljes në mënyrën kushtore, koha e tashme, veta e tretë, numri, njëjës. Do të mund të kishim dy mundësi interpretimi: a.Ose kalohet, si rezultat i futjes së trajtës së shkurtër të përemrit vetor, në një forcim të lidhjes së priftit me babain e Katrinës, dhe trajta e shkurtër e përemrit vetor i referohet personazhit; b.Ose, edhe pse kemi futjen e trajtës së shkurtër të përemrit vetor ngelet referimi për situatën në përgjithësi; dha trajta e shkurtër e përemrit vetor i referohet situatës dhe jo personazhit⁶.

⁶ Për ndryshimet në kalimin nga KADARE 68a në KADARE 80a për kapitullin “Nepërka” shiko edhe Edmond Çali, “Zhvillimet gjuhësore nga variantet e autorit në veprën e Ismail Kadarese “Dasma” 1968 dhe “Lëkura e daulles” 1980”, në “Konferenca IV ndërkombëtare Kërkime gjuhësore, Instituti i Gjuhësisë dhe i letërsisë, Shkolla doktorale në gjuhësi”, Tiranë, 10 korrik 2015, në proces botimi. Këtu japim vetëm një listë të shkurtër të ndërhyrjeve të autorit vetëm në pjesën që na intereson: D 80 386 Donte të këshillohej me të.] **Ai** donte të këshillohej me të. D 68 36 Eliminohet përemri vetor, i gjinisë mashkullore, veta e tretë, numri njëjës. Ndryshon ndërtimi sintaksor i fjalisë e cila mbetet pa kryefjalë; 386 Ai kishte studiuar] Ai kish studjuar 36; 386 librat e trashë] librat e trasha 36, ndryshim morfologjik, ndryshon gjinia e mbiemrit në numrin shumë, kalohet nga forma e gjinisë femërore në formën e gjinisë mashkullore; 386 Ja,] Ja 36 shtohet presja; 386 me këta libra] me këto libra 36, ndryshon gjinia e përemrit dëftor, numri shumë; kalohet nga gjinia femërore në gjininë mashkullore. Kalohet nga një formë jo e normës në formën e normës; 386 gdhinte] gëdhinte 37; 386 Ai kishte dëgjuar] Ai kish dëgjuar 37; 386 atje, midis librave të priftit,] atje midis librave të priftit 37, kemi një ndryshim në përdorimin e shenjave të pikësimit. Shtohen dy presje, para dha pas rrethanorit të vendit; 386 Ai kishte qenë] Ai kish qenë 37; 386 kishte parë] kish parë 37; 386 nëntëmuajsh] nëntë muajsh 37; 386 në të dy filxhanët.] në të dy filxhanet. 37; ndryshon forma e numrit shumë të emrit të gjinisë mashkullore. Kalohet nga një formë jo e normës në formën e normës; 386 e drunjtë,] e drujtë 37; përveç ndryshimit në përdorimin e shenjave të pikësimit, shtohet presja, kemi kalimin nga një formë jo e normës në formën e normës të mbiemrit të nyshëm; 386 duke parë] duke vështruar 37; kemi ndryshimin e foljes dhe zëvendësimin e saj me një sinonime; 386 të përvojahtur,] të përvojtur, 37; kalohet nga një formë jo e normës në

Ndërhyrjet e autorit në botimet e tjera nuk na interesojnë në punimin tonë⁷.

B.2. “O montator, o zog shtegëtar”⁸

Në këtë kapitull kemi këto referime për fenë:

1) Në bisedën midis punëtorëve jepen kujtimet për ditën e parë të fillimit të punimeve për ngritjen e qytetit të ri dhe reagimin e dervishëve të teqesë:

- Ju kujtohet, o shokë, dita e parë, kur erdhëm në këtë fushë? – ju thoshte shokëve të tij, një karpentjer i thinjur... Dervishët e teqesë kishin dalë të gjithë tek ledhi dhe po na vështronin. Ju bie ndërmend si shikonin me habi dervishët dhe neve na vinte për të qeshur me çallmat e tyre të palara?... Dervishët vështronin krejt të butuar kur sekretari i partisë së rrethit tha se këtu do të ngrihet një qytet i ri dhe ky qytet do ta gllabërojë teqenë⁹. Këtu nuk ka ndryshime përmbajtësore. Kjo pjesë që citojmë ka rëndësi sepse e njëjta ngjarje jepet nga pikëvështrime të ndryshme në tekst. Jepet edhe nga pikëvështrimi i dy vajzave, i vajzës së shëndoshë me sy të vëngër dhe i vajzës së dobët me çizme rozë (Për këtë shiko këtu kapitullin “Ato që janë përjashta”).

2) episodi që tregojnë amatorët e Azotecit për xhirimin e filmit për zakonet prapanike dhe për fenë. Kemi praninë e figurës së priftit. Episodi del kështu në KADARE 67b:

Sot mbasdite. Na u prisb skoda në rrugë. Aty ishin mbledhur qindra fshatarë. Ata të kinostudios po xhironin një film për zakonet prapanike dhe për fenë. Aty pranë ishte një kishë, po balli që se prifti e kish rruar mjekrën. Ata të kinostudios po i bënin grim, për ta xhiruar¹⁰.

formën e normës të mbiemrit të nyjshëm; 386 ia zgjati.] ja zgjati 37; ndryshon trajta e shkurtër e bashkuar e përemrit vector; kalohet nga një formë jo e normës në formën e normës.

⁷ Në kalimin nga KADARE 80a në KADARE 2000a për kapitullin “Nepërka”, në episodin e takimit me priftin vërejmë se kemi ndryshime morfologjike dhe ndryshime leksikore: D 2000 45 mbulesat e bukura] kopertinat e bukura D 80 386; 45 për misrin] për grurin 386; 45 Në prushanën e vogël] Në mangallin e vogël 386; 45 kafea.] kafja. 386; 45 nëntë muajsh] nëntëmuajsh 386; 45 drithi,] gruri, 386; 45 në të dy kupëzat.] në të dy filxhanët. 386; 45 në fronin] në stolin 386; 45 mori njërën kupëz] mori njërin filxhan 386; 45 bashkë me kupën] bashkë me filxhanin 386; 45 piu kafenë] piu kafenë 386. Ja edhe ndryshimet në kalimin nga KADARE 2000a në KADARE 2008: D 2008 397 për grurin,] për misrin D 2000 45; 397 kishte dëgjuar] Ai kishte dëgjuar 45; 397 kafeja.] kafea. 45; 397 gruri,] drithi, 45; 397 bashkë me shirat e parë...] bashkë me shirat e para... 45; 397 bashkë me kupëzën] bashkë me kupën 45.

⁸ “O montator, o zog shtegëtar”, ff. 19-24 të KADARE 67b; “O montator, o zog shtegëtar”, ff. 40-50 të KADARE 68a; kap. IV, ff. 389-396 të KADARE 80a, kap. IV, ff. 47-54, të KADARE 2000a; kap. IV, ff. 399-407 të KADARE 2008.

⁹ Nga KADARE 67b, f. 21, KADARE 68a, ff. 42-43, KADARE 80a, f. 391, KADARE 2000a, f. 49 dhe KADARE 2008, ff. 401-402.

¹⁰ KADARE 67b, f. 22.

Del pa ndryshime përmbajtësore edhe në KADARE 68a, f. 45. Por në f. 393 të KADARE 80a kemi eliminimin e këtij episodi meqë aty eliminohen 23 rreshta (16 rreshta nga f. 45 KADARE 68a dhe 7 rreshta të f. 46 të KADARE 68a). Ky eliminim ka shumë rëndësi sepse eliminohet një tallje me fënë dhe një denigrim i priftit në tekst.

3) Shkrimtari dhe Pranvera bisedojnë për fanatikët dhe Pranvera në vijim i tregon shkrimtarit ndodhinë e Mirës në teqe me dervishët¹¹.

4) Në f. 49 (të KADARE 68a, f. 24 të KADARE 67b) shtohen 20 rr. Këtu kemi edhe përshkrimin e trenit të Laçit në të cilin priftërinjtë jepen si pjesë normale e panoramës së jetës:

Kabinat mbushen plot më njerëzit më të çuditsbëm: fshatarë që ngatërrojnë stacionet, shefa kuadri, maqinistë, letrarë të rinj, nga ta që s'kanë një lek në xhep, ushtarë të liruar, priftërinj, inspektorë financash, aventurierë, idiotë.

Këtu edhe një fjalë është e rëndësishme: nëse deri në vitin 1967 prifti është një figurë e njohur, e pranuar e shoqërisë, më vonë në letërsinë e realizmit socialist ose eliminohet, ose jepet shpesh vetëm si personazh negativ. Kjo pjesë është një transpozicion. Kjo pjesë merret nga f. 69 e KADARE 67b, nga kapitulli “Dasma vazhdon” dhe futet këtu.

¹¹ Episodi del kështu në KADARE 67b, ff. 23-24:

- Jo. Ka njerëz në qytet me fytyra shumë të buta, me sjellje të kulturuar, nga ta që, duke shkruar në zyrë, nuk harrojnë kurrë të përshëndesin majtas e djathtas me shumë njerëzi. Midis këtyre njerëzve ka shumë herë fanatikë të tmerrshëm. Kam parë një herë një fanatik të tillë me kulturë në momente singjeriteti. Ishte një gjë e pështirë...

- Ju shkruani ndonjë gjë për fenë? – pyeti ajo.

- Ndoshta do të shkruaj. Pse?

- E shihni atë vajzën atje, me flokë të prera shkurt, me fytyrë të mërzhitur?

- Ajo që kërcen me Rudin?

- Po. Asaj i ka ndodhur diçka e tmerrshme. Është aq e tmerrshme sa që unë nuk mund t'ju a tregoj dot. Ndoshta ajo mund t'ju tregojë vetë.

- Përse është fjala?

- Ka lidhje me fenë, - tha vajza. Tani për këtë gjë po shkruhet shumë, apo jo?

Ai pobo me kokë.

- Këtu pranë ndodhet një teqe. A nuk e patë kur erdhët? Nga ana e majtë e stacionit. Qiparisat duken që larg.

- Po, e kam parë, - tha ai.

- Dy vjet më parë, pikërisht në këtë teqe, asaj i ka ndodhur diçka e tmerrshme.

Vajza uli sytë.

- E marr me mend, - tha shkrimtari. – Kjo teqe, me sa di unë, ka qenë vend pelegrinazhi. E marr me mend ç'mund t'i këtë ndodhur.

Vajza e vështronte me sy të mëdhenj.

B.3. “Kujtimi i një ankthi”¹²

Këtu kemi bisedën midis shkrimtarit dhe Mirës mbi tentativën e përdhunimit të Mirës nga dervishët në teqe¹³. Në kalimin nga KADARE 67b në KADARE 68a nuk kemi ndryshime përmbajtësore. Ky kapitull ka rëndësi në rrëfim edhe për pikëvështrimin nga i cili jepet ndodhia e Mirës në teqe. Pikëvështrimi tjetër është ai i dy vajzave: i vajzës së shëndoshë me sy të vëngër dhe i vajzës së hollë me çizme rozë. Në kalimin nga KADARE 68a në KADARE 80a në fund të kapitullit, në f. 409 të KADARE 80a kemi eliminimin e tri faqeve të KADARE 68a. Kemi eliminimin e 12 rreshtave në f. 73, eliminimin e gjithë f. 74, 30 rreshta, dhe eliminimin e 8 rreshtave të f. 75. Këtu për ne ka shumë rëndësi eliminimi i 8 rreshtave të f. 73 të KADARE 68a. Kemi një vlerësim për atë që ndodhte nëpër kisha e xhami dhe për një thirrje zjarrvënëse të Mirës. Eliminimi i kësaj thirrjeje të munguar, por shumë të menduar e të dëshiruar të Mirës e zbut qëndrimin negativ ndaj fesë në tekst:

- *Sa historira të tilla kanë ndodhur nëpër kishat dhe nëpër teqetë, - tha i menduar.*

- *Nganjëherë më vjen të ngrihem këtu midis të gjithëve dhe të tregoj historinë time, dhe të gjithë këta punëtorë të sulen dhe t'i vënë zjarrin teqesë.*

- *Tani është vonë, - tha ai, - më duket se tani ajo është mbyllur.*

Thirrja e Mirës është një dëshmi e atmosferës së krijuar ndaj fesë në kohën e historisë së rrëfimit.

B.4. “Në trenin e fundit”¹⁴

Në këtë kapitull kemi disa episode që kanë lidhje me fenë:

¹² “Kujtimi i një ankthi”, ff. 31-36 të KADARE 67b; “Kujtimi i një ankthi”, ff. 64-75 të KADARE 68a; kap. VI, ff. 404-409 të KADARE 80a; kap. VI, ff. 60-65 të KADARE 2000a; kap. VI, ff. 415-421 të KADARE 2008.

¹³ Në analizën tonë na intereson pikëvështrimi në rrëfim. Këtu citojmë ngjarjen nga pikëvështrimi i Mirës. (Për pikëvështrimin nga ana e njërës prej dy vajzave, shiko këtu pikën B.8). Nga ana strukturore kemi një përsëritje krijuese për arsyen e vajtjes: *-Një shoqe ma mbushi mendjen. Më pëlqente një djalë, por ai sillej ftohtë me mua. Atëherë, ajo shoqja ime ma mbushi mendjen të shkoja. Dy vajza i kishin thënë se dervishët mund ta bënin njeriun të të dashuronte. Ato vajzat e kishin promovuar vetë magjinë e tyre, KADARE 2008, f. 419. Ja dhe tregimi i Mirës: Mjekrat e tyre më digjin në fytyrë si furça flakësh, - vazhdoi ajo pas një heshtjeje. Luftova si e tërbuar dhe ata nuk ia arritën dot qëllimit. Shkrimtari ngriti sytë pak i habitur.*

- *Ashtu?! Unë kujtova se...*

- *Jo. Ata nuk ia arritën dot qëllimit. Megjithatë, më shkaktuan një traumë të fortë psikike, KADARE 2008, f. 419.*

¹⁴ “Në trenin e fundit”, ff. 42-47 të KADARE 67b; “Në trenin e fundit”, ff. 89-100 të KADARE 68a; kap. VII, ff. 410-417 të KADARE 80a; kap. VII, ff. 65-72 të KADARE 2000a; kap. VII, ff. 421-428 të KADARE 2008.

1) lajmërimi në tren; jepet lajmërimi, bëhet një ftesë për të treguar ngjarje që kanë lidhje me fenë:

- *Shokë pasagjerë, - u dëgjua një zë nga altoparlantet, - në qoftë se midis jush ka nga ata që dinë ngjarje ose tregime të vogla në lidhje me fenë ose emancipimin e gruas, ju lutemi të paraqiten në qendrën e zërit për t'i treguar në mënyrë që t'i dëgjojnë të gjithë pasagjerët e trenit tonë¹⁵.*

Ky episod nuk ndryshon në botimet e mëvonshme të romanit. Është një provë së fushatës kundër fesë në çdo kohë të ditës e në në çdo mjedis të jetës.

2) prekja e varreve të shenjta ¹⁶.

3) episodi i nuses së djalit të fshatarit të moshuar që kishte mbetur shtatzënë vetëm pasi kishte kaluar një natë në teqe¹⁷.

Kjo ngjarje e dhënë me hollësi në dialog nga tregimi i fshatarit të moshuar është një goditje e fesë në tërësi, e fesë muslimane në veçanti dhe e teqesë pr të cilën flitet shumë herë në rrëfim.

4) përmendja e sektit të rufajve:

Dikush nga qendra e zërit po tregonte diçka për sektin e rufave¹⁸.

¹⁵ KADARE 68a, f. 92.

¹⁶ *-Thonë se tani që rinia e fshatrave po prish tyrbet dhe të ashtuquajturat varre të shenjta, shpesh gjejnë brenda në ato gjëra qesbarake.*

- *Në dy-tre raste kanë gjetur esbtra kafshësh.*

- *Jo, bre! – u habit fshatari.*

- *Nëpër kishat dhe teqetë kanë ndodhur gjëra të çuditshme. E lexuat dje në “Zërin e popullit” një shkrim për kishën e Shena Vlashit?*

- *Po.*

- *Sa gjëra të tjera kanë mbetur pa u shkruar!* KADARE 68a, ff. 95-96.

¹⁷ - *Feja ka bërë kërdinë. Si thua ti, xhaxho?*

Fshatari plak ngriti vetullat.

- *Si të them, or bir. Partia gjithmonë thotë të vërtetën dhe ne i besojmë partisë. Por ka patur edhe ndonjë teqe ku janë bërë punë të mira.*

- *Ku, për shembull?*

- *Po ja, diku këtu rrotull, duhet të jetë një teqe.*

Plaku vështroi një copë herë përjashta xhamit natën dimërore.

- *Diku këndeje rrotull, - tha prapë, - ndoshta e kemi kaluar, ndoshta jo. Teqe e vjetër fort. Këtu gjer para një viti vinin njerëzit nga ana e anës për ballet e tyre.*

- *Gënjejeshin njerëzit e shkeretë.*

- *Vallahi, jo, - tha fshatari, - nganjëherë bëhej mrekullia. Unë kisha nusen e djalit. Katër vjet me radhë s'bënte fëmijë. Për këta sy nuk ju gënjej. Shkoi një natë e fjeti në teqe. Pas nëntë muajsh lindi një djalë të shëndoshë si molla.*

- *Ashtu?!*

Djemtë vështruan njëri-tjetrin. Njëri u mat të thosh diçka, por fjala i ngeli në buzë.

Për disa çaste u bë heshtje. Vetëm dy vajzat vazhdonin të bisedonin me zë të ulët si komplotiste. Nga ato që thoshnin u dëgjuan dy tri herë fjalët “blu saks”.

- *Nuk ju gënjej, - tha fshatari papritur – për këta sy nuk ju gënjej.*

Ai i vështronte të gjithë me radhë, sikur donte të kuptonte se besonin, apo jo. Por fytyrat e tyre kishin një shprehje të çuditshme gati-gati të trishtuar, KADARE 68a, ff. 96-97.

Edhe kjo fjali shërben për të plotësuar pamjen e diskutimit që kishte në qendër të vëmendjes fenë.

5) episodi i duvasë:

Në KADARE 67b zë 38 rr., 24 rr. në f. 44 dhe 14 rr. në f. 45. Kurse në KADARE 68a ka vetëm 10 rr. në f. 95.

KADARE 67b, ff. 44-45	KADARE 68a, f. 95
<p><i>f. 44-E dini ç'kishte ndodhur në Kavajë? – tha djali tjetër. Në një shtëpi, që nga kohët që s'mbahen mend, kishte ruajtur brez pas brezi një duva me shkronja të vjetra arabe. Thoshin se ishte një duva me vlerë të madhe dhe pleqtë, duke u a lënë amanet më të rinjve, i porosinin ta ruanin si sytë e ballit, sepse edhe ata e kishte patur amanet nga pleqtë e tyre. Mirëpo një ditë, djali më i vogël, duke u kthyer nga shkolla në shtëpi, pas mbledhjes së organizatës së rinisë, ku ishin dënuar feja dhe zakonet prapanike, filloi luftën kundër duvasë. Luftoi dhe fitoi. Duvanë e hoqën dhe, me lot në sy, pleqtë po bëheshin gati ta dorëzonin në këshillin e lagjes apo në muzeum, s'më kujtohet mirë. Mirëpo në çastin e fundit që po ndabeshin me të; thanë: përpara se ta dorëzojmë, le të marrim një herë vesh se ç'është shkeruar me ato gërma të shenjta. Kështu, dërguan e thirrën një ish hoxhë fqinj. Ish hoxha vuri e hoqi gjyshtë një tridhjetë herë, djersiu e belbëzoi, por nuk e përktheu dot. Ishte një duva shumë vjetër dhe e shenjtë dhe jo kushdo mund ta përkthente. Më në fund, u kujtuan se ato dit kishte ardhur me leje në lagjen e tyre një djalë, që kishte studiuar letërsi arabe, në Irak dhe tani punonte në redaksinë e një reviste në Tiranë. Erdhi ky dhe, pasi e lexoi duvanë, në kohën që pleqtë me lot në sy po bëheshin gati të dëgjonin fjalën e zotit, i a plasi gazit. Çfarë shkerubej në atë duva, thoni ju?</i></p> <p><i>f. 45</i></p> <p><i>- Ndonjë gënjeshtër, - tha njëra nga vajzat.</i></p> <p><i>- Jo.</i></p>	<p><i>- E dini ç'ndodhi në Kavajë?... Në një familje, për një shekull rresht i ishin falur një duvaje të qëndisur në bezë. Kur e përktheu duvanë një student fqinj, që kishte studiuar për letërsi arabe në Irak, doli se ajo në fakt nuk ishte fare duva, por një tabelë ku shkerubej: "Ndalohet duhani në doganë".</i></p> <p><i>Qeshën të gjithë. Qeshi dhe fshtari plak.</i></p> <p><i>- Kushedi në ç'zyrë dogane të Turqisë kishte qenë varur ajo tabelë.</i></p>

¹⁸ KADARE 68a, f. 97.

<p>- <i>Ndonjë budallallëk tjetër, - tha djali tjetër.</i></p> <p>- <i>Jo.</i></p> <p>- <i>E ç'do të shkrubej? Mos do të shkrubej ndonjë citat i Marksit?</i></p> <p><i>Djali qeshi.</i></p> <p>- <i>Në duva shkrubej: "Ndalohet duhani në gjymryk".</i></p> <p>- <i>Si, si?</i></p> <p>- <i>Ndalohet duhani në gjymryk, domethënë, në doganë. Më kuptoni? Diku në ndonjë zyre dogane të Turqisë ishte varur kjo tabelë e thjeshtë, siç ka me qindra sot nëpër kinematë tona. Rastësisht kjo tabelë ra në duart e ndonjë plaku.</i></p>	
---	--

Episodi i duvasë eliminohet fare në KADARE 80a, KADARE 2000a dhe KADARE 2008. Bie kështu edhe një pjesë tjetër e tekstit ku feja muslimane vihet në lojë.

B.5. "Nata e betonimit dhe nata e Bartolomeut"¹⁹

Pjesa që eliminohet në këtë kapitull është pjesa që ka më shumë rëndësi në luftën kundër fesë në këtë vepër. Është një dialog midis vajzës dhe shkrimtarit gjatë shëtitjes së tyre nëpër kantier gjatë dasmës në natën e dasmës:

- *Njerëzit janë mësuar të dëgjojnë për natën e krishtlindjeve, për natën e Bartolomeut, për...*
 - *Natën e Valpurgjisë, - tha ajo.*
 - *Po. Gjithfarë netësh ka krijuar njerëzimi, me gjithfarë tmerresh, komplotesh, fantazira shtrigash, kurse për punën ai është treguar i kursyer...*
 - *Ju e thatë bukur, nata e betonimit.*
 - *Po kjo akoma nuk na e zgjon fantazinë, na duket si prozaike. Ajo jo?*
 - *Ashtu është. Kur thua nata e Shën Bartolomeut, se si të ngjethet mishtë.*
 - *Kohrat e tjera, krijuan netët e tyre. Kohës sonë i përket të krijojë romantikën e punës.*
- Natën e betonimit, natën e nxjerrjes së superfosfatit, natën e gëzës së parë...²⁰*

Në KADARE 80a eliminohen të gjitha faqet në brendësi të të cilave është biseda²¹.

¹⁹ "Nata e betonimit dhe nata e Bartolomeut", ff. 47-57 të KADARE 67b; "Nata e betonimit dhe nata e Bartolomeut", ff. 101-119 të KADARE 68a; kap. VIII, ff. 418-426 të KADARE 80a; kap. VIII, ff. 72-79 të KADARE 2000a; kap. VIII, ff. 429-438 të KADARE 2008.

²⁰ KADARE 67b, f. 53.

Fakti që autori eliminon këtë pjesë ku del thelbi i domethënies ideologjike, politike e sociale të veprës së tij me kundërvënien e zhvillimeve revolucionare ndaj ngjarjeve të rëndësishme të historisë së Krishtërit, **eliminimi i pranisë dhe i pranëvendosjes së natës së betonimit dhe i natës së Shën Bartolomeut, ku këto netë përfaqësojnë kohën e tyre e zbraz librin nga një pjesë e rëndësishme e përmbajtjes së tij.** Mesazhi që jepet nga teksti ndryshon, varfërohet dhe një pjesë e tij, që ishte e pranishme në dy botimet e para, në botimet e tjera nuk është më. Këtu studimi i varianteve të autorit na krijon mundësinë e verifikimit të cungimit të veprës. Eliminimi i ndeshjes midis fesë dhe zhvillimeve revolucionare të shoqërisë socialiste i heq veprës një pjesë të rëndësishme të saj. Dhe këtu kujtojmë se libri u shkrua në frymën e fjalimit të 6 shkurtit kundër fesë dhe zakoneve prapanike. Ky eliminim garanton mungesën e çastit kulmor të mesazhit letrar të temës së tekstit.

Pse Kadare zgjedh edhe natën e shën Bartolomeut? Në tekst kemi natën e Shan Bartolomeut përveç natës së Krishtlindjes dhe natës së Valpurgisë, si përfaqësuese të së kaluarës, si përfaqësuese të çasteve të rëndësishme të Krishtërit. **Sipas nesh autori zgjedh natën e Shën Bartolomeut sepse ndodhia e kësaj nate është një larje hesapesh.** Ndoshta autori me anë të saj do të ndërtojë një paralelizëm me ngjarjet që zhvillohen në kohën e rrëfimit që kanë të bëjnë me çaste të rëndësishme historike të shoqërisë moderne shqiptare, e cila po lante hesapet me heretikët e saj. Dhe ky paralelizëm në rrëfim na del shumë qartë.

Studimi i variantistikës në këtë vepër na bën që të kuptojmë më mirë këtë vepër por edhe ndryshimin që sjell ripunimi i saj në sistemin e veprave të Kadaresë. Kadare me ripunimin e saj, ose të asaj që ai e pranon dhe nënvizon edhe vetë, me shkurtimin e saj, shkon drejt eliminimit të veprës, duke i mohuar asaj padrejtësisht vendin që kishte në sistemin e tij letrar. Eliminimi i titullit të kapitullit si edhe i pjesëve të tëra të kapitullit ia arrin pjesërisht kësaj.

Nënvizojmë, sidoqoftë, se ky eliminim bëhet që në vitin 1980, duke na detyruar që të largojmë çdo hije të një ndikimi kushtëzues të politikës dhe të politikës letrare. Theksojmë, pra, se eliminimi i kësaj pjese ndodh brenda realizmit socialist. Në këtë mënyrë autori jo vetëm mbrohet, në këtë rast, por mbetet fare jashtë pretendimit të mundshëm dhe akuzës së mundshme, se vepra ka pësuar ndryshime për arsye të konformizmit.

Me këtë eliminim bie një pjesë themeltare e boshtit antifetar të romanit, ndoshta bie, pjesërisht, edhe romani vetë, duke u katandisur në një paçavure të veprës

²¹ Kurse i vetmi ndryshim në pjesën që na intereson në botimet KADARE 68a dhe KADARE 67b është ky: D 68 113 netët e saj, | romantikën e punës. D 67 53.

që ishte në fillim deri në botimin e parë si vëllim më vete në Tiranë (i referohemi KADARE 68a).

Kjo ishte pika më e lartë, duke pasur parasysh se pikat e tjera janë takimi i priftit me babain e Katrinës, përshkrimi i luftës kundër mbajtjes së Ramazanit, duvaja e mbajtur në shtëpi, prania e priftit në panoramën e jetës socialiste, lufta kundër fesë me thirrjet në tren, roli i teqesë dhe i dervishëve të teqesë që gjendej më parë pranë vendit ku tashmë është stacioni pa emër i trenit, kantieri dhe ku po ngrihet një qytet i ri, dhe tregimi naiv i pasagjerit të moshuar për nusen e të birit që kishte mbetur shtatzënë pasi kishte kaluar një natë në teqe, prifti mjekërrruar që po e merrnin në film operatorët e kinostudios.

Sipas nesh autori me këto eliminime e ka dëmtuar shumë tekstin e romanit. Është një roman, i vetmi ndoshta i Kadaresë, që futet plotësisht brenda realizmit socialist, edhe pse i vetmi, përveç veprave të tij në vargje, me elemente e norma të larta futurizmi e modernizmi: protagonist, shkrimtari dhe gazetari me emra me sigla, lufta kundër çfarëdolloj tradite, sociale e fetare, rrokja e plotë dhe realiste deri në palcë e problemeve të kohës, komunizmi i dhënë jo me slogane (madje ato trajtohen si qesharake të përfaqësuara nga fjalimi i drejtorit) por me antena, hekurudha, zhvillim industrial, fabrika, trena, lokomotiva e vagonë, motoçikleta, beton, kantiere, me klasë punëtore që vë ligjin e saj kudo, me transformime konkrete sociale e morale.

Është një libër tejet revolucionar për temën e trajtuar por sidomos për formën e tij e për ndërtimin e strukturës së tekstit. Natës së Krishtlindjeve dhe të Shën Bartolomeut i kundërvihet jo Manifesti i partisë komuniste apo 8 nëntori shqiptar por derdhja e betonit dhe nata e gizës së parë.

B.6. “Dasma vazhdon”²²

Ndryshon tregimi i magazinierit kukali. Në KADARE 67b tregimi ka të bëjë me trenin e Laçit. Kurse në KADARE 68a tregimi ka të bëjë me ditët e Ramazanit në Kavajë. Episodi i treguar në KADARE 67b nuk eliminohet: këtu zëvendësohet me tregimin për ditët e Ramazanit në Kavajë, por, pjesa që është zëvendësuar, është përdorur më parë në kapitullin “O montator, o zog shtegëtar” (shiko në këtë punim pikën B.2.d).

²² “Dasma vazhdon”, ff. 68-75 të KADARE 67b; “Dasma vazhdon”, ff. 144-160 të KADARE 68a; kap. X, ff. 433-439 të KADARE 80a; kap. X, ff. 85-91 të KADARE 2000a; kap. X, ff. 444-451 të KADARE 2008.

KADARE 67b, f. 69	KADARE 68a, f. 146
<p><i>-Keni udhëtuar me trenin e Laçit, - pyeste një magazinier qukali shokët e tryezës. – Nuk keni udhëtuar? Ah ç'tren është ai! Treni më i çuditshëm në Republikë. Atje ndodhin qyfyret më të mëdha. Kabinat mbushen plot me njerëzit më të çuditshëm: fshatarë, që ngatërrojnë stacionet, shefa kuadri, maqinistë, ushtarë, priftërinj inspektorë financash aventurierë, idiotë. Nuk keni ide ç'qyfyre!</i></p>	<p>-Keni qenë në Kavajë gjatë ditëve të ramazanit? – <i>po iu thoshte shokëve të tryezës ai magazinjeri qukali. – Nuk keni ide ç'qyfyre. Unë isha herën e fundit. Kisha shkuar për të tërhequr gozhdë. S'këni ide ç'bëbej. Ishte krijuar shtabi për luftën kundër agjërimit. Agjitorët, korierët, aktivistët venin e vinin poshtë e përpjetë ditë e natë, trokësnin derë më derë raportonin, telefononin. Alo, sukses, plaka Makbule më në fund hangri. Piu dhe dy gota ujë. E pashë me sytë e mi. Alo, fitore, Sul Bullunga u shqep së ngrëni një gjel të tërë me pilaf. Alo, Rem Tufja s'bindet. Rri përpara gjellës si i lojtur dhe seç murmurit. Ç'të bëj? Detyroje të bajë, përpiqu, ndërroi gjellën. Gjer në orën 17.00 të ketë ngrënë! Si urdhëron shoku shef.</i></p>

Ky episod mbetet i njëjtë në botimet që vijojnë. Është një episod komik. Fushata kundër fesë dhe riteve fetare do që të paraqitet me komicitet. Komikja dhe vepra e papërfunduar janë dy tipare të letërsisë së Nëntëqindës që i gjejmë në këtë tekst të Kadareë.

B.7. “Kërkohet një njeri me lungë”²³

Në këtë kapitull kemi bisedën midis Dhorit dhe S.K. mbi kanunin e Lekë Dukagjinit. Në KADARE 67b, f. 79 kemi një shtesë: kështu në KADARE 68a shtohen 4 faqe, 19 rr. në f. 170, 30 rr. në f. 171, 30 rr. në f. 172 dhe 14 rr. në f. 173. Ne na intereson një pjesë e kësaj shtese: 3 rr. e fundit të f. 172 dhe 9 rr. e parë të f. 173. Ky episod ka shumë rëndësi sepse kjo pjesë shtohet në KADARE 68a dhe pastaj eliminohet në KADARE 80a, KADARE 2000a dhe KADARE 2008. Flitet për Kanunin e Lekë Dukagjinit. Meqë Kanuni vlerësohet negativisht, vihet në diskutim varianti më i njohur i tij, ai që është i lidhur me emrin e princit shqiptar Lekë Dukagjini, bashkëluftëtar dhe bashkëkohës i heroit tonë kombëtar. Nuk pranohet

²³ “Kërkohet një njeri me lungë”, ff. 77-80 të KADARE 67b; “Kërkohet një njeri me lungë”, ff. 165-174 të KADARE 68a; kap. XIII, ff. 444-448 të KADARE 80a; kap. XIII, ff. 93-97 të KADARE 2000a; kap. XIII, ff. 454-458 të KADARE 2008.

qëndrimi i Kanunit ndaj gruas. Kështu kërkohet edhe shkaku që gjendet në mundësinë që feja, priftërinjtë të jenë hartuesit e tij. Pas botimit të dytë të romanit, pjesa eliminohet dhe kështu eliminohet ky sulm ndaj Krishtëritimit, që vendoset pranë “forcave të tjera të errta shoqërore dhe politike”²⁴.

B.8. “Ato që janë përjashta”²⁵

Në këtë kapitull kemi dy episode që lidhen me fenë dhe më saktë me teqenë. Episodi i parë përbëhet nga çasti kur dy vajzat kujtojnë herën e parë që kishin shkuar në teqe, kurse episodi i dytë ka të bëjë me vajtjen e Mirës në teqe. Nuk vëmë re ndryshime përmbajtësore²⁶.

Këto episode kanë rëndësi për analizën e tekstit të romanit. Këtu autori pasqyron një pjesë të jetës socialiste që shpesh lihet mënjanë në veprat e realizmit socialist. Janë personazhe, femra, vajza shumë të reja që, në kohën kur i gjithë vendi është i angazhuar për ndërtimin e shoqërisë socialiste, lidhen me një vend kult. Në fillim për të mbrojtur dashurinë e njëjës prej tyre për një djalë, për interesat vetjake të

²⁴ Ja biseda: -Vërtet ta ketë hartuar Lekë Dukagjini?!

- S'e besoj. Ai ishte një ushtar i madh. Kishte parë kaq herë vdekjen me sy. Nuk mund t'i urrente dhe t'i përbuzte kaq shumë gratë. Ai e dinte çdo të thotë nënë ushtari dhe çdo të thotë grua ushtari. Nuk e besoj.

- Edhe unë s'e besoj, - tha Dhori. - Ndoshta kanë gisht priftërinjtë?

- Me siguri. Në mesjetë ligjet, qoftë në lindje, qoftë në perëndim i ka bërë feja. Po këtu përveç fesë kanë marrë pjesë të gjitha forcat e tjera të errta shoqërore dhe politike.

²⁵ “Ato që janë përjashta”, ff. 80-85 të KADARE 67b; “Ato që janë përjashta”, ff. 175-183 të KADARE 68a; kap. XV, ff. 456-460 të KADARE 80a; kap. XV, ff. 104-107 të KADARE 2000a; kap. XV, ff. 466-470 të KADARE 2008.

²⁶ - Të kujtohet si filloi kjo histori? Të kujtohet nata e parë në teqe?

- Ëhë, - ia bëri tjetra.

- Unë do t'ja tregoj edhe varrit, - tha me zë të ulët vajza e shëndoshë. Sytë e saj të vëngër e të pikëlluar u ngulën në perden e lagët të errësirës, që shtrihet përtej derës. Ajo psberëtiu dhe u mundua të përfytyronte atë mbasdite plot zëgushë tre vjet më parë, kur ato të dyja, vajza jetime pesëmbëdhjetëvjeçare, të hyapura mbi qerren e një fshatari, po e bënin për herë të parë në jetë këtë rrugë, që zëgjatej përmes fushës djerr. Me to ishte dhe një plakë. Ajo u kishte folur e para për teqenë dhe po i çonte tani atje.... Larg dukeshin qiparisat e teqesë, për të cilën ato kishin dëgjuar aq gjëra të çuditshme. Kjo ishte teqea e famshme, ku, “po të flije një natë, të mbarojë një dëshirë”. Dhe ja tani, ajo po vinte bashkë me shoqen e saj, që kishte një hall të madh. Ajo ishte ngatërruar me një sportist dhe kishte frikë se mos sportisti tallej me të. Ajo ishte jetime, trembej shumë se mos sportisti e linte. Dervishët do të bënin që sportisti ta donte më shumë. Ata dinin si ta bënin këtë gjë... Ato, më në fund, zbritën nga qerrja dhe, me zemër të dredhur hynë në teqe. Atje kishte gjallëri të madhe. Ishte një festë fetare. Kishte ardhur shumë njerëz për të kaluar natën në teqe. Midis tyre kishte plot pleq me reumatizëm, gra që s'bënin fëmijë, të gjymtuar, njerëz me nerva, fanatikë me fytyra të zbeta, idiotë që nxirrnin jargë nga goja, tipa të dyshimtë dhe plot të tjerë. Ndaj të ngrysur, nisi të binte lodra dhe dervishët filluan të kërcenin si të tërbuar, duke lëshuar britma të çuditshme. Vajzat vështrojnë të mahnitura. Një valle të tillë nuk e kishin parë kurrë. Dervishët dukeshin si të magjepsur. Lodra binte vazhdimisht dhe ata kërcenin, duke tundur me një ritëm të përgjumur krabët..., KADARE 68a, ff. 177-178.

njërës prej tyre. Pastaj ato merren me kënaqjen e *atyre dreq dervishëve* duke shoqëruar në teqe vajza të tjera. Kjo përrsa i përket anës përmbajtësore, e cila nuk ndryshon në botimet e ndryshme të romanit. Por ne na interesojnë dy vajzat edhe për dy motive të tjera për analizën e strukturës rrëfimore të tekstit: për përsëritjen krijuese në rrëfim dhe pikëvështrimin në rrëfim. Në tekst jepet me hollësi hera e parë që të dy vajzat shkojnë në teqe. Jepet gjithashtu edhe vajtja e Mirës në teqe. Kemi një përsëritje. Janë vajza që bëjnë të njëjtën rrugë për të shkuar në të njëjtin vend. Dy vajzat, trashamanja, vajza e shëndoshë me sy të vëngër dhe vajza e hollë me çizme rozë garantojnë edhe një pikëvështrim të veçantë në rrëfim për disa episode të rëndësishme si dita e fillimit të punës në kantier, përshkrimi i vajtjes së Mirës në teqe, takimi i rastësishëm më vonë i njërës prej tyre me Mirën në autobus²⁷ dhe përshkrimi i skenës në sallën e pritjes së stacionit kur dy punëtorët shkojnë në kërkim të shkesit dhe të babait të Katrinës. Pra ato na garantojnë plotësinë e tekstit rrëfimtar me dhënien e së njëjtës ngjarje edhe nga pikëvështrimi i tyre. Është domethënë fakti se qëndrimi i tyre jo i mirë moral garantohet nga lidhja e ngushtë që kanë me teqenë. Prania e tyre shton më shumë negativitetin e teqesë, ku ato me anë të mashtrimit shoqërojnë vajzat e tjera, se sa negativitetin e tyre si vajza, aq sa në fund të romanit edhe ato flasin për një mundësi konkrete për t'iu shtruar punës, meqë teqeja tashmë ishte mbyllur. Kjo mundësi vërtetohet nga vajtja e tyre në barakën ku bëhej dasma.

C) Përfundime

C.1. Le të kujtojmë fare shkurt disa nga eliminimet e pjesëve të tekstit ku goditej feja dhe të disa pjesëve që mbeten. Për fenë e krishterë: mbetet episodi koliqian i takimit me priftin para vrasjes për hakmarrje, eliminohet përmendja e natës së Shën Bartolomeut, eliminohet lidhja e krishtërimit me Kanunin e Lekë Dukagjinit. Për fenë muslimane: mbetet përshkrimi komik i ditës së Ramazanit, mbetet pjesa e tekstit që ka

²⁷ Ky citim na sqaron qoftë për vajtjen e Mirës në teqe nga një pikëvështrim tjetër në rrëfim, qoftë për takimin e saj në autobus nga një pikëvështrim tjetër: *-Ç'poshtërsira kemi bërë!*

- *Mua sidomos për njëren më ka ardhur keq.*

- *Për cilën?*

- *Të njen ndërmend një nxënëse e teknikumit, një vajzë simpatike me flokë të prera shkurt, që na e prezantoi Bali?*

- *U, po, më kujtohet.*

- *Për atë më ka ardhur keq.*

- *Më duket se e quanin Mira.*

- *Mbase. Po asaj nuk i bëjnë dot asgjë. Dëgjova një ditë dy dervishë që po bisedonin për të. Ikte si xhind thonin.*

- *I lumtë asaj!*

- *E kam parë një ditë në autobus. Bëra sikur nuk e njoha. As ajo s'më njohu, KADARE 68a, f.180.*

lidhje me teqenë dhe me dervishët e teqesë, mbetet tregimi i fshatarit të moshuar që tregon për nusen e djalit që kishte mbetur shtatzënë pasi kishte kaluar një natë në teqe, eliminohet episodi i duvasë, eliminohet thirrja e Mirës për t'i vënë flakën teqesë. Nëse do të duhej të jepnin një vlerësim-matje se cila nga të dy fetë që përmenden në tekst goditet më tepër, do të thoshim se ruhet njëfarë ekuilibri. Po të kujtojmë eliminimin e referimit për natën e Shën Bartolomeut, do të thoshim se bie dukshëm niveli i sulmit ndaj Krishtërit. Dhe kjo falë shqyrtimit të varianteve të autorit.

C.2. Vetëm me anë të studimit të variantistikës në këtë roman mundëm të nxjerrim më saktë praninë dhe rëndësinë e fesë në këtë pjesë të veprës të I. Kadaresë. Edhe shqyrtimi i marrëdhënies fe-letërsi në këtë vepër na jep një tjetër provë të rëndësisë që *Dasma* ka në sistemin letrar të Kadaresë. Është një vepër e realizmit socialist. Ndoshta e vetmja vepër e gjatë në prozë e autorit që respekton plotësisht normën letrare zyrtare të kohës. Por analiza e hollësishme e tekstit, shqyrtimi i varianteve të autorit në pesë botimet e librit, analiza e lidhjes fe-letërsi, analiza e ndërtimit strukturor të tekstit, ku ka rëndësi themeltare pikëvështrimi në rrëfim, bëjnë që *Dasma*, sipas nesh, të jetë një vepër që s'mund dhe që s'duhet të përjashtohet, por përkundrazi, të zërë një vend themeltar në sistemin e strukturës së veprës së I. Kadaresë.

Avdi VISOKA

PËRPLASJA E RELIGJIONEVE NË KËNGËN E ROLANDIT

Kënga e Rolandit është ndër poemat më të veçanta jo vetëm të epikës franceze por edhe të asaj botërore. Ajo është e rëndësishme edhe për domethënien e vlerave religjioze në letërsi dhe për diferencat e kulturës së mesjetës dhe asaj moderne. Pas disa shekujsh bashkëjetese dhe paqeje të kulturave dhe religjioneve të krishtera, muslimane dhe hebreje në Evropë (Spanjë), me Kryqëzatat fillon përplasja shekullore ndërmjet këtyre religjioneve. Një betejë aleatësh të krishterë dhe myslimanë në shek. VIII, e cila la të vdekur princin frëng Roland nga një sulm pas shpine të të krishterëve baskë, ideologjia e kryqëzatatave (shek. XI) e transpozoi në epos të luftës së shenjtë për vlerat e krishtera.

Këtu do të shqyrtohen dimensionet ideologjike, politike, sociale por sidomos ato kulturore, letrare dhe estetike religjioze që burojnë nga *Kënga e Rolandit*. Ato do të shihen edhe nën dritën e vlerave religjioze mod erne.

Njëri ndër studiuesit më të spikatur të *Këngës së Rolandit* Henri Grégoire ngriti një hipotezë me interes të veçantë për albanologjinë, sipas të cilës beteja midis frankëve të udhëhequr nga Karli i Madh dhe muslimanëve (saraçenëve) të mbështetur nga Baliganti, ose emiri i Babilonit, u referohet ekspeditave normane në trojet e Arbërit. Sidoqoftë trojet arbërore ishin udhëkryq të cilin e përshkonin kryqëzatat prandaj analiza filologjike e *Këngës së Rolandit* është me interes të veçantë sepse ajo është ndër tekstet e para që sjell toponimet dhe emërtimet bujare arbërore.

Parateksti historik

Kënga e Rolandit është bazuar në një ngjarje e cila argumentohet historikisht por që faktografia historike ndonëse nuk konteston pothuajse aspak aspektin mimetik të saj vetëm në elemente të pakta e mbështet vërtetësinë e saj. Karakteri religjioz i konfliktit i është mveshur vetëm gati tre shekuj pasi ai realisht ka ndodhur. Burime të shumta historike nxjerrin për afërsisht të njëjtin version të ngjarjes i cili në pak fjalë mund të përkufizohet kështu: në pranverën e vitit 778 në Spanjën e cila që prej dy shekujsh ishte e populluar me shumicë dërrmuese nga popullatat myslimane, krahas atyre hebraike dhe të krishtera, në vazhden e rivaliteteve dhe hostiliteteve të tyre të

brendshme shpërthen një konflikt midis dy udhëheqësve lokal myslimanë. Njëri prej tyre i cili mbante marrëdhënie miqësie me udhëheqësin e krishterë frëng Karlin e Madh, dhe kjo ndodh mëse njëzet vjet para se ky i fundit të kurorëzohet mbret, e fton në ndihmë kundër rivalit të tij. Karli i Madh ndërmerret një fushatë disa javore në Spanjë në mbështetje të aleatit të tij musliman por një kryengritje e saksonëve e detyron atë të kthehet në Francë për ta shtypur rebelimin e tyre. Duhet nënvizuar këtu faktin se specialistët e Mesjetës na japin me saktësi të dhënat¹. Duke kaluar bjeshkët e Pirinejeve prapavija e ushtrisë së tij sulmohet pas shpine dhe plaçkitet nga malësorët e krishterë dhe keqdashës baskë me ç'rast aty vritet njëri ndër komanduesit ushtarak me emrin Roland. Historia na mëson se ai ishte aristokrat breton. Ndërsa kryepeshkopi Tyrpen për të cilin do të diskutohet në vijim është inekzistent në të gjitha analet historike që kanë të bëjnë me këtë betejë.

Kjo ngjarje, dhe mbase edhe të tjera të ngjashme, u bë frymëzim për bardët e kohës të cilët suksesivisht krijuan balada që transmetoheshin nëpër breza.

Konteksti filologjik

Versioni më i njohur i *Këngës së Rolandit* i cili më 1835, në kulmin e romantizmit dhe pas një harrese shekullore, u zbulua në Bibliotekën Bodleien të Oksfordit paraqet dokumentin themelvënës të letërsisë frënge por edhe njërin ndër monumentet më të çmuara të trashëgimisë kulturore evropiane. Ky dorëshkrim i pakompletuar, krahas edhe tetë versioneve tjera të njohura deri më tash, i shkruar në dialektin anglo-norman, mbetet objekt permanent kërkimi i analizës filologjike. Me gjithë studimet e panumërta të kësaj natyre ende nuk kemi përgjigje të kënaqshme në asnjërën nga çështjet kyçe të këtij dorëshkrimi: as tekstin origjinal, as autorësinë, as kohën e shkrimit dhe të botimit, as vendin e botimit. Por kjo nuk e cënon aspak vlerën e tekstit.

Kënga e Rolandit e transpozon artistikisht betejën e Ronsëvosë duke e çvendosur kronologjikisht atë për gati tre shekuj konform poetikës së epopesë mesjetare. Tash ajo shtjellon betejën vendimtare të Kryqëzatës së parë dhe fitoren përfundimtare të aleancës së krishterë kundër zaptuesve myslimanë. Kështu Karli i Madh, tash perandor, transformohet në udhëheqës suprem të aleancës së krishterë kundër aleancës së udhëheqësve myslimanë. Për t'u dukur kjo e vërtetë dukshme, autori i mvësh atij një moshë mbi dyqind vjeqare por edhe një fuqi mbinatyrore duke i përthekuar kështu ngjarjet dhe kohët. Epopeja e re merr kryekëput karakter të luftës së religjioneve. Rolandi transformohet në heroin kryesor të poemës, bëhet nipi dhe krahu

¹ Eginhard, *Vita Caroli*, 1830.

i dhathtë i perandorit Karli i Madh. Autori ndërftoi një personazh tërësisht të ri i cili e mban të gjallë këtë lajtmotiv të ri me sfond religjioz, kryepeshkopin Tyrpen.

Ky evoluim i epopesë *Kënga e Rolandit* duhet të jetë rezultat i një periudhe shumë të gjatë ripërpunimesh, përshtatjesh dhe rikrijimesh të këngëve të mëhershme – me gjasë të kantileneve, veçanërisht gjatë marshimeve të kryqtarëve të Kryqëzatës së Parë mes viteve 1080 dhe 1100, për të marrë formën përfundimtare e cila na është transmetuar deri më sot.

Përplasja e religjioneve

Muslimanët në tekst emërtohen me emrin saraçen² (fr. sarrasin) që në Mesjetë ishte emërtim përgjithësues i perëndimorve për muslimanët e Evropës dhe Afrikës. Pra kemi të bëjmë me një përgjithësim të popullatave muslimane dhe jo me një saktësim për popullin musliman të Spanjës. Të vetëdijshëm se në këtë periudhë ende nuk kishte përfunduar procesi i konstituimit të popujve, e ku identiteti religjioz ishte komponentë shumë e rëndësishme, konsiderojmë se problemi i marrëdhënieve përbrenda këtyre komuniteteve shtrohet përtej aspektit sociologjik. Luftës për pushtimin e Saragozës i mveshet karakter gjithëpërfshirës religjioz; armiku është i njënjëshëm dhe identiteti i tij është musliman. Në vijim të tekstit, pas disfatës së Marsilit, mbretit pagan të Spanjës, në këngët (*laisses*) të cilat me gjasë i janë bashkëngjitur më vonë tekstit burimor, saraçenët paraqiten si aleancë ushtarake e arabëve, turqëve, persianëve, hunëve, avarëve, armenëve, zezakëve, etj. e komanduar nga Baliganti, emiri i Babilonisë. Ka studiues qoftë të huaj (si bizantologu Henri Grégoire), qoftë shqiptar që në këtë aleancë përmendin edhe arbërit mesjetar; ata mbështeten në argumente herë historike, herë filologjike.

E njëjta situatë shtrohet edhe me të krishterët. Ata paraqiten herë si francezë, herë si frankë. Në rastin e dytë frankët janë pjesë e një aleance të krishterë të përbërë nga frankët, bretonët, normanët, por edhe nga alemanët, teutonët, saksonët, danezët etj. udhëheqës suprem i pakontestueshëm i të cilëve është Karli i Madh.

Në të vërtetë, në *Këngën e Rolandit* nuk kemi të bëjmë vetëm me konfrontimin e të krishterëve me muslimanët por edhe me paganët. Teksti fund e krye muslimanëve iu referohet si paganë. Ata paraqiten si politeistë dhe besojnë në tre zota: Muhameti (fr. Mahomet), Apollini (fr. Apollin) dhe Tervagani (fr. Tervagant). Përderisa, nisur nga perspektiva e sotme, nuk ka dyshime për identitetin e Muhametit dhe duket se francezët në atë kohë nuk e dinin se muslimanët ishin monotesitë, mund të lajthitemi për Apollinin duke e identifikuar atë me perëndinë greke Apollonin. Apollini mund të

² *Grand Dictionnaire Encyclopedique*, Larousse, Paris, vol. 13, f.9338.

jetë epiteti që arabët mesjetarë i jepnin Djallit, e që shenjonte “të mallkuarin”.³ Dijet moderne letrare por edhe ato religjioze nuk kanë arritur të ndriçojnë asgjë deri më sot në lidhje me zotin Tervagan.

Me termin paganë përfshihen edhe muslimanët, edhe hebrejtë:

“Me njëmijë Frengë kontrollon thellë qytetin,
me sinagoga e objekte t’fesë islame.

Me varé hekri e me supata prishin

gjitha figurat dhe truporet idhujsh:

aty më s’do qëndrojë magji as shorti;”⁴

Edhe emri i emirit Baligant (Baligant) nga njohësi i letërsisë së Mesjetës Pierre Jonin⁵ interpretohet si kompozitë e përbërë prej emrit hebre *Baal* dhe emrit arab *Ali*. Ai ia shton edhe emërtimin frëng *gigant* (fr. géant) që natyrshëm do të mund t’i shkonte për shtati poetikës së epopesë duke e amplifikuar figurën e bujarit musliman. Sa më i fuqishëm të jetë kundërshtari pagan aq më i madh do të jetë lavdi dhe madhështia e bujarit të krishterë. Këtu teksti letrar jo vetëm se largohet nga tekstet historike dhe religjioze por dyzohet me mitologjinë.

Kjo kundërvënie etnike më shumë e prek organizimin e idesë drejtuese të epopesë e cila shpreh karakterin religjioz të konfliktit të të krishterëve me muslimanët sesa substancën narrative të brendshme të tekstit. Edhe një lexim krejt sipërfaqësor nxjerr në dritë ngjashmëritë jo vetëm fizike e fizionomike por edhe psikologjike të personazheve të të dy kampeve. Ata i përngjajnë njëri tjetrit, mendojnë dhe ndiejnë ngjashëm përkundër skemës stereotipike e manisheiste me të cilën autori-ët janë shërbyer në kompozimin e epopesë. Ta zënë, emiri arab Baliganti ka mjekërr të bardhë dhe ten të ndritur sikurse edhe Karli i Madh⁶. Ose fisniku pagan Malpramisi është poaq i bukur sikurse edhe Rolandi. Edhe hero i musliman është poaq bujar sa hero i krishterë. Është vetëm religjioni ai që i dallon dhe i karakterizon ata.

Kënga e Rolandit është ndërtuar sipas një skeme manisheiste ku kundërvihen e mira dhe e keqja, njëra prej të cilave gjithësesi duhet të zhduket përgjithmonë; është e parashkruar se në fund fiton e mira, pra e krishtera:

“Më shumë se qindmijë vetë u pagëzuan

kristianë t’vërtetë, me përjashtim mbretnesha.

Në Francë të ëmbël si robinë do çohet:

³ ?? Charles Pellat cité par Claude Régner, *Les Rédactions en vers de le Prise d’Orange*, Klincksieck, 1966, f.320.

⁴ Tuoldus, *Kënga e Rolandit*, përktheu GjonShllaku, SHB Naim Frashëri, Tiranë, 2003, f.153.

⁵ *La Chanson de Roland*, Edition de Pierre Jonin, Gallimard, Paris, 1979, f. 18.

⁶ Ibid. f.136.

pse mbreti do që ajo me dashje t'kthehet.”⁷

Ndonjëherë nuk zgjedhen mjete për ta imponuar krishterimin, qoftë edhe me metoda brutale apo edhe gjenocidiale:

“Çohen paganët der te pagzimorja,
po doli kush t'i kundërshtojë Karlit,
ky urdhnon të varet, t'digjet ja të vritet.”⁸

Këtu e mira, e moralshmja, e virtytshmja është e patjetërsueshme nga vlerat e krishtera:

“Imperatori u drejton lutje Frengve:
‘Zotrinj baronë, n’ju kam besim, ju dua,
Për hatrin tim luftuat shumë beteja,
pushtuat mbretin e shfronësuar mbreter;
unë ju a di mirë, dhe ju kam borxh shpërblimin;
trupin tim, toka e pasuritë e mia.
Për trashgimtarë, për bij e vllazër tuaj
që n’Roncesval parmbremë u vranë, hakmerruni
kundër paganëve arsyeja është me mua!
Frengët përgjigjen: ‘Zot, ju thoni t’drejten’.”⁹

E për rrjedhojë, e keqja barasvlerësohet me besimin musliman:

“Emiri nxit të vett: ‘Paganë qëlloni!
për të qëlluar vetëm kenë ardhur!
unë do t’ju jap femna fisnike e t’bukura,
unë do t’ju jap çifligje, prona e toka’.
Paganët gjegjen: ‘Kshtu do të veprojmë!’¹⁰

Prandaj Zoti gjithnjë vihet në anën e francezëve:

“Por Zoti s’do që (Karli, A.V.) të vritet as të mposhtet,
Shën Gabrieli fill atij i duket
dhe e pyet: ‘ç’bën ti, o Mbret i Madh?’”¹¹

⁷ Idem, f.154.

⁸ Ibid., f.154.

⁹ Ibid. f.144-145.

¹⁰ Idem. f.144

¹¹ Idem f. 151

Është ideologjia mesjetare e kryqëzatave ajo që luan rol vendimtar në përcaktimin e kësaj skeme. Të krishterët përshkruhen si njerëz të sinqertë, besnik, të moralshëm, të virtytshëm, ndërsa muslimanët përshkruhen si perfid, të pabesë, të pamoralshëm, të pavirtytshëm. Edhe në rrafshin e karakterizimit religjioz është ideologjia e kryqëzatave ajo që e determinon atë. Siç u konstatua tashmë, në Mesjetë të krishterët nuk i njihnin tekstet e shenjta muslimane; është motivimi ideologjik e politik ai që e krijon opinionin për ta. Një analizë e kujdesshme e *Këngës së Rolandit* nxjerr në pah faktin se vlerat e krishtera asnjëherë dhe askund nuk i referohen shkrimeve të shenjta të krishtera. Këto pozicione jepen nëpërmjet personazhit të kryepeshkopit Tyrpen. Ndërsa Rolandi dhe Olivieri, njëri më paqësor e tjetri më bellik, përfaqësojnë idealet feudale. Shpesh është tepër e vështirë të tërhiqet një linjë e qartë dalluese ndërmjet idealeve feudale dhe atyre të krishtera. Glorifikohen marrëdhëniet suverenvazal: në krye të piramidës gjendet mbreti, në rastin tonë Karli i Madh. Të luftosh dhe të vdesësh për mbretin është nderi më i lartë për një fisnik:

“Nga ana tjetër ja kryepeshkvi Turpin.
Hipur në kalë një tatëpjetë kodre i ngjitet.
U bëzan Frengve me fjalë trimëruese:
‘Zotrinj baronë, këtu na la në Karli.
Duhet njeriu të vuajë shumë për mbretin.
Ndhmoni pra për të mbrojtë kristianizmin!
Betejë do të kemi, e shumë të sigurt jeni,
që me sy tuaj shihni Saraçinët.
Fajet rrëfeni e mëshirë lypni Zotit;
unë do t’ju zgjidh të shpëtojnë shpirtat tuaj.
Nëse do vdisni martirë t’shenjtë do jeni,
selitë do keni në lartësi t’parajsës.’”¹²

Të luftosh dhe të vdesësh për krishterimin do të thotë të fitosh parajsën:
“Një Ëngjell t’vet çon Zoti: Kerubinin,
dhe Shën Mishelin që shpëton n’rreziq;
e bashkë me ata erdhi Shën Gabrieli.
Shpirtin e Kontit (Roland, A.V.) në Parajsë e çuan.”¹³

¹² Idem, f.89.

¹³ Idem, f. 108-109.

Literatura

Tuoldus, *Kanga e Rolandit*, përktheu GjonShllaku, SHB Naim Frashëri, Tiranë, 2003.

La Chanson de Roland, Edition de Pierre Jonin, Gallimard, Paris, 1979.

Claude Régnier, *Les Rédactions en vers de le Prise d'Orange*, Klincksieck, 1966.

Grégoire Henri. La date et le fond historique de la Chanson de Roland. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 83^e année, N. 3, 1939.

Eginhard, *Vita Caroli*, 1830

Dije DEMIRI-FRANGU

LETËRSIA DHE RELIGJIONI

Letërsia si imitim i etnisë

Abstrakti: Shqiptarëve, duke ju rastisur që filozofinë e ekzistencializmit të tyre - për ironi, ta kenë pikërisht brenda religjionit, ata ngelen me një letërsi të vonshme, me krijuesit e saj, sidomos të fillim letërsisë-klerikë. Religjioni, si dhe folkori, trashëgimitë kryesore të kulturës së një populli, brenda letërsisë shqipe janë të shkrira në mënyrë shumë sinjifikative.

Fjalët kyçe: letërsia, religjioni, misioni, filozofia

Religjioni si doktrinë e masave, depërtoi në forma të ndryshme në metashkrimin e letrave tona, krahas ndikimit spiritual që pat herë-herë, jo shkak i konstruksionit të saj si realitet, sa shkak i rrethanave historike dhe shoqërore. Shqiptarëve, duke ju rastisur që filozofinë e ekzistencializmit të tyre - për ironi, ta kenë pikërisht brenda religjionit, ata ngelen me një letërsi të vonshme, me krijuesit e saj, sidomos të fillimletërsisë- klerikë.

Religjioni, si dhe folkori, trashëgimitë kryesore të kulturës së një populli, brenda letërsisë shqipe janë të shkrira në mënyrë shumë sinjifikative. Në realitet këto shtresime janë indikatorët që letërsia të shfaqet dhe të fillojë. Derisa folklori të shpesh të është estetika dhe pasuria e saj, me fantazinë dhe gjuhën poetike, por edhe me paraqitjen e zakoneve e dukurive shoqërore, religjioni bëhet shtresim ideologjik. Teksti kanonik-sakral si metatekst, intertekstualiteti doktrinar, dominohet me personazhe të kodifikuar, duke cënuar letraritetin e saj. Por, përmes ndërtekstshmërisë biblike, në letërsi vijnë edhe elemente historike, etnografike, folklorike, leksikografike e të besimit, që krijojnë shtresime artistike e sidomos shfaqin vlerën e gjuhës, e cila mbetet si *mjet fisnik për ruajtjen, zhvillimin, përhapjen e kulturës dhe të idesë kombëtare në mes të popullit*¹ si thotë Petrotta.

¹ Petrotta, Popolo, *Lingua e Letteratura albanese*, Tipogr.Pontificia, Palermo 1931, p. 98

Siq shihet, edhe atëherë kur Humanizmi dhe Renesansa në Evropë shënonte periudhën e *daljes prej errësirës*² në letërsinë shqipe fryma klerikale thyen kodin e saj primar.

Roli i religjionit ka qenë i natyrshëm në shumë letërsi, por kur hyn si mision e si mjet, më pak si filozofi, përkundër shtresimeve të theksuara kreative, letërsia vjen si dëshmi e kontekstit historik dhe në mbrojtje të elementit spiritual.

Budi, që në poezinë e parë të tij, deklarohet si poet, duke shpërfaqur letrariten – *e nd*u gjeçinë të mirë/ndë sbpirt të lulzuom/sikur një pasqyrë/ gjithë matesbit qëruem*³. Edhe Bogdani ka këtë ndjenjë ndaj krijimarisë së tij, në shkrimin programatik *Primete përpara letrarit* - thotë se - *as dielli pa bie, as hana pa niegullazë mbë faqe nukë është*.⁴ Për letraritetin e tij brenda diskursi religjioz flasim A. Stratikoi, Lasgushi, Rugova etj. Përkthimet e tij në kuadër *Cuneus* nga poetika e Homerit, Virgjilit, Juvenalit, *Psalmet e Biblës* dëshmojnë për një kreacion të tij.

Si qëllim brenda gjuhës dhe etnisë, përmes ndërtekstshmërisë biblike, letërsia kishtarë bartë semantikën tendenciale, duke dalë në rolin e një zëri të dytë, duke ju drejtuar një audience të caktuar me një qëllim të caktuar. Religjioni përdoret në role të ndryshme, pos si empiri edhe si culture dhe filozofi jetësore. Sipas gjithë studiuesve, kjo letërsi lindi si nevojë dhe qëllim dhe jo vetëm si lidhje me zotin apo si thotë Max Muller, “nderim për Zotin”.

Përfaqësimi i hyjnores dhe kombëtares ndjehet njëkohësisht dhe intuiitivisht përgjatë shekujve XVI, XII e XVIII dhe konteksti historik e bën trajtë të vetëdijes intelektuale-kombëtare, derivat të idesë së qëndresës, si është shpëtimi i gjuhës përmes riteve fetare në gjuhën shqipe. Shfaqet edhe si mësim fetar edhe përgjatë letërsisë së bejtexhinjëve që sillen në vorbullën e religjionit, pavarësisht përjashtimeve. Dervish Hasani, shkruan: *Un i mjeri kesb tu fjet/e m dul gjumi per airt, /me ni meyrshid jom përpyjek/cka mkallzoi a medet./ai m i çeli kater dyer/ /njona osht a sberiat/asht e dyta tarikat/dera tret kikat/edhe njonda osht marifet*⁵ vargje krykëput fetare, letërsia përgjatë vijës së saj historike ka përcjellë lëvizjen e etnisë, duke ju bindur deri në konvertim. Kur dy të tretat e popullatës tashmë kishin kaluar këtë proces, letërsia filloi nga alfabeti e deri në shumicën e temave, të *imitojë* etninë.

² M. Calinescu, *Pesë fytyrat e modernitetit*, 2012, f.32

³ Budi, *Poezi*, Rilindja, 1986, f. 63

⁴ R.Ismaili, *Tekste të vjetra, Dukaqjini*, Pejë, f.324.

⁵ Cituar nga M. Pirraku, *Gjurmë të veprimtarisë letrare shqipe me alfabet arab në Kosovë*, Dituria, nr.1-12

E njohur si letërsi e bejtexhinjve, si një përvojë tjetër artistike por gjithsesi religjioze, njëkohësisht u bë dëshmi artistike e kohës, sidomos me poezinë e *albamiados*.

Prezenca e religjionit, të shpesh të del të jetë në shumë plane, si:

- a. kur subjekti i veprës është me motive fetare nga autorë klerikë,
- b. kur leksiku reflekton semantikë fetare,
- c. kur alfabeti i shkrimit përdoret në ndikimin religjionit dominues
- d. kur religjioni shërben për t u mohuar në shërbim të pohimit të etnisë dhe si shenjë revolte intelektuale-qytetare, P. Vasa dhe poema *O moj shqypni*, Çajupi e Migjeni
- e. Kur jepen elemente të religjionit si protestë e brendshme për jetën në kodin religjioz, Mjeda arrin përmes sugjestionit të paraqes kufizimet e religjioni në jetën e përditshme kënga e IV, pjesa e dytë e *Andrra e jetës*-sado që kjo ngelet si aluzion për fatin e tij duke harruar për një çast hyjnoren apo edhe poezia e shumë interpretuar e Fishës *Nji lule vjeshtet*
- f. kur religjioni merret si masë.....*Shqiptaret nuk ndaben në të krishterë e mubamedanë, po ndaben me dy anë..ana e kombëtarëve, në të cilën ka shqiptarë nga të gjitha besimet, dhe ana e zuzarëve, F.Konica.... Albania* 10 korrik, 1901
- g. kur religjioni reflektohet si shtresim i qytetërimit letrar
- h. kur religjioni vihet në funksion të dëshmisë së tolerancës nderfetare-fragmentet e përkthyer nga Bibla - të Ungjillit të Shën Gjonit (8-1, 11) të N. Frashërit krahas tendencës për të bërë *sinkretizimin e religjioneve - heroi kombëtar Skenderbeu dhe heronjtë bektashianë - M.Zeqo* ose poezia *Përpara Krishtit ose për tekstin Thelbi i Kuranit*
- i. kur religjioni reflektohet si pjesë e kujtesës kolektive, duke u shkrirë edhe në shumicën e tipave të shkrimeve. Ernest Koliqi edhe në ciklin e ligjëratave para studentëve italianë, *Dante e ne shqiptarët*, nxjerrë sociologjinë e religjionit, si determinantë të letërsisë.
- j. në shumicën e rasteve, kur trashëgimia e shkrimit biblik-ungjillor, është dëshmi letrare-kishtare
- k. kur komunikimi letrar provon përmes emërimit të personazheve dhe zakoneve të dëshmojë vijën e religjionit nga fillimet e letërsisë - Bijën e Kollogresë
- l. kur emërtimet e titujve të veprave, deri në letërsinë e sotme kanë semantikë biblike

- m. kur personazhet biblikë Jezusi, Juda, Shën Mëria, Profeteshat, Shën Pjetri, Moisiu e tjerë, janë simbole dhe figura ide, duke bartur diskursin biblik në tërë letërsinë
- n. Kur referencat biblike rifunksionalizohen në kuptim të aktualitetit
- o. Kur grafia arabe e misticizmi islam dëshmon kompleksitetin fetar
- p. Kur letërsia ka ndikim nga mistikët klasik, Rumi, Gazaliu, Xhami e tjerë
- q. Kur religjioni del si influencë psikologjike
- r. *Kur metanarracionet janë brenda religjionit* e filozofia religjioze bëhet përcaktuese 0 determinantë e jetës

Religjioni si filozofi

Në faza tjera të letërsisë, religjioni është një skeletorë, për qëllimin e ndërtimit të tablosë së rrëfimit, ambientit, tipizimi të personazheve, për të marrë kuptime të reja në letërsinë moderne shqipe, si semiotikë, filozofi dhe si një pasqyrë mistike për ta shkëlqyer fiksonin. Duke pasur Biblën si imanencë, duke përdorur leksikun e saj, Kuteli ndërton diskursin fantastik.

Ngritja e religjionit në koncept filozofik e në sisteme estetike nis bashkë me vetëdijen letrare. Metarrëfimi religjioz, kishte vend edhe në korpusin e letërsisë botërore, shkrimit mbi misteriozitetin dhe absurditetin e religjioneve –si thotë Beketi, kur flet rreth Camus, do të jetë i përpunuar në formë të ndryshme, përkundër dominimit të historisë që shprehet qoftë edhe përmes mitologjisë. Religjioni është edhe në shumë vepra të krijuesve aktualë, qoftë edhe si vazhdimësi e frymës së Letërsisë Filobiblike - si ndikim i trashëgimisë letrare dhe si shënjuese e sociologjisë së kohës. Më shumë kjo hetohet te Pashku, Kadare, Zhiti Shkreli, Mirko Gashi, Musa Ramadani, Fatos Kongoli, Ben Blushi, e një plejadë e tërë shkrimtarësh ku kodi biblik vazhdon të jetë gjenerues i shkrimtarisë së tyre dhe pasuria semantike e Shkrimit të Shenjtë, në formë tjetër, del si shenjë nacionale.

Muhamet HAMITI

BESIMI FETAR DHE BESIMI LETRAR

1. Hyrje: fenomeni dhe aktualiteti

Në këtë shkrim shqyrtohen marrëdhëniet e ndërliqshme të letërsisë me religjionin. Fillimet e letërsive të shkruara evropiane – edhe shqipe, natyrisht – përthyes me Krishterimin. Në një mënyrë religjioni dhe letërsia, bashkë me filozofinë me të cilën religjioni është i lidhur më ngushtë, zënë një territor kulturor të përbashkët dhe/apo kufitar. Sepse, religjioni dhe letërsia, ndonëse me veçori të ndryshme në rrafsh shoqëror, janë të një lënde të përbashkët kulturore.

Letërsia dhe religjioni gërshetohen në pika të caktuara dhe kanë gjëra të përbashkëta. “Në një epokë më primitive dhe heroike artisti dhe shkencëtari, filozofi dhe prifti kanë qenë shpeshherë të padiferencuar”.¹ Poezia ka nevojë për religjionin, thotë Cleanth Brooks (Klinth Bruks), përfaqësuesi ilustrativ i Kritikës së Re Amerikane, në një ese shkruar në fund të jetës së vet të gjatë, për të përkufizuar kështu më tej këtë relacion: “Lidhja ndërmjet poezisë dhe religjionit është lidhje polare në kuptimin që flasim për polet e një baterie elektrike – njëri negativ, tjetri pozitiv – pole që tërheqin njëri-tjetrin dhe kështu prodhojnë rrymë elektrike”. (Brooks, *Community*, ... 53).

Edhe një citat më i gjatë nga eseu i tij “Religjioni dhe letërsia”, botuar në vitin 1995:

Poezia ka nevojë për religjionin; madje edhe poezia joreligjioze ka nevojë për të; madje edhe poezia armiqësore ndaj religjionit ka nevojë për të. Sepse, si mund të jesh subversiv në qoftë se s’ka çka të përmbysët. Poezisë i duhet religjioni për të njëjtat arsye që ajo ka nevojë për shprehje të tjera konkrete të jetës njerëzore, veprime të tjera njerëzore; sepse poezia është dramatisim i veprimit njerëzor karakteristik dhe koment për të. (Brooks, *Community*, fq. 53-54)

¹ Cleanth Brooks, *Community, Religion, and Literature*, University of Missouri Press, 1995, fq. 51.

Kështu, në kohët moderne, poezia është bërë motra binjake e religjionit në letërsi, ndërsa besimi letrar ka marrë status qytetarie të barasvlershëm me besimin fetar.

Çka ndodh me letërsinë e shekullit XXI, me prozën si ”rrenë të vërtetë” më saktësisht? Si nyjëtohet religjioni në dukje të parë, në tituj, që janë karta identiteti të librave? Ja katër shembuj ilustrativë:

Shkrimtari meksikan Carlos Fuentes (Karlos Fuentes) romanin e vet të mbramë, botuar më 2009, e titulloi *Adami në Eden*. Janë dy personazhe me emër Adam. Romani është një alegori e satirë për jetën aktuale në Meksikë.

Shkrimtari jugafrikan J. M. Coetzee (Xhon Maksuell Kucie) në romanin e tij të fundit *Fëmijëria e Jezusit*, botuar më 2013, shkroi një vepër që paraqet një rriimagjinim shekullar (laik) të mitit të krishterë. Arritja e papritur e një fëmije është lidhja më e kapshme me ungjijtë, me titullin e ngathët (*Fëmijëria e Jezusit*), në veprën letrare. Është një distopi e alegori, një oksimoron i shekullarizmit shpirtëror në kohën tonë. Në të vërtetë proza nuk është për Jezusin, përveçse në një nivel alegorik zor të rrokshëm.

Shkrimtari shqiptar Zejnullah Rrahmani te *Pesë vaketet* (2013) shkruan autobiografinë e vet shpirtërore, me një shkrim proze poetike e ton rrëfimor (confession).

Krejt në fund: shkrimtari francez Michel Houellebecq (Mishel Ullbek) romanin e botuar sivjet e titulloi *Dorëzimi* (në origjinal *Soumission*). Në këtë satirë profetizon fitoren e një politikani islamist me emrin Mohammed Ben Abbas në zgjedhjet presidenciale të Francës të vitit 2022. Titulli *Soumission* buron nga kuptimi zanafillor i fjalës arabe ‘al-Islam’ si nënshtrim vullnetar ose dorëzim ndaj vullnetit të Zotit. Në këtë kuptim romani është dëftim besnik i kuptimit të islamit. Vetë autori Houellebecq ka thënë se romani shpaloset në një ambient rezignimi.

Të tri veprat e para bëhen përfaqësuese të stilit të vonshëm të tre shkrimtarëve të motshëm, në të gjashtëdhjetat, të shtatëdhjetat e tetëdhjetat, përkatësisht, duke nisur prej të fundit, Rrahmanit.

Për Houellebecq-un dhe tre autorët e tjerë në këto vepra diçka më shumë në fund të këtij shkrimi, pasi të jetë bërë një rekapitullim i ndërthurjeve religjion - letërsi në dy mileniumet e parë.

2. Letërsia dhe religjioni

Në botën e Perëndimit lidhjet e letërsisë (më saktë të poezisë) me religjionin janë parë si të vetëkuptueshme për një kohë të gjatë. Cila është natyra e kësaj lidhjeje? A është poezia religjioze, apo poezia e përjashton religjionin?

Enciklopedia e Poezisë dhe e Poetikës e Princetontit mëton se dy dijetarë të mëdhenj të letërsisë në shekullin XX, T. S. Eliot dhe Northrop Frye (Northrop Fraj), kanë homogjenizuar dy mendime të kundërta në lidhje me këto çështje.

Amerikano-britaniku T. S. Eliot mendonte se poezia kërkon përvojë të dorës së parë, ndërsa religjioni na paraqitet si përvojë dytësore në rastin më të mirë. Poezia religjioze është kryesisht poezi minore, sepse gama e saj është e ngushtë, simbas tij. Kanadezi Northrop Frye, në veprën e tij kryesore kritiko-letrare, *Anatomia e kritikës* (*Anatomy of Criticism*, 1957), përfaqëson mendimin se e gjithë poezia është religjioze, duke u mbështetur në shkollën e antropologjisë të Kembrixhit (J. G. Frazer, Gilbert Murray, etj). Motivet religjioze, frymëzimi, rilindja, kufiri ndarës ndërmjet jetës dhe vdekjes, përpunohen në letërsinë laike dhe marrin kuptime të reja, simbas këtij mendimi.²

Anatomia e kritikës,³ por edhe libra të mëvonshëm të Frye-it për Biblën dhe letërsinë, afirmojnë parimin e “kudit të madh”, simbas të cilit strukturat organizative të Biblës dhe strukturat korresponduese të letërsisë “shekullare” (laike) e pasqyrojnë njëra-tjetrën.

Çka thoshte vetë Frye në vitin 1990 për natyrën e kërkimit të tij te *Anatomia* dhe në dy librat e tij të vonshëm *Kodi i madh* dhe *Fjalët me pushtet*, që kanë nëntitullin e përbashkët: “Bibla dhe letërsia”?:

Të përqafosh parimin se mitologjia dhe letërsia janë e njëjta gjë don të thotë t’u kushtosh vëmendje të konsiderueshme lidhjeve ndërmjet letërsisë dhe religjionit, teksa religjioni është një aspekt i kulturës që vjen nga një kohë kur fjala “religion” mbulonte shumë më tepër hapësirë kulturore sesa që mbulon sot. Tek *Anatomia e kritikës* i kam kushtuar vëmendje të konsiderueshme ndarjes së këtyre të dyjave: arsyeja ishte se religjioni ka qenë gjithmonë një aleat i ngushtë i letërsisë, dhe për këtë shkak mund të jetë edhe kërcënim tinëzar ndaj integritetit të saj. Interesimi im aktualisht, si te ky libër ashtu edhe te *Kodi i madh*, nuk përqendrohet te religjioni dhe letërsia, por te Bibla dhe letërsia perëndimore. Ndërmjet religjionit dhe letërsisë, në çdo kulturë, mund të ketë një numër kundërshtish të sojtit “qoftë-apo”, një numër dilemash, apo, të përdorim termin elegant, aporish. Edhe ndërmjet letërsisë perëndimore dhe Biblës ka kundërshti, por ajo që më dukej me rëndësi aktuale ishte gjuha e përbashkët në të cilën ishin shkruar. (Frye, *Words with Power*, fq. xiii-xiv)⁴

² *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Fourth Edition, 2012, fq.1153.

³ Northrop Fraj, *Anatomia e kritikës*, përktheu Avni Spahiu, Rilindja, Prishtinë, 1990.

⁴ To adopt the principle of the identity of mythology and literature means devoting a good deal of attention to the connections between literature and religion, religion being an aspect of culture that descends from a time when the word “religion” covered much more of the cultural area than it does now. In *Anatomy of Criticism* I gave a good deal of attention to separating the

Ndërsa “Bibla, me përjashtime të parëndësishme, është e shkruar në gjuhën letrare të mitit dhe metaforës: është, thënë shkurt, një vepër e letërsisë plus. Ky libër përpiqet të shpjegojë edhe një herë se ç’është kjo “plus”, pse fillimi i reagimit ndaj Biblës duhet të jetë reagim letrar, dhe pse, brenda vetë Biblës, të gjitha vlerat e lidhura me termin “e vërtetë” mund të arrihen vetëm duke kaluar nëpërmjet mitit dhe metaforës. (*Words with Power*, fq. xiv-xv).

Në trupin e studimit, Frye pohon parimin qendror se: Bibla nuk është vepër e letërsisë/vepër letrare, por se “kuptimi i saj i fjalëpërfjalshëm është kuptimi i saj mitik dhe metaforik” (fq.102).

Poezia ëndërrimtare fetare në anglishte ka fillimet nga fundi i mileniumit të parë në Angli, ka vazhduar në Mesjetë, duke qenë fetarja ind i rëndësishëm i poezisë, deri te letërsia e Geoffrey Chaucer-it (Xhefri Çoser), shkrimtarit më të madh të mesjetës angleze. Ky, Chaucer-i, vinte pas italianëve të mëdhenj Dante dhe Boccaccio (Xhovani Bokaço), ndonëse që të tretë shkrimtarë të shekullit XIV në të vërtetë. As Dante as Chaucer-i nuk mund të shihen si shkrimtarë religjiozë, ndonëse duhet të kenë qenë besimtarë. Mirëpo, që të dytë kanë ndërthurur religjionin në veprat e veta të mëdha letrare, sepse praktikat e krishtera i përshkojnë ato. *Komedia Hyjnore* e Dantes është dëshmi e qartë e rëndësisë së subtekstit teologjik për tekstin letrar. Po ashtu e faktit se letërsia është më filozofike se historia, por edhe religjioni, mbasi që aktualiteti i jetës së Dante Alighierit poet përgjithësohet në të mundshmen universale.

Giovanni Boccaccio (1313-1375) në kapitullin e dhjetë të veprës së tij *Jeta e Dantes*, titulluar “Dallimi që ekziston ndërmjet poezisë dhe teologjisë” (fq. 98-104), shkruante ndër të tjera:

Them se teologjia dhe poezia mund të thuhet se janë e njëjta gjë kur tema është e njëjtë: dhe them më tej se teologjia nuk është asgjë tjetër pos poezi e Zotit. Çka është tjetër pos fiksim poetik në Shkrimin e Shenjtë kur Krishti thotë herë se është luan, herë është qengj, herë gjarpër, dhe pastaj dragua, the pastaj shkëmb, - dhe në shumë mënyra të tjera, që do të ishte e mërziqshme të përmenden të gjitha?⁵

two: the reason was that religion has always been a close ally of literature, and because of that it can also be an insidious threat to its integrity. My present interest, both here and in *The Great Code*, is not in religion and literature, but in The Bible and Western literature. Between religion and literature, in every culture, there can be any number of “either-or” conflicts, dilemmas, or, to use the elegant term, aporias. Between Western literature and the Bible there are conflicts too, but what seemed more immediate to me was the common language in which they were written. (Frye, *Words with Power*, pp. xiii-xiv)

⁵ *A Translation of Giovanni Boccaccio's Life of Dante*, With an introduction and a Note on the Portraits of Dante by G.R. Carpenter, The Grolier Club of the City of New York, MDCCCC (1900), fq. 104. Vegëza në internet:

Mbasi kujton alegorinë si figurë themelore të Biblës, Boccaccio thotë se “duket prandaj qartë se jo vetëm që poezia është teologji, por edhe që teologjia është poezi. Me modestinë e njeriut që rroket me temë kaq të madhe, Boccaccio mbështetet tek Aristoteli, që pohon se “poetët kanë qenë teologët e parë.” (Boccaccio, 104).

Cili është raporti poezi – fe në *Komedinë Hyjnore* të Dante Alighierit (1265-1321). Qysh bëhen bashkë komikja dhe hyjnorja në një vepër me një strukturë imaginative që përthekohet nga e krishtera? Dijetari letrar gjermano-hebreu Erich Auerbach (Erik Auerbah) thotë se në këtë vepër “imazhi i njeriut lë në hije imazhin e Zotit”.⁶ Nuk ka vlerësim më domethënës për veprën e madhe të letërsisë italiane dhe evropiane, për njerëzoren që i mbivendoset hyjnore. E thotë Edward Said në parathënien për *Mimesis*-in e Auerbachut se “pararendësi i tij i madh Vico kishte përkëdhelur idenë se mendja njerëzore e krijon hyjnore, dhe jo e kundërta”.⁷

Gjedhja në formë të U-së paraqitet në letërsi si formë standarde e komedisë, konstaton bashkëkohaniku i tij, studiuesi kanadez Frye (*The Great Code*, fq. 169), me ç’rast, mbas një sërë fatkeqësish e keqkuptimesh veprimi shkon drejt një pike të ulët, mbas të cilës, prej një kthese fatlume në syzhe, mbaron në fund të lumtur. “E gjithë Bibla, e parë si ‘komedi hyjnore’, ndryhet brenda një rrëfimi të këtij lloji në formë U-je, në të cilën njeriu, siç shpjegohet, humb pemën dhe ujin e jetës në fillim të Zanafillës dhe i gjen sërish në fund të Zbulesës”, thotë Fye, ndërsa në mes historia e Izraelit dëftohet si seri e rënieve nën pushtetin e mbretërive pagane, Egjiptit, Filistias, Babilonisë, Sirisë dhe Romës, secila prej tyre pasuar nga ngritja në një moment të shkurtër të pavarësisë relative. (*The Great Code*, 169).

Le të thuhet se U-ja e përmbysur është forma tipike e tragjedisë, e kundërta e komedisë: ngrihet deri në një pikë të ‘peripecisë’ apo të përmbysjes së veprimit, pastaj katandiset teposhtë drejt një ‘katastrofe’, një fjalë që përmban figurën e ‘përmbysjes’. (*The Great Code*, 176).

Bibla ka strukturë narrative, ndërsa Kurani jo, kanë vënë re studiuesit e shkrimeve të shenjta. Te Dhjata e Re (Bibla e Re) ka përzierje të stilit të lartë dhe të ulët, një parakusht për krijimin e letërsisë. Dallimi në mes të shekullares dhe të shenjtës në Lindje funksionon ndryshe nga mënyra si ndodh kjo në Perëndim (*The*

https://archive.org/stream/translationofgio00bocc/translationofgio00bocc_djvu.txt

⁶ Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Fiftieth-Anniversary Edition, translated from the German by Willard R. Trask, with a new introduction by Edward Said, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2003 (1953), p. 202.

⁷ Edward Said, “Introduction”, in Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Fiftieth-Anniversary Edition, translated from the German by Willard R. Trask, with a new introduction by Edward Said, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2003 (1953), p. xxvi.

Princeton Encyclopedia, fq. 1157). Për përhapjen e Biblës ka qenë kyç përkthimi (fillimisht Vulgata latine, në përkthim të Shën Jeronimit), pastaj përkthimet në gjuhët popullore në Evropë e gjetiu. Kurani është përhapur me arabishten, duke pasë qenë gjuha pjesë më integrale e këtij shkrimi të shenjtë sesa në rastin e gjuhëve hebraike, greke, aramaike, dhe në fund latine, në rastin e Biblës. Kjo sa për të përqsasur për shpejt Biblën e Kuranin.

Çka për letërsinë dhe religjionin te autorët e pesëqind vjetëve të fundit? William Shakespeare (Uilliëm Shekspir, 1564-1616) është shkrimtar tepër i madh për t'iu nënshtruar ndonjë kodi tjetër, përveç njerëzores. (Harold Bloom-i e ka quajtur “Zot të vdekshëm”!). Megjithatë, për ta kuptuar veprën e tij në dramë e poezi, një njohje themelore e Biblës/Krishterimit është e domosdoshme. Shkrimtari më i madh anglez i shekullit XVII, John Milton (Xhon Milton) shkroi epin religjioz *Parajsa e humbur*, një përpunim original poetik i doktrinës. Tek ai Zoti nuk është trini (Ati, i Biri dhe Shpirti i Shenjtë). Luciferi i Miltonit është figurë romantike, ndërsa Zoti i tij tiran. Poeti anglez William Blake (Uilliëm Bllejk) e kishte quajtur Miltonin “poet të vërtetë” që ka shkruar më mirë për të ligën sesa për të mirën. (*The Princeton Encyclopedia...*, fq.1156.) Blake, një poet ters pararomantik, ka shkruar disa nga poezitë më të mprehta religjioze. (Northrop Frye i detyrohej studimit të Blake-ut për llojin e kritikës letrare që ka shkruar më vonë, dhe sidomos veprave të tij për “Biblën dhe letërsinë”!). Poezia romantike angleze (fundit shekullit XVIII/ fillimi i shekullit XIX) u shkrua nga njerëz senisibilitetesh të fuqishme poetike por edhe dijesh të mëdha filozofike, historike e religjioze. Afshi religjioz te kjo poezi shënon rënie, teksa hapet horizonti estetik dhe demokratik. Vjen pastaj periudha viktoriane, që kap një hark kohor prej dy të tretash të shekullit XIX. Në Angli, përfundimisht, joshja fetare venitet përballë zhvillimit të shkencës e teknologjisë.

3. ‘Poezia zë vendin e religjionit’

Poeti e kritiku anglez Matthew Arnold (Methju Arnold) i atribuonte poezisë (letërsisë) një mision të naltë. “Njerëzimi do të zbulojë se do të duhet t’i kthehemi poezisë për të na e interpretuar jetën, për të na ngushëlluar, për të na mbajtur gjallë”. Pa poezi, shkenca jonë do të duket e mangët; dhe “pjesa më e madhe e asaj që e marrim si religjion dhe filozofi tani do të zëvendësohet nga poezia”, profetizonte ai në një ese të tijin titulluar “Studimi i poezisë”.⁸ Përmes poezisë së vet “Dover Beach”

⁸ Matthew Arnold, “The Study of Poetry”, in *The Norton Anthology of English Literature*, Volume 2, fifth edition, 1986, p. 1442. “More and more mankind will discover that we have to turn to poetry to interpret life for us, to console us, to sustain us. Without poetry, our science will

(Plazhi i Doverit), ndoshta më e bukura e krejt periudhës, Arnoldi kumton se besimi mbinatyror po e braktiste dheun, ndërsa zëri poetik “dëgjon gjëmimin e gjatë, melankolik, që hepohet” (its melancholy, long withdrawing roar), domethënë zbatcën e besimit fetar.

Më herët se Arnoldi tërheqjen e Zotit të krishterë e kishte tematizuar poeti gjerman Friedrich Hölderlin në odat dhe elegjitë tij (*The Princeton Encyclopedia*, fq. 1156). Poeti i parë i madh i modernizmit evropian, francezi Charles Baudelaire (Sharl Bodler) shkroi poezi për të ligën (*Lulet e të keqes*, siç është përkthyer në shqip titulli në frëngjisht *Les fleurs du mal*, 1857), një qëndrim anti-krishter.

Për t’u kthyer te tema e poezisë dhe religjionit, Cleanth Brooks nuk pajtohet me mendimet e Arnoldit për rolin e poezisë. “Kur poezia përpiqet të marrë funksione të religjionit, rrezikon ta kufizojë veten dhe ta kufizojë gamën e vetë të besimit” (Brooks, 59). Ndërsa studiuesi amerikan Harold Bloom (Bllum) afirmon esencialisht të njëjtin moralitet, sikurse Arnoldi, se poezia mund të na shpëtojë në mungesë të religjionit. Në *Ruin the Sacred Truths (Rrëno të vërtetat e shenjta)*, Bloom-i shqipton një interpretim gnostik të poezisë prej Biblës deri te ditët e sotme.⁹ Poezia dhe besimi janë “moduse antitetike të dijes”, sipas këtij studiuesi, ndër më të mëdhenjtë e shekullit XX, prodhimtar edhe në të XXI-in, ndonëse në moshë të shtyrë.

4. Letërsia si religjion më vete: besimi fetar dhe besimi letrar

Kur romani bëhet formë mbizotëruese e shkrimit letrar në shekullin XIX, nis leximi i Biblës si fikSION letrar (nga Ernest Renani, Matthew Arnoldi), ndërsa letërsia vetë merr aurën e religjionit. Letërsia bëhet shkrim i shenjtë shekullar, simbas James Wood-it (Xheimz Vud), kritikut të njohur anglez që jeton e punon në Amerikë, duke marrë një pikëshikim religjioz për një formë tokësore, siç është shprehur ai vetë së voni.¹⁰

Në momentin kur Jezusi u bë hero i romanit, i një ‘poezie në prozë’, edhe ai “u bë fikSIONal”, shkruante James Wood-i në fund të shekullit XX. Në vitin 1862 Renan u emërua Profesor i hebraishtes në Collège de France ndërsa një vit më vonë botoi

appear incomplete, and most of what now passes with us for religion and philosophy will be replaced by poetry”.

⁹ Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Harvard University Press, 1991 (1989).

¹⁰ Shih eseun “The Legacy of Ernest Renan and Matthew Arnold”, in James Wood, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*, Pimlico, London, 2000, fq. 285-311. Shih po ashtu intervistën e Wood-it botuar te gazeta “The Guardian”, 5 prill 2015. Vegëza këtu për versionin online: <http://www.theguardian.com/books/2015/apr/05/critic-james-wood-religious-view-of-fiction>

veprën e vet me ndikim, *La Vie de Jésus*, një lloj biografie, apo romani, për ngritjen e Krishtit. Ai sugjeron se Krishti ishte mësues i një poezie të bukur, utopike, dhe nuk besonte se ai ishte ringjallur. Arnold dhe Renan ishin takuar disa herë. (Wood, *The Broken Estate*, 287)

Në fillim të shekullit XX, artisti, qoftë edhe aspirant (kujto Stephen Dedalusin e *Portretit të artistit në rini* të James Joyce-it), synon të bëhet ‘prift’ i imagjinatës.

Në hyrjen programatike të librit të vet *The Broken Estate*, me ese për letërsinë dhe besimin, James Wood vë re se proza letrare kërkon që t’i besojmë, por është kërkesë që mund të mos e përmbushim: mund të zgjedhim të mos besojmë. Shekullarizmi i prozës letrare qëndron në faktin se proza/fiksionaliteti është armike e besëtytnisë, vrasëse e religjionit, zhbiruese e falsitetit. ”Proza letrare lëviz në hije të dyshimit, e di se vetë është rrenë e vërtetë, e di se në çdo çast mund të mos ia dalë në gjakimin e vet. Besimi në prozë/fiksionalitet është besim i sojit ’sikur’“ (Wood, *The Broken Estate*, xiv). Religjioni nuk të jep liri besimi, ndërsa letërsia po, dhe “kjo hije e dyshimit konstituon realitetin e prozës/fiksionalitetit” mendon ky studiues i letërsisë. Mbas religjioni afirmon realitetin e vet, ndërsa proza (ne do të thoshim letërsia, MH) na kërkon ta gjykojmë realitetin e saj, është sikur të thuhet se letërsia është “sferë e veçantë e lirisë”, konstaton ai.

Nga mesi i shekullit XIX dallimet ndërmjet besimit letrar dhe besimit fetar bëhen më të vështira, ndërsa prej asaj kohe jetojmë në hijen e këtij errësimi, mendon Wood. Kjo ishte koha kur trashëgimia e vjetër u shemb (*The Broken Estate*, xv). Trashëgimi i vjetër (kështu mund të përkthehet ndoshta sintagma në anglishte, ‘the old estate’, MH) ai përkufizon supozimin se religjioni ishte një gamë pretendimesh të të vërtetave hyjnore (angl. a set of divine truth-claims). Ungjijtë filluan të lexoheshin, prej shkrimtarëve dhe teologëve, si kallëzime fiksiionale, si njëfarë romani, ndërsa proza letrare u bë pothuaj një aktivitet religjioz, sidomos te Flaubert-i (Flober). Romani themeloi religjionin e vet dhe ra butë në gjirin e estetizmit, konstaton Wood (xvii).

Idetë e fundit të shekullit, Wood do t’i përpunojë tutje në librin e botuar në pranverën e vitit 2015, *The Nearest Thing to Life* (Gjëja më e afërt me jetën). Gjëja më e afërt me jetën është arti, kishte thënë George Eliot (alias Mary Ann Evans), shkrimtare e perudhës viktoriane. “Ajo që kam pëlqyer, ajo që më pëlqen te proza është afria e saj me religjionin, dhe dallimi i fundmë prej tij”, thotë kritiku 50-vjeçar anglez në një lloj sublimimi të hershëm të kredos së tij letrare.¹¹

¹¹ James Wood, *The Nearest Thing to Life*, Jonathan Cape, London, 2015, fq. 12.

Religjioni ka pretendim fundor ndaj besimit tonë, na kërkon angazhim, ndërsa përvoja letrare nuk na ka këso pretendimesh (Brooks, 52). Njeriu mundet të besojë ose të mos besojë kur lexon, ta zëmë, për Perëndinë e një dashurie.

5. Shkrimtarët dhe Zoti

Mesazhi tipik i njeriut drejtuar Zotit është lutja. Në çfarë marrëdhëniesh janë me Zotin shkrimtarët dhe studiuesit, si krijues e qytetarë? Të shohim disa raste.

Ateisti Smjerdakov pranon mësimin e Ivanit, vëllait të tij nga baba, po ashtu ateist, se “pa Zot çdo gjë është e lejuar”. Vret patriarkun Fjodor Pavllioviq Karamazov, babain e Ivanit, dhe të vetin. Fjala e ateistit vret. Kjo ndodh te *Vëllezërit Karamazov*, romani i fundit i shkrimtarit rus Dostojevski, një besimtar, ortodoks i krishterë. James Wood mendon se Ivani është përpak besimtar (‘një këmbë shkalle më poshtë se besimtari’) dhe Dostojevski e adhuronte Ivanin. Shkrimtari rus sulmon teodicinë (përligje e mirësisë së Zotit karshi ekzistencës së të ligës dhe vuajtjes) në dy kapitujt të romanit, më i njohuri i të cilëve është “Legjenda e Inkuizitorit të Madh”.¹²

A besonte shkrimtari argjentinas Luis Borges (Borhes) në Zotin? ”Në qoftë se Zoti don të thotë diçka brenda nesh që gjakon të mirën, po. Nëse ai paramendohet si një krijesë individuale, jo“, thoshte ai në vitin 1984, në një bisedë me shkrimtarin argjentinas Osvaldo Ferrari.¹³

Pa dashur të sipërtheksojë devocionin (besimin e thellë) të Northrop Frye-it, studiuesit të madh të Biblës dhe Letërsisë, profesorit të letërsisë e pastorit të Kishës së Kanadasë, Harold Bloom-i dëshmon në një kujtesë të veten: “Kur e pyeta se çka bënte si pastor, ai m’u përgjigj ftohtë se martonte dhe varroste studentët e vet”.¹⁴

Ndryshe nga Marksi që thoshte se religjioni është opium për popullin, Bloom-i veneron se religjioni është “poezia e popullit, si e mirë edhe e keqe” (Bloom, *Jesus and Yahweh*).

6. Besimi fetar dhe letrar: shekulli XXI në letërsinë botërore

Michel Houellebecq (Mishel Ullbek), shkrimtari kundërthënës francez, botoi më 7 janar 2015 romanin e tij me titull *Soumission* (Dorëzimi). Romani satirik profetizon fitoren e një politikani islamist me emrin Mohammed Ben Abbas në zgjedhjet

¹² James Wood, *The Irresponsible Self: On Laughter and the Novel*, Pimlico, London, 2005, fq.56-57.

¹³ “Borges and God”, Jorge Louis Borges and Osvaldi Ferrari, në *The New York Review of Books*. Vegëza këtu: <http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2014/nov/04/borges-and-god/>

¹⁴ Harold Bloom, “Foreword”, in Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, 2000, p. ix.

presidenciale të Francës të vitit 2022. Franca bie pre e magjisë së tij. Po atë ditë të daljes në dritë të romanit (më 7 janar 2015) ndodhi masakra në revistën *Charlie Hebdo* në Paris, e cila në numrin e asaj dite kishte në kopertinë një karikaturë të Houellebecq-ut si Nostradamus.

E djathta franceze e pa datën/ditën e botimit si paralajmërim profetik, ndërsa e majta si dhuratë të Krishtlindjeve për të djathtën.

Titulli *Soumission* buron nga kuptimi zanafillor i fjalës arabe ‘al-Islam’ si nënshtrim vullnetar ose dorëzim ndaj vullnetit të Zotit, siç u tha në fillim të këtij eseu. Në këtë kuptim romani është dëftim besnik i kuptimit të islamit.

Romani nuk mund të lexohet njënjëshëm, për apo kundër Islamit. Është gjithsesi kundër gjendjes aktuale në Francë. Autori ka thënë se *Soumission* është frymëzuar nga kriza e tij e besimit mbasi që i kishin vdekur prindërit dhe i kishte ngordhur qeni. Ateizmi, e kishte marrë vesh ai, nuk mund t’i jepte ngushëllim, ndërsa e kishte të qartë se nuk mund të kthehej në Krishtenizëm. Për Houellebecq-un, dilema që ka Franca i ngjan të tijës: Franca është në përpjekje të zëvendësojë Zotin me religionin shekullar të qytetarisë republikane dhe laicitetit, por me shumë pyetje pa përgjigje. Dhe braktisja e Zotit ka lënë Francën pa një sens drejtimi apo qëllimi: “Jemi kthyer ta kërkojmë kuptimin. Njerëzit nuk janë të kënaqur të jetojnë pa Zot.” Ky nuk është argument i ri, por Houellebecq-u e kthen në një kah krejtësisht tjetër duke lënë të kuptohet se islami, religjion më i ri dhe më vetëbesues, mund të jetë mjet më i mirë sesa katolicizmi, që ‘e ka kaluar shtegun e vet’, ta kthejë Evropën në rrugën e duhur.¹⁵

I botuar në spanjisht në vitin 2009, *Adami në Eden* i Carlos Fuentes-it është një roman i intrigës politike, satirë e fabulë moderne për jetën e sotme në Meksikë. Rrëfimtari është Adam Gorozpe, një afarist i respektuar që jeton në Edenin e vet privat në qytetin e Meksikos. I martuar me Priscillën, të bijën e një bukëpjekësi të pasur, rrëfimtari përballet në parajsën e vet me një gjarpër, një Adam tjetër (Adam Gongora quhet), drejtorin e korruptuar të sigurisë kombëtare, që shkatërron jetën e përditshme të qytetarëve.

Një tjetër gjarpër i pazakonshëm në këtë jetë të rrëfimitarit/roman është Çuni-Zot (the Boy-God), që predikon në rrugë, veshur me tunikë të bardhë dhe me krahë të ngjitur, të cilin dashnorja e rrëfimitarit, Elle, e sheh të rëndësishëm për salvimin e tyre.

Proza e këtij romani të mbramë të Fuentes-it është një përzierje e retorikës së lartë me të ulëtën, me shumë ndikime nga shkrimtarët e tjerë të boom-it në letërsinë

¹⁵ Ky variant interpretimi bazohet në recensionin e gjatë nga Adam Shatz, “Colombey-les-deux-Mosquées”, in *The London Review of Books*, Volume 37, No.7, 9 April 2015, fq. 15-18. Një tjetër recension, nga Adam Gopnik, “The Next Thing”, në *The New Yorker*, 26 janar 2015, kishte parë ngjashmëri të pritjes së pushtetit islamist në Francë në këtë satirë me pritjen a barbarëve nga helenistët e kulturuar te poezia e njohur e Cavafy-t “Pritja e barbarëve”.

latino-amerikane të shekullit XX (Marquez, Llosa, Borges). Është roman postmodern që luan me vërtetdukshmërinë dhe besimin letrar. Narratori komunikon drejtpërdrejt me lexuesin, madje duke i kujtuar atij ndërveprimin shkrimtar/rrëfimtar-lexues:

“Dhe çka ka të bëjë gjithë kjo me *Adami në Eden*, me romanin që je duke e lexuar?”

“Gjithçka dhe kurrjë. Misteret asociative të leximit.”

“Nevojë për t’i vonuar përfundimet?”

“Nuk ka përfundim. Ka lexim. Leximi është përfundimi.”

“Lexuesi e rikrijon apo e shpik romanin?”

“Roman interesant është ai që ikën nga duart e shkrimtarit. Më...”

“Në cilën pjesë të romanit je tani?”

“Në *Adami në Eden*? Në pjesën ku Adam Gorozpe dhe kunati i tij, Abelardo Holguin, bëjnë muhabet për tema të boksit.”¹⁶

Syzheu i romanit të J. M. Coetzee-s *The Childhood of Jesus* thuret rreth fatit të Davidit, fëmijës, dhe Simonit, mesoburrit që e merr atë nën kujdes (dhe bëhet babë surrogat i tij), mbasi që të dytë i hedh fati si refugjatë në një vend të ri, si në mjegull socialist. Aspekti më joshës i romanit është loja e Coetzee-s me ngjashmërinë e Davidit me Jezusin.

Si te Coetzee (Fëmijëria e Jezusit) ashtu edhe te Houellebecq (Dorëzimi), nyja filozofike është kjo: nëse duam të marrim pjesë në shoqëri, duhet të përshtatem; me gjuhë tjetër, të jemi konformistë. Jezusi i Nazaretit është një nga kryengritësit më të mëdhenj, dhe antikonformisti më i njohur.

7. *Pesë vaktet e Zejnullah Rrahmanit*

Një studiues yni, akademik Ali Aliu, e sheh librin *Pesë vakte* të Zejnullah Rrahmanit si roman, pjesë të triptikut, me dy të parët *99 rruzaret prej smaragdi* (2006) dhe *Lypësi dhe Sophia* (2011)¹⁷. Do relativizuar shumë kriteret për ta kategorizuar si roman. Vetë Rrahmani (apo botuesi?) *99 rruzaret...* e përkufizon si roman, ndërsa

¹⁶ Carlos Fuentes, *Adam in Eden*, translated by E. Shaskan Bumaz a& Alejandro Branger, Dalkey Archive Press, London, 2012, fq. 176. Natyrisht, këtu përkthimi im nga anglishtja (MH).

¹⁷ Ali Aliu, “Zejnullah Rrahmani, një roman ndryshe në letërsinë shqipe”, në Shiptarja.com më 1 shkurt 2015. Vegëza këtu: <http://shqiptarja.com/kulture/2730/zenullah-rrahmani-nj--roman-ndryshe-n--let-rsin--shqipe-269819.html>

Lypësin nuk e përkufizon fare.¹⁸ *Pesë vaktet* është më parë një vepër konfesionale, kuazi-autobiografike, me përsiatje filozofiko-poetike, prozë poetike, për çështje të jetës e të vdekjes, të Krijuesit e Krijimit. Zenë Rrahmani është alter egoja e Zejnullah Rrahmanit, shkrimtarit. Ajo që të habit dhe të bën të pyesësh veten është: a duhet marrë seriozisht, dhe sa seriozisht, rrëfimtarin? A ka lojë këtu? Duket se po, sepse ka qëndrime të kundërta rreth çështjeve të njëjta që afirmon alter-egoja. A janë ‘pesë vakte’ referencë për pesë lutjet në ritualin islam? Po edhe jo, thotë Aliu. Në vepër ka dekor të traditës së Lindjes, por edhe pamje e kujtime melankolike të vendlindjes dhe fëmijërisë së autorit, jetë autentike shqiptare, në Kosovë, atdheun e tij (*Pesë vakte*, fq. 539). Madje edhe referenca e aluzione për Zejnullah Rrahmanin si figurë publike. Le të citohen këtu dy pjesë, njërën nga shënimet biografike për autorin e romanit, tjetrën nga njësia tekstore nr. 64 te kapitulli “Vakti i verës, drekë”:

Nga viti 1996 deri më 1999 e ka udhëhequr arsimin paralel të Kosovës në cilësinë e Këshilltarit për arsim të kryetarit të Kosovës Dr. Ibrahim Rugova. (Biografia e shkurtër e Z. Rrahmanit, te *Pesë vaktet*, fq. 546-547)

64. Ndoshta, më shumë i zhytur në jetë shoqërore, isha në atë kohën kur duhej udhëhequr me shkollën shqipe në Kosovë dhe unë isha në ballë, kur duhej të merrja vendime të shpejta e të drejta, kur duhej rezistuar ndaj sulmit armik, të pushtuesit dhe të patriotëve, dhe duhej të mbaheshin në tehtë të jetës nxënësi, mësuesi e vendi, ndërsa vdekja sillej vërdallë, si era e dimrit, me pamjen e armikut e të mikut. (*Pesë vakte*, fq. 130).

A është *Pesë vakte* shenjë e stilit të vonshëm të Zejnullah Rrahmanit? Apo thjeshtë me këtë shkrim mikst, ku fakti e fiksioni ndërthuren e ngjizen në teksturë (thurimë) unike, autori indukon te lexuesi një besim letrar nëpërmjet të vërtetdukshmes.

Bibliografia

Aliu, Ali, “Zejnullah Rrahmani, një roman ndryshe në letërsinë shqipe”, në Shiptarja.com më 1 shkurt 2015. Vegëza këtu:

<http://shqiptarja.com/kulture/2730/zenullah-rrahmani-nj--roman-ndryshe-n--let-rsin--shqipe-269819.html>

Arnold, Matthew, “The Study of Poetry”, in *The Norton Anthology of English Literature*, Volume 2, fifth edition, 1986

¹⁸ Te “Biografia e shkurtër dhe Bibliografia”, fq. 546-548, në *Pesë vakte*, Faik Konica, Prishtinë, 2013.

- Auerbach, Erich, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Fiftieth-Anniversary Edition, translated from the German by Willard R. Trask, with a new introduction by Edward Said, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2003
- Arnold, Matthew, "The Study of Poetry", in *The Norton Anthology of English Literature*, Volume 2, fifth edition, 1986
- Bloom, Harold, *Ruin and the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Harvard University Press, 1989 (1991)
- Bloom, Harold, *Jesus and Yahweh: The Names Divine*, Riverhead Books, New York, 2007 (2005).
- Borges, Jorge Louis and Ferrari, Osvaldo, "Borges and God", in *The New York Review of Books*. Vegëza këtu:
<http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2014/nov/04/borges-and-god/>
- Brooks, Cleanth, *Community, Religion, and Literature*, University of Missouri Press, 1995
- Coetzee, J.M., *The Childhood of Jesus*, Penguin Books, 2014
- Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, 2000
- Frye, Northrop, *The Great Code: The Bible and Literature*, A Harvest/HJB Book, 1982
- Frye, Northrop, *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"*, A Harvest/HJB Book, 1990
- Fraj, Northrop, *Anatomia e kritikës*, përktheu Avni Spahiu, Rilindja, Prishtinë, 1990
- Fuentes, Carlos *Adam in Eden*, translated by E. Shaskan Bumaz a& Alejandro Branger, Dalkey Archive Press, London, 2012
- Gopnik, Adam, "The Next Thing", in *The New Yorker*, 26 janar 2015. Vegëza këtu:
<http://www.newyorker.com/magazine/2015/01/26/next-thing>
- Shatz, Adam, "Colombey-les-deux-Mosquées", in *The London Review of Books*, Volume 37, No.7, 9 April 2015, fq. 15-18
- Rahmani, Zejnullah, *Pesë vakte*, Faik Konica, Prishtinë, 2013
- Wood, James, *The Irresponsible Self: On Laughter and the Novel*, Pimlico, London, 2005
- Wood, James, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*, Pimlico, London, 2000.
- Wood, James, *The Nearest Thing to Life*, Jonathan Cape, London, 2015
- The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, edited by Roland Green (editor in chief), Princeton University Press, Fourth Edition, 2012
- A Translation of Giovanni Boccaccio's Life of Dante*, With an introduction and a Note on the Portraits of Dante by G.R. Carpenter, The Grolier Club of the City of New York, MDCCCC (1900)

Vegëza në internet për librin e Boccaccio-s:

https://archive.org/stream/translationofgio00bocc/translationofgio00bocc_djvu.txt

(Të gjitha tekstet nga interneti janë nxjerrë në gusht të vitit 2015; MH).

Fazli GAJRAKU

RELIGJIOZJA NË ROMANIN “GJENERALI I USHTRISË SË VDEKUR” TË ISMAIL KADARESË

Derisa po e peshoja çështjen e përpjekjes për të kuptuar romanin “Gjeneralin e ushtrisë së vdekur”, (po i referohemi botimit të parë të vitit 1963) në mos po nxitesha nga një lloj i gabuar i interesimit, m’u duk se kishte njëfarë relevance, që përcillet nga *efekti* deri te *shkakun*, për të kërkuar enigmat e kuptimit të dramës së personazheve në të, të cilët ishin të vetëdijshëm apo të pavetëdijshëm për religjiozitetin e tyre. Ndoshta s’mund të shpjegohet në mënyrë eksplicite ideja e ngjarjes apo e veprimit të personazhit në këtë roman, përcjellë nga efekti për ta parë atë (personazhin), mendimin e sjelljen e tij, sipas përkatësisë së tij religjioze. Nuk i japim vetes kurrfarë inkurajimi për ta kuptuar këtë roman (duke përdorur subjektin e tij) si një vepër që bie në gjurmët e të vërtetave të religjiozitetit, të një religjioziteti që do të ndikonte në zërin e të folurit të personazheve dhe në sjelljen e tyre. Pra, në këtë roman kemi gjasën t’i vëmë në sprovë pohimet se te çdo personazh që flet për veten apo për të tjerët, apo edhe që vepron, është i pranishëm apo i fshehur në natyrën e ndërlikuar të karakterit të tij një ndikim që vjen nga kundërshtimi apo adhurimi ndaj besimit (religjionit). Pra, gjurmët e një realiteti religjioz, janë përherë të fshehura nga një vetëdije e personazhit që e arsyeton ekzistencën e të qenit të tij përfillës apo mospërfillës ndaj një nevoje shpirtërore të përkatësisë fetare. Në këtë përballje, realiteti e religjioziteti shfaqet në trajtën e klisheve ideologjike, ku personazhi, nën kontrollin e autorit, e thotë ose e bën atë që nuk do ta thoshte e bënte në një rrethanë tjetër.

Kadare në roman i përcakton të gjitha gjërat në atë mënyrë që të thotë atë që kërkon. Ndërsa leximit tonë i duhet pikëvështrimi etik dhe ideologjik, në mënyrë që të zbulohen dhe interpretohen shenjat e religjiozes, që rrinë të fshehura brenda tekstit. Pra, na duhet të mundohemi të zbulojmë këto shenja, në bazë të një shkalle të mësuar të letërsisë së Kadaresë, që na flet dhe vë në dukje problemin e komunikimit me tekstin dhe që vë në dukje, po ashtu, kujdesin për një audiencë të mëtutjeshme që do ta pretë me kureshtje për ta lexuar tekstin me sherr.

Po e reduktojmë këtu interpretimin në disa paradigma, ku kodet narrative, që japin në shtrirje situatat dhe, po ashtu, gjuha, me format e saj sintaksore e leksikore, e

fshehin ose e zbulojnë nëpër *fjalë* dhe *sekuenca* aftësinë për të nxjerrë një derivat të religjiozes si konfesion dhe ideologji.

Kur po e përmendim këtë komponentë të bartjes së religjiozes konfesionale të ideologjikja, po i japin vetes të drejtë ta lexojmë tekstin me vetëdijen për trusninë e makinës ideologjike, që e bën të shprehshëm funksionalitetin e autorit, prezencën e tij edhe kur ai fort mirë fshihet me mjeshtri të qëllimtë.

Pra, rrëfimi jep një realitet brenda një shteti, që në fakt është totalitar, por ky rrëfim e paraqet atë të reduktuar në disa elementë të saj. Pra, karakterizimi i folësit - narratorit (autorit), është se ai nuk është autoritet që shqetësohet për punët e shtetit në të cilin jeton, ai është i kujdesur të rrëfejë për një pjesë të ndjeshme të realitetit që lokalizohet rreth një procesi real historik, që është në korrelacion me të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen e një vendi (shteti) - Shqipërisë. Pra, narratori sikur ka një kontratë me ne për të na kallëzuar misionin e një kërkimi human për eshtrat e ushtarëve të vrarë dhe idenë inspiruese humane të paqes e pajtimit, që vjen nga kultura e tradita shqiptare, për të falur.

Të dhënat e tjera që pasojnë japin një realitet me një ikje të shkathët nga një temë në tjetrën, nga një ndodhi në tjetrën; ngjarje që zhvillohen në kishë, manastir, xhami e teqe; heronj të besimit katolik e mysliman, të cilët zbulojnë kronikën e gjallë të jetës shqiptare.

Në këtë punim po ndalemi të personazhi me attribute religjioze - prifti dhe afria, për të thënë më saktë e kundërta e atributit të priftërores dhe që lidhet me një emër të përveçëm - gjeneralin.

Titulli: “Gjenerali i ushtrisë së vdekur”, shpërfaq konceptin “ushtri”, që zbulon pretendimin dhe rezultatin e një lufte, dhe konceptin “vdekje”, që zbulon të mbeturën e hirit të një shpirti, për të cilin do të kërkohet, së paku, një lutje e përsëritshme e një prifti. Në një realitet të lidhur me sentimentet e vdekjes (që janë eshtrat apo hiri i të vdekurve), nuk e shohim priftin të lutet për këta të vdekur nëpërmjet mesazhit për të amshueshmen. Nuk dëgjojmë nga ai lutje të krishtera në mënyrë të përsëritshme. I vetmi derman i ngushëllimit të tij është kryerja me sukses e misionit të tij për mbledhjen e eshtrave, duke mos e njohur as për të vdekurit (ushtarët e vrarë) as për të gjallë ekzistencën e fundmë të botës dhe domosdoshmërinë për t’u lutur e falur për shpirtin e tyre.

Kërkimi i varreve të ushtarëve, e bën priftin të jetë veprues e të mos mund të pajtojë brenda vetes anën racionale dhe shpirtërore (religjioze); nuk i kujtohet lutja për të vdekurin, as para as pas gjetjes së eshtrave të ushtarëve. Mendimet, pasionet, veprimet, sjelljet, fjalët e tij, zgjerojnë vetvetiu lidhjet që ka ai me botën e jashtme dhe me vetveten (pa e menduar shpirtëroren); për cilësitë e papërputhura me ato të një

predikuesi e misionari të përunjur. Dhe, duke qenë në procesin e ndikimit tiranik të mjedisit shqiptar, që vjen nga paragjykimi, ai harron veladonin e një prifti dhe sillet si heretik.

Më tutje, duke ecur gjurmëve të këtij realiteti, kemi rrëfimin e ndjenjave intensive që u përshtaten karaktereve të personazheve¹ e kulturës së tyre; që tregojnë, ndër të tjerash, edhe rrëfimin për njerëzit e një vendi të huaj të kulturës së krishterë, që vijnë në Shqipëri, në një vend që heshtazi jeton realitetin religjioz të tri bashkësive fetare. Pra, një gjeneral dhe një prift, që i përkasin një kulture të krishterë, vijnë për mision në Shqipëri për të zbuluar eshtrat e ushtarëve të vrarë. Ata përfaqësojnë kodin qytetar dhe fetar të vendit prej nga vijnë dhe në këto rrethana do të ndjehen të habitur në komunikimin zbulues me vendësit dhe kulturën e tyre.

Pra, këtu i shohim të konfrontuar dy realitete mendimi nga dy personazhe - njëri i veshur me petkun e ushtarakut dhe tjetri të priftit. Të kujtojmë këtu se të dy personazhet e këtij romani: gjenerali dhe prifti, duke mbledhur eshtrat e ushtarëve të vrarë, janë dy përfaqësues të aktivitetit ideologjik e religjioz (të shtetit dhe të kishës).

Në emër të moralit të krishterë, prifti në vend se t'i shohë shqiptarët si të barabartë me të e me ta (të krishterët, si vëllezër me të krishterët e tjerë), ai sillet si një i krishter superior, kultura e besimi i të cilit nuk përshtatet me të shqiptarëve. Ai jep shembullin e një prifti dhe të një krishteri gojëmbyllur, i cili shumë rrallë flet, dhe kur flet, nuk flet me urtësinë e një kleriku, por të një njeriu të zymtë. Për të thuhet: “Ky prift sikur është prej metali”²

Prifti ka paragjykime dhe ato janë të fshehta. Duke komunikuar së brendshmi me qenien e vet, ai është një person posesiv në raport me shqiptarët. Ai kap sensacionin nga një ngacmim i jashtëm, duke e përjetuar me bujë ndonjë lajm apo veprim të njerëzve vendës që mund ta ketë dëgjuar ose ta ketë parë.

Ai ka marrë një detyrim për të përfunduar një mision të shtetit dhe nuk e nxjerr kurrë nga mendja objektivin e vet, që është: t'i gjejë eshtrat e ushtarëve të vrarë. Prifti nuk ka dyshim rreth epërsisë së kësaj mënyre të sjelljes, duke menduar se kjo është mënyra për të arritur qëllimet e tij. E ndjen së brendshmi se është i ngarkuar nga një detyrim shtetëror, prandaj dëshiron të arrijë vetëm atë që është pjesë e detyrës së tij. Tronditja dhe ngazëllimi i tij varet nga rezultati i kërkimit të eshtrave.

Jeton i druajtur dhe i strukur brenda qenies së vet, sepse ashtu do të krijojë fshehtas një burim të pushtetit të vetvetes, nga i cili të gjithë mund të frikësohen dhe

¹ Te *Gjenerali i ushtrisë së vdekur* (1963), sipas studiuesit Sabri Hamiti, thuhet të portretohet karakteri negativ (heroi negativ). Shih Sabri Hamiti, *Utopia letrare*, ASHAK, Prishtinë, 2013, f. 196

² Gjenerali i ushtrisë së vdekur, N. Sh. Botimeve “Naim Frashëri”, Tiranë, 1963, f.15

askush nuk mund t'ia njihte atë fuqi pushteti. Pra, prifti bën një zgjedhje të përhershme, e detyron veten të mbyllet, jo me ndjenjën e fajit apo të pendesës, por për të mos u lexuar mendja e tij. Në këtë rast, pozicioni i tij është absurd - në vend që, (siç do të thoshte Albert Camus (*Njeriu i revoltuar*), 'të flasësh do të thotë të riparosh') të rrëfehet si një i penduar, ai merr qëndrimin e njeriut të heshtur e indiferent për atë çfarë ka ndodhur.

Përtej këtij fakti, kemi një betejë tjetër të dominimit - gjenerali apo prifti është udhëheqës i këtij misioni. Edhe pse zyrtarisht është gjenerali ai që e udhëheq misionin, prifti është ai që me qëndrimin e tij konspirativ i jep vetes pushtet më të madh se sa që mund të ketë gjenerali.

Pra, prifti dhe gjenerali janë të përfshirë në një rivalitet të brendshëm midis tyre. Nuk mund të çlirohen nga uni i tyre, ani pse janë në një mision të përbashkët. Ata nuk e gjejnë aleatin te njëri-tjetri. Komunikimi i tyre shndërrohet në një shembull të komunikimit që nis, por shkëputet i papërfunduar. Flasin mes vete gjithherë me shkakun që dialogu midis tyre të shndërrohet në zënkë. Pra, nuk e kanë sinqeritetin e nevojshëm për t'i bërë pyetje njëri-tjetrit. Ata dallohen për nga formimi i tyre kulturor dhe ideologjik. Në të tilla rrethana, prifti nuk e ka as hirin e të urtit, as të një të penduari, por as vetë provën e mirësjelljes e të përujes që i përket kulturës kishtare, ndërsa që te gjenerali vërehet qëndrimi i njeriut të mposhtur nga ndjenja e fajit për ushtrinë që përfaqëson.

Prifti është përfaqësues i një koncepti kulturor hegjemonist, që vjen nga ideja e përkatësisë së tij si përfaqësues i një shteti të madh i ardhur me mision në një shtet të vogël dhe, në vend se të jetojë me urtinë e njohur nga Krishti, jeton me krenarinë e përfaqësuesit të një shtetit e të një kulture superiore, por që nuk i mjafton për të qenë i qetë. Ai katandiset në gjendjen e mllefrit, të dyshimit e të paragjykitimit.

Mund të themi se derisa gjenerali është një mendje e arratisur, prifti është i fokusuar në qëllimin e detyrën që ka; derisa prifti ndjehet i detyruar në funksionin e punës që kryen dhe nuk mban asnjë lidhje të ngushtë me Zotin, (kjo na bën të kujtojmë argumentin e Kenneth Minogue-t, (*Pushtete të huaja: teori e pastër e ideologjisë*), sipas të cilit *kur njerëzit transformohen në funksione, ata e humbin personalitetin e tyre*) gjenerali bën përpjekje të çlirohet nga absurditeti i funksionit dhe detyrës që ka, duke u sjellë si një i krishterë i urtë, që sa më shumë që ngatërrohet në këtë mision, i rritet ndjenja e dhembjes dhe e pendesës për atë çfarë ka ndodhur.

Pra, nëse krahasojmë karakterin e priftit e të gjeneralit, është njëfarë paradoksi kur përballim sjelljen e gjeneralit dhe të priftit. Prifti nuk nxjerr kurrgjë nga shpirti i tij, duke jetuar nën anonimitetin - a është oficer apo klerik, ndërsa që gjenerali ka devotshmërinë e një të krishterë të urtë për ta ndjerë fajin. Ai, duke mos gjetur një

qëllim më të vlefshëm, se misioni për kërkimin e eshtrave të ushtarëve të vranë, nuk heq dorë nga ky qëllim por e neglizhon atë ngase pushtohet nga një shqetësim i thellë për viktimat e luftës, duke përfunduar në një konsumues alkooli pareshtur.

Prifti është vështrësisht i vetëdijshëm se kush janë shqiptarët, prandaj është i tërhequr. Kjo tërheqje, kjo mbyllje, për ta fshehur atë që e mendon për ta, e bën kujtesën e tij fantaziste (obsesive) ndaj shqiptarëve. Kujtojmë mendimin e tij për psihen tragjike e heroike që kanë shqiptarët për veten, për ndjenjën e tyre të mbijetesës, të fisnikshmes e të njerëzishmes thujse besëtyte. Pra, kemi një rrëimhje të thellë në traditën e historinë kolektive të shqiptarëve.

Krejt në fund mund të themi se sjellja e priftit meriton të ndiqet në detaje, duke përmbushur kureshtjen me pyetje që kërkojnë të depërtojnë në përvojën e një mendje të tillë të izoluar:

- Cila është njohja dhe adhurimi i tij prej prifti, për Zotin e fesë së krishterë, përtej njohjes e besimit ndaj Zotit që vjen *intuitivisht* brenda nesh (siç e gjejmë këtë koncept te Tzvetan Todorov, Konkuista e Amerikës, Çështja e tjetrit)?

- Cili është të detyruarit e të nënshtruarit e tij ndaj besimit (fesë)?

Ndërsa që, duke e njohur në vijim e sipër priftin, na vijnë në mendje pyetjet:

- A mund të marrë mendimi dhe veprimi i priftit, pamjen e një virtyti të krishterë, derisa jeta e tij është tepër e zbrazët dhe monotone?

- A jeton ai më shumë mbi mëkatin apo mbi mëshirën e kësaj bote?

- Cili do të mund të ishte është shpjegimi i tij racional e tundimi emocional, si përfaqësues i fesë, me detyrën e dhënë nga shteti?

- A është ndjerë ndonjëherë borxhli ndaj fesë, si doktrinë?

- A e ka shoqëruar kund, ideja e hyjnores priftin?

- A do të duhej prifti ta modifikonte pozicionin e tij dhe të na jepte një variant të tijin të jetës fetare, nga pozicioni edhe i njeriut të shtetit, që ka braktisur virtytet e përulësisë prej prifti?

Pas gjithë këtyre pyetjeve, tek kur i mbyllim kopertinat e këtij romani, pasi ta kemi përfunduar leximin, pretendojmë të themi atë që do të mund të ishte një perceptim për karakterin e rafinuar të priftit në një proces depersonalizimi të tij; ai është një njeri me marifet qyqari që ka braktisur besimin dhe po praktikonte një lloj religjioziteti dinak në një vend të huaj.

Kujtim M. SHALA

LETËRSI E DOKTRINË: RASTI BOGDANI

I. FENOMENI E RASTI

Letërsi e doktrinë: rasti Bogdani shenjon një fenomen, raportin e letërsisë me idetë e lidhura e të kodifikuara (*doktrina*), dhe e provon atë me *veprën e Bogdanit (rasti)*. Kështu, fenomeni çon te Bogdani, për ta hapur e për ta lexuar letërsinë në trup të doktrinës e doktrinën në trup të poezisë, ndërsa me/në veprën e Bogdanit *fenomeni* provohet konkretisht.

Në këtë raport, vepra e Bogdanit do parë në *shkallët e shkrimit*, si *kalepin*, poezi në doktrinë e doktrinë në poezi, në retorikën e doktrinës e të *tekstit*, për të arritur te Bogdani *autor*, një çështje kjo e ndërliqshme e epokës dhe e kulturës bogdaniane. Kështu, *rasti* Bogdani bëhet *prova* Bogdani, që shenjohej si vepër, madje vepër e epokës, që do thotë *kryevepër* (vlerë) e *vepër përfaqësuese* (vlerësi, rëndësi).

Nën këto shenja, *rasti Bogdani* kthehet në *fenomenin Bogdani* dhe hap perspektivën për të përshkruar e shpjeguar raportin e ndërliqshëm të letërsisë shqipe me doktrinën, natyrën e fortë mimetike të saj, statusin si aktivitet *homogjen*, si dhe faqet e letërsisë si *pasqyrë* në të cilën lexohen doktrinën, një herë të imituara e pastaj të lidhura në fiksionin autorial. Prandaj, kërkimi nis me diskursin për *fenomenin* e lidhet me diskursin për *autorin*, i cili, në historinë letrare, u sprovua gjatë për t'u bërë *autoritet* e për t'u shndërruar në *subjektivitet*.

Por, si duket ky raport te vepra e Bogdanit, si lidhen idetë në një doktrinë (të predikuar), sa provohet sistemi bogdani i argumentimit dhe si jeton *autor-i/autori* në faqet e kësaj vepre? Përgjigjet që dalin, japin shenjat për ta shpjeguar *rastin* e *fenomenin*, që do të thotë *fenomenin* përmjet *rastit*.

E hapur kështu, çështja kërkon që të shtrohet teorikisht, për të përfutur vetiu një *metodikë* të kërkimit që njeh natyrën e *doktrinës* e të *veprës* (letërsisë) dhe që vetë kthehet në *metodë kërkimi*, madje në *metodikë* që shenjon kategori të mëdha të veprës e të kulturës së epokës së Bogdanit.

II. KODI I MADH

Në temën *Letërsi e doktrinë*, të provuar me *rastin* Bogdani, është e nevojshme që të bëjmë disa saktësime për *kodet e letërsinë* dhe për raportin ndërmjet tyre, i cili, në vete, provon një ndërliqësi kulturore.

Sintagma *kode e letërsi* lidh *normën me krijimin*, për të shenjuar një raport të ndërliqshëm letrar e kulturor, në të cilin *norma* herë përfaqëson e herë përfaqësohet nga *vepra letrare*. *Norma* përfaqëson kur përcakton, ndërsa *veprat* kur e forcojnë artikullimin e ideve, në literaturë mimetike me ideologjitë apo me kodet e tjera kulturore e sociale. Me këto shenja, raporti i tillë bëhet universal, një çështje e poetikës, si dhe e kërkimeve kulturore-letrare, dhe përfundimisht hapet si çështje identitare, kur kërkohen normat universale në raport me veprat personale apo me letërsinë nacionale.

Kodi do një definim të këtushëm, përtej semiotikës e teorive të komunikimit, si një normë poetike, kulturore, sociale apo ideologjike. Kështu, *kodi* s'është *njësi*, por *rrjet* që lidh e determinon idetë. Në rrafshin e teorisë letrare, kodet e lidhura marrin trajtën e *doktrinës letrare*, ndërsa në atë të historisë shpirtërore, kanë trajtën e *religjionit*, në jetën sociale bëhen normë *moraliteti e drejtësisë*, si p.sh. te *Kanuni i Lekë Dukagjinit* etj.

Kodet do kërkuar *para* (doktrina apo ideologji) apo të lidhura në diskursin letrar, herë si amza e herë si *intertekste* të veprave letrare, herë të thëna fort e herë të shkrira në fiksjonet e mëdha letrare.

Lidhja e *letërsisë* me *kodin* lidh *krijimin* me *normën* dhe kështu zbulohet fenomeni i vjetër i *krijimit* përballë *rregullit* që do ta determinojë atë, i *letërsisë* me *doktrinën*, dhe hapet në raporte të estetikës me pragmatikat që duan ta kenë në *shërbim*. Pamja bëhet edhe më paradoksale kur letërsia niset t'u shërbejë pragmatikave.

Të dy trajtat provohen në letërsi, kur ajo ka përballë *kodet e mëdha* universale apo *autentike* të kulturës e të jetës etnike. Përshkrimi i tyre çon te zbulimi i *përfaqësimit* apo i *të përfaqësuarës*, varësisht nga përqendrimi te leximi i *kodit* në letërsi apo i letërsisë që e thotë *kodin*.

Kodi i madh është *skajim* i përftuar nga Northrop Fraj, kur po kërkonte e provonte raportet e letërsisë me *Biblën*, në aventurën e tij të njohur letrare e kulturore. Kështu, *Bibla*, nga një *libër*, bëhet *traditë*, meqë e krijon rrjetin e diskurseve që e kanë amzë dhe vetë krijojnë traditë.

Kodi i madh universal i *librit* të Frajit, në kulturën e në letërsinë shqipe bëhet kod i madh i librave të mëdhenj, *Bibla* e *Kur'an-i*, që provojnë lidhjet me përkatësitë religjioze e kulturore shqiptare që shtresohen e ndërliqësohen.

Tradita e letërsisë së kodit biblik është më e vjetër në shkrimin shqip, ndërsa me *Kur'an*-in letërsia shqipe, së pari, ka krijuar traditë e jetë në trajtë dorëshkrimesh (traditë që s'është botuar e lexuar në tërësi), që hapen si zbulime të gjuhës e të poetikës shqipe me përftesa e ndërliqësi të poetikave orientale. Si tradita me shtrirje të gjerë, ato duhet të lexohen përmjet autorësh e veprash, që do të thotë sistematikisht.

Kodet, kur përthyhen në ideologji të mëdha, bëhen çështje të mëdha humane e letrare, etnike e nacionale. Lidhjet e forta të letërsisë me ideologjitë kanë çuar te vepra të shenjave ideologjike, që duan të ndërhyjnë në jetën sociale e personale me mësim e *kode të prera*.

Kërkimi i *kodeve të mëdha* në letërsi vetiu shpie drejt një dimensionit të historisë letrare, të tillë që përshkruan *fenomene letrare*, çfarë janë dhe raportet e letërsisë me kodet e kësaj natyre. Në një pikë, historia e tillë takon *çështjen identitetit*, të lidhur me kategori të mëdha, si: gjuha, etika e politika, apo dhe me kthimin nga vetja, siç ndodh te letërsia personale. Në të gjitha rastet, kërkimi i raportit të tillë bëhet i ndërliqshëm dhe vetë kthehet në *ndërliqësi*.

III. AUCTOR-I E METODA

Auctor-i Bogdani duhet të dallohet nga *Petro Bogdani macedone*, meqë *auctori*-i shenjon *autorësi* dhe kjo është një çështje e ndërliqshme e kulturës së Bogdanit, ndërsa emri, i shënuar në *paratekst* e i shoqëruar me *macedone*, shenjon empiri, personin dhe përkatësinë e tij etnike.

Auctor-i është shënues i autorit si strukturues tekstesh dhe shenjues i hershëm i autorit si *subjektivitet*, në kuptimin e një pranie të autorit në tekst, qoftë në trajtë diskursi, interteksti apo të shenjës autoriale strukturore të tekstit, por *auctor*-i në asnjë rast nuk është i identifikueshëm me *krijuesin* e atitudave moderne. *Auctorësia* e tillë e shenjon *veprën* si *shkrimtari* e jo si *letërsi (autoriale)*, çfarë e njeh moderniteti ynë, dhe kjo e rihap raportin e *veprës* me *doktrinën*, meqë *auctorësia* skajon shkallë autorësie e doktrina rregullin etik/ideologjik, burimin themelor të veprës dhe vetë strukturohet me tekste të doktrinës, qoftë të *Shkrimit shenjtë*, qoftë të teksteve përreth, të cilat e rithonë apo e interpretojnë doktrinën.

Bogdani është *auctor*-i (hartuesi) i *Çetës së Profetëve* (1675-1685), por jo *krijuesi* i saj, meqë e krijuar nga “krou kahë ka rrjedhunë” është vetë doktrina e Bogdani një eksplikues i kujdesshëm i saj, që çdo fjalë e mat apo e provon me *burimin* e parë të tekstit e me rrëketë që kanë dalë nga i njëjti *burim*, vërtet nga *i vetmi burim i së vërtetës*.

Këtu çështja ndërliqësohet, meqë *e vërteta* e shenjon doktrinën, por *e vërtetdukshmja* letërsinë dhe kjo përbën dallim ontologjik, që shoqërohet me dallime

tipologjike, të diskursit e të funksionit. Kështu hapen pyetjet e mëdha: Çfarë shkroi Bogdani?, Si shkroi? dhe Përse apo për kënd shkroi ai?

Përgjigjet janë në metodën, diskurset e në termat e Bogdanit, që do të thotë në metodën, diskursin e termat tanë. Vepra e Bogdanit buron nga doktrina, strukturohet me të vërtetën e saj dhe do ta provojë atë edhe përmjet të vërtetdukshmes në fragmente rrëfimtare e të *Kangët e Sibilave*. Universaliteti i doktrinës, i konsakruar në të vërtetat e saj, hapet në universalitetin e së mundshmes letrare dhe në diskursin letrar, i cili doktrinën e hap për të gjithë dhe kështu vetë shenjohe si i shkallës së dytë, pra më i ulët se ai i doktrinës dhe i teologjisë, e cila, lexohet si më e lartë se poezia e bëhet (e vërteta) absolute.

Vepra e Bogdanit e shenjon në trup metodën e leximit, bashkë me çelësat e terminologjinë, të shenjuar si hetim dhe ndjekje e shkrimit bogdanian, duke ecur në rend invers, nga paragrafët, nëpër ligjëratat, te shkallët, pastaj shkallët e lidhura dhe librat përballë njëri-tjetrit, për t'u parë në pasqyrën e njëri-tjetrit. Mësimi për figurat e shkrimit dhe për shkallët e tij, kthehet në metodë për ta lexuar tekstin e Bogdanit, ndërsa termat e doktrinës apo të skajuar nga Bogdani, qoftë dhe nga fjalët të vjetra arbënishte, kthehen në terma të shkrimit për Bogdanin. Së bashku, këto bëhen shenja për ta interpretuar doktrinën e për ta lexuar poezinë e Çetës së Profetëve, ndërsa metoda, e shenjuar nga sistemi i Bogdanit apo e propozuar nga ne, do të emërtohej sistematikë ose metodikë. Kështu, vepra ngjallet në rend invers e shkruhet nga fillimi, por e ruan autenticitetin, që do të thotë universalitetin e ideve, meqë metodën e shkrimit e përsërit dhe e shndërron në diskursivitet të kërkimit.

IV. RASTI BOGDANI

Në raport me doktrinën, *Rasti Bogdani* bëhet më i ndërliqshëm, meqë doktrina që pasqyron vepra e tij është religjioze, e krishterë, etikë, madje një mësim për jetën e përkorë (të drejtë) këndeje, që të fitojmë lumturinë absolute përmjet bashkimit Hyjin, atje/andej. Ky mësim i madh, lexohet në një sistem të fortë argumentimi, i cili mësimin e strukturon në njësi, ashtu që secila ta provojë të tërën dhe që e tëra të shenjohe fort në secilën njësi.

E parë strukturalisht, doktrina është shtrirë e strukturuar në dy libra, librat në shkallë, shkallët në ligjëratat e ligjëratat në paragrafë. Në këtë sistem, secila shkallë (tematike) e mësimi bogdanian lidhet në grupe ligjëratash, pastaj secila ligjëratë lidhet në paragrafë, strukturë kjo që lidh në një sistem të gjitha idetë, doktrinën e etikën e saj, e cila, përmjet mësimi/predikimit, duhet të kthehet bë moralitet të gjallë. Kjo bën që Bogdani të lexohet në njësi integrale, por njësitë shenjonë leximin e tërësisë, për të

shenjtar edhe këtu një ide themelore të doktrinës e të estetikës së krishterë: tërësia është e vërtetë dhe e mirë, tërësia është e bukur.

Por, çfarë është letërsi në këtë sistem, si lidhet ajo në argumentimet bogdaniane të doktrinës, e determinon atë figura, struktura apo destinimi i veprës, përbëjnë çështjen të *rasti Bogdani*. Kjo kërkon që të hapet teksti e të lexohet në specifikat e tij, gjithnjë nën rrezën e kulturës bogdaniane, që është një kulturë e krishterë, e provuar si teologji e krishterë, që do të thotë si etikë e krishterë. Përcaktimet e tilla s'e mbyllin çështjen, por e shenjojnë ndërliqësinë e raportit letërsi - doktrinë, meqë ato janë dy diskurse, me destinime të ndryshme, madje me dy *ontos*-e të ndryshme që komunikojnë, takohen, hyjnë në njëra-tjetrën e ndahen.

Vepra e Bogdanit *Çeta e Profetëve* është një *kalepin*, vepër në dy gjuhë, *italishte* e *epirotice* (arbënisht/shqip). Kjo e dhënë hap një problem të madh kulturor e letrar, atë të raportit të doktrinës me një gjuhë tjetër (*epirotice*/epirotisht) e me një etni tjetër, *macedon-ët* (arbënit). Kështu, vepra e shkruar së pari epirotisht, në gjuhë autentike të *autorit*, kthehet në italishte, për t'u lexuar e matur, pra për ta kaluar cenzurën universale të doktrinës, si veoër e *auctor*-it. Provat e kësaj censure dhe kapërcimin e saj i provon *parateksti* i veprës, i cili përmban dëshmitë e autoriteteve/cenzorëve, ndërsa vetë Bogdani, te fjala e tij në *Të primit përpara letrarit*, këtë e relativizon, duke e shpallur *kalepinin* si tekst për të mësuar të dy gjuhët, ndërsa është aty për të testuar *gjuhën* e tij. Vërtet, ky është një raport i ndërliqshëm kulturor, por që kthehet në çështje identitare, e lidhur me çfarë përfaqëson gjuha e çfarë doktrina, madje doktrina në një *gjuhë të re* për të; e gjithë kjo ka të bëjë me dhënien e *të vërtetës* së doktrinës.

Intertekstualiteti, i kurorëzuar në një dialogjikë të gjerë, është veti poetike e kulturore e veprës së Bogdanit, madje veti ideologjike, e provuar me dialogjikë diskursesh, tipologjish e idesh, të lidhura në një bosht diskursiv e tematik/etik. Dialogjika është produkt i strukturimit të *tekstit* me *tekste* dhe kështu krijon *rrjetin* tekstor e të ideve, që herë e përshkuan doktrinën, herë e komenton e herë e ilustron atë me citate. Në themel e në kulm, *Çeta e Profetëve* ndërtohet me tekste biblike, kishtarë/teologjike e filozofike, ndërsa vetë bëhet një *trezor* diskursesh e idesh. Kështu, intertekstualiteti e dialogjika shkojnë përtej poetikës dhe shenjojnë kulturën e krishterë, madje ideologjinë e krishterë estetike të *auctor*-it si shkalla më e lartë e autorësisë, që s'mund të identifikohet në asnjë rast me *autorin* si *krijues*.

Dialogjika shenjon rrënjët e veprës dhe do të çojë te rrjeti që reflekton vepra, kështu që Bogdani shenjon kthimin të *Bibla*, të tradita e saj dhe rreth saj, ndërsa vetë bëhet një *komentues* i pashpallu, që fshehet me përvujtni, por që *tinëzish* e zbulon tekstin.

V. PROVA

Prova e *diskursit* për Veprën e Bogdanit është vetë diskursi i Bogdanit, i njohur në *shkallët* e në *tipologjitë* e tij, pa u rrafshuar dhe pa u cenuar sistemi që ka ndërtuar Bogdani si *auctor*.

Vepra e strukturuar shenjon sistem të përfutur dhe shkallë diskursi e diferencime tipologjike që duhet të kapen, për të ecur drejt kuptimeve e mësimëve që strukturon e jep vepra. Kjo nënkupton lexim të tërësishëm të tekstit, në një sistematikë që kap çdo shenjë dhe hap kuptimet me radhë e të lidhura si ide.

Leximi nis nga *diskursi*, meqë ai reflekton strukturën retorike e sistemin e strukturimit në të gjitha palët e tekstit dhe diferencohet si *diskurs i dijës*, pra i cituar, *diskurs i strukturuar*, pra i fituar dhe si *koment* apo shenjë autoriale në tekst që shkon përtej retorikës dhe lidhet me mendimin e me botëkuptimin e *auctor*-it. Kjo kthehet në kërkesë që ta ndjekim metodën e shkrimit të Bogdanit dhe shenjat për lexim që jep ai, për të kërkuar autentiken kulturore (që do të thotë *përfaqësuese*) të saj dhe për ta bërë leximin e *tekstit* burim e provë të abstragimeve teorike për të si tekst, vepër e fenomen.

Ndërsa, në rrafsh tematik të çështjes, doktrina është (e vërteta) universale, prandaj, e përfutur nga kjo, Vepra e Bogdanit bëhet tematikisht universale e kjo e bën të çliruar ideologjie, për ta lexuar edhe sot e këtu.

Në këtë një i kthehem tekstit, jo për ta përdorur (si ilustrim), por për ta lexuar me zë:

1. *Gjërat* e papashme të Hyjit kuptohen dhe shqyrtohen përmes atyre që shihen (shën Pali, Romakëve, I), sepse të gjitha gjërave të arsyeshme duhet gjetur zanafillën në atë krye, që mbi vete nuk ka tjetër: po bukur, mendja jonë të gjejë pushim dhe të marrë vesh se është një krue i gjallë e i amshuar, nga i cili të gjitha gjërat rrjedhin, qëndrojnë, lëkunden dhe mbahen. E ky krue i gjallë dhe kjo qenie e amshuar përnjëmend është Hyji krijues, i papashëm, i lartë, përmbi gjithë kupat e qiellit, i pushtueshëm, i mëshirshëm, i mirë, i drejtë, i madh pa masë anë e skaj: *prej jetës së jetës dhe për jetë të jetës ti je Hyj. (Psalmi, 89). Unë jam ai që jam, e ai që është, më dërgoi mua. (Eksodi, 3). - Çeta e Profetëve*, Rilindja, Prishtinë, 1989, f. 157.

2. Prej njëzet e dy vjeç e deri 41 i ka në pushtet dielli dhe u jep gjithën fuqinë, kurse këto vjet janë më të mirat e u thonë *trimëria*.

Prej dyzet e një vjeç e deri më 56 janë në pushtet të Marsit, kështu që asokohe njeriu është më i hidhur sesa kurrë, e i thonë *burrëria*. - *Çeta...*, f. 215.

3. Për të kuptuar profecitë duhet ditur se Shkrimi i shenjtë ka kuptime të ndryshme, e duke qenë dije fort e lartë, i kapërcen të gjitha të tjerat edhe në përdorimin e fjalëve të veta. Shën Gërguri (20 Moralium): *Shkrimi i shenjtë i kapërcen të*

gjitha dijet me fjalët e veta, sepse me një të vetmen fjalë, duke i treguar ndodhitë dëfton fshehtësitë dhe misteret.- Çeta..., f. 271.

4. Agje do të thotë *i gëzueshëm*. Lindi në kohë kur hebrenjtë qenë në robëri në Bagdat dhe me ta u kthye në Jerusalem. Në vitin e dytë të Dariut i foli Zorobabelit dhe Jezusit, më të madhit prift, që të vazhdojnë ndërtimin e tempullit e mos ta lënë pa e përfunduar, posi u bë. E profeti, duke parë mbarimin e ndërtimit, që i pari që në tempull këndoi *Alleluja*, që është kënga e gazmendit për lavdin e Tinëzot. Vdiq Agjeu në Jerusalem dhe që varrosur pranë varreve të profetërinjëve më 4 korrik. - Çeta..., f. 463.

5. *Sibila e Delfit*

*Vajtonj, un'e mjera një të madhe gjamë,
Se Krishnë mbë kryq rrafun e keq shemtuem;
Shëplaka, grushta, helm e ufullë dhanë;
Përgjegjunë shtatnë plagesh e i rrënuem:
Isreli mbë dhët keq nuk la pa i banë.
Patershanë ende mbë kryq dëpërtuem,
Dvekunë s'amesë mbë prebenë ja dhanë
Zemërenë tu i sbituëm anë e pranë.* - Çeta..., f. 491.

Abdulla REXHEPI

HERMENEUTIKA MISTIKE ISLAME NË LETËRSINË SHQIPE TË ALAMIADOS

Analizë dhe studim i konceptit të dashurisë në poezinë e Nezim Frakullës

Hermeneutika mistike islame që përfshijë nga një pjesë e madhe e myslimanëve, veçanërisht në rajonet e banuara me shqiptarë. Kjo qasje filozofike gjithnjë ofroi alternativa në interpretimin dhe leximin e fenomeneve të ndryshme njerëzore, dhe si të tillë duhet konsideruar si njërin ndër shkollat e mendimit më human dhe universal. Në qendër të hermeneutikës mistike islame qëndron arketipi i dashurisë, nëpërmjet të cilit zbërthehen dhe interpretohen objekte fizike dhe metafizike. Prandaj, edhe një pjesë e shqiptarëve myslimanë nën ndikimin e hermeneutikës mistike islame krijuan letërsi artistike brenda kornizës stilistike dhe estetike të kësaj tradite filozofike - letrare. Kështu dhe, përmbajtja e kësaj letërsie përçon koncepte mistike islame për fenomene të ndryshme të jetës njerëzore. Në këtë traditë letrare - njëjtë si në poetikën orientale islame - arketipi i dashurisë zë një vend të veçantë. Bazuar në këtë hermeneutikë mistike islame, në këtë artikull synohet të analizohet arketipi i dashurisë në poezinë e poetit shqiptar që i përket kësaj shkolle letrare, Nezim Frakullës.

Fjalë kyçe: Dashuri, hermeneutikë mistike islame, letërsi shqipe e alamiados, Nezim Frakulla

Shqyrtime hyrëse

Misticizmi apo gnosa (irfan) si shkollë filozofike mëton njohjen e realiteteve, problemeve dhe fenomeneve jo vetëm përmes arsyes dhe të menduarit, por edhe nëpërmjet perceptimit, iluminimit dhe zbulesës spirituale. Si njëra ndër shkollat e shquara hermeneutike përgjatë historisë së njerëzimit, misticizmi të vërtetën mundohet ta zbulojë nëpërmjet përjetimit shpirtëror (zevk), iluminimit apo përndritjes (ishrak) dhe krejt në fund njësimi – unifikimi (vasl-ittihad). Mistikët, të bindur se tekstin (në rastin e tyre Kur'anin) mund ta interpretojnë vetëm përmes rrugëtimit apo trajnimit shpirtëror dhe inspirimit hyjnor - i cili arrihet si rezultat i përpjekjeve racionale dhe

spirituale - arritën të vënë bazat e një hermeneutike të mirëfilltë humane, e cila është studiuar dhe rrahur thellësisht nga shumë studiues të shkencave humane.

Kështu dhe, nga leximet e literaturës islame kuptojmë se objekti kryesor i përsiatjeve dhe spekulimeve të dijetarëve të hershëm myslimanë që Krijimi apo dalja në pah e Qenies. Teologët myslimanë, Krijimin e kuptojnë si krijim nga hiçi dhe deklarojnë se fuqia dhe vullneti hyjnor janë shkaqet kryesore të krijimit, ndërsa për filozofët, krijimi është rezultat i arsyes apo mendjes, sipas të cilëve Arsyeja (akl) është krijesa e parë dhe të tjerat vijnë sipas një sistemi të caktuar. Kurse për mistikët, Krijuesi dhe krijesat nuk janë të ndara nga njëri tjetri, sepse Krijimi është manifestim i bukurisë së Krijuesit. Ata mbështeten në një thënie profetike ku thuhet: “Zoti ka thënë: Isha një pasuri e fshehur dhe kur desha të njihem, krijova njeriun”. Prandaj dhe sipas mistikëve, kur esenca e Krijuesit dëshiroi të njihet, atëherë filloi dashuria. Për ta, dashuria është imanenca e parë e Ekzistencës Absolute, e që para saj s’kishte asgjë.

Është bukuria ajo që e ngacmon dashurinë, dhe meqë Zoti është i bukur, atëherë në esencë është i dashur (diçka që duhet dashur apo dashuruar). Bota nuk do të krijohet sikur Zoti të mos shfaqej në formën më të bukur, prandaj dhe ardhja e Qenies nga hiçi në ekzistencë kalon nga ura e dashurisë. Origjina e lëvizjes së universit ishte lëvizje dashurie dhe kjo vazhdon edhe sot e kësaj dite. Por për të dashuruar, njeriu së pari duhet të njohë atë që e dashuron dhe njohja zë një vend të rëndësishëm në diskutet e mistikëve myslimanë. Andaj dhe njohjen, bukurinë dhe dashurinë duhet konsideruar si tri komponentët esencialë të ligjërimeve mistike islame.

Në misticizmin islam, veçanërisht në letërsinë mistike, tema e dashurisë mbërthen ligjërimin kryesor dhe për te janë shkruar një numër i konsiderueshëm librash e traktatesh. Por këtu do të përmenden shkurtimisht vetëm përsiatjet e Muhjidin Ibn Arabiut (1165 – 1240) dhe Ahmed Gazaliut (1061–1123 ose 1126), si dy përfaqësues të mëdhenj të dy shkollave të rëndësishme mistike, pra shkollës teorike ose shkollës mistikës të Bagdadit dhe shkollës praktike apo shkolla e Horosanit siç quhet ndryshe edhe Shkolla e Dashurisë.

Për Ibn Arabiun, si përfaqësuesi kryesor i shkollës mistike teorike, dashuria është shkak apo shtytës i krijimit të Gjithësisë si dhe e vetmja fuqi që siguron vazhdimësinë e universit. Sipas tij, manifestimi hyjnor, të cilin Henry Corben e quan “imajinatë creative” (creative imagination) është i përhershëm dhe i pafund, kurse lidhja në mes Zotit dhe krijesave tjera është e vendosur mbi themelet e dashurisë, dhe është kjo e fundit që ndërlidhë botën tokësore me atë hyjnore. “Secila lëvizje është lëvizje dashurore dhe çdo mjet tjetër që ka pozitën e mbikqyrësit në realitet vërtitet përreth dashurisë. Dhe esenca është në lëvizje, lëvizjen që vjen nga hiçi drejt

ekzistencës.... Pra cdo lëvizje në secilën qenie të kësaj bote është lëvizje dashurie”. (Ibn Arabi, 1400:203-204)

Kurse në shkollën praktike të misiticismit shfaqet mendimi se dashuria nuk është realitet që mund të argumentohet apo analizohet në teori, por së pari duhet dashuruar dhe më pastaj ndoshta mund të arrihet deri në shkallën e kuptimit të saj. Përfaqësuesit e kësaj shkolle edhe në qoftë se në traktatet e tyre trajtojnë motivin e dashurisë, këtë e bëjnë vetëm me qëllim që një ndjenjë të tillë ta ngacmojnë te të tjerët, e jo me qëllim të përkufizimit apo definimit të saj. Mistikët e kësaj tradite sikur ndjekin shprehjen për të cilën thonë se është e Platonit: “Unë nuk arrita të di kuptimin e dashurisë, por e di që dashuria është çmenduri hyjnore e cila meriton të çmohet e jo të injorohet. Andaj dhe për Ahmed Gazaliun, - mistik i madh iranian dhe përfaqësuesi më i denjë i shkollës teorike të misticizmit islam - dashuria është rezultat i ngacmimit që mashuki (ai që dashurohet) i bënë ashikut (ai që dashuron) dhe fillesën kjo e ka në dëshirën e Zotit për tu njohur, pra Zoti është Ai që krijoi me qëllim që të njihet dhe të dashurohet, pra Ai që ngacmuesi i parë që këtë botë ta kaplojë dashuria. “Kur shfaqet dashuria, i dashuruari bëhet ushqim i atij që dashurohet e jo anasjelltas, sepse i dashuruari mund të zë vend në sferën e atij që dashurohet kurse ky i fundit gllabëron cdo gjë që gjenë para vetes. Dhe vetëm duke u tretur në dashurinë e vërtetë qenia mund të përjetojë lumturinë absolute”. (Gazali, 1376:122)

Me gjithë spekulimet dhe diskutimet mbi dashurinë, motivi kryesor i hermeneutikës mistike islame mbetet dashuria hyjnore dhe përvojat apo gjendjet shpirtërore për te, qëllimi i së cilës është trasimi i rrugës gjer në lumturinë reale dhe arritja deri te Zoti. Sipas Purnamdarijan, dashuria është një fenomen psikik, realizimi i së cilës varet nga imanenca estetike dhe nga manifestimi i bukurisë hyjnore gjatë një ngjarjeje psikike. Në realitet, po kjo ngjarje psikike sjellë pasurinë e analizave psikologjike të mistikëve për dashurinë. Megjithëkëtë, ekziston mundësia që shkallët dhe pozitat e dashurisë të jenë të ndryshme dhe të shumëllojshme gjithnjë sipas eksperiencës mistike të mistikëve dhe nga kjo mund të rezultojnë edhe klasifikime dhe ndarje të nduarnduarta (Purnamdarijan, 1364:132).

Prandaj dhe konceptet, motivet dhe terminologjia nëpërmjet të cilëve mistikët zhvilluan spekulimet dhe analizat psikologjike për dashurinë gjetën hapësirë të veçantë në letërsinë mistike dhe lirisht mund të pohohet se arketipi i dashurisë mbizotëron pjesën dërmuese të kësaj letërsie. Duhet theksuar se diskutimet për dashurinë mbërthejnë gjithandej literaturën dhe letërsinë mistike islame, në të cilën bënë pjesë edhe letërsia shqipe e Alamiados¹.

¹ Tradita mistike islame te shqiptarët mendohet të ketë ardhur para perandorisë osmane, por ai gjerësisht u shtri dhe u vendosë me ardhjen e perandorisë osmane në rajonin e Ballkanit. Me tu

Tashmë dihet se letërsia shqipe me alfabet arab është ndikuar nga poetika e orientit islam, veçanërisht nga ajo persiane. Në këtë letërsi janë trajtuar botëkuptime dhe koncepte gati se të njëjta të letërsisë islame, por duhet dalluar se poetët shqiptarë të kësaj letërsie në krijimtarinë e tyre trajtuan edhe tematikë nga realiteti që përballeshin në vendin dhe kohën ku jetonin. Letërsia e alamiados fillon me Muçizadenë dhe vazhdon deri vonë, edhe pas përfundimit të luftës së dytë botërore. Ndër më të dalluarit nga poetët e kësaj tradite është Ibrahim Frakulla nga Berati me mahlasin Nezimi². Autor i katër përmbledhjeve poetike në katër gjuhë, shqip, turqisht, persisht dhe arabisht, Nezimi është poeti më prodhimtar i kësaj letërsie. Prandaj dhe në këtë kumtesë do të përqipem të trajtoj konceptin e dashurisë në poezinë e tij, ngase duhet pasur parasysh se edhe në poezinë e letërsisë së Alamiados tematika më e rrahur është dashuria, dhe kjo dëshmon faktin se kjo letërsi frymëzohet nga mësimet mistike islame.

Pozita e dashurisë te Nezimi

Edhe Nezimi si poetët tjerë shqiptarë të letërsisë Alamiado, nuk arrin të dalë përtej ligjërimit estetik – filozofik të letërsisë islame. Poezitë e Nezimit janë përplot shprehjesh dashurie të cilat përdoren në gjuhën turke, si ashk, ashkëri, ashik, mashuk, xhanan, dylber, etj.. Edhe për Nezimin, ashtu si për Mevlanën, Hafizin, Saadiun, dashuria me zjarrin e saj flakë çdo dobësi psikike e karakter të dobët dhe kur njeriu e mbërthen dashuria, ai do të harrojë vetveten (pra egotë dhe interesat) dhe do të dashurojë vetëm njeriun dhe botën. Sipas Nezimit, njeriu me fuqinë e dashurisë mund të bëjë edhe mrekulli, pra këtë botë ta përvetësojë për vete e jo të lejojë që bota ta përvetësojë atë. Ai beson se njeriu vetëm duke qenë i dashuruar mund të ndërtojë sistemin real të konceptimit të fenomeneve që e preokupojnë Qenien. Për atë dhe ai edhe nga lexuesi kërkon që të dashurojë e më pastaj t'i kuptojë dhe njohë vargjet e tij.

Evvela lipsetë sevda / Pa të m'i njohësh bejtet (Divani. f. 280)

Për mistikët si Nezimi, njeriu me ardhjen në këtë botë, është shkëputur nga e vërteta absolute, pra hyjnore dhe me të lindur, në të shfaqet një dëshirë e dashuri e

vendosur në rajonet e banuara me shqiptarë, mistikët apo dervishët siç njihen në rajonin tonë, ndërtuan teqet e tyre dhe në këtë mënyrë edukuan e arsimuan banorët në frymën islame dhe dalëngadalë hodhën themelet e një kulture dhe civilizimi islam. Nga këto institucione por edhe të tjera si qenë xhamia dhe medreseja, lindi një letërsi shqipe e cila shkruhej me alfabetin arab të kohës, e cila emërohet si letërsi e bejtexhinjve, letërsi e alamiados apo letërsi shqipe me alfabet arab.

² Më tepër për Nezim Frakullën shih: Nezim Frakulla dhe Divani i tij shqip, Abdullah Hamiti, Logos, Shkup, 2008.

zjarrtë e cila përvëlton shpirtin e mistikut dhe kjo zjarrmi mund të hiqet vetëm nëse ai arrin të tretet në Perëndinë ose kur vdes e të kthehet në origjinën e tij. Ky botëkuptim i zjarrmisë së dashurisë është shtruar gjerësisht në krijimtarinë e Nezimit, i cili vazhdimisht rënkon e shprehë pakënaqësinë e tij për shkak se nuk arrin tretjen në Zotin dhe pastaj lumturinë e përjetshme.

Zjarmi ashkut më shastisi/ Më ra krahvet e mi doq (d. 250)

Nezim tu shtua xhefaja / shyqyr, kështu do sevdaja / qan e digjet dynjaja / kur të bëjë ashiku ah (d. 169).

Pra rënkimi dhe mërzia e të dashuruarit është aq e madhe, aq sa qanë dhe digjet e tërë bota.

Nezimi problemin e lindjes apo origjinës së dashurisë e përjeton njëjtë ashtu siç spekulon hermeneutika mistike islame, pra si fenomen që lind nga Zoti, i cili deshi të njihet dhe të dashurohet dhe krijoi njeriun, dhe kështu është Ai që te njeriu ndezi zjarrin e dashurisë, e jo që vet njeriu ta ketë kërkuar atë.

...sevdanë ti ma ke dhënë/ unë se kërkoja vetë/do të heq si ta kam thënë /gjer sa të vete m'atë jetë (d. 399), apo

...ashku nukë dahetë nesh / na e dhanë që në ezel /ahu im është një atesh /gjë përpara nuk i del...

Është interesant fakti se Nezimi për dallim nga realiteti shoqëror që e rrethonte kërkon që dashuria të mos fshihet, por ajo të bëhet ashiqare pa asnjë hezitim. Nuk duhet harruar se në shoqërinë e asaj kohe dashuria edhe pse konsiderohej e shenjtë kërkohej të fshihej dhe ndoshta diskutimi për te perceptohej turp.

ti ruanë ashkërinë / thua që të mos e dijnë / hiç mos e mendo shpirtin / le të bëhet ashiqare (d. 390)

ata që duanë argjend / prej ashkut më bënë red / hic a janë mend këto mend / flitni ummetit Muhammed (d. 247)

Tipologjia e dashurisë së Nezimit

a. Dashuria hyjnore

Në ligjërimet e mistikëve, dashuria ndahet në dashuri hyjnore (ashk hakiki) dhe në dashuri natyrore/tokësore (ashk tabi'i), ku kjo e dyta pas shekullit të 11-të në trajtesat e mistikëve të mëdhenj konceptohej edhe si një mjet për të arritur dashurinë hyjnore. Kjo dashuri quhet edhe dashuri alegorike / figurative (mexhazi). Edhe Ibrahim Nezimi një pjesë të madhe të vargjeve të tij në Divan ia kushton kësaj dashurie dhe shihet qartë se edhe ai bënë dallimin e dashurisë së vërtetë nga ajo alegorike apo mexhazi.

Hakikat e zë sevdanë/Mexhazinë e la mënjanë/ Nezimi se do sefanë / Jepi xhefanë ja Mevla (d. 150).

Pra poeti, thotë se dashuria e tij është hakikat, e vërtetë, pra dashuri hyjnore dhe ka braktisur dashurinë figurative-alegorike dhe si pasojë e kësaj dashurie është i gatshëm të bëjë ballë vuajtjeve dhe mundimeve. Gjithashtu thotë:

Hallku belqim ashkum tim / Ma pandehinë mexhazi / Veç ti e di ja Rahim/ Për kë bëhet nijazi (d. 341).

Ndoshta dikush mund të pandehë se dashuria ime është alegorike, por veç Zoti e di që Nezimi në kë është i dashuruar.

Por një gjë s'duhet harruar se për të arritur apo për të qenë i denjë për dashurinë reale, duhet që individi t'i shporrë nga vetja të gjitha ligësitë dhe mendimet negative dhe të tretet plotësisht në dashurinë e vërtetë hyjnore. Nezimi thotë:

Daim thërret hatibi ashk / Bëhu mahv, ej talibi ashk / Të bëhesh musahibi ashk / Mos e bëj vuxhudnë tezzin (d. f. 163)

Pra poetin gjithnjë e thërret zëri i dashurisë dhe i thotë që ti si një kërkues i dashurisë duhet të tretesh në dashuri dhe për ta poseduar këtë dashuri nuk mjafton vetëm të stolisësh trupin, por të stolisësh shpirtin duke evituar ndjenjat negative dhe sjelljet e pamoralshme.

b. Dashuria tokësore

Dashuria tokësore apo dashuria për krijesat gjithashtu zë një vend të posaçëm në krijimtarinë e Nezimit. Shkolla mistike e Horosanit apo misticizmi i dashurisë pas shek. 11 bëri një sintetizim të dashurisë hyjnore me dashurinë tokësore, rezultat i së cilës që krijimi i mundësisë së pamjes/dukjes së Zotit në formën e njeriut, por mistikët këtë dukje apo pamje nuk e perceptojmë si pamje reale të esencës së Zotit, por si pamje imagjinare tëtributeve të Zotit, veçanërisht të atributit të bukurisë hyjnore, prandaj dhe çdo bukuri në këtë botë e perceptojnë si manifestimin më sublim të Perëndisë në Qenien tonë (Sattari, 1389:45).

Kështu dhe identifikimi se kujt i drejtohet kjo dashuri në poezinë e Alamiados përbën problem për lexuesin, sidomos kur kihet parasysh se në traditën letrare islame, në shumë vende Zoti përshkruhet me tipare njerëzore, sidomos me tipare të gruas. Prandaj dhe gjatë leximit të poezisë së Nezimit vërejmë se për te e dashura apo i dashuri/ xhanani apo dylberi është Zoti, mësuesi por edhe mashkulli.

Diku - diku në poezinë e Nezimit vërejmë se objekti të cilit i këndon ai ka tipare të gruas, por kjo nuk do të thotë se këto vargje nuk janë thurur edhe për Perëndinë.

Mashall-llah buzësë kuqe/I bëjnë meleqtë dua/Është nazik si burbuqe/Kurban për te kjo dynja (d. F. 232)

Aferin faqesë sate / që më poq më bëri qebap / në zjarr cilido që vate/vuxhudnë e bëri harap (d. 233)

Pra këtu poeti lë hapësirë që këtë objekt ta interpretojmë edhe si grua por edhe si Perëndia dhe për një interpretim të tillë na jep mundësinë edhe teoria e Unitetit të Qenies (Vahdeti Vuxhud) në misticizëm, ku Krijuesi dhe krijesat konsiderohen Një, dhe kështu dashuria për Krijuesin nënkupton edhe dashurinë për krijesat dhe anasjelltas.

Në një tjetër poezi, dylberi apo i dashuri i Nezimit është profesori i tij dhe poezia me titull “Është krijuar në kohën kur dolëm në piknik me profesorin tonë” iu është kushtuar atij.

Ashtu të tu bëfsha kurban / Ti mbret, ti je mufti / Ti je vezir, ti je kadi / Unë tjetër në njohë, në di / Veç vuxhudit tënd, o xhanan.... /...Një Zot ma bëftë mujesser / Iltifatnë tënd o dilber... (d. 253)

Por problemi kryesor qëndron në poezitë që i janë kushtuar dylberëve meshkuj dhe kjo përbën dhe polemikat midis atyre që tërë letërsinë e Alamiados e konsiderojnë si letërsi homoseksualësh (Kadare, 2006: 6) dhe atyre që me këmbëngulje refuzojnë se këto poezi i janë thurur meshkujve nga një poet mashkull dhe dylberin interpretojnë vetëm në cilësinë e Zotit (Hamiti, 2008:156). Qëndrimi i parë është tepër reduksionist dhe dashurinë e redukton vetëm në kënaqësi seksuale apo dashuri tokësore, kurse edhe qëndrimi i dytë është joreal dhe i paqëndrueshëm, sepse vet vargjet poetike dëshmojnë për dashurinë e mashkullit ndaj mashkullit.

Është interesant fakti se në letërsinë e hershme perse dhe arabe nuk vërejmë gjurmë të dylberit, por gjë një e tillë depërton vetëm pas kontakteve të këtyre popujve me civilizimin e lashtë grek. Kjo lloj dashurie, pra dashuria e mashkullit për mashkullin te grekët qe normale dhe kjo vërehet edhe nga veprat e filozofëve të lashtë grek, sidomos te Platoni. Me dashurinë platonike e cila ishte dashuri e mashkullit për mashkullin, targetohej dashuria e çiltër pa ndonjë interes fizik a fiziologjik. Tek ata, dashuria për femrën perceptohej dashuri interesë, si psh. për të lindur fëmijë dhe për të vazhduar llojin, ndërsa dashuria për mashkullin ishte e pastër dhe siç shkruan edhe Platoni, Sokrati me këtë lloj dashurie synonte arritjen e dashurisë metafizike dhe lumturinë reale. Madje në veprën Symposium, Platoni, duke nënçmuar dashurinë për femrën, atë e cilëson si dashuri të njerëzve me karakter të dobët, kurse dashurinë për mashkullin si dashuri të pastër, nëpërmjet të cilës mund të arrihet në dashurinë e përrjetshme hyjnore (Plato, 1999:24). Edhe poezia e Friedrich Hölderlinit (1770 –

1843) e quajtur “Sokrati dhe Alcibiada” i referohet dashurisë që kishte Sokrati për një të djalosh të ri e të talentuar grek.

Ky koncept për dashurinë më pas kaloi edhe në kulturën e myslimanëve dhe zuri një vend të gjerë në letërsi. Por mistikët myslimanë e huazuan këtë koncept të dashurisë dhe i mbathën edhe kuptime të tjerë. Nëse te grekët një mashkull dashuronte një mashkull e kjo dashuri çonte në një dashuri hyjnore, në traditën mistike mashkulli që dashurohej posedonte epitete hyjnore, në vende-vende perceptohej si Njeriu i Përsosur (Insan-i Kamil), diku si mësues-profesor, por në disa raste edhe si realizim i bukurisë hyjnore në krijesën njeri (si Pejgamberi Jusuf), por përsëri edhe destinacioni i kësaj dashurie mistike njëjtë si te grekët çonte deri te dashuria reale/hyjnore. Assesi nuk mund të mohohet fakti tjetër që në letërsinë perse, arabe, turke por edhe shqipe kanë ekzistuar poezi dashurie për dylberët, por këtë dashuri duhet trajtuar si dashuri platonike, pra si një dashuri të pastër e cila shfrytëzohet si mjet për të arritur deri te dashuria hyjnore.

Prandaj dhe Nezimi përpos që i thuri poezi Zotit, mësuesit, të dashurës, i këndoi edhe të dashurit, sepse nga poezitë e tij, kuptojmë se ai i ka kënduar edhe dilberave, si psh. Poezinë me titull “Një dilber i këndshëm nga Vlora i quajtur Mehmet Mikat u bë i ndjerë” (d.379) ia kushton - siç kuptohet edhe nga titulli - vdekjes së Mehmed Mikatit. Apo poezia tjetër “Janë bejte që për hatër të një ashiku elbasanas ia kam thënë dylberit të tij”.

Ndërsa vargjet e mëposhtme tregojnë se me dylber nuk synohet Zoti e as mësuesi, por është një mashkull, ku diku quhet Neim, e diku nuk jepet emri i tij.

Ti mahlasnë e ke Neim / Prej Allahut u bë bejan / Ashiknë e quajnë Nezim / Të të mburrnjë ty o xhanan (d. 396)

Tetë harfe emri yt / O Shpirt, o vetull hilal/ Hajalë tënd e kam në syt / Ai më ka mbajtur gjallë (d. 395)

Apo në poezinë ku Nezimi thotë se ka shkuar në Elbasan për të gjetur dylbera, pra në shumës, por nuk gjen gjë dhe fillon e ankohet.

... Gjezdisa gjithë Elbasanë / Sytë një dilber s'më panë / Ika e mora sahranë/ O imzot... (d. 381)

Ç'betke keq o Elbasan / Pa dilberë në këtë zeman / O imzot / Bëjnë figanë fukaraja (d. 381).

Përfundim

Ligjërimin mistik islam, qoftë ontologjikisht e qoftë epistemologjikisht e përshkon dashuria, kurse konceptimet dhe spekulimet mbi dashurinë reflektohen

njëjtë edhe në letërsinë shqipe të traditës orientale. Për shumë mistikë dhe letrarë të kësaj tradite, dashuria alegorike apo fizike është vetëm urë që çon në dashurinë hyjnore/reale. Pra edhe te Nezim Frakulla vërejmë trajtesa mbi dashurinë reale, por që deri te kjo dashuri mund të arrihet qoftë direkt duke dashuruar Zotin, qoftë dhe duke dashuruar krijesat e tij, pa dallim gjinie. Andaj dhe në gjuhën e mistikëve, tipi ideal i Njeriut të Përsosur nuk është gruaja, por ‘mashkulli/i riu i bukur me epitete të larta njerëzore.

Literatura

Ahme Gazali (1376). Sevanih. Redaktoi: Hellmut Ritter. Teheran, Botimet Behzad..

Henry Corbin (1969), Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (versioni persisht) Teheran (1376).

Ismail Kadare (2006). Identiteti evropian i shqiptarëve, Onufri, Tiranë

Muhjedin Ibn Arabi (1400). Fususu-l Hikem, redaktoi: Abu A'la Hafifi. Bejrut, Darul Kitabi al arabi.

Nezim Frakulla dhe Divani i tij shqip (2008). Abdullah Hamiti. Logos-A, Shkup.

Plato (1999). The Symposium (Penguin Classics), Betty Radice (Editor), Robert Baldick (Editor), E. Hamilton (Translator).

Taki Purnamdarajan (1364). Ramz ve dastanhayi ramzi dare debi farsi, Teheran.

Xhelal Settari (1389). Ashk-e sufijane, Nashri merkez, Teheran.

Nysret KRASNIQI

RELIGJIOZITETI SI DOMINANCË KRIJIMTARE

Autorë e modele letrare

Abstrakt

Në këtë hartim do të analizojmë fushën e gjerë të religjiozitetit si matricë të filozofisë krijimtare te disa nga veprat e letërsisë shqipe. Hulumtimi do të përfshijë jo diskutimin e doktrinave, por *metaforën* që buron nga to, e cila mëpastaj shndërrohet në diskurs letrar, qoftë simbolik-metonimik, qoftë metaforik-alegorik, duke e bërë religjiozitetin *estetikë të dallueshme* dhe të larguar nga burimësia “kanunore” e tij. Në këtë zinxhir modelesh, do të trajtohen veprat e autorëve të zgjedhur të rrymave të ndryshme të letërsisë shqipe. Kjo do të krijojë një pamje të *dominancës* (mbizotërimit) së religjiozitetit në to, por edhe do të ndihmojë në hetimin e *diferencave* sa i përket qasjes autoriale karshi religjiozitetit, qoftë i parë si besim, qoftë i parë si kulturë apo qoftë i parë edhe si refuzim ideologjik.

1. Religjioziteti dhe letërsia

Shikuar në kuptimin e rreptë, mund të themi se, religjioziteti, si aktivitet personal, social e kërkues teleologjik transcendental, në esencën e tij konceptuale nuk ka të bëjë fuqishëm me fenomenin e letërsisë. Mirëpo, mbetet pikëpyetje madhore sa i përket mundësisë së ndarjes së religjiozitetit nga arti në përgjithësi, por edhe nga verbi letrar, i cili me shekuj e synon mvehtësinë e tij specifike.

Religjioziteti, për aq sa na thotë trashëgimia e tij, prek individin si përkushtim ndaj hyjnores, shoqërohet me ritualin si veprim e devocion, kapërcen në ideologji duke u shoqëruar me njohje doktrinash dhe gjithësi prodhon konsekuancat e tij si kulturë e jetesës dhe formë e jetesës. Sipas kësaj, del se, fuqia e religjiozitetit kap natyrën e brendshme të njeriut, në planin psikologjik, si dhe *zoon politiconin* e tij, në planin sociologjik. Kjo fuqi e tij, në variacion me fuqinë e besimit, si ndikim, domosdo mbërthen edhe besimtarin kognitiv, por edhe besimtarin laik e gjithësi e mban në tension agnostikun, qoftë edhe si persijatje filozofike.

Në këtë ombrellë, e cila e mbulon njeriun që nga fëmijëria deri në vdekje, gjithnjë flasim për njeriun jorefuzues, letërsia nuk është shoqëruese e drejtpërdrejtë. Por, kur formimi i njeriut e të gjitha veprimet e tij, qofshin të diktuar nga besimi apo supersticioni, shndërrohet në objekt të letërsisë, e cila në njëfarë forme pretendon religjiozitetin e saj dhe autorin si fetar të letërsisë, atëherë shkrimi letrar nuk arrin të distancohet nga filozofia e religjiozitetit, qoftë duke e shndërruar në figurë të qenësisë artistike të tekstit të subjektit shkruar.

Religjioziteti si frymë dhe si ndikim, shndërrohet në *mythos letrar*, i cili prek çdo kohë dhe çdo letërsi duke ndikuar e diktuar në diskurse të panumërta letrare. Mirëpo, meqenëse letërsia pretendon jetën e pavarur, ajo, si e tillë, e ka komoditetin të zgjedhë, të fuzionojë, të lakojë e të mohojë, duke e çuar jetën e vet *në tehun e shpatës*: ndërmjet pohimit letrar të figurës së religjiozitetit dhe mohimit letrar të kësaj figure. Mirëpo, pohimi dhe mohimi, si filozofi të të kundërtave, nuk e prekun esencën e religjiozitetit, e cila, para se të lëndohet nga letërsia, mbrohet nga trashëgmia, që domosdo i ka rrënjët në Filozofinë e Krijimit. Religjioziteti “armë” të tij e ka besimin teleologjik, ndërsa letërsia besimin estetik. Besimi estetik, gjithnjë, edhe në realizimin më suprem të tij, mund të pandehet si *lojë e dëshirueshme*, por religjioziteti është sistematikë e filozofisë së përkushtimit dhe e devocionit për ta dalluar të bardhën nga e zeza. Madje të gjitha format e religjiozitetit e synojnë të bardhën dhe e mohojnë të zezën!

Ndërsa, letërsia nuk e ka për qëllim ta ndajë të bardhën nga e zeza, por të jetojë në botën e pikëpyetjes, dyshimit dhe të krizave të shpirtit njerëzor, për pa e pasur nevojën për një besim të pakontestueshëm për fizikën dhe metafizikën. Madje, mund të themi se, letërsia nëpërmjet kësaj pikëpyetje e krijon një formë të veçantë të besimit, qoftë edhe duke e shndërruar besimin religjioz në instrument të saj. Sipas kësaj del se, letërsisë i duhet religjioni, qoftë për ta ndërtuar vizionin e njeriut për Zotin, qoftë për ta shfrytëzuar *simbolizmin religjioz*, i cili niset me Antikën e jeton edhe në ditët tona. Kur e gjithë kjo përthehet në autorin letrar, mund të theksojmë se është fat i madh për një letrar, i cili posedon që të dyja, pra religjiozitetin dhe literaritetin. Sepse, me këtë rast, do të kishim të bënim me jetësimin e fuqisë së përplotësimit e jo të refuzimit. Nëse religjiozja dhe religjioni synojnë besimin definitiv, teleologjik, madje ky synim kanonizohet në tekste doktrinare, këtë detyrë nuk duhet ta ketë letërsia, e cila, duke njohur religjiozen nuk e pranon besimin definitiv, por maturon mosbesimin. Madje, në udhën e saj, gjithnjë mbetet në pikëpyetjen filozofike se a ka nevojë të këtë një besim definitiv. Në këtë perpleksitet ndërmjet hyjnores religjioze dhe humanes letrare, autori letrar, qoftë edhe kur në tekstin e tij e ka për dominancë simbolizmin religjioz, në veprën e tij nuk e pretendon tekstin doktrinar, por tekstin mosbesues, që do të thotë *autonominë letrare*. Sepse rrudhja e tekstit letrar vetëm në besimin definitiv do të

thotë humbje e refleksionit estetik, i cili parim themelor e ka lirinë e kuptimeve, në kohë e hapësira të ndryshme. Njeriut i duhet vetmi e imagjinimit dhe ketë liri ia përforcon letërsia, qoftë edhe kur matricë e saj është fuqia e religjiozitetit.

2. Eskurs në traditën letrare shqiptare

Në një ligjërim të mbajtur në Akademinë e Shkencave të Kosovës me titull *Premisa për historinë letrare* pata përmendur se, shikuar në idealin letrar, letërsia shqipe mund të shihet si *suplement* i doktrinave, duke nënkuptuar këtu kryesisht doktrinat teologjike e ideologjike. Kjo persijatje, sado arbitare të jetë, nuk duhet të konceptohet si panatyrshmëri apo frikë për ndëshkim të literaritit nacional. Ideali letrar, i cili e synon të bukurën, mund të shndërrohet në vetëshkatërrim kulturor nëse sita e estetikës ndalë vetëm “poiesisin e pastër”, i cili rrallë arrihet, por idealizohet në çdo kulturë që kupton këtë ideal. Kjo do të thotë se letërsia synon një ideal autonom, por Bahtini na tha se letërsia si e tillë është gërrshëtimit i hatashëm i shumë zërave. Pra, shikuar në historinë letrare shqipe, madje duke e futur këtu elementin diskursiv të dominancës, mund të venerojmë se verbi shqip, që nga nisja e tij me *Formulën e Pagëzimit* të Arnold von Harfit e deri në ditët e sotme ka bashkëjetuar me forma të ndryshme të religjiozitetit, në të shumtën, duke folur me to deri në shkallën e shndërrimit të letërsisë në mjet funksional me efekte sociale e nacionale, duke e shfrytëzuar pikërisht këtë komplementaritet me religjiozitetin. Këtë dominancë e ka sforcuar filozofia e refuzimit ndaj tjetrit, më konkretisht një valë e natyrshme e mbrojtjes identitare, qoftë edhe duke e shfrytëzuar kulturalitetin e religjiozitetit.

Në valën e dominimit otoman del përpara Pjetër Bogdani me veprën *Cuneus Prophetarum*, ku religjioziteti shndërrohet në mekanizëm për ta refuzuar një tendencë e intencë të një religjioziteti e kulture tjetër. Literariteti i kësaj vepre rrudhet te disa poezi përkushtuese e dashunore, mirëpo dominaca prek nivele të larta të refuzimit. Madje, që nga Bogdani e deri te Françeskanët e Mëdhënj historia letrare shqipe njih autorë të fuqishëm, të cilët kanë kombinuar këndshëm njohjen teologjike me njohjen letrare.

Por, kur dominanca e religjiozitetit rrudhet karshi dominancës së humanitetit nacional, koncepti romantik rezulton me vepra që forcojnë religjiozitetin e natyrës dhe të palcës etnike në disproporcion me religjiozitetin kanonik. Ky disproporcion nuk i humb shenjat e religjiozitetit, por i vë në funksion të idesë apo të religjiozitetit nacional. Shembuj të këtij ridimensionimi, përveç autorëve filobiblikë, janë autorët e provinencës religjioze islame, Naim e Sami Frashëri, të cilët, të vetëdijsëm për humanitetin nacional, nëpërmjet figurës së religjiozitetit, sforcuan simbolin e Motit të Madh, të traditës nacionale, Skënderbeun e gjithësi natyrën dhe natyrshmërinë

shqiptare. Tashmë jemi të pikëpyetja interesante, e cila mund të formohet në këtë mënyrë: Pengon apo jo gnoseologjia e religjiozitetit në komunikimin e saj me botën letrare, qoftë edhe kur përthyerja e saj bëhet me një gjuhë e letërsi nacionale? Mendimi ynë del të jetë paksa kategorik, madje sfidues e arbitrar. Nuk ka pengesë, por domosdo gnoseologjike. Cilat veçanti do t'i kishte letërsia shqipe po mos të ekzistonte laryshia dhe fuqia e religjiozitetit? Letërsia dhe gjuha, hamendësojmë, do të shndërrohej në një thatësi të eksperimentale, siç sprovoi në gjuhësi Lajbnici, por nuk do të kishte dimensionin njohës, i cili edhe ndaj letërsisë u kërkua që nga koha e Platonit. Ne mund të diskutojmë shumë më shumë se cili është roli njohës i letërsisë, por kur kemi mendjen të letërsia shqipe, a mund ta mendojmë qenësinë apo ekzistencën e saj pa funksionin njohës. Mund të njihet e kuptohet Bogdani, Nezimi, Naimi, Fishta e Mjedja, në kuptimin metonimik të fjalës, pra letërsia e tyre, pa njohjen e mesjetës latine e humanizmit, formave letrare e kulturës së alhamiados, filozofisë bektashinje, teologjisë e spiritualitetit kristian të formave jezuite e françeskane, të cilat në të gjitha dimensionimet e ridimensionimet letrare në traditën shqiptare përbejnë kulturë e gnoseologji? Fundja, mund të kuptohet, ndjehet e lexohet Mitrush Kuteli pa një gnoseologji solide të religjiozitetit të frymës ortodokse? Pra, a mund të njihet spiriti i letërsisë së tyre, i cili domosdo lidhet me njeriun dhe vizionin e tij për Zotin, botën e Nacionin, por që si dominancë filozofike ka diskursivitetin religjioz?

Prandaj, që të studiohet këndshëm një letërsi nacionale nuk mjafton vetëm eproveta scientiste formaliste apo kompozicionale, madje nuk mjafton as ideali për puritanizmin e verbit letrar të idealit të Gjenezës. Studimi i letërsisë, qoftë si eseistikë, kritikë letrare apo dije letrare që përpiqet të arrihet nëpërmjet korpuseve studimore duhet të përmbajë në frymën e vet edhe parimet e njohjet etike e religjioze, të cilat më shumë synojnë perceptimin dhe njohjen e metaforës së tyre sesa njohjen e doktrinave në kuptimin e një besimi të tellë e hulumtues të rrënjëve apo të ligjësisë, të cilat e ndalojnë metaforën letrare që megjithatë shpërthen në humanitetin e saj ontologjik.

Tashmë jemi bindur, duke menjanuar këtu mendimtarët ortodoksë të komunizmit dhe ateizmit, se letërsia e krijuar mbi parimet e *fesë pa konceptin e Zotit* - Komunizmit, nuk e ka koloritin e duhur të religjiozitetit e humanitetit dhe si e tillë në vend se ta përçojë figurën njerëzore e jep karikaturën njerëzore, në çdo kulturë ku ka pasur fatkeqësinë të lëshojë rrënjë. Utopia e kësaj feje pa Zot ka diktuar krijimin e letërsisë utopike, e cila mëpastaj, si kundërpeshë, ka rezultuar me letërsinë distopike, si përpjekje për ta sjellë këtë të fundit në shtratin e vet të natyrshëm të komplementaritetit të hyjnore dhe njerëzores në artin letrar.

Por, të kthehemi të bashkëpunimi i religjiozes dhe letrares në esencën e persijatjeve për shpirtin njerëzor. Duke njohur fuqinë e këtij bashkëpunimi, të kësaj

metaforeje, duhet të kalojmë nga persijatjet njohëse te tekstet letrare. Kjo nënkupton një zgjedhje të larmishme, jo domosdo kronologjike, për t'i parë se si duken në vepra letrare bashkëdyzimet e besimit, ritualit, kultit, efektit social e psikologjik në tekstin letrar, të cilat mëpastaj shndërrohen në trashëgimi shpirtërore nacionale e universale.

3. Dominanca e modele letrare

Kënga. Për të dalë te tekstet e shkruara, me këtë rast, rikujtoj një tekst të kënduar, një thurje me zë të një balade mesjetare të murosjes, e cila si empiri personale më vjen nga zëri buçitës i një rapsodi shqiptar, i cili po këndonte me pasion këngën e *Urës së Shenjtë*. Gjithsecili nga ne është i njoftuar me *mythosin* e kësaj balade, por janë tri elemente që, në raport me *psikenë fëmijore*, duhet të ripohohen këtu: miti, religjioziteti dhe kujtesa. Miti i murosjes është fantastikë si formë elementare e sakrificës për të mirën e përgjithshme, pastaj sjellësi i “fatkeqësisë” për nevojën e murosjes së gruas së vëllaut më të vogël, i cili është *plaku dervish*, vjen në këngë si zë i *religjiozitet mistik* dhe mëpastaj *kujtesa* e shndërrimit të këngës në *shtresë neurotike kulturore-religjioze* për një fëmijë-njeri në udhën e formimit të personalitetit të tij. Kjo empiri po ndodhte kur shkolla jonë e letërsisë, qoftë edhe në mësimet e klasës, na shtynte të recitonim vjersha përkushtuese për Boro e Ramizin, këngën e pionierit etj, ku s’kishte aspak fantastikë e mistakë, por marsh edukativ doktrinar. Tashmë, në mendjen e një fëmije, cila ishte fuqia mahnitëse e formave të artit: *kënga* apo *recitimi* në klasë? Ma merr mendja se opozita karshi letërsisë së reduktuar u bë qysh në hapat e parë të njohjes me botën e fenomenet. Pra, mund të theksojmë se religjioziteti, si trashëgimi e jetës njerëzore, diseminohet në forma të ndryshme, duke u përbashkuar qoftë edhe në një veper artistikë në format e tij: mitikë, religjion e fantastikë për të ndikuar te njeriu me peshën e vet duke i sugjeruar *psikesë* së tij se, njeriu në këtë botë është rezultat i formimit të tij nga tradita. Mos të harrojmë, këtu po flasim për një formim fatlum të fëmijës e të riut, sepse kuptojmë fatet e preokupimet njerëzore si diferenca e pamundësi të ndryshme. Mirëpo, mosnjohja e traditës si lumni njerëzore është një jetesë pa mendimin se ajo ekziston.

Kanuni. Nga lerërsia e kënduar, kalojmë në literaritetin e *Kanunit të Lekë Dukagjinit*, mbledhë e kudifikue nga Shtjefën Gjeçovi, i cili me vetëdijen tonë se nuk mund të konsiderohet tekst fikcional, madje si i tillë e luan të kundërtën e fikcionalitetit, megjithatë *spiritualiteti i tij* në raport me njeriun shqiptar dikton qasjen tonë letrare e religjioze karshi tij. I përdorshëm për të rregulluar e koduar jetën sociale, *Kanuni*, megjithatë, një pjesë të mirë të maksimave të tij i ka harmonizuar me religjiozitetin kristian, më konkretisht me *Biblën*. Kujtojmë këtu *Librin e parë* dhe pjesët

Kisba, Vorret e Famullitari. Askush nuk e lexon e praktikon *Kanunin* si libër teologjik, por esencialiteti i tij si kod me religjiozitet e ka ndërtuar aureolën e ligjit, qoftë edhe duke hyrë në valën e madhe të interpretimeve praktike. Prandaj, mund të theksojmë se *Kanuni* ka ndërtuar një raport të *harmonisë spirituale* me religjiozitetin biblik, qoftë edhe në faza të hershme të marrëdhënieve komplementare ndërmjet këtyre dy diskurseve.

Metafora. Më herët përmendëm fuqinë e *simbolizmit religjioz* në verbin letrar, verb i cili qoftë edhe me parabazë religjioze nuk tumiret si diskurs besimtar dhe si i tillë jeton në format e pranimit, mohimit dhe kulturalitetit humanist të figurës së tij. Pra, nëse manovrojmë gjerë me sistemin shenjues, mund të vënojmë format e metaforës së religjiozitetit edhe në vepra të shkruara, pra autoriale, të letërsisë sonë duke i parë si modele të dominancës religjioze krijimtare të vetë autorëve që i kanë krijuar ato. Ndonëse, edhe letërsia që shkruhet në *shkallën e parë* posedon parabaza gnoseologjike si copa apo reminishenca në trurin e autorit, megjithatë letërsia që shkruhet në *shkallën e dytë* (Gennete) gjithsesi se rrjedh si marrëdhënie e aktit krijimtar letrar me fusha të tjera të njohjes e të pervojës. Prandaj, duke e kuptuar se autori letrar nuk arrin të krijojë nga *ex nihilo*, do të shohim format e religjiozitetit si figurë të disa autorëve e vepra të letërsisë sonë duke i parë edhe funksionet letrare të përdorimit të religjiozitetit.

Religjiozja si moralitet. Gjergj Fishta, autori i *Labutës së Malcis*, në krejt veprën e tij nuk është ndarë nga binomi *atmé e fe*. Komplementaritetin e tij filozofik e ka shndërruar në figurë letrare në të gjitha diskurset e përdorura, qofshin mitologjike, kanunore, autoriale e heroike. Nëse epika e tij ka synim idealitetin nacional nuk ka asnjë dyshim se ky idealitet arrihet nëpërmjet dashurisë fetare e nacionale. Prandaj, ai që ka lexuar me kujdes të tridhjetë kengët e kësaj vepre domosdo do të vënojë se literaritetin e saj, Gjergj Fishta, e harmonizon me religjiozitetin kristian të rendit françeskan. Sipas kësaj del se, ky autor religjiozitetin kristian e shtreson si figurë të moralitetit njerëzor e gjithsesi edhe si figurë të moralitetit shqiptar.

Religjiozja si universalitet metafizik. Sivëllau i Gjergj Fishtës, poeti brilant Ndre Mjedja, te poema *Andrra e jetës* nis vargnimin për harmoninë e jetës, qoftë edhe të rëndë fshatare, duke e zhvilluar këndshëm diskursin neo-romantik e social-rustikal. Mirëpo, kjo është vetëm një “mashtrim” intencional autorial për krijimin e një tabloje të jetesës si ëndërr e kalueshmëri. Jeta është rruga deri te vdekja, prandaj si e tillë është vetëm një ëndërr, ndërsa vdekja është finaliteti real e njëkohësisht edhe i mistershëm. Ky mister, në optikën e besimtarit, nënkupton qetësinë dhe pranueshmërinë. Prandaj, kur *njomja tash o tui folë me Zojën*, Ndre Mjedja nuk lamenton, por e integron religjiozitetin në verbin e tij si figurë të universalitetit metafizik, si besim e devocion për misterin e vdekjes.

Religjiozja si mohim: Millosh Gjergj Nikolla, poeti i ri dhe i veçantë në krahasim me bashkëkohanikët, në poezitë e tij lamentuese sociale te *Vargjet e lira*, konform konceptit të tij për risinë artistike, krijon e realizon një raport refuzues ndaj religjiozes dhe për ta ndërjerë e hetuar këtë dukuri mjafton të lexohet me kujdes *Poema e mjerimit*. Duke e pandehur religjiozen si mungesë e pragmatizmit, pra duke kërkuar nga religjioziteti detyrën që nuk e ka, Migjeni urren Zotin nga dhembja për Njeriun. Kjo dhembje për Njeriun, të parë si qenie të pambrojtur në këtë botë, Migjenin e ri e shtyn që simbolizmin religjioz ta shfrytëzojë vetëm sa për ta refuzuar e ndëshkuar. Por, siç e thamë edhe më herët, poezia nuk shndërrohet në religjion, sepse qoftë edhe duke e refuzuar, forma e saj lamentuese e refuzuese është pasojë e ndikim i religjiozitetit. Mos të harrojmë, Migjeni është shkolluar për fenë ortodokse dhe në fund të jetës së tij shkroi *Kangët e fundit*, të cilat dallojnë ndjeshëm nga *Kangët e rinis*.

Religjioziteti si politikë: Fan S. Noli nuk shkroi shumë poezi, por megjithatë, në kuadër të veprës së tij të madhe në kulturën shqiptare, zë vend përmbledhja *Albumi*, e cila në strukturën e saj stilistike-retorike posedon poezitë e pohimit dhe të mohimit. Poezitë e pohimit ndërlidhen me autorin apo të themi me subjektin lirik, jetën e veprimet e tij, ndërsa ato të mohimit japin konceptin apo mendimin e autorit apo subjektit lirik për tjetrin, në këtë rast kundërshtarin politik. Pra, në vlerësimin e përgjithshëm kemi të bëjmë me një figuracion retorik me synim e intencë poetike - politike. Kur dihet se shumica e poezive tek *Albumi* identifikohen me situata e veprime reale, por shenjohen deri në titull me figura religjioze, atëherë mund të theksojmë se historinë e simbologjinë religjioze, Noli e shfrytëzon për efekte pragmatike politike. *Marshi i Krishtit, Kirenari, Marshi i kryqësimit, Shën Pjetri në mangall* etj, figura e t'Shenjtit të fesë, konvertohen, madje defigurohen për efekte të realizimit të një poezie, e cila pretendon ndikimin të lexuesi, qoftë ky edhe një ndikim i menduar ideologjik për kohën dhe për të ardhmen.

Letërsia e Kosovës: Në pjesën pararendëse përmendëm autorë e tekste nga tradita letrare shqiptare apo nga ajo që e quajmë letërsia paramoderne e moderne shqipe. Por, në këtë modelim të bëjmë një diferencim dhe të shohim edhe disa autorë e tekste të letërsisë së Kosovës, kur e dimë mirëfilli se shkrimi letrar në këtë hapësirë shqiptare, kryesisht pas ndarjes së saj, e veçanërisht mbas vitit 1945, u zhvillua ndryshëm nga poetika e shkrimit në hapësirën e Shqipërisë londineze. Në Kosovë, vrulli i parë komunist, i krijimit të njeriut progresist dhe pa brenga për merzinë, vdekjen e spiritualen e qenies njerëzore, qoftë edhe si ndikim nga doktrina komuniste, nuk e lejoi shkrimin me koloritin organik religjioz. Si pasojë e kësaj, tematika letrare e autorëve të parë të pasluftës rrudhej në lavdin e përparimit dhe në temën e emancipimit neo-komunist si dhe konform këtij emancipimi përngjitej edhe tema e dashurisë nëpërmjet

luftimit të vobektësisë. Shembuj të kësaj vrrullësie janë tekstet në poezi e në prozë të autorëve Hivzi Sulejmani, Esad Mekuli, Ramiz Kelmendi, Azem Shkreli etj, të cilët, në shkrimet e tyre, para “besimit” religjioz vënin besimin ideologjik. Funkzioni i metaforës me përmbajtje religjioze lejohej vetëm kur ndërtohej si përbuzje apo përqeshje në funksion të mohimit, kur figuronte rrafshimin e varreve për t’i zëvendësuar me pallate, kur figuronte objektet e kultit si portretim i prapambeturisë apo edhe si vende që mpinin progresin shoqëror e mos të flasim për folkloristikën shqiptare, e cila konsiderohej e dalë mode dhe nëse diçka duhej të ruhej nga ajo të riformatohej një këngë e retushuar popullore shqiptare. Kjo tendencë e evidencë rreth dydecenëshe u thye në vitet 70-të me një frymë të re të rebelimit dhe të ngjalljes së poetikave dhe formave të tjera letrare. Mund të gjejmë e analizojmë dhe të paraqesim shumë modele të prizmit ideologjik karshi religjiozitetit, por me këtë rast, të këtij ndikimi, të shohim autorin Azem Shkreli.

Religjioziteti si blasfemi: Azem Shkreli, poet i figurimit ambiental e reflektive të këndshme poetike, ndër të tjera, te vepra *Sytë e Evës* ka tregimin *Bukë*. Ky tregim, me gjithë shtresën ideologjike të ironizimit të dimensionit religjioz, kapet për fatin jetësor të bujkut në Malësinë e Rugovës. Në vijën fabulative, malësori rugovas paraqitet si njëri që e punon dhe e do tokën, e cila ia sjell bukën. Ky malësor me besimin e madh në Zot, madje në kohë agjërimi, në kohë thatësie, lutet për shi. Mirëpo, shiu, si sinonim i bereqetit, kur bjen rrafshon gjithçka, arën e punuar dhe si pasojë rrezikon bukën e katundarit. Azem Shkreli me këtë tregim prek disa fenomene: punën, besimin dhe patjetër shpërblimin. Por, nga fuqia metafizike ndodh e kundërta: rrëbeshi rrafshon. Tashmë hidhërimi personal, personazhin Balë e shtyn të blasfemojë. *Bala nuk fliste. Me njënen dorë i vënte ndërmjet dhambve të shtërrbueve kokerrat qumshlore të misrit, me tjetrën i numronte si rruzarët një grusht kokerrash të mëdha breshni dhe i budhte përjetë, tue shikue ngultas një copë qielli ndërmjet reve. Shikonte në qiell dhe i budhte përjetë ato kokrra të mëdha breshni. E gjuante me to Zotin.* Shkreli e shkruan tërë tregimin për të ardhur te ky shpërthim fundor, ku Zoti vihet në pikëpyetje. Mirëpo, pavarësisht kahjes ideologjike, të luftimit të ndikimit religjioz në jetën njerëzore, tregimi i Shkrelit, gjithnjë mbi bazë në jetën rurale, kap këndshëm ironinë e fatit, fushë ku rri mirë shpërthimi letrar.

Religjioziteti si alegori: Teki Dërvishi, poet, prozator e dramatisht i Kosovës, thaujse në tërë krijimtarinë e tij letrare sforcon e provon diskursin religjioz me premisa të mistikës sufiste. Me këtë rast do të veçonim romanin e tij *Herezia e Dervish Mallutës*, i cili për topos ka Teqën e Sukës së Cërmjanit, një ambient i mbyllur dhe i mistershëm, por për personazh themelor ka Dervish Mallutën, i cili është i zoti i Teqës në të cilën hyn djaloshi i ri, kryepersonazhi, i cili dëshiron apo detyrohet të hyjë në procesionet e purifikimit të shpirtit. Mirëpo, procesioni i tillë është vuajtje e nënshtrim ndaj

rregullave që e mbysin individualitetin, një formë e burgimit të shpirtit dhe e lodhjes dhe shkatërrimit të trupit. Pra, nëpërmjet djaloshit, i cili është alter-egoja e autorit, Teki Dërvishi intencional Teqen e Sukës së Cermjanit e pandeh si burg, Dervish Mallutën si pardon të burgut dhe, duke ndërtuar diskurs mistik, mbulon dëshiren e tij për ta rrëfyer përvojën e tij në burgun famkeq të Goli Otokut. Tashmë religjioziteti i rrëfimitarisë së Teki Dërvishit, te romani *Herezja e Dervish Mallutës*, mund të shihet si alegori për toposin e burgut apo të burgjeve diktatoriale.

Religjioziteti si meditim: Zejnullah Rrahmani, romancier i palcës etnike shqiptare dhe stilist brilant i shprehjes artistike, në vitet e fundit shkruan prozën meditante dhe me hapje ndaj proviniencave kulturore lindore, por pa përjashtuar në asnjë moment fuqinë e asaj që ne e njohim si kulturë perëndimore. Në këtë prizëm, mund të themi se kurora e këtij tipi të shkrimit, pa dyshim, del te jetë romani-ligjërimit *Pesë vakte*, i cili arrin horizonte të largëta medituese, të cilat kur marrin formën literare nuk e ndajnë lexim-këndimin e tij, qoftë edhe si aspirim i identifikimit të *poiesisit* me *melosin*, pra me harmoninë e fjalës e zërit, me hyjninë e sublimes, e cila domosdo për burimësi ka Madhështinë e tij, e cila del në forma e trajta të ndërliqshme për ta dëshmuar ekzistencën e vet. Interpretimi i përciptë do ta lidhte titullin, i cili është shenjë për atë që do të pasojë, vetëm me vaktet e lutjeve perkushtuese sipas *Kur'anit*. Nuk themi se kjo shtresë nuk ekziston, por *vaktet* shtrihen në simbolikat e fuqishme shumëplanëshe: vakte të rrozullimit, vakte të njeriut, vakte nacionale, vakte kulturore, teologjike e teleologjike, për ta shndërruar romanin në një *labirinth misterioz*, ku dominon medtimi, mendimi, ndjesia, malli, urtësia e sidomos Misteri si formë e pambërrijshme për t'u njohur.

4. Përfundime

Do të dilnim tepër pretendues e të gabuar rëndë nëse tash e këtu do të merrnim guxim të tërhiqim konstante të prera lidhur me temën e paraqitur në këta rreshta. Kjo vetëdije për të mos u ngutur vjen nga përgjegjësia që ka lexuesi i teksteve dhe hetuesi i fenomeneve letrare karshi traditës së fuqishme religjioze. Këtu nuk kemi pasur të bejmë me elaborimin e doktrinaeve teologjike. Pastaj, jemi të vetëdijshëm për nevojën e njohjes detajzuese të marrëdhënieve ndërmjet tyre si dhe të kulturalitetit universal që bartin ato. Gjithashtu, jemi të vetëdijshëm për fuqinë e ndikimit të religjiozitetit në jetën shpirtërore e praktike njerëzore. Por, me që fukusi ynë esencial mbetet letërsia dhe më konkretisht letërsia shqipe, megjithatë duhet të japim disa venerime.

Religjioziteti është fushë spirituale e njeriut, qoftë si meditim, besim, kult apo ritual dhe ndërlidhet fuqishëm me fenomenin e jetës dhe vdekjes e si i tillë ekziston si rrëfim, doktrinë e kod i sjelljes dhe mënyrës së jetesës. Pra, i dallueshëm nga ligjësitë e mistershme letrare e duke ruajtur ligjësitë e veta, gjithashtu të mistershme e transformative, religjioziteti qëndron si burimësi e pashterrshme për figurën letrare, të cilën këtu e shenjëzuar me *metaforën*, qoftë si retorikë, qoftë si poetikë, qoftë si supresticion. Ne jemi gjithashtu të vetëdijshëm se metafora letrare mund të jetojë edhe pa metaforën religjioze, sepse për të qënë një letërsi nuk do të thotë prani e domosdoshme e religjiozitetit në botën e saj. Megjithkëtë, kur dihet fuqia e ndikimit dhe e spiritualitetit që ofron religjiozja, letërsia vetëm sa e luan vallen e këndshme humanitare në botën e saj duke e shfrytëzuar pikërisht metaforën e tij. Sepse burimi krijimtar letrar, siç na mëson Borhesi, nuk gjendet te dija, intelegjenca e religjioziteti, por si ndjeshmëri hetohet nga një thellësi e mistershme, e cila dikton në fuzionimin e të gjitha formave të pranisë diskursive për hir të realizimit të finalitetit të vet, pra *metaforës* apo të themi veprës fine letrare. Se si ka shpërthyer e dalë në tekstin letrar të letërsisë shqipe metafora me burimësi nga religjiozja u përpoqëm të japim vetëm disa modele më herët. Mirëpo, duhet të theksojmë se letërsia shqipe pa metaforën e religjiozitetit do të dukej e zbehtë, madje do ta rrezikonte ekzistencën e vet. Zhvillimet historike-letrare e kulturo-historike e kanë diktuar praninë e ndjeshme të religjiozitetit në verbin letrar shqiptar. Sprova e mënjanimit të kësaj pranije, me realizmin socialist, ka provuar, përveç të tjerash, thatësi metaforeje, mungesë motivimi e klishe krijimtare, pra ikje nga natyrshmëria e komunikimit intristik të religjiozes me letraren. Kështu që, konsiderojmë se një letërsi, e cila posedon diskurs dominant religjioz, jeton në metaforën e saj, qoftë kur e tumir, qoftë kur e përbuzë fenomenin universal të tij. Por, një letërsi, e cila pretendon të ekzistojë pa besimin se religjiozja ekziston s’di se a mund të cilësohet art letrar. Këtu nuk po flasim për një tip letërsie, e cila qëndron neutrale karshi botës religjioze, nëse mund të ekzistojë një neutralitet i tillë.

Bibliografia

Azem Shkreli: *Sytë e Evës*, Rilindja, Prishtinë, 1965

Bibla, Drita, Ferizaj, 1994

Fan S. Noli: *Vepra 1-7*, Rilindja, Prishtinë, 1988

Gjergj Fishta: *Labuta e Malis*, Faik Konica, Prishtinë, 2000

Kanuni i Lekë Dukagjinit - Permbledhë e kodifikue prej Shtjefën Gjeçovit dhe me parathënie të Gjergj Fishtës, Kuvendi, Tiranë, 1998

Kur’ani, ISHMQI, Tiranë, 2006

Migjeni: *Vepra*, Rilindja, Prishtinë, 1980

Ndre Mjedja: *Vepra*, Rilindja, Prishtinë, 1982

Pjetër Bogdani: *Cuneus Prophetarum - Çeta e profetëve*, Rilindja, Prishtinë, 1989

Teki Dërvishi: *Herezja e Dervish Mallutës*, Rilindja, Prishtinë, 1981

Zejnullah Rrahmani: *Pesë vakte*, Faik Konica, Prishtinë, 2013

Evalda PACI

MBI DISA TIPARE TË SHKRIMTARISË SË AUTORËVE TË LETËRSISË SË VJETËR SHQIPE

Trajtimi i aspekteve themelore të shkrimtarisë së autorëve që shënuan me sprovat e tyre në fushë të shqipërimit të teksteve biblike dhe të praktikës së liturgjisë një periudhë të rëndësishme për historinë e shkrimit shqip dhe të vetë letërsisë së shkruar shqipe, përbën një argument të cekur jo rrallë në traditën e studimeve specialistike mbi tekstet e vjetra shqipe.

Secili prej këtyre autorëve ka pasqyruar në të shkruarit e veprës së vet një sërë elementesh që njëkohësisht janë dhe faktorë të rëndësishëm: prejardhja, formimi, kushtëzimi nga natyra e tekstit që ishte në proces përpilimi dhe nga vetë vepra, pjesë e së cilës duhej të bëheshin të tilla tekste.¹

Nga ana tjetër, konsiderimi i këtyre tipareve të bëra jo rrallë objekt trajtesash në traditën e studimeve tona, vjen i natyrshëm nëse kihet parasysh konkretisht konteksti në të cilin u realizuan këto vepra, gjithsecila e veçantë në pikëpamje të natyrës tekstologjike dhe destinacionit konkret ndaj të cilit ishin caktuar të ishin mjet përdorimi. Kontributi i këtyre autorëve pasqyrohet qoftë dhe në ato forma apo modele tekstore me të cilat introduktuan apo përmbyllën veprat e tyre, duke mundësuar kësaj dhe një lloj qasjeje me variantet e përdorura në vepra të ngjashme në arealin evropian apo atë ballkanik.

Mjaft komplekse paraqitet shkrimtaria e Gjon Buzukut, prelatit të cilit prej shumë vitesh i atribuojmë autorësinë e realizimit të një vepre aspak të thjeshtë nga përmbajtja dhe ndërtimi: një libër orësh dhe meshar, një model i ndërlikuar tekstologjik dhe përmbajtësor që mbizotëroi në praktikën e liturgjisë së orëve në botën e krishterë dhe para, dhe pas Konkilit tridentin.² Në këtë libër janë sjellë pjesë nga Besëlidhja e Vjetër dhe Besëlidhja e Re, që mund të bëhen farë mirë objekt shqyrtimi

¹ Në të vërtetë, në gjuhën e veprave të letërsisë së vjetër shqipe gjurmohen dhe tipare gjuhësore që sa mund t'u shërbejnë studimeve në fushë të disiplinave të orientuara nga historia e gjuhës shqipe, aq dhe zbulojnë natyrshëm elemente të formimit gjuhësor të autorëve të këtyre veprave.

² Për një emërtim të tillë mbi librin e Gjon Buzukut shih në veçanti Roques M., *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932, f.10.

nga pikëpamja e tekstologut, ezegjetit, biblistit dhe filologut, në mjaft raste dhe me tipare tekstore që përfaqësojnë natyrshëm rimarrje elementesh përmbajtësore apo motivesh analoge.

Rindërtimi në këtë libër i mjaft teksteve në proces të sprovës për të shqipëruar apo për të sjellë në dritë të shtypit variante të njohura nga praktika e liturgjisë së krishterë, kanë bërë të mundur dhe gjurmimin e disa fushave semantike që njëkohësisht mbarin si elemente poeticiteti në kontekstin e komponimit në të cilin janë përfshirë, ashtu dhe elemente të natyrshme të një kulture apo disa kulturave nga bota e antikitetit, qoftë dhe atij parakristian.³

Në manualët doktrinare të shqipëruara nga Pjetër Budi gjinden dhe komponime të një natyre të qartë poetike, për të cilat filologu Mario Roques përdor termin më se të gjetur *poésies sacrées*. Një emërtim i tillë mjaft i qëlluar në pikëpamje filologjike dhe shkencore tërheq vëmendjen në të njëjtën kohë dhe mbi vendin që këtyre pjesëve u takon në korpusin e veprës së ndërmarre nga Pjetër Budi.⁴

Ndërkohë, shkalla e poeticitetit në këto vargje që gjinden të përfshira në variantet e shqipëruara nga Budi trajtohet dhe në këndvështrimin e një njohësi të sprovuar të filologjisë klasike, prozodisë dhe metrikës, siç qe Henrik Lacaj, i njohur ndër të tjera dhe si shqipëruar i Eneidës së Virgjilit. Në këtë mënyrë, profili i këtij prelati, trajtuar në studimet e Eqrem Çabejt në optikën e një konteksti socioletrar mbi letërsinë e vjetër shqipe dhe nga Injac Zamputti në vazhdën e disa hulumtimeve të rëndësishme mbi periudhën konkrete në të cilën jetoi dhe kreu veprimtarinë meshtarake autori ynë, plotësohet në një mënyrë perfekte nga interpretimet e Lacajt, që kreu ndër të tjera dhe një studim të vëmendshëm mbi aspektet metrike të ndërtimit të krijimeve që gjinden bashkangjitur në variantet e sipërcituara të ndërmarra për përshtatje dhe të shqipëruara nga Pjetër Budi.⁵

Autorët e kësaj tradite shkrimore i bashkon qartë një fill tematik që ka të bëjë me praktikën e liturgjisë dhe çështjet normative apo të disiplinës së kanonit, që shtrohen sa herë ndërmerren të tilla sprova, të cilat veçanërisht në këto raste nuk janë asnjëherë thjesht përkthime. Shtrohet në këto raste shkalla e konsolidimit të përdorimit të termave themelore të një nomenklature mjaft të rëndësishme siç është

³ Të tilla elemente janë të pranishme në tekste specifike të librit të Buzukut (p.sh., Psalmet e pendesës, pjesët biblike që lidhen me Liturgjinë e Pashkëve etj.), aspak të thjeshta në pikëpamjen e ezegjetit, por dhe filologut, të cilët gjurmojnë përherë në proces të studimit të thelluar të këtyre teksteve dhe variante gjegjëse referenciale në disa gjuhë.

⁴ Roques M., *Recherches sur les anciens textes albanais(avec huit fac-similés)*, Paris, 1932, f.22: Catéchisme de Bellarmin traduit par Pietro Budi, *suivi de poésies sacrées*. Imprimé, Rome, 1618; plusieurs réimpressions.

⁵ Shih në veçanti Lacaj H., *Pjetër Budi, njersbëtor i parë i letërsisë shqipe*, në revistën *Studime filologjike*, n.4, 1966.

ajo e liturgjisë dhe e leksikut të teologjisë; shtrohet gjithashtu çështja e njohjes dhe e zotërimit me kompetencë të spikatur e mjaft gjuhëve, ndër të cilat dhe ato nga të cilat u përkthyen përkatësisht si Besëlidhja e Vjetër si dhe ajo e Re. Nga ana tjetër, projektimi i shqipes sonë ndaj këtyre përkthimeve apo përshtatjeve bën të shtrohen gjykime apo konsiderata dhe për shkallën e arritjes së efikasitetit të të shkruarit nga ana e autorëve që ndërmoren të tilla sprova.

Një studim më vete në këtë drejtim do të përbënin pa dyshim shënime të cilat Eqrem Çabej pajisi botimin kritik-filologjik të librit të Gjon Buzukut, shënime këto që përveç se sqarojnë në pikëpamje metodike brendësimin kuptimor të mjaft teksteve që për arsye të ndryshme paraqiten të vështira për t'u kuptuar në një pamje të parë nga ana e lexuesit apo studentit, nuk lënë mënjanë dhe një aspekt mjaft qenësor në këtë rasë: rolin e shqipëruesit në drejtim të qasjes së destinatarit përkatës me këto tekste.⁶

Në këto tekste gjejmë ndër të parat forma të disponueshme nga pikëpamja e dokumentimit shkrimor të këngëve, himneve të rëndësishme në liturgjinë e orëve, psalmeve biblike (e jo vetëm ato të pendesës), zëra antifonarë nga librat e Besëlidhjes së Vjetër, një variant interesant të Litanive të Shenjtërve që orienton konkretisht ndaj teksteve të mundshme referenciale të konsultuara⁷, variante të lutjes themelore Ati Ynë⁸, një model tekstori unik si ai i kolofonit apo i pasthënies së librit⁹, që për shumë arsye është bërë objekt diskutimi nga studiuesit e librit të Buzukut. Në një libër të vetëm rezultojnë të jenë përmbledhur mjaft tekste, ndër të cilat dallohen qartë disa syresh që janë pjesë e një përdorimi të ngulitur, por nuk janë të përkthyer në gjuhën shqipe. Ndërkohë, nuk mungojnë të tjera tekste që dëshmojnë që duhet të jenë bërë përpjekje për të sjellë dhe në shqipe variante lutjesh dhe tekstesh biblike. Një pjesë e tyre mbartin forma që dhe sot e kësaj dite mbetet themelore sa u takon përdorimeve në fushë të terminologjisë së liturgjisë. E gjithë kjo panoramë e bën më komplekse çështjen e trajtimit të të shkruarit dhe shkallës së shqipërimit të teksteve përbërëse të

⁶ Shih në veçanti *Meshari i Gjon Buzukut(1555), botim kritik punuar nga E.Çabej, Faksimile dhe transkribim fonetik*, Tiranë, 1968.

⁷ Për variantin e Litanive të Shenjtërve të përmbajtur në librin e Gjon Buzukut shih *Meshari i Gjon Buzukut(1555), botim kritik punuar nga E.Çabej, Faksimile dhe transkribim fonetik*, Tiranë, 1968, f.49-53.

⁸ Në lidhje me këto variante të cituara shih në veçanti *Meshari i Gjon Buzukut(1555), botim kritik punuar nga E.Çabej, Faksimile dhe transkribim fonetik*, Tiranë, 1968, përkatësisht f.53/a; f.77/b. Gjurmimi i tipareve të përbashkëta si dhe i vecantive që i dallojnë këto dy variante i shërben më së miri çështjes së trajtimit analitik të shkrimtarisë dhe arritjes së përsosmërisë së teksteve më specifike liturgjike në këtë libër.

⁹ *Meshari i Gjon Buzukut(1555), botim kritik punuar nga E.Çabej, Faksimile dhe transkribim fonetik*, Tiranë, 1968, f.387.

këtij libri, të cilat në kompleksitetin e kombinimit të tyre pikërisht në përbërje të këtij modeli libror herë dëshmojnë për përpjekje sjelljen në gjuhën shqipe të varianteve sa më origjinale, herë dhe janë dëshmi e një ndikimi të qartë nga konteksti kishtar i ritit latin të kohës.

Natyra tekstologjike e veprave që dhe sot e kësaj dite përfaqësojnë letërsinë e vjetër shqipe bën që të diferencohet në pikëpamje të disa tipareve dhe të shkruarit e autorëve të kësaj periudhe e tradite shkrimore. Pjetër Bogdani ndërmoi hartimin e një vepre për t'u veçuar në disa këndvështrime, nëse i referohemi përmbajtjes dhe motivimit me të cilin ai paraqitet në *të Primitë përpara letërsisë*, pjesës me të cilën introduktohet vepra e tij e mirënjohur *Cuneus prophetarum*(Patavii, 1685).¹⁰

Veç të tjerash, duke iu paraqitur *Letërsisë* me një model tekstori specifik si ky i sipërpërmenduri e që vërtet e përfaqëson realisht ndërmarrjen e tij në fushë të dijes së ezegjës dhe teologjisë, Bogdani veçohet si një shkrimtar i mirëfilltë, me një maturi e profesionalitet të rrallë si në shtjellimin konceptor të argumenteve të përzgjedhura për trajtim, ashtu dhe në të shkruarit në shqipen e kohës, e vënë në këtë rasë për vetë ndërtimin e veprës përkrah një gjuhe tjetër, italishtes së asaj kohe. Një element i tillë jo vetëm e diferencon veprën e Bogdanit, por dhe i mundëson një optikë të veçantë sa u takon vështrimeve që mund të bëjnë të mundur qasjen ndaj dy varianteve gjuhësore kryesore (pa përjashtuar aspak këtu latinishten), në këtë vepër. Pavarësisht rrethanave konkrete që çuan autorin e kësaj vepre në ndërmarrjen e një pune të mundimshme në pikëpamje intelektuale e mendore, varianti në të cilin e disponojmë këtë vepër dhe prania e një gjuhe tjetër krahas shqipes së asaj kohe, i jep të drejtë përkufizimit si të veçantë dhe të ndryshme nga të tjerat kësaj vepre.

Nga ana tjetër, një vizion krejt më i qartë në lidhje me një vepër të këtij formati në pikëpamje përmbajtësore, strukturore dhe të motivimit tematik krijohet pikërisht nëse konsultohen realizime analoge me të, pikërisht në fushë të teologjisë dhe filozofisë. Të tilla vepra mund të jenë realizuar pa dyshim dhe kohë para se Bogdani të realizonte daljen në dritë të shtypit të veprës *Cuneus prophetarum*. Pavarësisht se që në *Të Primitë përpara letërsisë* ndiqet qartë lidhja më se e natyrshme me realitetin e dhimbshëm në dheun amë, për autorin është po aq e natyrshme dhe ruajtja e një filli tematik qendror që synon pikërisht nga argumentet që u përmendën më sipër dhe që e përshkojnë veprën në nënndarjet tekstore dhe sythet përmbajtësore mbi të cilat është arsyetuar të ndërtohet e të mbështetet. Ndër të tjera, pikërisht në *Të primitë përpara*

¹⁰ Për një interpretim leksikor të përdorimit *letërsisë* te Bogdani shih në veçanti shënimin përkatës të studiueses A.Omari në Bogdani P., *Cuneus prophetarum, botim kritik i cituar*, Tiranë, 2005, f.XIV: titulli: letërsisë "lexuesit të arsimuar", nga letëre "fjala e shkruar, arsim", me kuptimin e it.letterato.

letërarit shfaqen krejt natyrshëm stili dhe artificet në të shkruarit e autorit të veprës, i cili bën të mundur në këtë pjesë introductive përshtatjen e ndonjë shprehjeje në gjuhën latine me frymën që e përshkon në pikëpamje tematike këtë parathënie.¹¹ Përmendja në këtë pjesë të veprës e autorëve të caktuar grekë apo latinë, rikonfirmon ndër të tjera idenë e ndikimit të autorit në pikëpamje të konceptimit mendor të paragrafeve të veprës nga toposet e asaj periudhe të historisë së shkrimit dhe të librit.

Secili prej autorëve të kësaj tradite shkrimore përfaqëson në mënyrën e vet sa shqipëruetin, aq dhe autorin. Shkalla e diferencimit të një fakti të tillë, siç e thamë dhe më sipër përcaktohet pikërisht nga vetë qenësia apo natyra e veprës së ndërmarrë për t'u realizuar. Në këtë pikëpamje, mbetet për t'u konsideruar po aq origjinale dhe shkrimtaria e Frang Bardhit, i cili pajisi veprën e tij leksikografike me tekste introductive apo dhe përmbyllëse, në të cilat edhe u përmbahet modeleve tekstore të kohës, edhe i shërben qëllimit dhe motivimit që qenë shtyssa për realizimin e Dicionarit të tij latinisht-shqip(1635).¹²

Në këtë pikëpamje, dhe në çështje të rindërtimit të modeleve të tilla tekstore që mbeten tipar konstitutiv në përmbajtjen e këtyre veprave, secili prej autorëve të kësaj tradite kontribuoi në drejtim të lëvrimit të shqipes në kontekstin e një regjistri specifik gjuhësor që ka të bëjë me praktikën e liturgjisë dhe me tekstin biblik në veçanti. Njëkohësisht, secili promovoi në mënyrën e vet dhe emërtime nga fusha të ndryshme të qytetërimit, duke u bërë kësajsoj dokumentues të përdorimeve të caktuara në gjuhën shqipe. Janë këto fakte që e bëjnë më të veçantë çështjen e vlerësimit të shkrimtarisë dhe kontributit të tyre në një panoramë më të gjerë që përfshin veçanërisht historinë e shkrimit shqip dhe të letërsisë së shkruar shqipe.

Bibliografi

Ashta K., *Leksiku historik i gjuhës shqipe I*, Universiteti i Shkodrës Luigj Gurakuqi, Shkodër, 1996.

¹¹ Bogdani P., *Cuneus Prophetarum, botim kritikë përparë nga A.Omari*, Tiranë, 2005, f.XV. Rimarrja e një shprehjeje si *Ornari res ipsa negat, contenta doceri* në *Të Primitë përpara letërarit të Pjetër Bogdanit* mbetet një element që bën të nënvizojë faktin që dhe shkrimtari ynë u përshtatë përftesave të kohës, në të cilën të tilla ndërtime në gjuhën latine ishin përherë të pranishme në modelet tekstore të veprave të kësaj natyre. Kjo shprehje bëhet jo rrallë dhe objekt studimesh kritike ndaj prirjes për citime apo dhe ndikime prej autorëve të antikitetit në Rilindjen evropiane. Shih ndër të tjera dhe Maranini A., *Réminiscences de Manilius dans emblèmes et devises de la Renaissance*, në *Faventia* 23/1, 2001, f.133-135.

¹² Për përmbajtjen e këtyre teksteve në përbërje të Dicionarit të F.Bardhit shih në veçanti Demiraj B., *Dictionarium latino-epiroticum (Roma, 1635), per R.D. Franciscum Blanchum*, Botime Françeskane, Shkodër, 2008.

- Bardhi Sh./ (M.Kruja), *Mbi Fjalorin e Frangut të Bardhë*, në *Shëjzat*, I, n.2-3, 1957.
- Bogdani P., *Cuneus prophetarum*, (botim kritik i përgatitur nga A.Omari), Tiranë, 2005.
- Borgia N., *Pericope evangelica in lingua albanese del secolo XIV* (da un Manoscritto Greco della Biblioteca Ambrosiana), Grottaferrata, 1930.
- Budi P., *Poezi (1618-1621)*, (botim kritik përgatitur nga R.Ismajli), Rilindja, Prishtinë, 1986.
- Budi P., *Poezi, (Parabhënia, tejsbkerimi dhe komentet: R.Ismajli)*, ASHAK, Prishtinë, 2006.
- Camaj M., *Il « Messale » di Gjon Buzuku, contributi linguistici allo studio della genesi*, Shëjzat, Romë, 1960.
- Camarda D., *Appendice al saggio di grammatologia sulla lingua albanese*, Prato, Tip. Alberghetti, 1866.
- Çabej E., *Tekstet e vjetra shqip dhe disa kritere rreth botimit të tyre*, në BUSHT, n.2, 1959.
- Çabej E., *Rreth disa ëshetjeve të historisë së gjuhës shqipe*, BUSHSHT, n.3, 1963.
- Çabej E., *Studime gjuhësore VI* (Gjon Buzuku dhe gjuha e tij), Botime Rilindja, Prishtinë, 1977.
- Çabej E., *Shqipja në kapërcyell-Epoka dhe gjuha e Gjon Buzukut*, Botime Çabej, Tiranë, 2006.
- Çabej E., *Studime shqiptare, Vepra të zgjedhura*, ASHAK, Prishtinë, 2008.
- Demiraj B., *Gjon Nikollë Kazazi dhe "doktrina" e tij*, ASHAK, Prishtinë, 2006.
- Demiraj B., *Dictionarium latino-epiroticum* (Roma, 1635), per R.D. Franciscum Blanchum, Botime Françeskane, Shkodër, 2008.
- Elsie R., *Letërsia shqipe. Një histori e shkurtër*, Skanderbeg books, Tiranë, 2006.
- Fishta F., *Nder gjurmimet e veprimit "De propaganda fide" në Balkan*, në *Hylli i Dritës*, n.7-8, 1932.
- Fishta F., *Mario Roques për filologjinë, kërkimet arkivale dhe historike të vendit tonë*, në BUSHT, n.3, Tiranë, 1962.
- Ismajli R., *Tekste të vjetra*, Botime Dukagjini, 2000.
- Lacaj H., *Pjetër Budi, vjershëtor i parë i letërsisë shqipe*, në *Studime filologjike*, n.4, 1966.
- Marquet O., *Pjetër Bogdani, letra dhe dokumente*, Shkodër, 1997.
- Marlekaj L., *Pietro Bogdani e l'Albania del suo tempo*, Liantonio editore, Palo del Colle, Bari, 1989.
- Matranga L., *E mbsuame e krështerë, (a cura di M.Mandalà)*, Salvatore Sciascia editore, 2004.
- Matzinger J., *L'ordine dei nomi dei santi nella litania di Ognissanti nel Manuale Pastorale* ("Messale") di Gjon Buzuku, në *Hylli i Dritës*, n.4, 2010.
- Mulaku R., *Gjuha e shkrimeve të vjetra shqipe* (Shek.XV-XVIII), Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2012.

- Paci E., *Letërsia e vjetër shqipe në kontekstin e historisë së letërsisë shqiptare*, në *Hylli i Dritës*, n.2, 2011.
- Paci E., *Për një vështrim tekstologjik të Mesharit të Gjon Buzukut*, në *Hylli i Dritës*, n.3, 2011.
- Paci E., *Sistemi mbiemëror në Mesharin e Gjon Buzukut, (punim monografik)*, Botimet Albanologjike, Tiranë, 2011.
- Paci E., *Franciscus Blanchus: Dictionarium Latino-Epiroticum, Romæ 1635*, në *CERCETËRI ISTORICE (Serie nouă)*, Editura Palatul Culturii, Iași, 2011.
- Paci E., *Kolofoni në Mesharin e Gjon Buzukut*, në *Hylli i Dritës*, n.1, 2012.
- Paci E., *Le Missel de Gjon Buzuku, un ouvrage fondamental pour l'histoire des écrits anciens albanais*, në *Studia Albanica*, n.1, 2012.
- Paci E., *Cenni ed osservazioni linguistiche sul primo libro scritto in lingua albanese(1555)*, në *Studia Albanica*, n.1, 2014.
- Petrota G., *Popolo, lingua e letteratura Albanese*, Palermo, 1932.
- Petrota G., *Popolo, lingua e letteratura albanese(a cura di M.Mandalà)*, Edizioni Mirror, Palermo, 2003.
- Ressuli N., *I più antichi testi albanesi*, në *Shpirti Shqiptar*, nr.3, 1955.
- Ressuli N., *Il "Messale di Giovanni Buzuku", (riproduzione e trascrizione)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Romë, 1958.
- Ressuli N., *Shkrimtarët shqiptarë, I, (nga Buzuku tek arbëreshët e Greqisë)*, Botime Pakti, Tiranë, 2007.
- Riza S., *Pesë autorët më të vjetër në gjubën shqipe*, Botime Toena, Tiranë, 2002.
- Riza S., *Vepra 4*, Prishtinë, 2004.
- Riza S., *Vepra të zgjedhura*, Tiranë, 2009.
- Roques M., *Recherches sur les anciens textes albanais*, Librairie orientaliste P.Geuthner, Paris, 1932.
- Roques M., *Gjurmime mbi tekstet e vjetra shqipe e shkrime të tjera, (përkthye nga frengjishtja e pajisë me shenjime plotësuese nga W.Kamsi)*, Botime Françeskane, Shkodër, 2011.
- Rrota J., *Per historinë e alfabetit shqyp dhe studime tjera gjubësore*, Botime Françeskane, Shkodër, 2005.
- Sciambra M., *Bogdanica (studi su Bogdani e l'opera sua), saggio sul lessico scientifico e culturale del Bogdani*, Casa editrice Pàtron, Bologna, 1965.
- Schirò G., *Storia della letteratura albanese*, Nuova Accademia, 1959.
- Sedaj E., *Shqipja arbërore(në fillimet e filologjisë shqiptare)*, Prishtinë, 2002.
- Zamputi I., *Shënime mbi kohën dhe jetën e Pjetër Bogdanit*, në *Buletin për Shkencat Shoqërore*, 1954, n.3.
- Zamputi I., *Qëmtime mbi Pjetër Bogdanin*, në *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës*, n.2, 1963.

- Zamputi I., *Ricerche su Pjetër Bogdani*, në "Rassegna di studi albanesi", Romë, 1964, n.1.
- Zamputi I., *Shënime mbi rrethanat e vdekjes së Pjetër Budit*, në *Buletin i Universitetit shtetnor të Tiranës*, Seria shkencat shoqërore, 1958, n.2.
- Zamputi I., *Mbi rrethanat historike të botimit të Mesharit të Gjon Buzukut dhe vendin e tij në letërsinë e vjetër shqiptare*, në *Studime filologjike*, n.3, 1986.
- Zamputi I., *Les circonstances historiques de la parution du "Missel" de Gjon Buzuku et sa place dans la littérature albanaise*, në *Studia Albanica*, n.1, 1988.
- Zamputi I., *Çështje të shkrimit dhe të fillimit të letërsisë në gjuhën shqipe*, në *Hylli i Dritës*, n.1-2, 1995.

DOKTORANTËT

Agron Y. GASHI

‘RELIGJIONI’ I AT ZEF PLLUMIT

(Në 91 vjetorin e lindjes)

At Zef Pllumi ishte frat i përvuajtun, i kultivuem në frymën e Shkollës Françeskane shkodrane, e cila ishte e mishëruar me kulturën dhe idiomën popullore. Meqë titulli është jehonë e motos së Jimi Hendrix-it, *muzika është religjioni im*, themi se religjioni i At Zef Pllumit ishte *dëshmi dhe letërsi*. Edhe kur provon dëshminë me diskurs të pastër historik, madje të dokumentuar me faksimile të Propagandës Fide, procesverbale, letra e dokumente, ajo lexohet krahas me veprat e mëdha të letërsisë.

Në tërësi, vepra e At Zef Pllumit, thënë në gjuhën e poetikes bashkëkohore, është një *roman jofiksional*, një mozaik formash e diskursesh, rrëfimesh e metarrëfimesh, të thjeshta e të përbëra.

1. Dëshmi e letërsi

At Zefi tërë jetën shkroi një libër, një libër për vete dhe të tjerët. Megjithatë, hapësirën më të madhe e zë diskursi autoreferencial, edhe pse shpesh e decentralizon rrëfimin për hir të *vërteduksionit*, (Barthes) duke shtypur *tiraninë e subjektivitetit* (Booth).

Prandaj, duke e karakterizuar besimin e tij prej frati, nën zhgunin e tij përherë ishte i fshehur *homo narrans-i*, të cilit i ka mjaftuar përvujtnia ndaj religjionit dhe jeta nën diktaturë për ta përkthyer në literaturë.

Për At Zef Pllumin, si për të gjithë mendjet e hapura, religjioni është kulturë, *qytetërim* thënë në gjuhën e Huntington-it.

Kjo provohet përmes sjelljes së tij të në jetë, kjo argumentohet përmes veprës së tij monumentale, në kuptimin e memories individuale për shtypjen kolektive.

Vepra i At Zef Pllumit është rrëfim i gjallë, një harmoni në mes dëshmisë dhe letërsisë, e shkruar në fund të jetës, atëherë kur relevanca e kujtimeve, e historisë së rrëfyer është më e besueshme, më e pranueshme dhe më e plotë. Pra, dëshmia e tij shpërfaqet në fund të diktaturës. Në këtë mënyrë, At Zefi provon ta përmbledhë

fundin e historisë (Fukuyama), por jo duke përqafuar në tërësi *historicismin e ri*¹ (në kuptimin sociokulturor-Stephen Greenblatt), sepse në këtë rast historia e tij, nuk është krejt selektive.

Kjo shpërfaqet në secilën pjesë të veprës së tij, si *Rrno vetëm për me tregue, Histori Kurrë e shkrueme* dhe, deri diku, *Saga e fëmijnisë*. Parë nga funksionet introductive, të cilat Eco i ndan në dy grupe, si: *funksione emike* dhe *etike*, At Zef Pllumi, edhe pse duke qenë përherë me *librin e librave* nënsjetull, nuk ndjek rrugën e sivëllezërve të tij të *shkollës probiblike*.

Funksioni emik, nuk reflekton shenjë religjioziteti, doktrine, siç ndodh me Bogdanin, Budin. Të paktën nuk janë titujt përfaqësues të doktrinës së krishterë. Madje, nëse do të shkonim më larg, njëra prej librave si *funksion emik*, po edhe në rrafshin sintagmatik ngjan me titullin e veprës së Gabriel Garscia Marquez-it: *Jeto për të treguar* (*Living to tell the Tale*, 2002), ndërsa në rrafshin paradigmatic i bashkon *forma* (zhanri autobiografik), *modusi* (rrëfimi retrospektiv) *gjuba* (autoreferenciale). S'po themi se hynë në raporte të thella ndërtekstuale...

Ndryshe, nëse do të kërkonim raporte të tilla, më shumë hyn në funksion me veprën e Sholzhenitsyn-it, si në kuptimin e zhvillimit tematik, ndërsa në kuptimin e ilustrimeve në gjuhë e diskurs, hyn në raport me figurat mitike-biblike, të përshkrimit të situatave të rënda. Vetëm te libri i *dashunisë së ndalueme* gjen situata paralele dhe merr përgjigje. Sidomos, kjo provohet te libri me më shumë dramë e tragjedi, me më shumë skena autobiografike, *Rrno vetëm për me tregue*.

2. Diskursi, rrëfimet dhe metarrëfimet

Valëvitjet në mes rrëfimeve dhe metarrëfimeve reflektohen edhe te statusi i tekstit: sa është histori, po aq memoare, sa është biografi e portrete, po aq edhe autobiografi. Së bashku me tekstet ndërron edhe statusi i autorit: nga dëshmitari, në ritregues dhe autor.

Kur është dëshmitar, religjioni kthehet në funksion të historisë, kur është ritregues-ritregon rrëfimet e të tjerëve, kur është autor- religjionin e kthen në *confession* për veten.

Së fundi, *autogjuba* merr premisat e *autofiksionit*, siç ndodh te *Nji histori e pabesueshme* përbrenda *Historisë kurrë të shkrueme*.

¹ Vëzhgimi i bërë nga të bardhët (1981) dhe të tjerët se historia e tregimit mund të jetë selektive për të kaluarën e për të imagjinuar nismën historike, e cila nganjëherë është quajtur "Historicismi i ri" (Cox dhe Reynolds 1993).

Në *Histori kurrë e shkrueme*, historia shfaqet si soj i fiksionit, koncept ky i Doctorow-it (1983-25), i cili përveç saj, elementet fiksonale shfaqen si formë e spekulacionit historik, për hir të letërsisë, meqë referencat këtu janë më të shumta (Hutcheon).

Kështu ndodh me disa episode te libri *Frati i Pashallarëve Bushatli të Shkodrës*, të cilin e cilëson si *kronikë e gojëdhanë*. Gojëdhana e plotëson kronikën duke e bërë me të lehtë rrëfimin, një afrim tjetër ky i historisë me letërsinë. Gojëdhana, këtu, nuk e ka kuptimin teorik të *formës së thjeshtë letrare*, mitit, por të rrëfimit për të vërtetën e bazuar në burime okulare: ato që ia *treguen* të tjerët.

Nëse do të bënim një analizë sa të formës letrare, po aq të diskursit na ndihmon qasja strukturaliste mes mitit dhe letërsisë, sipas të cilës, këto dy kategori letrare kanë të përbashkëta dy supozime. Njëri mendonte se ka nivele abstrakte për të cilat strukturat dhe kuptimet që duken ndryshe sipërfaqësisht janë me të vërtetë e njëjta gjë.

Tjetri mendonte se narrativja mund të ndahet nga ngjarjet që ajo është e lidhur. Ky supozim është diskutuar në mënyrë eksplicite me punën e gjuhëtarit francez Benveniste (1966), i cili bëri dallimin midis *historisë* dhe *diskursit*: historia ishte "tregimi" - një ngjarje - dhe "diskursi"- paraqitja e ngjarjeve në një rrëfim.

Te At Zef Pllumi, tregimi është historia, diskursi merr trajtën e gojëdhënës dhe të modusit të rrëfimit. Paradigma religjioze përftohet edhe kur shkruan historinë, edhe kur thur diskursin.

Në rast të tillë, jo një herë *autobiografemat* konvertohen në *mitologema*, siç ndodh te *Nji ngjarje e pabesueshme* apo *Deka e trimit*, mitologema për të ndodhurat dhe personalitetet fetare, historike dhe kulturore. Gjuha që rrëfen historinë e pabesueshme, e bëjnë të besueshme teknikat letrare (Aichinger) të renditura: *e dhënë, rrëfim, përshkrim* përmes një gradacioni të formuluar mirë, siç ndodh te episodi i zbulimit i varrit, pa e deklaruar *personin*, pa përcaktuar gjininë dhe moshën, por duke i kushtuar rëndësi procesit, pra rrëfimit. E këtë funksionalizon përmes diskursit narrativ autodiegetik me jehonë mitike:

Himë nëpër varreza tue shkue pas zanit që vinte nga dheu...², që sipas poetikës së prozës latino-amerikane është një *realizëm fiksonal*, një realizëm mitik. Kështu bëhet hapja e faktit ndaj fiksionit dhe fiksionit ndaj faktit, përderisa *të folurit teologjik* konvertohet në *confession* të jetës.

Sidoqoftë, duke qenë se në kuptimin e teorizimeve, edhe historia, edhe fiksoni janë sisteme shenjzuese kulturore, por edhe konstruksione ideologjike, te *Historia...* e Pllumit, ideologji e kulturë, religjion dhe literaturë bashkëjetojnë brenda shkrimit dhe rrëfimit të jetës, qoftë kjo histori personale, qoftë kjo përpjekje për të konstruktuar

² At Zef Pllumi, *Histori kurrë e shkrueme*, 55, Tiranë, 2006, f.23

novelë dhe tregime. Këto konstruksione shenjzuese letrare dhe ideologjike detyrimisht na ndalin te statusi i autorit.

Autor është kur e krijon vetë tekstin, qoftë ai edhe dokumentar, apo sajm. Ritregues, kur e rindërton historinë e tjetrit, pra të *rrëfyeme* prej dikujt tjetër me shenja vërtetësie. Në letërsi, kjo bëhet me qëllim të lojës narrative. Në *Historinë...* e At Zefit, synohet ruajtja e autenticitetit për sprovë besueshmërie, që teoria letrare franceze e njih si *marrëveshje referenciale*. Ku ka ritregues, është e natyrshme që hiperteksti ka zënë vend. Kështu ndodh edhe me kapitullin *Njerëz fisnikë*, me nëntitullin *novelë ose tregim i vërtetë*. At Zefi, në pleqëri rindërton rrëfimin e Lilës plakë, duke e shndërruar në personazh që evokon të kaluarën e tjetrit përmes tri shkallë të rrëfimit:

1. *Ndodhia e dëgjuese*
2. *Tregimi i Lilës, dhe*
3. *Ritregimi i At Zefit.*

Por, duke e kategorizuar *novelë* dhe shtuar detaje të denja për një zhanër fikcional, ngadalë At Zefi del nga lëvozhga e ritreguesit dhe bëhet autor. Sidoqoftë, kjo është arena ku dëshmia dhe fikcioni ndeshën që në prag të veprës. Ai herë pas here ndërkaq edhe rrëfime biblike, por jo me qëllim indoktrinomi, sa mospajtimi me ideologjinë politike. Mbi të gjitha, me qëllim ilustrimi përmes krahasimit:

Tregon Bibla se Faraoni i Egypetit pau n'andërr shtatë lopë të majme që po kullotni në breg të Nilit e se prej shkrëtitje erdhën e i hangrën ato shtatë lopë të tjera të thata e mjerane. Po e njajta gjia ndodhi me Shqipninë tonë. Mbas pesë vjetve bollëku që pruni lufta, erdhën pesëdhjetë vjet të thata e mjerane.³

3. Pax et Bonum

Pavarësisht pse religjionit të At Zef Pllumit në krye të herës i kemi dhënë karakter konotues, koncepti në fjalë është funksionalizuar në tri forma:

1. *Si problematikë sociale*
2. *Si citatshmëri*
3. *Si figurshmëri dhe kod kulturor*

Si problematikë shtrohet në kontekst me rrethanat socio-politike dhe historike. Fuqi qytetëruese paraqet krishterimin dhe islamizmin, përderisa ideologjisë politike ia vë përballë Biblën.

³ At Zef Pllumi, Idem, f.402

Megjithatë, kur ndeshen që të dy këto konfesione, qoftë si *përleshje civilizimesh*, qoftë si pajtim, edhe pse brenda një shkrimi total subjektiv, i trajton në mënyrë objektive.

Për më tej, At Zef Pllumi provon që kulturën islame ta afrojë me Oksidentin. Sidomos, kjo vërehet te rrëfimet historiografike për Bushatlinjtë e Shkodrës.

Ndërsa, citatet biblike funksionojnë si mekanizma hipertekstualë. Ai herë pas herë citon dhe parafrazon fjalë, fraza madje edhe rrëfime të vogla biblike. Krejt kjo në shërbim të fuqizimit të kodit kulturor dhe ilustrimit të situatave reale.

Ndërsa, si gjuhë të figurës më shumë e vërejmë te trilogjia *Rrno vetëm për me tregue*. Madje, aty tregimet qoftë me bazë historinë, qoftë me bazë të ndodhurat e tij në jetë, ndërton formulime tipike religjioze në tituj e nëntituj të po këtij karakteri, si:

1. *Kisba në Kopshtin e Gethsemanit*
2. *Krishti në burg*
3. *Shtylla e Pilatit*
4. *Po thuej si te Pusi i Jakobit*

Teksti në brendësi, deklarativisht, nuk i përgjigjet titujve, përveç gjendjes së tij. Kështu, adhurimi i zotit merr karakter letrar, madje bëhet art letrar i memories (Bloom):

“Dola jashtë qytetit, përtej Urës së Babçallekut. Fillova me recitue: “Përmbi lumë të Babilonit, atje ndejem dhe lotueme, kab na shkonte malli i Sionit”. Ecëshem i vetmuem. U mundojshem me e shpejtue hapin, që të mos më xajë nata në rrugë. Por nata mue më kishte xanë, nata e mendjes. Un nuk dijshe ma se kab me ia mbajtë. Ku jam? Ku shkoj? Aty? Atje? Ku? Ç’do të baj?(.....) E ndjeva vedin se nuk ishem kurrëgjia tjetër por një tullumbac në hava që sillet në atë drejtim që ta çojë era. E shka asht era? A thue asht vetë jeta? Trishtim i madh! “O zot, rri me ne se asht kab erret!”

Religjioni i At ZeF Pllumit është kult i identitetit, meshë e përvuejtnisë së shoqërisë shqiptare. Prandaj, jo rastësisht religjionin e At Zef Pllumit e kemi cilësuar si *dëshmi e letërsi* njëherësh dhe si një doktrinë të butë konfesionale.

E natyrshme, meqë aksiomë jetësore kishte ‘urdhrin’ françeskan *Pax et Bonum*, Paqe dhe Mirësi.

Bibliografia

At Zef Pllumi: *Histori kurrë e shkrueme*, 55, Tiranë, 2006

At Zef Pllumi: *Rrno vetëm për me tregue*, 55, Tiranë, 2007

At Zef Pllumi: *Saga e fëmijnisë*, 55, Tiranë, 2009

Linda Hutcheon: *Poetika e postmodernizmit*, Om, Prishtinë, 2013

Francis Fukuyama: *Fund i historisë dhe njeriu i Fundit*, Prishtinë, Zenith, 2006

Samuel P. Huntington: *Përplasja e qytetërimeve dhe ribërja e rendit botëror*, Logos A, Shkup, 2009.

Umberto Eco: *Për letërsinë*, Dituria, Tiranë, 2007

Marjela PROGNI-PECI

ZOTI NË MES RELIGJIONIT E FIKSIONIT

Analizë e veprës “E madhe është gjëma e mëkatit”

Kuteli me anë të kësaj vepre ka sjellë para lexuesit diçka që mund të quhet sa e vjetër aq edhe e re. E vjetër ideja që përfaqëson anën religjioze, e re mënyra se si trajtohet kjo në krijim. Prandaj edhe qasja ndaj saj do të bëhet kryesisht duke u bazuar në atë çka përfaqëson e vjetra dhe në atë që na jep e reja.

E ç’është më e rëndësishmja, do të paraqitet roli i madh i ideve religjioze në ndërtimin e një vepre të mirëfilltë letrare, por edhe ndikimi i religjionit në përgjithësi, për të ndihmuar në krijimin e një tipi të tillë letërsie, ku çdo gjë është e mundur e ku gjithçka mund të ndodhë pa e prishur aspak realitetin fiktiv të ngjarjeve.

“E madhe fort është fuqija e fjalës: ajo hap rrugën nëpër ujra, ajo lith erërat mos fryjnë, ajo mban kohën më vënt”¹ Ky është vargu që zgjidh intrigën e paraqitur në veprën e Kutelit “E madhe është gjëma e mëkatit”. Vargu që përcjell një filozofi të tërë teologjike, të mishëruar në një përshtatje fikzionale, që na paraqitet përmes një personazhi të trilluar në jetën e të cilit mesazhe të caktuara biblike marrin jetë, bëhen udhëpërshkrim i qenësisë së tij e në fund një kujtim i hidhur që çon në bjerre shpirtërore por edhe në shpengim të mëpastajmë.

Në vepër reflektohen një shumësi intertekstesh të cilat paraqiten përmes hipoteksteve biblike, por ato më të fuqishmet pasqyrohen duke dhënë një sërë idesh që bartin konotacionet e tekstit të lartëpërmëndur të vendosura në një fushëveprim të riveshur tashmë me velin fikcional. Tekstet e rimarra nga bibla shtrojnë para lexuesit, kryesisht, fakte e dilema njerëzore siç janë dashuria dhe vdekja. Ndërsa idetë e përqsura marrin në konsideratë çështjet filozofiko-religjioze që lidhen me qenësinë e Zotit dhe dy atributet e tij kryesore, duke pasur parasysh veprën, që janë fjala dhe hiri.

Fjala në Bibël shenjëzohet, jo si një grumbull tingujsh që pasqyrojnë a shënojnë sende, dukuri të caktuara etj., ajo paraqet para së gjithash qenësinë e Perëndisë, paraqet veprimin përmes saj. Në të dyja dhiatat *Fjala* është receptori që vë në lëvizje çdo gjë. Kapitulli i parë i Biblës në dhiatën e vjetër, *Zanafilla*, në çdo fazë të krijimit e

¹ Mitrush Kuteli, “E madhe është gjëma e mëkatit”, Sh. B Mitrush Kuteli, Tiranë 2000, f. 55.

vë këtë në dukje. “Pastaj Perëndia tha: “U bëftë drita!” Dhe drita u bë.² “Pastaj Perëndia tha: “Le të jetë një kupë qiellore mes ujërave, që t’i ndajë ujërat nga ujërat”...Dhe kështu u bë.”³ E kështu më radhë ndodh me krijimin e bimëve, litosferës, yjeve, atmosferës, jetës shtazore, hidrosferës, të burrit e të gruas. Kjo përfordhet në dhiatën e re kur apostulli Gjon e fillon ungjillin e tij pikërisht me sublimimin e *Fjalës*, “ Në fillim ishte *Fjala*, dhe *Fjala* ishte pranë Perëndisë, dhe *Fjala* ishte Perëndi ... Të gjitha gjërat i bënë me anë të tij (*Fjala*), dhe pa atë nuk u bë asnjë nga ato që u bënë.”⁴

Të njëjtë rëndësi merr edhe *Fjala* në vepër. Huazohet ideja e përgjithshme religjioze dhe izolohet në rrëfimin fiksional të Kutelit. Debati mbi të qenit i drejtë-aksios apo i padrejte- anaksios, çon deri te mallkimi, me anë të të cilit shpaloset edhe një herë fuqia e fjalës. Më tutje rrëfimi vazhdon të elaborohet në një kontekst të ri larg mbështetjes në historitë biblike, por në thelb konflikti vazhdon i heshtur me shekuj të tërë duke bartur esencialisht idenë religjioze.

Kjo ide sikur e humbet kuptimin sepse rrëfimi na largon prej epiqendrës duke u marrë me përjetësinë e Tatës, duket sikur vetëm Tata është duke vuajtur pasojat e mallkimit, deri sa Imzot Nikanori, përveç fuqisë së fjalës vë në dukje fuqinë e hirit.

Hiri sipas botëkuptimit fetar nënkupton, përkrahjen e Perëndisë, dhembshurinë, mëshirën, faljen, shpëtimin, paraqet një favor të pamërituar të Zotit ndaj njerëzimit, pra është hiri që mban në vete përkrahjen e pakompromis që i jep Zoti njeriut edhe pse ky i fundit nuk e meriton.

Kur Nikanori proklamon të kundërtat, mëkatit dhe hirit, ai e fuqizon hirin mbi mëkatit: “E madhe është gjëma e mëkatit, po e madhe edhe fuqija e hirit. Sepse hiri buron nga Zoti. Edhe ndaj Zotit të pamunduruar janë të mundura.”⁵ Ideja e dytë e madhe religjioze që parashtrohet në vepër është ajo e hirit të Perëndisë. Pasi ndërtohet si ide në vepër, duke pasur parasysh analogjinë që ka me tekstin religjioz, plotësohen kushtet që lexuesi të marrë vesh se Tata ka hirin e Perëndisë dhe duke pasur përkrahjen hyjnore ai ka edhe fuqinë e *Fjalës*. Për t’u përforduar kjo e dhënë bëhet analogjia e Tatës me Ananinë.

Ky përfundim na sjell edhe një herë te ngjarjet në pjesën e parë, ku Tata replikon me engjëllin dhe si pasojë pason mallkimi i dyanshëm. Tata – Aty mbetçë/ Engjëlli – kurr mos vdeçq. Pra fuqia e fjalës mbërthen jo një, po dy qenie, engjëllin, i cili ngelet i lidhur në ngrehinën e kishës dhe Tatën i cili kurthohet në gjallninë e përjetshme.

² Bibla, Zanafilla (1; 3).

³ Bibla, Zanafilla (1; 6,7).

⁴ Bibla, Gjoni (I; 1,3).

⁵ Mitrush Kuteli, “E madhe është gjëma e mëkatit”, Sh. B Mitrush Kuteli, Tiranë 2000, f. 46.

Ndër analogjitë e shumta që krijohen mes tekstit të Kutelit dhe atij të Biblës përballja e fundit na kujton përlëshjen e Jakobit me engjëllin dhe barabartësinë fizike mes tyre, por edhe na jep të kuptojmë se mirëkuptimi dhe paqja mes tyre nuk do të vonojë.

Përfundimi sjell edhe mesazhin e fshehur të veprës, që përmbi të gjitha, falja është ajo që lartëson në sublinitet çdo qenie dhe të çliron nga barra e rëndë e çdo mëkati. Nuk është falja hyjnore që proklamohet, sepse ajo është e ditur që ekziston gjithmonë dhe është e siguruar, por falja që secila krijesë e Zotit, kur e gjen i fal në të vërtetë qetësinë.

“Si mbaruan Tata iu lut Zotit që ta bëjë të drejtë –aksios – për meshën e madhe.

Edhe u dëgjua një zë i rëndë që thirri nga murishtat:

- Anaksios!

Tat Tanushi tha:

- Më fal!

Ay iu përgjigj:

- I falur qofsh!

Edhe u bë qetësi, sa dëgjoreshin edhe bulkëzat në barishta. Zëri i tha:

- Edhe ti më fal!

Tata ia ktheu:

- I falur qofsh!

Sa tha fjalën që e zgjidhi nga mallkimi, u dëgjuan fërfëllime krahësh në altar dhe një pëllumb i bardhë mori të përpjetën e qiellit.

Edhe ay që pat qenë Tat Tanushi i Butimës qëndronte drejt në altar. ... Pastaj Tat Tanushi u tret ngadalë, në syt e të gjithëve dyke mbetur vetëm një dorë hi në pragun e derës së shenjtë.”⁶

Rrëfimi ndahet në tre pjesë, secila prej tyre përveç të tjerash, paraqet nga një gjendje shpirtërore të Tat Tanushit, gjendje këto që simbolizojnë edhe fazat shpirtërore të kësaj jete e të përtejmes. Në pjesën e parë paraqiten shkrimet shpirtërore të varura këto nga dallgët që sjell jeta, në të dytën ndalet koha dhe Tata vuan purgatorin e tij në tokë dhe në të tretën paraqitet shpengimi dhe pastrimi i tij nga mëkatet. Aty ku përfundon ideja religjioze fillon legjenda, e cila mbush boshllëqet, pasuron rrëfimin e i jep kuptim tokësor, të kapshëm veprës.

Diferenca mes kohës së rrëfimit dhe kohës kur zhvillohen ngjarjet bën të mundur që shkrimi të marrë statusin e legjendës e nga ana tjetër idetë religjioze inkorporohen lehtë e bukur brenda kësaj legjende, sepse, përsëri kemi një ndarje kohore mjaft të madhe mes kohës kur Tata merr mallkimin, e asaj kur rrëfëhet te

⁶ Po aty, f. 61.

Nikanori. Tipizimi i asaj kohe si *Kohërat e para* i jep asaj ngjyrimet e kohëve të hershme, kohëve kur mrekullitë ndodhnin dhe ato ishin sa të natyrshme aq edhe të pranueshme.

Dashuria është një nga elementet që vë në lëvizje rrjedhën e ngjarjeve. Ashtu si shumësia e motive tjera në vepër dhe ky ndërtohet përmes një realitetit fiktiv që hibridizohet me histori biblike e me tekstet më të bukura të dashurisë që qëndisen te Kantiku i kantikëve. Dashuria e Tatës dhe Kalijes përcaktohet si diçka e bukur, e pëlqyeshme e pranueshme dhe e bekuar në sytë e Zotit, prandaj edhe shembujt analogë të një dashurie të tillë jepen pikërisht nga dashuritë biblike, siç është ajo e Ruthit dhe Boozit. Përshkrimet e dashnorëve e ndjenjave të tyre paralelizohen jo vetëm përmes vargjeve të rimarra nga poezitë e Solomonit, të cilat cilësohen si citate biblike edhe nga vetë rrëfyesi, por gjuha me të cilën përshkruhet Kalija në tekst vazhdon me të njëjtën frymë rrëfimi sa duket se thujse po citohet përsëri Kantiku i kantikëve.

Dashuria e jetuar skajshëm nga dy të rinjtë kulmon pikërisht përmes dialogjeve që ata ndërtojnë, të cilat huazohen përsëri nga këngët e Solomonit, duke u vënë në dukje, në këtë mënyrë, intertekstualisht, roli i madh i ideve religjioze edhe aty ku religjioni duket sikur nuk zë vend, te ndjenjat erotike të njeriut për njeriun. Përzgjedhja e teksteve nga dhiata e vjetër, nga ana tjetër, vë në dukje edhe të përbashkëtat e të dyve, bazën e njëjtë të tekstit religjioz që e kanë në bazë të besimit të dy fetë, ajo e Kalijes dhe ajo e Tatës, gjë që i vë vulën dakortësisë për përluljen e secilit prej tyre ndaj Fjalës së Zotit. Por, menjëherë kjo bie në kundërshtimin e plotë të Tatës, kur në ëndërr ai refuzon t'ia dorëzojë Kalien vdekjes, pra Zotit. Fraza biblike e menduar por e pathënë nga Tata “të tuat nga të tuat o Zot...”, përmbys rrëfimin e rrëfyer nga tregimtari më herët. Gazi i dytë i uratës Kalia në fakt mbizotëron mbi gazin e parë që ish Zoti, e këtu ndërtohet konflikti midis dashurisë për hyjnoren dhe njerëzoren. Ky konflikt i thjeshtë në dukje thekson edhe filozofinë e veprës, luftën mes tokësore dhe qiellores në ndërgjegjen e një njeriu. Por, kur ky njeri është prift kjo luftë merr përmasa tragjike, sepse manteli i tij nënkupton atë që e kupton më së miri jetën dhe vdekjen, atë që duhet ta dijë që vdekja është veçse një derë që të çon në një jetë tjetër dhe se jeta është veçse një sprovë e shkurtër krahasuar me përjetshmërinë. E parë nga ky këndvështrim, Tata del se udhëhiqet prej egoizmit dhe dëshira e madhe që ka për ta pasur pranë përgjithnjë Kalien e shkatërron besimin e tij dhe marrëdhënien me Perëndinë. Nga ana tjetër, për të përligjur vdekjen e hershme të Kalies, por edhe për të futur lexuesin edhe një herë në historitë biblike rrëfihen edhe shembujt të tjerë të humbjes së grave që i kishin dashuruar fort edhe disa profetë të Zotit: Abrahami kishte varrosur Sarën, ndërsa Jakobi i kishte dhënë vdekjes dashurinë e tij të madhe të jetës, Rahilen.

Pas vdekjes së Kalies, secili motiv që fillon të rrumbullakësohet në vepër paraprihet nga tekste biblike të cituara, duke i dhënë në këtë mënyrë njëherazi dy kuptime tekstit. Së pari vihet në dukej botëkuptimi sipas Tatës dhe së dyti botëkuptimi sipas biblës. Duke i vënë përballë njëra-tjetrës, paraqiten skajshmëritë e kundërta të botës hyjnore dhe asaj tokësore. Këto citime gjithashtu bëhen edhe shenjzime gjuhësore të ngjarjeve të pritshme që do pasojnë. P. sh. “Shijoje jetën tënde me gruan që dashuron, në gjithë ditët e jetës tënde të kota që të janë dhënë ndënë djellë...”⁷ ku paraqitet kotësia e jetës, jetë të cilën Tata do ta ketë me bollëk. Në këtë mënyrë paraprihet edhe mëkati seksual i Tatës, kur ai akoma pa ju dhënë rasti për të mëkatuar i çon ndërmend urdhëresat: “kushdo që ve re grua, me dëshërim, ka kurvëruar me atë në zëmëret”⁸, varg ky që i paraprin denigrimit të tij shpirtëror e fizik. Ndërkohë, momenti kur ai bie në krahët e një gruaje tjetër duke u lutur “dhe mos na shpjerë në ngasje” paraqitet si një luftë e pabarabartë mes fjalës e veprimt, ku veprimi mëkatar bashkekziston me fjalën hyjnore dhe kjo e fundit shuhet me epshin e mishit.

Jeta dhe vdekja vijnë krejtësisht të përmbysura kuptimisht në vepër. Kjo ndodh pikërisht, sepse vepra është e strukturuar, në bazë të ideve religjioze. Kështu jeta konotativisht merr vlerën e barrës dhe kotësisë, ndërsa vdekja sjell çlirimin e jetës e vërtetë. Të dyja paraqiten paradoksalisht si e kundërta e vetvetes, duke ndërtuar kështu përmes një fikcioni – legjendë një të vërtetë religjioze.

Duke u paraqitur lumturia e skajshme jetësore, në fakt realizohet qëllimi kryesor që përcillet, se çdo gjë është e përkohshme dhe si e tillë e ka një përfundim. Vdekja në secilën kohë e rrethanë që vjen ka të njëjtën shije, prandaj ajo duhet të merret si diçka e natyrshme dhe e paevitueshme.

Në këtë mënyrë, ajo që është më e rëndësishmja në jetë zhvlerësohet, sepse duhet të marrë vlera ajo që nuk trajtohet në vepër, por që jepet si alternativë e pamohueshme, jeta e përjetshme.

Intertekstet biblike luajnë pikërisht këtë funksion. Në to, kudo sugjerohet që jeta të jetohet, por që ajo është e kotë, kalimtare, paradoksale, e parëndësishme. Jeta përfundon “në një grusht eshtrash”, prandaj çdo fund jetësor përcillet me shprehjen “të tuat nga të tuat o Zot”, që nënkupton se diçka ngelet, një esencë e padukshme për syrin njerëzor, që bart në vete kuptimin e e vërtetë të jetës. “Teksti narrativ i Kutelit në thurjen e tij sikur i shtreson dy rituale të intrigës kallëzimtare: ritualin e lëndës që lidhet me trupin e gjallë të Kalies, pra me vizionin e jetës dhe ritualin që ndërlihet me frymën, me çastin e përfytyruar vdekjesor të Kalies që shndërrohet në skelet në duart e Tat Tanushit. Këtu puqen mendimi me ndjenjën, realiteti me irrealitetin, jeta me

⁷ Aty, f. 30.

⁸ Aty, f. 31.

vdekjen, lënda me shpirtin apo madje edhe thënia misterioze se «i vdekuri ishte i gjallë».”⁹

Dënimi me jetë i Tat Tanushit vjen para lexuesit dyfunksionalisht. Së pari jeta për Tatën është dënim, së dyti jeta për Zotin është shëlbim. Tata ishte i humbur shpirtërisht, prandaj jeta e gjatë që jeton e sjell atë më afër Zotit. Legjenda e jetëgjatësisë vihet në funksion të idesë së përgjithshme religjioze, që paqja shpirtërore vjen prej së brendshmi dhe çelësi për zgjidhjen e mallkimit që e rëndon njeriun është falja. Njeriu fal e falet. E kur kjo ndodh pa shtirje, do të jetë në të vërtetë *AKSIOS*.

⁹ Sali Bashota, “Kuteli”, Rozafa, Prishtinë, 2007, f. 56.

Meliza MEHMETI-KRASNIQI

HUMBJA E RELIGJIONIT

Marrëdhënia midis letërsisë dhe religjionit na kthen shumë mbrapa, në fakt ajo na kthen te lindja e letërsisë meqë kërkimet e para letrare të njeriut ishin të natyrës religjioze. Duke filluar me esenë e famshme nga T.S. Eliot, ky shkrim vë në pah marrëdhëniet në mes të letërsisë dhe religjionit. Ideja themelore është se vepra letrare nuk është vetëm një krijim i imagjinatës, por ajo ka edhe vlera tjera të caktuara sepse disa krijime letrare mund të kuptohen vetëm duke iu referuar kuptimeve fetare për të cilat njeriu (post) modern nuk është më i vetëdijshëm. Analiza e teksteve letrare nga një perspektivë religjioze në këtë mënyrë mund të jetë një urë e rëndësishme e dialogut ndërmjet religjionit dhe botës moderne. Vetëm kështu mund të dialogoj teologjia dhe bota (post) moderne, pra duke treguar se ka plotësim e jo antagonizëm midis kulturës dhe besimit

Ky shkrim do të shqyrtojë ngjasimin religjioz përmes letërsisë, duke zgjedhur *Ulku dhe Uilli* të Vath Koreshit si rast studimi.

Romani *Ulku dhe Uilli*, i shkruar më 1996, është vepra më e njohur e tregimtarit dhe romancierit Vath Koreshi. Kjo, njëherit, është vepra e fundit e tij.

Ulku dhe Uilli është titulli i romanit. Titulli i veprës letrare, në përgjithësi, përveçse shënon fillimin e tekstit, parashtron/shpall tekstin ose shkrihet në të.

Ulk dhe Uill janë emra të përveçëm, të cilët duhen të hetohen me kujdes, meqë mund të jenë një çelës për ta interpretuar romanin. Janë emra shenjues. Konotimet e tyre janë të pasura, të larmishme, si në planin social, ashtu edhe në atë simbolik. Tek *Ulku dhe Uilli* vërejmë praninë e kodit socio-etnik: Ulk si Ujk dhe Uill si Yll. Kjo shpjegohet në Hyrje "...nga *Arpipa e Epërme*..." "*Atje po i thojshin ujkut ulk dhe yllit uill.*" Vend i ndryshëm (*Arpipa e Epërme*), kohë e largët (viti 1462). Ujku simbolizon njeriun e pangopur; njeri ose qenie e egër, armik ose persekutor i grigjës krishtere (referencë: *Mateu 7:15, Akt 20:29*), njeri i etur për dëshira seksuale. Ylli simbolizon ndonjë objekt hyjnor, planet, botë, person të shkëlqyer/madhështor, njeri të dëgjuar. Pra që në titull dallojmë shenjat kodeve: kodin socio-etnik dhe/ose kodin simbolik, religjioz.

Të kthehemi prapë te ajo që u tha për letërsinë e religjionin, sipas teorisë së "Kritikës së re" letërsia nuk duhet të vlerësohet për rëndësinë e saj etike dhe religjioze. Në kundërshtim me këtë, T.S. Eliot ishte i mendimit se kritika letrare nuk ishte e

mjaftueshme: një vepër letrare duhet të konsiderohet si një vepër e imagjinatës, por ajo gjithashtu duhet të konsiderohet edhe nga pikëvështrimi etik e religjioz. Kjo është veçanërisht e rëndësishme për kohën tonë, ku nuk ka marrëveshje për vlerat etike dhe religjioze. Në esenë e tij T.S. Eliot, diskuton zbatimin e faktorit religjioz në kritikën letrare, për më tepër ai shpreh keqardhjen për mungesë arsyeje që shtrihet pas ndarjes së letërsisë nga analizat e saj religjioze.

Dialogu në mes të religjionit dhe letërsisë lehtësohet nga analogjia e gjuhës simbolike të teksteve të shkrimeve të shenjta dhe kishtare me atë të letërsisë. Edhe pse të dy kanë funksione të ndryshme, ato mund të gjenden të përafëruara për të shprehur një realitet që shkon përtej atij të drejtpërdrejt.

Në Hyrje të romanit *Ulku dhe Uilli* ka shprehje (ose shenjues të shprehshëm) që tregojnë formimin e narratorit, besimin e tij, bindjen, interesimin, vlerat, orientimin ideologjik ose religjioz, qëndrimin në raport me njerëzit, ngjarjet dhe gjërat. Hyrja është e “shkruar” nga Lazër Pali, dhe jo vetëm që kemi emrin e narratorit, por fitojmë dhe idenë për moshën dhe formimin e tij. Diskursi i tij përbëhet nga opinione, terme latine, të dhëna, bekime/urime, por edhe falje. Në Hyrje ai i drejtohet lexuesit të mundshëm/narraterit, duke e grishur me pasthirrma: “*o ju që u bekoftë Zoti*” dhe “*o të mirtë e o të dashtunit e Zotit*”. Teksti hyrës është në kursiv, gjë që e thekson, vë në dukje më shumë atë. Ai nuk i drejtohet çdokujt, por një lexuesi pak a shumë të projektuar. Emri, mbiemri, data, viti e vendi në fund të hyrjes: *Lazër Pali në famulli të mërturit 16 kallnuer 1462*, shenjojnë të dhëna faktike për narratorin, por edhe lënë mundësinë që emri Pal dhe viti 1462 të kontojnë edhe më shumë (kujto Pal Ëngjellin dhe Formulën e pagëzimit të vitit 1462). Pra Hyrja e romanit të Koreshit projektton zë narrativ të dallueshëm/të identifikueshëm.

Bota e këtij romani kalon në eksperiencën religjioze, *Ulku dhe Uilli* është rrëfim për dy vëllezër, Bdekun dhe Agushtinin, marrëdhënia e të cilëve shqyrton në radhë të parë devocionin e tyre ndaj fesë dhe misterin e fshehtë të ndjenjave njerëzore. Romani adreson idetë e së mirës dhe së keqes, që, nganjëherë, duken se ngjajnë me njëra-tjetrën. Botëkuptimi i autorit është filozofik dhe në të njëjtën kohë me nuanca psikologjike. Pikëpamjet fetare dhe filozofike pajtohen se “e keqja dhe e mira” janë koncepte, si pasojë abstrakte. E mira dhe e keqja këtu përfaqësohen nga personazhe, të cilët bartin pasojat e koncepteve: tregohen ngjashmëritë, dallimet, si rezultat i veprimeve dhe jetës së personazheve.

Ndonëse Zoti, dashuria dhe krimi janë temat/subjektet dhe shqetësimet shumëvjeçare të letërsisë, Koreshi iu qas këtyre temave, duke i kombinuar në mënyrë unike dhe origjinale. Ai nuk e paraqet temën religjioze si postulat apo si një çështje fetare të vërtetë, por në një kontekst ndryshe, dhe, në këtë kuptim, në mënyrë "të

prekshme", duke përdorur kundërshtimin dhe mohimin, dhe duke mishëruar qëndrimet religjioze në karaktere/personazhe me të cilat asnjë lexues nuk mund të identifikohet drejtpërdrejt. Metoda e punës krijuese të Koreshit është pak a shumë prezantim paradoksal i temës së religjionit, sepse aty religjioni humbet por edhe fitohet.

Duke kombinuar religjionin dhe fiksionin, Koreshi e përdorur të parin në një kontekst fikcional, kështu religjioni bëhet pjesë e imagjinatës dhe mbetet deri në instancën e fundit, fantazi letrare. Megjithatë, pikërisht duke trilluar me religjionin të "Ulku dhe Uilli", Koreshi është në gjendje të tregoj realitetin e botës ekzistuese sepse problemet religjioze në këtë roman janë më afër realitetit/botës se sa që janë nganjëherë në veprat e specializuara teologjike.

Por nëse tezën e përfaqësuar nga pozicionimi i Koreshit e lexojmë vetëm linearisht, mund të gabojmë dhe të marrim të bardhën për të zezë, të ligën për të mirë, të virtutshmin për të poshtër etj., andaj evidentimi i dualiteteve bëhet domosdoshmëri për ta hequr vallon e "njëanshmërisë/kufizimit". Personazhet dualizohen që në sekuecën e parë dhe pikërisht ky dualizëm dinamizon ngjarjen. Dhe konkretisht duket si më poshtë:

Për meshtar Agushtinin dhe meshtar Bdekun s'do të mund thjesht të thuhet se i pari përfaqëson të mirën e i dyti të keqen. Agushtini shfaqet me natyrë pozitive, është më i pëlqyeshëm dhe shquhet në veçanti për devotshmëri ndaj kishës e fesë, në krahasim me meshtar Bdekun, i cili jepet i lig, mëkatar, i papëlqyeshëm, ngatërrestar e i pakëndshëm. Rikujtojmë se Bdeku kishte raporte intime me gratë e fshatit në famullinë e Agushtinit.

Domethënë, e para përqendrohet/qendërzon të mirën dhe të ligën, meshtar Agushtini dhe Hura (edhe pse personazh suplementar) përfaqësojnë anën pozitive, pëlqehen, ndërkaq meshtar Bdeku dhe Luçia përfaqësojnë anën e kundërt, ngjallin neveri.

Përveç këtyre kundërshtive binare, paraqitet edhe modeli klasik binar mashkull-femër: Agushtini e Bdeku përballë Luçias e Hurës.

Teoria e kundërshtive binare mund të duket se komplikon një nocion relativisht të thjeshtë - se ka ndarje në të menduarit tonë rreth botës - por ajo bëhet e dobishme në analizën e veprave letrare. Sipas Jonathan Culler, kritik i shquar strukturalist, përfshirja e kundërshtive binare është thelbësor në interpretimin e tekstit letrar.

Derrida ishte kundër këtyre dualiteteve, për faktin se njëra palë ishte gjithmonë më e privilegjuar. Megjithatë, ka marrëdhënie tjera midis elementeve letrare e që më shumë se kundërshtitë duhen parë gjithashtu psh struktura e cila te, *Ulku dhe Uilli* si strukturë e jashtme ka gjashtë Libra; secili i ndërtuar nga një numër kapitujsh.

Romanin *Ulku dhe Uilli* e përbëjnë tri sekuenca narrative të mëdha. Në të parën paraqiten katër personazhe në një vend dhe në një kohë: meshtar Agushtini dhe vëllai i tij binjak, meshtar Bdeku, që shërbejnë në dy kisha, ajo e Shndout dhe e Shënderut; Lucia, grua e përdalë fshati, dhe Hura, që shfaqet vetëm kalimthi dhe mbulon dy personazhe të tjera, Rexhina e Domenika. Kjo e fundit do të marrë përsipër rolin kryesor në sekuencën e dytë. Konflikti i dy vëllezërve, Agushtinit dhe Bdekut, zë fill kur Lucia i rrëfhet Agushtinit, me të cilin ishte e lidhur fizikisht, duke e marrë për meshtar Bdekun. Sekuenca dhe Libri i parë përfundojnë me vdekjen e Lucias dhe me ikjen e vëllezërve në drejtime të kundërta.

Katër Librat në vijim, mbartin personazhe të tjera, me funksione pak a shumë të njëjta; dy personazhe meshkuj, Frederiku e Vrana, Domenika, gruaja e të parit dhe e dashura e të dytit, dhe personazhi i Hurës si një pikëlidhjeje.

Libri i fundit, rikthen në rrëfim personazhet e para. Meshtar Agushtini kthehet nga jeta e eremitit; meshtar Bdeku rikthehet si ithtar i Faltores së Bojrogut. Dhe përfundon me gjetjen e ikonës së Zonjës Shën Mëri, kjo do të duhej të lexohej si parabolë/alegori.

Në roman janë përdorur mjete stilistike, me sa duket në kundërshtim apo për të vënë temat religjioze në perspektivë. Në radhë të parë, personazhet si: Lucia, Hura, Domenika, Frederiku, Vrana të cilët fillojnë diskutimin apo promovojnë tema të tilla janë fshatarë të rëndomtë, pra nuk janë përfaqësues të shkallave të larta shoqërore që ndryshojnë nga ambjenti. Ata nuk kanë ndonjë profesion të respektuar, apo punë për të qenë, janë bile edhe karaktere të çuditshme deri edhe absurde dhe lexuesi vështirë të bëhet i identifikueshëm me këto figura, por ai mbërrin të njeh mendimet që shprehin ata.

Pra, edhe një tjetër mënyrë për të vërejtur perspektiven religjioze është ajo me anë të mjeteve stilistike: te *Ulku dhe Uilli* ndonjëherë me ironi të lehtë, e plot figura. Është për tu habitur se si Koreshi ia arrin të ndërthur tonin e lehtë ironik me seriozitetin religjioz të subjekteve, dhe në këtë drejtim, disponimi dhe ironia bëhen karakteristika të stilit në vepër. Koreshi nuk jep paraqitje të hapur të ideve të tij religjioze, një prezantim të drejtë të ideve të krishtera, ai në njëfarë mënyre vetëm se provokon sepse në fe, etikë dhe në filozofi, e mira dhe e keqja i referohen vlerësimit të të gjitha kërkesave dhe sjelljeve njerëzore, përmes spektrit të dyfishtë: në njërën anë janë aspektet pozitive e në tjetrën ato negative. Por, s'është e qartë nga buron e keqja. Nga injorimi i së vërtetës? Nga se rrjedh e mira? Nga njohja e së vërtetës? Cilës së vërtetës?

Lexuesi i sotëm modern humb këto vlera religjioze. Ai nuk ka durim të njoh jetën e veprës letrare duke e krahasuar me një pike vështrim tjetër. Përveç kësaj, njohja

e botës përmes letërsisë nuk është vetë jeta, por është njohja e mënyrës së jetës së njerëzve të tjerë. Dhe ajo që e vështirëson edhe më tej është fakti se tani ka shumë vepra dhe lexuesi është i hutuar.

Për fund T.S. Eliot ka theksuar nevojën për të analizuar veprat letrare jo vetëm nga ana gjuhësore/linguistike, por edhe etike e religjioze. Ai edhe ka identifikuar lloje të ndryshme të letërsisë religjioze. Edhe romanet që nuk kanë të bëjnë direkt me temat religjioze përmbajnë motive të tilla dhe, për këtë arsye, analiza e veprave letrare duhet të shikohet edhe nga ky aspekt.

Ky roman nuk është "për" apo religjioz por sugjeron mënyrat se si besimi ka të bëjë me natyrën dhe qëllimin e universit dhe mbinatyrshmes.

Literatura

Detweiler, Robert & Jasper, David. - Religion and Literature. "Westminster John Knox Press", 2000

Middleton, Darren J. N. - Religion and Literature's Unfinished Story. "Religion & Literature Vol. 41, University of Notre Dame", 2009

Eliot T.S. - Religion and Literature. 1935

Culler, Jonathan. – Literary Theory. "Serling Publishing", 2009

Derrida, Jacques. – Of Grammatology. "The Johns Hopkins University Press Baltimore and London", 1997

Mihrije MALOKU-MORINA

PIKËPAMJET KRITIKE TË DRAJZERIT NË ROMANET E TIJ

Shkrimtarët realist mundohen të interpretojnë paraqitje të sakta të botës, dhe veprat e tyre përmbajnë detaje autentike dhe përshkrime të personazheve të tyre dhe mjedisit. Sikurse autorët Realist, njëjtë edhe ata Natyralistë u munduan ta portretizojnë botën në mënyrë të saktë, mirpo ata u munduan të përshkruajnë anën e errët të jetës.

Në këtë pikëpamje Drajzeri është shkrimtari më emblematik, i cili i ndërtoi fabulat e tij mbi thelbin dhe përvojën e realitetit. Drajzeri përvetësoi me mjeshtëri tregimet, idenë, përshkrimin. Vepra e Drajzerit karakterizohet me temat e dëshpërimit, lakmisë, mashtrimit, ambicieve, ngritjes dhe rënies etj.

Dihet se Drajzeri kishte një njohuri të kënaqshme teorike për letërsinë dhe kjo në këtë rast nuk do duhej të nënvlerësohej.

Qëllimi im është të paraqitet pikëpamja kritike e Drajzerit, për ato kohëra, kur letërsia amerikane kishte pësuar një ndryshim dhe filloi të fitonte një reputacion tjetër. Njohja e fakteve dhe vështirësive është e domosdoshme për të gjithë ata që duan të njohin problemin e atëhershëm në:

- Kontekstin social: Zhvillime dhe ndryshime në shoqëri që ndikojnë në rëndësinë e problemit të trajtuar.
- Konteksti intelektual: Zhvillimet më të rëndësishme intelektuale filozofike të kohës, që krijojnë rrethana specifike për studim.
- Konteksti profesional: Zhvillimet profesionale në fushën e studiuar, të cilat ndikojnë në rëndësinë e punimit.

Drajzeri krijoi një përvojë të thellë të jetës amerikane, kështuqë filloi të mendojë gjithnjë e më shumë për problemet shoqërore. Ai kërkonte përgjigje diku tjetër e këto përgjigje i gjeti në studimin e natyrës dhe shoqërisë njerëzore.

Në romanin e tij të parë, lexuesi mund të gjejë pothuajse të gjitha temat kryesore të Drajzerit. Në një prozë narrative të fuqishme, por spontane ai shkatërroi mitin – e shanseve dhe mundësive të mëdha amerikane – duke provuar se duke nxituar pas suksesit në jetë njeriu humbë vlerat shumë më të shtrenjta se të mirat materiale, e humbë mençurinë, zgjuarsinë, i shkatërron vlerat shpirtërore, fisnikërinë dhe mirësinë e zemrës. Ai vë në pah ndikimin e dëmshëm ose të rrezikshëm të

suksesit material të artistit. Ky është motivi kryesor ku shihet se Keri nuk është në gjendje të zhvillohet artistikisht, duke u përpjekur që të arrijë një popullaritet të lire artistik. Drajzeri dënon – motivin e interesit individual – si □ elës për sukses.

Stili i Drajzerit karakterizohet me një integritet logjik të strukturës, me përdorimin e kontrasteve subtile, detajeve të bukura të përshkrimeve me tempon dhe ritmin e larmishëm dhe me digresion. Simbolet e Drajzerit dëshmojnë njohurinë bindëse të shoqërisë dhe përdorimin e talentit të tij për sqarimin e esencës së vërtetë të dukurive shoqërore. Si rrjedhojë **Motra Keri** si roman është një dokument i fuqishëm që dëshmon natyrën e vërtetë të mënyrës amerikane të jetës dhe pikërisht dhe jo kinse “amoraliteti”, që shkaktoi dhe nxiti persekutimin e ulët dhe fushatën denigruese kundër Drajzerit nga kritika zyrtare.

Specifika kryesore e kësaj kohe dhe jete amerikane ishte dhe është edhe sot lufta klasore, e cila i shprehte të gjitha synimet dhe kërkimet e shoqërisë, të gjitha kontradiktat kapitaliste në fazën e zhvillimit ekspansiv të tij. Këtë Amerikë, natyrisht nuk e deshi, nuk e dashuroi, por e urrejti Teodor Drajzeri. E sulmoi dhe e demaskoi me mëninë më të madhe, meqë kjo ishte mënyra e tij e të shprehurit të gjakimit ndaj atdheut të lirë, Amerikës që ëndërronte si bir i vërtetë i saj: të lirë e të bukur, humaniste, të pasur e të vyer, jo vend ëndërrash të rreme, por mundësish të vërteta e të mëdha që njeriu të jetojë nga puna e vet, në mirësi e mirëkuptim të plotë, pa shtypje e eksploatim. Këto janë edhe përmasat kryesore në të cilat, me një frymë të ve□ antë artistike, shtrihet vargu i temave të mëdha dhe përgjithësisht motivet e zotimet realiste të Teodor Drajzerit. Ky, pra, është edhe potenciali në të cilën denjësisht mbështetet dukja dhe kuptimi i lartë i veprës së tij tejet të popullarizuar anekënd botës.

Drajzeri është një nga romancierët e rrallë amerikanë i cili veprën e tij e bazon kryesisht në atë që ka parë dhe përjetuar, qoftë në rini qoftë më vonë, në atë që është përvojë jete personale, në të cilën ai sheh identifikon jetën e pjesës dërmuese të njerëzve në atë kohë e hapësirë. Ndaj edhe ka rëndësi të vemë në pah se, për shembull, Karolina Meber - Keri është krijuar sipas modelit të motrës së tij, se Xheni Gerhard është, poashtu personazh që shembëllen me motrën e tij më të madhe dhe rrugën e saj të jetës, se Viliam Gerhardi është krijuar sipas modelit të babait të Drajzerit, se prindërit e Klajd Grifitsit shembëllejnë, apo janë “kokë e këmbë” prindërit e nënës së autorit etj. E kjo do të thotë se realiteti i paraqitur në veprat e Drajzerit, me theks të ve□ antë në romanin e tij **Gjeniu**, i cili në të vërtetë është një roman autobiografik, është rrënjësisht i studiuar dhe intimisht i përjetuar.

Secili prej romanëve të Teodor Drajzerit e ka një histori karakteristike, qoftë në përkim me denigrimin e borgjezis dhe rezistencës kundër metodës së tij të realitist, qoftë në lidhje me peripetitë e tjera që krijoheshin me □ do rast të ve□ antë pas

reagimit të kritikës bashkëkohëse, e cila nuk kishte vesh as për trajtat e shtjellimit, e as për ato □ është shumë serioze jetësore që shtronte Drajzeri në veprat e tij.

Këto histori fillojnë me romanin e tij të parë **Motra Keri**, ku autori paraqet realitetin amerikan në një farë mënyre fare të kundërt me shprehitë për të zbukuruar realitetin dhe për të mos fyer “shijen e mirë” me të vërtetat e vrazhda të realitetit. Në këtë roman ai shtjellon e pasqyron me vërtetësi dhe cilësi artistike të ve□ antë – jetën shoqërore të SHBA, ndryshimet e thella dhe kontradiktat me karakter ekonomik, shoqëror e politik, me të gjitha elementet e pasojave që krijojnë trustet, monopoli, ekspansioni kapitalist në përgjithësi.

Në romanin e dytë **Xheni Gerhard** Drajzeri, pas dhjetë vitesh, të thuash i kthehet sërish temës së përparshme: fatit të vajzës nga populli, nga shtresat e varfëra në rrugën e saj të jetës dhe të luftës për ekzistencë. Por, ajo tani ndryshon, e ruan pastërtinë morale dhe shpirtërore, përkundër urdhërit të domosdoshëm që t’u nënshtrohet poshtrimeve morale borgjeze dhe fyerjeve të zakonshme që duron njeriu i vogël. Xheni në kuptimin e plotë të fjalës është viktimë e shoqërisë borgjeze, viktimë rrethanash që janë imponuar, kushtesh të vështira të jetesës. Megjithatë, ajo mbetet krenare, e pastër, mishërim i cilësive më të mira të shtresës të cilës i takon, e bindur se e drejta dhe e vërteta kanë për të ngadhënjyer patjetër. Edhe atë e shohim në shesh të jetës, duke kërkuar punë, duke luftuar kundër varfërisë, për vete por edhe më shumë për të shpëtuar familjen nga mjerimi. Për ndryshim nga Keri, Xheni është bijë punëtori, një fryrësi të qelqit, poashtu e frikësuar nga jeta, por pa ambicje që të pasurohet, poashtu e pastër, por që mbetet e pastër me shpirt. Në rrëfimin romanesk vërtet dinamik, Drajzeri na paraqet si një nga ato: krijesat njerëzore që dinë pse kanë ardhur në botë” as nuk pyesin “pse të gjithë këto gjëra janë kësajsoji e jo ndryshe” etj.

Në këtë roman Drajzeri qëndron në nivelin edhe më të lartë të shtjellimit të karaktereve dhe një paraqitjen e kontrasteve në tërësi. Mjafton ta vërejmë, për shembull, kontrastin e madh dhe drastik në fillim të romanit, në përjasje të jetës së familjes Gerhard në mjerim, në njërin, dhe të luksit, të themi në një dhomë të hotelit që është “saraj jete” në qytetin mesatar amerikan Kolombas, apo në ndonjë rreth tjetër karakteristik.

Romanet e Drajzerit që përfshin trilogjia e famshme dhe simbolike, me një peshë kolosale faktesh dhe tablosh, situatash dhe vërtetësisht që karakterizojnë epokën: **Trilogjia e vullnetit**, e përbërë prej tri veprave voluminoze: **Finansieri**, **Titani dhe Stoiku** – kanë karakter dhe kuptim të ve□ uar.

Teodor Drajzeri këtu rrëfen që proceset historike në fazën e fundit të kapitalizmit amerikan, atë të kalimit të tij në imperializëm. Kjo trilogji me të drejtë është quajtur – epepe sociale. Pa dyshim, ajo, ndonëse e ka vendin në vargun e

“tragjedive amerikane”, veprave që rrëfejnë për anët tragjike dhe të shëmtuara të realitetit të këtij vendi, kërkon një përimtim të veçuar dhe më të gjerë...

Romani voluminoz **Gjeniu** poashtu, përkundër vërtetësisë se aty kemi një tragjedi të drejtëpërdrejtë dhe një ide koherente me atë të dy romaneve të para, kërkon vështrim të veçantë, sepse ideja e tij është e gjerë dhe kolosale, e romani para së gjithash, është: roman autobiografik dhe Juxhin Vitlla, i mrekulluar përpara jetës dhe Amerikës shumënjëzore, shtypëse, ekspanzive, përpara realitetit degradues e denigrues për artistin dhe krijuesin si është ai, përpara realitetit ku krijuesi është të thuash përherë i vetmuar, pa përkrahje, i lënë të humbasë në ndjenja zymtësie etj. duhet të zbërthehet përmes jetës së vetë Drajzerit, përjetimeve të tij, zotimeve dhe çasteve të nduarnduarshme të jetës, përmes asaj që i shkruan ai në veprën **Jeta, Arti, Amerika; Amerika tragjike** etj. Sido që të jetë **Gjeniu** ndonëse edhe ai në mënyrë të vetën ka të bëjë drejtëpërdrejtë me vërtetimin e tragjikës dhe me vargun e “tragjedive amerikane” me pozitën e personit të poshtëruar në këtë realitet, duhet të vështrohet veçmas dhe me një përkushtim analitik më të gjerë...

Më 1925 shkrimtari Teodor Drajzer u paraqit me kryeveprën e tij të famshme: **Një tragjedi amerikane**; me një vepër cilësie pa dyshim të lartë dhe rëndësi epokale për mbarë letërsinë amerikane. Vetë titulli i kësaj vepre, si një sintezë mendimi dhe mishërim ideje, dëshmon qartë për atë se ç’ detyrë të madhe ka marrë përsipër autori, ç’farë angazhimi e përkushtimi të madh krijues, ç’farë studimi e të kredhurit në labirintet e jetës shoqërore kërkon realizimi i një syzheje, një projekti të madh me të cilin autori do që të pasqyrojë jo vetëm fatin e një të riu tipik nga shtresat e varfëra, por, përgjithësisht fatin e një personi, një krijese njëzore në luftë për jetën e zakonshme apo për “prosperitetin” personal në të, fatin domosdo të hidhur – në stuhinë e kontradiktave, të falsitetit dhe hipokrizisë morale, të edukimit stihik e të shtrembër, të shtypjes, eksploatimit, diferencave fantastike sociale etj.

Në shikim të parë **Një Tragjedi Amerikane**, pra, mund të na duket si roman dashurie, ngaqë tema në suazat e saj kryesore është temë e njohur – temë dashurie. Por, në të vërtetë, kemi të bëjmë me një roman – roman thellësisht shoqëror, i cili nëse nuk është ashtu si e quajti Herbert Velsi: “roman më i madh i shekullit të njëzetë”, atëherë padyshim është një nga më të mëdhenjtë, ngase është një studim i thellë dhe i krijuar me përkushtimin më të madh artistik i anatomisë së një morali, një “anatomie sociologjike e përgaditur në mënyrë virtuozë” dhe një pasqyrë gjigante e një oqeani jetësor, i cili duket të thuash një lloj karakteristik edhe në vogëlsira edhe në tërësinë komplekse, edhe në ndonjë fytyrë apo “shtatore” personi episodik edhe në tabllot plot ngjyrime dhe në personazhe fuqiplotë që janë shtyllë kryesore të kësaj vepre.

Do thënë se interesimi i Drajzerit për jetën shoqërore fillon që nga koha kur Amerika filloi të ballafaqohet me probleme. Ai u paraqit në një epokë si romancier, në një vend të industrializuar që sa vinte po zhvillohej dhe po sillte të mira materiale në sasi, llojllojshmëri dhe shpejtësi të paparë deri atëherë. Pas luftës civile, në Amerikë filluan të punojnë fabrika me makina dhe uzina ku përpunoheshin dhe prodhoheshin produkte dhe mallra të ndryshme. Këto inovacione i kontribuan prodhimit të mallrave të standardizuara me çmime të ulta, por profite të larta. Zhvillimi industrial i vendit nuk kishte të ndalur, ndërsa popullata e Amerikës po shtoej gjithnjë e më shumë. Kjo është edhe koha e formimit të industrialistëve dhe manjatëve të industrisë dhe të korporatave kapitaliste që thellonin ndarjet mes të varfërve dhe të pasurve. Drajzeri krijoi pikërisht në këtë periudhë kur kishte filluar një proces i ndryshimeve moderne të shoqërisë konsumatore. Kjo mund të vihet re te portretizimi i gjallë i Motrës Keri, të heroinës, e cila lakmonte jetën luksoze. Njësoj është edhe rasti i Kllajd Grifitsit, i cili i lakmonte pallatet e pasanikëve dhe industrialistët e pasur në romanin **Një tragjedi amerikane**.

Vlen të përmendet se Teodor Drajzeri është një ndër vëzhguesit më të shquar të periudhës së ndryshimeve të mëdhaja shoqërore në ShBA. Duke shkuar në kohën kur Amerika po dilte në arenën ndërkombëtare si kombi më i pasur i botës, Drajzeri u bë kronisti më i përkushtuar i transformimit industrial dhe ekonomik si dhe i zhvillimit të shoqërisë konsumatore, me pleksjen e madhe të mirëkuptimit të pushtetit amerikan. Ai u bë autor i famshëm, me romanet e tij në fillim me **Motrën Keri** dhe pastaj romanin **Një tragjedi amerikane**. Në të njëjtën kohë, ai u bë edhe analizues i temave dhe i çështjeve më të rëndësishme jetësore amerikane, duke i pasqyruar anët e ndritshme e të lakmueshme të saj, po edhe anët e errëta dhe të zymta të jetës në qytet, me stilin e tij të ri e të qartë.

Ka të ngjarë se Drajzeri ishte i shqetësuar teksa po mendonte se në Amerikë kishte triumfuar materializmi, mbi idealet dhe vlerat morale dhe shpirtërore. “Këtu në Amerikë”, thekson Drajzeri, “ne kemi një kushtetutë ideale, po që ka elemente arti dhe jo të parimeve të sistemit shoqëror. Prandaj, ju e shihni se si një komb, i përkushtuar ndaj lirisë intelektuale dhe shpirtërore, nuk është në gjendje të kuptojë se në të vërtetë sistemi shoqëror, përkundër parimeve të drejta të kushtetutës, synon panda grumbullimin dhe zhvatjen e parasë në mënyrë të organizuar, duke u mbështetur në vlerat materiale. Në këtë mënyrë idealizmi i bazamentit kombëtar po çoroditet dalngadalë, sepse atë po e errëson materializmi, i cili e ka kapluar jetën kombëtare”.

Do vënë në dukje se në romanet e Drajzerit, paraja është fuqi, pushtet dhe burim i çdo vlere. Nëse e injoron dëshirën e personazhit për para, në roman nuk do të ndodh asgjë, Keri nuk do të jetonte me Druetin; Herstvudi nuk do të vidhte para nga

arka; Xheni nuk do të bëhej dashnore e Kejnit; Kopervudi nuk do të martohej me zonjën Sempëll; Kllajdi nuk do t'i shporrej Robertës. Në romanet e Drajzerit, janë dy lloj personazhesh, ata që kanë dhe ata që nuk kanë. Ata që kanë, besonte autori, i krijonin vlerat e tyre, e çanin rrugën për të fituar dhe për të siguruar para. Ata që s'kanë, nuk kishin fuqi ose guxim për të luftuar dhe as për të shkuar përpara në rrugën e jetës, njësoj si i ati i Drajzerit, i cili kishte hequr dorë nga lufta për jetë më të mirë, sepse kishte besim të thellë në vlerat e krishterizmit.

Ndërkaq, përkundër kontradiktave të filozofisë së tij, Drajzeri i dha formë ndjenjës së tij të konflikteve në romanet e tij, ai me mjeshtri e pikturoi lindjen e dëshirës dhe luftën për para dhe pushtet; ai e zbuloi po kështu frikën veçanërisht nga tradhëtia e besimit dhe dashurisë; ai e përshkroi me mençuri dhe mjeshtri lojën e fatit dhe të rastit. Njëkohësisht, ai e përshkroi në detaje natyrën rrënuese të kohës, iluzionin e fuqisë dhe realitetin e kufizimeve të njeriut. Asnjë shkrimtar tjetër i shekullit XX-të, nuk ka qenë i zoti ta përshkruajë aq qartë natyrën e brishtë dhe të pasigurtë të njeriut përballë lakmisë dhe drejtësisë, korrekhtësisë dhe ndershmërisë së tij dhe përballë gjithësisë tekanjoze.

Afër mendsh, Drajzeri e kishte të qartë se shumë njerëz nuk kishin fat të kenë para dhe pushtet, e si rrjedhojë në disa vepra të tij ai e shtjelloi zhgënjimin e të varfërve në shoqëri. Ai shkroi me një përvojë të caktuar për humbësit kapitalistë duke i kujtuar rastet në varfërinë e tij në fëmijëri dhe rini. Në njërën prej autobiografive të tij, Drajzeri shkruan: “Mua më kanë mahnitur gjithmonë mjerimi dhe vuajtjet e të varfërve”. Më vonë, ai do të interesohet edhe për hallet e të pasurve dhe të njerëzve të pushtetit. Prandaj, edhe u interesua për manjatët e ndryshëm të industrisë. Kritiku B. Robins përpigjet t'i hetojë rregullat e lojës që i njihnin shumë mirë biznesmenët e romaneve të Drajzerit, me ç'rast shihet se edhe Frenk Kopervudi mbështetej në normat e etikës kapitaliste. **Motra Keri** e përshkruan arritjen e famës të një vajze të fshatit me rastin e rrënimit të një kopuku kapitalist. Që nga ky rast, e deri në romanin e tij të fundit **Stoiku** romanet e Drajzerit trajtojnë përpjekjet dhe luftën e përfaqësuesve të dy klasave shoqërore. Ndoshta më mirë se asnjë shkrimtar tjetër, Drajzeri i kuptonte të pasurit dhe të varfërit kundruall njëri-tjetrit, ndërsa në mesin e tyre në qendër qëndronte klasa e mesme.

Do thënë se meqë Drajzeri konsideronte klasën dhe seksualizmin si dy determinues të identitetit amerikan, ai ishte veçanërisht i interesuar të kuptonte se si përplasjet e këtyre dy anëve mbaronin me dhunë dhe me cenimin e rendit shoqëror. Titulli i romanit **Xheni Gerhard**, romanit për marrëdhëniet e një pasaniku dhe një gruaje të varfër, më parë ishte **Mëkatarja**. Prandaj, s'është çudi se pse Drajzerin e tërheqin misteriet e motivit njerëzor, të cilët e joshnin atë që t'i shqyrtojë dhe analizojë

motivet që nxisin qytetarin të bëhet kriminel dhe ta shkelë ligjin. Në romanin e tij të famshëm **Një tragjedi amerikane**, Drajzeri e përcjellë vrasësin që nga fëmijëria gjer në prosperitetin shoqëror, duke e përcjellë atë deri në karrigen elektrike. Historia e gjatë e përpjekjeve të dëshpëruara të Kllajd Grifitit për t'i mbrojtur sukseset e tij të mundimshme e nxit Drajzerin që të eksplorojë dhe të gjurmojë psikologjinë individuale të kriminelit nga njëra anë, dhe ç'është më me rëndësi nga ana tjetër, t'i analizojë edhe vlerat shoqërore që i nxitën dëshirat e tij dhe sistemin e drejtësisë që i dënoi ato dëshira.

Ka të ngjarë që zhvillimi i krijimtarisë së Drajzerit në vitet e 20-ta ka të bëjë jo vetëm me ndikimin e madh të Revolucionit të Tetorit, por edhe me krizën ekonomike të viteve të 20-ta në Amerikë, me lëvizjen punëtore, krimin e organizuar, dhunën dhe korrupsionin politik që mori hov të madh në ShBA në vitet e 20-ta. Përveç kësaj, zhvillimi i hovshëm i biznesit amerikan i mpleksur me praktikën e monopoleve, tregonte se fuqia e ndërmarrjeve të mëdha, që korrnin sukses, i linte të kuptonin kriminelët e vegjël se në vend që të merreshin me vjedhje të rëndomta, më me mend ishte që ta organizonin krimin në përmasa më të mëdha. Një ndërmarrje e këtyllë industriale, ishte industria e çelikut, e cila kontrollohej prej manjatëve të mëdhenj. Nga ana tjetër, grindjet dhe konkurrenca midis manjatëve të mëdhenj rival shndërroheshin në qërimë hesapësh dhe masakra të armiqëve të zënë, të cilët terrorizonin tërë shoqërinë. Jeta sensacionale dhe skandaloze e manjatëve dhe biznesmenëve të mëdhenj, të cilët pak a shumë ishin imunë ndaj persekutimit në gazetë konservatore paraqiten me një ton dhe nuancë atraktive dhe ngazëllyese.

Përveç kësaj, për Drajzerin, tërë jeta ishte një rreth që lëvizte vazhdimisht, por pa shkuar asgjëkund. Njeriu lind që të vdesë, e ky është një fakt që e mban jetën misterioze, ndërsa njeriu e mban në frikë dhe ankth, duke e lënë që të përballohet me të panjohurën. Ndryshimi dhe kontrasti, e vjetra dhe e reja, fluksi i materies, përsëritja e pakuptimshme e jetës, këto janë idetë, që e përbëjnë bazën e pikëpamjeve dhe koncepteve të Drajzerit për njeriun dhe gjithësinë.

Për Teodor Drajzerin është shkruar një literaturë e tërë. Janë dy lloje kritikash e vlerësimesh, ndonjëherë edhe në disa pika të afërta, por në esencë diametralisht të kundërta. Njëra është ajo konservatore, borgjeze, ajo e kohës dhe zyrtare, dhe në vazhdë ajo e mëvonshme, apologjete e sistemit. Ajo e sulmon ashpër dhe shpesh e denigron Drajzerin, por ai rezistoi, priti me guxim e burrëri shantazhet dhe përpjekjet, akuzat e pathemelta dhe shpifjet jo vetëm të kritikës zyrtare pa vesh dhe plot paragjykime, por edhe të mbarë regjimit borgjez. E dyta është ajo progresive, në Amerikë dhe kudo në botë, veçanërisht prezente dhe sistematike në Bashkimin Sovjetik, e cila natyrisht nuk i harron disa të meta artistike dhe ideore të Drajzerit, por

I jep vendin e merituar prej kolosi të letërsisë botërore, vë në pah meritat e mëdha që ka ai për zhvillimin e letërsisë dhe të mendimit artistik amerikan e botëror. Edhe po ta marrim këtë si një fakt të zakonshëm, mjafton si dëshmi e madhe për atë se Drajzeri ishte dhe mbeti në qendër të vëmendjes së kritikës dhe historisë letrare, si një nga shkrimtarët më aktualë dhe më prezent edhe sot, kudo, dhe natyrisht, edhe ndër ne.

Me sa dihet, më shumë se asnjë romancier tjetër i shekullit XX-të, Drajzeri është kritikuar për shkak të pikëpamjeve të tij mbi realitetin dhe veçanërisht është gjykuar më shumë për shkak të cilësisë së ideve të tij sesa aftësisë së tij për t'i përdorur ato në roman. Sado fragmentare që mund të duken apo tingëllojnë idetë e tij, ato nuk janë fragmentare në veprat e tij. Prandaj, Drajzeri e konsideronte veten shkrimtar realist, meqë vetëm pikëpamjet mbi jetën që ai i shfaqti në veprat e tij i dukeshin reale dhe të vërteta atij. Si çdo shkrimtar që ka krenari e dinjitet edhe Drajzeri çuditej me ata, të cilët nuk ishin dakord me pikëpamjet dhe mendimet e tij si dhe me përvojën e tij. Kritikëve të tillë Drajzeri u dha këtë përgjigje: *“Duke menduar përsëri mbi librat që i kam shkruar”, theksoi ai “unë mund të them vetëm se aty e kam shfaqur në tërësi vizionin e jetës sime, jetën me lumturitë dhe vrazhëdsitë e saj, me mëshirën dhe tmerrin e saj, gëzimet dhe ankthet e saj dhe paqen e konfliktet e saj. Juve mbase nuk ju pëlqen vizioni im, por ai është i vetmi vizion që kam parë dhe ndërjerë unë, prandaj edhe është i vetmi vizion që mund t’ju ofroj”.*

Burimet dhe literatura bazë

“An American Tragedy”, by Theodore Dreiser, Penguin Group USA, 2000

The **“Genius”**, by Theodore Dreiser; published in cooperation with Simon&Schauster by the garden City Publishing Co., Inc. Garden City, New York, 1923

“Sister Carrie” by Theodore Dreiser, United States, 1992

“Jennie Gerhardt” by Theodore Dreiser, Oxford University Press, 1991

“Chains” by Theodore Dreiser, Constable&Co LTD London 1928

“A Gallery of Women” by Theodore Dreiser, Constable&Co LTD London 1930

“The Financier” by Theodore Dreiser, Penguin Books Ltd, 2008

“Trilogy of Dreiser” three novels by Theodore Dreiser **“The Financier”**, **“The Titan”**, **“The Stoic”**; World Publishing, New York, 1972

“The Hand of the Potter” by Theodore Dreiser, General Books, Lightning Source UK Ltd. Milton Keynes UK, 2010

“Free; and other stories” by Theodore Dreiser, General Books, Lightning Source UK Ltd. Milton Keynes UK, 2009

- “**Plays of the Natural and the Supernatural**” by Theodore Dreiser, New York: John Lane Company London: John Lane, The Bodley Head Head MCMVI, 2010
- “**Një Tragjedi Amerikane**” nga Teodor Drajer, Rilindja Redaksia e Botimeve, 1973, Prishtinë
- “**Xheni Gerhard**” nga Teodor Drajer, OMBRA GVG, Tiranë, 2007
- “**Motra Keri**” nga Teodor Drajer, Ombra GVG, Tiranë, 2007
- “**Syzeza Karolinë**” nga Teodor Drajer, Lika Publishing, Redona, Tiranë, 2007
- “**Bukuria e dhunuara**” nga Teodor Drajer, Shtëpia botuese Stefan Cvajg, Tiranë 2008
- “**Gjeniu**” nga Teodor Drajer, Globus R, Tiranë, 2003
- “**Viktima e dashurisë së gabuar**” nga Teodor Drajer, Stefan Cvajg, Tiranë, 2008
- “**Tablo tragjike**” nga Teodor Drajer, UEGEN, Tiranë, 2002

Jorida SOTIRI

NARÇIZI I KOLIQIT ME DASHURINË BIBLIKE, NË KËRKIM TË NJERËZORES DHE FISNIKES

Abstrakt

Pasqyra është element i qëndrueshëm i besimit, që për shkak të lëndës së tij të paqëndrueshme, ka të bëjë me atë që Gaston Bachelard-i e quan kompleksitet i kulturës.

G. Genette, në leximin strukturalist të funksionit modern të këtij besimi, përcakton “*paqëndrueshmërinë*” ose “*karakterin e lëkundur*” si thelbin e tiparit të qenësishëm të imazhit të Narçizit, duke theksuar se tek ai mishërohet (simbolikisht) ajo pjesë e besimit që është quajtur kompleksitet i kulturës, ku shtrihen dy motive: ai i pasqyrimit dhe ai i mosbesimit të tij.

Koliqi, duke u përkulur të shohë imazhin e vetes, njeh atje fytyrën e poezisë dhe të artit të tij brenda vetes. Ai tronditet kur i duhet të pranojë si nevojë dhe natyrshmëri, ndryshimet që dëshmojnë tipare të tradhtuara dhe të lëkundura në pasqyrën ujore. Të pasqyruarit, motiv i përkuljes mbi vetveten dhe soditjes estetike, quhen si shtysë dhe kusht për njohjen e botës. Ndryshe nga Narçizi antik, që s’i dashuron të tjerët, por vetveten, Narçizi i Koliqit bën të kundërtën: ai i do të tjerët dhe veten, stërvit shpirtin e tij me dashuri për të tjerët, është përherë në kërkim të dashurisë personale, etnike, biblike; është në kërkim të njerëzores dhe fisnikes, në kërkim të dashurisë që Zoti predikon.

Fjalë-çelës: *Zot, besim, biblike, dashuri, predikim, vetvete*

Pasqyra është element i qëndrueshëm i besimit, që për shkak të lëndës së tij të paqëndrueshme, ka të bëjë me atë që Gaston Bachelard-i e quan kompleksitet i kulturës. G. Genette, në leximin strukturalist të funksionit modern të këtij besimi, përcakton “*paqëndrueshmërinë*” ose “*karakterin e lëkundur*” si thelbin e tiparit të qenësishëm të imazhit të Narçizit, duke theksuar se tek ai mishërohet (simbolikisht) ajo pjesë e besimit që është quajtur kompleksitet i kulturës, ku shtrihen dy motive: i pasqyrimit dhe ai i mosbesimit të tij.

Koliqi, duke u përkulur të shohë imazhin e vetes, njeh atje fytyrën e poezisë dhe të artit të tij brenda vetes. Ai tronditet kur i duhet të pranojë si nevojë dhe natyrshmëri, ndryshimet që dëshmojnë tipare të tradhtuara dhe të lëkundura në pasqyrën ujore. Të pasqyruarit, motiv i përkuljes mbi vetveten dhe soditjes estetike, quhen si shtysë dhe kusht për njohjen e botës. Ndryshe nga Narçizi antik, që s'i dashuron të tjerët, por vetveten, Narçizi i Koliqit bën të kundërtën: ai i do të tjerët dhe veten, stërvit shpirtin e tij me dashuri për të tjerët, është përherë në kërkim të dashurisë personale, etnike, biblike; është në kërkim të njerëzores dhe fisnikes, në kërkim të dashurisë që Zoti predikon.

*Dashunova përrallën e Narçizit me të tanë
e hovin e gjakut tim prandveror. E gjithkund
e gjithëkah kërkoi pasqyra ku me u pasqyru,
narçiz e quajta veten ndër ditët e rinisë së parë,
tue mos parandie asokobe sa trishtim
ma vonë do më shkaktonte ky emën lulesh.¹*

Rrëfimi bëhet në vetën e parë. Kjo dëshmon se autori merr pjesë aktive në krijimin e vetëdijes artistike, si formë e mundësisë së pasurimit shpirtëror, e njësimi me artin. Në poetikën e simbolizmit francez, Narçizi merr edhe kuptime të tjera si: “*mobimi i dashurisë fizike, i dukjes sipërfaqësore të gjërave*”, “*simboli i soditjes estetike dhe pavdekësisë së ideve.*”²

Situata biblike që përbëhet nga “*pasqyra*”/ *uji, si dhe nga “të pasqyruarit/ përkulja mbi ujë, bedhja e vështrimit mbi imazhin e vetes tek të dashuruarit me veten, është e lidhur ngushtë me heroin*”. Koliqi, duke u përkulur të shohë imazhin e vetes, njeh atje fytyrën e poezisë dhe të artit të tij brenda vetes. Ai tronditet kur i duhet të pranojë si nevojë dhe natyrshmëri, ndryshimet që dëshmojnë tipare të tradhtuara dhe të lëkundura në pasqyrën ujore.³ Te “*Pasqyrat e Narçizit*” simboli është në epiqendër të kësaj vepre, trëndafil është simbol i bukurisë femërore që Zoti e krijoi.

*Në një natë maji të fali Zoti mun ke rrâja
e drandofillit që lulëzon afër pusit.*

¹ Koliqi, Ernest, *Ujët e pusit*, në “*Pasqyrat e Narçizit*”, Camaj - Pipa, Shkodër, 2001, faqe 9.

² Suta, Blerina, *Pamje të modernitetit në letërsinë shqipe*, Camaj - Pipa, Tiranë, 2004, faqe 33, cituar sipas: zëri *Narçizo, miti e personagji*, vepër e cituar, faqe 506.

³ Suta, Blerina, *Pamje të modernitetit në letërsinë shqipe*, Onufri, Tiranë, 2004, faqe 34 cituar sipas: Carl G. Jung, *Il concerto D' incoscio collettivo*, Gli archetipi dell incoscio collettivo, Torino, Boringhieri 1977, faqe 36.

Nuk dij mirë kush të solli në oborr tonë.

Ndonjë ëngjëll i bardhë tue rrëshqitë gjatë njaj rrezeje

hane a por Floçka e Pusit që njëf udhat e nënëdheshme

dhe u a bjen nanave fëmijët nga mbretni e largëta të Agimit.⁴

Floçka e Pusit është simbol bibliik që simbolizon pjellorinë, e cila që në historinë biblike i është dhuruar femrës. Kjo histori na sjell ndërmend Evën dhe Adamin. Në prozën e Koliqit simbolet dalin në rrafsh shumë të gjerë. Krahas simboleve të krijuara nga vetë ai, kemi dhe një numër të madh simbolesh që i ka huazuar nga Bibla. Disa shenja të simbolizmit në prozën e këtij krijuesi mund të lidhen me simbole biblike, që në prozën e tij janë mishëruar e funksionalizuar në mënyra të ndryshme.

Simboli është një shenjë domethënëse e një misterit më të hershëm, që do të thotë se natyra e simbolit është ta shpjerë shpirtin tonë, me anë të ndonjë similitude, te të kuptuarit e diçkaje shumë të ndryshme nga gjërat që u janë ofruar shqisave tona të jashtme dhe cilësi e të cilit është të jetë ndryrë ose fshehur nën velin e një shprehje të errët.⁵ Duke pasur parasysh misterin e hershëm të Narçizit, Koliqi shfrytëzoi simbolikën e mitit të tij. Simboli “*karakterizohet nga ndriçimi në brendësi i dukurive të përgjithshme në individualen ose i të përgjithshmes në të veçantën, me fjalë të tjera, ndriçimi tejpertej i së përtëjshmes në momentalen kohorë*”.⁶ Miti i Narçizit, i njeriut që dashurohet me vetveten, është shfrytëzuar nga Koliqi për t’u shprehur maksimalisht në ekstremet dhe të nënvetëdijes për misionin e artistit deri në sakrificim, për lidhjet e tij me truallin amtar deri në tjetërsim, për tërheqjen ndaj hapësirave të reja, lirisë së pakufishme.

Mesazhi filozofik i shkrimtarit është një zë i fuqishëm që nuk prek qenien njerëzore në kufij të jetës dhe të vdekjes, në brendësi të përjetësisë si dashuri pa caqe ndaj kreativitetit dhe botës qiellore. Statusi i tekstit bibliik është përcaktuar nga burimi, që lidhet me doktrinën, mësimin, me besimin e fljimin për të shpëtuar. Statusi i ligjërimin bibliik është i përcaktuar nga bashkërenditja; e dhëna për të treguar shkakun, se shkaku është krijuesi suprem (Zoti): fjala, e thëna është e bërë vepër; prandaj ligjërimi ka karakter dyshues dhe sproves. Në veprën e Koliqit kemi një rimarrje të modelit të shkrimit bibliik, i cili provohet edhe me citatin dhe në nivelin tjetër me transformimin figurativ të situatave e të ndodhive biblike.

Vepra “Pasqyrat e Narçizit”, me shtresimet e ideve dhe me diskursin letrar poetik-simbolizues është ngritur mbi trashëgiminë biblike. Tematizimi themelor është

⁴ Koliqi, Ernest, *Ujët e Pusit*, në “Pasqyrat e Narçizit”, Camaj-Pipa, Shkodër 2001, faqe 11.

⁵ Eco, Umberto, *Për letërsinë*, Dituria, Tiranë 2007, faqe 145.

⁶ Welck, R. Warren. O, *Teoria e letërsisë*, Onufri, Tiranë 2007, faqe 195.

jeta (e kalueshme) përballë Zotit (përjetësisë), vuajtja ku sjell një krenari që nuk e ka fuqinë tek ëndërimi, por te pastrimi i brendshëm, në bashkëjetesë me vuajtjet e të tjerëve:

“Pashë vetëm fytyrën t’eme. E u çudita. Më doli mbi syërfaqe te prroni një Narçiz i panjohun. Në fytyrë i lexohej vuejtja, një vuejtje fisnike pastruese perise. Krenija prap vetonte në të, jo ma ajo e fuqis s’andrrimit, por krenija e zotsis ndër flijime”⁷, ku kemi edhe një katharsis shpirtëror.

Urti quhet prej Koliqit ajo pjesë e përpjekjes së tij artistike që vjen si pasojë e përvojës në bashkëjetesë me vuajtjen. Dhe kjo vuajtje merr përsipër të na strukturojë tri elementet bazike që strukturojnë gjithë krijimtarinë e tij: **rrënjët, gjakun, ujin**, elemente që denototavisht i përkasin thellësisë, e jo sipërfaqes. Kjo trini sjell ndërmend edhe trininë e fuqishme që përshkon Biblën: Ati, Biri, Shpirti i Shenjtë.

“Vuajtja, vetëm vuajtja i dhuron dritë përvojës, jo krenija qi kërkon në moshë rinore burimin e endireve dhe të mirakandëve. Urti, Urti, hyjneshë e moshës së pjekun, vetëm ti na shpëton prej rrëmbimeve të trillit dhe na qet në hullin e arsyes. Por pjekunija qi ti na sjell paguhet me shumë lot e theroizëm”⁸, në këtë frazë kuptimi estetizant i poetikës koliqiane është një imitim i predikimit biblik.

“Vdekja” si mohim tërësor i qenies fizike, është faza e skajshme e pohimit të “spirtualitetit” të poetikës koliqiane të bukurisë. E vërteta absolute, Drita, gjendet në botën tjetër. E bukura si pjesa më irracionale e së vërtetës është e pamundur të zbulohet, tërheqja ndaj artit të pastër dhe bukurisë së kulluar merr formën pasionale të udhëtimit në botën e përtejme, që ka nxitur imagjinatat më të guximshme njerëzore. Vdekja konsiderohet nga Koliqi si faza e fundit dhe kulmi i dashurisë së tij pasionante për artin.

“E mënieva mishin, mishin e errët, tyranin mizore të tij qi më ndalonte me kapërcye parkun e një shpërblimi shpirtnuer t’afërm... e u dridh në mue kureshta e Udhëtimit andej jetës, kureshta e liris mbas zgjidhjes nga veriga e mishit”⁹

Ashtu si në Bibël, vdekja është e lidhur ngushtësisht me një nga kuptimet më të thella të besimit:

“...besimi ndaj lidhjes mes vizionit të imazhit të pasqyruar në ujë dhe vdekjes”. Mesazhi biblik në veprën “Pasqyrat e Narçizit” është një ndër mesazhet më të goditura. Ai luan një rol të rëndësishëm në përcaktimin e depozitës tematike nëpërmjet vlerës simbolike të heroit, por edhe nëpërmjet situatës. Narçizi shtresëzohet

⁷ Koliqi, Ernest, *Prrue në Dukagjin*, në “Pasqyrat e Narçizit”, Camaj- Pipa, Shkodër 2001, faqe 20.

⁸ Koliqi, Ernest, *Ujë e Pusit*, në “Pasqyrat e Narçizit”, Camaj- Pipa, Shkodër 2001, faqe 5.

⁹ Koliqi, Ernest, *Xhami i dritores s’ime*, në “Pasqyrat e Narçizit”, Camaj – Pipa, Shkodër 2001, faqe 30.

edhe në kuptime të tjera si: mohim i dashurisë fizike, i dukjes sipërfaqësore të gjërave, simbol i soditjes estetike dhe i pavdekësisë së ideve. Përdorimi i këtij motivi dhe muzika e tekstit, aludimi ose tërheqja e vëmendjes përmbi analogjitë, çon në përkthimin e realitetit në simbole që rrjedhin drejtpërsëdrejti prej motivit biblik. Duke vlerësuar mendimin e filozofit gjerman, Ernest Kasirer, që ligjërimi nuk shërben për të emëruar realitetin, por për ta konceptualizuar atë bën dallimin e njeriut nga kafsha, forma e ligjërimin nuk është e vetmja mënyrë për ta bartur këtë rol, këtu bëjnë pjesë edhe miti, religjioni, arti, shkenca, letërsia.

Trinia e **rrënjëve, gjakut, ujit** strukturon realitetin e thellë, që Koliqi vetëm sa na e zbulon te “Pasqyrat e Narçizit”, makrostruktura e së cilës i bindet modelit hapësinor. Koliqi, shfaqjen e objektivave e bën të mundur në rrjedhën ujit e të gjakut, në metastazat e rrënjëve.¹⁰ Janë këto rrjedha që zbulojnë botën e dytë, atë të thellën. Objektet e hapin gjirin e tyre pikërisht mes rrjedhës së hapësirës që duket sikur i përshkon. Kjo rrjedhë përshkon shpirtin e thellë të gjërave dhe atë të epifanizuesit të tyre, demiurgut, i cili bashkë me këtë realitet të thellë të botës, kërkon e zbulon edhe atë të shpirtit të vet, fytyrën e vet të vërtetë.

Prandaj, si përmbyllje të këtij punimi, desha të citoj: Vlera e njeriut nuk qëndron tek e vërteta që zotëron ai, apo që pandeh se e zotëron, por te përpjekjet e çiltra që bën duke e kërkuar atë. Sepse atij nuk ia shton forcat zotërimi i së vërtetës, por kërkimi i saj: vetëm këtu qëndron progresi i përhershëm i përsosjes së tij. Zotërimi të rehaton, të bën përtac, mendjemadh; nëse Zoti do të mbante në dorën e djathtë gjithë të vërtetën, kurse në të majtën vetëm kërkimin, që nuk resht kurrë, të së vërtetës - edhe sikur ky kërkim të shpinte veç në gabime, çdo herë e gjithmonë - dhe nëse do të më thoshte: “Zgjidh!”, përlësisht do të turresha te dora e tuj e majtë e do t’i thosha: “O, Atë, më jep këtë, sepse sido që të jetë, e vërteta e kulluar të përket vetëm ty.”¹¹

Bibliografi

- Aristoteli, *Poetika*, Rilindja, Prishtinë, 1984.
 Berisha, Anton Nikë, *Ernest Koliqi, si poet dhe prozator*, TOENA, Tiranë, 1997.
 Camaj, Martin, *Koliqi e vepra e tij letrare*, Jeta e re, Prishtinë, Nr. 1, 1995, faqe 41-59.
 Genette, Gerard, *Narrative Discourse*, Library of Congress Cataloging, 1930.
 Hamiti, Sabri, *Letërsia moderne shqipe*, Maluka, Tiranë, 2009.
 Hamiti, Sabri, *Poetika shqipe*, “55”, Prishtinë, 2010.

¹⁰ Shehri, Dhurata, *Koliqi mes malit dhe detit*, Onufri, Tiranë, 2006, faqe 140

¹¹ Plasari, Aurel, *Qasje tregimit të Koliqit*, Nëntori, Nr. 3, 1991.

- Hoxha, Arben, *Receptimi kritikë i prozës së Koliqit*, Seminari i katërt Ndërkombëtar “Shkodra në shekuj”, vëll. III, Shkodër, 2004, faqe 281-291.
- Koliqi, Ernest, *Pasqyrat e Narçizit*, Camaj-Pipa, Shkodër, 2001.
- Krasniqi, Nysret, *Koliqi dhe miti*, Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, Prishtinë, 2006, faqe 351-355.
- Krasniqi, Nysret, *Teori dhe kritikë moderne*, Rozafa, Prishtinë, 2008.
- Kurti, Ledri, *Autodafe mendimi-pasqyrë e artist Koliqian*, Seminari i Katërt Ndërkombëtar “Shkodra në shekuj”, vëll. III, Shkodër, 2004, faqe 323-327.
- Plasari, Aurel, *Qasje tregimit të Koliqit*, Nëntori, Nr. 3, 1991.
- Rrahamni, Kujtim, *Shkodranishtja e Koliqit dhe gjuba e letërsisë*, Seminari i Katërt Ndërkombëtar “Shkodra në shekuj”, vëll. III, Shkodër, 2004, faqe 293-294.
- Shehri, Dhurata, *Koliqi mes malit dhe detit*, Onufri, Tiranë, 2006.
- Shehri, Dhurata, *Procedime narratologjike tek “Pasqyrat e Narçizit” të Ernest Koliqit*, Drita, 25 janar 1998, faqe 1-4.
- Sopaj, Nehas, *Shkodra-Universi lirik i Koliqit (sipas veprës “Pasqyrat e Narçizit” të Ernest Koliqit)* Seminari i Katërt Ndërkombëtar “Shkodra në shekuj”, vëll. III, Shkodër, 2004, faqe 241-250.
- Suta, Blerina, *Pamje të modernitetit në letërsinë shqipe, Proza e shkurtër e Koliqit, Kutelit dhe Migjenit*, Onufri, Tiranë, 2004.
- Rrahmani, Zejnullah, *Teoria e Letërsisë*, Faik Konica, Prishtinë, 2008.
- Bibla

Loreta LOLI

KRITIKA E KONICËS MBI METAFIZIKËN E BEKTASHIZMIT NAIMJAN

Vëllimi poetik “Lulet’ e Verësë”¹ u botua për herë të parë në 1890-ën, “Fletore e Bektashinjet”, -broshura fetare për bektashizmin, në 1896-ën dhe epi religjioz “Qerbelaja”³, –i pari në llojin e tij në gjuhën shqipe⁴, u botua në 1898-ën.

Kritiku i parë që foli për metafizikën bektashiane tek Naim Frashëri është Faik Konica.

Me dy shkrime mjaft interesante në një hark kohor prej 4 vitesh, si fillim “Shënime mbi metafizikën e Bektashinjeve”⁵(1897, Albania, Bruxelles, Nr.8), vetëm një vit pas botimit të “Fletore e Bektashinjet”, Konica kërkon të tërheqë vëmendjen e lexuesit të interesuar mbi disa parime të këtij sekti fetar, mjaft të përhapur dhe të respektuar tek shqiptarët, duke sjellë shembuj ilustrues nga teksti poetik. Është interesante pse argumentet tekstorë merren nga vëllimi poetik “Lulet’ e Verësë”, që daton 6 vite para “Fletore e Bektashinjet” dhe jo nga vetë teksti që merret në shqyrtim⁶. Këtë tekst Konica e njihnte, na e thotë në rreshtat e shkrimit, madje jep dhe e mban fjalën se do ta sjellë të përkthyer më vonë në faqet e “Albanisë”, në numrin 10 të saj.⁷ Pasi kalon një informacion modest mbi përmbajtjen, historinë dhe disa veçori të bektashizmit si sekt fetar, Konica përmend në mënyrë sintetike parimet bazë të tij,

¹ Gjatë gjithë punimit jemi referuar në botimin e vitit 1961, redaktuar dhe paisur me shënime nga Shaban Demiraj; Frashëri, Naim: **Lulet’ e Verësë**, Ndërmarrja Shtetërore e Botimeve “Naim Frashëri”, Tiranë, 1961.

² Frashëri, Naim: **Fletore e Bektashinjet prej N.H.F.**, Shtyp.&Libraria “Korça”, Dhori Koti, 1921

³ Frashëri, Naim: **Qerbelaja**, përgatiti e redaktoi Besa Vila, Onufri; Fondacioni Kulturor “Saadi Shirazi”, Tiranë, 2005

⁴ “ (...)Naimi me “Qerbelanë” hapi udhën e epit religjioz duke sjellë me të një përmasë të re në kulturën shqiptare, përmasën e kulturës bektashiane”, Bulo, Jorgo: **Shpirti i fjalës**, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Botimet Toena, Tiranë 2014, fq. 70.

⁵ Edhe tek Faik Konica, **Vepra 1**, zgjedhur e përgatitur nga prof. Nasho Jorgaqi, Shtëpia botuese Dudaj, Tiranë 2001, fq. 219-223

⁶ Këtë fakt e përmend studiuesi Sabri Hamiti. Hamiti, Sabri: **Letërsia Moderne Shqipe**, UET-Press, Tiranë 2009, fq.105

⁷ Faik Konica, **Vepra 1**, “Shënime mbi metafizikën e Bektashinjeve”, fq. 219

si p.sh pantezimin, Jo-vdekjen por zëvendësuesin e saj, -Kalimin, thënë ndryshe transmigrimin e shpirttrave nga një trup tek një tjetër (rëndom në një trup kafshe), konceptin e Zotit si tërësi universale etj, duke nënvizuar që në fillim dhe me të drejtë pikërisht ato elementë thelbësorë të filozofisë bektashiane të cilat mishërohen në paradigmen e veprave të Naimit e tek të cilat ndërton analizën e vet edhe punimi ynë.

Në vitin 1901, me shkrimin e dytë, “Naim H.Frashëri”, Konica i rikthehet temës së bektashizmit tek Naim Frashëri duke e parë atë ngushtësisht të lidhur dhe në funksion të përmasës kombëtare, aq sa e potencon këtë tipar në veprën e poetit duke u shprehur se “*Naim bej Frashëri pati edhe një tjetër nder: kuptoi dobinë që mund të nxjerrë kombësija jonë nga bektashizmi. Ky burrë me fletë (Naimi-shënimi im, L.L.) bëri një punë të fortë dhe të palodhur për kombësinë tonë(...)* gjithë bektashizmin e sollti e e mbajti në qark të kombësisë së dashur.” (Konica, Vepra 1, fq. 117, 118). Edhe pse nuk e përmend drejtpërdrejt titullin e veprës së tretë me tematikë thellësisht religjioze siç ishte “Qerbelaja”, e cila kishte 1 vit që ishte botuar, nën rreshta mund të dallohet referenca aty⁸: “*Naimi bej Frashëri iu gas, pra, kësaj feje, me gjithë zëmbërë, shkruajti libra⁹ e vjersha, që baballarët i kanë në nder të madh, e meritoi të quhet si një ndër themeluesit e kësaj feje në Shqipëri.*” (po aty, fq. 118)

“Qerbelaja” është vepra që në paradigmen e botimeve me karakter religjioz përmbyll tek krijimtaria e Naimit rrugëtimin e bektashiut shqiptar për tek Perëndija dhe Kombësija.

Në studimet historike që janë bërë për shfaqjen, mënyrën e përhapjes dhe shtrirjes në masë të madhe të bektashizmit në trojet shqiptare është pohuar se ky sekt, sikundër ka ndodhur edhe me fetë e tjera që ishin para dhe pas tij, nuk arriti dot të futej kallëp tek shqiptarët, por u adaptua me materialin që gjeti.¹⁰

Me të drejtë historiani Kristo Frashëri në këtë kontekst e krahason momentin e shfaqjes dhe përjasjes së një feje në një territor të ri, të mbushur me elementë lokal, që formojnë e ndikojnë një pjesë të identitetit të tij me “të kundërtën e procesit të veshjes së një kostumi”¹¹. Nëse veshja e një kostumi është një proces i mbyllur, i njejtë për të

⁸ Në mënyrë direkte Konica e përmend Qerbelanë në “*Albaninë*” e vitit 1898, Vol. B, kur jep informacionin tek rubrika “*Të ra*” për daljen e dy librave të rinj nga Naim Frashëri, - “Qerbelaja” dhe “Skënder-begu”.

⁹ Bolti është i imi, L.L

¹⁰ Studiuesit e historisë, Kristo Frashëri dhe Nathalie Clayer, tek të cilët jemi mbështetur në këtë punim e pohojnë këtë argument. Për më shumë shiko: Frashëri, Kristo: *Identiteti kombëtar shqiptar dhe çështje të tjera. (Ndërhyrje në devatin Ismail Kadare- Rexhep Qose)*, Edisud Spa, Tiranë 2006; Clayer, Nathalie: *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar. Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë*, përkth. Artan Puto, Botimet Përpyekja, Tiranë 2009.

¹¹ Frashëri, Kristo: *Identiteti kombëtar shqiptar dhe çështje të tjera. (Ndërhyrje në debatin Ismail Kadare- Rexhep Qose)*, Edisud Spa, Tiranë, fq. 70

gjithë, procesi i “veshjes së Fesë”, i cilësdo feje, nuk mund të jetë i tillë. Kudo dhe kurdo elementët lokalë, pjesë të origjinalitetit të atij territori, do ti mbivendosen dhe do të përzihen me prurjet e reja e ky është proces që nuk mbaron.

Shfaqja dhe përhapja e bektashizmit në trojet shqiptare është një dukuri specifike, saç është fetare ajo është edhe politike. Në qarqet e historianëve mbetet ende sot i hapur diskutimi mbi raportin e ekspansionit të bektashizmit dhe zhvillimit të shqiptarizmit në gjirin e tarikatit, e cila në të vërtetë është një realitet sigurisht kompleks¹². Në fillim të shek. XIX bektashizmi gjeti terren të përshtatshëm përhapjeje, sidomos në territoret jugore të Shqipërisë, falë mbështetjes së Ali Pashë Tepelenës dhe më pas kundërshtimit që ju bë në këto territore reformave të tanzimatit. Pas Luftës së Krimesë dhe shfaqjes së Krizës Lindore, me ambiciet gjithnjë e në rritje të fqinjëve dhe dobësimin e vazhdueshëm të Portës së Lartë, një pjesë e parisë vendase filloi të reagoonte. Ndër të parët që kuptuan rëndësinë e bektashizmit si mjet për të arritur bashkimin e shumicës së popullsisë muslimane të këtyre territoreve ishin Frashëllinjët. Në fillim Abdyl Frashëri përdori ndikimin e disa baballarëve bektashinj në Jugun shqiptar, duke organizuar një mbledhje të Parisë në Maj 1878 në teqenë e Frashërit¹³. Më pas Samiu dhe veçanërisht Naimi do të theksonin edhe më shumë identitetin bektashi të një pjese të popullsisë dhe do të kanalizonin mospërputhjet e këtij sektit me sunizmin zyrtar të Stambollit duke çuar drejt konstruktimit të identitetit shqiptar. Naim Frashëri shkoi edhe më larg, duke e modifikuar doktrinën dhe duke e bërë plotësisht të përputhshme me nacionalizmin shqiptar.¹⁴ Ishte më e lehtë për poetin tonë të Rilindjes arritja e këtij qëllimi, pasi tek ai u shkri natyrshëm përmasa poetike- pjesë e talentit të padiskutueshëm, me atë të patriotit dhe besimtarit.

Për punimin tonë objekt studimi janë tri librat e Naim bej Frashërit, të përmendura edhe në hyrjen e këtij punimi, “Lulet e Verësë”, “Fletore e Bektashinjet” dhe “Qerbelaja”, pasi gjejmë në to shprehjen letrare (poetike), të folurën religjioze dhe dogmatike të parimeve të bektashizmit shqiptar naimjan, për më tepër, disa herë këto elementë formal rimerren në të tria veprat ose brenda të njejtës vepër në kontekste të ngjashme a identike, duke krijuar një lidhje përbashkuese ndërmjet tyre, të cilat, të

¹² Cituar sipas Nathalie Clayer, vep. e cit; fq.445

¹³ Cituar sipas Nathalie Clayer, vep. e cit. fq. 430.

¹⁴ Studiuesja Clayer kur flet për shtrirjen e bektashizmit në Shqipëri hedh idenë se “përndimorët kanë kontribuar po ashtu, në mos për mitizimin e bektashizmit shqiptar, të paktën në përhapjen e këtij mitizimi, qoftë përmes letërsisë, qoftë përmes qarqeve diplomatike, dhe kjo duke filluar nga mesi I dekadës së 1890...”, vep. e cit. fq. 437 Në këtë linjë Clayer shikon edhe vepimtarinë e Konicës tek “Albania” dhe trajtimin që ai bën për bektashizmin në Shqipëri.

gjitha së bashku, na sjellin në njohjen dhe zbërthimin e metafizikës së bektashizmit naimjan.

Do të ndalemi në disa prej tyre dhe do t'i ilustrojmë me shembuj nga të tri tekstet.

Konica tek “Shënimet mbi metafizikën e Bektashinjve” foli për mungesën e përdorimit të fjalës vdekje dhe në vend të saj foli për kalimin, “*Meqë njohemi me një bektashi, nuk po vonojmë të themi se ai kurrë nuk thotë vdekje, po kalim, kurrë ai ka vdekur, ajo ka vdekur, po ai ka kaluar, ajo ka kaluar*” (Konica, Vepra 1, fq.219). Kalimi i shpirtit të njeriut që largohet tek një trup tjetër njihet ndryshe si proces i transmigrimit të shpirtit, tipar që bektashizmi e ka marrë nga takimi me fenë hinduiste¹⁵, thënë ndryshe dukuria e metempsikozës. Vetë Naimi tek “Fletore e Bektashinjet “ sa më sipër e shënon në fq. 9, ku thotë:

“*Bektashitë besojnë se njeriu nukë vdes, po vetëm ndërrohet dhe ndryshohet edh’ eshte gjithënjë ndaj Perëndisë, se tek i biri pshibet’ i ati*”¹⁶. Të njëjtën gjë, por të thënë me vargje e gjejmë tek “Cikli i vjershave të Larta”, cikli përmyllës i “Fletore e Bektashinjet”: “*Pa dh’e tërë gjithësisja/ndryshohet si njerëzija/ hëna habet e drobitet/ pa mbulohet e përsëritet. Njerëzija që ndryshohet/Nukë vdes as pakësohet/tek i biri jetë-gjati/ është psheburë i ati.*” shkëputur nga poezia “Gjithësisja”, apo tek poezia “Vdekja”, pjesë e po këtij cikli, ku jepen të njëjtat shprehje:

“*Po dhe nata bukuroshe, / Pjell të gdhit’ e mëngjezë!/ Nga i gjalli e ka nxjerrë/ të vdekurin Zoti vetë;/ nga i vdekuri përherë, / të gjallën sërish në jetë!/ tek i biri jetë-gjati, / që rron sot në këtë jetë/ është i fsheburë i ati./ Kjo fjal’ e vërtetë/ Hëna habet e drobitet, / nxibet e bëhetë sterrë/ po mblohet e përsëritet/prap’ e vjen rreth kurdoherë/luletë vjet ishbin tharë/po prapë sijnjet u ngrinë jan ato q’ishin më parë. ...), (fq. 28-29).*”

Edhe në vargjet 30-40 tek “Qerbelaja” janë të njëjtat shprehje: “*Po të themi, dhe kjo jetë / nukë mbetet kurrë shkeretë/ pshibetë vetë i ati / tek i biri, jetëgjati!/ Hëna habet e venitet, /pa nis prap’ e përsëritet;/luleja, që vdes ngaberë/ngjallet sërish ne verë...*” (fq.148, “Qerbelaja”); ndërsa tek “Lulet e Verësë”, në poezinë “Besojmë” thuhet, : “*Njeriu s’vdes, por vetëm ndërrohet...*” etj.

E megjithatë, çfarë Konica vlerëson tek një besimtar bektashi se ky kurrë nuk thotë vdekje, kurrë nuk thotë ai/ajo ka vdekur, por thotë dhe pranon vetëm kalimet, tek bektashiu Naim Frashëri, të paktën në disa raste, dallojmë shmangie nga “norma”. Emrin “vdekje” dhe kategoritë e tjera gjuhësore të tij, si mbiemër - i vdekur, si folje – vdes etj, i gjejmë të përdorura hapur, në lidhje të drejtpërdrejta, madje në 2-3 poezi tek vëllimi “Lulet’ e Verësë” duket sikur meditimi kah vdekjes e çon poetin në nota

¹⁵ Kristo Frashëri, vep. e cit; fq.83

¹⁶ Fletore e Bektashinjet, vep. e cit; fq.9

dëshpërimi. Janë interesante këto raste pasi ai i ndërton edhe titujt e poezive me emrin “vdekje”, duke e sjellë atë shumë afër, e bën të prekshme, konkrete, të ndodhshme, tipare që e shkëpusin nga fryma bektashiane, e cila tek e fundit vdekjen e “sfidon” me mosndodhje; me besimin që ka një bektashi ai nuk ndihet kurrë i frikësuar kur mendon për të, sepse ai/ajo medoemos do të trajtësohet diku tjetër: *“Bektashitë besojne se njeriu nuk e vdes, po vetem nderrohet dhe ndryshohet edb’ eshte gjithenje ndaj Perëndisë”*.

Titulli eufemik *“E Zonj’ e Fatit”* është metaforë për vdekjen, gjatë gjithë vargjeve bëhet fjalë për vdekjen. Nëse eufemizmi përdoret për të emërtuar diçka që kemi frikë ta quajmë me emrin e vet të vërtetë me iluzionin se kështu e mbajmë atë larg, duket se me imazhin që ndërton poeti për vdekjen na e sjell atë shumë pranë. Vdekja thirret të vijë sepse është dëshpërimi njerëzor, i moshës ndoshta, a i shpirtit, që e detyron këtë hie apo qen me sy të zgurdulluar të bëhet dëgjuese aktive e botës së brendshme të poetit dhe në këtë pikë qenia e saj është lehtësisht e identifikueshme nga ne dhe nga vetë subjekti lirik. *“Dhe kur ndrin, ndrin si lugati, / Prandaj s’ të ka qëndrim fati/ Jakë, se jam dëshëruar/ E më s’ e duronj dot vrerë, / Qesh, mos rri e zemëruar, / Makar për një copë herë./ Qesh një herë, o lesbrakrënde, / Me të qarë nuk u dënde?”* (“Lulet’ e Verësë”, fq. 26).

Poezia e dytë, *“Një lul’e fishkurë a një vashëz e vdekurë”*, shkon në linjën e pesimizmit deri në kufijtë e dëshpërimit. Fjala vdekje është motivi i poezisë ndërsa shprehjet e forta, përshkruese të ftohta të një realiteti që i largohet atij bektashian në përballjen me vdekjen, gjenden në çdo strofë:

“Të korr’, o lulëz’ e gjorë/ të hodhë në jetët tjetër.../ Më së fundi hyjmë në dbet/ edhe kurrë më s’ na gjejnë/ apo “o lulëz’ e bukurisë / ta shoh të ventiuur synë, më ke fytyrën e zisë..”,

Në poezinë *“Të vdekuritë”* gjejmë vargje që kanë aftësinë të përcjellin imazhe konkrete për vdekjen, me një vërtetësi të ftohtë deri në kulm: *“Të dashurit tanë/ Dhent kerabët’ shtruan/ Na e përvëluan/ Zëmren na e ndanë...”* (“Lulet’ e Verësë”, fq. 37), ndërsa sa i takon finales së poezisë ajo, megjithatë, shkon në linjën e bektashizmit.

Elementi i dytë i bektashizmit naimjan, i njohur nga të gjithë, është Pantezmi.

“Ngaj Bektashinjet gjithësia është vetë Perëndija”- thotë Naim Frashëri tek *“Fletore e Bektashinjet”*, (fq. 4) dhe këtë kredo e gjejmë të shfaqur hapur tek të tri librat. Perëndija është kudo sepse ajo barazohet me Gjithësinë. Naimi përdor si sinonime të Perëndisë dhe Gjithësisë edhe fjalën Zot, megjithatë, në disa raste, ato mbeten sinonime të pjesshme. Emri Perëndija është gjithëpërfshirës për terminologjinë e bektashizmit naimjan, ndërsa Zoti, Ati, jo gjithmonë. Nëse Perëndija është e kudondodhur në shkrime, është e vetëmjaftueshme dhe njësohet plotësisht me Gjithësinë *“...gjuhë ç’ka e s’ka në jetë/ është vetë Perëndija.”*, , *“Besojmë se Perëndija është vetë Gjithësija”*, (*“Qerbelaja”*, fq. 323, tek *“Perëndija”*, *“Lulet’ e Verësë”*, fq.51), tek përdorimi i emrit Zot nuk i gjejmë gjithmonë të plotësuar këto funksione. – Ndoshta kjo është

një mënyrë e të shpjeguarit naimjan, origjinale duhet thënë, të cilën e mundëson doktrina liberale që bektashizmi ka, ajo ndikohet dhe përzien format e të shprehurit kristian me atë islam. Naimi pranëvendos dhe barazon Zotin me Aliun, themeluesin e bektashizmit: *“Zoti Ali ka thënë ...”, “Zot i math! Muabmet –Ali! Dy-mbëdhjet Imamë! Gjithë ju të Mirë! Haxhi- Bektash –Veli! U qofshim falë!...”,* e në një rast tjetër lutet ashtu siç di të lutet një besimtar i krishterë: *“Zot i madh e i vërtetë! Ep e sbto gaz në njerëzit e mos ep helmë breng’ e të këqija, fal gjithë mirësitë...I lëvduarë qoft’ emëri yt tani dhe kurdoberë!”* (*“Fletore e Bektashinjet”,* fq. 6, 12, 13), siç po ashtu në një tjetër rast krijon poezinë: *“Përpara Krishtitë”,* të cilës i dedikon një përmbyllje plotësisht panteiste: *“Për këtë fjalë / të qofsha falë, / se njerëzia/ Ë perëndia”* (*“Lulet’ e Verësë”,* fq. 24).

Përballë Perëndisë/Gjithësisë gjendet Njeriu, i cili nuk tronditet nga vogëlsia e tij fizike përkundrazi, është i vetmi që mund ta rrokë gjithësinë, ta kuptojë atë, të marrë përgjigjet e pyetjeve të veta, të shumohet dhe zhvillohet bashkë me botën, sepse ai, Njeriu, është motorri i jetës dhe Universit, është vetë Fytyra e Perëndisë, krijesa e saj më e dashur, vendi ku Perëndija është strehuar. Jo çdo njeri e kupton këtë fakt thotë Naimi, *“vetëm ai që ka mendjen që kuptëton, njohënë që xgjedh, shpirtin që njeh, zëmëren që ndan dhe vetëdijen që peshon gjithë punët”,* (*“Fletore e Bektashinjet”,* fq. 5). Në rastet e lumtura si këto njeriu është i denjë për të vazhduar rrugën e zhvillimit dhe ndryshimit të botës përreth, për të jetuar në harmoni dhe paqe me vehten dhe të tjerët, që të mbërrijë më pas tek fron i Perëndisë.

“Paskëtaj, o shokë, kurrë /Mos kërkoni Perëndinë/Nëpër mur e nëpër gurë/ Po shihni mirë njerinë, ”/ Merr udhën e diturisë/Pa ajo do të të nxjerrë/Gjer te fron i Perëndisë, ...”, *“Perëndija”, “Lulet’ e Verësë”,* fq.55).

“Bektashitë fletore të besësë kanë gjithësinë e më shumë njerinë, se Zoti Ali ka thënë: njeriu është fletorja, që flet, besa është një fjalë, po e shtuan ata që s’dinë besa është në krabasuar, nuk është në kartë të shkruar”(*Fletore...*, fq. 6)/ *“Besojmë Zotnë q’është’ i vërtetë, / se gjithë ç’shobëm është ay vetë/dhe faltore kemi njerinë/ Atjeth e gjejmë dhe Perëndinë.”* (*“Besojmë, “Lulet’ e Verësë”,* fq. 20).

Në rastet kur njeriu nuk arrin të dallojë, të kuptojë dhe vlerësojë rolin kryesor që ka në këtë jetë, në tekst shfaqet Poeti, i cili me anë të thirrurëve kërkon dhe tërheq vëmendjen për tek e vërteta:

*“...po kur desh Zot’ i vërtetë, /të dil faqëza në jetë, /abere bëri njerinë, /atje ta gjes Perëndinë!/ Kush njohu vethen’ e tija, / e di ç’është Perëndija!/Te njeriu i mbaruar, / i mir’ e i lartësuar/ që ka gjithë mirësitë, /e të tëra dituritë, / atje e gjen Perëndinë/ atje e gjen mirësinë/ S’e po vetë Perëndija/mori fytyrën e tija/ **O njeri të qofsha falë!/ E kuptëton këtë fjalë?/ Pa mblidh mendjen’ e mëndobu/ dhe ngreu e lartësobu/ duke marrë dituritë/që ta bësh natënë ditë”.*** (*“Qerbelaja”,* fq.324)

“Zot i math e i vërtetë/Kur desh të dil në shesht vetë/Kreu në jetë njerëzine/P’atje e gjen Perëndinë/ I dha fytyrën’ e Tija/Dhe gjithë çkëish gjithësija/ Shpirtin e Tij I ka dhënë/ Dhe nëkëmbës e ka lënë!/ Për të treguar’ i tërë/ Vet’ Ahy njeri’ shtë bërë!/ O njeri të qofsha falë!/ E kupëtove këtë fjalë?/ Edhe vetë Pernëdija/Edh ‘ e tërë gjithësija/ Ndaj teje të tëra janë/ Të Mirëtë kshu na thanë/ S’ka më të naltë në jetë/ Nga njeriu I vërtetë/ Se mëndje e njerëzisë, / Është pesh e Perëndisë.”(“Njeriu”, “Fletore e Bektashinjet” fq.22)

Kemi kaluar në përmasën e moralit bektashian, posaçërisht në bektashizmin shqiptar, i cili u formësua në një atmosferë dhe realitet shumë specifik që kalonte shqiptari nën suazën e jetës në një Perandori që po shembej dita-ditës dhe realitetin e ri që po krijohet.

“Bektashiu e do njerëzine, ndihmon të varfërit, ka mëshirën e dhembjen në zemër dhe shpirtin të mirë. Por mbi të gjitha Bektashinjtë duan si shpirtin e tyre dhe të tjerët musliman e të krishterë dhe shkojnë mirë e bukur me gjithë njerëzine. Po më shumë duan mëmëdhenë dhe mëmëdhetarët, që kejo është m’e mira nga të gjitha.”(“Fletore ...”, fq. 7)

Faik Konica që në krye të herës, së pari me cilësinë dhe më pas me statusin e themelvënësit të kritikës moderne shqipe, e pa poetin tonë kombëtar ndryshe nga të tjerët. Pena e Konicës e mori Naimin disa herë, aq sa me të drejtë, po të përdornim fjalët e një kritiku tjetër bashkëkohor si Sabri Hamiti, do të thonim se ai u kthye për të në një “obsesion”. Cili ishte Naimi për Konicën, ishte autori i faqeve të hieshme dhe të mbaruara të *Luleve të Verësë* apo ishte Naimi atdhetar që shkroi gjëra të nevojshme për popullin për të përmbushur misionin historik të patriotit? Ishin të dyja bashkë. Merita e Konicës si kritik letrar është fakti se ai ishte i pari që e dalloj dhe e tha me zë të fortë këtë ndarje tek vepra e Naimit, madje theksoi edhe dobinë që nxorri kombësija nga bektashizmi i tij, (“N.H.Frashëri”, vep. e cit. fq. 118). Natyra impulsive dhe herë-herë idhnake që karakterizonte personalitetin e tij e bëri në disa raste të nxituar, duke e keqinterpretuar kontributin e Naimit. Nga njëra anë dha vlerësime brilante mbi veprën, që edhe sot mbeten formula për kritikën letrare, për forcën e madhe shprehëse që përcjellin, të afta të thonë gjithçka të bukur dhe kuptimplotë me pak fjalë, nga ana tjetër prevalon tek vepra naimjane “utilen” e nacionalizmës dhe propogandën e një niveli mesatar duke i “hyrë në hak letrarësisë” që Naimi e kishte si talent i lindur e që e zhvilloi shumë më shumë gjatë viteve “duke i dhënë letërsisë shqipe karakterin polifunksional të shprehjes artistike të përjetimeve subjektive dhe përsiatjeve filozofike-metafizike deri në cakun e përjetimit mistik të tyre, duke i kthyer shqipes funksionin estetik të shprehjes plastike, polisemike dhe vetërefleksive.”¹⁷Në kontekstin shqiptar të fundshekullit XIX, kohë kur Konica lexon dhe përpiqet të

¹⁷ Bulo, Jorgo: **“Shpirti i fjalës”**, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Botimet Toena, Tiranë, 2014, fq. 69

zbatojë parimet e një kritike moderne veçanërisht në veprën e poetit rilindas, atëherë kur konteksti historik dominohet nga Lëvizja e Rilindjes Kombëtare, ku të gjithë patriotët dhe shkrimtarët shqiptarë mbledheshin nën një moto: Atdhe dhe Fe, është logjike që edhe në shkrimet e Naimit të gjenden dendur ndjenjat atdhetare, të cilat përçohen nëpërmjet ligjërimit propagandistik.

Ideja e unitetit të kombit, pa dallim feje dhe krahine, krijimi i shtetit shqiptar me gjuhën e vet, ishin parime bazë të Rilindjes dhe Naim bej Frashëri shkoi dy herë i përfshirë në këtë linjë sepse vuri në këtë funksion edhe veprën me karakter të qartë religjioz, sic ishte fjala vjen “Qerbelaja”:

“Të duam njerëzënë/Shqipëtar’e Shqipërinë/gjuhënë e mëmëdhenë/kombinë e vetehenë/mirësit’ e dituritë/ zotërin’ e urtësitë....Pa të punojmë të tërë/për çdo punë, që do bërë/Të ndritohet Shqipërija/të na shobë Perëndija/O vëllezër Shqipëtarë!/Shokë të mir’ e të mbarë/të përpiqemi me besë/asnjë më pas të mos jesë! Të mësojmë gjuhënë tënë/se Zoti na e ka dhënë/ Çdo kombi gjuhën’ e tija/ i ka dhënë Perëndija” (“Qerbelaja”, Kënga XXV, fq.330).

Ndërthurjen e momenteve poetike me ato fetare dhe propagandistike me frymë thellësisht didaktike i gjejmë të shfaqura shpesh në të tri librat. Sa herë që krijuesi flet nga pozitat e poetit të angazhuar, misionarit patriotik për çështjen e Shqipërisë dhe shqiptarëve, aq herë gjuha e tij është e thjeshtë, sa herë që poeti flet nga pozitat e heroit të “Qerbelasë” që me rrugëtimin e vet artistik ka për mision të rrëfejë bektashizmin për shqiptarët, aq herë gjuha e tij është e mbrujtur me lëndën historike dhe mitologjike, e cila falë natyrës tregimtare mbetet një gjuhë e zakonshme, pa figura letrare, monotone shpesh herë, duke ripërsëritur vetveten dhe sa herë që autori ndërhyr në tekste për të folur si Poet, aq herë edhe gjuha e përdorur është thellësisht lirike, e bukur, meditative, estetike, gracioze dhe e freskët siç me të drejtë i vlerësoi i pari Konica “Lulet’ e Verësë”.

Nëse e shohim sot këtë vëllim poetik mund të veçojmë lehtësisht nga struktura përbashkuese e poezive titujt si: “Korça”, “Gjuha Jonë”, “Tradhëtorët” dhe poezinë e fundit pa titull e cila fillon me vargun: “Sa jemi Shqipëtarë.....”¹⁸, poezi që dallohen nga përdorimi i gjuhës së thjeshtë denotative, pa figura letrare, të zbrazur nga emocionet, të mbushur me thirrjet, rimat e thjeshta foljore, pronorët, monotonia e emrave e kështu me radhë, që i largojnë ato nga poetika naimjane e përdorur në poezitë e tjera por, nëse përpiqemi të kontekstualizojmë veprën, pra të mbushim të gjitha pjesët e veçanta të tablosë shqiptare të fundshekullit XIX kuptojmë dhe “legjitimim” nga pikëpamja ideore gërshtimin e ligjërimit poetik me ligjërimin patriotik dhe religjioz. Në këtë kuptim titujt e cituar më sipër e justifikojnë nga ana parimore praninë e tyre në vëllimin poetik “Lulet’ e Verësë”, sikundër poezia “Fjala”,

¹⁸ Shaban Demiraj, “Lulet’ e Verësë”, vep. e cit. fq. 73

e fundit në ciklin e “Vjershave të Larta”, pjesë përbërëse e broshurës fetare bektashiane “Fletore e Bektashinjet”, e justifikon praninë e saj në vepër, siç po ashtu në epin religjioz “Qerbelaja”, kënga e fundit, e XXV, por jo vetëm, merr mbi supë finalen e rrëfimit për historinë e bektashizmit, misioni i së cilës barazohet me përmbushjen e misionit të Shqipërisë: *“Zot i math, për Qerbelanë!/ Për Hysejn e për Hasanë!/ Për ata të dymbëdhjetë/që boqnë aqë keq në jetë! Për gjithë ato mundime!Për gashërinë timë Shqipërinë mos e lerë/të prisehetë e të bjerë!...*

Drita ISUFAJ

ELEMENTET RELIGJIOZE NË CIKLIN E KRESHNIKËVE

Religjioni mbetet një ndër fenomenet vlerat më të fuqishme që qëndron në zemër të qytetërimeve, është njëherazi e kaluara dhe e tashmja e tyre, prandaj ai në përgjithësi zë një vend të veçantë në krijimtarinë folklorike.

Në *Ciklin e Kreshnikëve* prania e elementeve religjioze është e dukshme, por ato nuk janë qëllim në vetvete. Rapsoditë e *Ciklit* nuk përmbajnë propagandë fetare për përhapjen e krishtëritimit (siç ndodh në disa prej epopeve mesjetare evropiane) dhe as të islamit, sepse aty, siç shprehen B. Palaj dhe D. Kurti në *Visaret e kombit*: ‘... nuk këndohet myslimanizmi si në luftë me kristjanizëm; por këndohet fuqia e njëj racë rreth njeriu, qi ka punë me zana shqiptare, kundra fiseve slave, qi duen me dërmue trojet e tija; kështu qi mbas shpirtit t’edave shqiptarë asht personifikimi i luftës ndërmjet racash.’¹

Në kontekstin e elementeve religjioze të *Ciklit*, së pari dallohen ato që u përkasin mbishtresave turke, të cilat janë të vona në këngët kreshnike dhe nuk e kanë prekur thelbin e tyre. Mbishtresa të tilla janë të zakonshme në krijimet epike, sepse mbi bërthamën primitive të epopeve kombëtare mund të zënë vend disa shtresa kulturore ².

Elementet e myslimanizmit, në rapsoditë gjenden dendur në trajtën e formulave klishe të poezisë popullore legjendare shqiptare, të cilat në tekstet e para viteve nëntëdhjetë të Institutit të Kulturës Popullore, për arsye të njohura, nuk janë përfshirë në botime. Druajtja ndaj *islamizimit të kreshnikëve*, ose së paku e theksimit të besimit të tyre para identifikimit kombëtar, ka bërë që në përmbledhjet e botuara në Tiranë, Muji të mos flasë *turçe*. Ndryshe ndodh me përmbledhjet e botuara nga specialistët e Prishtinës, në tekstet e të cilave nuk ka lëvizje të tilla. Ndër *formulat klishe* që sjellin këto përmbledhje përfshihen kuvendimet e heronjve me Zotin, lutjet, faljet e namazit sipas riteve islame etj.

Myslimanizmi dhe ndikimet orientale vërehen që tek emrat e dyshes së vëllezërve *Muj* dhe *Halil*. Sido që ka pasur përpjekje poetike për t’i shpjeguar emrat e tyre me një burim etimologjik vendës (*Muj* nga *mujës*; mundës që fiton mbi të gjithë;

¹ B. Palaj, D. Kurti, *Visaret e kombit*, Hymje, Nikaj, Tiranë, 1937, fq. 9-10.

² Broxini Xhovani, *Epika shqiptare dhe ajo italiane*, Çështje të folklorit shqiptar, nr. 2, fq. 166-167

dhe *Halil* nga *balë* dhe *yll*), prejardhja turko-arabe e tyre është e dukshme. *Muj* lidhet me shkurtimin e emrit mysliman me prejardhje nga arabishtja *Mustafa*, kuptimi i të cilit në shqip është: *i zgjedhur*, po ashtu edhe *Halil* është me prejardhje nga gjuha arabe dhe do të thotë: *bashkëlufëtar, mik i ngushtë*. Domethëniet e emrave të dy vëllezërve harmonizohen me pozicionin e tyre në *Cikël*; *Muji* është i përzgjedhuri, ai ka fuqi të mbinatyrshme dhe është i pathyeshëm, ndërsa *Halili* shfaqet si një lloj alteregoje e tij, është bashkëlufëtari i tij, shoku i bëmave. Edhe kreshnikët e tjerë, pjesëtarë të çetës së *Mujit*, përgjithësisht kanë emra myslimanë; ata quhen *Ali, Mehmet, Hasan*, etj. Turko-arabë janë edhe titujt: *agë, dizdar, bajraktar*.

Në rapsodi të ndryshme i shohim personazhet të kryejnë konkretisht rite islame. *Muji* është mysliman; ai merr *abdes* në mëngjes herët, po kështu edhe nëna e tij:

Nana e Mujit herët kenka çue,

Abdes bulla paska marrë,

Kur *Halili* e zgjon të vëllanë me tingujt e sharkisë i drejtohet kesisoj:

Nuk a tash sharkis me i ra,

por a koha abdes me marrë.

A don djalë sabahin ti me e falë?

Ata përshëndesin me *selam*:

Mir' selam nanës i kan dhanë

mir' selamin nana ua ka marrë

Kur *shkëjetë* rrethojnë kullën e *Mujit* dhe përpiqen ta mashtrojnë, *Muji* për të provuar se ata janë *shkëje* i vë të marrin *abdes*, por ata nuk dinë ta kryejnë këtë rit e kështu zbulohen:

Kur jan nis abdes për me marrë

shojsbojn shkëjet tek p'e kqyrshin,

Nuk po dijshin abdes për me marrë.

Dikush kryet para tek p'e lante,

Dikush kambët para po m'i lante

Shtresa e vonë e orientalizmave në epos lidhet së pari me dekorin etnografik të tij. Në epos, siç vërehet kanë hyrë formulat orientale të përshëndetjes, të urimit, të mallkimit; një varg ritesh dhe zakonesh të jetës së përditshme, sidomos për sa i takon besimit ku, shkalla e ndikimit ka qenë më e madhe. Heroi kreshnik thotë *boshgjeldën*

(turq. hoşgeldin –mirë se erdhe) dhe i flet kalit *turçe*, betohet *n'turk me din e iman* duke e kuptuar besimin si opozicion të mjaftueshëm dallimi me sllavët jomyslimanë.

Duhet theksuar se ndikimet më të rëndësishme orientale në eposin shqiptar kanë ardhur përmes instrumentit muzikor të *lahutës*. Emri i këtij instrumenti vjen prej arabishtes: *al-ud*. Kjo fjalë arabe mendohet se lidhet me rrënjën e vjetër të persishtes *rud*, që do të thotë *tel*.³ Ende sot nuk ka një shpjegim bindës nëse në Ballkan ka ardhur instrumenti bashkë me fjalën, apo është marrë vetëm fjala, e cila i është dhënë si emër i ri një instrumenti të ngjashëm tradicional të vendit.

Sipas Sh. Sinanit, kushtëzimi i plotë i motiveve orientale në epos, me shfaqjen e pushtetit të perandorisë osmane në Ballkan, është një nga keqkuptimet më të zakonshme dhe njëherësh më të dëmshme të dijes.⁴ Kontaktet e botës shqiptare dhe më gjerë të asaj evropiane me Lindjen janë më të hershme; ato përkohjnë pak a shumë me kohën e përhapjes së islamit, me periudhën e ndriçimit humanist të kulturës orientale, gjë që lehtësoi komunikimin e vlerave shpirtërore të saj. Nëse të gjitha lidhjet kulturore të botës shqiptare me atë orientale do të argumentoheshin me rrethanat e funksionimit të perandorisë osmane, si do të shpjegoheshin të gjitha këto ndikime e ngjashmëri në Evropën tjetër, ku osmanët nuk mundën ta shtrijnë pushtimin e tyre perandorak? Pra duhet pranuar se ka pasur kontakte të tjera më të vjetra të popullsive vendase evropiane me popujt myslimanë, të cilat duhet të kenë filluar që në shekujt VIII-IX.

Por si ndodh që në disa prej rapsodive personazhet falin namazet si myslimanë dhe në disa të tjera pinë verë me shakiuj si të krishterë? Kjo shpjegohet me ndryshimet që pëson rapsodia gjatë procesit të transmetimit nga një rapsod tek tjetri si dhe me ruajtjen e një lloji tradite paleokristiane e kristiane ndër shqiptarë.

Në *Ciklin e Kreshnikëve* krahas ndikimeve orientale, gjenden gjithashtu paralele ndikimesh të motiveve biblike, të cilat me gjasë i përkasin periudhës së sundimit të Perandorisë Bizantine.

Motivi kryesor me prejardhje biblike në *Cikël* është konsideruar përherë ai i ringjalljes. Mendohet se ringjallja është një nga vlerat më të rëndësishme që kënga laike e ka marrë prej botës biblike. Ky motiv është një nga shtyllat kryesore në të cilat mbahet bota e krishterë.

Në dy prej rapsodive më të njohura të eposit shqiptar *Muji mas deket* dhe *Halili mas deket*, heronjtë vriten dhe ngjallen përsëri pas njëqind vjetësh, por ata vdesin vetëm

³ Neubauer Eckhard, *Der Bau der Laute und ihre Besaitung nach arabischen, persischen und türkischen*, Quellen des 9. bis 15. Jahrhunderts, Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, vol. 8, 1993, f. 279–280.

⁴ Sinani Shaban, *Mitoloji në Eposin e Kreshnikëve*, Argeta – LMG, Tiranë, 2006, f. 123

figurativisht; vdekja e tyre ka kuptimin e një largimi të përkohshëm nga kjo botë. Ata i shohim të ngrihen sërish nga varri njëlloj sikur të ngriheshin nga shtrati:

*Dorën Mujit Halili ia ka dhanë
E prej vorrit Mujin ma ka qitë*

Kjo ringjallje e tyre është konsideruar tradicionalisht si e ngjashme me motivin biblik të ringjalljes së Krishtit. Por, duhet pasur parasysh dhe duhet të theksohet se ringjallja e Krishtit, edhe pse është një nga shtyllat e krishtërimin, nuk është arketip.⁵ Arketipi i ringjalljes e ka origjinën në disa fenomene ciklike natyrore, shpjegimi i të cilave ka shqetësuar që në lashtësi ndërjegjjen njerëzore si p.sh.: lindja dhe perëndimi i diellit dhe lindja e tij sërish ditën tjetër, lulëzimi i bimëve në pranverë dhe tharja e tyre në dimër për të lulëzuar sërish pranverën e ardhshme, yjet dhe hëna që shfaqen në mbrëmje për t'u zhdukur në mëngjes dhe për t'u shfaqur sërish mbrëmjen tjetër, por edhe vetë fenomeni i njeriut që bie në gjumë dhe zgjohet sërish (në besime të ndryshme gjumi konsiderohet si gjendje vdekjeje).

Heronjtë e *Ciklit* zgjohen nga vdekja duke thënë: *paskam marrë një sy gjum*. Kjo ringjallje e tyre ka ngjyresa të mitologjisë antike dhe të besimeve pagane. Përpara se ajo të lidhet me motivin biblik duhet lidhur fillimisht me këto besime të lashta, të cilat janë kuptimësuar më vonë prej konceptit të ringjalljes së Krishtit.

Gjurmë të dukshme të motiveve biblike kemi më së shumti tek rapsodia e veçantë e *Gjergj Elez Alisë*. *Emri i këtij personazhi përbëhet nga emri katolik Gjergj dhe emrat myslimanë Elez dhe Ali, pra, emër me tri pjesë, siç ka qenë zakon në Shqipëri...me rastin e laramanëve emrat treshe u bënë katolikë në pjesën e parë dhe të fundit dhe myslimanë në pjesën e mesme...ose katolik-mysliman-mysliman.*⁶

Dyluftimi i heroit të kësaj kënge me bajlozin është krahasuar me dyluftimin e Shën Gjergjit me kuçedrën, simbolin e antikrishtit. Heroi mund të shikohet si një simbol fetar i cili çliron të tjerët nga e keqja dhe sakrifon vetveten. Figura e Shën Gjergjit mori me kalimin e kohës veshjen e kreshnikut që e ndjen veten të lidhur me jetën tokësore, me truallin e vendlindjes, me njerëzit që e rrethojnë, duke u kthyer kështu në simbol të luftëtarit, të prijësit që çan përpara drejt lirisë (tipare këto që e përafrojnë atë me figurën e kalorësit mesjetar).

Kalendari kohor dhe hapësira e veprimeve në këtë ep të shkurtër ndërtohen mbi bazën e numrave mistikë, siç janë treshi dhe shumëfishat e tij; në përgjithësi

⁵ McKenzie Leon, *Pagan resurrection myths and the resurrection of Jesus*, Baker and Taylor, USA, 1997, f. 73

⁶ Sejko Veis, *Mbi elementet e përbashkëta në epikën shqiptaro-arbëreshe dhe serbo-kroate*, Bargjini, Tiranë, 2002, f. 157

veprimet e kreshnikëve llogariten sipas një kalendarit të lashtë, ku duket mendësia pagane ose paleokristiane e shenjtërimit të numrave: kreshnikët ndeshen me shtatë krajlë, kalojnë nëntë male ndihmohen nga tri zana, vetë ata janë tridhjetë. Në rapsoditë ka një kombinim të numrave mistikë të kalendarit të kryehershëm të njerëzimit dhe të numrave të shenjtë të krishtërimit.

Ka studiues që duke analizuar praninë e elementëve biblikë në eposin tonë shkojnë deri aty sa thonë se fjala *kreshnik* e ka burimin tek rrënja e vjetër e sllavishtes *krst*, prej së cilës u formua më pas *krstnik*, me kuptimin *kryqtar, kalorës i krishtërimit*. Pra e shikojnë këtë emër si një fjalë që ruan gjurmët e shtegtitimit nëpër Ballkan të disa prej kryqëzatave të shenjta. Por ky është vetëm njëri prej shpjegimeve që janë dhënë mbi etimologjinë e kësaj fjale e që mbetet i diskutueshëm.

Për sa i takon mendimit për Zotin vërejmë se në rapsoditë Ai përmendet sidomos në formulësimet hyrëse dhe mbyllëse, por gjithashtu edhe në përmbajtjen e rapsodive; në jetën e kreshnikëve Ai është përgjithësisht pjesë e të përditshmes.

Pra në *Ciklin e Kreshnikëve* kemi një prani të konsiderueshme të elementëve religjiozë si dhe të motiveve orientale e biblike të cilat e kanë pasuruar eposin legjendar. Duke iu kthyer edhe njëherë motiveve orientale theksojmë se shtresa e orientalizmeve në eposin tonë përbën një realitet të padiskutueshëm që është krijuar nga kontakti i kulturave e është bërë natyrshëm pjesë e artit folklorik. Si e tillë ajo nuk duhet parë as si fatkeqësi, as si aksident dhe as si një ndryshk i historisë.

Bibliografi

B. Palaj, D.Kurti, *Visaret e kombit*, Hymje, Nikaj, Tiranë, 1937

Broxini Xhovani, *Epika shqiptare dhe ajo italiane*, Çështje të folklorit shqiptar, nr. 2

McKenzie Leon, *Pagan resurrection myths and the resurrection of Jesus*, Baker and Taylor, USA, 1997

Neubauer Eckhard, *Der Bau der Laute und ihre Besaitung nach arabischen, persischen und türkischen*, Quellen des 9. bis 15. Jahrhunderts, Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, vol. 8, 1993

Sinani Shaban, *Mitologji në Eposin e Kreshnikëve*, Argeta – LMG, Tiranë, 2006, f. 123

Sejko Veis, *Mbi elementet e përbashkëta në epikën shqiptaro-arbëreshe dhe serbo-kroate*, Bargjini, Tiranë, 2002

Marisa KËRBIZI

XHAINIZMI SI FILOZOFI E ÇLIRIMIT TË SHPIRTIT NË ROMANIN “GRUAJA HALUÇINANTE” TË MIMOZA AHMETIT

Abstrakt

“Gruaja haluçinate” është një roman që ngrihet mbi filozofinë e vjetër jainiste. Elementët kryesorë të shprehjes së këtij besimi fetar në veprë mund të përmbliken si më poshtë:

- a) Rrëfëhet për një qenie të tjetërlojtë që përjashton çdo formë të dhunës nga jeta e saj (edhe pse dhuna gjuhësore, egërsia e mendimeve tenton të futet nga bota e jashtme brenda qenies, duke i shkaktuar asaj shumë tension).
- b) Romani ndërtohet mbi pranimin e konceptit se ekzistenca njerëzore ka forma të shumëfishta, ndaj është mrekullisht e bukur. Kështu vetë gruaja haluçinante bëhet shembull tipik i këtij postulati xhainist.
- c) Koncepti i shkëputjes prej të mirave materiale dhe “ushqimi “ i shpirtit me të vërtetën dhe të mirën.
- d) Potencohet tejkalimi i vetes (pasionëve, mendimeve) nëpërmjet procesit të vetëkontrollit, etj.

Këto katër shtylla të besimit të lashtë indian, krijojnë një rrjetë të fshehtë intertekstuale brenda romanit. Ato e furnizojnë veprën me një atmosferë atipike për letërsinë shqiptare, me atmosferën fluide të çlirimit të shpirtit, me aromën e ëndrrës, së pakapshmes, së pamundurës.

Fjalët kyçe: xhainizëm, çlirim, përjashtimi i dhunës, e pamundura, etj.

Hyrje

Letërsia dhe feja janë dy entitete të lidhura ngushtësisht me njëra-tjetrën, jo vetëm me kulturën shqiptare, por edhe me atë të përbotshme. Në letërsinë shqiptare kjo bashkëjetesë nis *ab initio*, kur përvijohen shenjave e para letrare të letërsisë së shkruar në veprat e shkrimtarëve filobiblikë, të cilët përvojën e vizionet fetare i ngjyrosën shpesh me elementë poetikë origjinalë. Kjo bashkëjetesë mes fesë dhe letërsisë, vazhdon me shkrimtarët bejtexhinjtë që temat laike i konturojnë sipas

modeleve orientale të perceptimit poetik të vargëzimit. Më pas, vepra e shkrimtarëve jezuitë, françeskanë, etj., përforcojnë idenë se letërsia dhe feja, si dy aktivitete shpirtërore, ndihmojnë njëra-tjetrën. Pas luftës së dytë botërore, ndalimi i fesë në Shqipëri bashkëshoqërohet me një rënie të ndjeshme në ritmet e zhvillimit të letërsisë. Arsyeja është e thjeshtë; kur dhuna orientohet drejt përmasës shpirtërore të individit, produkti artistik detyrimisht cënohet.

Megjithatë, kur flitet për shenjat të besimit fetar në letërsinë shqipe, zakonisht kuptohet shtresëzimi pagan, prania e filozofisë kristiane, myslimane apo bektashiane. Rrallëherë në letërsinë shqipe përfshihen shenja të një filozofie fetare, që është jashtë shtratis kulturor shqiptar. Për këtë arsye, studimi i shenjave të filozofisë xhainiste në romanin “Gruaja haluçinate” të Mimoza Ahmetit, përbën një dukuri me mjaft interes.

Në këtë roman religjioni nuk shfaqet as si kërkesë shpirtërore për sublimen, as si domosdoshmëri për praninë abstrakte të një qenie supernatyrë. Shenjat e tij funksionojnë si një mbështjellë që e ndan individin nga pjesa tjetër e botës, si një qese amiotike që e mbron atë nga bota jashtë. Tiparet religjioze në romanin “Gruaja haluçinante” largohen nga shtrati tradicional i shpërfaqjes së besimit fetar (i cili strukturohet si sistem i veçantë, me rite e zakone specifike). Në këtë roman xhainizmi gjendet më shumë si një filozofi jetësore, që përforcon spiritualizmin në të cilin zhytet rrëfimi, duke hapur shtigjet e një sistemi specifik vlerash.

1. Filozofia e shmangies së dhunës si formë për arritjen e çlirimit

Shmangia e plotë e dhunës, përbën një nga parimet më të rëndësishme të etikës dhe filozofisë xhainiste. Ky parim, ka ndryshime të dukshme në besime të tjera; kjo për faktin se përgjithësisht dhuna shmanget për shkak të filozofisë të mos dëmtimit të të tjerëve¹, ndërsa në besimin xhainist shmangia e dhunës është element thelbësor për të mos dëmtuar veten (çdo sjellje e dhunshme do ta pengonte shpirtin për arritjen e çlirimit). Fokusi i dyfishtë, që ka ky parim: a) tipari egocentrist (ruajtja e vetes), b) ruajtja e tjetrit, shpjegon rëndësinë e respektimit të tij në filozofinë xhainiste. Të njëjtën prirje për shmangie të dhunës, e gjejmë edhe në përvijimin e personazhit në romanin “Gruaja haluçinate”. Gruaja karakterizohet nga një prirje tërësore për t'i ikur çdo formë dhune. Kjo sjellje përkon qartësisht me konceptin e Ahimsā-s, që konsiderohet si “njësia përbërëse e të gjithë virtyteve”², në filozofinë xhainiste. Ky është **pikëtakimi i parë** me filozofinë xhainiste. Ahiç sã shënon jo vetëm shmangien

¹ “Duaje tjetrin më shumë se veten” – është një postulat i rëndësishëm i filozofisë kristiane.

² Halbfass, Wilhelm (1991). *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Suny Press, fq. 95

e ushtrimit të çdo forme të dhunës fizike, por ajo madje pengon dhe procesin e të menduarit për dhunën. Ky largim prej dhunës i gruas haluçinante konceptohet nga jashtë si anomali, si një e keqe që lidhet me gjendjen e saj depresive. ”E meta jote – pobon i shoqi, - është se ti nuk e koncepton dot dhunën”³. Deficenca e gruas në moskonceptimin e dhunës përcakton njëherazi atributet e saj, por edhe të mjedisit ku ajo ndodhet. Ky mjedis e ka të papranueshëm botëkuptimin e sjelljen e saj të paqtë.

Personazhi i Ahmetit shmang jo vetëm dhunën fizike, por dhe dhunën që vjen si formë imponuese mendimi, madje edhe dhunën gjuhësore. Këtë parim jodhunues personazhi e funksionalizon me këdo, duke e ruajtur për vete esencën e Unit të saj. “Askush nuk e dinte se sa vuante nga dhimbjet, por **do të ish e kotë** të thosh ndonjë fjalë, pasi e gjitha ishte një **gjuhë tjetër**”⁴ Kotësia e përdorimit të fjalëve për shprehjen e ndjenjave, lidhet ngushtësisht me botëkuptimin se gjuha është e pamundur të transmetojë atë që ndodh në brendësi të qenies. Për më tepër, *gjuha tjetër* që nuk kodifikohet dot me fjalë, shenjon një dështim në këtë kompromis të pasukesshëm, ku një shtjelle ndjenjësore (që të mbytet në dhembjen e vet), i korrespondojnë fjalë neutrale, të shpëlarura nga konsumimi. Kjo është dhunë e së brendshmes, që detyrohet të veshë kostumin standart të leksemave për të dalë në sipërfaqe. Karakterizimi i kompleksitetit të të ndodhurës në shpirtin e saj, nëpërmjet një përcaktimi pa ngjyrë siç është diagnoza e saj mjekësore (depresion), dëshmon pamundësinë e fjalës për ta kapur Unin në lëvizjet e tij transhendentale.

Vetë procesi i emërtimit të dukurive, objekteve, frymorëve, etj., karakterizohet nga dhuna, - pohojnë post-strukturalistët. Madje Jacques Derrida, e identifikon procesin e emërtimit si “dhunën nistore”⁵, që është përgjegjëse për gjithçka që vjen më pas. Kjo vetëdije është shumë e qartë tek gruaja haluçinante:

“Ajo e kishte kuptuar se **droga më e tmerrshme** për njeriun qe fjala, përdorimi i saj si mjet manipulimi. Fjala qe **arma më e frikshme** që kishte shpikur njeriu. Në mendjen e saj kishte disa ide të cilat nuk guxonte t’i kthente në fjalë. Sepse forca e tyre ndërtoese ende nuk ishte asnjëanësuar nga ajo **e shkatërrimit**”⁶

Ideja se gjuha është një formë dhune që të imponohet, që krijon stereotipe (që në të vërtetë janë kallëpe false ku futet qenia), shprehet në roman edhe nëpërmjet vakësisë së bashkëveprimit verbal të personazhit. Gruaja haluçinante shfaqet pak nëpërmjet dialogut a monologut. Pësha kryesore e romanit qëndron në rrëfimin për

³ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinate*. Tiranë: OMBRA GVG, fq. 22

⁴ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinate*. Tiranë: OMBRA GVG, fq. 8

⁵ Hobson, Marian. (1998). *Jacques Derrida: opening lines*. London: Routledge, fq.31.

⁶ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinate*. Tiranë: OMBRA GVG, fq.75.

veprimet e saj, ose në rrëfimin për fjalët e saj, nga një rrëfimtari i vetës së tretë, që bart pikëvështrimin e personazhit.

Roland Barthes pohon se *personazhi është ligjërata që ai prodhon*.⁷ Në romanin “Gruaja haluçinante”: a) rrëfimi për mendimet dhe; b) rrëfimi për fjalët, karakterizohen nga një heterogjenitet i skajshëm. Nga njëra anë vihet re prania e gjuhës poetike që përcjell një pikëvështrim romantik të botës, karakteristik për botën femërore. Nga ana tjetër vihet re përfshirja në mjaft situata gjuhësore të një pikëvështrimi androcentrik, i cili shprehet nëpërmjet aktivizimit të një fjalori trivial, tipik mashkullor. Arsyeja e funksionalizimit të diskursit falocentrik⁸, është e qartë: nëse gruaja haluçinante e shmang dhunën që nis prej saj, ajo e ka të pamundur t’i ruhet dhunës (së autoritetit mashkullor) që lëviz me kah vektorial nga realiteti drejt saj.

Një dhunë e tillë i ngel mbi lëkurë si shenjë e gjymtimit që bota jashtë lë mbi individin ndryshe. Kontrasti i thellë mes Ahimsā-s së brendshme dhe dhunës së jashtme sjell degjenerimin vizual, i cili në fakt është materializim i të kundërtave që përplasen. Përfshirja në rrjedhën narrative të luftës së Kosovës, shërben si shtrat për të kuptuar hiperndjeshmërinë e gruas ndaj dhunës, si dhe reaksionin që ajo ka ndaj saj⁹. Në të vërtetë lufta (që është domen i pastër mashkullor) nuk është fillimi, por kulmimi i një sërë situatash të njëpasnjëshme, që nisin me martesën. Është kjo e fundit, legjitimimi i një dhune sistematike që i bëhet femrës, nën institucionin patriarkal të martesës. Koncepti i dhunës është shumë herë më i gjerë sesa përdorimi i qëllimshëm i forcës fizike. Në konceptin feminist martesë kthehet përgjithësisht në një realitet të dominuar nga mashkulli, që vazhdimisht shtyp e tjetëron individualitetin femëror. Kalimi i gruas haluçinante nga gjendja e Nirvanës (përpara martesës) në gjendjen depresive (të pasmartesës), shpjegon qartësisht statusin e gruas së martuar, që konsumohet në çdo ditë të bashkëjetesës me partnerin, çlëndëzohet dhe humbet vetveten.

Edhe në filozofinë xhainiste, pavarësisht se gruaja ka një status inferior krahasuar me mashkullin, konsiderohet se martesë mund të kthehet në një pengesë për arritjen e gjendjes së çlirimit nga ana e femrës. Për këtë arsye, femrat që kërkojnë arritjen e gjendjes **Moksha**¹⁰ (çlirimi nga ciklet e lindjes dhe vdekjes), vendosin të mos

⁷ Barthes, Roland. (1975). S/Z. New York: Hill and Wang, fq. 179.

⁸ Cixous, Hélène. (1981). "The Laugh of the Medusa" in *New French Feminisms*. New York: Schocken, fq. 253.

⁹ Citoj Mimoza Ahmeti, fq.22: “*Lufta u afrua kufinjve të vendit: pati shumë refugjatë që erdhën për të gjetur vatër. Ajo filloi t’i shohë këta njerëz, të ndjekë nëpër lajme bombardimet, pasojat; të shohë politikanë dhe ushtarakë të krekosur në ekrane, që operonin me batuta dhe humor cinik për viktimat, dhe si asnjëherë më parë në jetën e saj pësoi një degjenerim viziv: këdo që takonte, mashkull apo femër, e shihte me organ seksual në ballë.*”

¹⁰ Hinnells, John. R., (1995). *A New Dictionary of Religions*. Oxford: Blackwell Publishing, fq.88

martohen dhe të mbyllen në manastire. Madje xhainizmi është besimi i parë në botë, ku numri i femrave që i dedikohen botës fetare është më i madh se numri i meshkujve. Në këtë kontekst, koncepti i Nirvanës (si tejkalim i detyrimeve që vijnë nga Karma), arrihet prej femrës vetëm atëherë kur Uni femëror shkëput lidhjet nga çdo formë autoritare mashkullore dhe i nënshtrohet veç vetes. Koncepti i lirisë femërore që shërben si parakusht për të gjetur esencën e vetes, është **pikëtakimi i dytë** mes filozofisë xhainiste dhe romanit të Mimoza Ahmetit. Pa të, femra mpaket nën pushtetin e burrit, nën atë “*pleb patriarkal*”¹¹ që quhet martesë.

2. Mungesa e absolutes dhe relativizmi narrativ

Një nga tiparet më të rëndësishme të romanit është mbështetja në teorinë e **relativizmit narrativ**, teori e cili përbën një tipar të rëndësishëm në letërsinë postmoderniste. Sipas këtij koncepti, nuk ekziston e vërteta absolute, por të vërteta të vogla, relative e subjektive, të lidhura ngushtësisht me perceptimin dhe gjykimin vetjak. Në American Heritage Dictionary sqarohet se: “*Relativizmi lidhet me besimin se nuk ekziston e vërteta universale; por vlefshmëria e të vërtetës lidhet ngushtësisht me rrethanat në të cilat përdoret ajo*”¹². Ky perceptim shërben si tharm lidhës për vijën narrative. Për shkak se rrëfëhet nga pikëvështrimi i një personazhi depresiv, gjithçka është e mundur. Kalimet surrealistike nga njëri imazh në tjetrin, nga njëra situatë e mundshme për logjikën e ftohtë në tjetrën të mundur vetëm brenda logjikës fikzionale, e bëjnë rrëfimin dinamik.

Përmes rrëfimit ekspozohet kompleksiteti i botës së brendshme, dëshirat seksuale të surpresuara të një neurotiku, etj. Për pasojë, narracioni karakterizohet nga zhvendosje të skajshme, të cilat simbolizojnë formën vizuale të impulseve psikike që ndodhin në mendjen e gruas haluçinante. Shtrati i ëndërrt i të pandërgjegjeshmes e furnizon tekstin me imazhe e vizione të pazakonta. Lëvizjet e befta psiko-dinamike, ushqehen nga një fantazi e çliruar nga prangat e të mundshmes:

*”Gruaja haluçinante kishte dhimbje me tërheqje. Maja e hundës i prekte veshin. Poashtu goja tërhiqej drejt veshit tjetër. Sytë po i dilnin vendit. Shtypi me dorë kockën e hundës. Dhimbjet ndërruan drejtim. Si zakonisht një kthetër e fortë ia tërhiqte trurin pas qafës. A po vdiste? Kjo po i ndodhte për të vdekur, apo për të zbuluar se çfarë është një autoportret i Kurtit? Arti si formë e përkryer e gjendjes fizike, edhe kur duket abstrakt”*¹³

¹¹ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinante*. Tiranë: OMBRA GVG, fq.22

¹² *American Heritage Dictionary*. (2011). Boston: Houghton Mifflin Harcourt, fq.754

¹³ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinante*. Tiranë: OMBRA GVG, fq.41

Harlisja e imagjinatës bashkëshoqërohet me asosacione të befta, që të zhvendosin me shpejtësi nga domeni i qënies depresive (që të tërheq në abiset e sëmundjes së vet), në realitetin e një qënie komplekse që e kthen sëmundjen në proces njohjeje për të kuptuar kufijtë e vetes dhe tjetrit. Përmendja e autoportretit të Kurt Cobain, liderit të grupit *Nirvana* nuk është aspak e rastësishme.

Ajo shpjegon shëtitjet asociative të një mendjeje të pasur, që kthen ndjenjat negative (të cilat lidhen me sëmundjen) në art. Zhvendosja nga vuajtja e vetes në artin e tjetrit, shërben si element që e ul intensitetin e dhembjes përmes procesit konjitiv të njohjes. Kësisoj edhe depresioni kthehet në një formë për njohjen e vetes, tjetrit, botës. Pikërisht pse kjo njohje del nga shtrati stereotipal i të zakonshmes, bëhet më e thellë, më intensive. Gjetja e të vërtetës në lidhje me veten, kthehet në qëllim në vetevete. Ashtu si edhe Martin Heidegger-i pohon: “*E vërteta është në esencë lirija*”¹⁴. Qenia e lirë për të qenë vetvetja, i shmanget shtrembërimeve që vijnë nga ndalesat e botës jashtë. Këto ndalesa janë pothuajse të pandjeshme për gruan haluçinante, që është jashtë sistemit të së zakonshmes, ndaj konsiderohet me mospërfillje si e huaj ndaj kësaj bote¹⁵. Pikërisht për shkak se nuk i përket rregullave dhunuese të kësaj bote, njohja e saj ka gjasa të jetë më e thellë dhe më e qëndrueshme. Kësisoj e vërteta e saj shprehet përmes formës retorike: “*A ka njohje të botës pa qenë sëmurë, pyeti ajo, apo njohja nuk është gjë tjetër veçse sëmundje?*”¹⁶ Kjo lidhje e fortë mes sëmundjes dhe njohjes karakterizohet si një shmangie nga sistemi logjik, që e barazon të vërtetën me: racionalen, të njohurën dhe të pranuarën. Kësisoj romani i ikën të vërtetës së të gjithëve dhe rrëshket në të vërtetën subjektive të qënies. Kjo ide përbën **pikëtakimin e tretë** me filozofinë xhainiste. Në këtë filozofi njohja e të vërtetës është një element themelor për praktikimin e Ahimsā-s (gjetjen e paqes) dhe shkatërrimin e Karmës (e lidhjeve me realitetin).

Studiuesi australian i kulturës xhainiste Harry Oldmeadow pohon: “*E para është dija, më pas vjen shpirtgjerësia. Si mundet një qenie e paditur të jetë i dhimbshur, kur ai nuk mund të dallojë të mirën nga e keqja?*”¹⁷ Në këtë këndvështrim, kuptohet se njohja e vërtetës zë një vend parësor në besimin xhainist, ku koncepti i të vërtetës i ikën sferës irrelative. Madje parimi bazë për ta kapur të vërtetën është parimi i **jo-absolute**. “Sipas metafizikës xhainiste, realiteti përbëhet nga një shumësi substancash spirituale

¹⁴ Heidegger, Martin. (2013). *The Essence of Truth*. London: Bloomsbury Academic, fq.110

¹⁵ Citoj “Gruaja haluçinante”, fq.12: “*Një ditë ajo guxoi dhe i tha se pak më anash, diku më anash tij, ishte një dritë e mbledhur, ndoshta dashuria. Por ai u egërsua nga ky pobim: E shikon që nuk je reale? Përsëriti: Ta kam thënë që nuk je reale*”

¹⁶ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinante*. Tiranë: OMBRA GVG, fq. 15

¹⁷ Oldmeadow, Harry. (2007). *Light from the East: Eastern Wisdom for the Modern West*, Bloomington: World Wisdom, fq. 156-157

dhe materiale; secila prej tyre përbëhet nga një numër infinit tiparesh. Pra jo vetëm numri i substancave është i panumërueshëm, por edhe cilësitë që ato bartin janë të tilla. Për më tepër, çdo cilësi mund t'i nënshtrohet operacioneve të pafundme modifikuese. Për pasojë dija e zakonshme humane (jo-omnishente) nuk mund ta kuptojë këtë realitet kompleks. Dija njerëzore është e limituar jo vetëm nga kufijtë e ngushtë njerëzorë të njohjes përmes shqisave dhe arsyes, por edhe për shkak të pikëvështrimit të përdorur nga qënia, ose dhe të kushteve specifike të hapësirës, kohës, dritës, etj. Duke u nisur nga natyra komplekse e realitetit, xhainizmi zhvilloi konceptin e Anekant¹⁸-it, që lidhet me karakterin polimorf (shumëtrajtësh) të shfaqjes së ekzistencës; meqenëse realiteti është shumëtrajtësh, e vërteta është relative dhe lidhet ngushtësisht me prespektivën¹⁹ e atij që sheh. Në një konceptim të ngjashëm të realitetit, jeton dhe gruaja haluçinante. Bota e saj është po aq e vërtetë, sa dhe jeta rutinore e qënieve të shëndetshme mendërisht. Imazhet, vizionet, madje dhe zhvendosjet surrealistike të pjesëve të saj të trupit, janë pjesë e një tërësie perceptimesh që shfaqin zbuluar esencën e Unit.

3. Qënia supreme dhe individi

Prania e qenies supreme ndihet në roman, ngushtësisht e lidhur me nevojën metafizike për kapur shpresën në një realitet hyjnor. Megjithatë, koncepti i Zotit, shprehet përmes idesë së domosdoshmërisë rastësore, e artikuluar prej John Hick-ut²⁰. Kjo do të thotë se besimi në Zot nuk shërben si fill linear që lidh përvojat e personazhit, por si stimuj rastësorë që bartin idenë se qenia njerëzore nuk është vetëm. Koncepti i Zotit nuk ka të bëjë me një besim të vetëm fetar e për pasojë nuk merr formë konkrete. Pyetjes retorike të doktorit: “*Si mund të shërohesh ti, kur je myslimane dhe mban Testamentin e Ri tek koka?*”, gruaja i përgjigjet natyrshëm: “*Unë nuk kam paragjykim për kulturat, studjoj gjithëcka*”²¹. Pra, tërheqja e saj ndaj Zotit vjen si joshje për të mësuar rreth misterit apo të panjohurës. **Dija** është për të çelësi që hap dyert e një universit

¹⁸ Dundas, Paul. (2004). "Beyond Anekāntavāda: A Jain approach to religious tolerance" in *Abimsā, Anekānta, and Jainism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, fq.123–136

¹⁹ Për të demonstruar kufizimin e prespektivës njerëzore, rrëfëhet historia e pesë të verbërve. Sipas traditës xhainiste, rrëfëhet se dikur një mbret solli pesë të verbër në oborrin mbretëror, në të cilin ishte lidhur një elefant i madh dhe i pyeti të verbërit se çfarë mund të ishte. Secili prej tyre e preku elefantin dhe mbi bazën e prespektivës së tyre, secili tha se e dinte përgjigjen. I pari preku noçkën dhe tha se ishte një gjarpër i stërmadh. I dyti bishtin dhe tha se ishte një litar. I treti këmbën dhe mendoi se ishte trugu i një peme. I katërti veshin dhe mendoi se ishte një erashkë gjigande; i pesti preku anët e trupit dhe mendoi se ishte një mur.

²⁰ Hick, John. (1961). “Necessary Being” in *Scottish Journal of Theology*, fq.353-369.

²¹ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinante*. Tiranë: OMBRA GVG, fq. 48.

shpirtëror. Kësisoj lidhjet vertikale individ - Zot nuk janë të forta e të vazhdueshme. Kjo sepse gruaja haluçinante i largohet konceptit të varësisë që krijohen mes Qenies Supreme dhe besimtarit të devotshëm. Kjo marrëdhënie **varësie** e detyron njeriun të rrëshkasë nga esenca e vet, prandaj gruaja haluçinante nuk e pranon. Kësisoj edhe lutjet e saj janë të tjetërlojta. “Zot – tha - bëj të mundur të jem e fortë sa të jetoj **vetëm**. Zot – përsëriti - bëj të mundur të jem e fortë sa të jetoj **vetëm**. **A e dëgjo ai?**”²²

Lutja konsiderohet si një praktikë përafruese të njeriut me Zotin. Përmes saj pohohet varësia e tij ndaj Qenies Supreme, rikonfirmohen raportet e zhdrejta mes vogëlsisë së njeriut dhe omnipotencës së hyut, etj. Kësisoj pjesa më e madhe e lutjeve, nisin me një formulë të ngulitur steriotipale, me funksion lavdërues për hyun, ndaj të cilit qënia njerëzore nënshtrohet pa kushte. Lutja e gruas haluçinante nuk karakterizohet nga këto tipare. Ajo i drejtohet atij, duke i kërkuar pavarësi. Praktika e lutjes ka në thelb nënshtimin, nevojën për konfirmim se njeriu nuk është vetëm, ndërsa kërkesa e lutjes së gruas haluçinante ka në thelb pavarësinë, ajo lutet për **ndarje, veçim**. Ky është **pikëtakimi i katërt** mes romanit dhe filozofisë xhainiste, që e ngre kuptimin e ekzistencës së njeriut mbi idenë e të qenit vetëm në këtë botë²³. Madje është kjo ide, shtrati mbi të cilin ngrihet ideja e domosdoshmërisë së marrjes së vendimeve të duhura, duke u mbështetur vetëm tek vetja, pa pritur ndërhyrje fatlume nga Zoti. Nëse kthehemi tek lutja e gruas haluçinante, vërejmë se dyshimit të parë se kjo nuk është një lutje e zakonshme drejtuar lart, i shtohen dilema të tjera. Pyetja “*A e dëgjo ai?*” që mbyll lutjen shpreh qartë idenë se këtij komunikimi nga lart – poshtë i mungon një element themelor, **besimi**. Dyshimi i artikuluar prej saj, hedh dritë mbi idenë se lutja nuk drejtohet lart, por shërben si praktikë motivimi për vetë unin, një deklaratë pozitive, që sipas Joanne Wood-it, funksion si nxitëse e shkëlqyer e vetëbesimit. Është forca e brendshme, ajo që mund ta plotësojë dhe t’i japë atë që kërkon. Ndaj gruaja haluçinate duket se nuk kërkon **lart**, por **brenda vetes**, për gjetjen e saj.

Ideja e njeriut që e zgjedh vetë rrugën e vet dhe bëhet përcaktues i fatit të tij, e gjejmë edhe në filozofinë xhainiste. Ky besim fetar është joteist, që do të thotë se në qendër të universit nuk është një qenie supreme. Sipas konceptit xhainist për natyrën hyjnore, çdo shpirt njerëzor që shkatërron Karmën e tij, arrin gjendjen e Nirvanës dhe prek shenjtërinë e hyjnoses. Në këtë mënyrë, njeriu dhe fuqia e tij e brendshme potencohen për shkak se ai nuk krijon lidhje varësie me Qënien Supreme. Thënë ndryshe filozofia xhainiste shmang pritjen për zgjidhjen e problemeve apo plotësimin

²² Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinate*. Tiranë: OMBRA GVG, fq.48

²³ Schubring, Walther. (1995). "Cosmography" in *The Doctrine of the Jainas*. Delhi: Motilal Banarsidass, fq.95

e nevojave nga Hyu. Kjo filozofi nxit motivimin e njeriut për ta gjetur forcën brenda vetes dhe për të vepruar për arritjen e qëllimit të tij. Nëpërmjet këtij procesi kërkohet aktivizimi i dy tipareve të rëndësishme të qenies: **liria e zgjedhjes** dhe **përgjegjësia** që rrjedh prej saj. Edhe botëkuptimi që bartet në tekst përmes gruas halucinante, nuk është shumë i ndryshëm. Pavarësia që ajo artikulon si nevojë të brendshme, ka të bëjë me këputjen e lidhjeve kufizuese të realitetit jashtë, për të përqaftuar lirinë e gjetjes së vetes. Në filozofinë xhainiste, lidhja me botën e jashtme konsiderohet si një nga armiqtë e përhershëm të qenies që e ndot shpirtin, ndërkohë vetëbesimi në gjetjen e rrugës drejt vetes, është një nga tiparet më të rëndësishme karakterizues. Kësisoj promovimi i figurës së njerëzore, që gjen përgjigjen tek e brendshmja (dhe jo bota jashtë) është **elementi i pestë** përbashkues.

4. Spiritualiteti dhe trupi

Romani “Gruaja halucinante” karakterizohet nga një rrjetë stimujsh, që e veshin rrëfimin në një membranë spiritualiteti. Çdo stimul i jashtëm dekodifikohet në një element shpirtëror: muzika, kërcimi, ngjyrat, aromat, sensualiteti i trupit femëror; të gjitha shërbejnë si dekoder që kthen të jashtmen (përvojën shqisore), në gjendje të brendshme. Në të vërtetë zhytja shpirtërore në kërkim të gjetjes së kënaqësisë, shërben si një mjet i rëndësishëm në procesin e shërimit të gruas halucinante. Spiritualiteti lidhet me gjetjen e kuptimit dhe qëllimit të jetës, po aq sa dhe pozicionimi në raport me tjetrin, botën, etj.

Filozofia që e ushqen romanin e Mimoza Ahmetit lidhet ngushtësisht me idenë se ushqimi i shpirtit është shumë i rëndësishëm për arritjen e balancës së brendshme. Kjo lloj vetëdije vjen e theksohet përgjatë përvojës narrative. Ajo që nis si një nevojë instiktore, kthehet ngadalë në vetëdije e qëllim i ekzistencës. Aktivizimi i të gjitha shqisave, psh., **nuhatja** (aroma e qirinjve aromatike, lulet e thara, etj.), **shikimit** (ngjyrat që shfaqen sapo humori i saj përmirësohet, vishnja që vesh gjithçka), **dëgjimit** (muzika që e bashkëshoqëron, në pub, e luajtur në piano në shtëpinë e të dashurit të saj, etj.), **prekja** (e trupit të djaloshit), etj. Përvoja shqisore nuk funksionon vetëm si burim njohjeje për realitetin jashtë, por ajo ka funksionin e stimulimit të energjisë së brendshme.

Koncepti i **kalimit të energjisë nga jashtë-brenda**, përbën **pikëtakimin e gjashtë** me filozofinë xhainiste, sipas së cilës çdo veprim që një qenie njerëzore performon, bashkëshoqërohet me hapjen e kanaleve shqisore (shikimi, dëgjimi, prekja, shija dhe aroma), përmes të cilave substanca materiale të padukshme (Karma) futen brenda shpirtit, duke e errësuar rancencën e tij (nëse veprimi është i keq) ose duke e

përndritur atë në të kundërtën. Për gruan haluçinante, energjia e mirë (e cila e çliron përkohësisht nga pushteti i ngërçeve), nuk gjendet vetëm në formë fluide (e perceptueshme nëpërmjet ndjesive), por edhe rezultat i një kërkimi të vazhdueshëm për të gjetur ekuilibrin, balancën e shpirtit, trupit dhe mendjes. Ushqimi i shpirtit përmes spiritualitetit lidhet ngushtësisht me rritjen e vetëdijes për botën që e rrethon; gruaja haluçinante karakterizohet nga një gjendje dashuri-kërkuese që e shton intensitetin e vet gjatë rrjedhës narrative. Erosi bashkëshoqërohet me seanca meditimi, seanca ekzorcizmi, përsëritja e ritualeve praktike që ndihmojnë lidhjen trup-shpirt, refleksione të thella mbi kuptimin e gjithësisë, zhytje në kënaqësitë që fal bukuria e natyrës, gjetja e lidhjeve me forcën shpirtërore, Si rezultat i të gjithave përfitohet klima pozitive, që është **dija e pohimit**,²⁴ që e bën njeriun njësh me universin.

Përfundime

Në përmbyllje duhet thënë se romani "Gruaja haluçinante" karakterizohet nga pikëtakime të shpeshta me filozofinë xhainiste, ndër të cilat: 1) filozofia e shmangies së dhunës përkon me konceptin e Ahimsā-s; 2) relativiteti i të vërtetës; 3) liria e qenies; 4) vetë-besimi si element që të çon në gjetjen e esencës së individit; 5) pavarësia femërore si parakusht për arritjen e çlirimit, etj. Përmes këtyre pikëtakimeve synohet projektimi i qenies në një sistem tjetër vlerash, sistem ky që mbështetet në urtësinë dhe klimën konstruktive të pohimit. Bjerrja e vazhdueshme e vlerave të njeriut të sotëm nën dhunën e ideologjisë, pushtetit, politikës, sistemit të edukimit, etj., e bën të detyrueshme hapjen e mendjes drejt realiteteve të tjera filozofike. Realitete të tilla janë areale psikike ku liria e të qenit, lidhet ngushtësisht me zgjedhjen personale të Unit, me përgjegjësitë e detyrimet që vijnë prej tyre. Këto realitete shërbejnë si pika referimi për të kuptuar se hapja e mendjes ndaj të vërtetave të tjera (të ndryshme nga ajo e arealit tënd kulturor) e ndihmojnë qenien të gjejë esencën e vetes dhe të shpalosë dimensionet e thella shpirtërore.

Bibliografia

American Heritage Dictionary. (2011). Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinate*. Tiranë: OMBRA GVG.

Barthes, Roland. (1975). *S/Z*. New York: Hill and Wang.

Cixous, Hélène. (1981). "The Laugh of the Medusa" in *New French Feminisms*. New York: Schocken, 1981.

²⁴ Ahmeti, Mimoza. (2006). *Gruaja haluçinate*. Tiranë: OMBRA GVG, fq. 40.

- Dundas, Paul. (2004). "Beyond Anekāntavāda: A Jain approach to religious tolerance" in *Abimsā, Anekānta, and Jainism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publications.
- Halbfass, Wilhelm (1991). *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Suny Press.
- Heidegger, Martin. (2013). *The Essence of Truth*. London: Bloomsbury Academic.
- Hick, John. (1961). "Necessary Being" in *Scottish Journal of Theology*.
- Hinnells, John. R., (1995). *A New Dictionary of Religions*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hobson, Marian. (1998). *Jacques Derrida: Opening lines*. London: Routledge.
- Oldmeadow, Harry. (2007). *Light from the East: Eastern Wisdom for the Modern West*, Bloomington: World Wisdom.
- Schubring, Walther. (1995). "Cosmography" in *The Doctrine of the Jainas*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Muhamet PEÇI

ZOTI - POHIMI I MOHUAR MIGJENIAN

Fillimisht theksojmë se në këtë punim do të trajtohen krijimet poetike të Migjenit. Këto krijime pasqyrojnë funksionin që luajnë figurat dhe zgjatimet religjioze në shkrimet e tij. Këtu, pra në këtë punim do të shihen jo vetëm përmendjet e përdorimet e kësaj natyre, të cilat edhe evidentohen sheshit, por paralelizimet shenjore që bëhen me anë të lojës gjuhësore. Do theksuar po ashtu se nëse lexohen me kujdes poezitë e Migjenit, atëherë shohim herë pas here edhe një disbalancim idesh brenda për brenda vet krijimeve të tij; do me thënë Zoti si prani, herë na del, si plangprishësi kryesor, e herë pas here edhe si pika referenciale e shpëtimit të tij, natyrisht kjo e dyta më e zbehtë, më e paartikulluar.

Në një pjesë të mirë të poezive të Migjenit evidentohet interteksti, i cili sillet në një mënyrë krejtësisht të re kuptimore, përmes simbolit, ironisë, sarkazmës e sidomos kontrastit, duke krijuar në këtë mënyrë një tekst jashtë çdo konteksti të njohur, për të sjellë përpara lexuesit një emitim të ri, i cili nuk mund të receptohet ndryshe veç si një thirrje rebeluese, një pohim i mohuar. E kjo artikullohet më qartazi qysh në poezinë e tij të parë që ai na e vë si paratekst tipik, *Parathënia e Parathënieve*.

Përditë përdojnë zotat

Dhe rrëshqasin trajtat e tyne

Mbi vjet dhe shëkuj

Dhe tash s'po dibet ma kush asht zot e kush njeri

Tani, nëse merret kjo poezi si tërësi do shihet se artikulon tri ide bazë: Zotat, Zotin dhe njeriun që pashmangshmërisht është i lidhur me dy të parët. Do me thënë e nis nga lashtësia dhe besimi në zotat që perëndojnë dhe në një farë forme s'kanë kurrfarë kuptimi; i barazvlefshëm me njeriun ose edhe më pak. Në pikën apo idenë e dytë ai – Migjeni kalon nga poli në mono, por as Zoti i vetëm nuk bën punë sikurse ata të parët, madje e quan pjellë njeriu:

E njeriu nuk e di:

A asht zoti pjella e tij

Apo ai – vetë pjella e zotit

Por e shëf se asht kot i kotit

Me mendue mbi një idhull

Që nuk përgjej

Nëse gabimisht ose edhe qëllimisht nuk e vërejmë apo e anashkalojmë sarkazmin, do dukej sikur Migjeni deri tash mohoi Zotin dhe shumësin e tyre, e në fund të poezisë u rikthye tek Ai/Ata përmes lidhjeve intertekstuale, saktësisht Kullës së Babilonit. Po në fakt duke përmbytur historinë biblike, padyshim më së shumti përmes sarkazmës, ai fundos fuqinë e Tij apo të tyre me thirrjen përfundimtare; *PERENDI! KU JE...*, thirrje e cila gjithashtu qëndron e përmbytur në vetvete. Përmes paradoksit të ndërtuar në këto tre fjalë në të njëjtën kohë kërkohet Zoti po aq sa refuzohet idhshëm qenësia e tij.

Mohimi i Zotit, mallkimi i Zotit dhe referencave tokësore të Tij, ndodhë rëndom në poezinë e Migjenit. Tani lëmë mënjanë poezinë *Parathënia e Parathënieve* dhe të shohim se si Zoti te Migjeni zë vendin e antagonistit, plangprishësit, egoistit e çka jo tjetër. Diku më pak (Kanga e rinis dhe Poema e Mjerimit) e diku më shumë, (Blasfemi dhe Kanga skandaloze) diku drejtpërdrejtë e diku figurshëm, Zoti te Migjeni është vet problemi, vet mjerimi.

Vetëm po të shihet gjuha e rreptë dhe transparente e poezisë *Blasfemi* do të krijohet ideja e saktë e mërisë së tij kundrejt Zotit, kishave e xhamijave. Ai shkruan:

Xhamijat dhe kishat madhbështore ndër vende tona të mjerueme

Kumbonaret dhe minaret e nalta mbi shtëpija tona përdbecke

Zani i boxhës dhe i priftit në një kangë të degjenerueme

O pikturë ideale, e vjetër njëmijë vjeçe!

Nga këto që u thanë, lë të kuptohet se Zoti te Migjeni nuk zë vend sikurse te Fishta, Noli apo edhe Naimi. Lidhja e tij me religjionin a vet Zotin sa është aksidentale, aq është edhe paradoksale. Mjerimi, varfëria, tragjedia, tradhtia e çka jo tjetër assesi nuk i lë pa i lidhur me fuqinë e Zotit, apo edhe me mosfuqinë e Tij, në fakt krejt orbita migjeniane sillet rreth Tij – pra Zotit, që e pohon në një formë dhe e mohon në një formë tjetër njëkohësisht.

Transapenca e ideve dhe mesazheve të poezive të Migjenit në raport me Zotin/at, fenë/fetë duket që nuk vërehet kaq shumë te njëra (ndoshta) ndër poezitë më të arrira të tij. Poezia *Kanga e Përndimit* trajton tjetër raport me Zotin në krahasim me poezitë e lartcekura e analizuara. Këtu mllëfi personal (që rëndom i përcjell poezitë e Migjenit, jo të gjitha natyrisht) bëhet mllëf pak më universal dhe ideja e Zotit dhe fesë bëhet në kahun e kundërt të (mos) besimit.

Kangë Përndimi, kangë njeriu të debun nga besimi në vete

*Kanga e tij një fë tjetër, me tempuj të tjerë, me meshë solemne,
ku prej mëngjesit deri në mbramje shkerihen ndjesitë, trutë njerzore
n'apoteozën e hekurit; shpirtët përshkohen në tymore,*

*të cilat në fishkëllim i përqesben zotit të vjetër edhe qiellit
e me re të ndyt' tymi të dendun ndriçimin ia vrasin diellit.
Fe tjetër, fe e çmendun e Përndimit të mrekullueshëm...
I ekzaltuem shkëlet njeriu në delirium të pakuptueshëm.*

Duke parë këto vargje, por edhe si tërësi poezinë *Kanga e Përndimit* me të drejtë është konstatuar se "shpirti i etshëm për fe shpërthen në kantikun e vet. Ka mohue fen e vjetër por ka vuetë nga mungesa e një tjetër feje. Tash e ka gjetë. Kjo fe e re e 'Përndimit të mrekullueshëm' asht parodia e së vjetrës. Zoti i vjetër asht ba këtu një Përbindësh hekuri, tempujt e të cilit janë fabrikat, zhurmat e vishkullimet e tyne në meshë e lutje retë e ndyta të tymit avuj temjani... *Fe e çmendur!*, Njeriu, ba aj vetë Zot, kundron krijesat e tija të hekurta..."¹

Megjithatë, në krijimtarinë poetike të tij ka edhe pak vend për atë Zot që jep dashuri e lumturi pranon lutje e ndjen dhembshuri. E tillë dhe ndër të paktat është poezia *LUTJE*. Antipod i poezive të lartëpërmendura dhe shumë e thjeshtë në formë e përmbajtje. Këtu nuk ka ngarkesa as filozofike e as edhe religioze, por thirrja është tipike njerëzore:

*Të lutem, o perëndi,
për një simfoni
me tinguj t'argjantë
e akorde t'artë.*

*Të lutem, o perëndi,
për një simfoni
plot dashuni
të nxehtë si te vasha gjitë
kur vlojnë ndjjesitë.*

.....

.....

*Të lutem, o perëndi,
për një simfoni
e kurr, e kurr ma mos të zgjobemi.*

¹ Arshi Pipa, *Për Migjenin*, Princi, Tiranë, 2006, f.18-19.

Përgjithësisht mund të thuhet se Migjeni arrin të flasë edhe atëherë kur nuk flet fjala. Ai arrin që edhe përmes kompozicionit të jashtëm të ndërthurur me paratekste ta japë mesazhin e tij të thirrur hovshëm deri në skajet e pamundësisë. Migjeni e thërret Zotin për ta dëbuar, e thërret në mënyrë që të mos thirret më, por po ashtu pak herë e thërret edhe si referencë shpëtimi.

Jolanda LILA

KONCEPTI I ZOTIT NË POEZINË E ALI PODRIMJES

Fjalët çelës: *Zoti, religjioni, simboli, kaosi, çmitizimi*

Abstrakt: Epiqendër e kësaj kumtese shkencore është shpërfaqja e konceptit të Zotit në poezinë e Ali Podrimjes. Prania e këtij koncepti nuk lidhet me frymën mistike të besimit, as me traditën artshkruese të poezive religjioze, por përthyeret në botën e tij poetike, duke u karakterizuar nga specifika të veçanta.

Podrimja nuk e madhëron Zotin, por krijon Zotin e vet dhe i jep atij trajta të ndryshme, që në të shumtën e rasteve e përdhosin shenjtërinë e qenies së mbinatyrshme (*Kur dashurohem në fuqinë e rrufesë/ në majë të Olimpët zotin pshurr*, “Kur dashurohem me fuqinë e rrufesë”).

Poeti nuk i referohet Zotit në konceptin spiritual të monoteizmit, gjë që dëshmohet edhe nga përdorimi i një numri të vogël simbolesh religjioze (*bibla, djalli, ferri, varka e Noes, satanai, Nazareti, Krishti* etj.), por i drejtohet Zotit me tipare antropomorlike të besimit politeist. Këtë e dëshmojnë edhe raportet e subjektit lirik me Zotin, që shfaqen në disa trajta:

- Subjekti lirik nuk e sheh Zotin si burim shprese, por si burim fataliteti (*pas shumë vjetësh/ në zot betuan gjarprin* - poezia “Përralla”; *Një tokë e djegur/ Nga Zoti braktisur dhe Robi i vet* - poezia “Ishulli Albania”);
- Ai nuk e sheh Zotin si pikëmbështetjeje e burim prehjeje, por është përherë në luftë me të. (*Kohët keq të mësuan/ Kur i munda zotërat*).
- Ai e sheh Zotin si barasvlerës të djallit (*Lavdi djallit/ lavdi Zotit* – poezia “Pas rënies pas ngadhënjimit”).
- Ai e sheh Zotin si të madhëruar vetëm në kuptim ironik (*Zoti është i madh/ Dhe i rëndë dënimi i tij*- “Robi i Zotit”)

Gjuha e poezisë dhe gjuha e religjionit janë vënë pranë njëra-tjetrës prej shumë studiuesve, për shkak të karakterit simbolik të ndërtimit të tekstit dhe vlen të përmendim në këtë kuadër, studiuesin Umberto Eko, i cili thekson se pa ontologji dhe metafizikë të së shenjtës, të religjiozes nuk ka simbolizëm dhe nuk ka pafundësi të interpretimit. Duke qene se një nga përbërësit kryesor të shprehjes poetike të Ali Podrimjes është simboli, ai rifunksionalizon elemente të legjendave e të miteve, të cilat

bartin në vetvete frymën religjioze dhe karakterin e së mbinatyrshtes. Kjo kumtesë do të dritësojë jo vetëm raportin e subjektit lirik me Zotin, por edhe funksionin që bartin këto raporte në kontekstet poetike.

Koncepti i Zotit në poezinë e Ali Podrimjes

Prania e Zotit dhe trajta e mistikes

Në poezinë e Ali Podrimjes vihet re një denduri përdorimore e fjalës “Zot”. Vetëm në përmbledhjen poetike “Litari i ankthit” (poezi të zgjedhura nga studiuesi Bashkim Kuçuku, Toena, Tiranë, 2002, rezulton që në 256 poezi (që konsiderohen edhe si poezitë më përfaqësuese të poetit), fjala “Zot” të jetë përmendur 54 herë dhe fjala “perëndi” 12 herë.¹ Pavarësisht perceptimit fillestar që mund të të ofrojnë të dhëna të tilla, prania e këtij koncepti nuk lidhet me traditën artshkruese të poezive religjioze dhe as me botëkuptimin mistik të besimit, por përthyeret në botën e tij poetike, duke u karakterizuar nga specifika të veçanta. Në çdo përdorim të fjalës “Zot” kodifikohen kuptime e mesazhe të larmishme, varësisht nga sfondi kontekstual. Ky mbishtresim kuptimor buron nga shprehja poetike moderne që karakterizon poezinë e Ali Podrimjes, ku në bazë të strukturës së saj figurative dhe semantike qëndron simboli, ironia dhe elipsa që përftojnë asosacione të larmishme kuptimore. Këto specifika artshkruese të imponojnë edhe qasjen metodologjike për të dritësuar konceptin “Zot” brenda strukturës shumëkomplekse tekstuale dhe konteksteve të mundshme që derivojnë prej saj.

Gjuha e poezisë dhe gjuha e religjionit janë vënë pranë njëra-tjetrës prej shumë studiuesve, për shkak të karakterit simbolik të ndërtimit të tekstit. Vlen të përmendim në këtë kuadër, studiuesin Umberto Eko, i cili thekson se pa ontologji dhe metafizikë të së shenjtës, të religjiozes nuk ka simbolizëm dhe nuk ka pafundësi të interpretimit. Simboli në vetvete është bashkim metafizik i asaj që shihet me atë që nuk shihet. Pikërisht simboli është një nga përbërësit kryesor të shprehjes poetike të Ali Podrimjes, që rifunksionalizon elemente të legjendave e të miteve, të cilat bartin në vetvete frymën religjioze dhe karakterin e së mbinatyrshtes. Pra, është gjuha

¹ Denduria e përdorimit, ose koncepti i dominantes është një nga tiparet më të rëndësishme që e identifikon stilin e autorit. Sipas Roman Jakobsonit, dominantja është elementin qëndror i veprës artistike: ajo i orienton, i përcakton dhe i shndërron të gjithë përbërësit e tjerë të strukturës poetike. Është dominantja ajo që i jep veprës veçanësinë dhe njëbërësh, garanton tërësinë e strukturës, duke lidhur formën me përmbajtjen në një unitet të pandashëm. Megjithatë, në mendimin teorik bashkëkohor ekzistojnë pikëpamje të ndryshme, ku shpesh thuhet se në poezinë moderne nuk funksionon logjika e statistikave të fjalë-çelësave si shpesh përdorimi, pasi kjo poezi flet më shumë me atë që nuk thuhet, sesa me atë që thuhet. Përtej kësaj kundërvënije këndvështrimesh, denduria përdorimore e fjalë-çelësave, si dhe format e paraqitjes së tyre në tekstin poetik podrimjan janë një e dhënë që nuk mund të anashkalohet.

konotative ajo që realizon përmbajtjen tejracionale, të cilën arsyeja nuk arrin ta krijojë dhe ta përkapë deri në fund, prandaj prania e madhe e fjalës “Zot” por edhe e elementeve mistike në përgjithësi tek Podrimja nuk duhet parë si koncept i misticizmit, por si trajtë dhe figurë poetike. T’i drejtohesh Zotit, nuk do të thotë se je mistik, por kjo lidhet me përditshmërinë e njeriut universal, me gjendjen psikologjike pa rrugëdalje dhe me alkiminë e përjetësimit të gjërave e dukurive të shtrenjta për ne.

Vetë botëkuptimi mistik nënkupton ndjekjen me vetëdije të një realiteti final hyjnor, të një të vërtete absolute shpirtërore, ose të vetë Zotit, në konceptimin më shumëfaqësh të tij. Kjo mendohet të arrihet nëpërmjet përvojës direkte, intuitës, instinktit, ose edhe zhbirimit përbrenda vetes në meditim. Asnjëra prej këtyre përvojave nuk shfaqet në poezinë e Podrimjes, sepse ai nuk krijon kurrfarë mënyre dualiste apo distance mes vetes dhe Zotit, por krijon Zotin e vet dhe i jep atij trajta të ndryshme.

Poeti bëhet një lloj ndërmjetësi mes qiellit dhe tokës, por pa qenë kurrë nën pushtetin e një zoti të vetëm, këtë e dëshmon edhe aspekti grafik (i cili është domethënë për rolin që bart në ndërtimin dhe të kuptuarit e kësaj poezie), ku në pjesën dërrmuese të rasteve fjala “Zot” shkruhet me shkronjë të vogël. Ndërsa në aspektin gramatikor, ndeshim shpesh trajtën e shumësit “Zotëra”, që sërish bie në kundërshti me botëkuptimin fetar të “idesë absolute”, ose të Zotit, si një dhe i vetëm, krijues i gjithçkaje në univers. Hejdeger thotë se poetët nuk janë nën pushtetin e një zoti të vetëm sepse: “... përpjekja e tyre e fundme nuk ka të bëjë vetëm me njohjen e zotave, por me zbulimin e asaj hapësire të përtejme që gjendet mbi ta.”² Ndërsa Guardini i konsideron poetët “profetë” pasi të gjithë përçojnë vizionin poetik për botën³. Kështu, edhe në poezinë e Podrimjes koncepti i “Zotit” dhe elementet e tjera mistike dalin si përftesa letrare.

Përftesat poetike të Zotit

Poeti nuk i referohet Zotit në konceptin spiritual të monoteizmit, gjë që dëshmohet edhe nga përdorimi i një numri të vogël simbolesh religjioze (*bibla, djalli, ferri, varka e Noes, satanai, Nazareti, Krishti* etj.), por i drejtohet Zotit me tipare antropomorlike të besimit politeist.

² Anxhaku, Adriana, “Homo metaphysicum dhe poezia”, Tiranë, 2009, f. 85.

³ Langenhorst, Georg, “Why theologians are interested in Literature: Theological-Literature Hermeneutics in the Works of Guardini, Balthasar, Tillich and Kuschel”, *Poetry and the Religious Imagination (The power of the word)*, Edited by Francesca Bugliani Knox and David Lonsdale, Heythrop College, University of London, UK, 2015, f. 31-32.

Bazamenti mbi të cilin ngrihet ky koncept lidhet me frymën pagane nga njëra anë dhe me një lloj racionaliteti intelektual nga ana tjetër, gjë që dëshkohet nga tonet ironike të cilat nënkuptojnë paradokset, mungesat dhe denatyrimin njerëzor.

Duke iu referuar konteksteve poetike, mund të themi se koncepti i Zotit shenjohehet përmes tri përftesa kryesore:

Përftesa e parë, realizohet nëpërmjet rifunksionalizimit të fjalës “Zot”, ku rimerret me një kuptim të ri, në përqasje me aktualitetin. Fjala “Zot” është shenjuese jo vetëm e zotit në kuptimin hyjnor, por edhe e zotit-njeri. Kryesisht njeriu - zot është pushtuesi, i cili rrëmben lirinë, duke u bërë zotërues i jetës.

Përmasa e së mbinatyrshmes, ekstremiteti i egërsisë dhe dhunës janë tiparet më të zakonshme, me të cilat shenjohehet pushtuesi. Pavarësisht niveleve që shpërfaqet, si: njeri, zot apo përbindësh me fuqi të mbinatyrshme, pasojat që shkakton pushtuesi janë katastrofike dhe kjo dëshkohet në raportin që vendos me kampin mbrojtës, i cili pavarësisht qëndresës, gjithnjë gjymtohet.

Një nga poezitë që e shpërfaq qartazi konceptin tipik podrimjan të njeriut-zot është poezia “Evropa përmes grilave”. Që në titull del roli i Evropës si një “Zot kokëfortë” që mbikëqyr ngjarjet politiko - shoqërore të Shqipërisë. Vështrimi përmes grilave nënkupton kundrimin në pozicion të distancuar nga ndodhitë, por edhe vështrimin fshehtas e të copëzuar. Pikërisht ky pozicion i jep mundësi që të veprojë:

forma kentaurësh po që se marrin grilat

gjak i ri duhet Evropës miku im

dhe një Zot kokëfortë

(“Evropa përmes grilash”, Litari i ankthit, f.249)

Për nga natyra e veprimeve të saj, Evropa i përngjan përbindëshit kentaur. Ajo që fshihet pas këtyre veprimeve shkakton ankthin për qenien e rrezikuar. Grila është metonimi e sigurisë, e cila nuk është funksionale, sepse dhuna është kaq e egër, sa që nuk mund të përballohet nga asnjë masë sigurie.

Si kundërpërgjigje ndaj dhunës, kasaphanës, vrasjeve e përgjakjeve të pushtuesit-zot, qëndrojnë heronjtë kulturorë, të cilët mund të jenë hyjni (Prometeu), njerëz (Sizifi), por mund të paraqiten edhe në mënyrë të pashpirtëzuar (Torzo). Ata bëjnë veprime në dobi të jetës njerëzore, prandaj përpjekjet e tyre ndëshkohen. Bëmat e tyre heroike nuk vlerësohen, por marrin si shpërblim prova të rënda që përherë qëndrojnë në kufirin mes jetës e vdekjes. Sakrificat e heronjve kulturorë janë të ngjashme me sakrificat e njerëzve që u çënohet liria. Në motërzimet podrimjane të këtyre simboleve gjithnjë zbulojmë përmasa kuptimore të reja, që lidhen me gjendjen sociale, politike dhe psikologjike të shqiptarëve. Në thelbin e resemantizimit të

heronjve kulturorë është modusi i mbijetesës në rrethana të skajshme mes jetës e vdekjes.

Përftesa e dytë, shpaloset nëpërmjet perifrimit të funksioneve të përbërësve mistikë. Një nga këto lloj përftesash ndeshet edhe në poezinë “Kur dashurohem në fuqinë e rrufesë”, në të cilën Zoti shpërfaqet përmes simbolit mitologjik të Zeusit:

*Kur dashurohem në fuqinë e rrufesë
në majë të Olimpët zotin pshurr
veshin e gurit shurdhon një këmbanë e vdeksbme
sytë gjarpëri m'i kërkon edhe në ëndërr*

*kur dashurohem në fuqinë e rrufesë
jeta gjithfarë formash merr
mbi emrin tim shi bie e bie
dhe zogitë harrojnë të ketbehen në kohën tonë*

Sintagma “fuqia e rrufesë” është bartëse kuptimore e mitit të kryeperëndisë Zeusit, i cili posedonte fuqinë e “administrimit” të rrufesë dhe bubullimave.

Në variantin e aktualizuar, Zeusi nuk qëndron në piedestalin e Olimpët, duke menaxhuar botën hyjnore dhe njerëzore, por vjen me një përmasë specifike. Ky invariant i simbolit të Zeusit rindërtohet mbi rrethana politiko-shoqërore që nuk shfaqen drejtpërdrejt, por ndryhen nëpër çdo grimcë të tekstit. Përkapja e fenomeneve dhe jo përvijimi e formësimi preciz i tyre, e bën shprehjen poetike të Podrimjes tejet eliptike. Karakteri mungesor shfaqet në rrethanat e papërcaktuara dhe në shenjat e pikësimit të munguara, gjë që shkakton çoroditjen nga linja e njëtrajtshme kuptimore.

Dashuria për fuqinë e rrufesë receptohet në një kënd vështrimi të përmbysur, sepse është shprehur në mënyrë ironike. Në të vërtetë, nëse do të bëjmë një dekonstrukcion të tekstit, fusha semantike e sememave të copëzuara nuk të çon te asnjë dashuri, por tek urrejtja, dhuna, përleshja, prirja asimiluese, denduria e sulmeve të herëpashershme, mbikëqyrja, fati i pashpresë dhe ligësia. Mjafton të përmendim disa nga përbërësit e kësaj poezie dhe depërton menjëherë në atmosferën poetike: *këmbana e vdeksbme, sytë e gjarpërit, shiu* etj. Ky sistem metaforik dhe simbolik rindërton mitin e ri të Zeusit, i cili del në trajtën e përgjithësuar të pushtuesit dhe përfaqëson shkatërrimin. Metafora *sytë e gjarpërit* shënjon mbikëqyrjen, pabesinë dhe vdekjen e sigurt prej pabesisë, sepse mjeti i tij identifikues është helmi vdekjeprurës. Në analogji me figurën e gjarpërit është edhe *flaka e rrufesë*, e cila shkrepetin pabesisht dhe përdhunisht, e vdekja prej saj është e sigurt. Kjo përjasje e tipareve funksionale midis trajtave

simbolike të *gjarpërit e rrufesë* shkrihet brenda të njëjtës figurë, pikërisht Zeusit si kryeperëndi.

Rishfaqje të simbolit mitologjik me perifrazim, ku fjala zëvendësohet me sintagma kemi edhe për toponimin ku strehoheshin perënditë, pra Olimpën, që gjendet me sintagmën “vendi ku perënditë e rrejshëm grinden”:

E perënditë e rrejshëm grinden

Kush do të ketë

Hapësirë më të madhe për varr

(“Fëmija vdes në Bodrum”, *Litari i ankthit*, f. 326)

Konstatimi se hyjnitë zemërohen, hakmerren e dashurohen si njerëzit nuk përbën ndonjë risi, sepse kjo është parë që tek poemat homerike *Iliada* e *Odiseja*. Mirëpo, tek poezia “Fëmija vdes në Bodrum”, ku është shkëputur vargu i mësipërm, hyjnitë karakterizohen nga grindja, zilia dhe garimi për uzurpim hapësirash, sepse ato do të jenë varri i tyre, vendi i prehjes edhe në botën tjetër.

Konotacioni i kësaj poezie shpërfaq një tjetër realitet, një tjetër kohë dhe një tjetër rrethanë, sepse nuk bëhet fjalë për grindjen tekanjoze mes perëndive të Olimpës, por për një grindje më specifike mes perëndive në trajtë pushtuese, të cilët nuk kishin fuqi sakrale, por kishin fuqi artificiale të stisur përmes karakterit të tyre agresor. Fuqia e perëndive-pushtuese rritej me zgjerimin e hartës së uzurpimit të hapësirave që nuk u përkisnin. Sa më shumë hapësira përvetësonin, aq më shumë fuqizoheshin. Me këtë logjikë është përcaktuar edhe fati i Shqipërisë, e cila u nda në pesë pjesë dhe prej saj përfituan perënditë-pushtuese. Uria e perëndive-pushtuese merr trajtë faraonike, sepse grindja për hapësirën shtrihet edhe në botën e përtejme, pikërisht në varr. Përdorimi i detajit poetik të varrit e përligj faktin se nuk kemi një grindje të njëmendtë mes hyjnive të Olimpës, përderisa ato janë të përjetshme, por kemi një grindje në rrafshin njerëzor. Zënka për hapësirën në varr është përcjellës i diferencimit të fuqisë dhe pushtetit edhe në botën e përtejme, njëlloj si botëkuptimi faraonik, të cilët kërkonin të mbretëronin në të gjitha kohërat. Pas vdekjes së faraonit, trupi i tij balsamosej për t’u ruajtur nga dekompozimi dhe bashkë me të duhet të largoheshin nga kjo botë edhe shërbëtorët, kafshët e tij të dashura dhe pjesa dërrmuese e të mirave materiale. Në varret e faraonëve ka pasur raste që janë gjetur edhe anije gjigante, të dhëna këto mjaft dëshmuese për hapësirën e varrit të tyre.

Përftesa e tretë, vjen nëpërmjet krijimit të atmosferës mistike, ku transplantohen në bashkëkohësi elemente pagane. Pavarësisht se kemi të bëjmë me vargje poetike, herë pas here shfaqen reminishenca të dukurive mistike e mitologjike. Një element që

përcjell atmosferën mistike është edhe simboli *maca e zezë*, i cili vjen si një ritualeme që shoqëron të gjitha hapat e jetës së njeriut, ajo dikton fatin me ngjyra fataliste e të kobshme duke dhënë parashenjat e fatkeqësisë. Këto parashenja që shenjohen nëpërmjet rrethanave të vartësisë dhe të kushtëzimit të jetës prej *dikujt* të “Maca e zezë” janë në formë alegorike. Parandjenja, parashikimi dhe predestinimi i fatit përbënin themelin e poetikës së tragjedisë greke. Këtë filozofi të artit letrar e kanë rimarrë shpesh shkrimtarë e poetë bashkëkohorë, herë si përmbysje, herë si risemantizim, por përherë si një pikënisje që të tërheq, me synim të qartë apo në trajtë të pavetëdijshme. Kjo fuqi e krijuesit për të parandjerë, e figurës për të përçuar dhe e marrësit për të njohur përmes leximit të kodit ishte një dukuri e njohur në antikitet.

Kuptimi i parë i sintagmës “maca e zezë”, *si një kafshë shtëpiake me ngjyrë të zezë*, përbën një izotopi të thjeshtë, sepse te kjo strukturë semantike nuk mund të shtresëzohen apo mbivendosen njësi të tjera të teksit. Për këtë arsye, sintagma “maca e zezë” aksiologjizohet, duke u veshur me vlera, përmes një kategorie specifike që Greimasi e quan kategoria timike. *Maca e zezë* është një lloj stereotipi kulturor, që ka karakter përgjithësues. Sipas mendësisë popullore, kur të del përpara në rrugë një macë e zezë, atëherë kjo është një shenjë e keqe. Macja e zezë paralajmëron dhe parathotë keqvajtjen e punëve. Në kulturën mesdhetare macja e zezë shpreh errësirën, vdekjen dhe të keqen.

Në poezinë e Ali Podrimjes, macja e zezë jo vetëm i ka dalë në rrugë subjektit lirik, por edhe e ndjek pas në udhëtimin e tij të jetës, duke i paracaktuar keq gjithcka. Ajo e ndjek subjektin lirik tërë jetën, që nga lindja. E ndjek këmba-këmbës, duke i diktuar edhe orën e fatit, pra ka në dorë edhe fijet e fatit të subjektit lirik. Macja e zezë sjell me vete rrezikun dhe pasigurinë, është fuqi e errët, që lajmëron kobin e fatkeqësinë. Ky kontekst ndërtohet përmes konotatorëve homogjenë që të çojnë në dy rrafshë izotopike: 1. Rrafshi i tentativës dhe rrafshi i dështimit. Këto rrafshë përftohen përmes kriterit bazë të leximit të izotopive, që është zgjedhja e elementeve që marrin pjesë në tekst, duke analizuar tiparet kontradiktore të tyre, ose marrëdhëniet kundërvënëse që krijojnë mes tyre izotopitë:

- Udhëtimi/ maca e zezë
- Kënga/ s’do këndosh
- Drita/ i verbër
- Ëndrra/ zhgjendërr
- Dashuron/ urren

Kundërvënja e këtyre izotopive nuk vendos në raport antagonist thjesht dy sekuenca sintaksore, por sheston të nxjerrë në pah dy ndjesi dhe dy mendësi të

ndryshme. Raportet antonimike të semave të tekstit ngrihen mbi opozicionin mes **tentativës** së subjektit lirik për të vazhduar udhëtimin dhe **dështimit** të përpjekjeve të tij, për shkak të parandjenjës që e ka kapluar nga parashenjat fatkeqe sinjalizuese, nëpërmjet maces së zezë. Pasojat e përndjekjes nga macja e zezë përftohen nëpërmjet kundërvënieve të dy boshteve kryesore: boshtit të tentativës dhe boshtit të dështimit, që paraqiten përmes situatave:

Boshti i tentativës (Parandjenja)	Boshti i dështimit
shpirti më thotë	në gjysmë rruge ke për të mbetur
kënga më thotë	kurrë s'do t'më këndosh me zë
drita më thotë	i verbëri i verbër ka mbetur
ëndrra më thotë	më kërko në zhgjëndërr

Këto dy boshte ecin paralelisht me njëri-tjetrin dhe nuk takohen në asnjë pikë, sepse sa më shumë sheshtojnë të pranëvihen, aq më shumë rritet raporti i antagonizmit ndërmjet tyre. Të gjitha tentativat e subjektit lirik, që shprehin vitalitetin dhe vijimësinë e jetës (shpirti, kënga, drita dhe ëndrra), rezultojnë të dështuara, për shkak se përcjellin zymtësinë, mosveprimin, errësirën dhe botën e hiçit (në gjysmë rruge, kurrë s'do t'më këndosh me zë, i verbër ka mbetur dhe zhgjëndërra). Kundërvëniet e këtyre dy boshteve nxjerrin në pah gjendjen fizike, psikologjike e shpirtërore të qënies njerëzore që përndiqet dhe shantazhohet në çdo hap.

Në të trija llojet e përfatesave, koncepti mistik vjen me një nënshtresë të re kuptimore, e cila në çdo përdorim letrar mbart një larmi interpretimesh. Analiza e disa prej poezive të autorit na dëshmoi se prania e konceptit të Zotit nuk vjen aq si një përpjekje për të prekur a ndërë prezencën e tij sesa si një trajtë që shpërfaq raportet ekzistenciale të individit me mikro dhe makromjedisin.

Literatura mbështetëse

Anxhaku, Adriana, "Homo metaphysicum dhe poezia", Tiranë, 2009.

Campbell, Joseph. *The Power of Myth*, Anchor Ediction, Toronto, Canada, 1991.

Could, Eric. *Mythical Intentions in Modern Literature*, Princeton University Press, USA, 1981.

Hugo, Friedrih. *The structure of modern poetry (From the Mid-Nineteenth to the Mid-Twentieth Century)*, Northwestern University Press, Evanston, USA (Translation is based on the revised German edition of 1967), 1974.

- Jakobson, Roman. *Selected Writings: Poetry of grammar and grammar of poetry*, Mouton Publishers, Printed in Netherlands, 1981. (ed. Stephen Rudy. MOUTON PUBLISHERS The Hague, Paris, Mouton, in six volumes 1971–1985).
- Langenhorst, Georg, “Why theologians are interested in Literature: Theological-Literature Hermeneutics in the Works of Guardini, Balthasar, Tillich and Kuschel”, *Poetry and the Religious Imagination (The power of the word)*, Edited by Francesca Bugliani Knox and David Lonsdale, Heythrop College, University of London, UK, 2015.
- Podrimja, Ali. *Litari i ankthit*, TOENA, Tiranë, 2002. (Me përzgjedhjen dhe parathënien e Prof. dr. Bashkim Kuçuku).
- Topsett, Daniel, “Poetry and religion”, *Wallance Stevens and Pre-socratic Philosophy*, Roulledge Taylor& Francis, London, 2002.

Blerina ROGOVA-GAXHA

IKONA E RRESHPJES: NGA NJERËZORJA TE HYJNORJA

Gruaja me emrin *Nënë* ka motivuar autorin Frederik Rreshpja në udhën e rrëfimit të simbolikës së gruas si amësi, si ama e një identiteti të thellë e gati mistik, prej të cilit nuk iket kurrë.

Hyjnizimi i Nënës, *gdbendja* e saj në ikonë të shenjtë, në tekstet e intimitës e të metafizikës së thellë japin lojën poetike të Frederik Rreshpjes, duke e bërë këtë cikël poetik një këndim të rrallë në shqipe për këtë figurë. Në 'lojë' me fenomenin e vdekjes, dualitetit trup/shpirt, imanencës njerëzore e harmonisë universale, hapet udha te etika dhe erotika e dëshirave të tij, si thelbe eternale apo refuzim e shtypje personale.

Ligjërimit i një tokësori me *të shenjuarën* (hipotetike) të vdekur, ndërton poetikën që përmallshëm rrjedh nëpër gjërat që ishin e s'janë më. Ligjërimiti në esencë lidhet me subjektin, kështu, ato dalin të jenë poezi të formulave individuale. Rrëfimi poetik i mbushur me shenja personale¹ të Rreshpja është i ndjeshëm e esencial kur i këndon shpirtit njerëzor, aq më i ndjeshëm kur i këndon shpirtit të saj. Formulatat intime, detajet e imazhet që lidhin tekstet fillimisht e në thelb me emocionet, me jetën dhe ideologemën personale, bëjnë që autori e ligjërimiti në poezi t'i ngajjnë njëri-tjetrit. *Zonja e jetës*, *Zonja mëmë* bëhet *Zonja e poezisë*, figurë që motivon poezinë e intimitetit të thellë, figurë emblemë që mban e lidh në bosht shenjat e kryeshenjat.

Në tekstet e ligjërimit të brendshëm zëri autorial del i fortë në përballjen e jetës/vdekjes, shpirtit/trupit. Në kodin tematik të *vdekjes/përjetësisë* ligjërimiti poetik ruan statusin mediativ duke lejuar figuracionin të luajë në këtë terren. *Kjo botë* dhe *bota tjetër*, *vdekja* si fakt e *qielli* si dëshirë, *trishtimi* dhe (mos) *ngushëllimi* shtypjnë imagjinatën letrare ta përdorë kulturën religjioze në pjesët e narrativave të tekstit poetik.

Cikli i poezive për nënën intertekstualizon (diskursin) kodin biblik, duke e përdorë religjionin në statusin e tij të barasvlefshëm me qytetarinë. Referenca jep ndërlidhjen kulturore me frymën e krishterë, por edhe të motivimit kulturor e letrar të autorit. Teksti gjen simbolet religjioze, figurën e një kulture, në përfaqësimin e së cilës

¹ *Loja me diskursin*, si e thotë Derrida; Shih: Zhak Derrida: "Struktura, shenja dhe loja në diskursin e shkencave humane" në *Teori dhe Kritikë moderne*, Rozafa, Prishtinë, 2008, f 99-134

gruaja si amësi, nga figura njerëzore kapërcen në nivelin metafizik të saj. Personazhin nuk e motivojnë ikonat si reprezentim i frymës së shenjtë- por Nëna që merr përmasat e shenjtore. Heroi lirik, biri i vuajtur, nuk e duron mortjen e Zonjës Mëmë, ndaj e personalizon dhe e nënshton Zonjën Mëmë të një kulture religjioze.

Vdekja e Zonjës

Lirika që motivohet nga vdekja e njeriut të dashur, mund të jetë ndër motivet më poetike. Vdekja si ligj suprem në këtë botë e ka ndarë botën e tij nga të sajën. Ligjërimi i tokësorit me të shenjuarën e vdekur, si *personazh- krijesë e autorit*², që shtrihet gati në të gjitha poezitë për të, mban tensionin e dhembjes së lartë. Dikur ajo ishte e gjallë, tash e vdekur. E tashmja e mërzi së e bën subjektin të gjakojë të dikurshmen e lumturisë. Mbi këto pika, monologu lirik kërkon të krijojë relacionin metafizik ndërmjet subjektit poetik dhe referentit të vdekur³.

Vdekja e Nënës është lirika që mban shenjat e dhembjes në figurë e në ligjërim. Një emër figurë që këngës së Rreshpjes i jep jehonën e trishtë. Nëna shenjë referuese, krijon shkrimin si tekst i kujtimit mbi dashurinë e humbur amënore dhe qenien e vdekur. *Memoria letrare* si *Ars memorativa* (A.Montadon), që me kohë është bërë një *element imantent i tekstit letrar* (K.Rrahmani), krijon në këtë poezi *efektin e vet të fuqishëm estetik*⁴, ajo lidhet me impresionin dhe ndjeshmërinë në të njëjtën kohë⁵. Kësisoj kujtimi ngritet mbi vdekjen. Vdekja dhe emocionet përballë ligjit të saj. Qoftë kur mban zi e kujton humbjen e njeriut të dashur, qoftë këndimit të vdekjes si fenomen universal. Simbolet e zeza⁶ janë aty: kryqi, varri e muzgu, koha, shkëmbinjte- si shenja të përjetshme, toka e nëntoka si shenjë e zisë, dhe qielli- si dëshirë/ e jashtëzakonshmja/ përjetësia:

Ngjitet malli nëpër rrënjë dhe bëhet lule.

O druri i qershisë që të mbolli nëna ime,

Unë jam vëllai yt!

Të dy me duart e saj na përkundi ajo:

Rritu, rritu o biri im!

Rritu, rritu o druri i qershisë! (Dhembje)

² Për personazhet si krijesa të imagjinatës apo të mendimeve të autorit shih: Wayne C. Booth: *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago, 1961

³ Po aty, f 114

⁴ Kujtim Rrahmani, *Antropoetikë- një confession*, AIKD, Prishtinë 2008, f 167

⁵ A. Montandon, (ed): *Litterature et anthropologie*, Paris, SFLGC, 2006, f 89

⁶ I referohem asaj që Martin Heidegger konsideron si *figura të dhembjes* në poezi. Shih Martin Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, Harper & Row, 1971, f 17-97.

Megjithë distancën fizike me të referuarën, nuk ka vend për distancën emocionale. Komunikimi e do botën e gjallë, por komunikimi me gruan e vdekur këtu është i natyrshëm. Dheu/ Kryqi/Varri shërbejnë si shenjë e monologut për njeriun e humbur, shenjë në lojën filozofike të *pranisë/mungesës* (J.Derrida). Dheu e varri japin mospraninë fizike të referentes, duke artikuluar fuqishëm dhembjen e mallin e poetit, por jo edhe largësinë e emocionit. Kryqi mbi të si *simbol/figurë konvencionale* jep përkatësinë religjioze të të vdekurit. Figura shenjon varrin. “Pra, varri si shenjë në mos asgjë tjetër ndikon në shtimin e asociacioneve filozofike të të gjallit për njeriun e humbur, por edhe për shumë pikëpyetje të cilat mbesin gjithnjë të tilla.”⁷ Kështu, arrihet dramaticiteti *psikologjik i personazhit* (N.Krasniqi), efekti kulmor, gjatë së cilit heroit lirik, zëri i tij, *vihet krejtësisht në funksion të monologut me shenjë*.⁸ Jeta para shenjës, koha e dikurshme si *memorie-kujtim*, parë nga trajtat që merr memoria siç e thotë filozofi H. Bergson⁹, kthehet në përjetimin e sotëm të brendshëm e të thellë të vetmisë. Dashuria amnore mbetet e lidhur dhe e përjetuar në dy kohë e dy gjendje. Ndërkaq *memoria shndërrohet në formë të dëshirueshme poetike*¹⁰:

Lirika e motivuar në amësi kthehet në elegjinë e humbjes së njeriut të afërtë, të adhuruar për subjektin. Adhurimi është i paskaj- heroit i flet shpirtit që shkon në amëshim, i përgjërohet ta marrë me vete, por të vdekurit janë të pagojë. Monologu vazhdon plot angushti për të dhënë dhembjen totale të heroit lirik. Imazhe letrare që dalin nga një vizion i errët metafizik e fusin subjektin në lëmshin e kujtesës e në lëmshin e vetmisë së qenies.

*Dua të shtribem dhe të vdes,
Po vjen ti dhe nga balta më ngre.*

Kështu këndon Rreshpja te poezia *Zemra ime* derisa *gdbend* në gjuhë *korën* e së ëmës, për t’iu falur asaj si një Shën Mërie që mban gjallë frymën e të birit. Mungesa e personit fizik, trupit shenjzues të emrit *Nënë*, çon në krijimin e ikonës. Ikonat u krijohen/dedikohen të shenjtëve në traditën e kishës lindore dhe të kishës perëndimore¹¹. Po për Rreshpjen para e përtej dimensionit religjioz, është *besimi letrar* në një kulturë religjioze si *vlerë universale në letërsi*¹². Kësisoj ajo e cila që nga Krishtërimi

⁷ Nysret Krasniqi, *Udha kratilike*, AIKD, Prishtinë, 2008, f 118

⁸ Po aty.

⁹ Shih Henri Bergson: *La rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Les Presses universitaire de France, 1959

¹⁰ Kujtim Rrahmani, *Antropoetikë- një confession*, Prishtinë, AIKD, 2008, f 164

¹¹ Slocum, Robert Boak; Armentrout, Donald S. (1999). *An Episcopal Dictionary of the Church: A User-Friendly Reference for Episcopalians*. Church Publishing, inc. www- Gusht, 2015

¹² Sabri Hamiti, *Tematologjia*, Prishtinë, ASHAK, 2005, f 58

i hershëm¹³ është konsideruar si *më meritortja e të shenjtëve të religjionit*¹⁴, kryeheroina Shën Mëri, personalizohet skajshmërisht duke e vënë figurën e mëmës në vend të saj. E ëma e heroit merr virtytet dhe fuqinë e kryeshenjtores, tek kthehet në figurën e adhuruar, të idealizuar dhe në figurë besimi, si në poezinë *Ave, nëna ime!*:

Ave, nëna ime!

Vetëm tek ti kam besuar

Zot tjetër nuk kam patur kurrë. Amen!

Ave Maria, lutja më e fuqishme drejtuar gruas më të fuqishme të kristianizmit, kryeheroines “Virgjëreshës Mari, nënës së Zotit, mbretëreshës së ëngjujve dhe shenjtorëve”¹⁵, shndërrohet në lutjen personale. *Ave, Nëna ime*, lutet Rreshpja. Ajo që besimi fetar e konsideron *nënë të Zotit* dhe *nënë të njerëzimit*, për subjektin lirik nuk e ka të njëjtin hir e shkëlqim sepse është e ëma që merr virtytet analoge dhe fuqinë e saj.

Heroi i Rreshpjes nuk është njeriu i etikës e i moralit fetar, por njeriu i mbetur fillikat në botë, i cili nuk do që ta pranojë kalueshmërinë e jetës, as mbarimin e kohës së njeriut të adhuruar. Kësisoj, krijon shenjën letrare, ikonën autoriale të mëmësisë, së cilës i vë atributetet e shenjtores, dhe e ulë në fronin e gruas më të fuqishme në botë.

Ave, nëna ime! Fjala e parë e lutjes *Ave*, një lojë në rend të përmbysur germash të emrit Eva, paraqet simbolikën e gruas plot hir përkarshi Evës mëkatare. *Shenjtorja Mari* ka hirin e Perëndisë, prandaj nderimi që i bëhet asaj i dedikohet *arketipit*, asaj çfarë ikona përfaqëson dhe jo imazhit¹⁶. Adhurimi jashtë a ndaras qenieve hyjnore, *arketipit* të tyre (shenjtëve)¹⁷ është ndaluar sipas Këshillave dhe Kanoneve nga Këshilli i Shtatë Ekumerik¹⁸, mësimet që i ndjek Kisha Ortodokse e Lindjes dhe Kisha Katolike Romane. Por Rreshpja nuk është njeriu i doktrinës fetare, për më tepër e “thyen” atë për të krijuar doktrinën letrare. Kështu, lutjes nderuese që i dedikohet *arketipit* (shenjtores) i ndërron udhë duke ia dedikuar atë një gruaje që prehet në botën e të vdekurve. Ajo që merr “hired e të gjithë shenjtorëve” bëhet Nëna, Zonja e tij- *Ave, nëna ime!*

¹³ "Mary, the mother of Jesus." *The New Dictionary of Cultural Literacy*, Houghton Mifflin. Boston: Houghton Mifflin, 2002.

¹⁴ Burke, Raymond L.; *Mariology: A Guide for Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons*, 2008, page 178, www, gusht 2015

¹⁵ Slocum, Robert Boak; Armentrout, Donald S. (1999). *An Episcopal Dictionary of the Church: A User-Friendly Reference for Episcopalians*. Church Publishing, inc. www- Gusht, 2015

¹⁶ *A Discourse in Iconography*, by St. John of Shanghai and San Francisco, www

¹⁷ Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York:Random House Inc., 1995

¹⁸ Po aty. (Viti 787 Nicaea, në këtë këshillë janë kodifikuar mësimet fetare lidhur me adhurimin e ikonave).

Veshja e personazhit në poezinë e Rreshpjes nuk është ajo e diskurseve kanonike të letrarizuara, diskurs që do ta bind lexuesin për bindjen e subjektit lirik karshi kanoneve të trashëguara fetare, dhe as nuk e tregon besimin e personazhit në figurën e tyre në shkronjë, por besimin në jetën sipas figurës individuale të – *mëmës* ikonë. Diskursi fetar shërben vetëm si mjet manovrues.

Gruaja totale

Në *lojën* e krijimit të ikonës së gruas si amësi lejohet që figura të konotojë/simbolizojë gruan totale. Imazhi i Shën Marias nënë, apo nënës Shën Mari krijohet në mungesë të figurës reale. Po, cili është roli që luan ajo dhe sa janë të dominuara tekstet nga roli i Nënës si *Tjetri* (Autre)? (Lacan *Desire and The Interpretation of Desire in Hamlet*). Ajo që frëngu Zhak Lacan në teorinë psikanalitike e quan *nëna simbolike* (symbolic mother) është nëna në rolin e *Tjetrit*, në rolin e saj *primordial*. Po si manifestohet dëshira për “subjektin në zanafillë”, për *Tjetrin* në poezinë e Rreshpjes?

Rreshpia hyn në botën e *simbolikës* (Lacan) sepse figura e nënës është para që gjithash një simbolikë (*Lacan, Ecrits, A selection*). Ajo që nuk lidhet me *represionin e trupit* (Frojd), lidhet me represionin e dëshirës së shpirtit. Gruaja që reprezenton idealen – eternale- në mungesë të saj trand *Psyche*-n e personazhit. Prania e nënës (si *reale*-Lacan), dëshmon dashurinë, mungesa e saj ndërkaq përjetohet si refuzim traumatik. Dëshira për *Tjetrin* në perspektivën e subjektit, dëshira për nënën, del esenciale në faktin se subjekti duke qenë përballë mungesës fizike të saj dhe përballë vdekjes si *armik*, në këndimin e tij i atribuon asaj vlerat e një femre totale, jo më vetëm si nënë. Ndjenjë kjo që del e kompresuar: nga religjiozja e humanja në aspektin psikologjik/mashkullor. Nëna, nga femra e prekshme shndërrohet në femrën e paprekshme, *Ajo* bëhet imazhi i gruas totale:

*Kur male të tëra dot s'na ndanë,
Si do na ndajnë dy grushta dhe?
Ah, isha mësuar me kokën në duart e tua,
Tani dhe brigjet më gjumi nuk i zë. (Zemra ime)*

Rolin e saj *primordial* nëna e heroit lirik do ta ruajë në gjithë udhën e këndimit për të, si në poezitë: *Nëna, Ave, nëna ime! Nënës, Vendlindja e nënës, Elegji për nënën, Dhembje, Kjo pranverë, Zemra ime.*

Kozmologjia individuale e bart figurën e saj edhe në ambientet ekzistenciale të fëmijërisë, të rinisë, te biografemat, jo vetëm si mall nostalgjik, por në dramaticitet.

Dramatika del në diskurs e në ngarkesën e tekstit, ndërkaq monologu jep çdoherë dramën psikologjike.

*Fjalën e parë në këtë botë ia kam thënë asaj,
Dhe fjalën e fundit në këtë botë asaj do t'ia them. (Nëna)*

Ajo është fillimi dhe fundi. Objekti poetik është sinjifikativ në kuptimin e thelbit të vetë kodit të këtij cikli poetik. Zonja Mëmë është Zonja e zemrës së tij. Të paktën derisa ta lë këtë botë për te tjetra, ku *Ajo rri*, duke dhënë kështu *dëshirën esenciale* të kësaj poezie, bashkimin me të ëmën në përjetësi. Jetën e lirë të shpirtit në përjetësi.

Figurat e zeza

Figurat që zënë vendin këngëve për nënën, semantika e tyre, jep gjendjen emocionale, psikike e filozofike të personit poetik. Filozofia e motivimit gjuhësor të Rreshpjes në gjithë shkrimin e tij, e do tekstin me gjuhë të figurshme, me mallin për tekstin si burim të shenjueshmërive. Në këtë cikël dheu, kryqi, kufoma, shiu, balta, statujat, era, mjegulla, muzgu, nata, si figura të trishtimit, të dhembjes e të vetmisë japin realitetin poetik të mbushur me zinë e heroit, gjuhën mashkull të të cilit, e shkelë gjuha e emocioneve, për të nxjerrë tonin e mbytur të subjektit dhe botën e poezisë banuar nga figura të zeza. Një botë e pafuqishme e qenies poetike që thur figurat e zeza të elegjisë, vetmisë, efemeres dhe përjetësisë.

Një tendencë e tillë në strukturën e poezive për nënën bën bashkë figurën, emocionin dhe idenë e tekstit.¹⁹ Figurimi letrar qoftë kur i ikën figurimit tradicional kulturor, e qoftë kur shfrytëzon *metaforat konvencionale*²⁰ duke u dhënë elemente të veta konceptuale, apo shenjave simboliste në poezi që transcendojnë diskursin e zakonshëm për të shenjuar dhembjen personale, bën diskursin poetik t'i ikë figurimit arbitrar e të përcaktojë individualen dhe identitetin e tij. Gjuha të cilën Rreshpja përdor përfaqëson atë që Xhon Sërllit (John Searle) i thotë *filozofi e gjuhës*, e cila bazën e ka në honet e thella të talentit autorial²¹. Poezia e Rreshpjes është ligjëratë e njeriut të prekur shpirtërisht.

Fryma e krishterë që rri si intertekst kulturor në këtë cikël poezish, na mëson se shpirti është ai që e sfidon trupin, dhe ai që ndjek kohën universale, para së cilës koha

¹⁹ Zoltan Kovecses, *Metaphor, A Practical Introduction*, kapitulli 4, *Metaphor in Literature*, Oxford University Press, 2010, f 49-60

²⁰ Po aty, f 53

²¹ John Searle, *Philosophy of Language*, In collection, UC. Berkley Lectures

trupore është e pahetueshme. Heroi lirik rri në kryq e udhëkryq. Rënia shpirtërore, rënia fizike dhe në tërësi, rënia e motivimit jetësor, motivohet e mbahet vetëm në poezinë. Kësisoj, poezia vjen si çlirim. Heroi i Rreshpjes e do vdekjen fizike për hir të çlirimit të shpirtit. Por vuajtja e dënimit në botën e të gjallëve duket udhë e gjatë. Rreshpja në poezi sikur me ngulm kërkon vdekjen për të kapërcyer te njerëzit e tij që tashmë i janë bashkuar frymës së Zotit. Mbase edhe një përgjigje ndaj dashurisë së vdekshme në tokë për të shkuar te dashuria e Universit - Zotit. Një çlirim nga trupi dhe mundimi i njeriut vdekatar, nga njëra anë, dhe pretenduar përhershmërinë në art, në fjalë. Por hero i është i humbur, i vdekur dhe i pashpresë, sepse *kushdo që gjurmon nëpër vargje, - vdes; ai e takon vdekjen e vet si një humnerë*.²²

Sipas botëkuptimeve kulturore e fetare vdekja është në idetë e jashtme, derisa vdekja në fjalët poetike pretendon modernitetin artistik. *Poezia është gjuhë e gjendje krize*, thoshte Mallarme.²³ Duket se Rreshpja ka arritur ta sublimojë “krizën” e vet në mitin personal të diskursit letrar, për ta shndërruar këtë diskurs në një mit të modernitetit të letrave shqipe.

Literatura

- Barthes, Roland: *Textual Analysis: Poe's "Valdemar"*, në *Modern Criticism and Theory*, edituar nga Davide Lodge, New York, Longman, 1994,
- Bergson, Henri: *La rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1959
- Bachelard, Gaston: *The Poetics of space*, Beacon press, Boston, 1994
- Eco, Umberto: *Semiotics and the Philosophy of Language*, The MACMILLAN Press LTD Houndmill. Hasingstoke. Hampshire, 1984, 1988
- Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge*, Routledge, London and New York, 2006
- Heidegger, Martin: *Poetry, Language, Thought*, Albert Hofstader, H. & Row, 1971
- Hamiti, Sabri: *Tematologjia*, Prishtinë, ASHAK, 2005
- Kovecses, Zoltan: *Metaphor, A Practical Introduction*, Oxford, University Press, 2010
- Krasniqi, Nysret: *Udha kratilike*, AIKD, Prishtinë, 2008
- Montandon, A. (ed): *Litterature et anthropologie*, Paris, SFLGC, 2006
- Modern Criticism and Theory, A Reader*, edited by David Lodge, Longman, London and Neë York, 1988

²² Moris Blansho, *Afrimi në hapësirën e letërsisë*, në *Teori dhe Kritikë moderne*, Rozafa, Prishtinë, 2008, f 75

²³ Përkthyer e botuar nga Frederik Chase në *Stephane Mallarme*, 1969, f 23

- Philosophy and Truth*: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's, përkthyer në gj. angleze nga Daniel Breazeale, New Jersey: Humanities Press International, Inc, 1979, f 81-83
- Rrahmani, Kujtim: *Letra e Ideologji, një hyrje shkurte në letrat bashkëkohore shqipe*, Aikd 99, 2012
- Rrahmani, Kujtim: *Antropetikë- një confession*, AIKD, Prishtinë, 2008
- Rreshpja, Frederik: *Enise, Enise*, Rilindja, Prishtinë, 1975
- Rreshpja, Frederik: *Në vetmi*, Arbëria, Tiranë, 2004
- Searle, John: *Philosophy of Language*, In collection, UC. Berkley Lectures
- Teori dhe kritikë moderne, Zgjedhur e përkthyer nga Nysret Krasniqi, Rozafa, Prishtinë, 2008*

Armand BORA

LEGJENDA DHE ËNDËRRAT NË LETËRSI: *KUSH E E SOLLI DORUNTINËN DHE GJENERALI I USHTRISË SË VDEKUR, ISMAIL KADARE*

“Gjithçka që ne shohim apo duket është vetëm një ëndërr brenda një ëndrre, ”¹ thotë Edgar Allan Poe. Ky është një shpjegim që i bën poeti mënyrës se si e sheh realitetin dhe kjo mund të ishte një përvojë interesante për t’u mbajtur porsysh. Ndërkohë, me interes është prania e ëndrës në krijimtarinë letrare dhe artistike. Janë të shumtë personazhet e artit botëror ëndrrat e të cilëve shpjegojnë apo parathënë ngjarje dhe fate njerëzore brenda fabulës. Më interesante bëhet çështja kur sheh çfarë ndodh, si transformohen dhe si përdoren këto ëndrra kur artistë të ndryshëm i përdorin duke i funksionalizuar në strukturat artistike rrëfimtare përmes mjeteve dhe formave që ofrojnë gjinitë e ndryshme të artit.

Sa e rëndësishme ka qënë ëndrra për njerëzimin e njeriun e tregon fakti sa e lashtë, aktive dhe ambivalente është ajo në mitologji, në letërsinë anonime popullore dhe në artin e letërsinë autoriale, e kultivuar.

Interesi që ka treguar njeriu ndaj ëndrës e gjejmë që në fillimet e jetës njerëzore. Mitologjia greke është e pasur me personazhe fati i të cilëve ndryshon pas kumteve e urdhëresave të shfaqura në ëndrrat e tyre. Kështu, Endimioni i cili bie në dashuri me Hënën pas puthjes me të, bie në një gjumë të gjatë ku në ëndërr dhe *falë ëndrës* ai mbetet gjithnjë i ri dhe i dashuruar me Hënën. Te *Odisesa* dhe *Iliada*, Homeri e ka përdorur ëndrrën si një mekanizëm letrar përmes të cilit ka mundësuar zhvillimin apo paralajmërimin e ngjarjeve apo veprimeve dramatike. Hekuba mbretëresha e Trojës kur ishte shtatzënë me Paridin shikon një ëndërr sikur lind një pishtar të djegur, shpjegimin e së cilës e gjejmë te fakti i njohur letrar-historik se Paridi do të bëhet shkak për luftën, rrënimin dhe djegjen e Trojës. Nga ana tjetër e kampit, Klitemnestra, gruaja e Agamemnonit shikon në ëndërr sikur lind dhe ushqen një gjarpër -dhe është parathënia e fatit të saj të mëvonshëm pasi ajo vritet pikërisht nga djali i saj Oresti. Penelopa, gruaja e Odisesë shikon në ëndërr si një shqiponjë vret 20 rosa vetëm pak kohë përpara se burri i saj, Osiseja të kthehet në Itakë dhe të ekzekutojë me vdekje

¹ Edgar Allan Poe

burrat mëtonjës që synonin vendin e tij. Është domethënës fakti që Hipno, zoti i gjumit është shumë i pranishëm në mitet greke. Po ashtu Mesjeta e Rilindja janë periudha në artin e të cilave ka një protagonizëm të dukshëm të ëndrrës. Në periudhën Elizabetiane është Shekspiri ai që te personazhet e tij kryesorë ëndrrat luajnë një rol vendimtar. Te *Makbethi*, *Rikardi i III*, *Romeo dhe Xhulieta*, *Endërr e një nate vere* e te *Shtrëngata*, Shekspiri i përdor ëndrrat si paralajmëruese, shpjeguese apo i kthen në rrethanë të lojës së personazheve të tij. Letërsia moderne pas lindjes e vitalizimit të romanit si gjini mbizotëruese rrëfimore është gjithashtu e influencuar prej teorive psikologjike të Sigmund Frojdit lidhur me pavetëdijen, unin, egon, esin dhe ëndërrat. Shkolla dhe mendimi frojdian bëri që të rritet akoma më shumë interesi jo vetëm i letërsisë artistike, por i artit në përgjithësi ndaj ëndrrës. Shkrimtarët në vijimësi e përdorën ëndrrën si fenomen apo si rrethanë jo vetëm për të zhvilluar karakteret nga anan psikologjike, por provuan të shkojnë drejt kuptimit të thelbit të ëndrrës duke dhënë vepra të shquara të letërsisë surrealiste. Shembujt janë të shumtë: Tomas Mani me *Mali Magjik* August Strindberger me *Sonata e hijeve* dhe *Një lojë ëndrre*, Franz Kafka dhe James Joys po ashtu në rrëfimet e tyre thellësisht rinovuese shkrijen e ëndrrës me realitetin fizik e bëjnë pjesë të natyrshme të botës artistike që krijojnë. Marrdhënia që ka ndërtuar letërsia dhe arti shqiptar me ëndrrën dhe botën e mistereve është interesant për të kuptuar se çfarë ndodh me artin dhe letërsinë në rastin kur e shmang apo e zhdruk fare këtë dimension të rëndësishëm të qenies njerëzore. Në dialogun me Alain Bosquet, Ismail Kadare shpjegon se çfarë i ndodh një letërsie nëse e humbet këtë dimension misterit.

“Përpara se letërsia sovjetike të zvetënohej në atë shkallë që u zvetënu, ajo humbi mjegullën mbrojtëse: misterin, botën e përtejme, ëndrrën, vetë vdekjen.”²

Edhe pse Kadare nuk e përmend në këto biseda procesin letrar në Shqipëri për të njëjtën periudhë, dihet se ajo që ndodhi me letërsinë shqipe, me shkrimtarët dhe artin shqiptar ishte akoma më e keqe se një “zvetënim.” Në një farë mënyre kjo *mënxyrë* kuptohet nga ajo që Kadare shpjegon më poshtë:

“... një nga fatet e shkrimtarit është që duke qënë i mençur të mos e humbasë thesarin e mrekullueshëm: marrëzinë. Komunizmi kishte frikë nga një marrëzi e tillë, që fqinjëronte me lirinë. Ndaj ai e shtypte atë njëlloj si shtypte misterin, besimin, kujtimin e vdekjes.... Komunizmi nuk e duronte dot përmendjen e vdekjes. Ajo ishte sfiduese. Ajo ishte tallëse.”³

Nga ana tjetër personazhet marrokë, misterit, ankthi, ëndrrat dhe vdekjet janë pjesa më e spikatur në letërsinë e I. Kadaresë. Gjithçka që ne shohim apo duket është

² Ismail kadare “Dialogë me Alain Bosquet”, Botimet Onufri, f. 107

³ Po atje, f. 108

vetëm një ëndërr brenda një ëndrre, thotë Edgar Allan Poe dhe shpesh kjo është mënyra si e shoh realitetin dhe I. Kadare. Arsytet? Mund të jenë zgjidhje e paramenduar artistike, rezultat i nevojës dhe domosdoshërisë për të gjetur një mekanizëm mbrojtës për veprën e tij.

“Ata që kanë aftësinë për të ëndërruar ditën, -vazhdon më tej Edgar Allan Poe, kanë mundësinë për të dalluar dhe kuptuar gjëra që nuk mundin t’i kuptojnë ata që ëndërrojnë vetëm natën.”⁴

Dallimi midis një njeriu i cili shoh ëndrra si çdo qenije njerëzore dhe një tjetri i cili e ëndërron ëndrrën për ta kthyer atë në një veper arti është dallimi midis një njeriu të thjeshtë dhe një artisti, ose midis një artisti të dalluar, origjinal dhe një artisti mediokër që prodhon art të thatë dhe të zvetënuar. Dhe, për ta përforcuar me Van Gogh i cili e shpjegon artin e tij: “Unë i ëndërroj, fillimisht, pikturat e mia dhe pastaj pikturoj ëndrrat e mia.”⁵

Kjo parashtresë me pamje të përgjithëshme që nga fillesat e artit, mund të jetë e mjaftueshme për të kuptuar sa e rëndësishme ka qenë ëndrra dhe bota e mistereve në zhvillimin e artit, sa varfëri emocionale e ideore ka sjell mungesa e saj kur është anashkaluar apo e kanë ndaluar shestimën e saj në art. Nga ana tjetër mund të kujtojmë sa e rëndësishme ka qenë kjo botë për pjesën më të madhe të letërsisë së I. Kadaresë. Mjafton të sjellim në kujtesë romane dhe novela si *Gjenerali i ushtrisë së vdekur*, *Kush e sollë Doruntinën?*, *Nëpunësi i pallatit të ëndrrave*, *Ura me tri harqe*, etj për të kuptuar sa me mjeshtëri dhe efikasitet e ka përdorur Kadare dimensionin e ëndrrës, vdekjes dhe të misterit që vjen nga legjendat për ta shpëtuar letërsinë e tij nga skematizimi zvetënuar. Po e përmbyllim përkohësisht këtu këtë parashtrim retrospektiv duke theksuar se fokusimi kësaj radhe nuk është studimi në kompleksitetin e ëndrrës në letërsinë e I. Kadaresë, por mënyra e konvertimit të tyre në figura të tjera letrare nëpër gjini të tjera; çfarë ka ndodhur në rastet kur me lëndën letrare të Kadaresë janë realizuar vepra në gjini të tjera duke i dramatizuar apo ekranizuar disa nga novelat e tij. Një pyetje është: *Çfarë përftojmë nga derdhja e të njëjtës lëndë artistike në format dhe kallëpet e zhanreve të ndryshme të artit?*

Edhe pse, shpesh nga profesionistë të skenës dhe ekranit, I. Kadare është konsideruar si një autor jo i lehtë dhe i përshtatshëm për t’u dramatizuar apo ekranizuar nuk kanë munguar veprat skenike dhe kinematografike të mbështetura gjerësisht mbi romanet dhe novelat e tij. *Gjenerali i ushtrisë së vdekur*, *Kush e sollë Doruntinën?*, *Prilli i thyer*, *Emblema e dikursbme* apo *Nëpunësi i pallatit të ëndrrave*, janë disa nga veprat e Kadaresë të dramatizuara për skenë apo kinema. Duhet thenë që në krye

⁴ Edgar Allan Poe

⁵ Van Gogh.....

të herës se jo të gjitha ja kanë dalë të jenë në nivele të kënaqëshme komunikimi apo të kenë mundur falë teknikave dhe mjeteve specifike të gjinisë të shkojnë më larg asaj që Kadaresë i ka lejuar fjala dhe shkrimi artistik sa i përket anës botkuptimore e emocionale. “Mjetet dhe teknikat që ofron teatri ju kanë mundësuar të shkoni më thellë se ç’më ka lejuar mua fjala, ” do të shprehej Kadare pas premierës teatrore *Ëndërr e një nate dimri* krijuar mbi motive të novelës *Kush e sollë Doruntinën?* realizuar në tetor të vitit 2000 në Teatrin Kombëtar në Tiranë. Kalimi i një lënde artistike nga një zhanër në një zhanër tjetër është një proces nga i cili mund të kuptohet edhe vetë thelbi i artit që nuk është krijimi meqanëse por transformimi i gjallë. Vetë lënda artistike, pa pasur metamorfozën e kalimit në tjetër zhanër, ka nivele të ndryshme komunikimi, ka shtresa e nënshtresa të ndryshme lëndore dhe është në lëvizje të vazhdueshme transformimi duke prodhuar kuptime të reja, emocione të reja. Kjo tezë e jona, mund të tingëllojë e papranueshme ose e parëndësishme për tu përgjithësuar si kanon vlerësues. Gjithsesi, e rëndësishme është se një vepër arti në momentin që bie në kontakt me lexuesin apo spektatorin, ka prirje për t’u derdhur në forma të tjera figurative e me të tjera mjete shprehëse, pavarësisht materializimit origjinal, pritshmërive të receptuesëve në teatër a ekran. Horizonti kulturor dhe formimi i lexuesit apo spektatorit nuk lozin shumë rol në suksesin ose dështimin e rimishërimit të një veprë të caktuar në një zhanër tjetër. Lexuesi/spektatori mishërimin e dytë e perceptojnë normalisht si vepër origjinale arti, jemi në studiu dhe kritika e specializuar ajo që kap diferencat origjinal-rimishërim dhe i përshëndet ose i qorton ato.

Në të shumtën e rasteve lënda artistike nuk gjen përputhshmëri të kënaqëshme me format dhe mekanizmat e gjinisë në të cilën është e derdhur për rrealizim. Gjithnjë mbetet diçka e tepërt, pa nevojshme për tu mbartur sërish, ose e mangët; në rastin e parë realizuesi i dytë sillet si redaktor skurpuloz duke hequr pa ngurim pjesë të pa nevojshme; ndërsa, në rastin kur diçka duhet shtuar, ai sillet si autor i mirëfilltë, si krijuesi i vetëm i origjinalit në të cilin po mbështet. Teorikisht e praktikisht është e pamundur për t’u shprehur simetrikisht njëllë në gjini të ndryshme me të njëjtën lëndë, me mjetet dhe teknikat që ofron secili rast. Gjithnjë mbetet diçka pa i shkuar deri në fund në rastin e realizimit të dytë pasi qëllimi është i tillë, jo të zvendësojë a të përsërisë përpikmërisht veprën e parë, origjinalin, por të zhvillojë një botë të re e të fuqishme artistike. Ja si shprehet I. Kadare: “Ka përherë një kundërthënie dramatike në procesin e krijimit. Brishtësia e tharmit të veprës së ardhshme, misteri, mjegulla, shumëkuptueshmëria e tij gjenden përballë tiranisë, disiplinës së artit. Ajo që është fryma më e lirë në botë, e merr këtë liri përmes një pengese, një kufizimi, shkurt

përmes makinës së teknikës të së shkruarit. Shkrimtari s’është gjë tjetër veçse mjeshtër i kësaj makine të tortures.”⁶

I ndërgjegjshëm për pafuqinë e fjalës, formave letrare dhe teknikave të shkrimit krahasuar me forcën komunikuese të pamjeve në skenë e në ekranin e kinemasë, ai gjen përgjigje për pyetjen; kush e sollli Doruntinën, në realizimin skenik të *Ëndërr e një nate dimri*.

Ëndërra. Pse *Ëndërr e një nate dimri*? Që në krye të kapitullit të parë, në novelën *Kush e sollli Doruntinën?* autori ka dhënë një fakt, jo të rastësishëm; Stanishi nxiton drejt banesës së kapitenit Stres për t’i çuar lajmin e mbritjes së çuditëshme të Doruntinës. I duhet të trokasë disa herë te porta e jashtme sepse Stresi është në gjumë. Kjo gjendje, gjumi i Stresit ka shërbyer për zhvillimin e të gjithë veprimit dramatik në veprën *Ëndërr e një nate dimri*. Stresi në këtë gjumë është duke parë një ëndërr dhe ëndërra është pikërisht ajo që do të ndodhë. Vendosija e veprimit skenik në një situatë ëndërrë të krijon mundësinë e realizimit apo shprehjes së një pjese më të madhe të mendimeve dhe dëshirave të fshehura të Stresit. Të nënkuptuara apo vetëm të tentuara këto te novela e Kadaresë *Kush e sollli Doruntinën*.

Akt 1 – Kjo vdekje do të mbahet mend nga të gjithë për shumë kohë!

Akt 2 – Kjo dasëm do të mbahet mend nga të gjithë për shumë kohë!

Akt 3 – Vdekje më e tëmerrshme nuk ka ndodhur në fshatin tonë!

Akt 4 – Dasëm më e madhe nuk ka ndodhur në fshatin tonë!

Akt 1 – Edhe e vdekur prapë e bukur!

Akt 2 – Nuse e bukur! Sa e bukur!

Akt 3 – Ka ardhur që aq larg! Heu, që aq larg!

Akt 4 – Po shkon! Po ikën! Dhe sa larg! Heu, dhe sa larg!

Akt 1 – Sa larg!

Akt 2 – Që aq larg!

(E gjithë kjo skenë kthehet në një lojë tingujsh ku dëgjohen më shumë “sa aq... sa kaq... kaq... qaq... sa eq... kaq... qeq... su uq... kuq quq... sy... yq... qyq... kyq...” Në këtë sfond dëgjohen edhe trokitjet në një derë druri)

Stanishi - Stres... Hape Stres...

Prishja e unitetit klasik të kohës, vendit dhe veprimit; përzierje dhe mbivendosija kohësh; përzierja e jetës me vdekjen e ikjes me ardhjen e të shkuarës me të tashmen dhe të ardhmen janë lehtësisht të realizueshme në artin skenik. Këtë densitet, këtë tension, këtë mbivendosije dhe shtresëzim emocionin dhe informacionin që teatri mund ta realizojë falë mjeteve të tij të shumta, për letërsinë është e vështirë për të mos thënë

⁶ Ismail Kadare “Dialog me Alain Bosquet”, botimet Onufri,

edhe e pamundur. Më tej Kadare e ka fare pak, gati inekzistent dialogun mes gruas dhe Stresit. Nuk ka informacion për jetë familjare, pa presence fëmijësh. Kjo të le përshtypjen e një jete të lodhur, një marrdhënie të dështuar, me mungesë dashurie dhe mardhënien që shtyhet për inerci. Marrdhënia vjen e zhvillohet në dialogon mes Stresit dhe gruas në dramatizimin *Ëndërr e një nate dimri* duke bërë modifikimin e historisë tashmë jo si ka ndodhur, por si duan personazhet të kishte ndodhur.

Stresi - Unë po shkoj! (niset të iki)

Gruaja- Sikur të mos mjaftonin punët e tjera, na edhe këtë tani, të merresh me gjetjen e njeriut që e sollit!... Ndoshta me një vagabond ka ardhur.

Stresi - Ç'të bësh!... Kjo është detyra ime...

Gruaja- Po më tregon detyrën tani?! Në fund të fundit përse i duhet dhënë kaq shumë rëndësi se me kë u kthye në shtëpi një vajzë e pahajër?!

Stresi - Përse e pahajër?

Gruaja- Nuk të duket kështu një vajzë që për tre vjet rresht as që u kujtua për të jëmën, mbi kokën e së cilës ranë gjëma të tëmerrshme?!

Stresi - Ndoshta nuk e dinte.

Gruaja -Ti gjithmonë do t'i dalësh në mbrojtje asaj bushtre...

Stresi - Nuk të lejoj që të flasësh me këtë gjuhë!...Mua nuk më lidh asgjë me Doruntinën.

Gruaja -Ty të pikëlloi më shumë nga të gjithë martesë e saj larg... ty!... Ty të pikëlloi!... Edhe unë të urrej!... Ty, edhe atë, Doruntinën!... Ju urrej të gjithëve... Vetën time, këtë bark shterp, të zi si fund tiganit, që nuk më dha një fëmijë... Të urrej se ty të pikëlloi më shumë nga të gjithë!... Ty të pikëlloi... Ty!... (Këtë gruaja e shoqëron duke përplasur enët brenda vaskës)

Stresi -Ti po më lodh.

Në skenat më tej Stresi vret gruan, kryen marrdhënie me Doruntinën, asgjëson mundësinë e një sjellësi abuzues, thekson ëndrrën përmes disa çasteve zgjimi nga ëndrra dhe e përmyll shfaqjen përsëri në momentin fillestar kur Stanishi troket në derën e Stresit. A nuk është një prirje e dukshme te I. Kadareja për të modifikuar historinë te novela *Përbindëshi*. E kam fjalën për modifikimin e përfundimit të luftës së Trojës. Një shpjegim ky që e ka bërë vetë I. Kadare.

Le të shohim tani se çfarë ka ndodhur me dramatizimet dhe realizimet më të herëshme skenike të kësaj vepre.

Fatkeqësisht kemi vetëm personazhe që thonë tekstin e shkruar nga I. Kadare pa mundur dot që të futen më thellë në marrdhëniet dhe qëllimet e nënvetëdijes së personazheve. E vetmja skenë tek e cila do të mund të lejohej një kapërcim i estetikës

së imponuar është skena e dialogut midis Doruntinës dhe Kostandinit në të cilën shikojmë vetëm përdorimin e një elementi kostumografik të Kostandini si edhe një mënyrë e lëvizjes skenike skematike. Legjenda dhe misteri përpiqet të sillt në skenë prej korit të vajtocave dhe të gjitha këto janë shumë pak për të patur një vepër që e tejkalon lëndën e novelës së I. Kadaresë.

Gjenerali i ushtrisë së vdekur është një tjetër vepër në të cilën elementi i ëndrrës jo vetëm është i pranishëm por kthehet në rrethanë në rastin e ëndrrës së gjeneralit. Nga ana tjetër kjo vepër është nga veprat që ka njohur numrin më të madh të përpjekjeve për ta sjellë në variante skenike apo kinematografike. Lënda letrare e ofruar nga Kadare është e begatë në atmosfere irrealë e mbushur me ëndrra dhe ankthe. Të dy gjeneralët që kërkojnë ushtarë të tyre në Shqipëri shikojnë ëndrra.

“Gjeneralit iu kujtua një ëndërr e tij, pak a shumë e ngjashme. I qe bërë në ëndërr sikur ishte plakur dhe e kishin bërë rojtar në një “varrezë vëllezërisht” pikërisht atje ku qenë rivarrosur ushtarët që ai kish qëmтуar në Shqipëri. Varreza ishte e madhe, pafund dhe në rrugicat midis varreve shkonin e vinin mijëra njerëz me ca telegrame të çuditëshme në duar, duke kërkuar të afërmit e tyre. Por, me sa duket, nuk i gjenin varret e atyre që kërkonin, dhe atëherë fillonin që të tundnin kokat me kërcënim. Ashtu mijëra e mijëra, siç ishin, dhe atij i hipte një frikë e madhe. Po tamam në atë kohë prifti i binte kabanës dhe të gjitha ata zhdukeshin dhe ai zgjohej.”⁷

Është një tjetër kapitull i plotë i panumër, midis kapitullit 6 dhe 7 në të cilin, ashtu si edhe të ëndrra që cituam më sipër ndihet përpjekja e Kadaresë që, përmes mjeteve dhe teknikave të kufizuara letrare të përpiqet për të sjellë skena të cilat përmes gjuhës dhe teknikave të kinemasë do të mund t’u shkohej deri në fund.

“Veç kësaj kohëve të fundit po më ndodh diçka e çuditshme. Porsa shoh një njeri, menjëherë, padashur, filloj t’i heq në fillim flokët, pastaj mollëzat, faqet, sytë; si diçka të panevojshme, bile që më pengon të depërtoj në thelbin e tij; dhe e përfytyroj këtë njeri pa to, vetëm me kafkën dhe dhëmbët (të vetmin detaj të qëndrueshëm në fytyrë). Më kupton? Më duket sikur kam hyrë në mbretërinë e kalciumit.”⁸

Do të duhej që gjuha e kinemasë të mundësonte tejkalimin e këtyre imazheve që përcjell Kadare përmes këtij teksti duhet thenë se te asnjëri nga realizimet skenike, televizive apo edhe kinematografike kjo skenë nuk ka ardhur si te realizimi i vitit 2009 në skenën e TOB të baletit mbështetur mbi këtë vepër, konceptuar nga Valerio Maria Ferrara, me skenografi të Agron Aliajt dhe Laura Frigata. Realizimi jo vetëm në drejtim të imazhit skenik (kafka radiografike), por dhe veprimi skenik ku përmes

⁷ Ismail Kadare “Gjenerali i ushtrisë së vdekur” botimet Onufri, f. 56

⁸ Ismail Kadare “Gjenerali i ushtrisë së vdekur” botimet Onufri, f. 58

trupave dhe lëvizjes së kërcimtarëve e sjell këtë gjendje ankthi të Gjeneralit më plotë, më emocionueshëm se përshkrimi i kursyer që i ka bërë Kadare kësaj ëndrre.

Duhen përfillur dhe kushtet e përgjithëshme social-kulturore e politike, normat e shpallura apo të nënkuptuara, pengesat ideologjike dhe estetike me të cilat janë ndeshur jo pak artistët shqiptarë. Një tregues i kësaj vështirësie të shtuar është rrëfimi i regjisorit Pirro Mani në bisedë me kritikun Josif Papagjoni ku rrëfëhet se në variantin e realizuar në Kosovë kishte patur mundësi të përdorte një grup balerinësh, diçka që për teatrin që bëhej në Shqipëri në atë kohë ishte diçka jo e zakonshme dhe lehtësisht e lejueshme për kritikën.

Prania e ëndrës të vepra e Kadaresë është aq e dukshme sa mundesh që të kuptosh se si Kadare ndan ëndrrat e personazhevetë ndryshëm. Psh ëndrra e ushtarit dezertor është një ëndërr plot dritë dhe gati romantike në shqetësimin e saj, ndryshe nga ëndrrat apo përjetimet e zymta, të mjegullta, plot dramacitet të gjeneralit.

Ëndrra është një element i cili edhe pse nuk ka mundur të realizohet plotësisht në realizimet skenike apo kineamatografike ajo ka mundur të ngacmojë imagjinatën e lexuesit në një mënyrë të pavarur, duke nxitur kështu një lexim aktiv ku lexuesi bëhet bashkëshkrues me autorin. Ëndrra është një situatë ku kjo pavarësi imagjinuese e lexuesit është më e dukshme. Kjo bën që leximi personal ta çojë imagjinatën në përdorimin e teknikave dhe mjeteve të arteve të ndryshme për të shoqëruar tekstin e autorit. Kjo argumenton tezën se një lëndë e mirë është gjithnjë e pakënaqur prej mjeteve dhe teknikave me të cilat është sjellë dhe është gjithnjë e gatshme për të bashkëvepruar me lexuesin për të provuar me mjete dhe teknika të tjera duke tentuar kështu drejt gjinive të tjera.

Këtu duhet të bëjmë dallimin midis huazimit që autorë të ndryshëm ju bëjnë teknikave që vijnë nga arte të tjera si në rastin e gjinive hibride, pra romane që janë konceptuar e shkruar me teknika kompozicionale e njësi të vogla rrëfime të cilat afrohen shumë me skenarët e filmave. Mund të kujtoj këtu faqe 100 të gjenerali një mbyllje tipikisht kinematografike, apo romanet e Virion Graçit si ai “Të çmendur në parajsë” (botimet Dituria 1995) ku dialogjet e personazheve të çojnë drejt kinemasë surealiste kurse ligjërimi **onirik** mundëson shkrirjen e kufinjve të reales me të pritshmen, me të nesërmen të shkrira bashkë në një qenie në panik, në dramë mendore e shok psikologjik. Po ashtu romani i fundit i Fatos Kongolit “Gjemia e mbytur” (botimet Toena, 2015) Nënvizimi ka të bëjë me diçka jashtë vullnetit dhe synimit të autorit, me diçka që më shumë se nga autori, varet nga lexuesi. Dhe kjo vërtetohet me leximin që i bën një artist veprës së dikujt tjetër për të punuar mbi të produktin e ri, dmth regjisorin, piktorin, kompozitorin, koreografin që punojnë mbi veprën letrare apo diçka tjetër.

Për ta përfunduar ritheksojmë edhe një here tezën e veprave skematikisht të përzgjedhura në gjini të caktuara në realitetin kur lënda e tyre artistike është në dinamikë transformuese në mënyrë të vazhdueshme për aq kohë sa është në kontakt me lexuesin apo me konsumatorin e veprës së artit. Te pjesa më e madhe e veprave të I. Kadaresë e gjen këtë karakteristikë mjaft të rëndësishme kryesisht për ata që tentojnë të përkthejnë veprën e tij në gjini të tjera të artit.

Bibliografi kryesore

Veprat në shqyrtim nga Ismail Kadare:

“Kush e solli Doruntinën”

“Nëpunësi i pallatit të ëndrrave”

“Gjenerali i ushtrisë së vdekur”

“Prilli i thyer”

“Emblema e dikurshme”

“Dialog me Alain Bosquet”

Nga videoteka personale janë studiuar shfaqet dramatike, filmat dhe ekranizimet e ndryshme të veprave letrare në funksion në temës sonë studimore.

Edlira MACAJ

BOTËKUPTIMI KRISTIAN, FORMANTE THELBËSORE E POETIKËS MJEDJANE

Abstrakt

Qëllimi:

Vëmendje ndaj krijimeve dhe shqipërimeve fetare të Ndre Mjedjes, si pjesë e rëndësishme e veprës së tij në ndihmë të gjuhës shqipe; **Vdekja** si ngushëllim hyjnor dhe poetika e saj; **Mallëngjimi fetar** frymëzuar nga thjeshtësia Agustiniane dhe ndihmuar për t'u kthyer në techné poetike nga retorika jezuite.

Metodologjia:

Shpjegimi, argumentimi, faktimet konkrete, analizat dhe krahasimet ndërtekstore si edhe interpretimi i hapur lidhur me semiotikën janë mënyrat me të cilat zhvillohet punimi. Ndërthurja e metodave konsiston në përfilljen e rezultateve të secilës prej tyre, duke u bazuar shumë tek interpretimi që vjen si rezultat i rileximeve.

Arritjet:

Punimi zbërthen botëkuptimin kristian të poetit në funksion të një poetike të veçantë. Ai rivlerëson shqipërimet fetare të Mjedjes në funksion të pasurimit të gjuhës shqipe; orienton kënd të ri kuptimi kur teksti gjallërohet përmes teknikave interpretuese; shquan rolin e retorikës jezuite në formimin e artit të tij. Kështu ridimensionohet religjioni dhe kuptimi që merr ai si pjesë thelbësore e poetikës mjedjane.

Përfundime konkrete:

- Përktimet fetare të Mjedjes vijnë si rikrijime; krijimet e tij fetare ndihmojnë në plotësimin e tij si poet jezuit; tekstet fetare e bëjnë atë autor që plotëson lidhjen e besimtarit me fenë përmes hartimit të tyre në gjuhën shqipe, duke e punuar artistikisht këtë të fundit.

- "Vdekja"- udhëton në poezitë e Mjedjes si metaforë që gjallon (godet, ndodh, dhemb, lehtëson, etj) duke fituar një set kuptimesh, sidomos në kontekstin e botëkuptimit kristian

- Mallëngjimi, (të folurit me gjuhën e përlësisë, karakteristikë e retorikës agustiniane, vjen si teknikë e vetëdijshme poetike). Studimi i retorikës jezuite bëhet faktor kryesor në rafinimin e gjuhës së tij metaforike

Fjalë çelës: Mjedja, poezia fetare, poetika, jeta, vdekja, mallëngjimi, jezuitët.

1. Mjedja, nga përkthimet letrare tek krijimet e teksteve dhe poezive fetare

Çdo material, i cili i vjen lexuesit përmes përkthimit, ka gjithnjë nivele të ndryshme receptimi. Kjo, për shkak se përkthimi në vetvete i teksteve letrare e sidomos i poezive ka rrezikun më të madh të dështimit për shkak të ambiguiteteve leksikore dhe karakteristikave të gjuhës. *Poezja*, thotë R. Frost, *është ajo që humb më shumë nga përkthimi*.¹ Përkthyesi nisat nga një kuptim që tashmë ekziston dhe vlerëson nëse do të ketë një liri pak a shumë më të madhe. Në këtë pikë, Mjedjen si shqipëruar apo përshtatës të materialeve të ndryshme letrare, si me poezitë: *Mbreti i Tulës*, *Vllavrasi* dhe *Vaji i dallëndyshtës*, e njohim më shumë, por Mjedjen si shqipëruar dhe krijues të teksteve dhe poezive fetare e njohim pak ose aspak. (për shkak edhe se krijimtaria e tij nuk na ka ardhur e plotë). Nëse i referohemi përkthyesit tonë Vedat Kokona² lidhur me estetikën e përkthimit, kuptojmë se përkthimi në thelb, sipas tij ka të bukurën, e cila sendërtohet mbi **frymëzimin, thirrjen, vokacionin poetik**. Këto elementë lidhen me shpirtin e përkthyesit. Nga ana tjetër përkthyesi duhet të plotësojë kushtet e tjera të domosdoshme si njohja shumë e mirë e gjuhëve me të cilat do të punojë, pra të jetë një gjuhëtar i mirë, në mënyrë që t'i shpëtojë kurtheve të tyre. Edhe pse Kokona, kur citon një listë përkthyesish, nuk e përmend Mjedjen midis përkthyesve bashkëkohës të poetit,³ kjo nuk ia fsheh Mjedjes punën e përkthimeve poetike dhe fetare. Lidhur me kriteret e sipërcituara që duhet të ketë një përkthyes i mirë, Mjedja duket si një nga njohësit më të mirë të praktikës, për shkak edhe të përkushtimit të tij në këtë drejtim, edhe pse atij ia janë lënë të panjohura përkthimet dhe krijimet fetare.

¹ X.J. Kennedy. *Literature. An introduction to fiction, poetry and drama.*, 4-th ed. Glenview, London, Scot Foresman and Company, 1987, f.639

² Vedat Kokona. *Mbi përkthimin, me përkthyesin*. Tiranë, Botimet Kokona, 2003, f. 7-25

³ Vedat Kokona. *Quo vadis letërsi shqipe*. Tomori, 1942, f. 3. Në një debat që vijon në disa numra mbi këtë temë, Kokona dikur e sarkazon Mjedjen si poet. I mohon atij lirikën e i njez vetëm teknikën. Në debat u përfshinë përkrahës dhe kundërshtues të qëndrimit të V. Kokonës ndaj Mjedjes. Në anë të poetit e kundërshtim të Kokonës janë Nikolla Mazeku e Zef Valentini.

Mjedja fillimisht përktheu poezi; po ndërkohë edhe krijoi poezi. Mes tyre gjenden edhe poezi fetare të cilat lidhen me ndjeshmërinë e tij ndaj besimit. Kjo ndjeshmëri ia vesh atij poezinë shpesh me gjenimin e logjikës së fesë. Duke qenë pjesëtar i shoqërisë jezuite, ai ishte njëkohësisht edhe një nga zbatuesit e misionit të tyre, propagandimit të fesë. Misioni fetar i jezuitëve i drejtonte burimet e tyre njerëzore para shumë punëve njëherësh, siç ishte dhe përkthimi i materialeve me përmbajtje fetare, si një nga mënyrat efektive dhe masive të nxënies së fesë. Përkthimi dhe përshtatja në shqip i teksteve të ndryshme, mes tyre edhe ato fetare, ndërtojnë profilin e Mjedjes midis poetit dhe përkthyesit e parashtron njëherazi tiparin fetar të dukshëm në të gjithë poetikën e tij. Referuar datave⁴ të botimeve të teksteve fetare të Mjedjes vëmë re se me botimet dhe me kujdesin e ribotimeve të tyre ai vlerësohet për përkthimin në dobi të pasurimit të gjuhës shqipe. P.sh.: *Historia Shejte* u fut nëpër shkolla dhe pati vlerësim⁵ për zbukurimin gjuhësor dhe pasurinë leksikore. *Shën Luigji Gonzaga*, u vlerësua për ndjeshmërinë, kompetencën, qartësinë, argumentin.⁶ Përtej këtyre hartimeve në veprën e Mjedjes rrinë edhe poezitë fetare, të cilat janë si cikël më vete, p.sh.: *T' thirrur me bû n' zemër t' Krishtit; Zemra e dhimbshme e Krishtit; Sh' Mihilli, Ankim dashtnjet Zëmërs Krishtit; Kanga e t' shumve; Zois Kshillit t' mir*, etj. Cikli i poezive të religjionit vjen si pjesë e botëkuptimit të tij poetik, jo si detyrim shpjegimi për besimtarët. Që në titujt e tyre janë fjalët mbi të cilat ndërtohet besimi të cilit ai i përket si p.sh.: thirrje, zemër, Krisht, dhembshuri, këngë, etj., duke qartësuar kështu përmbajtjen e mesazhit të urtësisë dhe sakrificës. Poezitë e tij fetare poetizojnë parimet⁷ mbi të cilat ngrihet urdhri jezuit siç janë: zoti i pranishëm në të gjithë gjërat, liria e mendimit si përgjegjësi për të kuptuar besimin, si tolerancë dhe mirëkuptim, etj. Figura e Krishtit, është modeli i jetës njerëzore, dëshmitar i dashurisë dhe faljes hyjnore dhe frymëzim, bashkëvuajtës me atë që vuajnë dhe shërbim për ata që kanë

⁴ 1886- *Bija e verbt ç' prej t' lemi*. Ajo është një përshtatje nga poeti Italian Pietro Paolo Parzane. Edhe sot ajo është e panjohur në variante të tjera; 1870- *Zoja e papërlyeme*; 1888- *Jeta e Sh' Njon Berkemans* (përkthim) me alfabet jezuit. *Historia shejte* (1907, 1911, 1915); 1892, 1927- *Të përgjimit e zojës së bekueme* (përkthim nga spanjishtja) e; 1929- botohet *Lumnit e zojës së Bekueme*, përkthim nga italishtja. Në vitin 1927- *Shën Luigji Gonzaga*, botohet shumë vite pas hartimit; 1930 - *Jeta e së lumes Virgjin Miri, Ti ulesh prej parrizit*, përkthim i këngës himn nga Alfons Liguori. *E diela ndër kështa t' katundeve* e botuar rreth vitit 1901 hartohet për meshtarët e ditës së diel në dy libra. Libri i parë merr karakter udhëzues, kuptues. Ai qartëson veprimet e priftit dhe besimtarëve dhe e sheh priftin si ndërmjetës të lidhjes së hyut me njeriun. Libri i dytë është *T' mbledhunit e vocër e mësimt t' kshiten*. në mënyrë që teksti të kuptohet në gjuhë shqipe.

⁵ M.Quku, *Mjeda 3*, (libri 1). Tiranë, Ilar, 2008, f. 395

⁶ M.Quku, *Mjeda 5*, Tiranë, Ilar, 2010, f.62

⁷ *Ten Fundamental Principles of a Jesuit Education at Chicago Jesuit Academy Adapted from Go Forth and Teach*: The Characteristics of Jesuit Education, aksesuar nga <http://www.chicagosuitacademy.org/wp-content/uploads/2012/01/>

nevojë. Poetika e ciklit të tij fetar nuk kalon pa mallëngjimin ndaj figurës model i purifikimit, siç është Zoja e Papërlyeme si edhe kuptimin e këtij besimi përmes mprehtësisë së mendjes. Përveç mesazheve të urtësisë e sakrificës që ato mbartin, ato mund të shihen si prova e parë për transmetimin e ndjeshmërisë së tij fetare. Kjo ndjeshmëri nga forcë qendërsuese në poezitë e këtij cikli kthehet në jehonë të këtij botëkuptimi, edhe tek krijimet e tjera letrare.

2. Receptimi i religjionit në veprën e Mjedjes përmes leximeve diakronike

Letërsia e lidhur me religjionin shprehet në forma të ndryshme e mbi to poetët ndërtojnë qëndrimet e tyre etike. Filozofia e fesë zhvillon idenë fetare në kufijtë e përcaktimeve racionale, kur njeriu formon ide për zotin, jo nga frika, por nga kuptimi.⁸ Tek Mjedja, (i studiuar në tre momente kyçe: në të gjallë të tij, në vitet '45-'90 dhe pas viteve '90-të), elementët fetarë të kudogjendura në poezitë e tij janë interpretuar në disa drejtime duke e bërë religjionin si një formante “ të lëvizshme” në leximin diakronik të veprës së tij. Bashkëkohësit e tij e lidhën këtë pjesë të dukshme me angazhimin e tij fetar, misionin e fesë. Periudha e dytë e pa religjionin e tij si mangësi poetike. Kritika e viteve '80- të, e shpjegoi aspektin religjioz të poezisë së Mjedjes si mangësi apo kufizim botëkuptimi. Tek *Andrra e jetës*, kjo kritikë, i shihte elementët fetarë si kufizues të kuptimit ndaj laicitetit të temës së poemës.⁹ Tek *I mbetuni*, vlerëson studiuesi A. Xhiku *sundon bindja se mëshira dhe amshimi, kaq të afërta për poetin mund ta lehtësonin gjendjen e të shtypurve e fatkëqijve të asaj jete*.¹⁰ Mosmiratime apo refuzime të kësaj pjese integrale të poezisë së Mjedjes, bëhen aq të bezdisshme për këtë kritikë, sa në botime të veçanta të poezive të tij, pjesë me elementë fetarë janë hequr fare, si p.sh. heqja e sonetit të dymbëdhjetë të poemës *Lisus*, në botimin e vitit 1978, me shënimin se: në tingëllimën XII që nuk po e botojmë flitet për ëngjëjt që shpien shpirtin e heroit në qiell.¹¹ Megjithëse në botimin e veprës së tij me dy vëllime(1.2) në vitin 1988, ky sonet botohet i plotë, edhe atëherë ka orientim shpjegimi sesi duhet të kuptohet. Po ashtu strofa e fundit e poezisë *I mbetuni* në botimin e vitit 1988 të veprës I (së parë)¹² është hequr, vetëm se tregon se prindërit e presin vocërrakun në parajsë. *Koncepti fetar tek Mjedja*, thotë kritika e atyre viteve, *nuk komplëkobet si tek romantikët europianë. Ai është më racional dhe nuk kalon në mistifizëm apo deizëm si tek ata*.¹³ Në fakt ky aspekt i poezisë së

⁸ Sejfedin, Sulejmani. *Bazat e filozofisë*, Kumanovë, Makedonska Riznica, 1997, f. 35

⁹ M. Gurakuqi. *Mbi veprën poetike të Mjedës*. Tiranë, Naim Frashëri, 1980, f. 250

¹⁰ A. Xhiku. *Nga romantizmi rrjedhave të realizmit*. Tiranë, SHBLU, 1989, f. 124

¹¹ Ndre Mjedja. *Poezi*. Tiranë, Naim Frashëri, 1978, f. 143 (shënimi 21)

¹² Ndre Mjedja, *Vepra I*, Tiranë, Naim Frashëri, 1988, f. 98

¹³ A. Xhiku. *Nga romantizmi rrjedhave të realizmit*. Tiranë, SHBLU, 1989, f. 122

Mjedjes dukej i tepërt dhe ngatërrues për ta. Kuptohet që këto qëndrime i përkasin interpretimeve politike të kohës, kohë kur besimi në zot dhe ushtrimi i fesë ishin të patolerueshme dhe si të tilla, u bë kujdes që në tekste të shkruara të retushoheshin edhe pasazhet me përmbajtjet fetare. E refuzuar në këtë mënyrë, nënvlerësuar dhe zhveshur nga funksionet estetike, roli i fesë u sfumua nga kritika e kohës. Ajo orientoi krejtësisht leximin e poezisë së poetit. Asaj kohe redaktoriale, i interesonte Mjedja, pasi zbriti në jetën tokësore dhe e preku atë në skajin e varfërisë dhe plagëve të tjera sociale. I interesoi edhe për pasionin dhe devotshmërinë patriotike, si edhe në mbijetesën ndaj këtij fati prej ndjenjave më të forta njerëzore, si: shpresa, dashuria etj. Por ndjeshmëria fetare, e cila ndërtonte pjesën e tij njerëzore e rrjedhimisht edhe atë poetike nuk u konsiderua me vlerën që mbarte, ndërkohë që kritikës dhe interpretimit të sotëm i duhet të përqendrohet në funksionin estetik të fesë tek krijimtaria e tij. Lidhja e qëndrueshme midis shfaqjeve të këtij besimi dhe ndjeshmërisë së tij poetike bëhet bosht i botës së tij krijuese duke i dhënë poezisë elementin gjallues, besimin në përtej jetë. **Mos marrja në konsideratë** e këtij plani, i cili shfaq priftin nga njëra anë dhe poetin me bindjen se besimi shpëton mendjen dhe shpirtin, nga ana tjetër, **bëhet cungim i pasurisë artistike** që mbart poezia e Mjedjes. Interpretimi i njëanshëm apo heqjet e pjesëve fetare, humbin kuptimet e mundshme të tekstit. Le të ndalemi pak tek shfaqja e dukshme e religjionit në veprën e Mjedjes (si **sistem referimi**: me simbole, rite e parime) dhe tek funksioni estetik i tij (si **filozofi udhëheqëse** për njeriun e çdo kohe ku atij i duhet të përballet me jetën dhe vdekjen, si edhe t'ia kuptojmë funksionin estetik unik ardhur si **teknikë e veçantë poetike** përmes filozofisë së mallëngjimit të Shën Agustinit.)

3. Religjioni, si poetikë (metafora e jetës dhe vdekjes)

Besimi i krishterë si sistem referimi që tek Mjedja shfaqet si kompleks simbolesh, parimesh e ritesh¹⁴ e bën atë të shfaqet si besim që i jep kuptim jetës, dashurisë, varfërisë dhe vdekjes, duke ruajtur sensin e masës së dukjes dhe zhdukjes, sipas rastit. Besimi në Zot artikullohet me shenjuesit-simbol të fesë së krishterë. Tek *Andrra e jetës* me simbole si: Perëndija dhe i lumi Krisht (pj.3, str.7, v.3 dhe str 8, v.4) Zoja, Davidi, Shën Ejëlli, etj. Me rite shfaqet tek *Lissus*, soneti VIII poeti jep fitoren dhe gërsheton elementë të misticizmit, fesë së krishterë e po aq pagane me ritin e temjanit¹⁵ *timiam' e shejte... përjell fatosat....* Riti vjen si akt respekti ndaj shpirttrave të

¹⁴ Anthony Giddens. *Sociologjia*. Tiranë, Çabej, 1997, f. 432

¹⁵ Temjani është lëng i ngurtësuar aromatik. Kur digjet ai lëshon aromë, për këtë qëllim dhe në këtë mënyrë përdoret në adhurim, në shërbesat kishtare ose ritet ndaj të vdekurit. Këtu është

luftëtarëve të rënë në fushëbetejë. Në këtë rast funksionalizohet vlera e temjanit si rit purifikues, terapeutik, vitalizues, pra për të krijuar atmosferë shpirtërore të lehtësuar. Martesa dhe kodet e saj janë një tjetër rit, pjesë e rëndësishme e religjionit kristian, ndërsa si qëndrim ajo shfaqet edhe me moralin si degëzim të frymës fetare. Etika dhe filozofia hap një dimension tjetër të koncepteve mbi jetën dhe njeriun dhe pranimin e të vërtetave faktike ndryshe. Estetika e moralit në formë këshillash dhe porosish vjen përmes lirikave kushtuar fëmijëve, dimension që lidhet edhe me misionin e dijes edhe me misionin e fesë. Kjo do të thotë të edukosh përmes urtësisë së mësimeve të shenjta, ndërsa forca e madhe artistike e poezisë së tij qëndron falë sensit që ai i jep jetës dhe vdekjes.

Ka një udhëtim të vdekjes përkrah jetës në poezitë e Mjedjes. Vdekja përveç humbjes ka edhe ngjyrën e pranimit. Vdekjet e personazheve të Mjedjes si: djali jetim, miku i tij, një shtegtar, një vëlla i panjohur, etj., por edhe ajo e personazheve historikë si Rudolfi, ndërtohen përmes kuptimit që merr vdekja edhe kur ajo vjen pa lavdi. P.sh.: tek *Malli për atdhe* në vargun: *dritë pastë n'lumni*, Mjedja projekton dëshirën e tij përmes urimit për jetën e përtejme. Mjedja hidhërohet por edhe e pranon vdekjen si fazë kaluese për jetën përtej. Kjo ndodh tek *I mbetuni, e n'lumni qi ata po gzoshin/ shpirti i njomes fluturoj*, (str.12), ku zbutet vdekja e vogëlushit; tek *Meyerling: ti zanin e ligjës amshueshme...* etj. Tek *Lissus*, soneti XII-Pas vdekjes së heroit të Mjedja qiellorja bëhet destini paqtues për fatin e heroit kombëtar. Madhështia që e karakterizoi kulmimin e qëndrimit historik kërkon po aq përkushtim edhe pas vdekjes, në nderim të figurës së tij dhe për nder të të gjithë vendit. Vdekja e më pas lumturimi lidhen me përtej qenien, shpërblimin për aktet e përgjegjshme të marra në jetën vdekatore. Shpëtimi i shpirtit vjen nga besimi si besim në gjykimin e shenjtë. Ky racionalitet fetar respektohet edhe kur Mjedja ligjëron dhimbjen dhe shpreh keqardhjen e tij në rastin e tragjedisë së *Meyerling*-ut. Aty trajton vetëvrasjen nën optikën e besimit fetar, sipas së cilës ajo është akt mëkator. Ky gjykim del i hapur në katër strofat e fundit, tek të cilat vetëvrasjen poeti e sheh si mëkat në lidhje me disa përkatësi me të cilat njeriu krijon lidhje devocioni dhe përgjegjshmërie përgjatë jetës së tij. Mjedja e gjykon vetëvrasjen: si mëkat përpara krijuesit, *Má ti nderim e droje / s pate për Bas t'nátyrës*; si papërgjegjshmëri politike, *Ti zanin e detyrës nuk e ndigjove*; si tradhëti bashkëshortore, shkak të të cilit vë epshin (dashurinë me Vetserën), *Epshin për cak shenjove*; si mëkat ndaj vetvetes (vetëgjyqësia), shkak prej të cilit ai humb parajsën qiellore, *prandaj jo nqiellshët çue/ Fuqi, o n'tokë vëndue, / t'vrau dora e jote*, etj. Tek *Andrra e jetës*, studiuesja Shehri e shikon vdekjen si një proces

praktikë e fesë së krishterë, por temjan ofronin edhe idhujtarët gjatë lutjeve drejtuar perëndive të tyre të shumta pagane. Dallimi është se të krishterët i ofrojnë temjan Perëndisë dhe Zotit Jezu Krisht, ndërsa paganët ua ofrojnë perëndive. (objekte, planete, statuja, perandorë)

të natyrshëm të vetë jetës, proces me të cilin Mjedja e vë njeriun përballë vetes, duke i dhënë kuptim jetës me pranimin e vdekjes si në rastin ...*ku një nënë i mëson njëvërs bijë të vdesë e tjetrvës të jetojë*.¹⁶ Kështu në poezitë e Mjedjes mësohesh me vdekjen si fakt, por kupton dhe efektin e saj metaforik si: pashmangshmëri, shpëtim, dhimbje, duke fituar lidhjen paqtuese me besimin. Mjedja mundi të lidhë me këtë linjë të besimit personazhet familjarë dhe historikë. Ai përshfaq njeriun me planin e konkretësisë dhe me mbretërinë e qiellores. Edhe personazhet historike heroicizmin e tyre e kanë të mbështjellë me nocione hyjnore.¹⁷ Kjo faktori se në poezinë e tij, poeti e sheh vdekjen si pjesë të botëkuptimit kristian. Kështu besimi fetar dhe jeta e përtejme, sipas Mjedjes, e kalon dhimbjen e vetë vdekjes, duke drejtëkuptuar dhe kufizimin e jetës. Si filozofi e tillë kuptohet ajo tek *Andrra e jetës*, edhe nga studiuesi K. Gjika¹⁸. Poema *Andrra e jetës* është himn për jetën dhe vdekjen si dy gjëra të natyrshme të ciklit jetësor, kuptuar kjo si në planin njerëzor ashtu edhe në të arsyetuarit filozofik. Vdekja tek Mjedja, sipas Zef Mirditës¹⁹ shihet si sub specie aeternitatis nën dritën e amshueshmërisë duke e trajtuar atë në dimensionin e saj metafizik. Zbutja e tragjikes me anë të kurimit shpirtëror, besimit në një jetë të përtejme është zgjidhje për të mos menduar dëshpërimisht për të dhe zgjedhje e poetit për të zbutur efektin e saj. Mjedja realizon efektin dhe pranimin e vdekjes si fakt (retorikë) e sens (semiotikë) në funksion të një teknike të veçantë retorike, bindjes përmes mallëngjimit.

4. Elementë të retorikës agustiniane (mallëngjimi) si techné poetike

Sa herë që rilexohet *Andrra e jetës* ka një efekt tronditës tek lexuesi. Aty niset me dinamikën e natyrës. Ciklet e saj vijnë paralel me ciklet e jetës njerëzore. Ndihet dhimbja për vdekjen e një vogëlusheje, kuptohet dashuria e një adoleshenteje dhe fundi i jetës me pengje të pashlyera të një nëne. Rrokët kështu së pari kuptimi i kohës-natyrë dhe i kohës së qenies me thelb transformimin, ndryshimin, vijimsinë. E gjitha realizohet përmes efektit, mallëngjimit që transferon poeti nga bota e tij tek

¹⁶ Dh. Shehri. *Të vdesësh*, “Andrra e jetës”. Kumtesë mbajtur në konferencën shkencore “Si vdesin personazhet në letërsinë shqipe, 22 Nëntor, 2013

¹⁷ Nikë Ukgjini. *Ndre Mjedja. Kleriku që bashkoi Biblën me shpirtin e malësorit* [Bariu i shpirtave, si e ushtrioi doktrinën në zbulimin e jetës së njerëzve të thjeshtë. Studimi, në: Shqiptarja.com, 2013, f. 20, 21, Sipas Nikë Ukgjinit, njeriu i Mjedjes si qenie hyjnore lidhet me ambientin por edhe me Zotin, vdekjen, ngjalljen, parajsën, jetën e pasosur, e më tej shqiptari i krishterë lidhet me Jezu Krishtin, Zojën e bekueme.

¹⁸ Kastriot Gjika. *Vdekja si figurë dhe si filozofi në poemën "Andra e jetës" të N. Mjedës*, Kumtesë mbajtur në konferencën shkencore “Si vdesin personazhet në letërsinë shqipe 22 Nëntor, 2013

¹⁹ Cituar nga M. Quku. *Mjedja 4*. Tiranë, Ilar, 2009, f. 323

ndjeshmëria e lexuesit (mirëkuptim, keqardhje, dhembshuri, etj) Si realizohet ky efekt? Kjo magji vjen nga zotërimi i një teknike specifike retorike: bind-mallëngje.

Përtej mjeshtërisë në rrafshin e elokutio-s, me liritë poetike, me metaforën si fakt (trop, retorikë) e efekt-sens (semiotikë), Mjedja ka shtrirje teknike edhe në inventio. Inventio hedh argumentin mbi material me një teknikë të mirë. Krijon kështu të folurin vetiak. Sipas Barthes-it dy janë elementët shtylla të saj me impakt tek dëgjuesi: bind/ mallëngje. Me “bind” dhe me “mallëngje” janë dy drejtime të inventio-s, të ndikosh tek dëgjuesi furisht përmes arsyesimit, ku provat kanë forcën e tyre. Provat subjektive apo morale, që i përkasin inventios-s varen nga mallëngjimi. Kjo është zona e retorikës psikologjike²⁰ që realizohet praktikisht përmes ethë-së (karakteret, tonet, pamjet) e pathë-së (pasionet, ndjenjat, afektet) ku pathe janë afektet e dëgjuesit, lexuesit. Psikologjia retorike duhet kuptuar nga e kundërta e psikologjisë reduktuese. Mallëngjimi-*animos impellere* ka të bëjë me të drejtuarit e ndjenjave që mbulon hyrjen dhe fundin që marrin karakter pasional, ndërsa bindja mbulon narratio-n dhe confirmatio-n, provat që janë mes të ligjëratës e marrin karakter demonstrativ. Narratio ka të bëjë me funksionalitetin: përgatitje për argumentim me të dhëna dhe përshkrime në mënyrë të natyrshme, kur ligjërimi ka rrjedhë sipas zhvillimit të fakteve që nga fillimi. Për çfarë shërben kjo techné sidomos tek *Andrra e jetës*?

Tek *Andrra e jetës*, Mjedja ndërton subjektin mbi tre jetë njerëzore duke e nisur me tablonë e vendit, duke rezonuar kuptim mes paraleleve e kontrasteve si ato të qeshjeve dhe ngricave stinore në raport me brendësinë e personazheve apo të fatit të tyre tragjik. Ai e ndërton këtë subjekt mbi jetën, vdekjen e njeriut I cili ka vetëm ëndrrën në mes, duke e thelluar në kufijtë e kuptimit të një filozofie. Pjesët i ndërton eliptikisht, me gjuhën e përditshmërisë, duke i motivuar gjithnjë me fakte bindëse. Rritet kështu shkallë-shkallë efekti psikologjik tek lexuesi. Lexuesi i përjeton situatat derisa arrin tek mallëngjimi. Ky mallëngjim lidhet kryesisht me “mirëkuptimin” që poeti kërkon t’i japë sidomos vdekjes. Ky është një tregues i interaktivitetit lexues-tekst dhe vjen si mishërim i një teknike të përzgjedhur qëllimisht. Ajo që ne e cilësuam tek Mjedja si gjuha e përditshmërisë, lidhet me filozofinë e Shën Agustinit²¹ për të përcjellë me thjeshtësinë e fjalëve filozofinë e krishterë. Thjeshtësia (përlësia), e stilit biblik, sipas tij, ka për qëllim kuptimin nga të gjithë të fjalës e zotit, ndërsa thellësia e përmbajtjeve dhe domethënive të errëta vënë në provë kapacitetin intelektual jo sipërfaqësor²². Dialektika “thjeshtësi” e “madhështi” në raportin mes formës e përmbajtjes, mes stilit dhe domethënies, buron nga thelbi i vetë zbulësës: mishërimi i

²⁰ Rolan Bart. *Aventura semiologjike*. Prishtinë, Rilindja, 1987, f. 320

²¹ B. Garavelli. *Manuale di retorica*. Milano, Bompiani, 1997, f. 41-42

²² Po aty.

fjalës hyjnore, si shkallë ekstreme e madhështisë në përlulesi. Kësisoj Shën Agustini rekomandon stilin e përlulur, pasi vetëm me thjeshtësinë, gjuhën e përditshmëisë krijohet efekti, bindja dhe mallëngjimi. Ligjërimi i realizuar përmes ekspresivitetit dramatik, që imiton përdorimin e gjuhës së përditshmërisë, stimulon tek dëgjuesi(lexuesi) efektin psikologjik, mallëngjimin. P.sh.: poeti fillon të japë provat e vdekjes së Trinës e të Lokes me radhë në mënyrë që të përfshijë lexuesin me ndjeshmërinë e tij, duke qenë sa më pranë tij me gjuhën e përzgjedhur.

Vdekja e Trinës parashtrohet në disa pika referimi:

1. **Molla t'kputuna** një deget kundrejt **Dý qershija lidhë** n'nji rrfanë – molla sinjalizon rritjen, shkëputjen, përkundrejt qershive ende të lidhura me degën, nënën.
2. ... **paq i kthálltë prei Perendijet**/ paq prei nierit e qetí - Ç'është kjo qetësi, ky paqtim hyjnor?
3. ...*gjel kokoti....*/ **Ká m'u gjegjë se á tui ndërrue moti**/ á tui çue një tjetrë ërë – ky është paralajmërimi për ndryshimin.
4. **Isb lodb: I dbimte nd'ijë/ E kështe mollzat gjak; Trina s hangri gja** (as Lokja, por *tërte*)– vijojnë argumentet edhe me **këneta, dragonj, shtojzovalle**...që janë elementë përtej realë me të cilët rëndohet parashtrimi i vdekjes së afërt.
5. *Ngrykas, si dy qellorë/ me krabë pa pupla, i gjet-* fjalë që zëvendësojnë fëmijën-ëngjëll, kalimi në përtej jetë.
6. Shembuj si: **Tash á tui folë me Zojën; e lumja zojë t'bërtet**, apo *Rri bij', se sunte Trinka // po shkon me bujtë te Zoja*

Heshtimi i Zogës, ka të bëjë me konceptin e besimit të paprekur, e ngjashme me formulën agustiniane “beso për të kuptuar”. Njohja e vetes përmes besimit dhe arsyes, ku besimi i pararend arsyes, (pra të besosh për të kuptuar) e bën praninë e zotit të të lehtësojë çdo fakt dhe vetë vdekjen. “Bujtja” e Trinkës zbut në maksimum kuptimin e fjalës vdekje. Në këto raste kemi një zëvendësim të fjalës vdekje me dy struktura foljore. **Kuvendimi** dhe **bujtja** janë shoqërizime veprimesh të lehta për të zbutur vdekjen dhe për ta pranuar atë. Kjo formë e të folurit është e njohur në atë kontekst social. Kjo na kujton kështu konceptin e estetikës së krijimit verbal të Bakhtine-it.²³ Pranimi i vdekjes në këtë formë urtësie vjen si risi në poezinë e kohës, por e njohur në filozofinë e krishterë që në mesjetë.

²³ Mikhail Bakhtine. *Esthétique de la creation verbal*, Paris Gallimard, 1984. Sipas Bakhtine-it çdo shprehje është e rrënjosur në një kontekst social, drejt një konteksti social.

Edhe vdekja e Lokes ka procedim të njëjtë teknik. Detaje si: mbarimi i luleve në ballkon, shurdhëria e shtëpisë, ditët e vetmuara, dëshpërimi pr mosrealizimet, e rilidhja me Trinën ndërtojnë parapërgatitjen për një vdekje të dytë me shprehjet: *E n'balkeu mbaruene lulet:/ shurdh â vendi e shpija tytë.../ Vetun zbadh' e vetun erret... / E disprohet me vetvëdi... /.. E disprohet ke i ve mëndja / Or'e çast te Trina e shkreta!*

2. Krizantema, lulja e varreve; veriu që cungon çdo gjë, i varfri dhe duhitë, bora, akulli, vajtimi i përnatshëm i Lokes, ndjellja e vdekjes, fryma mistike, etj., të gjitha këto detaje mjaftojnë për të kuptuar dhe ndjerë vdekjen e saj, sidomos nëse përqendrohemi tek fjalët më goditëse, theksuese.

...krisantemi.../ Vetun vorreve lulzon; Landët.../ Tui fry veri po i cungon- pra po ndodh. Bite bor.../...çue akull...renditen elementët; ...plaka/Rri gjith natën e vajton; E lerg morden tui kositun/ E kujton e pan' e thret. Kjo vdekje që i rrotullohet Lokes si: U ndie'j frymë perbrënda shpijet/ posi ërë që vjen pa shkas...; Ulja e krahëve, shtrëngimi, puthja e vdekjes, të kujton sesi prania e Hyjit tek njeriu shfaqet e thellë e njëkohësisht misterioze.

Koncepti i pranimit të vdekjes përmes teknikave parapërgatitëse që vijnë me ndihmën e inventio-s, (bindjes përmes faktit) me ndihmën e gjuhës së përditshmërisë, krijojnë në vetvete mallëngjimin e çdo lexuesi të poezisë së Mjedjes. Paraqitet në një trajtë krejtësisht origjinale një pjesë e filozofisë së krishterë. Edhe pse jo i brendshëm në dhimbje, Mjedja realizon një intensitet të fortë përshkrimi të vdekjes si një fakt. Me një hipotipozë të fuqishme vjen vdekja tek Lokja. Ajo na del përpara si një frymë mistike me pamje dhe pa pamje, një hije fantazmë që vepron. E ngjashme vjen vdekja edhe tek *Mahmud Pasha* e shpejtë dhe gjaksore. Edhe tek *I Mbetumi*, Mjedja e sheh nga larg vogëlushin. *Afër nanës u shtrve me fjetun, / afër babës kërkoi pushim....*Ajo (vdekja) shprehet me veprim. Tek *Shtegtari* po ashtu *Ju muer fryma, n'fëtyr' u ndrrue/ E rá n'tokë posi kush des.* Mjedja e ndal përshkrimin tek vdekja e lë të kuptohet pasvdekja.

Pjesë të kësaj filozofie, me gjuhën e përlësisë, Mjedja e kryen edhe tek cikli i poezive fetare. Tipike është poezia *T'bhrrun me hü n'zemër t'krishtit* apo Ankim dashnijet zemrës krishtit e cila në thelb ka të bëjë me njohjen e vetes, pasi zemra në doktrinën kristiane mendohet se është pjesa njerëzore, e cila mbart të mirat e të këqijat dhe se aty ndërtohet shpirti. Edhe këtu Mjedja është arsyetues, duke ardhur edhe njëherë tek refleksioni augustinian sipas të cilit njeriu është enigmë që ndriçohet veç nga hyji. Largësia ndaj tij bëhet largësi ndaj vetes, por edhe pastërtia nuk arrihet pa hyrë në mbretërinë e hyut.

Feja është streha që i jep kuptim humbjeve të njeriut, i jep ngushëllim se i rregullon këto gjendje brenda sistemit të saj, pasi ajo vetë është sistem simbolesh. Këto simbole, thotë Clifford, shërbejnë për të krijuar gjendje shpirtërore të fuqishme

që shpjegohen përmes një rendi të përgjithshëm ekzistencial. Lidhur me këto futet besimi që çdo gjë e fesë të merret si e vërtetë unike.²⁴ Edhe tek Mjedja vdekja vjen si shpjegim i misterit përmes besimit. Vdekja tek Mjedja vjen ashtu si jeta dhe poeti e sheh atë si mbarim, shuarje, fund të vuajtjes, pra urtësisht e **pranon**.

5. Sa ndikoi në poetikën e Mjedjes retorika jezuite?

Në poezinë e Mjedjes poetika ndërthuret me elementë letrarë dhe filozofikë. Besimi lidhet me këtë të fundit. Ai përmes poezisë, sidomos në kuptimin që i jep vdekjes shfaq në mënyrë lehtësisht të kuptueshme (gjuha e thjeshtësisë) marrëdhënien mes krijesit dhe krijesës, mes kohës dhe përjetësisë, këmbënguljen për qartësi në këtë raport, etj. E këto lidhen me tipare moderne.²⁵ Ashtu si dikur poetët modernë zbritën në përditshmërinë e jetës urbane edhe Mjedja duke zbritur në situatat njerëzore të përditshmërisë afrohet me to, po për të kaluar këtë krizë soc-reale, ndryshe nga modernët, tek të cilët lëkundet besimi, ai, përkundrazi e sheh besimin si një oaz për shërimin shpirtëror, ngushëllimin njerëzor, duke i dhënë kështu një kuptim më shumë jetës së vështirë njeriut të kohës së tij, pra përmes besimit në Zot. Në kontekste të tilla poezia e tij rri mes filozofisë së poetikës moderne dhe filozofisë së fesë. Thirrja e zotit për lehtësim shpirtëror përqaset me idenë se zoti gjendet brenda shpirtit, sipas formulës agustiniane *interior intimo meo*,²⁶ ku zoti është i pranishëm në pjesën më të brendshme të njeriut, tek shpirti. Mirëpo këtë mënyrë të veçantë përcelljeje tek lexuesi, këto teknika specifike, këto përpunime të vazhdueshme të krijimeve të tij, Mjedja arriti t'i bënte të tijat falë studimeve të rregullta të filozofisë, teologjisë dhe specifikiisht retorikës që studiohej tek jezuitët. Këta të fundit erdhën në Shqipëri me misionin e përhapjes së katolicizmit. Përpos studimit fetar ata i vunë rëndësi edhe mësimin të gjuhës së vendit. Shpejt profili i tyre edukues mori disa drejtime. Ata, në Shqipëri, u kthyen në një qendër edukuese me program shkollor të krahasueshëm me simotrat europiane. Studentët jezuitë të kudondodhur kishin të njëjtin program të retorikës, ndaj përgatitja e Mjedjes dhe përthithja e teknikave të saj pëmes talentit e bënte Mjedjen të barabartë me studentët të tjerë që studionin po në ato programe, të shquar nëpër fushat e tyre edhe përtej letërsisë. Jezuitët nxorën figura të shquara në disa disiplina studimore e një pikë e fortë e tyre ishte retorika. Mjeshtër i saj qe edhe Mjedja i shkolluar pranë tyre dhe në institucione të ngjashme në Europë.

²⁴ Clifford Geertz, *Religion as a cultural system* në: *The interpretation of cultures: selected essays* London, Fontana Press, 1993, f. 87-125. (90)

²⁵ Zh. Hersh. *Habia filozofike*. Tiranë, DITURIA, 1995, f. 92

²⁶ Zh. Hersh. *Habia filozofike*. Tiranë, DITURIA, 1995, f. 90

Studimi në disa faza në institutin jezuit e pajisi atë me kulturë të gjerë në disa fusha studimi. (gjuhë të ndryshme, filozofi, teologji, retorikë etj).

Përfundime

Për të gjitha sa parashtruam më sipër vemë re se:

- Mjedja bashkë me studimet dhe mësimin e gjuhëve të huaja fillon paralelisht edhe të krijojë edhe të përkthejë. Me përkthimet fetare zhvillohet edhe vokacioni i tij në këtë drejtim i cili vjen si kontribut për urdhrin ku bën pjesë, por edhe si vlerë e shtuar e krijimtarisë së tij. Përkthimi dhe krijimi përmes tij krijon komunikim të ri me lexuesin e kohës. Përkthimet e teksteve fetare vijnë në funksion të misionit fetar, ndërsa krijimet fetare, pra poezitë e kësaj natyre, vijnë si shprehje e moralit dhe virtuteve të parimeve fetare, sidomos atyre jezuite si: pranimi i shpëtimit të shpirtit përmes zotit, shenjtërimi, etj. Përmes virtuteve fetare të mishëruara në tekstet fetare ai lidh besimtarin me fenë përmes gjuhës amtare. Këmbëngulja për t'i përkthyer tekstet fetare në gjuhën shqipe, tregon devotshmërinë e tij për vitalizimin dhe pasurimin e kësaj të fundit.

- Në çështjen Receptimi i religjionit në veprën e Mjedjes përmes leximeve diakronike, përmasa thelbësore e religjionit në krijimet fetare të tij, mbetet e dukshme edhe në krijimet letrare, por këtu ajo ndërton një marrëdhënie të re me lexuesin përmes një përpunimi gjuhësor që mishtohet në metaforë. Këtu religjioni, nuk artikullohet si utilitet, por si instrument për të kuptuar pyetjet e njeriut, instrument i shtrirë në “të tërën” poetikën e tij. E qëndrueshme në poezinë e tij, por e padukshme dhe e përbuzur nga kritika e viteve '45-'90, kjo pjesë e poetikës së tij, pra besimi apo çdo simbol i lidhur me të, u keqinterpretua ose u censurua (u pa si mangësi vlerash, e lidhur vetëm me rolin e tij si prift. Receptimi i njëanshëm arriti derisa pjesë ku shfaqen elementë të besimit të tij u hoqën edhe nga disa botime.) Studimi dhe interpretimi i pas'90-tës si rilexim i kujdesshëm i teksteve letrare, të studiuara në mënyrë të pjesshme ose të njëanshme e sheh religjionin tek Mjedja si formante thelbësore të poetikës së tij, jo si kufizim.

- Religjioni si pjesë e poetikës së Mjedjes shtrihet në disa drejtime. Metafora e jetës dhe vdekjes si efekt-retorikë e sens-semiotikë në marrëdhënie me tekstin letrar vjen si pjesë e botëkuptimit të simboleve fetare të krishtera, riteve, qëndrimeve-parimeve. Këto shfaqje i japin jetë tekstit kur vihen në shërbim të filozofisë të urtësisë mbi kuptimin e saj (jetës), pranimit të vdekjes, por jo gjykimit të vetvetes (rasti *Meyerling*).

- Kuptimin e jetës dhe pranimin e vdekjes deheroike e ndeshim tek *Andrra e jetës*, ndërsa forcën e saj predikuese si forcë për jetën dhe mirëkuptim për vdekjen duke përpirë të gjithë botën e brendshme të receptuesit të tekstit të tij ai e arrin me “mallëngjimin”, këtë teknikë poetike të kultivuar kujdesshëm nga retorika që mësohej në auditorët jezuite. Nga këtu merr një rëndësi të madhe shkolla jezuite si institucion i krahasueshëm me simotrat nëpë europë pasi retorika zhvillohej kudo me të njëjtin program. Studimi i kësaj retorike të mësuar nga mjeshtrit jezuitë i dha hapësirën konceptuale Mjedjes që të huazojë praktikën e të folurit të thjeshtë, e njohur si retorika agustiniane në shpjegimin e gjërave më të komplikuar siç është pranimi i vdekjes, shërimit nga ajo dhe kuptimit të saj si hallkë kaluese drejt botës së re rilindjes së shpirtit. Janë këto mënyra, pra sensibiliteti poetik, subjekti i veçuar në konkretësinë e tij, zotërimi i retorikës, përpunimi gjuhësor, përzgjedhja leksikore dhe bindja përmes mallëngjimit si vlera të shtuara në poezinë e Mjedjes, vlera që nuk dëshifrohen pa kaluar në kuptimin e rolit që luan religjioni, pjesë të cilën Mjedja e përdor me efektivitet në veprën e tij.

Referenca

- Bakhtine, Mikhail. *Esthétique de la creation verbal*, Paris, Gallimard, 1984.
- Bart, Rolan. *Aventura semiologjike*. Prishtinë, Rilindja, 1987
- Friedrich, Hugo. *La struttura della lirica moderna*. Milano, Garzanti Editore 2002
- Garavelli, Bice. *Manuale di retorica*. Milano, Bompiani, 1997
- Geertz, Clifford. *Religion as a cultural system*, në: *The interpretation of cultures: selected essays* London, Fontana Press, 1993, (90)
- Giddens, Anthony. *Sociologjia*. Tiranë, Çabej, 1997
- Gurakuqi, Mark. *Mbi veprën poetike të Mjedës*. Tiranë, Naim Frashëri, 1980
- Gjika, Kastriot. *Vdekja si figurë dhe si filozofi në poemën "Andra e jetës" të N. Mjedës*,
Kumtesë mbajtur në konferencën shkencore “Si vdesin personazhet në letërsinë shqipe 22 Nëntor, 013
- Hersh, Zhanë. *Habia filozofike*. Tiranë, DITURIA, 1995
- Kennedy, X.J.. *Literature. An introduction to fiction, poetry and drama*, 4-th ed. Glenview, London, Scot Foresman and Company, 1987
- Kokona, Vedat. *Mbi përkthimin, me përkthyesin*. Tiranë, Botimet Kokona, 2003
- Kokona, Vedat. *Quo vadis letërsi shqipe*. Tiranë, Tomori, 1942
- Mjedja, Ndre *Vepra I*, Tiranë, Naim Frashëri, 1988
- Mjedja, Ndre. *Poezi*. Tiranë, Naim Frashëri, 1978
- Quku, Mentor. *Mjeda 1*. Tiranë, Ilar, 2004

- Quku, Mentor. *Mjeda 2*. (1, 2), Tiranë, Ilar, 2006
- Quku, Mentor. *Mjeda 3*. Tiranë, Ilar, 2008
- Quku, Mentor. *Mjeda 4*. Tiranë, Ilar, 2009
- Quku, Mentor. *Mjeda 5*. Tiranë, Ilar, 2010
- Sulejmani, Sejfedin. *Bazat e filozofisë*, Kumanovë, Makedonska Riznica, 1997
- Shehri, Dhurata. *Të vdesësh*, “Andrra e jetës”. Kumtesë mbajtur në konferencën shkencore “Si vdesin personazhet në letërsinë shqipe, 22 Nëntor, 2013
- Ten Fundamental Principles of a Jesuit Education at Chicago Jesuit Academy* Adapted from Go Forth and Teach: The Characteristics of Jesuit Education, aksesuar nga aksesuar nga <http://www.chicagojesuitacademy.org/wp-content/uploads/2012/01/>
- Ukgjini, Nikë. Ndre *Mjedja*. *Kleriku që bashkoi Biblën me shpirtin e malësorit* [Bariu i shpirtave, si e ushtroi doktrinën në zbukurimin e jetës së njerëzve të thjeshtë, në: Shqiptarja.com, dt. 03.11.2013
- Xhiku, Ali. *Nga romantizmi rrjedhave të realizmit*. Tiranë, SHBLU, 1989

Orjela STAFASANI

INTERTEKSTUALITETI BIBLIK DHE BUDIST NË PROZËN E VATH KORESHIT

Historia e letërsisë prej filleve të saj e njeh lidhjen e veprimtarisë krijuese me religionin. Sigurisht që qëllimi i kësaj kumtese nuk është letërsia religjioze në vetvete, por lidhja që ekziston mes fiksionit dhe besimit. Në esenë e tij, *Religjioni dhe letërsia*, T. S. Eliot flet për tri faza të lidhjes së religionit me romanin, si zhanër përfaqësues i letërsisë. Sipas tij, në fazën e parë, romani e mori për të vërtetë Besimin në versionin e tij bashkëkohor dhe e braktisi pasqyrimin e jetës. Fielding, Dickens dhe Thackeray bëjnë pjesë në këtë fazë. Në të dytën, romani dyshonte, shqetësohej apo e kundërshtonte Besimin. Kësaj faze i përkasin George Elliot, George Meredith dhe Thomas Hardy. Faza e tretë u përket pothuaj gjithë romancierëve bashkëkohorë, përveç James Joyce-t. Është faza e atyre që besimin e Krishterë e kanë dëgjuar të flitet vetëm si anakronizëm. Elioti kumtesën e tij e mbyll me modernizmin. Por, me ardhjen e postmodernizmit edhe lidhja e letërsisë me religionin ndryshon, sepse religjioni si rrëfim dogmatik, ashtu si edhe rrëfimet ideologjike, merret si një metarrëfim që duhet të ironizohet. Një kalim të tillë e paraqesin edhe dy romanet e autorit Vath Koreshi, *Ulku dhe Uilli* (1997) dhe *Një grua me të verdha në pyllin e Buddha-s* (2003), të marra për analizë në këtë kumtesë. Këto dy romane shënjojnë risi tematike e stilistike jo vetëm në krijimtarinë e Koreshit, por në krejt letërsinë shqipe të periudhës post-komuniste. Te *Ulku dhe Uilli*, periudha dhe personazhet janë të lidhura me tekstet e krishtera, kurse te *Një grua me të verdha në pyllin e Buddha-s*, narratori homodiegetik gjen strehë shpirtërore në budizëm dhe kënaqësi filozofike dhe estetike në tekstet budiste.

Doktrina biblike

Mesjeta si periudhë kishtarë, si çdo aktivitet tjetër, edhe letërsinë e vuri në shërbim të kishës. Kështu, funksioni i letërsisë ishte të përçojë etikën e krishterë të lexuesi, nëpërmjet alegorisë, që ishte kthyer në figurë kryesore të shkrimit mesjetar. Krahas alegorisë, u zhvillua edhe metoda për analizimin e saj. Kjo metodë quhej alegorezë dhe interpretonte letërsinë në katër nivele: literar, tipologjik, etik dhe anagogjik. Niveli i parë mjaftohej me kuptimin gramatikor, niveli i dytë identifikonte

kuptimin figurativ, niveli i tretë analizonte kuptimin moralizues, kurse niveli i katërt preokupohej me nivelin shpirtëror, që konsiderohej edhe *telos* i teksteve biblike.

Kjo doktrinë biblike, e njohur edhe si doktrina e katër kuptimeve, praktikohet edhe te romani *Ulku dhe Uilli*, që e vendos ngjarjen në Mesjetë, por që është shkruar sipas parimeve të poetikës postmoderniste, ku dominojnë rivizitimi ironik dhe loja me dorëshkrimin si dy tiparet e zakonshme të kësaj poetike. Ky roman, që falë lojës me dorëshkrimin, krijon distancë disa shekulle mes autorit dhe narratorit, është krijuar sipas binomit kontrastiv *ulk* dhe *uill* nëpërmjet të cilit shënjohej dy botë, truporja dhe shpirtërorja, të cilat trajtohen me një sfond të pasur fetar e filozofik.

Ulku dhe Uilli që në titull japin jehonën e katër kuptimeve. Në kuptimin gramatikor, kuptojmë që ulku është ujku dhe uilli është ylli; në kuptimin alegorik, kuptojmë që ujku është lakmia trupore, ylli shënjon lakminë shpirtërore; në kuptimin etik, e gjejmë luftën mes të mirës (ylli) dhe të keqes (ujku); në kuptimin anagogjik, edukojmë ndjenjat tona nëpërmjet përplasjes të së mirës dhe të së keqes, duke favorizuar hyjnoren, hyjin, yllin.

Aplikimi i doktrinës së krishterë do ta shndërronte romanin thjesht në një propagandë fetare, por autori lojën më të madhe e ka bërë në planin anagogjik. Ndryshe nga letërsia mesjetare, ku drita (*lux*) ishte koncepti që të çonte drejt njohjes së botës shpirtërore, në romanin e Koreshit ky koncept konkretizohet me figurën e Luçia-s (lucia – dritë), e cila, duke qenë mishërim i kënaqësive trupore, ironizon gjithë rrëfimin, i cili edhe pikënisjen e ka ironike, pasi trajton jetën e dy priftërinjve binjakë, të njëjtë për nga dukja fizike, por të kundërt për nga sjelljet etike. Agushtini merret për Bdek, Bdeku për Agushtin, pra Uilli për Ulk dhe Ulku për Uill.

Koreshi duke e quajtur Bdekun - Ulk, tregon lidhjen e tij me tokësoren, për rrjedhojë me truporen dhe me mëkatën që bëhet përcaktues i fateve të dy vëllezërve. Agushtini, ose ndryshe Uilli është përfaqësues i hyjnore, i të përsosurës. Përmes dy vëllezërve, Koreshi kërkon që të japë kundërshtitë e përhershme mes qytetërimit dhe primitivizmit të njeriut. Pas mëkatit trupor të Luçia-s me Bdekun, ajo kërkon t'i rrëfëhet në mënyrë që të gjejë shpëtimin e shpirtit në ditën e gjykimit, por për shkak të ngjashmërisë fizike nuk e dallon se në fakt i është rrëfyer Agushtinit. Këtu merr shkas arratia e dy vëllezërve priftërinj. Bdeku arratiset se i është zbuluar jeta e tij e shturur, ndërsa Agushtini largohet se nuk mundet ta përballojë papërsosmërinë tokësore.

Romani *Ulku dhe Uilli*, ashtu si edhe shumë romane postmoderne, i paraqitet lexuesit si një histori e treguar nga dikush i Apripës së Epërme dhe e shkruar nga famullitari i Mërturit, Lazër Pali, në vitin 1462: “*Këte që kam nisë me shkrue, o ju që u bekoftë Zoti, ma ka tregue një nga Apripa e Epërme, një vendas nga ajo krabinë matanë malit të*

Karmeljesë, të cillën, me të gjashtë copë katundet që ka, na e ka nda nga familja e kështenë Bojrogu me gardhinin e faltoreve të veta”.

Ky fillim i paraqitjes së romanit si dorëshkrim i gjetur të kujton *Emrin e trëndafilut* të Umberto Eco-s, të botuar në vitin 1980. Ashtu si Eco, edhe Koreshi fokusohet në kohën e Mesjetës dhe romanin e strukturon si lojë me dorëshkrim. Derisa Eco e vendos rrëfimin në një nivel të katërt montimi (“*unë them se Valenti thoshte se Mabijoni ka thënë se Adsoni thoshte*”), Koreshi e vendos në nivel të tretë (“*unë them se Lazëri thoshte se një i Apripës ka thënë*”).

Po ashtu, ngjashëm me romanin e Eco-s, romani i Koreshit shfaq shumë lidhje me Biblën dhe me tekstet që flasin për organizimin kishtar. Këto lidhje dalin në të katër format që i përmend Nathalie Piégay-Gros: si citate, si referenca, si intertekste të fshehura dhe si aluzione. Citatet jepen në gegërishte, referencat, që janë shpesh pseudoreferenca, jepen edhe në latinishte, intertekstet e fshehura ndërfiten si fjalë të narratorit, pa e theksuar statusin e tyre parafrazues, kurse aluzionet janë provokimet që autori ia bën kujtesës së lexuesit, i cili, pas një kërkimi semiotik të tekstit, mund ta kuptojë intencën autoriale, duke identifikuar diskursin e tërthortë.

Ulku dhe Uilli është roman ku bëhet lojë e dyfishtë: gjuhësore dhe letrare. Në aspektin gjuhësor, brenda romanit kemi një zhvillim historik të gjuhës, nga Buzuku deri sot, si dhe një kalim të natyrshëm nga gegërishtja në gjuhë standarde. Ndërsa, në aspektin letrar, kemi një lojë tipike postmoderne, pra një ironizim me një rrëfim të madh, siç është religjioni.

Ky kodim i dyfishtë e bën romanin *Ulku dhe Uilli* një vepër ilustrative të parimeve postmoderniste në letërsinë shqipe.

Doktrina budiste

Gjashtë vite pas romanit *Ulku dhe Uilli*, Vath Koreshi botoi romanin *Një grua me të verdha në pyllin e Buddha-s*, ku përsëri shfaq lidhjen mes letërsisë dhe religjionit, vetëm se tani nga religjioni abrahamik kalon në religjionin budist. Romani fillon me një thënie të përkthyer nga gjuha e vjetër pali (“*çdo gjë që është kalimtare është vuajtje*”), pastaj jepet një fragment budist i murgut nga Uruvela, fshat në veri të Indisë ku kishte arritur nirvanën Buda. Rrëfimi artikullohet nga një narrator homodiegetik që i rrëfhet Udallakut, filozofit të shekullit të shtatë para Krishtit. Narratori i kohës sonë i rrëfhet narraterit të kohës antike, sepse Udallaku kishte ardhur në përfundimin që, pavarësisht kalimit të kohës, shpirti (atmani) nuk ndryshon, nuk vjetërohet, por është i përjetshëm. Pra, ai që ka qenë dikur dhe ai që është sot, janë dy qenie, trupat e të cilëve nuk i

rezistojnë kohës, por shpirtat i kanë të përjetshëm dhe kjo ua bën të mundur komunikimin.

Një grua me të verdha në pyllin e Buddha-s është roman filozofik i stërmbushur me citate e referenca nga tekstet budiste. Aty flitet për Katër të Vërtetat e Buddha-s (*Dukkha saccā* - vuajtja, *Samudaya saccā* – lindja, *Nirodha saccā* – çlirimi, *Magga saccā* – shtegu), për murgj e shenjtorë, për konceptet budiste dhe, në përgjithësi, për doktrinën budiste, e cila në kohën e komunizmit, por edhe të demokracisë, i shërben si strehë shpirtërore një profesorit shqiptar.

Pra, rrëfimi ka dy linja, njëren religjioze dhe tjetren politike. Te linja religjioze shpaloset erudicioni i autorit, ndërsa te linja politike shfaqet përvoja e narratorit, që ka disa pika të përbashkëta me biografinë e autorit. Falë linjës së dytë narrative, në romanin shpirtëror hasen edhe fjalë të tilla, si: Revolucioni Kulturor, Kina, Kremli, Mao Ce Duni, Çu En Lai, Shoku E (Enver Hoxha), By Pol (Byroja Politike) etj.

Duke shfaqur jo rrallë edhe aluzionet politike, Koreshi krijon një lojë të shenjzimit tekstual nëpërmjet kombinimit të diskurseve. Gruaja me të verdha bëhet simbol i jetës së dëshiruar nga profesori, i cili kërkon kuptimin e jetës në doktrinën budiste, duke u munduar të shkëputet nga dogma komuniste. Autori duket se nuk e ka zgjedhur rastësisht budizmin si strehë për të shpëtuar nga politika, pasi budizmi nuk është vetëm fe, por edhe filozofi. Prandaj, Buda dhe Konfuçi shfaqen herë pas here në roman.

Për nga struktura, edhe ky roman i Koreshit i përmbahet parimeve postmoderne, por me një evitim të figurës dominuese të postmodernizmit. Në të i gjejmë pothuajse të gjitha elementet postmoderne, por mungon ironia, si një filtër nëpër të cilin do të kalonte shtresa religjioze e romanit. Kjo e vë në pikëpyetje statusin postmodern të romanit, por nuk ia heq atij meritat e kombinimeve postmoderniste. Më shumë se postmodern, ky roman është modern. Dhe kjo ndodh për shkak të modelit që ka ndjekur Koreshi gjatë shkrimit të këtij romani, i cili nga titulli e deri në fund të kujton romanin *Siddharta* të Hermann Hesse-s, i cili për herë të parë në gjuhën shqipe u botua një vit para romanit *Një grua me të verdha në pyllin e Buddha-s*. Si në romanin *Siddharta*, ku përshkruhet refuzimi i mësimave dogmatike, edhe te romani i Koreshit synohet ky refuzim, vetëm se këtu dogma është politike.

Siç u pa, Vath Koreshi e ka trajtuar religjionin në dy mënyra: krishterimin e ka filtruar nëpërmjet figurës së ironisë dhe e ka paraqitur si epokë të mbyllur mesjetare, kurse budizmin e ka trajtuar me adhurim dhe e ka paraqitur si të tashme të përjetshme. Mirëpo, për nga modeli, me *Një grua me të verdha në pyllin e Buddha-s*, autori ka krijuar një vepër moderne, kurse me *Ulku dhe Uilli* ka krijuar një vepër postmoderne. Këtë antipod modelesh, natyrisht, ia kanë imponuar autorët Hesse dhe Eco, të cilët janë të dukshëm gjithandej në këto romane të Vath Koreshit.

Ylli SULA

FEMRA SHQIPTARE PËRBALLË ISLAMIT NË VEPRËN E KADARESË

Historia e Ballkanit në përgjithësi dhe veçanërisht pushtimi i tij prej Perandorisë Osmane përbën një nga sfidat më të mëdha të historianëve dhe historiografisë prej shumë kohësh. Kjo sfidë bëhet edhe më komplekse kur në fokus të rileximit të Historisë nuk vihen thjesht data e beteja, epistola e fermane, shifra e statistika, por rrokja e peshës së tyre drejtpërsëdrejti në jetët njerëzore e nëpërmjet tyre në fatin dhe ardhmërinë e grupeve, shtresave, etnive, vendeve e kombeve të cilëve ato u përkasin.

Vepra letrare e Ismail Kadaresë mendojmë se paraqet sot, jo vetëm në nivel kombëtar e ballkanik por edhe botëror, një nga sprovat më sfidante për rrokjen sa universale e, paradoksalisht, po aq unike të ngjarjes historike në përgjithësi, pavarësisht periudhës historike në të cilën vendoset. Në hapësirëkohën historike të botës shqiptare, të rikrijuar brenda universit të Kadaresë, spikat, me ndriçimin e vet të errët, tabloja njerëzore e pushtimit fatal dhe zaptimit shumëshkullor otoman të “universit shqiptar”¹. Përfytyrimi që na sjell Kadare është më tepër ai i një “bote” që rrezikon të shembet, sesa i një “toke” të pushtuar. Është, në radhë të parë, bota njerëzore e kulturore shqiptare në fatalitetin e saj që do të shndërrohet në “materien historike”, me të cilën do të mbrohen shumë shkrime të Kadaresë për këtë epokë, duke ndjekur lëngimin historik të një popullate, e cila më shumë se shfarosjen fizike vuan shfarosjen pjesë-pjesë të elementeve të saj identitare, të shpirtit dhe mendjes, të mënyrës se si beson, se si e interpreton botën dhe ekzistencën e vet në të. E pashmangshmërisht, Kadaresë dhe studiuesve të tij u është dashur të merren këtu me çështje konceptuale që përfshijnë aspekte ndryshme të marrëdhënies komplekse mes Qytetërimit dhe Fesë, mes Fesë dhe Kulturës, mes Historisë dhe Shkrimit, të gjitha të përfshira brenda një marrëdhënieje ndoshta edhe më komplekse, asaj mes fiksonit letrar dhe interpretimit apo rishkrimit të Historisë.

Shumë shpesh, në përfytyrimet e Kadaresë, fati që do të pësojë Shqipëria nën pushtimin otoman dhe fenë islame do të simbolizohet nga fati i femrës shqiptare, çka, nga këndvështrimi i pushtuesit, shfaqet si njesim i femrës shqiptare me Shqipërinë, me

¹ *Ftesë në Studio*, f. 281

të cilën "dukej se perandoria kishte të zbuluar, ashtu si një femër, një pjesë të turpshme të trupit"²

Është pikërisht pamja e fytyrave të zbuluara të femrave shqiptare që shkakton tronditjen dhe krisjen më tjetërsuese tek pushtuesit:

"Haxhi Mileti... as që e kishte menduar ndonjëherë që gratë mund të ishin të zbuluara. Ishte njëlloj si ta mendoje botën vetëm me ditë, pa natë."

Ky zbulim trazues bart mjaft domethënie. Botëkuptimet, kulturat që përballen këtu, paraqiten si universe apo qytetërime të kithët ose diametralisht të kundërt.

Ndonëse në mendimin botëror, mënyrat se si shihen dhe trajtohen këto përballje janë të larmishme e të shumta, te vepra e Kadaresë kristalizohet qysh herët prizmi dominues përmes të cilit ai ka zgjedhur të shtjellojë tablotë e mëdha që përftohen nga përfaqje të tilla në kohë dhe epoka pushtimesh madhore. Ky prizëm është dhuna: e beftë, e fuqishme, e rëndë, e pamëshirshme, shumëpërmasore, tjetërsuese, zhbërëse e deri shnjërzuese. Përmes shpërfaqjes së peshës dhe trysnisë së saj ngrihet epika tragjike e një populli të vënë nën të. Me humbjen e pavarësisë së vet, Arbri nuk shkonte thjesht drejt cënimit e shpërbërjes territoriale por zhbërjes identitare, të një identiteti, në thelb, pjesë e Europës së krishterë. Çmimi dhe pasojat e një dhune të tillë, pa asnjë mëdyshje për Kadarenë, janë të pamatshme; vetëm rileximi dhe rishkrimi i Historisë e nxjerrin në pah, si plagë, si ADN e shprishur, si barrë që tashmë kombi e bart me vete.

Qe thënë prej fatit, tokën e atdheut

Kështu ta dhunonte mëria e barbarit.³

Këto dy vargje Kadare ia ka veshur Homerit, tek përshkruan Akilin, që tërheq zvarrë trupin e Hektorit përballë mureve të Trojës. "Flokët e dendur të të vrarit ngrenë pluhur nga toka"⁴ vijon ai, duke përfytyruar skenën. Është toka "ajo që dhunohet, shëmtohet prej barbarit, jo më duke u shkelur, duke u bërë gropa-gropa, duke u djegur, por duke u detyruar të ngrejë pluhur nën flokët e heroit që u vra për të"⁵.

Në të vërtetë, dy vargjet e mësipërme janë pjellë e përfytyrimit të Kadaresë dhe nuk gjenden tek Homeri, e pikërisht për këtë, ato ngërthejnë dhe njëkohësisht tejçojnë në mënyrën më dëshmuese, me aq fuqi shprehëse dhe përqendrim poetik,

² *Sjellësi i fatkeqësisë*, Vepra e plotë, V. 9, f. 247

³ *Ftesë në studio*, f. 289

⁴ *Ftesë në studio*, f. 289

⁵ *Ftesë në studio*, f. 289

përfytyrimin e Kadaresë për dyndjen otomane mbi Shqipëri dhe “çmeritjen” e kryer prej tyre ndaj një vendi të tërë, të simbolizuar së pari nga fati i robinjave shqiptare, pre e shtazërisë së mijëra ushtarëve turq, siç përshkruhet tek “Rrethimi”:

“I kishin lidhur nga katër-pesë bashkërisht. Petkat i kishin plot njolla balte dhe leshrat gjithashtu... Turma sa vinte e dendësohej... Ato janë si një pikë uji në këtë shkretëtirë të kripur epshesh”⁶ ... vajzat, të shqyera e të çmeritura, vdisnin me shumicë ose çmendeshin.⁷

Ndjehet në përshkrimet e Kadaresë jehona e gjëmës që përcjellin vargjet e Budit (1566-1622), të cilin Kadare e citon tek “Ftesë në Studio”:

*Ku janë ato gra e vasha
Nde sqimë e nde madhështi
Me petka të mëndafshta
Nalcuom mbë zotërinj?
Gjithë mortja i rrëzoi
Sikur i pret me shpatë...⁸*

Në marrëdhënien komplekse mes Letërsisë dhe Historisë përvijohet një tekst i veçantë ku e vërteta historike nuk ka nevojë të bëhet e ditur (sepse ajo dihet tashmë) por bëhet e prekshme, e përjetueshme. Ajo përfton kështu trupëzimin e vet unik dhe bëhet përjetim i së tashmes së dikurshme përmes ligjërimit dhe shkrimit. Në veprën e Kadaresë Historia bëhet e “shenjueshme”, lënda gjuhësore bëhet “shenj” për të ngërthyer të vërtetën ndjesore ose thënë ndryshe “trupëzimin e historisë”. Sfida e tij më e madhe - ky trupëzim gjuhësor i dhunës.

Tragedia e përdhunimit të femrave shqiptare që sjell “bimortin” apo “dyvdekjen”⁹ e tyre dhe shtysa e fortë që ndjehet tek Kadare për ta sjellë atë me të gjitha përmasat, si rrallëherë, sheshojnë tek ai si “njeri i letrave... raportet e tmerreve të rrokshme me ato të përfytyrimit”¹⁰. Në kërkim të fjalëve që do të ngërthenin gjithë vërtetësinë dhe fuqinë shprehëse në tejçimin e tragjikes së përdhunimit, Kadare rrëmon thellë në leksikon e shqipes, duke rizbuluar fjalën shprehjeplotë “dyfish të rëndë”, siç e quan ai, që shqipja e vjetër krijoi për përdhunimin e femrës “si të parandjente një gjëmë të ardhme”: “shnjëzëzim”.¹¹

⁶ *Rrethimi*, f. 181-2 (“Kështjella” në botimin e parë)

⁷ *Rrethimi*, f. 160

⁸ *Ftesë në studio*, f. 280

⁹ *Mbi krimin në Ballkan*, f. 18

¹⁰ *Mbi krimin në Ballkan*, f. 16

¹¹ *Mbi krimin në Ballkan*, f. 17

Në ligjërimin fetar, e sidomos në atë monoteist, akti i të besuarit dhe përqaftimi i një besimi fetar nënkuptojnë (edhe propagandojnë) një status lirie të plotë për shoqërinë dhe individin. Brenda besimit të vet, ai që beson do të duhet (duhet!) të ndjehet i lirë, si genie e bekuar me të drejtën e lirisë të shenjtëruar nga besimi i vet te Zoti. Teologjia dhe filozofia, prej shekujsh, kanë trajtuar konceptualisht marrëdhënien e Fesë me Lirinë. Shkallët e besimit në cilat ngjitet një besimtar dhe një shoqëri konfirmojnë dhe nivelin dhe cilësinë e lirisë së njohur, rrokur, ndjerë.

Tek Kadareja ky pyetësim bëhet përmes një logjike anuluese: Çfarë ndodh kur qenia përballlet me përdhunë me një Fe a besim tjetër? Cili është statusi i lirisë në këtë rregjim të ri? Po identiteti? Po kultura? Po jeta? Po e bukura? Po qenia?

Kadare nuk e fshih gjykimin e ashpër që ka për turqit otomanë, përgjegjës, sipas tij, për shkëputjen e Shqipërisë nga Europa, për shkatërrimin e pasurive kulturore, të elitës shqiptare dhe për lënien e vendit në prapambetje, pas pesë shekujsh përpjekjesh shprishëse. Fjalët e tij janë të ashpra, të hidhura, ndërsa imazhet, apokaliptike:

“Dëshpërimi i zi, nxitimi, trandja nervore, arkat e harruara, balta, hendekët e rrugës, ujët e detit, të gjitha këto gëlltitën pjesën e tyre nga arkivat e princërve e të baronëve, nga kambanat që ngarkoheshin nëpër anije, nga ikonat e kishave dhe stolitë e zonjave”.¹²

“Kur elita e vendit..., duke mos e menduar dot jetën nën shenjën e Islamit, ikën përtej detit ...gjithë rrafshnalta shqiptare ra në mpirje e në zi. U duk se vendi, si i goditur në kokë, do të mbetej i gjymtë përgjithmonë”.¹³

Eric Faye ka shkruar: "I përndjekur nga fanitja e Islamit deri në emrin e tij, shkrimtari u rrit nën hijen e minareve, por i kthen shpinën Allahut për të mëkuar, pa tepri, veprën e tij në burimet e Krishtëritit".¹⁴

Ndaj, duke folur për Pjetër Bogdanin si "një nga mendjet më të gjera e të ndritura të botës shqiptare"¹⁵, Kadare futet nën zhgunin e peshkopit të ndriçuar për të na sjellë përjetimet e këtij dëshmitari unikal të botës shqiptare të paspushtimit:

"Ai e ndien se nën peshën aziatike bota shqiptare jep çdo ditë krisma e pëson shëmbje. Feja është një nga ledhet e para që trandet...Ai e ndien se po hirnosen ngjyrat e veshjeve, po zvarget si e dambllusur muzika."¹⁶

Liria, me praninë ose mungesën e saj, jo vetëm ndërton marrëdhënie të drejtpërdrejta me Autenticitetin dhe Identitetin, por kushtëzon edhe ekzistencën e së

¹² *Ftesë në studio*, f. 278-9

¹³ *Ftesë në studio*, f. 278-9

¹⁴ *Ismail Kadare, Prométhée porte-feu*, f. 30

¹⁵ *Ftesë në studio*, f. 280

¹⁶ *Ftesë në studio*, f. 281

Bukurës. Përdhuna dhe robërimi, si çtrajtësim i së Natyrshmes dhe mbytje e Lirisë, shprishin edhe të Bukurën, e cila, pa to, diku rrallohet e diku zhduket e s'lid më, ndërsa pa harmoninë mes tyre shndërrohet në shëmtim.

Kadare duket se e çmon femrën dhe dhe hapësirën e lirisë që shoqëria i njej asaj, si një vijë ndarëse të thellë e kumtplotë mes qytetërimit shqiptar dhe otomanizmit. Kjo është arsyeja pse, për të zhbërë shqiptarët, Turqisë i duhej të fshinte më parë këtë vijë. Feja islame do të sillte për femrën shqiptare, më shumë se për çdo pjesë tjetër të shoqërisë, një ndërprerje, një thyerje dhe një trysni tjetërsuese të pesëfishtë: në raportin me veten, raportin me shoqërinë, raportin me fenë, raportin me identitetin kombëtar dhe raportin me një përkatësi identitare më të gjerë siç është ajo europiane.

Të identifikuar si “europianka”¹⁷ dhe të përshkruara diku me epitete florale për veshjet shumëngjyrëshe, diku si ajrore për nga dliresia e sjelljes, diku qiellore e diellore për rrezatimin e fytyrës dhe syve e diku tjetër si gurë të çmuar për nga bukuria, femrat shqiptare do të përbëjnë një nga skajimet më kontrastues në këtë përballje qytetërimesh.

“Kishte plot që për herë të parë në jetë po shikonin femra të zbuluara. U dukej çudi që ato vetë ishin të lidhura, por sytë i kishin të lirë. Një grumbull smeraldesh të derdhura sheshit, ku secili mund të merrte e të merrte sa të donte, nuk do t'i kishte magjepsur më shumë.”¹⁸

“...ato janë si mjegulla e si qumështi...¹⁹ si mjegulla që lëviz dhe ti zgjat dorën që ta kapësh, por në dorë s'të mbetet asgjë. Edhe veshjet i kanë në ngjyrën e mjegullës. Të bardha, të bardha, me ca shirita të kuq e të zez...”

Femra shqiptare do të shënjestrohej, nga njëra anë sepse: “prej grave vjen shthurja... sepse... janë gratë ato që trazojnë botën, ashtu si hëna... trazon detet”²⁰ dhe, nga ana tjetër sepse: “Seksi i grave të tyre është në gjendje të nxjerrë në dritë më shumë njerëz se ç'mund të mbytin armët tona”.²¹

Projekti i “prishjes”, i “shkombëtarizimit” të popullit shqiptar do ta shihte këtë fushë si parësore:

“Grave dhe vajzave të tyre (ishte po ai sheh, që e kishin dëgjuar të fliste për flamurët) do t'u heqim veshjet e bardha e të paturpshme dhe do t'u veshim rrobën e zezë e fisnike, të bekuar nga feja. Ne do t'ua mbulojmë me perçe të zezë fytyrat dhe sytë e tyre dinakë, me të cilët ato, gjer tani, shikohen lirisht me meshkujt. Ne do të

¹⁷ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 265

¹⁸ *Rrethimi*, f. 181

¹⁹ *Rrethimi*, f. 265

²⁰ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 267

²¹ *Rrethimi*, f. 189

bëjmë që ato ta harrojnë tërbimin e dashurisë dhe të martohen me meshkujt sipas ligjeve të shenjta të shariatit."²²

Nëpërmjet gojës së këtij shehu, shpaloset i gjithë programi kobzi të cilit iu nënshtrua femra shqiptare. Në të njëjtën kohë, kjo i jep mundësinë Kadaresë që të nënvizojë nivelin e qytetërimit që njihnte shoqëria shqiptare para mbërritjes së turqve, duke i dhënë thekse edhe më tragjike fatit që do të pësonte femra shqiptare më pas, fat i zi si perçet – perde që do të binin mbi fytyrën e saj. Kjo tragjedi, në sytë e Kadaresë, merr përmasat e një fatkeqësie ndërplanetare, e aftë për të përmbysur drejtpeshimin e Tokës:

"Kishte pasur zënie të diellit e zënie të hënës dhe tani po ndodhte i treti errësim, ai i grave. Bota e tërë po çmeritej."²³

"Trishtoheshin njerëzit kur vyshkeshin trëndafilat apo thaheshin zambakët, pikëlloheshin se do të mungonin disa muaj. Po sikur t'u thoshin: ejani t'i qani këta trëndafila, se kjo është stina e tyre e fundit, Allahu vendosi të mos i mbijë më mbi dhe, vallë ç' do të bëhej?"²⁴

Çasti i "eklipsit" ka ardhur. Si për të përjetësuar atë ç'ka do të mund t'i quanim "rrezet" apo "lulëzimin" e fundit të femrës, nëpërmjet shikimit të mrekulluar të Haxhi Miletit përballë grave dhe vajzave me qafë dhe këmbë të zbuluara e me sy të pazënë nga asgjë, Kadare na dhuron disa nga rreshtat më të bukur të veprës së tij, si një himn kushtuar bukurisë femërore:

"- O Zot i madh... sy grash e vajzash...Bota dukej ndryshe me to. Ishte njëllëj si të gdhieshe një mëngjes e ta gjeje botën me dy diej. Po, ishte tamam ashtu: një diell i madh, i gjithsejtë, ai që njohim, dhe një tjetër i grimcuar në mijëra e mijëra copëza, shpërndarë si çifte margaritarësh mbi balle grash... Allah, psherëtiu ai. Kishte ditë me diell e netë me hënë, por kishte edhe një gjë tjetër: ditë me sy grash..."²⁵

I njëjti personazh, i cili, përpara se të përjetonte këtë "herë të parë e të fundit në jetë", shprehej: "Shyqyr që me to (ferexhetë) s' mbulohehin as qielli, as deti dhe asgjë tjetër e bukur që kishte bota..."²⁶, do të përfundojë duke u përgjyruar: "Mbuloje diellin dhe hënë, padishah, mbuloji yjet dhe detin, vetëm ato mos i mbulo..."²⁷

Pasazhet e mësipërm u bëjnë jehonë e na sjellin ndër mend përshkrimet, portretet dhe vargjet e shkrimtarëve, poetëve, udhëtarëve e piktorëve të huaj për

²² *Rrethimi*, op. cit., f. 98-9 (Kështjella, 1981, f.49)

²³ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 271

²⁴ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 270

²⁵ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 253-6

²⁶ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 251

²⁷ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 272

femrat shqiptare, si përshkrimi i Bajronit në fillim të shekullit të XIX, në sprovën hyrëse të *Childe-Harold-it*:

"Shqiptaret janë shumë më të bukura se Greket dhe kostumet e tyre shumë më piktoreske; ato gjithashtu e ruajnë më gjatë hijeshinë, pasi qëndrojnë më shpesh jashtë, në ajër të pastër... Mes Delvinës dhe Libohovës kam hasur femrat më të bukura që më kanë zënë sytë si për nga shtati, ashtu edhe nga fytyra"²⁸

Haxhi Mileti, si një udhëtar që vjen nga një botë krejt tjetër e që ka një mision krejt të veçantë e të ndryshëm nga gjithë të misionarët e udhëtarët e tjerë të sërës së Bajronit, do të ketë gjithashtu një fat po aq të ndryshëm nga ata. Ai do të vdesë në burg, nga torturat e pësuar, për shkak të pendesës dhe brejtjes së ndërjegjies që i la dërgesa e ferexheve:

"Po atë javë... Sheh-ul-Islami mbajti kumtesën për zbatimin e Ferexhefermanit në zonat perëndimore të perandorisë..."

- Jam i lumtur të lajmëroj sot..., se të gjitha gratë dhe vajzat e perandorisë më të madhe të botës janë nën ferexhe. Ai bëri një lëvizje me dorë, thua se deti i ferexheve, i zi, gufmues dhe i pambarim, ishte aty, në këmbët e tij..."²⁹

Akti i fundit i tragjedisë sapo është luajtur. Drama e përditshme e femrës shqiptare do ta pasojë. Por tashmë e keqja do të gjendet edhe brenda saj dhe mes të afërmeve. Është më idhnakja, më e rrezikshmja dhe më ngulitësja e të këqijave: brendësimi i shtypjes: ëndrra-synim e çdo rregjimi totalitar.

"Mjeshtrit" famëkeqë të "prishjes së popujve"³⁰ e kanë kuptuar që goditja më e rëndë që mund t'i jepet një populli është ajo që prek ardhmërinë e tij dhe që ngulja mes vendasve e çdo zakoni të huaj "të helmuar", e çdo venomi të blatur nga pushtuesit "vlen më shumë se çdo fitore në fushën e betejës."³¹

"Dalëngadalë, vit pas viti, do të bjerren veshjet dhe doket e tyre, ashtu siç bien lulet e mollës. Ato do të mësohen me zakonet tona të reja: do të mësohen aq shumë, saqë, edhe sikur të ndodhë që ne të ikim këtej... ato do të ndahen nga kujtimet tona me dhembje të madhe."³²

Nga përballja e femrës shqiptare me botën otomano-islame tek Kadare përvijohet ngultas një paradigmë e trefishtë, paradigma e mbulimit, përdhunimit dhe "zbrujtjes së shpirtit"³³, e cila do të shpërfaqet nëpërmjet një aradhe metaforash shpesh sinonimike. Metafora pamjeshprehëse të ritmuara nga aliteracione, e njësisht

²⁸ LORD BYRON, *Oeuvres*, p. 323-325

²⁹ *Sjellësi i fatkeqësisë*, f. 278-9

³⁰ *Rrethimi*, f. 189

³¹ *Rrethimi*, f. 192

³² *Rrethimi*, op. cit., p. 99-100

³³ *Raporti i fshehtë*, Bisedë për brilantet në pasditen e dhjetorit, f. 133

plot zhurmëimitime e fjalë tingullkumtuese erërash e ngjyrash, thujse shteruese për leksikun e shqipes për nga pasuria, çka ngacmon tek Kadare shtysën e fjalëformimeve parake.

Tek *Ardhja e Migjenit në letërsinë shqipe* vargojnë frymëzënese e veshëshurdhuese imazhet e “duhmës osmane, që po afrohej kobshëm”, e “daulles së Orientit që shurdhonte”, e “perandorisë së mynxyrshme osmane”, e “natës islame”: “një nate robërie katërqindveçare”, e “traumës”, “lëkundjes sizmike”, “ndrydhjes dramatike”, “makthit shumëshekullor otoman”.³⁴

Tek *Ftesë në studio* rëndojnë përzishëm “dyndja osmane”, “pluhuri aziatik”, “pesha aziatike... që shtyn...krejt universin shqiptar...drejt teposhtjes”.³⁵

“Çmërsi osman”, “terri i padijes”, “ndërprerja ogurzeze”³⁶ shfaqen si mallkim tek *Identiteti evropian i shqiptarëve*.

“Farimi i një populli... me luftë dhe plojë”, “tkurrja”, “kalbja”, “breja”, “zhebërja”, “zhibirja”, “sfilitja”, “ngadalësimi i rritjes”, “çmeritja” janë planet ogurzeza që ngjizen përbindshëm nga strategët e *Rrethimi*-t.³⁷

Sjellësi i fatkeqësisë, sfidon skajimin shumëngjyrësh me gamën e toneve njëngjyreshe grizezë ku Kadare shquan “përhirjen”, “ngrysen”, “rizën, perden e zezë, të rëndë plumb”, “zymtinë”, “përbaltjen”, “përzinë”, “irnimin”, “trishtimin”, “akullimin”, “vdekjen”, “pikëllimin”, “çmeritjen”, “shkretimin”, “venitjen”, “mpirjen”, “rënie”, “pezmin”, “murtajën”, “gjëmën”, “krusmën”, “mallkimin”, “demonin me shirit të zi në ballë”, “lugatin që kishte zënë hënën”, “grambuluesin” e “të mjerave, të shkretave zoçka pa fat..që si korbat do të ngjajnë krejt”.³⁸

Siç mund të vihet re lehtë, paradigmen, metaforën e këtij vështrimi dhe kumtin që kërkon të përçojë nëpërmjet leximit bardhezi të asaj që përfaqëson pushtimi osman, si një goditje, thyerje e ndërprerja tragjike dhe fatale në rrugëtimin e shqiptarëve, Kadare e kulmon tek *Sjellësi i fatkeqësisë*, jo vetëm sepse aty trajtohet drejtpërdrejt përballja e femrës shqiptare me Islamin, por sepse aty dendësohen, ritmohen e kontrastojnë më shumë se kudo në veprën e tij imazhet e kësaj përballjeje,

Duke i paraprirë kumtit për vështrimin që ka mbi përballjen mes femrës shqiptare dhe Islamit, si një përballje kulturash e qytetërimesh, e duke e ngërthyer më së miri këtë kumt, Kadare i ka vënë novelës *Sjellësi i fatkeqësisë* nëntitullin *Islamo nox*, çka përmbledh e simbolizon në formën dhe domethënien e vet më konkluduese atë që Islami përfaqëson, në leximin e Kadaresë, për femrën shqiptare.

³⁴ *Ardhja e Migjenit në letërsinë shqipe*, Vepra e plotë, V. 19, f. 141-148

³⁵ *Ftesë në studio*, f. 280-2

³⁶ *Identiteti evropian i shqiptarëve*, f. 27, 35

³⁷ *Rrethimi*, f. 160, 189-194

³⁸ *Sjellësi i fatkeqësisë*

Serafina LAJCI

KODI RELIGJIOZ NË POEZINË E ZEF SEREMBES

Diskursi religjioz në letërsinë shqipe përbën një segment të veçantë i cili rëndom është i determinuar që t'u nënshtrohet zhvillimeve letrare dhe kulturore. Në këtë shkrim tonin që veçon periudhën e letërsisë romantike shqipe, konkretisht kodin religjioz në poezinë e Zef Serembes, ky lloj diskursi ka si pikënisje jetën e vetë poetit Serembe.

Në historinë e letërsisë shqipe, jo rrallë poetët e shkrimtarët, patën fatin të kenë një jetë të qetë e të pa brenga e cila në shumicën e herave i servohet lexuesit nga vetë vepra e tyre. Ndaj, sa herë që ndeshemi në emrin e Serembes, para se të kemi përballë një lirik të shquar arbëresh, në radhë të parë dhe menjëherë, kujtohem se kemi të bëjmë me një ndër poetët me fatin më tragjik në letërsinë shqipe. I braktisur nga dashuria, i sëmurë dhe i pashpresë, krejtësisht i vetëm udhëve të një bote mizore dhe së fundi, i mbyllur në një nga çmendinat e Brazilit, e tërë jeta e tij qe një zingjir i gjatë e i pathyeshëm i vuajtjeve e dhimbjeve jetësore. Këto përjetime të thekshme, Serembe, do t'i përjetësojë në poezinë e tij-ditar, duke i shpalosur lexuesit botën e tij shpirtërore, por edhe duke i dhënë letërsisë shqipe, një mjeshtër të figurës së zgjedhur poetike.

Konstatimin e Heminguejt, se vuajtja e bën njeriun të krishterë, na e shpalos edhe bota poetike e Serembes, e cila krahas koncepteve estetike drejt një misioni të jetës, që përbrenda ka vetminë, vuajtjen, dashurinë, pesimizmin, si rrjedhojë e të cilave, Xhevahir Spahiu do ta cilësojë si lirikun e parë ekzistencial të poezisë shqipe, është e ndërtuar edhe në pikëpjekje me besimin dhe besueshmërinë deri në vdekje. Kjo ka bërë që ligjërimi i tij të funksionalizojë edhe një dimension interesant në opusin e tij krijues, krijimin e poezive me diskurs religjioz. Madje, kultin e tij të besimit, në kërkim të një aure shpirtërore, si të vetmen prehje dhe forcë morale, Serembe do ta proklamojë që kur do të vetëquhet “Shën Zef Serembe” apo “Reformatori i zgjedhur i Zotit”.

Religjioni si besim dhe frymëzim te Serembe

- Poezitë e lutjeve

Në esenë “Religjioni dhe letërsia”, Eliot, duke konstatuar për gjykimet e caktuara morale, ndaj veprave të caktuara letrare, vjen në konkludimin se përceptimet morale të veprave që bartin e shtjellojnë ide morale e fetare, bëhen në marrëveshje me kodin moral të pranuar nga çdo gjeneratë, pavarësisht nëse kjo e fundit jeton sipas këtij kodi apo jo. Kur jemi këtu, edhe diskursi religjioz, i pranishëm në krijimtarinë poetike të Serembes, që shpalos çështjen e një besimi hyjnor, të lidhur gjithnjë me fatin e vetë poetit, është i determinuar t’i parashtrohet një kodi të caktuar e të pranueshëm moral, në bazë të së cilit, konceptohet religjioni si besim dhe frymëzim te Serembe.

Kodi religjioz në poezinë e Serembes, e ka krijuar mitin e poetit për besueshmërinë e dashurisë së mallkuar. Serembe edhe pse romantik nuk i ikën realitetit të dashurisë së tij të përjetuar. Dashuria e tij është reale, por që e ka dramën e vet të thellë shpirtërore. Me një fjalë e ka fatalitetin dhe tragjikën. Kur Serembe i rikthehet fatit dhe tragjicitetit të tij shpirtëror e mbyll kapitullin e sakrificës dhe të vuajtjes. Dashuria tashmë i ngjan një lloj ligjërimi lutësor që të vetmin shpëtim e ka nga Zoti. Poemthi me këtë titull e ridimensionon dhembjen e tij shpirtërore duke kërkuar shpëtim nga Zoti apo duke e kërkuar vetëmalkimin për ëndrrën e porealizuar të dashurisë. Pesimizmi i tij ngadhënjën dhe bëhet muzë e bukur e dashurisë së tij tragjike.

E shkruar rreth vitit 1875, kur Serembe do të kthehet i dërrmuar dhe i thyer shpirtërisht nga Brazili, që ia kishte varrosur njëherë e përgjithmonë dashurinë e jetës, poema “Zotit” është një vetërrëfim tronditës, një manifest i dhimbjeve dhe i momenteve pa shtegdalje, atëherë kur vuajtjet e mëdha shpirtërore dhe vetmia e paskajshme, do ta bëjnë atë që t’i drejtohet Zotit, si të vetmit shpëtimtar që mund t’ia rikthejë dritën e jetës.

Përmes një gjuhe të gjallë e dinamike, e shënjestuar me një mori figurash që e vëjnë në pah tërë spektrin ndjenjor, luftën e brendshme të unit rebelues që është gati të shpërthejë, por që megjithatë arrin të vetëpërmbahet, qoftë kur qan hallin e të parëve dhe të atdheut, qoftë kur shpreh dhimbjen dhe dëshpërimin e thellë për fatin e vet, vargjet shprehin përgjërim të thellë:

Hidb sytë, o Zot, më nxirr nga kjo humbellë,

Ku dergjem në mjerim e llabtari;

Një dhëmbje e pasosur këtu thellë,

Ma bjerr rininë time, ma bën hi; (Serembe, 2000: 125)

Bjerrafatin Serembe, mund ta përceptojmë ngjashëm me Jezu Krishtin e martirizuar, me besimin e sinqertë se tek krijuesi i botëve, tek ai që e gjykon të plotfuqishëm, “dritë e amshuar, dije, dashuri”, *‘nis udhën jeta e çdo krijese’*, (Serembe, 2000: 126). Ky besim, i shndërruar në lutje, si një e drejtë elementare për devotshmërinë e treguar edhe gjatë periudhave më të errëta, me të hequra të shumta fizike e shpirtërore, atëherë kur të qenit i devotshëm është një vështirësi në vete, do të ndeshet shpesh me pikëllimin dhe zhgënjimin e njeriut të cilin e kanë braktisur edhe të shenjtit, të vetmit mishërues të plagëve. Kështu, besimi dhe zhgënjimi parakalojnë paralel në poemën “Zotit”, duke zënë fill tek vetvetja, për t’u lartësuar gjer tek Hyji. Vargjet përgjëruese me të cilat fillon poema, vijnë duke marrë formën e shkëndijave plot qortim e zemërim të nënkuptuar. Poeti ankohet për rininë e bjerrur, për mërgimin në një vend të harruar, për moskujdesin, shfrenimin dhe moskuptimin njerëzor: *Më shqit, o Zot, nga ky rrebesh i drejtë*, (Serembe, 2000: 130), do të përgjërohet ai. Por, psherëtimat e tij, ashtu siç do të shprehet Qazim Shemaj, në esenë e shkurtër “Serembe, sikur thua argjend”, *‘u ngjajnë psherëtimave të detit që i shpërndan era brigjeve dhe rrafshlartave’*, (Shemaj, 2000: 407).

Pikëllimi serembian, si një zjarr i paqetësuar, merr hov e zhvillohet më tutje, aq sa, ankimet e tij, mund t’i për afrojmë sërish me ato të Krishtit, udhërrëfyesit shpirtëror të Serembes, i cili në një moment të caktuar, kur i mbërthyer në kryq dhe pa ndonjë rrugëdalje, u shpreh me fjalët mallëngjyese: *Zot, pse më ke harruar?* Edhe vargjet e Serembes, në momente të tilla të pa shtegdalje, do të kumbojnë ngjashëm: *T’u luta Ty, po mua, bjerrafatin, Më mbajte larg dhe, ja si rashë pa jetë’/Një gur i tepërt të ky truall i shkeretë*, (Serembe, 2000: 127).

Poema “Zotit” shpërfaq hovet e brendshme shpirtërore, tensionin dramatik gjithnjë në rritje, lutjen e sinqertë të një poeti të madh lirik, poezia e të cilit *“shënon një nga pikat më të larta të zhvillimit artistik të shoqërisë shqiptare gjatë Rilindjes”*, (Kodra, 2000: 388).

“Zotit”, si poemë e përjetuar realisht dhe e përjetësuar artistikisht, e rritë shkallën e ndjeshmërisë dhe në të njëjtën kohë edhe atë artistike, çka vështirë mund të konstatohet për një pjesë të konsiderueshme të poemave të Rilindjes. Një ngjizje e tillë, e gërshetuar me artin mjeshtror, me shijen e hollë e ndjenjën plot finesë të Serembes, poemës ia dha vulën e përjetshme, potencimin si ndër krijimet më virtuozë të letërsisë sonë romantike, duke e krahasuar edhe me krijimet e poetëve të njohur romantikë, si Lermontov dhe Mickieviç.

Poema “Zotit” është e veçantë dhe për një arsye. Ajo, shpalos portretin e Serembes në planin e trekëndëshit, si njeri, si poet dhe si të vetëquajtur “Shën” apo “Reformator i Zotit”. Kjo mund të na rikujtojë trininë e shenjtë, me numrin simbolik, tre. Lutjet e Serembes, janë poashtu tri llojesh. Ato janë lutje të njeriut që ka humbur çdo gjë, por që megjithatë e ka të ruajtur ende shpresën e jetës, të poetit që është ndërmjetësuesi i këtij njeriu me Zotin, si krijues dhe si artist, dhe të krishterit të devotshëm me besimin e gdhendur në shpirt e mendje, se Perëndia *‘dhe në ferr ngjall shpresë’*, (Serembe, 2000: 131).

Duke i lexuar poezitë e kodit religjioz të Serembes, si “Shën Mërisë së Virgjër”, “Shën Kozmait e Shën Damjanit”, “Kryq”, “Shën Mërisë së papërlyer”, “Nënës së Zotit e të njerëzve”, e sidomos poemën “A Dio” (“Zotit”), lexuesi nuk përballet vetëm me faktin se sa e rëndë, shpërfillëse dhe e padenjë qe jeta me Seremben, por edhe me portretin më të plotë të këtij poeti të shquar lirik. Poeti grek, Patrikios, thoshte se poezia është një kombinim i zemrës me mendjen dhe në këtë rast, zemra plot hir e delikatesë e Serembes ka gjetur rrugën e saj të duhur për t’i dhuruar mendjes së zhurmshme të këtij poeti, spektrin e saj ndjenjor.

Në të gjitha thirrjet lutëse e ofshamat shpirtërore, qoftë kur i drejtohet perëndisë, qoftë kur i drejtohet Shën Mërisë, së cilës i qaset me dashurinë e fëmijës për prind, me vargun emblematik, *O Zonjë e Madhe, rritma dhe shtëpinë*, (Serembe, 2000: 105), qoftë kur u lutet shënjtoreve të vendlindjes së tij, Kozmait e Damjanit, *‘Shenjtore termëni, ah, këta lotë, Që zemra e nxirë, e djegur përngaherë, Mos qajë e psherëtitijë për çdo mol’*, (Serembe, 2000: 101), Serembe do ta thithë me një frymë helmin e jetës së vet, për ta zbrazur atë plot delikatesë e mjeshtëri në artin e tij poetik. *“Ky vetërrëfim tronditës i shtobet ditarit të tij poetik të shkruar me zemër në dorë”*, do të thotë Xhevahir Spahiu, (Spahiu, 2000: 403). Dhe a nuk është kjo katarza që sot lexuesit e Serembes e përjetojnë?! A nuk është vargu i tij kolonë dhimbjesh, i dalë nga qenësia e një njeriu të brishtë, që nga lutjet plot brishtësi e shpresë, mori krejtësisht të kundërtën?! Dhe, megjithë tërë këtë mungesë shpirtërore dhe sadoqë dhembja, trishtimi e pikëllimi, formojnë motivin zotërues të të gjitha këtyre poezive të Serembes, nuk ka shenja të një afetarizimi të mundshëm ose të një shfrymje plot urrejtje kundër perëndisë apo në ndonjë rast tjetër, edhe kundër shoqërisë sepse Serembe është poeti që pavarësisht trazimeve shpirtërore, siç do të shprehet studiuesi, Dëfrim Cani *‘i vjen lexuesit me kurajon më atë që mbetet’*. (Cani, 2000: 395).

Serembe, i shëmbëllen durimit dhe vullnetit të Uliksit, në kërkim të vazhdueshëm të një Itake dashurie që do ta ndriçojë dhe do t’i sjellë kuptim jetës së tij. Andaj, nuk është për t’u çuditur që edhe pse mbi tërë këtë gërmadhë helmesh e

dhembjesh dhe mbi tërë këtë katrahurë shpirtërore, ngrihet e jeton akoma, besimilapidar i Serembes, se: *Lart në qiell ka rruzuj gjithë dritë/ / Atje ringjallemi, mik, përyjthmonë!*

Abstrakti

Zef Serembe është një ndër poetët më të njohur të historisë së letërsisë shqipe. Vepra e botuar deri më tani dëshmon për talentin e tij dhe për mjeshtërinë e shkrimit, sidomos në fushën e lirikës. Kritika letrare arbëreshe dhe ajo shqipe ka konstatuar se ende nuk janë zbuluar apo gjetur gjithë dorëshkrimet e Zef Serembes, prandaj kjo është një mungesë e madhe për të dhënë portretin e tij të plotë.

Zef Serembe e ka ndërtuar filozofinë e tij krijuese, duke i zgjeruar konceptet estetike drejt një misioni të jetës, i cili përbrenda e ka vetminë, vuajtjen, dashurinë, pesimizmin etj.

Bota e tij poetike është ndërtuar edhe në pikëpjekje me besimin dhe besueshmërinë deri në vdekje. Kjo ka bërë që ligjërimi i tij të funksionalizojë një dimension interesant në opusin e tij krijues, që lidhet me temën e dashurisë, të vetmisë dhe të vdekjes. Madje, rrugetimi i tij si krijues është i mishëruar me një ndjenjë të fuqishme krijuese, për të cilën Xhevahir Spahiu e cilëson si “lirikun e parë ekzistencial të poezisë shqipe”.

Në krijimtarinë e tij poetike, Serembe ka çaste që i drejtohet fesë. Vjershat e tij fetare, për dallim nga ato të romantikëve të tjerë shqiptarë, kanë pikënisje jetën personale të vetë poetit dhe si të tilla, shquhen më tepër për revoltë sesa për misticizëm apo në ndonjë rast tjetër, fatalizëm.

Dimensioni i pranisë së elementeve të religjionit është në poezitë e tij me tituj: “Shën Mërisë së Virgjër”, “Shën Kozmait e Shën Damjanit”, “Kryqi”, “Shën Mërisë së papërlyer”, “Nënës së Zotit e të njerëzve”, e simodos në poemën “A Dio” (“Zotit”), e cila është një ndër krijimet më të veçanta në poezinë romantike shqipe, por edhe shumë afër vjershave të letërsisë romantike evropiane.

Analiza e këtyre poezive, dëshmon për relacionet midis frymëzimit, besimit, Zotit, njeriut dhe kodeve religjioze në këtë lloj të poezisë së Zef Serembes.

Fjalët çelës: ligjërimi, besimi, besueshmëria, religjioni, figura, koncepti, vlerësimi, estetika, dimension

Afërdita IMERI-HALITI

PRANIA E RELIGJIONIT NË VEPRËN “KËNGËT E MILOSAOS” TË JERONIM DE REDËS

Hyrje

Jeronim de Rada është njëri ndër autorët më të mëdhenj dhe më të rëndësishëm të letërsisë shqipe në të gjitha fazat dhe periudhat e zhvillimit të saj. Ky poet konsiderohet themelues i letërsisë romantike shqipe me veprën e tij “Këngët e Milosaos”.

Duke e njohur veprën e tij në përgjithësi, si dhe vlerat e saj artistike e letrare, në bazë të studimeve të ndryshme të karakterit historiko-letrar dhe studimeve teorike dhe estetike, mund të gjenden fakte, argumente dhe shembuj të shumtë dhe të ndryshëm që mbështeten në praninë e koncepteve dhe ideve religjioze, të cilat dalin mbrenda funksioneve krijuese në veprat e Jeronim de Radës, sidomos në poemat e tij.

Studimet e një karakteri të tillë dëshmojnë se veprat e këtij poeti pos temave historike, atdhetare, sociale, filozofike, estetike e temave dhe motiveve të tjera, gjithashtu i kanë të pranishme temat religjioze. Përveç veprës “Këngët e Milosaos”, edhe veprat tjera “Skandërbegu i pafan”, “Krutan i mërguar”, “Serafina Topia”, “Rrëfimet e Arbrit”, mund të analizohen dhe të vlerësohen për praninë e temave religjioze, sidomos të koncepteve krijuese që ndërliken me besimin fetar apo për festat e ndryshme me karakter religjioz, të cilat bëhen pjesë përbërëse e tematikës së veprave të Jeronim de Radës. Këto veçori shumë studiues i kanë trajtuar në planin estetik dhe në planin kreativ.

Ndjenja e besimit, dimensionin e fesë, pra bota e religjionit është shumë e pranishme në letërsinë botërore. Edhe Homeri, Dante Aligeri, e shkrimtarë të mëdhenj të letërsisë botërore në veprat e tyre e kanë të pranishëm religjionin si fenomen krijues.

Mirëpo edhe në letërsinë shqipe religjioni është shumë i pranishëm. Veprat e Naim Frashërit, Gjergj Fishtës, Zef Serembes kanë shumë shembuj ku religjioni paraqitet me një veçori tipike figurative e përmbajtësore që ka të bëjë me besimin, Zotin apo Perëndinë dhe fuqia e frymëzimit të krijuesit mbështetet pikërisht mbi këto ide. Siç dihet një pjesë tjetër e letërsisë shqipe, konceptet fetare dhe religjionin

përbrenda veprave të tyre e kanë trajtuar ndryshe, madje duke e ndërlidhur edhe sipas pikëpamjeve të tyre ateiste.

Studimet letrare shqiptare duke e trajtuar këtë fenomen sigurisht do të krijojnë një mundësi të mirë për t'i parë efektet poetike dhe estetike të religjionit edhe në planin letrar, por edhe efektet ideologjike që ndërlidhen me një periudhë të letërsisë, sidomos me periudhën e realizmit socialist. Letërsia shqipe, pa dyshim, do të kishte një pamje tjetër, nëse do të trajtohej çështja e religjionit si pjesë përbërëse e vlerave letrare të letërsisë sonë kombëtare.

Poema e De Radës dhe religjioni

Siç u tha më sipër, letërsia shqipe në ligjërimin e saj e ka të pranishëm dimensionin e religjionit, në shumë drejtime e në shumë forma. Letërsia e vjetër shqipe, e klasifikuar si letërsi e humanizmit dhe e renesancës, letërsi e bejtexhinjve dhe letërsi filolobliblike parabazën e saj e mbështet pikërisht në ligjërimin religjioz.

Pa dyshim, mund të merren një varg modelesh të përgjithshme dhe të veçanta për t'i parë veprat e caktuara të autorëve të letërsisë së vjetër shqipe deri te autorët e sotëm, ku prania e religjionit është në shumë plane dhe aspekte: në ide, motive, tematikë, ligjërim, strukturë etj.

Pos karakterit atdhetar dhe erotik, por edhe temave të tjera vepra e Jeronim de Radës “Këngët e Milosaos”, ndërlidhen me fenomenin e religjionit si prirje ideore e tematike.

Me rastin e 200-vjetorit të lindjes së poetit arbëresh, botimi paralelisht i dy veprave të tij, të panjohura në këtë mënyrë botimi dhe me të dhëna të reja, siç “Këngët para Millosaut” dhe “Këngët e Millosaut”, tregojnë për një qasje të re që duhet t'i bëhet sot krijimtarisë së tij letrare, por edhe veprës së tij të parë “Këngët e Milosaos”.

Nga vetë fakti se personazhi Rina është e bija e Kollogresë (murgeshës), pastaj Milosao i biri i Zonjës së Madhe, bashkë me shumë elemente tjera që lidhen me mbrëmjen e Shën Mërisë (kënga III), “Vallen e Natës së Pashkëve (kënga X), lutja e Milosaos (kënga XV), besimtari De Radë (kënga XXI), si dhe në disa këngë të tjera të poemës, shihet se dimensionin e religjionit gëzon një prani të dukshme në veprën e autorit më të njohur të letërsisë romantike arbëreshe.

Studimi paralel i dy veprave të De Radës “Këngët para Milosaos” dhe “Këngët e Milosaos”, dëshmojnë se edhe procesi i frymëzimit të veprave të këtij shkrimtari të madh arbëresh përcaktimin kryesor e ka edhe në principet ideore e tematike të religjionit. Pa dyshim, folklori arbëresh, në njërin dhe letërsia antike greke, por edhe rrjedhat dhe zhvillimet e romantizmit evropian, në anën tjetër japin një mundësi për t'i

dalluar vlerat, por edhe ndikimet e mundshme në krijimtarinë letrare të Jeronim de Radës.

Trajtimi i kësaj problematike është me interes për studimet e sotme shqiptare dhe shpresoj se sjell një pamje të re për veprën e parë të De Radës, në fakt për kryeveprën e tij.

Analiza e këngëve të poemës

Kënga apo kangjela (siç e quajmë arbëreshët) e tretë të poemës ”Këngët e Milosaos” fillon me këto vargje, të cilat e shënojmë mbrëmjen e një kremeje.

“Ishte mbrëmja e Shën Mërisë.

Vashat kishin lënë lodrat

e të dyert kuvendonin,

se nuk qenë në shtëpi

etërit e vrentur”.¹

Këtu thuret legjenda e radhës e dashurisë midis dy personazheve kryesore të poemës së Jeronim de Radës, Rinës dhe Milosaut, ku, siç thuhet, poeti e ngjall shqetësimin për fatin e heronjve të veprës.

Duke e analizuar veprën e De Radës, studiuesi Anton Nikë Berisha këtë çështje e ndërlidh “me kohën subjektive që i përshtatet objektit të trajtuar, situatës, gjendjes psikologjike të subjektit që vepron ose për të cilin rrëfëhet”.²

Në këtë mënyrë mbrëmja e pagëzuar, i jep karakteristikë të veçantë zhvillimit të ngjarjeve në poemë dhe dhe atë e fut në petkun religjioz. Kështu ndodh edhe me këngët tjera ku ligjërimi i karakterit të lutjeve dhe të besimeve e fuqizon përmbajtjen e poemës, sidomos elementin erotik të saj.

Në trajtimin e veprës së De Radës në përgjithësi, studiuesi Sabri Hamiti thekson se “në ndërtimin e lirikës erotike të “Milosaos”, De Rada thekson pahetueshëm një pëlqim me natyrën dhe një mospajtim me shoqërinë”.³

Kënga X e poemës “Këngë të Milosaos”, titullohet “Valle e Natës së Pashkës”. Edhe në këngët popullore arbëreshe jepen shembuj se me të kaluar mesnata e pashkëve arbëreshët e shuanin dhe e ndeznin zjarrin me një copë thëngjill që e mbante emrin “thëngjilli i shenjtë”. Shumë studiues kanë konstatuar se këto janë elemente që ndërlidhen me bestytnitë pagane, të përshtatura me bestytnitë kristiane.

Këto karakteristika më së miri vërehen në vargjet:

“Zgjohu, trim, gëzuar!

Zotyne la varrin

Perëndojnë yjezit,
Shuhen zjarret, derdhen ujët,
Bota vishet ndër të reja”.⁴

Gjithashtu, praninë e ndjenjës së besimit dhe të religjionit e gjejmë edhe në këngën XV. Kjo këngë ndërlidhet me lutjen e Milosaos gjatë rrugës për në Greqi. Lutja bëhet për dashurinë, për ruajtjen dhe besimin e dashurisë ndaj Rinës, meqë e kishtë e lënë të dashuren dhe ishte nisur në luftë. Këtu nuk është “faji i Perëndisë”. Siç shpjegon Shuteriqi, vargjet e De Radës ndërlidhen me gojëdhënë, pikërisht me fatin e Luizës nga Kalabria, e cila e la të dashurin për t’u martuar gjetiu.⁵

Në këngën XXI të poemës “Këngët e Milosaos”, mendoj se fuqizohet më së shumti përmasa e religjionit në këtë poemë.

“Nesër gdhihet shën Mëria,
Flakadani seç u ndez,
Udhët janë plot me fjalë.
Mana ullinj e vreshta tonat
verdhëlluar hënës
kurrë të mos i gënjeni
vashat e këtij katundi.
O ti mbrëmje e bukur
kush me ty po rri tani
që e zuri gjindjen gjumi”.⁶

Në shpjegimet e tij lidhur me përmbajtjen e këngëve të kësaj poeme, Dhimitër Shuteriqi konstaton se “Besimtari De Radë le të kuptohet se perëndia e solli paqen në familjen e Milosaos”.⁷

Poema “Këngët e Milosaos” është një vepër me strukturë heterogjene. Religjioni është vetëm një fije e hollë që e përshkon. Duke bërë një studim të gjatë për veprën e Jeronim de Radës, studiuesi i sotëm arbëresh Matteo Mandala, duke e trajtuar botëkuptimin e De Radës ka vlerësuar se “romantizmi evropian është përplot me histori të tilla: pesimizmi, fryma romantike, besimi i krishterë, konceptimi estetik i jetës dhe vdekjes”.⁸

Poema “Këngët e Milosaos”, megjithatë mbetet poemë e dashurisë.

Shënimet

Jeronim de Rada, “Këngët e Milosaos”, paraqitur dhe përshtatur në gjuhën e sotme nga prof. Dhimitër Shuteriqi, “Argeta-LMG”, Tiranë, 2002, f.27.

Shih më gjerësisht: Anton Nikë Berisha, “Interpretime të letërsisë të Arbëreshëve të Italisë”, “Faik Konica”, Prishtinë, 2013, f.129-155.

Sabri Hamiti, “Bioletra”, “Faik Konica”, Prishtinë, 2000, f.60.

Jeronim de Rada, “Këngët e Milosaos”, f.47.

Po aty, f.118.

Jeronim de Rada, vepra e cituar, f.83.

Po aty, f.123.

Matteo Mandala, “Studime filologjike për letërsinë romantike arbëreshe”, “Naimi”, Tiranë, 2012, f.57.

KULTUROLOGJI

Agron TUFA

JEHONA E GJATË E DIKTATURËS

1. Kuja e Mnemozinës

Kujtesa si organ psikologjik i përjetimit të kohës mbetet e vetmja ndërmjetëse, që na garanton unitetin e thelbit të qenies, të projektuar në një shkallë vetënjohje individuale dhe kolektive. E them *në një shkallë* vetënjohje, sepse kujtesa, siç e thamë, është organ psikologjik dhe se vetë psikologjia njerëzore, individuale qoftë ajo apo shoqërore, gjendet në kushtet e një trysnie të përherëshme, që e relativizon, e deformon, e transformon apo e çorodit krejtësisht psikikën njerëzore, po të merren parasysh dramat individuale dhe kolektive. Psikologjia është e varur nga psikika, pasi kjo e dyta është tregues i shëndetit të së parës. Rrjedhimisht edhe kujtesa, duke qenë organ psikologjik i përjetimit të kohës dhe shprehje vetëidentifikuese e totalitetit organik të qenies në kohë, relativizohet, shformohet, manipulohet dhe na prezanton marrtas, pështat me thelbin e deformuar të vets sonë. *Kujtesa e manipuluar* është një togfjalësh që shpreh reflektimit kritik, të ndërgjegjshëm e oponencial nga pikëpamja e dikujt, që zotëron një përvojë krahasimore në lidhje me origjinën e njohjes dhe gjendjes së parë stadiale të trajektores së kujtesës, prej nga zë fill tjetërsimi dhe manipulimi i saj. Ky proces nuk ka gjë të përbashkët me idiomën e përvojave individuale "më tradhëton kujtesa", pasi si akt ndërgjegjësimi, kjo shpreh riaftësimin dhe ripërftimin e po asaj kujtesë vetëidentifikuese, për t'u pozicionuar mandej, në masën e vetëdijësimit, për një përballje raportesh me të.

Fjala më konkretisht është për kujtesën historike apo kolektive, që deri më tash ekziston kryesisht në po ato forma, që e mendonin grekët e lashtë, në trajtën e *mnemesë*, *anamnez-isit* dhe *mnemozinës*. *Mneme* paraqet një aftësi të dhënë fiziologjike të çdo organizmi për ta ruajtur informacionin e ndërallur në të. "Nga perceptimet ndjesore lind, siç themi ne, aftësia e kujtesës", - thotë Arsitoteli. Ndërsa nga ndërmendjet e shpeshta për të njëjtën gjë lind përvoja, sepse një numër i madh kujtimesh përbëjnë së bashku njëfarë përvojë. Nga përvoja pra, nga tërësia e përvojës, që ruhet në shpirt, nga përvoja e vetme, e ndryshme prej shumicës, nga përvoja e vetjake, që paraqitet si identike në gjithë këtë shumësi, e ka zanafillën arti dhe shkenca: arti, nëse kemi të

bëjmë me krijimin e diçkaje, dhe shkenca, nëse kemi të bëjmë me thelbin dhe esencën"¹

Anamnezisi – është ndërmendja (të kujtuarit). Ajo e ruan informacionin e futur në të, por e ruan në atë mënyrë, që informacioni gjithmonë përplotësohet dhe pasurohet me përvojën individuale, duke u realizuar jo rrallë në letërsi në kuptimin më të gjerë të kësaj fjale – nga rikrijimi artistik i ngjarjeve të kaluara deri tek historiografia, që del jashtë sinoreve të *mneme-së* (si tek Herodoti, Taciti apo Mishlje). Në kulturën europiane *anamnezis-i* ka hyrë kryesisht në atë kuptim të saj, siç e pati themeluar dhe përdorur Platoni: “kur shpirti, që ka humbur kujtesën mbi ndjesitë apo dijet, e therret sërish atë dhe përpiqet ta përtërijë në vetvete, atëherë këtë ne e quajmë ndërmendje”². Kurse në një vend tjetër Platoni thotë: “Prit pak, o Sokrat, e ndërpreu Kebeti, - mendimet e tua na shpien edhe në një përfundim tjetër, nëse është e saktë ajo që ti e përsërit shpesh, se pikërisht dija nuk është gjë tjetër përpos se ndërmendje: atëherë, atë që ne po ndërmendim tani, duhet ta kemi nxënë në të kaluarën, - ja pra se çfarë nxjerrim nga ky konkluzion. Por kjo do të kishte qenë e pamundur, po qe se shpirti ynë nuk do të kishte ekzistuar në ndofarë vendi tjetër, përpara se të lindej në trajtën tonë njerëzore”³.

Në një formë të ndryshuar përfytyrimi mbi anamnezisin si një fundament i aspektit frymor ka hyrë në kristianizëm: “Pastaj mori bukën, u falenderua, e theu dhe ua dha e tha: Ky është korpi im, që flijohet për ju. Bëjeni këtë në përkujtimin tim⁴ (Luka 22. 19). Përjetimi platonian i amnezisit, që mbijetoi deri në hekullin XX, përbënte bazën e simbolizmit dhe si filozofi, dhe si drejtëm letrar, në botën e krishterë. Një ndër poetët dhe teoricienët e simbolizmit rus, Aleksandër Blloku, shprehej se: “Rruga e simboleve – është rruga nëpër gjurmët e harruara... rruga e mbërritjes së dijes si ndërmendje (Platoni)”⁵.

Menemozjina. Mbi këtë nocion qëndror të imazhit për analizën tonë na takon të flasim pak më gjerë. Në rendin e numërimit paraprak të atyre mishërimeve kryesore, në të cilat ka ekzistuar për grekët e lashtë kujtesa e tyre historike dhe kulturore, mjafton t’u referohemi tipareve të Mnemozinës, siç na paraqitet ajo në të vetmin

¹ *Arsistoteli*. "Analitika e dytë" (Vtoraja analitika), kap. 19 100a// nga *Aristotel*. Vepra e plotë. Vëll 2. Moskë.: Mendimi (Mysl), 1978. fq. 345.

² *Platon*. Thilebi, 34 c. // nga *Platon*. Vepra e plotë në 3 vëllime. Vëll 1. Moskë. Mendimi (Mysl), 1971. fq. 41.

³ *Platon*. "Fedoni" 72e. Në po atë botim, Vëll 2. Fq. 34.

⁴ *Bibla*, "Drita", Ferizaj, 1994, fq. 1498, përkth. Dom Simon Filipaj

⁵ *Bllok A*. "Krijimtaria e Vjaçesllav Ivanovit" (Творчество Вьячеслава Иванова) nga botimi // *Bllok Aleksandër*. Vepra e plotë në 8 vëllime, vëll, 5, Moskë, botim i sh.b "Letërsia artistike" (Hudozhestvjennaja literatura). Fq 10.

burim – në veprën “Toegonia” të Hesiodit, ku për grekët ajo është, para së gjithash, nëna e muzave.

Mirça Eliade në njërin prej librave të tij ka shkruar një skicë mbi mitologjinë greke të kujtesës. Ai na ndërmend, që hynsha Mnemozina, motra e Kronosit dhe Oqeanit, quhej nënë e muzave. N’akord me Hesiodin, Mnemozina ruante kujtesën për gjithçka që ajo ka qenë, por kishte dijeni edhe për ato që do të ndodhnin. Kur muzat e përndritin poetin, ai bëhet i aftë për dijen e Mnemozinës, njohjen e fillesave dhe zanafillave të para. Muzat këndojnë, *tue u nis ç’prej zanafillave* ata rrëfejnë për origjinën e zotave dhe njerëzve. Poeti përmes muzave fiton kujtesën *mbinjerzore* të Mnemozinës.

Por këto realitete parazanafillore, pikërisht ngase janë të lidhura me burimet, nuk hyjnë në sferën e jetës së tashme, ata janë të *pambrijshme* për përvojën e përditshme. Prandaj, pra, poeti që ka fituar këtë dhunti *mbikujtesore* prej duarve të Mnemozinës, shtyhet si të thuash prej saj në një botë tjetër, botën e së shkuarës dhe harresës, e cila identifikohet me vdekjen. Lumi i harresës Leta që rrjedh në Aid, e shkatërron kujtesën e të vdekurve, duke i shndërruar ata kësisoj në të vdekur. Por, vëren Eliade, me shfaqjen e doktrinës së transmigrimit (rimishërimit) të shpirtërave ndryshon edhe mitologjia e kujtesës. “Është e rëndësishme tashmë të mbash mend jo burimet dhe parazanafillat, por jetën *paraardhëse* të shpirtit, që shënon humbjen e kujtesës së shpirtit në lidhje me ekzistencat e tij pararendëse. Dhe rishmi vdekja në këtë kontekst del si kthim në një botë tjetër, botën e zanafillave dhe mbikujtesës. Vetëm pak të zgjedhurve të muzave dhe profetëve, Mnemozina ua lë kujtesën e ekzistencave pararendëse dhe parazanafillave. Dhe ata përpiqen t’i bashkojnë fragmentet e shkalafitura, t’i përfshijnë ato në një zinxhir të vetëm, që të mbërrijnë kuptimin e fatit të tyre. Sepse ngjitja e fragmenteve të memories së historisë, që s’kanë asnjë lidhje ndërmjet vedi, do të thotë “lidhja e fillesës me fundin” (Eliade, 1988:156).

Këta poetë dhe orakuj që rrahin të ribëjnë e ringjallin një tekst të lidhur prej fragmentesh të bëra fir në kujtesë, përmbushin punën e kulturës – të shqyer, fragmentare, të shkërmoqur në arkivin e padukshëm heterogjuhësor, por ama janë ata që gjakojnë të përftojnë tërësinë, unicitetin, logjikën. Në thelb, çdocili tekst i bart në vetvete këto fragmente, herë të dukshme e herë të maskuara, dhe rreh t’i ndërtojë ata n’akord me logjikën e rrëfimit.

Ndër orakujt, të cilëve zotat ua ruajtën kujtesën pas vdekjes, spikat njëri nga më të njohurit – Tiresia. Ç’prej kohës së djalërisë, ai pa rastësisht, tek po lahej cullake në burimet e Hipokrenës, hyjneshën Athinë dhe shi për këtë shkak i plasën sytë e mbeti i verbër, por njëkohësisht u pajis me dhuntinë e profecisë. Mandej, duke bredhur nëpër krepat e maleve të Kilenit, ai po rastësisht pa shlligat, që po ndërzeheshin dhe për disa

vite u shndërrua në femër. Ky verban dyseksësh u zgjodh prej zotave që të bartë përjetësisht një kujtesë të pashqimur.

2. Dy narrativa ose lufta e kujtesave

Para pak kohësh me ra të kuvendoja me V.D, një artist i mbijetuar nga burgjet dhe kamp-burgjet e komunizmit. Duke hamendësuar trysninë e përvojave të tij, e pyeta, “si ballafaqohesh me kujtesën tënde në jetë dhe në krijimtari personale”. Ai m’u përgjigj jo menjëherë, por në një mënyrë lakonike e kuptimplote: “po bëhen 20 vjet që unë fle në dy krevate”. “Në ç’kuptim”, - i thashë: “a mund të ma sqaroni?”. “E thjeshtë fare”, tha. “Përfytyro: bie të fle në krevatin tim, në apartamentin tim, por gjithë natën endem në krevatet e qelive dhe kapanoneve të burgjeve. Habitem fort kur gjumi më del dhe e shoh veten në krevatin e apartamentit tim”.

Ky dyshtresim paralel përvojash e sqaronte vetvetiu marrëdhënien e tij me kryemuzën e vet dhe pak a shumë, mund t’i merrja me mend, çfarë frymëzimesh i sillte atij Mnemozina.

Doza e hidhur e fatkeqësive, që i ra për short psikikes tonë kombëtre, në mënyrë të veçantë përgjatë pjesss dytë të shekullit XX, i ka pjekur frytet e helmëta në kujtesën individuale dhe kolektive. Me shembjen epokale të “Perandorisë së të keqes”, doli në pah krijesa eksperimentale e saj, njeriu me kujtesë të shkalafitur në të tre përbërësit – të mnemesë, amnezisit dhe mnemozinës. Mnemozina jonë, pa arritur dot të krijojë mirëkuptim në përfutimin e tërësisë së identitetit të origjinës me të tashmen, pa arritur të krijojë një lidhje ndërmjet vedi, një logjikë, qoftë të përfutur prej fragmenteve, endet e verbuar dhe e tromaksur nga drita e përvojës vrastare që përjetoj. Është pikërisht kjo dritë e përvojës së mënxyrshme ajo pjesa e hadit me të cilën është mësuar, ngase nuk do t’i nxjerrë në sipërfaqe të Letës imazhet mëkatore të terrinës. Mnemozina jonë heterogjene shfaqet e çoroditur e kontradiktore në përditshmërinë tonë, duke e pllakosur atë herë me kujën e thellë dhe mallkimet, e herë me skërmitjen e marrë dhe me absurditetin frenetik, ashtu si figura e kërcelshur e mbretit Lir në shtrëngatën e stepës. Një pjesë të poetëve të saj ajo u vjen si muzë e përvojës dhe ne përftojme një përmasë të saj si kujë, duke rindërtuar sipas plagëve kujtesën e të mbijetuarit për ta e për të vdekurit e tyre (at Zef Pllumi, Petro Marko, Uran Kalakulla, Fatos Lubonja, Pjetër Pepa, Ahmet Buhati, Arshi Pipa, Visar Zhiti, Uran Butka, Pjetër Arbnori, Agim Musta etj), ndërsa një pjesë tjetër ajo u vjen si ngërdheshje saturnale, për vete e për të gjithë të mbijetuarit e tyre (Ramiz Alia, Nexhmije Hoxha si dhe gjithë veglat e diktaturës, sahnalëpirësit e tyre, ish-ministrat me gjithë rekuizitën, me bëmat dhe nostalgjitë). Kujtesën e ringjall përvoja e të mbijetuarve. Nga njëra anë, përrrenj të

fligësht narrative që përbëjnë epope më vete, derdhen dhe ushqenjnë mediat e përditshme. Nga ana tjetër – kujtesa e marginalizuar dhe e sfumuar e breshërive të pushkatimit, e torturave të qelive, e privimit nga ekzistenca, e dhunës dhe e internimit. Një kujtesë lufton dhe eklipson kujtesën tjetër. Cilën kujtesë të pranojmë të na flasë? Çfarë kumti presim prej tyre? Cili është reflektimi ynë? Shpërngulet përballja e kujtesave nga sfera e përditës, duke e vetëprojektuar ekzistencën në vazhdimësi, tek e ardhmja: ajo lyp kohësimin e saj në historiografi, në art, në shkencë, në sistemin shkollor. Duket se sinoret e veta do t'i zgjerojë ajo kujtesë, që është më e ushtruar në sprint, në spektakël, në klip. Sprinti na magjeps me shkathtësinë, zhdërvjelltësinë, duke mos na lënë asnjë çast të kridhemi në meditim, por të shkasim në sipërfaqe të gazetës, të ekranit, për të ndjekur, të molepsur e pasivë, ritmin e këtij galopi marramendës. Kështu narracioni e përshpejton kohën. Spektakli dhe klipi i studiove televizive na mbërthen në pritje ku endet dhe rotulohet kinse njëfarë enigme e premtuar, që na lidh me deshifrimin e saj dhe na le të zbrazët, këtë herë, duke e ndaluar kohën. Kjo është kujtesa mbizotëruese, që i rrok të dyja dinamikat e kohës: përshpejtimin, zgjatjen dhe pezullimin e saj.

Është kujtesa e xhelatëve të mbijetuar, ngërdheshja satanike në karnavalin patësosur të përditshmërisë: ajo shumëfishon dhe klonon vetveten duke shpikur forma fetishizuese mbijetese e vazhdimësie, për të mos u kapur asnjëherë gafil. Ajo ndihet mirë në kushtet e shpërqendrimit që i japin mundësi të korruptojë agjentët teknologjikë, të krijojë aleanca më të fortifikuara në institucionet e kulturës, shkencës, politikës, ekonomisë - në instalimin dhe riprodhimin e imazhit të përgjithshëm publik, të bashkëpunimit, bashkëshoqërimit, ndërkaljes së idesë, se jemi një kujtesë me fat e përvojë të përbashkët, me ideal të përbashkët. Ja se si flet narrativa e kujtesës së xhelatit: “Boll u zhgënjem! Lavdi Zotit, utopia e re është prapë përpara. Qëllimi i mirë, endërimi i mirë, meqë nuk na shpuri në parajsën e komunizmit, tani do të shpjerë në parajsën europiane. Kush është armiku, pengesa, përçarja? Ata pra... ATA, që po na e helmojnë të sotmen dhe po na e sterrosin të nesërmen. ATA me kokën prapa... që nuk duan ta shijojnë jetën. Tekefundit, jo më kot, janë pikërisht ATA, obskurantët, të paaftët, vulëhumburit, që nuk përfitojnë. Janë ATA që nuk ndahen nga fantazmat e tyre, që na hedhin hije në optimizmin tonë të përbashkët, duke na kujtuar plagët e moçme, fyerjet e parëndësishme, që kërkojnë të na mbajnë peng duke bubrruar të djeshmen pa kthim, të cilën ne së bashku e shembëm... se ku ishin ATA? Në burgje, në internime, të shtypur, sa as pika e gjakut s'u bëhej e gjallë. Të ishte për ATA, as një grimë nuk do të shembej “Perandoria e së keqes”, sepse as gishtin e vogël nuk mund ta lëviznin. Ashtu, të gërbulur në lotët e qurret e veta, ATA, të leckosurit, brengaxhinjtë, ankuesit e përjetshëm, të pagdhendur e të pashkolluar, nuk do ta

nirrnin kurrë qimen prej qullit. Dhe së fundi, çfarë duan KËTA mosmirënjohës? A nuk ua dhuruam NE lirinë? Le ta provojnë sa u vlen lëkura TANI në LIRI, po qe se vlejné një grosh. ATA nuk e njohin ç'është liria. Nuk e dinë çdo të thotë të gëzosh, të shijosh jetën e të përpiqesh t'ua përcjellësh atë brezave të tjerë, pa u qurravitur për skërkat e paemra ku prehen të parët e TYRE. Ç'faj paskemi ne? Mos duhet të vëmë thesin në kokë e të qajmë bashkë me TA me kujë e logori? Ne krijojmë pulsën e gjallë të kësaj jete. E ATA? Qajnë, rënkojnë, ankohen dhe duan para, para, para, kompensim, rehabilitim, vëmendje për të dëgjuar historitë e tyre me fantazma. Kujt i hyn në punë kujtesa e TYRE, dëshmitë e TYRE, veprat e TYRE? Mos do të ndryshonte gjë vallë? Ne u japim mundësinë të rreshtohen krahu nesh. U ofrojmë punë, sipas aftësisë që kanë, e po u binden, pse jo, edhe pushtet!”.

Po kujtesa e viktimave të mbijetuara? Narrativa e saj bën dy jetë paralele: një të tashme, për inerci, dhe një jetë tjetër, të vegimit, traumës, hapësirës së pamatë të gjumit, e cila, me t'u mbyllur qerpikët, zbret shkallët me shpirta e hije që kërkojnë të çlirohen nga harresa, duke u zhvendosur në hapësirat e pikëlluara të përvojave ku plasën farëra hidhërimesh pa ngushëllim. Duar, gjeste, fjalë, rënkime, pengje të një kohe tjetër, që lypin shpjegim, që pyesin, pyesin, pyesin... që kërkojnë të zbardhet e vërteta e tyre e netëve të zeza, kur drejtësia, mëshira dhe shpresa tek Zoti u reduktuan në një frazë të ankthshme amaneti para plumbave, torturave mizore, kalbjes e plakjes nëpër qeli, shfityrimin nëpër kampet e punës, poshtërimin, terrorin, dhunimin, degdisjes – gjithçka mbeti e tkurrur në një formulë amaneti – “Rrno vetëm për me treguel!”. E narrativa e tyre është veçse monologu i shpërndarë, i përjashtuar, i shpërfillur, i fyer e i përbuzur, i dënuar të vdesë në heshtje bashkë me TA dhe të vërtetat e tyre. Narrativa e TYRE është një tekst pa vlerë për veshët tanë, që uturijnë e shungullojnë nga zhurma e marrë e galopit dhe spektaklit, sepse veshët tanë janë të pushtuar nga muzika e delirit dhe s'bën ta ndërpresim, s'bën ta ndërrojmë “stacionin”. Muzika e përzishme e funebre e funeralit na shpërqendron, na bën të biem nga ritmi galopant, na kthen në qenie mendore, ndërkaq që ne s'duhet të mendojmë: mendon Partia! A mund të na kthehet vallë, herëdokur në veshë, kjo muzikë e ndaluar, e mohuar, e përshtuar nga memorja jonë e tredhur? Me çfarë do t'i mbyllim vallë veshët kur të na kthehet, tashmë me aht hakmarrës, si ndëshkim i sërishëm, i pamëshirshëm, me tërë piskamat e përvojave çnjerëzore të hadit? A do të jemi në gjendje të përballemi vallë me kujën e mbledhur në grykë të Mnemozinës? Mjeshtëria e harrimit veçse do ta deformojë përvojën të marrë forma të përcudshme, derisa ta hedhë në erë depon me eksploziv të pengjeve tona.

Në Shtëpinë e Harrimit nuk mund të bujë ndërgjegjia. Bujtësi do të përballët me të shkuarën e krimit, sepse kujtesa e krimit nuk mund të shlyhet me asnjë spektakël

narrativ. Krimi i shpërfillur dhe shpërfillja e krimit asgjësojnë çdo formacion moral të vetëdijes. Prej një vetëdije të tillë mbahet gjallë vetëmashtrimi kolektiv. Mnemozina jonë na frymëzon të përjetojmë dhe të përballim dy kujtesa të ndryshme: kujtesa e viktimit është e detyruar të riprodhojë kujtën e saj, duke krijuar një narrativë ishullore, të papranuar në publik, ndërsa kujtesa e restauruar e xhelatëve, krijon narrativën dominuese me pedagogjikën e vet të mashtrimit dhe alibisë, duke likuiduar të parën. Vend të tretë për marrëdhëniet tona me të vërtetën, nuk ka.

3. Pak Histori: pse ishte i veçantë sistemi totalitar komunist në Shqipëri

Sistemi totalitar-komunist në Shqipëri u përmbys në fund të dhjetorit të vitit 1990. Për afro gjysmë shekulli diktaturë, Shqipërinë e sundoi me dorë të hekurt lideri i saj, Enver Hoxha, në rrugë të përgjakshme, duke eliminuar në fillim çdo kundërshtar politik e më vonë, pothuaj të gjithë bashkëpunëtorët e tij të ngushtë në qeverisje.

Përgjatë afro 50 viteve, që nga viti 1941 deri në vitin 1990, Partia Komuniste Shqiptare kaloi nga terrori i fshehtë në terror të hapur, që në vitet 1944-1948 kulmon me operacionet e spastrimit dhe nënshtrimit të zonave të ashtuquajtura "antikomuniste" në Veri të vendit. Në harkun e këtyre viteve organizoheshin, krahas gjyqeve popullore në stilin e Nurenbergut, që përfundonin me pushkatime dhe dënime të rënda, edhe ekspedita ndërshkimore të Sigurimit të Shtetit në terren, sidomos në zonat "rebele", duke ushtruar masivisht pushkatimet pa gjyq, sipas listave të zeza.

Autorët e "Libri i Zi i Komunizmit" nuk e paraqesin fare rastin shqiptar, me sa duket, për shkak të mungesës së informacionit. Shumë nga studiuesit e huaj dhe vendas që e njohin historinë e diktaturës komuniste shqiptare në kontekstin krahasues, pohojnë se ajo paraqet variantin më të egër të stalinizmit në të gjithë kampin e vendeve ish-komuniste.

4. Çfarë e bën më të egër komunizmin shqiptar nga vendet e tjera të Europës Lindore?

1) Diktatura komuniste u vendos përmes një luftë Çlirimtare, jo vetëm të çetave partizane të udhëhequra nga PKSH, por dhe formacioneve të tjera luftarake para tyre medje, si Balli Kombëtar, Legaliteti dhe frontet e pavarura nacionaliste, si ato të Muharrem Bajraktarit, Hysni Lepenics apo Cen Beg Kryeziut. Nga viti 1943, lufta kundër okupaturit degjeneroi në luftë civile, duke goditur, përveç formacioneve të tjera politike pjesëmarrëse në luftë, edhe popullsinë e pafajshme civile, duke përhapur terror me pushkatime, masakra të mëdha e djegie shtëpish.

2) Ishte një nga diktaturat më të gjata e më të egra të tipit stalinist. Ekzekutimet, torturat dhe keqtrajtimet, burgosjet masive për arsye politike dhe internimi i familjeve të tyre vazhduan deri në vitin 1990.

3) U ndërmorën reforma ekstreme, si: konfiskimi total i pronës private, ndalimi i ushtrimit të çdo profesioni privat, ndalimi i besimit, deri në përjashtimin e tij nga Kushtetuta.

4) U zhvillua një luftë e ashpër fanatike klasash, që penalizonte pasardhësit e afërt e jo aq të afërt të kundështarit politik, duke u mohuar të drejtën e arsimimit të mesëm e të lartë pasardhësve, bijve dhe nipave, deri në ndalimin e të drejtës së martesës, përveçse brenda brenda klasës së tyre të dekasuar.

5) Pas prishjes së marrëdhënieve me ish- BRSS, komunizmi shqiptar ishte i vetmi vend në Europë që zbatoi modelin maoist kinez të totalitarizmit në stilin e jetës, art, politikë etj. Në fund të viteve '70, pas prishjes së marrëdhënieve me "vëllaun" kinez, Shqipëria bëhet një vend i papërshekueshëm nga asnjë i huaj. Pushkatimi dhe internimet vazhdojnë.

5. Llojet e përndjekjeve politike

Llojet e përndjekjes politike përfshinin:

Dënimet penale:

- Dënim me vdekje
- Dënim të përjetshëm
- Dënim me 25 vjet burg
- Internim (si një plotësim i dënimit)

Dënimet administrative:

- Dëbim/internim
- Punë e detyruar pa pagesë
- Heqje e të drejtës së lëvizjes nga vendi i internimit
- Heqje e të drejtës për të ushtruar profesionin (përfshij artin dhe sportin)
- Shkarkim nga postet drejtuese
- Transferim
- Presion për t'u divorcuar
- Përjashtim nga shkolla e lartë
- Heqje e të drejtës së pensionit

Dënimet nuk jepeshin vetëm për "veprimtari" kundër shtetit apo Partisë, por edhe për "shfaqje të ndikimeve ideopolitike të ndryshme" apo për stil jete "borgjezo-revizioniste". Kodi Penal parashikonte dhënien e dënimit me vdekje në ato raste kur nuk ishte ndërmarrë ndonjë veprimtari armiqësore apo kur kjo e fundit nuk kishte sjellë asnjë pasojë. Dënimi me vdekje parashikohej edhe në nenet e Kushtetutës për "agjitacion e propagandë", arratisje, sabotazh në art e kulturë, etj. Gjatë viteve të para të vendosjes së diktaturës, ishte mjaft i përhapur diskriminimi i qytetarëve që i përkisnin shtresës së pasur të shoqërisë shqiptare apo familjeve me një të kaluar intelektuale e politike.

Torturat dhe keqtrajtimet

Në Shqipërinë komuniste përdorimi i torturës në zyrat e hetuesisë dhe burgjet ndalohej me ligj. Por, në të vërtetë, tortura përdorej gjerësisht në qelitë e hetuesisë, në vendet e paraburgimit dhe ato të kryerjes së dënimit apo në kampet e internimit me punë të detyruar. Në të shumtën e rasteve duart e të arrestuarit prangoseshin pas shpinës së tij dhe shtrengoheshin shumë. Sipas dëshmimeve të mbledhura, tortura është përdorur që gjatë Luftës Nacional-Çlirimtare.

Në Muzun Historik Kombëtar të Tiranës, në pavionin e *gjenocidit komunist*, janë të paraqitura 20 lloje të torturës fizike. Llojet e torturës janë:

1. Jeleku i torturës.
2. Tortura seksuale duke dëmtuar organet gjenitale.
3. Rrahja e rëndë.
4. Privimi nga gjumi, ushqimi dhe qëndrimi në këmbë për ditë me radhë.
5. Tortura elektrike.
6. Varja në qafë e zinxhirëve të trashë.
7. Varja prej krahësh në një dritare apo çengel në mënyrë që vetëm gishtërinjtë e këmbëve të ceknin në tokë.
8. Mbushje e gojës me kripë.
9. Ekzekutime të rreme, ngritja e një trekëndëshi apo të shtëna në ajër.
10. Zhytja e kokës në një fuçi me ujë.
11. Djegia e lëkurës me cigare ose hekur të nxehtë.
12. Hedhja e alkoolit në duar ose flokë dhe më pas ndezja e tij.
13. Thyerja e kockave dhe shkulja e mishit me pinca.
14. Dhënia e ushqimeve shumë të kripura dhe më pas lënia pa ujë.
15. Futja në ujë të ftohtë dhe lënia lagur gjatë dimrit.
16. Pakësimi gradual i ushqimit.

17. Përdorimi i substancave kimike.
18. Vendosja e helmetave në kokë.
19. Prangosja këmbë e duar për një periudhë të pacaktuar kohore.
20. Përdorimi i zgjojve të bletëve ndaj të burgosurve të zhveshur.

Disa metoda të tjera të torturave të përdorura në burgjet komuniste shqiptare janë përmendur në një Studim të profesor Agim Mustës (historian, ish-i dënuar politik), i cili, përveç pervojës së tij, ka mbledhur edhe rrëfimet e bashkëvuajtësve të tij. Për disa metoda kanë dëshmuar edhe klientët e trajtuar nga Qendra Shqiptare e Rehabilitimit të Mbijetuarve të Torturës, por edhe nga qindra rrëfime që ka mbledhur Instituti ynë me të mbijetuarit e diktaturës. Ata rrëfejnë për të tjera lloje torturash:

1. Arkivoli i hekurt.
2. Groposja deri në grykë në gropën e fekaleve.
3. Lidhja dhe ekspozimi ndaj diellit.
4. Përdhunimi i familjarëve në sy të të ndaluarit.
5. Kafshimi me qen ndaj atyre që tentonin të arratiseshin.
6. Shtrati i hekurt (i burgosuri shtrihej i zhveshur mbi një shtrat të hekurt të cilin e nxehnin gradualisht).
7. Futja e maceve në rrobat e grave dhe më pas ngacmimi me shkapo i tyre, në mënyrë që të dëmtonin organet gjenitale dhe pjesë të tjera të trupit.
8. Fryrja me pompë e anusit.
9. Tortura dentale.
10. Hedhja e vajit të nxehtë në pjesë të zhveshura të trupit.
11. Vendosja e vezëve të ziera nën sqetulla dhe shkulja e thonjve me pinca.
12. Ecja zbathur mbi prush.
13. Ngacmimi i plagëve me bajonetën e pushkës.

I njëjti autor përmend, se përveç torturave fizike, për shkatërrimin e personalitetit të viktimave përdorehin edhe tortura psikologjike. Disa nga llojet e torturave psikologjike më të përdorura ishin:

1. **Privimi** - privimi i viktimës ndaj ndijimeve shqisore: nga gjumi, kontakti me njerëz, drita natyrale dhe artificiale. Privimi nga larja dhe kryerja e nevojave fiziologjike.
2. **Kërcënimi** - viktimë kërcënohej vazhdimisht me tortura, vrasje dhe asgjësim të familjarëve e miqve të tij.

3. **Poshtërimi** - viktima poshtërohej nga hetuesit me tallje dhe sharje me fjalë të rënda

Gjatë hetimeve, viktimat nuk torturoheshin vetëm për marrjen e informacionit, por edhe për t'i dëmtuar ata fizikisht dhe mendërisht, si dhe për të terrorizuar pjesën e shoqërisë shqiptare jashtë burgjeve. Tortura ushtrohej në 26 rrethe administrative të Shqipërisë, ku kishte 26 Degë të Punëve të Brendshme. Në Tiranë, Korçë dhe Shkodër kishte Drejtori të Punëve të Brendshme.

Në çdo Degë të Punëve të Brendshme kishte një numër qelish me përmasa 2m X 1.2m. Por krahas tyre kishte qeli, të cilat quheshin speciale dhe kishin përmasa 1m X 0.5m, ku i arrestuari as të rrinte në këmbë as mund të shtrihej, por vetëm mund të qëndronte këmbëkryq.

Në mars të vitit 1993, gazeta e shoqatës së ish-të përndjekurve politikë të Tiranës "Ringjallja", botoi një listë me 186 emra të personave, të cilët akuzoheshin për përdorim të rëndë të torturës, terrorit dhe dhunës kundër popullsisë. Të akuzuarit për këto krime ishin:

- a) Oficerë të Ministrisë së Punëve të Brendshme;
- b) Prokurorë dhe Gjykatës;
- c) Hetues të çështjeve politike;
- d) Drejtues të lartë të organeve të Sigurimit në qendër ose rrethe;
- e) Komandantë të burgjeve ose kampeve të punës.

Përdorimi i torturës është një realitet i konfirmuar edhe në dokumentacionin për torturuesit. Në librin "Dosjet e diktaturës" të profesor Pjetër Pepa, janë botuar qindra faksimilie të ish-drejtuesve të lartë të Sigurimit të Shtetit, të marra nga arkiva e Ministrisë së Punëve të Brendshme të Shqipërisë komuniste. Po ndalemi në tre-katër prej deklaratave tipike të drejtuesve të lartë të Sigurimit të Shtetit. Kështu, Lefter Lakrori deklaroi:

"Në rastin e Kryengritjes së Shkodrës, ne u dërguam për të ndihmuar zhvillimin e hetimeve. Më pas erdhi me ne edhe Vaskë Koleci. Ne kishim të drejtë të përdornim torturën, shumë njerëz vdiqën në duart tona. Çdo i arrestuar u torturua".

Naum Bezhani (hetues), deklaroi:

"Që prej kohës kur unë kam qenë në degën e Sigurimit të Korçës, dy persona kanë vdekur për shkak të torturave. Për ta u tha se u vranë gjatë tentativave për t'u arratisur. Përdorimi i torturës gjatë viteve 1945-1947 ishte shumë i madh. Koçi Xoxe dhe Vaskë Koleci (respektivisht Ministri i Punëve të Brendshme dhe Drejtori i Sigurimit të Shtetit 1945-1948), jo vetëm që nuk na

ndaluan, por na mësuan dhe na shtynë në këtë lloj praktike. Rreth torturave të përdorura në këtë periudhë ishin vendosja e peshave të rënda në qafë, futja e fekalëve në gojë, rrahja e të burgosurve nëpërmjet një të burgosuri tjetër provokator, etj".

Kopi Niku deklaroi (oficer i lartë i MPB):

"Koçi Xoxe, ish-Kryeministër dhe Ministër i Punëve të Brendshme gjatë periudhës 1945-1948, deklaroi para trupit gjykues:

"Unë kam urdhëruar që të arrestuarve t'u jepej më pak ushqim, më pak ujë dhe që duhej të torturoheshin për vdekje. Në shkurt të vitit 1945, ne e urdhëruam Vaskë Kolecin që të pushkatonte në Veri të Shqipërisë pa gjyq. Për ekzekutimet unë u vura në dijeni dhe auto u bënë me urdhër të shokut komandant (bëhet fjalë për Enver Hoxhën). Kishte edhe një vendim të byros për këtë".

Marrëdhëniet e shtetit dhe shoqërisë ndaj krimeve të komunizmit dhe viktimave të tij

Qëndrimi i klasës politike shqiptare ndaj të shkuarës komuniste dhe krimeve e pasojave të komunizmit në Shqipëri, përgjatë këtyre 25 viteve ka qenë shpërfillës. E ashtuquajtura e djathta shqiptare, e përdori retorikën antikomuniste vetëm si maskë, për të fituar elektorat në shtresën e viktimave të regjimit, duke u marrë regullisht votat dhe duke mos i përfaqësuar ata në asnjë nivel politik e administrativ. Në thelb, të dyja partitë e mëdha politike shqiptare, e majta, Partia Socialiste dhe e djathta, Partia Demokratike, vijnë prej një origjine të përbashkët dhe përfaqësojnë si klasë, atë tipologji të intelektualit të indoktrinuar komunist të fundviteve 1980. Nëse socialistët vetëm në verë të vitit 1991 ndryshuan thjesht emrin, por jo eksponentët e asaj partie-shtet të diktatorit Enver Hoxha (PPSH), Partia Demokratike, që duhej të shprehte opozitën, përfshiu elitën e zyrtarëve më të sukseshëm të intelektualëve të formuar gjatë komunizmit, ish sekretarë partie, nga ata që F. Dostojevskij i quan "intelektualë me uniformë". Lideri i demokratëve, Sali Berisha, që kur mori pushtetin me 1992, mbahet mend për frazën pseudohumaniste që e përsëriste shpesh, goja në emër të pajtimit kombëtar: "Bashkëvuajtës dhe bashkëfajtorë"! Për ironi, "vuajtësit", ende vuajnë, ndërsa "fajtorët" kanë bërë karrierë marramendëse në piramidën e politikës dhe pushtetit, në Parlament, në qeveri, në sistemin e drejtësisë në të gjitha shkallët, në oligarkinë ekonomike etj. Ata trashëgojnë gjithë institutet, akademinë, Qendrat e dijes dhe arsimit, duke diktuar linjën e perceptimit zyrtar.

Prandaj sot kemi mbërritur në një situatë ku hipokrizia, cinizmi dhe dyfishësia karakterizojnë marrëdhënien e shtetit dhe politikës përballë 30% të shtresës së popullsisë shqiptarë, që janë ish të Përndjekurit Politikë. Atyre askush, asnjëherë nuk u

shqiptoi një "më fal" të thjeshtë. Për ta, pavarësisht se nuk u hakmorën asnjë rast, duke besuar verbërisht tek Drejtësia, drejtësi nuk u vu asnjëherë, qoftë dhe simbolikisht. Pëkundrazi, koha kalon dhe mbi këtë shtresë fyerjet, cinizmi dhe dyfishësia shtohen në pikat më të ndjeshme, të cilat po i përmbledh më poshtë:

1. Mbahen Rezoluta në Parlament (në frymën e KiE) për Dënimin e Krimeve të Komunizmit, por nga ana tjetër rezolutat nuk kalojnë në ligj për dënimin e diktatorit Enver Hoxha dhe hijerakëve të udhëheqjes komuniste. Enver Hoxha dhe ministrat e kohës së tij vazhdojnë të mbajnë ende gradat dhe titujt e diktaturës, por edhe titujt jugosllave, sovjetikë e kinezë;
2. Nuk bëhet asnjë përpjekje për gjetjen e eshtrave të të pushkatuarve nga diktatura në vendet e ekzekutimit të tyre;
3. Nuk dëmshpërblehen ditët e burgimeve politike, ndonëse ligji është miratur që në vitin 2003;
4. Nuk u kthejnë pronën dhe pasurinë e konfiskuar;
5. Nuk ka memoriale për rezistencën antikomuniste. Mungojnë librat, tesktet shkollorë/universitare, filmat artistikë e dokumentarë, muzetë, që të dëshmonin përvojën e persekutimit komunist.
6. Kjo shtresë fyhet me karrierën politike-administrative të ish-persekutorëve të tyre.
7. Të mbijetuarit nga burgjet e diktaturës fyhen nga kremtimet e jubileve dhe përkujtimeve zyrtare e shtetërore të ish-hierarkëve të komunizmit.
8. Tekstet e linjës zyrtare të Historisë dhe Letërsisë, që formojnë perceptimin e shkollarit dhe universitarit nuk janë dekomunistizuar. Kanonin në këto tekste e bëjnë ende po ata historianë të diktaturës.
9. Nuk ka asnjë vëmendje shtetërore për përkujtimin e ngjarjeve të rezistencës antikomuniste, përkujtimin e ngjarjeve të përgjakshme e tragjike, siç janë revoltat në ish-burgjet komuniste.
10. Fyerja thellohet kur ende sot, rrugët, sheshet, institucionet, gjithë hapësira publike mban emrat e ish persekutorëve të tyre. Kjo hapësirë vazhdon të mbetet ende e pa dekomunistizuar.
11. Mediat e shkruara dhe vizive vazhdojnë përditë me sagën narrative mbi "bëmat" e udhëheqësve komunistë dhe Enver Hoxhës, duke ndërtuar për këta kriminelë një perceptim publik të një "eposi romantik", apo diçka analogjike me ikonën e stampuar të Che Gevarës.
12. Qindra burgje e kampe internimi të punës së detyruar janë fshirë nga faqja e dheut, pa asnjë shenjë. Mbi ta janë vendosur tashmë projekte bujqësore e industriale. Ndërkohë që ato pak burgje, të braktisur në mëshirën e fatit

rrënohen çdo ditë në gërmadha, pa i funksionalizuar në të mirë të kujtesës muzeale.

Qasja e Institutit të Studimeve të Krimeve dhe Pasojave të Komunizmit

Pak fjalë mbi Institutin që unë drejtoj ende dhe punën tonë me memorien në këto katër vite. Me një staf shumë të vogël, për të përballuar një gamë të madhe detyrash dhe në mungesë absolute të mbështetjes buxhetore për projektet (qeveria u kufizua vetëm në pagesën e rrogave të stafit), Instituti ynë u përqendrua në një strategji sa më pragmatike dhe u vu në kërkim të gjetjes së mbështetjes financiare të projekteve në organizatat e huaja e vendore.

Projektet ku jemi të përqendruar më së shumti ne, janë:

1. "Fjalor Enciklopedik i Viktimave të Terrorit Komunist", një seri voluminoze që shkon, përafërsisht, në 12 vëllime. Në këtë projekt në u nisëm nga ideja, se pas çdo lufte apo katastrofe civile, gjëja më e arsyeshme është hartimi i një inventari të saktë me qytetarët e vrarë e të dëmtuar. Fjalori paraqet tre kategori qytetarësh të persekutuar politikisht nga regjimi komunist, sipas akteve gjyqësore të dënimit, apo pa gjyq: a) të pshkatuarit b) të dënuarit me burg c) të internuarit. Çdo zë në "Fjalor..." paraqitet detyrimisht me ndërmjetësinë e "dëshmisë penale", si akt i dënimit politik nga shteti komunist. Që në gërmat e para, gjatë punës së hartimit të "Fjalorit", ndeshëm në parregullsinë e dokumentimit në arkiva dhe dosje. Mungonin kryesisht emrat e qytetarëve të pushkatuar pa gjyq, sipas listave të zeza në periudhën 1944-1953, e cila është dhe periudha kur Partia Komuniste e Shqipërisë implemtoi medodat sovjetike të kohës së "terrorit të madh" stalinist. Kjo e çonte katërfish, sipas llogarive tona, numrin e qytetarëve të pushkatuar nga diktatura.
2. Kolana memuaristike "Ad Memorandum", që përfshin një seri me memualet më të zgjedhura të intelektualëve shqiptarë që vuajtën burgjet dhe internimet komuniste, kryesisht kujtime, ditare, epistolare.
3. Kolana e bisedave të videofilmike me të mbijetuarit nga diktatura komuniste, e cila parashikon dhjetra vëllime dhe ka nisur të botohet si seri vëllimesh nën titullin "Zërat e mbijetesës".
4. Konkursi "Si i morën gjyshërit tanë", narrativa e zgjedhur sipas konkursit me klasat e larta të gjimnazeve të Shqipërisë. Kjo ide është marrë nga përvoja e Institutit "Memorial" të Moskës, të cilin e pata vizituar në vitin 2007 dhe qëllimi është po ai: të krijohet një lidhje e brezit të tretë nëpërmjet kujtesës së persekutimit.

5. Seria me studime dhe dëshmi dokumentare nga arkivat e shtetit, që shoqëria shqiptare nuk i njeh. Studimet prekin periudha të Historisë së Shqipërisë nën diktaturë dhe janë botime monografike e tematike, siç e tregojnë dhe titujt: "Kryengritjet e para antikomuniste 1945-1948"; "Gjyqi special mbi intelektualët"; "Sistemi i triskëtimit", "Konfiskimi i pronës private dhe grabitja e arit", "Gjenocidi mbi kulakët"; "Gjenocidi mbi besimet fetare dhe ndalimi i fesë me Kushtetutë"; "Krimet e komunistëve gjatë Luftës së Dytë Botërore"; "Instalimi dhe funksionimi i Sigurimit të Shtetit", "Falsifikimi i veprës letrare e shkencore gjatë komunizmit"; "Tortura dhe shantazhi psikologjik në hetuesitë komuniste"; "Manifestet e turpit" (akt-ekspertizat e dënimit të shkrimtarëve dhe artistëve shqiptarë, të shkruara nga sivëllezërit e tyre në bashkëpunim me Sigurimin e Shtetit); "Mbi Kolaboracionizmin dhe të vërtetën e Kolaboracionit gjatë dhe pas luftës së Dytë Botërore në Shqipëri"; "Burgjet dhe kampet në Shqipërinë komuniste"; "Vrasjet në kufi gjatë vitit 1990"; Lufta Civile në Shqipëri 1943-45"; "Bashkimi Demokrat Shqiptar dhe Musine Kokalari sipas dosjeve të diktaturës" etj.
6. Kolana me veprat e rëndësishme nga letërsia botërore të përkthyer në burgjet dhe kampet e internimit (këtë vit po përgatitim veprën e plotë të Dostojevskit të përkthyer në burg), përkthime të cilat kanë një histori dhe qarkullonin të kopjuara me dorë nga burgu në burg, shpesh të shkruara në qeli në letra cigarjeje.
7. Ngritja e një muzeu me sendet personale dhe punimet artistike të ish të burgosurve politike.
8. Workshop-e me studntët, nxënësit e gjimnazeve, mësuesit e lëndëve të Historisë së Shqipërisë dhe Letërsisë Shqipe gjatë regjimit komunist dhe dogmës së socrealizmit.
9. Paraqitja e një Draft-Marrëveshje për një Platëformë të Përbashkët Kombetare me Ministrinë e Arsimit mbi edukimin shkollor dhe hyrjen në curriculat mësimore të një lënde të veçantë "Shqipëria nën diktaturën komuniste", njohjen e rinisë shkollore-universitare me Krimet e Komunizmit nëpërmjet memuaristikës, fakteve dokumentare, Albumeve nga burgjet dhe Kampet e internimit, dokumentarë dhe materiale të tjera filmike. Për fat të mirë kemi gjetur një mirëkuptim me Ministrinë dhe tashmë është firmosur zyrtarisht kjo Platformë.
10. Prodhimi i filmave dokumentarë mbi aspekte të ndryshme të persekutimit komunist, duke synuar një komunikim sa më të shpejtë, të lehtë e tërheqës me brezat e rinj.

11. Ngritjen e disa pllakave memoriale në vendet ku kanë qenë burgjet apo kampet e vdekjes së punës së detyruar.
12. Konferenca tematike e diskursive mbi shtembërimin, falsifikimin e fakteve historike, gjendjen e teksteve shkollore dhe simboleve komuniste.
13. Bashkëpunimi me shoqata e ish-të Përndjekurve Politikë, për gjetjen e eshtrave në vendet e ekzekutimit.

Diktatura në Shqipëri ka rënë, së paku formalisht, që nga viti 1991. Shoqëria shqiptare u ndesh më pas, me aspektin më të vështirë të një diktature të egër, siç ka qenë regjimi komunist shqiptar, - me trashëgiminë e saj, të aktorëve të saj, të institucioneve dhe mendësisë së saj. E kaluara kriminale e aktorëve të saj politikë e shoqëror ka vazhduar të përdoret si rekrutim politik e si instrument shantazhi nga qeveritë e ndryshme. Mungesa e transparencës, mungesa e një tribunali ku të vendosej drejtësia, ka çuar në përhapjen e një epidemie morale që nxit korrupsionin dhe krimin ekonomik e politik në dëm të së ardhmes së qytetarëve shqiptarë. Mungesa e higjenës mendore e shpirtërore të klasës politike shqiptare, standardet e dyfishta, hipokrizia dhe intrigat e tradhëtuan veten në një gjest domethënës në vitin 2012, kur lideri i partisë në pushtet propozoi radhazi kandidatin për Presidentin e ri të Republikës, dhe të tri herët kandidati u tërhoq nga gara në prag të votimit, për shkakun e thjeshtë e të neveritshëm, se partia kundërshtarë zotëronte dosjen e implikimit të tyre në shërbim të Sigurimit të Shtetit komunist. Kjo mbase është arsyeja, se pse Shqipëria është i vetmi shtet, ku dështoi Ligji i Lustracionit. Dhe s'kish si të ndodhte ndryshe, kur tërë sistemi gjyqësor dhe organet kushtetuese të drejtësisë janë mbushur me figurat gjakatare të diktaturës, kontrollohen prej tyre apo prej bijve të tyre.

Jehona e gjatë e diktaturës vazhdon në Shqipëri dhe dalja e shqiptarëve prej saj, me sa duket shënon njëkohësisht dhe hyrjen në një diktaturë të një tipi tjetër, e cila nëmos jo aq e egër sa diktatura moniste, është një tip diktature demagogjike dyjare, ordinere e vulgare, që stimulon një moçal shoqëror ku qelbën të tria kohët, sidomos e ardhmja. Poeti im i dashur, Josif Brodskij ka një varg, që thotë: "Për të harruar një jetë - njeriut i duhet të kalojë, si minimum, edhe një jetë tjetër".

Më ndjeni për analogjinë, mbase të sforcuar, por nëse këtë pohim poetik e shpërngulim nga konteksti personal i heroit lirik të Brodskijt dhe e zbatojmë në sferën kolektive të kujtesës shqiptare mbi diktaturën komuniste, atëherë e vërteta poetike shndërrohet në një dramë shoqërore kombëtare: "Për të harruar një jetë kolektive - shoqërisë i duhet, si minimum, të kalojë edhe një jetë tjetër". Pra, edhe pesëdhjetë vjet të tjera...

Dmitrij ZENJUK, Aleksandër NOVIK, Marina SULLOEVA

SHQIPTARËT NË PERANDORINË RUSE NË SHEKUJT XVIII – XIX: TË DHËNAT TË REJA NË FUSHËN ARKEOLOGJIKE, HISTORIKE DHE ETNOGRAFIKE

Çështja e studimit të diasporës shqiptare në Rusi është shumë e rëndësishme dhe është lidhur me aspekte nga më të ndryshmet historike, ekonomike, shoqërore, politike etj. Gjatë shekullit XX janë hulumtuar në nivel mjaft të lartë vendbanimet shqipfolëse në jug të Ukrainës (në rajonin e Odesës dhe Zaporozhjes) – periudha e themelimit të kolonisë së parë Karakurt i përket fillimit të qindvjetorit XIX (më saktë vitit 1811) [Novik 2011: 153-157; Новик 2011: 75-90; Novik 2012: 229-234; Буджак 2014]. Në krahasim me këtë periudhë koha e ardhjes së shqiptarëve në sherbim ushtarak rus është shumë më e hershme dhe i përket gjysmës së dytë të shekullit XVIII. Mund të gjejmë mjaft të dhëna nëpër arkivat shtetërore dhe krahinore lidhur me pranimin e ushtarëve shqiptarë dhe grekë në sherbim të carëve rusë gjatë shekujve XVIII – XIX. Fatkeqësisht historia e ardhjes së sasisë së madhe të shqiptarëve në teritorin e Perandorisë Ruse është pothuajse e panjohur jo vetëm për shoqërinë ruse dhe shqiptare por dhe për shkencëtarët, specialistët në fushat e ndryshme të disiplinave humanitare.

Tek historia e çështjes

Në vitin 1768 Turqia me përkrahjen e Francës dhe Austrisë fillon luftën kundër Rusisë. Në këto kushte më 1769 perandoresha ruse Katerina II dergon emisarët e vetë në Pelopones të Greqisë, në Mal të Zi, Shqipëri dhe princepatat e Danubit me qëllim që të lidhen kontaktet midis popullsisë së krishterë të këtyre trojeve dhe shtetit rus. Që nga ajo kohë në trupat ushtarake ruse fillojnë të shërbejnë ushtarët grekë dhe shqiptarë të cilët konsideroheshin si luftëtarë të mirë kundër ushtrisë osmane. Sasia e tyre u zmadhua dukshëm pas Traktatit të paqes të vitit 1774 nënshkruar në Kyçyk-Kajnarxhi me kushtet e qeverisë ruse dhe me fitime territoriale për palën ruse.

Në përputhje me paragrafët e Traktatit të paqes të Kyçyk-Kajnarxhi (turq. Küçük Kaynarca), pas mbarimit të luftës forcat kryesore të flotës ruse i lanë ishujtë në Mesdhe. Vullnetarët, d.m.th. ushtarët në shërbimin rus, nga Ballkani dhe arkipelagu

kanë ikur bashkë me rusët duke braktisur atdheun e tyre. Shumica prej tyre u vendosën në gadishullin e Krimesë.

Këto dekadat në fund të shekullit XVIII në teritorin rus fillojnë të vijnë familjet e ushtarëve shqiptarë dhe grekë që në dokumentat e epokës fiksoheshin nga zyrtarët me emërtimin e përbashkët *armantë* (pa ndarë në etni). Në shumë raste ata regjistrohen nëpër dokumentet si *греко-албанцы* (greko-shqiptarë), shpesh si *греки* (grekë) ose *албанцы* (shqiptarë). Në këtë kohë nga kolonistët ballkanikë janë themeluar jo vetëm lagjet dhe rrugët në qytetet e Rusisë së jugut por edhe fshatrat, vendbanimet etj. Kështu në rajonin e Rostovit në Don (qarku i Azovit) (sipas sistemit të ri administrativ) në fund të shekullit XVIII është themeluar fshati Margaritovo emri i të cilit është lidhur ngusht me Margarit Bllazon, një oficer të rangut të lartë, me prejardhjen nga trojet shqiptare ose greke [Zenjuk [në shtyp]].

Për këtë njeri mund të tregojmë shumë pak. Dokumentet e arkivave rusë dëshmojnë që pas luftës me Turqinë kapiten Bllazo mberriti në kalanë e Yenikales bashkë me ekipin e vet dhe pas disa vjetesh ishte shpërblyer nga qeveria ruse me 207 kilometra katrorë tokë në brigjet e detit Azov ku më vonë nga ushtaraku në pension ishte themeluar fshati Margaritovo [Zenjuk [në shtyp]].

Në periudhë të shkurtër Bllazo ka krijuar një ekonomi të zhvilluar në tokat e tij. Në fund të shekullit XVIII çifligu zotëronte dy mullinj dhe një fabrikë peshku. Gratë e fshatit merreshin me punët e shtëpisë, kurse burrat merreshin me bujqësi, blegtori e peshkim. Pasi jeta në Margaritovo ishte organizuar në menyrë të përshtatshme dhe çifligu i siguronte Bllazos të ardhurat e shumta dhe stabile ish kapiten vendosi ta ndërtonte në tokët e vendbanimit një kishë ortodokse.

Kisha e re është ndërtuar në fund të shekullit XVIII prej druri në themel të gurtë. Ajo u shërbente banorëve të fshatit më shumë se 80 vjet. Në vitin 1882 ajo ishte zbërthyer dhe pastaj i ishte dhuruar fshatit Gollovatovka (në rajonin e Azovit), ku qëndronte deri në vitin 1895. Për fat të keq, themelet e kishës nuk janë ruajtur për shkak të përmytjes: bregu gjatë shekullit XX shkatërrohet nga ujërat bregdetare të gjirit të Taganrogut.

Në pranverë të vitit 2012 në Margaritovo ishte organizuar një eksplorim arkeologjik, gjatë të cilit u zbulua vendi me përqendrim të lartë të fragmenteve të tullave. Pas krahasimit të hartës së tanishme të fshatit me planin gjeometrik të fundit të shekullit XVIII, nga arkeologët (Dmitrij Zenjuk etj.) është përcaktuar që vendi, ku janë gjetur tullat, ka të bëjë me truallin, me themelet e kishës së vjetër.

Mbishkrime enigmatike: gjurmat e alfabeteve të hershme shqiptare?

Që nga vitet 1990' në fshatin Margaritovo nga arkeologu Dmitrij Zenjuk janë zbuluar artefaktet (fjala vjen për tullat) me mbishkrimet në disa tipa alfabetesh. Nga forma e struktura e këtyre tullave është përcaktuar që i përkasin shekujve të XVIII-XIX. Në shumicën e tyre mund të dallojmë shkronjat ruse: «Б», «М», «С», «АХ», «ПХ», «ПК». Por dy artefakte u tërhoqën vëmendjen arkeologëve për shkak të shenjave të pazakonshme, d.m.th. ato shenja s'kishin asnjë lidhje me alfabetin rus. Në atë moment ishte e pamundur që të deshifrohej mesazhi i tyre, por ishte e qartë se ato mbartnin në vetvete një informacion që duhej studiuar mirë.

Siç dihet, çdo prodhues në Perandorinë Ruse ishte i detyruar ta vendoste mbi sipërfaqen e tullave një shënjë të veçantë për ta dalluar prodhimin e vet nga të tjerët. Zakonisht shtypeshin inicialet e pronarëve të fabrikave në gjuhën e tyre amtare. Në atë kohë, kur ndërtohej kisha, pronarët e parë e tokave të fshatit Margaritovo ishin arnautë (ose grekë ose shqiptarë – kjo është pyetje për diskutim shkencor). Jo shumë larg nga fshati Margaritovo ishin kolonitë gjermane dhe armene. Alfabetet e tyre s'kanë asnjë lidhje me shkronjat në artefakte nga Margaritovo.

Analogjia e vetme e simboleve të pazakonshme ishte gjetur pjesërisht në disa alfabete origjinale shqiptare: në sistemin alfabetik të Elbasanit, në alfabetin e Naum Veqilharxhit dhe atë të Veso Beut (për këto alfabete shiko: [Osmani 1987]). Por për të kuptuar se si këta simbole u shfaqën në jug të Rusisë, është e nevojshme që të njihemi me historinë e katundit Margaritovo dhe rrethanat e ardhjes së migrantëve nga Ballkani.

Këto tulla me simbole të pazakonshme janë zbuluar jo vetëm në fshatin Margaritovo por edhe në rrethinat e tij. Duke marrë parasysh faktin që shumica e tullave është mbledhur afër truallit të kishës, mund të supozojmë që themelet ishin ndërtuar mu nga këto tulla. Deri sot kemi të bëjmë me 200 artefakte. Në bazë të materialit të mbledhur, nga Dmitrij Zenjuk janë sistematizuar 5 lloje simbolesh të vendosura mbi sipërfaqën e tullave (Fig. 1, Fig. 2, Fig. 3, Fig. 4, Fig. 5).





Për ne rëndësi të veçantë përfaqësojnë tullat me mbishkrime në alfabetin e Elbasanit (sistemi i shkronjave që u përhap në Shqipërinë e Mesme në shekullin XVII) (për alfabetin e Anonimit nga Elbasani shiko: [Osmani 1987]).

Interpretimi shkencor i mbishkrimeve mund të zgjatet shumë kohë. Në këtë studim mund të vëmë në dukje që artefaktet nga Margaritovo kanë mbishkrime në disa variante dhe me shkronja të tre alfabeveve shqiptare (shiko: Fig. 6, Fig. 7, Fig. 8, Fig. 9, Fig. 10, Fig. 11).

Compendium of letters

Symbol №1



Symbol №2



Symbol №3



Symbol №4



Symbol №5



Symbol №6



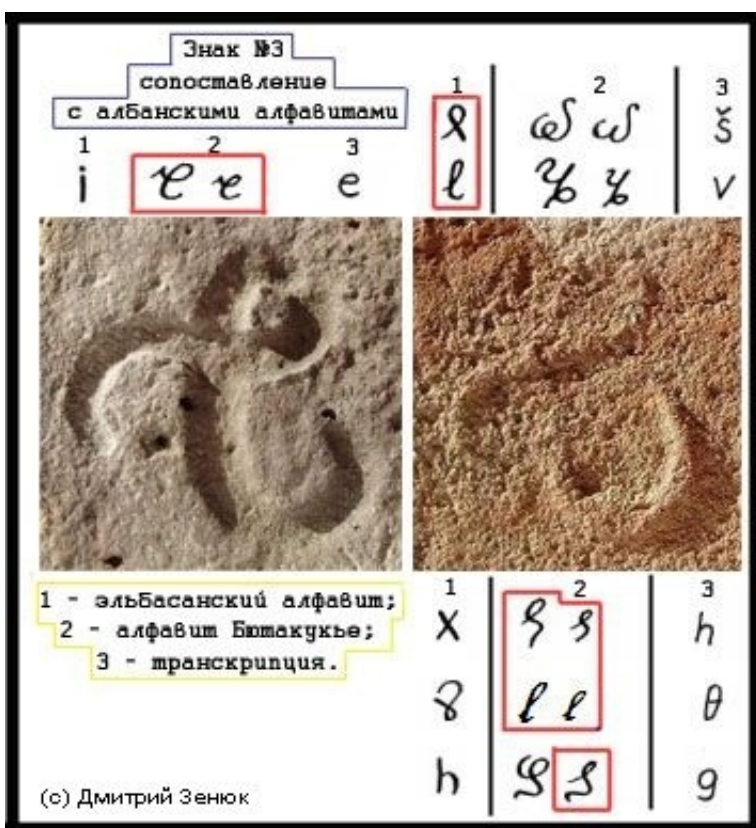
It is possible the Russian letter "С"



(c) Dmitry Zenyuk

Сопоставление знаков на марваритских кирпичках с албанскими алфавитами

Знак №2 (перевернут)	Знак №4	Знак №4 (выпуклый)	Знак №2 (перевернут, в зеркале)												
<table border="1"> <tr> <td>1</td> <td>2</td> <td>3</td> </tr> <tr> <td>h</td> <td>g</td> <td>l</td> </tr> <tr> <td>b</td> <td>dž</td> <td>z</td> </tr> <tr> <td>v</td> <td>ndž</td> <td>v</td> </tr> </table>	1	2	3	h	g	l	b	dž	z	v	ndž	v			
1	2	3													
h	g	l													
b	dž	z													
v	ndž	v													
	<table border="1"> <tr> <td>1</td> <td>2</td> <td>3</td> </tr> <tr> <td>ch</td> <td>z</td> <td>u</td> </tr> </table>	1	2	3	ch	z	u	<table border="1"> <tr> <td>1 колонка - эльбасанский алфавит;</td> <td>2 колонка - алфавит Битокукье;</td> <td>3 колонка - транскрипция.</td> </tr> </table>	1 колонка - эльбасанский алфавит;	2 колонка - алфавит Битокукье;	3 колонка - транскрипция.				
1	2	3													
ch	z	u													
1 колонка - эльбасанский алфавит;	2 колонка - алфавит Битокукье;	3 колонка - транскрипция.													
Знак №4 (выпуклый)	Знак №4 (перевернут)	Знак №2 (в зеркале)	(c) Дмитрий Зенюк												
перевернут															





Enigma më e madhe e këtyre mbishkrimeve është në përdorimin e disa sistemeve të të shkruarit në tullat që janë zbuluar në një fshat dhe në një vend. Kolektivi ynë shkencor duhet të studiojë më hollësisht rajonin e zbulimit të artefakteve dhe arkivat shtetërore dhe krahinore për ta zgjidhur problemin e prejardhjes së këtyre tullave dhe mbishkrimeve mbi to.

Në botë janë ruajtur jo shumë shembuj të përdorimit praktik të alfabeteve të vjetra shqiptare. Dhe në qoftë se autorët nuk kanë gabuar në interpretimin e këtyre simboleve, atëherë ky është një zbulim tullash me të vërtetë unik. Nëse kjo hipotezë do të konfirmohet, atëherë ne mund të flasim për zbulimin e një monumenti të ri të sistemeve të para alfabetike të gjuhës shqipe. Në rastin e moskonfirmimit të kësaj hipoteze — për hapjen e një sistemi të ri të shkrimit, të lidhur me këto alfabete shqiptare.

Studime etnolinguistike në rajonin e Azovit

Në korrik të vitit 2015 nga Universiteti Shtetëror i Sankt Peterburgut dhe Muzeu i Antropologjisë dhe Etnografisë (Kunstkamera) të Akademisë së Shkencave të Rusisë është organizuar ekspedita etnolinguistike në qarkun e Azovit dhe në fshatin Margaritovo. Gjatë studimeve në terren janë grumbulluar materialet e shumta për traditat, dokët, ritet, zakonet e pupullsisë së kësaj zone [АМАЭ: Новик 2015]. Gjatë studimeve në terren pjesëmarrësit e ekspeditës kanë zbuluar artefakte të reja me mbishkrime në alfabetin e Elbasanit. Analiza e këtyre materialeve vazhdon deri tani dhe kemi shpresë të vëmë në dukje fakte të reja.

Nga pikëpamja etnolinguistike situata në rajonin e gjirit të Taganrogut është shumë interesante. Deri sot shumë banorë nga fshati Margaritovo mbajnë mend dhe tregojnë për prejardhjen e tyre nga gadishulli Ballkanik dhe ishujt e arealit të Mesdheut. Nganjëherë ata tregojnë histori familjare të gabuara. Për shembull nga ne është inçizuar një narrativë në familjen Mosjavra. I zoti i shtëpisë (viti i lindjes 1938) na tregoi që familja e tyre ka prejardhjen greke – për këtë bile edhe dëshmon mbiemri [АМАЭ: Новик 2015: 9]. Por në fakt sipas të dhënave arkivore të kësaj krahine njerëzit me mbiemrin Maşjavra janë fiksuar në regjistrin e vitit 1829 si fshatarët në varrësi nga pronari i tokave në Margaritovo. Kjo tregon që ata nuk mund të ishin grekë. Është fakti i padiskutueshëm që të gjithë kolonistët ballkanikë dhe pasardhësit e tyre ishin të lirë në Perandorinë Ruse dhe kishin të gjitha të drejtat e nënshtetasit pa asnjë kufizim.

Në këtë zonë të detit Azov nuk flitet më jo greqisht jo shqip por popullsia ka ruajtur kujtime për grekët (arnautët) që janë themeluesit e këtij fshati dhe vendbanimeve përreth. Në këtë teritor ekspedita jonë e organizuar nga Universiteti Shtetëror i Sankt Peterburgut në vitin 2015 ka mbledhur shumë materiale, narativa etj. lidhur me praninë e grekëve dhe shiptarëve në shekujt XVIII – XIX. Dëshmitë e qarta e kulturës së tyre në këtë zonë janë tullat me mbishkrime në disa sisteme alfabetike deshifrimi i të cilave përfaqëson një qëllim të rëndësishëm shkencor.

Burimet dhe literatura

Arkivat:

Arkivi i Muzeut të Antropologjisë dhe Etnografisë (Kunstkamera) të Akademisë së Shkencave të Rusisë (Sankt Peterburg, Rusi)

АМАЭ: Новик 2015 – *Новик А.А.* Приазовский отряд 2015. С. Маргаритово. Традиционная культура русских и украинцев Приазовья. Бывшие поселения арнаутов: греков и албанцев. С. Маргаритово, г. Азов Ростовской области России. Полевая тетрадь. Автограф. 10.07. – 24.07.2015. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. б/н. 97 л.

Bibliografia:

- Novik 2011 – *Novik Aleksandër.* 200-vjetori i shpërnguljes së shqiptarëve në Perandorinë Ruse – themelimi i Karakurtit, viti 1811 // Seminari 30/2: Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare. Materialet e punimeve të Seminarit XXX Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare. Prishtinë, gusht 2011 / Kryeredaktor Bardh Rugova. – Prishtinë: Fakulteti i Filologjisë, Universiteti i Prishtinës, 2011. F. 153-157.
- Novik 2012 – *Novik Aleksandër.* 200-vjetori i shpërnguljes së shqiptarëve në Perandorinë Ruse – Puna etnografike në Karakurt // *Kultura Popullore.* 2012. Nr 1-2. Viti XXXI (65, 66). Tiranë: Botim i Qendrës së Studimeve Albanologjike. F. 229-234.
- Osmani 1987 – *Osmani, Tomor.* Histori e alfabetit të gjuhës shqipe / Red. I. Bregu. – Tiranë: Shtëpia botuese e librit shkollor, 1987. 295 f.
- Zenjuk [në shtyp] – *Zenjok A.II.* Историко-археологические и эпиграфические свидетельства греческо-албанского переселения на побережье Таганрогского залива (конец XVIII – XIX вв.) // *Этноконтактные зоны России, Украины, Молдовы и Румынии* / Отв. редактор А.А. Новик. – СПб.: МАЭ РАН, 2016. [В печати].
- Буджак 2014 – Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одессины. Книга для чтения / Редакторы: А.И. Киссе, А.А. Пригарин, В.Н. Станко. – Одесса: PostScriptum – СМІЛ, 2014. 744 с.
- Новик 2011 – *Новик А.А.* Самосознание албанцев Украины: исторический, лингвистический и экстралингвистический контексты // *Этнографическое обозрение.* 2011. № 5. С. 75-90.

Figurat:

1. Fig. 1. Tip # 1a.
2. Fig. 2. Tip # 2.
3. Fig. 3. Tip # 3.

4. Fig. 4. Tip # 4.
5. Fig. 5. Tip # 5.
6. Fig. 6. Compendium of letters.
7. Fig. 7. Table of comparison 1.
8. Fig. 8. Table of comparison 2.
9. Fig. 9. Table of comparison 3.
10. Fig. 10. Table of comparison 4.
11. Fig. 11. Vaso bej. Letters.

TRYEZA: SHQIPTARËT NË SHEKULLIN XX

Irida VORPSI

25 VJET POST-KOMUNIZËM: POTPURI NOSTALGJIKE TË NJË DIKTATURE

Hyrje

Nostalgjia post komuniste është një fenomen i njohur në të gjithë ish-Blokun socialist. Edhe në Shqipëri gjithmonë është manifestuar, në vitet e para pas ndryshimeve krejt individuale, me një farë ndroje dhe e pavënë re, më pas me e dukshem dhe e pranishëm edhe në sferën publike. Manifestimi i saj është po aq i larmishëm sa edhe tipologjitë e kategorive të personave që e shfaqin. Ndërkohë që është e pamundur të shpjegohet në mënyrë të përpiktë nostalgjia e një grupi të tërë social duke qenë se nostalgjia e çdo individi shfaqet me tiparet e saj karakteristike, nënvizohet se ajo është një fenomen në ndryshim të vazhdueshëm si vetë shoqëria. Megjithatë ajo është më e pranishme dhe e shfaqur në gjeneratën mbi 60 vjeç dhe nën 30 vjeç. Ky brez ndjen se ka humbur identitetin dhe ka mbetur prapa në sistemin e ri kapitalist, ndërkohë që brezi i ri zbulon një identitet unik në të shkuarën komuniste të Shqipërisë.

1. Përkufizimi i nostalgjisë

Nostalgjia post-komuniste, objekt i këtij hulumtimi, është simptoma e kohës sonë, një emocion historik tashmë. Nostalgjia duket si materializim i dëshirës për një vend të caktuar, por në të vërtetë është dëshira për një kohë tjetër, kohën e fëmijërisë tonë, ritmin e ngadaltë të ëndrave tona. Në një kuptim më të gjerë, nostalgjia është një rebelim kundër idesë modern të kohës, të kohës së historisë dhe progresit. Studiuesja rumune Manuela Marin perifrazon Faulknerin kur citon se “ e shkuara e nostalgjisë” nuk është “madje e shkuara”. Mund të jetë një kohë tjetër, ose një kohë më e ngadaltë. Një kohë jashtë kohës, pamundësisht e kapsuluar ne axhenda apo kalendarë¹.

¹ Marin, Manuela: Between memory and nostalgia: The image of Communism in Romanian Popular Culture. A case study of Libertatea Newspaper

Sipas Svetlana Boym, nostalgjia është një “ndjenjë e humbjes dhe e zhvendosjes”, e cila është e bazuar në një kontrast të vetkuptueshëm mes një versioni të romantizuar të së shkuarës dhe një të tashme të konsideruar inferiore sot e kësaj dite². Në fakt kjo nostalgjia nuk ka qasja shumë lidhje me të shkuarën, sesa me të tashmen dhe marrëdhënien e saj me të ardhmen. Në këtë këndvështrim Fred Davis pohon se objekt i nostalgjisë nuk është e shkuara në vetvetë, po një e shkuar me tipare të veçanta, kuptimi i të cilave duhet të deshifrohet në lidhje me realitetet e së tashmes³. Duke shkuar më tej mund të konkludohet se marrëdhënia e tashme- e ardhme si pjesë e ndjesisë nostalgjike është e shpjgueshme nga prespektiva se zhvillimet bashkëkohore që kanë shkaktuar këtë lloj qasje ndaj të shkuarës reflektojnë shqetësime të ngjashme për të ardhmen e afërt.

Disa autorë, përfshirë ketu Velikonjen dhe Goulding, kanë identifikuar shpërfaqjen e një nostalgjie dytësore/zëvendësuese si rezultat i zhvillimit të “industrisë së memorjes”⁴ e cila ofron përmes “produkteve të saj” (si ndërtesat, monumentet, prodhimet mediatike, memualet/dëshmitë/ etj) një imazh të së shkuarës që është i idealizuar, por bindës përmes realizmit të tij të shtrembëruar⁵.

Duke filluar që këtu, të lind një pyetje e natyrshme për besueshmërinë e imazheve të së shkuarës të perceptuara nga dëshmitarët e saj. Ndaj Mitja Velikonja konkludon se e shkurara nuk ka ekzistuar kurrë në formë të transmetuar nga kujtimet nostalgjike dhe këto të fundit nuk mund të jenë gjë tjetër veç konstruksione retroaktive të dizenuara për të zbuluar pjesë të së shkuarës duke përbërë kështu një kundërbalancë tërheqëse për realitetet gri dhe të trishtuara të së tashmes⁶. Dominik Bartmanski argumenton se ikonat “nostalgjike”(duke iu referuar elementeve të përmendur më sipër) janë të suksesshme se ato luajnë rolin e urave ndihmëse të kujtesës (mnemonic bridges).Ato mundësojnë rivendosjen e vazhdimshmërisë së sequencës kohore e cila u ndërpre nga ndryshimet sociale të papritura⁷.

Boym e konsideron nostalgjinë të luajë rolin e “një mekanizmi mbrojtës në kohën e një ritmi të përshpejtuar të jetës dhe ngjarjeve historike”⁸. Në kontestin

² Boym, Svetlana: *The future of Nostalgia*. New York: Basic Books 2001, fq 13-16.

³ Davis, Fred: *Yearning for yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York. The Free Press 1979, fq. 9.

⁴ Goulding, Christiana: *Romancing the Past.Heritage Visiting and the Nostalgic Consumer.Psychology and Marketing*, 2001, fq. 565-59.

⁵ Velikonja, Mitja: *Titostalgia-A study of Nostalgia for Josip Broz, Ljubljana, Mirovni Institut* 2008, fq. 30

⁶ Ibidem

⁷ Bartmanski, Dominik: *Successful icons of failed time: Rethinking post-communist nostalgia*, Yale University, *Acta Sociologica* September 2011, Vol.54, fq.213-231

⁸ Boym, Svetlana: *The future of Nostalgia*. New York: Basic Books 2001, fq 14

bashkëkohor këto ngjarje janë globalizmi, ritmi i shpejtë i modernizimit ku nostalgjia është e asociuar me tentativën për të ruajtur identitete lokale, ose për të siguruar një lloj vazhdimësie në një botë dukshëm të fragmentizuar⁹.

Tannok e kosideron nostalgjinë si përgjigjjen ndaj “eksperiencës së diskontinuitetit/mosvazhdimësisë”¹⁰ e cila i jep individit një strehë të përkohshme nga ndryshimet në shoqërinë ku jetohet dhe para së cilave ky individ ndihet krejt i huaj¹¹.

Sipas Boym, nostalgjia nuk është gjithmonë retrospektive, ajo mund të jetë gjithashtu prospektive. Fantazitë e së shkuarës të kushtëzuara nga nevojat e të tashmes kanë një ndikim të njëjmentë në relitetet e së ardhmes. Nostalgjia është një marrëdhënie mes biografisë individuale dhe biografisë së grupit apo kombit, mes memories personale dhe asaj kolektive.

Nëse etimologjikisht nostalgjia i referohet vatrës/shtëpisë si një vend për ndjenja nostalgjike, gradualisht dimension i kohës vjen e bëhet vendimtar për të. Përpos kësaj, nostalgjia asociohet me ndjenjën e dëshirës për një kohë të shkuar. Ky interval kohor lidhet me të shkuarën, me një të shkuar e cila është e lidhur me faza të caktuara të jetës së individit. Në këtë kontekst, nostalgjia është një rebelim ndaj një kohe që kalon pa kthim. Në shumicën e kohës objekt i nostalgjisë është fëmijëria, veçanërisht vitet e kohës së adoleshencës. Davis kumton se individët shohin me nostalgji rininë e tyre për shkak të vështirësive dhe ndryshimeve madhore të cilat iu deshën t’i përballonin si të rritur. Ndërkohë që nostalgjia ka një karakter episodik që synon t’i ndihmojë ata të përballojnë situatë problematike, për popullsinë më të moshuar, është një pjesë thelbësore e një procesi të vazhdueshëm të kujtimit dhe rivlerësimit të gjithë ekzistencës së tyre e mbërritur në mënyrë të paevitueshme në finish¹².

Një vend të rëndësishëm në analizimin e nostalgjisë si një fenomen kulturor dhe social zë marrëdhënia e saj me memorjen kolektive. E përkufizuar si procesi përmes së cilit perceptohet e shkuara përmes një takimi idesh, pamjesh dhe ndjenjash nga një grup individësh, memorja kolektive e riinterpretet apo e rindërton të shkuarën nga prespektiva e disa të dhënave të marra hua nga e tashmja. Pra ajo është një mënyrë për t’i dhënë kuptim apo për të shpjeguar një eksperiencë të së tashmes.

⁹ Ibidem

¹⁰ Tannok, Stuart: *Nostalgia Critique*. Cultural Studies, 1995, fq.458

¹¹ Goulding, Christiana: *Romancing the Past*. Heritage Visiting and the Nostalgic Consumer. Psychology and Marketing, 2001, fq. 569

¹² Davis, Fred: *Yearning for yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York. The Free Press 1979, fq.52-71.

Duke përfunduar, nostalgjia është procesi i të kujtuarit të së shkuarës, jo i të rindërtuarit në tërësi të saj, por bazuar në disa sekuencave tematike. Ato janë pjesë e memorjes kolektive dhe përmbushin kuptimin e tyre vetëm në kontekstin e eksperiencës bashkëkohore.

2. Nostalgjia post-komuniste

Si e kujtojnë shqiptarët periudhën e komunizmit? Për të analizuar këtë fenomen, në ndihme kanë ardhur intervistat e kryera për punimin e doktoratës, të cilat në fakt përqëndrohen në kohën e komunizmit, por në të gjitha syreshet, të kryera me fashën moshore mbi 60 vjeç, pa përjashtim bëhet një krahasim i pashmangshëm me kohët e sotme duke shfaqur haptazi edhe nostalgji. Bazuar edhe mbi këto intervista nostalgjia është kategorizuar në dy grupe: nostalgjia e shfaqur nga fasha moshore mbi 60 vjeç dhe nostalgjia e shfaqur nga gjenrata nën 30 vjeç.

2.1. Nostalgjia mes fashës moshore mbi 60 vjeç

Shumë shqiptarë të fashës moshore mbi 60 vjeç, përtej çdo afiniteti politik, kanë një lloj nostalgjie për kohët e komunizmit.

Kjo fashë moshore ndihet e lënë pas dore dhe e diskriminuar gjatë tranzicionit. Nëse nuk kanë një fëmijë apo të afërm në emigrim që i japin një dorë ekonomisht, kapitalizmi për to materializohet në formën e tij më të egër.

Siç del në përfundim Anna J. Kutor, “Për ta, ditët e shkuara të këqija 'bad old days' të shtypjes dhe frikës zëvendësohen nga ditët e shkuara të mira 'good old days' kur puna sado e keqe, ishte e siguruar dhe nuk duhet të paguanin për shërbimin shendetësor (cilësia e të cilit mund vetëm të imagjinohet në Shqipërinë komuniste)¹³.

Ajo kohë lidhet me ditët kur ky brez nuk duhet të përjetonte racizmin si emigrant në Greqi a gjetkë, nuk do të ndihej i marginalizuar prej mungesës së aftësisë për të qenë në treg të punës siç do të kishte dashur dhe jetësimin të mungesës së sigurisë ekonomike e sociale. Gjithsesi vlen të theksohet se vetëm shërbimi shendetësor ishte falas për të gjithë, por cilësia e tij që e ulët dhe aspak e krahasueshme me atë të vendeve fqinje. Izolimi ekonomik i kësaj shtrese të popullsisë i pengon ata të jenë plotësisht pjesë e shoqërisë dhe të bëjnë një jetë të pasur dhe të plotë.

Nga intervistat e marra del se jeta nuk ishte e mrekullueshme nën socializëm, por gjërat kanë degraduar tani. Ata kujtojnë sesi bënë me dorë shumë prej produkteve

¹³ Kutor, Anna: “Milking the communist cow” Discover Poland Magazine. April 1. 2008

që i nevojiteshin si veshmbathjet, kujtojnë radhët e gjata për ushqime dhe vajguri dhe mungesën e ditëpasditëshme të produkteve bazë, veçanërisht në mes të viteve '80.

Duke pranuar se kapitalizmi kishte përmirësuar shumëllojshmërinë dhe sasinë e këtyre produkteve, megjithatë për shkak se gjenerata e tyre kishte mbetur prapa dhe nuk ishte njesoj e aftë të konkurronte në tregun e punës, këto produkte shpesh ishin objekt kontemplimi dhe soditje më shumë se pjesë e mallrave të konsumueshëm në të përditshmen e tyre. Prapambetja ekonomike e këtij brezi ka shtuar premisat për një lloj nostalgjie për të shkuarën e tyre socilaiste.

Ky brez nga biseda e bëra del se ushqen një lloj nostalgjie për kulturën e barazisë nën komunizëm. Ato nënvizojnë sesi në komunizëm as që mund të mendohej për një hendek si ky i sotmi mes të pasurve dhe të varfërve mes gjeneratave duke krijuar një dikotomi mes brezit të ri, të shkolluar dhe paguar mirë e që mund të bëjë një jetë me kushte që brezi i vjetër i pensionistëve as që mundet ta imagjinojë, jo më ta jetojë. Shumë prej të intervistuarve nuk kanë ndonjë ndjesi sentimentale ndaj atij regjimi, por ndihen të pafuqishëm sepse kanë shpenzuar kohën më të frytshme, rininë e tyre duke punuar për ekonominë socialiste, pra për të gjithë dhe tani ata shikojnë sesi të pasurit përfitojnë nga puna e tyre e asaj kohe. Sa qëndron në këmbë ky vlerësim, mbetet për t'u diskutuar, pasi ekonomia shqiptare e viteve '90 ishte një ekonomi e rënuar, por privatizimet që e pasuan natyrisht që pasuruan një kategori të vogël me mbetjet e pronës së përbashkët socialiste.

Lloji i nostalgjisë që përjeton kjo gjeneratë për të kalaurën e saj komuniste është i diktuar edhe nga racizmi apo mospërfillja që shoqëron të qenit shqiptar sot e kësaj dite. Në opinionin publik ndërkombëtar i influencuar edhe nga mediat e të gjitha llojeve, Shqipëria asociohej në dekadat e para të ndryshimi të regjimit me tokën e askujt, krimin e organizuar, trafikun e drogës dhe atë njerëzor, varfërinë, egërsinë, mungesën e kulturës dhe shkollimit deçent, pra me mizerjen dora vetë. Ky brez ndihet disi i stigmatizuar sepse ndihen brezi që e ndërtoi këtë system dhe e ushqeu atë me punën e tij, shpesh të papaguar deri në skamje. Nga intervistat del nje lloj keqardhje se meqe kohërat u cilësuan të këqija, edhe njerëzit që e mbajtën atë sistem janë të tillë. Ndihet një lloj "fajësimi" për ata që punuan dhe jetuan nën atë sistem. Propaganda e kohës ia kishte shpëlarë trurin me idetë bombastike sesi ata ishin pjesa me aktive e atij fanari që po ndriçonte botën, që po ndërtonte socializmin me forcat e veta dhe mbarë bota kapitaliste e kishte zili njeriun e ri shqiptar. Mendoj që diçka ka mbetur nga këto vlerësime në kokat e këtij brezi dhe se vështirë të besojë vlerësimin real që kishte bota për ne: një vrimë e zezë informative se lajmet që përftoheshin nga grupet marksiste që kalonin pushimet e paguara në brigjet e Adriatikut si pjesë e marketingut politik të diktaturës, nuk mund të ishin asisoj të besueshme.

Gjatë intervistava vihet re një kontradikte e brendshme e kësaj gjenerate: ata njohin dhe pranojnë vrazhdësinë dhe absurditetin e atij regjimi, por prapë e kanë një vend në zemër thellë thellë për ato kohë, ndoshta edhe sepse nuk mund të pranojnë të kenë jetuar periudhën më të bukur të jetës së tyre apo të kënë shpenzuar energjitë më pozitive kaq pa kuptim.

2.2. Nostalgjia mes fashës moshore nën 30 vjec

Nostalgjia nuk është e pranishme vetëm mes gjeneratës së vjetër. Kjo lloj ndjesie (longing) për gjëra personifikuese të asaj kohe si pjesë e glorifikimit të fëmijërisë së tyre është e pranishme tek të gjitha grupet sociale, por tek të rinjtë në veçanti, që për të qenë realiste kanë jetuar shumë pak nën komunizëm.

Sot e kësaj dite evokohet ajo periudhë për të kujtuar parqet e rrugicat ku luhej kur ishim fëmijë, ka tone pozitiviste për kohën kur fëmijët liheshin rrugëve deri në buzëmbërme me çelësa në qafë. Ka pak interes mes brezit të ri për të mësuar për jetën nën komunizëm, por ka një tendencë të theksuar për ta idelazuar atë dhe personifikuar me shkollimin dhe shëndetësinë falas, me punën e sigurtë, me strukturat shtetërore në ndihmë të familjeve të reja (çerdhet, kopshtet) dhe disa prej këtyre elementëve janë ngulitur në kokën e të rinjve nga filmat dhe këngët e asaj kohe si pjesë e rëndësishme e memorjes kolektive.

Për të përmushur këto nevoja, një dimension tjetër i memorjes kolektive është realizuar në formën e e ekspozitave publike nëpër muze dhe veçanërisht në Galerinë Kombëtare të Arteve me syreshe të artit të soc realizmit, piktura dhe skulptura.

Por muzetë nuk janë i vetmi vend ku historia ngrin në kujtime statike. Ka edhe një menyrë tjetër që sot e kësaj ditë është shumë në modë dhe popullore mes të rinjve: bare tematike të arduara si në kohë të Partisë, siç janë bar Komiteti, vend shumë i frekuentuar nga rinia modern e Tiranës, aty ku Radio Iliria dhe Televizori Perparimi (krenaria e teknologjisë komuniste të komunikimit në masë) qëndrojnë varur mbi veprat e Enver Hoxhës, faqet e së cilave zbukurojnë edhe tavanin. Sapo shkel atë vend, duket se hyn në shtëpinë e secilit para viteve '90, bufeja e njëjtë me ngjyrë arre të pjekur, filxhanët prodhim vendas të rreshtuar në të, një peshk qelqi zbukuron mesin e mbuluar nga letra e bardhe dhe përkarshi qesëndisnin poltronat me sustat e dobëta, që sa herë dikush ulej mbi to, fillonin të villnin fije tallashi.

Në banakun modern rri një pjatë e mbushur me karamele Zana, një tjetër me pasta ushtari, ingranazhet 10 lekëshë kaq popullore mes fëmijëve të socializmit si të vetmet embëlsira që mund të gjendeshin pa tollon deri në kohën e krizës së mesit të viteve '80. Vizitorët e asociojnë barin me një hapësirë të paqes sociale, aty ku mund të

bisedosh ndërkohë që kthehesh mbapsh në kohë. Dimesioni hip i komunizmit si mjet për modë dhe biznes ka kohë që qarkullon. Në Tiranë gjendet një dyqan që reklamon prodhime bio dhe të km 0 me emrin kuptimplotë Kooperativa '87, duke iu referuar kohës së pushimit të ekzistencës së kooperativave, thua se kjo e fundit paskësh qenë një tragjedi e madhe kombëtare. Pas vitit 2013, u shpërfaqën përpjekjet e para për ta çdramatizuar të shkuarën komuniste duke i dhënë asaj mundësinë të kthehej në një mjet fitimi kapitalist. Organizmi i debateve publike mbi figurën e Enver Hoxhës në shtëpinë e lindjes së këtij të fundit dhe përpjekjet për të ndarë figurën e diktatorit të pas 1944 nga komandanti i LANÇ së para 1944 mund të konsiderohen si tentativat e para për rehabilitimin e figurës së diktatorit, pa e analizuar më parë atë, rëndësi ka që filxhanët me foton e tij të buzëqeshur shiten dhe fitohet para. Pra komunizmi tashmë qenka më shumë se një sistem politik për t'u analizuar, një fashion statement, të paktën mes të rinjve të këtij vendi.

3. Përfundime

Vala e nostalgjisë në Shqipëri në mos është në rritje, tashmë është më e dukshme si rezultat edhe i shumë pritshmërive kurrë të përmbushura. Krahas bëmave famëkeqe të regjimit si radhët e gjata në kërkim të ushqimit (cilësia e të cilit linte shumë për të dëshiruar), gjyqet famëkeqe ndaj armiqve të popullit, pranisë ekstreme të Sigurimit, çensures dhe autoçensurës së hekurit, vdekjes nëpër burgje apo në kufi në përpjekje tragjike për të ikur nga sytë këmbët nga ky burg i madh, sfilitjes në kampet e punës së detyruar që ishin ngritur sipas modelit stalinist, tashmë në bisedat e përditshme dëgjohej ofshama nostalgjie për kohën kur dilje në mes të natës e kurrëkush nuk të hidhte një fjalë, për kohën kur mjekut as nuk i shkonte ndër mend të të kërkonte para për një vizitë, kur fëmijët shkollloheshin dhe shteti dhe e kishin punën gati në rastin më të keq nga ana tjetër e Shqipërisë, atje ku kishte nevojë atdheu.

Pra nostalgjia nuk kursen askënd, të rinj e të vjetër, komunistë dhe antikomunistë, ndërkohë që shoqëria ndryshon drastikisht, do të ketë përherë njerëz që do të ndjejnë nostalgji për gjërat dhe kohët që shkuan.

Me kalimin e viteve, kujtimet genuine për të shkuarën vdesin ngadalë me një brez që e jetoi atë kohë, ndaj nostalgjia për atë periudhë po zëvendësohet në publik nga ajo që quhet “new communism chic” dhe rëndësia që ai i jep kulturës pop.

Bibliografia

- Bartmanski, Dominik: Successful icons of failed time: Rethinking post-communist nostalgia, Yale University, *Acta Sociologica* September 2011, Vol.54
- Boym, Svetlana: *The future of Nostalgia*. New York: Basic Books 2001
- Davis, Fred: *Yeaming for yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York. The Free Press 1979
- Goulding, Christiana: *Romancing the Past. Heritage Visiting and the Nostalgic Consumer*. *Psychology and Marketing*, 2001
- Kutor, Anna: "Milking the communist cow" *Discover Poland Magazine*. April 1.2008
- Marin, Manuela: *Between memory and nostalgia: The image of Communism in Romanian Popular Culture. A case study of Libertatea Newspaper*
- Tannok, Stuart: *Nostalgia Critique*. *Cultural Studies*, 1995
- Velikonja, Mitja: *Titostalgia-A study of Nostalgia for Josip Broz, Ljubljana, Mirovni Institut* 2008
- Intervista të autores

Idrit IDRIZI

RAI APO “DYSHI I JUGOSLLAVIT”? SHIKIMI I STACIONEVE TË HUAJA NË SHQIPËRINË KOMUNISTE MES MEMORIES PUBLIKE DHE KUJTIMEVE PERSONALE*

Hyrje: Objekti i studimit, burimet, qasja dhe stadi i hulumtimit

Shikimi i stacioneve të huaja televizive ishte i ndaluar në Shqipërinë komuniste dhe ndëshkohej deri me burg. Megjithatë, ato shikoheshin fshehurazi nga një pjesë e popullsisë. Në memorien publike në postkomunizëm mbizotëron mendimi, se stacionet e huaja janë shikuar në masë. Ky studim do të analizojë, krahasojë dhe kontekstualizojë diskursin publik dhe kujtimet personale. Pyetjet studimore janë: Në ç’masë dhe nga cilat grupe shikoheshin stacionet e huaja në Shqipërinë komuniste? Sa përrputhen dhe ku divergjojnë memoria publike, kujtimet personale dhe konteksti historik?

Artikulli nuk synon të jetë një hulumtim shterues, pasi tema në fjalë është tepër e gjere dhe komplekse për tu paraqitur në kuadrin e një punimi me një format kaq të shkurtër.¹ Për më shumë, hulumtimi i konsumit të medias së huaj në Shqipërinë komuniste është në fillimet e tij. Përpos përshtypjes, që krijohet nga artikujt gazetaresk dhe publicistikë, njohuritë e përfuara me metoda shkencore janë shumë të kufizuara.²

* Artikulli është pjesë e hulumtimeve për dizertacionin në Universitetin e Vjenës me titull „Anspruch und Wirklichkeit(en) im spätsozialistischen Albanien. Eine kulturhistorische Untersuchung (1976-1985)“ (Pretendimi dhe realiteti/realitetet në Shqipërinë socialiste të vonë. Një studim historik kulturor (1976-1985), mbështetur nga programi DOC (Doctoral Fellowship Programme of the Austrian Academy of Sciences) e Akademisë së Shkencave të Austrisë dhe bursa “Abschlussstipendium der Universität Wien”. Autori mund të kontaktohet në adresën e emailit: idrit.idrizi@gmx.at.

¹ Meqënëse analiza e dokumenteve arkivare është mjaft voluminoze, ajo nuk është përfshirë në këtë artikull. Një punim më i zgjeruar i autorit, në të cilin përfshihet edhe analiza e dokumenteve arkivare, pritet të dalë nga shtypi në fund të vitit 2015. Artikulli mban titullin ““Magic apparatus” and “window to the foreign world”? The impact of television and foreign broadcasts on society and state-society relations in socialist Albania” dhe botohet në kuadrin e vëllimit “Television in Europe behind the Iron Curtain” të autorëve Julia Obertreis, Kirsten Boenker dhe Sven Grapp.

² Konsumi i stacioneve të huaja është cekur shkurt dhe pjesërisht në: Boriçi, Hamit dhe Marku, Mark. Histori e shtypit shqiptar. Nga fillimet deri në ditët tona. Tiranë: SHBLU, 2010, fq.236-

Duke pasur parasysh këto dy kondita, artikulli do t'i qaset temës studimore në formën e prezantimit të disa sekuencave burimore, analizimit dhe kontekstualizimit të tyre. Kjo qasje mundëson interpretimin e fenomenit të konsumit të mediave të huaja në Shqipërinë komuniste dhe memories postkomuniste në mënyrë më të diferencuar. Vetëm kur analizohen dhe krahasohen burime të ndryshme, del në pah kompleksiteti i sistemit komunist dhe ai i procesit të vlerësimit të së kaluarës komuniste në rrafsh kolektiv dhe individual.

Televizioni, televizori dhe stacionet e huaja në Shqipërinë komuniste. Një përmbledhje e shkurtër e të dhënave kryesore

Epoka e transmetimeve televizive fillon në Shqipëri më 29 Prill 1960, kur „Qendra eksperimentale e televizionit“ realizoi testin e parë të përgjithshëm.³ Deri në fund të viteve 1960-të televizioni shqiptar mbeti në një stad kryesisht eksperimental. Transmetimi i rregullt filloi në vitin 1971. Koha e transmetimit ishte mjaft e kufizuar: fillimisht 18.00 - 20.30/21.00 si dhe të dielave paradite, më vonë deri në 22.30. Vetëm në vitin 1986 sinjali i Televizionit Shqiptar arriti të mbulonte pothuajse gjithë territorin.⁴

Deri në fillim të viteve 1970-të përgjithësisht vetëm elita komuniste posedonte aparat televizori. Në vitin 1972 filloi prodhimi i televizorëve në vend. Në fakt montoheshin pjesë të importuara në një fabrikë në Durrës. Shifra vjetore e

237, 241-242; Fuga, Artan. Monolog. Mediat dhe propaganda totalitare. Tiranë: Dudaj, 2010; Düning, Beate. Massenmedien, në: Grothusen, Klaus-Detlev (red. shkenc.) Südosteuropa-Handbuch. Vëllimi VII: Albanien Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, fq.615-634; Hutchings, Raymond. The Infrastructure of the Albanian Economy, në: Altmann, Franz-Lothar (red. shkenc). Albanien im Umbruch. Eine Bestandsaufnahme. München: Oldenbourg, 1990, fq.139-170, këtu: fq.160; Prifti, Peter R.. Socialist Albania since 1944. Domestic and Foreign Developments. Cambridge, Massachusetts, and London England: The MIT Press, 1978, fq.131. Sipas njohurisë time nuk është ndërmarr asnjë kërkim shkencor arkivor, ndërsa kërkim shkencor bazuar në intervista gojore është zhvilluar nga Nicola Mai, i cili në dy artikuj ka analizuar ndër të tjera edhe shikimin e stacioneve italiane në Shqipërinë komuniste: Mai, Nicola. 'Italy is Beautiful'. The Role of Italian Television in Albanian Migration to Italy, ne: King, Russell dhe Wood, Nancy (red. shkenc.). Media and Migration. Constructions of Mobility and Difference. London and New York: Routledge, 2001, fq.95-109; Mai, Nick. 'Looking for a More Modern Life...': the Role of Italian Television in the Albanian Migration to Italy, ne: Westminster Papers in Communication and Culture 1(1) (2004), fq.3-22. Online: https://www.westminster.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0011/20216/002WPCC-Vol1-No1-Nick_Mai.pdf.

³ „Në Tiranë u ngrit një qendër eksperimentale televizionit“, ne *Zëri i Popullit*, 1 Mai 1960; Krahaso: Fuga. Monolog. Mediat dhe propaganda totalitare, fq.74.

⁴ Boriçi dhe Marku. Histori e shtypit shqiptar. Nga fillimet deri në ditët tona, fq.236; Düning. Massenmedien, fq.628.

televizorëve të montuar varionte nga 15.000 në vitin 1972 në 21.000 në 1980-n dhe 23.000 në 1989-n.⁵ Në vitin 1984 numri i televizorëve në vend arriti në 173.000. Vetëm një nga 15 banorë posedonte një aparat televizori.⁶ Në vitin 1989 48% e familjeve shqiptare posedonin aparat televizori. Në zonat rurale, ku jetonte 64.5% e popullsisë, kjo shifër binte në 34%.⁷

E krahasur me vendet e tjera të Lindjes komuniste përhapja e televizorit në Shqipëri ishte jashtëzakonisht e ulët dhe e vonuar. Në 1970-n në disa vende të tjera të Bllokut Lindor përqindja e familjeve, që posedonin televizore, ishte si vijon: 73.6% në Republikën Demokratike Gjermane (RDGJ), 74% në Çekosllovakia, 79-83% në Hungari, 51% në Bashkimin Sovjetik (BS). Në 1989-n shifrat u rritën si vijon: 129.3% në RDGJ, 130% në Çekosllovakia, 123% në Hungari dhe 107% në BS.⁸ Pra, në 1970-n, kur në Shqipërinë komuniste televizori mund të gjendej vetëm në shtëpitë e elitës komuniste, në shumë vende të tjera të Bllokut Lindor përhapja e televizorit arriti shifra më të larta, se sa në Shqipërinë komuniste ndonjëherë. Në prag të rënies së sistemit komunist përhapja e televizorit në vendet Lindore të sipërpërmendura ishte 2.2.-2.7 herë më e lartë se në Shqipëri.

Kontrasti i thellë i Shqipërisë me vendet e tjera komuniste të Europës Lindore nuk kufizohej vetëm në përhapjen e televizorit, por përfshinte edhe pajisjet e tjera elektro-shtëpiake. Kështu p.sh. në 1989-n përqindjet e familjeve shqiptare, që posedonin lavatriçe dhe frigoriferë ishin respektivisht 12.7% dhe 14.1%⁹, kurse në vende të tjera të Lindjes ato arrinin respektivisht në: 110.2% dhe 167.4% në RDGJ, 148% dhe 119% në Çekosllovakia, 75% dhe 92% në BS.¹⁰ Sidoqoftë, stadi i ulët ekonomiko-teknologjik nuk përbën shkakun e vetëm për përhapjen e ulët të televizorit. Regjimi shqiptar e përdorte televizionin për qëllime propagandistike, por në ndryshim nga vendet e tjera komuniste nuk e konsideronte atë si një „armë“ të fuqishme në këtë drejtim. Shtypi, „agjitacioni figurativ“ dhe „agjitacioni i vogël gojor“

⁵ Prifti. Socialist Albania since 1944. Domestic and Foreign Developments, fq.131; Düning. Massenmedien, fq.628.

⁶ Hutchings. The Infrastructure of the Albanian Economy, fq.160.

⁷ Përqindjet dalin nga përllogaritjet e autorit duke u bazuar në shifrat e raportuara në: Vjetari statistikor i R.P.S. të Shqipërisë - Statistical Yearbook of P.S.R. of Albania. Tiranë - Tirana, 1990, fq.34, 41, 45.

⁸ Merl, Stephan. Staat und Konsum in der Zentralverwaltungswirtschaft. Russland und die ostmitteleuropäischen Länder, në: Siegrist, Hannes/ Kaelble, Hartmut dhe Kocka, Jürgen (red. shkenc.). Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert). Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, 1997, fq.205-241, këtu: fq.227, 228.

⁹ Vjetari statistikor i R.P.S. të Shqipërisë - Statistical Yearbook of P.S.R. of Albania, fq.41, 45.

¹⁰ Merl. Staat und Konsum in der Zentralverwaltungswirtschaft. Russland und die ostmitteleuropäischen Länder, fq. 227-228.

shikoheshin si metoda më të përshtatshme dhe efikase.¹¹ Televizori përbënte nga ana tjetër madje përkundrazi një „instrument politikisht delikat në përdorim“¹², sepse ai mund të përdorej për të marr valët e huaja televizive.

Një numër i madh valësh të huaja radio-televizive mund të kapeshin në Shqipërinë komuniste. Së pari, sinjali i stacioneve të vendeve fqinje, Jugosllavi, Itali dhe Greqi, mund të kapej në zona të ndryshme, së paku në ato kufitare dhe bregdetare. Mund të dëgjoheshin gjithashtu Radio Vatikani, Radio Kairo, Radio Moska, Radio Prishtina, Zëri i Amerikës dhe BBC-ja.¹³ Një pjesë e këtyre stacioneve ofronte edhe programe në shqip.¹⁴

Deri në vitet 1970-të nuk ekzistonin rregulla në fuqi për ndalimin e shikimit të stacioneve të huaja televizive. Shkaku kryesor ishte se vetëm elita komuniste posedonte aparate televizori.¹⁵ Gjatë „intermezzo-s liberale“ Maj 1970-Qershor 1973, kur televizori filloi të futej në shtëpitë e shqiptarëve, edhe pse kryesisht në ato të kuadrove të lartë, anëtarëve të PPSH-së dhe segmenteve të tjera të privileguara të shoqërisë, poashtu nuk u vendosën rregulla ndaluese. Vetëm pas Plenumit IV të KQ të PPSH në vitin 1973 u ndërmor një fushatë e gjerë kundër „shfaqjeve të huaja dhe liberale“, ndër të cilat bënte pjesë edhe shikimi i stacioneve të huaja televizive.¹⁶ Legjislacioni i ri i viteve 1976/77 kriminalizonte shikimin e stacioneve të huaja në mënyrë indirekte. Neni 55 i Kodit Penal parashikonte heqje lirie 3-10 vjet për „agjitacion e propagandë kundër shtetit“, në të cilën bënte pjesë indirekt edhe komentimi i programeve të stacioneve të huaja.¹⁷ Raporte të organizatave dhe

¹¹ Krahaso: Düning. Massenmedien, fq.620-623.

¹² Fuga. Monolog. Mediat dhe propaganda totalitare, fq.76.

¹³ Boriçi dhe Marku. Histori e shtypit shqiptar. Nga fillimet deri në ditët tona, fq.241-2; Hutchings. The infrastructure of the Albanian economy, fq.160; Kote, Jorgji. Në vetërrethim. Episode, ngjarje të jetuara dhe reflektime. Tiranë: Toena, 2012, fq.73; Minnesota Lawyers International Human Rights Committee (prej këtu: MLIHRC). Human Rights in the People's Socialist Republic of Albania. Minneapolis, Minnesota, 1990, fq.107; Amnesty International (prej këtu: AI). Albania. Political Imprisonment and the Law. London: Amnesty International Publications, 1984, fq.12; Lendvai, Paul. Das einsame Albanien. Reportage aus dem Land der Skipetaren. Zuerich: Edition Interfrom/ Osnabrueck: Fromm, 1986 (edicioni i dyte), fq.87.

¹⁴ Lendvai. Das einsame Albanien. Reportage aus dem Land der Skipetaren, fq.87.

¹⁵ Fuga. Monolog. Mediat dhe propaganda totalitare, fq.136.

¹⁶ Shiko: Kote. Në vetërrethim. Episode, ngjarje të jetuara dhe reflektime, fq.131-147; Schmidt-Neke, Michael. Innenpolitik, në: Südosteuropa-Handbuch. Vëllimi VII: Albanien, fq.57-85, këtu: fq.74; Për fjalimin e Enver Hoxhës (në anglisht) në Plenumin IV të PPSH në vitin 1973 shiko: Hoxha, Enver. Intensify the Ideological Struggle against Alien Manifestations and Liberal Attitudes towards Them (From the Report Submitted to the 4th Plenum of the CC of the PLA) (June 26, 1973), në: Hoxha, Enver. Selected Works. Volume IV: February 1966 - July 1975. Tiranë: 8 Nëntori, 1982, fq. 812-849.

¹⁷ Shiko tekstin e Neni 55 të Kodit Penal të cituar në: Fuga. Monolog. Mediat dhe propaganda totalitare, fq.41.

komisioneve të huaja për të drejtat e njeriut, kanë dokumentuar raste burgosjesh me akuzën e „agjitacionit dhe propagandës“ për shikim stacionesh të huaja.¹⁸

Ne gjysmën e dytë të viteve 1980-të dhe sidomos në vitet e fundit para rënies së regjimit komunist konsumi ilegal i medias së huaj u masivizua. Ai konsiderohet të ketë luajtur një rol të madh në rritjen e pakënaqësisë dhe në transformimet politiko-shoqërore, që sollën rënien e komunizmit.¹⁹ Sidoqoftë, kjo temë mbetet për tu studiuar. Ashtu siç do të demonstrohet në vazhdim, mes memories kolektive dhe asaj individuale ekzistojnë dallime të theksuara.

Shikimi i stacioneve të huaja në Shqipërinë komuniste mes memories publike dhe kujtimeve personale

Akademiku Artan Fuga shkruan në monografinë “Monolog. Mediat dhe propaganda totalitare” të botuar në vitin 2010 si vijon:

„Grupe militantësh, shumica pensionistë, aktivizohen nga komitetet e partisë për të ushtruar trysni morale dhe politike mbi familjet, që i kanë drejtuar antenat e televizorëve mbi çati dhe tarraca për të kapur sinjale televizive nga Perëndimi apo i kanë pajisur aparatet e televizorëve me më shumë elemente se ç’mund të mjaftonin për të kapur vetëm valët e emisioneve televizive të Radiotelevizionit shqiptar. Çdo veprim, patjetër që ka një kundërveprim. Antenat televizive mbi çati dhe tarraca ngrihen natën, sapo erret, dhe ulen herët në mëngjes, pa u gdhirë. Fshihen nëpër pullaze. Njerëz, si fantazma, shfaqen mbi çatitë e shtëpive sapo nis muzgu. Ecin lehtë mbi tjegulla. Bëjnë ushtrime gati prej ekuilibristësh. I gjithë qyteti duket se është mbushur me vampirë, me shpirta të vdekurish që shetisin natën mbi pullaze; ka plasur mania e „spidermanëve“. Qytetarët kërkojnë lirinë e informacionit duke u kacavarur majave të kulmeve të shtëpive të banimit apo duke u ngjitur si ketra mbi pemë, ku midis gjethëve të dendura të drurëve frutore fshihen antena televizorësh (...) Shoqëria kërkon ekuilibrin informativ, pa të cilin nuk mund të bëjë dot. Kur ia mohojnë, ajo nuk resht derisa gjen të çaren, që ia lejon t’i hyjë në sy e vesh informacioni i munguar.”²⁰

Ngjashëm, një bashkëkohës kujton:

“Përgjatë vijës bregdetare të Adriatikut, fëmijët e shkollave dëgjonin muzikën italiane të Radio RAI-t dhe pastaj argaliseshin darkave me filmat vizatimorë të Looney

¹⁸ Shiko: MLIHRC. Human Rights in the People’s Socialist Republic of Albania, fq.58, 107; AI. Albania. Political Imprisonment and the Law, fq.11-12, 15.

¹⁹ Krahaso: Boriçi dhe Marku. Histori e shtypit shqiptar. Nga fillimet deri në ditët tona, fq.242; Fuga, Artan. Monolog. Mediat dhe propaganda totalitare, fq.76.

²⁰ Fuga, Monolog. Media dhe propaganda totalitare, fq.141.

Tunes, ose me flokët fluturues të Raffaella Carrà-së e me pyetjet dramatike të Mike Buongiorno-s në *Rischia Tutto*; në qytetet e mëdha të Shqipërisë po rritej një brez i kapur mendërisht peng në Itali.”²¹

Në të dyja rastet autorët nuk bëjnë specifikime të qarta kohore dhe vendore. Nga konteksti mund të nxirret se citati i parë i referohet periudhës së viteve 1980-të, ndërsa i dyti asaj të fillimviteve 1970-të. Autorët paraqesin tabllon e një „luftë“ mes dy kampesh antagonistë, krejtësisht të dallueshëm nga njëri-tjetri dhe me objektiva të qarta. Nga njëra anë është shteti represiv, që ndalon qarkullimin e lirë të informacionit dhe informimin mbi botën e jashtme; nga ana tjetër është shoqëria, që lufton për lirinë e të drejtës së informacionit dhe për të mbajtur kontaktin kulturor me Perëndimin. Megjithë rrezikun që i kanoset dhe kundërmasat e regjimit, shoqëria e „kapur mendërisht peng” pas Perëndimit nuk resht së luftuari dhe ia arrin t’i anashkalohej kontrollit nga „lart“.

Dy përshkrimet e mësipërme janë konform opinionit mbizotërues në publik, se stacionet e huaja janë shikuar në masë ilegalisht dhe se shoqëria, përndryshe e „shtypur“, përsa i përket kësaj fushe arrinte ta „mposhte“ regjimin e „mbifurqishëm“. Ky diskurs nuk përputhet me kujtimet personale të “qytetarëve të thjeshtë”, që unë kam intervistuar gojarisht në vitin 2012 në zonën e Shkodrës. Bëhet fjalë për 29 dëshmitarë të kohës, të përzgjedhur në një relacion afërsisht të balancuar për sa i përket parametrave qytet/fshat, mashkull/femër dhe gjeneratë. Për sa i përket sfondit politik, profesional dhe nivelit arsimor, të intervistuarit nuk kanë ushtruar pozicione drejtuese politike apo profesionale në komunizëm dhe ishin kryesisht me arsim fillor.

Pjesa më e madhe e të intervistuarve treguan se në komunizëm nuk kishin shikuar stacione të huaja. Rreth gjysma nuk kishin pasur aparat televizori, kurse 1/4 e atyre, që posedonin një të tillë, shikonin vetëm Televizionin Shqiptar. Përpara se të kalojmë tek arsyet e këtij grupi për mosshikimin e stacioneve të huaja, është me rëndësi të jepen pak të dhëna mbi ata, që shikonin stacionet e huaja.

Të intervistuarit, që kishin shikuar stacione të huaja, e kishin blerë televizorin kryesisht në gjysmën e dytë të viteve 1980-të. Pjesa dërrmuese e tyre shikonte stacionet e huaja jo-rregullisht dhe vetëm kur sinjali mund të shfaqej pa antenë, meqënëse vendosja e një antene konsiderohej si shumë e rrezikshme. Këta të intervistuar komentonin programet, që shikonin, vetëm me një numër shumë të kufizuar personash të besueshëm jashtë shtëpie ose vetëm brenda familjes.

²¹ Xha Xhai, “Kur të emancipon tjetri (X).”, Ne *Peizazhe.com*, 27 Korrik 2012. Shikuar më 1 Gusht 2015. Online: <http://peizazhe.com/2012/07/27/kur-te-emancipon-tjetri-x/>.

Dy faktorë të rrënjësor në kulturën politike të „qytetarit të thjeshtë“ të atëhershëm mund të identifikohen si arsyt kryesore, pse një pjesë e të intervistuarve nuk shikonin fare stacione të huaja dhe pjesa më e madhe e krejt të intervistuarve kishte interes shumë të kufizuar në këtë drejtim. Së pari, tek shqiptari i atëhershëm mbizotëronte bindja, se qytetari duhet t’i nënshtrohet rregullave të shtetit. Konformizmi dhe nënshttrimi ishin sa strategji mbijetese, aq edhe vlera të internalizuara. Në mentalitetin e bashkëkohësve ishte rrënjësor qëndrimi, që devijimi më i vogël prej rregullave të vendosura nga shteti, sillte pasoja shkatërrimtare për familje të tëra.²² Psikoza, që „një ndër katër është spiun“, e theksuar nga së paku gjysma e të gjithë të intervistuarve, bënte që shumë prej tyre të mos ndiheshin të sigurtë as „brenda katër mureve të shtëpisë“. Sidomos në fshat, ku shtëpitë nuk ishin të izoluara mirë, njerëzit edhe kur pëshpërisnin një fjalë kundër regjimit, siguroheshin më parë, mos i përgjonte dikush prapa murit apo dritares. Duke pasur parasysh këtë, shikimi i stacioneve të huaja i dukej tejet e rrezikshme, dhe për më shumë - kjo ka rëndësi të veçantë - i panevojshëm: një rrezik, që nuk ia vlente.

Bota e jashtme ishte për qytetarin e thjeshtë deri pak vite para rënies së regjimit komunist, diçka shumë e turbullt, e panjohur dhe e parëndësishme. Disa përgjigje të të intervistuarve, kur unë i drejtohesha me pyetjen, nëse kishin shikuar stacione të huaja dhe a kishin qënë të interesuar, si ishte bota e jashtme, ilustronjë më së miri këtë qëndrim dhe demonstrojnë arsyet, pse pjesa dërrmuese e të intervistuarve ose nuk shikonin stacionet e huaja fare ose i shikonin ato rrallë dhe shkurt.

“Jo jo jo, si ka ken bota e jashtme, jo s’kena dit na n’at kohë (...) Nji gja, qi s’e njuh, as s’e sheh robi, s’ka si me pas kureshtje. S’kena pa na mor burrë. N’atë kohë nuk ka pas kush televizor mor burrë, as radio jo (...) Iktu ka ken dyqani, edhe kena ndejt me muj, me prit se po bijn nai radio; kush me e marr ma i pari - jetë e vështirë!”²³

“S’kena dit gja (si është bota e jashtme). E kena pas të turbullt. Shqiptari e ka pas të turbullt (...) Na jena ken nji tufë bagëtish (...) Me iu pa tek Enver Hoxhës, e ka çu n’kamb tan Shqipnri për 5 minuta, e ka vu n’rresht (...) Ne s’na kan lan me e çu radion te Jugosllavi, s’kena mujt me e çu radion (...) Shih ku e ke: i dënum për agjitacion e propagandë i vellai i saj, i vjehrrës teme. N’Spaç rreziku (ishte i burgosur), vdiq sa doli prej burgut (...) A e din çfarë horizonit ke ti n’kyt moshë e çfarë horizonit kam pas unë n’kyt moshë?! (...) Unë n’kyt moshë (qe je ti sot) s’kam dit gja, s’kam mujt me shku deri n’Tiranë (...) Ça kam dit n’kyt moshë unë? Une kam dit me lexu ekonomi

²² Shiko: Idrizi, Idris. Marrëdhëniet individ-shtet në Shqipërinë socialiste të vonë. Një studim bazuar në intervista gojore në zonën e Shkodrës, botohet në: Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare XXXIII (2014).

²³ Transkript nr.3/1, intervistë me z. Qamili, 11.3.2012.

politike. N'ekonomi politike Enver Hoxha thote 'njeriu për njeriun n'kapitalizëm asht ujk, kapitalizmi asht tu dhan shpirt (...), kapitalizmi (është) n'kalbzim...'”²⁴

“Na s'kena pas horizont ma shumë, se kena ken si zogu, qi asht mrend në guacken e vezës t'pulës, edhe s'din se si asht jasht, veç kur t'dalin, atëherë e din. Ashtu edhe puna jonë, që kur erdh demokracia e morme vesht, se ça asht bota jasht, se na s'kena dit (...) Kam ken e re, e ngarkume, me katër fmi (...), edhe imagjinata jeme ka ken me rrit njata fmi (...) Nuk kena pas horizont. Merre zogun, fute n'kafaz, lene mrend. Ai zog shetit vetëm aty, edhe msohet. Nxirre jasht zogun, ai futet prap' mrend n'kafaz, se nuk din ma shumë. S'kena dit ma tepër. Ata, qi kan dit, jan burgos (...). Na kena than 'ishtu asht bota (sic paraqitet në propagandën komuniste dhe diskursin zyrtar), se s'kena dit gja ma shumë, s'kena dit gja ma shumë. 'Ishtu asht jeta' (kemi menduar), dhe kena jetu jetën tonë (...) Na kena ken (...) si me than', shtresë e varfën, shtresë punëtoore, vetëm për punë (...) Dita jonë e familjes ka ken me shiqu punën tonë e hesapin tonë, si atëherë, si sot.”²⁵

Qytetari i thjeshtë ishte i përqendruar tek veshtrësitetë e jetës së përditshme dhe nuk kishte interes për boten e jashtme dhe stacionet e huaja, aq me pak duke ditur ndëshkimin e rëndë, që i kanosej në rast zbulimi. Ndëshkimet drakonike, që pothuaj çdo shqiptar i njihje personalisht (të dënuar nga rrethi familjar ose shoqëror, pranë vendbanimit ose qendrës së punës), dhe retorika e ashpër kriminalizuese kundër stacioneve të huaja ushtronin një trysni thujse të papërballueshme për konformizëm. Qytetari i „thjeshtë“, i edukuar në socializëm, i izoluar nga bota e jashtme dhe kultura politike në vendet e tjera, e kishte te kufizuar jo vetëm guximin, por edhe interesin, horizontin mendor dhe deri imagjinatën. Një pjesë e konsiderueshme e popullsisë në zonat rurale, por edhe në qytetete, nuk kishte levizur ndonjëherë nga zona ku banonte²⁶ dhe për pasojë e kishte mjaft të kufizuar interesin për çfarë ndodhte jashtë asaj, që ajo njihje nga e përditshmja personale. Argëtimi dhe konsumi, rrjedhimisht pra deri diku edhe të shikuarit televizor, ishin të qortueshme politikisht, shoqërisht dhe moralisht. Qytetari i “thjeshtë” ishte i “kapur mendërisht” - për te përdorur terminologjinë e cituar më lart - jo pas kulturës perëndimore, argëtimit dhe botës së

²⁴ Transkript nr. 17/2, intervistë me z. Dobi, 10.8.2012.

²⁵ Transkript nr.29, intervistë me znj. Latifi, 20.9.2012.

²⁶ Krahaso: Hutchings. Internal Trade, Transportation, Supply and Communications, fq.403-404. Për masat represive të regjimit komunist për të kufizuar mobilitetin e brendshëm shiko: Kretsi, Georgia. Verfolgung und Gedächtnis in Albanien. Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, fq.54; Brunnbauer, Ulf. Politische Entwicklung Südosteuropas von 1945 bis 1989/91, në: Clewing, Konrad dhe Schmitt, Oliver Jens (red. shkenc.). Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart. Regensburg: Pustet, 2011, fq.597–650, këtu: 629; MLIHRC. Human Rights in the People's Socialist Republic of Albania, fq.63-65.

jashtme, por pas kapërcimit të vështirësive të jetës së përditshme dhe shmangies së dënimeve nga shteti represiv.

Përfundime

Dokumentet statistikore vërtetojnë se deri të paktën 2-3 vjet para rënies së regjimit komunist pjesa më e madhe e popullsisë nuk posedonte aparat televizori. Vetëm duke u nisur nga ky fakt, bie poshtë hipoteza, që stacionet e huaja televizive shikoheshin në komunizëm në masë.

Me përjashtim të 2-3 viteve të fundit të regjimit komunist, të cilët kanë nevojë të hulumtohen më thellë, shikimi i stacioneve të huaja nuk përbënte një praktikë disidente. Deri në fillim të viteve 1970-të televizori ishte i përhapur vetëm në shtëpitë e elitës komuniste. Në vitet 1970-të televizori filloi të hynte në shtëpitë e segmenteve të privileguara të shoqërisë si kuadro të lartë, anëtare të PPSH-së dhe drejtues të ndryshëm të organeve të parti-shtetit. Për shkak të numrit shumë të vogël të televizorëve në dispozicion dhe aplikimit të sistemit të kontrolluar hierarkik në shitjen e tyre, edhe në gjysmën e parë të viteve 1980-të u pajisen me televizorë familjet lojale ose të paktën “pa cen politik”, kurse ato me “biografi të keqe” - me përjashtime të vogla - nuk u lejuan të blenin një të tillë deri në rënien e komunizmit.

Ndërsa në memorien publike theksohet lufta e shoqërisë ndaj shtetit represiv për të fitur lirinë e informacionit dhe mbetur në kontakt me kulturën perëndimore, kujtimet në rrafshin personal janë të mbizotëruara nga përpjekjet për t’ia dalur vështirësive në jetën e përditshme. Argëtimi, thyerja e “rregullave të shtetit”, të shikuarit televizor e aq më pak shikimi i stacioneve të huaja, si dhe së fundmi interesimi për botën jashtme konsideroheshin nga një pjesë e madhe e shoqërisë deri diku ose plotësisht si tabu. Qytetari i “thjeshtë”, i edukuar në socializëm, i izoluar nga bota e jashtme dhe kultura politike në vendet e tjera, e kishte të kufizuar si guximin, ashtu edhe interesin, horizontin mendor dhe deri imagjinatën. Këto të fundit vërtiteshin rreth kapërcimit të vështirësive të jetës së përditshme dhe shmangies së dënimeve nga shteti represiv. Kryesisht pas tyre ishte “i kapur mendërisht” shqiptari në komunizëm. Stacionet e huaja dhe kultura perëndimore ishin - nëse bazohemi tek kujtimet e bëra publike në postkomunizëm - interesante vetëm për një segment të vogël të shoqërisë: elitën komuniste dhe shtresat e edukuara. Sidoqoftë, edhe përse i përket këtyre segmenteve, vetëm hulumtime të ardhshme shkencore do të hedhin dritë mbi të vërtetën historike.

Enriketa PANDELEJMONI (PAPA)

PËRDITSHMËRIA URBANE NË SHKODËR NË PERIU DHËN MIDIS DY LUFTËRAVE BOTËRORE

Teoritë mbi qytetin dhe format historike të tij, kanë një kontribut edhe mbi zhvillimin e teorive mbi modernitetin urban. Kështu që me teorinë mbi *Gemeinschaft* dhe *Gesellschaft* (1887), të studiuesit francez Ferdinand Tönnies shënohet edhe momenti kur mund të flitet për një kthesë në shqyrtimin mbi qytetet. Procesi i modernizimit në shoqëritë perëndimore u kuptua tashmë në kapërcimin nga komunitetet të afërta me njëra tjetrën (pa shumë dallime), në shoqëri urbane-industriale, ku marrëdhëniet njerëzore ishin jo-personale. Sipas sociologut amerikan Louis Wirth, në esenë e tij të famshme mbi “*Urbanism as a way of life*”, fillimi i modernitetit në shoqërinë tonë sinjalizohet nga rritja e qyteteve të mëdha. Shumë historianë dhe studiues socialë filluan të hulumtonin qytetin “modern” nga ky këndvështrim i ri, duke analizuar jetën urbane. Duke u bazuar në karakteristikat që sipas Wirth qyteti modern dhe shoqëria moderne duhet të gëzojnë (densitet, anonimitet, heterogjenitet dhe pluralitet) studiuesit filluan ta shtrijnë fokusin e studimit të jetës urbane dhe urbanitetit edhe në qytetet jo metropolitane. Por megjithatë, në shkallën më të madhe të studimeve mbi modernitetin, ky lidhet ngushtësisht me rritjen e qyteteve të mëdha.¹

I njëjti këndvështrim mbi modernitetin u vu re edhe në Perandorinë Osmane, ku gjatë shek. XIX-të, filluan mendimet dhe projektet e para për të modernizuar, oksidentalizuar dhe europianizuar perandorinë, duke futur në konceptet urbane teoritë dhe modelet europiane në urbanizëm. Një nga tentativat urbane e para ishte zëvendësimi i imazheve islamike me ato evropiane.² Transformimet e para në fushën urbanistike filluan kryesisht në qytetet e mëdha të perandorisë, si në Stamboll, Bursa, Alepo. Por gradualisht gjatë shek. XXI-të këto transformime urbane filluan të kryeshin edhe në qytetet provinciale të Ballkanit, ku transformimi urbanistik lidhet shumë edhe me procesin e formimit të komb-shtetit.³

¹ Connolly (2008), 4.

² Glenny, (1999), 247.

³ Pandelejmoni (2013), 21.

Modernizimi dhe qytetet post-Osmane

Pas procesit të formimit të komb-shtetit dhe shfaqjes së shteteve të pavarura ballkanike, si rrjedhojë dhe e rënies së fuqisë së Perandorisë Osmane apo shpërbërjes së saj, në rajonin ballkanik fillon një periudhë e re, ajo e “evropianizimit” dhe e “de-osmanizimit”,⁴ që nënkuptonte çrrënjosjen e trashëgimisë osmane në shtetet e reja ballkanike,⁵ duke dëshiruar realizimin e modernizimit të perandorisë, duke oksidentalizuar dhe modernizuar edhe vetë shoqërinë osmane. Ky proces kuptohej si diçka e re për shoqërinë, që do të bazohej në individualitetin, nacionalitetin dhe formimin e një etike të re për shoqërinë osmane.⁶

Në këtë vazhdë edhe shtetet e reja të pavaruar të Ballkanit, në kuadër edhe të frymës së nacionalizmit, filluan hartimin e politikave për modernizimin dhe evropianizimin, i cili kuptohej edhe si një proces i çrrënjosjes së trashëgimisë osmane, duke shndërruar pamjen e jashtme të qyteteve, sidomos të kryeqyteteve të reja. I gjithë ky transformimi kuptohej dhe si largim gjithnjë e përgjithmonë nga e “kaluara osmane dhe “hedhja tutje e zgjedhës osmane”, e cila kishte errësuar dhe tjetërsuar identitetin evropian të këtyre shteteve. Kështu gradualisht në kryeqytetet ballkanike filloi transformimi urban, duke aplikuar fillimisht “modelet e planifikimit urban” evropian, të cilat u bënë të njohura në vendet respektive nga urbanistët dhe arkitektët vendas apo arkitektët të huaj.⁷

Gjatë fundit të shek. XIX dhe fillimit të shek. XX procesi i modernizimit pak a shumë u zhvillua në të gjitha vendet ballkanike, ku elitat politike ishin të fiksuar pas idesë së modernizimit të vendeve të tyre. Kështu arkitektët të huaj dhe vendas u ftuan nga qeveritë për t’u dhënë kryeqyteteve “një fasadë evropiane”.⁸ Këto ndryshime së pari kishin të bënin me mohimin e së shkuarës osmane në shumë plane, si në atë politik, kulturor dhe ekonomi, dhe zëvendësimin e saj me perspektivën evropiane. Kjo perspektivë evropiane do të realizohej edhe futjen e praktikave dhe modeleve të reja

⁴ Me termin “evropianizim”, sipas Kera (2007), do të kuptojmë procesin e përhapjes së kulturës së Europës Perëndimore, i përdorur fillimisht nga Gustav Focher-Hauke për të përshkruar procesin e transplantimit të formës “perëndimore” së të menduarit dhe të jetuarit në rajone dhe popuj të tjerë. Ndërsa, termi “de-osmanizim”, po sipas Kera, përdoret për të përcaktuar procesin e shpërbërjes së strukturave dhe elementeve politike, administrative, fetare, juridike, ekonomike, sociale ose kulturore të Perandorisë Osmane. Për më shumë shih Kera, Gentiana, “Evropianizimi” i një kryeqyteti. Tiranë në periudhën midis dy Luftërave Botërore”, *Hylli i dritës* 2/2007, 132-147.

⁵ Kera (2013), 11.

⁶ Todorova (2009), 180.

⁷ Kera (2013), 167.

⁸ Kaser (2010).

arkitekturore, të cilat zëvendësonin traditën osmane arkitekturore. Kështu paralel me formimin dhe forcimin e shtetit të pavarur, filluan të ndryshonin faqe edhe kryeqytetet apo qytetet kryesore ballkanike, duke u ndërtuar në to vepra të reja arkitekturore, si godina të parlamentit, biblioteka kombëtare, opera dhe teatro, muze, universitete, stacione treni, godina të reja banimi, kisha monumentale dhe banka.⁹

Megjithatë duhet thënë se ky proces i transformimit urban dhe evropianizimit, varioante nga vendi në vend dhe pavarësisht përpjekjeve për çrrënjosje të trashëgimisë osmane, përsëri pak a shumë tek të gjitha vendet ballkanike, kjo trashëgimi nuk u shkatërrua komplet. Përkundrazi, elemente osmane në arkitekturën dhe në strukturën osmane mbeten, siç mbetën dhe influenca osmane dhe orientale në muzikë, ushqim apo dhe në vetë kulturën e kafeneve, qoftë në gjuhë o në jetën sociale e të përditshme të shoqërive ballkanike.¹⁰

Qytetet shqiptare

Shumica e studimeve ekzistuese mbi qytetet theksohet përpjekja për “de-osmanizim” të qyteteve dhe progresin e bërë drejt modernizimit të tyre.¹¹ Periudha osmane, në përgjithësi, konsiderohet si një periudhë 500 vjeçare regresi dhe si “zgjedhë” për vendi dhe popullin shqiptar. Ideja e modernizimit dhe e evropianizimit të Shqipërisë dhe vetë shoqërisë shqiptare u kërkua dhe nga elita intelektuale urbane e kohës (vitet ’20-të dhe ’30-të). Në shtypin e përditshëm të kohës gjenden shumë artikuj që cekin temën e civilizimit dhe të modernizimit të shtetit dhe të shoqërisë. “Idealet evropiane” konsideroheshin si premisa për emancipim kulturor dhe madje mohimi i së kaluarës osmane filloi të bëhej i dukshëm dhe në arkitekturën e re urbane, që gradualisht po aplikoheshin me të njëjtën stil si në vendet e tjera të rajonit.¹² Kjo tendencë e modernizimit total dhe transformimit radikal të vendit u shfaq gjatë viteve 1930-të edhe nga ideologët e platformës së Neo-shqiptarizmit, të cilët postuluan nevojën për një Rilindje sociale, politike dhe kulturore të vendit, njësoj si përpjekjet e ngjashme në Turqinë e Mustafa Qemalit.¹³

⁹ Harthmut (2006), 18.

¹⁰ Roth (1989), 90-95.

¹¹ Duka, V. (1997).

¹² Hartmuth (2006), 17.

¹³ Halili (2011), 41.

Shkodra

Qyteti i Shkodrës, duhet theksuar se në vitet e para të pavarësisë ishte një qytet relativisht ri, pasi qyteti i vjetër ndodhej rrëzë të kalasë së Rozafatit dhe për shkak të shkaqeve dhe fatkeqësive natyrore, si përmytjet¹⁴ e herëpashershme që tre lumenjtë e saj, Kiri, Buna dhe Drini, ¹⁵ shkaktonin, epidemive të ndryshme, deri tek kolera¹⁶ apo tërmete¹⁷ që shkatërronin vazhdimisht zonat e banimit, ¹⁸plus edhe rritjes natyrore të popullatës, bënë që qyteti gradualisht të zgjerohet nga fillimi i shek XIX drejt fushës ku edhe sot shtrihet, në jug të Liqenit të Shkodrës, zonë në të cilën më parë (shek. XVIII) kishte tek-tuk ndonjë xhami.¹⁹

Fillimisht qyteti i ri nuk është se kishte ndonjë ndryshim nga ai i vjetri, përveç ndonjë godine të re të stilit jo osman dhe struktura e tij urbane ishte pak a shumë ajo e modelit osman urban. Kështu, zonat e banimit ishin fillimisht të veçuara nga zonat e administratës dhe ajo ekonomike tregtare. Zgjerimi i qytetit u bë pa ndonjë plan të caktuar urban dhe më shumë ishte një rritje organike dhe kaotike dhe spontane me rrugë jo të drejta dhe rrugica qorre.²⁰ Qyteti vazhdoi të ruante modelin urban osman, pasi ishte i ndarë në zona banimi në bazë të përkatësisë fetare, ku komunitetet fetare ishin grumbulluar në pjesën e tyre të qytetit, në të cilën kishin ngritur dhe objektet e tyre të kultit dhe jeta komunale dhe urbane zhvillohet brenda për brenda zonës së banimit duke mënjanuar kontaktet me komunitetet e tjera fetare apo etnike.²¹

Transformimi urban

Qyteti i Shkodrës në ndryshim nga ai i Tiranës, e cila pas shpalljes së saj më 1920 si kryeqytet provizor i vendit dhe më 1925 si kryeqyteti i Shqipërisë, ²² u vendos në qendër të vëmendjes së planifikimeve urbane, Shkodra u zhvillua pa ndonjë plan të qartë urbanistik.²³ Zhvillimi urbanistik i Shkodrës më shumë ishte një zgjerim spontan i vendbanimeve ekzistuese sesa pjesë e një planifikimi urban. Zhvillimi urban i këtij qyteti gjatë kësaj periudhe nuk ishte në vëmendjen e qeverisë qendrore të Tiranës.

¹⁴ Peacock (1914), 29-30. Riza (1972), 143.

¹⁵ Cordignano (1933), 58.

¹⁶ Armao (1933), 105.

¹⁷ Migliorini (1939), 131.

¹⁸ Sulstarova (1970), 24.

¹⁹ Reddemann (1986), 45-46.

²⁰ Riza (1972), 145.

²¹ Pandelejmoni (2007c), 99.

²² Pandelejmoni/Kera (2008), 285.

²³ Miho (2003), 97.

Megjithatë, gjatë këtyre viteve u bënë disa përpjekje për modernizim të saj, duke ndërtuar zona të reja banimi, godina të reja publike dhe administrative apo dhe krijimi i vendeve të reja tregtare në qytet (Dugajt e Reja), i dhanë qytetit një pamje më moderne. Por në përgjithësi qyteti ruajti edhe karakteristikat e modelit të tij tradicional, duke vazhduar që lagjet e banimit të ishin të ndara sipas besimit fetar të banorëve të tyre, si dhe nga sistemi jo i rregullt i rrugëve.

Jeta e përditshme

Në qytet me avancimin e fenomeneve moderne sociale, ekonomike dhe urbane, si për shembull zvetënimi i lidhjeve fisnore, avancimi i marrëdhënieve të ekonomisë së tregut të lirë apo dhe ndërtimet e reja urbane, që e ndryshuan pamjen fizike të Shkodrës, u vu re në mënyrë graduale një ndryshim në përditshmërinë e njerëzve. Filluan të dalin dhe fenomene të reja, të cilat gradualisht zëvendësuan zakonet e traditat vjetra. Megjithatë gjatë kësaj periudhe nuk mund të pretendohet se Shkodra ishte aq e modernizuar sa Beogradi apo Sofja, por gradualisht në qytet zakonet e jetës së përditshme kishin ndryshuar dhe qenë zëvendësuar nga një lloj “civilizimi” modern. Një mënyrë e re e të veshurit ishte shfaqur në rrugët e qytetit. Tregtarët katolikë shfaqeshin të veshur me kostumin “alla-frënga” europian dhe nuk preferonin më fustanellën apo tirqin. Gratë e tyre po ashtu visheshin “euroiançe” dhe madje porosisnin dhe rrobat sipas modës europiane. Ato lumturoheshin kur burrat e tyre ktheheshin në shtëpi prej udhëtimeve për punë në Venezia, Milano apo Romë dhe u sillnin atyre veshjet *alla frënga*. Mënyra e re e të veshurit, madje u nxit dhe nga vizita që bën në qytet motrat e Mbretit Zog, të cilat në fotot e kohës paraqiteshin të veshura sipas modës së fundit europiane. Gratë shkodrane madje filluan të ndiqnin dhe të shijonin dhe veprimtaritë e ndryshme artistike dhe kulturore që qyteti i tyre tanimë u ofronte. Në Shkodër filloi dhe tregtia e veprave të artit dhe ushtrimi i muzikes qytetare dhe europiane, ku familjet e pasura shkodrane blinin piktura apo piano për kënaqësinë e tyre.²⁴

Në qytet u vu re dhe rritja e numrit të vajzave që frekuentonin institucionet arsimore (Motrat Stigmantine, Shkolla e Serreqit, Xhamia e Begos). Nga këto shkolla private dolën dhe mësueset e para, numri i të cilave rritej për vit. Megjithatë prapë numri i vajzave të arsimuara në qytet nuk ishte shumë i madh krahasuar me ato simotra ballkanike. Përveç shkollave private në qytet u ndërtuan dhe shkolla shtetërore, të cilat ofruan dhe bursat e para shtetërore për fëmijët e qytetit. Bursa studimi u ofruan dhe nga qeveria italiane për fëmijët e studentët shqiptarë, me kusht

²⁴ Suma, Terezina, Familja SUMA. Histori, Etikë, Kulturë. Shkodër, 2003. 77-78.

për fëmijët shqiptarë që pas shkollimit në Itali të riktheheshin në Shqipëri për të punuar.²⁵

Shtypi i përditshëm botonte vazhdimisht shkrime në të cilat propagandohej frekuentimi i institucioneve arsimore nga vajzat dhe dhënia fund e zakonit të mbylljes së tyre brenda mureve të shtëpisë. Në disa artikuj gazetash theksohej se si vajzat dhe gratë kanë nevojë të dalin nga izolimi shtëpiak dhe se frekuentimi sa më i madh i shkollës do të mundësonte emancipimin e tyre.²⁶

Gjatë viteve '20-të - '30-të gratë filluan të organizohen në shoqata, të cilat synonin emancipimin e femrës. Ky moment shënon një hap të ri në procesin e emancipimit të grave shqiptare, pasi tashmë kalohet nga momenti i diskutimit të nevojës së emancipimit të tyre në organizimin e vetë grave në shoqata. Përpyqje u bënë dhe për të themeluar institucione arsimore të veçanta për femra. Kështu, motrat Qiriazhi hapën në Tiranë më 1922 Institutin e tyre privat arsimor, ku dhe ofruan dhe bursa studimi për vajza. Ndërsa në Shkodër dhe në Gjirokastrë u hapën dhe shkolla të mesme për vajza.²⁷ Shoqata të grave u themeluan dhe në Korçë, Tiranë, Shkodër, Vlorë, Gjirokastrë. Të gjitha këto institucione synonin përmirësimin e kushteve të jetesës së femrave dhe emancipimin e vajzave. Figurat kryesore në lëvizjen femërore në nivel kombëtar ishin motrat Qiriazhi (Sevastia dhe Parashqevia), Evdhoksi Gërmenji, Helidhoma Falli, Marie Çoba, Urani Rumbo, Behixhe Elbasani, Shadije Bogdo.²⁸ Ndërsa në Shkodër shumë aktive ishin Marie Çoba, Qamile Bushati, Age Koka, Paulina Leka, Athina Ashiku, Tina Gurakuqi, Florinda Shiroka, Adile Bekteshi. Më 1920 në qytetin e Shkodrës u themelua *Gruaja Shqiptare* me Marie Çoba si presidente të saj. Kjo shoqatë synonte rritjen e kuotës së arsimimit të femrave dhe organizimin e aktiviteteve në ndihmë për gratë.²⁹ Komiteti kishte dhe gazetën e vet, e cila u botua në 9 numra prej Nëntorit 1920 deri në Korrik të 1921. Në kësaj periudhe kryesisht u reflektuan problemet e ndryshme të emancipimit dhe nxitej arsimimi i femrave. Shoqata kishte si objektive të vetin emancipimin e femrave shqiptare “*me i ndihmue gruas shqiptare në udhë të lumturisë e gjytnimit*”. Ndër qëllimet e tij theksohej edhe përmirësimi i rolit të gruas në familje, në përkujdesjen dhe edukimin e fëmijëve, të drejtat e gruas në shoqëri dhe në arsimim.³⁰

²⁵ Musaj, Fatmira. Gruaja në Shqipëri (1912-1939), Akademia e Shkencave, 2002. 98.

²⁶ Shih edhe: Xoxa, Zoi, Gruaja shqiptare në shoqërinë njerëzore. Gazeta Drita, Gjirokastrë, 14. 04.1922; Gazeta Mbrojtja Kombëtare, Vlorë, 27.01.1921.

²⁷ Po aty, 103.

²⁸ Po aty, 129.

²⁹ Papa-Pandelejmoni; Këra Gentiana. Women's History and Gender Sensitive Scholarship in Albania, 133. In *aspasia* Volume 7, 2013: 132–213.

³⁰ Po aty, 132.

Problemi i perçes

Perçja ishte një shoqëruese e vazhdueshme e veshjes së gruas. Gratë që dilnin rrugëve pa veshur vellon e zezë apo të bardhë (*degërmi*) ishin të rralla. Në Shkodër vajzat e pamartuara, të cilat dilnin nga shtëpia për të shkuar në xhami, në kishë apo për të vizituar të afërmit e tyre, kryesisht mbështilleshin (*mërtisen*) me një çarçaf dhe gjithnjë shoqëroheshin nga një i rritur i familjes.

Gjatë viteve '20-të – '30-të në organet e shtypit u botuan artikuj pro ose kundra mbajtjes së perçes. Në to perçja konsiderohej si simbol i regresit dhe i izolimit shoqëror.³¹ Mati Logoreci shkruante për shembull se në Shkodër vajza mbahej “*mshebun në avllija e mërtisun si kukull*”. Kërkesa nga shoqëria civile për heqjen e zakonit të mbajtjes së perçes i shkuan dhe parlamentarëve të vendit, por vetëm më 1937 parlamenti shpalli ligjin mbi ndalimin e mbajtjes së perçes.³² Pas shpalljes së ligjit u vu re se në rrugët e qyteteve vajzat filluan të dalin pa perçe, duke ndjekur madje modën europiane, e cila filloi të shfaqej më shpesh rrugëve të qyteteve. U duke se mënyra tradicionale apo kostumi popullor shqiptar po zëvendësohej gradualisht me atë modern “perëndimor”. Kjo modë e re gjeti dhe kritika kryesisht në shtypin fetar, ku p.sh. në organin françeskan të shtypit si Hylli i Dritës një prift françeskan vinte në pah këtë trend të ri në veshjen e grave të qytetit, ku sipas të cilit: “moda europiane e veshjes nuk ishte e përshtatshme për moralin fetar dhe traditën shqiptare. Vendi i gruas ishte në shtëpi dhe jo të bredhurit andej-këndej me *make-up* në fytyrë, duke ndjekur filmat në kinematë e qytetit, shfaqjet teatrale apo ballot mondane të organizuara në Shkodrën e viteve 30-të. Kleriku kritikonte madje dhe vizitat që gratë qytetare kishin filluar të ndiqnin kafeneve luksoze të qytetit, duke mos iu ardhur turp nga bisedat që zhvillonin në to me burrat. Madje, vazhdonte kritika gratë e qytetit nuk iu skuqet faqja as nga udhëtimet apo ekskursionet e shpeshta në shoqërinë e meshkujve jashtë qytetit, fenomene këto krejt të reja për jetën urbane shkodrane”.³³

³¹ Agimi, 1920 (7/8).

³² Musaj, 2002, 305; Siliqi Drita, Gruaja Shqiptare. Probleme të gruas në shtypin e Rilindjes dhe Pavarësisë. Tiranë, 2003. 82.

³³ Volaj, Gjergj, Gruaja për ball krizit të familjes së soçme. Hylli i Dritës. Vjeta VIII. 1932. 496-501. 499. Kritika të mëtejshme mund të nxirren dhe nga artikuj të tjerë të publikuar në organet e shtypit fetar si për shembull: “Lajmtari i zemrës s’Jezu Krishtit”, “Dajti”.

Foto 1: Grua myslimane, katolike dhe ortodokse



Burimi: Kadare (1999), 29; Fototeka Marubbi.

Foto 2: Gra dhe burra të veshur alla frenga



Burimi: AQSH, Fondi i Fotografive personale. Shkodër.

Shfaqje të reja moderne

Tendencat e reja të shfaqjes së modernitetit në lidhje me gratë u shfaqën gjatë kësaj periudhe edhe në reklamat e botuara në organet periodike të shtypit të kohës. Në reklamat e parfumeve apo produkteve të *make-up* për gratë figura tipike e femrës është ajo e një gruaje moderne, *alla frenga* e veshur sipas modës së fundit të kohës, njësoj si gratë “oksidentale”, shpesh herë duke mbajtur në dorë një cigare, pamje të pazakonta

për një grua tradicionale shqiptare, e cila shpesh në rrugët e qyteteve shfaqej ende e fshehur pas perçes.

Foto 3: Reklama në gazetat e kobës (1930)



Burimi: Shtypi (1938), 2; Arbënia (1930), 5.

Shfaqje të modernitetit ishin dhe hapja dhe frekuentimi i shumë kafeneve, restoranteve, dyqaneve moderne dhe klubeve të ndryshme që u hapën në këtë periudhë në qytet. Po ashtu në Shkodër u hapën shumë institucione arsimore private apo publike, të cilat futën në programet e tyre edhe frymën oksidentale në sistemin edukativ e arsimor dhe nxitnin në këtë mënyrë emancipimin kulturor të nxënësve shqiptar me vlerat europiane. Në këtë kohë në qytet u themeluan disa shoqata kulturore dhe muzikore, qoftë me karakter laik apo fetar.³⁴ E famshme në qytet në këtë kohë për shfaqjet e shumta të zhvilluara në Lulishten popullore të qytetit ishte Orkestra e drejtuar nga Frano Ndoja.³⁵ Në teatrot e Shkodrës në këtë periudhë shfaqeshin rregullisht pjesë të ndryshme teatrore³⁶

Megjithatë mënyra e re e jetesës ishte kryesisht tipike për qytetin, zonat rurale ende mbeteshin konservatore në ruajtjen e mënyrës së tyre tradicionale të jetesës, dhe modernitetit në një farë mënyre konceptohej tipik vetëm për qytetin, ku jeta moderne shfaqej e vrullshme në ndryshimet që viheshin re në përditshmërinë e banorëve, në trafikun e automobilave, në ndërtesat e reja. Po pavarësisht shfaqjeve të reja edhe në qytetet zakonet e traditat e vjetra vazhdonin të ishin aktive dhe mentaliteti i vjetër

³⁴ Për më shumë të dhëna të detajuara mbi orkestrën e Shkodrës shih Zadeja (2006), 16-36.

³⁵ Ibid., 22-25.

³⁶ Mbi shoqatat e ndryshme të qytetit shih Skanjeti (2002).

tradicional zotëronte një pjesë të mirë të përditshmërisë urbane, sidomos brenda mureve të shtëpisë.³⁷

Përfundime

Gjatë viteve 1920-1939 qyteti përjetoi një fazë modernizimi në zhvillimin e tij urban, i cili u duk më mirë në hapjen e rrugëve të reja, në riorganizimin e lagjeve të banimit, në nxjerrjen e rregullore për qarkullimin e trafikut, të ndërtesave apo hapjen e shumë restoranteve, bareve dhe shoqatave kulturore dhe shkollave kryesisht në qendrën e qytetit. Por mungesa e një plani urbanistik mund të konsiderohet një lloj *bandicap*-i për zhvillimi urban të qytetit. Por në pjesë të tjera të qytetit, sidomos në periferitë, procesi i modernizimit ishte shumë i largët, sidomos po të krahasohet me qytetet e rajonit. Në periferi ende vazhdonte të ishte në jetë modeli i vjetër urban, me rrugë të ngushta, rrugica qorre, jo të mirë-mbajtura dhe pa ndriçim. Në to mungonin ndërtesat moderne, dhe shtëpitë ishin po ato tradicionalet, të rrethuara me mure të larta e të vendosura mes oborreve dhe kopshteve plot gjelbërim.

Megjithatë në këndvështrimin tim modernizmi i infrastrukturës urbane dhe fizike të qytetit në një mënyrë nxiti dhe ndryshimin e jetës së përditshme të njerëzve, duke i bërë kryesisht elitat urbane të jenë promovuese të shfaqjeve moderne, qoftë në mënyrën e të veshurit apo atë të ndërtimit të shtëpive të një stili modern arkitekturor, jo i ngjashëm me modelin arkitekturor tradicional oriental.

Së fundi, modernizimi urban i Shkodrës ecte paralel edhe me projektin e modernizimit dhe të ‘oksidantizimit’ të vendit, i projektuar dhe nxitur nga qeveria qendrore, e cila fuqinë më të madhe monetare e përqendroi në kryeqytet, megjithatë përpjekje u bënë edhe për të shtrirë përpjekjet e ndryshimit të jetës së përditshme të qytetarëve në përgjithësi në vend.

Bibliografia

- Armao, Ermanno (1933). Località, chiese, fiumi, monti e toponimi vari di un'antica carta dell'Albania Settentrionale.
- Connolly, James J. (2008). Decentering Urban History: Peripheral Cities in the Modern World. In, *Journal of Urban History* 35. 3-14.
- Cordignano, Fulvio, P.S.I. (1933). L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario italiano il P. Domenico Pasi S.I. (1847-1914). Volume II. Le lotte del

³⁷ Traglia (1928), 1.

- gigande nel grande triangolo cattolico del Nord: Scodra-Pùlatum-Uskub (Scòpia). Roma.
- Duka, Valentina (1997). Qytetet e Shqipërisë në vitet 1912-1924. Tiranë.
- Glenny, Misha (1999). The Balkans 1804-1999. Nationalism, War and the Great Powers. London.
- Halili, Rigels (2011). “Rilindja Kombëtare” – the story behind the name and the study of the Albanian national movement. In, *Annuario, The Albanian Yearbook of Historical and Anthropological Studies* 1. 36-51.
- Hartmuth, Maximilian (2006). Negotiating Tradition and Ambition: A comparative perspective on the ‘De-Ottomanisation’ of Balkan Cityscapes. In, *Ethnologia Balkanica* 10. 15-33.
- Kaser, Karl (2010). De-Ottomanisation, Europeanisation, and Austrian Urban Architects in the Balkans. Conference Paper: 10th International Conference on Urban History in Gent, 1st – 4th September 2010. Session: The post-Ottoman City in the Balkans (19th and early 20th Centuries).
- Kera, Gentiana (2013). Tirana. Demography, Family and Urban Life (1918-1939). PhD Thesis: University of Graz, Austria.
- Kera, Gentiana, “Europianizimi” i një kryeqyteti. Tirana në periudhën midis dy Luftërave Botërore”, *Hylli i dritës* 2/2007, 132-147.
- Migliorini, Elio (1939). Terra e Nazione. Penisola Balcanica. Milano.
- Miho, Koço (2003). Shqipëria. Vështrim urbanistik. Tiranë.
- Musaj, Fatmira. Gruaja në Shqipëri (1912-1939), Akademia e Shkencave, 2002. Tiranë.
- Pandelejmoni, enriketa (2013). “Shkodra. Household, Family and Urban Life (1918-1939)” (PhD diss., University of Graz, 2013
- Pandelejmoni, Enriketa/Kera, Gentiana (2008). Shkodra ose Tiranë? Në kërkim të kryeqytetit të Shqipërisë së pavarur. In, Pavarësia e Shqipërisë dhe sfidat e shtetit shqiptar gjatë Shek. XX. 285-299.
- Pandelejmoni, Enriketa (2007c). Zhvillimi urban në Shkodër: Kapërcyelli i shek. XIX – fillimi i shek. XX. In, *Hylli i Dritës* 1, 91-112.
- Papa-Pandelejmoni; Kera Gentiana. Women’s History and Gender Sensitive Scholarship in Albania, 133. In *Aspasia Volume 7*, 2013: 132–213.
- Peacock, Wadham (1914). Albania. The foundling state of Europe. London.
- Reddemann, Karl (1986). Zur Geschichte der Städte Shkodra, Durrës, Tiranë, Gjirokaster und Elbasan. In, Cay Lineau & Günter Prinzig eds., *Albanien. Beiträge zu Geographie und Geschichte*. 43-53.
- Riza, Emin (1972). Banesa popullore në Shkodër gjatë shekujve XVIII-XIX. In, *Monumentet* 4. 141-184.

- Roth, Klaus (1989). Osmanische Spuren in der Alltagskultur Südosteuropas. In, Hans Georg Majer ed. Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen. München. 319-332.
- Siliqi Drita (2003). Gruaja Shqiptare. Probleme të gruas në shtypin e Rilindjes dhe Pavarësisë. Tiranë.
- Skanjeti, Andrea (2002). 100 vjet teatër në Shkodër 1879-1979. Tiranë.
- Sulstarova, Eduart (1970). Tërmetet në Shqipëri. Tiranë.
- Suma, Terezina (2003). Familja Suma. Histori, Etikë, Traditë. Shkodër.
- Todorova, Maria (2009). Imagining the Balkans. Updated Edition. Oxford, New York.
- Traglia, Gustavo (1930), L'Albania di Re Zog. Roma.
- Volaj, Gjergj (1932). Gruaja per ball krizit të familjes së soçme. In, Hylli i Dritës. 496-501.
- Xoxa, Zoi, Gruaja shqiptare në shoqërinë njerëzore.
- Zadeja, Tonin (2006). Jeta kulturore e Shkodrës (mesi i shek. XIX – mesi i shek. XX). Tiranë.

SESIONI

Bashkim LAJÇI

KULTURA TRADICIONALE NË TRANZICION

Abstrakt

Kultura tradicionale e një populli, e një kombi, përmban doket dhe zakonet, mënyrën e jetesës kolektive, komunikimin dhe krijimtarinë gojore. Në tekst do të bëhet fjalë për gjendjen e tanishme të kësaj kulture dhe nevojën për një përkujdesje më të madhe të kësaj trashëgimie, meqë koha e globalizimit dhe mënyra bashkëkohore e jetesës, po ndikon dukshëm në ndryshimin dhe zhdukjen e këtyre vlerave kulturore.

Po ashtu, do të bëhet fjalë për hapat që duhet të ndërmerren në mbrojtjen sa më të mirë të këtyre vlerave kulturore, veçmas në fushën e arkitekturës popullore por edhe disa segmenteve tjera të kulturës materiale e shpirtërore.

Fjalët çelsa: kultura, tradita, tranzicioni, kultura materiale, etj.

Kultura në përgjithësi dhe ajo tradicionale në veçanti, si një sistem vlerash shoqërore që mban funksionalisht shoqërinë duke plotësuar kërkesat e saj, mundëson të ndriçohet rrugëtimi i vlerave kulturore, përkatësisht etnokulturore, në ecjaket e rënieve dhe ngritjeve evolutive deri në përditshmërinë e sotme. Gjatë rrugëtimit nëpër periudha të ndryshme kohore kjo kulturë pësoi ndryshime të caktuara, të cilat janë të pranishme në çdo fushë jetësore në mënyrën e jetesës dhe të organizimit familjar, në pozitën e gruas në familje e në shoqëri, në doke e zakone, në jetën shoqërore, në kulturën materiale, në fushën e kulturës së banimit, të veshmbathjes, të artizanatit shtëpiak dhe herë-herë të përshtatjes së tij ndaj kushteve të jetës bashkëkohore, në kulturën shpirtërore në fushën e besimeve e besëtytnive, në mitologji e në fusha të tjera, madje në fshat e në qytet.

Këto ndryshime megjithatë janë më të dukshme e më të shpejta, por edhe më të hetueshme në kulturën materiale, ndërsa më të ngadalshme dhe më pak të hetueshme në kulturën shpirtërore. Në vazhdim do bëjmë fjalë për tranzicionin e disa segmenteve të kulturës tradicionale duke filluar me kulturën shpirtërore, përkatësisht me ritet familjare, si riti e lindjes, i martesës dhe vdekjes. Në kuadrin e ritit të martesës, pa dyshim se dasma zënë një vend me rëndësi. Për dallim nga sot, më herët, dasmat zgjatnin disa ditë; jo vetëm që thirrej një numër i madh i dasmorëve por edhe organizimi i saj ishte specifik. Dasmat

me qindra dasmorë, në kostumet popullore, me bajraktar e odabash, me rend të caktuar të fjalës e të dollisë në odë, me kohë të caktuar për nisje e kthim, fillim e mbarim të tyre dhe me shumë ceremoni të tjera të karakterit ritualo-magjik, dita më ditë për familjet shqiptare po i përkasin së kaluarës; ato gjithnjë e më tepër po i përshtaten rrethit dhe kohës. Rapsodi me instrumentin popullor, që në dasmat e dikurshme ruante nëpërmjet këngës me xhelozit doket e zakonet popullore, ngjarjet historike e virtytet e popullit, gjithnjë e më pak ndihet në këto gëzime. Janë zëvendësuar me muzikë moderne e instrumente të kohës sonë, sado që surla e tupani, si instrumente popullore, ende po përdoren në disa dasma.¹

Thënë ndryshe, për dallim nga dasmat e mëhershme, sot dasma jonë kthehet shpesh në një spektakël bajat vallesh, gatimesh dhe sjelljesh të huazuara. Për disa është kthyer thjesht në pazar për të fituar ca para, por tradita e dasmës shqiptare vlen shumë më tepër se kaq. Ndryshime të theksuar kemi edhe me rastin e vdekjes. Tani lajmi për vdekje merret përmes rrjeteve sociale, mjeteve të shtypit, televizionit, radios dhe fletëmortaleve. Kohëzgjatja e ngushëllimeve gjithnjë e më tepër po zvogëlohet. Madje ka raste kur ditët për ngushëllim janë hequr fare, duke pranuar ngushëllime vetëm ditën e varrimit.

Edhe festat e motmotit, si relikte të një religjioni të lashtë popullor, tani pothuajse nuk ndiqen më. Në kushtet e jetës sonë bashkëkohore ndërrojnë edhe doket dhe mënyrat e jetës së popullit shqiptar. Kështu Viti i ri bashkëkohorë e zëvendëson Buzmin dhe Kolendrat (Kullanat), Dita e pranverës ose Dita e luleve kremtohet në vend të Ditës së verës pagane, kurse Një maji pagan ose Shëngjergji shkrihen në Një majin bashkëkohor, në festën e gjerë popullore të njerëzve punonjës. Mikpritja, ose të themi vizitat mes miqve, tash gati janë bërë të rralla. Tani njerëzit më shumë preferojnë të rrinë në shtëpi të tyre dhe të kalojnë kohën e lirë pranë televizorit me pjesëtarët e familjes së tij, sesa të skojnë diku larg mysafir ndër miq. Në qytet tradita e mikpritjes është zbehur edhe më shumë, për të mos thënë tërësisht, qoftë për arsye ekonomike, qoftë edhe për shkak mungesës së kohës dhe të elementeve të tjera të cilat i sjell urbanizimi me veti².

Ndryshimet e kulturës tradicionale në sferën shpirtërore bëhen me ritëm më të ngadalshëm kështu që edhe në kushtet e reja një kohë më të gjatë jetojnë botëkuptimet e vjetra. Por më në fund edhe ato zbehen, modifikohen dhe dikur zhduken tërësisht. S'do mend se në përsheptimin e këtij procesi faktori ekonomik ka një rol të veçantë!

Tranzicioni apo ndryshimet në sferën e kulturës popullore materiale janë edhe më të dukshme. Shtëpia ka pësuar ndryshime të konsiderueshme në fshatrat tona, si për nga materiali ndërtimor, ashtu edhe për nga struktura, funksioni dhe radhitja e

¹ H. Islami, *Migrimet e popullsisë së Rugovës dhe ndikimi i tyre në transformimin e kulturës popullore*, GJAFE, nr. 9, Prishtinë, 1982, f. 12

² M. Krasniqi, *Disa ndryshime bashkëkohore në traditën fshatare në Kosovë nën ndikimin e faktorëve ekonomik*, SENBKPSH, Materiale nga Sesioni shkencor i mbajtur në Prishtinë më 7 dhe 8 dhjetor 1989, Prishtinë, 1990, f. 299.

hapësirës. Druri, guri dhe materialet tjera tradicionale, që ishin lënda kryesore me të cilat ndërtoheshin shtëpitë më herët, u zëvendësuan me tulla, tjegulla, hekur dhe çimento. Ndërroi radhitja e vetë objekteve dhe e kthinave. Shtëpitë me pullaze lugjesh druri, me dritare të vogla, përdhese e shpesh me ahur poshtë, që ishin karakteristikë në fshatrat tona, në ambientin e ri gjeografik ku u ngulitën, u zëvendësuan me shtëpi bashkëkohore, përkatësisht me shtëpi me lartësi të duhur, që mundëson hapësirën higjienike të kthinës, me dritare të mëdha, me kthina të mjaftueshme për çiftet bashkëshortore dhe për mbarë familjen, me oda të veçanta mysafirësh, kryesisht të ndara nga shtëpia familjare, me pullaze tjegullash etj.

Veshja popullore si një nga komponentët kryesore të kulturës materiale, që në pamjen e jashtme tregon veçoritë specifike të një krahine dhe përkatësie kombëtare, është modifikuar dhe ndryshuar mjaft. Lënda e mëparshme (leshi, zhguni etj.) tash është e dorës së dytë, ndërsa gjithnjë dominon lënda industriale. Ndryshimet në veshje janë sidomos të mëdha te meshkujt. Te femrat ndryshime të konsiderueshme vërehen në veshjen e pjesës së epërme të trupit. Ndër pjesët e veshjes popullore ende janë ruajtur pështjellakët dhe këmisha e gjatë e pëlhurës. Ndërsa te meshkujt, si në Rugovë, ashtu edhe në rrafsh dhe në qytet, ruhen aty-këtu shalli dhe plisi i bardhë, e më rrallë tirqit me gajtanë, “me spik”.

Përveç ndryshimeve të pjesërishme të veshjes popullore në treva të ndryshme ka edhe ndryshime të tërësishme të veshjes, përkatësisht zëvendësime të plota të veshjes së mirëfilltë popullore. Disa krahina si Rrafshi i Kosovës, Anamorava, Llapi e të tjera, që nga koha e pas Luftës së Dytë Botërore dalëngadalë kanë mbetur thuaja pa veshje të mirëfilltë popullore, qoftë veshje burrash, qoftë veshje grash.

Në disa krahina fare s’kemi veshje të mirëfilltë popullore, por në disa të tjera kemi fenomenin kulturor që krahas veshjes së mirëfilltë popullore, të lashtë e originale, mbahet edhe një veshje tjetër e ndikuar nga kultura të huaja. Madje ky fenomen është si dukuri e përgjithshme sepse thuaja se nuk ka trevë ku jeton vetëm veshja e mirëfillte popullore por gjithmonë pranë saj është edhe një tjetër veshje bashkëkohore.

Ndryshimet që bëhen në veshjet e sotme nuk janë fenomene të izoluara të jetës së njeriut, por këto krejt natyrshëm janë të lidhura me mënyrën e jetesës dhe pasqyrojnë edhe botëkuptimet dhe qëndrimet e njeriut mbi jetën e sotme. Është detyrë e jona që të bëjmë çmos për ta shpëtuar, të paktën atë pjesë të saj që ende ka mbetur pa u zhdukur, që mos të lejojmë të varfërohet kultura e popullit tonë, duke ia rrëmbyer nga kthetrat e harresës vlerat e mëdha të saj, të cilat duhet t’i trashëgojnë brezat dhe shekujt që vijnë pas nesh.

Ushqimi dhe struktura e tij, siç dihet, janë elemente shumë të rëndësishme të mënyrës së jetesës dhe të kulturës popullore, si materiale, ashtu edhe shoqërore, por

që pësojnë ngadalë ndryshime ndër karakteristikat e tjera të kulturës popullore. mënyra dhe përbërja e ushqimit janë shprehje e mirëqenies materiale dhe e ndikimit të faktorëve të tjerë social-kulturor (shprehitë, doket, niveli kulturor etj.).

Në të gjithë këta sektorë të kulturës tradicionale, si dhe në shumë fusha të tjera të jetës shoqërore, ndikime dhe ndryshime të dukshme kanë ushtruar migrimet e fuqisë punëtore në botën e jashtme. Mjetet e fituara nga puna e përkohshme në kurbet, përveç sigurimit të ekzistencës jetësore, migrantët dhe familjet e tyre i investojnë në ndërtimin e shtëpive, në shkollimin e fëmijëve, në blerjen e mjeteve për transportimin e drurit, në blerjen e traktorëve dhe të makinave të tjera bujqësore për punimin e tokës.

Ndryshimet, transformimet janë dukuri të pashmangshme në çdo kohë dhe në çdo shoqëri, porse këto dallojnë për nga ngjyra dhe intensiteti i tyre. Ndryshimet që ndodhin në një substrat kulturor të caktuar nuk e zhdukën, nuk “përpijnë” menjëherë traditën, por kjo vazhdon të jetojë krahas ndikimeve të reja duke pësuar gjithnjë transformime, zbehje deri në zhdukje e zëvendësime, ose, duke qenë tejet e formuar e stabile të vazhdojë jetën edhe për një kohë si mbijetojë apo survival.

Edhe kultura jonë tradicionale ka pësuar dhe vazhdimisht do të pësojë ndryshime të reja. Nën ndikimin e procesit të shpejtuar të urbanizimit bashkëkohor, ndërrojnë edhe shumëçka në jetën patriarkale të njerëzve tanë. Është detyra jonë gjithashtu që ta studiojmë këtë proces dhe të përpiqemi ta drejtojmë në rrugë të mbarë. Për të shkuar procesi i tranzicionit të kulturës popullore rrugës së drejtë dhe sa më shpejtë, duhet ta njohim mirë trashëgiminë e kulturës tradicionale, e cila gjatë shekujve është ngarkuar dhe me disa elemente regresive, të cilat edhe sot janë pengesë serioze, në disa krahasime të strukturave në rrugën këto ne më parë duhet t'i njohim dhe t'i studiojmë, sepse kështu do të jetë më i lehtë eliminimi i tyre.

Thesari i kulturës popullore po varfërohet dita ditës dhe po zhduket gradualisht para syve tanë. Këtë pasuri të madhe të kulturës sonë që e kemi ne sot, nesër nuk do ta ketë brezi i ri, nëse ne nuk përpiqemi për ta ruajtur. Nuk mund të arsyetohemi e të shfajësohemi me mungesën e kuadrin e të mjeteve materiale, sepse arsyeja kryesore është pasiviteti, mosvullneti dhe moskujdesi ynë.

Kultura jonë tradicionale, siç shkruan akademik Mark Krasniqi, na ka ruajtur gjatë shekujve nga rrebeshi i kohës që mos të zhdukemi nga fajja e dheut dhe të afirmohemi para botës si komb. Sot ka ardhur koha që kulturës sonë tradicionale t'ia kthejmë borxhet e vjetra, duke e ruajtur këtë thesar me vlerë që të mos zhduket tërësisht nga ndikimet e kohës moderne³.

³ M. Krasniqi, *Trashëgimia kulturore e popullit tone dhe detyra jone ndaj saj*, “Nga gurra e traditës”, Prishtinë, 1991, f. 22.

Ardian GOLA

DREJT NJË KONCEPTIMI POST-SEKULARIST TË SHOQËRISË KOSOVARE

“Të thubet se dubet t’i japim fund sekulares, do të thotë të zhbejmë pasojat e llabtarshme të asgjësimit liberal të Zotit dhe të rikthejmë mitin për ta hequr nga duart e fashistëve, ku shpesh herë kishte rënë. Nëse nuk e bëjmë këtë, pra nëse ne si kulturë e avancuar kemi vetëm vetë-referimin si vlerën më të lartë, atëherë do të bëhemi gjithnjë e më primitiv ndërkohë që zhvillohemi. Kështu fundamentalistëve do t’iu dorëzohim jo vetëm religjionin, por gjithashtu edhe veten dhe të ardhmen tonë”.

Philip Blund

Hyrje

Rënia e Murit të Berlinit dhe ngjarjet 9/11 ishin dy ngjarje që diktuan në masë të madhe rrjedhat politike dhe kulturore të globit. E para, la një vakum sa ideologjik aq edhe kulturor për vendet ish-komuniste, ndërsa e dyta krijoi një rrjedhë të re të infiltrimit gjithnjë e më të madh politik të religjionit në relacionet gjeo-politike të globit. Përpos kësaj migrimet drejt Perëndimit, që pasuan me krijimin dhe konsolidimin e pakicave etnike dhe fetare, kryesisht muslimane, krijuan probleme të reja në raportin e tyre me shtetin dhe shoqërinë. Nevoja e rikonceptualizimit të kësaj gjendje u bë imediate, ngase adresimi i këtyre problemeve në kuadër të traditës iluministe dhe moderniste të sekularizmit u bë gjithnjë e më i vështirë.

Përgjithësisht para viteve të '90-ta shoqëria kosovare karakterizohet me një indiferencë fetare, ku raporti i shoqërisë me fenë reduktohet në nivel të identifikimit nominal pa ndonjë lidhje të drejtpërdrejtë me motivacionin dhe pa ndonjë angazhim sistematik në praktikat ritualiste fetare, përjashtimisht riteve që ndërlidhen me festat. Vitet e '90-ta në Kosovë dhe periudha e pasluftës, ndër tjerash u karakterizuan edhe me ringjallje të fesë. Kjo e bëri fenë, përkatësisht grupet fetare, sa target shtetëror aq edhe temë të diskutimit publik. Si raporti politik e institucional i shtetit të Kosovës që po ndërton me religjionin, ashtu edhe niveli i debatit publik vazhdojnë të mbesin mjaft problematike politikisht, të varfëra shkencërisht dhe tepër të ngarkuara ideologjikisht me perspektiva të ngurta dhe të ngushta identitare. Duket që modeli i promovuar

sekularist në Kosovë nuk mjaftohet me ndarjen e shtetit nga feja, por edhe me ndarjen e shoqërisë nga ajo, deri në marginalizimin e saj në ndjenjë personale.

Punimi mëton të argumentojë se, ndërkohë që sekularizimi politik na paraqitet si fakt pothuajse i pashmangshëm dhe politikisht i normuar, sekularizimi social del të jetë gjithnjë e më problematik në një kontekst global post-sekular, prej të cilit Kosova nuk mund të qëndrojë e izoluar. Për të arritur këtë, iu jam referuar disa prej koncepteve të reja të autorëve Habermas, Taylor dhe Turner, si postsekularizmi, neutraliteti, liria e ndërgjegjes, pluralizmi moral, sekularizimi social, sekularizimi politik etj. Sidomos dy autorët e parë aktualisht janë më të zëshmit dhe më me influence për sa i përket debatit për statusin dhe rolin e religjionit në shoqërinë bashkëkohore.

Punimi është i ndarë në dy pjesë tematike: e para synon një ridefinim të sekularizmit nën dritën e përvojave të vonshme politike të globit si dhe koncepteve të reja nga autorët bashkëkohorë. Ndërsa pjesa e dytë trajton kontekstin e shoqërisë kosovare dhe raportin e shtetit me religjionin dhe këtij të fundit me shoqërinë.

Drejt një konceptualizimi të ri pa u shkëptur nga i vjetri

Për herë të parë, termi post-sekular përdoret nga Philip Blund në librin *Post-secular Philosophy*. Autori këtë term e përdorë në kuptimin sociologjik duke iu referuar disa ndryshimeve kulturore, përkatësisht rikthimit të teologjisë dhe religjionit në domenin kulturor dhe mënyrës se si merren me to mendimtarë të ndryshëm kontinentalë.¹ Kjo edhe për shkak se koncepti i sekularës fillon të destabilizohet rreth të '70-ve. Për disa historianë, p.sh. Britania u bë sekulare vetëm gjatë '60-ve. Gjuha religjioze ose ajo e teologjisë së krishterë, nuk është pjesë e domenit kulturor, është e pa ndikim, e neglizhuar. Pra jo sepse nuk kishte më besimtar, por thjeshtë gjuha religjioze kishte humbur forcën arsyetuese dhe shpjeguese. Gjatë të '60-ve kishte një rënie të ndjeshme të frekuentimit të tempujve fetarë dhe vetë-identifikimit. Vitet e '60-ta ishin nismë e debatit kritik për teologjinë dhe religjionin në sferën publike. U mbajt koncili i dytë i Vatikanit. Politizimi i Islamit me rastin e Revolucionit islamik gjatë '70-ve në Iran ndërlikoi edhe më shumë kuptimin e termit 'sekular'. Rënia e Murit të Berlinit më 1989 la pas një boshllëk vleror dhe krizë ideo-politike për disa nga vendet e ish-Bashkimit Sovjetik. Kjo rrethanë e re historike, në kombinim me një mori zhvillimesh tjera socio-politike, krijoi parakushte për rikthim identitar dhe ideo-politik të religjionit, fenomen i cili kulminoi në mënyrë të pervertuar me sulmet terroriste të 11 Shtatorit në vitin 2001. Këto sulme dhe disa tjera të këtij intenziteti relativisht të

¹ Philip Blund, *Post-secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (London: Routledge, 2005), f. 27.

njëjtë, si ato të Madridit në vitin 2004 ose edhe këto të Parisit më 2015 tregonin qartë për përdorim politik gjithnjë e më intenziv të religjionit për legjitim të kauzave politike të grupeve të kategorizuara si terroriste.

Nën ndikimin e efekteve të globalizimit, këto ngjarje dhe shumë luftëra tjera në Lindjen e Mesme që mediatikisht për Habermasin paraqiten si luftëra fetare përbëjnë njëërën nga tri arsytet që për të kanë ndikuar në paraqitjen e një vetëdije të re, atë postsekulare.² Për Habermasin, “kjo e bën të pasigurt bindjen sekulare për zhdukjen dikur të fesë dhe i heq konceptimit sekular mbi botën çdo nuancë triumfalizmi”.³ Një arsye tjetër është edhe rëndësia që religjioni po e fiton gjithnjë e më shumë në opinionin publik. Kjo rëndësi po artikullohet në trajtën e komuniteteve interpretuese, ku bashkësitë fetare përpiqen të ndikojnë opinionin publik për çështje të caktuara, si legalizimi i abortit, eutanazisë, çështjet biotike që ndërlidhen me riprodhimin, çështjet që kanë të bëjnë me mbrojtjen e kafshëve dhe ato të ndryshimit të klimës.⁴ Si arsye të tretë, Habermasi përmend migrimet, qofshin ato të natyrës ekonomike për punësim qofshin të natyrës politike nga njerëz të përndjekur. Migruesit vijnë kryesisht nga vendet me kultura tradicionale.⁵ Janë këto tri arsye, që e kanë transformuar vetë sekularizmin nga një status i të qenit i vetë-kuptueshëm në atë reflektiv. Evropianët nuk ishin të vetëdijshëm se janë sekularë. Ata u bënë të tillë, pra reflektues për sekularitetin e tyre, pas mediatizimit të luftërave në Lindjen e mesme si luftëra fetare dhe mbi të gjitha nevojës që ta rimendojnë sekularitetin e tyre në raport me prurjet religjioze migrative. Kjo është edhe arsyeja pse për Habermasin vetëm shoqëritë evropiane mund të konsiderohen shoqëri postsekulare, pra jo si shoqëri që po rifetarizohen por si shoqëri që bëhen të vetëdijshme për sekularizmin e tyre dhe nevojën e rimendimit të tij në një shoqëri me “pluralizëm kulturor e botëkuptimor”.⁶ Në njëërën prej intervistave të tij, Habermas e bën edhe më të qartë pozicionin e tij:

shprehja postsekulare nuk është predikat gjenealogjik por sociologjik. Unë e përdori këtë shprehje për të përshkruar shoqëritë moderne, të cilave iu duhet të merren me ekzistencën e vazhdueshme të grupeve religjioze dhe rëndësisë së vazhdueshme të traditave të ndryshme religjioze, edhe nëse këto shoqëri e quajnë veten të sekularizuar në masë të madhe.⁷

² Jürgen Habermas *Dialektika e Sekularizimit* (Tiranë: ISHM dhe IDK). f. 15.

³ Habermas, f. 15.

⁴ Habermas, f. 16.

⁵ Habermas, f. 17.

⁶ Habermas, f. 18.

⁷ Jürgen Habermas, “*A postsecular world society? An interview with Jürgen Habermas*”. <http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf>. f. 3. [qasur më 21 gusht 2015]

Habermas mbetet mjaft unik në këtë mënyrë të konceptualizimit të gjendjes së sotme evropiane, pra si gjendje post-sekulare. Për të, këtyre shoqërive do t'i duhet të ballafaqohen dhe të marrin në konsideratë praninë e vazhdueshme të grupeve religjioze dhe rëndësinë e traditave të ndryshme religjioze, pavarësisht se sa të sekularizuara janë ato shoqëri.⁸ Pra postsekularizmi është sa rifaktorizim i religjionit në hapësirën publike aq edhe pajtim me faktin kulturor të pranisë së pashmangshme të religjionit, me të cilën duhet të bashkëjetohet. Me që sekularja si koncept mbi të gjitha ka të bëjë me shoqëritë evropiane dhe raportin e tyre me Krishterimin, përkatësisht se si këto shoqëri janë distancuar nga themelet Krishtere, nevoja e rimendimit të kësaj tradite në rrethana të reja socio-politike është mjaft e evidente.

Përpos konceptit të postsekularizmit, mendoj se edhe dy koncepte tjera do të na ndihmonin dukshëm në kuptimin dhe shpjegimin e transformimeve socio-kulturore e politike të dy dekadave të fundit në nivel global. Bëhet fjalë për konceptet e propozuara të Bryan Turner: *sekularizimi politik* dhe *sekularizimi social*,⁹ përkatësisht *kulturor*. I pari paraqet themelin e konceptcionit liberal për tolerancën duke iu referuar para se gjithash institucioneve formale publike dhe rregullimit politik me historinë e njohur të ndarjes, përkatësisht pavarësisht, të shtetit nga pushteti fetar. Kjo formë e sekularizimit e privatizon religjionin në sferën e përjetimit individual. Kjo zgjidhje liberale kishte karakter lokal dhe ishte menduar në tejkalimin e konfliktit ndërmjet protestantëve dhe katolikëve.¹⁰ Ndërsa sekularizimi social ka të bëjë me vlerat, praktikat, zakonet shoqërore dhe jetën e përditshme, përkatësisht, atë që njihet si sferë publike. Vlerësimi i këtij domeni mund të bëhet përmes matjeve konvencionale sociologjike, si: frekuentimi i tempujve fetarë, anëtarësia në bashkësitë formale fetare, besimi në Zot, përvojat religjioze, lutjet etj.¹¹ Ndërkohë që sekularizimi politik paraqitet si domosdoshmëri dhe fakt politikisht i normuar me qëllim të rregullimit institucional të shoqërisë, përpjekja për të zgjeruar procesin sekularizues edhe në domenin social të përditshmërisë, përkatësisht “botën e jetës” sipas Habermasit, e kthen sekularizmin kundër vetes duke e shndërruar atë në ideologji, e cila rrezikon pikërisht atë që në fakt për Taylorin dhe Maclure-in do të duhej të mbronte, pra lirinë e ndërgjegjes dhe barazinë morale të individëve.¹² Kjo, më pas do të krijonte nevojën e

⁸ Habermas, “*A postsecular world society? An interview with Jürgen Habermas*”. f. 3.

⁹ Bryan S. Turner “Religion in a Post-secular Society” në Turner, S. Bryan (ed.), (2010) *The New Blackwell companion to The Sociology of Religion* (Chichester: Wiley – Blackwell, 2010), f. 651.

¹⁰ Turner, f. 651-652.

¹¹ Turner, f. 652-653.

¹² Jocelyn Maclure dhe Charles Taylor, *Secularism and freedom of conscience* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), f. 4.

“sekularizimit të sekularizmit”, siç do të thonin Swatos dhe Christiano.¹³ Çështja e sekularizmit ashtu sikurse argumentojnë Taylorin dhe Maclure, duhet të shtrohet nga një këndvështrim më i gjerë i neutralitetit të domosdoshëm të shtetit në raport me vlerat, besimet dhe planeve jetësore të qytetarëve në shoqëritë moderne.¹⁴ “Në vend se t’i diktojë individëve konceptimin e të mirës”, thonë këta autorë, “shteti sekular respekton lirinë e tyre të ndërgjegjes ose autonominë e tyre morale, përkatësisht të drejtën e tyre për të jetuar jetën sipas zgjedhjeve të tyre të ndërgjegjes”.¹⁵ Me fjalë tjera, siç do të thoshte Jean Baubérot “shteti duhet të jetë arbitër neutral”.¹⁶

Besimi iluminist në pashkëputshmërinë e modernizimit dhe sekularizimit, duke e kundruar këtë të fundit si rrjedhojë të pashmangshme të së parës, ka filluar të venitet gjatë fundshekullit të kaluar. Modernizimi shoqërohej, ndër tjera, edhe me progresin shkencor, gjë që i mundësojë shkencës triumfin epistemik ndaj religjionit. E panjohura, të cilën religjioni e mistifikonte me vellon e misterit, vet religjionit i garantonte epërsinë dhe monopolin epistemik. Kur në saje të progresit shkencor, e panjohura bëhej gjithnjë e më e njohur vet shpjegimet religjioze për botën dilyn të pavërteta. Rrjedhimisht, filluan të minohen themelet epistemike të religjionit, sado që përpjekjet apologetike për të shpjeguar librat e shenjtë nën tutelën pozitiviste të shkencës dhe për t’i interpretuar ato nën rrezen e simbolizmit dhe metaforës janë evidente edhe sot.¹⁷ Duke e vlerësuar të shenjtën religjioze vetëm si një ende-të-panjohur, u besua që religjioni do t’i takojë të kaluarës dhe për pasojë jeta njerëzore do të organizohet përmes parimeve sekulare të shkencës dhe jo atyre sakrale të religjionit. Sipas këtij profecie iluministe, shoqëria pritej të jetë gjithnjë e më pak religjioze dhe gjithnjë e më racionale, njerëzit nuk do të besojnë në forca të mbinatyrshme dhe se ata nuk do t’i besojnë liderëve fetarë etj. Kjo në fakt ishte edhe ëndrra pozitiviste e themeluesit të Sociologjisë, Comte-it dhe e shumë optimistëve tjerë pozitivist të shekujve XIX dhe XX. Këtu qëndron edhe gabimi i perspektivës reduksioniste të modernizimit, e cila përpiquej që damkosjen epistemike të religjionit ta ekstrapolonte edhe në dimensionet psikologjike, shpirtërore e sociale të saj, në të cilat religjioni sot ndihet komod. Rikthimi i furishëm i tij gjatë fundit të shekullit të kaluar e tutje, është një demantim empirik i projeksioneve moderniste për sekularizimin e botës. Ajo çfarë

¹³ Inger Furseth dhe Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion* (Ashgate, 2006), f. 79.

¹⁴ Maclure dhe Taylor, f. 11.

¹⁵ Maclure dhe Taylor, f. 21.

¹⁶ Intervistë e publikuar në “Français du monde” <http://www.francais-du-monde.org/2015/06/14/entretien-avec-jeanbauberot-historien-et-sociologie-autour-de-la-notion-de-laicite/> (qasur më: 18 Gusht 2015), më 14 Qershor 2015. Përkthimi huazuar nga <https://religjioskopi.wordpress.com/2015/06/10/jean-bauberot-rreth-nocionit-te-laicitetit-interviste/> (Qasur më: 18 Gusht 2015)

¹⁷ Rrymat protestante dhe ato islame shquhen me lëvizje të tilla apologetike.

mbetet e pasfidueshme është sekularizimi në nivelin formal të institucioneve publike, fakt ky tashmë i shndërruar edhe në normë të rregullimit politik të shoqërisë për të garantuar pluralitetin e hapësirës publike.

Sekularizmi në Kosovë

Fundi i shekullit të kaluar u karakterizua me një rishfaqje të religjiozitetit islam. Ndonëse në përmasa më të vogla, por me intenzitet të njëjtë, kemi pas rishfaqje edhe të religjioziteteve krishtere, si protestante dhe aty-këtu katolike. Arsyet për këtë rishfaqje janë të shumta. Përciptazi po i përmendim disa prej tyre. Ndonëse regjimi diktatorial i Millosheviçit ishte burim i mjaftueshëm për të prodhuar kohezion të brendshëm social përmes identifikimit nacionalist, megjithatë ishte periudhë e krizave të shumëfishta, ankthit, pasigurisë dhe depresionit masiv. Ndërsa religjioni përmbante potencialin e ngushëllimit dhe të përballjes psikologjike me situatën. Përpos kësaj orientimi politik post-'89, ndonëse me aktorë të vjetër të periudhës moniste, filloi të zhvillohej në kuadër të paradigmës pluraliste, si triumfaliste e luftës së ftohët. Me qëllim të identifikimit gjithnjë e më të madh politik e kulturor me Perëndimin, u krijua një nevojë e shkëputjes së prerë me periudhën e monizmit jugosllav. Komunizmi tashmë ishte stigmë, me të cilën akterët politikë nevojitej të diferencoheshin. Ishte periudhë, me të cilën shoqëria duhej shkëputur masivisht. Shkëputja nënkuptonte edhe një fillim dhe kapitull të ri historik. Kjo rezultoi me boshllëk. Ashtu sikurse barte potencial ballafaqimi me situatat depresive të '90've, religjioni kishte potencial të plotësimit edhe të boshllëqëve të reja të kësaj shkëputjeje ideologjike me të kaluarën moniste. Këto dy segmente krijuan terren të përshtatshëm për predikime dhe misionarizma të ndryshëm fetarë.

Predikimet e viteve të '90-ta dhe ato të pasluftës, sado të ndryshme dhe më intenzive në raport me religjiozitetin e praktikuar tradicionalisht, ishin më të pranueshme në masë për shkak se megjithatë shoqëria kosovare kishte një identifikim nominal me Islamin – kuptohet duke e parë si pjesë përbërëse të identitetit kolektiv edhe komponenten katolike. Një pranueshmëri e tillë nuk ndodhte për shembull me predikimet që vinin nga shoqatat e ndryshme misionarike të krishtera evangjeliste, të cilat perceptoheshin si të huaja. Kjo është edhe arsyeja kryesore që aktivitetet prozelituese të shoqatave evangjeliste patën më pak sukses dhe, mbase, sot kanë një prani më të vogël.

Gjithashtu, përdorimi politik i Islamit nga klasa politike, qoftë nga pushteti qoftë nga opozita ishte një arsye tjetër që ndikoi në instensifikimin e religjiozitetit në masë. Aktualizimi i çështjeve fetare në situatat politikisht problematike për pushtetin,

ishte bërë strategji e efektshme politike e pushtetit për zhvendosjen e vëmendjes së opinionit dhe e orientimit të debatit publik. Këto situata kontribuonin për kundër efekt që të krijohet imazhi i viktimës për komunitetin musliman e që predikuesit islamë e shfrytëzonin në predikimet e tyre. Rol të konsiderueshëm ka luajtur edhe “lufta kundër terrorizmit”, që si agjendë qeveritare më shumë derivonte si rezultat i rreshtimit politik dhe orientimit kulturor pro-perëndimor, të cilat vazhdojnë të mbesin themele të veprimtarisë së partive politike, se sa i pranisë së ndonjë rreziku dhe kërcënimi real terrorist në Kosovë. Madje opinionistë të ndryshëm luftën anti-terror në Kosovë e vlerësojnë si “fabrikim”, si “fantazmë”, si “të shpikur”, “luftë propagandistike e një pjese të lidërshit politik, pothuajse e tërë spektrit mediatik dhe mekanizmeve të sigurisë” dhe se shkaktarët për këtë “duhet kërkuar në zyrat e shërbimeve sekrete armiqësore ndaj Kosovës dhe shqiptarëve dhe në disa formacione paraushtarake shqiptare që luftojnë për dominim të shoqërisë dhe pushtetit personal”.¹⁸ Prandaj kjo edhe rezultoi me pothuajse lirim të të gjithë imamëve të arrestuarve nën akuzat për terrorizëm. Si kundër efekt, kjo fuqizonte pozitat, rriste autoritetin dhe forconte legjitimitetin e të arrestuarve, veçanërisht imamëve duke përfunduar njëkohësisht imazhin e viktimës, të cilin imamët e përpunonin ideologjikisht për ta eksploatuar atë si mjet predikimi. Si duket, në këto arrestime shteti nuk u tregua i matur për të bërë dallimin ndërmjet teologjisë ultrakonzervatore dhe ekstremizmit militant,¹⁹ dallim ky i spikatur nga John Esposito. Qëndrimet ultrakonzervatore, karakteristike për disa predikues islamë, duhet të jenë pjesë e tregut të përbashkët të fetar, ku klerikët mund të konkurojnë me predikimet e tyre. Kjo, përpos që i ndihmon pluralizimit fetar, zbeh mundësitë për ekstremizma të dhunshëm militantë. “Kur disa profetë predikojnë në të njëjtën kohë dhe secili prej tyre pretendon se po e përfaqëson të vërtetën, paraqiten dyshime përkitazi me vërtetësinë e secilit prej tyre”.²⁰ Kjo pashmangshmërisht e prodhon edhe tregun e të vërtetave religjioze, ku teologët dhe predikuesit luftojnë për të argumentuar të vërtetat e tyre.

Në mungesë të një tradite të mirëfilltë sekulare, përpjekjet për të përvetësuar vlerat e sekularizmit nga eksponentët politikë nuk mungojnë. Mënyra e përdorimit të termit të sekularizmit vë në pah ngarkesën identitare, që shoqëron vazhdimisht këtë përdorim. Ashtu sikurse argumentuam më lartë, sekularizmi nuk është, ose të paktën nuk do të duhej të ishte, mjet identitar por parim i baraz-distancës shtetërore në raport me botëkuptimet e ndryshme që popullojnë hapësirën publike.

¹⁸ “Ftesë për debat demokratik me kosovarët myslimanë” <http://koha.net/?id=31&o=833> (qasur më: 24 Gusht 2015).

¹⁹ John Esposito, *What everyone needs to know about Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2011), f.55.

²⁰ Inger Furseth dhe Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion* (Ashgate, 2006), f.89.

Në debatet publike për çështjet e religjionit dhe sekularizmit në përgjithësi, vazhdon të shpërfilllet në masë të madhe dallimi ndërmjet sekularizmit si parim i rregullimit institucional dhe politik të shtetit nga njëra anë dhe si mundësues i pluralitetit të hapësirës publike nga ana tjetër. Kjo vërehet më së shumti në mënyrën e adresimit të kritikës ndaj religjionit, si: “duhet të ruhet neutraliteti i hapësirës publike”, “feja duhet të jetë çështje private”, “fenë le ta mësojnë nëpër kisha e xhamia”, “fenë le ta mbajnë nëpër shpijat e tyre” etj. Kjo pikëpamje dominon jo vetëm diskursin opinionist por edhe atë politik.²¹

Pra, religjioni, sipas këtij diskursi dominant, duhet të jetë tërësisht privat. Për shkak të kësaj, bartësit e këtij mendimi i bëjnë thirrje shtetit që të ruajnë sekularitetin e hapësirës publike. Problemi me këtë pikëpamje është se, ashtu sikurse sugjeronte Jean Baubérot,²² mund të biem në ateizëm shtetëror, ku siç do të thoshte Jacques-Ranciere universaliteti i pretenduar do të konfiskohej dhe manipulohet.²³ Hapësira publike nuk duhet të jetë sekulare. Ajo nuk duhet të jetë as fetare. Pyetja që shtrohet në raport me dy këto konstatime është se pse u dashka që hapësira publike të jetë sekulare ose pse u dashka të jetë fetare? Pra, është kundërshti polare që nuk prodhon hapësirë paqësore por hapësirë të tensionuar publike. Hapësira publike thjeshtë është. Folur me një gjuhë më normative, ajo duhet të jetë! Për shkak se për nga përmbajtja është zbrazët, ajo merr kuptim dhe gjallëri vetëm përmes përballjes, diskutimit, negociimit, konkurrimit etj. ndërmjet individëve dhe grupeve të ndryshme shoqërore, të cilat bartin dhe kultivojnë botëkuptime të ndryshme, e nganjëherë edhe diametralisht të kundërta, nga ato botëkuptime që bartin individë dhe grupe tjera shoqërore.

Hapësira publike është, ose duhet të jetë, një hapësirë ku agjentët socialë konkurojnë me botëkuptimet, të cilat i bartin. Për Maclure dhe Taylor, toleranca religjioze, e cila zhvillohej paralelisht me sekularizimin politik të ndarjes së shtetit nga religjioni, kishte për pasojë përjashtimin dhe marginalizimin gjithnjë e më të theksueshëm të religjionit. Kjo bëri që sekularizmi të kuptohet si antireligjioz, gjë që e bën problematik si koncept për pluralizmin bashkëkohor, e për rrjedhojë nevojitet ridefinimi i tij. Kështu që ai sot duhet të kuptohet brenda një kornize më të gjerë të

²¹ Në fjalën e tij në njërën prej seancave parlamentare, deputeti Gjini shprehej kështu: “le të mësojnë për fe sa të duan në xhami, kisha katolike, kisha ortodokse por jo në shkollat publike [...] ata [theksimi im] i kanë vendet e tyre se ku mund të mësojnë për fenë. Askush nuk i ndalë t’i shfrytëzojnë vendet e tyre, askush nuk ua shkelë të drejtat e tyre, por ata nuk duhet të shfrytëzojnë shkollat tona [theksimi im] publike për të mësuar për fenë”.

²² Intervistë e publikuar në “Français du monde” <http://www.francais-du-monde.org/2015/06/14/entretien-avec-jeanbauberot-historien-et-sociologie-autour-de-la-notion-de-laicite/> (qasur më: 18 Gusht 2015), më 14 Qershor

²³ <http://www.versobooks.com/blogs/1936-jacques-ranciere-the-front-national-s-useful-idiots> (Qasur më: 18 Gusht 2015)

diversitetit të besimeve dhe vlerave që qytetarët mund të kenë. Për ta, është fakt krejtësisht i vonshëm që shoqëria politike ka një fundamentim të dyfishtë: pajtimi për parimet politike bazë dhe respekti për pluralitetin e perspektivave filozofike, religjioze dhe morale. Vetëm vonë ka filluar të kuptohet se ky model mund të çojë drejt një drejtësie dhe bashkëjetese mjaftueshëm harmonike.²⁴ Siç shprehet edhe vet Taylor: “Ne mendojmë se sekularizimi (ose *laïcité*) ka të bëjë me raportin e shtetit me religjionin; ndërsa në fakt ka të bëjë me reagimin (korrekt) të shtetit demokratik ndaj diversitetit”.²⁵

Shteti demokratik duhet, pra, të jetë neutral ose i paanshëm në raportet e tij me besimet e ndryshme. Duhet që gjithashtu t’i trajtojë në mënyrë të barabartë qytetarët, të cilët veprojnë mbi baza fetare ashtu sikurse edhe ata që nuk veprojnë ashtu; me fjalë tjera, i duhet të jetë neutral në raport me botëkuptimet dhe konceptionet e ndryshme për të mirën – sekulare, shpirtërore ose religjioze, me të cilën qytetarët identifikohen. Diversiteti religjioz duhet të shihet si aspekt i fenomenit të pluralizmit moral, me të cilën demokracive bashkëkohore iu duhet të merren. “Pluralizmi moral” i referohet fenomenit kur sistemet vlerore dhe konceptionet për të mirën, të cilat përvetësohen nga individët janë jo vetëm të ndryshme, por edhe inkompatibile ndërmjet vete.²⁶

Në këtë kuptim, sekularizmi, ashtu siç shprehet Taylor në njërën nga ligjëratat e tij, supozohet të mundësojë bashkëekzistencën e themeleve plotësisht të ndryshme, e madje edhe të kundërta, të botëkuptimeve, jo vetëm religjioze, por edhe atyre metafizike, ideologjike etj. Pra, shteti sekular nuk është bartës i të vërtetave, botëkuptimeve ose konceptioneve të ndryshme morale, por mundësues i tyre. Në këtë kontekst, duket qartë që religjioni për Taylorin është vetëm njëri nga shumë dimensionet e diversitetit shoqëror, përkatësisht pluralizmit moral të shoqërisë. Rrjedhimisht ai nuk ka nevojë as të trajtohet në mënyrë të veçantë. “Fiksimi me religjionin” dhe trajtimi i tij si “rast i veçantë”, siç shprehet Taylor, i takojnë të së kaluarës, ngase shumica e vendeve perëndimore kanë lëvizur nga faza e parë fillestare e një fitoreje të mundimshme të sekularizmit, që mënjanoi disa forma të dominimit

²⁴ Jocelyn Maclure dhe Charles Taylor, *Secularism and freedom of conscience* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), f. 4-5.

²⁵ Charles Taylor, “Why we need a radical redefinition of Secularism” në Mendieta Eduardo dhe Jonathan Vanantërpen (eds), *The Power of Religion in Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011), f. 36.

²⁶ Jocelyn Maclure dhe Charles Taylor, *Secularism and freedom of conscience* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), f. 9-10.

religjioz, në një fazë tjetër të diversifikimit rapid të besimeve shoqërore, qofshin ato religjioze ose joreligjioze.²⁷

Religjioni, përkatësisht Islami, në Kosovë vazhdon të jetë pjesë e përdorimeve të shumëfishta përmes inxhinieringut politik në strategjitë shtet-ndërtuese dhe, mbase më e rëndësishmja, në politikat identitare. Pra, bëhet fjalë për përdorimin politik të Islamit nga lidershipi politik²⁸, si mënyrë e konstituimit të “tjetrit”, në raport me të cilin synohet ndërtimi i subjektivitetit shtetëror dhe identitar të shoqërisë kosovare.²⁹ Në planin shtetëror, duket se problematizimi i sekularizmit, ashtu sikurse do të argumentojmë më poshtë përmes shembujve, më shumë bëhet për shkak të Islamit se sa për shkak të religjionit si të tillë, ndërsa në planin identitar, dominon diskursi orientalist i shkëputjes identitare të shoqërisë kosovare nga Orienti. Siç argumentonin Arolda Elbasani dhe Oliver Roy, “[Sh]tetet ballkanike, të paktën në nivelin makropolitik, vazhdojnë ta shohin Islamin si një “tjetër” të kontestueshëm në mesin e shteteve evropiane në bërje. Për rrjedhojë, për Islamin kërkohet një kontroll shtetëror dhe reformim me qëllim që t’i përshtatet strukturës etno-religjioze të shteteve-kombe përkatëse”.³⁰

Kjo mbase edhe shpjegon më së miri arsyen pse shteti i Kosovës është tërësisht indiferent, e nganjëherë edhe mbështetës i aktiviteteve prozelituese nga misionarë të krishterë, gjë e cila nuk ndodhë me aktivitetet propagandistike të misionarëve islamë. Për shembull, kemi raste kur misionarë nga “Dëshmitarët e Jehovës” zhvillojnë lirshëm aktivitete prozelituese në afërsi të kampusit universitar ndërkohë që shteti me të drejtë nuk përzihet ngase, përpos që është në natyrën e këtyre religjioneve prozelitizimi, është edhe e drejtë e tyre. Problemi është se e njëjta qasje nuk aplikohet kur aktivitete propagandistike të grupeve islame, siç është rasti me OJQ-në, Forumi i të Rinjve Myslimanë. Përfaqësues të kësaj organizate detyrohen të ndërprejnë aktivitetin e tyre dhe të largohen nga sheshi.³¹ Nga ana tjetër, kur përfaqësues zyrtarë

²⁷ Charles Taylor, “Why we need a radical redefinition of Secularism” në Mendieta Eduardo dhe Jonathan Vanantëerpen (eds), *The Power of Religion in Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011), f. 48.

²⁸ Këtu mbase bënë përjashtim Lëvizja Vetëvendosje.

²⁹ Si alibi e fuqishme e kësaj qasje është edhe “lufta kundër terrorizmit”, që në fakt mbetet më shumë si nevojë politike e rreshtimit me Perëndimin se sa luftë e njëmendtë kundër terrorizmit. Madje publicist të ndryshëm në Kosovë luftën antiterror të shtetit të Kosovës e vlerësojnë si fabrikim dhe fantazmë. Shih: Matoshi, Halil (2015) “Ftesë për debat demokratik me kosovarët myslimanë”, KOHA. <http://koha.net/?id=31&o=833>.

³⁰ Arolda Elbasani dhe Oliver Rory, “Islam in the post-Communist Balkans: alternative pathways to God” në *Southeast European and Black Sea Studies* (Routledge Taylor & Francis Group, 2015), f. 9.

³¹ <http://zeri.info/aktuale/16476/frm-materiale-fetare-falas-per-femije-foto/> (qasur më: 26 Gusht 2015),

DREJT NJË KONCEPTIMI POST-SEKULARIST TË SHOQËRISË KOSOVARE

të tij policorë dhe të nivelit komunal marrin pjesë në veprimtari prozelituese të misionarëve të krishterë, të cilët organizatën e tyre e kanë të emërtuar me terme krejtësisht sekulare, “**Service International**”. Që nga viti 1999, një organizatë tjetër humanitare krishtere “**Samaritan’s Purse**”, dërgon dhurata për Krishtlindje nëpër shkollat publike të Kosovës. Në gazetën e saj informative “The Evangel” të muajit tetor 2014, ajo tregon se si “infantria ungjillore” e shoqatës, shpërndan dhuratat e Krishtlindjeve për fëmijët e Kosovës në shkollat publike. Arsyeja pse tolerohen këto është shumë e qartë: aktivitetet protestante nuk bien ndesh me politikën identitare të shtetit, me vetëperceptimin si dhe me imazhin për vetën që synohet të krijohet konform riorientimit vleror dhe rreshtimit politik të vendit. Megjithatë, kjo qasje jo vetëm që nuk është në përputhje me rregullimin sekular të shtetit, por edhe dëmton në mënyrë afatgjatë vetë sekularizmin si parim të rregullimit politik të shoqërisë duke shpërfaqur preferencën e caktuara vlerore të shtetit.

Përfundim

Shembujt e mësipërm dhe plotë të tjerë të papërmendur këtu³² nga përvoja e vonshme sekulare e shtetit të Kosovës, vënë në pah karakterin problematik të mënyrës së aplikimit të sekularizmit në Kosovë. Me qëllim të konceptualizimit sa më të saktë të raporteve gjithnjë e më komplekse të trinomit shtet – religjion - shoqëri, në këtë punim ofruam një përshkrim të shkurtër të disa prej koncepteve kyçe të autorëve Habermas, Taylor dhe Turner. Kuptohet, paraqitja e tyre këtu ishte minimale dhe tepër e thjeshtëzuar si për qëllime të hapësirës ashtu edhe për të ruajtur karakterin provokues të tyre. Kornizat teorike të tyre dhe të shumë autorëve tjerë, që nuk ishin pjesë e këtij punimi, si Casanova, Berger e të tjerë, janë të domosdoshëm për një konceptualizim sa më të drejtë të sekularizmit në Kosovë.

Literatura

- Blund, Philip (2005) *Post-secular Philosophy. Between Philosophy and Theology*. London: Routledge.
- Bougarel, Xavier (2005) “The role of Balkan Muslims in building European Islam”. European Policy Centre [EPC], nr. 43.

³² Mbetet mjaft interesant tolerimit selektiv i mbajtjes së mësimbesimit për komunitetin serb nëpër shkollat publike, e që është në kundërshtim me kurrikulat nacionale të shtetit të Kosovës.

- Elbasani, Arolda dhe Rory, Oliver (2015) "Islam in the post-Communist Balkans: alternative pathways to God" në *Southeast European and Black Sea Studies*. Routledge Taylor & Francis Group.
- Esposito, John (2011) *What everyone needs to know about Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Furseth, Inger dhe Repstad, Pål (2006) *An Introduction to the Sociology of Religion*. Ashgate.
- Habermas, Jürgen *Dialektika e Sekularizimit*. Tiranë: ISHM dhe IDK.
- Maclure, Jocelyn dhe Taylor, Charles (2011) *Secularism and freedom of conscience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ramet, Pedro, (ed.) (1990) *Catholicism and Politics in Communist Societies*. Durham and London: Duke University Press.
- Taylor, Charles "Why we need a radical redefinition of Secularism" në Eduardo, Mendieta dhe Vanantwerpen, Jonathan (eds), (2011) *The Power of Religion in Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Turner, S. Bryan "Religion in a Post-secular Society" në Turner, S. Bryan (ed.), (2010) *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*. Chichester: Wiley-Blackëell.

Burimet elektronike

- "FRM: Materiale fetare falas për fëmijë (Foto)", <http://zeri.info/aktuale/16476/frm-materiale-fetare-falas-per-femije-foto/>.
- Bauberot, Jean (2015) "Intervistë me Jean Bauberot për nocionin e laicitetit", Français du monde. <http://www.francais-du-monde.org/2015/06/14/entretien-avec-jeanbauberot-historien-et-sociologie-autour-de-la-notion-de-laicite/>.
- Habermas, Jürgen (2010) "*A postsecular world society? An interview with Jürgen Habermas*". <http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf>.
- Matoshi, Halil (2015) "Ftesë për debat demokratik me kosovarët myslimanë", KOHA. <http://koha.net/?id=31&o=833>.
- Ranciere, Jacques (2015) "Jacques Ranciere: The front national's useful idiots". Intervistë më Mike Watson. <http://www.versobooks.com/blogs/1936-jacques-ranciere-the-front-national-s-useful-idiots>.

Merita SELIMI-SPAHIJA

TRASHËGIMIA KULTURORE ASET I PAMBYLLUR

Abstrakt

Çdo shoqëri njerëzore krijon trashëgimin e vet kulturore dhe e transmeton atë nga brezi në brez, duke bërë të mundur ruajtjen e identitetit të saj, përmes **kujtesës sociale**. Brenda kësaj trashëgimie përfshihet përvoja shumë shekullore e jetës së përditshme, njohuritë e specializuara si: gjuha, artet, doket, zakonet. Grupet shoqërore shprehin përmes kujtesës sociale “praktikat kulturore” (Miztral, 2003;12) specifike që i bën ato të dallohen nga të tjerët. **Në studimet antropologjike debati që zhvillohet gjatë dy dekatave të fundit të shekullit XX është mbledhja, klasifikimi dhe analiza e faktit etnografik përmes kujtesës sociale në një shoqëri moderne.** Gjithë këtë pasuri të lënë nga brezat e quajmë me konsideratë **traditë popullore** për të cilën ka shumë material. Ky punim është pjesë e punës kërkimore të kryer në zonën e Shkodrës dhe material studimi janë kostumi popullor i gruas së Zadrimës, si trashëgimni kulturore dhe aset i pambyllur.

Problemi që shtrohet është si mund të ruhet kjo trashëgimni dhe çfarë duhet të bëjnë etnografët për të mbrojtur këtë vlerë kombëtare

Fjalët kyçe: Tradita, Kujtesa sociale, kostumi i gruas Zadrimore, si trashëgimni kulturore dhe aset i pambyllur.

1. Hyrje

Tradita – si proces trashëgimnie kulturore dhe funksionalizmi është një dëshmi reale, e cila tjetërsohet dhe zhvillohet në vazhdimësi, shpeshherë duke humbur origjinalitetin dhe duke u transformuar në një etnografi gati të padukshme për atë që përfaqëson; punim - tradicional.

E ruajtur në memorien e popullit ajo ndihet në jetën e përditshme si një nga eksperiencat dhe anët funksionale-tradicionale e mbetur në vazhdimësi. Kjo traditë vazhdon të riformatohet në këtë periudhë tranzicioni sidomos në zonat rurale të cilat e reflektojnë këtë sidomos në objektet e drurit, të kultit, të kulinarisë si dhe endjes në

tezgjah si një ringjallje e kësaj tradite në formë trashëgimnie në vazhdimësinë e kostumeve popullore.

Kujtesa sociale dhe qëndrimet kulturore ndaj saj kanë tërhequr vëmendjen e shumë studiuesve gjatë dy dekadave të fundit të shek XX. Në këtë punim do të përqëndrohemi në zbulimin e fakteve etnografike përmes kujtesës sociale.

Duke trajtuar mënyrën se si konsiderohet kujtesa sociale nga studiues të ndryshëm të shkencave humane, vëmendje do t'i kushtojmë debatit që zhvillohet mbi metodën e kërkimit në shkencën e antropologjisë social-kulturore¹ në kushtet e reja historiko-shoqërore me ndryshime të mëdha, që po kalon shoqëria jonë.

Çdo shoqëri njerëzore krijon trashëgiminë e vet kulturore, e transmeton atë brez pas brezi dhe, në këtë mënyrë, bën të mundur ruajtjen e identitetit të vet përmes kujtesës sociale, e cila është e pranishme në të gjitha manifestimet e jetës, si e tillë ajo është urë lidhëse e brezave.

Synimi ynë është në funksionin që ka kujtesa gjatë kërkimit në terren në ditët e sotme. Për të arritur këtë, objekti i punimit do të jetë mënyra se si është memorizuar kjo traditë në përdorimin dhe realizimin e kostumit të gruas të Zadrimës endja në tezgjah me materiale të ndryshme dhe ripunimi me fije mëndafshi dhe pambuku, punime me qendisje dhe trashëgimnie nga ana teknike dhe etnografike.

Së pari, do të trajtojmë se si e konsiderojnë studiues të ndryshëm të shkencave humane kujtesën sociale dhe pse ajo mer një rëndësi të veçantë në kohët moderne.

Së dyti, do të paraqesim gjetje etnografike mbi memorizimin e kësaj trashëgimnie.

2. Metodologjia

Metodologjia që u përdor për këtë punim është ajo e “vëzhgimit me pjesëmarrje (të hapur) në terren”. Vëmendja jonë gjatë ekspeditave është përqëndruar në njësinë etnografike të Shkodrës pikërisht në zonën e Zadrimës. Zgjodhëm Zadrimën si qendrën e kësaj vazhdimësie të traditës, ku mënyra tradicionale e organizimit social është ruajtur deri në gjysmën e dytë të shek XX, duke luajtur dhe një rol të veçantë edhe në zonën përreth ku dhe sot është qendra që ruhet tradita si në realizimin e punimeve të dorës por dhe në veshjet tradicionale.

Gjatë kërkimit hasëm në një terren të pasur ku gjatë bisedave me banorët u bë e mundur të nxjerrim në dritë fakte etnografike. Për këtë qëllim pyetjet tona u drejtuan në këtë mënyrë:

- Ku ishte shtrirja territoriale e kësaj trashëgimie?

¹ Në Shqipëri njihet me termin etnografi ose etnologji.

- Si ruheshin doket, zakonet mënyra e jetesës, veshjet?
- Çfarë materiali përdorej për të realizuar këto punime?
- Cilat janë teknikat dhe motivet e trajtuara, a lidhen ato me motivet e vjetra dhe cilat janë motivet e reja
- Çfarë konsiderohej e përbashkët?

3. Kujtesa sociale dhe fakti etnografik

Koncepti “kujtesë sociale” synon të kuptohet si një urë lidhëse nëpërmjet së cilës grupet e ndryshme sociale lidhen me të kaluarën. Nëpërmjet bashkëveprimit të kujtesës çdo grup prodhon, institucionalizon, ruan dhe transmeton trashëgiminë kulturore². Kujtesa përputhet me zakonet, praktikat dhe institucionet e shumta, në të cilat vazhdimësia e grupit shpreh veten dhe kryen funksionin e mbështetjes së ndjenjës kolektive të identitetit në nivel njohës dhe simbolik.

Në etnografinë shqiptare, hulumtimet janë përqendruar vetëm në shoqërinë tonë kombëtare dhe, si burim i “faktit etnografik”, është parë e kaluara e shoqërisë shqiptare, ajo çfarë ishte e lidhur me një kulturë etnike apo tradicionale të trashëguar, ndërsa e tashmja u la mënjanë. Në kulturën materiale procesi i mbledhjes së objekteve shoqërohet nga përzgjedhja e tyre, mbledhja e kujtimeve dhe përjetimeve me të cilat individët a grupet shoqërore janë të lidhur me to, duke bërë që objektë kryesor i analizës etnografike të jetë i prekshëm.

Në kushtet e reja historiko-shoqërore, me ndryshimet në mënyrën e prodhimit, të sjelljes brenda dhe jashtë familjes, me largimin e popullsisë nga zonat rurale drejt zonave urbane dhe jashtë vendit, debati që zhvillohet është mbi natyrën e mbledhjes së faktit etnografik, se çfarë do të konsiderohet si i tillë dhe mënyrën e ndërtimit të tyre mbi njohjen e vetvetes. Për të nxjerë në dritë atë çfarë është trashëguar, rëndësi të veçantë antropologët, etnografët i kanë kushtuar zbulimit të faktit etnografik përmes kujtesës sociale, sepse kujtesa është ‘ushqimi ‘ më i rëndësishëm i kërkimit etnografik në një shoqëri moderne a ‘likuide’ si do ta emëronte Bauman (2000)³, në një shoqëri ku interesi për atë çfarë është e trashëguar, ‘e vjetër’, ‘e prapambetur’ ka ardhur duke u zbehur.

Fakt etnografik është çdo fakt kulturor është çdo shenjë njerëzore jonatyrore, e krijuar prej tij, gjatë përvojës jetësore shumëshekullore. Fakti etnografik përmes kujtesës sociale thekson rëndësinë e kësaj përvoje jetësore dhe, si e tillë, kujtesa paraqet praktikat kulturore që trashëgohen dhe është strategji për riprodhim të

² Për më shumë shih Nora 1978, 1984-6; Lavabre 2000.

³ Gedi and Elam Zygmunt Bauman (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press 1996.

përkatësisë së grupeve shoqërore e individuale. Për sa kohë ka kujtesë, do të ketë edhe rezistencë për ruajtjen e “kulturës tradicionale”.

Të mbledhura gjatë ekspeditave në terren faktet etnografike bëjnë që ne të krijojmë tablo të qarta mbi të kaluarën, e cila ka arritur deri më sot përmes kujtesës sociale pa përrjashtuar këtu dhe kujtesën individuale a kolektive. Mbi bazat e kësaj kujtese, që shpreh përvojën jetësore të brezave ndër shekuj, rindërtojmë të tashmen në kushte të reja historike që i dikton vetë zhvillimi i shoqërisë duke u përballur me sfidat që sjell e ardhmja duke ruajtur kulturën dhe indentitetin tonë përmes mbrojtjes së këtyre vlerave.

4. Gjetjet etnografike - Ku ishte shtrirja territoriale e kësaj trashëgimie?

Në këtë studim për mua një interes të veçantë më sjell kostumi i gruas së zonës së Zadrimës përsa i përkët anës vizuale dhe estetike dhe mjeshtërisë artizanale si është realizuar nga këto mjeshttra popullor ky kostum.

Kjo pasuri trajtash e motivesh shpjegohet jo vetëm me mundësitë e mëdha teknike të ekzekutimit të këtij kostumi nga vetë gjinia femërore, por edhe me faktin se tek ky kostum gjejmë ende një përdorim të gjerë.

- *Artizanati, nga vetë fjalëformimi, tregon se ka të bëjë me mjeshtëritë artistike. Etnografia shqiptare është dëshmuese e fortë e një shijeje të hollë estetike, qoftë edhe kur bëhet fjalë për sende të cilat i shërbejnë individit në të përditshmen, dhe jo vetëm kur ato kanë rol zbukurues.*

ZADRIMA është objekt studimi për vete gjeografinë dhe vendosjen e kësaj zone, ka qenë gjithmonë një hapësirë e banuar ku janë kryqëzuar kultura dhe lëvizje të shënuara, janë zhvilluar dhe kanë lulëzuar zeje e praktika ekonomike e bujqësore të njohura të vlerësuara e të admiruara nga zonat fqinje madje në kufinj të përtej shqipërisë.

Modelet që zbukurojnë këto punime merren nga veshjet e grave Zadrimore, të shquara për pasurinë e madhe në ngjyrat dhe motivet e tyre. Si e tillë, kjo mbart me vete gjurmët e çdo kohe, duke qenë një tregues i vlefshëm në ndihmë të njohjes së historisë njerëzore në periudha të ndryshme si dhe të vazhdimësisë kulturore të një populli.

Zadrima është një pararojë e kësaj tradite të shkëlqyer, pasi është i vetmi vend që përdor ende masivisht veshjet tradicionale të trashëguara nga të parët. Kjo zonë edhe ky emër ka tërhequr mjaft studiues dhe personalitete kulturore e politike të të gjithë kohërave për lashtësinë e banimit, për prodhimtarinë e lartë dhe për jetën e

begatë. Eshtë zonë që ka pasur aktivitet të gjerë politik, kulturor edhe fetar e trashëgon tradita me vlerë mbarkombëtare dhe gjithçka e ruajtur nga tradita lidhet me origjinën e tyre ilire: si Veshjet, ritet e dasmës e të vdekjes. Zona ka vende me banim të hershëm dhe shumë të vjetër që para erës sonë si: Gajtani, Troshani, Blinishti, Kallmeti Krytha etj. edhe nga qyteti i Shkodrës, duke vazhduar në lindje me malin e Rrencit, Gurin e Zi, Gajtanin, Sheldinë, Komanin, Laçin, Hajmelin, Kreshten etj. fshatra duke përfshirë Sarden, Komanin, Karmen si dhe Shllakun dhe Mazrrekun pertej Drinit. Këtu ishin të shpërndara në 1158 shtëpi me 10083 banore.

Ruajtja e traditës familjare është karakteristikë e vendit tonë. Pavarësisht zhvillimeve të shpejta teknologjike dhe një ritmi të shpejtë jetësor të shoqërisë, disa zanate i mbizotërojnë kohës. Mjafton një vëzhgim i thjeshtë në mjedise të ndryshme, për të vërtetuar që punimet artizanale janë pjesë e pandashme e botës shqiptare.

5. Kostumi i femrës së zonës së Zadrimës

Kostumi i femrës së Zadrimës karakterizohet nga ngjyrat, prerja e kostumit e cili tek figura femërore ekspozon në mënyrë mjaft ekspresive pjesën e torsit, gjoksin si një formë femiliteti dhe mëmësie. Rreth veshjes së grave në Zadrimë, « Studime Historike », Tiranë 1970, nr.1, f 92-95 Fq 96 Tek autori ynë i shekullit XVII Frang Bardhi, kemi një dëshmi interesante për këto dallime. Në një relacion të vitit 1637 mbi Zadrimën, ai thotë se qefalinjtë (krerët), për t'u dalluar se ishin krerë, mbanin dy sumbulla të mëdha argjendi tek jaka e xhamadanit të tyre dhe e mbështillnin kokën me riza mëndafshi. Mendoj se është një reminishencë e qartë e tyre, janë ato dy sumbulla dekorative argjendi, që shiheshin ende në shekullin e XX- të. Veshjet popullore gjatë zhvillimit historik të tyre kanë fituar me kohë një funksion etnik, pikërisht nëpërmjet larmisë krahinore dhe unitetit kulturor që shprehej në to. Me tiparet e tyre të përbashkëta të formuara e të zhvilluara gjatë shekujsh në shkallë kombëtare ato kanë marrë tek çdo popull një fizionomi të tyre, të veçantë që i bën të dallohen nga veshjet e popujve të tjerë.

Ekzistojnë edhe disa variante veshjesh të tipit me këmishë të gjatë e një përparje, të cilat është vështirë të grupohen së bashku, sepse elementet përcaktuese kanë prerje e zbukurime të veçanta. Të tilla janë veshja e Kallmetit me “gunëzë”, ajo e Zadrimës, Bregut të Bunës etj. me “koret”, të dyja veshje të nusërisë në këto zona, ndërsa veshjet e përditshme i përkasin një tjetër tipi, atij me mbështjellëse. 2. Rr. Zojzi, Veshje popullore të rrethit të Lezhës, në “Buletin I.

Sipas dëshmisë së F.Nopçës, në Zadrimë “koreti” në fillim të shekullit tonë quhej “xhokë” (“Albanien” f. 164). Fq 141 Shumë e afërt me shagen (përsa i përket

prerjes së saj), ishte mbështjellësja që përdornin gratë dhe vajzat e Zadrimes në veshjen e tyre të përditshme. Ajo bëhej vetëm e zezë; me një pëlhurë të leshtë të rrallë, të punuar me dy ose katër lisa, veçse ishte më e ngushtë se shagia (për gratë ajo arrinte deri në 120-130 cm gjerësi), kurse për vajzat bëhej pak më e ngushtë, prandaj afrohej shumë me veshjen me dy futa. Ajo quhej “mbështjellak” ose “faqore” dhe shoqërohej me një përparje pëlhure të pambuktë me ngjyra të forta, e cila gjithashtu kishte pak rrudha tek ijet. Edhe në këtë rast këmisha zgjatej nja 20 cm, nën mbështjellësen. Në zonën e Kallmetit licin e hollë e mbanin vetëm gratë e martuara. Madje deri në prag të çlirimit ekzistonte një zakon i tillë: rreth një ose dy javë mbas martesë, kur nusja shkonte për herë të parë në gjini, do të vishej plotësisht me rrobet e vajzërisë, por përmbi brez do të lidhte licin, si e vetmja shenjë që tregonte se ajo ishte tashmë një grua e martuar. Në palat e brezit ruheshin shumë herë sende të vogla ose sende të vlefshme a të fshehta, si në një vend të sigurt. Të gjitha këto tregojnë se ky element i veshjes me kohë është shoqëruar në mënyrë intensive, në sajë të funksioneve të shumëllojshme që kryente jo vetëm për mbrojtjen e trupit, por edhe për të vënë në dukje dallime moshe e seksi, dallime të gjendjes socialkulturore, të profesionit e deri tek funksionet e shumta estetike e magjike, në lidhje me seksin etj.

Në Zadrime nusja ditën e dasmës vinte jo një, por dy përparje, njëra mbi tjetrën (një bohçe të leshtë zadrimore me katrore dhe një tjetër të pambuktë si bohçet e dikurshme të Shkodrës) dhe tre jelekë (mëngoren, jelekun me sumbulla e jelekun me ar), që bashkë me trupin e koretit bëheshin katër. Nusja e ngarkuar me gjithë këto tesha dhe me shumë stoli shndërrohej në një kukull të ngrirë, sepse çdo lëvizje e gjymtyrëve të trupit të saj vështirësohej nga veshjet e shumta që mbante. Shtëpia e dhëndrit duhej t'i sillte nuses teshat e nusërisë.

Futat

Përparja ka qenë një element që plotësonte në mënyrë të detyrueshme strukturën e veshjes së gruas. Në veshjet popullore për gra, përparja ishte pjesë e pamungueshme, me rëndësi të madhe praktike dhe me funksione të rëndësishme estetike e magjike. Ndërsa nga përmasat dhe dekorit futat paraqitnin veçori të shumta lokale nga një krahinë në tjetrën, nga mënyra se si kombinoheshin me pjesët e tjera të veshjes ato mund të merren si element përcaktues për të karakterizuar tipa të ndryshëm veshjeje. Futat në Shqipëri përgatiteshin më fort me pëlhura të ndryshme leshi ose pambuku, më rrallë prej lini, kërpi ose gjineshtre, të punuara nga vetë gratë fshatare në avlemend, përgjithësisht me dy lisa (aty - këtu edhe me katër). Pëlhurat e përgatitura për futa ishin në disa zona, të rralla e të rrahura lehtë (si p.sh. në Has,

Zadrimë) në të tjera të vejtura. Forma e tyre ishte, në pjesën dërrmuese në formë katërkëndëshi, por janë mbajtur edhe futa në formë trapezi. Në variantin e futave me vendosje vertikale të materialit binin në sy për diferencën e theksuar midis gjatësisë e gjerësisë së fletës së pëlhurës së përdorur, përparjet e pambukta të zonës së Kallmetit. Përparjet e këtij varianti, me përjashtim të atyre të Kallmetit e të Postribës, mbaheshin në kostume të tipit me këmishë të gjatë e një përparje. Futat me rrudha të dendura vetëm tek ijët, ishin shumë më të gjera se të gjata. Ato mbaheshin në Bregun e Bunës, e në Zadrimë.

Riza

Rizat janë elementi i zbukurimit të kokës së femrës, një element mjaft ekspozues dhe evident, ky tek kostumi i Zadrimës. Rizat janë prej pëlhure mëndafshi ose pambuku dhe në të dyja rastet janë mjaft fine dhe transparente që ju siguron atyre një delikatesë të adhureshme. Ato enden me një gjerësi që varion nga 45 cm deri në 50 cm, ndërsa gjatësia e tyre varion nga 140 deri 250 cm, ndërsa të pambuktat me një gjerësi 35-40 cm dhe gjatësi 110-140 cm, gjithashtu të zbukuruar te krerët. Janë të endura me vija për së gjeri në të gjithë gjatësinë ose të shoqëruar me vija vetëm në të dyja anët e gjatësisë. Në fund ato zbukuroheshin me thakë dhe me qëndisje.

Ngjyrat që përdorshin ishin kryesisht ngjyra pastel të ngrohta, e bardha, portokalli, etj. Mjaft i veçantë është kombinimi i lidhjes së rizës me prerjen e flokëve. Mënyra e lidhjes së tendosur në ballë e shamisë dhe gufimi në anësor i saj, kombinohet mjaft bukur me flokët e prera shkurt dhe drejt që dalin si xhufka nga shamia të shoqëruara me vathët e mëdhenj prej monedhe. I gjithë ky zhvillim në gjerësinë dhe gjerdani i rëndë dhe joshës mbas gushës që e bën qafën të duket e gjatë e plotësojnë më së miri imazhin e portretit të Zadrimores.

Rizat e Zadrimës, të Bregut të Bunës etj dhe pashnikët e zonës së Kallmetit, ishin prej pëlhure mëndafshi ose pambuku të zbukuruar, të holla deri në tejdukshmeri, punuar herë-herë edhe me azhure, kurse motivet janë të punuara me fije të bardhë më të trashë, qoftë me ngjyra të qeshura si e kuqe, portokalle, të verdha etj. ose me fije ari, në variantet më luksoze ose ceremonial.

Edhe sot, gjë që është për t'u admiruar për këtë zonë e cila po vazhdon të pasurojë këtë trashëgimni. Gratë e Zadrimës i mbanin flokët të prera me cullufe deri tek faqet, kurse pjesën tjetër që ishin më të gjata i thurnin në dy gërsheta dhe i mbështillnin prapa kokës me një kapuç basmeje fare të vogël që shërbente edhe si sfond për rizat e tejdukshme, kjo prerje shkurt e flokëve të tjera, e bënte të dukej

përgjithësisht më të gjatë qafën e tyre, duke i dhënë kështu grave të reja një pamje mjaft tërheqëse.

Këmisha

Të sjellim disa shembuj këmishët që merrnin në pajë vajzat e Zadrimes ishin tre llojesh:

- a) Këmisha për punë, b.) Këmisha «të mira» domethënë për të dalë, dhe
- b) Këmisha «ma e mira», për nusëri. Në shumë zona këmishët e përditshme për punë, përgatiteshin prej një pëlhure më të plotë, e cila mud të ishte prej liri ose kërpi, ndërsa këmishët e mira bëheshin prej pëlhure të mirë pambuku ose mëndafshi, të stolisur me qenarë etj. Po kështu pjesë e pajës ishin edhe «tojet» e «shrregullat» e grave të zonës së Kallmetit.

Është një pjesë themelore e veshjes si për burra e për gra. Materiali etnografik i mbledhur tregon se edhe në periudhën nga Shpallja e Pavarësisë deri në çlirimin e vendit këmishët, si për gra e për burra, bëheshin përgjithësisht prej pëlhure të pambuktë të punuar në vend nga vetë gratë fshatare, në veglën e zakonshme horizontale, me dy lisa. Në shumë zona ku rritej krimbi i mëndafshit, ishte i rëndomtë përdorimi i pëlhurave të mëndafshita për përgatitjen e këmishëve. Trashësia dhe zbukurimet e pëlhurave ndryshonin nga një krahinë në tjetrën e sidomos nga një shtresë shoqërore në tjetrën, duke iu përshtatur natyrisht edhe moshës së bartësit edhe rastit për të cilin visheshin. Megjithatë, gratë fshatare tregojnë se deri në një të kaluar jo të largët ato kanë përdorur për konfeksionimin e këmishëve edhe pëlhura liri, kërpi e gjineshtre të punuara nga vetë ato në avlemend. Emri “këmishë”, sot deridiku i përgjithshëm në gjuhën letrare, nuk ka mundur të nxjerrë nga përdorimi disa emra më të vjetër lokalë të kësaj pjese themelore të veshjes, ndër të cilët më e përgjithësuar për këmishët e grave ka qenë fjala “linjë”. Vetë ky emër dëshmon qartë se, kjo pjesë e veshjes, bëhej dikur kryesisht me pëlhurë liri, tradita e kultivimit të të cilit ruhet në shumë zona të vendit. P.sh. në Bregdet, në Labëri, në Mokër etj.

Për të plotësuar karakteristikat e prerjes mund të vihet në dukje se, në format e tyre më tradicionale, këmishët e grave në Shqipëri kanë patur një të çarë mediane për kokën (shumë rrallë ajo mund të qe anësore), me një rrip të ngushtë rrzëzë qafës, që përforconte përthyerjen, gjerësia e të cilit nuk i kalonte 2-3 cm. Njihen vetëm pak zona ku këmishëve u vihej një jakë e përgatitur veçmas, si p.sh. në këmishët e Myzeqesë, në ato të Zadrimes etj. Të tjera elemente zbukurimi tek këmishët e grave ishin qëndisjet (vetëm me fije mëndafshi e pambuku, por jo leshi) ojat dhe rrexat e punuara me

gjilpërë etj. të vendosura kryesisht tek jaka, mëngët e gjoksi dhe, në ndonjë zonë (si në rrethin e Shkodrës dhe të Lezhës) edhe tek supi. Shumica prej tyre kanë palëza, shirita të ndryshëm të aplikuar, oja, dantela etj. por rrallë hasim qëndisje përfundi. F Kultura Bizantine e orientale ka ushtruar për një kohë një veprim deri-diku nivelues në veshjen e popujve të ballkanit, kryesisht në shtresat e larta të shoqërisë së kohës, tek e cila rrezatimet e modës së bizantit.

Jelekët

Janë pjesë shumë e rëndësishme e kostumeve popullore, të cilat gjenden në pothuajse të gjitha veshjet, edhe këto janë të ndryshëm në veshjet e vajzave dhe grave. Tek nusët janë më të bukur kanë dhe sumbulla me forma të ndryshme, të vendosura simetrikisht në të dy anët e jelekut. Jeleku lidhej dhe me stoli të vendosura rëndë mbi to. Jeleku bëhej me shajak te bardhë dhe e punuar sipër me qëndisje me fill të kuq, verdh, zi etj. Motivet janë të punuara me forma gjeometrike, fjalore, etj, të qëndisura sipas dëshirës së femrës e cila shprehte të gjithë pasionin e saj për të bukurën, kostumi ishte e vetmja hapësirë ku gruaja kishte një liri të shprehuri për veten ose për bashkëshortin e ardhshëm.

Jelekët bënin një siluetim të bukur të formës së femrës, të cilën e bënte më sensuale dhe vinin në pah një lëvizje të bukur të tyre.

Veçoritë artistike dhe estetike

Elementët estetikë të veshjes, si ngjyra, ritmi, balanca (kryesisht ajo simetrike), harmonia, të para si në tërësinë e kostumit, ashtu edhe në element të veçantë dominues të veshjes. Këto veshje krijojnë një ndjenjë krenarie dhe paraqesin interes, duke na treguar për shijet estetike të popullit tonë. Dekorimet dhe teknikat e realizimit të tyre janë pjesë e rëndësishme e imazhit estetik në veshjet tona popullore.

Veshjet popullore mund t'i shohim edhe nga një këndvështrim tjetër estetik, siç është skema e tyre koloristike. Përmendëm deri tani kryesisht veshjet ku e bardha e këmishës luan një rol kryesor. Në krijimin e skemave koloristike të veshjeve tona popullore luajnë rol dy faktorë:

Kombinimi i elementëve me ngjyrat përkatëse dhe dekorimet e ndryshme të këtyre elementëve të krijuara nëpërmjet qëndisjes, siç ndodh nëpër këmisha, jelekë, etj ose nëpërmjet endjes, kryesisht nëpër përparësës dhe në shamiat e kokës sidomos një skenë e pasur koloristike me ngjyra intensive ka veshja e Zadrimës, ku masa e përparësës së kuqe shoqërohet me ngjyrat e verdha e portokalli të shamive të

ndryshme me thakë të vendosur sipër përparësës. Më pas skena vazhdon me të kuqen e korretit në pjesën e mbrapme, në kostumin festiv. Dekorimet e gjoksit me gjerdanë të punuar në filigramë e me xhama me ngjyra të forta, jeshile, të kuqe, janë pjesë e rëndësishme e skemës koloristike. Një vibrim ngjyrash mjaft interesant krijohet tek mëngët e këmishës të qendisura me ngjyra bazë të ngrohta dhe të ftohta.

Një element i veçantë estetik, është *kombinimi i linjave horizontale dhe vertikale, loja grafike e ngjyrave dhe e trashësisë së linjës.*

Stolitë

Stolitë e qafës përziheshin me ato të gjoksit. Gjerdanët mjaft të rëndë pareshe e paftash dekorative të varura në tre-katër zinxhirë njëri poshtë tjetrit me punim filigrami sikur të jetë i qëndisur tejet delikat me copa xhami me ngjyre, jeshile, kuqe, e bardhë, etj.

Guna

Guna ishte mjaft e rëndë si strukturë dhe me një hijeshi ku prerja në bel tregonte femrës një elegancë, feminitet. Ngjyrat ishin e kuqe dhe e zezë, me pala me korrent deri në 30 pala të prera, të cilët krijojnë një verë të bukur. Në buzën e gjithë Gunës siluetohej nga një shirit 2 cm me fije me ngjyra të verdhë, kuqe, blu, etj. Kjo ishte e punuar me shajak të kuq dhe të zi dhe pëdorej në dimër.

Përfundimet

Me ndryshimet e ndodhura në fillim të viteve '90, ashtu si e gjithë ekonomia vendase edhe artizanati u përball me tronditje dhe sfida të mëdha. Pas rreth 20 vjetësh, tradita është rizgjuar dhe po njihet zhvillime të reja.

Vlerat jomateriale të trashëgimisë kulturore janë:

- Zejet e ndryshme tradicionale. Veshjet popullore, pa dyshim po fitojnë çdo ditë e më shumë terren, si një nga manifestimet më të fuqishme të tradicionales në vendin tonë.

- Zadrime e Lezhës është një zonë ku kjo pasuri etnografike përcillet nga brezi në brez, për ruajtjen e traditës por së fundmi edhe si mënyre për të fituar.

Një pyetje e rëndësishme që po shtrohet është çfarë duhet të bëjnë etnologët për të mbrojtur këtë trashëgimni.

Mendoj se duhet të përpilohet një « Udhëzues » për të ruajtur dhe zbatuar realizimin e kostumeve kombëtare të një rregullore për mbrojtjen e këtyre vlerave të trashëgimisë kombëtare.

T'i propozohet artizanëve që të realizojnë kostumet e tyre në bazë të disa standarteve, të cilat të jenë më afër realizimit të kostumeve tradicionale duke mos ia humbur dhe elementët krijues të çdo njërit artizan.

Mendoj të ndërtohet një strukturë si nga ana teknike, për të mos deformuar dhe transformuar me kopjime në mënyrë të shëmtuar. Kjo strukturë duhet të ngrihet nga instancat akademike të cilat mund të jenë një rregullator i mirë si nga ana ligjore.

Bibliografia

(2012), Kujtesa Sociale dhe funksionet e saj në ditët e sotme: etnografi e kujtesës dhe e kufirit, Kultura Popullore 1-2, f. 57-70.

Gjergji Andromaqi (1988), Veshjet shqiptare në shekuj, Tiranë, 175, f. 178.

Gjergji Andromaqi (2004), Ligjërata për etnologjinë shqiptare, Tiranë, Lilo, f. 72-81.

Pierr Nora (1989), Betëen Memory and History: Les Lieux de Mémoire, Representations No. 26,

Special Issue: Memory and Counter-Memory. (Spring), f. 7-24. 1978.

Zojzi Rok (1962), Etnografia shqiptare dhe veprimtaria shkencore e zhvilluar në këtë fushë, Etnografia shqiptare I, Tiranë, f. 3.

Zygmunt Bauman (2000) Liquid Modernity, Polity Press.

“Studime Historike”, Tiranë 1970, nr.1, f. 95-96, fq. 92.

Rr. Zojzi, Veshje popullore të rrethit të Lezhës, në Buletin I.

Vlorë FETAJ-BERISHA

RITET FAMILJARE NË TRANZICION

Ritet familjare, dhe kultura jonë tradicionale në përgjithësi, kanë përjetuar një transformim evolutiv i cili është i kushtëzuar nga zhvillimet historike në shumë fusha të jetës, nga ndryshimet ekonomike-shoqërore, nga statuset sociale, nga ngritja e edukimit dhe arsimimit të popullit shqiptar në përgjithësi. Gjatë këtyre proceseve të zhvillimit shoqëror thuajse në tërësi shoqëria njerëzore ka pësuar ndryshime, dhe në të njëjtën kohë si kudo nëpër botë edhe në kulturën tonë janë futur elemente të reja. Por me këtë rast unë do ta përqendroj vëmendjen tek ritet familjare si një segment i etnokulturës sonë dhe transformimet brendapërbrenda këtyre riteve, ndikimet e jashtme dhe akceptimi i tyre në popullsinë tonë. Në të kaluarën, thënë realisht, elementi i huaj ishte prezent me një dozë të paktë ose dhe në shumicën e rasteve tejet pak i përfillshëm. Në kuadër të riteve familjare, sikurse gjithkund njihen: riti e lindjes, ai i pagëzimit të fëmijës, riti i daljes së dhëmbit të parë, riti i rrethprerjes (syneti), riti i martesës dhe i vdekjes. Këto rite dikur praktikoheshin dhe njihnin një "kodik" të posaçëm në praktikën e realizimit të tyre. Secili prej tyre realizohej në mënyrë të veçantë sipas normave të pashkruara, por të spektrit ta quajmë monumental të mbamendjes dhe përcjelljes nga brezi në brez me fanatizëm dhe me përkushtim të veçantë. Të gjitha këto rituale kanë pasur metodologjinë praktike të veprimit të përcaktuar, si formën po ashtu edhe përmbajtjen e ceremonialit. Ta zëmë riti i lindjes, është përcjellë me këngë dhe veprime të ndryshme të jetës reale dhe magjike. Ato realet kanë pasur frymën e tyre të veçantë, ndërkaq ato magjike veçantitë e veta. Rituali magjik bëhej çdoherë për qëllim të ruajtjes nga elementet mistike si: syri i keq, t'bamet (sehiri) dhe ndonjë element tjetër mistik, për të cilat besohej se iu sjellin dëme, personave në fjalë, pikërisht foshnjave të porsalindura. Në rast të vdekjes, ruhej kufoma, të mos merrej uji i mbetur pas pastrimit të kufomës, gjilpëra dhe peri, kufomën të mos e kapërcej ndonjë kafshë, etj.¹

¹ Më gjerësisht shih; Demush Shala, Letërsia popullore, Universiteti i Kosovës në Prishtinë, 1988, Prishtinë, f. 99; Vlorë Fetaj- Berisha, Ritet e lindjes dhe vdekjes në rrethinën e Deçanit, Muzeu i Kosovës, Prishtinë, 2011, f. 96.

Praktikimi i riteve familjare dikur

Kuptohet se sipas kronologjisë së jetës, do të bëjmë fjalë edhe rreth riteve e besimeve popullore. Rituali i lindjes si gjithnjë është ndër të parët i cili u paraprinë riteve familjare. Ky ritual ngërthen në vete një nga dëshirat më sublime të një çifti i cili hyn në jetën bashkëshortore e që janë bërë që në muajt e parë të martesës. Pra, para lindjes së fëmijës e kanë vazhduar edhe gjatë shtatzënisë së nuses. Pas lindjes, për lehonën dhe të porsalindurin janë kujdesur duke bërë disa veprime magjike. Në dhomën e lehonës dhe djepin e foshnjës janë vendosur gërshtë, hudhra, nuska, e amulet të ndryshme, të cilat është besuar se ndikojnë në mbrojtjen e tyre. Në Shkodër, fjala vjen, tetë ditë pas lindjes e dërgojnë foshnjën në kishë për të kryer këtë ritual, veprim të cilin e bëjnë edhe në malësi pavarësisht kohës së ftohtë që mbretëron e cila shpesh shkaktonte edhe vdekjen e foshnjës.² Në Deçan, ndërkaq, ishte traditë që foshnja, të pagëzohet rëndom brenda 24 orëve pas lindjes. Kur lindte djalë organizohej një darkë ose drekë solemne (zijafet), ku ftoheshin farefisi dhe miqtë. Emrin e caktonte dikush nga të afërmit e familjes, por nëse gjatë lindjes së fëmijës, në shtëpi kishte mysafir, si respekt i vihej emri i tij.

Riti i rrethprerjes ose syneti që po ashtu është pjesë e riteve familjare, për një kohë bëhej në mënyrë të fshehtë, pa bujë, duke mos organizuar asnjë ceremoni. Në kohën komunizmit dhe sistemit socialist si në vendet e ish-Jugosllavisë ashtu edhe në Shqipëri, kjo mund të jetë arsyeja që për këtë rit mungojnë këngë dhe materiale për të. Realisht thënë, rreth këtij riti në përgjithësi nuk ka shumë krijime në popullin tonë, po me atë rast këndohen këngë dasme. Personi i cili e kryente këtë akt, quhej "xharrah" ose "berber".³ Në familje organizohej një darkë, me të ftuar e familjar të cilët sillnin dhurata për ta uruar fëmijën.

Ceremoniali i martesës konsiderohet një nga momentet më të rëndësishme të jetës së njeriut, fillonte tre ditë përpara se të merrej nusja⁴. Sjellja e druve në shtëpi, tregonte se po fillonte dasma. Pas kësaj gratë e shtëpisë fillonin përgatitjen e petëve, pastrimin e grurit për "qyshkek" (ashure) si dhe përgatitjen e "kulaçit të nuses", veprim ky që me disa dallime të vogla praktikohet kudo ndër shqiptar.⁵ Mysafirët

² Franc Nopça, Vep. e cituar, f.145.

³ Leontina Gega-Musa, Refleksione folkloristike, IAP, Prishtinë 2011, f. 249.

⁴ Ukë Xhemaj, Zakone familjare e shoqërore shqiptare të Podgurit, IAP, Prishtinës, Prishtinë 2003, f. 179.

⁵ Gjerësisht shih; Abaz Dojaka, Ceremoniali i dasmës shqiptare, Etnografia Shqiptare IX, Tiranë, 1980, f. 120; Myftar Memija, Dasma e Malësisë se Gjakovës, Etnografia Shqiptare, nr. I, Tiranë, 1962, f. 299; Ukë Xhemaj, zakone familjare..., e cit. f. 179; Leontina Gega-Musa, vepër e cituar, f. 214-220; Drita Halimi-Statovci, Elemente mitologjike dhe demonologjike në doke e zakone të lindjes, Gjurmime Albanologjike, Folklor dhe Etnologji, XVIII-1988, 504

fillonin të vinin ditën e shtunë me dhurata të ndryshme, si sheqer, pite në tepsi, kurse dhuratën më të mirë e sillnin dajat e djalit që ishte një dash. Gjithashtu në shtëpinë e vajzës fillonte kanagjeçi. Ditën e enjte, bashkë me rroba, (tesha, petka), i dërgohej edhe këna. Rrobat e nuses dërgoheshin, me arkë apo "kutia", e që zakonisht ishin dy. Varësisht nga zonat e ndryshme, dërgimi i arkave bëhej nga i zoti i shtëpisë, me dy ose tre burra,⁶ apo nga një burrë dhe grua nga shtëpia e djalit.⁷ Kanagjeçi fillonte të enjten në mëngjes, në momentin kur, motra apo kunata, e vajzës që bëhej nuse, ja vendos, "ngjet" ngjyrën (bojën) në flokë dhe ja prishë gërshetin. Nga ky moment, ajo kalon vazhdon të bëjë disa rite, të cilat kanë të bëjnë me kalimin e saj nga një fazë, që është ajo e vajzërisë në atë të nusërisë. Kurse kënanë ia "ngjesin" (vendosin) të shtunën në mbrëmje, vajza qëndron ulur në dhomë dhe këndohet nga vajzat. Ditën e dasmës nga shtëpia e dhëndrit, nisen gratë e kerit, (krushkat, bullat), bashkë me krushqit, për ta marrë nusen. Dasmorëve (krushqve) ju prinë, "bajraku"- flamuri kombëtar. Sipas zakonisht ata duhet ta "thejnë" - ndryshojnë rrugën. Për këtë zakon ekzistojnë legjenda, për varret e krushqve dhe nuses, por që sot është shumë e vështirë për t'u vërtetuar. Mbërritja e krushqve paralajmërohet me zbrazje pushke. Nusen në shtëpi të dhëndrit e zbret kunati ose vjehri, te cilën e mbështetin në një vend të rregulluar për këtë arsye, duke e kthyer me fytyrë nga dasmorët, për ta parë të gjithë. Pasi të hyjë nusja në oborr, duke zbritur nga kerri, një grua e moshuar i hedh përmbi kokë, sheqer, grurë, oriz, monedha të hekurit, për bereqet, shëndet, pasuri, etj. Me rastin e martesës janë bërë veprime të cilat kanë pasur për qëllim mbrojtjen e çiftit, si p.sh. është ruajtur "bunari", (pusi i ujit), dera e dhomës së çiftit, vatra e zjarrit, etj. Rite bëhen në kohën e hyrjes dhëndër, në "gjerdek" me ç'rast e godasin në shpinë dhëndrin. Të nesërmen, mbledhen anëtarët e familjes në dhomë të dhëndrit, për ta thyer kulaçin nusja dhe dhëndri. Kulaçin e kapin nga njëra anë nusja dhe nga ana tjetër dhëndri. Ai i cili e thyen pjesën më të madhe sipas zakonisht do të jetë më superior në martesë.⁸

Shumë veprime magjike, besime e besëtytni, më vonë kanë pësuar shtresime, duke marrë ngjyra fetare. Kulaçin e nuses, para se të thyhej duhej kënduar hoxha, pastaj takimi i dhëndrit me hoxhën para së të hyjë dhëndër, për t'ia kënduar duanë, etj.

Sa iu përket riteve të vdekjes, edhe këtu ekzistojnë dëshmi madje duke u bazuar në zbulimet arkeologjike, nga të cilat kuptojmë për traditën e lashtë të zakoneve të fiseve ilire. Të cilët, po ashtu si popujt e tjerë i kanë kushtuar rëndësi të veçantë fazave

Prishtinë 1989, f. 173.;Fadil Sylejmani, Lindja, martesja dhe mortja në Malësitë Tetovës, Rilindja, Prishtinë 1988;Rrustem Berisha, Kontribut rreth zakonisht dhe këngëve të "kulaçit të nuses", Gjurmime Albanologjike, Folklor dhe Etnologji, III- 1973, Prishtinë 1975.

⁶ Ukë Xhemaj, Zakone familjare... e cit. f. 180.

⁷ A. Dojaka, Ceremoniali, e cit. f. 122.

⁸ Shih Myftar Memija, Dasma e Malësisë së Gjakovës, vep e cit., f.299.

të jetës apo ciklit jetësor.⁹ Madje është interesant një fakt, të cilin e gjejmë në shënimet e Nikollës, nga Damasku i cili thotë se dardanët, bëjnë tre larje rituale, kur lindin, martohen dhe vdesin.¹⁰ Sipas besimeve popullore vdekja nuk është fundi i jetës, por është llogaritur fazë kalimtare në fazat jetësore, prandaj me këtë lidhet edhe besimi në botën e mëtejshme dhe për këtë arsye në varr janë vendosur mjetet e punës, monedha, veshje, armë, etj.¹¹ Gjithashtu ekzistonin besimeve popullore që besojnë në shenja të cilat paralajmërojnë vdekjen, e të cilat janë: këndimi i qyqes, këndimi i gjelit (këndesit) në kohën kur sofa është e shtruar, ulërima e qenit, apo nëse sheh ëndërr bletë, dele, pastaj rënia e dhëmbit, gjithashtu leximi në shpatullat e kafshëve të vogla, përfytyrimi i vdekjes nga i sëmuri etj.¹² Lajmin në familje për vdekjen e anëtarit të saj, e japin gratë duke filluar të vajtojnë, traditë kjo po ashtu shumë e vjetër. Vajtimin për herë të parë te shqiptarët e hasim në fillim të shek. XVI, të shkruar nga Marin Barleti, në librin biografik për Skënderbeun (Historia e jetës dhe e bëmave të Skënderbeut Princit të Epirotëve), "Historia Skënderbeut" të botuar në mes të viteve 1508-1510, ku e paraqet Lekë Dukagjinin, duke shkukur mjekrën dhe flokët e jep lajmin për vdekjen e Skënderbeut.¹³ Përmes vajtimit, që bëjnë gratë, e gjëmës së burrave, tregohet për respektin ndaj të vdekurit. Vajtojcet ishin gra që e ushtronin këtë ta quajmë detyrë si profesion të tyre, por vajtonin edhe gratë e familjes dhe fisit. Vajtimi bëhej ditën e varrimit dhe të tretën e ditës. Eqrem Çabej, për vajtimin thotë; "Ligjërimet përbëjnë një nga pjesët më kryesore dhe më të bukura të poezisë popullore të Shqiptarëve, se te këta është i gjallë kulti i të vdekurve e i trimave".¹⁴ E pamja për të vdekurin, zgjaste 2 -3 javë, varësisht nga vendi, kurse të gratë zgjaste tri ditë. Por si ditë të shënuar për ngushëllime janë të shtatata, dita e nëntë, të katërdhjetat.¹⁵ Pas vdekjes, nis koha e zisë e cila dallon nga personi i vdekur dhe afërsia më të. Sipas Kanunit thuhet: "Zija për të dekun të shpis (për burrim, por jo për grá) do të mbahet një vjet"¹⁶. Gjatë kohës së mbajtjes zi janë të ndaluara shumë veprime, të cilat e kufizojnë jetën e rëndomte,

⁹ Ukë Xhemaj, Zakone familjare..., e cit. f. 189.

¹⁰ Ilirët dhe Iliria te autorët antikë, f. 174.

¹¹ Ukë Xhemaj, Zakone familjare..., e cit. f. 191. Bashkim Lajçi, Tabu në etnokulturën shqiptare, Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 2014, f. 92-93.

¹² Shih, Vlorë Fetaj- Berisha, Ritet e lindjes dhe vdekjes në rrethinën e Deçanit, vep e cit., Franc Nopça,, "Pikëpamje fetare, doket dhe zakonet e Malcisë së Madhe", QSA, 2012, Tiranë, f. 172-173; Nexhat Çoçaj, Hasi - enciklopedi etnokulturore IV, Ritet e lindjes, dasmës dhe vdekjes, Pavarësia- Durrës, 2012, f. 390; Bashkim Lajçi, Gjurmime etnologjike, Pejë 2007, f. 231

¹³ M. Barleti, Historia e jetës dhe veprave të Skënderbeut, Prishtinë, 1967, f. 489.

¹⁴ Eqrem Çabej, Për gjenezën e literaturës shqipe, Rilindja, Prishtinë, 1970, f. 52.

¹⁵ Nexhat Çoçaj, Hasi-enciklopedi..., e cit. f.546.

¹⁶ Shtjefën Gjeçovi-Kryeziu. Kanuni i Lekë Dukagjinit, libri i dymbëdhjetë, krye i njëzetekatert, deka, f. 153, Rilindja, Redaksia e botimeve, Prishtinë, 1985.

vajtjen në gëzime, veshjen etj.¹⁷ Rëndësi të veçantë i kushtohet edhe rregullimit të varreve, të cilat i rrethojnë më gurë të bardhë të nxjerrë nga lumi, që mendohet se janë të vendosur shpirtat e të ndërëve, dhe guraleci ka veti të veçanta magjike.

Praktikimi i riteve sot

Pavarësisht se është trashëguar një kulturë e pasur materiale e cila deri në dekadat e fundit është praktikuar në mënyra dhe vende të ndryshme, në masë më të madhe në vendbanimet rurale, ndërsa sot ritet familjare pothuajse nuk praktikohen fare. Nga ritet e lindjes nuk ka mbetur asgjë, kështu kur të lindë fëmija, emrin i vënë prindërit, ai regjistrohet në spital. Syneti është diçka më e njohur, por që nuk përcillet me ndonjë ritual të veçantë, përveç se fëmijët vishen me rroba të cilat blihen në treg, më vetura ose pajton shëtitin në qytet para se të shkojnë te mjeku për ta kryer procesin, pra intervenimin kirurgjik nga kirurgu jo nga "xharrahi". Në disa raste bëhet rregullimi i shtratit, ku fëmijët qëndrojnë shtrirë për disa ditë. Pastaj dasma organizohet në lokal më muzikë e të ftuar familjar dhe miq. Fëmijët në ndejën që organizohet për ta, vijnë të veshur më veshje që janë për syneti, me komplet të veshjeve, ose në ndonjë rast në veshje kombëtare që është kombinim i shumë pjesëve të veshjeve të ndryshme e kompletuar si një veshje e tërë.

Riti i dasmës ka evoluar thua se rrënjësisht dhe mund të pohohet se mund të ketë mbetur ndonjë sekuençë rituali që është ruajtur në fshatra por shumë i improvizuar. Në pika të shkurtra do të përshkruajmë një kanagjeç, ku ishim të pranishëm këto ditë (korrik 2015) në një fshat të Deçanit, për të dëshmuar se si organizohen sot dhe sa janë ruajtur ritet e martesës. Të ftuar ishin një rreth shumë i ngushtë i mysafirëve kryesisht dajat, axhallarët, të cilët qëndronin në oborr. Ushqimi i përgatitur nga gratë e familjes dhe me ndihmën e fqinjëve ishte servuar në tavolina, muzika dëgjohej nga altoparllantët, nusja dhe të gjithë të ftuarit vallëzojnë. E veçanta e kësaj mbrëmjeje është këndimi që i bëhet nuses nga disa vajza dhe gjyshja e saj. Nusja e veshur me një fustan të kuq qëndron ulur në mes. Pas kësaj dhe përfundon kanagjeçi në shtëpi, për të vazhduar të nesërmen në lokal, si të gjitha organizimet tjera që bëhen për çdo rast gëzimi që ndodh në familje. Disa elemente tjera që mund të kenë mbetur nga riti janë: vendosja në tokë e një cohe të kuqe në të cilën shkel nusja në momentin kur hipë në veturë, hedhja mbi kokë e bomboneve, goditja e veturës me dorë dhe lagja me ujë e gomave nga një djalë i familjes së vajzës, mëshimi i veturës, qëndrimi kërrusur i nuses në veturë e cila nuk ulet derisa të largohet nga lagja ku është rritur. Marrja e nuses pa dhëndër sot nuk mund të mendohet. Në rast se nusja sillet në shtëpi

¹⁷ B. Lajçi, Gjurmime..., e cit. f. 238-239. Vlorë Fetaj Berisha, Ritet e lindjes..., e cit. f. 108-109.

të dhëndrit (nuk shkon drejt në restorant) atëherë ajo ofrohet për të prekur derën hyrjes para së të hyjë në shtëpi, veprim i cili nuk kryhet në lokal. Ajo që të bie më shumë në sy, dhe është më shumë e pranishme janë veshjet tradicionale, të cilat vishen vetëm në raste të tilla por jo edhe në përditshmëri. Kjo është ajo që ka mbetur nga tradita. Dasma zgjat një natë dhe atë organizohet në restorant, ku janë të ftuar miq dhe familjar nga të dy anët, si nga ana e nuses ashtu edhe nga ana e dhëndrit. Kurse tani nusja merret me makinë (limuzinë), apo edhe helikopter, ashtu siç ka ndodhur vitin e kaluar në Fushë –Krujë, e këtyre ditëve në fshatin Tërn të Ferizajt. Dhuratat e vetme, në rastin e martesës, për lindje, syneti, janë të holla, eventualisht pagesa për një pushim të ashtuquajtur muaji i mjaltit, diku jashtë vendit. Nëse do të bënim një krahasim në mes të organizimit të riteve familjare në përgjithësi e ritit të dasmës në veçanti në vendet urbane dhe atyre rurale ekziston një dallim shumë i vogël por që mund të themi se ende deri-diku janë ruajtur në një masë shumë të vogël. Diçka të tillë kishim rastin të përcillnim zhvillimin e një dasme në Opojë gjatë vitit 2013. Dasma fillonte me grupin e muzikës, të përbërë nga daullet dhe surlet që niseshin nga mesi i fshatit dhe gjatë gjithë kohës bënin muzikë, djem të rinj vallëzonin duke shkuar drejtë shtëpisë. Kur muzika u afrua të shtëpia e dhëndrit atëherë nuse e vajza duke hedhur valle, e kënduar u bashkuan me grupin tjetër, që ishin djem dhe burra të familjes dhe fisit, që vinin nga ana e kundërt. Kur zbriti nusja nga kerri mbi kokë i hodhën grurë, oriz, sheqer për bereqet.

Sa u përket riteve të vdekjes tani pothuajse nuk praktikohet asnjë. Lajmi për vdekje merret përmes rrjeteve sociale, mjeteve të shtypit, televizionit, radios dhe fletëmortaleve. Në disa vende të Dukagjinit në Kosovë, të vdekurin e vajton duke ja thënë disa fjalë ndonjë grua e familjes, kurse në Shqipëri po ashtu diçka e tillë praktikohet në pjesën e Veriut. E pamja zgjatë më së shumti 5 ditë në Prishtinë, kurse në Gjakovë, Pejë, tre ditë e më raste përfundon të varrezat më ditën e varrimit.

Pas luftës së fundit në Kosovë janë bërë disa përpjekje për ringjalljen, rikujtimin, duke improvizuar me këto rite. Disa nga ato aktivitete janë: Dasma e Isniqit, organizimi në Dragash i njohur si gara e mundësve (pehlivanëve), organizimi nga Muzeu i Kosovës me aktivitetin e Java e artizanaleve, në Rugovë ditët e Rugovës, organizimi vjetor Festivali Etno-Fest në fshatin Kukaj, duke e përcjellë mënyrën e jetës me të gjitha ritet, me veshje e këngë tradicionale. përpjekjet e organizatave të huaja në konservimin e kullave dhe objekteve të ndryshme kulturore, si dhe riprodhimin e asaj materiale, duke organizuar aktivitete të ndryshme për artin e thurjes e që ndikonte në punimin e veshjeve tradicionale. Përmes këtyre organizimeve bëhen përpjekje që sa do pak të rikujtohen ritet tradicionale.

Në përfundim mund të themi, se të shumtë janë faktorët të cilët kanë ndikuar në ndryshimin, evoluimin e këtyre traditave që tani na vijnë si një përzierje e kulturave të ndryshme nga vende dhe popuj të ndryshëm. Migrimet e shqiptarëve anekënd globit, jeta larg atdheut dhe origjinës ku ende mund të frymonte tradicionalja, kuptohet me shumë shtresime, jeta e përbashkët me popuj dhe kultura të ndryshme, të cilët kanë sjellë me vete traditën e tyre pa dyshim që kanë ndikuar në këtë drejtim. Prandaj tani e vetmja gjë që mund të bëhet është, ruajtja dhe kultivimi i asaj kulture materiale e cila ka mbetur, ruajtja e incizimeve eventuale në arkiva të ndryshme duke u konservuar, si edhe të bëhen incizime duke bërë improvizime të riteve nga njerëz të moshuar të cilët ende i kujtojnë këto rite, e pastaj ato të arkivohen për t'u ruajtur për gjeneratat e ardhshme, si një dëshmi e një pasurie që dikur është jetuar dhe praktikuar nga populli ynë.

Bibliografia dhe literatura

- BARLETI**, Marin, Historia e jetës dhe veprave të Skënderbeut, Prishtinë, 1967.
- BERISHA**, Rrustem, Kontribut rreth zakonit dhe këngëve të “kulaçit të nuses”, Gjurmime Albanologjike, Folklor dhe Etnologji, III, Prishtinë 1975.
- BERISHA- FETAJ**, Vlorë, Ritet e lindjes dhe vdekjes në rrethinën e Deçanit, Prishtinë, 2011.
- ÇABEJ**, Eqrem, Për gjenezën e literaturës shqipe, Prishtinë, 1970.
- ÇOÇAJ**, Nexhat, Hasi- enciklopedi etnokulturore IV, Ritet e lindjes, dasmës dhe vdekjes, Durrës, 2012.
- DOJAKA**, Abaz, Ceremoniali i dasmës shqiptare, Etnografia Shqiptare IX, Tiranë, 1980.
- GJEÇOVI**, Shtjefën, Kanuni i Lekë Dukagjinit, Prishtinë, 1985.
- HALIMI, STATOVCI**, Drita, Elemente mitologjike dhe demonologjike në doke e zakone të lindjes, Gjurmime Albanologjike, Folklor dhe Etnologji, XVIII, Prishtinë 1989.
- LAJÇI**, Bashkim, Tabu në etnokulturën shqiptare, Prishtinë, 2014.
- LAJÇI**, Bashkim, Gjurmime etnologjike, Pejë 2007.
- MEMIJA**, Myftar, Dasma e Malësisë së Gjakovës, Etnografia Shqiptare, nr. I, Tiranë, 1962.
- MUSA-GEGA**, Leontina, Refleksione folkloristike, Prishtinë, 2011.
- NOPÇA**, Franc, “Pikëpamje fetare, doket dhe zakonet e Malcisë së Madhe”, QSA, 2012, Tiranë.
- SYLEJMANI**, Fadil, Lindja, martesja dhe mortja në Malësitë Tetovës, Prishtinë 1988.

SHALA, Demush, Letërsia popullore, Prishtinë, 1988.

XHEMAJ, Ukë, Zakone familjare e shoqërore shqiptare të Podgurit, Prishtinë, 2003.

Nerimane KAMBERI

EVOLUIMI I STEREOTIPEVE KULTUROR, GJUHA SI VEKTOR PARAGJYKIMESH

Një këngë e popullarizuar që u shndërrua në një kuazi himn ka për refren «*Jemi një*», slogan që e përdori më herët edhe një TV private në Kosovë, Klan Kosova. «*Jemi një*», apo thënë ndryshe: «*Jemi një popull, Jemi një komb*». Kjo duket a priori evidente por pse atëhere të përsëritet kjo vazhdimisht, a është ky refren për t'i bindur shqiptarët kado që janë, dhe sidomos ata të andej e këndej kufirit Shqiperi/Kosovë se vërtet jemi një? Paraardhësit e njëjtë, një gjuhë të përbashkët, historia e njejtë, deri në luftën e dytë botërore, sepse atëhere do të ndahen rrugët e shqiptarëve, që do të jetojnë në dy rezhime të ndryshme që do t'i vëjnë atyre kufinj. Dhe ndarjet fizike që ka përjetuar kombi sigurisht kanë penguar komunikimet brenda-kombëtare. 50 vjet të të jetuarit të ndryshme (nën diktaturen e Enver Hoxhes dhe në sistemin e Titos dhe të Milosheviçit) «*Jeta në sisteme dhe shtete të ndryshme, me presione dhe tragjedi të ndryshme ka ndikuar në ndërtimin e koncepteve të ndryshme ndërmjet pjesëve të kombit, veçmas në fushë të kulturës dhe të vetëdijës politike.*»¹ do të bëjnë që shqiptarët nga rrënjë të njejtë të bëhen të huaj për njëri tjetrin², sidomos për gjeneratat e reja dhe të shtrohet pyetja se çka kemi të përbashkët sot, kur dy vendet tona janë në tranzicion, përveç të kaluarën dhe traditat? E nëse jemi ndryshe duke qenë të njejtë, atëherë si e perceptojmë njëri tjetrin në një kohë kur të dy vendet tona janë në tranzicion, kur me ardhjen e demokracisë në Shqipëri dhe ardhjen e lirisë në Kosovë, ndryshime medoemos po paraqiten në jetën sociale, politike, kulturore. Dhe kur, për t'iu reshtuar mendimit filozofit Paska Shabo, këto ndryshime, pra tranzicionin, po i mirëpresim gjithnjë me shpresën se e ardhmja do të jetë më e mira e mundshme.³

¹ Ibrahim Berisha, Sociokulturë, Rozafa, Prishtinë, 2001, f.124

² Ndeshja e futbollit Shqipëri- Serbi tregoi mirë se shqiptarët e Shqipërisë nuk e kanë kapur ende «urrejtjen» në mes serbeve dhe shqiptarëve (të Kosovës) pas, sidomos, luftës së viti 1999. Madje edhe udhëheqës të emisioneve politike si Blendi Fevziu nuk e kishin kuptuar trajtimin e serbeve ndaj shqiptarëve qysh në arritjen e tyre në aeroportin e Beogradin. Për këtë shih <http://www.courrierdesbalkans.fr/articles/match-serbie-albanie-la-chronique-d-un-pugilat-annonce-et-la-faute-de-l-uefa.html>

³ Pascal Chabot, L'âge des transitions, PUF, 2015

Një e nesërme më të mirë, po, por si qëndron e tashmja, ku jemi ne si popull në aspektin kulturor? A kemi unitet kulturor? (E.Tupja thotë: *Po, ekziston një unitet i tillë edhe pse here pas here paraqiten disa nuance karakteristike të secilit shtet*)⁴ apo ishim « një » dikur dhe sot njohim aq pak njëri tjetrin sa krijojmë edhe paragjykime ndaj njëri tjetrit apo edhe i pranojmë stereotipet pa ndonjë mendje kritike, gjithnjë duke u munduar t'i rumballoksojmë çwshtjet e identitetit. Cilat janë dallimet në mes shqiptarëve që do të bëhen objekt paragjykimesh. Profesori Mark Marku, thotë që « Përveç dallimet në dialekt që dallohen në mes rajoneve shqipfolës, nuk shoh asnjë dallim tjetër.»⁵

Studiuesja franceze Natali Klajer (Nathalie Clayer) në studimin e saj mbi origjinat e nacionalizmit shqiptar citon historianin britanik Eric Hobsbaën dhe nënvizon konstatimet që i bëri ai për shqiptarët dhe identitetin e tyre: “Mund të vihet në dyshim fakti që gjuha të ketë qenë një ngjizë i vërtetë protonacional te shqiptarët.”⁶ por nëse në shek.e XIX, sipas Hobsbawn “ (...) identifikimi me një gjuhë nuk vinte edhe aq natyrshëm.”, po atëhere sot kur gjuha është identifikuese e prejardhjes gjeografike dhe sociale te shqiptarët, a është ajo vektor i këtyre paragjykimeve?

Në këtë punim jam përqendruar te të zbërthyerit e kësaj pyetje duke analizuar tri emisione të televizioneve tona, duke pasur parasysh se sot mediat massive kanë një rol mbizotërues në informimin/formimin e opinionit/komunikimin brenda komunitetit/dhe komunikimit global dhe global duke i shërbyer edhe qëllimeve personale (promovim të vetvetës, të ndonjë projekti) edhe atyre të natyrës së përgjithshme (ide apo ideologji). Imazhet japin një pasqyrë reale apo të shtrembëruar të reales, një perceptim të një ngjarjeje apo të një personi por mbi të gjitha fjalët, do të thotë gjuha, bartin mesazhe për pozicionimin e folësit karshi temës/bashkëpjesëmarrësit apo karshi shikuesit. Reality-show- « *Big Brother* », emisioni kulturo-politik « *Shqip* » dhe seriali televiziv « *O sa mirë* », do të analizohen në prizmin e analizës së diskursit.

Deri sa dy të parat janë emisione reale, seriali është fikcion. Këtë e nënvizoi për analizën e tyre.

“Big Brother” dhe vajza nga Kosova, “viktima e parë e identitetit kosovar”⁷

“*Big Brother*”, pasi gjeti një audiencë marramendëse në Evropë dhe gjetiu zbarkoi edhe në Shqipëri, ku nën syrin vigjilent të « Vëllait të madh » dhe nën

⁴ Koha Ditore, 20 shkurt 2011

⁵ Koha ditore, po aty.

⁶ Nathalie Clayer, Në fillimet e nacionalizmit shqiptar, Përpjekja, Tiranë, 2009, f.23

⁷ Halil Matoshi, Besarta në Big Brother, viktima e parë e identitetit kosovar, Gazeta Express, 12 prill 2008, f.2

vëzhgimin e kamerave, të rinj dhe të reja jetojnë në një hapësirë të kufizuar ku çdo gjest i tyre, çdo fjalë përcillet me vëmendje nga teleshikuesit, të cilët në fund tregojnë simpatinë e tyre për njërin apo njëren prej tyre. Emisioni i parë (2008) kishte në mesin e të rinjve një vajzë nga Kosova, Besartën. Gazetari Halil Matoshi në një artikull e quan atë “viktima e parë e identitetit kosovar”, sepse ajo ishte “ndryshe”⁸ nga të tjerët, sepse fliste “ndryshe”. Karakteristika e dytë e veçantisë së Besës nga “familja shqiptare” është gjuha. Atë nuk e kuptojnë pothuajse fare “bashkëfamiljarët”, e kjo mezi zë aty këtu diçka nga ajo që ata flasin. Kjo është “gjuha kosovare”, (...) e “pakuptuar” dhe e “pathënë”.⁹

Matoshi cek gjithashtu se ajo është “ndryshe” sepse historia e saj familjare por ajo e vendit nga vjen është e ndryshme nga ajo e shokëve të saj “të shtëpisë. “ Ai thotë më larg “Shqiptarët nga “familja” edhe nëse këtë nuk e bëjnë qëllimshëm, e trajtojnë Besën “trup të huaj” në një familje ideale (kombi-shtet), e përjashtojnë atë nga çdo debat, pra nga “jeta e bashkësisë”, sepse identiteti i saj i papërputhshëm e vetëdiferencon atë.”¹⁰

Apo Besarta atëhere nuk hy në kallëpin e njeriut të sotëm siç e përshkruan studiuesi i medias Ben H.Bagdikian¹¹, që jeton në dy botëra, njëra reale, e natyrës, e gjakut dhe e mishit, dhe tjetra bota e mass-medias, që i tejkalon dallimet e gjuhës, kulturës, klasave.? Apo Matoshi eksagjeron këtë “ndryshim” të vajzës me qëllim të të ushqyerit konceptit të Kosovarizmit”. Matoshi krijon paragjykime në “pritjen” që i bëhet vajzës nga Kosova, se të rinjt e Shqipërisë nuk e shohim si “motër” të veten, si pjesëtare e të njejtit komunitet gjuhësor as kulturor. Ai krijon paragjykime mbi paragjykimet që ekzistojnë mbi perceptimin e “kosovarëve” nga “shqiptarët”, duke e vulosur rolin e “viktimës.” Shembulli i Besartës tregon se nuk është gegërishtja e saj që e dallon kaq shumë, që e “margjinalizon” sa është stili i saj i “provinciales”, se kodet e saj kulturor nuk përputhen me kodet e banorëve të tjerë të “shtëpisë” qofshin ata edhe të të njejtit komb. Binomi antitetik provincial/kryeqytetas, katundar/qytetar është i pranishëm te shumë popuj, dhe paraqitet sidomos te shakatë. Në rastin tonë, ai nuk do të zbatohet vetëm në mes shqiptarëve dhe “kosovarëve” por edhe në mes shqiptarëve brenda territorit të Shqipërisë (shih emisionin me humor *Portokalli*¹² dhe përdorimi nga një Vlonjate i fjalës “Nordikët” si cilësor i bashkëkombasve të saj të

⁸ <http://www.courrierdesbalkans.fr/articles/big-brother-ou-la-telereality-made-in-albania.html>

⁹ Halil Matoshi në *Gazeta Express*, po aty

¹⁰ Halil Matoshi, po aty

¹¹ “The New Media Monopoly”, Ben H.Bagdikian, 2004, Beacon Press Books, Usa, cituar te “Gjuha dhe lufta e ideve”, Lindita Tahiri, ShB Naimi, Tiranë, 2003, f.22

¹² *Portokalli*, 3 nëntor 2013, Gjini dhe Berta, Malok unë, Malok ti.

Veriut. Termi “Nordikët” përdoret për Skandinavët, pra me këtë term Veriorët bëhen edhe më të largët, më të huaj.)

Shqipja ka dy dialekte, por siç e potencon filozofi Shkëlzen Maliqi, ky fakt nuk e ndan popullin por e pasuron: “ Një element çarës që përmendet, ai i standartit të gjuhës që i është imponuar kosovarëve, nuk e veçon Kosovën nga Shqipëria. Ky standart i është imponuar edhe gjysmës së Shqipërisë, dhe nëse do të ketë qëndresë gjuhësore, ajo do të jetë e përbashkët, e gjysmës së Shqipërisë me Kosovën, dhe jo vetëm e Kosovës. Lëvizja gjuhësore në të vërtetë nuk shkon në drejtim të ndarjes së saj, por në drejtim të ndreqjes ose ndryshimit të standartit të gjuhës kombëtare, duke e përshtatur atë me të folmen e shumicës së kombit. Gjuha kështu mund të jetë element më shumë unifikues, dhe jo çarës, në vetëdijen për identitetin, i cili edhe ashtu nuk është ndonjë identitet monolit dhe i ndërtuar prej ekskluzivizmave, por është identitet i akomodimit ndaj dallimeve. Fundja, edhe nëse do të kishte dy standarte gjuhësore, mbi bazën e dy dialekteve të shqipes, as kjo nuk do të çonte doemos drejt çarjes së identitetit shqiptar..”¹³

Edicionin e sivjetëm të Big Brother, të 8-tin, 7 vjet pas edicionit ku mori pjesë Besarta, e fitoi Veseli nga Prizreni. “Veseli arriti të fitonte simpatinë dhe votat e publikut me natyrën e tij të dashur dhe tolerante” raportuan lajmet shqiptare (Top Channel) atë natë. Evoluimi i show-it gjatë këtyre viteve tregon evoluimin e mentaliteteve, njohjen më të mirë të njëri tjetrit dhe “duke pranuar tjetrin/tjetrën, (pluralitetin dhe diversitetin) e duke mbetë vetvetja.”¹⁴, fshirjen e paragjyqimeve, ngadhënjimin e tolerancës, forcimin e identitetit.

Seriali “O sa mirë” apo një fiksjon pa stigmatizime

Siç e cekta në fillim, seriali “O sa mirë” është një fiksjon televiziv, i cili sipas deficionit nuk tregon një situatë reale. Ndryshe nga emisioni i analizuar më lart situatat e paraqitur në atë serial nuk tregojnë gjendjen apo zhvillimet në shoqërinë shqiptare sot dhe këtu por ato janë të imagjinuara. Kjo komedi që lindi “nga euforia e festimit të njëqind vjetorit të Pavarësisë së Shqipërisë” ka si mision të parin (e të vetmin?) të argëton teleshikuesit e tij të shumtë por jo të përfaqësoj ëndrrën e shumë shqiptarëve, atë të bashkimit në një teritor, si para Londres 1913.

Në një kolegji privat është krijuar një mini-Shqipëri e madhe, hapësira e shkollës përkufizon kufijtë e Shqipërisë së para copëtimit. Dialekte, të folme, thekse, mentalitet tipik i këij apo atij vendi, në këtë “Kullë të Babelit” brendagjuhësore, të rinj nga të

¹³ Shkëlzen Maliqi, në Kush Asht Kosovari, Shb.Kelmendi, Prishtinë, 2005, f.236

¹⁴ Halil Matoshi, po aty.

gjitha trevat shqiptare (Korçe, Tiranë, Luginë, Tetovë, Gjakovë, Prizren, etj...) nuk mërzhiten se si flasin (dialekt, theks, leksik), ata flasin të njejtën gjuhë, por me nuancat dhe ngjyrat e gjuhës e vendit nga vijnë, pra gjuha është elementi identifikues i prejardhjes së folësit/personazhit por nuk është element përcarës por bashkues dhe tregues e një pasurie: “*Fuqia e vërtetë e botës shqiptare qëndron në diversitetin e saj, dhe jo në ndonjë kategori të veçantë përcaktuese e identitetit, cilado që të jetë ajo, e cila do të shtrinte mbizotërimin e saj mbi mbarë kombin*”¹⁵

Personazhi Zuka i cili me vendin e tij në banak në qendër të hapësirës së shkollës thotë “Por po flasin polonisht” kur nuk e kupton shqipen e ndonjë nxënësi përdor humorin për ti shenjzuar dallimet gjuhësore, pa tendencë nënçmuese.

Pra “O sa mirë” është fikSION, nuk është “*një reality show që shows the reality.*” Deklarata e aktorit Xhevdet Jashari apo Arif Hikmeti kur përgjigjet në pyetjen e një gazetari “Është serial që mbledh të gjithë aktorët shqiptar, çka mendoni? “Çfarë mendimi mund të ketë një shqiptar përveç se të shpresojë dhe të ëndërroj që kjo të realizohet në çdo aspekt, në çdo sferë sa më shpejtë.”¹⁶ reflekton aspiratat e tij personale, intervista është mënyra më e mirë për ta dhënë një mendim të vetin, nuk bart në të njejtën mënyrë mesazhin e serialit, nëse ka ndonjë mesazh. Fiksioni dhe zhanri i serialit, komedia, shndërrojnë paragjykimet eventuale në humor, gjuha nuk përdoret për ta treguar “superioritetin”. Seriali si prodhim mediash tërthorazi riafirmon dhe rizbulon identitetin kombëtar pa paragjykimë, ku çdo gjë është natyrale.

Emisioni “Shqip” apo gjuha në shënjestër

Për objekt të tretë analize kam marrë emisionin “Shqip” të udhëhequr nga Rudina Xhunga. Profili i tij dallon nga ai i dy shembujve të zbrëthyer më lart, emision ka karakter informues, debatues dhe jo argëtues. Por edhe publiku të cilit i dedikohet dallon nga ai “Big Brother”-it dhe i “O sa mirë” të përcjellur kryesisht nga të rinjtë kurse “Shqip” nga mosha e mesme. Në një edicion të tetorit 2014 ku bisedohej për çështjet e identitetit kombëtar, njëri mysafir, gazetari nga Tirana, Sokol Balla, me një moment mospajtim me njërin të paftuar, gazetarin Halil Matoshi nga Prishtina, e thumbon mbi “mosnjohjen e tij të gjuhës shqipe”.

Sokol Balla: “Ti nuk e kupton shqipen. (...)

Rudina Xhunga: “Kemi një shqipe.”

Alfred Lela (Sokol Ballës dhe Spartak Ngjelës): “Kur mendimi i dikujt nuk ju pëlqen, i thoni që s’ia kuptoni shqipën. Shqipja e zotërisë, kolegut tim nga Kosova është shumë e mirë.” (...)

¹⁵ Shkëlzen Maliqi, në Kush Asht Kosovari, po aty

¹⁶ Kosovapress, 21 prill 2014

Halil Matoshi: “Flas një gegnishte të pranueshme”¹⁷

Halil Matoshi flet në gegërishte, me të folmen e vendit së prejardhjes së tij, Gollakut. Balla me reagimin e tij nuk ju është përqëndruar përmbajtjes së asaj çka ka folur Matoshi, por se si e ka thënë. Ai (Vetja) i drejtohet Matoshit (I'tjetrit) në një mënyrë që e nënkupton superioritetin e tij intelektual, superioritet i cili për të tregohet me përdorimin, sipas koncepteve të Fergusonit, të varietetit të “lartë” (High=H) ¹⁸ kundruall varietetit të ulët (Low=L), pra që është shenje e dominimit të tij intelektual. E folmja e Matoshi ka shkaktuar një reagim ofendues te Balla. Gjuha është bërë vektor nënçmimi, paragjykimi, në një debat ku pikërisht bisedohej identiteti. Niveli i debatuesve në një emision të tillë ka rënë në kurthën e mostelrancës dhe të paragjyqimeve.

Përmbyllje

Gjuha me veçantitë e saja, si shqipja me dy dialekte dhe të folme të shumta në globalizmin e sotëm konsiderohet si pasuri, si element unifikues e jo ndarës, si promovim i identiteteve lokale¹⁹ paragjykimet mbesin por nuk përqendrohen vetëm te gjuha. Do të kanë objekte të tjera tallje, injorimi, refuzimi si prejardhja gjeografike apo sociale. Por mbesin stereotipet si shqiptarët e Kosovës patriotë, trima por malok; shqiptarët e Shqipërisë kosmopolit, evropian por tradhtarë, etj...

“Edhe pse genia dhe identiteti i shqiptarëve në asnjë aspekt nuk vibet më në dyshim, kejo nuk do të thotë se ata nuk kanë ose nuk do të kenë sfida të ndryshme që dalin nga mobiliteti marramendës i shoqërisë (ose më sakt, shoqërive) shqiptare në tranzicion.”²⁰

Referencat

Berisha Ibrahim, Sociokulturë, Rozafa, Prishtinë, 2001

Bagdikian Ben H. “The New Media Monopoly”, , 2004, Beacon Press Books, Usa, cituar te “Gjuha dhe lufta e ideve”, Lindita Tahiri, ShB Naimi, Tiranë, 2003

Chabot Pascal, L'âge des transitions, PUF, 2015

Clayer Nathalie, Në fillimet e nacionalizmit shqiptar, Përpjekja, Tiranë, 2009

¹⁷ <http://www.dailymotion.com/video/x28cqp2-shqip-20-tetor-2014-pjesa2-top-channel-albania-political-talk-show-news>

¹⁸ Charles Ferguson (1959): «Diglossia», in Language and social context, Paolo Giglioli (ed.), Penguin books, 1972, England.

¹⁹ Anthony Giddens, Runaway World, Profile books LTD, London, 2002

²⁰ Shkëlzen Maliqi, në Kush Asht Kosovari, po aty.

Ferguson Charles (1959): « Diglossia », in Language and social context, Paolo Giglioli (ed.), Penguin books, England, 1972

Giddens Anthony, Runaway World, Profile books LTD, London, 2002

Maliqi Shkëlzen, në Kush Asht Kosovari, Shb.Kelmendi-Java, Prishtinë, 2005

Visar MUNISHI

PËR FESTIVALET E TRASHËGIMISË ETNOKULTURORE (ETNOMUZIKORE) SOT

“Për çdo verë fushat që zakonisht janë të qeta në Britani papritur mbushen me vizitorë – disa me rroba të pazakonshme, disa të lyer me baltë, që të gjithë me qëllimin që të argëtohen” – fjali të marra nga një specialiste eventesh (Lindsay Baker) të botuar në Koha Ditore” në Korrik 2015¹. E zgjedha këtë citat të saj për arsye se gati secili përshkrim i kësaj hyrje, koïncidonte me skenat e festivaleve tona që gjatë leximit më dïlnin përpara. Duke qenë se jam i familjarizuar tashme me festivalet tona duke qenë pjesëmarrës herë aktiv herë pasiv, përshkrimi i “Fushave që zakonisht janë të qeta në Britani papritur mbushen me vizitorë” më jepte përshtypjen e fshatit Gjonaj në Has, ku gjatë gjithë vitit hasë në ndonjë bari me dele, dhi ose lopë, ndonjë furrhtar me veturë me targa vendore e të huaja, vendasit e angazhuar me punët e tyre, dhe në anën tjetër me fillimin e muajit maj, ku të gjithë të sipërpërmendurit gjenden në kodrën e pajtimit mbi fshat, shumica si spektatorë, e shumë prej tyre të angazhuar si staf për mbarëvajtjen e festivalit “Hasi Jehon”. Por jo vetëm Gjonaj është i tillë, njëjtë duket edhe Dejna e Rahovecit, si dhe në mjedisë të tjera kur ka organizime festivalesh të këtij karakteri.



Pamje nga festivali i folklorit “Hasi Jehon”²

¹ Lindsay Baker, Rrënjët antike të festivaleve, Koha Ditore, 05.07.2015, f. 47

² <http://www.prizren360.com/listing/hasi-jehon/>

Festimet karakteresh të ndryshme nisin në kohëra të rrjedhës historike të njerëzimit. Nga civilizimet parahistorike, shtresat shoqërore i krijojnë vetës forma dhe mënyra shfaqjesh të lidhura me mënyrën e jetës dhe të jetesës. Ndodhitë e para të manifestimeve shoqërore ishin të lidhura me rite, magji dhe forma të tjera të karakterit pagan. Në botë, ka pasur lloje të ndryshme shfaqjesh e aktivitete të tilla të njerëzve. Festivale me karaktere të ndryshme, qofshin ato kulturore, religjioze, letrare e shumë e shumë të tjera.



Festivali për solsticin veror ne Stonehenge³

Kështu nisën të organizohen karnavale e më pas festivale⁴. Për të dyja këto forma shfaqjes ka të shkruar në literaturën shkencore shqiptare relativisht mjaftueshëm. Është e ditur se organizmi i festivaleve të prezantimit të kulturës popullore nismën e kanë nga shekulli XIX nga lansimi i nocionit folklor (1856 William Thomas) nëpër qendra Evropiane si në Itali, Austri, Gjermani, Francë etj. Për dallim nga këto mjedise, në hapësirat shqiptare festivalet e kulturës tradicionale fillojnë nga vitet e gjashtëdhjeta të shekullit të kaluar (XX). Gjithçka filloi me Festivalin e Folklorit në Gjirokastër në Shqipëri ku ky festival “është një ndër manifestimet më reprezentative dhe më prestigjioze në fushën e krijimtarisë së folklorit kombëtar në përgjithësi”⁵ dhe Revistën e Folklorit Burimor në Glllogofc e tash Drenas në Kosovë

³ <http://www.andyworthington.co.uk/2009/06/20/its-25-years-since-the-last-stonehenge-free-festival/>

⁴ Për karnavalet shih, Peter Burke, Kultura popullore në Evropë në fillimet e kohës së re, ARBRI-CEU, Bukuresht, 1996, f. 176-199

⁵ Bahtir Sheholli, Mbi festivalin folklorik kombëtar “Gjirokastër 2004”, Gjurmime Albanologjike, Prishtinë, 2005, f. 239.

(Pra në vitet 60 të shekullit XX). Të dy këto organizime, njëherit më të mëdhatë për nga karakteri i festivaleve etnokulturore ndër shqiptar, janë mundësia më e mirë dhe privilegj i çdo pjesëmarrësi aktiv ose jo në jetën folklorike, të prezantoj vlerat etnokulturore më reprezentative të rajonit prej nga vjen. Ndërsa sot, 16 vite mbas luftës së fundit në Kosovë, gjithçka është më ndryshe në raport me festivalet e folklorit. Tashmë kemi disa festivale të këtij karakteri (folklorik) që organizohen anekënd Kosovës, Nuk ka gati qytet ose trevë në Kosovë që nuk ka festivalin e vet të kësaj natyre. Te organizuar në mënyrë institucionale, nga individë entuziast e dashamirë të folklorit ose nga SHKA, këto organizime janë bërë mjaft atraktive e dobiprurëse për zonat etnografike dhe vet etnokulturën në përgjithësi.

Nuk kemi komunikuar asgjë të panjohur nëse themi se festivalet e prezantimit të trashëgimisë etnokulturore në skenë paraqesin ngjarje të veçanta kulturore për mjediset e caktuara. Mirëpo, për ta arsyetuar apo përmbushur synimin dhe rëndësinë e pritur për organizimin e këtyre ngjarjeve, duhet mbështetur në disa faktorë: në kritere të përzgjedhjes profesionale, në mbështetjen materiale, po edhe në ndryshimin etnopsikologjik e shoqëror që duhet pasur ndaj kësaj trashëgimie. Për pjesëmarrjen e grupeve dhe individëve nga treva të ndryshme të trojeve shqiptare, kërkohet përfshirja e profesionistëve të fushës të cilët kanë detyra specifike para vetes, që kryesorja është përzgjedhja e pjesëmarrësve të festivalit. Ky seleksionim arrihet me vizita që u bëhen festivaleve të tjera dhe SHKA-ve. Mirëpo duhet ta kemi të qartë se jo të gjitha festivalet kanë seleksionim të grupeve nga aspekti programor. Disa prej tyre bëjnë ftesa të veçanta për grupet të cilat organizatorët mendojnë dhe besojnë se janë të denjë të marrin pjesë.

Por përse është i rëndësishëm vet procesi seleksionues, dhe seleksionuesi të jetë profesionist i fushës (Etnomuzikolog, etnolog, koreograf, folklorist)? Duke qenë se folklori si materie lëvizë, është “likuid” dhe zhvillohet krahas jetës së përditshme të njeriut, dhe njëkohësisht humbet brenda saj duke mos pasur funksionin e dikurshëm, e në anën tjetër ndërron ambient e kontekst duke u zhvendosur nga jeta e përditshme në atë skenike, shfaqja në skenë e sinkretizmit muzikë-veshje (kryesisht) doemos kërkon që në të të vijnë materiale folklorike autentike. Dhe në këtë kontekst, profesionistet e fushave përkatëse janë ata që njohin proceset evoluuese të vet folklorit në përgjithësi, dhe dinë të vlerësojnë shfaqjen e pikave që dalin në skenë, qofshin ato që bëjnë jetë të gjallë folklorike, qofshin ato që janë bartur në mënyrë mekanike dhe mësuar enkas për paraqitje në skenë. Studiuesi Agron Xhagolli për mbledhjen e materialit folklorik shkruan: “Në praktikën mbledhëse të folklorit gjejmë dhe krijime që bartin kontaminime të natyrave të ndryshme, të realizuara nga vetë ruajtësit dhe praktikuesit e këtyre krijimeve. Kjo ka qenë një dukuri e njohur për folklorin në të

kaluarën. Për më tepër, ajo vazhdon edhe në ditët e sotme, me përmasa dhe më të mëdha, për shkak të rrudhjes së praktikumit në lloje e zhanre të ndryshme”⁶.

Në festivalet tona, struktura e pjesëmarrësve kryesisht varion në amator, autentik dhe ndonjëherë edhe profesional. Amatorët janë pjesë përbërëse e ansambleve dhe shoqërive kulturore-artistike, që zhvillojnë aktivitetin në mjedisin e tyre kulturor lokal, dhe kryesisht brenda territorit të Kosovës (ka të tilla që marrin pjesë edhe në shfaqje jashtë vendit). Brenda këtyre shoqërive mund të gjenden edhe pjesëmarrës autentik, të cilët kontributin e tyre e japin duke sjellë në skenë ndoshta materialin më të vlefshëm brenda programit që e shfaqin, sepse ajo që paraqesin ata, është materia më e pandikuar nga shkëmbimet kulturore që kanë ndodhë, dhe po ndodhin në etnokulturën tonë. Natyrisht pjesëmarrja e anëtarëve profesionistë në festivale ka peshën e vet të caktuar, dhe kontributi i tyre në prezantimin e pikave të caktuara skenike është i mirëseardhur, mirëpo mendoj se nuk humbin asgjë organizatorët nëse aktivitetin e tyre festivaleve e realizojnë vetëm me dy strukturat pjesëmarrëse të përmendura më sipër.

Më lejoni që në aspekt krahasues të tërheq një diagonale në mes të paraqitjes së krijimtarisë popullore në festivalin e Drenasit, dhe festivaleve që sot organizohen kudo në Kosovë. Në shkrimin e prof. Dr. Rexhep Munishit, të botuar në vitin 1980, i cili shkruan për mbarëvajtjen e festivalit Revista e Folklorit Burimor të Kosovës, te mbajtur në vitin 1980, ku Munishi ndër të tjera shkruan: “Disa nga elementet, që këtë vit na u paraqitën në skenën e Gllogofcit, ishin freskuese. Ato na e përkujtonin të kaluarën, na kthenin në një kohë e hapësirë tashmë pothuaj të harruar, duke na rishfaqur shumë dukuri, mënyra të interpretimit, që, në ditët e sotme, nuk i kanë më dimensionet e kohës dhe të vendit që i kishin dikur”⁷. Nëse e analizojmë citatin e mësipërm, nuk do t’i hiqim asnjë fjalë në rast përshkrimi të festivaleve të ditëve të sotme. Bile sot, auditori i gjen ato edhe më atraktive e freskuese se sa ishin para 35 vjetëve. Arsyeja është shumë e thjeshtë: Humbja e shumë veçorive të folklorit tonë në përgjithësi, dhe ndërrimi i gjeneratave që kanë përjetuar vet jetën folklorike, ka bërë që prezantimi i vlerave etnokulturore të prezantuara nëpër festivale të jetë mjaft atraktive për publikun. Si atëherë, edhe sot në skenë shfaqen mënyra interpretimi që në ditët e sotme nuk i kanë dimensionet e kohës dhe vendit që i kishin dikur. Prandaj, nga këndvështrimi teorik këto shfaqje edhe merren si materiale folklorike(etnokulturore) jashtë kontekstit autentik që e kishin dikur me të cilin deri vonë gjallonin në jetën e përditshme të bashkësive shoqërore.

⁶ Agron Xhagolli, *Kultura Popullore*, ASHSH, IKP, Tiranë, 2005, f. 28

⁷ Rexhep Munishi, *Probleme Etnomuzikologjike*, IAP, 1997, Prishtinë, f. 152.



Improvizim i marrjes së nuses me kalë – “Hasi Jebon” 2011

Nëse në këndvështrimin e parë festivali na vjen si materie për sy dhe për vesh, nga këndvështrime tjera, organizimet e këtij lloji në vendin tonë, kanë dobi të shumanshme e në veçanti nga aspekti sociokulturor jo vetëm për mjedisin ku ato shfaqen po edhe më gjerë (të themi mbarëkombëtar). Unë këtu do të ndaja dobitë në dy nivele, në atë lokal, dhe nivelin qendrorë. Shoqëritë lokale, në vendin e të cilëve mbahen festivalet, leverdinë e këtyre ngjarjeve e shohin dhe e përjetojnë nga disa aspekte:

1. E para dhe më e thjeshta është se, në shume ambiente gjeografike ku mbahen festivalet, ky është njëri nga të paktat organizime kulturore brenda atij mjedisi shoqëror, pra për pak ditë festivali gjallëron jetën e përditshme dhe mbushë vakumin e krijuar kulturor të fshatrave mikpritës.



Publiku në Festivalin e Gjirokastrës 2015 (foto - www.ata.gov.al/)

2. Përfitimi ekonomik (sado i vogël që mund të jetë ai).

3. Festivali i folklorit mund të konsiderohet si muzë nxitëse-provokuese për gjeneratat e reja që edhe ato të vazhdojnë të merren me aktivitete kulturore të këtij lloji.

Nëse do të flitej për nivelin e përgjithshëm shoqëror, festivalet luajnë një rol jashtëzakonisht të madh dhe të pakontestueshëm në aspektin e prezantimit publik të vlerave etnokulturore shqiptare në përgjithësi. Pra ato prezantime vijnë si të veçanta nga aspekti tematik i zonave etnografike respektive, në anën tjetër, të veçantat e këtyre trevave ose zonave, publikisht shpërfaqin vlerat identifikuese të trashëguara etnomuzikore, etnografike dhe të tjera të etnokulturës tonë të përgjithshme shqiptare.

Literatura

SHEHOLLI, Bahtir, Mbi festivalin folklorik kombëtar “Gjirokastrë 2004”, Gjurmime Albanologjike, Folklor dhe etnologji, nr. 33-34, IAP, Prishtinë, 2005, f. 239-255

BAKER, Lindsay, Rrënjët antike të festivaleve, Koha ditore, Prishtinë, 05. Korrik, 2015

MUNISHI, Rexhep, Probleme Etnomuzikologjike, IAP, Prishtinë, 1997,

XHAGOLLI, Agron, BOGDANI, Ramazan, Letërsi folklorike, ” Buzuku”, Prishtinë, 1996, f. 241-273

XHAGOLLI, Agron – SELIMI, Yllka, Praktika e karnavalit në Polenë, Kultura popullore, 1-2, 1996, ASHRSH, IKP, Tiranë, f. 91-104

XHAGOLLI, Agron, Dy këndvështrime për festivalet folklorike kombëtare të zhvilluara në Shqipëri, në: Kultura popullore, 1-2, 2005, IKP, Tiranë, 2005, f. 25-40

XHAGOLLI, Agron, Edhe festivalet folklorike një riprodhim folklorik, në: Tradita etnokulture, QSA, Tiranë, 2011, f. 13-20

DIZDARI, Ermir, Festivali folklorik kombëtar, Gjirokastrë, 2000, Tiranë, 2000

RUKA, Esat, Festivali folklorik kombëtar, Gjirokastrë, 2009, Tiranë, 2015

BURKE, Peter, Kultura popullore ne Evropë në fillimet e kohës së re, ARBRI, CEU-Budapest, 1996

Artan KRASNIQI

IDENTITETI KULTUROR E HISTORIK I KATËR MONUMENTEVE TË KOSOVËS TË MBROJTURA NGA UNESCO-JA

Abstrakt

Katër monumente të trashëgimisë kulturore janë të vetmet të këtij lloji në Kosovë që ruhen nga UNESCO, ani pse shteti që shpalli pavarësinë në vitin 2008 nuk njihet nga ky mekanizëm ndërkombëtar. Por, Kisha e Shën Premtës, Manastiri i Deçanit, ai i Graçanicës dhe Patrikana e Pejës aty njihen si serbe.

Ky punim ka për qëllim të tregojë identitetin kulturor e historik të këtyre monumenteve, në kontekst edhe të ndikimit politik të kohëve të fundit. Pra, pyetjet që i përgjigjet ky punim janë se kur dhe si u ndërtuan këto objekte kulturi? Kush i ruajti ato ndër vite, dhe cili ishte roli i shqiptarëve në këtë aspekt? Çfarë ndodhi me këto objekte gjatë Perandorisë Osmane?, A ishin ato katolike para se të bëheshin ortodokse?, e pyetje të tjera.

Punimi merret edhe me përshkrimin e gjendjes aktuale të këtyre objekteve, përfshin edhe biseda me drejtues fetarë të këtyre kishave. I gjithë punimi bazohet në burime historike të kohëve të periudhave të ndryshme.

Fjalë kyçe: UNESCO, Kisha e Shën Premtës, Manastiri i Deçanit, Manastiri i Graçanicës, Patrikana e Pejës, Monument, Trashëgimi kulturore

Identiteti kulturor e historik i katër monumenteve të Kosovës të mbrojtura nga UNESCO-ja

Katër monumente të trashëgimisë kulturore materiale të Kosovës janë të vetmen që mbrohen nga UNESCO [Organizata e Kombeve të Bashkuara për Edukim, Shkencë dhe Kulturë], ani pse shteti më i ri në Evropë mbanë një listë të gjatë me monumente të të kësaj natyre. Fjala është për Manastirin e Deçanit, Manastirin e Graçanicës, Kishën e Shën Premtës në Prizren dhe Patrikanën e Pejës. Megjithatë, UNESCO i njeh si serbe këto monumente në Kosovë, që kur morën vulën e mbrojtjes nga kjo organizatë në vitin 2006. Pa paragjykuar vendimin që UNESCO do të marrë për anëtarësimin ose jo të Kosovës me të drejta të plota në këtë

organizatë¹, ky punim përmban thelbin e identitetit kulturor e historik të këtyre monumenteve.

Kisha e Shën Premtes, objekti ku u lutën të krishterë e myslimanë

Kisha e Shën Premtes është ndër monumentet më të rëndësishme që ka Kosova. Ndër më të bukurit po ashtu. Për gati një dekadë që mbrohet nga UNESCO, dera e oborrit të tij është e rrethuar me tela gjemborë, dhe objekti ruhet nga policë të njësitit të veçantë për mbrojtjen e trashëgimisë kulturore.

Në njërën anë objekti ka një mbishkrim në gjuhën arabe. E në anën tjetër ka të shkruar në cirilikë. Mbishkrimet në muret e jashtme tregojnë për rrugëtimin historik të monumentit. Gjatë tërë këtyre shekujve ka pasur disa emra e disa funksione².

Pikërisht për shkak të historisë së tij, ky objekt kulti ka qenë temë studimi për shumë studiues. Studime aty janë bërë qysh në vitet 1950-1952, kur edhe u konstatuan disa shtresa ndërtimesh e u konservua ky objekt. Gërmime aty bëri Slobodan Nenadoviçiq, e studimin e tij të botuar në vitin 1963 e titulloi “Bogorodica Ljevicka”.

Shikuar nga aspekti i zhvillimit arkitektonik të këtij monumenti të kultit, studiuesit aty vërejnë prej 4 deri në 7 shtresa ndërtimesh ose ndajndërtimesh.

Historiani mediavelist Jahja Drançolli, vëren katër sosh. “Shtresa e parë ndërlidhet me periudhën paleokristiane, respektivisht me shekujt IV-VI. Shtresa dytë mban vulën e Mbretit Milutin, pra të fillimeve të shekullit XIV. Shtresa e tretë është e periudhës osmane dhe shtresa e katërt ka të bëjë me ndërhyrjet pas vitit 1918 nga Mbretëria e Serbo-Kroate-Slllovene”³.

Drançolli thotë se shtresa e periudhës paleokristiane dhe pastaj periudhës bizantine shënon shekujt IV-VI dhe VII-XI. Dhe kjo është e dokumentuar edhe me burime të shkruara por edhe me burime materiale. Monumenti në fjalë, thotë Drançolli, së bashku me Pallatin e Mitropolit të Prizrenit kanë qenë seli ipeshkvnore e

¹ Kosova ka nisur udhën për pranim në UNESCO. Lajmi ishte bërë me dije më 16 korrik. Ndonëse nuk është anëtare e Kombeve të Bashkuara, shteti synon të anëtarësohet në UNESCO, duke ndjekur praktikat e mbi 20 shteteve që janë pranuar edhe pa qenë anëtare të OKB-së. Si shembuj merren anëtarësimi Palestinës më 2011, një vit para se të bëhej anëtare e OKB-së, ose anëtarësimi i Ukrainës, më 1995, edhe pse asokohe ishte pjesë përbërëse e ish-Bashkimit të Republikave Socialiste Sovjetike. Në Komitetin Ekzekutiv të UNESCO-s, më 3 tetor 2015, fillimisht Kosova duhet të fitojë të drejtën e të qenit anëtare e këtij Komiteti. Pastaj votohet në Asamblenë e Përgjithshme, në nëntor 2015, ku duhen dy të tretat e votave të shteteve anëtare të UNESCO-s. Edhe Kosova edhe Serbia janë të sigurta që do të triumfojnë në qëllimet e veta, e para të anëtarësohet, e dyta që ta pengojë një gjë të tillë. Ky punim është dorëzuar për botim para datës 1 tetor 2015.

² Krasniçiq, Artan, “Monument II”, Botimet KOHA, 2015, Prishtinë, fq. 88

³ Intervistë me historianin Jahja Drançolli, për “Koha Ditore”, 19 prill 2015

kishës katolike dhe bizantine deri në kohën e sundimit të Mbretit Milutin. “Si seli ipeshkvnore e kishës papnore nën juridiksionin e Argjipeshkvisë së Selanikut e ndeshim gjatë shekujve VII-XI. Pas skizmës kishtare më 1054 dhe deri në shekullin XV kur Prizreni kishte rënë nën sundimin osman ishte seli ipeshkvnore katolike. Ndërkaq, në vitin 1018-1019, sipas Kartës së perandorit bizantin, Bazili II, Prizreni ishte peshkopatë bizantine nën juridiksionin e Kryepeshkopatës së Ohrit”⁴.

Arkeologia Edi Shukriu i komenton ndryshe ndërhyrjet në këtë objekt gjatë historisë së tij. Në librin e saj “Kisha e Shën Prendës”, ajo shkruan për shtatë faza ndërtimi. Kisha nuk u shpëtoi ndërhyrjeve nemanjide. Për Edi Shukriun, ta zëmë, kjo është faza e katërt e ndërhyrjes.

“Faza e katërt përfshin rindërtimin e bazilikës në shekullin XIII, diku rreth vitit 1220. Duket se bazilika u dëmtua gjatë shekullit XII, kur Prizreni u aneksua përkohësisht nga mbreti Stefan Nemanja”, shkruan Shukriu, që citon këtu edhe studiuesin J. Janiçijević⁵.

Rindërtimi u bë mbi themelet e bazilikës së rrënuar të shekullit XI, ndërsa Shukriu shkruan se në këtë fazë u bë edhe dekorimi i mureve me afreske. Ndërhyrje, mbase më të dukshmet, u bënë në kohën e mbretit Milutin. Faza e pestë, thotë Shukriu, përfshin kohën e rindërtimit me urdhër të këtij mbreti, në vitet 1307 - 1313, me arkitekturë dhe dekorim të stilit bizantin, me ç’rast hiqet dorë nga tradita e mëhershme të Rashkës. E duke cituar edhe Nenadoviçin, Shukriu shkruan se ekzistimin e kishës së mëparshme e dëshmon edhe mbishkrimi i vendosur në këtë fazë në pjesën lindore të kishës, në të cilën shkruan: “E ripërtëriu nga themelet kral Stefan Uroshi, dhëndri i mbretit grek kir Andronik Paleologu”.

“Që nga kjo fazë, në vend të përkushtimit të vjetër Shën Prendës, kisha iu përkushtua ‘Të ngriturit të Zonjës në qiell. Ripërkushtimi me këtë rast ishte në funksion të shlyerjes së gjurmëve të mëhershme’⁶.

Prizreni, përfundimisht kishte rënë nën sundimin osman në vitin 1459. Kësisoj kjo kishë ishte ndër të paktat objekte kulturi që ishin shndërruar në, nga kisha në xhami. Si e tillë do të njihej si xhuma xhami.

“Osmanët, që në vitin 1453, vit ky që shënon rënien e Bizantit, kishin bërë marrëveshje me patrikun e Kostandinopojës për ruajtjen e monumenteve të kultit ortodoks, çështje kjo që ka qenë në fuqi së paku deri në gjysmën e dytë të shekullit

⁴ Po aty

⁵ Akad. Shukriu, Edi, “Kisha e Shën Prendës – Prizren”, Prishtinë, 2012, fq. 36

⁶ Po aty, fq 41-42

XVIII kur kishte ndërruar situata gjeopolitike në Ballkan, si dhe në vende të tjera që ishin pjesë të Perandorisë Osmane”⁷.

E Noel Malcolm, te “Kosova - një histori e shkurtër”, shkruan se sipas parimeve tradicionale të islamizimit, që në përgjithësi respektoheshin nga osmanët, të krishterët të cilët dorëzoheshin menjëherë, gëzonin të drejtën e trajtimit si zimmi (njerëz të mbrojtur v.j.) dhe vetëm ata të cilët rezistonin, ndëshkoheshin.

“Kjo bie në sy veçanërisht në rastin e situatës së godinave kishtare. Në ato qytete, të cilat ishin pushtuar pas refuzimit për dorëzim, kishat shndërroheshin në xhami”⁸, shkruan Malcolm, teksa në mesin e kishave që u bënë xhami përmend dy në Prizren.

Në këtë kontekst, historiani Drançolli shton bindjen se, ndërhyrjet osmane në Prizren nuk kanë të bëjnë me kisha ortodokse, por me kisha katolike, meqë siç thotë në krye me Balshajt, Dukagjinët, dhe së fundi me Gjergj Kastriotin-Skënderbeun, ishin ata që u rezistuan osmanëve, dhe si rrjedhojë e rezistencës pësuan edhe shumë monumente të kultit, dhe në këtë kuadër edhe selia ipeshkvnore katolike e Prizrenit, që ishte diku rreth 100 metra larg kishës së Zojës Prene (siç e njohin katolikët v.j.).

“Kisha e Zojës Prene është shndërruar gradualisht në xhami që nga viti 1756 deri nga mesi i shekullit XIX. Ka njoftime se kisha e Zojës Prene është shndërruar në xhami nga viti 1649. Këtë datë e ka spikatur në shekullin XIX akademiku rus Jastrebov, i cili ka ardhur në Prizren për të treguar se qyteti në fjalë historikisht u takonte serbëve”⁹.

Megjithatë, historiani Drançolli është i bindur se ndërhyrjet osmane mbi këtë monument janë tejet kozmetike. “Madje është ruajtur altari dhe kambana në tërësi, pjesërisht narteksi, disa mbishkrime, e shumë afreske, të cilat ishin mbuluar përkohësisht. ‘Xhamia’ përdorej për lutje kryesisht të premteve. E ishin ushtarët që kishin ‘protestuar’ kundër lutjeve në këtë objekt, duke e konsideruar këtë si të kultit të krishterë. Kjo kishte bërë që të ndërhyhet në të”¹⁰.

“S. Nenadović supozon se shndërrimi është realizuar para vitit 1756, sepse në vitin 1824, sipas një mbishkrimi arab, është ripërtërirë. Në vitin 1856 freskat e trashëguara janë dëmtuar, muret janë lyer me suva dhe është ngritur minarja, ndërsa në brenditë kishës është krijuar hapësira për vendosjen e mihrabit”¹¹.

⁷ Intervistë me historianin Jahja Drançolli, për “Koha Ditore”, 19 prill 2015

⁸ Malcolm, Noel, “Kosova – Një histori e shkurtër”, Botimet KOHA, Prishtinë & Shtëpia e Librit, Tiranë, 2001

⁹ Intervistë me historianin Jahja Drançolli, për “Koha Ditore”, 19 prill 2015

¹⁰ Po aty

¹¹ Akad. Shukriu, Edi, “Kisha e Shën Prendës – Prizren”, Prishtinë, 2012, fq. 44

Xhamia u kthye sërish në kishë në vitin 1912, vit i shpalljes së Pavarësisë së Shqipërisë, e projektuar disa vite para kësaj date, mu në Prizren në Lidhjen Shqiptare. Shqipëria administrative Prizrenin e la jashtë si qytetin e parë të madh aty ku në atë vit u kthye ushtria serbe¹².

Monumenti u dogj në atë që njihet si “Trazirat e marsit”, në vitin 2004. Djegia e dëmtoi keq sidomos brendinë e kishës, restaurimi i së cilës veçse ka nisur. Por në anën tjetër i siguroi asaj mbrojtje nga UNESCO.

Manastiri i Graçanicës mbi themelet e kishës katolike

“Është shumë me rëndësi të thuhet se kjo është kishë ortodokse serbe, dhe është manastir femëror. Është ndërtuar nga mbreti Milutin, nga viti 1315, dhe ka përfunduar në vitin 1321. I takon stilit bizantin. Gjatë trazirave të marsit të vitit 2004 nuk ka pasur asnjë dëmtim. Ndërsa që nga viti 2006 është nën mbrojtje të UNESCO- s”¹³.

Këto janë informata që Boban Todoroviq, ciceron në Manastir i thotë vizitorëve. Kontestimi i kësaj nis te themelet. Shihet ashiqare që gurët që përbëjnë strukturën e themeleve mbi të cilat është ngritur Manastiri i Graçanicës dallojnë tërësisht nga muret që janë vënë sipër tyre. Në fakt, dallimi është nja 10 shekuj. Për ta, Todoroviq thotë kështu: “Themelet e monumentit janë nga gurët që janë nxjerrë nga Ulpiana”¹⁴.

“Manastiri i Graçanicës u ndërtua në kohën kur Perandoria Romake ishte ndarë në atë perëndimore romake dhe atë lindore bizantine. Ulpiana i përket stilit romak perëndimor, e Manastiri atij bizantin. Ulpiana është vetëm dy kilometra larg prej këtu”¹⁵.

Por historiani Jahja Drançolli, thotë se me zbulimin e një dokumenti arkivor nga zyra e papatit, që mban datën 1303, si dhe me zbulimet arkeologjike në vitet ’60 e ’70 të shekullit XX, dëshmohet se historia e Manastirit të Graçanicës ka ndërruar nga themelet e veta.

“Është e njohur se në shekullin IV Ulpiana ishte qendër e njohur ipeshkvnore nën juridiksionin e Papatit të Romës. Burimet materiale dhe ato të shkruara njoftojnë se në arealin e municipiumit të Ulpianës ka ekzistuar kisha katedrale si seli e ipeshkvit të Ulpianës. Kjo gjendje e ka ruajtur status quon deri në vitin 518, kur Dardaninë e

¹² Krasniqi, Artan, “Monument II”, Botimet KOHA, 2015, Prishtinë, fq. 91

¹³ Vizitë në Manastirin e Graçanicës, pritje nga Boban Todoroviq, ciceron në monument (maj 2014)

¹⁴ Krasniqi, Artan, “Monument I”, Botimet KOHA, 2014, Prishtinë, fq. 62

¹⁵ Vizitë në Manastirin e Graçanicës, pritje nga Boban Todoroviq, ciceron në monument (maj 2014)

kishte përfshirë tërmeti me përmasa shumë të mëdha. Atëbotë, sipas kronikave të kohës, tërmeti kishte goditur rëndë edhe qytetin e Ulpianës, që në kohën e perandorit bizantin, Justinian, ishte rindërtuar, por edhe kishte ndërruar edhe emrin për t'u quajtur sipas emrit të perandorit me origjinë dhe të gjakut dardan, Justiniana Secunda. Gjetjet e viteve '60 e '70 të shekullit XX dhe burimet bizantine provojnë se pas tërmetit të vitit 518 është ndërtuar objekti i ri që do të kryente funksionin e kishës katedrale¹⁶.

Sipas Drançollit, pasqyrimi objektiv i historisë së Manastirit të Graçanicës në shekuj është i një rëndësie të veçantë, meqë ky objekt i kultit ruan një histori shumë të gjatë të zhvillimit të kishës jo vetëm në Kosovë, por edhe më gjerësisht.

“Në këtë areal, pas sakrificave të shumta për zyrtarizimin e kishës së krishterë romane, duke përfshirë edhe martirët e kësaj toke, Florit dhe Laurit, pas legalizimit të krishterimit me Ediktin e Milanit në vitin 313, është themeluar njëra ndër ipeshkvitë e para të kishës së krishterë romane në botë”¹⁷.

Këtë e dokumenton edhe Mark Krasniqi me librin e tij “Gjurmë e gjurmime”. Shkruan se kjo kishë ka qenë selia e arkipeshkvit të Lipjanit qysh në kohën e sundimit të Bizantit në këto vise. Madje, citon historianin Konstantin Jereçek, që në “Istorija srba”, botim i vitit 1952 në Beograd, shkruante se mbreti Milutin Nemanjiq e ka meremetuar e rindërtuar këtë manastir në gjysmën e parë të shekullit XIV, por ndryshime të ngjashme arkitektonike janë bërë në këtë manastir gjatë disa shekujsh.

“Milutini ka ndërtuar ose rindërtuar edhe disa kisha të tjera, gjithashtu me vlerë të madhe arkitektonike, si p.sh. Manastirin Banjska afër Mitrovicës dhe Kishën e Zojës së Bekuar (Shën Prendës), e cila ekzistuar si e tillë para ardhjes së Nemanjiqëve në këto vise (ashtu si Graçanica), por mbreti Milutin e ka meremetuar, zmadhuar e zbukuruar me shumë freska të stilit serbo- bizantin”, citon Krasniqi Jereçekun¹⁸.

Pos kësaj, Pero Slijepčević, në “Stare srpske zaduzbine”, (botim i “Ogledi” nga Beogradi në vitin 1934) shkruante se “është vërtetuar se nga numri shumë i madh i kishave të vjetra serbe vetëm një pjesë fare të vogël të tyre i kanë ndërtuar serbët, emri i të cilëve është i shkruar në to... Serbët nuk kanë pasur fare traditë të veten as në ndërtimtari e as në artin e pikturës”¹⁹.

¹⁶ Intervistë me historianin Jahja Drançolli, për “Koha Ditore”, 27 maj 2014

¹⁷ Po aty

¹⁸ Akad. Krasniqi, Mark, “Gjurmë e gjurmime”, Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 1979, fq. 155-166

¹⁹ Po aty

Mjeshtrit dhe vojvodët e Manastirit të Deçanit

Rrëzë Bjeshkëve të Nemuna, mu në hyrje të Grykës së Deçanit, nëpër të cilën rrjedh lumi i Bisticës, para gati 700 vjetësh është ndërtuar një kishë. E rrethuar me pyje gështenjash e pishash, Manastiri i Deçanit njihet për arkitekturën unike. Është ndërtuar për nder të mbretit Stefan Uroshi III dhe të birit të tij Dushanit. Arkitekt i kësaj vepre madhështore, që u ndërtua në periudhën prej 1327-1335, ka qenë frati katolik Vita nga Kotorri i Malit të Zi. Ndërkohë gjashtë grupe piktorësh, besohet se kanë punuar njëkohësisht për dhjetë vjet të shekullit XIV, për të mbushur me ikona secilën pjesë të mureve të brendshme të kishës. Janë rreth 4 mijë metra katrorë²⁰.

Akademik Mark Krasniqi dëshmon se kishën e kanë ruajtur vojvodët shqiptarë. Në vitin 1955 ai do të realizonte një intervistë me Salih Rustën, familja e të cilit kanë qenë e ngarkuar për të mbrojtur Manastirin. Ai pranon se edhe sulltanët kanë dhënë disa urdhra me të cilat ndalohej çdo sulm kundër Kishës së Deçanit, qoftë nga ushtria e autoritetet e tjera turke, qoftë nga ana e individëve nga popullata vendëse. Madje, urdhra të tilla kanë dhënë edhe pashallarët e autoritetet e tjera të larta turke.

“Kështu spahiu Toçi-ogllu ka dashur ta rrëronte Kishën e Deçanit me pretekst se nën themelet e saj gjendet miniera e arit. Mirëpo Sulltan Sulejmani (1529 - 1566) me një ferman të posaçëm ka urdhëruar që kjo të mos të bëhet”²¹.

Por sipas tij, në rrafshin e Dukagjinit dhe viset tjera të Kosovës, shumë urdhra të Sulltanit mbeteshin vetëm në letër. Ai tregon se ka qenë vojvoda (rojtari) ai që ka pasur për detyrë që, në emër të fisit ose të fshatit, ta mbrojë Kishën në rast nevojë, duke rrezikuar edhe jetën e vet.

“Në Kishën e Deçanit vojvoda ka pasur një dhomë të caktuar ku ai banonte ditë e natë. Kjo dhomë ka qenë e vendosur përmbi derën e oborrit. Pozita e vojvodës trashëgohej nga e njëjta familje, derisa të mos e ndërronte fshati ose fisi”²².

M. Krasniqi shkruan se sipas një tradite dikur kanë qenë rojtarë të kishës së Deçanit fshatarët e Çollopekut e të Lugu të Baranit të Pejës. Duket se edhe fshatra të tjera e kanë ruajtur këtë kishë, si Loxha, Strellci e të tjerë.

“Kisha e Deçanit shumë herë ka qenë në rrezik, por ka shpëtuar nga plaçkitjet e djegia vetëm në saje të rojtarëve (vojvodëve) të Kishës e të fisit të Gashit me katundet përreth, duke lënë edhe kokën për mbrojtjen e saj, sepse kjo qysh me kohë gëzonte besën e tyre”²³.

²⁰ Krasniqi, Artan, “Monument II”, Botimet KOHA, 2015, Prishtinë, fq. 240

²¹ Akad. Krasniqi, Mark, “Gjurmë e gjurmime”, Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 1979, fq. 131-138

²² Po aty

²³ Po aty

Në librin “Gjurmë...”, Krasniqi ka publikuar edhe një dokument të cilin familja e Salih Rrustës e ka si dëshmi, lëshuar nga Kisha e Deçanit, (nr. 1005, 17.IX.1937) e në të cilën shprehet mirënjohje ndaj vojvodëve të kishës, përkatësisht ndaj shqiptarëve të fshatrave të kësaj ane. “Sikur të mos kishte qenë kjo, Kisha e Deçanit do të ishte rrënuar” do të shkruante edhe Radomir Ivanoviq në vëllimin IV “Istorijski časopis”, i botuar në Beograd²⁴.

Aktualisht, dhoma ku rrinte vojvoda nuk ekziston. Objekti krejt në hyrje të kompleksit të Manastirit nga jashtë duket si shtëpi, por nga brenda ajo është vetëm një gërmadhë. “Vojvodë” tash është një postblllok policie, me policë të trashëgimisë kulturore nga njësi i veçantë i Policisë së Kosovës, që është formuar si pjesë e marrëveshjes mes dy kryeministrave, atij të Kosovës Hashim Thaçi, e atij të Serbisë Ivica Daçiq. Marrëveshja është nënshkruar në kuadër të bisedimeve për normalizimin e marrëdhënieve mes Kosovës dhe Serbisë, në Bruksel. Garant është edhe një batalion ushtarak i KFOR-it. Rruga për një kamp të KFOR-it italian merr përjetën fare pranë Manastirit²⁵.

Dy histori për Patrikanën e Pejës “Ndodhëni në kishën ortodokse serbe, selinë e Patrikanës”, thotë murgësja Dobrila Bozhoviq²⁶.

Historia që e tregon murgësja Bozhoviq, njashtu sikurse një fletushkë që shitet për një euro brenda kishës, si dhe burime të tjera serbe për Patrikanën, është krejtësisht e ndryshme me atë që e thonë faktet e historianëve e akademikëve shqiptarë. Patrikana, për të cilën serbët thonë se u ndërtua në tredekadëshin e parë të shekullit XIII, u ndërtua mbi themelet e kishës katolike.

Historia nuk është e vetmja “që ka ndryshuar”. Fotografi të pamjes së jashtme të Patrikanës të bëra para luftës së fundit në Kosovë, 1998/99 tregojnë tjetër gjë nga ajo që shihet sot në objektin sakral me kupolë, nën të cilën janë katër kisha dhe një narteks i përbashkët²⁷.

Në broshurën që blihet brenda Patrikanës tregon për turistët se Kisha e Shën Apostujve u ndërtua nga kryepeshkopi Arsenije I (1233- 1263) pasardhës i Shën Savës. Ai thuhet se ishte përgjegjës edhe për ikonat kishtare. Në broshurë thuhet se në anën veriore të Kishës së Shën Apostujve, Shën Dhimitri, ndërtoi kishën që mban emrin e tij në mes të viteve 1317 - 1324. E shekullit XIV thuhet se është edhe kisha tjetër, ajo e Zonjës së Bekuar, që u ndërtua nga kryepeshkopi Danilo II diku rreth vitit 1330.

²⁴ Po aty

²⁵ Vizitë në Manastirin e Deçanit, tetor 2013

²⁶ Vizitë në Patrikanën e Pejës, pritje nga murgësja Dobrila Bozhoviq, tetor 2013

²⁷ Krasniqi, Artan, “Monument I”, Botimet KOHA, 2014, Prishtinë, fq. 222

Narteksi (hajati) i përbashkët i këtyre tri kishave u ndërtua po ashtu nga Danilo II, në dekadën e katërt të shekullit XIV²⁸.

Por historiani Jahja Drançolli e dokumenton të kundërtën. Sipas tij, Kisha e Shën Apostujve, si dhe i tërë kompleksi i kultit të krishterë paraqet rindërtime mbi themele të objekteve paleokristiane të shekujve IV-VI.

“Kjo është zbuluar në vitin 1938, me rastin e konservimit dhe të restaurimit të Patrikanës së Pejës. Kisha në fjalë është një rikonstruim i një objekti sakral, i cili ka funksionuar deri në adaptimin e saj në shek XIII. Kjo kishë e vjetër iu përshtat liturgjisë ortodokse bizantine dhe rasiene. Edhe sot në anijatën e vjetër të kësaj kishe vërehen pjesë të dyshemesë paleokristiane, e në afreskat e saj janë të prezantuar edhe martirët e Ulpianës, Flori dhe Lauri”²⁹.

Në anën tjetër, njësoj sikurse te Manastiri i Deçanit, edhe këtë objekt kulturi fetar tradicionalisht e kanë ruajtur shqiptarët. Këtë e ka dokumentuar akademiku Mark Krasniqi në librin e tij “Gjurmë e gjurmime”. Aty ai ka shkruar se si vojvodë i Patrikanës së Pejës ka qenë shtëpia e Zhuj Veselit (Zhuj Rugova) nga vëllazëria Nikqi, në fshatin Shtupel i Madh i Rugovës.

“Kjo familje është me origjinë të lashtë nga rrethina e Shkodrës. Të parët e saj janë vendosur në Rugovë para më se 300 vjetësh. Ata kanë qenë katolikë, por duket se islamizimin e kanë pranuar mjaft herët. Gojëdhënat thonë se i pari i kësaj shtëpie është emëruar për vojvodë të Patrikanës së Pejës nga vetë veziri i Shkodrës. Sipas kallëzimit të pleqve, kishte ngjarë asisoj që rugovasisit, si malësorë luftëtarë, nuk kanë lejuar ta cenonjë turqit lirinë e maleve të tyre, jetën e tyre të organizuar në bazë të normave të fisit dhe zakonet e tyre të vjetra”³⁰.

Më shumë se një shekull para kësaj, këtë e kishte dëshmuar edhe historiani serb Stojan Novaković. Ai kishte vizituar Pejën në vitin 1889, ndërsa në udhëpërshkrimin e tij kishte shkruar se “shqiptarët e Rugovës e zgjedhin mes veti eprorin që duhet të kujdeset për sigurinë e Patrikanës, i cili quhet vojvodë i kishës. Atë që e zgjedhin ia paraqesin igumanit të Manastirit të Pejës, e ai ishte i detyruar që ta pranonte. Novaković shkruante në dekadën e fundit të shekullit XIX se rugovasisit e ruajnë Manastirin tash e 300 vjet”³¹.

Kisha e Shën Premtes, në historinë e saj dëshmon se me fazat e ndërtimit dhe ndajndërtimit nisis të shërbejë për besimtarët qysh para ndarjes së kishës në katolike e ortodokse. Kësisoj u shërbeu vendasve që i përkisnin thjeshtë besimit të krishterë.

²⁸ Broshurë e botuar në Beograd, 2014

²⁹ Intervistë me historianin Jahja Drançolli, për “Koha Ditore”, 27 tetor 2013

³⁰ Akad. Krasniqi, Mark, “Gjurmë e gjurmime”, Institutit Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 1979, fq. 139-145

³¹ Po aty

Njësoj, edhe Manastiri i Graçanicës është ndërtuar mbi themele të kishës paleokristiane, dhe për këtë faktet janë të pamohueshme. Mënyra se si sot transmetohet historia e Patrikanës së Pejës, është diametralisht e ndryshme nga ajo që tregohet nga mbajtësit e sotëm të monumentit, nga ajo që tregojnë faktet historike. Këto të fundit dëshmojnë se edhe kjo kishë është rindërtim mbi objekt sakral që ka funksionuar para shekullit XIII. Edhe afreskat, që ndër të tjera shpërfaqin edhe martirët e Ulbianës, Flori dhe Lauri, janë dëshmi e fortë për këtë. Historia dëshmon edhe për atë se si shqiptarët e ruajtën tradicionalisht këtë objekt kulturi. E në rastin e Manastirit të Deçanit, jo vetëm që mbrojtja ka qenë barrë që e kanë marrë shqiptarët, por edhe arkitekt i kësaj vepre madhështore, që u ndërtua në periudhën prej 1327-1335, ka qenë frati katolik Vita nga Kotorri i Malit të Zi.

Sot, një gjë është e sigurt. Të dy shtetet, edhe Serbia edhe Kosova, janë të interesuara për ruajtjen e kësaj lloj trashëgimie kulturore në Kosovë. Kjo përputhet tërësisht me parimet themelore të UNESCO-s që është mbrojtja e promovimi i monumenteve të trashëgimisë kulturore. Ajo që i mbetet të ardhmes është prezantimi i tyre para botës.

Literatura

Akad. Shukriu, Edi, *“Kishta e Shën Prendës – Prizren”*, Prishtinë, 2012

Akad. Krasniqi, Mark, *“Gjurmë e gjurmime”*, Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 1979

Krasniqi, Artan, *“Monument I”*, Botimet KOHA, 2014, Prishtinë

Krasniqi, Artan, *“Monument II”*, Botimet KOHA, 2015, Prishtinë

Malcolm, Noel, *“Kosova – Një histori e shkurtër”*, Botimet KOHA, Prishtinë & Shtëpia e Librit, Tiranë, 2001

Broshurë e botuar në Beograd, 2014

Intervista me historianin Jahja Drançolli, për “Koha Ditore”, 27 tetor 2013, 19 prill 2015, 27 maj 2014

Vizitë në Manastirin e Deçanit, tetor 2013

Vizitë në Patrikanën e Pejës, pritje nga murgesha Dobrila Bozhoviq, tetor 2013

Vizitë në Manastirin e Graçanicës, pritje nga Boban Todoroviq, ciceron në monument, maj 2014

Ibrahim BERISHA

KULTURA SHQIPTARE E KOSOVËS, TRANZICIONI, GLOBALIZMI

Në punim trajtohen kultura shqiptare në Kosovë, transformimi institucional dhe normativ, efektet e përmbajtjeve globale kulturore të medias në kulturën shqiptare në Kosovë në periudhën e tranzicionit postkomunist dhe post-luftë, marrëdhënia ndërmjet vlerave universale dhe nacionale, standardizimi dhe diversiteti, si dhe mobiliteti dhe fundamentalizmi kulturor në kontekstin e reagimit ndaj procesit “treg” kulturor. Po kështu, analizohet edhe kundërshtimi dhe rezistenca përmes soliaritetit tradicional dhe lokal në procesin e riorientimit të vlerave në “trend” me industrinë kulturore, maskulturën. Shfrytëzimi masiv i teknologjive komunikuese moderne dhe efekti i këtij fenomeni shtron shumë pyetje lidhur me cilësinë dhe kërkesën e publikut kulturor shqiptar po dhe lidhur me shijen e krijuar nga ndikimi i konsumit masiv të përmbajtjeve kulturore të medias globale.

Fjalët kyçe: *Tranzicion, transformim, kulturë shqiptare, kulturë globale, teknologji komunikuese*

Kultura¹ shqiptare me kornizë unike nacionale juridiko-administrative, në Kosovë dhe Shqipëri, funksionoi nga viti 1941-1944. Në vitet 1944-1948, periudhë e marrëdhënieve të mira politike në mes regjimit komunist të Shqipërisë dhe Jugosllavisë, u humb korniza nacionale e ndërtuar në vitet e mërrparshme, dhe ajo u zëvendësua me kornizën klasore-ideologjike. Pastaj, për 50 vjet, kultura e shqiptarëve në Kosovë dhe ish-Jugosllavi, ishte e ndarë nga ajo në Shqipëri dhe u dominua me politikën autoritare që kishin komponentë dominuese ideologjike komuniste. Megjithatë me kufizime drastike doktrinare, kultura edhe në regjimet komuniste, qe fenomen autoritativ dhe dinamik social dhe estetik, iu shtrua ndryshimeve, rikonfigurimeve dhe funksioneve të rikonceptuara për të qenë në rolin e misionit praktik. Madje edhe kultura materiale dhe jomateriale e trashëgimisë, u pragmatizuan duke u vënë në funksion propagandues të liderit, elitës politike dhe regjimit.

¹ Që në vitin 1952-Alfred Kroeber dhe Clyde Kluckhohn, duke shqyrtuar qasje për përkufizimet e ndryshme për kulturën mbërrijnë në përfundimin se një listë e tillë mund të shkojë deri në mbi 200 sosh (shih librin *A Critical Review of Concepts and Definitions*)

Kështu, literatura shkollore e zgjedhur kujdesshëm dhe madje edhe veprat muzikore nuk interpretohen njësoj, krahasuar me periudhën, para vitit 1944. Ajo kishte rolin homogjenizues partiak në krijimin e shijes dhe të edukimit, të angazhuar për të mos qenë në linjë as paralele dhe as konfrontuese, me shtetin autoritar. Në këtë kontekst, megjithëse regjimi komunist në Kosovë nuk arriti të realizojë plotësisht idenë e Antonio Gramshit për hegjemonizmin kulturor, arriti të iniciojë idetë themelore të tij, duke e vënë atë në shërbim të shtetit.² Hegjemonizmi kulturor u forcua përmes tranzicionit të vazhdueshme pa prekur komponentën kryesore, atë të “rolit për mobilizimin e masave”.

Mbas rënies së regjimit komunist në Shqipëri më 1990 dhe largimit të ushtrisë serbe dhe vënies së Kosovës nën administrimin ndërkombëtar³ fenomeni konvergjues ridimensionoi kulturën shqiptare në fushën normative, profesionale dhe teknologjike. Hapja e kufijve politikë dinamizoi edhe dhënie-marrjet me kulturat tjera duke krijuar dukuri dhe fenomene të reja që nuk ishin njohur më parë.

Transformimi kulturor

Koncepti më i përshtatshëm për të treguar procesin themelor të kulturës në të gjitha sistemet, qoftë autoritare qoftë pluraliste, është transformimi.⁴ Transformimi ishte më i shprehur në kulturën shqiptare në Kosovë, po edhe në Maqedoni dhe rajonet tjera dhe, më pak në Shqipëri, ku vazhdimisht sforcohet “fryma revolucionare”. Madje në vitet 1970-1981 në kulturë u ndoq një transformim i butë duke ngritur institucionet dhe duke vazhduar me rikthimin e vlerave që ishin krijuar nga breza të tërë, përjashtuar prodhimet që u etiketuan nga politika si “nacionaliste dhe shoviniste”. Kultura shqiptare koncentrohet në institucione, të cilat përbëjnë një rrjet publik në numër modest, por qartë, me hierarkinë politiko-kulturore: Muze 8, Teatro profesionale 2, Teatro amatore 5, Kinema 33, Arkiva 12, Librari 400,

² Antonio Gramshi, filozofi dhe teoriku politik, shkruan se suksesi i socializmit nuk qëndron në zbatimin e sistemit ekonomik, e ashtuquajtura bazë ekonomike, por në ndryshimin superstrukturës. Kjo bënë të mundur realizimin e hegjemonisë kulturore. Hegjemonizmi kulturor ndihmon shtetin kapitalist. Revolucioni socialist para së gjithash është revolucion kulturor dhe jo revolucion ekonomik. Kjo është qasje e ndryshme për rolin e kulturës në revolucionin komunist.

³ Rezoluta 1244 e Këshillit të Sigurimit u miratua më 10 qershor 1999; marrëveshja për tërheqjen e trupave serbe nga Kosova dhe vënien e vendit nën administrimin civil ndërkombëtar (UNMIK)..

⁴ Përkundër revolucionit kulturor, term i kontestueshëm, është procesi i lehtë, i butë i ndryshimit të politikave, që vë në plan të parë harmoninë e divergjencave dhe të pluralizmit kulturor. Nuk ka dhunë për të diktuar dhe ndryshuar politikat kulturore.

Biblioteka Popullore (Kombëtare) 1, Ansambël Folklorik 1, Galeri 1, Orkestër Simfonike 1. Por, në këto institucione punonte numër modest artistësh dhe punonjësish, gjithsej 315 shqiptarë, 127 serbë dhe 52 të tjerë.⁵ Komponenta institucion e rikoncepton komunikimin kulturor dhe ndikuesit në krijimin e opinioneve artistike sa do që publiku ishte ende në një shkallë të ulët të arsimimit. Në vitin 1971, 36% e shqiptarëve ishin analfabetë⁶ dhe jo pa arsye, kultura gojore dhe vizuale, në njërën anë dhe në tjetrën shtrirja e rrjetit transmetues⁷ të Radio Televizionit të Prishtinës, të radiove lokale, me zë dhe fotografi, paraqesin burim themelor të transmetimit dhe krijimit të përmbajtjeve kulturore dhe artistike në gjuhën shqipe: muzikë, film, dokumentar, emisione kulturore, informacion etj..

Nekolonializmi kulturor

Kultura e shqiptarëve në Kosovë ishte e trajtuar si e një kombi të kolonizuar, vlerat e së cilës identifikoheshin kombëtare, ndërsa shumë nga përbërësit e saj ishin ideologjikë, pastaj krahas kësaj edhe neokoloniale. Shqiptarët përbënin përqindjen më të madhe të popullsisë, por nuk ishin asnjëherë të barabartë me serbët. Kjo vërehet edhe në fushën e botimeve dhe të librit në biblioteka. Struktura e koleksioneve të librit të bibliotekave publike sipas gjuhëve ka qenë në disfavor të librit shqip.⁸ Edhe përmbajtja e lëndëve të letërsisë dhe të shkencave historike-sociale dominohet nga temat sllave. Do kujtuar bërthamat për plan-programet në vitet '80-të, apo ndalesat e tjera ideologjike dhe veprimet nga pozita etnocentrike të politikave serbe për arsim të kufizuar në letërsi, imponim shkrimtarësh e kulturë serbe e sllave. Në të tilla rrethana, komunikimi i ngurtësuar, i ngërçit, i izolimit, vetëm sa i ka forcuar stereotipat, të cilët jetojnë edhe sot e kësaj dite gjerësisht në kulturë.

Po në periudhën kur në Kosovë nis ngritja e kulturës në përmasën institucionale, në Shqipëri ndodh e kundërta. Në vitet 60-të shoqëria shqiptare kaloi

⁵ Ref. Doc. LDK. 1992, tabela nr.5

⁶ Doc. Enti Statistikor i Kosovës (1972) Regjistrimi i Popullsisë, Prishtinë

⁷ Në vitet 1982 në Kosovë kishte Radio (aparate) 128.640, televizora (aparate) 106.026. Mediet mundësuan konsumin e përmbajtjeve kulturore dhe artistike edhe për kontingjentin e madh të analfabetëve, të cilët, derisa nuk u ndeshen me radion dhe televizionin, këto përmbajtje i kishin qasur vetëm në ceremoni dhe interpretime të drejtpërdrejta vokale apo trupore.

⁸ Më 1959 në bibliotekat publike ka pasur 72, 9 për qind në gjuhën serbokroate dhe 26.3 për qind në gjuhën shqipe, më 1963 69.1 për qind në gjuhën serbokroate dhe 27.2 për qind në gjuhën shqipe. Struktura ndryshon pjesërisht vetëm deri në vitin 1986 kur në bibliotekat kanë poseduar fondin prej 69, 4 për qind në gjuhën shqipe dhe 29, 4 për qind në gjuhën serbokroate

periudhën “revolucionare” të përafërt me Revolucionin Kinez,⁹ duke krijuar politika për t’u përqendruar në mënjanimin dhe dëmtimin e vlerave të traditës, qofshin ato materiale apo jomateriale, vënien e plotë të kontrollit ideologjik mbi format dhe përmbajtjet kulturore që komunikojnë me publikun. Qarkoret që dërgohen për të ndryshuar qëndrimin ndaj traditës, mënjanojnë atmosferën ekzistuese publike kulturore. Në një letër të tillë nga krerë partiak të vitit 1967 përkufizohet politika kulturore që do të ndiqet në periudhën pasuese me moton e luftës së ashpër klasore, ngase “goditje të fuqishme po pësojnë mënyra e vjetër dhe borgjeze e jetesës, doket e zakonet prapanike dhe, veçanërisht, ideologjia fetare, e cila prej shekujsh jo vetëm që ka helmuar ndërgjegjen e njerëzve, por ka hyrë thellë në jetën e tyre të përditshme, duke i shoqëruar në çdo moment.’ Bëhet edhe ndryshimi i qasjes kulturore ndaj festave për të zëvendësuar të vjetrat me “festat tona dhe zakonet e reja socialiste.”¹⁰

Faktorët ndikues në transformim

Kultura shqiptare në Kosovë nuk arriti të krijojë identitetin “territorial-politik”, ngase u gjend në një ambient të ndërlikuar ndikimesh jo vetëm ideologjike, por edhe të stileve dhe trendeve. Do veçuar tri burime kryesore ndikimi: E para, tradita, e cila gjithmonë ka qenë e fuqishme, kultura popullore është kultivuar gjerësisht, veçmas në ambiente rurale. Popullsia e Kosovës në vitet 1971 me shumicë ka jetuar në fshat dhe i ka dhënë hapësirë të gjerë traditës; e dyta, kulturat e popujve sllavë të republikave të ish-Jugosllavisë, liberalizimi i përmbajtjeve dhe stileve në arte, kishin refleksione të hetueshme në artet e krijuara nga artistëve shqiptarë; e treta, arti socrealist në Shqipëri, veçmas përmes medias, Radio Tiranës dhe Televizionit Shqiptar, po kështu realizoi ndikim të madh në krijimin e shijes dhe të opinionëve kulturore në Kosovë. Mediet e Shqipërisë luan rol homogjenizues për të pranuar më lehtë gjuhën standarde, e cila u bë element thelbësor i unitetit kulturor, por krahas rolit kulturor-komunikues kishte edhe atë politiko-nacional.

Duke mos i konvergjuar në përmasa reale këto ndikime, ngjashëm me përvojat e vendeve postkoloniale, parë në prizmin sociologjik dhe antropologjik, kultura

⁹ Revolucioni kinez (1966-1970) që u reflektua edhe në Shqipëri për shkak të miqësisë ideologjike të dy qeverive, ishte i dhunshëm dhe shkaktoi kaos edhe në shoqërinë shqiptare. Sulmi revolucionar u përqendrua në traditën materiale dhe jomateriale, vlera tradicionale, objekte dhe muze të lashta, religjion, art, letërsi. Komunarizmi, si në bujqësi, edhe në kulturë u bë sistem institucional.

¹⁰ Doc. Letër e KQ të PPSH, dërguar KP të rretheve mbi zëvendësimin e praktikave fetare me festat e reja socialiste, Me porosi të Sekretarit të KQ të PPSH, Ramiz Alia, Dashnor Mamaqi, AQSH. V.1967

favorizon më shumë dallimet duke potencuar “fascinimin me vetveten dhe me frikën nga të tjerët”. Kultura kështu kishte dhe ka edhe elemente fikcioni dhe të objektit-kult, mu sikur e veçon Homi K Bhabha¹¹ dhe funksionon mbi skenarin e fetishit. Nëse do të duhej bërë një përkufizim, atëherë më afër qëndron ai, se stereotipi kulturor në Kosovë përkufizohet si fetishizim i formave reprezentuese kulturore duke pasur bazë diskursin e identifikimit nacional. Për stereotipat zakonisht ekzistojnë asociacione negative, po kjo nuk do të thotë të jetë kështu, të jenë ato vetëm të këqija, megjithëse paraqesin sikur kudo edhe pjesë të identitetit edhe të paragjytimeve. Edhe në kontekstin kulturor të Kosovës, do parë, ato të jenë pamje shoqërore, sisteme, konstrukte që krijohen apo i krijojmë ne vetë për të kuptuar më mirë veten dhe të tjerët.

Rikthimi

Politika e dhunës nga 1990 përjashtoi nga institucionet shqiptarët dhe në këtë mënyrë, u marginalizua kultura shqiptare. Dekultrualizimi dhe deinstitutionalizimi u dha mundësi proceseve të reja që ndërlidheshin me gjendjen e rëndë në Kosovë. Ishte kjo kohë e artë që përmbajtja kryesore të jetë folkpatriotizmi, patetika dhe glorifikimi duke shfrytëzuar procesin e “kasetomanisë”, të produksioneve joprofesionale. Procesi transformues administrativ i kulturës në modelin thjeshtë komercial, me patriotizmin si përmbajtje kryesore të komunikimit kulturor, joshë apetitet e kategorive më të patalentuara që të kapen për një profesion, i cili, për kohën, nuk kërkonte atë që ishte më e rëndësishmja, vlerën estetike. Ky motiv masiv i të bërit të popullarizuar, këngëtar, shkrimtar, regjisor, producent, artist, humorist, me pak punë dhe talent, vetëm sa u zgjerua mbas qershorit 1999, kur u rikthyen institucionet mediale, kulturore dhe artistike, dhe madje shumë më shumë se sa ishin para vitit 1990. Zënia vend në hapësirën e degraduar kulturore dhe artistike ishte e lehtë, ndërsa çelës kryesor për këtë u bë gjeturia dhe “forca ushtarake dhe politike”. Madje, siç është pranuar edhe nga vetë këngëtarët, për të qenë pjesë e paraqitjeve muzikore, posaçërisht në manifestime artistike, festivale dhe ceremoni festive, është dashur të funksionojnë ose lidhjet politike, klienteliste ose dhënia e parave, përkatësisht mitoja si derëçelje për karrierën. Deinstitutionalizimi solli edhe një të keqe - nuk bëri të mundur krijimin e tregut medial, një rregullator i konkurrencës, i cili do të hapte procesin normal të pluralizmit dhe diversitetit konkurrues të përmbajtjeve kulturore. Përfitimi më i lehtë

¹¹ Homi K. Bhabha është një studies i shquar post-kolonial, i njohur për krijimin e koncepteve të shumta si hibriditeti, imitimi etj., të cilat i ka konsideruar si forma të rezistencës të të kolonizuarve.

ishte glorifikimi i personave dhe ngjarjeve për t'u dhënë role që nuk i kishin realisht. Në anën tjetër, rridefinohet edhe shoë-bizi që kishte nisur që në vitet '90, sidomos me kasetofoninë dhe ekspeditat estradeske nëpër qytetet e Evropës, në Zvicër e Gjermani veçmas, ku është koncentruar një komunitet i madh i emigracionit shqiptar. Vërshima e pseudoveprave dhe e estradës patriotike, mori frymën e artit dhe hapësirës kreative, të mendimit kritik, duke lënë hapësirën tjetër të lënduar dhe të varfër.

Tranzicioni postkolonial

Proceset e tranzicionit,¹² po edhe të transformimit,¹³ sa do që nuk janë të diktuar nga forca, ato i shtrohen presionit, por ky presion nuk është aq i fortë sa të përmbysë thelbësisht gjithë sistemin dhe përmbajtjet kulturore për një kohë të shkurtë, siç ngjet me revolucionet. Kulturologu Herëig Kempf kishte vërejtur se një nga çështjet themelore të politikave kulturore në tranzicion është përcaktimi i prioriteteve. A ka para, sa ka dhe a do të ketë edhe sa do të ketë pas dy, pesë e dhjetë vjetëve? Kultura politike përcakton hapësirat dhe po kështu edhe disa kufij; çfarë duhet bërë së pari, si duhet bërë dhe me çka duhet bërë? Në këtë kontekst, politikë e mirë kulturore është ajo që do të zgjerojë hapësirat, në fakt të mos i kufizojë ato. Të japë mundësi për kulturë të lirë dhe të ndërtojë modele bashkëkohore të zhvillimit. Problemi i planifikim është se në rastet e bërjes së tij në formë reale, ndikimi i interesave të aktorëve profesionalë politikë po edhe të grupeve të interesit në politikë apo kulturë, nuk shmang transparencën dhe kriteret e qarta për konceptin e zhvillimit. Në Kosovë, ndërtimi i strategjive apo planifikimeve, nuk u ka ikur elementëve manipulues dhe improvizimeve, të cilat kanë kombinuar politikën e UNMIKU-t dhe të vendorëve. Strategjitë dhe planifikimet janë paraqitur të dështuara pasi nuk janë mbështetur në hulumtime empirike dhe realitete, por në qëndrime politike - partiake apo interesa grupesh të strukturuar. Te planifikimi, aq sa mund të shihet në politikën kulturore në

¹² Historiani, studiuesi i post-kolonializmit në librin e tij *Provincialising Europe* ndër të tjerash adreson edhe çështjen e "tranzicionit." Ai kumton se historia e vendeve joevropiane shkruhet si një narrativë tranzicioni, ngase matet nga një mendim i zhvillimit, të cilin e quan historicizëm. Kjo mënyrë e të menduarit e historisë, konsideron procesin e zhvillimit të të gjitha vendeve në bazë të "modernitetit politik", i cili larg të qenit universal përmban koncepte, kategori, gjenealogji, të cilat i përkasin thellësisht traditës intelektuale evropiane dhe historisë zhvillimore të saj. Nga ky këndvështrim Evropa bëhet si pikë referimi për matjen e historisë, të distancës kulturore dhe zhvillimit mes Evropës dhe vendeve joevropiane, të cilat konsiderohen në një gjendje mungese, apo pritjeje – tranzicioni, pavarësisht se ekziston një pluralizëm historik në modernitetin global.

¹³ Seven Distinctions between Cultural Change and Cultural Transformation,
<http://www.culturaltransformation.com/definition/>

Kosovë, ende nuk janë kombinuar tre elementët themelorë: krijimtaria, politika kulturore dhe menaxhimi kulturor, të tillë çfarë fjala vjen, kishin bërë italianët kohët e fundit lidhur me gjendjen dhe synimet kulturore të kombit të tyre.

Globalizimit kulturor

Mundësitë që ofrojnë teknologjitë komunikuese janë shfrytëzuar fare pak për të bërë pjesë të tregut global kulturën shqiptare, por në anën tjetër, hapësira kulturore në Kosovë, veçmas përmes medias është e mbushur me përmbajtje kulturore universale. Duke mos qenë as përafërsisht të barabartë në raportin e dhënie-marrjes, ka një orientim masiv të shfrytëzimit të prodhimeve globale kulturore, veçmas nga të rinjtë. Dilemat që shtrohen lidhur më përmasën e kësaj marrëdhënieje komunikuese, fokusohen në nevojën e mbrojtjes së nacionales dhe lokale nga globalja, veçmas duke pasur parasysh presionin e madh nga vërshimi i prodhimeve të qendrave korporative multinacionale. Në këtë kontekst, edhe kultura shqiptare në Kosovë i shtrohet procesit konvergjues, ashtu siç edhe e kishte parë studiuesi Michael Burawoy kur theksonte se në këtë betejë vlerash, normash, gjykimesh, shijesh, lokalja, mund të luftojë duke synuar të mbetet me elementet identitare, por edhe mund të adaptohet apo thjesht edhe të shkatërrohet.¹⁴

Në këtë kontekst, edhe raportin kompleks të lokale me globalen, në Kosovë do parë në procesin e tranzicionit të gjerë, normativ, profesional dhe teknologjik. Por, nuk qëndron arsyetimi që ka gjetur mbështetje në debatet publike se prania e madhe e vlerave globale kulturore po e shkatërron kulturën nacionale. Kjo dilemë për rrezikimin e kulturës nacionale nga ajo globale do të gjejë gjithmonë mbështetës. Publiku kulturore nuk dallojnë shumë herë transformimin dhe tranzicionin prej proceseve global. Transformimi i kulturës nuk është i lidhur vetëm me globalizmin, por edhe me politikën kulturore të një shoqërie. Nuk mund të fajësohen përmbajtjet globale pse mbas viti 1990, posaqërisht pas vitit 1999, u krijua një kohë e artë për paraqitjen e kulturës folkpatriotike, patetike dhe glorifikuese, kohë e artë e “kasetomanisë”, dhe më vonë, të mediatizimit dhe albumizimit “pornografik” e “stritizues”. Procesi transformues administrativ i kulturës në modelin thjeshtë komercial, me patriotizmin si përmbajtje kryesore të komunikimit kulturor, joshi ambiciet e kategorive jokometente që të kapen për një profesion, i cili, për kohën, nuk kërkonte atë që ishte më e rëndësishmja, vlerën estetike. Ky motiv masiv i të bërit i

¹⁴ Burawoy, Michael (2000) Introduction: Reaching for the global. In *Global ethnography: forces, connections and imaginations in a postmodern world*. M. Burawoy, ed. Pp. 1-40. Berkeley: The University of California Press, f. 29

popullarizuar, këngëtar, shkrimtar, regjisor, producent, artist, humorist, me pak punë dhe talent, vetëm sa u zgjerua mbas qershorit 1999, kur u rikthyen institucionet mediale, kulturore dhe artistike. Zënia vend në hapësirën e degraduar kulturore dhe artistike ishte e lehtë, mjaftonte forca politike apo paraja informale. Vonesat në krijimin e institucioneve solli edhe një të keqe, nuk bëri të mundur krijimin e tregut medial, një rregullator i konkurrencës, i cili do të hapte procesin normal të pluralizmit dhe diversitetit konkurrues të përmbajtjeve kulturore. Marketingu u përdorë gjerësisht për të promovuar, glorifikuar dhe ngritur ngjarje dhe role historike të paqena. Në anën tjetër, ridefinohet edhe show-bizi që kishte nisur që në vitet '90, sidomos me kasetofonin dhe ekspeditat estradeske nëpër qytetet e Evropës, në Zvicër e Gjermani, ku ishte i koncentruar një komunitet i madh i emigracionit shqiptar. Vërshima e marketingut dhe estradës patriotiko mediatike, ia mori frymën artit dhe hapësirës kreative, mendimit kritik, duke lënë hapësirën të lënduar dhe të varfër.

Varfërimi krijues, prodhoi fenomenin global në kulturë, etjen për imtim, qiç, shund, çfarëdoqoftë që e për afron fitimin e statusit të popullarizuar profesional "artist". Por, po në këtë ndërkohë, kompanitë multinacionale, sikur në gjithë rruzullin tokësor, përmes programeve "satelitore" mbuluan hapësirën jo vetëm informative, por edhe kulturore, duke diktuar agjenden e re globale kulturor. Nacionalja kulturore dobësohet vazhdimisht. Ky nuk është një rast vetëm në Kosovë. Alvin Tofler e kishte përcaktuar këtë gjendje si rënie e ndikimit të medias nacional në krijimin e opinionit, nga mediet e specializuara ngushtë pikërisht duke imponuar përmbajtje muzikore, artistike, filmike, duke pasur këtu rolin e fuqishëm blloqet e mëdha gjuhësore. Në dhjetëvjetshin e parë të shek XXI në televizionet e Kosovës këtë ndikim artistik dhe kulturor e realizojnë teleseritë spanjolle dhe turke. Profili i artistit reduktohet në personazhe si Zhade dhe Mehmet Kosova. Publiku shqiptar e ka pranuar këtë zhanër gjerësisht duke kompensuar kërkesat kulturore, ngjashëm em shumë konsumues tjerë në botë, pasi ky zhanër rreth botës ka pasur sukses në sigurimin e argëtimit arsimor, një përzierje e mesazheve të shërbimeve publike dhe melodramës.¹⁵ Kulturalistët nacionalistë, veçmas romantikët nacionalë, megjithëse jo sa në të kaluarën, si etërit dhe gjyshërit, provuan dhe provojnë përmes solidaritetit mekanik, të pengojnë valën e madhe të përmbajtjeve universale. Kosova e paradokseve kulturave në tranzicion, ballafaqon shijen dhe mendimin tradicional, mini-lokale kulturor me përmbajtjet e industrisë kulturore, masskulturës, që tërhiqen nga tregu, komercializimi. Po edhe në Kosovë nuk ka si të mos pranohet argumenti: Sa më shumë që u zhvilluan teknologjitë komunikuese aq më e fuqishme bëhet universalja në garë me lokalen, nacionalen.

¹⁵ By Stephanie HegartyBBC World Service, 27 April 2012.

Bibliografia

- Berisha, Ibrahim (2014) Mediakultura, PEN, Prishtinë
- Berisha, Ibrahim (2009) Konvergenca intelektuale, Prishtinë
- Burawoy, Michael (2000) Introduction: Reaching for the global. In Global ethnography: forces, connections and imaginations in a postmodern world. M. Burawoy, ed. Pp. 1-40. Berkeley: The University of California Press
- Clayer, Nathalie (2012) Në fillimet e nacionalizmit shqiptar, Përpjekja, Tiranë,
- Dervishi, Zyhdi (2010) Sociologji kulture I, Tiranë
- Fabian, Johannes (1998) Moments of freedom: anthropology and popular culture. Charlottesville: University Press of Virginia. Chapter 1: Popular culture in anthropology
- Foniqi, Tahir (2008) Tipat e Bibliotekave në Kosovë, BKUK
- Fuga, Arta (2000) Ikja nga kompleksi i Rozafës, Dukagjini, Peje
- Fuga, Arta (2000) Shoqëria periferike, Ora, Tiranë
- Gramshi, Antonio, Letra nga burgu, <http://www.shfletuesi.com/2015/06/letra-nga-burgu-antonio-gramshi.html>
- Hall, Stuart (2003) Representation; Cultural Representations and Signifying Practice, London
- Klapper, James (1963) The Science of Human Communication, Basic Books, New York
- Wolton, Dominique (2005) Të shpëtojmë komunikimin, Sh.B.Papiru
- Monografia Kosova socialiste/Socialisticko Kosovo (1975) KSAK, Prishtinë/Beograd
- Munishi, Rexhep (1997), Probleme etnomuzikologjike, Prishtinë
- Munishi Rexhep (2001) Identiteti muzikor, Prishtinë
- Sokoli, Lekë, (2008) Refleksione sociologjike, Tiranë

Rachele BEZZINI

POSSIBILITIES OF MIXING. ALBANIAN MIXED MARRIAGES IN ITALY

Referring to the framework of integration proposed by Heckmann (2006), mixed marriages represent one of the spheres of interactive integration in which immigrants and host-society members relate. However, even though it has been argued that ‘without mixed marriages there is no integration’ (Braudel 1986), the nexus between mixed marriages and integration is more problematic than it would appear at first glance (Song 2009). Intermarriage could, in fact, be seen as both indicator and agent of integration and the intermarriage patterns themselves could be interpreted either through heterogamic or homogamic theories. Instead of one single theorisation on intermarriage and integration, these phenomena have been thus referred to multiple – complementary rather than contradictory – theories. In order to understand the nexus between intermarriage and integration, both these areas need to be considered. The objective of this paper is therefore to make an initial step towards the implementation of a qualitative study on the Albanian mixed marriages in Italy, identifying the ‘possibilities of mixing’ which are only suggested by quantitative data and by the reference literature on the Albanian integration and on mixed marriages in Italy.

As an introductory note, the terms ‘integration’ and ‘mixed marriages’/ ‘intermarriages’ will be explained in the context of their use in this paper. In particular, integration has been considered as an ‘umbrella term’ and an ‘elusive concept’ encompassing a plurality of philosophies and policies relative to the incorporation of immigrants into host-societies and to the process of ‘mutual adjustment’ which follows (Castles *et al.* 2002). Besides the multiple frameworks which have been proposed in order to articulate the concept of integration with reference to levels, dimensions and spheres (see Heckmann 2006); a useful approach has been suggested by Grillo (2005) who has basically interpreted integration as a ‘vision of diversity’ in between the opposite poles of assimilation and multiculturalism and in relation to a counterpart which would correspond to ‘mixity’. The phrase ‘mixed marriage’ itself – here used as an alternative to ‘intermarriage’– has to be analysed with reference to the adjective ‘mixed’ which characterises the marriages between Albanians and Italians,

for example, not on the basis of an opposition between ‘mixedness’ and ‘unmixedness’ –since all marriages are somehow ‘mixed’–, but rather on the basis of a variety of differences which social actors make situationally relevant and which are also made relevant contextually (Collet 2012).

After having synthesised the concepts of integration and mixed marriage as they are utilised within this paper, the following paragraphs present information drawn from the official sources such as the Italian Institute of Statistics (ISTAT) and the Italian Ministry of Employment and Social Policies and from the reference literature on Albanian integration and mixed marriages in Italy, organising them through the intermarriage framework proposed by Kalmijn (1998).

Referring to the literature, the Albanian integration in Italy has been considered a case of ‘asymmetric assimilation’ (King & Mai 2009), characterised by a high level of structural and cultural integration, but also by a high level of social distance which has been attributed to the phenomenon of stigmatisation that affected the Albanian group throughout the 1990s. The notion of asymmetry, that King and Mai have used with reference to the Albanian integration in Italy, recalls then the importance of considering the ‘multisideness’ of the integration process as such. In particular, the consideration of integration as a multi-way phenomenon then becomes the basis for a study on interactive integration and especially on mixed marriages, since marriage *per se* concerns not only individuals and couples, but also families and, to some extents, groups.

Referring to the official data on mixed marriages in Italy, an initial observation has to be made relative to the limitations of the data. Firstly, only marriage and not cohabitation is counted: it follows that, since cohabitations are currently increasing and marriages are decreasing, the number of mixed unions registered is actually underestimated. Secondly, only citizenship and not nationality is counted and, if the immigrant partners already hold Italian citizenship before the marriage, the marriage itself would not be registered as ‘mixed’. As a result of this, several mixed marriages would then become ‘invisible’. Thirdly, this paper reports official data mostly referred to 2012 in order to associate population and marriage data relative to the Albanian group –later data are only partly available–. According to ISTAT data, Albanians were the fifth group to intermarry with Italians and, specifically, the sixth group to intermarry with Italian men and the second group to intermarry with Italian women. Thus, in 2012, 1 marriage out of 10 was ‘mixed’ and that 78.7% involved foreign brides and Italian grooms; the marriages between Italian and Albanian citizens counted as 5.3% of all mixed marriages and, in particular, as 4.7% of all the marriages

with a foreign bride and 7.8% of all the marriages with a foreign groom.¹ In the case of Albanian mixed marriages, a variance could also be noticed between absolute and relative values within intermarriages ranked by gender. This is to say that even though the percentage of Albanian grooms who intermarried with Italian citizens was higher than the percentage of Albanian brides, the number of brides was still higher –more than double– than the number of grooms –and this is due to the overall mixed marriages sex ratio shown above–. Taking instead as an example Romanians and Moroccans, who were the first and third largest immigrant groups in Italy and who were also the first groups to intermarry with Italian grooms and Italian brides, respectively, in those cases absolute and relative values do correspond.² These two groups could thus be considered representative of the Eastern European and Northern African macro-groups, whose sex ratio is, in fact, less balanced in favour of Eastern European women and Northern African men and this could also be seen within the intermarriage patterns. In comparison with these groups, in both population and mixed marriages classifications, the Albanian group falls in between.

After having reviewed the official data on Albanian mixed marriages, this paper continues bringing together the official data on Albanian integration through the intermarriage framework proposed by Kalmijn (1998) –and divided into structural constraints, personal preferences, third party interference–. By doing so, it intends to outline the multiplicity of factors which come into play within the phenomenon of intermarriage and which have to be considered in the association between intermarriage and integration. Thence, investigating intermarriage patterns through this framework, it is possible to see that in terms of structural constraints such as group size, sex ratio and geographical distribution (Blau *et al.* 1984), Albanians constitute the second largest immigrant group in Italy (464, 962 citizens in 2012³), one of the most gender-balanced (241, 217 men and 223, 745 women, respectively 51% and 49% of the group, in 2012⁴) and the most equally distributed immigrant group across all the Italian territory.⁵ Blau *et al.* (1984) have theorised that the smaller, less gender-balanced and more spatially distributed the group, the more it is likely to intermarry. Group size and sex ratio would therefore be inversely proportional, while

¹ demo.istat.it.

² In spite of the correspondence between absolute and relative values, in the case of Romanians there is a huge discrepancy between the number of men and women who intermarried with Italians. In the case of Moroccans, instead, the disparity between genders is minimal.

³ stra-dati.istat.it.

⁴ Id.

⁵ See also Bonifazi & Sabatino (2003).

geographical distribution would be directly proportional to the probability of intermarriage. In the case of Albanian mixed marriages, the balanced group sex ratio has been connected to endogamy⁶ although it could also be linked with a relatively higher level of gender balance within the intermarriage patterns –in comparison with the Eastern European macro-group, for example–. Another element which is important to consider is also the intersection between sex ratio and age group. In this respect, statistics retrieved from the Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012 data show that the average age within the Albanian immigrant group was 30 years and that 36% of the population was aged 18-34⁷, moreover all the different age groups were gender-balanced although a higher incidence of females under 18 and over 65 years of age has also been noted. In particular, these last 4 two elements do not only represent demographic indicators, but they also introduce the role of family ties within the Albanian integration and intermarriage patterns.

In fact, with regards to the third party interference on intermarriage, family and friendships constitute the primary social networks which mediate between structural constraints and personal preferences. In particular, the role of family networks within the Albanian integration has been linked with the high level of individualisation and group detachment experienced by the first generation, for whom co-ethnicity had been mostly limited to extended family ties, without ethnic associationism and, apparently, shared belief of ‘imagined community’.⁸ The family has thus played a central role in transforming the patterns of Albanian migration to Italy through a progressive tendency towards family reunifications, which have been interpreted as an index of stabilisation and have also contributed to divert the social stigma from the group (Bonifazi & Sabatino 2003, King & Mai 2009). The relevance of the family institution within the Albanian integration process is also supported by the Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012 data which show that 53% of the Albanian immigrants held a ‘family permit of stay’, 54% of Albanian citizens was married (44% of men and 54% of women)⁹, 1 Albanian citizen in 4 was under 18 years of age¹⁰ and 5% were over 65. The last two elements, in particular, indicate the

⁶ A balanced group sex ratio could be interpreted as both cause and consequence of endogamy (see King & Mai 2009). In this respect, it should in fact be considered the phenomenon of marriage migrations.

⁷ While the largest share of the Eastern European macro-group is composed of women especially distributed across the 35-49 and 50-64 age groups.

⁸ This phenomenon has been interpreted in terms of decollectivisation and postcommunist national identity crisis (King & Mai 2009).

⁹ *Sic.*

¹⁰ Ministry of Employment and Social Policies 2013 data indicate an increasing number of individuals under 18 years of age (27.5%).

relevance of family ties within the group composition, and in this respect they could also be associated to further data on integration. On the one side, Albanians, in fact, represent one of the largest second generations in Italy and the first foreign group within the Italian school system; on the other side, the number of the elderly people within the Albanian immigrant group is higher than the average.¹¹ Besides these quantitative data, the qualitative study elaborated by Vathi (2011) on the Albanian second generation in Italy, Greece and the UK should also be mentioned. The author reports the fact that even though the parents socialise the children into endogamic attitudes which could then orient the choice of the partner accordingly, Albanian immigrant parents in Italy (and also in Greece, but not in the UK) show openness towards the possibility of their children to entering mixed unions. In addition to family networks, also the role of friendship networks in terms of crossboundary contacts, interactions and relationships has to be considered. Within a study on second generations, Van Zantvliet & Kalmijn (2013) have shown that there is a link between heterogeneous friendship networks and mixed partnerships, due to the fact that being exposed to heterogeneity since childhood/adolescence would then lessen outgroup prejudice and, conversely, ingroup attachment.

The authors have also found out that friendship networks provide contact opportunities as intermediary with neighbourhoods, schools, workplaces, associations but do not directly influence personal preferences –unlike family networks–. Moreover an increasing level of homogeneity from dating to cohabitation and marriage has also been observed (Blackwell & Lichter 2004). Therefore, while a study on dating patterns could contribute to understand intergroup orientations, it is through the study of cohabitations and marriages which intergroup relations could be actually discovered. The transition to adulthood, along with the passage from dating to cohabitation and/or marriage¹² would then reveal important changes within group boundary-related attitudes and behaviours. A further change is then considered to happen together with the passage from ‘mixed couple’ to ‘mixed family’. As a recent research on mixed marriages between Muslims and Christians in Italy has shown (Cerchiaro *et al.* 2015), partners need to reach a compromise with their own social environment and beliefs, and thus elaborate a life-project inevitably aligned to both/one/none parental groups affiliations. Besides family and friendship networks, another typology of third party interference connected to the nexus intermarriage-

¹¹ Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012.

¹² Cohabitation does not only mean premarital coresidency, but might correspond to an alternative to marriage itself (Blackwell & Lichter 2004). In spite of the growing importance, cohabitation data are difficult to retrieve and this often limits the focus on marriage data.

integration would then correspond to the state-policies which regulate the modes of incorporation of the immigrants into the host-societies in matter of entry and stay (Hooghiemstra 2001).¹³

The element of agency previously mentioned then makes it possible to proceed towards the illustration of factors which might condition personal preferences in the formation of mixed unions between immigrants and host-society members, among which legal, occupational, educational status would in fact characterise the partners' human capital in addition to gender and generation¹⁴. In particular, the articulation of the partners' human capital itself could be analysed either through heterogamic or homogamic theories. A heterogamic theorisation of intermarriage is then represented by the exchange theory and, in this respect, Guetto and Azzolini (2015) have argued that ingroup and outgroup marriage patterns need to be compared and the more they differ, the more the intermarriage is likely to be interpreted as an exchange. In this respect, intermarriage would not actually indicate integration, but rather the opposite. The authors analyse intermarriage patterns between Italian men and Eastern European women, which make up the largest share of mixed marriages in Italy, and notice that what is actually exchanged on the marriage platform is mainly age and education between younger and more educated Eastern European women and older and less educated Italian men. While Guetto and Azzolini (2015) have highlighted the low degree of integration within the legal and occupational sphere as a characteristic of these mixed marriages and have thus looked at education from an heterogamic perspective; education also constitutes the basis of a homogamic theorisation on intermarriage. In fact, even though Albanian women have been included within the sample, official data show an overall high degree of group integration within the legal and occupational sphere¹⁵. Referring to the legal status, as mentioned above, 53% of Albanians held a family permit of stay, in addition to this 43% held a work permit and the remainder a permit for other reasons such as study¹⁶. A further element which

¹³ In this respect, see also the intergenerational variation of third party interference, mentioned later in the paper.

¹⁴ Obviously only rationalisable factors are here outlined, the emotional core of intermarriages will be explored through the forthcoming fieldwork research.

¹⁵ The Eastern European macro-group actually presents a variety of legal status: for example, Romanians are EU citizens since 2007 and since 2012 are not subjected to restrictions on labour market access in Italy, Albanians are non-EU but have the right of 3-month free circulation in Schengen area since 2010, other non-EU groups need visa for entering Italy instead.

¹⁶ Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012 data. Moreover, Italian Ministry of Employment and Social Policies 2013 data indicate an increasing number of family permits of stay (58, 9%).

pecially characterises the Albanian group – besides the incidence of family permits of stay– is the fact that, as reported by the Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012 data, 57% held a long-term CE permit of stay¹⁷. In addition to this, Albanians represented the second immigrant group by citizenship acquisition¹⁸, more by residency than by marriage. In particular, it can be seen that 59% of Albanians who obtained the citizenship by residency were men, while 82% of Albanians who obtained the citizenship by marriage were women. Referring to occupation, the Albanian group ranked first as far as the number of individuals in employment is concerned, 71% of the labour was composed of men and only 5% held a third level education degree¹⁹ –unlike the Eastern European macro-group among which more than 60% of the labour was composed of women and 17% held a third level education degree–²⁰. Referring to education, however, Albanians were also the first foreign group within the Italian universities, corresponding to 23% of all foreign students and constituted of women by 2/3²¹. In particular, this element would then lead to introduce the educational homogamy theory. Furtado (2012) argues that the most educated individuals within an immigrant group tend to intermarry if education is not redistributed in the co-ethnic marriage market. Educational homogamy might thus constitute an alternative to endogamy in matter of shared values among highly educated individuals and also because of the fact that the educational status could be seen as a proxy for the occupational status. In this respect, especially highly educated women would then marry a partner with the same –or higher rather than lower– educational level since the partner would have similar views on gender and family

¹⁷ 5 years residency and minimum income are required in order to obtain the long-term CE permit of stay (Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012). Moreover, Italian Ministry of Employment and Social Policies 2013 data indicate an increasing number of long-term CE permits of stay (66%).

¹⁸ The Italian citizenship regime is based on *ius sanguinis*. Besides ancestry, the Italian citizenship could be obtained via residency or marriage. In case of marriage, the requirements are either 2 years of cohabitation and residency in Italy after the marriage or 3 years abroad; the amount of years requested is then halved in case the couple has children. In case of residency, 10 years of continuous residency in Italy is required to non-EU citizens and 4 years to EU citizens. The second generation has one-year time to claim the Italian citizenship when reaches the 18 years of age on the basis of birth and continuous residency. In case foreign parents obtain Italian citizenship, it automatically passes to the children under 18 (Law 91/1992, Italian Constitution).

¹⁹ Considering then the occupational profile, the Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012 data show that 1 out of 3 Albanians was employed in the building industry and 1 out of 4 is self-employed. Only 12.5% was employed within the caring sector, as opposed to 42% of the Eastern European macro-group labour.

²⁰ Italian Ministry of Employment and Social Policies 2012.

²¹ *Id.* 7

roles, for instance, and also because the family status it is mainly determined by the status of the men –and this depends on social structures such as labour market and welfare system as well–. In particular, with regards to gender, Vullnetari (2007) reports the view of Albanian immigrant women who see mixed marriage as a gateway to emancipation; while Vathi (2011) reports traditionalistic opinions on gender roles among second generation males. This can also be linked with the fact that intermarriage patterns change over time and across generations and that the integration process itself causes changes within structural constraints, personal preferences and third party interference which characterise mixed marriages among the first and second generation (Hooghiemstra 2001).

To recap, this paper has associated the data on the Albanian integration and on mixed marriages in Italy within the intermarriage framework proposed by Kalmijn (1998) and organised around the subdivision between structural constraints, third party interference and personal preferences. From this brief analysis, a few elements stand out and could indicate possible landmarks in researching Albanian mixed marriages. In particular, as it has been shown by the absolute/relative value variance within the intermarriage classifications, these couples present a relatively higher gender balance; in addition to this, Albanian women with a third level education and Albanian men with a second level education could represent two main subgroups among the mixed couples. No studies on the Albanian interactive integration, in general, and on mixed marriages, in particular, have been done up to now. While the literature on Albanian integration has identified the social stigma as the main deterrent to mixed marriages, it has also hypothesised that a coalescence of factors could eventually come into play and thus explain the intermarriage patterns. This paper has tried to sketch some of the factors which need to be taken into account within an analysis of the Albanian mixed marriages. For several reasons, connected to the social change represented by integration and to the creative potential intrinsic to mixed marriages, it has seemed important to elaborate a full-length qualitative study on Albanian mixed marriages in Italy, and thus consider the experiences of the mixed couples, besides what could only be hypothesised through quantitative data analysis.

Bibliography

- Blau, P., Becker, C. & Fitzpatrick, K. (1984) 'Intersecting social affiliations and intermarriage'. *Social Forces*, vol. 62, no. 3, pp. 585-606.
- Blackwell & Lichter (2004) 'Homogamy among dating, cohabiting and married couples'. *The Sociological Quarterly*, vol. 45, no. 4, pp. 719-737.

- Bonifazi, C. & Sabatino, D. (2003) 'Albanian migration to Italy: what official data and survey results can reveal'. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 29, no. 6, pp. 967-995.
- Braudel, F. (1986) 'L'immigration étrangère: un problème récent' in *L'identité de la France*. Paris: Arthaud-Flammarion.
- Castles, S., Korac, M., Vasta, E. & Vertovec, S. (2002) *Integration: mapping the field*. University of Oxford Centre for Migration and Policy Research and Refugee Studies Centre for the Home Office Immigration Research and Statistics Service.
- Cerchiaro, F., Aupers, S. & Houtman, D. (2015) 'Christian-Muslim couples in the Veneto region, northeastern Italy: Dealing with religious pluralism in everyday family life'. *Social Compass*, vol. 62, no. 1, pp. 43–60.
- Collet, B. (2012) 'Mixed couples in France. Statistical facts, definitions, and social reality'. *Revista de Sociologia* vol. 97, no. 1 pp. 61-77.
- Furtado, D. (2012) 'Human capital and interethnic marriage decision'. *Economic Inquiry*, vol. 50, no. 1, pp. 82–93.
- Grillo, R. (2005) 'Backlash against diversity? Identity and cultural politics in European cities'. COMPAS Working Paper no.14, University of Oxford.
- Guetto, R. & Azzolini, D. (2015) 'An empirical study of status exchange through migrant/native marriages in Italy'. *Journal of Ethnic and Migration Studies*.
- Heckmann, F. (2006) *Integration and integration policies*. INTPOL Final Report. University of Bamberg.
- Hooghiemstra, E. (2001) 'Migrants, partner selection and integration: crossing borders?'. *Journal of Comparative Family Studies* vol. 32, no. 4, pp. 601-626.
- King, R. & Mai, N. (2009) 'Italophilia meets Albanophobia: paradoxes of asymmetric assimilation and identity processes among Albanian immigrants in Italy'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 32, no. 1, pp. 117-138.
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali (2013) *Rapporto comunità albanese in Italia*. <http://www.integrazionemigranti.gov.it/>
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali (2012) *Rapporto comunità albanese in Italia*. <http://www.integrazionemigranti.gov.it/>
- Song, M. (2009) 'Is intermarriage a good indicator of integration?'. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, no.2, pp. 331-348.
- Van Zantvliet, P. & Kalmijn, M. (2013) 'Friendship networks and interethnic union formation: an analysis of immigrant children'. *Journal of Social and Personal Relationships* vol. 30, no. 7, pp. 953–973.

- Vathi, Z. (2011) *The children of Albanian migrants in Europe: ethnic identity, transnational ties and pathways of integration*. Brighton: University of Sussex. Dphil Thesis in Migration Studies.
- Vullnetari, J. (2007) *Albanian migration and development: state of the art review*. IMISCOE Working Paper no. 18.

Remzie SHAHINI-HOXHAJ

KULTURA E TELEVISIONIT NË KOSOVË

Abstrakt

Ky punim analizon kulturën e televizionit në periudhën e tranzicionit pas luftës së fundit në Kosovë. Po ashtu, ky punim ofron një vështrim kritik mbi rolin e televizionit në aspektin kulturor të zhvillimit të shoqërisë. Televizioni konsiderohet medium qenësor në krijimin e habitusit kulturor dhe përgjithësisht zhvillimit shoqëror. Duke pasur parasysh këtë, ky punim synon të mbulojë zbrazëtinë në fushën hulumtuese të kësaj teme. Po ashtu, argumenti kryesor në këtë punim është se televizioni është një ndër mediumet më me ndikim në Kosovë. Televizioni kultivon habitusin e njëzëve dhe njëkohësisht shërben si kapital simbolik. Agrumenti tjetër është se televizioni ka kontribuar vetëm në mënyrë sipërfaqësore në krijimin e një shoqërie të dijes, për mundësinë e kapërcimit nga një shoqëri gojore (*oral society*) në një shoqëri të mediave. Dhe në fund fare, por jo më pak me rëndësi, televizioni ka ofruar më shumë mundësi informimi sesa edukimi. Për ta zhvilluar këtë argumentim, ky punim ofron qasje multidisciplinare, duke kombinuar studimet kulturore me ato të shkencave të komunikimit dhe mediave me theks të veçantë televizionin¹.

Fjalët kyçe: Kosova, televizioni, kultura, tranzicioni, shoqëria, habitusi, kapitali simbolik.

Hyrje

Mediat luajnë një rol vendimtar në zhvillimin e një shoqërie dhe janë pjesë e pandashme e shoqërisë civile në ndërtimin e demokracisë së një vendi. Shkenctarë të mediave i kanë përkufizuar ato në forma të ndryshme: si determinues teknik të kulturës (*Marshall McLuhan*), si sistem i normave dhe rregullave me aftësi specifike të shërbimeve për një shoqëri (*Ulrich Saxer*), apo edhe si përpunues të mendjes (*Friedrich Nietzsche*).

¹ Gjetjet e prezentuara në këtë artikull janë pjesë një hulumtimi kuantitativ dhe kualitativ disa vjeçar, i cili si i tillë ende nuk është botuar.

Mediat para së gjithash janë mjete ndërmjetësuese në procesin e komunikimit (*medium lat. i, e mesit, mesëm, ndërmjetëm*), pasqyrues të realitetit që na rrethon, të gjendjës së një shoqërie gjegj. kulturës, të cilën e ndikojnë dhe ndikohet prej tyre. Ato janë faktor kryesor në ndryshimet demokratike dhe kulturore të një shoqërie. Ndryshime të tilla në Kosovë kanë ndodhur sa në shoqëri po aq edhe në vetë mediat. Në këtë aspekt televizioni shihet si mjeti kryesor i komunikimit, i cili ka ndikuar në këto ndryshime dhe vetë kulturën e komunikimit pas luftës (1999). Posaqërisht televizioni ka qenë i rëndësishëm në krijimin e një identiteti individual apo kolektiv, nga një shoqëri e diriguar nga të tjerët, në një shoqëri të pavarur demokratike.

Ekziston një debat i ashpër nëse shkenca e mediave duhet të konsiderohet mirëfilli shkencë? Shkenca e mediave, për vetë faktin që merret jo vetëm me komunikimin si aspekt teknik ndërmjetësimi, por edhe me komunikimin si aspekt kulturor, është shkencë. Si çdo shkencë tjetër, edhe kjo e mediave, përkundër interesit tjetër të studimit, ka metodat dhe objektet e studimit me të cilat i siguron gjetjet e saj. Metodologjia nuk qëndron në kuptimin e metodave të ndryshme, por në logjikën dhe vlerën e mjeteve të përdorura për çdo hap të ndriçimit, apo zgjidhjes së një problemi². Ndërsa aspektet teorike janë të domosdoshme për ta kuptuar problematikën gjithëpërfshirëse të një hulumtimi.

Për studimin e televizionit janë përdorur teori të ndryshme. Për shkak të kompleksitetit të mediumit televizion, në kohë ka ndryshuar edhe qasja ndaj tij. Apsekti teknik i ndryshimit ka ndikuar edhe atë përmbajtësor dhe kjo ka bërë që edhe teoritë me të cilat është analizuar televizioni të jenë të ndryshme. Teoritë kritike të mediave kanë ofruar një mundësi të mirë për analizimin e televizionit. Studimet kulturore (*cultural studies*) arritën të jenë në kulmin e zhvillimit kur televizioni u bë shumë i popullarizuar, apo, siç thotë Grossbreg, fituan famë me analizën e rock-muzikës dhe televizionit³. Ato përbëjnë një fushë ndërdisiplinare që mundëson konvergimin e aspekteve të ndryshme shkencore me njëra tjetrën dhe në mënyrën më të mirë të mundshme shfaqin relacionin e kulturës, mediave dhe fuqisë.

Për të analizuar kulturën e televizionit në Kosovë, ky punim përdor qasjen e *Raymond Williams* për teoritë kulturore, ku kultura përkuftizohet „si tërësi e jetës“ (*a whole way of life*)⁴, dhe teorinë e habitusit të *Pierre Bourdieu*⁵-së, në bazë të së cilës televizioni mund të kuptohet si *kapital simbolik*⁶.

² Shih Faulstich (2002): f.72ff

³ Marchart (2008): f.12

⁴ Williams (1977): 50ff

⁵ Bourdieu (1982): f.32

⁶ Krahaso Schwingel (1998): f.87

Televizioni mjete kryesor i informimit

Kosova kishte trashëguar një sistem medial shtetëror jo-plural dhe të rregulluar nga shteti komunist. Pas heqjes së autonomisë, në vitin 1989, dhe fillimit të shthurjes së Jugosllavisë së atëhershme, nuk mund të flitet për një informim të mirëfilltë. Qytetarëve të Kosovës iu mohua liria e shprehjes. Gjatë viteve të okupimit, 1989-1999, Kosova gjendej në një terr informativ. Pas mbylljes së gazetës së vetme ditore „Rilindja“ dhe transmetuesit RTP (Radio Televizioni i Prishtinës), shqiptarët e Kosovës informoheshin kryesisht nga mediat e huaja. Me mbylljen e këtyre dy medimeve kryesore, diaspora kosovare bleu një gjysmë-ore kohë transmetimi në Televizionin e Shqipërisë (TVSH) dhe kjo kohë u zgjat pas shpërthimit të luftës në Kosovë.

Pas përfundimit të luftës, me vendosjen e Kosovës nën administrimin e OKB-së, gjendja politike, sociale dhe kulturore në Kosovë ndyshoi. Ky realitet i ri e ndyshoi edhe gjendjen e mediave, si për ato të shkruara, ashtu dhe për ato elektronike. Sot në Kosovë ka mëse 21 televizione të licencuara, 4 me frekuencë nacionale, 13 të shumicës shqiptare, dhe 5 në nivel të minoriteteve⁷. Po ashtu, në nivelin e mediave të shkruara kemi 8 gazeta ditore, shumica e të cilave kanë filluar të kenë edhe versionin e tyre online.

Përkundër zhvillimit të hovshëm teknologjik, në Kosovë edhe më tej televizioni vazhdon të mbetet mjete kryesor i informimit. Në bazë të gjetjeve (shih figurën 1), 56% e popullatës në baza ditore informohen përmes televizionit. Ka disa arsye pse televizioni është mediumi kryesor i informimit:

- 1) Televizioni është një medium i rëndësishëm audiovizuel, për shkak të fuqisë së fjalës dhe të imazhit. Numri më i madh i shikuesve të televizionit janë gratë (kryesisht amviset) dhe fëmijët. Për shkak të numrit ende të madh të analfabetizimit në Kosovë, televizioni, për shkak të kësaj fuqie që mbart, mbetet mjete kryesor i informimit⁸.
- 2) Krahasuar me vendet tjera europiane, në Kosovë lexueshmëria në përgjithësi është ende shumë e ulët⁹. Një ndarje ekzakte në mes leximit,

⁷ Krahaso raportin e KPM, për më shumë në:

<http://www.kpm-ks.org/materiale/dokument/1327504207.3477.pdf> (05.10.15)

⁸ Sipas censurit të fundit në vitin 2011, 79.9% e femrave janë analfabete dhe 57% e tyre varen nga të tjerët pra nuk janë të pavarura. Më shumë në:

http://esk.rks-gov.net/rekos2011/repository/flipbook/2/Final%20Results_ENG/ (05.10.15)

⁹ Lexueshmëria në Kosovë në përgjithësi është shumë e ulët. Sipas një raporti të SEEMO (2011), qarkullimi ditor i gazetave është 35000 kopje. Më shumë në:

http://www.freemedia.at/fileadmin/media/Report_20on_20SEEMO_20Mission_20to_20Kosovo_202011.pdf(10.10.15) Poashtu rënies së lexueshmërisë i ka kontribuar edhe zhvillimi

njohurive të përgjithshme, dhe argëtimit, në ditët e sotme nuk është më e mundur. Në viset rurale gazetat mbërrijnë me një ditë vonesë, prandaj lexueshmëria e tyre është mjaft e vogël. Përveç kësaj, televizioni duket të jetë një medium relativisht i lirë, në krahasim me mediat tjera, prandaj ndikimi i tij kulturor, social dhe ekonomik është i madh.

Cili është burimi juaj kryesor i informimit ?

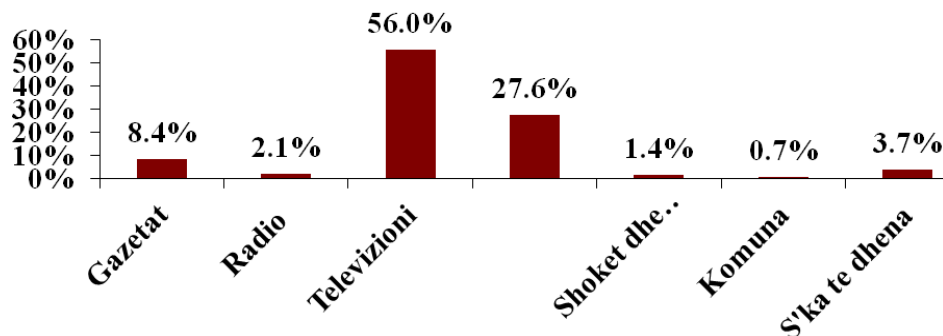


Figura 1. Si informoheni në baza ditore

Kultura e televizionit

Televizioni konsiderohet si një ndër mjetet më komplekse të komunikimit të përditshëm. Mjetet e komunikimit nuk duhen parë vetëm si mjete teknike të komunikimit, por si lidhje e informatave me interpretimet. Kultura e komunikimit në Kosovë është shumë e ndikuar nga ajo e televizionit. Televizioni si mjet komunikimi iu ofron grupeve dhe institucioneve të ndryshme kulturore një formë të shprehjes dhe ka ndikim kulturor si në individë ashtu edhe në shoqëri¹⁰.

Zhvillimi teknologjik i komunikimit në shoqëritë industriale ndodh në lidhshmëri me perceptimin, përvojat dhe simbolikën e televizionit, e cila njihet si *kultura e televizionit*. Televizioni ka krijuar një aleancë mes publikes dhe privates përmes dominancën së vizueses dhe vizualizimin mbi shkrimin¹¹. Pikërisht ky proces i perceptimit, përjetimit dhe simbolikës televizive njihet si *kulturë televizive* dhe kjo është arsyeja pse televizioni pas luftës së fundit në Kosovë ka ndikuar aq shumë në stilin e mënyrën e sjelljes së njerëzve.

teknologjik. Më shumë në: <http://www.kosovalive360.com/lexueshmeria-e-gazetave-ka-rene-shkaku-i-zhvillimit-te-teknologjise.html> (10.10.15)

¹⁰ Shih Machet/ Robilland (1998): f.14

¹¹ Krahaso Bachmair (1996): f. 203

Kush mendoni ka ndikuar më së shumti në ndryshimet shoqërore?

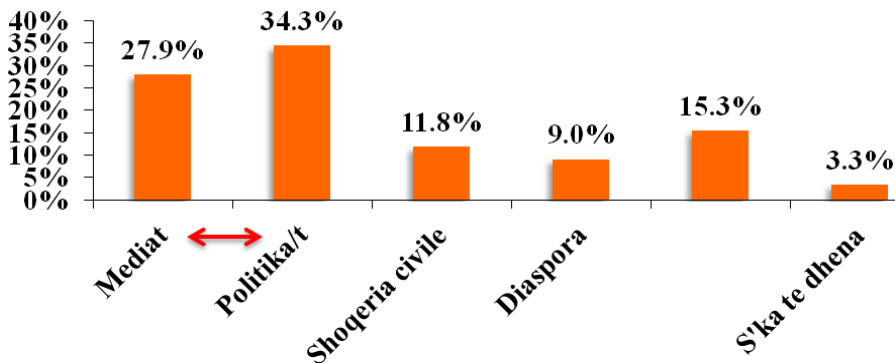


Figura 2. Kush ka ndikuar më së shumti në ndryshime

Si mund të shihet edhe në figurën 2, dy janë sferat kryesore të cilat kanë ndikuar më ndjeshëm në ndryshimet shoqërore në Kosovën e pasluftës, mediat dhe politika. Përveç kësaj, ndër mediumet më me ndikim, përkundër zhvillimit teknologjik (dhe përhapjes së internetit), mbetet televizioni (shih figurën 2.1). Kjo shpjegohet përmes një fakti tjetër që perceptimi i informatave në formë vizuale, sidomos nga analfabetët, është më i lehtë. Shkalla e analfabetizmit në Kosovë është 3.8% dhe del se femrat janë më pak të shkolluara se meshkujt (79.9% femra analfabete)¹².

Cilat mjete të informimit i kanë ndikuar zhvillimet shoqërore?

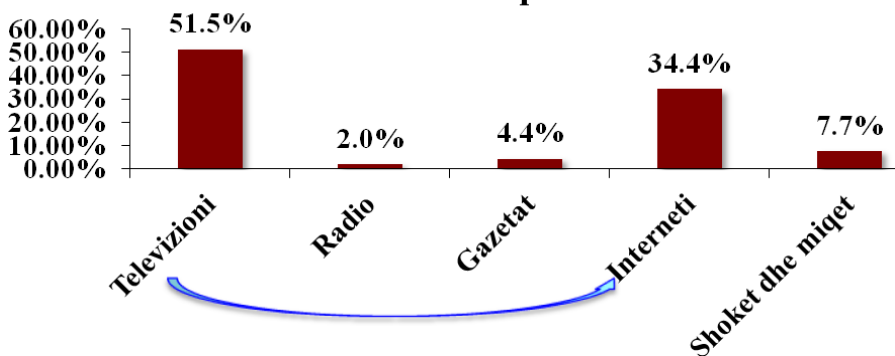


Figura 2.1. Cilat media i kanë ndikuar ndryshimet shoqërore

¹² Situata me analfabetizmin në Kosovë – alarmante (InfoGlobi 13.09.15)
<http://infoglobi.info/situata-me-analfabetizmin-ne-kosove-alarmante/> (10.10.15)

Kultura si përmbledhje e simboleve, diturisë, vlerave dhe normave të pasqyrimin të botës dhe stilit të jetës në kontekstin social përçohet përmes mjeteve të komunikimit. Sipas studimeve kulturore, televizioni i paraqet gjërat sikur ato të jenë të njohura për ne¹³ dhe Raymond Williams, kulturën e sheh si *formë të jetësës*, e televizionin si formë kulturore të segmentuar në përmbajtje programore¹⁴.

Televizioni ka pasur ndikim specifik shoqëror ku përmes emisioneve televizive ka arritur të specifikojë një mori çështjesh, si p.sh., të drejtat e njeriut, bashkëjetesën, iniciimin e temave tabu (duke përfshirë këtu ato religjioze, gjinore etj), dhe ta ndikojë jetën politike përmes raportimit ditor. Tranzicioni kulturor televiziv ka përfshirë disa akterë të cilët mund t'i shihni edhe përmes figurës 3.

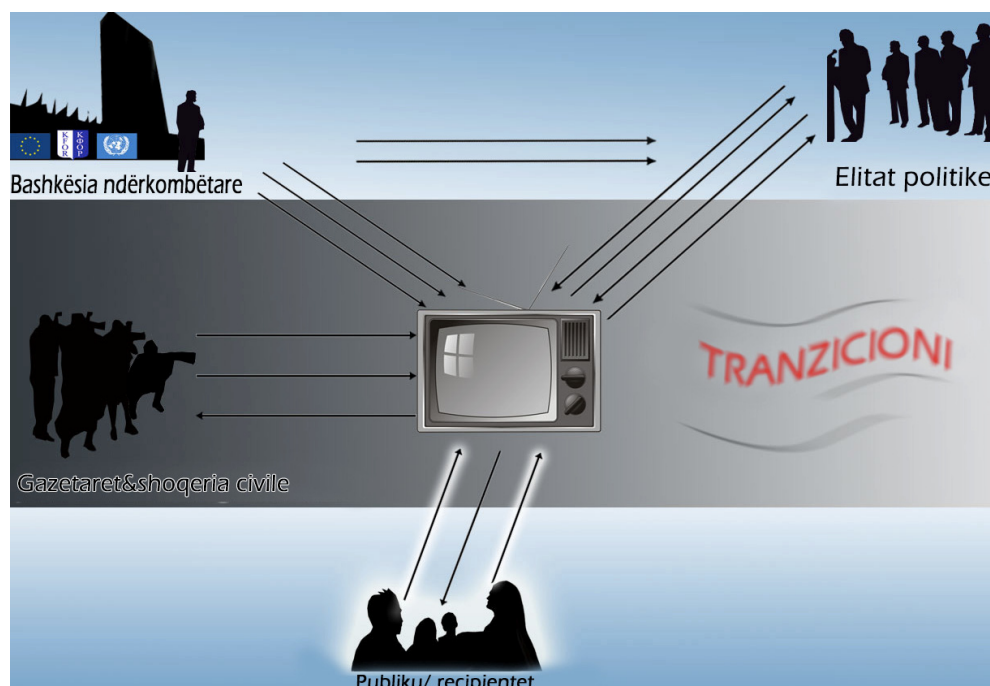


Figura 3. Tranzicioni kulturor i televizionit

Pikërisht kjo figurë dhe grafikoni në vijim (figura 4) tregojnë ndikimin kulturor që ka pas televizioni dhe kjo nënkupton formën dhe mënyrën se si elemente të ndryshme zgjidhen, kombinohen dhe artikulojnë në televizion.

Televizioni si mjet informimi ndihmon zgjerimin e diturisë dhe ka ndikim direkt në përhapjen e saj. Ai bashkon shumë aspekte dhe dimensione të kulturës dhe

¹³ Shih Plake, Klaus (2004): f.59

¹⁴ Krahaso Ellis, John (2001): f.44-74

shoqërisë dhe nuk është vetëm një mjet për transmetimin e informatave, por lidhet shumë mirë me atë që thuhet se „*Mediumi është mesazhi*“ (Marshall McLuhan). Duke u nisur nga ky fakt mund të konkludohet se përdorimi i madh i televizionit ka sjellë ndryshime dhe ndikim kulturor. Mirëpo, përdorimi i televizionit varet nga dimensionet kohor, përmbajtësor dhe social dhe rrjedhimisht, siç thotë *Klaus Bruhn Jensen*, nuk mund të ekzistojë diçka si përceptimi shkencor konstant. Rezipientët interesohen për kontekstin social, apo, siç e quan me të drejtë Bordieu, *për përkatësinë të një grupi i caktuar – kapitali social*¹⁵.

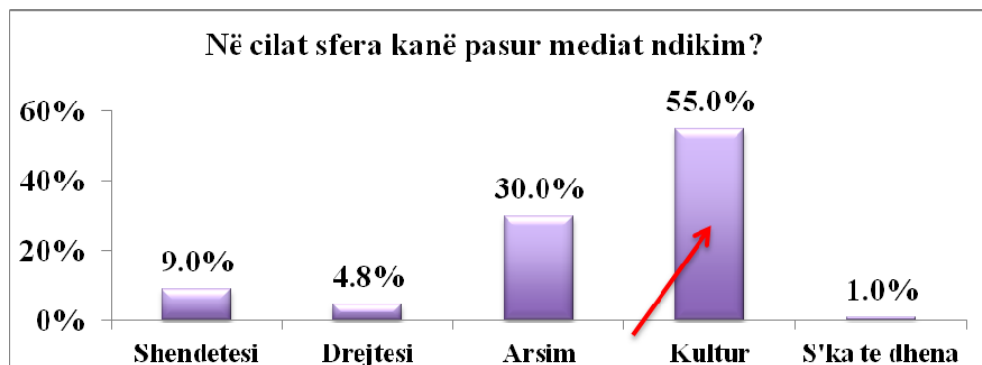


Figura 4. Ndikimi i mediave

Ekziston një mendim sipas të cilit televizioni, të menqurit i bën më të menqur, dhe budallenjtë më budallenj (Günther Jauch). Dhe pikërisht për këtë shtrohet pyetja se çfarë ndryshimesh dhe ndikimi kulturor krijon rritja e konsumit të televizionit. Ekzistojnë mendime se televizioni e kultivon njeriun ashtu si njerëzit i kultivojnë bimët, prandaj interesi i përkatësisë në një grup e ka shëndërruar atë në *kapital simbolik*.

¹⁵ Krahaso Beck/ Büser/ Schubert (2013): f. 234-262

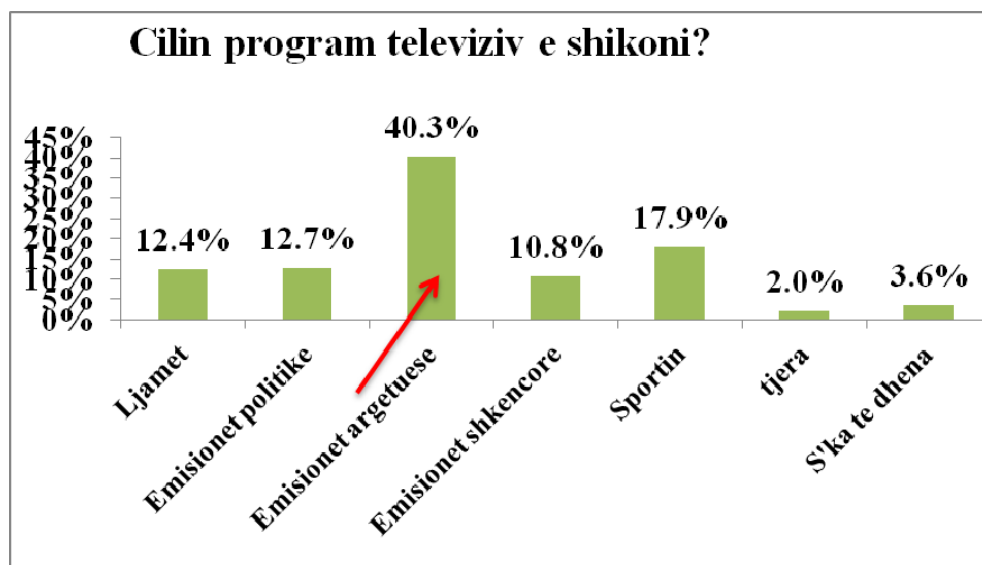


Figura 5. Emisionet më të shikuara në televizion

Siç shihet në grafikonin e prezantuar më lart, emisionet argëtuese kanë qenë ato të cilat e kanë karakterizuar më së shumti shikueshmërinë e televizionit. Për shkak të një jete të ngarkuar me politikë dhe probleme të tjera sociale, telenovelat kanë pasur një rol qenësor në këtë aspekt. Nëse të njëjtat përmbajtje perceptohen shpesh nga publiku, atëherë ato nguliten në kokë dhe në formën e të menduarit, duke e ndikuar realitetin. Telenovelat, sado të dobëta që kanë qenë, megjithatë kanë ofruar për publikun informacion deri atëherë më pak të njohur (bashkëjetesa, divorci, të drejtat e gruas, etj).

Përkundër aspektit dopingues që zakonisht kanë, një aspekt tjetër pozitiv që duhet theksuar këtu është ndikimi i tyre në mësimin e gjuhëve të huaja. Grupe të caktuara, duke synuar një përkatësi të to, apo të posedojnë këtë kapital simbolik, filluan të mësojnë shumë nga kulturat e tjera.

Përfundim

Asnjë kulturë, sado e zhvilluar qoftë ajo, nuk ka arritur të mbrohet nga tendencat dhe ndikimet antikulturore që ofron televizioni. Mbrojtja e vetme e saj dhe efikase është arsimit cilësor. Si një vend i dalë nga lufta, me shumë pasoja në shumë fusha, televizioni ka arritur të ketë rolin jo të plotësisht të zbrazëtisë së dijes, por ta thellojë edhe më tej atë, pikërisht për shkak të nivelit arsimor të recipientëve. Pyetja se

çfarë ndikimi apo roli kulturor ka pasur televizioni në Kosovë, ndoshta duhet të shtrohet në atë se si është përdorur apo si duhet përdorur atë.

Kultura e televizionit mund të studiohet vetëm në kontekst kulturor dhe me praktikën ditore të jetës në Kosovë. Kultura e televizionit prezanton afinitetin kulturor të strukturave të gjithëmbarshme shoqërore të milieut, në harmoni me produksionin dhe perceptimin e tij, i cili varet nga strukturat shoqërore, diferencat sociale dhe ekonomike. Raporti televizion – shoqëri – kulturë duhet të shihet si i ndërthurur dhe vetëm si i tillë mund të analizohet.

Funksioni i televizionit nuk mund të ndahet dot nga mediat tjera, posaçërisht me zhvillimin e hovshëm teknologjik që po ndodh sot në sferën e mediave. Një rol të veçantë ka këtu interneti e sidomos mediat e reja dhe rrjetet sociale, të cilat kanë mundur një kthesë në kuptimin e lirisë shprehjes. Debatet televizive dhe diskursi politik po komentohen e analizohen në Facebook dhe Twitter. Kjo sferë mbetet ende një problematikë e pastudiuar mirë, prandaj don veëmendje dhe përqëndrim nga shkencat e komunikimit dhe mediave në Kosovë.

Literatura

- Adelmann Ralf/ Hesse, Jan O/ Keilbach, Judith/ Stauff, Markus/ Thiele, Matthias (Hrsg.) (2002): *Grundlagentexte zur Fernsehwissenschaft. Theorie-Geschichte-Analyse*. Konstanz. UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Bachmair, Ben (1996): *Fernsehkultur. Subjektivität in einer Welt bewegte Bilder*. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH.
- Bauer, Thomas A. (2006): *Culture of diversity. A Theoretical Orientation for the Cultural Practice of Social Cooperation*. In: Bauer, Thomas A.; Ortner, Gerhard E. (Hrsg.): *Werte für Europa. Medienkultur und Ethische Bildung in und für Europa*. B+B Medien. Düsseldorf, S. 242-267
- Bauer, Thomas A. (2006a): *Media transition in Southeast Europe*. *The Analyst. Central and Eastern European Political and Economic Review*. Volume2/ No.4. S.133-148.
- Bauer, Thomas A. (2010): *The Challenge of Transition: Development of Journalism Culture in Croatia*. In: Josephi, Beate (Hrsg.): *Journalism Education in Communities with Limited Media Freedom*. New York: Peter Lang Publishing. S.235-252
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Zur Kritik der gesellschaftlichen Urteils- kraft*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (1983): „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, in: Kreckel, R. (Hg.): Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt, Göttingen: Schwartz & Co
- Bourdieu, Pierre (1997): Zur Genese der Begriff Habitus und Feld. In: ders., Der Tote packt den Lebenden. Hamburg: VSA-Verlag, S. 59-78.
- Bourdieu, Pierre (1998): Über das Fernsehen. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Bruns, Thomas (1996): Fernseh-Serien als Indikator medialen und sozialen Wandels. Eine Analyse der Veränderungen von Werten und sozialen Strukturen im fiktionalen Programm des Fernsehens. In: Schatz, Heribert (Hrsg): Fernsehen als Objekt und Moment des sozialen Wandels. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, S.203-253
- During, Simon (2005): Cultural Studies. A critical introduction. London/New York. Routledge.
- Edgar, Andrew/ Sedgewick, Peter (Hrsg.)(2005): Key concepts in cultural theory. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group
- Ellis, John (2001): Fernsehen als kulturelle Form. In: Adelman Ralf/ Hesse, Jan O/ Keilbach, Judith/ Stauff, Markus/ Thiele, Matthias (Hrsg.) (2002): Grundlagentexte zur Fernsehwissenschaft. Theorie-Geschichte-Analyse. Konstanz. UVK Verlagsgesellschaft mbH, S.44-74.
- Faulstich, Werner (2002): Einführung in die Medienwissenschaft. Probleme-Methoden-Domänen. München. Wilhelm Fink Verlag GmbH.
- Fiske, John (2003): Television culture. Cornwall: Routledge by TJ International. Padstow Ltd
- Gauntlett David/ Hill, Annette (1999): TV Living. Television, Culture and Everyday Life. London and New York: Routledge in association with British Film Institute.
- Giddens, Anthony (2002): Runaway World. How Globalisation is reshaping our lives. Profile Books Ltd. London. p.6-20
- Gundlach, Hardy (2009): Marktmacht und Meinungsmacht digitaler Plattformen. In: Krone, Jan (Hrsg.): Fernsehen im Wandel. Mobile TV & IPTV in Deutschland und Österreich. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S.53-75
- Machet, Emmanuelle/ Robillard, Serge (1998): Television and Culture. Policies and regulations in Europe. A Study of the European Institute for Media at the request of the Ministry of French speaking community of Belgium (General Department for Audiovisual Matters and Multimedia)
- Marchart, Oliver (2008): Cultural Studies. Konstanz. UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Plake, Klaus (2004): Handbuch Fernsehforschung. Befunde und Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ GWV Fachverlage GmbH.

- Priker, Betina (2010): Cultural-Studies-Theorien der Medien. In: Weber, Stefan (Hrsg.)(2010):Theorie der Medien. 2. überarbeitete Auflage. Konstanz. UVK Verlagsgesellschaft mbH. S. 145-169
- Schwingel, Markus (1998): Pierre Bourdieu zur Einführung. 2 Aufl. Hamburg: Junius Verlag GmbH
- Sparks, Colins (2010): Theories of Transition. In: Jurnalism oi comunicare. Revista romana di Jurnalism si Comunicare. Anul V, nr. 3, 2010
- Tufte, Thomas (2000): Living with the Rubbish Queen. Telenovelas, culture and modernity in Brazil. Luton: Luton University Press
- Williams, Raymond (1961): The Long Revolution. In: Williams, Raymond (1977): Innovationen. Über den Prozeßcharakter von Literatur und Kultur. Frankfurt am Main: S. 50 ff.

Burime tjera:

- AGK/GfK Fernsehforschung TV Scope 2011 (Hulumtim mbi televisionin 2011). Mehr dazu unter: <http://www.agf.de/daten/zuschauermarkt/verweildauer> (Gjendja e fundit 05.10.15)
- Cenzusi (2011). Më shumë në: [http://esk.rks-gov.net/rekos2011/repository/flipbook/2/Final%20Results_ENG/\(05.10.15\)](http://esk.rks-gov.net/rekos2011/repository/flipbook/2/Final%20Results_ENG/(05.10.15))
- Graw, Isabelle (1996): Was bin ich? Ein Interview mit Pierre Bourdieu. The Thing. Unter: <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/was.html> (Gjendja 05.10.15)
- Raporti i KPM (2012):“Vlerësimi i nivelit të shikueshmërisë dhe penitrimi i mediave - sensibilizimi”(2011). Më shumë në: <http://www.kpm-ks.org/materiale/dokument/1327504207.3477.pdf> (Gjendja 05.10.15)
- Raporti i SEEMO-së (2011). Më shumë në: [http://www.freemedia.at/fileadmin/media/Report_20on_20SEEMO_20Mission_20to_20Kosovo_202011.pdf\(10.10.15\)](http://www.freemedia.at/fileadmin/media/Report_20on_20SEEMO_20Mission_20to_20Kosovo_202011.pdf(10.10.15))
- Situata me analfabetizmin në Kosovë – alarmante (12.09.15). Më shumë në: <http://infoglobi.info/situata-me-analfabetizmin-ne-kosove-alarmante/> (10.10.15)

Meliha BRESTOVCI

GLOBALJA DHE GLOKALJA, ADAPTIMI DHE AFIRMIMI I INDIVIDUALES KUNDREJT KOLEKTIVES NË KULTURËN SHQIPTARE

Megjithë shumë vuajtjet, veshitësitë dhe pengesat historike, shekulli 21 mund të quhet shekull i ndryshimeve integruese pozitive për shqiptaret. Në fushën e ndryshimeve të përgjithshme, këto zhvillime shihen në përpjekjet e përditshme për krijimin e një imazhi të ri ndërkombëtar, i cili përveç pozitives prek shpesh edhe nuancat specifike kulturore, përfshirë këtu edhe çështje gjuhësore, përkatësisht çështje të diskursit kulturor dhe socio-gjuhësor.

Në periudhën e pas luftës në Kosovë, në mesin e ndryshimeve të shumta filloi edhe procesi i ndryshimit të idesë për vlerat e formuara kolektivisht, të cilat në të kaluarën favorizonin përkrahjen e një kulture homogjene, ngase kjo kulturë vijëzonte dhe shpesh përmbyllte tërë laramaninë e praktikave të përditshme të krijuara në grup, duke reflektuar kështu edhe ekzistencën e vetë etnisë.

Edhe pse globalja dhe globalizimi si rrugë e saj është shpjeguar si term, dhe është debatuar e adaptuar edhe ndër ne, për një kohë relativisht të gjatë, globalizmi ka ndikuar jo si kuptim i plotë i globalizmit dhe globalizimit mu për shkak të rrethanave historike, dhe atyre të ndërlydhura me sistemet dhe ngjarjet politike në rajon. Ky lloj përgjysmimi i përfaqësues ndaj globales ka sjell edhe kuptime të atilla, të cilat edhe sot e kësaj dite nuk kanë një konsensus në mbarështrimin e tyre, edhe nga fakti që shpesh hasim në perzierje të termave globalizëm dhe globalizim. Pra, dallimi ndërmjet globalizmit që ne do ta thjeshtonim si doktrinë me teorite e veta, dhe globalizimit si proces drejt globales, shpesh keqëvetohet, keqkuptohet dhe keqinterpretohet.

Për mijëra vjet, qeniet njerëzore kanë ndërtuar e shkatërruar duke kërkuar jetë më të mirë, megjithatë, është e rëndësishme të kujtojmë se ndryshimet e vërteta dhe perzierja e kulturave ka filluar të intensifikohet vetëm me zhvillimin e teknologjisë, duke lidhur kështu kontinentet ndërmjet vete. Në tërë këtë udhëtim ndryshimesh, librat përshkruajnë dhe japin teori e hipoteza të ndryshme, por përgjithësisht ekzistojnë tri pozicionet teorike në literaturën mbi ndryshimet, të cilat mund të

identifikohet si globalizmi, ndër-kombetarizmi dhe dhe transformizmi¹. Bartësit e këtyre teorive janë globalistët, ndër-kombetaristët dhe transformuesit. Të parët e shohin globalizimin si një zhvillim të pashmangshëm, i cili nuk mund t'i rezistojë ose të ndikohet nga ndërhyrja e njeriut, e veçanërisht nëpërmjet institucioneve tradicionale politike, siç janë shtetet-kombe. Te dytët argumentojnë se rëndësia e globalizimit është e ekzagjeruar duke aluduar se shumica e aktivitetit ekonomik dhe social është rajonal, dhe rajonalja ende luan një rol të rëndësishëm për shtetet-kombe. Ndërsa qasja e tretë pajtohet me ndër-kombëtaristen duke pohuar se globalistët e kanë ekzagjeruar përkrahjen e tyre. Ata argumentojnë se shtetet-kombe mbeten ushtarakisht, ekonomikisht dhe politikisht të fuqishme. Megjithatë, ata gjithashtu besojnë se nuk bën të nënvlerësohet globalizmi dhe ndikimet e saj.

Në këtë kontekst, globalizimi si gjendje faktike dhe e pakapërcyeshme po prek qoftë në mënyrë të planifikuar, qoftë edhe sporadike pothuajse të gjitha shoqëritë, dhe me këtë edhe kulturat. Pra ideja fillestare se globalizimi, që për kryeqëllim ka idenë e globales, nuk ndërlihet **per se** vetem me të ashtuquajturin liberalizim ekonomik dhe standardizim të të mirave të tregut. Në mase të madhe, zhvillimi i idesë mbi proglobalizimin është një proces i nduarshëm dhe shumë kompleks ngase përfshihen çështje të ndryshimeve, pranimeve, mospranimeve, dhe rrjedhimisht integriteteve, qoftë me qëllim a po jo të kulturave në rrjedhat globale. Ky trend i zhvillimeve madje edhe të debateve dhe paraqitjeve ëe ndryshme shkencore, sjellin tema për mbështetjen apo jo të ridefinimit të diversifikimit të identiteteve, por kjo më tepër në domenin prodhues tregtar.

Globalizimi kulturor me tërë perspektivat të cilat i bart me vete, vërehet kudo. Sot s'mund t'u ikesh në mos jo veprimeve, atëherë perceptimeve individuale dhe grupore, sidomos në rrafshin e ndryshimit të vlerave tradicionale, që prej atyre komunikuese e deri te veprimet që ndryshojnë qëllimet thelbësore dhe shpesh edhe stilin e jetës.

Kur bëhet vështrim i teorive mbi këto rryma, përgjithësisht mund të karakterizohet se globalizimi kulturor është i lidhur me dy procese: lloj-llojshmërinë kulturore si dhe ri/identifikimin kulturor. Autorja Mikel Hogan në librin e saj *Katër shkathtësitë e kompetencës së diversitetit kulturor* thotë se “vetëdija kulturore e mbështetur nga shkathtësitë e nevojshme për ndërveprim kulturor me njerëzit e kulturave të tjera quhet kompetencë e diversitetit kulturor². Sipas saj mungesa e përqafimit të këtyre shkathtësive lejon që akoma sistemet të jenë hirearkike dhe reaguese. Ky qëndrim, do të mund të ndërlihet shkëlqyeshëm edhe me “jopërparesitë” që sot këto ndryshime

¹ David Held, *A global world?*, the Open University, 2004, f.3

² Mikel Hogan, *The four skills of cultural diversity competence, ...f.1*

mund të sjellin në kontekstin e çështjeve potenciale të konfliktit global: konflikte etnike dhe fetare, roli i grave dhe i burrave, teknologjia, migrimi dhe çështjet rreth ambientit³, të cilat në një mënyrë kundërshtojnë stadet e zhvillimit të kulturës, të bëra nga themeluesi i antropologjisë kulturore, anglezi Edward Burnett Tylor, i cili potenconte se stadi më i lartë i zinxhirit zhvillimor të kulturës kulmon me *civilizimin perëndimor*. Në këtë kontekst, për shkak të rrethanave të ndryshme dhe të vështira nëpër të cilat populli ynë ka kaluar, shpesh antropologjia kulturore e Tylor-it mbështetet si e mirëqenë edhe në qarqet intelektuale, pikërisht nga dëshira shpesh e verbër për t'u përngjitur në civilizimin kulturor perëndimor, pa qëndrime rreth të pranueshmes dhe jo të pranueshmes.

Në Kosovë, ndryshimet kulturore dhe të hapjes ndaj 'tjetrës' janë vënë re edhe para luftës, veçmas në ndryshimin e kulturës politike, por periudha prej 2000 e këndeje, edhe pse në shikim të parë duket se nuk ka sjellur edhe aq risi, megjithatë me një vrotim të kujdesshëm shihet që ka bërë ndryshim të madh, jo vetëm tabloid. Në rrafshin e bartjes së ndryshimeve dhe rrjedhimisht zbatimeve të reja kulturore, nuk ka dyshim se gjuha është ndikuar. Në këtë kontekst ndikimi primar vie nga përhapja tejet e madhe e gjuhës angleze në Kosovë, që nga të folurit, të perkthyerit, të bërit e ligjeve dhe shpesh së fundmi edhe nga të menduarit, sepse në një masë të madhe me anë të saj u jemi nënshtruar vlerave, besimeve, zakoneve e shprehive të cilat tashmë janë bërë përditshmëri në identitetin tonë familjar, shoqëror, grupor dhe shtetëror. Pra, ky aspekt i ndryshimit dhe pranimit të globales i perket këndit gjuhësor, sociologjik, psikologjik, historik, dhe atij etnologjik. Çështja e identitetit dhe prekjes së tij nga ndikimet, është studiuar mirë nga autori John Edwards, i cili i dallonte elementet objektive dhe subjektive në bërjen e identitetit Duke u nisur nga keto elemente, dhe duke shtuar edhe ndonjë tjetër, si individualen dhe kolektiven, do të mund të bënim edhe një analizë të kontekstit tonë, ngase gjatë kësaj periudhe, sidomos nëpërmjet grupeve të caktura të interesit, respektivisht shoqërisë civile dhe organizatave joqeveritare u intensifikua aktivizmi për ndryshimin e kodit të përshtatshmërisë ndaj vlerave dhe normave përgjithësisht të pranura: besimeve, lëvizjeve politike, tendencave grupore dhe pikëpamjeve autoritare. Shtrohet pyetja se cila prej këtyre vetive/elementeve do të ketë rol me te veçantë në përcaktimin identitar kulturor kundrejt globales?

Në kohën e pasluftës e këtej, kur u bë e mundur të përfitonin nga ligjet europiane për mbrojtjen e të drejtave të njeriut dhe njohjes me një botë tjetër të mëvetesisë ligjore dhe asaj individuale, doli problemi se kah të shkohet, dhe çka të përqafohet, sidomos në relacionin e të ndryshueshmeve siç John Edwards i quajti. Në

³ http://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/45974_Chapter_1.pdf

këtë kuadër, edhe pas gjashtëmbëdhjetë vjetëve, përdorimi i termave “tranzicion” dhe “pas-komunist” vazhdon të jetë pjesë e debateve dhe e analizave gati në të gjitha tematikat. Pothuasje të gjitha debatet karakterizohen me atribuimin e prezencës ndërkombëtare, qoftë për të mirë apo qoftë në konotacion negativ. Meqenëse shqyrtimi dhe analiza e masës së ndikimit të frymës ndërkombëtare në përfaqjen ndaj ndryshimit dhe rrjedhimisht rezultatit të procesit të “kontrollit”, të “ekuilibrimit”, respektivisht të “adaptimit” dhe në fund të afirmimit të individuale kundrejt kolektives, kërkon burime njerëzore të mjaftueshme për të bërë relazion të mirë tematik, megjithatë nuk na shmang nga ideja e analizës teorike që rrjedh nga pervojat dhe nga aktivitete e bëra në terren nëpërmjet projekteve të ndryshme. Në këtë rrafsh, si përfaqje studimore rreth ndryshimeve, na ka bërë përshtypje, perceptioni, angazhimi, dhe rrjedhimisht përfaqimi dhe pranimi apo mospranimi i ndryshimit konceptual dhe faktik i së drejtës individuale dhe asaj grupe në kontekstin gjinor-shoqëror. Ky proces kryekëput filloi drejt zhvendosjes së dialogut nga paradigma e përgjithshme e të kuptuarit të normave morale dominuese si të qena, siç ishin me herët ndër ne, kundrejt vitit 2000 e këtej, si transformim dhe shpesh mohim i paraardhëses, por pjesërisht, ngase përvijimi për ndryshim pozitiv përfaqset me tepër nga gratë. Në këtë kontekst, ideja për transformim nga një gjendje submisive individuale dhe rrjedhimisht kolektive, sa vjen dhe transformohet në një ide adaptive, e cila përkon me teorinë e përshtatshmerisë, sidomos në aspektin social dhe atë gjuhësor, dhe e cila prek edhe këndin postmodernist të studimeve të shumë lëmive. Dhe, siç është thënë shumë herë, të gjitha këto kanë një çmim. Në këtë rrafsh më se shumti e pëson tradita kulturore, ngase trysnia për të ndryshuar bëhet pikërisht nga forca e globalizimit, e cila sot, në literaturën shkencore dhe në fjalorë të ndryshëm terminologjik përfshihet me përkufizime të ndryshme. Termet mbi globalen morën një kuptim të ri sidomos prej shekullit XX e këtej, veçmas pas zhvillimeve dhe përhapjes shumë të madhe të ndikimit anglo-amerikan.

Autori Waters, thotë se *Globalizimi është kuptuar si një proces social në të cilin pengesat gjeografike për marrëveshjet shoqërore dhe kulturore humbasin rëndësinë, dhe për këtë njerëzit janë duke u bërë gjithnjë e më të vetëdijshëm se ato vërtet e humbasin rëndësinë* (Waters 1995). Një përkufizim i globalizimit është përcaktuar edhe si ngjeshje e botës dhe intensifikim i vetedijes së botës në tërësi (Robertson, 1992, f. 8). Në një tjetër enciklopedi “online”, në Stanford Encyclopedia of Philosophy, gjejmë këtë përkufizim: “Në diskursin e përditshëm globalizimi shpesh funksionon pak më tepër sesa një sinonim për një a më shumë nga fenomenet në vijim: përkrahja e politikave klasike liberale në ekonominë botërore (liberalizimi ekonomik), dominimi në rritje i formave të jetës politike, ekonomike dhe kulturore perëndimore (ose edhe amerikane), përhapja e shpejtë e

teknologjive të reja të informacionit (revolucionit i internetit), si dhe nocioni se njerëzimi është duke qëndruar në pragun e realizimit të një bashkësie të vetme të njësuar, në të cilën forcat e mëdha që kanë shkaktuar konflikte shoqërore janë duke u zhdukur (integrimi global)”⁴. Pra, globalizimi në jetën e njerëzve, sipas shumë autorëve e çon botën drejt një homogjenizimi, ku njerëzit në të katër anët e botës jetojnë, punojnë e mendojnë në mënyrë të ngjashme. Në këtë kuadër, autori Beck përshkruan globalizimin si një proces në të cilin aktorët transnacionalë gjithnjë e më shumë ndikojnë në reduktimin e fuqisë së shteteve-kombe dhe e nënvleresojnë ndikimin e tyre. Globalizimi prodhon, pak a shumë logjika të ndryshme: ekonomike, kulturore, ekologjike, politike, etj., (Beck, 2003: 28).

Autori George Ritzer flet për “McDonaldization” (mekdonaldizim) për të afruar globalizimin ekonomik me globalizimin kulturor⁵, ndërsa Benjamin Barber thekson se bota po ecën drejt një kulture të vetme globale, të cilën ai e quan “McWorld” (botë e Mcdonald-it), me të cilën vijnë qendrat tregtare, kinematë, arenat sportive, “fast food-ët” etj⁶. Krejt këto koncepte dalin si rezultat i pikëpamjeve se globalizimi, duke ardhur dhe duke u promovuar nga perëndimi, po e çon botën drejt “perëndimizimit”, apo edhe drejt “amerikanizimit”, apo sic Latouche flet për “standardizim botëror të mënyrës së jetesës”⁷.

Përkunder të gjitha definimeve, është vështirë të jepet dhe të pranohet një definicion i qartë dhe krejt i pranueshem, ngase globalizmi paraqet një sistem tejet kompleks të pranim-ndryshimit të vlerave, ose sic autoret Suarez dhe Hillard e quajnë “terra incognita”⁸. Megjithatë jo të gjithë autorët pajtohen se globalizimi është duke e çuar botën drejt homogjenizimit, sepse ka të tillë që i japin rëndësi edhe glocalizmit. Glocalizmi, term japonez të cilin Roland Robertson e adaptoi nga konteksti i biznesit, me nënkuptim të tregtimit të mallrave dhe shërbimeve në baza globale, duke iu përshtatur veçantive vendore.⁹ Glocalizëm kemi kur një situatë nga mallrat dhe shërbimet e prodhuara lokalisht e kënaq eksportin edhe jashtë vendit. Shembulli i glocalizimit përfshin ndryshimet e vazhdueshme, të cilat nëpërmjet dhe me internetin

⁴ <http://plato.stanford.edu/entries/globalization/>

⁵ George Ritzer “The McDonaldization of Society” Pine Ford Press, 1993

⁶ Barber Benjamin. R “Jihad versus McWorld” Crown 1995, Ballantine Books 1996

⁷ Serge Latouche, “The Westernization of the World” John Wiley and Sons, 1996

⁸ Marulo M. Suarez-Orozco & Desiree Baollan Qiu Hillard, University of California Press, 2004, f. 1

⁹ The Glocalization Manifesto (September 2004:3). (Accessed 24/04/2009).

http://www.glocalforum.org/mediagallery/mediaDownload.php?mm=/warehouse/documents/the_glocalization_manifesto.pdf
http://209.85.129.132/search?q=cache:fVUoYmxcxzEJ: http://www.glocalforum.org/mediagallery/mediaDownload.php?mm=/warehouse/documents/the_glocalization_manifesto.pdf

si një shtyllë teknologjike e komunikimit ndikojnë në mënyre direkte në të gjitha kulturat, dhe me qëllim apo pa qëllim, janë duke u bërë në këtë mënyrë globalizmin si trend në kuadër të globalizimit. Andaj, sot s'është më e rrallë kur çuditshme kur në restorante të mëdha hasim edhe ushqime nga vende të vogla. Një rëndësi e madhe i globalizmit është se ajo "fuqizon komunitetet lokale, lidhja e tyre me burimet globale dhe lehtësimin e iniciativave të paqes dhe zhvillimit, duke ofruar mundësi për komunitetet lokale për të drejtuar ndryshime pozitive sociale në zonat që ndikojnë më drejtpërdrejt ata"¹⁰, edhe pse sot, më rrallë shohim ruajtje të elementeve të kultures materiale, ta zëmë siç është puna e të ndërtuarit të shtëpive të njëjta, sepse nderkontinentja ka filluar të jetë pjesë e jetës shpirtërore-materiale edhe ndër ne, sidomos mënyra e rregullimit të interierit dhe të eksterierit të tyre. Megjithatë ende hasim elementin e bartur të tradites materiale të ndertimit të shtëpive të njëjta për vëllezërit e një familjeje, gjë që veshtirë se e gjen diku tjetër.

Në anën tjetër, ndryshimet e tranzicionit që kanë ndodhur në shoqëri tonë, në gjashtëmbdhjetë vjetët e fundit kanë sjellë transformim në kuptim të vërtetë sa u përket roleve shoqërore, të traditës, të identitetit personal dhe atij grupor, e po ashtu të kolektives qoftë si e drejtë individuale brenda saj apo e drejtë kolektive-grupore brenda tërësisë shoqërore, e sidomos sa u përket roleve gjinore. Prandaj këtu ndeshemi direkt me globalizimin si proces dhe globalizmin si ideologji, ngase në rrafshin e ndryshimeve të botëkuptimeve kolektive gjinore, ngadalë po bëhet kthimi nga modeli homogjen i identitetit kulturor përcaktues ndaj rolit të gjinive, konkretisht ëe gruas, që ishte e lidhur me kulturën kombëtare, drejt modeleve që sjellin zgjedhje individuale dhe zgjidhje ekipore duke u orientuar drejt kulturave të reja. Autorja Lisa Schwartzman në librin e saj "Challenging Liberalism", kritikon aspekte të teorisë së liberalizmit sidomos ndaj tri kategorive të kuptimit të liberales: njerëzit kanë interes dhe të drejtë ta kenë jetën në përputhje me konceptet e tyre personale lidhur me vlerat; të gjithë njerëzit kane interes për liritë si bazë e zhvillimit të konceptit të së mirës, dhe se qeveritë duhet t'i trajtojnë individët me te njëjtën respekt dhe brengosje¹¹. Në baze të këtyre definicioneve, autorja i sqaron arsyet se pse konceptet mbi të drejtën dhe barazinë ndonjëherë e nxisin shtypjen.

Një përvijim i shpjegimit të autores Schwartzman mund të ndërlihet edhe me diskrepancën ndërmjet aktuale dhe teorisë sa i përket kornizës aktuale ligjore per barazinë në Kosovë, ngase edhe pse e dizajnuar për të promovuar barazinë gjinore dhe fuqizimin e grave, shoqëria kosovare është e dominuar nga meshkujt në aspektin e

¹⁰ Ibid

¹¹ Schwartzman, Lisa H., 1969– Challenging liberalism: feminism as political critique, The Pennsylvania State University, 2006, f.11

pushtetit politik, ekonomik dhe institucional. Ky bilanc pushteti është reflektuar edhe në çështje të tilla si qasja në trashëgimi dhe pronë, si dhe marrjen e vendimeve në sferën private. Burrat në kulturën tonë ende përceptohen si mbajtës të familjes dhe furnizues për familjet e tyre. Ky pozicion ndihmon kultivimin e një stereotipi negativ të rolit të grave dhe privon ato nga privilegjet që gëzojnë burrat, por në një stad të zhvillimit, kur vetvetiu edhe koncepti mbi burrërinë ndryshon, ndeshemi edhe me pozitë të palakmueshme edhe të burrave. Në lidhje me këtë, nje publikim i OSBE-së me emrin *Meremetimi i Pabarazisë*¹², tregon se burrat në Kosovë duke u përpjekur të jetojnë sipas normave tradicionale të kulturës mashkullore, kanë tendencë t'i lënë pas dore marrëdhëniet dhe mirëqenien personale në favor të karrierës së tyre, duke përfshirë edhe ato të atësisë. Ata e ushtrojnë te qenit "mashkull" me attribute negative, të tilla si dhunë (kundër burrave dhe grave), sjellje shkatërruese (përdorimit të alkoolit, drogave, rreziqe të tjera konkurruese) dhe sjellje dominante në përgjithësi. Një nga rezultatet e këtij fenomeni është dhuna me bazë gjinore ku burrat janë kryesisht autorët dhe gratë/fëmijët janë viktima. Sipas një studimi të UNKT-së në vitin 2013 në Kosovë, dhuna fizike është përjetuar nga 17.3% e femrave dhe 50.2% e fëmijëve, përfshirë edhe atë në shkolla dhe në shtëpi. Një tjetër dukuri e së drejtës kolektive paraqitet edhe te vazhdimi i tendencës ndaj pajtimit joformal ndërmjet qifteve në rast dhune. Në përgjigje të deklaratës *se ka raste kur gratë meritojnë të rrahën*, 54.5% e femrave dhe 50.9% e meshkujve u pajtuan. Gjithashtu sipas një humlumtimi të UNICEF-it¹³ *Treguesit e shumëfshhtë* (MICS), në Kosovë në vitin 2014, 32.9% e femrave dhe 14.9% e meshkujve u pajtuan se burri arsyetohet në goditjen apo rrahjen gruas së tij në të paktën në një nga rrethanat e mëposhtme kur: (1) ajo del pa i treguar atij, (2) i neglizhon fëmijët, (3) argumenton me të, (4) refuzon të fleje me të, dhe (5) djeg ushqimin. Këto të dhëna sugjerojnë se dhuna justifikohet shpesh në bazë të tolerancës kulturore rrënjosur thellë.

Sipas sondazheve të kryera në Kosovë, meshkujt ende nuk priren të njohin pengesat për barazi gjinore në të njëjtën masë si femrat. Për shembull, ndërsa një numër i konsiderueshëm i grave të anketuarve (43%) besojnë diskriminimin kundër grave të jetë një arsye e madhe pse ka më pak gra në pozitat e larta në institucionet qeveritare, vetëm 27% e të anketuarve meshkuj pajtohen me kete (Pulsi Publik mbi Gjinore në vitin 2014, UNDP). Për më tepër, përgjegjësitë për burrat dhe gratë janë konsideruar të jenë të ndryshme dhe të ndara, e që përsëri është reflektuar në llojet e

¹² Shih: <http://www.osce.org/secretariat/80978>

¹³ Shih: https://mics-surveys.prod.s3.amazonaws.com/MICS5/Central%20and%20Eastern%20Europe%20and%20the%20Commonwealth%20of%20Independent%20States/Kosovo%20under%20UNSC%20res.%201244/2013-2014/Key%20findings/Kosovo%20%28UNSCR%201244%29%202013-14%20MICS%20KFR_English.pdf

pozicioneve që ata përmbushin në vendin e punës dhe në shoqëri në përgjithësi. Sipas një sondazhi tjetër të Kombeve të Bashkuara, Ekipi i Kosovës (UNKT), 23.6% e vajzave kundrejt 67.7% të djemve janë dakord se djemtë janë liderë më të mirë se vajzat. Dhe vetëm 13% e vajzave dhe 40% e djemve dakordohen se vajzat janë po aq të zgjuara sa edhe djemtë. Këta shembuj pasqyrojnë situatën në shoqëri ku gratë janë ende të perceptuara në domenin e pasivitetit ndërsa meshkujt në atë të aktives dhe se maskuliniteti dhe perceptimet e burrave mbi stereotipet gjinore dhe barazinë gjinore kanë më pak vëmendje pavarësisht nga aktivitetet e disa OJQ-ve, individëve dhe të një pakicë të vënë në shënjestër si grupe feministe.

Për këtë punim jemi shërbyer edhe me një hulumtim, të bërë me grupet e fokusit, perkatësisht me 11 grupe të grave në rajonin e Gjilanit. Ky hulumtim, fatkeqësisht zbulon një situatë shumë të pavolitshme të grave në progresin e përgjithshëm të barazisë, e sidomos në dy çështje. Nën një, të anketuarat konsiderojnë se numri i grave në pozita udhëheqëse ose atje ku gratë janë pronare të ndërmarrjeve është nën nivelin e duhur dhe shteti duhet të bëjë më shumë përpjekje për të çliruar gratë nga barra e kujdesit për familjen, në mënyrë që të realizojnë potencialin e tyre në punë, dhe nën dy, mosbarazine ia atribuojnë mentalitetit për cënim ndaj të drejtës pronësore dhe trashëgimore të gruas, përkunder faktit që kjo është e drejtë e garantuar me konventen CEDAW, si dhe me ligjet për trashëgiminë dhe për familjen. Në këtë kontekst nga zyra e barazisë gjinore në kuadër të zyrës së kryeministrit të Kosovës morëm edhe këtë të dhënë se në vitin 2014 gratë ishin pronare të vetëm 15, 2% të pronave, përfshirë edhe pronësinë mbi tokën (gjinia e 10% të pronarëve nuk dihet), kështu që pronësia e grave vlerësohet në 8%. Sipas të anketuarave të lartpërmendura arsyeja e këtij privimi rrjedh si kulturore e bartur nga *Kanuni i Lekë Dukagjinit* ngase si përmbledhje kryesore e të drejtës zakonore shqiptare, Kanuni i përjashtonte gratë nga trashëgimia, duke i njohur vetëm djemtë (bijtë) si trashëgimtar.

Si përfundim mund të konstatojmë se në transicionin e përgjithshëm, adaptimi dhe afirmimi i individuale kundrejt kolektives në kulturën shqiptare është pjesë e jetës së përditshme. Si pasojë, shqiptarët gjenden në situata kontradiktore në mes të përqafimit të vlerave të reja si çështje *sine-qua non* për të hyrë në procese të mëtutjeshme europiane, dhe mbajtjes së vlerave tradicionale pa pasur model të bindshëm e të sigurtë veprimi. Kjo situatë jo vetëm në aspektin individual e grupor por edhe në atë shtetëror, ka krijuar një ambiguitet se çka të akceptohet dhe çka jo.

Referencat

- Barber Benjamin. R *“Jihad versus McWorld”* Ballantine Books, Crown 1995,
- Barthes Roland. *Aventura semiologjike*, SHB “Dukagjini” Pejë, 2008,
- Brown, Wendy. “Freedom’s Silences.” In *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, edited by Robert Post. Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.
- Held David, *A globally world?*, the Open University, 2004.
- Baehr, Amy R. *Varieties of Feminist Liberalism*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2004.
- Dahlgren Peter dhe Sparks, Colin. (1993) *Communication and Citizenship*, London: Routledge.
- Hudson Richard. Richard Hudson, *Sociolinguistika*, SHB Dituria, 2002
- Hogan Mikel, *The four skills of cultural diversity competence*, Brooks/Cole, Cengage Learning, 2013, 2007
- Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press. Fairclough, (1992).
- Ismajli, Rexhep.(2003). *Standarde dhe identitete*. Pejë: Dukagjini.
- Serge Latouche, *“The Westernization of the World”* John Wiley and Sons, 1996
- Schwartzman, Lisa H., *Challenging liberalism: feminism as political critique*, 2006 The Pennsylvania State University
- Lakoff, George. (1995). *Metaphor, Morality and Politics, in Social Research*, Vol 62, no2. N.Y: The New School for Social Research
- Ritzer George *“The McDonaldisation of Society”* Pine Ford Press,
- Shkurtaj Gjovalin, *Sociolinguistika*, SHB Libri Universitar, Tiranë, 1996

Sahadete LIMANI-BEQA, Emira BAJÇINCA

**PRAKTIKAT KULTURORE DHE NORMAT SHOQËRORE SHQIPTARE
NË MEDIAT SOCIALE
MENAGJIMI I IMAZHIT – VETËPREZENTIMI DHE STRATEGJITË E
RUAJTJES SË FYTYRËS GJATË KOMUNIKIMIT NË FACEBOOK**

Abstrakt

Vetëprezentimi është çelësi i suksesit apo dështimit në erën e informacionit, duke pasur parasysh se mediat sociale gjithnjë e më shumë po bëhen forma më dominante e komunikimit publik, gjysmëpublik por edhe ndërpersonal. Vetëprezentimi në këtë kontekst i referohet procesit përmes të cilit individët përpiqen të kontrollojnë përshtypjet, të cilat të tjerët i formojnë për ta.¹ Megjithëse ne shpesh vetëprezentimin e konsiderojmë si diçka që bëhet nga vetvetja, menagjimi i informacionit personal dhe identiteti është një proces kolektiv.² Në rrjetet sociale si facebook komunikuesit kontribuojnë në vetëprezentim përmes fotove, komenteve, pëlqimeve dhe tags. Megjithë qëllimin për vetëprezentim pozitiv, paraqiten situata kur vetëprezentimi i dëshiruar i njerëzve sfidohet nga postimet e të tjerëve³. Këto situata mund të shpjegohen me teorinë e Erving Goffman (1967) për fytyrën dhe të Penelope Brown e Stephen Levinson të Akteve të Marrjes së Fytyrës (FTA's) (1987). Marrja e fytyrës është një akt komunikimi verbal apo joverbal që sfidon vetëprezentimin e dëshiruar të një personi. Aktet e marrjes së fytyrës mund të variojnë nga shkalla dhe pasojat dhe mund të ndodhin nga vetë personi apo nga të tjerët. Për t'u mbrojtur nga këto akte të marrjes së fytyrës individët kanë zhvilluar strategji komunikimi. Zhvillimi teknologjik ka mundësuar që individi gjatë komunikimit të tij me ndërmjetësimin e teknologjisë të ketë mundësi që t'i shfrytëzojë në mënyrë më eficiente këto strategji dhe të parandalojë aktet e marrjes së fytyrës, duke pasur mundësinë që të kontrollojë më mirë komunikimin e tij. Në kontekst të teorisë së

¹ Për më tepër rreth menagjimit të përshtypjeve të të tjerëve për vetveten shih Leary & Kowalski (1990).

² Shih Goffman (1959).

³ Për më tepër rreth vetëprezentimit dhe audiencës në komunikimin e ndërmjetësuar nga kompjuteri, shih Walther & Heide (2009).

Goffman dhe Brown e Levinson për fytyrën, në këtë punim do të trajtojmë kulturën e komunikimit të komuniteteve virtuale shqiptare në rrjetin facebook. Më konkretisht, duke u nisur nga konceptet e këtyre autorëve të strategjive për mbrojtjen e fytyrës, kemi kërkuar të dimë se cilat janë strategjitë të cilat përdoruesit shqiptarë të facebook përdorin për të 'ruajtur fytyrën' apo vetëprezantimin ideal gjatë ndërveprimeve të tyre me miqtë në facebook. Po ashtu nëse funksionet e kontrollimit të komunikimit të cilat i ofron facebook, i ndihmojnë ata ta kenë gjithnjë fytyrë ideale apo ndonjëherë rrezikon fytyrën e tyre.

Marrja e fytyrës si koncept teorik

Si kornizë teorike për të ardhur në përfundime mbi strategjitë e komunikuesve shqiptarë në facebook për vetëprezantim në punimin tonë na ka shërbyer koncepti i Erving Goffman i "punës për fytyrën" të cilin ai e trajton në veprën e tij *On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements of Social Interaction (Puna për Ruajtjen e Fytyrës: Analizë e Elementeve Rituale të Ndërveprimit Shoqëror)* më 1967. Për të zbatuar teorinë e Goffman në format e komunikimit modern së pari duhet të kuptojmë disa koncepte kyçe të kësaj teorie. Sipas Goffman, fytyra nuk është vetëm një pjesë fizike e trupit, por konceptimi i vetvetes, ajo nënkupton "një imazh të vetvetes që definohet nga atributet e përcaktuara nga shoqëria" (fq. 299). Individët në ndërveprimet mes tyre përdorin mjete gjuhësore, sjellje e gjeste për të shpërfaqur para botës shoqërore një imazh pozitiv për vetveten. Ata kërkojnë të krijojnë përshtypje të caktuara të tjerët, të duken të këndshëm dhe kompetentë, të perceptohen të kujdesshëm dhe përkrahës ndaj performasave të tjerëve, si njerëz që veprojnë brenda normave të grupit shoqëror. Kjo nënkupton sensin e prestigjit, vlerës dhe reputacionit shoqëror. Fytyra ekspozohet dhe ndërmjetësohet gjatë tërë ndërveprimit, dhe përderisa individët kujdesen që të përçojnë një imazh pozitiv për vetveten, megjithatë gjatë ndërveprimit ndodhin ngjarje të cilat kërcënojnë këtë imazh dhe të cilat Brown e Levinson (1987) i quajnë akte të marrjes së fytyrës (në origjinal Face Threatening Acts apo FTA's). Disa nga këto akte janë p.sh. kritika, mospajtimi, imponimi, kërkesa për t'ia bërë dikujt një favor, vënia në siklet, ndërhyrjet, kërkesa për informata apo gjëra materiale etj.

Gjatë komunikimit shoqëror fytyra është gjithnjë e rrezikuar, sepse mund të dëmtohet nga dëshmi kontradiktore që mund të dalin gjatë një shkëmbimi. Fytyra shëndrrohet në jo-fytyrë atëherë kur "dalin në pah informata për vlerat shoqërore të personit të cilat me gjithë përpjekjen e personit nuk mund të integrohen në pajtim me linjat shoqërore që janë të qëndrueshme për bashkëbiseduesit" (Goffman, fq. 300). Fytyra e gabuar shpeshherë shoqërohet me siklet, poshtërim, zemërim apo gjendje të

tjera negative emocionale dhe mund të dëmtojë reputacionin e individit dhe perceptimin e pjesëmarrësve të tjerë për individin. Që të mos ndeshen me situata të tilla individët kanë zhvilluar metoda rituale për të ruajtur fytyrën e tyre gjatë komunikimit shoqëror. Punën që bëjmë ne për të ruajtur fytyrën Goffman e quan “veprime të ndërmarra nga një person për të bërë çfarëdo që bën të jetë në pajtim me fytyrën e tij” (fq. 302).

Goffman përshkruan dy strategji për mbrojtjen nga marrja e fytyrës: strategjitë shmangëse apo parandaluese dhe strategjitë e korrektimit apo përmirësimit. Procesi i shmangies ndodh kur një person shmang situata, të cilat mund të kërcënojnë fytyrën e tij. Shmangia mund të përfshijë tërheqjen nga një situatë e rrezikimit, gënjeshtrenë me qëllim të shmangies së ndonjë incidenti apo mohimin e faktit se ka ndodhur një akt i marrjes së fytyrës. Procesi korrektues ndodh atëherë kur dikush përpiqet të “korrigjojë fyerjen dhe të riformulojë mënyrën e të shprehurit” (Goffman, fq. 305). Goffman shpjegon se nëse veprimi korrigjues nuk është i mjaftueshëm, personi i ofenduar mund të reagojë përmes “shpagimit të dhunshëm, duke dëmtuar ose vetveten ose personin që ka refuzuar të marrë parasysh paralajmërimin” apo personi i lënduar ndërpre bashkëveprimin me një “pezmatim të dukshëm”, që mohon autoritetin e ofenduesit dhe gjykimin e tij për situatën (Goffman, fq. 306). Puna për fytyrën shpesh kërkon “përpjekje shtesë” nga të gjithë të përfshirët për arsye se është pjesë integrale e identiteteve dhe ndjenjave tona të vlerës shoqërore. Ruajtja e fytyrës kërkon që të gjithë pjesëmarrësit të përfshihen edhe në shmangjen e akteve të marrjes së fytyrës edhe në ndihmën për të ruajtur fytyrën e tjetrit. “Pranimi nga ana e një personi i fytyrës si koncept dhe bashkëpunimi për të ruajtur fytyrën e vet apo të dikujt tjetër nënkupton vullnetin e tij/saj për të vepruar në përputhje me rregullat e ndërveprimit shoqëror” (fq. 308). Bashkëpunimi gjatë aktit të ruajtjes së fytyrës është vital për të mbajtur rendin social.

Aktet e marrjes së fytyrës dhe rrjetet sociale

Këto tri koncepte, fytyrën, aktet e marrjes së fytyrës dhe strategjitë për mbrojtjen nga aktet e marrjes së fytyrës Goffman dhe më tutje Brown e Levinson i kanë zhvilluar në kontekst të komunikimit të drejtëpërdrejtë e të pandërmjetësuar nga teknologjia. Me arritjen e epokës digjitale ndërveprimet shoqërore po ndodhin në një shumicë rastesh përmes medias si mjet ndërmjetësimi. Që nga viti 1967 kur Goffman prezanton teorinë e tij, përparimet në fushën e teknologjisë kanë sjellë ndryshime në komunikim dhe ndërveprimet shoqërore. Teknologjia kompjuterike dhe interneti kanë krijuar medie të reja për ndërveprime shoqërore, si mesazhet, e-mail-at dhe forumet

online. P.sh. websit-i për rrjetëzim social Facebook është bërë qendër e popullarizuar për diskursin online. Nëse zgjerojmë teorinë e Goffman për të përfshirë edhe llojet e punës për fytyrën që ndodhin në facebook dhe kudo tjetër në diskursin virtual është evidente se, përkundrejt komunikimit ballë për ballë, teknologjitë na ndihmojnë që të rrisim kontrollin mbi fytyrën tonë.

Goffman ka studiuar ndërveprimet sociale të drejtëpërdrejta apo ballë për ballë, të cilat janë të paparashikueshme, vështirë për t'u përcjellur dhe spontane. Ofruesit e shërbimeve të rrjeteve për komunikim virtual, duke pasur parasysh tiparet e komunikimeve të drejtëpërdrejta, gjatë dizajnit të platformave për shoqërizim në rrjet kanë zhvilluar mundësi që gjatë këtyre komunikimeve njerëzit të bëjnë vetëprezantime pozitive dhe gjatë bisedave t'u shmangen konflikteve dhe të kenë një komunikim më të suksesshëm. Disa nga tiparet e komunikimit online përmes mediave sociale dhe mesazheve me tekst janë se ai bëhet pa prezencën fizike të bashkëbiseduesve, mund të planifikohet dhe mbikqyret më lehtë dhe kemi mundësi të kontrollojmë më shumë përmbajtjen e komunikimit. Kjo u ndihmon individëve që të jenë më pak të rrezikuar nga aktet e marrjes së fytyrës, megjithatë ata nuk janë tërësisht të mbrojtur nga këto akte. Për këtë arsye, edhe në komunikimin virtual individët bëjnë punë të vazhdueshme për të mirëmbajtjen dhe mbrojtjen e fytyrës së tyre.

Neve në punim na ka interesuar të dimë më shumë për kulturën e komunikimit të komuniteteve virtuale shqiptare në rrjetin facebook. Më konkretisht në kontekst të koncepteve të Goffman dhe Brown e Levinson për fytyrën dhe strategjive për mbrojtjen e fytyrës, kemi kërkuar të dimë se cilat janë strategjitë të cilat përdoruesit shqiptarë të facebook përdorin për të 'ruajtur fytyrën' apo vetëprezantimin ideal gjatë ndërveprimeve të tyre me miqtë në facebook, dhe nëse funksionet e kontrollimit të komunikimit të cilat i ofron facebook, i ndihmojnë ata të kenë gjithnjë fytyrën ideale në facebook apo kur ata janë të rrezikuar.

Metodologjia

Për të ardhur në përfundime për pyetjet tona kërkimore, kemi zhvilluar një anketë online me 200 përdorues/e të facebook, kryesisht të rinj nga mosha 18-55 vjeç. Pjesa më e madhe e tyre 21 vjeçarë.⁴ Pyetësorin e kemi ndarë në dy grupe pyetjesh, pyetje që na japin rezultat për strategjitë e shmangjes dhe strategjitë korrektuese. Pyetësori ka qenë i ndarë në katër tema: 1. Lista e miqve me të cilët ndërveprojnë

⁴ Pyetësori online së bashku me udhëzimet për plotësim u është dërguar nga data 15 deri më 20 korrik 500 përdoruesve, miq dhe miq të miqve të autorëve të këtij punimi në facebook. 200 nga ta kanë kthyer të plotësuar pyetësorin.

përdoruesit, 2. Preferencat për informacionin, të cilin ata e ndajnë me miqtë në facebook dhe 3. Rreziku nga akti i marrjes së fytyrës nga audienca dhe riparimi, dhe 4. Shkathësitë për përdorimin e funksioneve kontrolluese në facebook.

Rezultatet

Rezultatet kanë treguar se për të paraqitur fytyrën pozitive në pajtim me normat e komunitetit me të cilin ndërveprojnë online, përdoruesit përqëndrohen kryesisht në strategjitë e shmangies së akteve të marrjes së fytyrës. Në radhë të parë ata shfrytëzojnë mundësinë që ofron facebook për të përzgjedhur njerëzit me të cilët ndërveprojnë në rrjetin virtual shoqëror facebook. Nga të gjithë respondentët vetëm 21, 5% kishin njerëz që nuk i njohin fare në listën e miqve. Qasje në profilin e tyre kishin kryesisht rrethi i ngushtë shoqëror si familja dhe shokët. 84.5% e përdoruesve në rrethin e miqve kishin anëtarë të familjes dhe 74% shokë klase. Ndërsa më pak kishin kontakt me kolegë apo bashkëpunëtorë (66%), punëdhënës (24%) dhe edhe më pak kishin miq virtual të cilët nuk i njohin fare në jetën reale (21.5%). Sipas Goffman njerëzit të cilët na njohin më parë rrezikojnë më pak marrjen e fytyrës për shkak se rrethi i ngushtë i njohin më mirë dëshirat, pikat tona të dobëta e të forta. Në krahasim me jetën reale, facebook na mundëson të zgjedhim njerëzit me të cilin ndajmë informacion e ndërveprojmë. Selektimin, si strategji parandaluese e aktit të marrjes së fytyrës, përdoruesit e përdorin edhe për përmbajtjen e profilit të tyre. Kështu ata janë të kujdesshëm gjatë përzgjedhjes së llojit të informacionit që postojnë në profil. Informacioni të cilin ata preferojnë ta shpërndajnë, janë foto, staturë e ngjarje ku përdoruesit janë ndier mirë dhe për të cilat ata mendojnë se shpërfaqin një vetëprezantim ideal të tyre. 37% e pjesëmarrësve preferojnë të vendosin në profil si opcion të parë një biografi të shkurtër ku paraqiten arritjet profesionale si edukimi e puna. 27% e respodentëve preferojnë si opcion të parë të kenë foto nga ngjarje ku ata paraqiten si të suksesshëm dhe të lumtur. 21% kanë zgjedhur si opcion të parë të kenë staturë për udhëtimet e vendet që vizitojnë. 27% preferojnë të ndajnë me miqtë postime që përmbajnë informacion për tema publike, ndërsa 24% preferojnë më shumë të ndajnë me miqtë linqe me informacione të tjera profesionale apo kulturore. Përderisa respondentët përdorin këto përmbajtje të cilat ata i paraqesin si njerëz të lumtur në jetën private dhe qytetarë aktivë në jetën publike, më pak respondentë (22%) preferojnë që në faqet e tyre në facebook në radhë të parë të postojnë edhe informata nga ngjarje në jetën e tyre reale kur ata janë ndier keq apo të palumtur e të pasuksesshëm. Se përdoruesit janë të kujdesshëm dhe monitorojnë vazhdimisht imazhin e tyre, tregon edhe përcjellja e ngjarjeve që ndodhin në profilet e miqve të

tyre, pra postimeve të komunitetit të tyre në facebook. Çfarë i bezdis më së shumti në profilet e miqve apo të tyre janë ekspozimi i tepërt i jetës private (54%) të miqve të tyre në facebook si dhe lavdërimet formale sipërfaqësore të tepruara apo hiperbolizuara (50%). Ndërsa janë postimet profesionale (42.8%) dhe çështjet publike (36.8%) ato që u interesojnë më së shumti përdoruesve të shohin në profilet e miqve. Kjo tregon se tri janë strategjitë e shmangjes, të cilat përdoruesit e facebook i përdorin për të shmangur aktin e marrjes së fytyrës: a) përzgjedhja e njerëzve me të cilët ndërveprojnë, b) përzgjedhja e përmbajtjes që ndajnë me miqtë përmes profilit të tyre dhe c) monitorimi i vazhdueshëm i profilit të tyre dhe postimeve të miqve.

Me gjithë strategjitë e shmangjes të cilat përdoruesit në facebook i përdorin për të menagjuar fytyrën ideale gjatë rrjetëzimit dhe shkëmbimeve në facebook, ata janë të rrezikuar nga akti i marrjes së fytyrës, për arsye se ndonëse i përzgjedhin miqtë dhe përmbajtjet që vetë postojnë, ata nuk mund të kontrollojnë postimet që të tjerët ndajnë në profilin e tyre. Facebook ofron mundësinë që të përzgjedhësh miqtë dhe ata të cilët do të kenë qasje në postimet e tua, por miqtë jo çdo herë ndajnë me ty gjithçka që është në pajtim dhe shpërfaq vetëprezentimin, imazhin apo fytyrën tënde. Me gjithë mundësinë e selektimit të komuniteteve pjesë e të cilit rrjet duan të jenë përdoruesit, prapëseprapë jo gjithë çfarë është e përshtatshme dhe e pëlqyeshme te një komunitet është e pëlqyeshme dhe në pajtim me normat e sjelljeve dhe ndërveprimet të një komuniteti tjetër. Kështu p.sh. një studente me rezultate të mira në studime, e cila është shenjuar (bërë tag) nga një shok në një foto ku ajo shihet në gjendje të dehur në një ndjejë të rinjësh, me siguri se do të ndihej e rrezikuar për t'iu marrë fytyra para prindërve të saj, të cilët i ka miq në facebook e të cilët presin nga bija e tyre që të jetë në studime dhe me sjellje në pajtim me normat shoqërore. Për të riparuar fytyrën e saj, para komunitetit familjar studentes do t'i duhet të përdorë strategji korrigjuese. Për këtë arsye neve na ka interesuar të dimë se sa janë të ekspozuar respondentët nga akti i marrjes së fytyrës dhe cilat strategji korrigjuese kanë përdorur ata për të riparuar fytyrën e tyre.

Nga të gjithë respondentët 73% janë ndier së paku njëherë se iu është marrë fytyra. Shkaku kryesor për marrjen e fytyrës ka qenë komunikimi i përnjëhershëm me komunitete shumë diverse nga aspekti i normave shoqërore të cilat i perqfojnë ato komunitete.

Se selektimi i detajuar i komunikuesve me të cilët ndan informacionin është i rëndësishëm për të shmangur aktin e marrjes së fytyrës tregon edhe rezultati nga pyetja që kemi parashtruar për ndërmarrësit e aktit të marrjes së fytyrës. Ata që kanë shkaktuar aktin e marrjes së fytyrës për përdoruesit kanë qenë më së shpeshti njerëz të cilët ata ose nuk i njohin fare (24%), ose nuk kanë një raport me ata njerëz në jetën e

tyre por dinë për ta (20%), ose janë pak të afërt (22%). Vetëm në 15% të rasteve akti është shkaktuar nga njerëz të afërt nga rrethi i ngushtë si shokë apo shumë të afërt. Këto kanë qenë më së shpeshti raste kur shokë të mirë të përdoruesve kanë postuar foto nga jeta e lirë me shokë, e për të cilat prindërit apo të tjerët miqë nga rrethi i tij/asaj që ka pësuar nga akti i marrjes së fytyrës, nuk kanë ditur më parë për ato raste. Shumica e atyre që kanë pësuar akt të marrjes së fytyrës nuk i kanë parë këto akte si të qëllimshme por mendojnë se akti i të postuarit të përmbajtjes nga ana e shkaktuesit ka qenë i pamenduar mirë. Prapë ky është indikator që tregon, se me gjithë selektimin e miqve që bëjmë ne prapë nuk i njohim mirë, meqë shkaktuesit nuk e kanë bërë me qëllim, por nuk e kanë ditur se dikush nga lista e miqve do të ndihej në siklet nga ai postim.

Strategjia korrigjuese, të cilën përdoruesit kanë përdorur më së shpeshti për të riparuar fytyrën është fshirja e statusit apo fotos nga profili i tyre, për të cilën ata perceptojnë se mund të iu prishë imazhin, apo mund të ua marrë fytyrën. 53% kanë thënë se kanë reaguar duke fshirë postimin. Vetëm 4.5 % kanë shpjeguar situatën për miqtë e tjerë, që potencialisht kanë mundur ta shohin postimin negativ, vetëm 4% kanë kërkuar sqarim nga miku që ka bërë postimin negativ në profilin e tyre ndërsa 26.4% nuk kanë ndërmarrë asgjë. Siç po shihet nga këto rezultate, përderisa përdoruesit si strategji parandaluese për të mbrojtur vetveten përdorin kontrollin e përmbajtjes dhe të profilit, problematike është përzgjedhja e audiencës. Miqtë me të cilët ne shoqërohemi kanë interesa dhe pritje të ndryshme nga ne, për disa ne duhet të jemi vajza, apo djali me mirësjellje i cili/e cila shkon në shkollë e punë dhe i ka të gjitha rezultatet e mira, për disa të tjerë duhet të jemi shoku/shoqja, i cili/e cila duhet të jetë në modë, që dëgjon muzikë të kohës, që frekuenton kafene e kino, për disa të tjerë punëtori/punëtorja e zellshme, e pajisur me informacionet më të reja të nevojshme në fushën profesionale. Prandaj nëse nuk duam t'i nënshtrohemi shkeljes së normave të cilat ka secili komunitet me të cilin ne ndërveprojmë, atëherë duhet të kontrollojmë vazhdimisht nëse përmbajtja është në pajtim me audiencën. Facebook-u ofron edhe këtë mundësi, pra që të përzgjedhim se kush nga lista e miqve mund të shoh postimet që ne bëjmë. Për këtë arsye përmes anketës online kemi testuar se sa njohuri kanë përdoruesit shqiptarë të facebook për funksionet, të cilat i ofron facebook për menagjimin e imazhit. Shumica e përdoruesve janë përgjigjur se dinë shumë mirë të postojnë (86.6%), të fshijnë postimet (87%), të bëjnë tag (të shenjojnë) miqtë (83%), të fshijnë miq nga lista (84%), të editojnë postime (86%), ndërsa më pak nga ta dinë të fshehin postimin për miq të caktuar (70%), apo të kufizojnë qasjen për njerëz nga lista e miqve (66%). Siç po shihet përdoruesit kanë njohuri mjaft të mira dhe shfrytëzojnë më shumë funksionet bazike, të cilat i ofron facebook për të bërë një

vetëprezentim ideal përmes përmbajtjes të cilën ata e shpërndajnë për për të gjithë miqët në të njejtën kohë, por kanë më pak njohuri dhe përdorin më pak funksionet të cilat ofron facebook për përshtatjen e mesazhit për komunitete të caktuara të audiencës.

Përfundim

Facebook mundëson që përmes strategjive shmangëse të parandalojmë aktet e marrjes së fytyrës, dhe të bëjmë një prezantim pozitiv të vetes, por edhe këtu nuk jemi plotësisht të parrezikuar nga këto akte, sepse për të shfrytëzuar strategjitë shmangëse, duhet të kemi njohuri më të sofistikuara për të gjitha funksionet që ofron facebook por dhe të marrim më shumë kohë për të prezantuar qoftë përmbajtjet apo imazhet të cilat ne i ndajmë me të tjerët. Ndërveprimet sociale në facebook kërkojnë që përdoruesit të punojnë vazhdimisht për të ruajtur fytyrën. Goffman punën për të mirëmbajtur fytyrën apo imazhin e përmbledhë shumë mirë kur thotë: “Sapo të jemi në një situatë në të cilën (një person) ka për detyrë të mirëmbajë imazhin apo fytyrën e tij, personi e merr përgjegjësinë të bëhet roje e ngjarjeve që ndodhin aty para tij. Personi duhet të sigurohet se është një rregull i qëndrueshëm i bisedës - një rregull që rregullon rrjedhën e ngjarjeve, të mëdha apo të vogla, kështu që çdo gjë që prezentohet prej tij të jetë në pajtim me fytyrën e tij” (fq. 301).

Përdoruesit shqiptarë të facebook përdorin tri strategji për t’u shmangur akteve të marrjes së fytyrës: përzgjedhjen e miqve me të cilët ndërveprojnë në këtë rrjet social, përzgjedhjen e përmbajtjes që postojnë në profilin e tyre dhe mbikqyrjen e përmbajtjes së miqve. Megjithë këtë punë që bëjnë për fytyrën, ata prapëseprapë i nënshtrohen akteve të marrjes së fytyrës. Në këtë rast strategjia më e shpeshtë korrigjuese të cilën ata e përdorin është fshirja e postimit, apo ndërprerja e komunikimit. Faktorët që shkaktojnë më së shpeshti akte të marrjes së fytyrës janë njohuritë e pamjaftueshme për funksionet të cilat ofron facebook për kontrollin e interaksionit dhe nënvlerësimi i audiencës dhe, si pasojë, mospërdorimi i funksioneve të cilat ofron facebook për të ndarë mesazhin vetëm për grupe të ngushta të audiencës që kanë interes për mesazhin.

Strategjitë për ruajtjen e fytyrës të facebook-ut janë një fenomen interesant i komunikimit online: se individët mund të kontrollojnë ndërveprimet sociale. Ndërveprimet ballë për ballë mund të jenë spontane dhe të paplanifikuara dhe suksesi i strategjive për ruajtjen e fytyrës varet nga pëlqimi i secilit pjesëmarrës në bisedë të veprojë në bazë të konvencioneve. Shkëmbimet sociale të cilat nodhin në facebook dhe rrjete të tjera sociale i kombinojnë strategjitë e bisedave të drejtëpërdrejta me ato të cilat mundësohen nga teknologjia. Mundësia e përdoruesit të facebook të fsheh

informacionin, refuzojë miqtë dhe të fshijë bisedat e padëshiruara ilustron sasinë e kontrollit që kanë përdoruesit e facebook-ut mbi rregullin shoqëror. Kontrolli i bisedave dhe rrjedhës së ngjarjeve në raport me fytyrën e përdoruesit mbështetet në klikimin e mausit - e jo në rrjedhën e natyrshme të bisedave ballë për ballë apo konvencioneve sociale.

Bibliografia

- Brown, P., Levinson S., *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York, 1959.
- Goffman, E., *On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements of Social Interaction*, The Discourse Reader. Ed. Adam Jaworski and Niklas Coupland, London Routledge. 299-310.
- Goffman, E., *Interaction Ritual: Essays in Face to Face Behavior*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1967.
- Leary, M.R., Kowalski, R.M., *Impression Management: A Literature Review and Two Component Model*, Psychological Bulletin, 107, 1 (1990), 34-47.
- Walther, J.B., Van Der Heide, B., Kim, S., Westerman, D., Tom Tong, S., *The Role of Friends Appearance and Behaviour and Evaluations on Facebook: Are We Known by the Company We Keep?* Human Communication research, 34 (2008), 18-49.

Sedat BARALIU

RITI I VARRIMIT TUMULAR NË KOSOVË

Tumat janë monumenti më i lashtë sepulkral në pjesën veriperëndimore të Gadishullit Ballkanik. Riti i varrimit tumular, siç është provuar, është shfaqur në Ballkanin Perëndimor në fillimet e bronzit të hershëm, si rezultat i dyndjeve indoevropiane nga lindja në Ballkanin Perëndimor në fillim të epokës së Bronzit¹. Në fillim të periudhës së Bronzit, tumat janë të pakta, ndërsa në bronzin e mesëm dhe të vonë vijnë duke u rritur, e në periudhën e hekurit ato përhapen gjerësisht, duke u bërë riti kryesor i varrimit dhe tipar karakteristik i ritit mortor në Iliri. Territori i Kosovës, i cili në antikitet e zinte pjesën qendrore të Dardanisë², ishte mjaft i pasur me varreza tumulare. Edhe pse një numër rekativisht i mirë i tumave është gërmuar, prap nuk mjaftojnë për rindërtimin e procesit kulturor dhe historik të periudhave të Bronzit dhe të Hekurit të dardanët. Riti i varrimit tumular konstatohet tek dardanët edhe pas pushtimit romak, por si një fenomen tepër i rrallë, madje edhe gjatë mesjetës, si evokim i një tradite të stërllashtë vendase. Tumat në periudhën e bronzit të hershëm janë më të pakta dhe zakonisht ato mbulonin vetëm një varr. Sipas B. Jubanit, këto tuma, në fillimet e tyre kanë pasur karakter vetjak. Në periudhën e hershme të hekurit, rritet numri i ngritjes së tumave si rrjedhojë e rritjes natyrore të popullsisë, dukuri kjo e kushtëzuar nga përparimet ekonomike që solli futja në përdorim e metalit të ri³. Në territorin e Kosovës deri më tani janë evidentuar një numër i madh i tumave, të gërmuara dhe të pagërmuara (fig 1). Tuma të ngritura në bronzin e hershëm në territorin e Kosovës deri më tani janë evidentuar në tumën Bernjicës së Pejës⁴ dhe asaj të Lubozhdës⁵. Në varret qendrore të këtyre tumave u zbuluan nga një skelet i ruajtur mirë dhe ishte në pozicion të fjetur, i vendosur në shpinë, me këmbë të mbledhura lartë dhe të kthyer djathtas nga presioni i dheut (fig 2)⁶.

¹ Korkuti M., 2010, fq.319.

² Dardania shtrihej gjithashtu edhe në një pjesë të Maqedonisë Veriperëndimore, të Serbisë Jugore dhe në një pjesë të Sanxhakut, si dhe në një pjesë të Shqipërisë Verilindore.

³ Jubani B., 1983, fq. 249.

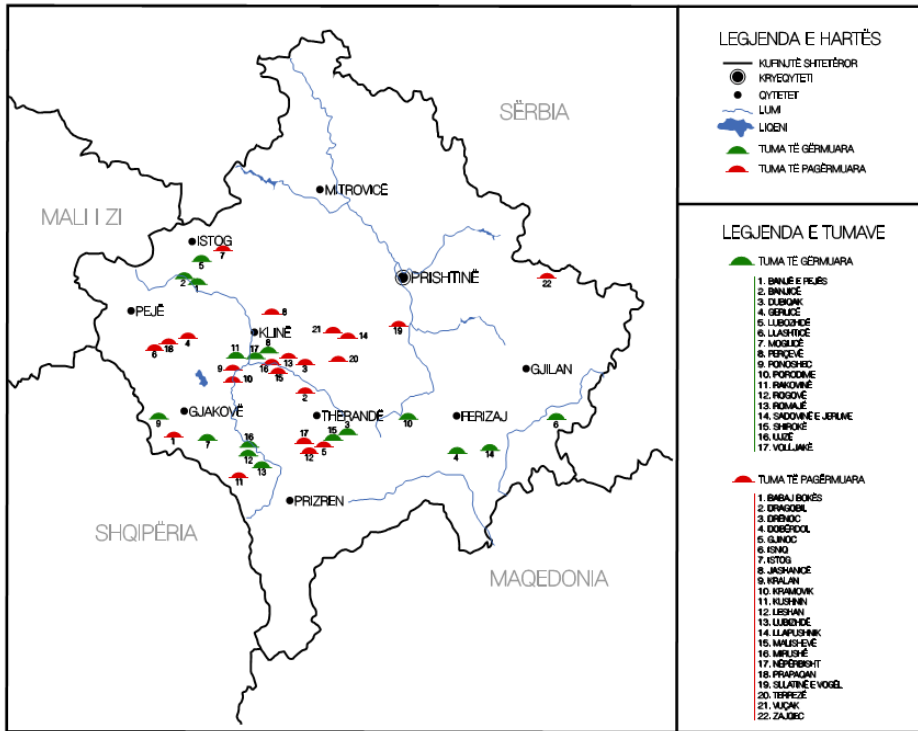
⁴ Bunguri A., Luci K., Kastrati T., 2008, fq. 32.

⁵ Gashi Sh., Alaj P., Baraliu S., Gërmimet arkeologjike të kryera në vitin 2014, materiali ende nuk është botuar.

⁶ Po aty.

Fig. 1. Vëndndodhja e tumave

VARREZAT TUMULARE NË KOSOVË



Tumat kanë, në përgjithësi, përmasa mesatare me diametër prej 13 deri 18 m dhe me lartësi deri në 1 m. Ka raste kur tuma ka edhe dimensione shumë të mëdha, siç është tuma e luftëtarëve në Romajë, e cila ka një diametër 40 metra dhe një lartësi prej 5 metrash, dhe tuma e Gjinocit, e cila është njëherit edhe tuma më e madhe që e njohim deri më tani. Kjo tumë ka diametër lindje-perëndim 84 m, diametër veri-jug 73 m dhe lartësi 9.80 m (fig 3).



Fig. 2. Varri qëndror i tumës së Lubozhdës



Fig 3. Tuma e Gjinocit

Në përgjithësi tumat janë ngritur me gurë e me dhe, me mbizotërim të dheut në shumicën e rasteve. Më rrallë ndeshen tumat e ndërtuara me gurë. Kjo, siç duket, ka qenë rrjedhojë e vetë gjeomorfologjisë së terrenit, i cili ka imponuar një ndërtim të tillë

të tumave (fig 4 dhe 5). Gurët janë përdorur zakonisht për ndërtimin e varreve dhe mbulesën e tumave.

Në fazën fillestare të ngritjes së tumës, dheu është marrë nga vendbanimi. Një dukuri e tillë është vërejtur pothuajse në të gjitha tumat e gërmuara deri më tani. Dheu i vendbanimit zakonisht e mbulonte varrin qendror. Sjellja e dheut dhe objekteve nga vendbanimi në varrezë ka kuptimin e vet që lidhet me krijimin e një banimi të ri të perhershëm të banorëve të vdekur. Raste të sjelljes së dheut nga venbanimi, e gjejmë në tumën 8 të Llashticës, ku menjëherë nën muranë ishte vendosur një shtresë dheu argjilor me ngjyrë okër, që nuk kishte kurrfarë ngjashmërie me dheun e zonës rreth saj, andaj mendimi që ky dhe është sjellë nga venbanimi është i arsyeshëm. Rast të njëjtë e kemi në Volljakë, tuma 4 dhe 24⁷.

Tumat zakonisht ngrihen mbi një varr qendror dhe në përgjithësi mbulojnë disa varre, të një periudhe ose të periudhave të ndryshme. Varret qendrore ndeshen kryesisht mbi taban. Ato kanë zakonisht forma katërkëndshe e vezake, me ose pa mbulesë gurësh. Karakteristikë e tumave në Dardani ishin edhe tumat pa varr qendror. Tuma pa varr qendror janë konstatuar në tumën 1 të Llashticës, tumën 24 të Volljakës.

Në tumën e Romajës, në qendër të saj, nuk ka konstruksion varri, por inventar të vendosur direkt mbi taban, të cilin e lidhin me një mjedis ritual⁸. Në tumën 24 të Volljakës nuk u gjet fare varr qendror, madje as edhe një varr anësor. Në të tilla tuma është hasur edhe në Llashticë. Në të dy rastet kemi material arkeologjik, i cili në varrin qendror mungon. Fakti që disa tuma janë me varre qendrore dhe në disa të tjera ato mungojnë, lidhet me luftëtarë të rënë në betejë larg vendlidjes. Familjarët, në pamundësi të marrjes së trupit, kanë ngritur një tumë. Varret anësore janë kryesisht në formë vezake, të rrethurara me një ose më shumë radhë gurësh, me ose pa mbulesë. Kjo është një karakteristikë dalluese për më shumë varre të mjedisit dardan.



Fig. 4. Tuma 8 e Llashticës, Tumë e ndërtuar me dhe

⁷ Gashi Sh., Alaj P., Baraliu S., Gërmiet arkeologjike të kryera në vitin 2014, materiali ende nuk është botuar.

⁸ Durić N., Glisić J. Todorović J. 1975, fq.32.



Fig. 5. Tuma 12 e Vulljakës, e ndërtuar më gurë

Mënyra e Varrimit

Në nekropolet e periudhës së hekurit janë përdorur dy mënyra të varrimit:

- Varrimi me trupvënie, i cili njëherit ishte edhe më i përdoruri.
- Varrimi me djegje, por gjithashtu janë të njohura edhe varrezat Kenotafe.

Varrimet me trupvënie: Kjo mënyrë e varrimit ishte edhe më e hershmja te dardanët dhe më shumë e përdorur. Duke u mbështetur në ato varre, në të cilat skeleti është i ruajtur mirë, dallohen tre pozicione të vendosjes së trupit në varr:

- I vendosur në pozicion fjetjeje:** trupi është i vendosur në krah të majtë ose të djathtë, me këmbë të mbledhura në gju, me duar pranë fytyrës ose poshtë kokës. Në territorin e Shqipërisë, ky rit është ndeshur qysh në epokën neolitike dhe eneolitike⁹. Ky pozicion ka vazhduar të përdoret edhe gjatë periudhës së bronzit dhe të hekurit (fig.6).
- I vendosur në shpinë:** është një lloj pozicioni që ndeshet rrallë. Zakonisht i vdekuri është i vendosur direkt në tabanin e varrit, në shpinë, me këmbë të mbledhura në gju e me duar të palosura mbi gjoks ose të shtrira, koka e anuar majtas ose djathtas. Shembuj tipik të vendosjes së trupit në këtë lloj pozicioni është varri qendror nga tuma e Banjicës së Pejës¹⁰ (fig.7) dhe varri qendror nga tuma e Lubozhdës. Varret me këtë lloj pozicioni janë datuar në fillimet e periudhës së bronzit. Ky pozicion i vendosjes së trupit është konsideruar si një lloj riti i ardhur, që në fillimet e periudhës së Bronzit, së bashku me ritin e varrimit me tuma¹¹.

⁹ Korkuti M., 2010, fq.152, fig.34.

¹⁰ Bunguri A., Luci K., Kastrati T., 2008, fq.32.

¹¹ Aliu S., 2004, fq.141.

- c) **I vendosur në shpinë me gjymtyrë të shtrira:** është një nga pozicionet më së shumti i i përdorur. Trupi vendosej në varr në shpinë direkt në tabanin e varrit, këmbët dhe duart i ka të shtrira. Ky lloj pozicioni u përdor në bronzin e vonë dhe vazhdoi në periudhën e hekurit.



Fig. 6. Varrë nga tuma e Lubozhdës



Fig.7. Varrri qëndror i Tumës së Banjicës

Rastësis që shpesh skeletet ruhen pak në disa tuma, ose ka raste kur edhe nuk ruhen fare. Skeletët ruhen shumë pak në tumat e Romajës¹², Volljakës¹³, Përçevës¹⁴, ndërsa në pjesën më të madhe të tyre, skeletet janë të shpërbëra. Një dukuri e tillë është shpjeguar me vet përbërjen acidike të tokave, që ndikojnë fuqimisht në tretjen e skeletëve. Prania e këtyre pjesëve të skeletëve, të cilat i kanë rezistuar akoma shpërbërjes së plotë të tyre në varr, dëshmon se shumica e varreve të këtyre tumave kanë qenë varre me trupvënie. Duke u bazuar në këtë argument, mendojmë se edhe varret pa skelete më së shumti kanë qenë me trupvënie, pa mohuar dhe raste të veqanta të varreve për qëllime kushtimi¹⁵. Në disa varre të nekropolit të Romajës¹⁶,

¹² Durić N., Glisić J., Todorović J., 1975.

¹³ Gashi Sh., Alaj P., Baraliu S., gërmimet të kryera në vitin 2014, rezultatet e gërmimit ende të pabotuara.

¹⁴ Tasić N., 1979, fq. 92.

¹⁵ Djurić N., Glisić J., Todorović J., 1975 fq. 30.

¹⁶ Po aty.

Volljakës¹⁷, kishin mbetur edhe gjurmë të pakta të ndonjë pjese të skeletit. Raste të tilla janë vërejtur edhe në varrezat e tumulare të rrethit të Kukësit, si në Çinamak¹⁸, Myç-Hasit¹⁹.

Një tjetër dukuri në nekroplet e periudhës së hekurit janë edhe disa varreza, në të cilat janë gjetur vetëm kafkat e njerëzve (fig 8).

Varreza vetëm me kafka të njeriut janë gjetur në disa varre në Romajë²⁰, Grashiticë²¹ dhe në Përçevë (tuma X, varri 2 dhe 4)²². Në Kosovë, deri më tani, këto janë rastet e vetme në të cilat janë hasur varre vetëm me kafka. Duke pasur parasysh që edhe inventari nga këto varre ishte i përbërë nga armët, ky rit duhet të lidhet me luftëtarë të rënë në luftë diku larg vendlindjes dhe bashkëlufëtarët e tij në pamundësi për t'ia marrë të gjithë trupin, ia kanë marrë vetëm kokën²³.

Varrimi me djegie - Krahas varreve me vendosje kufome, është përdorur edhe varrimi me djegie të trupit, por në një masë tepër të kufizuar, kryesisht në disa varre të Romajës²⁴ e në ndonjë varr të tumave Shirokës²⁵, Llashticës, Grashiticës²⁶, Bërnicës²⁷, Gllarevës²⁸ etj. Për herë të parë ishte paraqitur në periudhën e bronzit të hershëm, por vazhdoi të përdorej edhe gjatë periudhës së hekurit, por në këtë periudhë përdorej më pak²⁹. Më së shumti u përdor gjatë fazës kalimtare Bronz-Hekur, e që lidhet me kulturën e Bërnicës së Poshtme³⁰.

Djegie bëhej zakonisht jashtë tumës, por ka edhe raste kur djegie bëhej në hapsirën brenda tumës. Në nekropolit të Shirokës, në pjesën qendrore të tumës I, kemi një depozitim të hirit me diametër prej 2 m., dhe trashësi prej 0.70 m., si dhe në tumën II me diametër 4.5 m. dhe trashësi 0.75m³¹. Raste të tilla ndeshen edhe në varrin qendror të tumës VI të Krumës në rrethin e Kukësit, ku është ndeshur në një hapësirë me sipërfaqe 3.60x3 m dhe me trashësi 0.30 m³². Duke pasur parasysh këtë

¹⁷ Gashi. Sh., Alaj P., Baraliu S., 2014 gjurmimet të kryera në vitin 2014, rezultatet e gjurmimit ende të pabotuara.

¹⁸ Jubani B., 1969, fq. 37-48.

¹⁹ Bela B., 2012, fq. 121-149.

²⁰ Po aty.

²¹ Mehmetaj H., 1993, fq. 51.

²² Tasiç N., 1979, fq.92.

²³ Baraliu S., 2010, fq. 217.

²⁴ Djurić N. Glisić J. Todorović J., 1975.

²⁵ Dasić LJ., 1957, fq. 249-266.

²⁶ Mehmetaj H., 1993.

²⁷ Srejović D., 1959, fq. 83-131

²⁸ Djurić N 1984, p. 17; Luci K., 1997, fq. 93

²⁹ Djurić N., Glisić J., Todorović J., 1975 pfq. 30.

³⁰ Srejović D., 1959, fq. 83-131

³¹ Dasić LJ., 1957, fq. 249-266.

³² Jubani B., 1978, fq. 153.

sasi të madhe të hirit, mund të supozohet që djegia e të vdekurve është bërë në vendin e varrimit. Pas djegies së kufomës, hiri vendosej në urna, (Bërnice³³ Shirokë³⁴, Grashticë³⁵, ose hidhej direkt në taban (Llashticë). Në rastet kur hiri i të vdekurit pas djegies është hudhur direkt në taban, gjithashtu hudheshin edhe objektet përcjellëse. Raste të tilla janë hasur në Llashticë, varri 1 dhe 2 dhe 3 i tumës nr 8. Këtu varret nuk kishin konstrukcion prej gurëve, por hiri ishte i vendosur direkt në tabanin e tumës (Fig 9).



Fig. 8. Varr vëtëm me kafkë, Romaj.



Fig. 9. Varrë me djegie, tuma 8 e Llashticës.

Varret Kenotafe - Ky lloj i varrimit ishte i përhapur në Romajë, Llashticë, Volljakë. Konstrukcioni i varreve ishte i njëjtë sikurse varret me skelet, por këta nuk kishin skelet, por vetëm inventar. Nga inventari i vendosur, krijohet përshtypja se skeleti ishte i vendosur në varr³⁶. Nga inventari i gjetur në këto varre, i cili kryesisht kishte shpata, heshta, shigjeta dhe objekte tjera luftarake, vërehet se është fjala për varrosjen e luftëtarëve, të cilët kanë shërbyer dhe janë vrrarë në ndonjë vend të huaj dhe familja e tij ngriti varre për kujtim të tyre³⁷. Ka raste kur e gjithë tuma ishte pa varre, siç ishte Tuma 24 e Volljakës. Në këto tuma kishte material arkeologjik, por mungonin varret. Ky lloj i varreve ishte i përdorur më së shumti në periudhën e bronzit dhe fazën e hershme të hekurit.

Në tri llojet e varrimeve ekzistonte një rregull për vendosjen e inventarit. Renditja e inventarit në varret me djegie në trajtë të katërkëndshit, ishte e ngjashme me atë me trupvënie. Heshtat zakonisht qëndronin anash, në lartësi të kokës, shpata qëndronte në afërsi të belit, ndërsa inventari i qeramikës vendosej te këmbët ose pranë

³³ Srejović D., 1959, fq. 83-131.

³⁴ Dasić IJ., 1957, fq. 249-266.

³⁵ Mehmetaj H., 1993.

³⁶ Djurić N., Glisić J., Todorović J., 1975, fq. 23.

³⁷ Po aty

kokës³⁸. Në disa varre si në Romajë, Përqevë dhe Volljakë, mendohet që trupi mund të jetë tretur nga përbërja e lartë e aciditetit të dheut. Mirëpo, në këto edhe pse ishte tretur skeleti, kishte ndonjë fragment kocke, që dëshmon se aty ka pasur skelet, ndërsa ato kenotafe nuk kishin asnjë gjurmë të eshtrave. Në varrin qendror të Tumës 8 të Llashticës, edhe pse kishte konstruksion prej gurëve, në varr nuk e gjet asnjë fragment kocke. Ky varr nuk kishte as inventar. Duke pasur parasysh që lufta kishte qenë një zeje e preferuar për dardanët, duket që këto janë varre të ushtarëve të rënë në luftë diku larg dhe me pamundësi për t'ia sjellë trupin, familjarët në shenjë kujtimi kanë ngritur një varr.

Praktika dhe ceremonitë funerale

Gjëja e parë që të bie në sy kur flitet për ritet e varrimit te dardanët është shumëllojshmëria e ritit të varrimit, madje jo vetëm në mes të regjioneve, por brenda një regjioni, e edhe brenda një nekropoli. Gjatë ceremonisë së përcjelljes dhe varrimit të të vdekurve, ndiqeshin një varg ritesh dhe ceremonishë mortore, që përcillnin të vdekurin që prej fillimit të ngritjes së tumës, gjatë gjithë kohës së ndërtimit të saj, hapjes së varrit dhe varrimit. Gjithashtu, edhe në rastet e djegies së skeletit ndiqeshin një varg ritesh dhe ceremonishë mortore.

Vetë ngritja e tumës kishte karakter kultik. Së pari bëhej shenjtërimi i tumës dhe sakrifica, pastaj vendosej shpata në qendër të tumës ku edhe vendosej varri kryesor, i cili ishte i mbuluar nga një pllakë e madhe guri³⁹. Anash tij vinin varret pasuese, pastaj ndërtohej unaza rrethore e cila simbolizonte kultin e diellit⁴⁰.

Ngritja e varrit dhe varrosja e të ndjerit në të, nuk ishte edhe fundi i ceremonisë. Ato vazhdonin edhe pas kryerjes së varrimit. Mbi varr, pjesmarrësit e varrosjes hanin dhe pinin dhe kështu, vinin lidhjen me të ndjerin, i cili edhe si i vdekur nuk do të pushojë kurrë të ishte anëtar i gjinisë, por për të do të kujdeseshin edhe më tutje anëtarët e tjerë⁴¹. Ata, pasi që pinin dhe hanin në tumë, i thyenin enët të cilat i kishin përdorur. Kjo ndoshta edhe e shpjegon praninë fragmenteve të shumta të qeramikës që hasen gjatë gërmimeve arkeologjike jashtë varreve. Thyerja e enëve fillonte që nga vendbanimi e deri në tumë. Këtë e dëshmojnë edhe copat e enëve të gjetura në tuma, të cilat nuk kanë kurrfarë lidhje njëra me tjetrën. Këto enë janë sjellë nga vendbanimi se bashku me dheun e vendbanimit⁴². Sjellja e dheut dhe objekteve nga vendbanimi në

³⁸ Djurić N., Glisić J., Todorović J., 1975 fq. 34.

³⁹ Shukriu E., 1996. fq. 29.

⁴⁰ Stupčević A., 2001 fq. 46.

⁴¹ Po aty, fq.243.

⁴² Jubani B., 1982.fq.178.

varrezë ka kuptimin e vet që lidhet me krijimin e një banimi të ri të perhershëm të banorëve të vdekur⁴³. Raste të sjelljes së dheut nga venbanimi gjejmë në tumën 8 të Llashticës, ku menjëherë nën muranë ishte vendosur një shtresë dheu argjilor me ngjyrë okër, që nuk kishte kurfarë ngjashmërie me dheun e zonës rreth saj. Andaj, mendimi që ky dhe është sjellë nga venbanimi është i arsyeshëm. Rast të njëjtë kemi në Volljakë tuma 4 dhe 24.

Familjarët shkonin kohë pas kohe dhe kryenin një sërë ritesh mbi tumë. Në funksion të kësaj ndoshta ka qenë edhe tuma 12 e Volljakës, e cila në pjesën perëndimore kishte një ndërprerje të gurëve në unazën rrethuese të saj, duke krijuar një lloj porte simbolike (fig. 10). Kjo portë si duket ka pasur funksionin e kalimit të familjarëve kohë pas kohe, për të kryer ceremonitë në përkujtim të të vdekurit. Pjesë e ceremonisë mortore ishin edhe vallëzimet dhe vajtimet. Një gjë të tillë e dëshmon monumenti mortor i gjetur në Kamenicë (fig. 11).

Në këtë monument është paraqitur skena e varrimit të një burri duke e përcjellur tek varret⁴⁴. Gjithashtu, janë të paraqitura tri valltare të cilat shoqërohen nga disa vajtuese që duket se shkulin flokët e tyre. Katër persona mbajnë kufomën, të cilët duhet të kenë qenë të afërm të kufomës. Gjithashtu, te koka e të ndjerit është paraqitur një femër, funksioni i së cilës është i paqartë. Poshtë relievit janë të paraqitur dy drerë. Datimi i relievit nuk është ende përfundimtar, pasi që nuk ka ndonjë kontekst arkeologjik, por paraqitje të njëjtë të riteve mortore kemi në një Urnë japode të Ribiqit. Paraqitja e vallëzimeve mortore në artin figurativ ilir paraqitet në shek V av. J-C. e deri te periudha romake⁴⁵.



Fig. 10. Tuma 12 e Volljakës

Dardanët, gjithashtu, përdornin qelibarin, për të cilin besonin se ka veti të jashtëzakonshme të mbrojtjes nga syri i keq. Rruaza te qelibarit janë gjetur në

⁴³ Jubani B.1982.fq.179.

⁴⁴ Shukriu E., 2004, fq.47.

⁴⁵ Stupčević A., 2002, fq. 241.

nekropolin e Romajës, në Kënetë, Krumë, Cinamak, etj. Gjithashtu, edhe amuletet e lloj-llojshme, kryesisht me simbole të diellit, kishin për qëllim mbrojtjen nga syri i keq. Këto objekte kanë pasur funksionin e mbrojtjes së të ndjerit nga syri i keq, fatkeqësitë dhe armiqtë e ndryshëm. Pra, është dashur që këto objekte ta mbronin edhe në jetën tjetër⁴⁶.



Fig 11. Monument mortor nga Kamenica

Edhe konstruksionet e varrit kishin simbolikën e tyre dhe ndërtimi i tyre paraqiste disa akte ceremoniale. Shtrimi i shtratit të varrit dhe kufizimi i varrit me gurë të lumit, ishte i lidhur me kultin e lumit⁴⁷. Në varret dardane, sidomos tumat të cilat ishin të ngritura përreth luginës së Drinit të Bardhë, konstruksioni i varreve ndërtohej kryesisht me gurë të lumit.

Është e rëndësishme të ceket se gërmimet arkeologjike, në nekropolet e periudhës së bronzit dhe të hekurit, nuk janë të mjaftueshme. Edhe pse kemi një numër të madh të nekropoleve tumulare në Kosovë, të cilat dita-ditës po evidentohen nga arkeologët dhe nga gjetjet e rastësishme, siç tregon edhe harta e paraqitur në fig 1, ku një numër i madh i nekropoleve është i pagërmuar. Gjithashtu, nekropolet e gërmuara, nuk janë të gërmuara plotësisht. Vetëm disa tuma nga këto nekropole janë gërmuar dhe studiuar. Andaj, pritet një vazhdim pune më intenzive në stumimin e nekropoleve tumulare dhe rindërtimin e proceve historike dhe kulturore të dardanëve, sidomos gjatë periudhës së Bronzit dhe të Hekurit.

⁴⁶ Po aty, fq.350.

⁴⁷ Jubani B., 1983, p.115

Shkurtesat e përdorura:

AP	Arheološki Pregled.
ASHSH	Akademia e Shkencave e Shqipërisë.
BMKM	Buletin i Muzeut të Kosovës dhe Metohis.
GDKS	Glasnik Društva Konservacija Srbije.
ASHAK	Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës.
PIS	Proceeding of International Symposium.
SA	Studime Arkeologjike.
SI	Studime Ilire.

Bibliografia:

- Aliu S.2004:** Tuma e Luarasit, Tiranë 2004.
- Baraliu S.,** 2011, *Rites funéraires en Dardanie à l'âge du fer. Influences extérieures.* 5^{ème} colloque L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité, Volum I, p. 539-543, Paris 2010
- Baraliu S. 2011** *Ritet e varrimit në territorin e Kosovës gjatë Periudhës së Hekurit, « java e shkencës »*MASHT. Prishtinë 2011.
- Bela M.** 2012, Kërkime Prehistorike në Bashkimin e Drinit, tiranë 2012.
- Dasić LJ.** 1957: *Paraistorijsko naselje na Sirokom*, BMKM III. Prishtinë.
- Djurić N., Glisic J., Todorovic J.** 1975: *Praistoricki Romaja*, Prizren.
- Djurić N.,** 1984: *Bronzanodopski nalaz iz Iglareva* BMKM XIII-XIV, Prishtinë.
- Jubani B.,** 1978, *Të dhëna për kulturën tumulare të Shqipërisë Verilindore*, SI, Prishtinë.
- Jubani B.** 1968: *Gërmime në varrezën tumulare ilire të Krumës, rrethi i Kukësit* "Materiale të Sesionit Arkeologjik, Tiranë 1968, p. 18-29.
- Jubani B.** 1982: *Tumat e Krumës*, Iliria 1982, 2, p.147-180.
- Jubani B.** 1983: *Tumat ilire të Kënetës*, Iliria 1983, 2 p.77-133.
- Jubani B.** 1985: *Tipare të kulturës ilire në trevën e Dardanisë*, Iliria, 1985, 2, p. 211-219.
- Luci K.** 2007: *Dating the Doja Brijica Culture based on metal find, , The Struman/Strymon river valley in prehistory*, PIS, Sofia.
- Islami S.**2013, *Kultura Ilire e tumave të Matit*. Prishtinë 2013.
- Hoti A.** 1982, *Varreza tumulare e Bardhocit në rrethin e Kukësit*, Iliria, 1982, 1, p. 15-48.
- Korkuti M,** 2010: *Qytetrimi Neolitik dhe Eneolitik ne Shqipëri*, Tirnaë 2010.
- Mehmetaj H.**1993, *Praistorijska nekropola i Grashtici*, GDKS, 17, Beograd.

- Perzhita L. Luci K. Hoxha G. Bunguri A. Peja F. Kastrati T.** 2006 Harta Arkeologjike e Kosovës ASHAK&ASHSH, Prishtinë.
- Prendi F.**, 2008, *Studime Arkeologjike*, , Prishtinë.
- Stipcevic A.** 2002: Ilirët, historia, jeta, kultura, simbolet e kultit, Tiran
- Srejovic D.** 1960: *Parahistorijska nekropola u Donjoj, BMKM IV-V* Prishtina..
- Shukriu, E.** 2004, *Kosova Antike*, Prishtinë.
- Shukriu E., 1996, Dardania Paraurbane, Prishtinë**
- Tasić N.** 1979, *Nécropole de Boka a Prévo prés de Klina*, Sahranivaje kod Ilira, Beograd.
- Todorović J.** 1963: *Siroko, Sava Reka –praistorijski Tumuli A.P. 5.* Prishtinë.

DOKTORANTËT

Majlindë SINANI-LULAJ

ROLI I MEDIAVE NË KULTURËN POLITIKE GJATË TRANZICIONIT NË KOSOVË

Hyrje

Mundësia e shndërrimit në formë dhe përmbajtje, në varësi të qëllimit dhe të faktorëve që e shkaktojnë, e bën komunikimin politik platformë ideale për të analizuar rolin e mediave, jo vetëm si transmetuese e ndërmjetësuese, por edhe si fuqi ndikuese në transformimin e përgjithshëm shoqëror. Kapërcimi nga një periudhë e mbyllur dhe e ngurtë, çfarë ishte sistemi komunist, drejt demokracisë, si një sistem i pranueshëm shoqëror dhe ekonomik, në mënyrë të pashmangshme, lë gjurmët e veta në identitetin dhe kujtesën nacionale.

Duke e konsideruar kulturën politike si një produkt të historisë kolektive dhe individuale, që përcillet kapërcimeve nga një tek tjetri sistem politik, media nuk mund të mos shihet si pushtet, që mundëson ndërthurjen (konvergencën) kulturore dhe ndikon mbi individin, ashtu siç edhe mbi shoqërinë si tërësi.

Periudha e tranzicionit që përfshiu ish vendet socialiste në vitet e '90-ta të shekullit të kaluar, në Kosovë, fillimisht, ishte gati e pavërejtshme në kuptimin e mirëfilltë të saj, për shkak të rrethanave të asaj kohe, e që ishin pothuajse tërësisht ekzistencialiste për Kosovën. Tranzicioni politik dhe ekonomik u bë më i dukshëm pas luftës së viteve 1998-1999, duke u theksuar pas shpalljes së pavarësisë dhe vënies së themeleve të shtetit të ri të Kosovës, në vitin 2008.

Aktivizimi i qytetarit në dinamikën e proceseve socio-ekonomike e politike, mbetet pashmangshmërisht i varur nga media dhe informacioni që ajo përcjell, qoftë në kuptimin substancial, qoftë nga mënyra se si e trajton atë, apo nga formati me të cilin e plason. Ky relacion shfaqet me gjithë kompleksitetin e vet gjatë fushatave elektorale. Rasti i Zgjedhjeve Qendrore në Kosovë, të zhvilluara në vitin 2014, rrithekson rolin e mediave, veçmas televizionit dhe mediave të reja, në komunikimin e qëllimshëm politik, thelbësor në një demokraci të përfaqësuar, ashtu siç sjell në vëmendje ndikimin e medias në një shoqëri që vazhdon të ndjejë transformimet konceptuale në kuptimin e ngushtë ideologjik dhe një metamorfozë të përgjithshme të mendësisë dhe të kulturës.

Komunikimi i qëllimshëm publik dhe ndikimi i kanaleve të komunikimit

Mundësitë transportuese dhe teknike të bartjes së mesazhit i kanë dhënë një dimension tjetër, por edhe e kanë bërë jashtëzakonisht kompleks konceptin komunikim.

Sociologu francez, Eric Maigret komunikimin e vendos në një hapësirë me tri përmasa¹ që shënjojnë “*nivelet e përfshirjes së njeriut në universin e objekteve (niveli funksional), e marrëdhënieve ndërindividuale (niveli socio-kulturor) dhe e rrethave socio-politike (niveli i marrëdhënieve të përgjithësuara midis individëve dhe grupeve deri në kufijtë e shprehjes së lidhjes midis njerëzve)*”²

Specifikisht, komunikimi politik e drejton vëmendjen kryesisht në nivelin e tretë, aty ku komunikimi është një marrëdhënie në zhvillim midis partive politike, mediave dhe qytetarëve.

Partitë politike, mediat dhe qytetarët, janë tre skajet e trekëndëshit brenda të cilit (por jo vetëm) realizohet procesi i përpilimit dhe i jetësimit të ideve dhe pikëpamjeve politike, që ka në qendër komunikimin e qëllimshëm rreth politikës, i cili bashkë me komunikimin që ju adresohet politikanëve nga jo-politikanët dhe komunikimin rreth politikanëve dhe aktiviteteve të tyre, janë ajo që Brian McNair i përfshin në diskursin politik³.

Më shumë se kurdoherë tjetër, komunikimi i qëllimshëm politik zhvillohet nga subjektet politike në periudhën e fushatave zgjedhore. Daniel-Louis Seiler i përkufizon partitë politike: “[...] *si organizata që synojnë mobilizimin e individëve në një aksion kolektiv kundër të tjerëve, po kështu të mobilizuar, me qëllim që të arrijnë të vetëm ose në koalicion ushtrimin e funksioneve të qeverisë. Ky aksion kolektiv dhe ky synim për të drejtuar punët publike justifikohen nga një konceptim i veçantë i interesit të përbashkët.*”⁴

Fushatat zgjedhore janë një platformë ideale për të veçuar dhe identifikuar diskursin e komunikimit politik, në tërësinë e elementeve që e përbëjnë, duke marrë parasysh faktin se funksioni thelbësor i partive politike është përfaqësimi. Për të përmbushur këtë funksion, partitë politike, sipas analizës tradicionale, krijojnë: programet e tyre elektorale dhe të politikave që do të ndjekin; ofrojnë anëtarë

¹ Eric Maigret, *Komunikimi: Një objekt me tri përmasa*, **Sociologjia e komunikimit dhe e mediave**, Botimi në shqip: Papirus, Tiranë, 2010, f.14.

² Po aty, f.14, 15, 16

³ Brian McNair, *Politika në epokën e ndërmjetësimit*, **Hyrje në komunikimin politik**, Botimi në shqip: UET-Press 2009, f.18

⁴ Daniel-Louis Seiler, *Çfarë është një parti politike?*, **Partitë politike**, Të drejtat për botim të rezervuara nga UET Press, Shtypur në shtypshkronjën “DITA 2000”, Tiranë, f. 23

(militantë) dhe përzgjedhin kandidatë për postet e mundshme qeverisëse; integrojnë në kuptimin social, individë apo grupe, në një sistem të përbashkët ideologjik⁵.

Me kohën, funksionet e partive politike janë ndikuar nga faktorë si kuadri institucional⁶, apo nga mjetet e komunikimit në masë⁷. Këto të fundit, me evoluimin e tyre, i kanë "grabitur" rolin partive politike si një lloj kanali i komunikimit mes të zgjedhurve (pretendentëve) dhe zgjedhësve. Në këtë mënyrë krijohet ajo që Habermas e ka quajtur *sferë publike*⁸, një arenë diskutimesh ku krijohet opinioni publik në përgjithësi, i cili i përzgjedh dhe i bën të tijat opinionet politike individuale, duke iu shprehur besimin përmes votimit.

Shfrytëzimi i kanaleve të komunikimit ndodh nëpër stadi të ndryshme të funksionimit të sistemit politik, përgjatë tërë dinamikës së zhvillimeve, brenda një rregulli shoqëror demokratik. Kur këto kanale komunikimi nuk funksionojnë, komunikimi zbehet apo mungon, ndërkaq qeverisjet priren të shkojnë drejt sistemeve totalitare, përderisa kundërshtitë dhe pakënaqësitë e qytetarëve grumbullohen dhe shpërthejnë, fatkeqësisht, në mënyrë të vrazhdë.

Shpërthimi teknologjik dhe rikornizimi i mediave

Mjetet e informimit, që nga gazetatat, e më pas radioja e televizioni, e tanimë edhe mediat e reja, kanë ndikuar fuqishëm në kapërcimet shoqërore, ekonomike dhe kulturore. Format e veçanta të shprehjes përmes të cilave arrihej një audiencë e gjerë, fillimisht u përmblohdën si "*mass media*", derisa Marshall McLuhan, në fund të viteve 1960 e në fillim të viteve 1970, ndikoi në futjen në përdorim të shprehjes "*media*", duke e rikthyer kuptimin e fjalës në origjinën e vet: *në një mjet, që u mundëson njerëzve të shprehën dhe t'ua komunikojnë të tjerëve këtë të shprehur*.⁹

Si transmetuese, media mbart obligimin e informimit të qytetarëve, ndërkaq si ndërmjetësuese, mbart funksionin e sigurimit të hapësirës për krijimin e opinionit publik, hulumtimit të çështjeve me interes të përgjithshëm, si dhe ofrimin e një hapësire ku mbrohen pikëpamjet politike. Këto funksione nënkuptojnë përgjegjësi ekzistenciale (*Pse janë, pse ekzistojnë mediat?*), profesionale (*Sa objektivisht sjellin faktet dhe*

⁵ Shih Jean-Marie Denquin, Funksionet politike, **Hyrje në shkencat politike**, Të drejtat për botim të rezervuara nga UET Press, Shtypur në shtypshkronjën "DITA 2000", Tiranë, f. 97, 98, 99, 100

⁶ Shih po aty, f. 100

⁷ Shih po aty, f. 100

⁸ Shih Brian McNair, *Opinionit publik dhe sfera publike*, **Hyrje në komunikimin politik**, Botimi në shqip: UET-Press 2009, f.31

⁹ Francis Balle, *Nga "mass-media-t" te mediat*, **Mediat dhe shoqëritë**, Botimi në shqip: Papyrus, 2011, f.12

analizat rreth tyre? A mund të veçojnë raportimin e fakteve kundrejt opinioneve politike të shprehura?) dhe etike (Sa i vërtetë, sa i sigurtë dhe sa besnik (korrekt) është informimi që bëjnë?)

Në tërësinë e përgjegjësive dhe rëndësisë së rolit që kanë, media, mbetet e pazëvendësueshme në fushatat zgjedhore. Roli i pamohueshëm i ndikimit të medias tek votuesi, e bën periudhën e fushatave elektorale veçmas të ndjeshme dhe e vë median nën llupën e kritikëve të medias, të ekspertëve, të mekanizmave që monitorojnë respektimin e kodit përkatës etik dhe kufizimeve ligjore, nën vërtetimin e mprehtë të subjekteve politike garuese dhe gjithësi të vërtetimit brenda llojit (medium vs. medium). Gjithësi, në këtë filtër, televizionet shihen me ndikim jashtëzakonisht të fuqishëm, e për rrjedhojë edhe gjykimi e vlerësimi që ju bëhet mbetet i vëmendshëm. Konsekuencat dhe efektet që televizionet shkaktojnë, në ndërthurje me avancimin teknologjik dhe mundësitë që ofrohen, përmes afishimeve dhe shpërndarjes së materialeve (përmes internetit dhe rrjeteve sociale), janë të pamohueshme.

Përtej mënyrës besnike dhe baraspeshuese të pasqyimit të aktiviteteve të subjekteve politike, mediat kanë detyrën e vështirë të selektimit të materialeve të pranuar. Çfarë mediat përfshijnë në transmetimet e tyre dhe, në anën tjetër, çfarë përjashtojnë ato, jep efektet e veta, qoftë në rrjedhën dhe orientimin e fushatës, qoftë në vendimin përfundimtar të votuesit.

Sfondi i zgjedhjeve parlamentare 2014 në Kosovë dhe karakteristikat e fushatës

Zgjedhjet Parlamentare të vitit 2014, pas shpërbërjes së legjislaturës së katërt, e shtynë vendin në një situatë sprovuese të funksionimit të mekanizmave shtetëror dhe rendit kushtetues të krijuar. Veç kësaj, duke qenë të parakohshme, e proceduralisht të kufizuara në kohë, ato vunë para një situatë tensioni dhe presioni, prioritetesh e kohe, edhe hallkat tjera të funksionimit socio-politik, përfshirë këtu edhe mediat. Imponimi publik dhe aktivitete të shtuara politike nën “reflektorët” e gazetarëve kishin filluar javë më përpara fillimit zyrtar të fushatës, meqë një proces i përgjithshëm zgjedhor ishte i pritshëm, pas një periudhe turbulencash dhe zhvillimesh që kishin luhatur parashikimet matematikore të votave në Parlament.

Të vetëdijshme për kohën e shkurtër të fushatës zgjedhore (10 ditë), subjektet politike kanë shfrytëzuar televizionet dhe mediat e reja, të cilat kanë krijuar hapësirë marramendëse për të komunikuar me audiencën dhe për të prezantuar e avokuar për politikat konkurruese. Kufizimi i takimeve të drejtpërdrejta me qytetarët ka qenë evident, përderisa përmbajtja zgjedhore me metodat e marketingut ka qenë e dizajnuar drejt televizionit, me servimin e krerëve politik në qendër të vëmendjes, si identifikim i subjekteve politike dhe si imazh i figurës së fuqishme drejtuese. Prirja drejt

kampanjave të kushtueshme publicitare, në një vend në tranzicion, që rrugëton mundimshëm politikisht dhe ekonomikisht, mund të shihet në dy mënyra:

1. Tendencë e modernizimit të fushatave elektorale - e amerikanizimit të tyre, qoftë si prirje globale, qoftë si prirje e sistemit politik në Kosovë.
2. Vazhdim i mendësisë së rrënjosur totalitare, e lidhur me prirjen për të centralizuar fuqinë e pushtetit dhe për të ndërtuar kultin e individit të fuqishëm, politikisht dhe ekonomikisht.

Sido që të jetë, me përvojën e mbartur historike dhe kulturore, e në konstruktin e realitetit tranzicional, mënyra agresive e ekspozimit, e shkëputur nga kontakti i drejtpërdrejtë me votuesin, i bën kërret partiak gjithnjë e më tepër produkte të marketingut medial.

Përmbyllja e procesit zgjedhor ka lënë të kuptohet se subjektet politike në garë kanë ruajtur përafërsisht përqindjen e njëjtë të votuesve. Kjo e dhënë, veç të tjerash, shpjegon një aspekt tjetër të perceptimit të të votuarit në shtetin e ri, që lidhet me një nga virtytet identifikuese nacionale: besnikërinë! Tradicional në sjellje, konservativ përballë ndryshimeve, fanatik kundrejt besimit të falur, votuesi i zakonshëm në Kosovë është goxha imun përballë imponimit medial e publicistik dhe marketingut politik.

Shkapërderdhja garuese e shumësia partiake e copëzon spektrin politik në garë në pjesë jo të barabarta, ashtu siç edhe elektoratin, e edhe votën. Kjo gjë ka kërkuar nga media përzgjedhje të informatave të absorbuara dhe filtra të balancuar e gjithëpërfshirës të reflektimit medial.

Në trajtimin e profilit ideologjik të partive politike, media ka luajtur një rol më specifik. Partitë politike në Kosovë qëndrojnë diku rrugës, në boshtin: *e majtë – qendër – e djathtë*. Arsyeja është mos definimi i brendshëm ideologjik që ato kanë, qoftë përmes programeve që i përfaqësojnë, qoftë përmes anëtarësisë dhe strukturave që vijnë nga bindje dhe frymë të ndryshme ideologjike, përkundër përpjekjes dhe presionit publik në rritje për përcaktim të qartë profili. E ndodhur në një hapësirë vazhdueshëm përplasëse në shumë drejtime, brenda një procesi të ngadaltë të transformimit politik e kulturor e në konfuzion prioritetesh, media e ka të vështirë të vendos agjendë. Përballë një klase politike relativisht të re e të paprofilizuar qartë ideologjikisht, qëndrojnë kryesisht gazetarë relativisht të rinj, të shumtën si moshë, por edhe si përvojë. Mungesa e formimit të tyre në kuptimin e filozofisë politike dhe ekonomike, shpeshherë u merr rolin prijës në trajtimin e temave në interes të votuesit, përballë spin-politikanëve, që dinë të shmangin pyetjet e pakëndshme dhe të para vënë çështje më pak qenësore, por në favor të interesave ditore të subjektit politik që përfaqësojnë.

Kjo gjë shpeshherë e ka vënë në margjina të qenësore debatin elektoral. Megjithatë, edhe si i tillë, komunikimi politik elektoral mundëson ndërveprimin dhe gërshetimin e përgjithshëm shoqëror e kulturor.

Raportimi medial i fushatës zgjedhore 2014

Për qëllim analize dhe krahasimi të pranisë së subjekteve politike në edicionet informative dhe debatet/intervistat, si dhe kohës për reklamën elektorale të transmetuara nga ana e Radio Televizionit Publik të Kosovës 1(RTK1), Radio Televizionit 21 (RTV 21), Televizionit Koha Vizion (KTV) dhe Televizionit Klan Kosova (KLAN), jam shërbyer me të dhënat e raportit të monitorimit të Komisionit të Pavarur të Mediave (KPM)¹⁰ dhe raportit të Demokracisë në Veprim (DnV)¹¹, të fushatës zgjedhore, nga data 28 maj deri më 8 qershor 2014.

Në tabelat më poshtë (*tabela 1, 2, 3, 4*), të ndara sipas mediumit, shihet shpërndarja në përqindje e kohës së përgjithshme të subjekteve më të mëdha politike, në edicionet informative, kronikat zgjedhore, intervistat / debatet, sipas KPMK-së¹² dhe sipas DnV-së¹³, si matje kuantitative e monitorimit

Në bazë të këtyre të dhënave, nga dy raportet që kanë bërë matje kuantitative gjatë fushatës dhjetë ditore elektorale, shihet se shpërndarja kohore ka pasur anim kryesisht kah subjektet politike më të mëdha, të cilat në fakt kanë pasur aktivitet politik më të dendur zgjedhor. Ky anim është vënë re edhe sa i përket mbulimit të fushatës elektorale në spotet reklamuese, rreth shpërndarjes kohore të të cilave, ofrohen të dhëna kuantitative tek raporti i DnV për monitorimin e mediave gjatë fushatës zgjedhore 2014.

¹⁰ Raporti i Monitorimit të Shërbyesve Medial Audio-Vizuel gjatë fushatës për Zgjedhjet Parlamentare 2014, i Komisionit të Pavarur të Mediave (KPM), i publikuar më 2014, në <http://www.kpm-ks.org/?mod=dokumentet&faqja=5&gjuha=1> (e parë më 18.12. 2014, ora 18:30)

¹¹ MONITORIMI I MEDIAVE Fushata Zgjedhore 2014, i Demokracisë në Veprim (DnV), i publikuar më 2014, në http://www.demokracianeveprim.org/al/index.php?subaction=shoëfull&id=1407447219&arc_hive=&start_from=&ucat=1& (e parë më 18.12. 2014, në ora 18:46)

¹² Komisioni i Pavarur i Mediave (KPM), i themeluar në vitin 2005, është organ i pavarur me Kushtetutën e vendit, kompetent për rregullimin, menaxhimin dhe mbikëqyrjen e spektrit të frekuencave të transmetimit në Republikën e Kosovës. Ky organ, në bazë të Ligjit Nr. 04/L-44, licencën transmetuesit publik e privat, përcakton dhe zbaton politikën e transmetimit si dhe rregullon të drejtat, detyrimet si dhe përgjegjësitë e personave fizik dhe juridik të cilët ofrojnë shërbimet mediale audio dhe audiovizuale.

¹³ Demokracia në Veprim (DnV) është emri i koalicionit të organizatave joqeveritare të Kosovës për vëzhgim të zgjedhjeve.

RTK		
Edicione informative / debate / intervista		
SP	KPM (koha në %)	DnV (koha në %)
PDK- PD-LB- PK-PSHDK	22.18	22.53
LDK	21.87	19.78
AAK	15.53	14.84
VV	13.63	13.19
AKR	13.19	15.93
NISMA	10.42	10.44
PF	2.915	2.75
IRDK	0.223	0.55

Tabela 1

RTV21		
Edicione informative / debate / intervista		
SP	KPMK (koha në %)	DnV (koha në %)
PDK-PD- LB-PK- PSHDK	15.00	16.95
LDK	17.31	15.25
AAK	18.08	15.25
NISMA	13.13	15.25
AKR	15.83	13.26
VV	17.02	13.26
PF	2.86	8.47
PA	0.74	1.69

Tabela 2

KTV		
Edicione informative/ debate / intervista		
SP	KPMK (koha në %)	DnV (koha në %)
AAK	17.25	16.33
AKR	17.44	16.33
LDK	18.20	16.33
LVV	16.76	16.33
PDK- PD- LB-PK- PSHDK	13.75	14.29
NISMA	12.57	14.29
PF	2.03	4.08
PA	1.96	2.04

Tabela 3

KLAN		
Edicione informative/ debate / intervista		
SP	KPMK (koha në %)	DnV (koha në %)
PDK-PD-LB- PK-PSHDK	22.78	23
LDK	18.23	15
AAK	17.38	16
LVV	19.41	17
AKR	11.90	13
NISMA	7.08	12
PF	3.22	4

Tabela 4

Nga monitorimi kuantitativ i shpërndarjes së spoteve publicitare, në këtë raport, vërejmë një përqendrim interesant të spoteve të subjekteve të caktuara, në televizione të caktuara. Përderisa të dhënat për shpërndarjen e kohës në edicionet informative dhe debatet e intervistat, në masë të madhe tregojnë balansom, me anim të përgjithshëm

kah partitë e mëdha, për shkak edhe të aktiviteteve më intensive zgjedhore, tek shpërndarja e spoteve shohim një ndryshim goxha të madh nga televizioni në televizion (shih më poshtë figurat 1, 2, 3 dhe 4).

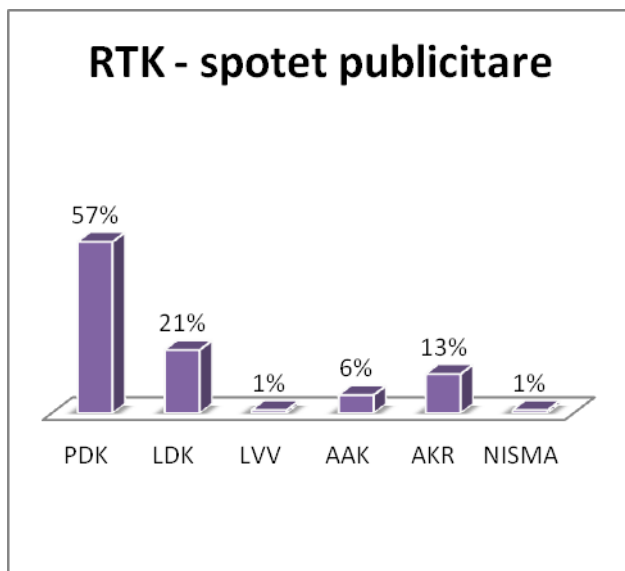


Figura 1

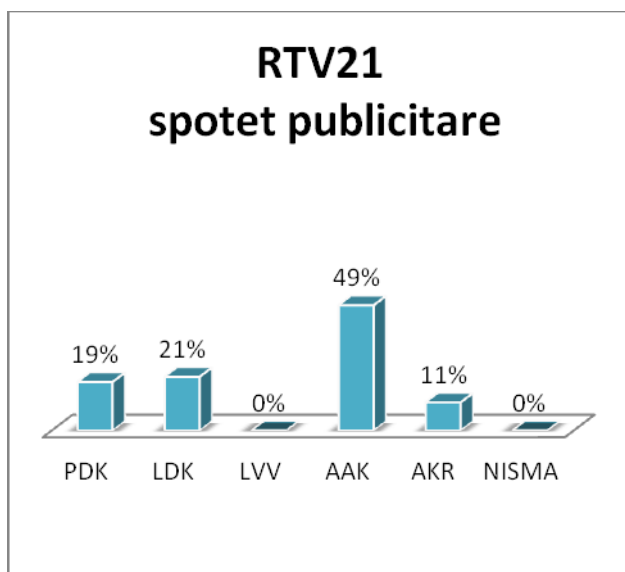


Figura 2

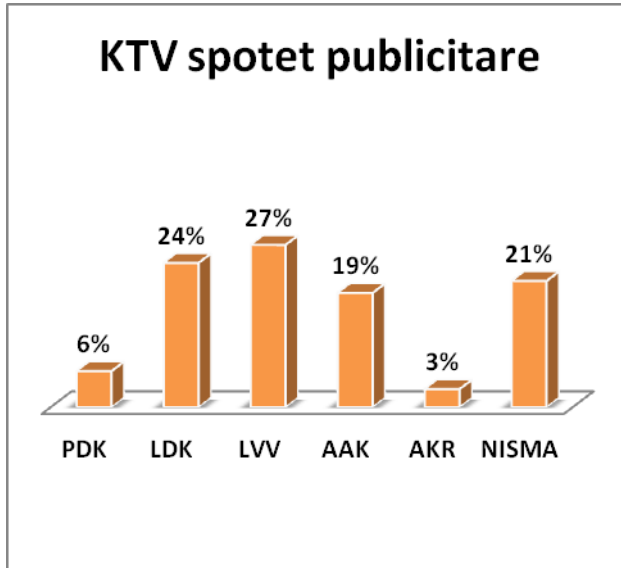


Figura 3

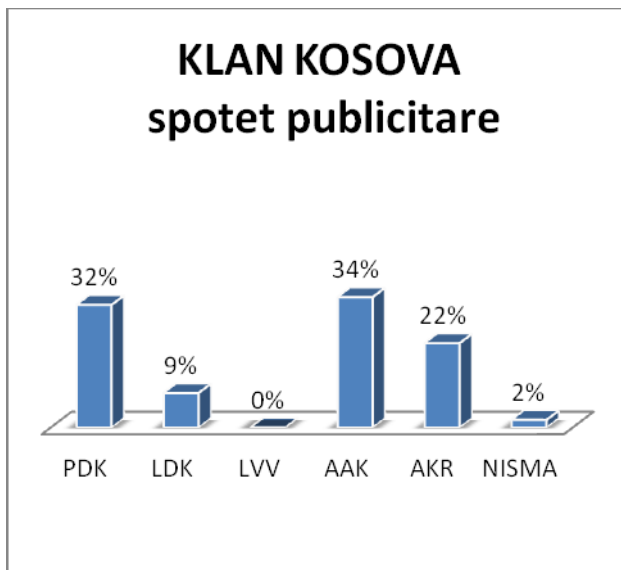


Figura 4

Këto të dhëna të shpërndarjes jo të balansuar të spotëve publicitare nga televizioni në televizion, na vënë para disa pyetjeve:

- A tregon shpërndarja e spotëve elektorale marrëdhënien që mediat veç e veç kanë me partitë e caktuara?

- A na thotë shpërndarja spoteve elektorale se partitë politike kanë analizuar kategorinë e shikuesve të këtyre televizioneve dhe spotet i kanë dërguar në televizionet, shikuesit e të cilave i kanë konsideruar votues potencial?
- Çfarë i bën kaq të dallueshme televizionet në Kosovë, që do të arsyetonte orientimin e partive politike drejt medimeve të caktuara, në mënyrë jo të barabartë?
- A tregon shpërndarja e spoteve publicitare, favorizim financiar të televizioneve të caktuara, nga parti të caktuara?

Përgjigjet e këtyre pyetjeve mund të jenë temë hulumtimesh të veçanta e më të thelluara në këtë drejtim, por, mbi bazën e këtyre të dhënave, është e dukshme se televizionet shihen nga partitë politike si kanale të rëndësishme komunikimi, kundrejt të cilave matin dhe përzgjedhin veprimin e tyre politik, jo vetëm në kuptimin substancial dhe sasior, por edhe financiar.

Përfundim

Komunikimi politik mbetet proces dinamik të cilin *partitë politike - mediat - audienca* e nxisin, e realizojnë dhe ia ndjejnë efektet. Fushata elektorale 2014 ka dhënë shenja se media në Kosovë ka vënë partitë politike para presionit publik për të treguar qëndrueshmëri konceptuale, ose në të kundërtën, eklektizëm socio-politik dhe ekonomik. Reagimi dhe kundër reagimi nga partitë politike dhe nga audienca ka pasur efekt në mënyrë të ndërsjellë dhe për këtë rol kyç e përmbushës të misionit të saj, media meriton duartrokitjet.

Në anën tjetër, media në Kosovë s'është komode në veshjen që ka, edhe për shkak të luftës së vazhdueshme për mbijetesë financiare. Varësia ekonomike e mbijetesës së medimeve, ka bërë që favorizime mediale, të shfaqen pikërisht nën efektin e privilegjeve financiare, që mund t'i gëzojnë nga klasa politike. Kjo, sot e në të ardhmen, rrezikon ta shndërrojë median në klienteliste të njërit apo tjetrit grupim politik a ekonomik dhe t'ia heq atributet që e mbajnë median si pushtet që shtyn përpara agjendat në dobi të interesit të përgjithshëm qytetarë.

Si çdo pushtet, edhe media mbetet e ekspozuar para rrezikut që të abuzojë me fuqinë që ka. Megjithatë, qoftë në konstelacionin e mediave tradicionale, qoftë në universin e një bote të avancuar teknologjike, media nuk është më vetëm mjet, por edhe formësuese e dimensioneve të reja të zhvillimit dhe funksionimit shoqëror. Mediat janë aktorë kyç e substancial sa herë ndërmjetësojnë dhe formësojnë një opinion të caktuar dhe e shtynë përpara atë, drejt transformimit të përhershëm e

përparues. Në këtë mënyrë, mediat pohojnë peshën e fuqisë ndikuese, si një burim i lirë dhe në interesin e përgjithshëm, duke marrë në këtë mënyrë përgjegjësinë e rolit strategjik në shoqëritë në tranzicion!

Literatura

Tekste bazë:

Jean-Marie Denquin, *Hyrje në shkencat politike*, Të drejtat për botim të rezervuara nga UET Press, Shtypur në shtypshkronjën “ DITA 2000 ”, Tiranë

Eric Maigret, *Sociologjia e komunikimit dhe e mediave*, në shqip: Papyrus, Tiranë, 2010

Brian McNair, *Hyrje në komunikimin politik*, Botimi në shqip: UET-Press 2009

Daniel-Louis Seiler, *Partitë politike*, Të drejtat për botim të rezervuara nga UET Press, Shtypur në shtypshkronjën “ DITA 2000 ”, Tiranë

Prof. Llambro Filo, *Historia e sistemeve të qeverisjes, Shtëpia botuese e librit universitar*, Tiranë, 2000

Francis Balle, *Mediat dhe shoqëritë*, Botimi në shqip: Papyrus, 2011

Pippa Norris, *Evolucioni i kampanjave elektorale: Gërryerja e veprimit politik?* (titulli në original: *The evolution of election campaigns: Eroding political engagement?* Punim për Konferencën mbi komunikimin Politik në shekullin 21 (titulli në origjinal: *Paper for the conference on Political Communications in the 21st Century*), St Margaret’s College, Universiteti i Otagos, Zelandë e Re, janar 2004

<http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Otago%20The%20Evolution%20of%20Election%20Campaigns.pdf>

Komisioni i Pavarur për Media, *Raporti i monitorimit të shërbyesve medial audio-vizuel gjatë fushatës për Zgjedhjet Parlamentare 2014*, publikuar më 2014 në <http://www.kpm-ks.org/?mod=dokumentet&faqja=5&gjuha=1>

Demokracia në Veprim, *Monitorimi i Mediave-Fushata Zgjedhore 2014* (raport i publikuar më 2014, në

http://www.demokracianeveprim.org/al/index.php?subaction=shoëfull&id=1407447219&archive=&start_from=&ucat=1&

Tekste konsultuese:

Umberto Eco, *Si shkrubet një punim diplome: Shkencat shoqërore*, (titulli në origjinal: *Come si fa una tesi di laurea Les materie umanistiche*, ©Copyright RCS Libri S.p.A – Milano, Bompiani 1997), përkthyer nga Shpëtim Çuçka, Shtëpia Botuese Dituria, 2006, Tiranë

- David L. Swanson** dhe **Paolo Mancini**, *Politika, media dhe demokracia moderne, një studim ndërkombëtar mbi zbulimet në kampanjat elektorale dhe konsekuencat e tyre* (titulli në origjinal: *Politics, Media, and Modern Democracy, An International Study of Innovations in Electoral Campaigning and Their Consequence*), botuar nga: Praeger Series in Political Communication, Londër, publikuar fillimisht më 1996
- Joseph R. Dominick**, *Dinamika e komunikimit masiv – Media në periudhën digjitale* (titulli në origjinal: “*Dynamics of Mass Communication- Media in digital age*”, botues: McGraw-Hill), UET Press, 2010, Tiranë
- Anthony Giddens**, *Sociologjia* (titulli i origjinalit: *Sociology*, ©Policy Press), përkthyer nga Teuta Starova dhe Kastriot Myftiu, Botime Çabej, 2007
- Marshall McLuhan**, *Instrumentat e komunikimit – Media si një zgjatim i njeriut* (titulli i origjinalit: *Understanding media* by Marshall McLuhan, ©1964 Marshall McLuhan), përkthyer në shqip nga Maklen Misha, ©për botimin shqip Instituti i Dialogut dhe Komunikimit, Tiranë

Arben FETOSHI

ROLI I RTK-së NË SHKETNDËRTIMIN E KOSOVËS

1. Hyrje

Shoqëria njerëzore sot nuk mund as të imagjinohet pa rolin esencial të mediave, qoftë si mjete informimi, si ndërmjetëse mes qeverisë dhe të qeverisurve apo si faktor kyç në krijimin e opinionit publik. Ndikimi i mediave sot është bërë i pamatshëm dhe askush nuk mund të jetë imun ndaj tij. *Mediakraci, medializëm, teledemokraci* e të tjerë janë disa terma që përdoren nga studiuesit për të përshkruar ndikimin e medias në proceset politike.

Si shteti më i ri i ‘kontinentit të vjetër’, Kosova nuk ka një histori të gjatë e të pasur të zhvillimit të mediave. Ndonëse janë të pakta studimet në këtë fushë, as periudha e ‘shpërthimit’ kuantitativ menjëherë pas luftës¹, nuk ka sjellë ndonjë ndryshim të ndjeshëm sa i përket trajtimit shkencor të medias dhe rolit të saj në proceset shoqërore.

Punimi “Roli i RTK-së në procesin e shtetndërtimit të Kosovës” është një përpjekje shkencore për hulumtimin e ndikimit të mediave dhe identifikimin e trajtave të këtij ndikimi në procesin e zgjidhjes së statusit politik të Kosovës. Cili ka qenë roli i RTK-së, si janë manifestuar efektet e politikës së saj editoriale dhe çka e ka dalluar RTK-në nga transmetuesit e tjerë në Kosovë për sa i përket procesit të Pavarësisë, janë pyetjet që përbëjnë tezën kryesore të këtij punimi.

RTK-ja është media më e kritikuar, por në të njëjtën kohë edhe më e kërkuara për sa i përket rolit të saj në komunikimin politik në Kosovë. Në vitet e para të funksionimit, ajo kritikohej për qasje editoriale ‘në shërbim të ndërkombëtarëve’, më vonë, për ‘favorizim të grupeve të caktuara të interesit’, kurse pas shpalljes së pavarësisë², për ‘ndikim dhe kontroll nga qeveria’. Duke qenë pikë referente për lirinë e medias në Kosovë, pavarësia e saj editoriale ka tërhequr në vazhdimësi vëmendjen e organizatave të ndryshme, por edhe të Komisionit Europian³. Sidoqoftë, rolin më të

¹ Pas luftës së armatosur në qershor të vitit 1999 kur Kosova u çlirua nga pushtimi serb, pati një rritje të jashtëzakonshme dhe të fovshme të numrit të mediave elektronike dhe të shkruara

² Më 17 Shkurt 2008 Kuvendi i Kosovës ka miratuar Deklaratën e Pavarësisë.

³ http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2010/package/ks_rapport_2010_en.pdf

rëndësishëm sa i përket opinionit publik RTK-ja do ta ketë në procesin e definimit të statusit politik të Kosovës.

Metodologjia

Synimi për një punim serioz nga Studimet e Medias, duke pasur për objekt hulumtimi rolin e RTK-së si transmetues publik në një proces me rëndësi kapitale siç është procesi i Pavarësisë, imponon qasje të kujdesshme dhe përqendrim të madh fillimisht në çështjet metodologjike. Temat nga fusha e mediave zakonisht të ballafaqojnë me dy situata sfiduese: e para, ‘bombardohesh’ nga volumi i madh i informacionit që duhet të konsultohet dhe seleksionohet; dhe e dyta, informacioni është tejet i shkapërderdhur. Prandaj, rruga të cilën kam ndjekur në hulumtimin e kësaj teme paraqet metodë të kombinuar që përfshin Analizën dhe Krahasimin.

2. Qasje teorike mbi rolin e mediave

“Galaktika e Gutenbergut” (1962) dhe “Të kuptuarit e medias” (1964) të Marshall McLuhan-it e kanë trasuar historinë e teknologjisë së mediave dhe kanë ilustruar ndikimin e inovacionit në ndryshimin e sjelljes në shoqëri. Zhvillimi i teknologjisë digjitale sot e ka vërtetuar vizionin ‘profetik’ të McLuhan-it të cilit i atribuohet *Determinizmi Teknologjik* si teori. “Sikur të mos ishte interneti, fushata e Barak Obama-s do të merrte kahe krejtësisht tjetër. Ai, jo vetëm që s’do të bëhej President i Shteteve të Bashkuara, por s’do të mund të fitonte as nominimin e Demokratëve”⁴. Ky vlerësim i kryeredaktores së *The Huffington Post*, Arianna Huffington, vë në pah rolin përcaktues të mediave të reja në agjendën e zgjedhjeve të vitit 2008 në SHBA.

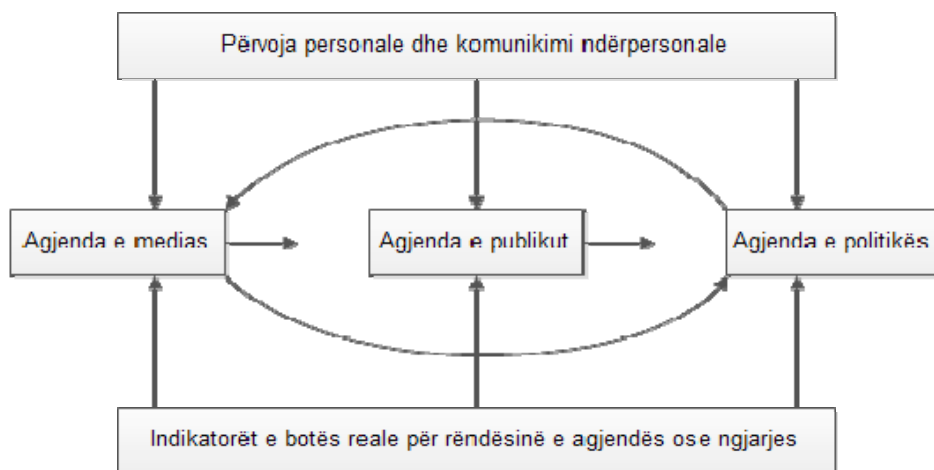
Por, studiuesit kanë zhvilluar edhe perspektiva të tjera teorike mbi rolin, funksionin dhe efektet e medias në jetën shoqërore. “Efekti CNN” është një teori që i referohet ndikimit të madh të mediave në proceset politike. Pavarësisht nga origjina (CNN - Cable News Network), termi i referohet mediave me shtrirje të gjerë dhe transmetim të drejtpërdrejt. Në studimin e tij “Sqarimi i Efektit CNN: Një ekzaminim i efekteve të medias sipas llojeve të Intervenimit Ushtarak”, Steven Livingston ka identifikuar tri aspekte të veçanta të këtij efekti dhe që reflektojnë rolin politik të medias:

⁴ <http://bits.blogs.nytimes.com/2008/11/07/how-obamas-internet-campaign-changed-politics/>

- a) Mediat si faktor i përcaktimit të agjendave politike
- b) Mediat si pengues të qëllimeve të dëshiruara politike, dhe
- c) Mediat si përshpejtues të vendim marrjes politike.⁵

2.1. Teoria e Agjendë-Përcaktimit

Teoria e Agjendë-Përcaktimit (Agenda-Setting Theory) është përpunuar nga Maxwell McCombs dhe Donald Show fillimisht në vitin 1972. “Ajo që ne dimë për botën është e bazuar kryesisht në atë që mediat vendosin të na tregojnë”, pohon McCombs në studimin “Roli Agjendë-Përcaktues i Mediave Masive në formimin e Opinioni Publik”. Duke huazuar shprehjen e Waltter Lippman-it “fotografia në kokat tona”⁶, McCombs thotë se agjenda e çështjeve që prezantohen nga mediat ndikon në fotografinë që ne do të kemi lidhur me ato çështje. Më specifiku, prioritetet e medias ndikojnë fuqishëm mbi prioritetet e publikut, vlerëson ai.⁷



Modeli konceptual

Agenda-setting

Burimi: McQuail & Windahl (1993)

⁵ Steven Livingston, CLARIFYING THE CNN EFFECT: An Examination of Media Effects According to Type of Military Intervention, http://shorensteincenter.org/ep-content/uploads/2012/03/r18_livingston.pdf

⁶ Walter Lippmann është gazetar amerikan (1889-1974), i pari që ka skicuar ndikimin e mediave masive në librin e tij *Opinioni Publik*, botuar më 1922.

⁷ Maxwell McCombs, *The Agenda-Setting Role of Mass Media in the shaping of Public Opinion*, http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/mcCombs01.pdf

E ndërlidhur me këtë teori, por me veçorinë e fokusimit më të madh te esenca e çështjeve është edhe *Teoria e Kornizimit*, me të cilën nënkuptojmë mënyrën e ndikimit mbi audiencën përmes përmbajtjes që transmeton media. “Kornizat janë abstraksione që përdoren për të strukturuar kuptimin e mesazhit”, shpjegon sociologu kanadez, Ervin Goffman, në esenë e tij “Analiza e Kornizës”.⁸

2.2. Teoria e Kultivimit

Sipas kësaj teorie, të themeluar nga George Gerbner dhe zgjeruar më pas nga Larry Gross, shikimi i televizionit mund të ketë efekt afatgjatë që ndikon gradualisht mbi audiencën. Shikuesit e pasionuar të televizionit mendohet se i ‘kultivojnë’ qëndrimet dhe besojnë se bota e krijuar përmes televizionit është një pasqyrim i saktë i botës reale. “Televizioni dhe në përgjithësi media ka ndikim të vogël por shumë domethënës në qëndrimet dhe besimet e shoqërisë për shoqërinë. Ata që janë më të lidhur me mediat janë edhe më të ndikuarit”, vlerësojnë Gerbner dhe Gross.⁹

2.3. Spirajla e Heshtjes

Spirajla e Heshtjes është një teori e krijuar më 1974 nga politologia gjermane, Elisabeth Noelle-Neumann dhe që i referohet zgjedhjes së njerëzve për të **heshtur** kur ndjejnë se pikëpamjet e tyre për çështje të caktuara janë në kundërshtim me ato të shumicës. Pra, kjo teori shpjegon efektin e medias masive në shoqëri nëpërmjet krijimit të opinionit ‘të shumicës’. Opinioni publik, që është një nga funksionet themelore të mediave masive, nënkupton kultivimin e qëndrimeve të shumicës së qytetarëve për çështje të caktuara dhe si rrjedhojë, ky efekt shkakton spirajlën e heshtjes që përfshin individët apo grupet e vogla që kanë pikëpamje të kundërta me opinionin ‘masiv’ të krijuar nga media.

3. RTK – Transmetuesi publik i Kosovës

Mediat si instrument i rëndësishëm i komunikimit politik, sidomos në rrethanat e pasluftës kur Kosova tek duhet të fillonte procesin e ngritjes së sistemit medial,

⁸ Ervin Goffman, *Frame Analyses*,

<http://is.muni.cz/el/1423/podzim2013/SOC571E/um/E.Goffman-FrameAnalysis.pdf>

⁹ Gerbner & Gross, *Living with television*,

http://wiki.comres.org/pds/CultivationTheory/LivingwithTelevision_TheDynamicsoftheCultivationProcess.pdf

përbënin objektiv strategjik të misionit të Organizatës së Kombeve të Bashkuara në Kosovë (UNMIK).¹⁰

Kujdesi i treguar, që shkonte deri në kontroll përmes mbikëqyrjes ndërko-mbëtare¹¹, themelimi i Radiotelevizionit të Kosovës (RTK) si shërbim publik i transmetimit që në fillim të mandatit të Përfaqësuesit Special të Sekretarit të Përgjithshëm (PSSP)¹² dhe menaxhimi ndërkombëtar jo vetëm i RTK-së por edhe i mekanizmave rregullues të themeluar ndërkohë, dëshmojnë për vëmendjen e posaçme të UNMIK-ut ndaj mediave, të cilat duhej të operonin sipas parimeve demokratike dhe në funksion të proceseve që përfaqësonte prania ndërkombëtare në Kosovë.

3.1. Themelimi i RTK-së

Shërbimi ndaj të gjitha komuniteteve, promovimi i tolerancës ndëretnike, diversiteti kulturor, përqendrimi në të drejtat e njeriut dhe shmangia e përmbajtjeve me motive patriotike ishin parimet themelore që OSBE-ja¹³ kishte përcaktuar për mediat. Mbi këto parime u themelua edhe RTK-ja¹⁴. Televizioni ka filluar me vetëm dy orë program në ditë në transmetim satelitor analog dhe krahas rritjes së kapaciteteve e ka zgjeruar skemën programore duke arritur pas disa muajsh në 24 orë. Radio Kosova si pjesë e transmetuesit publik ka filluar emetimin e programit në FM dhe në valë të mesme - AM më 1 nëntor 1999, kurse në vitin 2000 edhe Radio Blue Sky, e themeluar nga UNMIK-u më 1 tetor 1999 si radio multietnike dhe me synim audiencën e të rinjve¹⁵, iu bashkua transmetuesit publik si program i dytë i radios.

Pra, duke pasur parasysh themelimin dhe zhvillimin si shërbim i transmetimit në Kosovë, pa kontinuitet juridik me ish-RTP-në dhe marrëdhënie 'sui generis' me Unionin Evropian të Transmetuesve (EBU)¹⁶, RTK-ja paraqet një rast unik në historinë e zhvillimit të transmetuesve publik, jo vetëm të rajonit por edhe më gjerë.

¹⁰ UNMIK është akronimi për misionin e Kombeve të Bashkuara në Kosovë, i themeluar në bazë të Rezolutës 1244 të KS të OKB-së për administrimin e përkohshëm të Kosovës.

¹¹ Bordi i Pavarur i Mediave dhe Zyra e Komisionerit të Përkohshëm për Media (KPM) janë dy mekanizma të themeluar nga UNMIK-u për mbikëqyrjen dhe rregullimin e punës së mediave në Kosovë.

¹² Radio Televizioni i Kosovës (RTK) është themeluar me vendim të PSSP-së më 19 shtetor 1999.

¹³ OSBE udhëhiqte njëren nga katër shtyllat e UNMIK-ut (Shtylla e ndërtimit të institucioneve demokratike)

¹⁴ UNMIK/REG/2001/13, REGULATION ON THE ESTABLISHMENT OF RADIO TELEVISION KOSOVO, 15 June 2001

¹⁵ "Blue Sky" radio begins broadcasts, www.unmikonline.org

¹⁶ Anëtarësimi i transmetuesit publik të një shteti në EBU është i lidhur me të qenit anëtar të atij shteti në Unionin Ndërkombëtar të Telekomunikacionit.

Veçori tjetër në zhvillimin e RTK-së është edhe mungesa e procesit të transformimit. Derisa organizatat simotra në vendet e rajonit i janë nënshtruar transformimit nga media shtetërore në publike, RTK-ja nuk është ballafaquar me këtë problem, ndonëse ka kaluar nëpër tranzicionin nga media nën ‘mbikëqyrjen’ e themeluesit ndërkombëtar (UNMIK-ut) në media të ‘mbikëqyrur’ nga një themelues vendor (Kuvendi i Kosovës).

Megjithatë, që në vitet e para të funksionimit, RTK-ja ka qenë ‘superfuqi’ në tregun medial të Kosovës. Staf i përzier, me kombinimin e ish-punëtorëve të RTP-së dhe kuadrit të ri që s’e kishte përvojën e duhur profesionale por mund të aplikonte lehtësisht teknologjitë e reja, ka dhënë rezultate pozitive që janë reflektuar në shikueshmërinë dhe besueshmërinë më të lartë në treg (shih matjet e realizuara nga GIMEK).

3.2. Skema programore

Deri në shpalljen e pavarësisë, RTK-ja kishte një kanal televiziv (RTK 1) i cili transmetonte program edhe në gjuhët serbe, turke e boshnjake, dy kanale të radios (Radio Kosova dhe Radio Blue Sky) me program 24 orësh dhe që transmetonin çdo ditë edhe në gjuhët serbe, turke, boshnjake dhe rome, si dhe web faqen e saj **rtklive.com**.

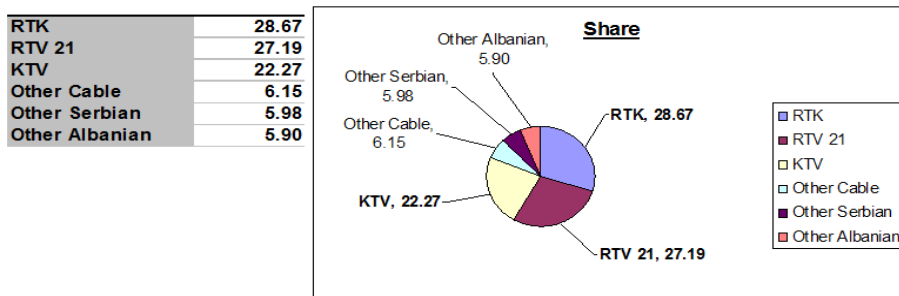
Sa i përket përmbajtjes programore, RTK-ja i ka dhënë përparësi dominuese programit informativ, ndonëse në pikëpamje sasiore prodhon më shumë program kulturor, muzikor dhe edukativ. Përqendrimi më i madh i resurseve humane dhe materiale të saj te programi informativ (edicionet e lajmeve dhe debatet kryesisht politike në RTK 1 dhe Radio Kosovë konsumojnë shumicën e kapaciteteve të saj), ishte vazhdimësi e politikës editoriale nga koha e administrimit ndërkombëtar të Kosovës, kur RTK-ja ishte “në shërbim të nevojave të UNMIK-ut” siç shprehet profesor Krasniqi për fazën emergjente të RTK-së gjatë periudhës 1999-2002¹⁷, apo “në shërbim të një kauze të madhe”, siç thotë redaktorja Gjylie Rexha për fazën kur RTK-ja ishte e “njëjtësuar me politikën” sa i përket pavarësisë.¹⁸

Struktura programore e RTK-së gjatë periudhës para shpalljes së pavarësisë është pasuruar në mënyrë sistematike deri në fillimin e programit 24 orësh, por

¹⁷ Intervistë e realizuar enkas për këtë punim me Prof.Dr. Milazim Krasniqin, profesor në Degën e Gazetarisë të Universitetit të Prishtinës dhe ish-anëtar i Bordit të RTK-së në periudhën 2001-2009.

¹⁸ Intervistë e realizuar enkas për këtë punim me Gjylie Rexhën, ligjëruese në Fakultetin e Medias dhe Komunikimit të Universitetit UBT, doktorante e Komunikimit dhe Gazetarisë në Universitetin e Tiranës dhe redaktore e lajmeve në Radio Kosovë.

gjithnjë duke ruajtur përqendrimin kryesor te programi informativ. Edicioni qendror i lajmeve i RTK 1 në 19:30 ka qenë programi më i ndjekur nga audienca, ndërkaq sa u përket debateve informative është me rëndësi të theksohet se emisioni “Drejtëpërdrejt” nuk ka pasur termin të rregullt dhe shpesh është realizuar vetëm si intervistë me udhëheqësit politikë vendor apo përfaqësuesit ndërkombëtarë. Kjo tregon se RTK-ja nuk ka ndjekur politikë editoriale të ‘ballafaqimit’ të opinioneve publike, por më tepër i ka kushtuar rëndësi **transmetimit** të ‘mesazheve politike’. Me avantazhin e një buxheti të garantuar për operim dhe statusin e transmetuesit publik i cili në ndërdijen e qytetarëve reflektonte ‘shtetin’, si dhe në kushtet e një konkurrence jo të fortë nga transmetuesit komercial, RTK-ja ka qenë në vazhdimësi media më e besuar dhe më e shikuar në Kosovë.¹⁹



Burimi: GIMEK, “Matja e Audiençës së televizioneve në Kosovë”, 05. 05. 2009

Radio Station	Share
DUKAGJINI	19.24
RADIO 21	16.26
RADIO KOSOVA	15.51
Local Radio stations	8.56
RADIO PEJA	5.02
RADIO DRENICA	3.87
KFOR Radio	3.73
Other Albanian	3.59
RADIO RINIA	3.41
Other Serbian	2.53
VALARINORE	1.58
HELIX	1.45
TOP KOSOVA	1.26
RADIO MITROVICA	1.22
DODONA	1.19

Burimi: RTK

¹⁹ GIMEK: Television Audience Measurement KOSOVO, Strategic Puls Research Kosova, 05.05.2009

Edhe Radio Kosova ka ruajtur në vazhdimësi pozitën e parë sa i përket besueshmërisë, por nuk ishte njëkohësisht edhe më e dëgjua. Sipas të njëjtit model me RTK 1, edhe Radio Kosova ishte e përqendruar kryesisht te programi informativ. Me edicione të lajmeve për çdo orë, me tri edicione qendrore gjatë ditës (“Ngjarjet e Ditës” në ora 15:00, “Ditari” në ora 19:00 dhe “Kronika Ditore” në ora 22:00) dhe me një termin të përditshëm debati (“Studio e Hapur” në ora 17:00), ajo ishte formësuar kryesisht në radio informative, për dallim nga Radio Blue Sky e cila si program alternativ dhe ku transmetohej çdo ditë edhe në gjuhët e pakicave, nuk kishte arritur asnjëherë shkallë të lartë të dëgjueshmërisë²⁰.

4. Roli i RTK-së në procesin e zgjidhjes së statusit

Nën presionin e ‘gazetarisë moderne’ që promovonin mekanizmat ndërko-mbëtar si Zyra e Komisionerit të Përkohshëm për Media (KPM), RTK-ja për disa vjet ka zbatuar rigorozisht parimin e informacionit të thatë, ndalimin e analizës apo komentit dhe ‘hierarkinë e lajmeve’ sipas nivelit politik.

4.1. Efekti ‘Opinion bërës’

Mediat kanë rol qendror në informimin e publikut. Pamundësia për t’u njohur drejtpërdrejt me ngjarje në vende të ndryshme dhe nevoja gjithnjë e më e madhe për informacion, i bën të vetëdijshëm qytetarët për varësinë nga ‘ndërmjetësimi’ i medias. Por, “kjo s’do të thotë se media na tregon *farë* të mendojmë – njerëzit nuk i absorbojnë mesazhet e medias në mënyrë jokritike. Ato janë qenësore në vendosjen e agjendave dhe fokusimin e interesave publike mbi tema të veçanta, të cilat veprojnë për të kufizuar gamën e argumenteve dhe perspektivave që informojnë debatin publik”, theksojnë Keterin Haper dhe Greg Filo nga Universiteti i Glasgout.²¹

Duke trajtuar rëndësinë e medias për politikën, Francis Balle e cilëson atë si ‘veprim dhe bindje’. “...veprim mbi rrjedhën e ngjarjeve për të ndikuar në jetën e qytetarëve; dhe në të njëjtën kohë, përpjekje për ta bindur çdo qytetar me qëllim që të përliqjen vendimet e marra dhe të arrihet efikasiteti më i lartë i mundshëm. Në këtë kuptim, komunikimi është diçka e domosdoshme për politikën”²². Pra, mediat masive janë mekanizmi efikas i realizimit të komunikimit politik dhe qëllimeve të këtij

²⁰ Po aty.

²¹ Catherine Haper, Greg Philo, The role of Media in the Construction of Public Belief and Social Change, <http://eprints.gla.ac.uk/95393/1/95393.pdf>

²² Francis Balle: Mediat dhe Shoqëritë, Botimi 15, Botimet Papirus, Tiranë, 2011, f. 765

komunikimi të theksuara nga Balle. Meqenëse ato kanë ndikim në krijimin e opinionit publik, kjo bën që politika t'u kushtojë rëndësi të veçantë raporteve me to, ose mundësisht t'i nënshtrojë, qoftë me metoda financiare, qoftë nëpërmjet kufizimeve të caktuara ligjore. "Politikanët dhe partitë, qeveria dhe opozita, komunikojnë çdo ditë me njëra-tjetrën në mënyrë publike; ato i përdorin dhe i instrumentalizojnë mediat e gazetarët si 'amplifikatorë' dhe 'altoparlantë', për të vënë në zbatim programet, interesat dhe synimet e tyre pushtetore"²³.

Në këtë kontekst, RTK-ja si media më e fuqishme në Kosovë ka pasur edhe ndikimin më të madh në krijimin e opinionit publik. Ky ndikim, sipas Milazim Krasniqit, është shprehur në formë të "kompaktësimit politik të shqiptarëve të Kosovës dhe të rritjes së shkallës së informimit për procesin politik drejt pavarësisë".²⁴

Ndërkaq, Rahman Paçarrizi thekson qasjen e kujdesshme dhe raportimin objektiv të RTK-së si kontribut të rëndësishëm për ruajtjen e qetësisë. "RTK-ja nuk ka ndjekur politika senzacionaliste të hamendësimit lidhur me datat që lidheshin me shpalljen e pavarësisë, dhe në këtë mënyrë ka kontribuar për ruajtjen e qetësisë dhe për mbarëvajtjen e gjithë procesit, i cili në vetvete ka qenë mjaft i ndërlikuar dhe shumë delikat. Në kuptim të sigurisë, RTK-ja është sjellë në pajtim me pozicionin që marrin zakonisht transmetuesit publik për raportim në situata krizash", shprehet Paçarrizi.²⁵

Indikator i kryesor për rolin prijës të RTK-së në raport me opinionin publik është shikueshmëria dhe besueshmëria më e lartë në të gjitha matjet e bëra para shpalljes së pavarësisë. Këtë efekt, redaktorja Gjylie Rexha e ndërlidh me statusin e transmetuesit publik dhe me infrastrukturën e nevojshme që e favorizonte atë në raport me transmetuesit e tjerë. "Nga faktorët vedimmarrës politikë RTK-ja është parë si platforma e domosdoshme mediale përmes të cilës do të përhapnin strategjinë dhe synimet e tyre në këtë proces (krijimi i opinionit). RTK-ja ka pasur resurset e nevojshme dhe mbështetjen institucionale e politike që të mbulojë të gjitha zhvillimet e rëndësishme në lidhje me statusin dhe shtet-ndërtimin", shprehet Rexha.²⁶

²³ Stephan Mohl: *Gazetaria*, K^B, Tiranë, 2010, f. 26

²⁴ Intervista me Prof. Dr. Milazim Krasniqin.

²⁵ Intervistë e realizuar enkas për këtë punim me Prof. Dr. Rahman Paçarrizi, profesor në Degën e Gazetarisë të Universitetit të Prishtinës dhe ish-Kryetar e anëtar i Bordit të RTK-së gjatë periudhës 2009-2015

²⁶ Intervista me Gjylie Rexhën.

4.2. Efekti ‘Agjendë-Përcaktues’

Bazuar në përvojën e fituar, “kosovarizimin” e RTK-së me ligjin e vitit 2006 dhe në përputhje me qëllimin e institucioneve të vendit për pavarësinë, RTK-ja kishte vënë në epiqendër të trajtimit të vet programor këtë agjendë, por pa rrëshqitur në propagandë.

Duke përfitur nga situata e mirë financiare dhe resurset e mjaftueshme humane, si dhe përmes raportimit të kujdesshëm e efikas, Radio Kosova dhe Televizioni i Kosovës u bënë media referente për procesin e negociatave dhe shpalljen e pavarësisë. Emisionet tematike, programet speciale me gazetarët më të përgatitur, raportimet e rregullta nga vendi i ngjarjes, transmetimet e drejtpërdrejta të konferencave të liderëve politik të Kosovës dhe ndërmjetësve ndërkombëtarë në krye me Martti Ahtisaari-n, tregojnë për përkushtimin maksimal të RTK-së në këtë proces. Mirëpo, sipas profesor Krasniqit, rolin vendimtar RTK-ja e ka përmbushur në ditën e pavarësisë. “Me mënyrën profesionale të raportimit, me menaxhimin dhe organizimin shembullor të mbulimit të ngjarjes, RTK-ja ka ndikuar në disiplinën qytetare duke krijuar standard që iu imponua edhe mediave të tjera”, vlerëson ai.²⁷

Këtë funksion të RTK-së e shpjegon modeli *biotop*²⁸ sipas të cilit, mediat dhe politika janë aktorët kryesorë, në ndërvarësi dhe bashkëveprim sa i përket përcaktimit të agjendave politike. Pra, një model komunikimi në të cilin *publiku* është tërësisht pasiv dhe i lënë jashtë loje.

4.3. RTK-ja në trazirat e marsit 2004

Roli i televizioneve me frekuencë nacionale, e në veçanti i RTK-së në trazirat e marsit 2004²⁹ ka qenë objekt i përplasjeve të para serioze mes autoriteteve drejtuese të tyre dhe autoriteteve ndërkombëtare që mbikëqyrnin sistemin medial në Kosovë. Analiza e Komisionerit të Përkohshëm për Media lidhur me sjelljen e televizioneve në mars 2004 konkludoi se të tri subjektet transmetuese kanë dështuar në “vërtetimin e pasigurisë rreth asaj se çka në të vërtetë u kishte ndodhur fëmijëve” në fshatin Çabër.³⁰

²⁷ Po aty.

²⁸ Studimet e reja empirike në Gjermani përforcojnë më tepër tezën e **biotopit** mes politikanëve dhe gazetarëve. Sipas këtij modeli, marrëdhëniet mes politikanëve dhe gazetarëve janë marrëdhënie këmbimi dhe në varësi të ndërsjellë.

²⁹ Më 17 dhe 18 mars 2004 në Kosovë shpërthyen trazira të dhunshme pas mbyjtjes së tre fëmijëve shqiptarë në fshatin Çabër nga të cilat humbën jetën 17 persona dhe u shkakjuan dëme të konsiderueshme materiale.

³⁰ Komisioni i Përkohshëm i Mediave, *Një analizë e sjelljes së televizioneve me mbulim mbarë kosovar (16-17 mars 2004*, f.20, <http://www.osce.org/sq/kosovo/30952?download=true>

RTK-ja u shpall 'kryefajtori' për trazirat, ndonëse në sfondin e tyre mund të jenë kryqëzuar shkaqe dhe faktorë të ndryshëm jomediatik. Në qoftë se vërejmë me kujdes ecurinë e procesit politik që pasoi trazirat dhe pranimin gjithnjë e më të shprehur nga subjekte të ndryshme ndërkombëtare për domosdoshmërinë e zgjidhjes së statusit të Kosovës, atëherë RTK-së në këtë rast do t'i atribuohet edhe efekti i 'përshpejtuesit të agjendave'³¹.

Sidoqoftë, raportimet emocionalisht të papërshtatshme, dëshira për sensacion, mungesa e maturisë dhe profesionalizmit, si dhe dështimi për t'i kontribuar qetësimi të situatës, ishin disa nga konkluzionet e analizës së KPM-së lidhur me sjelljen e RTK-së më 16 dhe 17 mars 2004.³²

Profesor Krasniqi, i cili asokohe ka qenë edhe anëtar i Bordit të RTK-së, akuzat e pranisë ndërkombëtare në adresë të RTK-së për këto trazira i cilëson si "goditjen më të rëndë nga e cila RTK-ja kurrë s'ka arritur ta rimarrë veten".³³

5. Përfundim

RTK-ja si transmetues publik ka luajtur rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në procesin e pavarësimit të Kosovës. Këtë rol ajo e ka realizuar duke shërbyer si agjens *ndërmjetësimi* mes politikës (vendore e ndërkombëtare) dhe publikut, si fuqia më e madhe mediale (me shikueshmërinë dhe besueshmërinë më të lartë), si subjekt në përcaktimin e agjendave politike dhe si pikë referente për mediat dhe opinionin ndërkombëtar sa i përket zhvillimeve në Kosovë.

Brenda këtij funksioni kanë qenë të gjitha mediat e Kosovës, të shkruara dhe elektronike (përveç atyre serbe), mirëpo roli i RTK-së ishte më i spikatur për arsye të perceptimit nga qytetarët dhe ndikimit më të madh në opinion.

Duke qenë transmetues i ri dhe pa përvojën e duhur për raportim në situata krizash, trazirat e marsit 2004 në Kosovë kanë shënuar pikën më të dobët të RTK-së në historinë e zhvillimit të saj si transmetues publik. Megjithatë, fajësimi dhe akuzat ndërkombëtare për 'nxitje të dhunës' kanë shërbyer si moment 'kthese' dhe pavarësisht kësaj, RTK-ja ka vazhduar të konsolidohet, profesionalizohet dhe të ruajë primatin në skenën mediale të Kosovës.

³¹ <http://www.udel.edu/communication/COMM418/begleite/readings/LivingstonCNNEffect.pdf>

³² Komisioni i Përkohshëm i Mediave, *Një analizë e sjelljes së televizioneve me mbulim mbarëkosovar (16-17 mars 2004, f.24*

³³ Intervista me Prof. Dr. Milazim Krasniqin.

Qasja editoriale e RTK-së gjatë procesit të zgjidhjes së statusit rezulton e harmonizuar me politikën dhe mund të përkufizohet si ‘raportim pozitiv, i koordinuar, promovues dhe protokollar’.

Bibliografi

Libra:

Francis Balle: Mediat dhe Shoqëritë, Botimi 15, Botimet Papirus, Tiranë, 2011

Stephan Mohl: Gazetaria, K^B, Tiranë, 2010

Judith N. Martin, Thomas K. Nakayama, Hyrje në komunikimin ndërkulturor, UET Press, Tiranë, 2010, ISBN 978-99956-39-33-4

Raymond Kuhn, Erik Neveu, Gazetaria Politike – Sida të reja, praktika të reja, Instituti Shqiptar i Medias, Tiranë, ISBN 978-99956-775-1-0

Bill Kovach, Tom Rosenstiel, Elementët e Gazetarisë, Instituti Shqiptar i Medias, Tiranë, 2009, ISBN 978-99956-775-0-3

Dokumente dhe Studime të ndryshme:

UNMIK Regulation on the Establishment of Radio Television Kosovo No. 2001/13,
http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/02english/E2001regs/R E2001_13.pdf

Administrative Direction No. 2003/5for Implementin Regulation No. 2001/13,
http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/02english/E2003ads/A DE2003_05.pdf

Ligji për Radio Televizionin e Kosovës Nr. 02-L47,
http://www.kuvendikosoves.org/common/docs/ligjet/2006_02-L47_al.pdf

Ligji për Radio Televizionin e Kosovës Nr. 04-L-046,
<http://www.kuvendikosoves.org/common/docs/ligjet/Ligji%20per%20Radio%20Televizionin%20e%20kosoves.pdf>

Propozimi Gjithëpërfshirës për Statusin e Kosovës,
<http://www.kuvendikosoves.org/common/docs/Propozim%20per%20Statusin%20e%20Kosoves.pdf>

INDEP, Gjendja e Mediave në Kosovë 2012, 2013, 2014, www.indep.info

Kosovo Progress Report 2014,
http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2014/20141008-kosovo-progress-report_en.pdf

Komisioni i Përkohshëm i Mediave, *Një analizë e sjelljes së televizioneve me mbulim mbarë kosovar (16-17 mars 2004)*, f.20,

<http://www.osce.org/sq/kosovo/30952?download=true>

GIMEK: Television Audience Measurement KOSOVO, Strategic Puls Research Kosova, 05.05.2009

Catherine Happer, Greg Philo, The Role of the Media in the Construction of Public Belief and Social Change, <http://eprints.gla.ac.uk/95393/1/95393.pdf>

Media ownership and its impact on media independence and pluralism, http://www.mirovni-institut.si/media_ownership/pdf/kosovo_a.pdf

Media Sustainability Index – Kosovo,

<http://www.irex.org/system/files/14-Kosovo.pdf>

Steven Livingston, CLARIFYING THE CNN EFFECT: An Examination of Media Effects According to Type of Military Intervention,

http://shorensteincenter.org/ep-content/uploads/2012/03/r18_livingston.pdf

Maxwell McCombs, *The Agenda-Setting Role of Mass Media in the shaping of Public Opinion*,

http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/mcCombs01.pdf

Gerbner & Gross, Living with television,

http://wiki.comres.org/pds/CultivationTheory/LivingWithTelevision_TheDynamicsOfTheCultivationProcess.pdf

PËRMBAJTJA

LIGJËRATAT 7

Kujtim M. SHALA

EPISTEMOLOGJIA E DYTË.....9

REFERIME 17

Sadije REXHEPI

LËVIZJA REFERENCIALE NË TEKST..... 19

Innocenzo DE GAUDIO

ANALYSIS OF THE FORMS, MECHANISMS AND TRANSMISSION OF ORAL SOURCES IN ARBËRESH TRADITIONAL MUSIC..... 29

José CARLOS RODRIGO BRETO

KADARÉ'S FORTUNE IN SPAIN. A BRIEF HISTORY OF ITS RECEPTION..... 45

SESIONI SHKENCOR

LETËRSIA DHE RELIGJIONI49

Femi ÇAKOLLI

PARIMIZIME DHE INTERPRETIME TEKSTESH..... 51

Albulena BLAKAJ-GASHI

KËNDVËSHTRIMI RELIGJIOZ I FISHTËS PËR FAUSTIN..... 57

Vehbi MIFTARI

LETËRSIA DHE KUJTESA RELIGJIOZE 61

Albanë MEHMETAJ

“VALLJA E PARRIZIT” E FISHTËS - POEZIA MBI DOKTRINËN..... 71

Lili SULAJ VALLJA E PARRIZIT	75
Agron TUFA BIBLA FOLI GEGNISHT	83
Ernestina HALILI VEÇORI TË RELIGJIONIT NË SATIRËN E HYSIT	97
Viola ISUFAJ SENSIBILITETI ARTISTIK NË KONTEKSTIN LITURGJIK TË TEKSTEVE TË VJETRA	105
Osman GASHI KONTEKSTUALIZIMI I MITIT, RELIGJIONIT DHE HISTORISË NË LETËRSINË ROMANTIKE	123
Ermir XHINDI INICIIMI I RELIGJIONIT NË LETËRSI	133
Vjollca OSJA, Gazmend KRASNIQI MATERIA POETIKE DHE RELIGJIONI (RASTI I MJEDJES DHE NOLI)....	149
Arta SULA AUTORËSIA E SHKRIMTARËVE TË LETËRSISË SË VJETËR SHQIPE PËRMES RELIGJIONIT	163
Sali BYTYÇI LUFTA NDAJ RELIGJIONIT NË POEZINË E SOTME SHQIPE.....	171
Ag APOLLONI POEZIA MES DYSHIMIT DHE BESIMIT	179
Hamit XHAFERI BOTËKUPTIMI LETRAR DHE RELIGJIOZ NË VEPRËN “E MADHE ËSHTË GJËMA E MËKATIT” TË MITRUSH KUTELIT	183

Edmond ÇALI FEJA DHE VARIANTET E AUTORIT NË ROMANIN <i>DASMA</i> TË ISMAIL KADARESE.....	191
Avdi VISOKA PËRPLASJA E RELIGJIONEVE NË <i>KËNGËN E ROLANDIT</i>	207
Dije DEMIRI-FRANGU LETËRSIA DHE RELIGJIONI.....	215
Muhamet HAMITI BESIMI FETAR DHE BESIMI LETRAR	219
Fazli GAJRAKU RELIGJIOZJA NË ROMANIN “GJENERALI I USHTRISË SË VDEKUR” TË ISMAIL KADARESE.....	233
Kujtim M. SHALA LETËRSI E DOKTRINË: RASTI BOGDANI	239
Abdulla REXHEPI HERMENEUTIKA MISTIKE ISLAME NË LETËRSINË SHQIPE TË ALAMIADOS	247
Nysret KRASNIQI RELIGJIOZITETI SI DOMINANCË KRIJIMTARE	257
Evalda PACI MBI DISA TIPARE TË SHKRIMTARISË SË AUTOREVE TË LETËRSISË SË VJETËR SHQIPE	269
DOKTORANTËT	277
Agron Y. GASHI ‘RELIGJIONI’ I AT ZEF PLLUMIT	279

Marjela PROGNI-PECI ZOTI NË MES RELIGJIONIT E FIKSIONIT	285
Meliza MEHMETI-KRASNIQI HUMBJA E RELIGJIONIT	291
Mihrije MALOKU-MORINA PIKËPAMJET KRITIKE TË DRAJZERIT NË ROMANET E TIJ	297
Jorida SOTIRI NARÇIZI I KOLIQIT ME DASHURINË BIBLIKE, NË KËRKIM TË NJERËZORES DHE FISNIKES.....	307
Loreta LOLI KRITIKA E KONICËS MBI METAFIZIKËN E BEKTASHIZMIT NAIMJAN.....	313
Drita ISUFAJ ELEMENTET RELIGJIOZE NË CIKLIN E KRESHNIKËVE	323
Marisa KËRBIZI XHAINIZMI SI FILOZOFI E ÇLIRIMIT TË SHPIRTIT NË ROMANIN “GRUAJA HALUÇINANTE” TË MIMOZA AHMETIT	329
Muhamet PEÇI ZOTI - POHIMI I MOHUAR MIGJENIAN.....	341
Jolanda LILA KONCEPTI I ZOTIT NË POEZINË E ALI PODRIMJES.....	345
Blerina ROGOVA-GAXHA IKONA E RRESHPJES: NGA NJERËZORJA TE HYJNORJA	355
Armand BORA LEGJENDA DHE ËNDËRRAT NË LETËRSI: <i>KUSH E E SOLLI</i> <i>DORUNTINËN DHE GJENERALI I USHTRISË SË VDEKUR</i> , ISMAIL KADARE.....	363

Edlira MACAJ BOTËKUPTIMI KRISTIAN, FORMANTE THELBËSORE E POETIKËS MJEDJANE.....	373
Orjela STAFASANI INTERTEKSTUALITETI BIBLIK DHE BUDIST NË PROZËN E VATH KORESHIT	387
Ylli SULA FEMRA SHQIPTARE PËRBALLË ISLAMIT NË VEPRËN E KADARESË.....	391
Serafina LAJCI KODI RELIGJIOZ NË POEZINË E ZEF SEREMBES	399
Afërdita IMERI-HALITI PRANIA E RELIGJIONIT NË VEPRËN “KËNGËT E MILOSAOS” TË JERONIM DE REDËS.....	405
KULTUROLOGJI.....	411
Agron TUFA JEHONA E GJATË E DIKTATURËS	413
Dmitrij ZENJUK, Aleksandër NOVIK, Marina SULLOEVA SHQIPTARËT NË PERANDORINË RUSE NË SHEKUJT XVIII – XIX: TË DHËNAT TË REJA NË FUSHËN ARKEOLOGJIKE, HISTORIKE DHE ETNOGRAFIKE.....	429
TRYEZA: SHQIPTARËT NË SHEKULLIN XX.....	441
Irida VORPSI 25 VJET POST-KOMUNIZËM: POTPURI NOSTALGJIKE TË NJË DIKTATURE	443

Idrit IDRIZI RAI APO “DYSHI I JUGOSLLAVIT”? SHIKIMI I STACIONEVE TË HUAJA NË SHQIPËRINË KOMUNISTE MES MEMORIES PUBLIKE DHE KUJTIMEVE PERSONALE.....	451
Enriketa PANDELEJMONI (PAPA) PËRDITSHMËRIA URBANE NË SHKODËR NË PERIUdhËN MIDIS DY LUFTËRAVE BOTËRORE.....	461
SESIONI.....	473
Bashkim LAJÇI KULTURA TRADICIONALE NË TRANZICION.....	475
Ardian GOLA DREJT NJË KONCEPTIMI POST-SEKULARIST TË SHOQËRISË KOSOVARE	479
Merita SELIMI-SPAHIJA TRASHËGIMIA KULTURORE ASET I PAMBYLLUR.....	491
Vlorë FETAJ-BERISHA RITET FAMILJARE NË TRANZICION.....	503
Nerimane KAMBERI EVOLUIMI I STEREOTIPEVE KULTUROR, GJUHA SI VEKTOR PARAGJYKIMESH.....	511
Visar MUNISHI PËR FESTIVALET E TRASHËGIMISË ETNOKULTURORE (ETNOMUZIKORE) SOT.....	519
Artan KRASNIQI IDENTITETI KULTUROR E HISTORIK I KATËR MONUMENTEVE TË KOSOVËS TË MBROJTURA NGA UNESCO-JA	525

Ibrahim BERISHA KULTURA SHQIPTARE E KOSOVËS, TRANZICIONI, GLOBALIZMI.....	535
Rachele BEZZINI POSSIBILITIES OF MIXING. ALBANIAN MIXED MARRIAGES IN ITALY	545
Remzie SHAHINI-HOXHAJ KULTURA E TELEVISIONIT NË KOSOVË	555
Meliha BRESTOVCI GLOBALJA DHE GLOKALJA, ADAPTIMI DHE AFIRMIMI I INDIVIDUALES KUNDREJT KOLEKTIVES NË KULTURËN SHQIPTARE	567
Sahadete LIMANI-BEQA, Emira BAJÇINCA PRAKTIKAT KULTURORE DHE NORMAT SHOQËRORE SHQIPTARE NË MEDIAT SOCIALE.....	577
Sedat BARALIU RITI I VARRIMIT TUMULAR NË KOSOVË.....	587
DOKTORANTËT	601
Majlindë SINANI-LULAJ ROLI I MEDIAVE NË KULTURËN POLITIKE GJATË TRANZICIONIT NË KOSOVË.....	603
Arben FETOSHI ROLI I RTK-së NË SHKETNDËRTIMIN E KOSOVËS	617

Katalogimi në botim – (CIP)
Biblioteka Kombëtare e Kosovës “Pjetër Bogdani”

811.18(063)
821.18(063)
008(=18)(063)

Seminari XXXIV Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare = The XXXIV International Seminar for Albanian Language, Literature and Culture : Prishtinë, 17-28.08.2015 / [kryeredaktor Rrahman Paçarizi]. – Prishtinë ; Tiranë : Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina” : Fakulteti i Filologjisë ; Universiteti i Tiranës : Fakulteti Histori-Filologji, 2015. – libra. ; 24 cm.

[Libri] 2. – 638 f.

1.Paçarizi, Rrahman

ISBN 978-9951-00-176-2

ISBN 978-9951-00-178-6

Botimin u financua nga Ministria e Kulturës, Rinisë dhe Sporteve
e Republikës së Kosovës