

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

dhe

**UNIVERSITETI I TIRANËS
FAKULTETI HISTORI-FILOLOGJI**

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

33/2

**Materialet e punimeve të Seminarit XXXIII Ndërkombëtar për Gjuhën,
Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare
Prishtinë, 18-30.08.2014**

FAKULTETI I FILOLOGJISË – PRISHTINË
FAKULTETI HISTORI-FILOLOGJI – TIRANË

SEMINARI XXXII NDËRKOMBËTAR PËR GJUHËN, LETËRSINË DHE
KULTURËN SHQIPTARE

THE XXXIII INTERNATIONAL SEMINAR FOR ALBANIAN LANGUAGE,
LITERATURE AND CULTURE

PRISHTINË, 2015

Fakulteti i Filologjisë – Prishtinë
Fakulteti Histori-Filologji – Tiranë

SEMINARI XXXIII NDËRKOMBËTAR PËR GJUHËN, LETËRSINË DHE
KULTURËN SHQIPTARE

Prishtinë, 18-30.08.2014

THE XXXIII INTERNATIONAL SEMINAR FOR ALBANIAN LANGUAGE,
LITERATURE AND CULTURE

Kryeredaktor: Bardh Rugova

Redaksia: Bardh Rugova (Prishtinë), Nysret Krasniqi (Prishtinë), Rrahman Paçarizi (Prishtinë), Anton Berishaj (Prishtinë), Bajram Kosumi (Prishtinë), Muhamet Hamiti (Prishtinë), Teuta Abrashi (Prishtinë), Suzana Canhasi (Prishtinë), Valbona Gashi (Prishtinë), Shezai Rrokaj (Tiranë), Aljula Jubani (Tiranë), Persida Asllani (Tiranë), Ymer Çiraku (Tiranë), Floresha Dado (Tiranë), Dhurata Shehri (Tiranë), Mimoza Kore (Tiranë), Bardhyl Demiraj (Munich), Doris Kyriazis (Selanik), Aleksandar Novik (Shën Peterburg), Rusana Hristova (Sofje), Premysl Vins (Pragë), Rexhep Ismajli (Prishtinë), Gjorgje Bozhoviq (Beograd), Avdi Visoka (Prishtinë), Artur Karasiński (Torun), Matt Curtis (SHBA), Julie Kolgjini (Prishtinë)

Drejtor: Bardh Rugova

Bashkëdrejtor: Aljula Jubani

Sekretar: Nysret Krasniqi

Bashkësekretar: Persida Asllani

Sekretar profesional: Blertë Ismajli

Drejtor nderi: Akademik Idriz Ajeti

Përgjegjëse për kurset e gjuhës: Sala Ahmetaj

Redaktor teknik: Besfort Krasniqi

Botues: Fakulteti i Filologjisë, Prishtinë

I. SESIONI I LETËRSISË

Kujtim M. SHALA

**ZBULESA E MODERNITETIT:
KODET E VOGLA TË LETËRSISË SHQIPE**

I

KODET E VOGLA

Moderniteti e provoi gjerësisht *autorin* si *krijues* dhe e njohu si *autoritet* (*subjektivitet*), në aventurën e rrallë të zbulimit të *personës*, *sensibilitetit* e të kulturës autoriale, të shenjuara me shenja autentike. Kështu provohet moderniteti si *fenomen* përballë epokave e poetikave, madje përballë kodeve sociale, ideologjive e politikave të mëdha, të njohura si *kode të mëdha*.

Kodet e vogla, të lidhura me *personën*, si tema personale apo si tema të hapura përballë dominantave tematike, janë *zbulësë* e modernitetit letrar dhe në letërsinë shqipe provohen me autorë të formatit të Konicës, Poradecit, Koliqit, Migjenit etj. Kështu, kërkimi i *kodeve të vogla* bëhet kërkim i *konstantave* të modernitetit, që vetiu kthehen në *kode të mëdha* të tij, përfaqësime poetike, madje politike, kur, në rrafsh idesh, shtrihen e njihen si pozicionime autoriale.

Kodet e vogla hapen si rrjete tematike e poetike, meqë temat kërkojnë *sensibilitetet e format* “e tyre”, të lakuara si pozicionime e kulturë autoriale, që ngadalë bëhen kulturë e epokës së individualiteteve. Kështu prekim sërish paradoksin e individuale që bëhet normë përfaqësuese, që do të thotë normë identifikuese. Ndërsa, e lexuar tek autorë e vepra përfaqësuese, norma e tillë bëhet dominantë e kërkimit letrar, qoftë kur e përshkruan poetika, qoftë kur e sistemon historia letrare.

Të konceptuara si kategori të *poiesis*-it e të *ontos*-it letrar, *kodet e vogla* bëhen shenja përfaqësuese, ashtu si e lakmon moderniteti, të nxjerra nga gjiri i poetikës. Edhe pse letërsia shqipe, më parë se krijuese, është një imituese e poetikave, moderniteti, i lidhur me individualitetin, hap fushën e imagjinare e të krijimit edhe në rrafshin e poetikës dhe prodhon një rrjet *kodesh*, me shenja autentike të modernitetit shqiptar dhe me shenja universale të modernitetit si epokë e kulturë e sjelljes. Moderniteti letrar shqiptar ndarjen e parë nga tradita e lavdit dhe e himnizimit nacional e bën me Konicën, përmjet *kodit kritik* në fushën e diskursivitetit social e

kulturor dhe me një letërsi kritike, shoqëruar nga kritika letrare, si *zhanër* moderniteti.

Kur kërkohen *kodet e vogla*, sprova e parë e poetikës e shenjat fillestare të historisë letrare fitohen kur kërkimi nis nga veprat, kalon tek autorët (*opus-i*), pastaj konstaton fenomenet. Nëpër këtë metodologji njohjeje kapërcehet te vlerësimet letrare, si manifestime të kritikës, të cilat i shërbejnë përfundimisht historisë letrare.

II

TEKSTET PA KONTEKSTE

Modernitetit universal ia njohim meritën autentike të fenomenit të *tekstit pa kontekst*, d.m.th. të tekstit pa mimezë. Tekstet e tilla e provojnë fenomenin universal të teksteve në jetën e tyre të brendshme, të identifikueshme me *kodet e vogla* e shpërthimet e mëdha autoriale.

Moderniteti i dha rrugë ikjes nga kontekstet edhe në letërsinë shqipe, meqë nisi dhe u shtri si ikje nga ideologemat e mëdha, qoftë të religjionit, qoftë të nacionit. Politika humbi ngjyrat dhe i lëshoi vend poetikës, *mësimet* u bënë rrëfime të dhimbjeve personale, pastaj të ideve e të filozofive të përthyerë në individin, në formimin e në kulturën e tij.

Në letërsinë shqipe, nuancat fillestare të ikjes nga lavdi e himni drejt modernitetit u artikuluan si kritikë kulturore e letrare nga Konica dhe u përthyen si satirë e si ironi nistore. Kjo iku në dy cepa, kur u bë letërsi personale, si te Poradeci, apo shkrim ekspresionist, si te Migjeni. Në të dy rastet, format dhe poetika i lënë kontekstet apo i nxijnë ato në shkallë të lartë imagjinimesh. E vënë nën mbretërinë e fiksonit e të dhimbjeve personale, loja me efektin e reales bëhet e madhe.

I lakuar dhe i thelluar përfundimisht te letërsia e Anton Pashkut, moderniteti shmangu veprimin ideologjik, hapi faqet e mëdha të estetikës dhe shenjoi vetë leximet në shenjat estetike, që do të thotë leximet e *esencave* të artit.

Në ndryshim nga tekstet e porosive të mëdha, *Tekstet pa kontekste* çojnë te *poetika* e letërsisë shqipe, si një *histori* e brendshme e saj. Në këtë një lidhet kërkimi i *kodeve të vogla të letërsisë shqipe* në *Zbulesën e modernitetit* dhe provohet me autorë e vepra të modernitetit letrar shqiptar.

III

ZBULESA E AUTORËVE

Zbulesa e *kodeve të vogla* ka të gjitha shenjat autentike si *zbulësë e autorëve*, e lakuar në vepra e diskurse, e shenjuar me *sensibilitetin* dhe e provuar në mendimin e tyre. *Zbulesa* e tillë është një hapje e *personës* për vete e për të tjerë, *zbulësë* e jetës, e kulturës

dhe e përfitesave psikologjike apo e dramave individuale, që bëhen *tema të mëdha* të letërsisë moderne dhe shoqërohen nga diskurse “të reja”. Me këto shenja, autorët modernë thurin estetikën e tyre, të provuar në variante, e cila më së miri zbulohet tek autorët e te veprat e veçanta.

Autorët *zbuluesën* e bëjnë *me* e *në* vepra letrare, ndërsa leximi i zbulon ata nga fillimi, duke i përballur jo vetëm me *zbuluesën* e tyre, por dhe me kulturën e jetën e lexuesit. Veprat e hapura, çfarë janë veprat moderne, e kërkojnë *zbuluesën e leximit* si faqe të tyre, që duhet të shkruhet pas veprës, jo për ta mbyllur, por për ta hapur më tej.

Shenjat e *zbuluesës së parë* (të krijimit) dhe të *zbuluesës së dytë* (të leximit) në modernitetin shqiptar provohen me autorë si Konica, Poradeci, Koliqi e Migjeni, për ta provuar edhe me krijues të tillë se shenjat shkojnë përtej tyre, në veprat e mëdha të epokës, që do të thotë në veprat përfaqësuese.

Faik Konica e lexoi jetën e gjallë shqiptare si evropian i kulturës, në vargun e gjatë të zbulimeve të kodeve të ekzistencës e të sjelljes, që do të thotë të trashëgimisë në bashkëkohësi dhe projektoi portretin e ri të shqiptarit e dha shenjat e *ontos-it* shqiptar. Në parodinë e tij e ktheu përmbys bashkëkohësinë, ndërsa kritikën e tha si projektion për sot e për nesër. Konica u bë kritiku i madh social i shqiptarëve, themeluesi i kritikës letrare shqipe, kreu i letërsisë kritike. Të gjitha këto *zbuluesa* të një autori të modernitetit, por *zbuluesa* e madhe e tij është *diskursi kritik*, që kap cepat e veprës së tij dhe që himnin e kthen në kritikë e racionalitet edhe në faqet më të rralla të fiksionit. Konica e provon fort se *zbuluesa* e modernitetit është vetëdije letrare e kulturore, e projektuar edhe te diskurset sociale.

Poradeci hapet në dramën personale, në gjuhën e tij poetike, që lidh figurën me *sensibilitetin*, frazën me mendimin dhe tekstin me tekstet, në një poetikë të kërkuar e të strukturuar ngadalë e me durim. Rrëfimet e mëdha nacionale tërhiqen para temave personale, poetika nacionale e konsakruar kalon në traditë, ndërsa poetikat personale tentojnë *qendrën*. Gjuha poetike bëhet kult e kjo shoqërohet me kërkime të formave gjuhësore e poetike deri në fanatizëm.

Ndërsa, Ernest Koliqi ikën nga *Hija e Maleve* (1929) në ambientin urban të Shkodrës te *Tregtar flamujsh* (1935), për të kapërcyer nga *kodet* dhe *temat e mëdha* të kolektivitetit, në *temat e vogla* të personit, madje të personalitetit, kur rrëfimi lidhet në introspeksione e në shpalime të *psike-së*. Gjuha bëhet e thellë e atributive, autori jep shenjat e idenitifikimit të tij në gjuhë, tekst e ide, që të gjitha në trajtë *zbuluese* të botës përmjet literaturës, jo për ta përsëritur, por për ta krijuar prej fillimit, me shenjat e jetës e të *personës*, madje me përfitesat e *psike-së* së tij. Kështu shenjohet *zbuluesa* e Koliqit, që në vepër merr trajtën e zbulimit të identitetit në letërsi, madje të ekzistencës në/si letërsi.

Përballë tyre, Migjeni hap kodet sociale, që shpejt do të bëhen dominante, por që janë tema të reja përballë temave të etnisë e të nacionit, të lidhura si *rrëfime të mëdha* në kulturën e në literaturën shqiptare. *Rrëfimet e vogla* të Migjenit bëhen shenjat dominante të diskursit të tij, që do të thotë *zbuluesë e tij* për vete e për të tjerët. Në këtë njësi nisin identifikimet me veprën e Migjenit, si me një *zbuluesë* të rrallë, madje të keqkuptuar rëndë, kur u shpall pararendëse e ideologjisë komuniste dhe e pushtetit të Njësh-it në Shqipëri. Kështu, të keqkuptuara, *rrëfimet e vogla* të Migjenit, u dhanë si *rrëfim i madh*, prej nga hyhej në (shpër), përdorimin ideologjik të veprës së tij, duke e projektuar në faqet e saj që ajo s'e kishte.

Zbuluesë e autorëve të sojit të tillë shenjon *zbuluesën e modernitetit shqiptar*, me shenjat universale të modernitetit, me shenjat e ambientit kulturor dhe me shenjat autentike të autorëve, të cilat lidhen në shenja të poetikave. Të gjitha hapen kur hapen veprat e veçanta, në *tekstin* apo në *intertekstin* e tyre, në honet poetike/narrative e semantike, por më parë shenjohen në diskursin e tyre.

IV DISKURSET

Diskurset shoqërojnë *temave letrare* dhe ky nuk është vetëm një përcaktim social i tyre, si e *skajoi* estetika e vjetër, por një *skajim* poetik, meqë rrëfimet kanë gjuhën e tyre, emocionet bëhen figura, situatat veprimin e bëjnë ligjërim e kështu me radhë. Kur diskursi vihet përballë temës, e shndërron atë në temë të re, siç ndodh me diskurset parodike, që *temat* (rrëfimet) e *mëdha* i kthejnë në *tema* (rrëfime) të *vogla*. Kështu, diskurset provohen si ndëliqësi letrare dhe çojnë përthellë tekstin, në honet e gjuhës e të semantikës letrare.

Diskurset moderne ikin nga *rrëfimet e mëdha*, derisa të mos kthehen vetë në prodhues të *rrëfimeve të mëdha*, ashtu si tipi kalon në antitip e ky prapë në tip, derisa të shfaqet antipi i ri, që e kthen në trashëgimi e klasikë.

Diskursi modern shqiptar u hap si diskurs kritik dhe u maturua si gjuhë atributive, qoftë kur u lidh në referencialitet e mimetikë të fortë me jetën, qoftë kur u hap në ligjërim emocionesh e fiksionesh paskaj. Diskursi atributiv e zbulon autorin në çdo shenjë, në figurë e struktura, në ide e mendime, që lidhen në botëkuptime për *ontos-et*. Konica e Poradeci, Koliqi e Migjeni janë autorë atributivë me diskurset e tyre apo me literaturën e shenjave autobiografike. Në variantin e parë ata i *thotë* diskursi, në të dytin jeta bëhet *intertekst*, që do të thotë tekst, i cili kërkon të lexohet përtej vetes, në *psike*-në e autorit, në jetën apo në kulturën e tij. Vetë kapërcimi tek *autori* si objekt, është kapërcim te një *kod i vogël* letrar, në frymën në të cilën i konceptojmë *kodet* në këtë tekst.

Konica bën kritikë dhe kjo do të thotë që ai shkruan literaturë të ideve; kur ato janë autoriale, diskursi bëhet atributiv. Poradeci vajton për të gjitha dramat e *personës*, për dhimbjen universale të dashurisë apo për dhimbjen personale të humbjes, kur vetë është *kod* i veprës, *gjenezë* e emocionit e *zbulues* i figurës, temë e gjuhë, për ta bërë veprën ekzistencë e identitet të tij. Koliqi i thotë idetë në rrëfime situatash dhe hap karakteret kur përshkruan *psike*-në, por në kulm e në fund të krijimtarisë e kërkon dhe e zbulon veten në veprën letrare, në raporte identifikimi total. Ndërsa, Migjeni hap temat e reja të letërsisë shqipe me gjuhën e tij, të lidhur në leksik pa shtrirje të gjerë, në pak figura, por në situata të prera e të koncentruara që bëhen ndërliqësi të veprës së tij. Ai *shenjon* dhe hesht, sepse aty këputet diskursi i tij, pa arritur të bëhet kritikë e pa shenjuar ideologji. Migjeni zbulon ekspresionizmin në letërsinë shqipe, kur të zezën e nxin, ndërsa e bardha nuk duket. Ky s'është përshkrim e realizëm, por shenjim e ekspresionizëm.

Shenjat e tilla e shenjojnë diskursin letrar modern shqiptar, bëhen përfaqësuese të veprave e të autorëve dhe lidhen në shenja poetikash, të cilat bëhen dominante të epokës. Poetikat e tilla hapen në vepra të veçanta dhe duken në trajtë *kanonesh letrare*, kur lexohen veprat e mëdha të epokës. Duket paradoksal diskursi për *veprat e mëdha* të epokës së *kodeve të vogla*.

V

PERSONAE

Trajta klasike (latine) për personazhet, *personae*, paradoksalisht e shenjon personazhin letrar modern, të veçuar si karakter/person, që do të thotë si *individualitet*. Kështu shenjohej kthimi i modernitetit nga individi dhe *psike*-ja, që përfaqësohen në personazhe të dhëna si *sensibilitete*, *karakter* e *veprim*, për ta provuar personin së bendshmi (*psike*-ja) dhe personin në situatë, kur sprovohen fort *sensibilitetet* e karakteri. *Personae* bëhet shenjë *subjektiviteti*, kur veprat, çfarë është tipike për modernitetin, shfaqin shenja të forta autobiografike apo maturohen si letërsi autobiografike. Përfundimisht, *personae* është trajtë për *kodet e vogla* të individit përballë *kodeve të mëdha* të kolektivitetit/societetit.

Personae në veprat e autorëve modernë shqiptarë i provojnë shenjat universale të modernitetit dhe përthyen në shenja të poetikave moderne shqipe. Në një evidencë nistore, *subjektiviteti* provohet te personazhi më i njohur i Konicës, Dr. Gjëlpera, po shenjohej fort me Plugun e *Katër Përralla nga Zullulandi* (1922); *psike*-ja, shenjat autobiografike dhe idetë e autorit me personazhet e Koliqit; personazhi në situata që sprovajnë karakterin me studentin e Migjenit; ndërsa, uni i fortë lirik e modern - me veprën e Poradecit, i shkrië në figurë e varg, frazë e strofë, tekst e cikle poetike, madje

në vepër e vepra. *Personae* të autorëve modernë i lidh profili i tyre: Dr. Gjëlpera - mjek, Hilush Vilza - poet, Nushi - student, të gjitha shenja të intelektualit të ri përballë jetës së trashëguar shqiptare.

Dr. Gjëlpera njihet si personazhi i hershëm intelektual në letërsinë shqipe dhe ky është një përcaktim profili që shenjon veprimet e tij. Dr. Gjëlpera kërkon, ndërsa kërkimi do njohje; ai kritikon, kritika do njohje; ai projektton zgjidhje, zgjidhjet duan njohje e kritikë bashkë; këto janë kategori të një personazhi të shenjës racionaliste e të veprimeve iluministe, që do të thotë të një personazhi të *rrënjëve* të modernitetit. I pasuruar me *subjektivitetin* dhe idetë e autorit e të veprës, ai bëhet personazh i *degëve* të modernitetit. Profili i tillë e veprimet e personazhit të kësaj shenje së pari manifestohen në diskursin e tij e maturohet me idetë për natyrën dhe jetën shqiptare, madje për jetën politike shqiptare. Kërkimi e zbulimi janë shenja të modernitetit letrar e kulturor, madje të modernitetit social, të cilin e projektton dhe e propozon Konica.

Ndërsa, Hilush Vilza *personazh* e *pesudonim* i Koliqit është intelektual i tjetër i prozës moderne shqipe që provohet me jetën e gjallë shqiptare, përmjet projeksioneve të tij e *zbulësive* të saj, ndërsa zbulimet bëhen shenjime për të e për ne. Hilushi është personazhi i idealit të Koliqit, iluminist, si Doda i novelës *Gjaku* apo si, shumë më vonë, Jorgji i romanit *Shija e bukes së mrëtime* (1960), që projektton jetën moderne të shqiptarëve, të lidhur me kulturën që rritet si *degë e re* e *traditës etnike* dhe e *autentikes*. Por, jeta e gjallë është shumë më e gjerë se projeksionet e tyre, më e ashpër, e lidhur në interesa pa ideale dhe e mbuluar nga hipokrizia. Këto i zbulon për vete dhe i shenjon për ne Hilushi i novelës *Tregtar flamujsh*, kur përballen *idealisti* e *tregtari*, kur flamuri i idealit bëhet leckë/plaçkë fitimi e tregtarit. Në fund apo në fillim, *personae* ndeshet me kolektiven dhe e provon se si thyhen idealet dhe se sa i vështirë është moderniteti kulturor e social i shqiptarëve.

Më tej, Nushi i Migjenit e provon se si jetohej me hipokrizinë, se si norma është mashtrim, se si njeriu jeton ndryshe me veten e ndryshe me të tjerët, të gjitha këto premisa universale, të provuara në situatat shqiptare. Teksti i Migjenit është evidentues dhe mbyllet pa dhënë zgjidhjet kështu që evidencat bëhen shenja të kritikës fillestare që do veprim dhe veprimet vetëm sugjerohen, pa u lidhur në *mësime* e *ideologji*. Novela më e njohur e Migjenit, *Studenti në shtëpi*, i anticipon temat dhe diskursin e veprës letrare të tij, ndërsa Nushi, si *personae* e novelës, bëhet përfaqësues i veprës së tij në tërësi, i diskursit dhe i poetikës (ekspresioniste) migjeniane. Ai e provon paradoksin e *kodit të vogël* që bëhet dominant e përfaqësues, një shenjë identifikuese e poetikës.

Personae te Konica, Koliqi e te Migjeni, si shenja të poetikave të tyre, bëhen përfaqësues të poetikave moderne shqipe, madje të ideologjive moderne shqipe. Kështu, takimi me ta, është takim me *kodin e madh* të modernitetit letrar shqiptar, për të provuar klasikën e modernës, që do të thotë *traditën e modernës*. *Kanoni* i provuar,

vetiu, bëhet *klasikë e traditë*.

VI VEPRAT E AUTORËVE

Novela *Dr. Gjëlpera zbulon rrënjët e dramës së Mamurrasit* (1924) e Konicës, që në titull e shenjon kërkimin e zbulimin, për ta shenjuar fabulën, madje dhe rezultatin e kërkimit: zbulimin e rrënjëve të dramës së Mamurrasit. Por, *zbulesa* e Konicës nis me substantivin *Dr. Gjëlpera*, që merr bashkë shenjat e karakterit të personazhit si zhbirues e zbulues dhe lidhjen e të gjitha akteve të rrëfimit me heroin intelektual. Një hero letrar si ky i Konicës, zbulohet me gjuhën e tij, sa me sjelljen, ndërsa bashkë shenjojnë *personën* dhe idetë që hapen si ide të autorit, derisa personazhi bëhet (s)provues i tyre. Të gjitha këto, gjuha atributive, sjellja atributive dhe idetë autoriale janë shenja të një veprë moderne, që thuret pa neutralitet me autorin, madje e përfaqëson atë deri në fund. Me këto shenja, *Dr. Gjëlpera* personazhi e *Dr. Gjëlpera...* vepra e mbajnë dhe e japin Konicën si gjuhë e sjellje, pra si diskurs, kritikën e tij kulturore e sociale, idetë e projeksionet e tij për jetën shqiptare, të lidhura me modelin kulturor që përfaqëson e propozon ai. Një dijetar kritik është një dijetar veprues e korrektues, por një dijetar i kulturës evropiane si heroi i Konicës (e vetë Konica) kërkon shpëtimin në traditën e vendit, në njerëzit e vendit, në *autentiken*. I lexuar në rrafsh idesh, ky diskurs e njeh traditën si identitet e bashkëkohësinë si bijë të saj, si *degë të re të trungut të vjetër*, në trajtën që më vonë Koliqi do ta thotë me veprën diskursive e do ta provojë me veprën letrare. Ndërsa, i parë si *shenjim*, që më vonë bëhet *mësim*, Konica e njeh shërimin me rrënjë te kritika, ndërsa kritika ka rrënjët te njohja. E rimarrë në diskurs anticipues, *Dr. Gjëlpera...* do njohje, kritikë e transformim, diskurs ky i njohur i modernitetit, me rrënjë në racionalitet e racionalizëm, kur transformimi është akt iluminues.

Ylli i zemrës (1937) është kurorë e poezisë së Lasgush Poradecit, vepër e strukturuar në një sistem që atë e bën *libër poetik*. Poradeci aty hapet me tërë kulturën e shkrimit, me *sensibilitetin* e rrallë, duket në punën me formën e fshihet në palët semantike të poezisë. Të gjitha shenjat së bashku e bëjnë *poetikën* e veprës, ndërsa *funksioni* është *estetikë*, pa shenja mësimi, e lidhur fort me *sensibilitetin*, me ëndërrimet, dhimbjet e kujtimet personale, që bëhen tema personale.

Diskursi i Poradecit është i identifikueshëm me figurën letrare, ndërsa në rrjetin e figurave mbretëron metafora. Teksti bëhet rrjet figurash që kërkohen gjatë e me durim. Ndërsa, vepra është strukturuar në cikle tematike/poetike, secili një hallkë e sistemit poetik, i cili kap veprën në tërësi. Sistemi duket në çdo shenjë e në secilin rrafsh të veprës, nga fonemat, që bëhen tingëllime e kuptime, te palët semantike.

Moderniteti i veprës së Poradecit provohet me *sensibilitetin*, me formën e kërkuar, me veprën e strukturuar me durim e rrallë lasgushian. Këto shenja bëhen nyjat e estetikës moderne të veprës së Poradecit, e cila e provon *vetëdijen moderne* të autorit dhe *veprën e autorit*.

Ndërsa, librat tregimtarë të Koliqit i lidhin fabulat për ambiente, gjuhën për autorin, kanë heronj autobiografikë e përshkrime *psike*-je, përhellë egos së personazheve, siç bën moderniteti universal. Lidhja me ambiente shqiptare është lidhje me modernitetin shqiptar, të përthyer në njerëz ose në situata, në njerëz në situata, që do të thotë në mënyrë sjelljeje, dhe kjo duket fort te *Tregtar flamujsh*, me tema urbane, me heronj letrarë intelektualë plot ideale e iluzione, madje me heronj intelektualë të mbytur në habi përballë bashkëkohësisë (novela *Bilbilat e Plepishtëit*), të vënë në lojë e të tallur (*Djepi ari*), ashtu siç ndodh në kulturën orale urbane shqiptare.

Heroin letrar i Koliqit është njeri i dijes ose njeriu nga brenda, i zbuluar në gjuhën, veprimin apo *sensibilitetin* e tij, të gjitha të mbuluara thellë e të zbuluara si në diskursin më të njohura të psikanalistëve. Veprat e kësaj natyre shkojnë përtej ndodhive e të *sensibilitetit* e thella, te dramën e vogla e të mëdha të *personës*, që janë *kodet e mëdha* të modernitetit. I lidhur me shenja të forta autobiografike, personazhi i Koliqit shenjon jetën e autorit, *sensibilitetin* e idetë, madje rrjetin e tyre të lidhur në ideologji autoriale dhe do t'i bëjë universale, ashtu si veprat moderne nisen nga personi e *autentikja* dhe bëhen humanitete e universale. Një vepër e kësaj shenje, jo përfaqësuese, por bëhet e identifikueshme me autorin, identiteti i tij, prandaj Koliqi e mbyll i lumtur kërkimin për identitetin te (*Shtatë*) *Pasqyrat e Narçizit* (1934/1963), kur e zbulon atë në faqet e veprës, në gjuhë e në rrëfime, në idetë e lidhura të saj.

Vepra postume *Novelat e Qytetit të Veriut* e përfaqëson Migjenin si autor të pakryer, diskursin e tij, ka brenda temat e mëdha të veprës së tij, madje shenjat e një vepre që do të vinte. I lexuar për poezitë e tij, Migjeni përfaqësohet te novelat, sprovohet në forma narrative të ndërliqshme, në të cilat, bashkë me teknikat e poetikat, hapen apo provohen idetë.

Idetë e Migjenit rrinë përballë ideologemave të mëdha të nacionit, diskursi ekspresionist rri përballë lavdit e himnit, format e hapura letrare përballë klasicitetit letrar, ndërsa personazhet “e vogla” të tij përballë heronjve nacionalë e moralë. Këto shenja lidhen në poetikë e *ontos* ekspresionist, në vepër që nxin realen, që s’e njeh lojën e parodinë, por shenjimet e rënda sociale universale, nga të cilat vështirë shenjon dalje. Ndërsa, në një vepër këto shenja anticipohen te kryevepra e tij, novela *Studenti në shtëpi*. Nushi, studenti i rrëfimit migjenian, sheh e njeh dhe ndalet, pa fuqi përballë hipokrizisë e natyrës së shoqërisë. Vepra më e madhe e tij është *shenjimi*, sepse ai do të thotë që aty nis veprimi. Një personazh si ky ka shenjat e ideve të autorit dhe e provon poetikën e një vepre që shenjon, pa e thënë dhe pa e hapur mësimin për idetë. Në këtë

shenjë, vepra e Migjenit s'lidhet në *ideologji e mësim*, por në *poetikë e shenjime*.

VII IDENTITETI I PA/ZBULUAR (I MODERNITETIT)

Në modernitetin letrar, të shenjuar nga *autori (subjektiviteti)* e të provuar nga *kodet e vogla*, çështja e raportit të letërsisë me identitetin, e sidomos identiteti në letërsi, bëhet më e ndërliqshme. Kapërcimi i madh i letërsisë moderne shqipe nga *ngjyrimet politike te poetikat*, e hap thellë çështjen e identitetit (tradicionalisht të lidhur me kategori të mëdha të ekzistencës e të jetës nacionale, që do të thotë edhe politike), tash si kategori që buron nga *psike-ja* e nga *qenia e personës*, përfundimisht si *vepër letrare*. Identiteti hapet si rrëfim autobiografik apo letërsi personale, me fushë të gjerë shenjimi, në trajtën *i pa/zbuluar*, pa u bërë *mësim*. Kjo na çon te *teksti poetik pa kontekst mimetik*, do të thotë te teksti shenjues, i cili diferencohet vetë e duket më shumë përballë *teksteve me kontekste* e mimetikë të fortë që e dominojnë traditën letrare shqiptare.

Se si zbulohet *vetja* në modernitetin shqiptar, madje se si *vetja* zbulon identitetin, që do të thotë autenticitetin, lidhur në *kode* e rrëfime të *vogla*, duket në faqet e zgjedhura të (*Shtatë*) *Pasqyrat e Narçizit* të Koliqit. Se *Kodet e mëdha* historike apo të ekzistencës nuk arrijnë ta japin të plotë identitetin, provohet për vete dhe shenjohet për ne në kërkimin e paharruar të Koliqit, madje edhe kur ai e rigjen dhe e rimerr veprën dekada më pas (1963).

Rikujtojmë këtu se Koliqi shkroi tregimet e *Hijes së Maleve* me tema të vendit (kontekstit), të lidhura me moralitetin e vendit, Malësisë, të kontekstit dhe të *jetës autentike*, të përthyerë si psikologji e veprime. Ai shkroi *Tregtar flamujsh* me tema urbane, me ambient tjetër: Qytetin. Ndërsa, identitetin e kërkoi fort te (*Shtatë*) *Pasqyrat e Narçizit*, në tekstet e thurura prapa mjegullave të simbolizmit e të formave të kërkua me durim parnasisti. Lakimi i tillë i temës, shenjon kthimin e autorit nga *vetja*, për t'u vetënjohur së brendshmi, kur njohja së jashtmi s'e jep tërë pamjen. Kthimi i tillë e përcakton edhe gjuhën (stilin), duke e bërë atë atributive (si edhe tekstin), një shenjë e fortë kjo e modernitetit letrar, si dhe e një mistike letrare moderne.

Koliqi autentik e modern, në shtatë prozat e shkurtëra, si në shtatë pasqyra, kërkon e zbulon fytyrën e vet, herë në *pamje* e herë në *esenca*, për të shkuar drejt vetënjohjes, mësim që merret thellë vetes, vetes së bërë vepër, letërsi. Po pra, Koliqi e nis aventurën e kërkimit në ambientin autentik, e lakon në historinë e gjakut e në trashëgiminë e moralitetit, e provon me kulturën e tjetrit, që kurrë nuk bëhet *e tij*, dhe e mbyll me zbulimin e vetes në veprën letrare. Të gjitha pamjet e tjera, pa veprën,

lidhen me kontekste, ndërsa identiteti që e qetëson Koliqin shtrihet në faqet e fiksionit të zgjedhur, në shenjat që lë autori në letër. Mësimi i madh i Koliqit thuhet përnjëherë: identiteti rri përjetë në vepër. Ndoshta dhe në veprime.

(*Shtatë Pasqyrat e Narçizit* e Koliqit, e lidhur simbolikisht me Mitin e Narcisit, ashtu siç ndodh përherë në leximet që ndjekin rrjetin intertekstual, përftesat e esencat e këtij rrjeti, të çon te një lexim i ri i mitit, i hapjes së *mythos*-it të tij si rrëfim për dramën e kërkimit e të zbulimit të identitetit. Narcisi mitik shikon fytyrën e vet në pasqyrën e ujit dhe e dashuron atë përnjëherë. Digjet për ta prekur, por, po e preku, *pasqyra* trazohet, ndërsa pamja e humbet qartësinë dhe bukurinë.

Narcisi i Koliqit vetënjihet, pasi ka njohur ambient e trashëgimi. Ky zbulim mbyll dramën e kërkimit të identitetit dhe kërkuesi qetësohet nga zbulimi. Një Narcis që vetënjihet deri në fund e *në vete*.

I lidhur në figurën e Narcisit, moderniteti bëhet një epokë e thellësive që *thotë* (drejtpërdrejt) pak e *shenjon* shumë. Shenjimi është *zbulësia* e tij autentike që përfaqësohet në *kode të vogla e vepra të mëdha*.

Në këtë një kapen *shenjat* e nisin *kërkimet* e faqeve të modernitet letrar, të lidhura me autorët (*subjektivitetet*) e tyre.

Basri ÇAPRIQI

SHTRESIMET BIBLIKE NË POEZINË E AZEM SHKRELIT

Miti biblik ka tërhequr shkrimtarët e të gjitha kohëve, autorët e të gjitha orientimeve stilistike, me mundësinë e madhe që jep për artikulumin e ideve universale dhe të vërtetave të mëdha për botën, për shumëfishimin e kuptimeve në tekstet që kanë krijuar, për mbajtjen hapur të rrezatimeve kuptimore që prodhon teksti.

Formacionet stilistike të mëhershme deri te Moderna janë pozicionuar me trajtim afirmativ ndaj mitit biblik, kanë vendosur krijimin e tekstit artistik mbi një shtrat narrativ biblik duke e afirmuar të vërtetën që rrjedh nga ky shtrat dhe duke cituar biblën si ilustrim apo imitim. Me daljen në skenë të shkrimtarëve modernistë mbyllet një epokë e gjatë e letërsisë që afirmonte mitin biblik dhe nis një epokë tjetër, shumë dinamike që citon biblën në mënyrë tjetërfarë, shfaqet një citim dialogëzues apo polemizues. Poetët e modernës përmbysin mitin biblik ashtu sikurse edhe gjithë prodhimin letrar të ndërtuar mbi këtë prototekst si citim ilustrues dhe nisin një tip tjetër pozicionimi ndaj këtij miti, nisin ta citojnë si marrëdhënie dialogu e polemizimi. Poetët e modernës jo vetëm që nuk afirmojnë mitin biblik dhe jo vetëm që e përmbysin atë si një model të palëkundur në disa shekuj, po ata krijojnë edhe mitin e vet, mitin e poetit si genie e vecantë dhe e jashtëzakonshme dhe mitin e poezisë. I ndikuar nga kjo frymë e poetëve europianë të modernës Azem Shkreli ndërton mitin e poetit si genie e vecantë dhe mitin e poezisë apo të fjalës në një mënyrë origjinale:

“Endet nëpër ne dhe na krijon në cdo pore
Varre të cilat shemben ose përmendore

Porse mbi dhunë të saj ne kemi një dhanti:
Ajo di t’marri, ne edhe t’krijojmë njeri” (*Mordja*)

Ose:

Mësojeni kohën të mos i hajë të vetët
C’u shemb shëmtije do ta ngrehin poetët” (*Manifest i marrë*)
Ose ngritja e poezisë apo të fjalës deri në nivel shenjtërimi:

“Mos e ndy fjalën, biro, se pastaj
Kot e ke të falesh para lterit të saj” (*Porosia*)

Poetët e modernës nuk e lanë mitin biblik për asnjë moment, ata u futën në një garë të përhershme mes tokës dhe qiellit duke krijuar nw këtë garë mitin e poetit si qenie e vecantë dhe shenjtërimin e tij si dhe uljen e shenjtërve në tokë për t'i barazuar me tokësorët.

E kësaj fryme është poezia e Shkrelit *Në kishë*:
“Zbritni shenjtër nga hatllat. Janë tokësore
Mëkatet tuaja si tonat
Merrni bibël nga një cucë për dore
Të shihni si rrahin këmbonat

Megjithatë të vura edhe në varg
Temjanë. Shenjtër të dliërë
Uroni në jetën tjetër të piqemi më larg
Unë rroj të digjem më mirë. (*Në kishë*).

Poetët e modernës shfrytëzonin në mënyrë kreative kornizën biblike rrëfimore, shfrytëzonin në mënyrë të përkryer mundësinë që jep përmasa numinoze e prototekstit ata desemantizuan e demistifikuan me qasje kritike shtyllat e Dhjatës së re dhe kategoritë e panegocueshme si ringjallja, bota e përtejme, historia e shenjtërve, krijimi i botës e qenies njerëzore etj. Ata përmbysën këtë të vërtetë doktrinare përmes aluzioneve të qarta, përmes ironizimit e deri në përqeshje të hapët. Pjesa më e madhe e poezive të Azem Shkrelit ku shfrytëzohet korniza e diskursit biblik është e kësaj fryme, përmbysëse, ironizuese e herë herë heretike.

“Ndjesa s’ ishte. E krijuan për të gjorë
Ata që dinë këtë bibël kanë dy rrugë
Duhet zënë shtërpinj të mënisë me dorë
Pos qëndresës cdo durim është vrugë” (*Nga Bibla e heshtjes*)

Një ironizim me faljen si kategori qendrore doktrinare në diskursin biblik. Pagëzimi si një shtyllë tjetër doktrinare e Dhjatës së Re bartet te pagëzimi i një shenjtërie tjetër që është fjala apo poezia:

“Nuk të ndolla kukull por të pjell si fëminë

Thekut të dhëmbjes sate nëse jam përdredhur
Do të kesh uratë etjen tënde dhe urinë
Të një kasneci të vonshëm pezmit duke bredhur” (*Pagëzimi i fjalës*)

Ata kanë mënyrën e re të betimit, jo në Krisht po në fjalën:
“Vë dorën dhe betohem
Në kokë të fjalës e në gur” (*Libri i dytë i heshtjes*)

Kjo frymë con në përmbysje të mëdha doktrinare duke ndërruar vendet e krijuesit me krijesën e tij:

“Erdha këtu
të më pagëzojnë pa emër.

Erdha këtu
të më shelbojnë pa temjanë.

Erdha këtu, miq,
Që t’u lutem njerëzve për zotin.”(*Në Shën Naum*)
Poetët janë racë e zgjedhur madje edhe mbi profetët:
“Deshta të hesht. Heshtjes biblën ja di
Vec mbrëmë gjithë natën
Vargjet dhunës qanë si fëmijët e mi
Jetimë I dhanë shtërngatën

Të kuqes së gjakut të ta them së fundi
Ruaju se nga profetët
Të cilëve fama urtinë keq ua mundi
Nuk mësojnë poetët” (*Letër një mikut*)

Pas një filozofie të vecantë që krijuan poetët e modernes duke cvendosur e luhatur konvenca që shtriheshin në shumë shekuj, vijën në skenë shkrimtarët e avangardës me filozofinë e vet të kundërt me konceptet e moderns por edhe me mitin biblik.

Poeti avangard nuk beson as në mitin biblik as në poetin si qenie të vecantë. Ata shpallën krijimin e njeriut të ri. Poeti Azem Shkreli I cilësi kish ndërtuar pjesën më të madhe dhe më cilësore të krijimtarisë së tij me këtë frymë është inkuadruar me një pjesë të krijimtarisë së tij edhe në tendencën avangarde.

“Shollit të ditës s’i duhet spermë komete
ky lloj Shën Njeriu don bibël të re
Një fe tjetër. Fe besimi në vete
Amen.Koha jonë s’guxon të kohosh pa ne” (*Dhjatë e re*)

Apo:

“Ju vë gur mbi gur dhe bëj me ju
Murin kinez të besimit tim në njerëzit
Mbi hijen time dhe në gjërat që s’më njohin

.....

Ju vë
gur mbi gur
mbi gjithcka që s’kam dhe
mbi gjithcka që s’mundem
ju vë gur mbi gur mbi kokën time dhe betohem” (*Fjalët*)

Avangarda, sipas Jung, bëri demitiligjizimin e mitit biblik, dhe cveshjen e rrëfimit biblik nga fuqia simbolike dhe mitike dhe zbritjen në nivele racionalizmi. Me këtë, poetët e avangardës, duke e cveshur mitin biblik nga shtresimet numinoze, në mes të prototekstit biblik dhe tekstit të ri kanë zhdukur atë hapësirë të errët e të mjegullt ku shumëfishoheshin kuptimet dhe kanë ndricuar çdo gjë me rekuizita materiale të prekshme. Avangarda ka cveshur mitin me qëllim të qartësimit të ligjëratës, me qëllim të artikulimit të qartë të mesazhit dhe kjo ka cuar në varfërimin e simbolikës, konstaton Jung.

Poezia *Meshë* është një perlë poetike që krijoi autori me frymë biblike, pa e cveshur mitin biblik nga numinoziteti, sic bënte moderna, pa e materializuar atë sic nuk bënte avangarda, pa e cveshur nga simbolika e hapët që bart prototeksti biblik, pa e ndricuar errësirën e dendur që mbetet mes prototekstit biblik dhe tekstit të ri e që bëhet një mekanizëm perfekt i shumëfishimit të kuptimeve.

“Le të rritet bari im mbi kokën time
Mbi kokën time le të rritet bari im
Bari im mbi kokën time le të rritet

Le të rritet
Le të rritet bari im mbi kokën time” (*Meshë*)

Poeti ka vendosur tekstin poetik mbi një kornizë bazike me diskurs biblik ku vihet në veprim një model sintaksor i njohur nga ky diskurs dhe një lëkundje ritmike brilante që arrihet me një përsëritje elegante të një fraze që të fut në një atmosferë meshe. Autori ka vendosur të mos flasë. Nuk futet më në dialog me shenjtër dhe as nuk polemizon me ta e as i ironizon sic bënte nën ndikimin e poetëve të modernës europiane dhe as nuk dërgon mesazhe të hapta për një Shën njeri apo për një njeri të ri, sic bënte nën ndikimin e avangardës europiane. Me poezinë Meshë poeti ka vendosur të mos flasë dhe ky është rreziku më i madh po edhe guximi më i madh i krijuesit. Dhe kjo poezi ku poeti ka vendosur të mos flasë flet më shumë, shumëfish më shumë se një cikël i tërë i autorit ku autori flet. Me shumë invencion ka krijuar mekanizmin që aktivizon imazhe prototipike nga shfaqjet mentale për kishën, një heshtje e thellë dhe një lutje e thjeshtë. Teoricienët kognitivë na orientojnë në shumë linja nga mund të marrim kuptime që prodhon ky tekst. Errësira që ka lënë autori në mes prototekstit biblik dhe tekstit të ri është humnerë e fuqishme që mundëson krijimin e mjegullës semantike, një mekanizëm i domosdoshëm për të krijuar rrezatim të pashtrrshëm kuptimor.

Qasja kognitive edhe na lejon që ne ta lexojmë këtë tekst përmes vënies së analogjive konkrete të përvojës sonë me asociacione të këtij teksti por, në asnjë mënyrë nuk guxojmë ta interpretojmë këtë tekst, ku autori ka vendosur të mos flasë, me kanalizim të interpretimit në një të vetëm dhe posacërisht jo me alegori. Kjo do ta varfëronte tejmasa një tekst që është krijuar për të mos u shterrur asnjëherë deri në fund. Secili do ta lexojë në mënyrën e vet, varësisht nga kompetenca për ta interpretuar.

Adem JAKLLARI

IMAZHI MITIK I BOTËS DHE RITMET KOZMIKE NË VEPRËN E KADARESE

Punimi që po paraqes ka më tepër karakter tipologjik sesa analitik, që nënkupton se duke u mbështetur edhe në punimet e tjera që i janë kushtuar veprës së Kadarese, jam përpjekur të ndërtoj një tipologji lidhur më atë që sygjeron tema.

Simbolet dhe imazhet mitike janë një matricë dominante në universin letrar kadarean, dhe ky tipar i jep asaj një përmasë bukur të dallueshme në një përjasje komparative me letërsinë e mëdha. Vepra e Kadarese është nga më sinjifikativet në nivelin sesi gjeneron në kohët moderne materia simbolike dhe kodet e tjera poetike të religjioneve arkaike qofshin ato, apo dhe biblike. Në këtë kumtesë analizohet vendi që zënë imazhet mitike për botën dhe qenien njerëzore, të cilat herë rimerren në funksion të metatekstut dhe herë tjetër në funksion të strukturës poetike dhe narrative. Te Kadareja, këto imazhe herë ruajnë trajtën primordiale të ngjizjes së tyre dhe herë tjetër pësojnë një metamorfozë të fortë duke krijuar simbioza me groteskun dhe absurdin. Një vend të rëndësishëm në punim zë interpretimi i ritmeve kozmike në veprën e Kadarese; mënyra sesi modifikohen në tekstin modern ritmet kozmike që lindin nga alternimet e çifteve binare jetë-vdekje; ditë-natë; dimër –verë; qiell-tokë; parajsë-ferr, etj. Strukturimi i të kundërtave kozmike sipas një korrelacioni ndërveprues dhe ritmeve alternuese, është parimi i parë me anën e të cilave disa prej gjerave më të rëndësishme arrijnë të figurohen dhe të mbijetojnë në botë. Kështu ndodh jo vetëm me çiftet burrë-grua, qiell-tokë, dritë-errësirë, etj., që janë pjesë integrale e dualitetit të origjinës fundamentale që vë në lëvizje distancat primordiale, por edhe me çiftet e tjera që janë strukturuar më vonë brenda realiteteve njerëzore, si luftë-paqe, pushtet-liri, despotizëm-demokraci, etj., dhe që vënë në lëvizje distancat historike, njerëzore. Disa prej këtyre dualiteteve qëndrojnë në themel të veprës së Kadarese duke ndjekur si model ligjërimi më tepër diskutet mitike. Një interpretim semiotik i tekstit kadarean na çon në përfundimin se shkrimtari ynë përdor një teknikë strukturore dhe narrative poliformëshe në të cilat zotërojnë segmentet simbolike dhe psikanalitike. Gjuha e simbolizuar fort dhe imazhet e dëndësuar janë pjesë qenësore e rrëfimit mitik, model që zotëron në një pjesë të rëndësishme të veprës letrare të shkrimtarit tonë.

Duke i dhënë trajtë të simbolizuar gati çdo elementi të veprës së vet, Kadareja arrin të ndërtojë artistikisht një botë shumë më të pasur në nivel spiritual sesa ajo e figuruar përmes ligjërimit linear dhe e mbyllur në një “moment historik”. Duke e bërë zotërues mendimin dhe figurimin simbolik, shkrimtari jo vetëm e universalizon tekstin duke e koduar atë sipas modelit të teksteve të përjetshme, por e afron, nga ana tjetër, edhe më shumë me qenien njerëzore si të tillë. Mircea Eliade thotë : “Mendimi simbolik nuk është fushë ekskluzive vetëm e poetit; ai është i lidhur drejtpërdrejt me qenien njerëzore dhe paraprin ligjërimit gjuhësor dhe arsyen diskursive”¹. Në këtë mënyrë, personazhet kryesore të veprës së I. Kadaresë paraqiten më tepër si qenie integrale universale duke bërë të mundur që njeriu modern të rigjejë pozicionet arketipale. Akantët në prozën e tij priren drejt një relativizmi historicist dhe ekzistencialist. Në veprat themelore të tij jepet më shumë piktura e njeriut të përjetshëm (në mjaft raste e shqiptarit të përjetshëm), sesa e atij si një subjekt njerëzor të brendashkruar raporteve të tij me një realitet socio-historik që e kondicionon atë. Etika kadareane zë vend brenda një folozofie të imanencës, në të cilën rrjedhat e historisë reliktojnë në shumicën e rasteve realizimin progresiv të forcave universale, por disa herë edhe të Krijuesit; ndërsa fatalitetet e zemrës dhe zigzaket e shpirtit interpretohen, në të vërtetë, në lidhjen korrelative me peripecitë e historisë. Shkrimtari shfrytëzon, pra, modelin e teksteve të vjetra mitiko-biblike në të cilat dualiteti qiell –tokë vendoset në themel të rrëfimeve të shënjta dhe muzika e tekstit kompozohet sipas ritmeve kozmike. Duke ndjekur këtë model procedeu, Kadareja e gjykon dhe vlerëson realitetin nga këndi i dy tipareve të cilësuar si transhistorike : një etikë dhe një imanencë kozmike. Jo vetëm në romanet e tij me tematikë të përjetshme, por edhe në ato ku materia historike është e lokalizuar, shkrimtari e përfshin faktin historik dhe njerëzor në një problematikë kozmike dhe metafizike. Logjika superiore e historisë përfshin veprimet njerëzore në një proces inicues dhe të kalesës. Vihet në evidencë një dialektikë historike në kuptimin idealist dhe hegelian të termit. Për këtë arsye personazhi kadarean nuk është ndërtuar për më tepër në funksion të një të vërtete sociologjike, por të një të vërtete universale. Kontigjencat historike dhe sociale janë të figuruar dhe simbolizuara në fiksionin kadarean përmes një abstraksioni që të kujtojnë diskurset eksplicite të mitit dhe asaj që ai kumton brenda tregimit dhe kuptimit të tij, që siç thotë Alain Testart “veprimet e ndryshme të zhvendosjes, të inversionit ose të transferimit, në çdo pikë analoge të asaj që Freud-i zbuloi në analizën e ëndrrave, kryhen lehtësisht përmes simboleve dhe gjuhës ikonografike”². Rimarrjen e mitit dhe të legjendës si lëndë motivore dhe, mbi të gjitha,

¹ Eliade, Mircea; *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1980, fq. 79

² Testart, A.; *Des Mythes et des croyances: esquisse d'une théorie generale*, Edition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1991, f. 97.

rifunksionalizimin e trajtave të tyre ligjërimore, Kadreja e bën më qëllim që totalitetin mbinjerëzor dhe idealizmin dialektik ta paraqesë në veprën e vet si imanente. Ai shpreh në romanet e tij një pjesë nga referencat e një rregulli kozmik dhe nga ana tjetër principet etike të revolucionit, pushtetit, despotizmit dhe lirisë. Duke proceduar sipas këtij modeli diskursiv, Kadreja nuk i shmanget peshës dhe dramës historike të njeriut në përgjithësi, apo shqiptarit në veçanti, sepse vetë historia njerëzore zotëron përmasat dhe ritmet kozmike dhe është “syçelët” ndaj rregullit natyral në tërësinë e saj. Historia fikionale që ndërton shkrimtari ynë është e ngjashme me epopetë e mëdha qofshin këto anonime apo autoriale, në të cilat përsëritet rregulli mitik i kthyer në kozmogoni. Në përgjithësi, Kadreja nuk zgjedh midis dy modeleve kontraditore të imanencës: imanencës dialektike dhe imanencës natyrale; ashtu siç ai nuk zgjedh ndërmjet ekzgjencës etike dhe domosdoshmërisë historike. Idealizmi kadorean nxjerr si përfundim një filozofi të historisë si realizim progresiv të vlerave transhendente. Në veprat e tij historia njerëzore vlerësohet në dritën e dy instancave : të vlerave etike dhe ritmeve kozmike që e bëjnë njeriun pjesë të rëndë të një energjie vitale. Në rastet më të spikatura, historia paraqitet si një epike në të cilën njerëzit realizojnë vizatimet e forcave të ndryshme kozmike, ose si një tragjedi në të cilën ndërgjegjia njerëzore pëson metamorfozat e veta. Kjo mënyrë procedimi artistik ju jep në disa raste veprave të Kadaresë, në mënyrë të veçantë atyre ku lidhja me mitin dhe legjendën është eksplicite, një trajtë të dukshme eseistike dhe e vë në spikamë të fortë strukturën e natyrës konceptuale në të cilën zotëron dialogu pyetje-përgjigje për gjëra të një rëndësie universale, sesa dialogu që e zbret narracionin në nivelet më të prekshme të së përditshmes njerëzore. Në veprën e tij është më e pranishme koha e përjetshme sesa koha historike dhe kjo shoqërohet me shqetësimin e shkrimtarit më tepër për situatat ekzistenciale të njeriut në Kozmos, sesa të njeriut të determinuar nga zhvillimet historike. Ndërkohë që në një pjesë tjetër të rëndësishme të krijimtarisë së tij, mbi të gjitha në atë të shkruar pas viteve 90’ zotëron modeli sipas të cilit imazhet sakrale jepen në relacion sa me tensionet dhe alternimet sociale, aq dhe, në instancë të fundit, me ritmet kozmike. Imazhet për fatin e shqiptarit nën diktaturë, të gjëndjes pezull midis jetës dhe vdekjes, të dramës së tjetërsimit dhe atij të dramës së mungesës së lirisë vijnë përmes një strukture multivalente. Kjo strukturë plotësohet edhe nga përpjekja që bën shkrimtari për t’i dhënë kohës dhe hapësirës trajtë të shenjtë, që në gjeografinë mitike është, par excellence, hapësirë reale. Tri regjionet e mëdha kozmike, Qielli, Toka dhe Ferri janë të pranishme në veprën e Kadaresë jo vetëm si skena ku ngjizen dhe zhvillohen personazhet dhe ngjarjet e veprave të tij, por edhe si pjesë integrale e një arkitekture artistike që vihet në shërbim të një prej ambicjeve më kurajoze që mbart universi i tij artistik dhe ai i mendimtarit, krijimi i një “imago mundi” letrar; një mikrokozmosi në të cilin bashkëzanojnë ritmet kryesore të Ekzistencës. Kjo ambicje

është e ngjashme për nga modeli me ciklet mitike të religjioneve të vjetra, epopetë e mëdha dhe rrëfenjat hyjnore. Ky lloj “imperializmi” i formave fikzionale religjioze lidhet sipas M. Eliade-s “me tendencën e çdo hierofanie ose theofanie për të krijuar një botë të tërë brenda së cilës ndërfitet morfologjia e pamasë e së shenjtës”³. Te vepra e Kadaresëa, siç ndodh me shkrimtarët e mëdhenj, ndërfitet brenda së tërës morfologjia e pamasë e jetës së njeriut me problematikat e saj të shumta. Në funksion të këtij mikrokozmosi, shkrimtari vë edhe parabolat me tekstet e vjetra dhe ato të shenjta. Këto parabola e ndihmuan shkrimtarin për ta koduar teksti dhe polisematizuar atë. Për ta çngurtësuar parabolën mitike apo biblike, ai e përdori në një mënyrë të tillë që ajo të funksionojë siç shprehet Paul Ricoeur “si një metaforë”⁴. Siç shprehet te libri *Ftesë në studio*, një nga ambicjet e hershme letrare të I. Kadaresë ka qene ndërtimi i arkitekturës së ferrit. Ketë ambicje shkrimtari e realizon duke e bërë më të plote arkitekturën e “imago mundit” të tij letrar, por edhe për t’i bërë ekspansive konotacionet politike të imazhit të ferrit si një “ansambël metafiziko –ritual që mbart idetë e vështrësisë, të rrëzikut, vdekjes dhe asfiksionit”⁵.

Në fund të kësaj kumtesë eshe një arsytim për konceptin filozofik dhe antropologjik të Kadaresë për gjuhën. Sipas tij, nisur nga vepra e tij letrare dhe eseistike, gjuha mund të krijojë një praxis të vërtetë; gjuha shqipe, parasëgjithash mund ta bëjë këtë akt të madh. Sipas P. Ricoeur “gjuha është mbretëria e qenies njërëzore; është forca, pushteti dhe sensibiliteti i saj. Te gjuha gjenden të gjitha limitet e qenies”⁶. Një prej vlerave të qenësishme të veprës së Kadaresë, sipas Sh. Sinanit, është krijimi i kulti të gjuhës shqipe. Që në krijimet e para dhe deri në fund Kadareja ka qenë në kërkim të një filozofie të madhe të gjuhës në të cilën gjenden funksionet e shumta të domethënies njërëzore dhe të relacioneve të ndërsjellta të saj me kohët dhe qytetërimet. Me veprën e vet ai ndërtoi një sistem ligjërimi që është i aftë të ushtrorë ndikime të ndryshme dhe të fuqishme të ngjashme me atë të ligjërimin mitik apo tekstit të librave të shenjtë.

³ Eliade, Mircea; *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1980, fq. 171.

⁴ Ricoeur, Paul; *L'hermeneutique biblique*, Cerf, Paris, 2000, fq. 79.

⁵ Deacon, B. A.; *Geometrical Drawing from Molecula and other New Hebrides*, Boston, 1934, fq. 129-175.

⁶ Ricoeur, Paul; *L'hermeneutique biblique*, Cerf, Paris, fq. 106.

Bibliografia

1. Eliade, M., *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1980.
2. Testart, A., *Des Mythes et des croyances: esquisse d'une theorie generale*, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1991.
3. Eliade, M., *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1980.
4. Ricoeur, P., *L'hermeneutique biblique*, Cerf, Paris, 2000.
5. Deacon, B. A., *Geometrical Drawing from Molekula and other New Hebrides*, Boston, 1934.
6. Ricoeur, P., *L'hermeneutique biblique*, Cerf, Paris.

Eldon GJIKAJ

***DIALOGU MAGJISTRAL NË CIKLIN FILOZOFIK TË LASGUSH
PORADECIT***

Roman Jakobsoni kur shpjegon tezën e tij sipas së cilës poeticiteti nuk qëndron te shtimi i ornamenteve retorike në ligjërimit, por sepse ajo ndërthur një rivlerësim integral të ligjërimit dhe të të gjithë përbërësve të tij çfardo qofshin, e ilustron këtë me një ndodhi: Në Afrikë një misionar po i qortonte besimtarët e tij pse ecnin lakuriq; “Po ti?” e kundërshtuan ata duke i treguar fytyrën, “nuk je edhe ti lakuriq në disa pjesë?”. “Sigurisht, po kjo është fytyra.” “Te ne gjithandej është fytyrë” iu përgjigjën indigenët. Në të njëjtën mënyrë edhe në tekstin poetik çdo element ligjërimitor kthehet në një figurë të ligjërimit poetik.

E solla këtë shembull për t’ia qasur konceptualisht ciklit filozofik të Lasgush Poradecit, konkretisht ciklit “VALLJA E PERJETESISE” në vëllimin “VALLJA E YJVE” me pesë poezitë përkatëse LENDA DHE JETA, FRYMA DHE QELLIMI, NDJENJA DHE NJERIU, NJERIU DHE ZOTI, PERJETESIJA. Ky cikël poetik për nga organizimi strukturor, shfaqet si një sintezë semantiko formale unike në letërsinë shqipe; mbetet shembull i vetëdijes autoriale për të realizuar një tekst ku kondensohen maksimalisht koncepte filozofike përmes elementeve formalë, ku gjithnjë të dy rrafshet janë në funksion të njëri tjetrit. Referuar shembullit të Jakobsonit, në këtë korpus tekstesh përfillur si një i vetëm qoftë edhe shenja më e parëndësishme në dukje ka funksion primar pse “fytyra” semantiko formale perceptohet në krejt detajet e strukturës poetike. Cikli filozofik lasgushian ka qenë objekt shqyrtimi prej meje në një punim besoj të gjerë dhe të hollësishëm e megjithatë prej tipareve të tij specifike, prej potencës që ai mbart, ofron mundësi shqyrtimi edhe më tej.

Kësaj here objekt analize është prania dhe funksioni i tipologjisë së ligjërimit dialogjiko biblik në cikël në koherencë kjo edhe me temën bosht të konferencës që ka të bëjë me kodet e mëdha të letërsisë shqipe, ku kodi biblik dhe religjioz është pjesë substanciale e saj, sikurse në çdo letërsi nacionale europiane. Si bazë teorike shërbejnë konceptet e Jausit i cili e trajton hollësishëm këtë temë. Sipas tij dialogu dhe monologu përftojnë në besimin e krishterë një vlerë karakteristike si raport ligjërimitor mes un-it

dhe ti-së përkatësisht mes Zotit dhe njeriut. Më tej Jausi dallon *dialogun magjstral*, i cili përcaktohet në vazhdimësi përmes superioritetit të kërkesës së të parit karshi të dytit, të mjeshtrit karshi dishepullit. Në formën e testamentit të ri *dialogu magjstral* ka esencialisht katër faza: **conversation**, e cila lehtësisht mund ta drejtojë dialogun për të rrethanat e vendit; **question** e cila denoncon një zbrazëti apo një dyshim, të cilin mjeshtri mund ta përballojë duke riaktualizuar të shkuarën [...]; **interpretation**, në të cilën mjeshtri (rabbi) duhet të interpretojë të dyja gjërat së bashku: shkrimet dhe situatën; **communion** në të cilën mjeshtri (rabbi) që interpreton bëhet dhurues zotësisht, ose themelon një marrëveshje përmes një sentence mjeshtërore.

Cikli filozofik i Lasgush Poradecit si pjesë qendrore e makrosistemit të tij poetik, është i formësuar si një mikrosistem bërthamë, të cilin qysh herët me mprehtësi Mitrush Kuteli do ta quajë një poemë të vetme të përbërë nga pesë pjesë. Një lexim linear i ciklit, si me thënë pa e ndërprerë ligjëratën poetike prej titujve të pjesëve, është krejt i mundur dhe i pasforcuar. E pra një lexim i tillë nevojitet për të shquar në cikël elementë të pranisë së ligjërimit dialogjiko biblik konkretisht të **dialogut magjstral**. Themë elementë sepse në cikël nuk se verifikohen me saktësi të katër fazat që shehston Jausi, por pjesë të veçanta po. FRYMA DHE QËLLIMI, NDJENJA DHE NJERIU, NJERIU DHE ZOTI, janë konceptuar dhe ndërtuar si një dialog poetik shpesh herë dilematik, si një vetrrefim i poetit. Është një dialog mes zemrës, pra ndjenjës dhe arsyes, për çështje thelbësore të ekzitencës njerezore, për besimin te Zoti, praninë e tij te individ, misionin në jetë, perjetësinë etj. Duke iu referuar tipologjisë së Jausit sidomos te këngët NDJENJA DHE NJERIU, NJERIU DHE ZOTI, shquhet atmosfera e fazës së dytë, **question**, ku mjeshtri dhe dishepulli puqen te i njëjti entitet ai i poetit. Disa shembuj nga këto dy poezi:

Pa e pyet dhe vet' e ti
 Të mosbindurin njeri,
 Dhe për zemrën që j-u thye
 I kërkoj një arësye
 C'ke që vuan, o njeri?
 C'ke që bret me dhemshuri?
 C'ke që djek posi qiri?

 Po njeriu ndaj e dëgjonte,
 Hapte gojë- e kuvëndonte-
 Kuvëndonte më të qarë,
 Me zembrim, me shpirt të vrarë:

NDJENJA DHE NJERIU

Dhe:

Në ty qëndron po Zoti!-tha zemra shpesh vetiu,
Më tha me zë të fellë, dhe prapë-u qetësua;
Dhe prapë që nga gjiri q' u tund e psherëtiu
Me fshehtësi më foli: Ay qëndron në mua...

NJERIU DHE ZOTI

Sa i takon pjesës përmblylëse të ciklit pra PËERJETESIJA, ajo është konceptuar dhe realizuar prej poetit si kulminacion i krejt sistemit poetik të ciklit madje me shumë gjasë edhe më gjerë se kaq, si një qendër sintetizuese semantiko-formale e krejt sistemit të tij poetik. Te PËRJETËSIJA edhe elementët e **dialogut magjistr**al mbërrijnë një shkallë më të lartë se në pjesët e tjera. Këtu kemi një përzierje mes fazës së dytë dhe fazës së katërt të tipologjisë së Jausit, pra mes **question** dhe **communion**. Në strofën e parë tre vargjet e fundit dëshmojnë në trajtë eksplicite praninë e fazës së dytë:

Me tëmbëla në duar

Kupto tashi çfardo dyshim që patel!

Të flas me zë të fjalës së kulluar:

Autori e shquan grafikisht leksemën **Kupto** prej gjithë të tjerave sepse ajo është në korsiv dhe me grafi më të errët, duke tërhequr vëmendjen e lexuesit për t'u përqendruar në funksionin poetik që ajo mbart sidomos në aspektin kuptimor. Ndërkohë për analizën tonë është e rëndësishme prania e leksemës **dyshim** si një leksemë kyç, e cila e ndriçon qartë praninë e fazës së dytë të dialogut magjistr **question**. Këtu dialogu mes mjeshtrit dhe dishepullit, konkretisht mes Zotit nën termin e Përjetësisë dhe poetit nën emërtesën njeri, ku i pari sqaron dhe kthjellon me një tonalitet suprem dyshimet e të dytë, shfaqet evident.

Vargjet përmblylëse të pjesës PËRJETËSIJA njëkohësisht të krejt ciklit filozofik mund të përfillen fare mirë si një sentencë kulmore e poetikës së tekstit në përputhje me atë që në **dialogun magjistr**al cilësohet si një sentencë mjeshtërore:

Pra **ndje** tashi si ryn në det një vlak,

Kupto tashi si shket...fundet...humbet...

Heu! tej-së-tejmi deti zemërak

Nër vlak kullon!

Njeri:

Je *vlak!*

Jam *det.*

Si përfundim mund të thuhet se cikli VALLJA E PËRJETËSISË i Lasgush Poradecit, mbetet një nga krijimet më të çmuara të letërsisë shqipe, një strukturë semantiko formale me një potencë të fortë poetike që ofron mundësi për shqyrtime krahasuese në vazhdimësi. Shembulli i mësipërm besoj se e përforcon edhe më këtë bindjen tonë.

Bibliografia:

1. L. Poradeci, *Vallja e Yjve*, Bukuresht 1933.
2. R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 2008.
3. H. R. Jauss, *Estetica e interpretazione letteraria*, Marietti, Genova 1990.
4. M. Kuteli, “Fjala e editorit”, në *Ylli i Zemrës*, Bukuresht 1937.
5. E. Gjika, *Cikli filozofik në sistemin poetik të Lasgush Poradecit*, Naim, Tiranë 2010.

Anton BERISHAJ

‘KODET E MËDHA’ DHE KANONI LETRAR SHQIPTAR

Abstrakt

Në këtë studim ofrohet një rivlerësim kritik i “kodeve të mëdha” – duke i vendosur në kontekstin teorik të koncepcioneve semiotike mbi shumësinë e kodeve letrare e kulturore, të cilat identitetin e vet e përftojnë nëpërmjet procesualitetit performativ specifik. “Kodet e mëdha” kështu trajtohen si s-kode dhe kode procesuale – që janë në relacione të veçanta me Codex-in dhe Canon-in religjioz, kulturor e letrar – dhe duke i parë në funksion te formatizimit të një CANON-i letrar të hapur, d.m.th. në funksion të *kënaqësisë estetike* dhe të *ndryshimit* (Frank Kermode).

Fjalët çelësa: *kodi, kodi procesual, mbikodimi, pluraliteti i kodeve, kanoni, formatizimi ideologjik i kanonit*

I. KODI/KODET

1. Nocioni *kod*¹ është ndër nocionet kyç ne teorinë e informacionit, semiotikën e përgjithshme dhe, vetvetiu, edhe në kuadër të semiotikës së letërsisë. Në *teorinë e informacionit*, kodi definohet si *sistem elementesh invariante dhe i rregullave të kombinimit të tyre* (Lotman 1976: 45). Edhe pse, në planin e përgjithshëm, për të bartur një informacion duhen, të paktën, jo një, por dy kode – njëri për enkodimin dhe tjetri për dekodimin e mesazhit, procesi kreativ/sintetik presupozon një hierarki të tërë kodesh, ashtu si edhe procesi estetik/analitik.

Jakobsoni (1990), i inspiruar nga çifti terminologjik i Saussure-it *langue* dhe *parole*, do t'i vendosë në qendër të vëmendjes nocionet *kodi* dhe *mesazhi*. Me të parin ai shpesh do të presupozojë rregullat dhe konvencat e komunikimit nga të cilat varet prodhimi dhe interpretimi i teksteve. (Chandler 2007, 147). Sipas Chandler-it,

¹ Tema “Kodet e mëdha të letërsisë shqipe” e Seminarit Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare (33, 2014), shtron nevojën e shqyrtimit të premisave teorike të nocionit *kod*, por edhe të sintagmës paradoksale *kodet e mëdha*, posaçërisht në kontekstin e semiotikës letrare.

“Meqenëse domethënia e një shenje varet nga kodi brenda të cilit ajo zë vend, kodet përcaktojnë kornizën në kuadër të së cilës shenjat kanë kuptim. Vërtet, ne nuk mund t’ia atribuojmë një gjëje statusin e shenjës nëse ajo nuk funksionon brenda një kodi. Kodet i organizojnë shenjat në sisteme kuptimplote, të cilat i vënë në korrelacion shenjuesit dhe të shenjuarit nëpërmjet formave strukturale të sintagmave dhe paradigmave. Nëse relacioni midis një shenjuesi dhe të shenjuarit të tij është relativisht arbitrar, atëherë është e qartë se interpretimi i domethënies konvencionale të shenjës kërkon një familjarizim me një tërësi të duhur konvencash.” (Chandler, 147-148.)

Për Chandlerin, *kodet nuk janë thjesht ‘konvenca’ të komunikimit, por më parë sisteme procedurale të konvencave të lidhura me to që operojnë në fusha të caktuara.* (148). Pra, kodet janë sisteme operative rregullash ‘abstrakte’/‘virtuale’ të kombinimit të elementeve distinktive, të cilat mundësojnë që një objekt/kategori, sekuencë tingullore/grafematike etj. të marrë statusin e shenjës (dhe tekstit si sistem shenjash, i cili në kuadër të strukturalizmit shpesh konsiderohet dhe si një shenjë-sipërore), pra të ketë kuptim dhe domethënie.

Semiotikanë të ndryshëm kanë ofruar klasifikime dhe taksonomi bazuar në parime të ndryshme, qofshin ato ‘parime të kursimit’ ose ‘parime funksionale’. Një palë sish e konsideron kulturën (semiosferën, siç do ta quajë Lotmani) si një “bashkësi (koleksion) kodesh” (Berger: 2010, 23) dhe subkodesh. Kështu, p.sh. Chandler kodet i klasifikon në tri kategori themelore:

Kodet sociale:

- gjuha verbale (me subkodet e saj);
- kodet trupore (me subkodet përkatëse);
- kodet e mallrave të konsumit;
- kodet e sjelljes.

Kodet tekstuale:

- kodet shkencore;
- kodet estetike (ku përfshin artet e ndryshme, por edhe formacionet stilistike – klasicizmin, romantizmin, realizmin, p.sh.);
- kodet zhanrore, retorike e stilistike;
- kodet e masmedias.

Kodet interpretuese:

- kodet perceptuale;
 - kodet ideologjike, të cilat përshijnë kodet për ‘enkodimin’ dhe ‘dekodimin’ e teksteve
 - kodet dominante a ‘hegjemonike’, të negociuara a opozicionale.
- (Chandler: 149-150.)

Sipas tij, gjithësesi, të gjitha kodet mund të shihen edhe si ideologjike. Me këtë qëndrim ai është në linjë me koncepte të Calvet-së (Calvet: 1976) dhe Hall-it (Hall: 2005).

Edhe pse i vetëdijshëm për pluralitetin dhe shumësinë e kodeve dhe tekstin si një “sistem shenjash të organizuara në pajtim me kodet dhe subkodet që reflektojnë vlera, qasje, besime, presupozime dhe praktika të caktuara” dhe, po ashtu, i ndërgjegjshëm se “kodet i transcendojnë tekstet e veçanta, duke i lidhur bashkë në një kornizë interpretuese që e përdorin prodhuesit dhe interpretuesit e tyre” (Chandler, 157), ai megjithatë konstaton se “kodet tekstuale nuk i *determinojnë* kuptimet e teksteve, por kodet dominante tentojnë t’i kufizojnë/mbyllin ato”, duke iu përfruar kështu koncepteve të Hallit mbi “leximet e parapëlqyera” (Hall, 124) dhe mospërputhjen dhe “asimetrinë midis kodeve të ‘burimit’ dhe ‘marrësit’ në momentin e transformimit në dhe jashtë formës diskursive” (Hall, 120). Një mundësi të tillë e parashikon edhe Lotmani, duke i vënë në pah jo vetëm entropinë e kodit të autorit dhe të lexuesit, por edhe entropinë e niveleve të ndryshme të kodit. (Lotman, 60).

2. Tezën e Lotmanit se “tipar i teksteve artistike (është) që të shndërrohen në kode – sisteme modeluese” (93), ndoshta në mënyrën më të ‘mahnitshme’ (siç do të thoshte Eagleton: 1996, 129) e realizon Roland Barthesi në testet e tij, e veçanërisht te “S/Z” (1974). Ai e ‘analizon’ (Barthesi më me dëshirë do ta përdorte sintagmën ‘e ri-shkruan me ëndje’) tregimin e Balzakut *Sarrasine* duke e parë atë si një *konfiguracion rizomatik* kodesh e subkodesh nëpërmjet përçanësimit të tekstit në njësi elementare interpretatibile dhe *scriptible* – *lexia* – dhe rikrijimit ludist të modelit/simulakrumit tekstual/diskursiv. Barthes fillimisht flet për pesë kode (18 et passim). *Kodi proairetik* – përfaqëson një ‘seri modelesh të aksionit që i ndihmon lexuesit t’i vendosin detajet në sekuencat e fabulës’ (Culler, 70). *Kodi semik* – ‘grupon së bashku konotacione të ndryshme të përsëritshme ose ‘temat’ e tekstit’ (Sturrock: 2003, 119). Sipas Cullerit ky kod ua mundëson lexuesve të mledhin pjesët e informacionit për krijimin e karaktereve. *Kodi hermeneutik* – ‘i grupon sekuencat e ndryshme të tekstit që i shtrajnë dhe më pas i zgjidhin ‘enigmat’ dhe kështu i krijojnë pritshmëritë të lexuesit (Sturrock, 119). *Kodi simbolik* – mundëson ‘ekstrapolimimin nga detajet tekstuale tek interpretimet simbolike’ (Culler, 70) dhe i ‘grupon bashkë modelet e caktuara antitetike që i përmban teksti’ (Sturrock, 119). *Kodi referencial* – ‘i grupon shumësinë e referencave të krijuara në tekst lidhur me dijen kulturore, sociale e të tjera në kohën e Balzakut’ (Sturrock, 119). Sipas Cullerit, ky kod e përfshin më vonë një seri të tërë kodesh kulturore. Vetë Barthesi do të pohojë se ‘natyrisht, të gjitha kodet janë kulturore’, duke ia mohuar sipas Hawkesit (2004, 96) çfarëdo veçantie këtij kodit.

Kodet semike, kulturore dhe simbolike vendosin ‘lidhje të përkëmbyera,

reversibile, jashtë kufizimeve të kohës’, ndërsa kodi hermeneutik dhe proairetik janë në një rend ireverzibil (Barthes: 1974, 30). *Lexia* të caktuara mund t’i nënshtrohen kodimit (enkodimit dhe dekodimit) të shumëfishtë, të dy a më tepër kodesh. Kjo dhe arsye të tjera, posaçërisht vetë stili i Barthesit, ka shtyrë teoricienë të ndryshëm (midis tyre edhe Eagletonin) që këtë taksonomi barthesiane të kodeve ta quajnë arbitrare. Në shikim të parë, duket sikur Barthesi nuk e pranon tezën e Lotmanit se ‘teksti në kufijtë e tij përfaqëson një strukturë konstante’ dhe posaçërisht premisën mbi hierarkinë e kodeve, por më tepër anon te dimensionin produktiv, transgresiv dhe konfirmues i kodeve (Eagleton, 109). Por, ai e vërteton idenë lotmaniane se tekstet artistike janë *gjeneratorë gjubësh*.

Ajo që bën Barthesi te *S/Z* (por edhe te disa vepra të tij të tjera), përkundër faktit që e konsideron novelën e Balzacut si tekst *lissible*, është ri-shkrimi i tekstit në trajtën e një *simulakrumi*, modeli struktural njëkohësisht abstrakt dhe korporal/hedonist. Sepse për të, përkundër pohimeve dhe klasifikimit të teksteve në *lissible* dhe *scriptible*, të gjitha tekstet me strukturat e tyre procesuale dhe konfiguracionet e kodeve (tek ai me tepër në trajtë rizomatike) janë tekste *scriptible* – të shkrueshme. Sepse për të Letërsia është një *aventurë semiologjike*, ku e dëshmon kreativitetin e pafundmë prej *logoteti* – domethënë edhe prej *krijuesi të kodeve/gjubëve*.

E përbashkëta e debatit lidhur me kategorinë e kodeve semiotike është se ato janë kode procesuale që (jo vetëm) ‘mund të kuptohen si një lloj përkthimi nga një strukturë në një tjetër’ (Johansen, Larsen: 2002, 11; Eco: 1984). Nëse e vendosim në perspektivën e distinkcioneve të Hjelsmlevit: forma/substanca e shprehjes dhe forma/substanca e përmbajtjes, nocioni kod do të mund të pozicionohej në domenin e *formës*, gjithnjë duke patur parasysh analogjinë që e vendos Calvet (1976: 95) midis fonologjisë (formës) dhe fonetikës (substancës). Por, as me këtë nuk mund t’i ikim ‘rrezikut’ të semantizimit të kodit – edhe duke e ditur se në sferën semiotike gjithçka i nënshtrohet semantizimit dhe, madje, inskriptimit ideologjik. Në të vërtetë, kodi – si një sistem operacional që mundëson përfitim të kuptimeve në ‘nivele’ të ndryshme (nisur nga shenja si kategori bazike) do të mund të pozicionohej në hapësirën dhe rrejtin që e bën të mundur shfaqjen e *domethënies* (si relacion shenjues-i shenjuar), *vlerës* (si relacion diferencial midis shenjash) dhe, le ta quajmë, *kuptimit* (si relacion me diskutet dhe konfiguracionet diskursive brenda universit të teksteve dhe semiosferës në tërësi). Sepse, ‘kodet i prijnë interpretimit në një *kontekst*’ (Danesi: 2004, 21), domethënë në kontekste diskursive dhe performative.

3. Është gati qëndrim aksiomatik në teorinë e komunikimit dhe në semiotikë se *kodi dhe mesazhi* janë dy kategori të veçanta, se ‘*mesazhi dhe sistemi i komunikimit (kodi) janë dy entitete të ndryshme, të pabarazueshme*’ (Calvet, 52). Në këtë sens Calvet edhe ‘e

kritikon’ Barthesin për pohimet e tij te “Sistemi i modës” se ‘*miti është sistem i komunikimit, se ai është mesazh*’ (Barthes: 2000, 93), duke e kundërshtuar kështu pohimin e tij po ashtu aksiomatik lidhur me mitin, respektivisht se *dubet ta përshkruajë atë si formë*.

Një ‘kritikë’ e ngjashme mund t’i drejtohet edhe Hamitit (1989) për konceptet e kodit/kodeve të propozuara tek eseja “Kodet e mëdha të letërsisë shqipe” (Hamiti: 1989, 9-31). Edhe pse mëton të studiojë *format letrare* (ku përfshin ‘*kodet tematike, kodet ligjërimore, strukturat narrative apo strukturat poetike, statusin e tekstit*’), Hamiti kodet letrare i klasifikon në dy grupe:

- *kodet tematike*, ku përfshihen *kodi biblik, kodi i letërsisë popullore, kodi mysliman – lindor, kodi historik-heroik, kodi antik*; dhe
- *kodet ligjërimore*, ku përfshihen *kodi ligjërimit metaforik, kodi ligjërimit metonimik dhe kodi ligjërimit përshkruar*.

Në perspektivën strukturaliste/semiotike të gjitha kodet me konfigurimet e tyre tekstuale e krijojnë universin semantik të teksteve, pra edhe dimensionin tematik. Sepse ‘kodi e përcakton prodhimin (dhe perceptcionin) e mesazheve’ (Prince: 2003). Në këtë kontekst vetë klasifikimi i kodeve si tematike në vetvete del paradoksal dhe nga pikëpamja semiotike i pajustificuar. Arsyen pse strukturalistët nuk janë marrë në mënyrë të veçantë dhe sistematike me *temën*, Culler (1990: 332-333) e sheh te fakti se “tema nuk është rezultat i një bashkësie të veçantë elementesh, por më parë do të mund të thuhet se është një emërtim që ua japim formave të unitetit që i shquajmë në tekst, ose mënyrave me të cilat ia arrijmë që kodet e ndryshme të puqen dhe bashkohen në një”. Sipas tij, identifikimi i temës, respektivisht *krrijimi i unitetit, i zgjidhjes, i kontinuitetit është çështje e ekstrapolimit nga elementet e tekstit, me çka iu atribuohet funksioni i përgjithshëm*. Për më tepër, problemi i ekstrapolimit tematik është i lidhur ngusht me rekuperimin empirik dhe simbolik, në njërin anë, dhe me ekstrapolimën e tipareve formale të tekstit (kur bëhet fjalë për lirikën), në anën tjetër. Tema, kështu, rezulton nga leximi/interpretimi procesual i një teksti konkret, i realizuar nëpërmjet vënies në funksion të kodit simbolik, si një kod operacional që i mbivendoset shumësisë së kodeve të tjera, por që njëkohësisht mundëson aktivizimin e rrjetit diskursiv dhe intencave performative në kuadër të tij. Pra, tema nuk është diçka e paradhënë, siç mund të sugjerojnë *kodet tematike* te Hamiti.

Të konceptuara si *kode të mëdha tematike* te Hamiti, ato në njërin anë mund të ndërlidhen me kodin simbolik dhe kodin referencial (apo kodet e derivuara kulturore te Barthesi) dhe, në anën tjetër, vetvetiu flasin për ‘intencën’ që ato t’i ‘shërbejnë’ kontekstit kanonizues dhe prirjes kanonizuese të ‘kritikës tematike’ tek ai. Kjo bëhet edhe më e qartë tek vepra e tij “Albanizma” (2002), ku diskursi *esencialist* dhe *etnocentrik* bëhet dominant. Ky diskurs shpesh do ta dominojë madje edhe historiografinë letrare

në albanistikë edhe tek autorët me prirje ideologjike majtiste. Për Qosjen, p.sh. letërsia romantike shqipe është *ideologji dhe pedagogji kombëtare*, ndërsa *funksioni i saj themelor është funksioni kombëtar*. (Qosja: 1984, 9-11).

Këto inkoherenca në përdorimin e nocionit *kod* te Hamiti, mund të konstatohet gati pa mëdyshje, burojnë nga *leximi* i tij e veprës së Northrop Frye-it *The Great Code – The Bible and Literature* (1983), të cilës i referohet në esenë e cituar më lart. Frye nocionin *kod* nuk e përdor në kuptimin e tij semiotik, por më tepër në kuptimin *paleografik* të këtij nocioni (Eco: 1984, 165), respektivisht të nocionit *codex*. Frye që në Hyrje e parashtron intencën e tij: “Fillimisht kam dashur të bëj një shqyrtim induktiv pothuaj gjithpërfshirës të figurave dhe narracionit biblik, të përgjellë me ca shpjegime për mënyrën si këto elemente të Biblës e kanë ndërtuar një kornizë imagjinative – universin mitologjik, siç e quaj unë – brenda të cilit Letërsia perëndimore ka operuar deri në shekullin tetëmbëdhjetë dhe në të cilin në një shkallë të gjerë ende operon”. (Frye: 1983, XI). Madje, edhe konceptimin specifik të Frye-it mbi *fazat e gjubës: Metafora – Metonomia – Shkrimi përshkruar*, Hamiti e *përkthen* në *kode të mëdha ligjërimore*. Te shprehja terminologjike *kodet e mëdha*, atributi *e mëdha* shpie tërthorazi drejt institutimit të *kodeve dominante a hegjemonike*, qoftë edhe pa një *vetëdije* teorike semiotikisht të elaboruar.

Ndërkaq, në semiotikë tashmë është e njohur se nëpërmjet *procedimeve të caktuara interpretative kodet e përdorura në... (një) vepër të veçantë arti mund të bëhen normë-formuese, çfarë përsëri do të thotë se ajo vepër arti është pjesë e kanonit*. (Johansen/Larsen: 2002, 9).

II. KANONI/KANONET

1. Edhe pse kuptimet etimologjike dhe paleografike të nocioneve përgjithësisht, pra edhe të termit kanon, janë vetëm pjesërisht të dobishme (Ulrich: 2002, 22) dhe kryesisht për faktin se ato në përdorimet e mëvonshme pësojnë ndryshime në kontekste të reja disiplinare e diskursive, megjithatë ato mund të hedhin dritë mbi, të paktën, disa nuanca kuptimore të vlefshme për debatun në vijim. Në Greqinë antike nocioni *kanon* kishte “kuptimin e një *shkopi për matje*, duke marrë më pas kuptime figurative të *normës a idealit*: në fushën e skulpturës kishte kuptimin e ‘formës së përsosur të trupit të njeriut’; në filozofi, ‘baza... me anë të së cilës njihet çfarë është e vërtetë dhe e gënjeshtërt’; në drejtësi, ‘ajo që na obligon,... idealet specifike’; dhe gjithashtu një ‘katalog/regjistër’ a ‘tabelë’ (Ulrich, 22).

Si nocioni **kod** ashtu edhe nocioni **kanon** e kanë një fill të përbashkët semantik të lidhur me nocionin latin **codex**. Sipas Ecos, “*codex* ... ishte një trung ose gem druri nga i cili janë bërë tabelëza për shkrim, të lyera me dyll; kështu termi ka shenjuar librat

prej pergamene a letre. Si i tillë, kodi është diçka që flet për diçka tjetër; ai ka të bëjë me komunikimin apo shenjëzimin/domethënien që nga origjinat e tij më të largëta” (Eco, 165). Origjinarisht edhe nocioni *codex* edhe nocioni *canon* i referoheshin një liste librash, të cilëve u atribuohet roli i burimit të autoritetit, respektivisht i *kriterit të justifikimit në teologji*. (Abraham: 2002: 1).

Paradigma teologjike nocionit **canon** i atribuon disa “elemente esenciale”: “E para, kanoni përfshin librat, jo formën tekstuale të librave; e dyta, ai kërkon gjykim reflektiv; dhe e treta, ai denoton një listë të mbyllur.” (Ulrich, 31). Ajo listë është e ndërlidhur dhe e datëruar nga dy koncepte bazë: të qenit *autoritative* dhe *autentike*. Për Ulrichun, por edhe për autorë që mbrojnë koncepte konservatore (dhe kryesisht religjioze) të flitet për një *kanon të hapur* është paradoks në vete, edhe pse e pranojnë mundësinë e ekzistimit të më shumë kanoneve, por gjithsesi të lidhura me komunitete religjioze të ndryshme. Në mesjetë, kanoni i mbyllur autoritativ i Shkrimit autentik dhe të *frymëzuar*, përplotësohet me një listë *auctor-ësh (maiores et minores)*, të cilët ishin pjesë e *curriculum*-it dhe vlera e të cilëve konsiderohej e tejkohshme. Kështu, ajo që quhej *biblioteca selecta* nëpërmjet atributimit të kapitalit kulturor të pazëvendësueshëm dhe sipëror shndërrohej në *biblioteca universalis*. Aporia që do e përcjellë vazhdimisht debatin lidhur me *kanonin vertikal* (jo vetëm religjioz) do të jetë mundësia e një “fuzioni të kohës lineare dhe eternitetit estetik.” (Van den Hemel: 2010, 54).

Kësaj paradigme religjioze Harold Bloom do t’i japë një karakter të përgjithshëm letrar: “Adhurimi perëndimor i Zotit – nga hebrenjtë, të krishterët dhe myslimanët – është adhurim i një karakteri letrar.” (Bloom: 1994, 6). Për të, autorë kanonikë janë autorët autoritativë në kuadër të kulturës, me karakter sublim dhe natyrë reprezentative. Sidoqoftë, kanoni për Bloomin duhet të jetë i hapur: “Tradita nuk është vetëm një trashëgimi ose një proces benign transmissio; ajo është gjithashtu një konflikt midis gjenisë së të kaluarës dhe aspiratës së të tashmës – shpërblim i të cilit është mbijetesa letrare ose inkluzioni kanonik.” (Bloom, 8-9). Po ashtu, edhe zhanret e ndryshme letrare krijohen si jehonë/përgjigje ndaj të mëparshmeve dhe ajo *varet nga aktet e leximit dhe të interpretimit të autorëve të mëvonshëm, akte që janë identike me veprat e reja*. (9) Mekanizmat intertekstualë janë, pra, një *conditio sine qua non* për formatizimin e kanonit. Prandaj, sipas tij, *kanoni para së gjithash manifestohet si ankth i ndikimit që e formon dhe keqformon çdo shkrim të ri që aspiron përhershmërinë*. (12) Mundësinë e një përhershmërie të tillë të gjuhëve/kodeve artistike e pohon edhe Lotmani: “Nuk është e rastit që arti gjatë zhvillimit të tij i hedh poshtë mesazhet e vjetruara, por me një këmbëngulje të çuditshme i mban mend gjuhët artistike të epokave të shkuara.” (1976, 47). Struktura e kodeve – gjuhët artistike dhe posaçërisht – kanoni, mund të definohej kështu edhe si *art letrar i memories*. (Bloom, 17).

Në kontekstin kanonizues, *kodet e mëdha tematike e ligjërimore* të Hamiti bëhen

burim i legjitimitetit të autoritetit dhe posaçërisht *autenticitetit* (Hamiti: 2009, 15-17), të fokalizuar tek ideologema etnocentriste, jashtëkohore (historikisht transcendent) dhe esencjaliste *albanizma*. Paradigma e tillë nacionaliste (e njohur në letërsinë europiane që në shek. XVIII), në formatizmin e kanonit letrar shqiptar vihet re edhe te *justifikimet instrumentale të letërsisë* të Qosja (1984). Të dyja këto qasje e promovojnë një kanon letrar në themel të të cilit qëndrojnë politika identitare etnocentriste. Për më tepër, trashëgimia kanonike e kulturës shqiptare, respektivisht memoria kulturore shqiptare – përfytyrohet/mendohet bazuar në dy kategori temelore: *Shkrimet* (Letërsinë) dhe *Traditën* (Kanuni, Folklori, Historia/”kodi heroik”...). Në procesin e abstraksionit dhe reduksionit ato konsiderohen si kritere të privileguara të së vërtetës identitare, letrare e kulturore. Në këtë kontekst *Letërsia shqipe* shpesh është konsideruar si një lloj religjioni i etnisë, kombit, kulturës e identitetit. Nga perspektiva e teorisë kritike, ky konstrukt ideologjik, natyrisht, është autoritar, përjashtues dhe totalizues.

2. Mundësinë e tejkalimit të *paradigmës teologjike* në debatin e ashpër (dhe shpesh të konsideruar të tejkaluar) rreth kanonit, Frank Kermode e sheh në fokusimin e pikëshikimit të *estetika e kanonit*, respektivisht të konceptet e *kënaqësisë* dhe *ndryshimit*. (Kermode: 2004). Duke iu referuar koncepteve të hershme strukturaliste të Mukařovskýt mbi kënaqësinë estetike, koncepteve psikanalitike (posaçërisht të Kenneth Burke dhe Peter Brooks), si dhe koncepteve të Barthesit të shtruarra te vepra e tij *Le Plaisir du texte*, ai e ofron mundësinë e largimit nga *elementet esencjaliste* të nocionit kanon. Kështu Kermode, me debatin e tij inicial, na kthen në pikënisjen e *qarkut hermeneutik*, respektivisht mbylljen e tij - te debati rreth kodeve procesuale/semiotike.

Pohimet se “kënaqësia është kruciale dhe mbase sinonim i vetë letërsisë”, se ajo ka të bëjë me mundësitë e kënaqësisë, se *letërsia është erotike* (Bennett, Royle: 2004, 258, 261) tanimë nuk tingëllojnë si diçka e çuditshme në diskursin teorik. Në të vërtetë ato e kanë burimin te vepra e Barthesit, posaçërisht te *S/Z* dhe *Kënaqësia e tekstit*. Kjo e fundit, sipas Cullerit (2002, 82), “e transformon distinkcionin të *S/Z* midis tekstit të *lexueshëm* dhe të *shkruarshëm* në një opozicion asimetric midis dy lloj kënaqësish, *plaisir* dhe *jouissance*”. Variacionet e kënaqësisë dhe erosit që Barthesi i evidenton në procesin e joshjes/komunikimit letrar kanë një shtrirje të gjerë: që nga kënaqësia korporale/seksuale në relacion me *trupin/shenjuesit e tekstit* e gjer te *jouissance* - ekstaza që presupozon edhe humbjen dhe, madje, shprishjen e identitetit: “Teksti i kënaqësisë: teksti që të kënaq, të përmbush, që dhuron euforinë; teksti që vjen nga kultura dhe nuk i shkëput lidhjet me të dhe është i lidhur me një praktikë të *rehatshme* të leximit. Teksti i ëndjes: teksti që imponon një gjendje humbjeje, teksti që shkakton gjendje të pakëndshme (ndoshta gjer te pika e një lloj mërzie), i trondit shtresimet/presupozimet historike, kulturore, psikologjike të lexuesit, konsistencën e shijeve, vlerave dhe

kujtesës së tij, e vë në krizë relacionin e tij me gjuhën.” (Barthes: 1975, 14) Në të vërtetë, kënaqësia e njëmendtë barthesiane buron nga procesi kreativ i *shkrimit* dhe i *leximit*, nga krijimi dhe rikrijimi i ‘realitetit’ nëpërmjet krijimit dhe rikrijimit të kodeve dhe lojës midis tyre.

Edhe për Lotmanin *kënaqësia estetike* dhe *kënaqësia shqisore* janë inherente për tekstet artistike. Teksti, madje, edhe me “fuqinë e materialitetit fizik të tij mund të veprojë mbi shqisat tona dhe të na ofrojë ndjenjën e gëzimit ose vuajtjes”. (1976, 96-98). Kënaqësia shqisore, sipas tij presupozon aplikimin e kodeve të shumëfishta dhe të ndryshme, si dhe marrjen e informacionit nga materiali josistemor, ndërsa kënaqësia intelektuale buron nga marrja e informacionit prej atij sistemor. Procesi kreativ i enkodimit dhe dekodimit ofrojnë gëzim intelektual (procesi i shndërrimit të materialit joshenjor në shenja) dhe kënaqësi fizike (që buron nga karakteri i tekstit si një *ind kuazimaterial*, i cili me shenja krijon një realitet fizik virtual).

Kodet e lexuesit (a të *komuniteteve interpretuese*) janë në funksion të ndryshimit dhe kënaqësisë. Ato mund të përputhen, por edhe mund të jenë të ndryshme (ç’gjë ndodh jo rrallë) me kodet kreative/krijuese të autorit/autorëve – që po ashtu në vete e kanë dimensionin e ndryshimit dhe kënaqësisë.

Nisur nga presupozime të tilla, autorë të ndryshëm flasin për një *shumësi kanonesh*: për *hiperkanonin*, *kundërkanonin*, *kanonin hije* (Frank: 2008, 200), por edhe për kanone rivale që burojnë nga *komunitetet e artistëve* si krijues kanonesh dhe nga *komunitetet e lexuesve* si krijues të kanoneve.

Shumësia e kodeve dhe kanonet e formatizuara prej tyre mundësojnë diseminacionin e kuptimit, memorien e kulturës, si dhe vetë semiosferën. Në të vërtetë, do të mund të pajtoheshim me pohimin se edhe “Jeta është mbijetesë në formë të koduar...” (Hoffmeyer: 1993, 16)

Bibliografia:

1. Abraham, William J. (2002): *Canon and Criterion in Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
2. Barthes, Roland (1974): *S/Z*. Trans. Richard Miller. Malden, Oxford, Melbourne: Blackwell, 1974.
3. Barthes, Roland (1975): *The Pleasure of the Text*. New York. Trans. Richard Miller. New York. Hill and Wang, 1975.
4. Barthes, Roland (2000): “Myth Today”. Susan Sontag (ed.): *A Roland Barthes Reader*. London: Vintage, 2000. (93-149)
5. Barthes, Roland (2008): *Aventura Semilogjike*. Pejë: Dukagjini, 2008.

6. Bennett, Andrew and Royle, Nicholas (2004): *An Introduction to Literature, Criticism and Theory* (3^d Edition). Pearson/Longman, 2004.
7. Berger, Arthur Asa (2010): *The Objects of Affection – Semiotics and Consumer Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
8. Berishaj, Anton (2005): *Retorika dhe letrarësia*. Prishtinë: Buzuku, 2005.
9. Bloom, Harold (1994): *The Western Canon*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace&Company, 1994.
10. Calvet, Louis Jean (1976): *Roland Barthes*. Beograd: BIGZ, 1976.
11. Culler, Jonathan (1990): *Strukturalistička poetika*. Beograd: SKZ, 1990.
12. Culler, Jonthan (2002): *Barthes – A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
13. Danesi, Marcel (2004): *Messages, Signs and Meanings*. Toronto: Canadian Scholars' Press Inc., 2004.
14. Eagleton, Terry (1996): *Literary Theory – An Introduction*, 2nd edition. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 1996.
15. Eco, Umberto (1984): *Semiotics and Philosophy of Language*. London: Macmillan, 1984.
16. Frye, Northrop (1983): *The Great Code – The Bible and Literature*. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, INC., 1983.
17. Hall, Stuart (2005): "Encoding/decoding". Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe and Paul Willis (eds.): *Culture, Media, Language*. London and New York: Routledge, 2005. 117-127.
18. Hamiti, Sabri (1989): *Vetëdija letrare*. Prishtinë: Rilindja, 1989.
19. Hamiti, Sabri (2009): *Albanizma*. Prishtinë: ASHAK, 2009.
20. Hawkes, Terence (2004): *Structuralism and Semiotics*. London&New York: Routledge, 2004.
21. Hoffmeyer, Jesper (1993): *Signs of Meaning in the Universe* (trans. by Barbara J. Haveland). Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
22. Johansen, Jorgen Dines / Larsen, Svend Erik (2002): *Signs in Use – An Introduction to Semiotics*. London&New York: Routledge, 2002.
23. Kermode, Frank (2004): *Pleasure and Change: The Aesthetics of Canon*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.
24. Kolbas, E. Dean (2001): *Critical Theory and the Literary Canon*. Colorado, Oxford: Westview Press, 2001.
25. Lotman, J. M. (1976): *Struktura umetničkog teksta*. Beograd: Nolit, 1976.
26. Prince, Gerald (2003): *Dictionary of Narratology*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003.

27. Qosja, Rexhep (1984): *Historia e letërsisë shqipe – Romantizmi I*. Prishtinë: Rilindja, 1984.
28. Søren, Frank (2008): *Migration and Literature*. New York: Palgrave/Macmillan, 2008.
29. Sturrock, John (2003): *Structuralism (Second Edition)*. Malden, Oxford etc.: Blackwell Publishing, 2003.
30. Ulrich, Eugene (2002): “The Notion and Definition of Canon”. Lee Martin McDonald, James A. Sanders (eds.): *The Canon Debate*. Peabody, Massachusetts: Hendrichson Publishers, 2002. 21- 35.
31. Van den Hemel, Ernst (2010): “History and the Vertical Canon: Calvin’s Institutes and Beckett”. William Otten et al. (eds): *How the West Was Won*. Leiden, Boston: Brill, 2010. 39-54.

Osman GASHI

**E SHKUARA TRAUMATIKE DHE MJEGULLA UTOPIKE
(POEZIA E ROMANTIZMIT SHQIPTAR MIDIS KUJTESËS DHE
VIZIONEVE PROSPEKTIVE)**

I. E shkuara traumatike

Duke e parë përgjithësisht së brendshmi letërsinë e romantizmit evropian e në veçanti poezinë romantike, në domenin e ideve, të vizioneve, të gjuhës, botëkuptimeve, ndjeshmërisë, individualitetit, mund të pohojmë se, të shpesh të herës, ajo luhetet midis përpjekjeve për rishikimin, rikthimin a rigjenerimin e të shkuarës si dhe, në anën tjetër, midis vizioneve, ëndrrave, përceptimeve mbi të ardhmen, të panjohurën, të pritshmen, të dëshiruarën.

Kur e interpreton poemën e Ugo Foskolos “Varrezat” historiani italian i letërsisë Françesko de Sanktis theksonte se “poeti nuk mund të besojë në pavdekësinë e shpirtit; por megjithatë, do të dëshironte të besonte. Ndoshta ky është iluzion, por është e pamëshirshme të grabiten iluzionet, të cilat na lumturojnë, të cilat na e zbukurojnë jetën. Por, nëse është fatkeqësisht e vërtetë”, shprehej më tej De Sanktis, “që koha shkel gjithçka, që vetëm material është e pavdekshme dhe se format shkatërrohen, nuk duket e vërtetë që vdekja e njeriut është një kotësi. Poeti ia ndërton njeriut pavdekësinë e re. Mbeten shkrimet e tij, idetë, veprat, përmendoret; muza e bën *fjalëshumë* heshtjen e varreve, ndërkaq të gjallët tek varrezat kërkojnë prehjen shpirtërore dhe frymëzimin”.¹

Ne i njohim mirëfilli vargjet nistore të De Radës tek “Këngët e Milosaos” për kalueshmërinë e pandalshëmërinë e kohës:

*Lisa jeta kish ndërruar
dhe po kaltëronte detit
ujë i ri ditësh të reja;*²

¹ Francesko de Sanctis: *Povijest talijanske književnosti*, Zagreb 1955, faqe 624.

² J. de Rada: *Këngët e Milosaut*, Prishtinë 1976, përshtatur nga A. Varfi.

Ndërkaq Naim Frashëri në poezinë “Kohë e shkuarë” shtron një pyetje retorike, gati gati fataliste, mbi pamundësinë e shkëputjes së plotë nga e kaluara:

*Le të bëhet urdhëri yt,
Zot' i math e i vërtetë!
Po pse të na mbetet në syt
Kjo koh' e shkuar e shkrëtë?*

Ndër tiparet më të shpeshta që i veçojnë poetët romantikë dhe poezinë romantike janë edhe *rebelimi*, i cili lind kundërshtimin e protestën si dhe *utopitë*, ëndrrat për një të ardhme më të mirë dhe për një vend më të përsosur. Në qoftë se rebelimi romantik, në raste të shpeshta, ka qenë i dështuar nga se mbështillej me velin e individualizmit të skajshëm e madje edhe egozimit (*egoja romantike*), çfarë mbetej përveç ikjes. *Ikja*, braktisja e jetës publike, mbyllja e shpeshtë në kullën e fildishtë, prodhoi tek shumë poetë romantikë si Novalisi, Hëlderlini, Bajroni, Shelli, Kitsi, Lamartini, poezinë e natyrës, egzotizmin, shmangien nga racionalizmi si dhe prehjen në prehrin e lashtësisë e sidomos të miteve greke, por shpesh edhe fluturimin drejt sferave të panjohura utopike e futuriste.

“Gjithçka që romantiku kërkonte në botë”, theksonte historiani gjerman i letërsisë Fric Martini, “ishte ai produkt i shpirtit të tij, gjakimi për vetveten, dhe udha përbrenda, - ëndrra, kujtesa, parandjenja, vizionet”. Ai po ashtu pohonte që “romantikët bashkë me Fihten e pranuan botëkuptimin themelor që qenia njerëzore nuk realizohet në këtë botë, por vetëm në pafundësinë (pambarimin)⁴.

Natyrisht përqendrimi im kryesor në këtë punim është pikërisht ky kontekst i romantizmit, në radhë të parë poezia romantike shqiptare, ndonëse duhet pasur parasysh që konceptet e tilla si koha, hapësira, e shkuara, memoria – individuale a kolektive, e ardhmja, projeksionet profetike a utopike, në mënyra të ndryshme e karakterizojnë krejt letërsinë e të gjitha epokave e të të gjitha formacioneve stilistike. Madje edhe vetë historia e letërsisë si disiplinë i qaset asaj sipas një kanoni kohor e hapësinor, suksesiv e kronologjik. Në kontekstin e Konferencës së sotme⁵, gjithsesi, nuk mund të abstrakojmë a të lëmë anash konvencat e caktuara, premisat, paradigmat a tiparet dalluese që janë ndërtuar përgjatë periudhave të gjata kohore e që shenjojnë orientimet e caktuara stilistike apo epokat letrare nga antikiteti deri më sot.

Romantikët shqiptarë, sidomos ata arbëreshë, pa dyshim, në korrent me ata

³ Naim Frashëri: *Vëpra 1*, Prishtinë, 1978, faqe 79.

⁴ Fric Martini: *Istorija nemacke knjizevnosti*, Beograd, 19..., faqe...

⁵ Ky punim është lexuar si kumtesë në Sesionin Shkencor të Seminarit Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, më 2014.

evropianë dhe gati të njëkohshëm me ta, u përpoqën të gjenin pikëmbështetjet, referencat, përmes të cilave dëshironin të dëshmonin identitetin e tyre dhe lashtësinë e identitetit të tyre, më parë kolektiv se sa individual (krijues). Ato pika të rëndësishme ishin prejardhja pellazgjike e shqiptarëve, gjuha shqipe si gjuhë mëmë e të tjerave, rapsoditë shqiptare si “arkitekste memories” (term i Evelyne Ender⁶), Moti i Madh si dhe Rilindja e atdheut pas çlirimit nga Perandoria Osmane.

Përgjithësisht analogjik me vizionet e romantikëve tanë na duket edhe konstatimi i poetes dhe kritikes letrare amerikane Paula Gunn Allen: “Jeta ime është histori, politikë, gjeografi. Është religjion dhe metafizikë. Është muzikë dhe gjuhë”.

“Këngët e Milosaos”, “Këngët e Serafina Topias”, “Skanderbuku i pafan”, “Kënga e sprasme e Balës”, “Mili e Haidhia”, “Te dheu i huaj”, “Këngëtorja arbërore”, “Istori e Skënderbeut”, Lulet e verës”,... kjo nuk është lista e plotë e veprave letrare, të cilat për temë kanë ngjarjet e kohës së shkuar që rrëfejnë mbi historinë e afërt e të largët nacionale. Çfarë dëshirojnë përmes atyre veprave t’u ofrojnë lexuesve autorët e tyre? Ndonëse te të gjitha këto vepra, ku më pak e ku më shumë, “mënyra e perceptimit të kohës është përgjithësisht subjektive” (John Porter), do të ishte shumë interesante të analizonim në to kategoritë si: “koha e veprës letrare”, “koha e rrëfimit”, “koha e autorit”, pastaj “koha lineare”, “pikat e orientimit” (në kohë dhe hapësirë), madje edhe variacionet e përdorimit të kohëve gramatikore në to.

Vargjet nistore të poemës “Kënga e sprasme e Balës” janë:

*Moj, bijë, bijë e Lalës,
Moj e bukur, trishtimplot
Pse më çon te moti i shkuar?*

Ndërkaq poema përmbillet mrekullueshëm si me një rreth vicioz:

*Mori, bijë, bijë e Lalës
Mori e bukur, trishtimplot
Pse më solle në mon’ e shkuar?*

Sikur kemi një shkarkim emocional një rikthim narrativ në pikën zero. Rrëfimi i shkakton dëgjuesit – lexuesit dhimbje, zhgënjim, pikëllim, trishtim.

⁶ Shih veprën: Evelyne Ender: *Architexts of Memory* (literature, science, and autobiography), The University of Michigan Press, 2005.

Arbëreshët, siç del nga krijimet letrare të De Radës e të romantikëve të tjerë, bëjnë një jetë të dyfishtë: njërën të brendshme, të copëzuar e fragmentare, përmes kujtesës, që shkon deri te Moti i Madh i Skënderbeut dhe herë herë edhe më larg në lashtësitë e errëta pellasgjike e mitike, si dhe tjetra e jashtme, shumë më pak e trajtuar, e tashmja e ngrysur, e pashpresë, një gjendje emocionale, pikërisht siç e shprehte Zef Skiroi kur përshkruante ikjen e arbërorëve pas vdekjes së Skënderbeut:

*Si korillat duke rënkuar
Përmes qiellit vargan
Se të ftohtët i përze,
Lenë në dimër ato vende
Ku nuk ndjenë vapë në verë,
...
Ashtu trimat e pafat
Linin Arbrin duke qarë.
Shqita e bardhëzë lëshoi
Fërshëllimën e ëmbël.
Edhe deti u zbut e u shkrif
Era shtyn anijet që shkojnë
Me pëlhurët e shtjella
Shkojnë ata si me pahir
Për ne muzgjet liti
Si z'u fill të ngrysej dita
E s'u dukën tutje më
Male e kodra të Arbërisë,
Një vajtim i madh u ndje
Që në qiell vaji u mba
Moj e bukura Arbëri...⁷*

II. Memoria dhe historia

- Çfarë vlerësohet tek memoria, nuk është asnjëherë e thjeshtë. Çfarë mbahet mend dhe çfarë harrohet dhe pse ndryshon gjithçka në kohë”?

Në qoftë se e vështrojmë hollësisht letërsinë e arbëreshëve të Italisë të shekullit XIX çuditësisht nuk gjejmë shumë elemente faktografike, dokumentare që do të

⁷ Zef Skiroi: *Te dhen i buaj*, Tiranë, 2002, faqe 117.

lidheshin me eksodin e tyre në Itali pas vdekjes së Skënderbeut, (siç pamë tek fragmenti i mësipërm i poemës së Skiroit), vuajtjet, përndjekjet, problemet me ambientimin në vendin e ri. Nuk kemi as vepra të tilla si kronika, memoare, shënime historike etj. Duket që kujtesa nuk është (*vetëm*) histori. Autorët arbëreshë gati që nuk përdorin data, vite, emra vendesh, as referenca dokumentare. Shumë rrallë diçka të tillë gjejmë tek Skiroi, në poemat e të cilit haset edhe fryma e drejtimit të realizmit ndërkaq veprat e autorëve të tjerë janë përplot me emra personazhesh, mikro a makrotoponime të imagjinuara. Të tillë janë personazhet si: Milosao, Serafina Topia, Nik Peta, Pal Golemi, Miloshini, Bozdari, Lisana, Manëzi, Lleshi, Muzaku, Barrizi, Perlati, Arianiti, pastaj mikrotoponimet si: Fjokatë, Kroj i ri, udha e Zhurzit, gropa e Dresë, gropa e Dhëlpres, lisi i Mbretit, përroi i Shtogut, malet e Lalës, ndonëse i hasim edhe emrvendet si Buna, Shkodra, Dibra, Berati, Drini i Zi). Distanca kohore nga shekulli XV, XVI deri në shekullin XIX është shumë e madhe dhe përpjekja e tyre ka të bëjë më shumë se sa me të përshkruarit besnik të realitetit, me rindërtimin a rikrijimin e atyre fakteve për të vendosur një *histori shpirtërore*, një hartë shpirtërore të arbëreshëve e shqiptarëve përgjithësisht. Do të përligjej kjo pa dyshim, nëse kemi parasysh se kjo histori e tyre ishte përgjithësisht një “e kaluar traumatike”. A do të duhej ajo si e tillë të harrohej me çdo kusht? Mbase, me qëllim që të krijohet, nëse marrim për bazë titullin e veprës së Bernard Cazes, një “histori të ardhmërisë”. Çfarë në të vërtetë është bartur e çfarë është “harruar” nga muzgjet e shekujve në poezinë shqipe të romantizmit? Koha është ireversibile, e ndryshueshme; kthimi gjithnjë traumatizues, në raste idealizues e ekzotik, gati gati posi kopshtet e Edenit.⁸

Përfundimisht e kaluara në poezinë e romantizmit arbëresh na duket shpesh si një picture masive, e copëzuar, ku dominojnë ngjyrat e errëta: e zeza, bluja në të zezë, e kuqja në të zezë, imazhe shpërthyesë posi pejsazhet e Van Gogut. Shembull i drejtpërdrejtë janë vargjet e Serembes në poezinë “Vrull”:

*Zogj të bukur këndojnë me hare,
Po zemra po më plas mua në gj.
I brengosur shkoj jetën te ky dhe,
Mërzqitem në katund dhe në vetmi.*

*Përpara meje hapet det i gjerë,
Që zgjon ndër mend e mi mendime shumë,
Dhe llafstaria zemrën po ma çjerrë,*

⁸ Krah. Kthimin në Mesjetë të Novalisit e kthimin në antikën greke të Hëlderlinit e Kitsit...

Sa s'gjej pushim as dhe kur fle në gjumë.

Arbëria prapa detit na kujton

Se ne të huaj jemi tek ky dhe.

Mjaft mote shkuan, por zemra s'harron,

Se nga turku ne mbetëm pa Atdhe.⁹

Astrid Erll në studimin e tij “Memory in Culture”, kur shkruan për “jetën sociale” në tekstin letrar pohon: “duke rikonstruktuar *jetën sociale* në një tekst letrar ne mund të shtrojmë pyetjen se si është marrë shkrimtari me këtë çështje, si e ka diskutuar, përdorur, kanonizuar, harruar, censuruar dhe ripërdorur përgjatë periudhave të ndryshme kohore. Perspektiva sociale i thekson përshtatjet aktive të një teksti letrar përballë aktorëve socialë – referencave intertekstuale dhe intermediale, rishkrimin dhe adaptimin si dhe format e interpretimit.”¹⁰

Duke e lënë anash trajtimin e jetës sociale, siç e shënjonte Astrid Erll dhe duke shkarë në prehrin e mitologjisë e të mitologjizimeve, disa nga veprat më të mira letrare të romantizmit shqiptar, e shpërfaqin në masë të madhe të ashtuquajturin “mit të origjinës”. Këtë na e dëshmojnë me të gjitha veprat e tyre De Rada, Gavriil Dara, Skiroi, Naimi.

Pjesa dërmuese e memories është kontekstuale. “Konteksti është gjithçka” theksonte Sidonie Smith, duke pohuar po ashtu se “ne e kujtojmë historinë tonë si qytetarë të një vendi, në kontekstin e organizimeve të paradave a festave kombëtare. Memoria e evokuar në narracionin autobiografik është specifike për kohën e shkrimit si dhe për kontekstin e rrëfimit”.¹¹ Romantikët sikur e orientojnë kujtesën e tyre, e përqendrojnë atë në histori momentesh a pikash referenciale, të cilat për ta bëhen tregues burimësie, por edhe perspektive.

Me të drejtë vëren Françesko Altimari, kur flet për “Rapsoditë...” e De Radës se “kjo epokë e poezisë së shqiptarëve (dmth. *Epoka e Skënderbeut*, vër. ime) është për ta ashtu siç qe për grekët ajo para Solonit, për romakët periudha e imitacionit grek ... për Kaledonët epoka e Osianit.” Edhe “Këngët e Milosaos” De Rada i kishte quajtur “poezi shqiptare të shekullit XV”, si dhe “Serafina Thopian” – “këngë historike shqiptare të Serafina Thopias, e shoqja e princit Nikolla Dukagjini”.¹²

⁹ Zef Serembe: *Më të bukurës në Strigari*, Tiranë 1999.

¹⁰ Astrid Erll: *Memory in Culture*, Bauningstoke; Palgrave Macmillan, 2011, faqe 18.

¹¹ Sidonie Smith & Julia Watson: *Reading Autobiography* (A Guide for Interpreting Life Narratives, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2001, faqe 18.

¹² Françesko Altimari: *Vëzhgime gjubësore dhe letrare arbëreshe*, Prishtinë, 2002, faqe 207.

Nga aspekti filologjik e historiografik, po kështu edhe Mateo Mandala e ka trajtuar këtë çështje, duke shquar veçanërisht “ndikimin e mitit pellazgjik në procesin e krijimit të identitetit kombëtar që zuri fill me veprat e intelektualëve arbëreshë gjatë shekujve XVIII e XIX”¹³. Ai e quan këtë dukuri “ideologji identitare” (Mandala, 77), kur iu referohet shkrimeve eseistike, historike e publicistike të autorëve arbëreshë, midis të cilave citon atë të Zef Krispit (1781 – 1859): “i nxitur nga prirja romantike për të dëshmuar natyrën primordiale dhe lashtësinë e shqiptarëve Krispi nuk ngurroi të pohonte se shqipja ishte një gjuhë aq e moçme sa të mund të ballafaqohej me “hebraishten (që asokohe mbahej si gjuha më e lashtë) e të “dëshmonte” se ajo rridhte drejtpërdrejt nga gjuha më e vjetër e tashmë e vdekur e pelasgëve hyjnorë”.

III. Narracioni retrospektiv

Një nga tiparet e romantizmit evropian dhe shqiptar është edhe një qëndrim jokonvencional ndaj gjinive, zhanreve e llojeve letrare. Ka pasur diskutime pa fund për faktin se cilit zhanër i takojnë veprat “Eugjen Oniegin”, “Këngët e Milosaos”, “Shtegtimet e Çajld Haroldit” “Legjenda e shekujve”, “Skanderbuku i pafan” e shumë të tjera. Kur i vështrojmë nga ky kontekst këto vepra, duhet të kemi parasysh edhe terma të veçantë teorikë letrarë e historikë letrarë si: *vepra autoetnografike, shkrime epistolare, autobiografi poetike, narracion i jetës shpirtërore* etj. Rrëfimi i Balës tek poema e Darës së Ri në shumë pika na duket analogjik me narracionin retrospektiv të “Odisesë” së Homerit¹⁴.

Romantikët, gjithsesi, e kishin relativizuar në masë të madhe kufirin midis historisë si shkencë dhe narracionit letrar të lidhur me historinë. Për ta “*historia duket më e qartë dhe më e organizuar në librat e historisë se sa në realitetin historik*”¹⁵. E realiteti apo realitetet historike, të cilit i referohen romantikët gjithmonë qëndron diku midis imagjinatës poetike, mitit, ëndrrës, profecive e realitetit faktik. Ato vepra do të mund t’i gruponim mbase në një kategori të veçantë si vepra *dokufiksionale*. Në mënyrë të përafërt i referohen studiuesit veprës së Marsel Prust dhe asaj që ai e quan “kohë e humbur”. “Një lloj magjie e kujtesës”, pohohet, “e bën Prustin të rijetojë pjesë të jetës së shkuar, ngjarje që dikur nuk i kanë ngjallur asnjë emocion, por që tani, të pasuruara me të tjerë elementë, e bëjnë të jetojë ndjenjën. Ai tashmë gjallon, i grimcuar pafundësisht në sende a ndjenja që përbëjnë memorien e tij të afërt e të largët, të vullnetshme dhe të pavullnetshme, pasive dhe aktive. Çdo gjë e dashur për të nuk

¹³ Mateo Mandala: *Sudime filologjike për letërsinë romantike arbëreshe*, Tiranë 2012, faqe 61.

¹⁴ Kraha. Narracionin e Odiseut në darkën që organizon për të mbreti Alkinoi...

¹⁵ Nassim Nicholas Taleb, *Mjelma e zezë*, Tiranë, 2000.

hetohet dot më nga sytë, pse nuk ekziston në realitetin që përceptohet, por nga drita e kujtesës.”¹⁶

IV. Utopi a heterotipi

Si shprehje utopia (u-topos – jo-vend) ishte sajese e Tomas Morit, humanistit anglez ndërkaq si vepër u shkrua rreth 24 vjet pas vajtjes së Kristofor Kolombos në kontinentin e Amerikës. Domethënë, s’ka se si të mos i lidhim dy gjëra të rëndësishme të shekullit XVI – kulminacionin e Renesancës si epokë e madhe e kulturës evropiane dhe zbulimin e Amerikës si një nga kthesat më të mëdha të zhvillimit të njerëzimit pas Mesjetës.

Utopia ka të bëjë me vende iluzore dhe me shoqëri perfekte. Që të dyjat i mungonin qytetarit evropian të atij shekulli. Letërsia utopike dëshiron t’ia mundësojë njeriut një ëndërr të bukur, një shkëputje nga e kaluara traumatike dhe një hyrje në botën e perfeksionit moral.¹⁷

Që nga fillimet e shekullit XX e deri më sot, ndryshimet e mëdha shoqërore, teknologjia e avancuar, kanë bërë që edhe konceptet mbi kohën dhe mbi të ardhmen të pësojnë ndryshime. Mbase kishte të drejtë Zhak Atali kur thoshte se “historia i nënshtrohet disa ligjeve që mundësojnë parashikimin dhe orientimin e saj.”¹⁸

Mirëpo nëse shekulli XX e transformoi në masë të madhe idenë mbi utopinë, në Romantizmin e shekullit XIX ajo gjeti terren shumë të përshtatshëm. Nga “kujtesa shtegtare” tek “ëndrra romantike”, poetët romantikë e kishin ndërtuar një ngrehinë që nuk është përsëritur asnjëherë më pastaj. Sociologu Bernard Cazes do të mund të shtronte pyetjen: “a mos nuk ka ndryshuar asgjë që nga Prometeu – duke pasur parasysh që emri i këtij heroi të pamposhtur do të thotë *ai i cili parashikon*. Gjithsesi po. Këtë Cazes e quan “dëshirë për ta vështruar atë fytyrë të fshehur të botës.”¹⁹ Antika greko – romake sipas këtij studiuesi e kishte kuptuar botën në mënyrë statike – asgjë asnjëherë nuk ndryshon, apo edhe ndryshon gjithçka, por në mënyrë ciklike për shkak të kataklizmës së përgjithshme, pas së cilës gjithçka rikthehet në gjendjen e mëparshme. Në kundërshtim me këtë revolucion kulturor, të cilin e ka shkaktuar judeokristianizmi ka konsistuar në faktin që “është bërë definitivisht e përcaktuar në mënyrë vektoriale, lineare, ireversibile ndonëse në ndërkohë nuk ka pasur një çlirim të plotë nga koha ciklike, ngase historia, e vështruar në tërësinë e saj, lidhur me dy

¹⁶Mehr Licht, nr. 16, 2001.

¹⁷ Elemente utopike gjejmë tek cikli i këngëve mbi Mbretin Artur, pastaj në veprat: T. Campanella: Qyteti i diellit; F. Bekon: Atlantida e re, Sammel Gott: Jerusalem i ri, etj.

¹⁸ Zhak Atali: *Një histori e shkurtër e tëq ardhmes...*

¹⁹ Bernard Cazes: *Povijest buducnosti*, Zagreb 1992.

përbërësit kryesorë të saj – *krijimin* dhe *fundin e botës*, na shfaqet si një cikël i përfunduar: *njeriu dhe bota i kthehen krijuesit, ndërsa koha amshueshmërisë (përbërshmërisë)*.

Romantikët e mëdhenj ishin edhe mendimtarë, parashikues, siç është thënë shumë herë, lajmëtarë, kasnecë, prijës a bardë të popujve të tyre e të gjithë njerëzimit. Duke lexuar dramën e Shellit “Prometheu i çliruar” do të hasim në strofa e pasazhe të shumta, ku shprehet vizioni për një të ardhme krejtësisht të ndryshme nga koha e tij:

*Pa mbretër ishin fronet dhe njeriu:
Me njëri tjetrin bridhte porsi shpirtrat.
Askush nuk qante dhe askush s’e shkelte;
Dhe as urrejtje, as mospërfülle e as frikë,
As vetëdashje e as vetëpërbuzje.
Mbi ballin e njeriut s’shkrubej më,
Porsi mbi portën si katran të ferrit,
“Çdo shpresë lini ju që hyjni brenda”!*

.....
*E neveritshmja maskë ra,
Njeriu mbet pa skeptër e kufizime,
I lirë, i barabartë me të tjerët,
Pa klasa, pa tribu dhe pa kombe,
Pa ndërje frikë, kulte, grada e mbret...²⁰*

Lidhur me të njëjtën temë shumë shekuj më parë Hesiodi në “Punët dhe ditët” shprehej:

*Është (raca e tashme njerëzore) fis prej
Hekuri. Jo, kurrë
S’do t’i ndahet vuajtja ashtu edhe vajtimi
Dhe shkatërrimi i plotë, ditë e natë;
Ndësbkime t’rrepta zotat do t’u japin...²¹*

Në një cikël të poezive të Gavriil Darës së Ri, të shkruara italisht, gjejmë kapërcime të befta, nga përshkrimi i të shkuarës tek projeksionet mbi të ardhmen e vizionet prospektive. Ndër vargjet më të fuqishme janë dy strofat e fundit të poezisë

²⁰ P. B. Shelli: *Prometeu i zgjodhur*, Tiranë 1995.

²¹ Hesiod: *Poslovi i dani*, Novi Sad, 1994.

“Non plus ultra” (e përkthyer në shqip nga Klara Kodra):

*Ka ende shumë gjëra t'rreme e t'kota
Po puna zjien e në të sigurtën udhë
Një dritë e re do të shkëlqejë në botë.*

*Koha e ardhshme më e mirë do të jetë se e shkuara
Gjithnjë do të jetë kështu se ka një rregull
Gabimi plaket, e vërteta është e amshuar
Në të vërtetë ecën pa fund progresi.*

Kemi të bëjmë me tri shkallë që nisin me poezinë “E kaluara”, “E tashmja” dhe “Non plus ultra”. Autori nuk e humb asnjëherë optimizmin dhe shpresën:

*E sigurtë koha i vërtit të përgjakurat
Humbella dbendërkaq afron, pa fjalë
Të pagabueshmet hapa të matura*

*Dhe duket se nga larg e ndjek ngadalë
Mbështjellë ndër hijet e të errtës natë
Një shpresë ende e pasigurt, po e ngrohtë valë.²²*

Çfarë mendonte Serembe me vargun: *Kur të fryjë befaz veriu // që shqiptarët do t'i zgjojë...* dhe çfarë mendonte Naimi me shprehjen e tij të njohur “*Dielli lind nga perëndon*”? Serembe shkruan vargje krejtësisht të drejtpërdrejta që lidhen me të ardhmen e atdheut të të parëve të tij në vjershën “Zonjës Elena Gjika”:

*Do të shkoj ku më thërret
Gjaku ynë në Shqipëri
Ku Tosku e Gegu i shpejtë
Tokë luftojnë përsëri.*

Nga fundi i Rilindjes Kombëtare Shqiptare poetët romantikë po bënë përpjekje të shkëputeshin nga ankthi i të kaluarës e të përqendronin të gjitha potencialet drejt së ardhmes. Poezia shqiptare e romantizmit gëlon në këtë kohë nga vizionet prospektive. Dhimitër S. Shuteriqi në pasthënien e veprës së Skiroit “Mili e Haidhia” shprehet se

²² Gavriil Dara i Ri: *Poezi dhe poemë (Kënga e Sprasme e Balës)*, Tiranë, 2006, faqe 40.

“Skiroi (sipas rrëfimit të Luigj Gurakuqit) ndonëse në një vend më me fat se Shqipëria, veten e ndjente fatzi larg Shqipërisë dhe, për ideal të madh, - utopik ishte ky ideal, por në utopi ka shpesh madhështi, ai do të bënte çmos që të kthehej në vendin e të parëve... Ishte dhjata e të parëve, si thosh Dara i ri “Dhjata e Motit të Madh”.²³

Nga Miti pellazgjik, tek Moti i Madh, përmes shekujsh vuajtjeje, dëshpërimi e rezignate vijmë në fund të shekullit XIX dhe në fillimet e shekullit XX tek një program politik për Shqipërinë e së nesërme. Një projekt i shkruar me frymëzimin e kreativitetin e krijuesit të mirëfilltë që quhet “Shqipëria ç’ka qenë, ç’është e ç’do të bëhetë” e Sami Frashërit. Një shteg i gjatë, një korpus veprash të mrekullueshme letrare dhe më në fund, si për të treguar pjekurinë, një vepër traktat politik e program kombëtar, lidh si një kurorë gati një shekull ndriçimi e iluminimi kombëtar. Do të dukej tepër simplifikuese po ta karakterizojmë veprën e Sami Frashërit vetëm nën siglën e veprave utopike. Kjo vepër duket të jetë e ndërtuar në konceptin “sa më mirë të njihet e kaluara, aq më saktësisht mund të parashikohet e ardhmja”.

Është plotësisht kongruent një konstatim i jashtëzakonshëm i Zhak Atalisë me gjykimet e fundit të Sami Frashërit në “Shqipëria ç’ka qenë, ç’është e ç’do të bëhetë”:

“Sot vendoset se si do të jetë bota në vitin 2050 dhe përgatitet forma e asaj që ajo do të jetë më 2100. Nga mënyra se si do të veprojmë ne, fëmijët dhe nipërit tanë, do të jetojnë ose në një botë të pranueshme, ose do të përjetojnë skëterrën duke na mallkuar. Për t’u lënë atyre një planet të pranueshëm, duhet të marrim mundimin të mendojmë të ardhmen, të kuptojmë nga buron ajo dhe si të veprojmë mbi të.”²⁴

“Të thyejmë xgjedhënë, që po na rëndon mi xverkat që kaqë qint vjet e tëbu, të këputimë hekurat, që po na shtrëngojnë këmbëtë, të hedhimë së sipërmi hijen’ e rëndë, që po na shkel e po na shtyp e s’na le të marrëmë frymë! Të mos rrimë të mpit’ e të ngrirë, të lëvizmë duar e këmbë, të tundemi e të lëkundemi, t’ecimë dliërë n’udhët të perëndisë, n’udhët të së drejtësë:

PERËNDIJA,
E DREJTA, KOMBI, GJUHA!
SHQIPËRIA, SHQIPËTARËRIA!

*Ja qëllimi ynë! Ja puna jon’ e shenjtuarë! Ja besa jonë!*²⁵

²³ Zef Skiroi: *Mili e Haidbia*, Prishtinë, 1994, (pashënia e Dhimitër S. Shuteriqit, faqe 110.)

²⁴ Jacques Attali: *Një histori e shkurtër e së ardhmes*, Tiranë 2008, faqe 17.

²⁵ Sami Frashëri: *Vëpra 1*, (Shqipëria ç’ka qenë, ç’është dhe ç’do të bëhetë), botim i parë, Bukuresht 1899.

Viola ISUFAJ

KODET MITIKE NË LETRAT SHQIPE

Falë depërtimit në thelbin strukturor të formulave, falë zotërimit të njohjes së varietetit të modeleve që formula i mbart si potencial në thellësi të zemrës së mitit (që do të thotë se ato mund të shkrihen për të dhënë një formë të re) letërsia e çdo epoke e rimerr mitin dhe bën të lindë një art i cili jeton në hijet e tij.

Imazhi primordial zotëron ndërgjegjien e të gjitha kohërave, ndaj kuptimet e thella në brendësi të mitit lejojnë individin, (artistin) të jetë i përfshirë në një ritëm të përbashkët e të përçojë ndjenjat dhe përpjektet e racës njerëzore si një të tërë por edhe të përcjellë përjetimet e bashkësisë të cilës i përket.

Sepse kur autori e koncepton dhe e krijon veprën letrare, ai ka parasysh dhe përvojën diakronike, e cila është krijuar e formuar përmes përvojes historike, socio-kulturore, letrare, fetare etj., dhe përvojën sinkronike: dmth përvojën në kohën kur vepron dhe krijon autori; prandaj këto elemente të rëndësishme do të shprehen e do të formësohen në mënyra të ndryshme dhe do të marrin funksione të larmishme në rrjedhën paradigmatiche dhe sintagmatike të strukturës letrare.

Letërsia shqipe, si çdo letërsi, në çdo epokë, ka mitologjinë e saj; ka mite të parapëlqyera, të cilat strukturohen në format letrare për të dhënë vuajtjet dhe pësimet, ëndrrat dhe aspiratat e bashkësisë së shqiptarëve, duke pasuruar e duke i dhënë ngjyresë historisë së letërsisë.

Miti, nxjerr kështu në pah dhe pushtetin prapaveprues të pjesës së panjohur të traditës, (këtu: traditës shqiptare, ballkanase, evropiane, biblike, të kulturave parashkrimore etj), në sajë të potencialit, variantit dhe në sajë të natyrës së tij (mitit) si universalitet rrëfimor.

Kur përpiqemi të krijojmë një mozaik specifik letrar të pikave referenciale në kufinj të kohës dhe hapësirës letrare shqiptare, në kuadër të një tradite kulturore, shohim se ligjësitë e marrëdhënieve me mitin të letërsisë sonë janë përcaktuar nga faktorë të ndryshëm: kulturologjikë, historikë, politikë, shoqërorë, etj.

Mund të dallohen disa “ngulitje” të elementëve të strukturave të atyre miteve brenda strukturave letrare shqiptare, mund të dallojmë gjithashtu funksione mbizotëruese të mitit në epoka të ndryshme: religjioz, nacional, ideologjiko-politik etj.

Sa i takon mbizotërimin, parapëlqimit, na rezulton se janë dominante mitet shqiptare si mite ndërballkanase; ato evropiane, (diku dhe aziatike), biblike, si dhe mite të kulturave parashkrimore.

Arsyet për një parapëlqim që anon nga mitet antike evropiane ndërballkanase dhe biblike do ta ketë bazën tek të qenit pjesë e gjeografisë dhe botës artistike evropiane dhe ballkanase, si dhe tek marrëdhëniet me krishtërimin.

Autorët e letërsisë shqipe janë ushqyer nga kultura evropiane perëndimore, nga mitologjia klasike greke; ata janë ushqyer që në fëmijërinë e hershme dhe nga tregimet gojore, sidomos të pleqve, të nënës a të gjyshes. Pra, kemi të bëjmë me një shkrimtarë, formimi i të cilëve paraqitet, mbi një bazë krijimtarie gojore, folklori shqiptar, kulture ballkanase, kulture klasike, kulture biblike.

Ne do ta shohim marrëdhënien e letërsisë shqipe me mitin si kthim tek një temë origjinale, si transpozicion, si përshtatje në kuadër të kohë-hapësirës, si shfrytëzim i variacioneve të tij, si modifikim në stil, në regjistër, në zhanër; si interpretim mitesh të bërë sipas epokës në të cilën transplantohet, si zhveshje e përmasës së kuptimit fillestar, si mveshje me domethënie të reja.

Më poshtë po japim disa paradigma e koordinata poetike të cilat i konsiderojmë të rëndësishme për të përvijuar gjendjen e sistemit tonë letrar por nuk do të mbeten jashtë këtij studimi përcaktimet e veçorive të secilit prej autorëve kryesorë të letërsisë sonë kombëtare sepse rimarrja e mitit në letërsinë tonë përcakton dhe individualitete të dallueshme qartë nga njëri-tjetri.

Romantizmi, realizmi socialist, letërsia moderne shqipe

Është thënë me të drejtë se në pjesën më të madhe të letërsisë sonë mitologjia i nënshtrohet një përjetimi romantik, teksa tek Fishta, Pashku, Haxhiademi (Haxhiademi i modernizon mitet në thurjen klasike të tragjedisë duke përçuar mesazhe etike e moralizuese), shihet dominanca e figurës dhe e simbolikës së historisë.

Në realizmin socialist shkrimtarët ua kanë përshtatur mitet qëllimeve të tyre, e jo rrallë, marrin për bazë strukturën e këtyre miteve e mbi to ngrënë mite të reja. Disa prej miteve klasike janë shfityruar, mund të themi se kanë degjeneruar. Është interesante se në letërsinë shqipe të socrealizmit përvijohen dy qasje: pranëvënie e miteve, personifikim i personazheve mitikë në udhëheqësat e shtetit nga njëra anë dhe nga ana tjetër, krijimi i miteve të vetë socrealizmit, mitit të udhëheqësit, për shembull. Letërsia e Realizmit Socialist pati si prirje themelore mitizuese një mit të dështuar, mitin e njeriut të ri.

Miti është besim, mirëpo në modernizëm është transformim; miti është strukturë e në modernizëm kundërstrukturë, gjithëkohor e jashtëkohor, miti është

qendër e hapësirës njëkohësisht jashtëhapësinor, botë e pafundësisë, e paskajësisë.

Simboli dhe alegoria karakterizojnë rimarrjen e miteve në letërsinë shqipe moderne. Mund të themi se ishin autorët modernë që u dhanë rimarrjeve të tyre vulën e individualizmit.

Nuk ndodh e njëjta gjë në dramën bashkëkohore: në dramën moderne krijuesit i kanë rimarrë mitet duke inkuadruar imazhe surrealistike, ekspresioniste e simbolizuese e absurde duke u dhënë konotacione paradigmatiche dhe shëmbëllime me situatat aktuale (më tepër si përtëritje të bëmave të së kaluarës mitike në trajtë të re kryesisht me pasoja fatale).

Sjelljen ndonjëherë të pavend ekstravagande ndaj mitit pak e ndan nga spekulimi me të dhe kjo duhet të jetë një arsye e mosuksesit të atij lloj eksperimentimi të sforcurar që duket për fat të keq në një lumë dramash moderne bashkëkohore.

Individualitete

Në këtë trajtesë ndalemi në mënyrë të përqëndruar në trajtat e manifestimit të qëndrimit ndaj miteve në letërsinë tonë. Vëzhgojmë këtu komunikime ndërtekstore lidhur me mitin në vepra të autorëve shqiptarë dhe vërejmë se si ata kanë jetësuar mitet antike në ambientin shqiptar dhe sesi i kanë rimarrë mitet e baladat ballkanase a shqiptare; mund të shqyrtojmë disa modele kryesore në vazhdim të studimit.

Interesimet e De Radës për letërsinë antike greke dhe romake marrin kuptim brenda përbrenda sferës së interesimeve kulturore, dhe, si të tilla, ato nuk sjellin ndikim të veçantë në ndjeshmërinë dhe strukturën e veprave deradiane. De Rada rikrijon mitin e Skënderbeut, që është një *mit i ri* dhe nuk ka lidhje me funksionalizimin e kodeve mitike. Emra të mitologjisë greke vetëm sa përkujtohen në veprat e tij (ashtu si përmenden edhe emra historikë sikundër janë *Termopilet* e të tjera).

Fishta i risjell mitet e legjendat shqiptare dhe ballkanike në një ton solemn e frymë heroike; mekanizmi i aktualizimit të tyre nuk tipizohet nga çmitizimi apo fryma heroike siç do të ndodhë më vonë tek shkrimtarët modernë, kjo pasi prirjet e Fishtës janë kah heroizmi dhe theksimi i veprës së individit. Përdorimi i mitologjisë me rite e besime vendase parakrishtere karakterizohet nga një stil i prozodisë popullore.

Noli rimerr figurat biblike në aluzione politike, Migjeni duket se i demistifikon ato.

Kuteli do ta “përpijë” diskursin oral. Ai ruan nga përralla më shumë elemente se çdo shkrimtar tjetër: ruan jo vetëm fabulën dhe skemën e përgjithshme, ai ruan elementin fantastik, personazhet-fantazma, diku regjistrin (një gjallëri të tillë e një afri me rrëfimin gojor, duhet t’ia ketë dhënë mbledhja e frazeologjzimeve), një rrëfim tepër të rrjedhshëm, me shenja të improvizimit, të rrëfimit të drejtpërdrejtë të asaj që ka

dëgjuar t'i transmetohet gojarisht-ai ruan trukun e një rrëfimi oral. Rëfimtari i tij, nuk shqyrton ngjarjen përrallore a fantastike, nuk bën analiza, nuk krijon tipe të reja psikologjike, po vetëm rrëfen.

Mund të thonim se tek Kuteli, ndoshta më shumë i përveçuar është miti i pavdekësisë. Ai priret drejt alegorisë, anon kah simbolika fetare, dallon për metamorfozën.

Koliqi e transformon mitin e Narcizit. Në shtatë meditimet shparfaqen: bota e tij intelektuale, ndjeshmëria; përkatësia e tij shpirtërore e etnike. Pasqyrimi është shëmbëllim, kërkim për misterin e letërsisë, dëshirë për identifikim, joshje nga dashuria për artin, të shkruara në pasionin e tij për dijen, kulturën e identitetin.

Arkaizmi estetik, demitizimi dhe simbolika shumështrësore mitike në veprën e Camajt, përmes një shqiptimi të fuqishëm poetik, përftojnë shëmbëlltyrën tërësore dhe subjektive të qënies dhe qënësisë shqiptare. Martin Camaj ka rigjallëruar lëndën e primitivitetit plot mite e legjenda. Miti tek Camaj është eksplorim i një kulture mijëvjeçare, ai mbështet historinë, shfaqet si njësim i së shkuarës dhe i së ardhmes, përfton mendësinë e një "shqiptari të kulluar".

Miti është diskurs, është shenjë-simbol është sakralizim tek vepra e Pashkut. *Sacre*-ja nuk është përmasë e mitit që zhvishet gjatë transponimit artistik, por, e kundërta, përmasë që u mvishet rrënjëve dhe i ushqen ato si esencë e përtëritjes pas çdo rrënimi shpirtëror. *Sacre*-ja është e pazhdukshmja, e pakontestushmja dhe e paasgjësueshmja. Simbolet janë universale, mitologjia shpërfaqet me një kolorit ambjental e nacional. Kompleksiteti i perceptimit dhe përjetimit çon në kompleksitetin e projekteve dhe shqiptimeve të tragjikës së ekzistencës, amshueshmërisë dhe qëndresës. Proza e Pashkut është ushqyer nga përvojat shqiptare dhe botërore, nga kultura e thellë pashkiane, pagane, orale, biblike, dhe nga *arki-nacionalja*, *arki-nainja* dhe *historikja*, të gjitha të metaforizuara. Gjithë sa më sipër janë esencialisht autentike. Pashku jep arkinacionalen dhe qëndresën përmes mitit.

Degradimi i mitit, privimi nga domethënia, prirja për nihilizëm, prirja shpotitëse, prirja për ta përqeshur atë, prirja radikale për ta trajtuar arketipin si iluzor vërehet në kuadrin e gjithë veprës së Trebeshinës. Trebeshina e shkatërron mitin dhe krijon një antimit.

Kadareja pohon hyrjen e letërsisë antike në jetën tij, letërsi kjo, me sa duket, për këto shkaqe del me ndikim më të madh tek ai dhe do të reflektohet në tërë spektrin e krijimtarisë së tij.

Për sa i takon anës vëllimore, peshës së rëndësisë, përfaqësimit dhe kulmimit që pati në letërsinë shqipe, referenca kah letërsia e Kadaresë, i ndryshon raportet e paradokohshme të letërsisë shqipe me mitin. Janë shkruar aq shumë vepra nga ky autor, sa sasia e tyre mund të konsiderohet e krahasueshme me sasinë e veprave që u

shkruan në romantizëm, në soçrealizëm, padyshim, nëse marrim parasysh qëndrueshmërinë, mbizotërimin dhe nivelin e përfaqësimit. E gjithë vepra e Kadaresë ndërtuar mbi tharmin mitik shënon një model tjetër. Prandaj e pamë të udhës që në sythin që pason t'i kushtojmë vëmendje të posaçme individualitetit krijues Ismail Kadare dhe marrëdhënies së veprës së tij me mitin-parë si një lloj qendre në hartën e letrave shqipe.

Një femomen letrar i përveçuar, mbizotërues dhe përfaqësues Shenja e një risie të thellë

Në sajë të njohjes së mirë të sistemit aq dinamik të mitit, kësaj tërësie të lidhur mirë, që zhvillohet në funksion të parametrave të veta të brendshme, Kadare ka sjelljen më “elastike” dhe më të kujdesshme ndaj mitit. Ai ia përshtat kërkesave të veta krijuese dinamizmin dhe potencialet e mitit. Vepra e Kadaresë ndërtuar mbi risemantizimin e miteve nuk shquhet për surrelizëm a absurd si në dramën moderne shqiptare, e cila pikërisht për shkak të thyerjeve të skajshme, duket se i ka humbur ekuilibrat. Ai nuk krijon antimitin që mund të shkojë deri në nihilizëm-çka duket diçka e rrezikshme. Ai e rëndomëson mitin, përdor edhe groteskun deri në atë masë që e pranojnë të gjitha mitet kur demitizohen, mirëpo nuk e përçundon atë; madje edhe nëse skema kthehet përmbys, struktura e mitit (etnoreligjöz) ruhet. Përveç kësaj veprat e tij e veshin mitin me rrëfim, që është gjithsesi më pranë rrëfimit “klasik”, ndërtojnë një fabul, ka intrigë aty dhe suspans.

Rrëfimet themeluese, anonime, kolektive, të marra për të vërteta, falë kundërvënies të forta strukturore që paraqesin, falë “ngopjes simbolike”, organizimit të ngjeshur dhe ndriçimit metafizik, kanë kaluar në këtë korpus, por kanë humbur karakterin themelues, të çiltër. Rimarrjet janë të nënshkruara nga Ismail Kadareja.

Konfigurimet mitike janë shumë të pranishme në veprën e Ismail Kadaresë – më tepër se kaq, ato janë një fenomen artistik: gjendja e pranisë së tyre, strukturimi, transformimet, funksionet- përbëjnë një rast tërheqës si për studiuesin ashtu dhe për lexuesin tonë, si dhe për *marrësin* e huaj. Që mitet ballkanase dhe legendat shqiptare të jenë ndjekur me kureshti nga lexuesi i përbotshëm-kjo është diçka e shpjegueshme; gjithashtu, që librat me temë nga diktatura komuniste, mund të kenë patur përparësi në botën perëndimore- dhe kjo mund të ketë një të vërtetë: mundësi për të ditur më tepër për të njohur Shqipërinë e diktaturës, izolimit dhe terrorit... Pra, që vepra të tilla kanë hyrë në hapësirën e letrave evropiane, kjo është e shpjegueshme dhe e kuptueshme por që një rimarrje e tillë si e Agamemnonit-, e njohur dhe “privilegjuar” dhe në letërsinë e përbotshme, të tërheqë fort vëmendjen e shkrimtarëve francezë, të cilat shkruajnë tri tekste të tjera narrative që variojnë nga teksti *Përpara banjës*, kjo është

diçka me të vërtetë interesante. Në të tri tekstet *remix* të shkrimtarëve frëng, ferri në të cilin gjenden personazhet, është i krijuar nga ata vetë, dhe: Mathieu Riboulet rimerr të njëjtën temë: atë të burrit të vrarë nga femra e vet, i cili nuk kupton çka ndodhi. Sophie Apert-it i intereson marrëdhënia e përsëritjes mes tregimit dhe diegjezës që përfshihen në kategorinë e aspektit, mundësinë $nR / 1H$, ose rrëfimin *N herë për atë që ka ndodhur 1 herë*. Vincent Brocvielle nuk merr gjë tjetër nga historia e vrasjes së Agamemnonit, përveç idesë së ujit dhe të banjës dhe e fton Orestin në një sauna gay-sh. Pak ekstravagancë? Pavarësisht se deri në ç'masë mund t'i largohet teksti *remix* tekstit prej nga është nisur dhe pavarësisht se deri ku mund të shkojnë variacionet, kjo mënyrë shpalimi e letërsisë së nxjerr në pah më mirë gjetjet e Ismail Kadaresë dhe vërteton një lloj epërsie të versionit të tij.

I kthehemi shqyrtimit: në pëlhurën ndërtekstore, tregues të hapur dhe të fshehtë intertekstualë dallojmë: citimin, epigrafin, aluzionin, motivimin për metaforë dhe metonimi, analogjinë, referencën si dhe arketipa të rishfaqur e të ndryshuar: arketipi i mosbindjes hyjnore (nga titani rebel-një Promethe modern); përfytyrimi demonik: rinovimi i sistemit ndëshkimor-rikthimi i ferrit dhe i skëterrës; arketipi i Klitemnestrës - aluzion për vrasjen e tiranit; arketipi i Kalkantit, sintezë e vazhdueshme dhe riformim i kuptimit; arketipi i ndërtuesit të labirintit, tirani-prijës-arketipi i flijuesit dhe vajzës së flijuar (arketipi i Agamemnonit, arketipi i Ifigjinisë); flijimi-një akt politik; rritualët dhe sakrificat në ndërtime-(të modifikuara), arketipi i shkatërrimit të një qytetërimi; arketipat përmes emërimit dhe funksionit të personazheve; arketipi i bukuroshes së rrëmbyer (He)lena; nga dyluftimet profane tek sulmi diplomatik; arketipi i metamorfozës; arketipi qiellor-aluzion për qendrën e botës komuniste; marrëdhëniet me botën e përtejme; faji që kërkon shlyerje, inçesti etj.

Duke qenë se ndërtekstualiteti shfaqet si forcë lidhëse midis teksteve, por edhe si një forcë thyerjeje e cila i kundërvihet traditës, ai përdhos autoritetin e modeleve dhe ndryshon thellësisht statutin dhe natyrën e tekstit. Në rifutjen në veprim të motiveve të vjetra nëpërmjet një ngulitje të tyre në një kontekst të ri dallohen dy procese thelbësore: zvetënimi i modelit tragjik dhe domethënia e re që i jepet temës së trashëgimisë.

Vërejmë këto dy forma demitizimi, tipike për rimarrjen e miteve nga Kadareja:

- Reduktimi i mitit në histori, orientimi drejt njerëzores: ofrohen versione shpjegimesh mbi tharmin real mbi të cilin mund të jetë ngritur ngjarja fantastike, duke i çrrënjësuar ngjarjes fantastike përmasën hyjnore apo të shenjtë. Shpjegimet aludojnë gati gjithnjë për dukuri a ndodhi të rëndomta dhe të thjeshta; një version fiton gjithmonë epërsi: pas fantastikes shpesh fshihet një makinacion, një ideologji, a një përfitim - një e vërtetë e thjeshtë dhe e tmerrshme.

- Zhvlerësimi grotesk i shenjtërisë së miteve: mendimi grotesk, paradoksal dhe i

çuditshëm, zbulon irracionalen në rendin totalitar shqiptar (psh përmes evokimit të krimit në shtëpinë e atridëve). Kadare bën rrallëherë ndërhyrje ekstravagante. Ndërthurja e komikes ose e qesharakes me të çuditshmen, me të jashtëzakonshmen është në funksion të zbulimit të absurdit dhe paradoksit në shoqërinë antike dhe bashkohëse. Përftesat groteske të zhvlerësimit të miteve, mund të organizojnë tërë strukturën dhe kompozicionin, siç ndodh në romanin *Shkaba*. Madhështia shtetërore, sipas shkrimtarit, është pjesë e pandarë e atij mekanizmi që i siguronte supershtetit një sundim absolut mbi njerëzit që mbante nën zgjedhë.

Ka një dallim ndërmjet shkatërrimit të themelit kryesor të një fabule, dhe tjetërsimit të ngjarjeve, siç ndodh tek *Ura me tri barqe*. Teksti i baladës, përpara se të shtrembërohej e të përdorej në një akt mizorie, i është nënshtruar analizës dhe gjykimit të thellë, interpretimit, përpjekjes për të vendosur lidhje logjike në pjesët kundërthënëse. Qëllimi i shkrimtarit nuk është dekompozicioni i baladës ekzistuese, por rikuptimësimi i saj.

Demitizimi në veprën e Kadresë nuk ka të bëjë me përqeshjen e mitit apo me një nihilizëm të plotë por vetëm me një dobësim të fantastikes, me disa ndryshime, por jo radikale të fabulës dhe subjektit. Edhe kur dallohen përmasa groteske të zhvlerësimit të miteve, këto nuk janë mbizotëruese. Në fillim, hendeku që shtrihet në zemër të mitit s'është asgjë më shumë se tensioni i përhershëm që gjejmë tek çdo shenjë midis shënjesit, thënë ndryshe: ngjarja dhe domethënia e saj, nuk janë kurrë njëkohësisht të pranishme. Ismail Kadareja i ka dhënë përparësi kapacitetit të tij për të për ta shfrytëzuar këtë hendek midis shënjesit dhe të shenjuarit.

Domethënia e re që i jepet temës së trashëgimisë: Përkundrejt teorive që mohojnë autorin, në lëndën letrare të Kadresë autori dhe faktorët historiko-shoqërorë ndihen në çdo përmasë të tekstit. Edhe pse autori shpesh shihet jashtë tekstit letrar dhe anasjelltas, teksti letrar i pavarur nga ai, Ismail Kadareja i jep tekstit gjithnjë diçka nga vetvetja. Duket se disa partekste marrin kuptim, pikërisht, mbi një rrafsh historik. Interpretimi i Kadaresë mpleks një gjykim vlerash dhe epoka jonë rilexon nën dritën e aktualitetit të saj politik, ideologjik, shkencor, artistik mitet dhe i zbulon atyre vlera që i mbartnin të pazbuluara. Mitet letrare kundërshtojnë çdo përkufizim të prerë të një kuptimi dhe i kapërcejnë gjithmonë domethëniet që çdo epokë mund tu mveshë: kështu, ato nuk janë kurrë të shterruara nga një interpretim historik i dhënë dhe janë gjithmonë të gatshme për kuptimin që ky autor u jep.

- Kahje shndërrimi të pëmbysura: njeriu bëhet gjarpër. Në kushtet e shoqërisë kaotike në tranzicion nuk ishte gjarpri i fejuar, që u shndërrua natën në njeri, por e kundërta, ishte dhëndri-njeri, që befaz u bë gjarpër.

- Edipi, figurë poliedrike: Edipi, në romanin *Lulet e ftohta të marsit*, duke humbur iniciativën, lirinë, rivjen jo në formën e një rrëfimi të mëvetëshëm a të një historie të

strukturuar, por si një figurë shumëkëndore, dhe, duke humbur në të njëjtën kohë atë që i siguron fisnikërinë e tij dhe sedrën e lënduar, pushon së qeni hero tragjik. Këndet e ndryshme të vështrimit mbi këtë figurë qëndrojnë në mënyrë harmonike në veprën e Kadaresë, duke qenë të përputhshme me anë të ndryshme të shoqërisë në tranzicion.

- Vjedhja e pavdekësisë-një mit politik: Vdekja dhe vjedhja e pavdekësisë, duke devijuar pakëz nga funksioni i tyre i parë, marrin një domethënie tjetër. Kadare i shton këtij miti intrigën për fshehjen e së vërtetës, duke e trajtuar atë, si një mit politik në analogji me shestimin për fshehjen e së vërtetës në sistemin totalitar.

- Refleksioni për rolin e artistit-qëllim i autorit - Mendimet për Prometheun modern shkojnë drejt një refleksioni për rolin e artistit dhe të shkrimtarit, e, po kështu, Ismail Kadareja, me zgjedhjen që bën, murgun Gjon *Gjon tek Ura me tri harqe*, përçon refleksione aludive mbi karakterin dhe jetën e vet.

- Referenca kah tirania postkomuniste dhe Ballkani i tunduar: Miti i Euridikes dhe Orfeut me derivimin, reduktimin deri dhe fshirjen e shënjesit, vjen për të projektuar varësinë gati perverse të një çifti, lidhjet e gjithëhershme enigmatike erotike, për të projektuar një vend postranzitor si Shqipëria, një Evropë të tërë në brymë me Ballkanin e pakuptueshëm midis. Me Besfortin- joshës, dominant, i vështirë, i bukur, mbytës dhe krizën e këtij çifti që endet moteleve e shteteve të Evropës, mund të mendohet se Kadare po paraqet një lloj të alegorisë për joshjet dhe mbylljet e tiranisë së re post-komuniste.

Tek vepra e Kadaresë miti vishet me rrëfim:

Në krijimtarinë e Kadarsë e tij, kemi zhanre të larmishme të cilat ristrukturojnë mitin dhe e rikuptimësojnë atë: proza, poezia, edhe drama; së fundmi, disa nënloje të prozës si romani, tregimi, novela, gjithashtu, eseja.

- Shqyrtimi i motivit mitik nga shkrimi eseistik: Për të shprehur mendimet dhe përsjatjet e tij brenda prozës, autori vë në punë një teknikë: ai ndërkaq esenë e personazhit të tij, Gent Ruvines në trupin e romanit në fjalë. Faktet, argumentet e paraqitura shfrytëzojnë besimin e lexuesit. Si të jetë retor, autori zbulon se disa nga besimet nga të cilat varet vlerësimi i veprës së tij, vijnë të gatshme, të pranuar tërësisht nga lexuesi. Me këtë ese, dhe me esenë mbi Eskilin, Kadareja prek filozofinë, politikën, historinë, filologjinë, estetikën dhe disiplina të tjera. Ende është një tërësi habitëse komenti e drejtuar kah vlerat e përforcuara, të cilat dikush mund të mendojë se shumica e lexuesve i merr për të mirëqena.

- Nga drama në tregim-nga tregimi në dramë. Miti i Prometheut e gjen veten të risemantizuar edhe në tregim edhe në dramë nga Kadareja. Miti i Prometheut i risemantizuar nga Kadareja, dallon përmbi të gjitha për veprimin, prandaj ai shënon këtë tekst që është shkruar për t'u shfaqur në skenë. Drama *Stinë e mërzitshme në Olymp* është krijuar si shprehje letrare e situatës së Prometheut ku shprehet konflikti i

kundërshtisë në mes të dashurisë për njerëzimin dhe mendimit zhgënjues për ta, duke shkaktuar gjendje të shtypur. Transfigurimi i zhanrit është i njohur në veprën e Kadaresë (cikli i Trojës në romanin Përbindëshi etj.).

Miti tek vepra kadareane është *fiction*, i rindërtuar, i ndërftuar, i pranëvënë, i transformuar. Kështu nxjerrim në pah kombinacione, variacione dhe transformime përmes një narracioni të veçantë.

- Teknika narrative në tregime: Në tregimin e Kadaresë *Përpara banjës* rrëfëhet në vetën e tretë *pesë* herë ajo që ka ndodhur *një* herë duke zbuluar në çdo rrëfim detaje të reja të mënyrës së vrasjes. Pluraliteti i perceptimit na jep një vizion më kompleks të ferrit. Një narrator *ekstradijetik*, prodhon një efekt original e të papritur: ai pohon ferrin psikologjik të Agamemnon Atridit, të krijuar nga ai vetë. Tregimi tjetër *Nata e Sfinksit*, shestohet mbi marrëveshjen që Sfinksi ka bërë me njerëzit. Në tregimin e Kadaresë, është sfinksi ai, që rrëfen të papriturën dhe të pabesueshmen duke zbuluar një kontras të thellë midis dukjes dhe thelbit. Tek *Ëndrra mashtruese*, *fiction*-i i përngjet trajtës dhe strukturës së mitit. Monologu i Sfinksit dhe i Ëndrrës mashtruese trupëzon të reflektuarit, aktivitetin mendor jashtë shprehjes së rrëfimit mitik; monologu e kthen aktin e të rrëfyerit në një proces të përsjattjes, të arsytimit, të introspeksionit, gjë që nuk ndeshet në rrëfimin që i ka paraprirë.

- Romani me enigmë heton ngjarjen mitike: Romanet e Kadaresë nuk përfshihen në klasifikime-disa prej tyre janë forma ndërmjetëse midis romanit policor (me enigmë, romanit të zi) dhe romanit në përgjithësi; ato kanë një kompleks veçorish të ndryshme, pa u rrekur asnjëherë të formojnë me zhanrin policor një tërësi logjike dhe harmonike. Rrëfimi tek *Kush e sollë Doruntinën*, *E penguara*, *Aksidenti* mbivendos dy seri kohore: ditët e hetimit, dhe ditët kur ndodh drama. Në romanin *E penguara* dhe *Aksidenti*, këto elemente gjenden të dubluara: pra, ditët e hetimit i kushtohen një hulumtimi të dyfishtë: të ngjarjes së bashkëkohësisë dhe të ngjarjes mitike: njëra shtjellon tjetrën, në terma të tjera, me shuarjen e diferencave kohore, fare mirë njëra histori jo vetëm që mund të rrijë në vend të tjetrës, por edhe mund të hedhë dritë mbi enigmën e saj.

- Digresionet dhe ndërftjet: Narracioni karakterizohet nga një thyerje në dukje e një koherence të brendshme duke ndërftuar brenda rrëfimit tekste që mund të qëndrojnë edhe të pavarura si rrëfimi mbi djalin-gjarpër tek *Lulet e ftohta të marsit*, të organizuar në disa mikro-episode, rrëfimi mbi vjedhjen e pavdekësisë nga Tantali, rrëfimi i Hektorit dhe i korit të hijeve tek *Jeta, loja dhe vdekja e Lul Mazrekut*. Historia e ndërftuar lidhet në mënyrë të drejtpërdrejtë ose të tërthortë me historinë që e përfshin atë: me anë të emrit të personazheve, fillit të intrigës, fenomeneve të gjithëshme etj. Duke treguar historinë e një rrëfimi tjetër, rrëfimi i parë prek temën e tij të fshehtë dhe, në të njëjtën kohë, pasqyrohet në këtë imazh të vetvetes; rrëfimi i ndërftuar është

njëherazi imazhi i atij rrëfimi të madh abstrakt, për të cilin të gjitha rrëfimet e tjera janë veç pjesë të vogla, si dhe të rrëfimit përfshirës që vjen fill para tij.

- Vajtojcet, rapsodët, kori i hijeve rimodelojnë ngjarjen mitike: Brenda një kodi dhe konvencioni siç është ai i romanit, na shfaqet një dukuri estetike: kori antik, vajtojcet, rapsodët të cilët nuk mund të konsiderohen përjasje e ndryshme mbi të njëjtin realitet, rimodelojnë ngjarjen mitike. Vajtojcet dhe Kapiten Stresi krijojnë përmbajtje krejt të ndryshme prej njëri-tjetrit, duke u bërë në një moment një përplasje forcash. Vajtojcet janë duke krijuar një baladë, baladën paraekzistuese, që ka shërbyer si paratekst për këtë roman, teksa Stresi përpiqet ta gjurmtojë ngjarjen. Kori i hijeve tek *Lul Mazrëku*, flet nga pozita të tjera. Kori i hijeve jep dhe shkrirjen e individit në një masë kolektive, kalimin përtej vetes së vet; ai pohon humbjen, shkatërrimin e një qytetërimi, gjithë gjërave që në rrugë e sipër asgjësohen; por duke thyer heshtjen, ai pohon lirinë. Ai është tragjik sepse edhe fiton liri, por edhe vuan e përjeton dhimbje pikërisht për shkak të kësaj lirie që shfaqet si humbje që nga lashtësia me një jehonë në kohërat moderne.

Evokimi i mitit në rrëfim përmes fantastikes: Episodet karakterizohen nga mëdyshja me të cilën i percepton lexuesi ngjarjet e paraqitura. Rudiani-Orfe nuk i ngre sytë për të parë fantazmën, sepse e njeh “gabimin e Orfeut”; ai nënshkruan librin për të. Gjatë këtij episodi të fundit lexuesi pyet veten nëse faktet e paraqitura shpjegohen me anë të një shkakësie të natyrshme apo të mbinatyrshme, nëse aty bëhet fjalë për iluzion apo për realitet. Kjo mëdyshje vjen nga fakti se ngjarja e jashtëzakonshme (dhe potencialisht e mbinatyrshme) nuk ndodh në botën e mrekullive, por në kontekstin e përditshëm, në atë që për ne është më i zakonshmi. Ky është rrëfimi për një perceptim.

- “Zemra e rrëfimit-e pambërritshme”: Tek *Aksidenti, E penguara, Darka e gabuar, Doruntina*, shkohet nga e njohura tek më pak e njohura. Nuk kërkohet thjesht autori i krimimit apo arsytet e kryerjes së krimimit- kërkohet njohja e të panjohshmes, e një misteri përtej njerëzores. Kuptimi i fundit, e vërteta e mbrame, nuk gjenden asgjëkundi, në asnjë nga këto tri romane sepse nuk ka brendësi. Ekzistenca e një sekretit thelbësor, të një gjëje të paparmendur, të një force të papranishme tejet të fuqishme, që vë në lëvizje gjithë makinën e pranishme të narracionit është e dyfishtë dhe në dukje kontradiktore -çka i jep mundësi të rifillojë parreshtur: nga njëra anë Ismail Kadareja përdor të gjitha forcat për të arritur te thelbi i fshehur, për të zbuluar objektin sekret, nga ana tjetër, ai e largon parreshtur, e mbron-deri në fund të historisë, në mos edhe më tej, si tek *Aksidenti* ashtu edhe tek *E penguara, Darka e gabuar, dhe Kush e sollë Doruntinën*.

Zemra e rrëfimit, është e pambërritshme sepse e pambërritshme është paradigma e saj.

Dhe këto tri raste sa i takon sjelljes ndaj mitit dhe vetëm sa i takon sjelljes ndaj mitit, përbëjnë arritjet më optimale të Ismail Kadaresë.

Sado me rimarrje të kujdesshme e të sofistikuar, mund të ketë vend për diskutime sa i takon prirjes së tij për të gjetur të thjeshtën tek miti, për të zbuluar thelbin shoqëror të mitit, për ta ndalur dikur atë në kohë. Ky lloj konceptimi i Ismail Kadaresë mund edhe të lërë për të dëshiruar, pasi nuk ka thelb shoqëror tek miti, nuk ka asgjë të rëndomtë të cilës gjatë rrugëtimit të shekujve t'i jenë veshur shtresëzime religjioze, fantastike etj...; si dhe mitet nuk kanë kohë.

Kodet mitike ose filozofia simbolike

Nuk mund t'i përgjigjemi pyetjes se çfarë e bën mitologjinë kaq tërheqëse për shkrimtarët dhe lexuesit e letërsisë moderne nëse mbetemi në kufinj të strukturalizmit dhe semiotikës dhe lëmë mënjanë cilësinë e mitit për të na provuar vlefshmërinë e të mbinatyreshmes.¹

Në këtë mënyrë, “të vërtetat” e mitit ofrojnë një shpjegim jashtë “çiltërsisë” së mitit, përmes lojës së tropeve, alegorisë, metaforës, metonimisë, simbolit.

Atëherë besimet religjioze në fiksione, elementët fantastikë, nuk janë të vërteta për t'u zbuluar, sado që presupozohen të jenë të vërteta, por shtylla drejtuese tek një e vërtetë, e cila tashmë mund të qëndrojë në një formë të re dhe në vetë letërsinë.²

Gjithnjë ky dëshirim ynë për ta gjetur origjinën e mitit jashtë tij! Ironia është se shumë shpesh harrohet se miti është një rrjet strukturor, një sistem vlerash, jo një e vërtetë absolute. Lidhet me natyrën e çështjes ontologjike dhe me ankthin e të arsyetuarit njerëzor, por jo me një përgjigje përfundimtare.

Sepse, nuk ka fillës absolute, mes ose fund absolut për mitin, përveçse në një mënyrë të vetëndërgjegjshme simbolike- përndryshe nuk do të ishim të aftë të ritregonim rrëfimin e Ulksit, Eneas dhe kështu me rradhë, në fikson. Kështu që bota e mitologjisë është një botë logjike, e arsyetuar, por është ende një botë që ngre vetë çështjen e të arsyetuarit. Ajo ofron një shpjegim alegorik.³

¹ Gould, Eric; *Mythical intentions in modern literature*, Princeton, N.J.: Princeton University. Press, USA, 1981, f.171

² Po aty

³ Gould, Eric; *Mythical intentions in modern literature*, Princeton, N.J.: Princeton University. Press, USA, 1981, f.188

Bibliografia:

1. Bakhtin, M. M.: (1990) *Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press.
2. Blanchot, Maurice, *The Space of Literature*, UNP, London, 1989.
3. Brunel, P. *Le dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, 1988
4. Brunel, P. *Mythocritique*, France, 1992
5. Brunel, P. *Le mythe de la métamorphose*, Paris, 1974
6. C. Booth, Wayne: *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, 1961
7. Compagnon, A., *Literature, Theory and Common Sense*, Princeton and Oxford
8. Derrida, Jacques, "The Law of Genre." *Critical Inquiry*, 1980, vol. 7, no. 1
9. Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London, Routledge.
10. Dumezil, D, *Du mythe au roman*, France, 1997
11. Dumezil, G. *Mythe et épopée*, 1968.
12. Eliade, M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1972
13. Fludernic, M. *Towards a "natural" narratology*, London and New York, 1996
14. Gould, E., *Mythical Intentions in Modern Literature*, USA, 1981
15. Greimas A.J., *Del senso*, 2001, Bompiani, Milano, [botimi origjinal është i vitit 1970]
16. Harold Bloom, *A Map of Misreading*, 1975,
17. Hirsch, E. D. Jr: *Validity in Interpretation*, Yale University Press, London, 1976
18. Hirsch, E.D., Jr, *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press.
19. La Carriere, Jacques, *Au coeur des mythologies*, Gallimard, 2006
20. Brunel, Pierre *Le mythe de la métamorphose*, Gorti, 2003
21. Lévi-Strauss, Claude, *Mito e significato. L'antropologia in cinque lezioni*, 2002, Net, Milano, [botimi origjinal është i vitit 1978]
22. Lucilla Burn, *Mythes grecs*, éditions du Seuil, 1994
23. Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven: Yale University Press, 1979
24. Pageau, Daniel-Henri, *La littérature générale et comparée*, Paris, 1994
25. Pierre Brunel, *Le mythe de la métamorphose*, Gorti, 2003
26. 100. *Politiques comparées des mythes de l'Antiquité à la modernité*, Payot, Lausanne, 2003

27. Riffaterre, Michael: *Fictional Truth*, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD and London, 1990
28. Rousseau, Pichois, Brunel, *Qu'est-ce que la littérature comparée?*, Paris, 1996
29. Scholes, Robert: *Structuralism in Literature*, Yale University Press, London, 1976
30. Steiner, G., *Les antigones*, Paris 1986
31. Veyne, P., *Les grecs, ont-ils cru a leurs mythes?*, France, 1992

Nysret KRASNIQI

KODET DHE VEPRAT AUTORIALE

Kodet e Mëdha nuk kanë autorë, në kuptimin nominal të nocionit. Pra, bëhet fjalë për mungesën e hetueshme të një autori empirik si qenie njerëzore të vendosur në një kohë të caktuar e të matshme historike. Madje vetë nocioni i autorit, në kuptimin e marrjes së përgjegjësisë së një njeriu për një diskurs të caktuar, në kulturën shpirtërore njerëzore është i vonë: kap Mesjetën, forcohet me Iluminizmin e Romantizmin, sforcohet e sfidohet me Modernitetin dhe ringjallet jo pafajshëm e “lojtar” me Postmodernitetin, qoftë edhe si filozofi e konsumit dhe e nuancimeve politike. Pra, për autorin Kodet e Mëdha që në nisje mund të konsiderohen *rrëfime të mëdha klasike* në kuptimin eliotian të termit apo *metafora e transcendenca*, në kuptimin e Frajtit, ndërsa në kuptimin fukojan *diskursivitate* që rrjedhin si burime transformative, në kuptimin religjioz të etërve fetarë *libra të librave* për jetën e vdekjen, në kuptimin social *kontratë jetese* në pajtueshmëri me hyjnoren e jetësoren, e në planin artistik *sfidë e influencës*, në kuptimin e nocionit të Harold Bllumit (Harold Bloom).

Por, para së gjithash *Kodet e Mëdha* janë *tekste*, qoftë të rrëfyera, qoftë të shkruara, kur dihet se *textus* do të thotë *thurje* apo *rrjet*. Procesi i kapërcimit të këtyre teksteve në sforcimin e tyre si *kode* thërret për një vrojtım analizues historik, por edhe shkencor, në kuptimin e zvogëlimit të vrimave metafizike, dhe si i tillë kërkon hulumtime e studime të forcave të ndryshme centrifugale e centripetale, të cilat kanë diktuar në etablimin e tyre. Sidoqoftë, tekstet si kode të mëdha shndërrohen në kulturë dhe bartin kulturë njerëzore, qoftë ajo spatiale qoftë aspatiale, qoftë ajo proviniençë lindore apo perëndimore, apo qoftë edhe si burimësi e traditës së një hapësire të banuar me veçantitë sociale e psikologjike të një etnie si shumësi e elementeve veçuese të saj.

Prandaj, nga kultura të cilën e bartin në aplikim e sipër të tyre kalohet në politikën e sjelljes dhe të hegemonisë e dominancës dhe masa ndarëse e sjelljes politike me kulturën e kodeve nuk është e panjohur edhe në arealin tonë jetësor. Por, kur teksti i mbujtur në kulturë dhe i shndërruar në kod sforcohet deri në masën e besimit pa ekuivoke në rregullat e etabluara të tij për fizikën dhe metafizikën, atëherë si i tillë e errëson elementin e *lojës dhe të fantazisë*, si kërkesë e *lindur e njeriut*, kujtojmë

venerimet e Aristotelit, dhe shndërrohet në *doktrinë*. Ndërkaq, teksti doktrinar nuk e do lojën dhe fantazinë, qoftë edhe duke e pasur lojën si prani kulturore brenda botës së brendshme, e cila daton në të që nga *koha metaforike*, të flasim me terminologjinë e Vikos (Vico). Sa për shënim, të mos harrojmë se studiuesit e teksteve doktrinare, *Biblës* dhe *Kur'anit*, kur ndalen në elementet e tyre përbërëse jashtë kodit besimtar, pranojnë praninë e theksuar të *literaritetit në strukturalitetin e diskursit të tyre*. Northrop Frye (Northrop Frye) është shembull i këtij hetimi sa i përket *studimeve biblike*,¹ i cili këtë tekst e sheh si *matricë* të letërsisë përendimore, ndërsa edhe *Kur'anin*, e studiojnë në këtë dimension Nasr Abu Zayd, Sayyid Qutb, Muhammad Abdel Haleem, Mustansir Mir, etj. Në krahasim me diskursin biblik, ja si e sheh praninë e elementeve strukturale në *Kur'an* studiuesi Mustansir Mir: *Për shembull, në Kuran nuk ka këngë folklorike, as elegji e lamente, nuk ka rapsodi profetike, poema idilike e s'ka as akrostikë. Në anën tjetër, Kurani posedon repertorin e vet të pasur. Përveç përdorimit mjeshtëror të gjubës në rrafsh të fjalëve e frazave, ai përmban edhe figurat e fjalës, satirën dhe ironinë, përmban teknika të ndryshme narrative e dramatike.*²

Por, pranimi nuk do të thotë tepri. Prandaj, kemi interpretime doktrinare si masë rregullatore të cilat me derivimet e tyre shkojnë deri në ndëshkim e falje. Por, mbi këtë fenomen, qoftë kulturor-metafizik, mbi këtë teksturë shpeshherë dialogjike në kuptimin *bahinian*, interpretuesit doktrinarë nuk pretendojnë rolin e autorit, por të *mediatorit*, qoftë kur janë në funksionin e të parit të fesë, qoftë kur marrin detyrën e kryeplakut, apo kur mbrojnë premisat transcendentale.

Ndërkaq, ardhja në konsideratë e autorit letrar si instancë, e cila nuk rreket të mendojë të krijojë nga *ex nihiloja*, madje nuk pretendon të krijojë as nga ajo që quhet *krijimtari popullor*, por që pretendon të jetë përgjegjës për diskursin e tij, *shkakton* raportin e ndërliqshëm me Kodet e Mëdha. Sepse si i tillë, mbi parimet e lirisë njerëzore, të cilën e synon në esencë shpërthimi letrar, vendos relacionin e *lojës* me to. Të jemi të kujdesshëm, loja apo pjesëmarrja në lojë nënkupton sfidën e jetës dhe të vdekjes, pranimin apo refuzimin, përshtajtjen apo mohimin. Pikëpyetja themelore e cila del ketu është: letërsia pa trashëgiminë e Kodeve të Mëdha mbetet e *thatë*, ndërsa Kodet e Mëdha funksion themelor kanë ruajtjen e hermeneutikës hyjnore, etikën jetësore dhe ligjshmëritë për fitimin e paqes me Zotin, qoftë edhe nëpërmjet varianteve të tyre për të cilat thahrojnë mendjen *teologët* dhe *teleologët*.

Por, mbrojtja më e mirë për autorin letrar buron pikërisht nga *hapësira e letërsisë*, e cila në esencë duhet të kuptohet si lojë, fiksionalitet, imagjinatë, aventurë, mall për të pambërritshmen, fenomenologji kjo që krijon alibinë dhe mundësinë e *shfajësimit* para

¹ Northrop Frye: *The Great Code – Bible and Literature*, Harvest Book, Hartcut, 1983

² Mustansir Mir: "The Qur'an as Literature", in *Renaissance*, 2000, Volume 10, No 5.

frikës nga *Njësbi transcendental*, *Njësbi i menduar popullor* dhe *Njësbi ideologjik*.

Mirëpo, ky shfaqësim nuk duket të jetë edhe aq i sigurtë, së pari me qenësinë autoriale e mëpastaj edhe me fushën e ndikimit. Kultura botërore njih përplot raste e ndoshta edhe fenomene kur autorët me veprat e tyre letrare, me gjithë shfaqësimin të cilin e lejon hapësira e letërsisë, kanë vënë në krizë me fikcionin e tyre Kodet e Mëdha, të cilat, nëpërmjet fuqisë së traditës dhe interpretuesve korrektorë të ideve, kanë ndëshkuar vepra dhe autorë të tillë. Pra, Kodet e Mëdha nuk e durojnë ende teprinë, sidomos në kulturat ku letërsia nuk pranohet pa funksionalitet, detyrime të cilat, shekuj me parë, ia kërkonte Platoni.

Mirëpo, mbi këto dihotomi filozofike, mbi këto sensitivite e pikëpyetje të vazhdueshme: të traditës, të mostepimit dhe tepimit në rrafshin doktrinar, madje përshtatjes apo refuzimit, gjuhës si qenie e qenies si gjuhë, është bërë një *lojë* e vazhdueshme edhe nga autori shqiptar që në nisjen e përsijatjeve e shkrimeve letrare autoriale.

Me këtë rast nuk po diskutojmë për kulturën e pasur orale, literaturën fantastike etnike, baladat e këngët e kulturës homerike, të cilat nga baseni mitologjik e duke kaluar nëpër thyerjet e kohëve dhe kodeve të mëdha, duke ruajtur kodeksin mitologjik, integrojnë në vetvete *shtrësa intertekstuale* të formësimit të kodeve të reja për to, kur dihet se udha e tyre e anonimitetit autorial ka lejuar mbushjen e të vjetrës me të renë, me përshtatjen e inovacionin, sa që edhe prifti françeskan (Gjergj Fishta), në rolin e autorit letrar, kur zgjedh modele arkaike mbi parimin e *hipertekstualitetit*, engjëll mbrojtës e sheh *Zanën mitologjike*.

Por, të kthehemi te letërsia e shkruar. Tashmë, mbi raportet e ndërliqshme të elaboruara më lart: të traditës, të lojës, të doktrinave, autori i ri, në kuptimin historik të shfaqjes, nuk mund t'i ikën *fenomenit të dyzimit*. Nëse për ne, masë me e fuqishme e etablimentit të letërsisë autoriale del të jetë Letërsia Mesjetare Shqipe, sipas konceptimit të Ibrahim Rugovës, atëherë ajo, si e tillë mund të konsiderohet si letërsi e dyzuar. (Por, i dyzuar është edhe procesi krijimtar në të cilin hyn edhe autori i ditëve tona. Fundja edhe postmodernja, me vrullin e vet të ironisë, nuk ka arritur të ikën nga procesi i rivizimit, pra i ndërndikimit.)

Në këtë udhë fenomenologjike, kujtojmë Pjetër Bogdanin, i cili, qoftë edhe njohës, admirues e aplikues i *Kodit të Madh Biblik* te vepra monumentale *Çeta e Profetëve* (1685) nuk kursehet nga *auktorialiteti* me synimin e qartë për të mos mbetur vetëm interpretues apo korrektor doktrinar. Pra, nëse te Pjetër Bogdani (1630-1689) nuk kemi lojë me kodin, gjithsesi se hetojmë *shmangien shfaqësuese "të fajshme"* të tij nga Kodi. Por, lojën me të ndjeshme me kodin e bën autori arbëresh, prifti Jul Variboba (1727-1788), i cili fiton vetëdijen për formën e poemës dhe te *Gjella e Shën Mërisë Virgjër* (1762) i këndon asaj me intença e diskurs popullor. Duke jetuar me presionin e dashur

të doktrinës, por duke e ndjerë thellësisht edhe presionin artistik, fajin e bukur, këta dy autorë nisin individualizimin e letërsisë shqipe, si rrjedhojë e fuqisë së kodit të tyre. Madje insistimi në gjuhën shqipe dhe latimi poetik i saj shndërrohet në parabazë të forcimit të mëvonshëm të kodit etnik si vetëdije për kodin nacional.

Sa për shënim, theksojmë edhe *albamiadon* e autorëve shqiptarë të *misticizmit* islam, por veçanërisht *divanen* në *Divanin* e Nezimit, i cili qoftë i nisur me lavdin për Krijuesin, burimësinë artistike e fiton nga hermeneutika kuranore, sipas parimeve sufiste, të cilat pretendojnë përsosjen spirituale. Pra, pa hyrë në diskutimin e derivimeve dhe të konfrontimeve brenda filozofisë islame, konsiderojmë se është ndërhyrja e kodit fetar e kulturor lindor ajo që ka diktuar veprën autoriale me prani të *poetikës orientale* të Nezimit si *homo theologicus* dhe *homo poeticus*.

Po ta heqim nga mendja zgjedhjen alfabetike, në raport me Kodin apo Kodet, funksionalisht, shikuar në raportin e “fajit” letrar, i cili siç thamë buron nga hapësira kryeneçe letrare, pavarësisht tematikës, mund të themi arbitrarisht se ajo që bënë Pjetër Bogdani e Jul Variboba përpiqet me intencat e Nezim Frakullës, edhe pse është shumë e qartë se kemi të bëjmë me koncepte e konceptime të ndryshme kulturore e letrare.

Në rrafshin e kulturës etnike, derivimet nga këto dy Kode të Mëdha kanë ndërhyrë edhe në krijimtarinë letrare iluministe-romantike të autorëve të vetëdijes nacionale, Naim e Sami Frashërit, madje Pashko Vasës, të cilët qoftë si prani, qoftë si shmangie janë proviniençë e tyre. Pastaj, me parimet historiciste e popullore etnike, arrijnë që nëpërmjet literaturës së tyre të sforcojnë kodin nacional, apo të themi mitin e Njëshit Popullor, pa refuzuar proviniençat e kodeve të mëdha si kulturë shekullore njerëzore. Këta autorë shndërrohen në harmonizues, për aq sa ishte i mundshëm harmonizimi, të tri proviniençave, por me teshun e përparësisë së forcimit të Kodit Nacional. Kjo hipotezë tumiret vetëm nëse krijimtarisë së tyre i bëjmë një *interpretim ideor* të stilit të Frank Kermod-it (John Frank Kermode), pa hyrë në elementet e shfrytëzueshme për akuza.

Naim Frashëri shkroi për Skënderbeun e Qerbelanë, Sami Frashëri kulturoi hapësirën mendimtare turke, por hartoi edhe manifestin nacional *Shqipëria ç’ka qënë, ç’është e ç’do të bëhetë?* (1899). Ndërsa, në valën e zhvillimeve nacionale u kujtua poema *O moj Shqypni* (1881) e Pashko Vasës, e cila me vargun e saj *E mos shikoni kisha e xhamia* me teorinë e negacionit kërkonte “harrimin” e tyre për hir të forcimit popullor të identitetit kolektiv nacional. Por, “harrimi” si intencë e Pashko Vasës nuk duhet të shihet si mosprani, mosekzistencë e alibi për zhbërje, ashtu siç u manipulua më vonë në rrjedhën e historisë politike dhe kulturore shqiptare.

Sidoqoftë, këto evidenca na shtojnë të mendojmë se edhe në fazën e forcimit të kodit nacional, mbi parimet gjuhësore e kulturore, por edhe të rikujtesës historike,

autori shqiptar përjeton dyzimin karshi vetë fenomenit letrar. Nëse estetika letrare ideal e ka ekzistimin e saj si *fe në vetvete*, ashtu siç e mendonin *simbolistët*, autori iluminist e romantik shqiptar hibridizonte fenë, gjuhën dhe natyrën me intencën ideore nacionale për të ndërtuar kështu autorin apo autorët, të cilët ndikojnë në forcimin e kodit nacional si harmoni e proviniençave të ndryshme nëpërmjet letërsisë. Por, letërsia gjithsesi se në masë të madhe nuk e tejkaloi të qenit *medium*, madje një katalizator i fashitjes së diferencave në funksion të një ideje për totalitetin nacional. Tashmë autori letrar dhe letërsia nuk përngjitet me kodet, por, qoftë duke i pranuar, pajtuar apo edhe mohuar, u rri atyre karshi, madje ashiqare shpall funksionin e saj nacional, të cilin në qenësinë e saj si art nuk e ka për detyrim!

Tashmë ky karshillëk i letërsisë arrin në nivelin e *distancimit simbiotik* qoftë edhe duke e humbur funksionin paraprak të refuzimit, përshtatjes apo pranimit të kodit apo kodeve, pra nuk mbetet peng i zhvillimit apo transformimit të tyre, por fillon të ndërtojë raport *hipertekstual* e *intertekstual* me to, duke i futur në *brikolazhin* e laboratorëve të autorëve të veçantë shqiptarë, qoftë si ndërtim formash e lojë diskursesh.

Pa u larguar nga filozofia e letërsisë si *shkallë e dytë e ligjërit*, sipas koncepteve të Zherar Zhenetit (Gerard Genette), shkrimi letrar tashmë ndërton diskurse e forma më të ndërliqshme, gjithnjë duke hyrë në lojën e këndshme me *archia-n* e kodeve.

Tashmë vetëm mund të *përsërisim*, në kuptimin derridean të përsëritjes - *repetition*, kur theksojmë se Mjedja ndërton poemën metafizike *Andrra e jetës* duke kthyer kodin biblik në komunikim jetësor e tokësor, sado që intença e tij autoriale përpiqet e takohet me transcendencën teologjike. Çajupi, ndërkaq, me *Baba Musa Lakuriq* fillon humorin e lartë me trashëgiminë biblike për të realizuar *parodinë* shqipe, qoftë edhe me synimin e një letërsie komunikuese kritike të kulturimit shqiptar. Ndërsa, Asdreni shkruan poezitë lirike në formën e vargut të lirë duke e shndërruar një titullar fetar, *murgun*, në simbol për thadrimet shpirtërore e gnoseologjike të poetit, madje duke e shndërruar letërsinë si autoreferencialitet implicit të vepra *Psalmë murgu*. Fan Noli duke shfrytëzuar ikonat e t'shenjtëve biblikë, sforcon poezinë intencionale politike të vepra *Albumi*, për ta dëshmuar fuqinë e *ndërndikimit* dhe vullnetin e tij për pushtet. Kur zë fill forcimi i modernitetit dhe dallohet largimi nga format ideore romantike, Lasgush Poradeci në shmangien e tij intencionale nga lidhja lineare me kodet e mëdha, në kuptimin e tyre si doktrina, fuzionon shumë e *misticizmeve* të tyre për t'ia mundësuar poezisë së tij një relacion *autotelik*, qoftë edhe si shndërrim në besim absolut në dashurinë e jetës dhe botës së përtejme, duke e parë shpëtimin të dashuria si universalitet fizik e metafizik. Këtë e dëshmojnë më së miri veprat poetike *Vallja e yjeve* dhe *Ylli i zemrës*. Në konsolidimin e teatrit dhe artit dramatik, Haxhiademi e shkruan dramën *Abeli* më shumë për t'u treguar prindërve se si t'i duan njësoj fëmijët sesa për

ta kthyer me ngulm vëmendjen e tyre te vrasja e parë në këtë rruzullim. Mitrush Kuteli, ndërkaq, duke fuzionuar dy kode të mëdha, pra kodin biblik dhe kodin mitologjik – apo të themi duke hyrë në lojën e varianteve të tij – shkruan prozën me diskurs të rrëshqitshëm, por me frymë biblike, ndërsa me intencë purifikimin e shpirtit njerëzor para se ai të kalojë në duart e Zotit. Kujtojmë këtu novelat *Si e gjeti Ago Jakupi rrugën e Zotit*, *Vjeshta e Xheladin Beut* dhe *E madhe është gjëma e mëkatit – Tat Tanushi i Bubutimës*, të cilat, me anë të diskurseve mashtruese, por me kthjelltësinë e intencës autoriale, problematizojnë raportin e njeriut me transcendencën dhe metafiziken. Po të mos harrojmë se ky autor hyn edhe në intertekstualen e hipertekstualen e kodit mitologjik për të riqarkulluar trashëgiminë rrëfimtare në veprën *Net shqiptare*.

Nuk harruam Gjergj Fishtën dhe Ernest Koliqin, dy autorë të ditur shqiptarë, të cilët në veprën e tyre letrare ndërtuan një raport të ndërliqshëm me Kodet e Mëdha. Nëse tashmë bëhet e kuptueshme të themi se kodi mitologjik, biblik e kuranor shihen si prani intertekstuale te vepra e Fishtës, sidomos te *Labuta e Malcis*, këtyre kodeve u shtohet edhe *Kodi i sjelljes dhe i gjakut* apo siç njihet Kanuni i maleve dhe i botuar si *Kanuni i Lekë Dukagjinit*.

E nominojmë Kanunin me epitete të tilla pa nevojën e trishtimit, sepse me sjelljen shqiptare dhe me gjakun shqiptar, në kuptimin e veçantisë kulturore, nënkuptojmë rendin social apo shumën e rregullave sipas të cilave organizohej jeta shqiptare si ikje nga *shturja*. Dikush mund të thotë se shturjen personale e kolektive e lufton kodeksi teologjik. Kjo premisë mund të jetë e saktë, por jeta njerëzore e në veçanti ajo shqiptare, posedon edhe veprime e sjellje të cilat, të thadruara nëpër kohë, nuk i kap në praktikë doktrinariteti e praktikumi teologjik, qoftë edhe nëse ky i fundit do të shndërrohej në kod social, shndërrim i cili kurrë te shqiptarët nuk e ka arritur masën kritike të dominimit. Kjo nuk do të thotë se Kanuni ynë nuk ka integruar përvoja dokjesore të etabluara thellë në traditën e nacionave të tjera, frymë, filozofi e praktikë teologjike, madje Fishta jep një numër krahasimesh, por si i tillë, mbledhë e kodifikue nga Shtjefën Konstandin Gjeçovi, i përket diskursivitetit të palcës etnike shqiptare, i cili është latue, limue e gjykue në gojën e atyre pleqve, të cilët kanë nda rend, etikë e drejtësi aty ku s'ka prekë dora e pushtuesit, pushtetit e shtetit, të formës së prerë: *Po in pre kuej miku, Kanuja i ka lanë dy udhë: a të fiket a të koritet* (Kanuni: 644). Pra, duhet të kujtojmë se moraliteti teologjik megjithatë dallon nga moraliteti etnik, sepse nëse i pari vjen gjithnjë si frymë, i dyti buron nga “toka”!

Prandaj, Gjergj Fishta, duke e dashur fort folklorin e traditën, madje duke e njohur kodin zakonor shqiptar, poetikën e jetës shqiptare, shkruan *Labutën e Malcis* si markë etnike, ku hetojmë strukturimin intencional të kodeve të përmendura, vënë në pikëpyetjen e madhe *atme e fe*, vënë në pikëpyetjen e madhe *Zot e Zanë*, vënë në pikëpyetjen e madhe *Besë apo pabesi*, qoftë edhe kur në ballë të oxhakut, sipas Kanunit,

të ulet armiku! Prandaj, s'ka asnjë dyshim se *Labuta e Malcis* qëndron si *monument i kulturës së identitetit*, po të përdorim venerimin e Sabri Hamitit.

Ndërsa, në perpleksitetin e tij krijues, qoftë duke e pasur paramodel Fishtën, Ernest Koliqi gërsheton pikëpyetje të mëdha të jetës malësore shqiptare në përrthyerje me kodet. Kujtojmë këtu novelën *Gjaku*, kodin kanunor si kundërpeshë e kodit institucional e teologjik, pastaj tregimin *Kur orët lajmojnë*, kodin mitik si kundërpeshë e kodit teologjik, etj., si filozofi e autorit për ta ruajtur poetikën e traditës.

Të mos harrojmë: letërsi e bukur artistike është edhe ajo që pretendon të mos ketë ndikime nga tradita, por në këtu e theksojmë këtë influencë për të dëshmuar fuqinë e saj, madje për bindjen tonë imanencën e saj, nëse me letërsi nënkuptojmë avancimin estetik të shpirtit nacional. Madje, mund të spekulojmë se edhe T. S. Elioti tek eseu i tij *Tradita dhe talenti individual* synon kujdesin ndaj traditës mbi parimet e komunikimit me kodet, qoftë si njohje e pajtim, qoftë edhe si refuzim estetik. Sepse të refuzosh nuk do të thotë të zhdukësh.

Në një fazë të mëvonshme historike, çuditërisht sforcohet *Kodi ideologjik* i furisë komuniste, e cila dëshironte ta kanonizonte doktrinën e vet në masë mbrojtëse, vepruese e ndëshkuese, thajse ndaj të gjitha kodeve paraprake, për ta shndërruar besimin e verbër në të deri në shkallën e pandehjes së saj si *Fe pa Zot*. Këtu nuk kemi të bëjmë më me hamendësime. Autori duhet “të harrojë” madje duhet të *zhdukë kodet*, për ta forcuar kodin e ri, të cilin e do Njeriu i ri. Tashmë shtyhemi të theksojmë se letërsia e aplikuar e autorit të ri përjetoi “zverdhjen e madhe” deri në asgjësimin e vetë esencës së vet. Sepse, këtu dëshmohet prapë se kodet “e krijuara” me manifeste nuk kanë se çfarë i japin kulturës, madje, gjithësesi, në konfrontim latent e të hapur me kodet e etabluara në traditë herët a vonë shpërthejnë në dhunë. Kjo dhunë motivimin themelor e ka në mosdurimin e politikës së inxhinieringut të shpirtit të vjetër njerëzor. Duket se në esencë, njeriu e njerëzimi e pranon evolucionin, por jo edhe revolucionin, sepse masa, magma e fuqia e këtij mospranimi e ka burimësinë në traditën e tij.

Të kthehemi sërish tek autori letrar dhe veprat autoriale. Shkrimi letrar merr detyra dhe si i tillë rrudhet në tema e diskurse, për të dalë në vepra, të cilat i ngjajnë uniformës policore. Përrjashtëmi sanksionohet rëndë, ndërsa norma rezulton me: temën e përparimit, temën e ndëshkimit të së vjetrës në përgjithësi, temën e dashurisë pa pasion, ndërsa sa i përket lojës së gjuhës si qenie jo vetëm komunikuese, tharjen e saj deri në sforcën e pamfletit.

Por, të theksojmë se, duke ndëshkuar kodet, janë krijuar vepra interesante, madje të çuditshme për lexim. Receptimi i tyre duket se i është nënshtruar skemës bardh e zi, ku shikuar në rrafshin ideologjik, nga lexuesi ideolog, e bardha është vlerësuar si përparimtare, ndërsa në rrafshin letrar, nga lexuesi letrar, e zeza është cilësuar si estetike. Pse e venerojmë këtë paradoks? Veprat e tilla në esencë i kanë

prodhuar kodet, qoftë edhe duke i ndëshkuar. Ndërhyrja autoriale për të “bardhën” ideologjike nuk ka arritur kurrë majat estetike të burimësisë së kodeve, madje intenca autoriale shpeshherë është shndërruar në karikaturë. Del pyetja etike: Kush e ka lexuar romanin *Karvani i bardhë* të Azem Shkrelit, botimin e parë të vitit 1961, pa pasur një simpati për karakterin e Dyl Mehmetit, pavarësisht intencës së autorit për ta ndëshkuar me të renë komuniste. Tashmë nuk mund ta definojmë qartë se pas procesit letrar në laboratorin krijues narrativ kush ka dalë surrogat, tharmi etnik e kodi nacional, apo autori i implikuar në tekst!

Mirëpo, mbas rënies politike të këtij kodi ideologjik, pra kësaj doktrine arbitrare, autori letrar dhe letërsia shqipe rikthehet në gjetjen e udhës së prerë, qoftë edhe për ta përplotësuar e korigjuar segmentin e kontaminuar. Në këtë rigjetje ndodhin riformulime, formime e deformime interesante.

Në valën e një postmoderniteti, i cili e luan lojën e diskursit pa praninë e autorit, me epiqendër në përsijatjet e Zhak Derridasë kundër *logocentrizmit, metafizikës së prezencës, autorit si shenjë plus në diskurs*, pastaj në *simulakrumin* e Bodriarit (Baudrillard) si humbje e qëllimshme e lidhjes me historinë, autori tashmë hyn në lojën e *dekonstruksionit* të refleksivitetit normal individual duke kërkuar ekstremet e lojës; rifunksionalizon parodinë e ironinë, thyen dallimin tradicional të kulturës së lartë dhe kulturës së masave, nuk pranon narrativat e mëdha, madje harron oralitetin tradicional duke e sforcuar oralitetin mediatik e kompjuterik si dhe kapet për interdiciplinaritetin në emër të universalitetit kulturor.

E gjithë kjo ideologji, të themi poetike e filozofike, në manifestimet e saj në kulturën dhe letërsinë shqipe duket se po shndërrohet në karikaturë. Dhe domosdo në karikaturë të shkrimit letrar sipas masës neo-socrealiste. Dikush mund të habitet nga ky konstatim, i cili në dukje të parë mund të pandehet arbitrar. Mirëpo, mungesa e linearitetit të rrymave dhe të formave letrare në letërsinë shqipe, madje zhvillimi atipik i saj, e mundëson afrinë e këndshme të frymës së pandehur postmoderne me frymën e doktrinën soc-realiste. Po të anashkalojmë teknikat e shkrimit të fragmentuar, qoftë të pandehura edhe si stil kompozicional apo de-kompozicional të kësaj rryme e fryme, del se postmodernja te ne *jo pafajshëm* luan me të gjitha kodet: mitologjike, religjioze, dokjesore, nacionale, etj., në emër të çfronësimit dhe dekonstruksionit të tyre, qoftë edhe pa një gnoseologji të mjaftueshme si pasojë e mungesës së shtratit të motivueshmërisë. Nuk e mohojmë se kjo tendencë do të ishte frymë e këndshme në kushtet e një zhvillimi linear e evolutiv kulturor e shkencor, atëherë kur do të lodheshim nga modernizmi i vonë apo kur kultura shqipe do të etablonte vlerat e veta autentike, të cilat pavarësisht lojës me to do të qëndronin si korpus i momamenteve identitare. Por, në një kohë kur kultura shqipe e në këtë udhë edhe letërsia shqipe ende hulumton të gjetjë rrënjët e veta, postmodernja e mëtuar çuditërisht shndërrohet në

diskurs neo-socrealist të sulmit të vetëdijshëm pikërisht ndaj shenjave, kanoneve e diskurseve identitare. Kur kësaj i shtohet edhe dëshira e një universaliteti konsumerist atëherë nuk është për çudi kur shumë vepra të shkruara nën ndikimin e doktrinës socrealiste paradoksalisht të shihen si matrica të postmodernizmit, ndërsa disa tekste “postmoderne” të ditëve të sotme të mos e kalojnë të qenit surrogat i frymës socrealiste. Të jemi të kujdesshëm: këtu nuk po flasim për stilin e kompozicionin, por për frymën, etikën apo edhe politikën e tekstit. Surrogati i socrealizmit, si neo-socrealizëm, teksti postmodern i ditëve tona, duke e ruajtur frymën dhe tendencën e çfronësimit e dekonstruksionit të pakuptuar e keqkuptuar dhe të mveshur me tendencë, e pse jo edhe me modë të thyerjeve të mëdha, pandeh “vlerë shtuese” në ideologjinë e vet *përçudnimin*. Nuk mbrojmë këtu kategori morale e etike, madje nuk dëshirojmë që letërsinë ta rrudhim në etikë, mirëpo kjo “vlerë shtuese” si pretendim estetik duket të jetë paksa qesharake madje tendencë për ta parë artin jo si *katastrofë* por si *shturje*, madje si përplotësim të një këndi të munguar të letërsisë së mëparshme socrealiste.

Kujtojmë sërish venerimin e Harold Blumit, i cili thekson se për të ekzistuar si *poet i fortë* apo artist i fortë duhet përballja me *katastrofën*. Kjo katastrofë, sado e dhembshme, mund të rezultojë me vepra kulmore artistike, të cilat në procesin e evaluimit në zinxhirin e vlerave, të cilat i sulmon postmodernja, hyn në procesin e influencës. Katastrofa nënkupton edhe konfrontimin me kodet, sepse jemi në fushën e hapësirës së letërsisë, e cila, siç kemi theksuar, e lejon shfajësimin. Por, ky konfrontim është etik dhe i sinqertë, madje utilitar karshi vetë esencës së menduar artistike. Pikëpyetja që del këtu vetvetiu ka të bëjë pikërisht me lojën perverze. Sa mund ta prodhojë *katastrofën* artistike perversiteti apo moda e shturjes? Pa pretenduar në ndonjë masë vlerësuese shtrojmë pyetjen: çfarë do të shkruante autori postmodern, i cili pranon të qenit lojtar diskursesh, pa trashëgiminë e traditës? Apo do të kënaqej me tendencën e valorizimit të mutacioneve gjenerike, tematike e ideologjike, të cilat luftojnë mbamendjen dhe përfundojnë në fushën e madhe të anonimitetit.

Por, nëse hyjmë edhe më tej në vallen e dyshimit, tashmë kur kemi edhe tendencën e post-postmodernizmit, ndoshta jemi afruar te faza kur është e nevojshme *ricorso*-ja e Giambatista Vikos. Madje nuk është i rastit venerimi i Todorovit se tashmë *letërsia është në rrezik*, sidomos nga pasoja e shkaktuar nga inflacioni i teoritizimeve dhe nga leximi i ngarkuar i saj.

Bibliografia:

1. Abdullah Hamiti: *Nezim Frakulla dhe Divani i tij shqip*, Logos - A, Shkup, 2008
2. Aristoteli: *Poetika*, Rilindja, Prishtinë, 1984
3. *Bibla*, Drita, Ferizaj, 1994
4. Harold Bloom: *A Map of Misreading*, OUP, Oxford, 2003
5. Jacques Derrida: *Of Grammatology*, JHU, Baltimore, 1997
6. Jean Baudrillard: *Selected Writings*, SUP, Stanford, 1988
7. *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, - Permbledhë e kodifikue prej Shtjefën Gjeçovit dhe me parathënie të Gjergj Fishtës, Kuvendi, Tiranë, 1998
8. *Kur'ani*, ISHMQI, Tiranë, 2006
9. Michel Foucault: *Archaeology of Knowledge*, Routledge, London, 2002
10. Mustansir Mir: "The Qur'an as Literature" in *Renaissance*, 2000, Vol. 10, No 5
11. Northrop Frye: *The Great Code - Bible and Literature*, HB, Hartcourt, 1983
12. Platoni: *Shteti*, Rilindja, Prishtinë, 1980
13. Sabri Hamiti: *Studime letrare*, ASHAK, Prishtinë, 2003
14. Sejjid Kutub: *Ilustrimi artistik në Kur'an*, Logos – A, Shkup, 2001
15. Zherar Zhenet: *Figura*, Rilindja, Prishtinë, 1985

Mark MARKU

KANUNI I MALEVE PËRBALLË KUSHTETUTËS, LAHUTA E MALCIS PËRBALLË GOMARIT TË BABATASIT

Northrop Frey, në veprën e tij Kodet e mëdha, titullin e së cilës ka marrë edhe ky seminar shkencor, i referohet në mënyrë krijuese një teze të Vico-s i cili në një studim të tijin dallonte përgjatë zhvillimit të historisë njerëzore tre dominante të mëdha: mitike, heroike, njerëzore. Gjithnjë duke iu referuar Vico-s ai thotë se secilës prej këtyre fazave i korrespondon një formë mbizotëruese e shprehjes njerëzore dhe konkretisht fazës mitike forma e të shprehurit poetik, fazës heroike stili i lartë, dhe fazës njerëzore forma vulgare.

Bota shqiptare prej së cilës e merr lëndën vepra e Fishtës dhe së cilës i drejtohet ai, i kishte që në të gjallë të poetit dy dominantet: mitiken dhe njerëzoren. I kushtëzuar rrethanash nga bota shqiptare mitiko-njerëzore, at Gjergj Fishta krijoi dublin letrar të kësaj bote që është vepra e tij. Them dublin letrar pasi vepra letrare e Fishtës më tepër se një pasqyrim i kësaj bote është një makroshenjë e kësaj bote, domethënë një rishenjim i saj. Shkëputur kësaj rrethane historike vepra e Fishtës është një paradoks letrar dhe rrekja për t'u marrë me të një pasojë e pakëndshme paradoksi. Asnjë korpus tjetër letrar më shumë se korpusi letrar i Fishtës nuk e ka të domosdoshëm kontekstualizimin historik. Pa këtë kontekstualizim historik, madje nuk mund të shpjegohet as prozodia e tij, prozodi që i përgjigjet një faze të qytetërimit shqiptar të kapërcimit nga komunikimi oral tek komunikimi shkrimor, fazë që megjithë punën e paraardhësve të tij si Buzuku, Bogdani, e Budi, kultura shqipe nuk e kishte tejkaluar ende në kohën kur shkruante Fishta.

Kam marrë në shqyrtim në punimin tim dy veprat e quajtura monumentale Lahuta e Malcis dhe Gomari i Babatasit, të cilat për mendimin tim janë veprat që e përfaqësojnë më së shumti këtë marrëdhënie mes dy botëve: botës shqiptare dhe botës letrare. Njëra histori e shkruar në vargje, domethënë epos, tjetra publicistikë e shkruar në vargje domethënë satirë. Poetizimin e botës shqiptare poeti e ka lënë për vepra të tjera, tek të cilat spikat më shumë gjenia poetike e Fishtës. Tek Lahuta e Malcis dhe Gomari (bashkë me Viskun), spikat në shumë gjenialiteti i retoricienit të madh që pasi e ka rikrijuar botën shqiptare e satirizon ashpër.

Në mënyrë të vetëdijshme jam shmangur pak nga tema e seminarit: kodet e mëdha, pasi veprat që kam marrë në shqyrtim janë dy vepra ku kodi i madh i qytetërimit perëndimor, pra Bibla, i hyn më pak në punë poetit. Ndikimet e Biblës në veprën e poetit do duheshin kërkuar kund tjetër p.sh tek lirika e tij religjioze. Tek Lahuta e malcis dhe Gomari i Babatasit, përkundrazi, poeti i referohet një kodi të madh të botës shqiptare Kanunit të Lekë Dukagjinit, i klasifikuar ndryshe nga studiuesi Sabri Hamiti në korpusin e dokumenteve monumente të kulturës dhe qytetërimit shqiptar. Kanuni është pra një kod i madh shqiptar që përbën substratin e Lahutës por, deri diku edhe të Gomarit të Babatasit. Ai shfaqet edhe tek Gomari i Babatasit por këtu vetëm si kundërvënie ndaj korpusit juridik modern, kushtetutës, korpus që synon të rregullojë shoqërinë e shtetit të ri shqiptar.

Siç tashmë dihet, etosi është ajo pjesë e diskursit që synon përfshirjen e subjekteve të tjera në universin e ligjëruesit. Aristoteli (tek Retorika) me termin Etos ka parasysh përfytyrimin marrësi krijon për folësin nën ndikimin e efekteve retorike të këtij të fundit. Por, këtu duhet të bëjmë një sqarim: përfytyrim është produkt i diskursit, jo i përfytyrimit që folësi ka për veten, as i asaj çfarë ai u thotë të tjerëve për veten. Nëse i shkojmë më tej konceptit, etosi është një marrëdhënie e krijuar mes dy komunikuesve përmes diskursit. Etosi është imazhi i krijuar në një marrëdhënie diktorsive dhe si i tillë shërben si garanci për diskursin.

Meqenëse Lahuta e Malcis thamë është një krijim që i korrespondon pjesërisht një faze mitike të zhvillimit të shoqërisë ajo i ka karakteristikat e shkrimit korrespondues kësaj faze domethënë: “përdorim poetik të gjuhës, mosndarje të qartë mes objektit dhe subjektit, madje këtu ndodh që subjekti dhe objekti ndjehen të bashkuar prej një fuqie dhe energjie të përbashkët”¹ Prandaj nuk është e rastësi qoftë zgjedhja gjinore qoftë forma e vargut të Lahutës, epika si gjini dhe vargu mbizotërues i flokut shqiptar, janë mjete që i shërbejnë identifikimit të poetit me publikun e poezisë së tij. Ndryshe nga shkrimtarët e vjetër katolikë Fishta nuk është më autori që predikon Biblën në shqip, por një zë i botës shqiptare që këndon këtë botë, të ndodhmet e saj.

Në fakt kemi të bëjmë me një operacion të pastër retorik: Fishta nuk thotë si jeni por, si jemi. Tek Lahuta etosi vetjak shndërrohet në etos kolektiv dhe e anasjella. Etosi i poetit buron prej botës dhe prej normave që e rregullon këtë botë: Kanunit të Lekë Dukagjinit. Etoset e Lahutës janë edhe etoset e Kanunit: trimëria, nderi, besa, hakmarrja, mosnënshtimi, bujaria. Shqiptari i Lahutës është shqiptari i Kanunit: trim, i ndershëm, i besës, hakmarrës, i panënshtuar, bujar. Oso Kuka, Ali Pasha i Gucisë, Marash Uci, Tringa, Ded Gjo Luli janë personazhe historike e megjithatë mitikë, i

¹ Frey, N, Il grande codice. La bibbia e la letteratura. Einaudi editore, Torino, 1982. f.24

përkasin po aq mitit sa edhe botës shqiptare. Etosi i tyre është etosi i Kanunit, ata sillen ashtu si duhet të sillen dhe ngjarjet historike janë aty si një skenografi e shpalosjes së etosit të tyre e jo si kushtëzim i sjelljes së tyre.

Me Lahutën Fishta u thotë shqiptarëve jo se ç'janë por si duhet të jenë. Duke krijuar etosin dhe narrativën e përbashkët të malësorit shqiptar, ai synon të krijojë modelin e shqiptarit dhe të shqiptarisë. Për atë ky model janë lekët, ashtu si ata shfaqen në Lahutë. Ka një parim në komunikim për sa i përket funksionit të narrativave individuale dhe kolektive: narrativat janë struktura rrëfimtare të krijuara nga subjekti krijues në funksion të statusit social të këtij subjekti. Një herë të krijuara dhe të rrëfyera ato përcaktojnë jo vetëm sjelljen e të tjerëve ndaj subjektit krijues por të vetë subjektit ndaj të tjerëve. Subjekti krijues sillet dhe vepron në përputhje me narrativën që ka krijuar për veten. Pra nëse nëpërmjet narrativës së tij ai ka theksuar etosin e trimit ai do të sillet si i tillë, nëse ka theksuar etosin e mikpritësit ai do të sillet si i tillë e kështu me radhë.

Narrativat kolektive, i detyrojnë individët e një shoqërie të sillen si të tillë. Ato janë ligj. Madje edhe personazhet “negativë” si Abdullah Pashë Dreni shndërrohen në pozitivë në momentin kur mbrojnë një vlerë të kanunit: marrjen në besë të mikut kushdoqoftë ai.

”Por, po shka se Abdullah Dreni,
Vështirë se len m’ia shkrye kush mikun:
A i gjakovas, nuk ban marre,
Pse edhe pushkën e ka zanat,
Prandaj thom se nuk do t’ngjasë,
E n’Gjakovë rrebtë do t’kërsasë”².

Pasi e ka rikrijuar botën shqiptare, dhe shqiptarin e tij tek Lahuta e Malcis, tek Gomari Babatasit Fishta i kthehet edhe njëherë kësaj bote. Këtë radhë për të bërë krahasimin mes asaj çfarë ajo do të duhej të ishte në raport me botën e Lahutës së Malcis por edhe me shoqëritë e tjera perëndimore. Këtu kemi kundërvënien mes botës parapolitike shqiptare dhe botës politike, botës epike me botën njerëzore.

Që në Prologun e Gomarit ai ve re se bota e tij nuk ekziston më:
“Po, por shka se ata e dijnë vetë,
Qi ka cofë, mikrobi i shkretë,
I burrnis e i trimnis,
E qi sod në Shqyptari,
Besa ka një t’madhe zi,

² Fishta, Gjergj, Kanga e dhetwt: Mehmet Ali Pasha, Lahuta e malwsiw

Jo aq për bukë e miredi,
Sa për burra-burra t'dheut,
Qi për kom e nderë t'atdheut,
Me jetue t'diejnë, e me dekë"³

Tek Gomari i Babatasit shoqëria e re shqiptare nga njëra anë ka humbur etoset që burojnë prej kanunit të vjetër e nga ana tjetër nuk ka arritur të bëjë të vetat etose që burojnë prej të riut: ndershmërinë, aftësinë e ushtrimit të pushtetit, atdhedashurinë, liridashësinë. Nëse tek Lahuta shqiptarët janë ashtu siç duhet të jenë, tek Gomari ata shfaqen ashtu siç nuk duhet të jenë.

Në thelb të dyja veprat kanë të njëjtën qëllim njëra nëpërmjet narratives pozitive tjetra nëpërmjet narratives negative përfundimin e modelit të shqiptarit dhe botës së tij ashtu si ai nuk është. Për këtë arsye, Gomari mund të lexohet si vazhdim i Lahutës por me sens të kundërt.

³ Fishta, Gjergj, Prolog, Gomari i Babatasit, Satirika, Faik Konica, Prishtinw, 200, f. 229.

Abdulla REXHEPI

**NAIM FRASHËRI DHE KODI LETRAR PERSIAN
(GJURMË TË MEVLANA RUMIUT NË POEZINË E NAIM
FRASHËRIT)**

Abstrakt

Kontaktet letrare mes popujve lindin dhe vazhdojnë të ruhen natyrshëm. Kultura shqiptare, si çdo kulturë tjetër, ka ditur çfarë të huazojë prej kulturave tjera dhe ka pasur çfarë t'u japë atyre. Në arealin e krijimtarisë letrare shqipe vërejmë huadhënie, ndikime, pikëtakime dhe kontakte me kulturat e letërsisë tjera botërore. Ndër to hasim dhe letërsinë perse, qielli i së cilës numëron yje të mëdhenj që me krijimtarinë e tyre u bënë pjesë e zhvillimit intelektual dhe spiritual në shumë vende të botës. Të të kaluarën, tradita e krijimtarisë letrare perse që mirëpritur nga elitat e kulturës shqiptare, disa prej të cilëve madje morën guximin edhe të krijojnë në gjuhën e Ferdusit, Hafizit, Saadiut, Mevlanës, etj.. Faktet historike dëshmojnë se në viset shqiptare kanë jetuar disa poetë që krijuan në gjuhën perse, në mesin e të cilëve është dhe poeti ynë kombëtar, Naim Frashëri. Ai përpos që krijoi në persisht, gjithashtu në poezinë e tij shqipe shfrytëzoi e përpunoi edhe motive e subjekte nga kodi letrar pers, veçanërisht nga Mevlana Xhelaludin Rumi. Në këtë punim do të përpiqem të analizoj konceptin e Njëshmërisë së Qenies (Vahdet-i Vuxhud) - koncept mjaft i përdorur nga Mevlana - në poezinë e Naimit. Duhet theksuar se deri më tani ka pasur disa tentativa të analizimit të ndikimeve letrare perse të Naim Frashërit, por studiuesit që kanë trajtuar këtë problematikë nuk kanë pasur mundësi të njohin në origjinal poetikën orientale - islame, apo thënë ndryshe kanë pasur njohuri sipërfaqësore edhe atë nga ndonjë përkthim i kësaj letërsie. Për atë dhe mendoj se akoma shumë pak është thënë për gjurmët e filozofisë e poetikës orientale, veçanërisht asaj perse në krijimtarinë e Naim Frashërit.

Fjalë kyçe: Naim Frashëri, Mevlana Rumi, Njëshmëria e Qenies, panteizmi, poezia perse

Hyrje

Letërsia është e kuptueshme për gjithë popujt e botës dhe si e tillë nuk njehë asnjë kufi geografik, etnik, fetar e politik. Letërsia perse gjithashtu llogaritet si njëra ndër letërsitë më të mëdha dhe me ndikim në mesin e letërsive dhe kulturave botërore. Kjo letërsi reflekton mendime morale, kulturore, sociale dhe mistike dhe kështu arriti të pozicionohet meritueshëm në mesin e letërsive të mëdha globale. Përmbajtja dhe mesazhi human i kësaj letërsie ka rezultuar që kjo letërsi të jetë prezent dhe të ushtrojë ndikimin e saj në vise të ndryshme të botës, përfshirë dhe rajonin tonë. Vet fakti që kjo letërsi u krijua dhe u kultivua edhe në ato vende ku nuk flitej gjuha perse, dëshmon për dimensionet e saj të thella humane e universale. Në trojet e sunduara nga Perandoria Osmane, njohja e persishtes dhe krijimi në këtë gjuhë konsiderohej privilegj intelektual dhe ata që e flitnin këtë gjuhë llogariteshin intelektual e të qytetëruar (Develi, 2014/26). Një gjë të tillë më së miri e faktin Ashik Çelebiu kur flet për Nehari-n, vëllain e Suzi prizrenasit, poet i njohur i shekullit 15-të, ku thotë: "... Rrëfëhet se kur fëmija lind në Prizren, para se t'ia vejnë emrin, ia vejnë mahlasin (pseudonimin poetik). Fëmija që lind në Jenicen e Vardarit, bukës 'mama' i thotë në gjuhën perse. Ndërsa fëmija që lindë në Prishtinë, në shokë mbanë një vulë. Andaj e gjithë kjo do të thotë se Prizreni është vend i poetëve, Jenice e Vardarit vend i persishtes, kurse Prishtina vend i administratës..." (A. S. Recepoglu, 200/44). Krijimtaria poetike në gjuhën perse nga shqiptarët (shih: A. Rexhepi, 2012/220), duke e përfshirë edhe Naim Frashërin (1846 – 1900), është një tjetër dëshmi e kësaj trashëgimie në trojet tona. Letërsia Perse përveç tjerash ka luajtur një rol modelues për gati se gjithë poetët klasik të Perandorisë Osmane, pa dallim kombësie, duke përfshirë këtu edhe poetin tonë kombëtar.

Duhet pasur parasysh se poezia klasike perse, ashtu sikurse poezitë tjera të Orientit, përbehet nga koncepte abstrakte dhe universale, nga stereotipe letrare apriori, si dhe forma e kallëpe të përkufizuara. Në një poezi të tillë, nuk mund të ekzistojë koha historike dhe kalendarike, për atë dhe funksionaliteti i saj është çdokohshëm dhe për çdo kë. Poezia klasike perse nuk reflektonte jetën e vërtetë të njeriut, por më tepër ishte rezultat i transformimit jetësor në kujtesë, kështu dhe ajo s'kishte nevojë për fjalë të vërteta që reflektojnë gjendjen e përditshme të njeriut. Ashtu siç e dimë, poetika perëndimore zhvillohet mbi bazën e poetikës aristoteliane, një platformë qartësisht mimetiko – afektive, krejt e ndryshme kjo nga sistemet poetike të orientit, ku gjinia lirike ose ajo epike është baza e të gjitha poetikave. Andaj dhe "përshkrimi dhe shpjegimi universal dhe i plotë i historisë së artit, veçanërisht i letërsisë, nuk do të ishte i pëlqyeshëm pa shqyrtuar shkollat filozofike dhe teologjike". (Tamimdari, 2011/13) Sidomos kur bëhet fjalë për letërsinë klasike perse, e cila nuk mund të shkoqitet nga

konceptet e hershme filozofike dhe teologjike të botës islame. Prandaj dhe një pjesë të madhe të poezisë së Naim Frashërit duhet vështruar në kontekstin e kësaj poetike orientale.

Studiuesit dhe kritikët me të drejtë Xhelaleddin Muhammed Mevlana – Rumiun (604/1207- 672/1273) e kanë konsideruar si njërin prej përfaqësuesve më të denjë të letërsisë perse. Ai është një poet voluminoz. Në bibliografinë e Rumiut janë të regjistruar 27000 vargje të Mesnevisë Ma'nevisë dhe mbi 42000 vargje të Divani Kebirit (Divani Shems Tabrizi). Edhe dy librat e tjerë janë fjalët dhe ligjëratat e tij, pra bëhet fjalë për Fihi ma fihi dhe Mexhalisi Seb'a. Po ashtu, përmbledhja e letrave (Mektubat) dhe katrenave (rubaive) janë botuar në vëllime të veçanta. Duhet theksuar se Rumi u gjithë këtë veprimtari e ka zhvilluar vetëm gjatë 22 viteve të periudhës pas takimit me Shems Tabrizin. Dituria, zgjuarsia, njohja e masës si dhe talenti poetik i Mevlanës qe aq i madh sa që këto karakteristika u bënë shkak që sot veprat e tij si Mesnevia dhe Divani Shams të vlerësohen ndër kryeveprat e mendjes njerëzore. Veprat e Mevlanës kanë arritur aq bukur t'i thyejnë limitet kohore sa që jo vetëm që nuk kanë mbetur të kufizuara në periudhën kur ka jetuar autori, por ato aktualisht mbesin ndër veprat më të lexuara dhe më tërheqëse për të gjitha shtresat e lexuesve.

Gjurmët e Mevlana Rumiut te Naim Frashëri

Naim Frashëri edhe pse askund në shkrimet e tij nuk e ka përmendur emrin e poetit Xhelaleddin Rumiut, Mevlanës, por më së shumti ka qenë i ndikuar prej botëkuptimeve filozofike dhe mistike të tij. Ai gjithashtu përveç poezisë 'Fyelli', edhe disa vjersha me subjekt andekdotik (Bulo, 1998/249) i ka huazuar nga Mesnevia e Rumiut. Ndër to mund të përmendim vjershat 'Pesh'a', 'Korbi Dhe dhelpra', 'Gomari dhe Kafshëtë e egra', 'Dragoj plak dhe dhelpra', 'Pëllumbat dhe laraska', 'Gomari i egër dhe i buti' dhe 'Guguçeja'.

Në poezinë e Naim Frashërit vërejmë gjurmë të ndryshme nga koncepte e mendime filozofike dhe kode të mëdha poetike botërore. Pa ndonjë ngarkesë a pengesë ideologjike, Naimi huazoi motive e botëkuptime filozofike dhe letrare nga kultura të ndryshme të Lindjes e Perëndimit. Prandaj dhe në krijimtarinë e tij mund të vërejmë ndikime e gjurmë nga kulturat më të ndryshme, të cilat me një mjeshtri brilante arriti t'i gërshetojë në veprën e tij. Në kornizën e këtyre ndikimeve hasim dhe kulturën perse, e cila zinte një vend tepër të madh në megasistemin letrar të Perandorisë Osmane, në të cilin bënin pjesë edhe trojet shqiptare të asaj kohe. Siç e kanë thënë edhe studiuesit tjetër (R. Qosja, 1989/74), (J. Bulo, 2005/7), Naimi kultivonte një admirim të veçantë për poetët persianë, veprat e të cilëve i lexonte në

original. Interesimi për gjuhën perse dhe zotërimi i saj nga Naim Frashëri provohet qartë edhe në dy veprat e para të krijimtarisë së tij, ku të dyja kanë të bëjnë me gjuhën dhe letërsinë perse. Vepra e parë e Naim Frashërit është Gramatika e Persishtes, të cilën e shkroi në gjuhën osmane me titull “Kavaid-i Farsije ber Tarz-i Novin” (Rregullat e persishtes sipas metodës së re) (shih: H. Kaleshi, 1968/1-2), (A. Rexhepi, 2011). Ndërsa e dyta është Tahajjulat (Ëndërrime) tashmë e mirënjohur për të gjithë, të cilën në shqip e kishte përkthyer Vexhi Buharaja. Kështu dhe Naimi jo vetëm që hartoi gramatikën e persishtes e thuri poezi në persisht, por gjithashtu huazoi dhe një numër të madh motivesh dhe konceptesh nga filozofia dhe poezia klasike perse. Nuk duhet harruar se për një pjesë të këtyre motiveve dhe koncepteve kanë folur edhe studiues të tjerë (A. A. Zijai, 1997/68), (J. Bulo, 1998/241), (Xh. Lloshi, 2008/19). Është interesant të theksohet fakti se Naimi edhe veprën Skënderbeu e shkroi nën ndikimin e poetit persian, Firdusit. Stili i rrëfimit, figurat stilistike, fryma epike e tekstit i ngjajnë tepër shumë Shahnames së Firdusit, sidomos kur lexon se si Naimi e idealizon dhe mitizon figurën e Skënderbeut, një paralele e figurës së Rustemit në Shahname. Përveç tjerash në këtë vepër ngjasojnë shumë edhe qasjet e dy autorëve ndaj atdheut të tyre, pra Iranit në rastin e Ferdusit dhe Shqipërisë në rastin e Naimit.

Mevlana që një mistik e filozof poet, i cili konceptet e tij për Zotin, universin, njeriun, fenë, etj, i shprehu nëpërmjet poezisë. Sepse ashtu si për të gjithë mistikët e tjerë, edhe për Rumiun gjuha, pra poezia gjithashtu ndihmonte që të thelloheshin edhe më shumë në zbulesat shpirtërore apo siç shprehen ata: të grisnin perdet e materies. Por padyshim se një gjë e tillë nuk i shoqëron deri në fund ata, dhe pastaj thirrin për heshtje, ashtu si bën Naimi kur i drejtohet Bilbilit që të heshtë dhe të mos mundohet kot duke i kënduar bukuritë hyjnore.

Kritika, Mevlanën e ka vlerësuar si poet të dashurisë dhe humanizmit, i cili iu ikën diskutimeve teorike mbi Zotin, Njeriun, Qenien e Gjithësinë, por që kërkon të dashuri të zjarrtë për ta. Edhe Naimi pyet se athua njeriu është në gjendje të njohë substancën e gjësedeve “Thelbin tënd s’e di njeriu moj natyrë,/ Dhe pse thellë kësaj fushe i ka hyrë”, thotë ai.

Gjurmë të Mevlanës hasim edhe në konceptimet ontologjike dhe epistemologjike të Naimit. Në dijet klasike të muslimanëve, pyetjet “Ç’është Njëshi/apo Cila është Njëshmëria? Dhe pyetja tjetër ‘Cili është besimtari i vërtetë i Njëshit? qenë mjaft të përhapura dhe janë trajtuar si nga filozofët ashtu dhe nga mistikët. Këta të fundit pyetjet së parë iu përgjigjen: Njëshmëria e Qenies (Vahdet-i Vuxhudi), ndërsa të dytës: Njeriu i përsosur (Insan-i Kamil). Dy arketipa mjaft të përsëritura nga Rumi dhe Naimi.

Panteizmi ose Njëshmëria e Qenies te Mevlana dhe Naimi

Panteizmi rrënjën e ka në gjuhën greke nga “pan” që do të thotë gjithë, mbarë, krejt dhe “theos” në kuptimin Perëndi. Ndërsa kuptimi i plotë i kësaj fjale do të thotë “Perëndia është gjithçka” ose “Gjithçka është Perëndi”. Kjo është një teori e cila mishëron hyjnoren me gjithësinë dhe dukuritë e saj. Sipas kësaj teorie, Zoti nuk ekziston, sepse ai është tretur në gjithësi. (M. Levine, 1994/133). Botëkuptimi i tillë do të thotë se Zoti është gjithësia dhe çdo gjë në gjithësi është e shenjtë, pra Zot. Panteistët mbrojnë qëndrimin se Perëndia dhe Gjithësia janë të bashkëdyzuara në një të vërtetë të unifikuar. Pra Perëndia është shkrirë në të gjitha lëndët, fuqitë dhe ligjet e kësaj bote. Thënë me një fjalë, një teori e tillë mohon ekzistencën e një Perëndie jashtë universit tonë. Teoria e Panteizmit është një ndër spekulimet më të zorshme teologjike dhe filozofike si në Lindje ashtu edhe në Perëndim (T. Izutsu, 1971/36). Është vështirë të përcaktohet koha e paraqitjes së kësaj teorie, gjithashtu nuk mund të flitet edhe për një themelues apo ideator të saj. Spekulumet panteistike hasim që nga epoka e para Sokratit, e deri në ditët e sotme. Edhe pse përmendën shumë filozofë dhe mistikë perëndimorë¹ që kanë besuar dhe kanë mbështetur një ide të tillë, por megjithatë përfaqësuesit kryesorë të kësaj teorie në botën perëndimore janë Master Eckhart (1260 –1328) dhe Baruch Spinoza (1632 –1677). Nuk duhet harruar se mendime të tilla të ngjashme me panteizmin kanë ekzistuar edhe në kultura dhe civilizime tjerë, si në Kinë, Indi, Egjipt dhe më vonë edhe në civilizimin islam (H. Erdem, 1990/87). Meqë temë e këtij artikulli është Rumi dhe Naimi, të cilët i përkasin të njëjtës kulturë, asaj islame, në vazhdim do të shtroj vetëm qasjen e teologëve dhe filozofëve muslimanë ndaj kësaj teorie.

Edhe në kulturën islame ekzistojnë spekulime e mendime të ndryshme në lidhje me Perëndinë, gjithësinë, krijimin, natyrën e shumë fenomene tjerë. Njëra ndër këto ide filozofike apo mistike është ajo e Vahdet-i Vuxhudit që në shqip mund të përkthehet si Njëshmëria e Qenies. Edhe pse para tij jetuan disa filozofë e mistikë muslimanë që patën ide të tilla, por Muhjiddin Ibn Arabiu (1165-1240) njihet si përfaqësuesi më i denjë i Vahdet-i Vuxhudit apo panteizmit islamik. (W. C. Chittick, 1998/Ix). Në veprat e tij nuk mund të gjejmë togfjalëshin Vahdet-i Vuxhud, por vetëm përkufizime e spekulime në lidhje me Krijuesin dhe Gjithësinë. Ibn Arabiu disa herë diskuton për ekzistencën dhe vë theksin se qenien mund ta cilësojmë të unifikuar në një të vërtetë. Ai thotë: “Qenia në llojin e saj është një, kurse ligjet apo lëndët e saj

¹Tales, Platoni, Plutini (neoplatonitët), Xhordano Bruno, Jakob Böhme, Spinoza, Goethe, Fichte, Hegeli, Ëhiteheadi, etj..

janë të shumta”. “I lartësuar qoftë Ai i cili krijoi çdo gjë, dhe Vet është si çdo gjë”. Apo “E gjithë Qenia është e vetëm një e vërtetë dhe me te nuk mund të krahasohet asgjë tjetër” (Ibn Arabi, Futuhut/519 – 307). Duhet theksuar se ishin nxënësit dhe ndjekësit e Ibn Arabiut të cilët më vonë e interpretuan dhe komentuan teorinë e Njeshmërisë së Qenies të Ibn Arabiut dhe ajo pati një shtrirje e influencë të gjerë në botën islame.

Në panteizmin islam në epiqendër kemi Zotin, si Krijues dhe më pas krijesat tjera. Për dallim nga mendimi panteist i cili Zotin e konsideron të tretur në gjithësi dhe nuk bënë dallimin e krijesave, teoria e Njeshmërisë së Qenies në qendër të sistemit krijues vendosë Allahun, si Ekzistencë Absolute, dhe më pas çdo gjë tjetër si krijesë të Tij që është kalimtare.

Në traditën islame, kemi dy qasje ndaj Njeshmërisë së Qenies: Qasja e parë është diskursi teorik mbi këtë temë, përfaqësuar nga Ibn Arabiu dhe ndjekësit e tij, e cila gjithashtu njihet dhe shkolla teorike e misticizmit. Dhe qasja e dytë është qasja praktike apo qasja e dashurisë, përfaqësuesi më i denjë i së cilës është Mevlana me pasuesit e tij, në të cilën, për mendimin tim bënë pjesë edhe Naimi. Mevlana Rumi ishte një poet dashurie dhe çdo gjë në këtë botë e vrojtonte nga ky prizëm. Ai në kryeveprën e tij, *Mesnevi Ma’nevi* flet për njëshmërinë e ekzistencës si një qenie e unifikuar që reflekton në shumës (në krijesa) dhe për të përmend simbole siç janë “vala dhe deti”, ‘shkronjat dhe fjalët’ dhe ‘njëshi dhe shumësi’, nëpërmjet të cilëve dëshiron të theksojë faktin se vala e detit edhe pse duket mbi det por nuk e ndarë prej tij, gjithashtu edhe fjalët e shkruara nuk mund të ekzistojnë pa shkronjat, e sidomos shkronjat tjera nuk mund të radhiten para shkronjës ‘A’ (që ka kuptimin e All-llah), njëjtë ndodhë edhe me numrat, të cilët nuk mund të vijnë para njëshit.

Deti një është, e jo çift dhe dy natyra dhe esenca e valëve s’është pos tij

(Mevlana, 1382, vëll. 6, 2030)

Sipas këtij poeti mistik, njëshmëria në fillim është shfaqur te njerëzit, pra njerëzit në fillim ishin unik, por u ndanë pasi erdhën në këtë botë, kurse që në fillim gjithashtu ishin të mishëruar me Perëndinë. Një ide e tillë burimin e ka në doktrinën sufiste islame rreth harkut të kthimit prapa dhe prejardhjes (arc of ascent and descent) dhe pesë paraqitjeve hyjnore (W.T. Stace, 1961/39). Në shumë vargje të Mesnevisë gjithashtu vërejmë se ‘hiçi’ (mosqenia) perceptohet si sinonim i esencës hyjnore. Megjithatë, për Rumiun, vetëm nëpërmjet dashurisë ndaj krijesave, të cilat janë të Zotit, mund të arrijmë deri te dashuria e vërtetë (ashki hakiki), pra dashuria për Zotin. Këtu e ka zanafillën misticizmi i Rumiut, pjesë e së cilës duket të jetë edhe Naim Frashëri. Sepse që të dytë digjen dhe bëhen hi për njeriun. Rumiun nuk shtron askund trajtesën teorike mbi këtë çështje, por në shumë vargje të poezive të tij flet se Zoti

është në çdo anë që kthehesh, Zoti është në njeriun, por për të arritur tek Ai duhet të tretesh në te, pra të pastrohesh nga veset dhe dëshirat njerëzore. Madje sipas tij rruga që të çon te Zoti është dashuria për njeriun dhe natyrën.

Kush jemi ne, o shpirt i shpirtit tanë / kush mund të jemi ne që mes nesh të ketë distancë

Ne jemi hiçi dhe nuk ekzistojmë / Ti je genia absolute, e pa përndueshme

(Mevlana, 1382, vëll. 3, 356)

Edhe Naim Frashëri ashtu sikurse Mevlana Rumi nuk diskuton fare panteizmin apo Njeshmërinë e Qenies në rrafshin teorik, megjithëse në veprat e tij mund të hasim në shumë vargje që reflektojnë po këtë qasje ndaj Perëndisë dhe krijesave tjera. Natyrisht se nuk mund të thuhet se Naimi një botëkuptim të tillë e kishte vetëm pse i takonte sektit bektashian të Islamit, meqë ai njihnte shumë mirë edhe vepra e autorë të shkollave dhe doktrinave tjera Lindore e Perëndimore dhe nuk mund të pretendohet se ishte i ndikuar vetëm prej bindjeve të trashëguara nga paraardhësit e tij bektashinj. Në veprat e tij, ashtu siç u cek edhe më lartë, hasim gjurmë nga shumë poetë persianë e turq, pa përfshirë këtu edhe filozofinë moderne perëndimore. Megjithëse rezultat studimeve krahasimtare faktojnë se Rumi ishte poeti që pati ndikim më së tepërmi në krijimtarinë e Naimit. Kështu dhe Naimi në veprën e tij poetike i krijon një hapësirë shumë të gjerë Perëndisë, dhe në shumë vargje kërkon kthimin drejt Tij dhe mbështetjen në Te, por gjithnjë duke dashuruar dhe respektuar qenien njeri, natyrën dhe duke ndriçuar mendjen dhe shpirtin tonë. Në veprën e tij kemi shumë vargje që shprehin botëkuptimin panteist islam, ngase edhe Naimi për dallim nga panteizmi perëndimor, gjithnjë në epiqendër ka Zotin dhe më pastaj krijesat tjera si të ardhura nga Zoti.

Ç'sheb është Zot i vërtetë, / Ç'dëgjon është zër i tija / Gjithë ç'ka e s'ka në jetë / Është vet Perëndija.

(Naimi Perëndija, Lulet e verës)

Për Naimin, ashtu si dhe Rumiun, çdo gjë që shohim e dëgjojmë në këtë botë është hyjnore dhe në këtë jetë nuk ekziston diçka tjetër përpos Zotit. Një botëkuptim të tillë mund ta hasim edhe te Platoni, i cili shkruan se çdo genie në këtë jetë është vetëm reflektim apo hije e qenies së vërtetë.

"Dhe njerinë dhe bagëtinë / Dhe gjithë ç'është në jetë / I dua si perëndinë / Se nga do që këthejnë sytë / Shoh atje zotin e vërtetë / Ç'është një e s'ka të dytë"

(N. Frashëri, Vepra 1, 1978/76).

Këta vargje gjithashtu dëshmojnë qartë se Naim Frashëri beson në konceptin

islam mbi Njeshmërinë e Zotit, koncept i cili dallon dukshëm me panteizmin e filozofëve dhe mistikëve perëndimorë, të cilët – siç u tha edhe me lartë – besojnë në shkrijet apo mishërimin e Perëndisë me gjithësinë. Vetëm te mistikët e shkollës së dashurisë siç janë Mevlana Rumi dhe Naim Frashëri, shohim respekt dhe dashuri deri në fljirim për krijesat tjera, ngase zanafilla e tyre buron nga Zoti. Në poezitë e poetit tonë kombëtar ka shumë vargje që shprehin këtë koncept ontologjik të tij, të cilët nuk mund të sillen të gjithë në këtë shkrim.

Është për t'u theksuar gjithashtu se Rumi në tregimin "Burri dhe Thesari" te cilin e lexojmë në librin e gjashtë të Mesnevisë, kërkon që Zoti të mos kërkohet në largësi, sepse ai është brenda njeriut². Në këtë tregim lexojmë që një njeri nga Bagdadi shkon në Egjipt për të kërkuar pasuri, por që udhëtimi i tij nuk jep rezultat dhe i dëshpëruar detyrohet të kthehet në shtëpi. Dhe kështu pasi arrin në shtëpi e shtrihet të pushojë, në ëndërr i shfaqet engjëlli dhe e lajmëron se pasurinë e ke në oborrin tënd dhe udhëtimi yt ka qenë i kotë. Pra edhe Mevlana me këtë tregim alegorik dëshiron të vë theksin se Zoti duhet kërkuar në veten tonë e e jo duke bredhur andej e këndej.

Një ide e tillë mbi kërkimin e Perëndisë e hasim edhe te Naim Frashëri. .

Paskëtaj, o shokë, kurrë / Mos kërkoni Perëndinë / Nëpër murë e nëpër gurë / Po shihni mirë njerinë!

(N. Frashëri, Vepra 1, 1978/136).

Përfundim

Filozofia dhe poetika persiane, veçanërisht e Xhelaledin Mevlana Rumiut është përhapur (dhe vazhdon edhe sot) në shumë kultura e rajone të botës, duke përfshirë edhe rajonin e kulturën tonë shqiptare. Naim Frashëri i cili njihet edhe si njëri ndër poetët më të mëdhenj të poezisë shqipe, ka krijuar në gjuhën perse dhe gjithashtu ka shfrytëzuar konceptet, format, figurat dhe arketipat letrare të letërsisë dhe filozofisë persiane, veçmas të Rumiut. Në kuadër të këtyre koncepteve filozofike, është edhe Njeshmëria e Qenies e njohur edhe si Panteizëm. Duke pasur parasysh dallimet në konceptimet në Lindje dhe Perëndim mbi Panteizmin, dhe siç e vrojtua edhe në vargjet e Naimit, botëkuptimi praktik apo i dashurisë për Njeshmërinë e Qenies, qe më i pranueshëm për Naimin dhe ai, si mistikët tjerë myslimanë në krye me Rumiun,

²Vlen të theksohet se tematikë të njëjtë ka dhe romani i Paulo Colhos, Alkimisti. Në romanin Alkimisti përshkruhet historia e një bariu të ri andaluzian, me emrin Santiago, i cili guxoi të udhëtonte nga vendlindja e tij, Spanja për në Afrikën e Veriut në kërkim të një thesari të fshehur te Piramidat. Gjatë rrugës edhe ai ashtu si personazhi i Rumiut, nuk arriti në thesarin e kërkuar dhe u kthye përsëri në shtëpi. Por ajo çka nisi si një aventurë djaloshare përfundoi me mësimin se thesarin gjendej pikërisht në shtëpinë e vet.

në epiqendër e vendosë Perëndinë dhe më pastaj burimin e çdo gjëje tjetër e paraqet Zotin. Pra edhe Naim Frashëri, duke i ndjekur mjeshtërit e mëdhenj të kulturës islame, beson se gjithçka në natyrë është krijesë e Perëndisë dhe çdo gjë përmend emrin e Krijuesit. Edhe Naimi si Rumiut gjithandej e sheh dhe dëgjon zërin e Perëndisë dhe duke dashuruar dhe respektuar njerinë dhe krijesat tjera, ai në të vërtetë dashuron dhe respekton Zotin.

Prandaj dhe njohja me veprën e Rumiut dhe poetëve tjerë persianë, na ndihmon në zbardhjen e dimensioneve të panjohura ose të keqinterpretuara të krijimtarisë letrare të Naimit. Gjithashtu zbardhim gjurmët e botëkuptimeve ontologjike e epistemologjike të orientit të poeti ynë kombëtar dhe më pas edhe të shqiptarët, ngase duhet të kemi parasysh ndikimin e krijimtarisë së Naimit të pasardhësit e tij.

Bibliografia

1. Abdulla Rexhepi, *Reflektime letrare perse në letërsinë shqipe*. Disertacion i doktoraturës i mbrojtur në Universitetin Tarbiat Modares, Teheran, 2012.
2. Abdulla Rexhepi, Mbi gramatikën e persishtes të Naim Frashërit, kumtesë e mbajtur në konferencën shkencore “Qytetrimi perso – iranian në Ballkan”, më 11 mars, 2011, në Akademinë e Shkencave të Shqipërisë.
3. Ahmed Tamimdari, *Historia e Letërsisë Perse*, Tiranë. (bot. i dytë) 2011, Fondacioni Saadi Shirazi.
4. Ali Akbar Zijai, *Dhimbja e Fyellit e Xbelaledin Rumiut*. “Revista Perla” Tiranë, 1997. Botim i Fondacionit Saadi Shirazi
5. Ali Akbar Zijai, *Të kuptuarit e tretjes dhe njohjes të Naim Frashëri*. “Revista Perla”, Tiranë, 1998.
6. Altay Suroy Recepoglu, *Suzi'nin Kardeşleri*, në “Prizrenli Suzi'nin 500. Yılı (Bildiriler, bilgiler, belgeler), Prizren. 2000.
7. Hayati Develi, *Përdorimi i gjuhëve gjatë Perandorisë Osmane*. “Dituria Islame”. Nr. 290, tetor, 2014.
8. Hasan Kaleshi, *Veprat turqisht dhe persisht të Naim Frashërit*, “Gjurmime Albanologjike”, 1968. nr. 1-2.
9. Hüsametdin Erdem. *Vahdet-i Vücut ve Panteizm Mukayesesi*, Ankara, 1990
10. Ibn Arabi, *Futubat al Mekkeje*, (pa date botimi), Bejrut, vëll.2.
11. Jorgo Bulo. *Magjia dhe magjistarët e fjalës*. Tiranë, 1998.

12. Jorgo Bulo. *Ëndërrimet poetike të Naim Frashërit në Ëndërrime (Tabajjulat)*, Tiranë, 2005, Botim i Fondacionit kulturor “Saadi Shirazi”.
13. Mevlana Xhelaleddin Rumi. *Mesnevi Ma’nevi*. Edicion i R.A. Nicholson, Teheran, 1382.
14. Michael Levine, *Pantheism: A non – theistic concept of deity*, London and New York Routledge, 1994. p. 133.
15. Niam Frashëri. Vepra 1.2., Prishtinë, 1986. Rilindja.
16. Rexhep Qosja. *Porosia e madhe*. Tiranë, 1989.
17. Thoshihiko Izutsu. *The concept and Reality of Existence*, Tokyo, The Kio Institute, 1971, p. 36
18. Xhevat Lloshi. *Variantet shqip për ‘fjellin’ e Rumiut*, “Revista Perla”. Tiranë, 2008.
19. Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy*. London, 1961.
20. William C. Chittick, *The Self Disclosure of Go*. New York, Syny, 1998.

Milazim KRASNIQI

**IDEOLOGJIA KOMBËTARE SI PRODHUESE E REALITETIT
DHE POEZIA ROMANTIKE SI SAJUESE E MITIT: NAIMI
PËRBALLË SAMIUT**

Abstrakt

Veprat artistike të romantizmit edhe te kombet e tjera kanë qenë projeksione imagjinare për kombin, por ato janë racionalizuar nga mendimi politik, filozofik e publicistik, që ka përvijuar aspekte reale e kritike për jetën kombëtare e jetën shtetërore. Meqë te shqiptarët mendimi politik dhe mendimi filozofik i Pashko Vasës e Sami Frashërit nuk u ndoqën me dinamikën e nevojshme në vitet dhe deceniet që pasuan, atëherë humbi mundësia e racionalizimit të shfryrjeve imagjinare romantike. Kësisoj, vetëperceptimi në bazë të letërsisë romantike erdhi e u bë vetëperceptim qendror, ndonëse krejtësisht i deformuar.

Deformimi i pamjes së shqiptarëve për veten e tyre dhe historinë e tyre, askund tjetër si në këtë formacion stilistik nuk është paraqitur në aso mënyre që shqiptarët të mos e njohin veten e tyre, përkatësisht ta formojnë një pamje joreale për veten e tyre. Këtë vetëperceptim joreal e të deformuar e gjejmë edhe sot si vazhdimësi të poezisë romantike në këngët patriotike shqiptare.

Ideologjia kombëtare shqiptare lindi me vonesë të dukshme, në raport me ideologjitë dhe nacionalizmat e tjerë të popujve të Ballkanit. Por, arsytet për këtë vonesë nuk janë te mungesa e elitave intelektuale e politike. E vërteta është që elitat intelektuale dhe politike të shqiptarëve, natyrisht të etabluara në administratën e Perandorisë Osmane, ishin mjaft të konsoliduara e konkurruese me shumicën e elitave të kombeve të tjerë të Ballkanit. Por, nevoja e tyre për ta drejtuar angazhimin e vet në kahun e nacionalizmit shqiptar nuk ishte shfaqur më herët, ngase shqiptarët, së paku shumica muslimane, ishte e integruar në shoqërinë osmane dhe ndjente siguri brenda saj. Fillet e vërteta të nacionalizmit shqiptar janë të lidhura pikërisht me ndjenjën e rrezikut në rritje nga pretendimet e fqinjëve ballkanikë, të cilët po fitonin favore brenda Portës së Lartë dhe në atë mënyrë po forcoheshin e po bëheshin rrezik për

sigurinë e shqiptarëve:

*“Të drejtat e gjera që i sollën Reformat e Tanzimatit elementit jomuslimanë të perandorisë, ishin shkaktueshmë për shfaqjen e tendencave nacionaliste-separatiste”.*¹

Prandaj, fillet e nacionalizmit shqiptar duhet të kërkohen pikërisht te pakënaqësia e shumicës shqiptare muslimane me favorët që po u jepeshin komuniteteve të krishtera ballkanike, të cilat po faktorizoheshin edhe në raport me shqiptarët muslimanë. Në këtë mes, pakënaqësia më e madhe po adresohet ndaj grekëve dhe shqehëve (serbëve), gjë që është e thënë taksativisht edhe në veprën e Sami Frashërit *“Shqipëria ç’ka qënë, ç’është e ç’do të bëhetë?”*:

*“Qëllim’ i vetëm i shqiptarëve është të ruajnë Shqipërinë të mos copëtohet prej të huajve, të mbajnë gjubën’ e kombërin’ e tyre, t’u rrinë kundreq entrigave t’armikëve të tyre e të ndalojnë të përhapurit’ e gjubëvet e të mendimeve të greqet e te shqebet, të cilatë po i rëmojnë themeletë e po i nxjerinë rënjet Shqipërisë e shiptarërisë”.*²

Referimi i shqetësimit të Samiut ka të bëjë edhe me pozitën e shqiptarëve në Perandorinë Osmane, por në rend të parë ai i referohet rrezikut që po vinte nga ndikimi në rritje i gjuhëve greke e serbe dhe mendimit që vinte me to, të cilat autori i llogariste si rrezik për ekzistencën e Shqipërisë dhe të shqiptarësisë.

*“Hegjemonia politike e kulturore e Patriarkanës Ortodokse të Stambollit mbi shqiptarët ortodoksë të Shqipërisë së Jugut nga njëra anë dhe aktiviteti intensiv politik dhe kulturor i Italisë, Austrisë dhe Francës mbi shqiptarët katolikë të Shqipërisë së Veriut nga ana tjetër, ndarjen fetare që ekzistonte mes shqiptarëve po e orientonin drejt një ndarjeje politike. Kësaj tendence iu shtuan edhe përpjekjet e serbëve që kishin hyrë në rrugën për të krijuar shtetin e tyre të pavarur ngjitur me trojet shqiptare. Të gjitha këto zhvillime të marra së bashku, e futën Shqipërinë në një proces shumë kritik, i cili vuri në lëvizje intelektualët shqiptarë. Objektivi i parë i kësaj shtrese të arsimuar, me përvojë në burokracinë shtetërore dhe njohëse shumë e mirë e karakterit, traditave dhe kulturës shqiptare, ishte shpëtimi i Shqipërisë nga hegjemonia politike dhe kulturore në dukje fetare e shteteve të krishtera dhe krijimi i një njësie të vetme kulturore”.*³

¹ Nuray Bozborra, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*, Dituria, Tiranë, 2002, f. 134.

² Sami Frashëri, *Shqipëria ç’ka qënë, ç’është e ç’do të bëhetë*, Logos A, Shkup, 2004, f.93.

³ Nuray Bozborra, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*, Dituria, Tiranë, 2002, f. 142-143.

Prandaj, leximi korrekt i këtyre mendimeve ka rëndësi të madhe për ta kuptuar natyrën e nacionalizmit shqiptar në fillësën e tij, kur ai ishte i orientuar për mobilizimin e shqiptarëve, në një rezistencë të fortë kundër manipulimeve me ortodoksët e me katolikët nga ana e disa shteteve europiane dhe nga rreziku që paraqisnin veçmas nacionalizmat serbë e grekë. Pa ofertën zemërgjerë të ideologëve si Pashko Vasa, Sami Frashëri, Abdyl Frashëri, etj., dhe përgjithësisht të tolerancës së shumicës muslimane ndaj bashkëkombasve ortodoksë e katolikë, zhvillimet mund të merrnin të tjera drejtime, duke sjellë edhe rrezikun e ndarjes në vija fetare.

Rrugën e ndasive fetare të nxitura edhe nga disa prej shteteve europiane që ushtronin ndërhyrjet politike në Shqipëri në bazë të kultusprotektoratit, faktikisht e mbyllën idetë e Komitetit të Stambollit, Lidhja e Prizrenit dhe projekti i Sami Frashërit për mënyrën e ndërtimit të shtetit shqiptar. Natyrisht, këtu binin edhe pasojat e politikës së reformave të Tanzimatit, të cilat kishin ndryshuar statusin social e ekonomik të shqiptarëve:

“Shqipëtarëtë, ç’ishin mësuarë të mos paguajnë gjë, tani janë futurë nën’aqë të rënda pagesa, sa s’mundinë të ngrenë krye. Tyrqitë, që janë zotërinjt’ e tyre që pesëqint vjet e tëbu, s’u kanë mësuar shqiptarëve as punë, as mjeshtëri e dituri, po i kanë mësuarë të lëftojn’ e të rërmbajnë, tani përnjëberë duanë t’u marrënë armët e u thonë: paguani! E ku të gjejnë të gjorët që të paguajnë? S’kanë të hanë vetë. Ata shqipëtarë, që pak kohë më parë ishin të veshurë me rroba t’arta e të farkuarë me armë t’ergjënta, e të lara, ata a të bijt’ e tyre janë sot lakuriq me një këmishë, që s’ka ku ta zërë qeni?”⁴

Alternimi i gjendjes së mjerë si pasojë e reformave dhe i gjendjes para tyre (kur shqiptarët i kishin armët të lara në argjend), bën të qartë se nacionalizmi shqiptar që u trupëzua në këtë vepër, në raport me Perandorinë Osmane nuk ishte ideologjik, po më shumë me motive politike, shoqërore e ekonomike. Ndërsa, në raport me rrezikun e fqinjëve ballkanikë, ky nacionalizëm ishte edhe ideologjik. Këtë ndryshim duhet mbajtur në evidencë, nëse duam ta njohim realisht natyrën fillestare të nacionalizmit shqiptar dhe ndikimit të tij në formimin e kombit dhe të shtetit shqiptar.

“Përpjekjet e intelektualëve shqiptarë që vepronin në Stamboll për të studiuar gjubën dhe kulturën shqiptare, përbën një përmasë tjetër të reagimit shqiptar ndaj reformave të Tanzimatit”.⁵

Përndryshe, veçmas koncepti i Sami Frashërit për kombin, është një koncept i avancuar, duke e vlerësuar se nuk ka gjënë “*m’e vlejtur e m’e dashurë se kombëria*”, ndërsa

⁴ Sami Frashëri, vepër e cituar, f. 58

⁵ Nuraj Bozborra, Vepër e cituar, fq.58.

shtetin e koncepton me realizëm si hapësirë për ekzistencë dhe zhvillim të kombit shqiptar. Nacionalizmi i Samiut është ndërtues i harmonisë ndërmjet këtyre dy njësisë, pra ndërmjet njësisë kombëtare dhe asaj politike (ashtu sikundër e ka definuar nacionalizmin shumë kohë më vonë Ernest Gellner). Formula e Samiut ishte: “*Perëndija, E drejta, Kombi, Gjuha, Shqipëria, Shqiptarëria*”. Nacionalizmit shqiptar, sado i moderuar dhe racional, iu rezervua hapësira në të cilën ai do të ishte katalizatori i realizimit të këtyre idealeve. Pra, esencialisht dhe qartësisht, synimi final i Sami Frashërit ishte ndërtimi i shtetit kombëtar, i barasvlershëm me hapësirën jetësore në të cilën jetonin shqiptarët dhe me vlerat madhore që do të ishin identifikuese të vlerave të atij shteti. Por, pa dëmtuar ato grupe etnike që do të përfshiheshin në shtetin shqiptar:

“Brënda në kufit, që tregumë siprë, Shqipëria ka afro 2.000.000 njerëz, a edhe më tepër. Nga këto 200.000 janë vllah a xinxarë në malet e Pindos edhe nëpër të tjerë vende të përhapur: edhe aqë të tjerë munt të jenë grekër, rrotull Janinësë, e shqeb në fushët e Manastirit e nga anët’ e Kosovës. Po edhe këta mund të jenë shqiptarë, që kanë harruarë gjuhën’ e tyre e kanë nxënë greqishten’ a shqabishten në shkollë e në kishë”.⁶

Samiu nuk i përmbahet domosdoshmërisht parimit që shteti kombëtar shqiptar të jetë vetëm i shqiptarëve, po e pranon edhe faktin se në të jetojnë edhe vllahë, grekë e sllavë. Ai duket sikur e relativizon statusin e tyre (me pandehmën se ata mund të kenë qenë shqiptarë, që kanë harruar gjuhën), por ka studiues të huaj të kohës sonë që i japin të drejtë, ndonëse flitet për një periudhë më të hershme, por që e ka ruajtur tendencën e njëjtë edhe deri në kohën të cilën e përshkruan Sami Frashëri.

“Bashkëjetesa shqiptaro-greke dhe shqiptaro-sllave krijoi një shtresë sociale shqiptare që fliste dhe kuptonte greqisht dhe sllavisht. Kjo shtresë sociale megjithatë mund të përkuftizohet si shtresë sociale shqiptare që po humbiste gjithnjë e më shumë identitetin e saj kulturor”.⁷

Sami Frashëri nuk propozon as opsionin e asimilimit e as të dëbimit të tyre nga shteti i ardhshëm kombëtar i shqiptarëve. Ky është një element i rëndësishëm i programit të nacionalizmit shqiptar, i cili në këtë pikë është i kundërt me programet nacionaliste serbe e greke, që mohonin identitete të tjera etnike në shtetin e vet etnik ose propozonin masa të asimilimit ose të dëbimit të tyre.

Formimi politik dhe fetar i Sami Frashërit në Perandorinë Osmane, e cila ishte shumëetnike, duke e mbajtur në fuqi sistemin e mileteve dhe brenda Islamit, i cili i

⁶ Sami Frashëri, vep. e cit., fq. 51.

⁷ Nuraj Bozborra, Vepër e cituar, fq. 31.

konsideron të gjithë njerëzit krijesa të Zotit, e ka orientuar në këtë drejtim. Pra, mund të pohohet se Shqipëria e pavarur, sipas vizionit të Sami Frashërit, do të kishte brenda vetes edhe grupet etnike që do të jetonin në atë shtet të pacenuara. Bile, mund të thuhet se ky objektiv i programit të tij ka mbetur i pacenuar, sepse në Shqipërinë e sotme, ndonëse joetnike, jetojnë në paqe e në barazi po ato grupe etnike që i përmendte Samiu në veprën e tij. As më vonë nuk u lansua ndonjë program për asimilimin ose për dëbimin e tyre, gjë që flet për moralitetin e programeve shqiptare, që kanë një lidhje të pashkëputur me konceptin osman të tolerancës ndëretnike e ndërretare.

Pashko Vasa, disa vite para Sami Frashërit, në studimin e vet, *“La verite sur l’Albanie”* të cilin e emërton si studim historik e kritik, jep disa indikacione substanciale se nga do të lëvizte nacionalizmi shqiptar në vitet që po vinin. Edhe ky studim i Pashko Vasës, sikur edhe studimi tjetër i tij, *“Shqypnia dhe shqiptarët”* (1879), është një shëtitje nëpër histori, një vlerësim i lashtësisë pellazge dhe i vlerave të shqiptarëve. Por, Vasa në studimin *“La verite sur l’Albanie”* (*“E vërteta mbi shqiptarët”*) skicon edhe disa aspekte të jetës politike shqiptare, në rrethanat e pasojave që kishin shkaktuar reformat e Tanzimatit.

“Mjerisht, të ndryshuarit e sistemit të qeverisjes, sistem të cilin njerëzit e ngarkuar me administrimin e vendit nuk kanë ditë ose nuk kanë mundur ta zëvendësojnë si dubet me sistemin e ri që kishin për detyrë ta zbatonin, ka sjellë pëshëjellim në ingranazhet administrative dhe ka shkaktuar çoroditje në ndërgjegjen e popullit. (...) Shqipëria u fut në shënjestër për lakmi të turpshme, për inovacione pa përmbajtje, për veprime pa lidhje, nga këto u turbullua ndërgjegjja e popullit: ajo u përkeund ndërmjet kujtimeve të së kaluarës, habitë për të tashmen dhe pasigurisë për të ardhmen”.⁸

Edhe idetë e Pashko Vasës sillen rreth pasojave që kanë shkaktuar reformat e Tanzimatit, e jo kundër legjitimitetit të sundimit osman mbi Shqipërinë. Bile, Vasa pohon se reformat kanë goditur më shumë muslimanët se sa të krishterët:

*“Kjo gjendje e dëshpëruar që peshon mbi popullsinë, në përgjithësi, siç është e drejta të thuhet, i shtyp më shumë muslimanët se sa të krishterët...”*⁹

Me një fjalë, idetë e Pashko Vasës mund të emërtohen si minimalisht

⁸ Pashko Vasa, Vepra 3, Rilindja, Prishtinë, 1989, fq. 324

⁹ Po aty, fq. 326

nacionaliste. Në përpjekje për të ofruar një alternativë të asaj gjendjeje të keqe, që kishin shkaktuar reformat, Pashko Vasa ofron një projekt të moderuar, sipas të cilit Shqipëria do të duhej të shndërrohej në një vilajet të vetëm, të dominonte elementi vendas në administratë dhe të kultivohej harmonia fetare:

*“...të bashkohet Shqipëria në një vilajet të vetëm, t’i jepet asaj një organizim i thjeshtë, kompakt e i fortë, t’i libet elementit vendës një pjesëmarrje e gjerë në administratën publike dhe të inaugurohet, një periudhë bashkimi, mirëkuptimi dhe vëllazërimi për të gjitha besimet e për të gjitha fetë”.*¹⁰

Ndërsa, në memorandumet e ndryshme, të firmosur prej tij dhe personaliteteve të tjera të shquara të kohës, në vigjilje të Kongresit të Berlinit, theksohet edhe lojaliteti ndaj Portës së Lartë:

*“Populli shqiptar, duke u frymëzuar nga traditat dhe interesat e veta, do dhe dëshiron të jetojë ngushtësisht i bashkuar me Perandorinë, nën skeptrin e madhërisë së Tij sulltanit dhe nuk pranon kurrfarë kushti që të ndahet nga ajo”.*¹¹

Pra, platforma politike e Pashko Vasës po edhe e Sami Frashërit synonin që nën ombrellën e Perandorisë Osmane të realizoheshin objektivat e kombit shqiptar, që ishin më së shumti të kundërvëna me objektivat e fqinjëve ballkanikë, serbëve dhe grekëve. Por, kjo nuk mund të quhet një politikë otomane ose filootomane, sepse po të ishte e atillë, nuk do të formësohej fare e nuk do të bëhej flamurtare e shqiptarizmit. Rrjedhimisht, projekti i nacionalizmit shqiptar në këtë periudhë nuk e kishte opsion krijimin e ndonjë “Shqipërie osmane”, po kompaktësimin administrativ të territoreve shqiptare, për t’i mbrojtur nga aspiratat e fqinjëve dhe për të evoluuar pastaj drejt një Shqipërie të mirëfilltë e të pavarur, gjithsesi europiane.

*“Nacionalistët shqiptarë zgjodhën strategjinë e dytë: jo luftë të armatosur kundër Perandorisë Osmane, por nën “flamurin e sulltanit” kundër sllavëve e grekëve. Kjo zgjidhje ka pasur motiv të qartë etnik dhe jo “fanatizëm turkoman”, ka qenë e vetëdijshme dhe e konceptuar si sakrificë për hir të kombit”.*¹²

¹⁰ Po aty, fq.334

¹¹ Po aty, fq. 350 (Memorandum i datës 20 qershor 1878 i firmosur nga Pashko Vasa dhe disa personalitete të tjera dhe i dërguar nga Stambolli drejtuar përfaqësuesve të Gjermanisë, Austro-Hungarisë dhe Francës në Kongresin e Berlinit)

¹² Hysamedin Feraj, Vepër e cituar, fq.146

Pra, kjo zgjidhje nuk ofrohej për shkak të otomanizmit, po për shkak të rrezikut që kërcënonte shqiptarët, jashtë kornizës aktuale shtetërore të Perandorisë Osmane. Sami Frashëri identifikonte në mënyrë vizionare se cilët ishin miqtë e shqiptarëve:

*“Gjithë kombet’ e Evropësë, francezëtë, itajlanët, alemanëtë, ingjilizëtë, e të tjerë, gjithë e duan e e nderojnë kombin tënë”.*¹³

Samiu përmend edhe austriakët si dashamirës, madje edhe për rusët nuk krijon ndonjë paragjykim, megjithëse i identifikon si “mbrojtës të shqahisë”. Në vitet e deceniet që rrodhën pas këtij projekti politik të Sami Frashërit, në momente kthesash të mëdha historike, u vërtetua se ai kishte pasur të drejtë kur i kishte identifikuar si miq italianët, gjermanët, austriakët (që do të kishin rol vendimtar për formimin e Shqipërisë më 1912), por edhe anglezët, që gjatë Luftës së Dytë Botërore ndihmuan lëvizjen antifashiste shqiptare, e veçmas ndihmuan në çlirimin e Kosovës në vitin 1999. Pra, aleanca strategjike e shqiptarëve me Europën Perëndimore u propozua nga Sami Frashëri dhe kjo mbeti busulla e orientimit politik të shqiptarëve deri në ditët tona. Po të ishte projekti i Samiut i motivuar nga otomanizmi, me siguri se do të kërkonte miq në kahje të tjera. Prandaj, përkatësia europiane e shqiptarëve dhe orientimi strategjik i tyre drejt Perëndimit, ka qenë konstantë politike, ideologjike e fetare, që nga shfaqja e nacionalizmit shqiptar, si integrues i të gjitha këtyre vlerave të kombit shqiptar.

Për ndryshim prej Pashko Vasës e Sami Frashërit, që në raport me Perandorinë Osmane ishin më të moderuar e në raport me fqinjët më të ashpër, ndonëse në pikëpamje të prejardhjes së shqiptarëve (nga pellazgët) edhe ata e kishin një dell romantik, Naim Frashëri në poemën “Istori e Skënderbeut” e sajoi një platformë poetike të kundërvënë me platformën politike të Pashkos e të Samiut.

*“Romantizmi ishte i përshtatshëm potbuajse në mënyrë ideale për ta pajisur nacionalizmin me gjuhën dhe stilin e vet”.*¹⁴

Naimi, me një gjuhë dhe një stil romantik, e sajoi një figurë të Skënderbeut, që jo vetëm në të kaluarën e largët historike, po edhe në kohën aktuale të ishte simbol i luftës me Perandorinë Osmane, ndërsa në miqësi me fqinjët ballkanikë.

Përderisa Naim Frashëri ngrinte një ideologji poetike romantike militante antiosmane, Pashko Vasa në studimin “E vërteta për Shqipërinë dhe shqiptarët”

¹³ Sami Frashëri, Vepër e cituar, fq.68

¹⁴ Ernst Gellner, Vepër e cituar, fq. 87.

(1879) konstatonte se shqiptarët ende si “shans shpëtimi” e kanë mbetjen nën Perandorinë Osmane:

*“Përkundrazi, atyre u është mbushur mendja se bashkimi i tyre i ngushtë me Perandorinë Osmane përbën të vetmin shans shpëtimi, ky bashkim atyre u garanton një jetesë sipas zemrës dhe aspiratave të tyre, sepse ai nuk u çënon as idenë kombëtare, as gjubën, as traditat, ai nuk e ndryshon karakterin e popullit dhe nuk kërcënon ekzistencën e këtij nga pikëpamja e fisit dhe e kombësisë”.*¹⁵

Nuk besoj se ndokush mund të pohojë se Pashko Vasa ishte otoman. Ai ishte një ideolog pragmatist. Përkundër këtij rezonimi logjik të Pashko Vasës, i cili ishte i determinuar nga konteksti konkret jetësor, Naim Frashëri në poemën e tij të famshme, “Istori e Skënderbeut”, jep alarmin dhe kërkon luftë:

*Tani burra shqipëtarë!
Pa kujtoni trimërinë,
secili armët të marrë
e ta shohëm Turqinë,
delni të dalim të tërë
t’i përgjigjemi Tyrqisë,
pa e shihni si ta zërrë
udhën e mezit t’Azisë
dhe pastaj të mos kuxojnë
për këtej den të hidhen
po edhe kur t’u kujtojnë
la qete gjunët t’u dridhen
Sot dubetë trimërija,
nukë dubet më mejtimi
lark Shqipërisë Tyrqija,
pa tani duket trimi!*¹⁶

Militantizimi i ideve poetike të Naimit e përjashton mendimin dhe e thërret në ndihmë vetëm emocionin. Kjo urrejtje antiturke e njeriut që për një kohë ka qenë kryecensori i mbarë Perandorisë Osmane, është vështirë e kuptueshme edhe si vizion romantik. Mund të jetë, mbase, nën ndikimin e nacionalizmit grek, trashëgiminë e të cilit Naim Frashëri do ta ketë njohur. Ose, edhe si pasojë e ndonjë akumulimi të

¹⁵ Pashko Vasa, Vepra 3, fq. 328

¹⁶ N. Frashëri, Vepra 3, Rilindja, Prishtinë, 1986, fq.19

urrejtjes personale, për shkak të rënies shumë vite më parë të statusit ekonomik të familjes së tij. Sidoqoftë, vizioni militant antiosman, i kapërthyer në poemën e tij “Istori e Skënderbeut”, do të bartet si frymë edhe në publicistikë e në mendimin politik më vonë, duke u bërë skema dominuese e të menduarit gjoja nacionalist në raport me Perandorinë Osmane/Turqinë. Letërsia e periudhës së Rilindjes Kombëtare ishte e mëkuar nga fryma e romantizmit dhe, si e tillë, ajo u shndërrua në një aventurë imagjinare për kombin e atdheun e çliruar nga konsensioni i të menduarit racional. Shfryrjet romantike për lashtësinë e kombit shqiptar, për bukurinë e gjuhës shqipe, për figurat e mëdha të kombit, për bukuritë magjepsëse të atdheut, për vlerat e larta morale të shqiptarëve, për atdhedashurinë dhe aspiratën e përjetshme të shqiptarëve për liri, etj., u bënë motive qendrore të kësaj letërsie romantike. Poema e Naim Frashërit “Istori e Skënderbeut” është kulminacioni i këtyre shpërthimeve imagjinare romantike, që shpалosin një botë ideale në të cilën shqiptarët paraqiten si shembulli i pastërtisë atdhetare dhe i ëndrrës për liri dhe ku Skënderbeu paraqitet hiç më pak se dhënës i dritës për Shqipërinë! Deformimi i pamjes së shqiptarëve për veten e tyre dhe historinë e tyre, askund tjetër si në këtë vepër nuk është paraqitur i deformuar, i transformuar në atë mënyrë që shqiptarët të mos e njohin veten e tyre, përkatësisht ta formojnë një pamje joreale për veten e tyre. Këtë vetëperceptim joreal e të deformuar e gjejmë edhe sot në këngët patriotike shqiptare, që janë vazhduese të frymës së vepërës “Istori e Skënderbeut” të Naim Frashërit.

Veprat artistike të romantizmit edhe te kombet e tjera kanë qenë projeksione imagjinare për kombin, por ato janë racionalizuar nga mendimi politik, filozofik e publicistik, që ka përvijuar aspekte reale e kritike për jetën kombëtare e jetën shtetërore. Meqë te shqiptarët mendimi politik dhe mendimi filozofik i Pashko Vasës e Sami Frashërit nuk u ndoqën me dinamikën e nevojshme në vitet dhe deceniet që pasuan, atëherë humbi mundësia e racionalizimit të shfryrjeve imagjinare romantike. Kësisoj, vetëperceptimi në bazë të letërsisë romantike erdhi e u bë vetëperceptim qendror, ndonëse krejtësisht i deformuar. Një popull e komb që gjatë tërë ekzistencës së vet nuk kishte arritur të krijojë kurrë shtet të vërtetë e as të vetëqeveriset, një popull a komb që ishte nën sundime të huaja, i varfër e i katandisur si mos më keq, mori e krijoi një fotografi krejt tjetër për veten e vet, të ngjashme me përshkrimin romantik në poemën e Naim Frashërit:

*Shqipëria kurdoherë
Ka qënë shum' e lënduar,
Ka pasur burra të ndjerë,
Trima t'urt' e të dëgjuar*

*Pati mbretër e të parë
Fort të mëntshim e të mirë,
burra, trima, shqipëtarë
që kan' emrë të pandirë!*¹⁷

Pastaj në poemën e Naimit fillon glorifikimi i bëmave të Aleksandrit të Madh, të Pirros, të Gjon Kastriotit, për të mbërritur te bëmat legjendare të Skënderbeut, përmes të cilave shpërfaqet një urrejtje irracionale ndaj Turqisë. Në këtë kontekst vlen të meditohej për një çast lidhur me dy përvojat e mendimit shqiptar lidhur me Perandorinë Osmane/Turqinë, atë racionale të Samiut dhe atë irracionale të Naimit. Samiu e hartoi një program politik racional, me ide nacionaliste të ndërtimit të shtetit, ndërsa Naimi e hartoi një poemë gjithë urrejtje ndaj Turqisë e pa vizon për të ardhmen e Shqipërisë. Në vitet pas pavarësimit të Shqipërisë koncepti i imagjinari dhe plot urrejtje i poemës së Naimit triumfoi mbi mendimin racional të Samiut, gjë që është në fuqi edhe në ditët tona. Kjo edhe është njëra nga fatkeqësitë e nacionalizmit shqiptar, që u deformua e u degradua nga fiksjoni poetik. Rrjedhimisht, u hoq dorë nga projekti politik e filozofik i ndërtimit të shtetit në pajtim me njësinë kombëtare dhe kjo braktisje u kompensua me poezi e me këngë patriotike. Në ballë të këtyre dy projekteve të mëdha, qëndrojnë dy vëllezër, Samiu si ideologu i nacionalizmit shqiptar dhe Naimi si parathënësi i pseudonacionalizmit shqiptar. Samiu si prodhues i projektit për realitetin, Naimi si prodhues i mitit. Deri sot miti i Naimit ka fituar mbi realitetin e Samiut. Por, natyra dhe dinamika e nacionalizmit është e tillë që nuk resht kurrë së provuari që të realizojë objektivat e vet. Në këtë betejë është ende bota shqiptare, pra, në një betejë të papërfunduar ndërmjet realitetit dhe mitit.

Bibliografia:

1. Bartl, Peter, *Shqipëria nga mesjeta deri sot*, Drita, Prizren, 1999
2. Bozbor, Nyrray, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*, DITURIA, Tiranë, 2002
3. Buxhovi, Jusuf, *Nga Shqipëria osmane te Shqipëria evropiane*, Faik Konica, Prishtinë, 2010
4. Duka Ferit, *Shekujt osmanë në hapësirën shqiptare*, UET Press, 2009
5. Duka Ferit, *Berati në kobën osmane (XVI- XVIII)*, Tiranë, 2001

¹⁷ Naim Frashëri, Vepra 3, (Istori e Skenderbeut), Rilindja, Prishtinë, 1986, fq. 8

6. Frashëri Sami, (Vepra 1) *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhetë*, Logos A, Shkup,
7. Frashëri, Naim Vepra 3, Rilindja, Prishtinë, 1986
8. Frashëri Kristo, *Historia e qytetërimit shqiptar (Nga kohët e lashta deri në fund të Luftës së Dytë Botërore)*, Tiranë, 2008
9. Feraj, Hysamedin, *Skicë e mendimit politik shqiptar*, Logos A, shkup, 2010
10. Gellner, Ernest, *Nacionalizmi*, Botimet IDK, Tiranë,
11. Historia e popullit shqiptar, Akademia e Shkencave, Tiranë, 2007
12. Hobsbaum, E.J. *Kombet dhe nacionalizmi nga viti 1780*, Toena, Tiranë, 2012
13. Kadare Ismail, *Mosmarrëveshja*, Onufri, Tiranë, 2010
14. Kadare Ismail, *Identiteti evropian i shqiptarëve*, Onufri, Tiranë, 2006
15. Kryengritjet popullore në vitet 30 të shekullit XIX (përgatitur nga Petrika Thëngjilli) Tiranë, 1978
16. Levanti, Koçaqi Elena, *Si e krijoi Austro-Hungaria shtetin shqiptar*, Emal, Tiranë, 2012
17. Milaj, Jakov, *Raca shqiptare*, Valton, Prishtinë, 1994
18. Prishtina Hasan, *Nji shkurtim kujtimesh mbi kryengritjen shqiptare të vjetit 1912*, Prishtinë
19. Roka Roberto dela, *Kombësia dhe feja në Shqipëri, 1920-1944*, Tiranë, 1994
20. Vasa, Pashko Vepra 3, Rilindja, 1989
21. Skendi, Stavro, *Zgjimi kombëtar shqiptar, 1878-1912*, PHOENIX & Shtëpia e Librit dhe e Komunikimit Tiranë, 2000
22. Sugar Peter, *Evropa Juglindore nën sundimin osman, (1354- 1804)* Dituria Tiranë 2007
23. Smith D. Anthony, *Kombet dhe nacionalizmi në erën globale*, Botimet Dudaj, 2008
24. Schmit Jens Oliver, *Shqiptarët një histori midis Lindjes e Perëndimit*, K&B, Tiranë, 2012

Agron GJEKMARKAJ

LUFTA NDËRMJET KODEVE KULTURORE NË VEPRËN E MUSTAFA KRUIJËS, AT ZEF PILLUMIT DHE SAMI REPISHTIT

“Tërësia komplekse që përfshin njohjet, besimet, artin, moralin, të drejtën, traditat e çdo gjë tjetër të prodhuar nga aktiviteti i njeriut si anëtar i një shoqërie mund të quhet kulturë¹”. Së paku kështu mendon E. Tylor, sipas “Kulturës së tij primitive”, një libër ky i vitit 1871 dhe të gjitha këto nocione mund të konsiderohen kode kulturore, sipas tij dhe të tjerëve. Letërsia vetë si kulturë funksionon mbi këto kode, ekziston prej tyre dhe njëkohësisht kontribuon që ato të mbeten gjallë. Edhe e jona nuk bën përjashtim.

Autorët At Zef Pllumi, Sami Repishti dhe Mustafa Kruja, të ndryshëm deri në kundërshti bindjesh politike, si personalitete kulturore e shoqërore, me karakteristika dalluese brenda letërsisë shqipe kanë realizuar një vepër, e cila dëshmon një të përbashkët që konsiston te qëndresa e kodeve imutabile në luftë me kodet, mbi të cilat ka funksionuar letërsia shqipe nga periudha 1944-1990.

Duhet thënë që vetëm Kruja e shkroi veprën e tij epistolare “Kuvend letrash me miqtë²” paralelisht me realizmin socialist në vitet ‘50. Repishti pjesërisht, mund të përmendim “Dialektika e rendit dhe e rebelimit tek Andre Malraux³” në fund të viteve ‘60 në USA, tekst ky paraardhës natyral në lëmin e ideve të “Nën hijen e Rozafës⁴”, vepër memuarialistike, botuar në 2004 (mbase të shkruar më parë).

Pllumi fillon publikimin vetëm në 1994 me pjesën e parë të trilogjisë “Rrno vetëm për me tregue⁵”. Secili, memualet i publikoi pasi metoda socrealiste, së paku zyrtarisht, kishte rënë, por jo veprat që u pllenuan me kodet e saj. Kjo trio gegësh shkrimtarë projektojnë një ndeshje hipostazash, një luftë kodesh. Kjo luftë ka kuptim edhe me një gjë që formalisht nuk ekziston më, siç është realizmi socialist, sepse substancialisht produkti i saj nuk u mohua kurrë dhe askush nuk u distancua prej tij.

¹ E Tylor, *Kultura primitive*, (1987), Shtëpia botuese “Feltrineli”, Romë, f. 11

² Mustafa Kruja, *Kuvend Letrash me miqtë*, (2014), Shtëpia botuese “OMSCA-1”, Tiranë

³ Sami Repishti, *Dialektika e rendit dhe e rebelimit tek Andre Malraux*, (2011), Shtëpia botuese “Onufri”, Tiranë

⁴ Sami Repishti, *Nën hijen e Rozafës*, (2004), Shtëpia botuese “Onufri”, Tiranë

⁵ At Zef Pllumi, *Rrno vetëm për me tregue*, (2006) Shtëpia botuese “55”, botimi i dytë, Tiranë

Ajo e plazmon kuptimin në sferën etike, morale dhe formën e shkrimit. Kruja, Pllumi, Repishti rrëfejnë si personazhe dhe si autorë një kohë të gjatë kujtimesh mbi 50 vjet, kohë jete dhe mendimi, e cila nuk përputhet me kodet dhe nënkodet e reja të socit e shi për këtë, autorët vihen në altar in sakrifikal. Sakrifica qenka rojtari më i mirë dhe i vështirë i kodeve. Në këtë rast ajo shfaqet fizike, intelektuale e shkrimore.

Ideologjia gjithmonë është paraqitur si kod, por duke qenë më i paqëndrueshmi dhe i ndryshueshmi. Për letërsinë shqipe nuk ishte e pandehur, por kryesisht për arsye të zhvillimit kombëtar, kishim të bënim vetëm me ideologji kombëtare rilindëse, të tipit “feja e shqiptarit është shqiptaria”, ndërsa nga 1944-ta kemi ideologjinë marksist-leniniste dhe realizmin socialist si nënkod. Qëllimi madhor dhe tejet ambicioz i kësaj të fundit ishte formimi i njeriut të ri. Ndryshe nga njeriu i vjetër, që mbështetej te familja, Zoti, tradita, të përfshira këto brenda kanunit ose kanuneve, ky njeri, personazh i një magazine të madhe librash që prishi pyjet e Shqipërisë për të ba letër, besonte te Partia, pagabueshmëria e saj dhe nuk gjente paqe, derisa të vendosej besimi i vetëm. Besimin e vetëm e predikojnë edhe doktrinën fetare, por dialektika e imponimit të tyre është krejt tjetër.

Një studiues beson se “Njeriu i ri krijoi vërtet një letërsi të re, të paparë, me formë të çuditshme dhe nga prizmi i sotëm pothuaj të pabesueshme. Mbase të qenit e pabesueshme është vetë fati i letërsisë, por kjo letërsi e çuditshme u bë e përçudnueshme⁶”.

Ndërsa “Rrno vetëm për me tregue” i Pllumit, “Nën hijen e Rozafës” të Repishtit dhe “Kuvend letrash me miqtë” i Mustafa Krujes, janë të çuditshëm sa të duash përtej pritshmërive dhe aspak të përçudnueshëm. Këto tri tekste bazohen në kode të qëndrueshme, të aplikuara nga letërsia shqipe qysh prej Buzukut e deri në bashkëkohësi. Akti i shkrimit dhe morali i shkrimit në këto tri raste, sipas meje, ndërthuren për të dëshmuar qëndrueshmërinë e kodeve të mëdha të botës shqiptare. Ato janë, gjuha, Bibla, Kanuni me të gjithë komponentët e tij, dija universale dhe nacionalizmi.

E fillojmë me Pllumin. Nga mënyra e shkrimit, kryevepra e tij “Rrno vetem për me tregue” është e organizuar me bërthama rreth të cilave organizohen kontekste të pavarura, kjo ngjet me vetë organizmin tekstor të Biblës, “kodit të madh të kulturës perëndimore⁷”. Faza metaforike e gjuhës, faza metonimike dhe ajo deskriptive shfaqin ngjashmëri me librin e shenjtë, parabola dhe digresioni gjithashtu. Këtu kemi rastin kur kodi shndërrohet edhe në model stilistik e jo vetëm ideor. Gjithashtu, ky tekst memuarilaisti trajton gjerësisht individin, si krijesë e Zotit e si zot i vetvetes, si anëtar i

⁶ Kujtim Rrahmani, *Letra e Ideologji*, (2012), Shtëpia botuese “99 aikid”, Prishtinë, f. 22

⁷ Northop Frey, *Il grande codice*, (1988), Shtëpia botuese “Laterzza”, Bari, Itali, f. 3

familjes që beson në Zot për të mbërritur tek identiteti i tij nacional, si përkatësi e qartë shqiptare, por edhe lokale, domethënë malësor. Të dy në një zgjedhin të bëhen klerikë, frat françeskan, duke u magjepsur nga misteri i besimit edhe kur materializmi e kërkon si triumf të tij Zotin të zbresë në tokë, në shesh, në gjyq, në burg, në torturë. Ndonëse ai nuk zbrit, domethënë Zoti, besimi nuk zbehet, por e shtyn Pllumin të besojë se është vënë në provën e tij. Edukuar kësisoj, konturohet një tip i ri heroj, njeriu që ndien dhimbje, që derdh lot, që ka frikë, i cili qëllim në vetvete ka të zakonshmen, jetën me trajtat e saj, por që në rrethana të jashtëzakonshme bëhet i tillë në përputhje me natyrën e njeriut, kundër vetë denatyrimin të saj, aspak i ngjashëm me personazhet e realizmit socialist, stereotipa të sforcuar propagande. Kanuni po ashtu shfaqet si një kod shpirtëror e pragmatik shekullor, me të cilin letërsia do t'i bëjë gjithmonë llogaritë me të, në mos edhe vetë jeta reale me nënkodin e tij etik “O Kanuni i maleve, ti je ma i urti në botë”⁸ esklamon Pllumi, kur i duhet të zgjidhë një dilemë të madhe në jetë. Ndërsa gjithçka tjetër, doktrinat politike, organizmi i shoqërisë, sistemet, raporti me lirinë, përfshihen te dija universale, që i formëson botëkuptimin. Letërsia e Pllumit ka përmasën profetike, atë të mëshirës dhe faljes si reagim ndaj një periudhe, ku mohimi i pakushtëzuar i shoqërisë, i ligjeve të saj, i vetë parimeve të çdo marrëveshjeje e tradite, u pasua nga një valë dhune që mori përmasa katastrofike. Gardiania fizike e shpirtërore e letërsisë së realizmit socialist ishte kjo lloj dhune që Zotin e zëvendësoi me udhëheqësin e pagabueshëm, familjen me kolektivin, rrëfimin me fletërrufenë dhe autokritikën, nacionalizmin me internacionalizmin. Kodet e Pllumit janë në luftë me kodet e realizmit socialist, në luftë e çfarë lufte. Krejt vepra e tij është një fushëbetejë e kësaj ndeshjeje. Ai i nominon qartë kundërshtitë kodike. Le të përmendim disa prej tyre: hetuesit, personazhit kyç të regjimit, i vë përballë klerikun me qëndresën e tij doktrinare biblike ose kuranore. Diktaturës (tirani ishte termi që ai përdorte për regjimin shqiptar) po aq përballë lirinë si koncept të hershëm, formuluar nga njeriu, çka na shpie te përcaktimi si “ideologu i lirisë kundër tiranisë”⁹, duke anuar për vete, domethënë Pllumi, nga liria anarkike e Kanunit. Letërsisë së re nuk ngurron t'i kujtojë Fishtën, shkollën françeskane, Rilindjen e më poshtë. Heroit pozitiv që vdes nga rrufeja, duke ruajtur dhitë e kooperativës i vë përballë njeriun që nuk vdes rastësisht, por që përzgjidhet. Njeriu mbijeton dhe shpëton trupin, por humbet shpirtin, vdes dhe humbet trupin, por shpëton shpirtin, këto janë dilemat e Pllumit, të cilat “nëse nuk janë rast për individin, por dukuri për kolektivitetin”¹⁰, sa më të ndryshme do ta bënin historinë e re shqiptare?!

⁸ At Zef Pllumi, *Rrno vetëm për me tregue*, (2006) Shtëpia botuese “55”, f. 102

⁹ Aurel Plasari, *Kështu foli At Zef Pllumi*, (2009), Shtëpia botuese “Onufri”, Tiranë, f. 13

¹⁰ Sabri Hamiti, *Zef Pllumi*, (2013) , Shtëpia botuese “albas”, Tiranë, f. 10

Gjuha vetë është një kod, kemi thënë më sipër, një mjet identiteti dhe në emër të tij “At Zef Pllumi kthehet në letërsinë shqipe për të dëshmuar gegnishten në një vepër të madhe... Ai nuk shkruan gjuhëm amtare, por gjuhën e nanës Termi nuk prek vetëm gjenezën, por edhe zhargonin e autenticitetit: nga fjalori, në forma e sintaksë, për të dëshmuar një identitet gjuhësor¹¹”. Do ta vëmë re edhe te Sami Repishti që “diferencimi në shkrim shkon deri në përmasa të ndeshjes ideologjike. Në proceset e montuara, viktimat flasin gegnisht, kurse prokurorët e ndjekësit flasin toskërisht¹²”, ndoshta edhe për këtë shkak nga këta autorë patën dhe kanë marrëdhënie të vështirë me standardin, i cili për ta, me sa duket është një “newspeak” apo “neolingua” që u kujton një persekutim disa shtresash.

“Nën hijen e Rozafës” të Sami Repishtit, libër ky që përmbledh tri periudha, kohën e mbretërisë, Luftën e Dytë Botërore dhe vitet e diktaturës, maksima “Njeriu nuk duhet sakrifikuar në altarin e ‘kauzës’ për arsye të ‘fitores’” ndërton virtualisht arenën e ndeshjes së kodeve. Njeri, kauza dhe fitorja. I pari ka sajuar të dytat, e dyta ka mundur të parin. Për mua janë pikërisht heronjtë pozitivë të letërsisë së realizmit socialist ata që për Repishtin janë njerëzit e “rinj, aktivistë këmbëngulës që vrapojshin me pasion mbas dëshirës së tyne. Nuk kishte skrupull që i ndalonte. Ata nuk mendojshin, ata veprojshin, ndjekshin urdhnin e eprorit, ose të instiktit të tyne vetjak. Ata nuk bajshin pyetje, as ndiejshin nevojën për përgjigje. Ata nuk ishin tolerantë dhe nuk kishin frikë nga opinionet e të tjerëve. Me këtë ndërgjegjësim, ata nuk ndaloheshin para krimit të vrasjes së kundërshtarit. Ata vritshin sepse zani i ndërgjegjës së tyne ishte mbytë¹³”.

Një analizë e shpejtë e këtij teksti krijon përballjen dëshirë-arsye, skrupullmungesë e tij, mendim-veprim, tolerancë-intolerancë, ndërgjegje dhe krim ose vrasje në emër të ideologjisë, shqiptar i vjetër-shqiptar i ri. Revolta si institucion moral është tipar i letërsisë së Repishtit jo vetëm i Malraux dhe kusht i domosdoshëm për revoltë është pafajësia, Repishti ndihet i tillë. Revolta duket se është një tipar i përbashkët i Repishtit me shkrimtarët e realizmit socialist, por jo. Kjo është revolta e individit që lirinë e ka gjendje të domosdoshme, i cili ndjen se jo vetëm ajo, por gjithçka ka besuar i fyhet dhe mohohet. Në vend të saj ofrohet terrori, tortura, depersonalizimi dhe deklasifikimi qytetar. Kjo është dialektisht e ndryshme nga revolta që shpie në revolucion politik me movent luftën e klasave dhe hero Stavri Larën apo Koz Dynjanë. Kjo është revolta e humanizmit dhe jo e ideologjisë, *homo meditans* përballë *homo militans*.

Revolta nga pafajësia dhe kërkimi i lirisë pa *izma* janë dy skajet e një nënkodi të

¹¹ Idem, f. 27

¹² Idem.

¹³ Sami Repishti, *Nën hijen e Rozafës*, (2004), Shtëpia botuese “Onufri”, Tiranë, f. 66

papranueshëm nga realizmi socialist. Kur Repishti merr vendimin të arratiset nga Shqipëria, vendos të vizitojë varrin e babës dhe nga ky “takim” ai arrin në përfundimin se “Baba im, si fetar i bindun, kishte pranue pa kundërshtim ‘kismetin’ që e mundonte si ‘vullneti i të madhit Zot’!. Më dukej sikur, në brendinë e tij, nuk kishte dilema. Paqsor për natyrë, ai jetonte një jetë të mbështetur në parimet fetare e traditat shekullore të qytetit tonë; ishte një tradicionalist i përkryem! Kur u gjinda para vorrit të tij i gjunjëzuem nga malli e respekti për kujtim e tij, nuk munda me kuptue, si ai nuk u revoltue kundër vuajtjes e vorfnisë që e munduen aq shumë në jetë, si i qëndroi besnik fatalizmit nënshtrues të islamizmit! Vuajtje e qetësi e brendshme; nuk kishte vend për revoltë. E tashti, djali i tij gjunjëzohet para vorrit, por me frymën e revoltës që ushquu gjatë rezistencës kundër të huejit, gjatë burgimit të gjatë, e që tashti e shtynte me abandonue familjen e me rrezikue jetën, me arratisje në një vend të huaj, me të paprituna e plot të panjohuna... si aventurier¹⁴”. Shkrimtari liberal Repishti dhe shkrimtari françeskan Pllumi kanë përputhje për formën e kodeve, por jo për mënyrën sesi duhen ruajtur ato. Ata ngjajnë si homo poeticus, por ndryshojnë si homo politicus. Zoti, individi dhe liria është trinia e mendimit të tyre. Te sintonia mes tyre apo mungesa e saj rrinë të përbashkëtat dhe diferencat.

Aventura shfaqet si shpëtim kur jeta dhe vdekja janë pothuaj ngjitmas, qoftë kur të çon te vdekja, qoftë te jeta. “Vdekja është shpëtim kur tortura të merr në pyetje dhe flet më tepër se dhimbja dhe frika e vdekjes¹⁵”. Aventura dhe vdekja nga mungesa e lirisë janë dy skaje të një nënkodi tjetër që personazhi i letërsisë së socrealizmit nuk mund t’i ëndërrojë. Ai predikon qartësinë racionale dhe jetën përtej vdekjes si mit që i shërben revolucionit, jo si paqe në amshim.

Repishti ka jetuar gjatë nën shoqërinë e torturës, si personazhet e Malraux që analizon te vepra e tij më e hershme, jo thjesht me tonet e saj dramatike, por edhe me karakterin e vet metafizik. “Në këtë rast shkrimtari është i detyruar të përgjigjet jo vetëm për atë çka do të bëjë, por edhe për atë çka pandeh se është¹⁶”. Repishti është një rebel tradicional në raportin mes të mirës dhe të keqes. Zotin e beson si ide të këtij konteksti dhe e vë në diskutim si Shën Toma, megjithëse ai nuk është aq fatlum sa t’i shfaqet si totem, por e gjen atë te njeriu përmes gjesteve. A nuk është kështu kur në temperaturë nën 20 gradë në mënyrë të pabesueshme dikush heq pallton e tij dhe ia jep Repishtit, pothuaj në agoni në një kamp burgosjeje duke ia larguar vdekjen atij dhe

¹⁴ Idem, f. 29

¹⁵ Sami Repishti, *Dialektika e rendit dhe e rebelimit tek Andre Malraux*, (2011), Shtëpia botuese “Onufri”, Tiranë, f. 46

¹⁶ Idem, f. 107

afruar vetes?! Kështu mund të kenë vepruar edhe partizanët në luftë, del në shumë vepra letrare, por pastaj aty ku përfundon letërsia fillon krimi dhe vrasja e të njëjtave personazhe nga verbëria ideologjike. Siç mund të kuptojmë edhe ky autor është një arkitekt i luftës së kodeve në letërsinë shqipe.

“Përmes një dukurie që askush nuk ka mundur t’i japë shpjegim, ndjeshmëria letrare përherë u ka paraprirë gjatë shekullit tonë ngjarjeve historike që do vinin e do mbështesnin më pas vërtetësinë e tyre... kjo ngaqë ata që lëvrojnë lëmin e letrave “ndiejnë” në vetvete kohën që do ndodhë, të nesërmen, erën morale apo imorale që do fryjë, vetë stuhitë e historisë¹⁷”. Është Repishti që ka cituar R. M. Alberes tek përpigjej te hynte thellë në botën e personazheve të Andre Malraux, e cila më vjen e dobishme për të kuptuar vetë Repishtin, por edhe një tjetër shkrimtar shqiptar.

Jo vetëm me Ernest Koliqin ka ndodhur kështu siç thotë Alberes, por edhe me Mustafa Krujën dhe epistolarin e tij shumë të gjerë. Si albanolog, shkrimtar, gjuhëtar e publicist dhe si ish kryeministër autoritar nën fashizmin, vepra e tij është dëshmi me karakterin e kundërvënies historike.

Ai gjindet në anën e të mundurve dhe u referohet pikërisht atyre kodeve apo nënkodeve që kanë strukturuar shoqërinë shqiptare dhe kulturën e saj para fitores politike e ushtarake të kundërshtarëve të tij. Për epistolarët gjithmonë ka pasur debat nëse duhen konsideruar letërsi apo jo e sa më të shumtë kanë qenë kundërshtarët, po aq të zellshëm e të panumërt mbrojtësit, aq sa shumë histori letërsie i kanë pjesë të tyre. Personalisht rreshtohem me të dytët, ndaj zgjedha t’i shoh si të tilla sidomos në raport me kodet.

Ai është parashikues dhe i bindur se ato që konsiderohen kode të mëdha të botës shqiptare apo të kulturës së saj do ta fitojnë betejën kulturore me kodet dhe nënkodet me karakter ideologjik. Ai e thotë këtë sapo realizmi socialit ka filluar revanshin e tij në vitet ‘40-‘50. Ndonëse shpjegimet e tij janë të karakterit historik, gjuhësor dhe sociologjik, ai flet gjatë për gjuhën shqipe dhe veçoritë e saj, për plazmimin e identitetit nacional duke u autopërcaktuar si nacionalist, për peshën që feja dhe dy librat e mëdhenj, Bibla dhe Kurani, kanë në shoqërinë shqiptare dhe marrëdhënien e tyre me letërsinë, traditën, Kanunin me ritet e lindjes, vdekjes, jetës në gëzime e hidhërimi. Pasi ka dështuar eksperimenti fashist në rrafshin politik, Kruja është konvertuar (akt ky gjithmonë i diskutueshëm, por që nuk mund t’i mohohet askujt) në mbështetës i demokracisë oksidentale dhe në këtë këndvështrim ai ndërton përballjen liri-komunizëm si kundërshtar i së dytës. Kjo del e qartë në shumicën e letrave të gjata që u dërgon miqve të tij e formuluar si ide dhe jo si art, por shkruar me thagmë. Ndryshe nga Pllumi dhe Repishti, të cilët bëjnë konkluzionet e historisë së

¹⁷ Idem, citim nga R. M. Alberes, *The art of aventure*, (f. 46) , f. 31

jetuar, Merlika Kruja hipotetizon mbi atë që do ndodhë dhe në vija të përgjithshme hipoteza dhe konkluzioni përputhen e bashkohen në një “luftë” të luftuar nga tre të ndryshëm, tejet të ndryshëm, në emër të kodeve të mëdha.

Në qoftë se përdorim parimin e Frye-t të kërkimit të arketipave, do të shohim se metaforat, sidomos të Pllumit dhe të Repishitit, por edhe analizat epistolare të Kruja shfaqen si paradigmë simbolike e antropologjike, të cilat na bëjnë të kuptojmë se çdo epokë është e ndryshme, por të gjitha epokat mbahen brenda një skeme “vdekje-lindje”, “gëzim-dhimbje”, “shpirt-mish” dhe kodet e mëdha, le të themi ato me origjinë hyjnore, marrin kuptim nga këto binome. Dhe meqenëse ato e kushtëzojnë natyrën e njeriut, bash për këtë arsye e fitojnë betejën me kodet ideologjike që krijojnë njeriu për të kënaqur egot dhe fantazitë, apo dominuar të ngjashmit e vet.

Anila MULLAHI

BIBLA SI INTERTEKST NË ROMANIN “RRUGA E GOLGOTËS”

Kasëm Trebeshina, në procesin e tij krijuese i është referuar vazhdimisht topikës, thesarit të përbashkët të subjekteve, që vijnë nga tradita dhe kultura e përbashkët kombëtare ose ndërkombëtare. Në veprat e Trebeshinës është i shpeshtë kthimi tek domeni i traditës antike (greke dhe romake), te tradita popullore, por edhe te bibla që konsiderohet nga shkrimtari si një nga burimet e pashtershme shpirtërore.

Bibla, për shkak të një gjuhe shumë të veçantë, përhapjes shumë të madhe, si dhe ndikimit të padiskutueshëm që ka në anën shpirtërore të shumë njerëzve, përtej misionit të saj parësor që është i lidhur me religjionin, është parë edhe si një burim i pashtershëm për shumë tekste letrare. Fry do ta quante biblën “*Kodi i madh i artit*”. Ai e sheh Biblën “*si një çelës për të projektuar vendimet e impulsset e imagjinatës njerëzore dhe gjubën e saj si proces gjenerues përmbledhës për perceptimin tonë dhe koordinimin e realiteteve të ndryshme: në realitetin e brendshëm dhe të botës së jashtme, të hapësirës dhe kohës, e çdo gjëje që është imanente në përvojën tonë dhe çdo gjëje që e kapërçen atë*”¹.

Në krijimtarinë e Trebeshinës, është eksplicite, marrëdhënia intertekstuale e biblës me shumë nga veprat e tij. Ndërfutja e herë pas hershme e figurave biblike, si dhe rimarrja e motiveve, temave, subjekteve, është e shpeshtë si në romane ashtu dhe në novelat e dramat e shkrimtarit.

Marrëdhënia me biblën është e dukshme, veçanërisht në romanin “Rruga e Golgotës”. Një nga personazhet e këtij romani të Trebeshinës, në mënyrë të hapur e pranon këtë, kur shprehet: “**Por Bibla e shenjtë nuk është një libër dosido!... Ajo është Libri i të gjithë Librave**”.

Që në titull të këtij romani është përmendur Golgota që është simbol i kalvarit të mundimeve, simboli i stërmundimit të atij që ka ardhur të flijohet për të sjellë të mirën në botë². Në romanin e Trebeshinës nëpërmjet aluzionit me Golgotën biblike,

¹ Northrop Frye, *The great code: The Bible and Literature*, Harcourt 2002.

² “Golgota – sipas ungjijve qubej një kodër ku ekzekutoheshin të dënuarit. Të krishterët thonë se atje u bë kryqëzimi i Jezut Krishtit. Në Krishterim Golgota është simbol i torturave dhe i vuajtjeve. Në greqishten e lashtë “golgotë” do të thotë “kafkë”, ndërsa në latinisht emri i përvecëm Golgota është përkthyer kalvar prandaj edhe thuhet “kaluari i mundimeve” ose thjesht “rruga e kaluarit””, Halil Muharremi, *Fjalor i teologjisë*, Mirgealab, Tiranë 2006, f. 104

përshkruhet Golgota e një lloji tjetër, shkaktuar nga lufta vëllavrasëse e një populli të vogël.

Në Golgotën e Jerusalemit ndodh kryqëzimi i simbolit të mirësisë, drejtësisë dhe pafajësisë, ndërsa në Golgotën e Trebeshinës kryqëzohet liria dhe merr kurorë egoizmi njerëzor. Titulli të bën të kuptosh se kemi një marrëdhënie hipertekstuale mes dy teksteve, por, më shumë se ngjashmëri në figura a në subjekte, flasim për ngjashmëri në simbolikë dhe në analogji kuptimore.

Ndërmjet kohës së mitit biblik dhe kohës së Luftës së II-të Botërore, distanca është jashtëzakonisht e madhe, por paaftësia e njerëzve për të kuptuar të drejtën dhe të mirën ka mbetur e njëjtë. Ky burim, ndonëse na vjen i largët në kohë, ka aftësinë që nëpërmjet distancës, të flasë më mirë se shumë burime që kanë një afërsi të rreme me të. *“Një nga mësimet e antropologjisë moderne është që e largëta është e afërt, madje edhe me distancën e vet”*³.

Golgotë - Vendi i kafkave (nga greq. e vjetër), të afron semantikën e një vendi ku të vdekurit do të bëhen kapicë njëri mbi tjetrin. Ajo që fillon të ndodh dhe parashikohet të ndodhë edhe më shumë në të ardhmen, në romanin e Trebeshinës është një kalvar i pafund vrasjesh dhe të vdekurish të pafajshëm.

Përtej titullit, ardhja e biblës si hipotekst në romanin e Trebeshinës, që është në këtë rast hiperteksti, bëhet i ndjeshëm, veçanërisht nëpërmjet figurës së Evangelistit.

Në disa raste, marrëdhënia mes romanit të Trebeshinës dhe Biblës shfaqet në mënyre krejt eksplicite, siç është forma e citatit. Në këto ndërfutje, ai ka hequr dorë nga dëshira për ti personalizuar dhe për t'i dhënë shenja autoriale tekstit, por ruan pothuajse plotësisht gjithçka nga hipoteksti. Kemi vetëm disa ndryshime të vogla, si dhe thjeshtim të diskursit për t'u bërë më i pranueshëm. P. sh.

“Në librin e shenjtë është thënë që nuk është mirë për burrin që të jetë vetëm!” f. 112.

“...ati ynë në qiell, duke ditur që Adami kishte nevojë për një grua, e vuri atë të flinte dhe, gjatë gjumit, i hoqi një brinjë nga trupi dhe me të formoi gruan e parë...” f. 116

Ka raste kur citimi nuk vjen si frazë, por edhe si rimarrje e historisë

“Njëherë kur Jezusi ishte në shkretëtirë, djalli i doli përpara dhe i tha: po qe se je ti me të vërtetë Biri i Zotit, ndërroji këto gurë në bukë të pjekur”. Dhe Zoti ynë ju përgjigj atij: “Qeniet njerëzore nuk jetojnë vetëm me bukë, por me çdo fjalë që vjen nga goja e Zotit”. Tha përsëri djalli: “Po qe se je ti më të vërtetë biri i Zotit, shko dhe hidhu poshtë që nga maja e kullës!” Dhe Zoti ynë

³ Zherar Zhenet, *Figura*, Rilindja, Prishtinë 1985, f. 22

iu përgjigj: “Mos e vër Zotin tënd në provë. Djalli provokoi edhe njëherë tjetër: Nëse ti do të më adbuoroje mua, unë do të jepja të gjithë mbretërinë e botës”. Dhe Zoti ynë iu përgjigj: “Zhduku djall i mallkuar! Adburo vetëm Zoti tonë dhe shërbeji vetëm atij! U zhduku djalli dhe menjëherë shfaqën engjëjt...”

“Mi sillni të gjitha këtu Njerëzit le të ulen në bar. Të gjithë u ulën dhe Jezusi i mori të pesë bukët dhe dy peshqit, ngriti sytë në drejtim të qiellit, tha bekimin, pastaj i ngarkoi apostujt që t’ua ndamin ushqimin popullit. Buka dhe peshqit u shumuan në një masë të tillë sa të gjithë hëngrën sa u ngopën... Kur të gjithë ishin plotësisht të ngopur, Zoti i Ynë urdhëroi që të mblidhej e gjithë ajo që kishte mbetur.”

Ngjarjet në bibël jepen me një frymë epike, tentohet të jepen mesazhe qoftë dhe nëpërmjet frikës, që është e pranishme gjithmonë, duke qenë se theksohet natyra mëkatore e qenies njerëzore, e si e tillë, nxit edhe frikë nga ndëshkimi.

Në romanin e Trebeshinës ngjarjet, edhe kur referenca e tyre biblike është e dukshme, thjeshtësohen e jepen në një atmosferë gati të rëndomtë, duke i hequr atë stilin kanonik, tipik të shkrimeve të shenjta, por gjithmonë rrëfyer me formën e parabolës. Ngjarjet me referencë biblike të rrëfyera në libër, nuk ruajnë rolin e tyre parësor të përhapjes së besimit, ato shërbejnë për të paraqitur luftën e përhershme në mes të vërtetës dhe gënjeshtërisë. Besimet e gënjeshtëra, në këtë rast ato politike, marrin përsipër në emër të idealeve të bukura të ndryshojnë botën.

Ka raste kur teksti i romanit nuk citon nga bibla, por thjesht i referohet asaj pa e thirrur burimin fjalë për fjalë. Nëpërmjet referencave biblike vihen përballë figurave biblike, figurat politike, të cilët kanë filluar të sillen si shpëtimtarët, por që s’janë gjë tjetër veçse mashtrues e masakruar politike.

Pasi Evangjelisti ka rrëfyer historinë sesi Jezusi e shumoi ushqimin për popullin e tij në shkretëtirë, komisar i shprehet me ironi:

“Por ai, sekretari Politik dhe të gjithë personat e tjerë të atij lloji, nuk ishin në gjendje që të shumonin copat e bukës dhe peshqit!...”

*Mbret ose mjeshër i lojërave të shpejtësisë!... Ndofta të tillë ishin **udhëheqësit e fesë së re** të çuditshme, udhëheqësi që po fitonin respektin e turmave të popullit!... Akrobatë, mjeshër të lojërave të shpejtësisë, **mbretër qesharakë!**... De ta nuk do të vinin në skenë një tragjedi, por do të **radhishnin në praktikë një numër absurd vrasjesh nga më të ndyrat dhe më të neveritshmet!...**”*

Krijohen raporte krejtësisht ironike nga pranë vendoja e historive biblike me historitë e luftës shumë shekuj më pas. “Ironi do të thotë: asnjëri prej pohimeve që gjenden në

roman nuk mund të merret i vetmuar, secili gjendet në përballje të koklavitur dhe kontradiktore me pobime të tjera, situata të tjera, gjeste të tjera, ide të tjera, ngjarje të tjera. Vetëm një lexim i ngadaltë, i përsëritur dy herë, shumë herë, do të bëjë të shfaqen të gjitha raportet ironike në brendësi të romanit, pa të cilat romani do të mbetet i pa kuptuar⁴.

Ashtu si dikur njerëzit e kryqëzuan Krishtin “*Atje larg në vendin e shenjtë*”, edhe tani njerëzit e mirë do të vriteshin dhe të pabesët, ose ata që besonin në zota të gënjeshttra, do të vrisnin të pafajshmit dhe do të shpalleshin mbretër të plotfuqishëm. Pas historisë biblike, rrëfimtari pavetor që do të deklarojë.

“Jo, jo, jo. Në botë nuk ka ndryshuar gjë prej gjëje!... Egërsisht po përsëritet e njëjta gjë dhe do të përsëritet e njëjta gjë dhe do të përsëritet gjer në ditën kur jeta do të shuhet përfundimisht!”

Rrënimi, djegia e shtëpive, vrasjet me ata që vijnë edhe pushtojnë të tjerët, si dhe vrasja mes njëri-tjetrit, merr përmasat e gjithëkohësisë. Njerëzit nuk mësojnë më asgjë nga kohët e shkuara, ndaj historia përsëritet. Diskursi i rrëfimit të ngjarjeve, gjithsesi, nuk është diskurs biblik, sepse ai transformohet nga diskursi autorial. Diskursi më tepër sesa teologjik, shfaq shenja të diskursit oral. Në rrjetin e interdiskursivitetit, përzihen në një: zëri i diskursit biblik me atë të rrëfimeve gojore, nëpërmjet sarkazmash futen edhe shenja të diskursit politik. Të gjithë këto zëra strukturohen nga zëri i rrëfimit, i cili i ndërfton tek njëri-tjetri, jo duke u asimiluar, por duke u shkrirë ose duke u bashkëshoqëruar.

Gjithçka që ndodh në roman, vjen si pasojë e prishjes shpirtërore të njerëzve. Duke bërë një paralelizëm të dukshëm semantik, ndër shekuj, vërehet se njeriu gjithmonë e ka braktisur rrugën e drejtë. Ardhja e historive biblike në tekstin autorial s’është gjë tjetër veçse një mundësi për ta bërë më të kuptueshme dhe më të kapshme atë që ndodh në vendin e tij, që merr përmasat e botës.

Historia për mënyrën sesi Jezusi ushqeu njerëzit në shkretëtirë, rrëfimi që bëhet për predikimin e ardhjes së fundit të botës nga e keqja, profetët e gënjeshtërt dhe mashtruesit, janë histori të njohura biblike që vijnë si intertekst në romanin e Trebeshinës.

Të gjitha historitë e ndërftuara, që rrëfen Evangjelisti, ruajnë shenja të dukshme të hipotekestit dhe janë “*rimarrje e të njëjtës lëndë*”⁵ në situata kronotopike të reja. Historitë e njohura biblike ndërftohen në tekstin autorial, duke u thjeshtësuar, sepse rrëfimi kryhet jo në kishë, por në luftë, ndonëse në thelb të strukturës së tyre mbetet hipotekesti, boshti kryesor në të cilin ngjiten elementet përbërës të zhvillimit të rrëfimit kryesor.

⁴ Milan Kundera, *Testamentet e tradhëtara*, Pika pa sipërfaqe, Tiranë 2011, f. 215.

⁵ Zherar Zhenet, *Figura*, Rilindja, Prishtinë 1985, f. 16.

Kemi të bëjmë me rrëfime besnike të hipotekstit, por me sjellje të tyre në një kontekst krejt të ri. Konteksti, duke qenë i ndryshëm, rivlerëson tekstin biblik si një thirrje e largët për gabimet dhe shthurjen e njerëzve në shekuj. Për aftësinë për tu folur brezave të ndryshëm dhe për të rrezatuar kuptime të ndryshme Fry do të theksonte se Bibla është burimi i padiskutueshëm i komunikimit. Ai do të theksonte se nëpërmjet njohjes së biblës, “*do ta njihni mitin dhe miti do të ju bëjë të lirë*”.

Në këtë marrëdhënie intertekstuale, ku bibla konsiderohet si burim për një tekst letrar, kemi shkrirjen e kufijve mes letrares me jo letraren. Gjithçka që vjen, pavarësisht burimit dhe drejtimit, duke u futur në aparatën krijues të shkrimtarit, letrarizohet, duke e pasuruar atë.

Historitë e ndërputura, përftojnë shtresa semantike të caktuara në tekst. Vrasjet mes njerëzve të një gjaku, grykësia dhe përpjekjet e njerëzve për t'i dhënë vetes fuqinë për të vendosur mbi fatin e të tjerëve, nëpërmjet dhunës ose besimit të rrejshëm, janë pjesë e parabolave biblike që rikontekstualizohen në kohë dhe rrethana gati të paimagjinueshme, madje shoqëruar edhe me një shtresë të dukshme ironie e sarkazme.

Ganiu, komisar i romanit, kërkon të kuptojë pikëpamjet politike, me të cilat synojnë të rindërtojnë komunistët nga fillimi botën, pas luftës. Veçanërisht, është i interesuar të kuptojë vërtetësinë e botës së barabartë dhe, kur nuk arrin ta kuptojë, pyet evangjelistin, i cili i përgjigjet.

“Asnjë genie njerëzore nuk e ka forcën për të ndarë pasurinë e kombit në pjesë të barabarta. Ajo nuk është e mundur. Vetëm Ati unë që është në qiell mund ta bëjë një gjë të tillë po qe se do të më lejosh do të tregoj një histori - dhe më pas i rrëfen një histori parabol.”

- Atye larg në vendin e shenjtë, jetonte njëherë e një kohë një zotni që kishte tre shërbëtorë. Një ditë nga ditët ai vendoi që të nisej për rrugë me disa tregtarë dhe i dha shërbëtorit të parë njëzet shekele. Shërbëtorit të dytë i dha dhjetë shekele dhe shërbëtorit të tretë i dha pesë shekele. Kur u kthye në shtëpi nga udhëtimi shërbëtorit i parë i raportoi se kishte tregtuar me disa mallra dhe kishte fituar dyqind shekele. Shërbëtorit i dytë i raportoi se kishte bërë tregti me stofra të ndryshme dhe kishte fituar njëqind e njëzet e pesë shekele.

Shërbëtorit i tretë erdhi gjithashtu dhe me një fisnikëri shembullore ia ktheu pesë shekelet që i kishte dhënë, të bolla q ia kishte mbajtur me kujdes, në një qese të varur në një qafë. Zotnia ua ktheu menjëherë shekelët si shërbëtorët të parë ashtu edhe të dytë, ndërsa të tretit nuk i dha gjë prej gjeje. Vetëm e falënderoi.” f. 109-110

Tekstet biblike janë shkruar në stil, sugjerues, reflektues, sintetik, dhe kanë gjithmonë nevojë për interpretime, pikërisht për hir të veçantisë së stilit të tyre.

Historitë e njohura biblike ndërputen në tekstin autorial herë në mënyrë organike, por ndonjëherë edhe duke mos u shkrirë siç duhet me rrëfimin kryesor. Siç

vëren edhe studiuesi Çali *“Disa nga këto motive biblike nuk kanë lidhje të qarta me ecurinë e rrëfimit dhe prania e tyre duket e detyruar, sikur ato të donin të plotësonin një listë të pavarur nga pjesa tjetër e rrëfimit”*⁶.

Trebeshina i rifunksionalizon tekstet parabolike biblike, duke shfrytëzuar *“dinamikën tekstuale”*⁷, duke marrë prej tyre iracionalitetin dhe poetikën e ndërtimit të kohës si gjithëkohësi. Ashtu si në bibël, ku njerëzve u shfaqet Zoti ose engjëjt e tij, për ti ndihmuar ose sqaruar⁸, edhe Ganiut po aq lehtësisht i shfaqet në ëndërr si vizion, Zoti.

“I tmerruar dhe i turbulluar tej masës, unë ia kisha ngulur sytë asaj bukurie madhështore vezullonjëse të tmerrshme dhe në mënyrë të veçantë po shikoja sytë e tij që mbulonin hapësirën e frikshme të qiellit! Ndofta ai me vështrioi për disa çaste të pakta kozmike dhe ne fund me tha:

- Pse me thirrë ? Çfarë kërkon ti nga qielli i larte? ‘mërmërita’... Unë kërkoja zotin e madh që ishte ne qiell!

- Me tha ai: Unë jam Zoti! Çfarë kërkon ti nga qielli i larte?! ... Thashë unë:- Dua...te lutem shume ti e di mire, këtu poshtë po vjedhin, janë duke dhunuar dhe duke vrare pa pyetur fare....! Te lutem na ndihmo!... mos lejo që një grusht njerëzish të përmbysë Ligjet e Tua Hyjnore, te shfarose te pafajshmit, të shfarosë fëmijët...”

Në ëndërr, Jezuzi, të cilin, Evangjelisti e quan shpëtimtari, i flet Komisarit në gjuhën e tij, në gjuhën e popullit të tij. Në tekstet biblike është diskutuar shpesh në lidhje me mënyrën sesi ka komunikuar Zoti me njerëzit. *“Nuk dihet se në ç ‘gube i foli Zoti Adamit, dhe pjesa më e madhe e traditës mendon për një lloj gube të lindur prej ndriçimit të brendshëm, në të cilën Zoti, ashtu siç bën në faqe të tjera të biblës, shprehet përmes dukurive atmosferike, gjëmimeve dhe shkrepitimave”*¹⁰: shkruan Eco.

Në roman janë tre personazhe që dalin të mirë identifikuar: Komisari, Evangjelisti dhe Agroni. Ata janë tre, numër që lidhet me trininë e shenjtë¹¹. Ndërfutja

⁶ Edmond Cali, *Motivi biblici in Rruga e Golgotes di Kasëm Trebeshinës*, Studi sull’Europa Orientale, Napoli 2007.

⁷ Julia Kristeva, *Desire in Language, A semiotic Approach to Literature and Art*, New York, Kolumbia University Press, 1980, f. 69.

⁸ Në Bibël, Mateu, kapitulli I, shkruhet: *“Por, ndërsa bluante me vete këto çështje, ja që iu shfaq në ëndërr një engjëll i Zotit dhe i tha: “Jozef, bir i Davidit, mos ke frikë ta marrësh me vete Marinë si gruan tënde, sepse ç’është ngjizur në të është vepër e Frymës së Shenjtë. Dhe ajo do të lindë një djalë dhe ti do t’i vësh emrin Jezus, sepse ai do të shpëtojë popullin e tij nga mëkatet e tyre.*

⁹ Kasëm Trebeshina, *Rruga e Golgotes*, Humanitas, Tiranë 1994, f. 58.

¹⁰ Umberto Eko, *Në kërkim të gjuhës së përkryer në kulturën evropiane*, Dituria, Tiranë 2008, f. 21.

¹¹ *“Trinia e shenjtë - Thelbin e fesë dhe të doktrinës fetare të krishterë e përbën pohimi dhe besimi se Zoti është një, por shfaqet në tri trajta, në tri fytyra apo në tre persona, Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë”*. Halil Mubharremi, *Fjalor i teologjisë*, Mirgeelalb, Tiranë 2006, f. 330

e herëpashershme e figurës së Birit të Zotit, Jezusit, vënia e punëve të tij në pikëpyetje, shikimi, herë pas here i tij edhe si një figurë autoritare, shkurtojnë distancat mes normales dhe të amshuarës, duke krijuar një hapësirë pa kufij, pa fillim e pa fund, ku të gjithë, krijues ose të krijuar, mëkatarë ose më pak të tillë, pushtues dhe të pushtuar lëvizin dhe kapërthehen njëri me tjetrin, pa përfillur asnjë lloj kufizimi kronotopik.

Personazhet, që vijnë nga shkrimet e shenjta, kontaktojnë me personazhet që i përkasin një ambienti dhe kohe krejt reale, të gjitha këto të bëjnë të mendosh se nuk është qëllimi i rrëfimitarit predikimi, ndaj dhe hezitimi, nëse është e mundur apo jo kjo që po ndodh, që duhet të vinte si pasojë e prezencës fantastike në vepër, nuk ndjehet. Bashkëngjitja e realitetit objektiv me vegimet e botës subjektive, që shfaqen natën si ëndërr, bën që të kemi një realitet krejt të veçantë e jo thjesht të perceptueshëm.

Në kalvarin e tij, Ganiut i shfaqen në ëndërr një shumësi vizionesh dhe imazhesh të cilat e sqarojnë për të vërtetat dhe për rrugën që e pret.

Në Bibël, në Librin e Apostujve shkruhet: *“Dhe në ditët e fundit do të ndodhë, thotë Perëndia, që unë do të përhap nga Fryma ime mbi çdo mish; dhe **bijtë tuaj e bijat tuaja do të profetizojnë, të rinjtë tuaj do të shohin vegime dhe të moshuarit tuaj do të shohin ëndrra**”.*

Duket se heroi i Trebeshinës po kalon ditët e fundit të jetës së tij, ndaj dhe Zoti i ka dhënë një aftësi profetike për të zbuluar dhe parashikuar atë që e pret popullin e tij; një kalvar vrasjesh dhe dhune që do të krijojë golgota të tmerrshme.

Ndërfutja e elementeve, që të referojnë diskursin biblik, krijojnë një tekst më sugjerues, më të thellë, më të lirë, si dhe shumë mundësi për të persiatuar rreth problemeve të rëndësishme ekzistenciale. Kjo liri, që i jep vetes Trebeshina, për të zgjeruar kufijtë e subjekteve që trajton, e çliron atë nga çdo lloj identifikimi me realitetin e tij jetësor dhe shmang rënien tek e zakonshmja dhe e konsumuara.

Bibliografia

1. Anila Mullahi, *“Veçori të poetikës në prozën romanore të K. Trebeshinës”*, Dudaj, Tiranë 2013
2. Ardian Klosi, *“Shkrimtari që nuk foli dot me bashkëkohësinë”*, Trebeshiniana, Marin Barleti, Tiranë, 1998
3. Edmond Çali, *“Intervistë me Kasëm Trebeshinën”*, ARANCE, Romë 2006
4. Edmond Cali, *“Motivi biblic i Rruga e Golgotës di Kasëm Trebeshinës”*, Studi sull’Europa Orientale, Napoli 2007
5. Northrop Frye, *“The great code: The Bible and Literature”*, Harcourt 2002.
6. Halil Muharremi, *“Fjalor i teologjisë”*, Mirgeelalb, Tiranë 2006

7. Jorgo Bulo, “*Romani shqiptar i realizmit socialist për Luftën Nacional Çlirimtare*”, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Tiranë 1982
8. Julia Kristeva, “*Desire in Language, A semiotic Approach to Literature and Art*”, New York, Kolumbia University Press, 1980.
9. Sadri Feti, “*Romani shqiptar i luftës*”, Rilindja, Prishtine 1979
10. Kasëm Trebeshina, “*Allori secb?*”, Presentazione di Edmond Çali, traduzione dall’originale albanese di Edmond Çali e Nadia Tonziello, Roma, Aracne, 2007,
11. Kasëm Trebeshina, “*Për mua letërsia është gjithçka*”, Intervistë nga Hans-Joachim LANKSCH, (Neue Sirene Nr. 4 1995) përkthyer në Republika, Tiranë, maj 2006
12. Kasëm Trebeshina, “*Rruga e Golgotës*”, Humanitas, Tiranë 1994
13. Kasëm Trebeshina, “*Skicë për historinë e letërsisë, Mendime të censuruara*”, Rilindja, 25-27 dhjetor, Tiranë, 1996
14. Umberto Eko, “*Në kërkim të gjuhës së përkryer në kulturën evropiane*”, Dituria, Tiranë 2008
15. Zherar Zhenet, “*Figura*”, Rilindja, Prishtinë

Edmond ÇALI

**KODE TË MËDHA NË VEPRA (TË MËDHA DHE) TË VOGLA
(E. KOLIQUI-“GJAKU”, I. KADARE-DASMA, S. DRINI-SHEMBJA E
IDHUJVE & MIDIS DY KOHËVE, E. DONES- VERGINE
GIURATA/HANA”)**

A. Hyrje

A.1. Bij plangprishës të traditës shqiptare

Kodet e mëdha nuk e bëjnë gjithmonë të madhe letërsinë edhe pse u “garantojnë shenjtëri” disa veprave. Ndoshta titulli mund të ishte vetëm “Kode të mëdha në vepra të vogla”, sepse, duke lexuar vepra të tjera të dy prej këtyre autorëve, të Koliqit dhe të Kadaresë, vëmë re se në sistemin e tyre letrar ka vepra shumë më të arrira. *Dasma*¹ ka më shumë rëndësi për vendin që zë në strukturën e sistemit letrar të Kadaresë se sa si vepër e veçantë letrare. *Dasma* është vepër e vogël me rëndësi të madhe në sistemin letrar të Kadaresë.

Ndoshta këta autorë janë “spekulatorë” me njërin nga kodet e mëdha, me Kanunin, meqë është një gjë shumë e veçantë e traditës shqiptare për lexuesin e huaj. Për shembull, shpesh e veçanta del nga mënyra se si është e pranishme hakmarrja në këta libra. Në diptikun e S. Drinit kemi edhe tema të tjera që përmban Kanuni, përveç hakmarrjes. Për shembull, tema e gruas që jeton si burrë e trajtuar tek *Shembja e idhujve* (Suta-Sokol) e paraprin këtë temë që trajtohet më vonë nga E. Dones. Tek *Shembja e idhujve* kemi edhe tema të tjera që trajtohen nga Kanuni, si pronat dhe gjyqi për pronat².

¹ Në një punim për romanin *Dasma* trajtojmë rëndësinë e veprës në sistemin letrar të krijimtarisë së Kadaresë nëpërmjet studimit të variantistikës; Edmond Çali, “Variantet e autorit në romanin ‘Dasma’ të Ismail Kadaresë”, në *Studime filologjike* (në proces botimi). Në një punim mbi *Rrugën e Golgotës* të K. Trebeshinës jemi marrë me rëndësinë e Biblës në këtë vepër (Edmond Çali, “Motivi biblic i *Rruga e Golgotës* di Kasëm Trebeshina”, në I. C. Fortino – E. Çali (a cura di), *Studi sull’Europa Orientale*, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli, 2007, ff. 47-89.

² Shiko BARDHOSHI 2011.

Në shkrimet e E. Koliqit janë të pranishme kodet e mëdha: Kanuni dhe Bibla. Por, nganjëherë në këtë pikë Koliqi mbetet didaktik. Koliqi është shkrimtar i madh edhe për këtë arsye, pra, sepse ka trajtuar tema të kodeve të mëdha edhe në vepra të vogla. Shqyrtimi i pranisë së këtyre kodeve të mëdha në veprën e Koliqit na ndihmon që të kemi më shumë elemente për vlerësimin e gjithë veprës së tij. Në këtë punim shqyrtojmë rëndësinë e temave shqiptare të rëndësishme që përsëriten në këta autorë e vepra. Na intereson rëndësia e tyre në strukturën e veprave që shqyrtojmë këtu, e vetë këtyre veprave në strukturën e sistemit letrar të autorëve të tyre dhe të gjithë letërsisë shqiptare moderne e bashkëkohore.

A.2. Vështrim i shkurtër në sistem. Krahasime dhe tituj

Duke konsideruar Kanunin dhe Biblën si kode dallojmë disa tema, pjesë të Kanunit, në veprat që analizojmë në këtë punim. Tema që dalin janë:

- dasma del tek *Shembja e idhujve* dhe tek *Dasma* (por edhe tek *Vergjine giurata*);
- hakmarrja del tek *Shembja e idhujve*, *Midis dy kohëve*, *Dasma* (Kadare e rimerr më shumë Koliqin, sipas nesh, tek *Dasma* se sa tek *Prilli i thyer*), “Gjaku”, (por edhe tek *Vergjine giurata*)³;
- gjuqi sipas Kanunit del tek *Shembja e idhujve*;
- tema e gruas që jeton si burrë del tek *Shembja e idhujve* dhe tek *Midis dy kohëve* (Suta-Sokol), dhe tek *Vergjine giurata* (Mark Doda/Hana Doda)⁴.

B. Ernest Koliqi, “Gjaku”

Novela “Gjaku” na intereson në punimin tonë për temën kryesore, por edhe për elementet e përbashkëta që përsëriten edhe tek *Dasma* dhe tek dy romanet e S. Drinit.

Tek “Gjaku” Doda, protagonistin vjen në rrëfim dhe në Shkodër nga fshati⁵, nga malësia, kurse tek *Shembja e idhujve* mësues Naimi, protagonistin shkon nga qyteti, nga Shkodra në fshat, në Kalcë. Të dy protagonistët janë mësues të përkushtuar⁶.

³ DONES 2007, ff. 152-153. Vetëm preket figura e Hakies, e cila jeton me dhjetë burra të familjes së saj të ngjuar në kullë për shkak të hasmërisë.

⁴ Vërejmë një përsëritje emrash: tek “Gjaku” kemi dom Shtjefni, tek *Dasma* kemi Katrina, tek *Shembja e idhujve* & *Midis dy kohëve* kemi Engjëll Shtjefni, tek *Vergjine giurata* kemi Shtjefni, Katrina.

⁵ “-Edhe ti djalë malesh je. Asnji prej gjindve të tú, atjë në Malsi, s’din me këndue e me shkruë. Ti je mâ i pari i fisit t’ând qi kapë libra e pëndë me dorë.”, KOLIQI 1929, f. 26.

⁶ “-Ti bân mjaft. Në javën tjetër edhe fletorja shkruente se ti je një ndër mësuesat qi mâ tepër i viejnë vëndit e lavdonte zellin e aktivitetit t’ând.”, KOLIQI 1929, f. 24.

Elementi i krishterë katolik është i pranishëm tek të dy autorët: tek novela “Gjaku” protagonisti është katolik, kurse në veprat e S. Drinit janë katolikë fshatarët e Kalcës. Kemi përsëritjen e të njëjtit simbol: të Kishës së Madhe të Shkodrës. Ja si del tek Koliqi:

“Vajza ndëgjonte tue shikue një ré të gjatë e të bardhë qi rrinte pezull, në trajtën e një anije qiellore gati me çelë velat, mbi kumbonaren e Kishës së Madhe”⁷.

Dhe tek S. Drini:

“-Ah, ç’kemi atij qyteti? A bien kambanat e Kishës së madhe apo kanë zënë ndryshk?”⁸.

Por tek Koliqi kemi “futjen e oksidentit”, kurse tek S. Drini kemi si qëllim heqjen e fesë. Tek Koliqi shumë elemente që na interesojnë na jepen nëpërmjet dialogut, kurse tek S. Drini jepen nëpërmjet monologut të brendshëm.

Që në fillim të novelës fillojmë me himnizimin e rëndësisë së Kanunit në jetën shoqërore edhe në mjedisin shkollor të fëmijëve. Në rrëfim futen fjalët “mik”, “besë”, “bestar”¹⁰.

Tek Koliqi protagonist, edhe pse malsor, punon për edukimin e shëndoshë qytetar të fëmijëve. Doda është i përfshirë vetë në Kanun për arsye familjare, meqë familja e tij është në hasmëri. Kjo gjë nxirret në plan të parë në rrëfim me vrasjen e Zekës, vëllait të tij¹¹. Kurse mësues Naimi është i lidhur në mënyrë jo të drejtpërdrejtë me Kanunin. Edhe pse personazh i realizmit socialist, mësues Naimi zhytet vetë në Kanun, aq sa reagimi i tij në një fazë të rrëfimit përputhet me reagimin e protagonistit të “Gjakut”.

⁷ KOLIQUI 1929, f. 23.

⁸ DRINI 1975, f. 39.

⁹ “-Është përgjegjisi e rreptë. A bájme mirë na qi i ushqejmë ata kalamaj me idé të marruna pá shqyrtim nga okcidenti?”, KOLIQUI 1929, f. 26.

¹⁰ Kemi një tregim brenda tregimit. Duke folur me Nushën, të fejuarën, Doda tregon për grindjen midis dy nxënësve të tij në shkollë dhe se të gjithë nxënësit e mbështesin sjelljen e tyre tek rregullat e kanunit. Sigurisht Doda është për çrrënjosjen e hakmarrjes: “i fyemi s’kish mujtë t’a lajë aty për aty koren, sepse një shok i tretë më i madh e kishte marrë fyesin në besë. Por at ditë ai i madhi, bestari, kishte ndjehë i smuet e kishte ndëjë rât, kështu qi i fyemi kishte gjuajtë rasën me shpague shputën qi hangri”; “do t’a mbytte së rrahuni atë qi i a kish pré mikun në besë”, KOLIQUI 1929, f. 28; “-N’incidentin e nxãnsave na shofim një ves e një virtut. Të parin, qi â ndiesija e shpagimit, prirja e gjak-marrjes, duhet t’a shrrãnjosim prej shpirtit të kalamajve, pse dãmton kombin e po faron fiset malore.”, KOLIQUI 1929, ff. 28-29.

¹¹ “Malsori përgjegji, me zã t’ultë, tue i shtrë dorën: -Kjosh vetë e tjetër e keqë mos të gjetët. Zeka ka dekë. Fetejt, anmiqt e vjetër të tyne, i a kishin vrã vllán at ditë në mëngjes”, KOLIQUI 1929, f. 35.

Doda ka një presion nga të gjitha personazhet e tjera: nga familja, nëna¹², i ati¹³, Marku (miku malsor)¹⁴, vjehrra¹⁵. Biseda me Drandon, që zë një kapitull të tërë të novelës, pasqyron perceptimin e hakmarrjes në shoqërinë shqiptare qytetare midis dy luftrave botërore. Kanë rëndësi edhe dy elemente që përsëriten: 1) Edhe Drandoja, si Marku, lënë mundësinë e porositjes së vrasjes, duke porositur një vrasje me pagesë: a. Marku: “-Tamam... E di edhe unë që ti vetë s’mundesh me qitë pushkë e me u fikë... Je në një punë të mirë, shqyrt, e kishte me këndë gjynah m’ë bjerrë...Fjala e moçme thotë: “Parja e bardhë për ditë të zezë”!... Pare, çarje... Në dasht ti, t’ë gjë unë njerin që për pesdhetë napoljona e shprazë një pushkë ku të duesh”¹⁶; b. Drandoja: “-Ti je i mëndshëm e din më tepër se unë. Veç m’ë nep lëjën me t’ë dhënë një këshill si plak që jam. Ti thasë se nuk qet pushkë: kjo punë më gëzon sa s’ka... Ke me gjetë atëherë ndonjë Malsuer besnik...”¹⁷.

2) Sulmi ndaj Kishës që nuk ndërhyr, jo vetëm kundër hakmarrjes, por, sipas Dodës, edhe kundër krimit të paguar: “Edhe ti po më këshillon me i vrá me dorë të tjetërku? Mirë, besal Edhe shkon në kishë për ditë... Po çë u mësojnë ata priftën? A nuk e merr vesht se krimi á shumë më i neveritëshëm kur báhet me një dorë të bleme?”¹⁸.

Për takimin me priftin¹⁹ të Koliqi kemi të njëjtin ndikim në ecurinë e rrëfimit si edhe tek *Dasma* e Kadaresë. Kemi ndërthurje të dy kodeve të mëdha, krishtërimin dhe Kanunit. Tek Koliqi dhe tek Kadareja prania e kodit tjetër, prania e krishtërimin me anë të priftit katolik nuk pengon ecurinë e rrëfimit sipas kodit tjetër, sipas Kanunit. Tek Kadareja takimi me priftin shërben si përshpejtues i zbatimit të kodit tjetër në rrëfim.

Madje tek Koliqi dy kodet ndërthuren në mënyrë të drejtpërdrejtë edhe nëpërmjet një tregimi brenda tregimit për ipeshkvin²⁰ në dialogun midis Dodës dhe Don Shtjefnit. Në bisedën midis Dodës dhe Don Shtjefnit bashkëprania e dy kodeve

¹² Shiko KOLIQI 1929, ff. 37-38.

¹³ “-Mirë, shko: udhamarë të kjoftë. Por... një amanet due me t’ë lânë: në mos të pastë zhburrnue krejt shkolla, mos e lën pa krye at borxh që ke...”, KOLIQI 1929, f. 39.

¹⁴ Shiko KOLIQI 1929, ff. 40-42. Edhe këtu (KOLIQI 1929, ff. 40-41) si tek DRINI 1975 preket mundësia e ndërhyrjes së shtetit, por del qartë se shteti as ka ndërmend të merret me këtë problem të një pjese të shoqërisë shqiptare.

¹⁵ Shiko KOLIQI 1929, kap. VI, ff. 51-56.

¹⁶ KOLIQI 1929, f. 41.

¹⁷ KOLIQI 1929, f. 55.

¹⁸ KOLIQI 1929, f. 55.

¹⁹ KOLIQI 1929, ff. 42-45.

²⁰ “-E di. Tamam á si thotë zotnija juej. Më kanë kallzue se edhe një Ipeshkëv shqiptar, sa erdh lajmi se i u muer gjaku vllaut të vramë të tij, hapi dritoren e Ipeshkvis e t’i a dha gjashtë herë revole jashtë, prej gëzimit.”, KOLIQI 1929, f. 44.

na garanton qëndrimin kontradiktor ndaj një pjese të një kodi, ndaj pjesës së Kanunit që ka të bëjë me gjakmarrjen. Qëndrimi kontradiktor që mbizotëron në vepër anon kundër hakmarrjes, ndoshta, vetëm në fund të novelës.

Falë dhënies së këtij qëndrimi kontradiktor na del ndoshta edhe një qëndrim kundër fesë, kundër rolit të munguar të fesë për sa i përket hakmarrjes²¹.

Le të rradhisim pjesët e qëndrimit të Don Shtjefnit:

1) kontradiktë e vetë Don Shtjefnit: “Na kena punue e punojmë gjithnji... Shum gjaqe, me ndrërmjetsín t’onë, pajtohen për gjith vjet...Rrëhen fort e fort – e këtë prifti u mbshoi fjalve, -ata qi mëndojnë se zakoni i gjakmarrjes ishte zhdukë po t’ishte kujdesue kleri pak mâ tepër. Dëshirin e shpagimit e kena në gjak të gjithë na Shqiptarët e vonë e vonë ka me na u hjekë...”²².

2) dalje negative e Don Shtjefnit për reagimin e Ipeshkvit: “-S’dij gjâ un për këtë punë, po edhe t’ishte e vërtetë ai emzoti ka atenuantet e veta. Gjaku ujë s’bâhet, lum zotni loci. Jena shqiptarë e punon influenza e rrethit mbi ne”²³.

3) rivendikim i bazës fetare në qëndrimin e faljes, (që është e pranishme edhe në Kanun): “-E vërteta âsht qi feja e jonë mbështetet mbi parime t’âmblla të mëshirës. Gëzimin mâ të gjallë e ndien njeri kur falë anmikun mâ të madh shi nj’atëherë qi mundet me i bâ dâm. Krishti na mëson me shue në vetvete valët e mënis e me lânë me gufue lirisht krojet e kullueta të butësis...”²⁴.

4) angazhimi personal i Don Shtjefnit për Dodën: “Para Argjipeshkvís, Don Shtjefni, tue i marrë dorën, bâni-Kam me folë un me t’ët atë... Mos kij kasavet... Shpresoj se nuk kanë me të trazue mâ...”²⁵.

5) kurse pjesa më përmbledhëse dhe më e ekuilibruar në fjalët e priftit është kjo: “-Tash qinda vjetsh na meshtarija punojmë ndër male, por s’â kënë punë qi m’e thye. Dalkadalë, me kohna të reja qi kanë ardhë, diça do të bâhet. Qe, tý, po e zâmë, shkolla t’a ka zbutë zëmren e të ka prû në gjëndje shpirtnore qi m’e çëmue bukurin e përdëllimit...”²⁶.

Por kap. IV përmbledh zhvillimin në rrëfim duke i hapur rrugën ndikimit negativ të takimit me Don Shtjefnin: “Nji ndiesí pasigurimi qi përpara kishte qitë pak sa, hove hove, kryet nga fundi i ndërëgjegjes, tashti zhvillohej, shtohet, ngjitet në

²¹ Ja fjalët e Dodës (jemi gjithnjë në dialogun me Don Shtjefnin): “Sa për punë të bâme prej meshtarís ndër male, s’jam nji mëndimit me zotnin e juej. S’â veprue me zellin e nevojshtëm, se, me kënë, diça mâ tepër ishte bâ deri tash...” KOLIQUI 1929, f. 44.

²² KOLIQUI 1929, f. 44.

²³ KOLIQUI 1929, f. 44.

²⁴ KOLIQUI 1929, ff. 44-45.

²⁵ KOLIQUI 1929, f. 45.

²⁶ KOLIQUI 1929, f. 43.

shpirtin e pezmatuem...”²⁷. E njëjta gjë përsëritet në monologun e brendshëm: “Don Shtjefni nuk më foli asnji fjalë qi me m’a shtue qëndresën”²⁸.

Koliqi ndjek imtësisht në rrëfim ecurinë e personazhit të tij. Me dy tregime brenda tregimit ai ndërton shumë mirë nga ana strukturore edhe kundërvënien 1) arsye, vetëdije, ligj, shtet modern, dhe 2) ëndërr, nënvetëdije, traditë, kod i lashtë zakonor, Kanun. Tregimi i parë²⁹ përbëhet nga kujtimet e Dodës për gjithë jetën e tij, për fëmijërinë, për arsimimin e tij në Shkodër dhe jashtë vendit. Qëllimi i tij tashmë është studimi i psikikës shqiptare për të gjetur kështu mjetet më të shpejta të qytetërimit. Dhe ky zhvillim i personazhit fillon me praninë e fesë, të Kishës, të Katolicizmit, të fratit që e çon në Shkodër: “Qitte dhent me kullotë nëpër shpate malesh e s’njihte tjetër gëzim përveç atij qi me i râ fyellit mâ mirë se barijt moshatarë. A qe fatlume a po fatzezë për të ajo ditë qi një frat i ri, me sÿ plot dritë intelligence, erdh t’a marri e t’a uli në Shkodër m’e ngjitë në shkollë?”³⁰. Korniza i ka që të dyja formulat, në fillim³¹ dhe në fund³² të tregimit.

Kurse tregimi i dytë brenda tregimit³³ është një ëndërr, në të cilën kodi zakonor nëpërmjet onirizmit i kundërvihet dëshirës për të vendosur një kod të ri në jetën shqiptare. Kjo ëndërr paraprind fundin e novelës. Në ëndërr Doda parajeton aktin e hakmarrjes, vrasjen e vrasësit të të vëllait, Zekës dhe lajmëron për këtë babain e tij: “Apë! E kam marrë gjakun e Zekës! I a kam mbushë Nikë Fetës kryet plumb!” E i kallzonte pushkën qi kishte në dorë”³⁴. Fundi i ëndrrës është një provë tjetër e modernitetit të shkrimit të Koliqit në prozën shqiptare të kohës: “Ai shtrinte duert m’e thirrë, por ajo sillej me hov tue mbulue fytyrën e tmerrueme me gishta. Ai shikonte duert e tij: pikojshtin gjak të zi... të nxetë... pikë! pikë!... biente me një krisëm të fortë në tokë... pikë, pikë... pikë, pikë...”³⁵.

Edhe këtu kemi formulën në fillim dhe në përfundim të tregimit brenda tregimit. Ja si futet teksti i ëndrrës në rrëfim: “Tekembramja fjeti. Ândrrat qi pau qenë edhe mâ të turbullueshme se mëndimet e ditës.”³⁶. Dhe rrëfimi rifillon pas ëndrrës me: “U zgjue trëmbshëm”³⁷.

²⁷ KOLIQUI 1929, f. 45.

²⁸ KOLIQUI 1929, f. 58.

²⁹ KOLIQUI 1929, ff. 46-48.

³⁰ KOLIQUI 1929, f. 46.

³¹ “At ditë, kujtime të hershme e të vona vijshin tue e mbulue”, KOLIQUI 1929, f. 46.

³² “Doda u shkund nga kujtimet qi e kishin rrethue”, KOLIQUI 1929, f. 48.

³³ KOLIQUI 1929, ff. 59-60.

³⁴ KOLIQUI 1929, f. 59.

³⁵ KOLIQUI 1929, f. 60.

³⁶ KOLIQUI 1929, f. 59.

³⁷ KOLIQUI 1929, f. 60.

Rrokja e armës prej protagonistit është e ngjashme me të njëjtin veprim tek *Shembja e idhujve*.

Ja pjesa që na intereson tek Koliqi: “Në rruginë, thirri shërbtorin dhe pyeti befaz: -A ke pushkë? Shërbtori e shikoi pa e kuptue. -A ke pushkë? Fol. -Po, zotni, e kam një. -Bjerma këtu. Shërbtori ngau m’e marrë n’odë të vet, tue mëndue se mësuesi donte t’i a napin atij Malsorit. -Sa të bân? - pyeti Doda kur i a prûni. -S’dij, zotni, por merre e tash m’a kthen, veç... Doda shtëni dorën në xhep të xhamadanit e i rراسi në grusht dy napoljona”³⁸.

Dhe tek S. Drini: “-Nxirr një pushkë edhe për mua, Martin! ... -Tata më ka porositur... -Lëre porosinë e Tatës... E marr me mend çfarë të ka thënë, por unë nuk do të luaj që këtu. Ju kam ngrënë bukën, do të ha edhe plumbat... Martin! Unë e di ku i keni armët... Mos më ço gjer atje. -Tata më la fjalë të të përcjell te Dash Cungeli... - Atëherë po e marr vetë pushkën, Martin...Hiqej një gur i latuar aty në shkallë dhe dilte një grykë. Një grykë që fshihte grykët e zjarrit. Mësuesi tërhoqi një pushkë”³⁹.

Bashkë me nënvizimin edhe të këtij episodi të pranishëm edhe tek *Shembja e idhujve*, ne do të flisim për bijtë plangprishës të Koliqit në realizmin socialist shqiptar. Koliqi paraprin me këtë temë në art, edhe pse idetë e tij brilante ndonjëherë nuk e gjejnë formën letrare në lartësinë e tyre, dhe arti i tij i madh konsiston në idetë të zhveshura nga arti. Koliqi na garanton bijtë e tij, bijtë e Kanunit në realizmin socialist shqiptar. Janë të gjithë bij të Kanunit këta shkrimtarë shqiptarë, që çojnë tek lexuesi këtë temë. I pari është Koliqi që e çon tek lexuesi, duke paraprirë me 100 vjet globalizimin e komunikimit të sotëm, duke dhënë të çuditshmen, dhunën, të veçantën shqiptare. Tek “Gjaku” Doda pret vetë mbërritjen e togerit të xhandarmërisë, edhe tek *Shembja e idhujve* mësues Naimi shkon tek kapteri për të parandaluar gjakderdhjen⁴⁰.

C. I. Kadare, *Dasma*

Romani *Dasma* ka një rëndësi shumë të madhe në strukturën e gjithë veprës së I. Kadesë. Në këtë punim prekim fare shkurt vetëm një kapitull të romanit⁴¹ sepse kemi aty praninë e gjakmarrjes të ndërthurur me fenë katolike. Prania e gjakmarrjes na

³⁸ KOLIQUI 1929, f. 61. Vëmë re se Doda ia blen armën shërbëtorit me qëllim që arma të jetë e tij, për të respektuar të gjitha kriteret e kanunit. Shiko “Liber i dhetët. Kanuni kundra mbrapshtivet”, Krye i njizetedytë. Vrasa, Nye i njiqindetetëmbdhetët, Prita, § 829, §830, në GJEÇOVI 1933, f. 11,

³⁹ KOLIQUI 1929, ff. 291-292.

⁴⁰ DRINI 1975, ff. 288-290.

⁴¹ “Nepërka”, në KADARE 1968, ff. 28-39.

paralajmëron vartësinë tematike edhe të *Prillit të thyer* nga Kanuni. Prania e gjakmarrjes na jep gjithashtu jehonat e novelës së Koliqit. Kurse prania gjakmarrjes dhe e fesë katolike, e priftit katolik, na jep edhe ngjashmërinë strukturore me novelën “Gjaku”. Novela e Koliqit dhe kapitulli i Kadaresë kanë të njëjtën strukturë në të njëjtin kalim në pjesën e rrëfimit ku protagonistin që do të marrë gjakun takon priftin para se të marrë vendimin për kryerjen e vrasjes.

Pjesa ku përshkruhet varrimi i të vranit për hasmëri tek *Dasma* përmban një element që përsëritet tek përulja që mësues Naimi bën mbi varrin e Kalosh Camit në fund të shpellës⁴².

D.1. S. Drini, *Shembja e idhujve & Midis dy kohëve*

Marrim në shqyrtim diptikun e S. Drinit sepse këtu kemi prani të gjerë të normave të Kanunit përsa i përket: lidhjes së Kanunit me fenë katolike, lidhjes së Kanunit me Kishën dhe me priftin⁴³, besës dhe mbajtjes së saj⁴⁴, gjakmarrjes⁴⁵ dhe faljes së gjakut⁴⁶, lidhjes së shqiptarit me pushkën, me armën⁴⁷, fejesës dhe martesës⁴⁸,

⁴² Ja dhe shembulli:1.“Pastaj, duke mbajtur mbi krahë rrasën e rëndë të gurit, ku qe shtrirë kufoma, shkuan ngadalë në vorrezat dhe atij i kujtohej se si gjithë ata njerëz ranë përmbys mbi tokë dhe filluan të lëmonin dheun me duart e tyre, që ta merrnin kështu me të mirë dhe që ai të pranonte të vdekurin në gjirin e tij. Pastaj, prapë fisi i tij lëmonte tokën, që të pranonte vëllanë tjetër dhe këtë herë toka ishte e ngrirë dhe e mbuluar me brymë, sepse qe dimër dhe era e maleve të priste”, (KADARE 1968, f. 33); 2.“Tjetri nuk i dha përgjigje. Përkuli njërin gju dhe e mbështeti përdhe. Pastaj fërkoj dheun që mbulonte Kaloshin. Dheu ishte akull, po mësuesit i digjnin gishtërinjtë, dheu ishte kallkan, ai përpiquej ta thërrmonte me duar, ta zbuste që t’i bëhej prehja e ëmbël Kaloshit...”, (DRINI 1978, f. 543).

⁴³ Tek *Shembja e idhujve* kanuni është i lidhur ngushtë me fenë katolike. Kjo garantohet nga personazhi i Dom Engjëllit dhe nga vetë përkatësia fetare e kalçjanëve. Dom Engjëlli është i pranishëm në rrëfim në kap. 1, 2, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20 dhe 21, pra në 16 kapituj. Mungon vetëm në pesë kapituj të romanit: në kap. 3, 4, 8, 10 dhe 19.

⁴⁴ Përmendim vetëm një episod: DRINI 1975, kap. IV, f. 60, ku Dash Cungeli akuzon kapidanin se e ka prerë në besë: “Po Kapidani më paska pre në besë... E kemi pas ba për në gusht?”. (Vazhdon një referim tjetër për borxhin: “-Hiqi sytë nga pushka, o Dash, - i tha në anën tjetër kryeplaku. -Gjaku nuk e lan borxhin.”, f. 61).

⁴⁵ DRINI 1975, kap. IX, flitet për Murr Përkeqin: “Kalca kishte dashur t’i digte shtëpinë dhe ta nxirrte ‘gjakhupun’”, f. 149. Shiko edhe ff. 620-621 dhe 623 të DRINI 1978 ku Kanxh Caliku i kundërvihet Gjokë Gjonit, djalit të kapidanit sepse i ka lidhur dhe keqtrajtuar hasmin.

⁴⁶ Martini fal gjakun e kushëririt në Kashnjel dhe shkon tek Shpend Rragami. Për këtë shiko DRINI 1978, ff. 565-569, 580-581 (“-A të shtroi gosti hasmi...? A të dha darovë përmbropa?- Gosti nuk më shtroi, po darovë më dha. Më dha të birin për shok lufte”, f. 581), 590 (“Në qemerin prej guri të derës së Shpend Rragamit në Kashnjel kanë gdhend një kryq... -Ah Martin Cami ia paska falur gjakun, -u çudit arqipeshkvi.”) dhe “Liber i dhetët, Krye njizetedytë, Nye i njiqindetridhetenandët, Kryqi në derë”, (§ 983, § 984, § 985, § 986, § 987), në GJEÇOVI 1933, f. 92. Shiko edhe “Kreu VI, Riti i pajtimit, Neni 263, Kryqi m’derë”, në MEÇI 2002, f. 123. Skena

gjyqit sipas Kanunit për kufijtë⁴⁹ dhe gjyqit sipas Kanunit për ata që qëllonjë portën e kishës. Jemi në kap. XXXIII të *Midis dy kobëve*. Arqipeshkvi, Engjëll Shtjefni, thërret pleqtë sepse kanë shtënë në derë të kishës dhe kundër tij dhe patër Marianit. Si shembull të pranisë të Kanunit në rrëfim vendosim karshi dy tekstet, pjesën e romanit dhe një shtojcë të Kanunit.

<p>Sh. Gjeçovi, <i>Kanuni i Lekë Dukagjinit</i>, Gioba e derës së gueme, Ndollë e vjetit 1920, ff. 115-116 (shif Liber i katert. Shpi, gja e prone. Krye i dhetët. Shpija e rrethi i saj. Nye katerdhetekatert. § 132-§142) Nikollë Gjokë Per Kola i Kaçinarit të Mirditës, i Flamurit të Dibrrit, per do keqasime, qe pat me shoq të ve'n Nikollë Markun, u çue edhë i a gjou pushkë deren e shpís, tuj bâ nja trí bira plumi. –Hini çashtja nder Pleq e, ‘si mueren e dhanë,</p>	<p>S. Drini, <i>Midis dy kobëve</i>. Kap. XXXIII, ff. 591-593 -Me kanun e me zakonet tona dera e gjuejtun me pushkë nuk rri ma në kullë. Dera e gjuejtun ndërrohet me derën e gjaksit dhe ai nuk ka drejtë t'i mbyllë birat e plumbit për aq kohë sa të vendosin pleqtë. Veç kësaj do të paguajë gjobën që i ngarkojnë pleqtë në shpinë. (f. 591) -Këtë zakon e këtë gjyq, kemi ba kur asht</p>
--	---

e fundit e *Midis dy kobëve* përmbledh fenë (përmendet Zoti) dhe traditën për pajtimin kur Martin Cami kthen së mbari djepin e nipit që krushku e kishte lënë përmbys në borë: “-M’i lidhe duart, o krushk! M’i lidhe me vargonj, he t’u thafshin krahët! Djepi përmbys i bën ballë zotit e robit, -tha Martini.”, DRINI 1978, f. 679.

⁴⁷ DRINI 1975, kap. II, ff. 36-38, me shkrim të pjerrët: kapidani i kërkon pushkën Dash Cungelit. Kap. VI, f. 97, Martin Cami i kërkon pushkën të atit, Kalosh Camit. Kap. VII, Dom Engjëlli çarmatos kalcanët, f. 116, Dom Engjëlli i garanton Kalosh Camit të drejtën e mbajtjes së pushkës.

⁴⁸ DRINI 1975, kap. IX: “-Prej shtëpie të marrin edhe me kenë tue vdekë.”, f. 159. Këtu kemi një referim të saktë për kanunin: “Krushqt do të shkojn me mârre nusen at ditë, edhë me e djihtë se â’ tuj dekë nusja, zhargas e rrshânas do t’a çojn në shpí të dhandrrit.”, Libër i tretë, Krye i tretë. Shkuesija-Fejesa, Nye i tetëmbdhetët, “E premja e fës”, GJEÇOVI 1933, f. 14 (§. 44. Percaktimi i ‘Fës së preme”). Shiko edhe DRINI 1975, ff. 206-208, bisedën midis mësues Naimit, dom Engjëllit, Kalosh Camit dhe Murr Përkeqit për dasmën e Lulës. Janë me rëndësi pjesët ku mësuesi shkon tek krushku dhe tek xhandarët për të parandaluar konfliktin midis dy familjeve, DRINI 1975, ff. 281-290.

⁴⁹ DRINI 1975, kap. IX, ff. 171-172 dhe kap. X, ff. 173-179, ku flitet për gjyqin për kufirin e huaj që kishte ngritur shërbëtori i Dom Engjëllit, Mark Përkola. Për këtë shiko edhe “Liber i katert. Shpi, gja e prone. Krye i trembdhetët. Kufini. Nye i pësëdheteshtatët. Kufij e tokës nuk luhen”, (edhe vetëm § 238, § 239), në GJEÇOVI 1933, ff. 37-38. Në vijim kemi edhe një tjetër referim të qartë për benë në Kanun. Për këtë krahaso fjalën e Dash Cungelit në kuvend (“Ne e kemi pasë zakon të vëmë dorën mbi gurë e mbi ungjill.”, DRINI 1978, f. 598) me “Beja mbë ‘Gúr’ e beja mbë Kryq e mb’Ungjill”, (Liber i shtatët. Fjala e gojës. Nye i tetëdhetenandët, § 533-§537, në GJEÇOVI 1933, f. 60).

<p>gjqin e kputen kështû: Me hjekë deren e vrame të shpís së Nikollë Markut e me e çue në shpí të Nikollë Gjokë Per Ndokës e deren e tij me e çue në shpí të Nikollë Markut. Deren e gjueme e të birueme prej plumbash e vûn në shpí t'atij, qi e gjou, me kerçnim të giobve të randa, qi mos të guxote jo veç me e hjekë, por as birat e plumbave me i mshilë me kûja per pêsëmbdhetë vjetë. Posë kësaj i muerën edhë 500 grosh giobë.</p>	<p>gjuajtë dera e kullës, o pleq... Po këtu nuk kemi ma një derë kulle, po një derë kishe e tagri e detyra, jonë asht ma e randë e ma e rreptë! -Pra ky gjyq nuk ka të përpjekun me asnjë tjetër para tij?... -Atëherë do ta pleqnojmë si gjyq të pakundshoq!.. -Pleqni e bamel!, ... (f. 592) -Ky gjyq i takon tagrit të të dalunit fare... (f. 593).</p>
---	--

Prania e Sutës-Sokol⁵⁰, dmth prania e virgjineshës së betuar⁵¹, paraprin temën e romanit të E. Donesit. Në kap. XVI ky personazh jepet në zhvillimin e vet sipas Kanunit⁵². Në mbrojtje të kullës së Camajve ka ardhur edhe Suta-Sokol. Autori përdor dialogun (Kalosh Cami-Suta Sokol, Dash Cungeli-Suta Sokol) por edhe rrëfimtarin: “Ai (Dash Cungeli, e. ç.) nuk e donte Sutën-Sokol. I dukej sikur po pëlçiste prej vitesh që të bënte një trimëri, që të mbetej përjetë në kujtesën e Kalcës. Sado që asnjëri nuk e quante grua në Kalcë, ajo prapë nuk ishte e kënaqur. Pa shtënë me pushkë, nuk të quante kush burrë ndër male... Pa shtënë në hasm e në rob të gjallë... Askujt nuk ia kishin frikën më shumë se Sutës-Sokol. Megjithëse me kanun njëhej për burrë, në rast ngatërrese plumbi do të vriste një grua. Pikërisht kjo e mundonte Sutën-Sokol. E ndiente që i lëshonin udhën si grua si një të keqeje që s’ke ç’i bën”⁵³. Në pikën e rrëfimit ku jepet lufta nga këndvështrimi i kullës së Camajve, autori, me një tregim brenda linjës kryesore të rrëfimit, jep historinë e Sutës-Sokol: “Nusja që nuk donte të shkonte nuse... Historia e Sutës... Ajo kishte ikur gjatë pështjellimit të dasmës. Pastaj njëzet dorëzanë nuk e kishin lënë të martohej njëzet vjet rresht. (Vdiste një dorëzanë, gjenin shpejt një tjetër. Një dorëzanë më pak do të ishte një vit robëri më pak.) Njëzet dorëzanë nuk e kishin lënë të martohej njëzet vjet rresht. Pastaj koha që i kishte ikur,

⁵⁰ “Mësuesi kërkoi me sy gratë. Në mes të burrave nuk kishte asnjë grua me përjashtim të Sutës-Sokol”, DRINI 1975, f. 232. Suta Sokol del edhe në f. 240.

⁵¹Shiko “Virgjinesha, 1.Fisi, familja, fqiu”, Kreu XI, Neni 64. Cuca nën unazë: “Do me ndej cuca virgjën e mos me u martue, Kanuja ja njeh. Po shpija e djelit don dy dorëzanë që cuca s’martohej për të gjallë të vet”, në MEÇI 2002, f. 53; Kreu VI, Trashëgimet, Neni 506: “Me ndenjë në plang të prindëve mundet cuca virgjen ene grueja vejë tuj mos u marte përjetë. Cuca me babë plak jase me vlla të vogël ka tager me ndej ne shpí t’et virgjen”, MEÇI 2002, f. 188. Për këtë shiko edhe YOUNG 2013.

⁵² DRINI 1975, ff. 296-298, 301, 303, 304, 317-319, 329, 378.

⁵³ DRINI 1975, f. 297.

s’e kishte lënë të martohej më kurrë. Ç’do të ishte martesë për të? Një mashkull në Kalcë! Pastaj një djalë dhe shumë djem! “Hasmi pastë kullë pa mashkull!...” Njëzet dorëzanë e kishin shpenguar nga betimi pas njëzet vjetësh, megjithatë ajo i ndiente ende këmbët e lidhura. Atëhere veshi tirqit...”⁵⁴. Suta-Sokol është një personazh shumë i rëndësishëm. Pjesëmarrja e saj në betejë kundër italianëve dhe njerëzve të kapidanit, tek *Midis dy kobëve*⁵⁵, ku edhe plagoset rëndë, parapregatitet që tek *Shembja e idhujve*: “Suta-Sokol lëshoi një britmë gëzimi. Një plumb i kishte flakur tej kësulën e bardhë. Nuk e kishte kushdo këtë fat, nuk mbante kushdo në kokë një kësulë të shpuar me plumb. E mori dhe e vuri mbi kokë. Dash Cungeli e vështrroi me zemërim. Dashur padashur do të këndonin për atë kësulë me vrimë...”⁵⁶.

Vërejmë praninë e dialektit gegë sidomos kur kemi referime për fenë dhe për Kanunin. Pra vërejmë një lidhje Kanun-dialekt. Pse? Ka një motiv për përdorimin e dialektit për dhënien e pjesëve të Kanunit në tekst, apo është një rastësi? Fakti është se S. Drini fut Kanunin në tekstin e dy romaneve të realizmit socialist edhe nëpërmjet dialektit. Edhe vetë autori është i vetëdijshëm dhe e nënvizon këtë gjë me shënimet në fund të faqes⁵⁷.

Përsa i përket pranisë së fesë në një roman të realizmit socialist kemi një qëndrim kontradiktor. Mësues Naimi i kundërvihet fesë, por i kundërvihet vetëm dom Engjëllit e jo besimit katolik dhe besimtarëve katolikë, dhe, si edhe Doda, personazhi i Koliqit, edhe pse punon për futjen e normave të reja në jetën shqiptare, në një pikë të rrëfimit rrok pushkën për të mbrojtur nderin e miqve të tij.

Gjithashtu në romanin e dytë të diptikut, *Midis dy kobëve*, kemi si personazh Ernest Koliqin, autor të novelës “Gjaku”⁵⁸.

Diptiku i S. Drinit është një botim i veçantë i realizmit socialist ku, nga analiza e kujdesshme strukturore e tekstit, na rezulton një qëndrim kontradiktor ndaj normave

⁵⁴ DRINI 1975, f. 298.

⁵⁵ DRINI 1978, ff. 648-651, 659-663. Suta-Sokol del edhe në ff. 536, 550-551, 555, 620, 641-642 te DRINI 1978. Nga ky roman na interesojnë kap. XXX-XXXV. Veçojmë këtë citim: “-Dash Cungeli... Margjin Cali... Suta-Sokol... Togeri pyeti kush ishte i fundit. -Grue... Grue e veshun burrë. Ka hekë dorë prej martese, -tha kryeplaku. -Qenka grua dhe u ngatërroka me punë burrash?”, DRINI 1978, f. 602.

⁵⁶ DRINI 1975, f. 303.

⁵⁷ Shiko psh shënimin 1) në f. 590, shënimet 1) dhe 2) në f. 592 dhe shënimin 1) në f. 593 të DRINI 1978. Sqarimi është i dyfishtë: qoftë për kanunin, qoftë për faktin se kemi përdorimin e dialektit në tekstin e rrëfimit dhe shpjegimin në gjuhën letrare në shënimin në fund të faqes.

⁵⁸ Koliqi del në ff. 56, 57, 60, 94, 95 të DRINI 1978. “Ç’mbetej? Arti? Si Ernest Koliqi... ‘Djepi prej ari’... Një gënjeshtrë që merret me një gënjeshtrë... ‘E ç’ka të keqe këtu?, -pyeti veten ai. - jeta vetë është një gënjeshtrë... I lumtë zotni Ernestit që krijon iluzionin e saj...”, DRINI 1978, f. 94. Kemi këtu edhe një shembull intertekstualiteti.

të Kanunit dhe fesë katolike. Pamja e Martin Camit, që gjatë bisedës me Murr Përkeqin, në buzë të greminës, hap këmbët sepse në mes tyre duhet të kalojnë delet, është një gjetje e përsosur stilistike për madhësinë e malësorit shqiptar⁵⁹.

Japim shkurt episodet ku del personazhi i Sutës-Sokol. Prania e këtij personazhi në diptikun e S. Drinit, jo vetëm paraprin, por “zhvleftëson” veprën e E. Donesit. Është provë se kjo pjesë e normës së Kanunit është e pranishme që më parë dhe më gjerë në letërsinë shqiptare të realizmit socialist.

Ne diptikun e S. Drinit prania e Kanunit është domethënëse: e gjithë jeta e Kalcës mbështetet në të. Përveç pranisë së Sutës-Sokol, që na shërben pra, për temën që është e përbashkët me romanin *Vergjine gjurata*, veçojmë edhe temën e faljes së gjakut. Vënia në dukje e pranisë së Kanunit në rrëfim na duhet vetëm për të nënvizuar rëndësinë e tij në strukturën e tekstit letrar. Nga shembujt na rezulton se pjesët e tekstit ku jepen normat e Kanunit janë pjesë përbërëse shumë e rëndësishme të strukturës së veprës letrare.

D.2. S. Drini, *Midis dy kohëve*

Krahasojmë një episod në *Midis dy kohëve* që përsërit pothuajse me përpikmëri një pjesë të Kanunit. Tek *Midis dy kohëve* kemi një tregim brenda tregimit, kemi një tregim të Murr Përkeqit. Pjesa e cituar deri në hollësi prej Kanunit⁶⁰ është një shembull i përfshirë në shtojcat.

<p><i>Kanuni i Lekë Dukagjinit</i>, Liber i dhetët, Krye i njiçetedytë, Nye i njiçindenjiçetetretë. Besa e gjāsë e e çobānit. Ndorja e skjapit të kumbonës. Nji gjakës ndolli tuj kalue brî njiç malit kalll vetëm. –Tuj bâ rrugë, xû me i a kputë giûjt friga, kah drothe mos i kâ dalë</p>	<p>Skënder Drini, <i>Midis dy kohëve</i>, f. 628-629 f. 628 -Në goftë se nuk mërçitësh, më trego si shpëtove nga prita herën e fundit, o Murr Përkeqi. -I rashë në besë dashit të kumonës , - tha Murri duke vështruar mos vinte prifti... f. 629</p>
--	---

⁵⁹ “Nuk kishte arritur mirë në vendin e rrezikshëm, kur ndjeu pas shpinës thirrjet e tufës...Martini mbeti keq... Ai ndjeu brirët e një dashi të ri pas pulpave dhe, pa ditur as vetë se si, u shty më tutje ku ishte një copë vend më i gjerë dhe hapi këmbët. Dashi kaloi nën to dhe pas tij nën këmbët e Martinit kaloi si nën harkun e një ure tërë tufa. Ai pshertiu i çliruar kur kaluan ata tridhjetë berra dhe kërkoi me sy bariun. .. Pa Murr Përkeqin me armën hedhur hajdutçe në krah dhe me pamjen çapëne në fytyrë. –Edhe kau i lavrës kalon nën shalët tuaja, o Cam, -tha ai me një farë zilie përzier me admirim. –Ju, Camajt, jeni tamam si ata njerëzit e vjetër që tregon dom Engjëlli, nën shalët e të cilëve përshkohej lumi i Kalcës”, DRINI 1978, kap. IX, ff. 129-130.

⁶⁰ GJEÇOVI 1933, f. 119.

kush në pritë. – Per me trimnue e me sigurie vedin, nemosè mos të mbarote pá shêj e pá dukë, ‘si pau një tubë dhísh tuj kullotë malit, i thirri bariut nja dý-trí herësh e, ‘si nuk i përgjegji kush, i lshoi zâ skjapit të kumbonës, tuj i thânë: “O skjap i kumbonës, thuejmi t’and zot, se, po më gjet gjâ pá e kalue qafen e asaj kodre, t’a dijë se i jam pré mik”. – Mbas këtyne fjalve e, pá e kalue kodren, krisen pushkët e miku rá per dhé i dekun në vend. – Mbas do ditësh, një barí tjetër, qi kishte pas ndodhë malit me tufë të vet, i cilli edhë e kishte pasë ndie porosín e gjaksit, i kallxoi bariut tjetër ndollín. – Tuj vezhgjue bariu tjetër pûnen, s’bâni as’ cing as ping me gojë. Suell veç tufen, shkoi në shpi, u armatis mirë e mirë, edhë u nis me pague mikun e vet. –Shi aj, qi i a pat pré mikun, i rá në pritë, edhë e vrau.

Hini pûna nder Pleq: bariu e lshoi pengun edhë u lidh me lá trí gjaqe, mos me i pasët thirrë trí heresh gjaksi e, mbasi nuk kishte pasë qillue tu tufa, i kishte pasë thirrë skjapit të kumbonës, se, me bâ me e gjetë gjâ pá e kalue kodren, do t’i jítte të zot’t mik i prém. – Pleqt e arsyetuen pûnen imë e hollë edhë e folen fjalen e mbrame, se bariut i ishte pré mik gjaksi e se, tuj e vrá shi dorërasin, e kishte pague mikun e prém prej atij. Ashtù mbet mik e prém e mik i mârrun.

Rashë matanë leqeve. Bri një zabeli shof një tufë që kulloste pa bari. Etja më kishte marrë, zorrët më grinin për gazeq... I afrohem tufës dhe shof një grykë pushke qi feks në mjedis të ferrës. Pasha të gjallët e trupit më duket si grykë topi. E shof kah luen gryka e saj e më duket se më kërkon ku e kam mshehë zemrën... Gur e shkamb nuk ka për be ku të fus kryet! Gjithë Kalca asht maja shkrepash e atë vend, për të zezën teme, e ka ba zoti pasorvë. As shkamb, as ferrë, as cung. Rudinë me lodrue kualt. “Ban kryq, o Murr Përkeqi, - i them vetes, - se ia lave haqet kësaj toke!”. Dora nuk më shkon të baj kryq, më shkojnë sytë prapë kah tufa. Aty e kam pasë shpirtin, zotni... Tingllon kumona e dashit të madh e më ngjall për së dyti. “Në besë tande, o dashi i kumonës! Thuej tand zoti që ban mriz në zabel se Murr Përkeqin e vranë në pritë! Mos të më lanë gjakhupun! A ndjeve, o dashi i Margjin Calit?”. Bie edhe një herë kumona e dashit të madh e unë nuk e shof ma pushkën e gjakësit në ferrë. Rrotulloj bishtin e kthehem gjallë e shëndosh në kullë. Ai që desh të më vriste, nuk desh t’i linte gjak vedit mbrapa. Unë jam shue me farë e me fis. Nuk pat leverdi me hy në gjak me Margjin Calin për një keqotë (njeri pa vlerë) si unë.

-Pse, a do të lajmëronte dashi i kumonës?, - pyeti Hasan Drishti me buzën në gaz.

-Për të vdekunin bahet lajmës dashi i kumonës, qyqja e natës e guri i shkretë në mal, - tha Murri...

E. Elvira Dones, *Vergine giurata*

Burnnesha, virgjëresha e betuar, i jep titullin romanit në italishte të E. Donesit. Ndalemi tek ky roman për të nënvizuar spekulimin letrar me këtë pjesë të kodit zakonor shqiptar. I shkruar dhe i botuar në kohën e hapjes dhe të ballafaqimit të

letërsisë bashkëkohore shqiptare me letërsinë botërore teksti rimerr temën e trajtuar më parë nga diptiku i S. Drinit. Tek S. Drini Suta-Sokol është një personazh i rëndësishëm dhe i natyrshëm në rrëfim. Është vetëm një pjesë letrare e pranisë në tekst të kodit shqiptar. Në spekulimin e vet letrar E. Dones nxjerr këtë temë sot në letërsinë bashkëkohore. Madje edhe në rrëfim gjejmë të përmbledhur këtë përcaktim: “Gli occidentali vengono a saccheggiare le storie di questo Nord definito “primitivo e misterioso”. Chi fra i montanari lo vorrà racconterà la propria vita e per questo verrà pagato in soldi stranieri, forse in dollari, forse in moneta tedesca”⁶¹.

Në libër vetë protagonistja e shkruan historinë e vet në ditarin e saj. Në tekst kemi disa referime:

1. Hana fillon ta mbajë ditarin një ditë pasi ka vendosur të quhet Mark Doda: “Comincia a tenere un diario”⁶².

2. Madje ky ditar vendoset pranë Kanunit: “-Dovrò leggermi il Kanun”...- “Puoi leggere la mia storia se vuoi,” dice Hana... “Negli anni da uomo ho tenuto un diario. Qui l’ho riscritto in un inglese approssimativo e mia nipote me l’ha corretto – almeno in parte – per renderlo comprensibile.”⁶³

Edhe pse kemi kapërcime në ecurinë e rrëfimit, falë përsëritjeve dhe saktësimeve në tekst, koha e historisë është e përcaktuar. Përsëritja në tekst garanton përshkrimin e statusit të protagonistes si edhe marrëdhëniet e saj me djemtë kur jetonte në Shqipëri (shiko shënimin për këtë temë).

Ja përsëritjet për vetëpërcaktimin dhe përcaktimin e protagonistes, shpesh edhe me të dhënat për kohën:

1. në pjesën e parë, “Ottobre 2001”:

a - “Per te sono Hana. Per gli altri resterò Mark ancora per un po’.”⁶⁴

b - “Faccio l’uomo da quattordici anni.”⁶⁵

c - “Hai trentaquattro anni,” si commuove Lila. “Non sono pochi.” “Non sono nemmeno la metà della vita.” “E quattordici li hai passati da uomo.” “Non sono perduti”⁶⁶.

ç - Hana tira fuori le sigarette. Jonida gliele strappa via... “Fumo da quattordici anni, una sigaretta in più non mi ammazzera.”⁶⁷

⁶¹ DONES 2007, f. 143. Këtu dhe në vijim i referohemi botimit në italisht dhe jo përkthimit shqip (Elvira Dones, *Hana*, roman, përktheu Roland Sejko, Botimet Dudaj, Tiranë, 2012, ff. 222, shiko edhe DRINI 2007).

⁶² DONES 2007, f. 111.

⁶³ DONES 2007, f. 181.

⁶⁴ DONES 2007, f. 26.

⁶⁵ DONES 2007, f. 26.

⁶⁶ DONES 2007, f. 45.

⁶⁷ DONES 2007, f. 51.

d - “Io lo so che sei gay,” dice poi con un tono intimo,... “Aspetta,” la ferma Hana. “Io, gay?”... “No,” le dice poi. “Non sono un uomo. E non sono gay, nemmeno un po’. Sono proprio donna. Sono donna dalla nascita.”⁶⁸

dh - “Non sono gay, e nemmeno lesbica,” ripete. “So di sembrare strana, una specie di ibrido, ma sono una donna.”⁶⁹

e - “La mia storia forse è meno complicata di quanto sembra,” dice Hana.

Le erano morti entrambi i genitori in un incidente di autobus mentre andavano in città a festeggiare un matrimonio. Quelle strade sterrate erano fatte solo per gli animali. A quel tempo Hana aveva dieci anni ed era rimasta orfana.... “Diventare uomo non è difficile,” dice. “Ho fatto giuramento di non sposarmi mai, è un’usanza che esiste solo nel Nord del paese. Ti spiego: quando in una famiglia non ci sono figli maschi, una delle femmine giura di comportarsi da uomo e restare uomo per il resto dei suoi giorni. Da quel momento, assume tutte le funzioni e tutti i ruoli di un maschio. Così io sono diventata il figlio che lo zio non aveva. Zio Gjergj era il fratello di mio padre, mi aveva preso con sé dopo la morte dei miei e mi ha cresciuto.”⁷⁰

ë - “Sono rimasta femmina fino a diciannove anni,” continua Hana, “lo zio e sua moglie Katrina mi volevano un gran bene.”⁷¹

f - dy saktësime futen në rrëfimin e protagonistes: 1) vetë protagonistja: “Una cosa lunga da spiegarti oggi, adesso”, 2) dhe autori: “Hana fa due tiri profondi”. Dhe përfundimi: “Quindi ho tagliato corto e mi sono vestita da uomo. Poi lo zio è morto, ed eccomi qua.”⁷²

g - dialogu sqaron konceptin e virgjëreshës së betuar: “Perché non potevi diventare di nuovo donna, dopo la sua morte?” “Non si può tornare indietro.” “Perché no?” “Perché così impone la legge, la tradizione.” “E se lo fai cosa ti succede?” “Non lo fai, semplice. Se vieni meno al giuramento, puoi essere ammazzata. E non è mai successo che una Vergine giurata rompesse il giuramento.”⁷³

⁶⁸ DONES 2007, f. 51.

⁶⁹ DONES 2007, f. 52.

⁷⁰ DONES 2007, ff. 52-53. Këto gjëra Hana ia thotë Jonidës, vajzës së kushërirës. Në vijim Hana thekson edhe dallimin midis gruas dhe burrit, gjë që ka kushtëzuar zgjedhjen e saj: “All’uomo sono concesse la libertà e la gloria, oltre al dovere. Alla donna non resta che l’obbedienza. E lei con l’obbedienza aveva qualche problema, tutto qua.”, po aty, f. 53.

⁷¹ DONES 2007, f. 54.

⁷² DONES 2007, f. 54.

⁷³ DONES 2007, f. 54. Hana refuzon lidhjet e saj me djemtë që njeh para se të shkojë në Amerikë: refuzon Artanin, doktorin e fshatit (shiko ff. 64, 65, 82, 83, 84, 84, 85); Benin, studentin e frëngjishtes (ff. 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 106, “Il 10 settembre Arben Leska le invia una lettera in cui le comunica che è in procinto di partire per Parigi”); dhe fejesën që do të

Në pjesën e dytë “1986”:

a - “Il giorno dopo Hana si mette a frugare tra i vestiti di Gjergj e intanto si chiede cosa stia facendo. Trova il costume folkloristico e lo indossa, continuando a farsi la stessa domanda. Si arrotola i pantaloni in vita alla bell’e meglio... Quando scende le scale e si presenta a Gjergj vestita da uomo, lui resta ammutolito... È il 6 novembre 1986. Hana graffia la data sulla parete della stanza degli ospiti, le ci vorrà un’ora buona per inciderla a dovere. Quando ha finito, torna da zio Gjergj. Lui le allunga il fucile. Lei lo prende in mano...Dovrebbe sedersi da uomo, a gambe incrociate, dovrebbe fumare una pipa con Gjergj. .. “Sei sicura di questo passo, figlia?” “Mi chiamerò Mark. Sarò Mark Doda.”⁷⁴

b - “Tutte le Montagne Maledette ormai sanno che la figlia dei Doda è diventata uomo. Qualcuno spara colpi di fucile per festeggiare l’evento e l’uomo del Partito non fiaterà, nemmeno i poliziotti del distretto. Se le cose restano entro i limiti, il Partito è magnanimo. Se poi una ragazzina decide di fare l’uomo di casa, be’, la tradizione va rispettata”⁷⁵.

Në pjesën e tretë “Dicembre 2001”:

a - “Sono trascorsi poco più di tre mesi dall’addio a Rrnajë ed ecco qua, grazie a Shtjefën ha già un lavoro”⁷⁶.

Në pjesën e gjashtë:

a - “Da otto giorni Hana non è più vergine. È voluta andare da sola dalla ginecologa, che è stata piena di tatto.”⁷⁷.

Në pjesën e shtatë:

a - Sono donna. Da sempre. Non sono un travestito, un transessuale o un gay. Mai stato niente di tutto questo. Avevo solo giurato di diventare socialmente uomo, sedici anni fa, costretta dalle circostanze. Lo prevede il Kanun, la raccolta di leggi consuetudinarie dell’Albania del Nord: una donna può diventare uomo, rinunciando per sempre alla femminilità, se lo vuole, o se il capofamiglia le assegna questo ruolo. Sono perciò una vergine giurata. Ci chiamano così”⁷⁸.

b - “In fondo, vive in America da un anno e mezzo abbondante, e ce l’ha fatta a stare in piedi”⁷⁹.

c - “Nove giorni più tardi, Patrick le telefona ancora”⁸⁰.

organizojë Gjergji, xhaxhai (ff. 101, 102, 103). Është e detyruar të mbrohet nga orvatja për përdhunim e shoferit (ff. 110, 112).

⁷⁴ DONES 2007, ff. 110-111.

⁷⁵ DONES 2007, f. 113.

⁷⁶ DONES 2007, ff. 130-131.

⁷⁷ DONES 2007, f. 173.

⁷⁸ DONES 2007, f. 177. Shiko edhe f. 180.

⁷⁹ DONES 2007, f. 196.

Protagonistja në marrëdhëniet e saj me dy gra, me shoqen e saj të universitetit Blertën, dhe me kushërirën e saj Lilën, u tregon jetën e saj dhe u shpjegon zgjedhjen e saj⁸¹.

F. Përfundime

Na intereson në analizën tonë rëndësia e pranisë së kodit në strukturën e veprës letrare. Kemi konsideruar kode Kanunin dhe Biblën. Na intereson prania e temave, e pjesëve, e elementeve të kodit në rrëfim dhe vendi i tyre në strukturën rrëfimtare. Na intereson jo vetëm mesazhi i dhënë nga vetë temat e kodit por edhe nga vendi i tij në strukturën rrëfimtare të veprës që shqyrtojmë. Na intereson përsëritja e disa temave të kodit në veprat e shqyrtuara.

Tek Koliqi kjo prani është e plotë, e mirëfilltë, përputhet me fillimin e mbarimin e rrëfimit, të paraprirë e të përmbledhur nga vetë titulli: gjaku, (ose “miku”, siç është titulli i novelës tjetër). Njëri kod, Kanuni është i shoqëruar pjesërisht nga kodi tjetër, nga Bibla, në këtë rast nga Feja Katolike, e cila e humbet përballjen me Kanunin.

Edhe tek *Dasma* e Kadaresë ky kod përballlet me fenë, e cila në këtë rast, sipas normave të realizmit socialist, nuk garanton ndeshjen e dy kodeve por bashkëveprimin e tyre, madje njëri kod është përshpejtues i ritit të kodit tjetër. Babai i Katrinës shkon në pritë mënjëherë pasi mbetet i zhgënjyer nga takimi me priftin (përsëritje shumë e qartë e strukturës që kemi edhe tek Koliqi). Tek *Dasma* një nga normat e kodit mposhtet me emancipimin e gruas, me prishjen e fejesave të vajzave malësore me nxjerrjen jashtë sistemit të normës së kodit që mbulon këtë gjë. Gjithashtu gjakmarrja tashmë është përjashtuar nga normat e shoqërisë së re socialiste.

Kurse tek diptiku i S. Drinit prania e Kanunit është më e plotë sidomos tek *Shembja e idhujve*. Veprimi i personazheve dhe gjithë ecuria rrëfimtare kushtëzohet nga Kanuni dhe mbështetet në Kanun në një diptik që është pjesë e sistemit letrar shqiptar të realizmit socialist. Në këtë diptik kodi është futur thellë në strukturën rrëfimtare, aq sa kemi provën në tekst se kodi është pjesë e strukturës së veprës. Ky diptik bën që kodi jo vetëm të mbijetojë, por edhe të bashkëjetojë me letërsinë bashkëkohore shqiptare të realizmit socialist.

Romani i E. Donesit, i përqendruar kryesisht në një nga normat e Kanunit, me përsëritjen e temës ka një vend të rëndësishëm në sistemin letrar shqiptar të letërsisë

⁸⁰ DONES 2007, f. 197.

⁸¹ Shiko DONES 2007, ff. 156-159 dhe 170-173.

bashkëkohore. Aktualizimi i temës në tekst josh dhe tërheq lexuesin, sidomos lexuesin e huaj. Mesazhi përmban një pjesë ndoshta pak të njohur deri tani për këtë lexues të huaj të kodit zakonor shqiptar.

Bibliografia:

1. BARDHOSHI 2011-Nebi Bardhoshi, *Gurtë e kufjnit, Kanuni, Pronësia, Strukturimi social*, UET Press, Tiranë, 2011, ff. 311.
2. DONES 2007-Elvira Dones, *Vergine giurata*, Feltrinelli, Milano, 2007, ff. 205.
3. DRINI 1975-Skënder Drini, *Shembja e idbujve*, Shtëpia botuese “Naim Frashëri”, Tiranë, 1975.
4. DRINI 1978-Skënder Drini, *Midis dy kobëve*, roman, Shtëpia botuese “Naim Frashëri”, Tiranë, 1978.
5. DRINI 2007-Skënder Drini, *Tregimet e verit - I racconti del Nord*, Traduzione, Introduzione e cura di Pavlina Naska, Presentazione di Monica Genesin, Contributo di Silvia Godelli, Edizioni del Sud, Modugno (Bari), 2007.
6. GJEÇOVI 1933-Shtjefën Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Botimi i III, Botime françeskanë, Shkodër, 2010, ff. 148 (botimi i I, 1933).
7. KADARE 1968-Ismail Kadare, *Dasma*, Shtëpia Botonjëse “Naim Frashëri”, Tiranë, 1968.
8. KOLIQI 1929-Ernest Koliqi, “Gjaku”, në *Hija e maleve*, novela, Shtypshkronja E. De Schönfeld, Zara, 1929, ff. 211, ff. 21-64.
9. KURTI 2011-Vilson Kurti, *Tradita dhe drejta zakonore shqiptare*, Universiteti “Aleksandër Xhuvani”, Fakulteti i shkencave të edukimit, Departamenti i Edukimit qytetar, Shtypshkronja Dajti 2000, Elbasan, 2011, ff. 251.
10. MEÇI 2002-Xhemal Meçi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit. Në variantin e Mirditës*, GEER, Tiranë, 2002, ff. 388.
11. YOUNG 2013-Antonia Young, *Gratë që u bënë burra. Virgjineshat e betuara shqiptare*, Skanderbeg Books, Tiranë, 2013, ff. 252, (original title: Women who become men, 2000).

Kastriot GJIKA

"FRYMË E KONCEPTE KRISTIANE NË PROZËN E MITRUSH KUTELIT"

Abstrakt

Ndonëse është një fenomen i njohur, prania e kontingjenteve të kësaj natyre në krijimtarinë në prozë të Kutelit, nuk duket të jetë dhe aq e studiuar. Më së shumti, te "E madhe është gjëma e mëkatit" janë parë disa prerje të natyrës biblike e të koncepteve kristiane. Në këtë punim ne do të mundohemi që edhe më gjerë sesa te ky rrëfim të shohim frymën dhe konceptet kristiane të mishëruara në artin kutelian, *së pari*, si një përbërëse që vinte nga mbresa e kujtime të fëmijërisë; *së dyti*, si një shprehje identitare e shpirtit nacional; *së treti*, si një kod etik e moral i rregullimit të jetës e të botës.

Kjo përbërëse e lidh prozën e Kutelit nga njëra anë me një traditë të njohur brendapërbrenda letërsisë shqipe (autorët filobiblikë, Kristoforidhi etj.), nga ana tjetër, na lejon ta vendosim atë në një korrelacion me letërsi të tjera ballkanike (letërsia rumune p.sh) të të njëjtit frymëzim e të të njëjtave parime etike e religjioze.

Fjalë çelës: *religjiozitet, kristian-ortodoks, etiko-moral, Ferri-Parajsa, Jeta-Vdekja*

Çështja e religjiozitetit në veprën letrare të Mitrush Kutelit nuk është një çështje që shtrohet këtu për herë të parë. Studiues seriozë e të ngulët të veprës së tij, (Plasari, K. Shala, Bashota etj) jo vetëm që e kanë evidentuar më herët këtë aspekt, por edhe janë thelluar në zbulime e trajtime të tij. Por ky studim ka qenë më fort i përqëndruar te disa nga prozat e Kutelit, posaçërisht te rrëfimi i gjatë "E madhe është gjëma e mëkatit", që përbën (për këtë gjë bien dakord të gjithë studiuesit e Kutelit) shfaqjen më të përqëndruar e më impresionuese të konceptimit të tij për disa nga temat më të prekshme të religjionit, si *vdekja, jeta, dashuria, hyjnia, mëkati* etj.

Në këtë vështrimin tonë, ne do të rrokim disa aspekte të tjera të prozës së tij që krijojnë korrelacione të qëndrueshme me idetë e botëkuptimin e tij, sidomos me anën fetare, si dhe do të arsyetojmë lidhur me shtysat e bazat e këtij botëkuptimi, si dhe me rezultatën artistike që ato derivojnë.

Për ta nisur së mbari, le të shtrojmë çështjen e origjinave të besimit të Kuteli- autor. Burime informative që disponojmë, një pjesë e të cilave janë shumë referenciale e të besueshme pikërisht se janë skajshmërisht subjektive, d.m.th janë shkrime autobiografike të vetë autorit (jo vetëm vetëjetëshkrimi i tij, por edhe disa nga rrëfenjat e tij me një përmbajtje të dendësuar autobiografike) na bëjnë të besojmë se Mitrush Kuteli (do të vijojmë ta cilësojmë me emrin e tij të letërsisë) ka pasur së paku dy burime të qenësishme të formimit të tij religjioz. Së pari ka qenë trashëgimia familjare. Familja e tij i takonte, si përkatësi, banorëve të Pogradecit të besimit të krishterë ortodoks. Kjo do të thotë që ai, si fëmijë, është lindur e rritur në një familje që tipikisht ndiqte ritet dhe detyrimet e këtij besimi. Specifikat e tij do t'i prekim dhe ca më poshtë, por këtu mund të pohojmë se kjo lloj "ortodoksie" sui generis kishte lënë gjurmë në formimin e tij, që i gjejmë qartazi në rrëfime të llojit "*Fije nga jeta e Theofil Kostorit*"¹ etj.

Burimi i dytë është edukimi arsimor. Po nga të njëjta burime ne jemi të informuar se shkollimin fillor Kuteli e ka kryer në vendlindje dhe gjatë tij duket se ka marrë edhe elementë të dukshëm të edukimit fetar kristian-ortodoks, madje në gjuhën greke, për shkak të faktit se literatura fetare që përdorej aso kohe ishte kryesisht në gjuhën greke (nga këtu edhe një sërë greqizmesh që përdor Kuteli në rrëfimet e tij me subjekte nga fëmijëria, si *skollë, mathimë, dhaskal* etj). Përrjashtuar këtë fazë të shkollimit, në etapat e tjera të arsimimit të tij, M. Kuteli vijoi të formohej në shkolla të tipit laik, madje teknik, siç ishte teknikumi tregtar rumun i Selanikut e më tej Akademia e Shkencave Ekonomike në Bukuresht. Po t'u shtojmë këtyre të dy perspektivave të formimit të tij edhe mjedisin kulturor në të cilin u formua gjatë shkollimit, qoftë në Selanikun multikulturor e multigjuhësor të fillimshekullit të 20, qoftë në Bukureshtin-qendër kozmopolite e një zhvillimi të vrullshëm kulturor e artistik në gjysmën e parë të 900-s, mund të pohojmë se në aspektin e formimit fetar, Kuteli na rezulton të jetë i karakterizuar nga një lloj "religjioziteti laik" (po të përdorim një term të Umberto Ekos)². Karakteristika më e parë dhe më e dukshme e këtij lloj besimi është transferimi i topikave kryesore të tij nga rrafshi doktrinar religjioz, në një rrafsh qartësisht etik, ku marrëdhënia njerëzore bipolare dhe vlera e qëndrimi ndaj **tjetrit** fiton më shumë peshë e rëndësi sesa qëndrimi ndaj **Perëndisë** e ndaj doktrinë. Roli i letërsisë në këtë transferim është primar dhe i patjetërsueshëm. Është për t'u shënuar, në këtë kuadër, pohimi i vetë M. Kutelit se "*bazën e vërtetë letrare ma dhanë përrallat e nënës dhe të fqinjëve, folklori ynë i pasur që nisa ta njoh nga vogëlia, librat e librarisë së vogël të babait: "Valët e detit" të Spiro Dines, librat e Naimit, "Baba Tomorri" i Çajupit, Hristomatia e Qiriažit etj.*"³ Po të

¹ **Kuteli M.** "*Kapllan Aga i Shaban Shpatës*" - fq. 87-110 - Bot. i autorit - Tiranë, 1944

² **Eco U.** - "*Cinq questions de morale*" pg.115-129 - "Grasset" & "Fasquelle" - 2000

³ Letër e m. Kuteli drejtuar V. Balës, 15 qershor 1963 (referuar sipas N. Jorgaqit)

nisemi pikërisht nga këtu, nuk mund të anashkalojmë praninë në këtë listë modeste veprash letrare e folklorike edhe të një vepre si "Hristomacia" e Gjasim Qiriazit (i shkishëruar nga kisha greke), me një kontekst të qartë identitar: gjuha shqipe e përdorur si gjuhë liturgjike në këtë rast.

Në prozat e Kutelit shkrintar, ne gjejmë dëshmi të qarta të qëndrimeve të tij botëkuptimore, që kanë një theks të dukshëm te ai që ne më sipër e quajtmë "religjiozitet laik". Kontingjenti biblik dhe kristian i pranishëm në këto proza të tij zotëron tri rrafshje të dallueshme: 1. rrafshin religjioz, si reflektime të drejtëpërdrejta të formimit e të përkatësisë kristian-ortodokse; 2. rrafshin etiko-moral (d.m.th. si mësim morale që nxisin e frymëzojnë një qëndrim të caktuar ndaj njerëzve e ndaj botës); 3. rrafshin mirëfilli letrar ku gjuha e mesazhi me natyrë fetare kthehet në gjuhë referenciale dhe në figurë artistike. Ky rrafsh i tretë na rezulton të jetë, ashtu siç edhe pritet, më i qenësishmi dhe më konsistenti në krejt rrëfimitarinë e M. Kutelit.

Duke studiuar e analizuar prozat e tilla të Kutelit, ne mundemi të ngremë edhe një çështje të raportit mes optimizmit e pesimizmit pikërisht si rezultante e luftës mes së mirës dhe të keqes. Në këtë aspekt, M. Kuteli na del një autor moralizues, sepse në përgjithësi rrëfimet e tij të kësaj prirjeje përfundojnë me triumfin e së mirës dhe të së drejtës, që është në fakt një afirmim i fjalës dhe i mësimave fetare ("Qysh e gjeti Ago Jakupi rrugën e Zotit", "Vjeshta e Xheladin Beut", "Babalja" e sidomos "Papu Tira"). Është për t'u shënuar se disa nga të sipërlistuarit nuk janë rrëfime artistikisht nga më të realizuarat e Kutelit, madje në ndonjërin prej tyre, posaçërisht te "Papu Tira", "I pasuri që ish i varfër fort" etj duket qartazi që rrafshi moralistik e ka tejkaluar atë artistik. Kjo duket si nga lineariteti i subjektit, por edhe i rrëfimit, nga varfëria e mungesa e intrigës etj.

Të natyrës e të konceptimit religjioz, specifikisht kristian, na duken të jenë edhe imazhet artistike të botës së përtejme, përkatësisht të Ferrit e të Parajsës, që autori na i sjell në rrëfimet "Natë prilli", "Natë vjeshte të tretë", "Rinë-Katerinëza", "Natë muaji maj" etj. Sigurisht të një kristianizmi që kalon përmes përfytyrimesh qartazi folklorike e mitologjike, sipas të cilave Ferri është vendi i vuajtjeve e i mungesave të përjetshme, kurse Parajsa vend i bollëkut e i të mirave pa anë e pa fund, por të lidhura gjithmonë me materialen: "*Pale, po ti, plak, mban kreshmë, nunosesh, u falesh shenjtoreve, diellit e bënës. Ta dish se andej matanë ku do të shkojmë të gjithë kur të na vijë, do të jemi të ndarë: ti do të rrish në t'errët, në kazan me zjft, unë do të rri në lëndinë, nëpër lule; ty do të të thabet goja për një pikë ujë, unë do të shkoj krrua më krrua. Ti, plak, do të rrish në mes të shapatanëve e qoftëlargëve me brirë e me këmbë dhie, që do të të shpojnë me dobec; unë do të rri në mes të ëngjëllushkave me krahë. Edhe vetë do të bëhem ëngjëllushkë, do të fluturoj lule më lule, si flutur. Do të ha mjaltë, arra, bajame, ç'të*

më teket" ("Natë vjeshte të tretë")⁴

Tek "Vjeshta e Xheladin beut" ne na duket se kemi hasur, si një vlerë të shtuar artistike, një përfytyrim letrar të Ferrit, por në këtë rast të atij shpirtëror që e ka kapluar protagonistin e rrëfimit. E kemi që në hyrje të rrëfimit këtë figurë të bazuar mbi boshin, mbi zbrazetinë e mbi neverinë: "*As vetë Xheladin beu nuk dinte përse ndiente një zbrazetirë aq të madhe në zemër atij mëngjesi vjeshte të dytë. Një zbrazetirë sa një zgërbonjë gështenje që e ka brejtur krimbi përbrenda, një shembëtirë, një turbullirë e një neveritje pa fund e pa anë"* ("Vjeshta e Xheladin beut")⁵. Vëmë re se edhe në këtë rast koncepti mbështetet te materialja, por në mënyrë antitetike me përfytyrimin e Parajsës, këtu materia është dhënë si antimaterie, bollëku material Parajsor është zëvendësuar me boshllëkun e Ferrit, në këtë rast shpirtëror.

Në rrëfimin e njohur "Rinë-Katerinëza", Kuteli e ka ndërtuar përfytyrimin e tij artistik të botës së përtejvdekjes, jo më si një kundërvënie me botën e bukur e të ëmbël të të gjallëve, por përkundrazi, si një zgjatim, amshim e përsosje të kësaj të fundit. Në mbyllje të rrëfimit, i vihet theksi përmasës shpirtërore të botës së përtejvdekjes, por gjithmonë duke iu referuar konceptit të jetës, të një jete në amshim: "*Natën ardbi Kirolloj me shokë, me qirinj në dorë e alleluja në gojë edhe i muarrnë që të gjithë së bashku ... për ne ajo botë tjetër, ku s'ka dhembje e brenga, ku Maji s'ka të sosur e lulja s'ka të shkundur, në jetën e jetës, në jetën e jetëve"* ("Rinë-Katerinëza")⁶.

Në tekstet e rrefimeve kuteliane në gjejmë lehtësisht edhe referenca të tjera biblike, qoftë në emërtesat e shenjtvëve lokalë (Shën Naumi p.sh), qoftë në emërtesat e muajve të vitit sipas kalendarit religjioz (muaji Shëmbitër) etj. Por ne mundemi të gjejmë edhe referenca tekstore të tregimeve biblike, si ai i Noes ("Natë prilli"), apo tek motivi biblik i shtatë lopëve të majme dhe shtatë lopëve të dobëta ("Natë vjeshtë të tretë").

Një vend të posaçëm në radhën e këtyre rrëfimeve me natyrë moralistike zë edhe ai me titull "Qysh e gjeti Ago Jakupi rrugën e Zotit". Është evidente se këtu nuk mund të flasim për religjiozitet të përcaktuar kristian, sepse emri i personazhit qartazi ka përkatësi fetare të besimit islam. Por pikërisht këtu zë fill një arsytim i yni, sipas të cilit Kuteli edhe në këtë rast mbetet besnik i botëkuptimit të tij. Sepse nëse nuk ka një përcaktim fetar kristian, po njësoj nuk ka edhe përcaktim tjetër. Pra mbetemi në kuadër të një religjioziteti universal. Le të shihet, p.sh. mënyra sesi i drejtohet Ago Jakupi Zotit, referencat ndaj të cilit i gjejmë disa herë në këtë tekst: në fillim ai drejtohet thjesht "*Zot, o Zot!*", sepse as nuk pret ndonjë përgjigje prej tij. Por doradorës që ai ndërjegjësohet dhe shkëputet nga individualizmi i tij (ky është edhe morali

⁴ **Kuteli M.** - *Veptra letrare - vol 2* - fq. 154 - "Naim Frashëri", Tiranë 1990

⁵ **Kuteli M.** - *Veptra letrare - vol 1* - fq. 63 - "Naim Frashëri", Tiranë 1990

⁶ **Kuteli M.** "*Kapllan Aga i Shaban Shpatës*" - fq. 66. - Bot. i autorit - Tiranë, 1944

i kësaj proze: individualizmi dhe egoizmi si mëkat), nderimi e e respekti për Zotin nis të shprehet edhe në mënyrën sesi ai i drejtohet: "*Zot, o Zot që je i madh e i pasiq*". Mësimi moral e pedagogjia e rrëfimit "Qysh e gjeti Ago Jakupi rrugën e Zotit" në të vërtetë nuk është nënshtrimi ndaj Zotit dhe njohja e autoritetit të tij suprem, por është morali human i dashurisë për tjetrin: "*Pajtohu me njerinë, aga, që të pajtobesh e me Zotin, se zoti i shëb të gjitha, i shkëruan të gjitha*" ("*Qysh e gjeti Ago Jakupi rrugën e Zotit*")⁷.

Do të doja të ndalesha pak te ky rrëfim edhe për një vëzhgim tjetër personal: ka një episod të përsëritur në këtë rrëfim, që na referon te Ndre Mjeda dhe te kryevepra e tij "Andra e jetës". Ago Jakupi edhe kur nis pelegrinazhin e tij njohës e zbulues, edhe në momentet e fundit të jetës, kërkon të hajë qumësht me bukë misri përshesh. Nuk ka si të mos na vijë në mend vargjet e mirënjohura dhe aq shumë të komentuara (jo rrallë të keqinterpretuara) nga një vepër e përshkuar fund e krye prej frymës, botëkuptimit e botëshpjegimit kristian:

*"pshesha me kollomoqe
i'mirë edhe për zotni
kur don për rob e shpi
me i fal i madhi Zot"*
(*"Andra e jetës"*)⁸

E meqë jemi te kjo paralele me Mjedën, i cili besimin e kishte vokacion e madje edhe profesion, nuk mund të anashkalojmë një tjetër karakteristikë të religjiozitetit të Kutelit. E kemi fjalën për atë lloj simbioze, shpesh të çuditshme e jo lehtësisht të shpjgueshme, midis elementit kristian e atij pagan, atë lloj kristianizmi karakteristik shqiptar që e kemi gjetur edhe te Mjeda⁹, po edhe te Fishta. Ekzistojnë te rrëfimet e Kutelit disa shenja të qarta të këtij religjioziteti që ne më sipër e quajtmë "laik", në kuptimin origjinar të fjalës. Në rrëfimin "Natë vjeshte të tretë" kemi disa pasazhe të tekstit që e zbulojnë më së miri këtë koncept: "*Për tim gjysh të gjitha ato që dukeshin lart në qiell ishin njerëz e kishin shpirt... Gjysbi e donte diellin, i falej e i thosh "zoti diell". Hëna ish një çupë e bukur, bardhoshe, motër e diellit. Edhe kësaj i falej gjysbi e i thosh "zonja Hënë"*"¹⁰. Te rrëfimi me titullin "Babalja", kemi praninë dhe përshkrimin e zanave, që Kuteli i quan me emërtimin eufemik popullor "Zonjat e Bardha", të cilat evokojnë artistikisht mitologjinë popullore që e hasim edhe te Fishta: "*Në pranverë, kur çelte molla e qershia,*

⁷ **Kuteli M.** "*Ago Jakupi e të tjera rrëfime*"- fq. 5-24 -Botim i autorit - Tiranë, 1943

⁸ **Mjeda N.** - "*Juvenilia dhe vepra të tjera*" - fq. 60-" Naim Frashëri"- Tiranë 1964

⁹ Shih punimin tim "*Vdekja si figurë dhe si filozofi në poemën "Andra e jetës"* - në "*Si vdesin personazhet në letërsinë shqipe*" - Studime Albanologjike, nr 2 - 2013

¹⁰ **Kuteli M.** - *Vepra letrare - vol 2* - fq. 152 - "Naim Frashëri", Tiranë 1990

mbushej fshtati rëngë me të Bardha, që loznin valle, natën me bënë, aty nëpër ato kopshte të lulëzuar." ("Babaja")¹¹. Mirëpo personazhi ynë, ua ka drojën, ndaj u fletë urtë e butë: "Mos, bijani, mos. Se plaku ju do. Ju jeni të bardha, jeni të mira, jeni të bukura si ju ka bërë vetë Shënediela, i paçim uratën!"¹². Nuk ka si t'i ikë vëmendjes së lexuesit kjo amalgamë konceptesh. Reflekse fëmijërie mund të quhen, sepse të tilla i quan edhe vetë Kuteli, siç rrëfen në mënyrë autobiografike te "Fije nga jeta e Theofil Kostorit": "Asohere, në kohën e foshnjërisë sime, perëndia ish një plak i lashtë, i plotë nga shtati, që rrinte diku, atje lart, këmbëkryq, e qepte me gjilpërë shajak të bardhë, për të veshur botën. Ju të tjerët mund ta shihni ndryshe, po unë Theofil Kostori, kështu e shihja"¹³. Dhe si të tilla ato imazhe përshkohen nga një mendësi naive dhe thaujse primitive.

Por ama, kur vjen puna te rrëfimi "Natë muaji maj", aty hasim të tjera konceptime, sepse naivizmit e thjeshtësisë ia zënë vendin aliudime dhe konceptime më të thella, që kanë të bëjnë me parime e teori, aq sa në një farë kuptimi, ne jemi të prirur ta shohim këtë rrëfim si parathënie e shpjegim i veprës aq të njohur "E madhe është gjëma e mëkatit", sidomos përsa i takon problematikës aq të diskutuar të dualitetit jetë-vdekje. Na çojnë te ky mendim dialogje e koncepte si ky që po citojmë: "Ky është trupi yt, që të lidh me tokë e që të errëson gjithë lumturinë."¹⁴

Karakteristikë e qenësishme e kësaj fryme krishtërimi në veprën e Kutelit është edhe ajo ndjenjë e reciprocitetit që ngre krye te Kuteli në marrëdhënien midis njeriut dhe perëndisë. E hasim te rrëfimi "E madhe është gjëma e mëkatit", por edhe në rrëfimet e tjera të Kutelit ku robi vendos një marrëdhënie kushtëzuese me Zotin, të tipit "më jep që të të jap". Besimi dhe përkushtimi vijnë në këtë mënyrë të kushtëzuara dhe si refleks i një marrëdhënieje të drejtpërdrejtë. Kjo e shpjegon njëfarë kryeneçësie të personazheve kutelianë në "komunikimin" e tyre me Perëndinë.

Më anën tjetër, ky komunikim e kjo marrëdhënie është dëshmi e një relacioni të hapur mes mikrokozmosit - njeriut dhe makrokozmosit - botës hyjnore, gjithë në përputhje me një vizion e konceptim kristian.

Nuk mund të mos e nënvizojmë se ky botëperceptim e botëkonceptim kristian-ortodoks është kultivuar përgjatë shekujsh në kontakt dhe komunikim me religjione të tjera, sidomos me atë islam. Kjo vërehet qartazi edhe në prozën rrëfimtare të Kutelit.

Në një tjetër përfundim të këtij punimi theksojmë se Mitrush Kuteli, me frymën e tij, me aspektin shpirtëror e religjiozitetin e vet, i largohet modernitetit dhe i qëndron më pranë traditacionales.

¹¹ **Kuteli M.** "Kapllan Aga i Shaban Shpatës"- fq. 93. - Bot. i autorit - Tiranë, 1944

¹² Po aty, fq. 94

¹³ Po aty, fq. 98

¹⁴ **Kuteli M.** "Kapllan Aga i Shaban Shpatës"- fq. 50. - Bot. i autorit - Tiranë, 1944

Bibliografia:

1. ECO Umberto - "Cinq questions de morale" - "Grasset" & "Fasquelle" - 2000
2. BASHOTA Salih - "Kuteli - prozator-poet-kritik" – "Rozafa", Prishtinë - 2007
3. KUTELI Mitrush - Vepra Letrare - (5 vëllime) - "Naim Frashëri" - Tiranë 1990
4. MOELLER Charles - "Letteratura moderna e Cristianesimo" - "Rizzoli" - 2002
5. PLASARI Aurel - "Kuteli mes të gjallëve e të vdekurve"- "Apolonia" - Tiranë 1995
6. SHALA Kujtim M. - "Kujtesa e tekstit - Mitrush Kuteli" -"Buzuku", Prishtinë 2003
7. SHALA Kujtim M. - "Kuteli i pa/zbuluar" - "Buzuku", Prishtinë 2006
8. TOPÇIU Luan - "Tradita moderne në letrat shqipe" - "Zenit Editions", Tiranë 2010

Agostino GIORDANO

**UDHËTIMI POETIK I VOREA UJKOS-S
(OSE DOMETHËNIA E FJALËVET “LIRË, PAVARËSI, RILINDJE”
TE VEPRA POETIKE E VOREA UJKO-S)**

Të parat poezi të Vorea Ujko-s (1918-1989) shohën dritën mbi *Shëjzat*, revista e Ernest Koliqit. Është viti 1959. E, pas atyre, të tjera. Edhe mbi ndryshe revista. Arbëreshe dhe Kosovare. Si *Jeta e re*, e Prishtinës.

Më parë zë e shkruan arbërisht, me - këtu këtë - dica nuanca gege koliqjane; pëstaj shkon te shqipja.

Ndër vitet '60-'70 mban korrispondenxë me E.Koliqin, Karl Gurakuqin e Rosolino Petrotta (*me këtë që nga viti 1963*), po edhe me shkrimtarët kosovarë Esad Mekuli ('69) e Jakup Ceraja ('70).

Poezitë e të parit libër – *Zgjimet e gjakut (1971)* kishin pasur bekimin aq të Ernest Koliqit sa të Esad Mekulit. Dhe pëlqimin aq të Arbëreshëve sa të Kosovarëve.

Poezia e Vorea Ujko-s është e shënjuar fort ka udhëtimet e tij ndëpër Botën Arbëreshe e Shqiptare.

Poezia e tij lehet romantike: ndë mes t'librevet, rrëfimevet, kujtimevet.

Pra ndërrohet në realiste: ndëpër udha, katunde, sheshe e pijetore.

Ndër katundet arbëreshë, Gjuhë, Histori e Folklor lidhjen fijtë e gjakut njeri jetrit, si mundjën. E s'është punë e le.

Po Vorea Ujko-s Arbëria i vete e shtrënguar, si gjuhë e si dhé.

Do t'e ecënj të tërë Botën Shqiptare, do të jetë bir i Àrbrit të lashtë, jo vetëm i Arbërisë italiane. Për këtë, bën miq kosovarë, mbatanë Adriatikut, dhe zë e shkruan shqip.

Në Shqipëri mban korrispondenxë me poetët dhe shkrimtarët Vehbi Bala ('82-88), Fatmir Gjata ('82-85), Fatos Arapi ('82/'88), Aleks Çaçi ('83-85), Andrea Varfi ('88), Dritëro Agolli, Nasho Jorgaqi.

Vorea Ujko s'do të bënë si De Rada, që Mëmëdheun vet sa e ëndrri dhe e

këndoi;

jo, Vorea do t'ë këndonjë dhe t'ë përshkruanj, po pra ç'e pá dhe e eci.
Shqiptarizmi i Voresë zë atje ku mbaron arbëreshiteti i De Radës.

Po, me motin, ç'domethënie i jep Vorea Ujko, te poezitë e tij, fjalëvet "liri, pavarësi, rilindje"? E pse këto fjalë - të lidhura edhe dica personazheve historikë, me Skanderbekun në krye - gjatë udhës së tij poetike ndërrojnë kuptim?

Poeti ynë nisat nga Arbëria, me "*Zgjidhet e gjakut*" (1971).

Te kjo Përmbledhje – si edhe në poezitë "jashtë vëllimeve" të atyre viteve - ndihet zëri i Arbërisë, fryma e etnisë.

Poezitë e kushtuara De Radës, Skanderbekut, Fishtës, Rilindjes flasën për liri dhe rilindje. **Liri** për Shqipërinë e filaqisur.

Shkruan Vorea mbi Fishtën:

*(...) Të suall në jetë dheu shqiptar / nga zorret e tij një tronditje / e kur stubitë të fryjnë malloën / ti bidhe me fluturim rreth diellit / për me pushtuar në një mall kryengritës / parrajsin e humbur të **lirisë**. (...)*

(Gjergj Fishtës, Shêjzat 1961/11-12, vv.34-39; **Jashtë Vëllimi**)

Mbi Rilindjen e Shqipërisë:

*(...) Nën at hjë shumë të gjerë / do të kujdes po si lule / shpresën e ringjalljes, / atjê do t'ehjën zëmren / për ditën e hakmarrjes, / do të xë t'i bie labutës / për kangjelet e fitores. / Do të ngrëhen frungullerat / te ku dhezen vravashkat / për me ndritë **rilindjen** tënde. / Do të mblidhet Pleqëria / për me shenjuar me gjak / ditën e bardh' e **lirisë**. (...)*

(Rilindja, Shêjzat 1962/5-6, vv.14-26; **J.V.**)

Tek poezia e kushtuar Skanderbegut, i bën këtë lutje Zotit:

*Unë të lus, o i madhi Zot, / për Skanderbegun tënd besnik, / për lotët e mëmavet / për hidhënimet e motravet / për ballet e vëllezërvet / për veprat e trimavet / Shqipërisë një ditë / për me ja falë **lirin**...*

(Skanderbeg, Shêjzat 1968/1-3, vv.90-97, **J.V.**)

Ndërsa gjestet të Jan Palahut i dhuron këta vargje:

*Ti dërmovë murin / para shpirtit tënd / dhe vodhe frikën / lodrës së pushtuesve / ... Tash tek sheshi vetmor / një shije biri / tharm ëndrrash **të lira**...*

(Jan Pallak, Kosovë/73 ,vv.14-17/26-28).

Janë vitet '60-'70. Vorea Ujko shkruan si njeri i lirë i Perëndimit. Akoma s'e shkeli botën shqiptare, po ëndrrën, për të, liri nga diktatura komuniste e Enver Hoxhës.

Liria përëndimore është realitet që poeti nget çdo ditë me duar: me problemet e saja, patjetër, po liri.

Diktaturën e Shqipërisë e regjistron kancelaritë e shteteve, e rrëfyejën gazetatat e botës, ose kush e rroi mbi kurrizin e vetë dhe pështoi.

Në Arbëri etnia përmbirron ndë mes të gjëmimevet, shkeptimevet, mbytyjevet të shekujvet, dhe ndë mes të indiferencës italiane. Po e lirë.

Kështu Vorea e sintetizon karakterin e Arbëreshit:

“...Ti je rrënjë e fortë / e ushtria jote s'ka ushtarë / pse janë të gjithë kapidanë...”

(Këngë Arbëreshe, Kosovë/73, X, vv.9-11).

Në Kosovë - ku Vorea Ujko shkon më parë se të shkelënj botën e Shqipërisë - pushteti komunist i Titos, ja la kësaj Krahinie një çikë autonomi: njerëzit venë e vijën jashtë kufinjvet, kanë Parlamentin e vetë, Universitetin e vetë, shkollat dhe gazetatat dhe shtypin e tyre në gjuhë shqipe. Një gjimës-diktature, një diktaturë e dritësuar.

Po për popullin kosovar nëng sosën: populli kosovar e do të tërë lirinë e pavarësinë, do shqitjen ka Jugozllavija; dhe liria zien mbrënda poezisë kosovare, në formë ermetike.

Kështu Vorea Ujko i thot Kosovarit:

Mos u çudit aspak / vazhdo luftën tënde. / Mbaro dhe zë përsëri / sepse kjo historia jonë / kjo fuqia jonë

(Kosovarit, Stinat e mia/80, vv.13-17)

Dhe Esad Mekulit i drejtohet me fjalë më të qarta:

*Ti e di se tiranët / ndodhi e papritur të historisë / s'do të zotërojnë / mbi **lirinë** e vëllezërve. / Fjala jote thikë / fjala jote pushkë / thika dhe pushka e historisë / në zemër të tiranëve. / Po pse? / Sepse kjo e drejta e njerëzve / ky udhëtimi i vëllazërisë / ky udhëtimi i **lirisë** (...) Na dubet të durojmë gjithëkë / S'ka ndërrim pos **lirisë** / s'ka udhëtim pos **lirisë** / s'ka poemë as trimëri / pa muzikën e furishme të **lirisë***

(Sonatë për Esad Mekulin, Stinat e mia/'80, vv.68-79; 94-98).

Me një fjalë, kosovarët duan lirinë:

...E unë dëgjoj zërin e njerëzve / që marshojnë në rrugë të historisë, / zërin e vëllezërve kosovarë / që luftojnë për një agim të bardhë...

(Butrinti, Hapma derën, zonja mëmë/'90, vv.12-15, **P.V.**)

Fjala është mbi regjimin komunist të Broz Titos, që populli shqiptar i Kosovës e ka mbë zili, e urren. Esad Mekuli, me të tjerët poetë kosovarë, e ëndërrjën këtë Liri dhe Vorea Ujko i nderon ata për trimërinë e tyre, sepse u vunë për krei popullit kosovar për të drejtat e tyre historike dhe etnike.

Me vitrat '80 zë e vërtetohet për Vorea Ujko ëndrra e gjithë një jetje: përpiket me Mëmëdheun e dashur. Ëndrra bëhet realitet: nani botën shqiptare e nget, e puthën me buzë, e ecën me këmbë; kalaja e Krujës zë vendin e rapsodivet të Skanderbekut, realizmi merr vendin e romantizmit. Këtu, si një ngasje fërshërje magjike, Vorea ndërron sy e vesh, zëmër e gjak, duar e këmbë: ndërrohet i tërë. Këtu motivet dhe forma e poezisë së tij ndërrojnë. Vallja i lë vendin punës, Vjershi himnit partizan, Rapsodia pushkës.

Për Shqiponjën shkruan:

*Ti në agim fluturoje në qiell / kur dolli nga dheu një komb. / Kombi i fisit shqiptar / me fatosin më të bukur / Skanderbegun shqiponjë si ti: / E çdoherë ti fluturove / përpara bijve të tu / në luftërat e **lirisë**...*

(Shqiponjë si shqiptar, Këngë Arbëreshe/82, vv.41-48)

Po, këtu këtë, ndihet era e revolucionit shqiptar:

*Nga bregdete të largëta / fluturime të reja ngrihen / e ritma të reja ndezin zemrat. / Revolucionit trondit botën / për **liri** e për drejtësi*

(Shtëpi atërore, Burimi/85; vv.51-55)

Flet për Shqipërinë e re:

*Një elipsë drite dhe gjaku / e nisur nga varrezat / përshkon malet e Shqipërisë / britma e saj është **liri***

(Elipse, Burimi/85, vv.1-4)

Flet për partizanët:

*Te ky përrëndim i lavdishëm / më arrin prej shekujve / një zë prej zjarri / që bashkohet me fatosat / dhe i bërtet botës: / ne lindëm për **lirinë** / s'durojmë dot robërinë...*

(Në varrezat e dëshmorëve, Hapma derën, zonja mëmë/90 (**postume**), vv. 103-109)

Flet për mbrojtje të kufinjvet:

...*Luftë / kundër cilindo qoftë / që do të kapërcejë / kufijtë tanë të shenjtë...*

(Bisedë me fshatarin, Hapma derën, zonja mëmë/90, vv.18-21)

Flet për liri:

...*Luftuam për ne e për të tjerët / dhe kemi qenë kryengritës / vetëm për **liri** (...) Unë të këndoj, tokë e përgjakur, / që mbart në gjoks / një vrundull **lirie***

(Histori, Hapma derën, zonja mëmë/90, vv. 5-7; 46-48)

Tek poezia e kushtuar Agollit, flet kundër rregjit Zog:

...*Vazhdon duke udhëtuar në kohë / si një rapsod / që ia njëj historisë mashtrimet, / e demaskon të rremet / e keurorave mbretërore / që nga ato të faraonëve deri te mbreti Zog...*

(Poeti, Hapma derën, zonja mëmë/90, vv.25-30)

Njera këtu poezitë e Vorea Ujkos të botuara: aq në vëllime sa jashtë vëllimevet.

Në përgjithësi mund të thuhet se Poeti ynë ka poetuar sipas rastit dhe sipas vendit: si perëndimor kur flet për lirinë e Kosovës; si shqiptar enverist – tek vëllimi “*Hapma derën, zonja mëmë*”, të botuar ‘postume’ në Tiranë, pesë (5) vjet pas vdekjes së Enverit - kur flet për partizanët, kundër Zogut, për ruajtjen e kufinjvet dhe për lirinë e Atdheut.

Po, edhe kështu, na dukej se Vorea Ujko – si arbëresh e si prift - e kish paguajtur shumë shtrënjtë Enver Hoxhës për mirëpritjet e ngrohta dhe të gjata në botë shqiptare.

Poezia e pabotuar

Marmaròsja/Çudia lehet, e shtohet, vjersh pas vjersh, kur djovasen poezitë e pabotuara të Vorea Ujkos. Sepse këtu Vorea Ujko i këndon hapët Enver Hoxhës: jo si një arbëresh i lirë dhe perëndimor, po si shqiptar partizan, komunist, shok i Enverit i orës së parë.

Kështu Vorea Ujko i drejtohet Enverit, në rastin e 40vjetorit të Çlirimit (1984):

“*Ti udhëbëgësi / i këtij vendi të vogël / e prapë aq të madh / u takon shëkujve / si fatosi Skanderbeg / si Naimi Frashër poet / (...) Fener i ndritshëm / besim i liridashësve / askurrrë nuk*

e shkele besën / përse je shqiptar //

*(...) Sot është dita e nderit / është dita e **lirisë** / dita e Shqipërisë //*

(...) Mos qani male me dëborë / Mos qani pyje, fusha, gurë / se u ndez ylli i Shqipërisë / u ngrit nga varri Kastrioti / u ngrit nga varri Kostandini // (...) Të ushqyer vetëm me **liri** / e barruam urinë dhe dhembjen // (...) Kjo ish buka më e vështirë, / ishte buka e **lirisë** //

*(...) Shtrimë pak eshtrat e shkrëtë / pastaj dikush na tha të ecim / e ne morëm rrugën e **lirisë** //*

(...) Fillimi do të jetë përherë / ku gjaku është rënë / për lirinë e një populli //

(...) Ndoshta fatosi Skanderbeg / ishte ngritur nga varri / dhe marshonte në ballë të popullit //

*(...) Do ta shkruaj emrin tënd / në ylberët e qiellit shqiptar / e do të të takoj çdoherë / ku shqiptonjat fluturojnë / ku rrufetë krisin / për ta ndriçuar **lirinë**. / Tungjatjeta, more vëlla!*

(Në vitin jubilar të 40vjetorit të Çlirimit, vv.19-30, 91-93, 101-105, 184-185; 192-193, 211-213, 226-228, 272-274, 415-420)

420 vargje lavdërimesh, çë mosnjë tjetër poet shqiptar - besoj - i dhuroi me kaq mall Enverit, te dita çë mban mendë Çlirimin.

Me të vërtetë Vorea, kur flet për lirinë e Shqipërisë, mund ‘jetë se i referohet lirisë së dheut shqiptar nga nazi-fashistët. Patjetër s’i referohet lirisë së Shqiptarëve!...

Një kopje të kësaj *Kantatë* Vorea Ujko ja kish dërguar Lidhjes së Shkrimtarëve dhe Artistëve të Shqipërisë, në rastin e 40vjetorit të Çlirimit (1984), po, atë herë, - ndoshta për turpë - s’kish shkuar ai vetë t’e recitonij, as i kish dhënë leje Lidhjes t’e botojin mbi revista o gjetk: për këtë s’e gjëmi të botuar te Përmbledhja e tij postume “Hapma derën, zonja mëmë” (Tiranë 1990).

Po ky s’është një gjest i izoluar: Vorea, edhe pas vdekjes së diktatorit komunist (1985), vete ndë Shqipëri e kështu i këndon Enverit:

...Puth pllakën e bardhë / ku pasqyrohet qielli i lirë / siç liria në zemër shqiptare. / Të gjitha dashuritë / mbi këtë dashuri //

(...) Mbi malet e Dautit lart / një tufë shqiptonjash / thurin valle lavdie / siç Arbëreshët për Skanderbegun...

(Mendime mbi varrin e Enverit, vv.19-22, 30-33).

Ky afrim i Hoxhës me Skanderbekun mua më lë pa fjalë, më ngjethen mishtë, më duket një sharje e madhe për Kastriotin. Sepse Enveri ‘mos te një qime krei’ i gjet Skanderbekut!

Vorea Ujko, udhëtim pas udhëtimi për në Shqipëri, daledalë xheshën lëkurën

arbëreshe dhe veshën armët e partizanit komunist; shpirtin liberal perëndimor e ndërron me marksizmin-leninizmin e Enver Hoxhës; gunën e priftit e shqier dhe e bën hjiropàne pijejtoresh.

E tek poezia “Shekulli im” Vorea Ujko shkruan:

*...E prej krimit në krim / fashizmi zaptoi atdheun tim. / Ndoshta mbreti Zog ishte një
kafsh / por kejo ishte çështje shqiptare / e jo çështja e të huajve... /
Popujtë që luftojnë për **liri** / sado të vegjël / janë më të mëdhenj / se të gjithë të mëdhenjtë...
(Shekulli im, vv.30-33, 86-89).*

268 vargje mbi Shekullin XX: po vetëm 4 vargje Voresë i sosjën për të flasë mbi komunizmin - çë ëmëron, me fjalët e Enverit, “socialimperializëm” -; ndërsa të tjerët 264 vargje ja kushton “bishës së shekullit”, nazifashizmit.

Si shkon moti! Si ndërrojën miqtë! Nga Koliqi dhe miku i tij mbreti Zog, Vorea shkon tek Agolli dhe shoku i tij diktatori Enver: ka liria perëndimore te komunizmi dhe antifashizmi më i egër; ka miti i Skanderbekut te lavdërimi i shfrenuar i Hoxhës.

Me të vërtetë Vorea Ujko përzien fjalët “liri, pavarësi, rilindje, demokraci” dhe domethëniet e tyre. Poeti ynë mund t’i kish njohur Enver Hoxhës vetëm meritën e lirimt të Atdheut nga nazifashistët; të tjera merita jo: as demokraci, as liri, as gjëndje ekonomike të ndershme. Ka Enveri Shqipëria patë vetëm diktaturë, ateizëm, vdekje, filaqi, tradhëti, urí dhe helme pa nomruar.

Këtë realitet rrëfyejën poeti Kadarë dhe gjithë ata çë pështuan ka Shqipëria. E thonë dhjetra e dhjetra mijë shqiptarë të pështuar në vitin 1991. E thot Historia. Ndoshta e mendon edhe Agolli. E rrëfyejtin dhe e shkruajtjin Kolec Topalli, Visar Zhiti, Lek Përvizi, i vëllai Koliqit, qindra intelektualë e poetë, artistë e shkrimtarë, çë shkuan vite pisje te filaqitë e Enver Hoxhës. Si drejtor i “Jetës Arbëreshe” jam martri i këtyre rrëfymeve.

Vorea Ujko vdiq ndë janar 1989, 71vjeçar, pas një incidenti rrugor të rëndë, të pësuar një muaj më parë. Njetër vit çë kish rruar, kish parë rënien e komunizmit shqiptar. E ndoshta askurrë kish dashur të shihjin dritën këto poezi të pabotuara mbi shokun Enver.

Vorea Ujko zu si një poet arbëresh romantik dhe s’mund të vdisë si poet realist shqiptar. Ai e ëndrri shumë Shqipërinë, dhe, kur e përpoqi (takoi), e dashuroi si nuse, jo si mëmë. Me një mëmë – për sa e madhe është dashuria – diskutohet, zëhet, mbahet

mëri. Nji nusje i falen të gjitha, dashuria është e verbër. E kështu Poeti ynë – me të vërtetë gjymës i verbër edhe me sytë - Hoxhën e muar për Skanderbekun, diktaturën e muar për lirí, filaqinë për demokrací, urinë për kursim, ateizmin për besë, bunkëret për shpi, helmet për haré. Në ëmrin e Pavarësisë, Vorea mbëlljiti sytë përpara gjithë dëmevet shoqërorë, njerëzorë, fetarë, ekonomikë, historikë të Enver Hoxhës. Pavarësia – vetëm ajo – muar vendin e të gjithave: të lirisë, të besës, të demokracisë.

Një dehje madhështore!

Për Vorea Ujko, diktatura komuniste e Titit mbi Kosovën s'i gjit fare diktaturës komuniste enveriste mbi Shqipërinë: sepse Titi s'ish shqiptar (e komunizmi i tij qelbej) ndërsa Enveri ish shqiptar (e komunizmi i tij kish erë trondofilje). Do me thënë se për Esad Mekulin Tito ish armiku i shqiptarëve kosovarë dhe patjetër kish t'i shkruanij kundër, ndërsa për Dritëro Agollin Enveri ish miku i shqiptarëve. Tito ish i parë si një i huaj, sundues; Enveri si një vëlla çlirues. Diktatura e Titos e ligë, diktatura e Enverit e mirë.

Vorea në Shqipëri u pruar romantik dhe idealist: sa më erth në kontakt me realitetin shqiptar, sa më ky realitet i buthtoi fytyrën e tij të vërtetë - domethënë e ngurët në mendje, e thatë në zemër, e tharët në kurm - e më shumë zu e ëndrri njetër herë. Dhe këtë Botë Shqiptare zu e idealizoi, e mataforizoi E zu e mendoi se ndoshta, për Shqiptarët, ish më mirë kështu se më keq: domethënë më mirë të liruar ka të huajit se të lirë, më mirë të uritur se të ngrënë, më mirë ateistë se me besë. S'ish alternativë. Shqiptarizmi vinej më parë se liria, më parë se demokracia, më parë se besa. Dhe Vorea këndoi këtë realitet me gjithë fuqitë e tija poetike, sikur t'i bënj një të mirë Shqipërisë dhe Shqiptarëve. Me gjithë frymën e tij romantike.

Udhëtimi poetik i Vorea Ujkos, pas tridhjetë vjetsh (1959-1989), mbaron si zu. Romantik. Pas kllapës realiste. Vajtje e ardhje i një poeti arbëresh, i dashuruar i Botës Shqiptare në tërësi.

Po s'ish kjo Shqipëria çë Vorea Ujko ëndërrnij të njihë.

Ju duk turpë t'e këndonij si ish: domethënë të shtypur, filaqirë, të nëmur, të vetme, ateiste, të helmuar. Dhe e këndoi ndryshe. Sepse Poetit tonë Shqipëria i shtroi dramidhe të kuqe nën këmbë ngaherë çë vate e gjet, aq sa i shkreti prift arbëresh qe si i magjepsur, i ipnotizuar. Dhe, për këtë, poezia e tij s'mund të mos kish qënë edhe enveriste. Për namin poetik çë Shqipëria i dha Voresë.

U, edhe sot, pyhem ndëse, te mendja e autorit, këto poezi - krejt enveriste - kish të qëndrojnë poezi të pabotuara, virtuale, të rastit; e faremëgjë. O ndëse këto poezi qenë vërtet mbarimi poetik i një ndërrimi rrënjësor të Voresë, aq mendor sa zëmëror, kulturor, shoqëror dhe politik. Kushedi!

Në fakt, këto poezi enveriste të Voresë as i ngjat'rin jetën diktatorit, as i shtuan nderë veprës së poetit arbëresh.

Po Vorea Ujko kish probleme me sytë: e mund të jetë se vërtet s'i pá lotët ndër sytë e shqiptarëve!

Nerimane KAMBERI

RRËNJËT E LASHTA TË NJË POPULLI “TË VJETËR SA VETË EVROPA” APO LETËRSIA NË SHËRBIM TË IDENTITETIT

Në fjalimin e tij në Konferencën e Paqes (1919)) At Gjergj Fishta thoshte: *”Ky popull asht bash ai populli i vogël shqiptar, aq pak i njohun dhe aq zi i gjykuem në Europë. I vjetër sa fosilet, sa stalaktitat e shpellave jehuese të maleve të veta vigane, dhe i lindun të thuesh prej vetë rrënjëve të vjetra, ai asht sot zot autokton i pakundershtueshëm i tokave të veta.”* Fjalët e këtij personaliteti reflektojnë nevojën e mundimshme të popullit shqiptar për t'i treguar rrënjët e lashta, vjetërsinë e gjuhës që vendi ynë të renditet në mesin e vendeve evropiane dhe që Evropa ta njohë si pjesë të veten.

Në letërsinë bashkëkohore shqipe¹, ky kod i lashtësisë do të lëvrohet deri në obsesion nga shkrimtari Ismail Kadare. Siç thotë Alen Boske: *“deri tani, ju mburreni me trashëgiminë shqiptare, me një të kaluar, që sipas dëshirës e zbulëronit me fantazji dhe ëndrra për ta madhbështuar apo për ta zhvendosur në mbretërinë e obsesionit të përbershëm.”*² Andaj do të mundohem këtu të zbërthej a kishte Kadare obsesion lashtësinë e popullit dhe të gjuhës shqipe, si manifestim i dashurisë për vendin, identiteti i tij (A nuk pohon ai në një intervistë se *”Ajo që më intereson, është identiteti kombëtar.”*³?) apo shkrimtari përdori kodin antik apo të lashtësisë për t'iu kundërvënë ideologjisë dhe kanoneve të saj (në një dyluftim në mes të lashtësisë dhe bashkëkohores). Kadare me anë të simboleve, të miteve, të urava, kalave, kështjellave, piramidave dhe personazheve arketip ka krijuar herë mburojë të kombit (për ta ruajtur, rritur madje edhe shpëtuar) herë pasqyrë të tij (për t'ia treguar lexuesit e huaj vlerat dhe të kaluarën e vendit të tij).

Rrënjët e lashta

Jean-Paul Champseix (Zhan-Pol Shampse) ⁴ thotë se Kadare bën *“historiografinë”* e Shqipërisë duke u bërë korife i historisë dhe i kulturës së saj dhe i qaset misionit të

¹ “Ky kod (Kodi antik) është gjithsesi mjaft produktiv sidomos në letërsinë bashkëkohore, [...]”, Sabri Hamiti në Vetëdija Letrare, Prishtinë, Rilindja, 1989, f.21

² Ismail Kadare, Dialog me Alen Boske, Tiranë, Onufri, 2002, f.125

³ Nouvelles littéraires, Paris, qershor 1986

⁴ Jean-Paul Champseix, Punim i doktoratës, Universiteti i Sorbonës, Paris,

“restaurimit të ikonës së saj” duke e treguar dashurinë e tij ndaj vendit, ekzaltimin e origjineve të lashta, të gjuhës, të baladave dhe të gojëdhënave.

Në veprat e tij, si *Ura me tri harqe*, *Viti i mbrapshtë*, *Prilli i thyer*, Kadare i bën homazh rrënjëve të lashta të popullit të cilit i përket, duke e vulosur këtu edhe identitetin personal (Shqiptari Kadare) dhe identitetin kolektiv.

“*Ura me tri harqe dhe Kështjella nga njëra anë, Dosja H. dhe Prilli i thyer në anën tjetër e kanë burimin të rrënjët shqiptare qofshin ato historike apo tradicionale.*”⁵ mund të lexohet në një artikull kritik të një të përditshmeje franceze. Te *Ura me tri harqe*, fjalët e murgut janë padyshim fjalët e autorit. Gjuha shqipe është e kanosur, identiteti është në rrezik.

“*Si do të bëhesh Azji, ti, që je kaq i burkur, Arbri im.*”⁶

Dialogjet në këtë drejtim marrin një karakter pedagogjik, informues për antagonistët por edhe për lexuesit në përgjithësi.

“*Ai më pyeti për vendin tonë dhe dukej menjëherë që kishte njohuri të pasakta për të. I shpjegova se ne jemi pasardhësit e ilirëve dhe se latinët e quajnë vendin tonë Arbanum ose Albanum, apo Regnum Albanie....*”⁷

E kaluara e sublimuar

Ekzaltimi i rrënjëve të lashta ka shkuar bashkë me sublimimin e së kaluarës, një e kaluar e ndritur përballë së sotmes socialiste të zymtë kur gjithçka është shkatërruar, si shpirti i njeriut ashtu edhe vendi i tij. Andaj për Kadarenë vepra *Ura me tri harqe* ka një rëndësi të veçantë, sepse ai ka pikturuar aty Shqipërinë që pushteti do t'a zhdukë: “atë të së kaluarës, të kishave, të haneve dhe të legjendave.”

Studiuesi Bruno Klemen gjen në veprën “*Ura me tri harqe*” katër instanca të cilët i paraqet në një punim të quajtur “*Ura me katër shtylla*”: Politikun (afirmimi i identiteti shqiptar), shkencoren (murgu Gjon është gjuhëtar), artistiken (gjuha përdorët për të shkruar kronikën) dhe dashuroren (gjuha është e dashur po aq sa toka) kurse studiuesi australian Peter Morgan thekson se “*Në kontekstin e realizmit socialist, stilit letrar-ideologjikisht zyrtar, Kadare solli diçka të re dhe provokuese: një sens të identitetit etnik të kombit të tij si i moçëm dhe i pandryshueshëm. Kadare krijon një mitologji të shqiptarëve si popull autokton i Ballkanit gjuha, mitet dhe legjendat e të cilit janë përpara influencës sllave dhe kerahason në lashtësi dhe thellësi me ato greke.*”⁸

Pra kemi të kaluarën e “sublimuar” në shikim të parë, për të refuzuar një të

⁵ Michel Paquot, la Cité, Paris, 18.04.1991

⁶ Ismail Kadare, *Ura me tri harqe*, Tiranë, Onufri, 2004, f.138

⁷ Ismail Kadare, *Ura me tri harqe*, vep.e cit, f.59

⁸ Peter Morgan, *Creativity under communism*, The Australian, 27 korrik 2005

tashme të pajetueshme, sikur legjenda e cila i shërben Kadaresë si materie për ndërtimin e veprës së tij, dhe e cila i shërben si armë kundër pushtetit i cili nuk i do legjendat. Sistemi socialist donte të fshijë të kaluarën dhe reminishencat e saj dhe Kadare i kundërvihet kësaj tentative duke i futur legjendat brenda rrëfimeve të veta fiktive.

“Po pse intelektualët janë të prirë kah etnosimbolizmi? Akti më i rëndësishëm është kronika e së shkuarës etnike, zhvillimi i këtyre kujtimeve si një mundësi për të lidhur bashkëkohëin e kombit “me motin e lardisë së tij.””

Në veprën *Migjeni ose Uragani i ndërprerë*, Kadare tregon tërë mirënjohjen që ka për shkrimtarët e Rilindjes: “Shekulli i XIX ishte me të vërtetë i veçantë në letërsinë shqipe. Ai ishte shekulli i Rilindjes Kombëtare, ishte kohë magjepsëse, ndihej që mëngjesi nuk ishte larg.”¹⁰

Rolin e Rilindjes kombëtare që e madhëron Kadare, e nënvizon edhe kritika e huaj, te thirrja në lashtësinë e popullit shqiptar “ndër popujt më të vjetër, më fisnik e më të aftë midis popujve evropianë”, rrënjët e përbashkëta midis botës shqiptare e asaj greke,

Zonja Vidi, gruaja e princit perëndimor i cili do ta udhëheqë Shqipërinë pas Pavarësisë së saj mendon: “*E shihja në hartë shtetin tim të ardhshëm; më dukej i vogëlth, megjithatë ishte i vjetër, gati me dyfishin e moshës të trungut tonë mbretëror, që qubej ndër më të moçmit e Evropës.*”¹¹

Norbert Kristian Wolf (Norbert Christian Wolf) përmes shpjegimit të origjinave të një poeme skotlandeze analizon “luftën e lashtësisë” dhe përfundon: “*Kjo më duket është arsyeja pse është esenciale, si tërësi nacionale, të thirren në lastësi, dotë thotë në pasuri: caku është njohja kolektive e një ekzistence të pandashme politike dhe letrare.*”¹²

Personazhet e Kadaresë janë më së bindës në këtë cak:

“Ai tundte kokën vazhdimisht dhe, kur unë u thashë se ne, shqiptarët, jemi bashkë me grekët e vjetër, popujt më të moçëm të gadishullit ballkanil, ai e mbajti lugën në dorë mendueshëm. Ne jemi rrënjës këtu, vazhdova, që nga kohët që s'maben mend. Sllavët që kohët e fundit janë acaruar fort, siç ndodh shpesh me ardhacakët, nuk kanë veçse tre-katër shekuj që kanë mbërritur nga stepat e

⁹ Daniele Conversi, Mapping the field: Theories of nationalism and Ethnosymbolic Approach, Nationalism and Ethnosymbolism, Edimburg University, 2008, f.22 cituar te Shaban Sinani, Letërsia në totalitarizëm dhe “Dossier K”. Sh.B. “Naimi”, 2011, f. 111

¹⁰ Ismail Kadare, *Migjeni ose Uragani i ndërprerë*, Pena, 1990, f.9

¹¹ Ismail Kadare, *Viti i mbrapshtë*, Onufri, 2003, f.71-72

¹² Norbert Christian Wolf, *Contre le nationalisme littéraire* në *Des littératures combatives, L'internationale des nationalismes littéraires*, Pascale Casanova (dir.), Paris: Raison d'agir, coll “Cours et travaux” 2011, f.8

lindjes. E dija se dujeh t'ia vërtetoja njëfarësoj këtë gjë dhe i fola për gjuhën shqipe. I thash se ajo, siç thoshin disa nga murgjit tanë, është bashkëmoshatare, në mos më e vjetër se greqishtja(...)"¹³

Duhet shënuar këtu se përdorimi i fjalës “ardhacakë” tregon ndjenjën e superioritetit të personazhit, apo të vetë Kadaresë. Krahasimeve që bënë shkrimtari me sllavët, për nga ardhja në trojet të gadishullit, apo me greqishten, për nga vjetërsia e gjuhës, Volf u jep këtë shpjegim:

“Një identitet mund të qubet apo të kërkojë që ta njohin si të vjetër vetëm në relacion me identitetete të tjera të cilat quajnë veten gjithashtu pak a shumë po aq të vjetra se të parat.”¹⁴

Në mesin e shumë shembujve që përforcojnë këtë përfundim, kemi edhe këtë te Muzgu i Perëndive të Stepës: “Unë desha të shtoja se isha nga një vend i stërmoçëm ballkanik ku për fjalën e dhënë kishte legjenda madhështore.”¹⁵

Letërsia e popujve të vegjël

Shkrimtari Kafka në një tekst të nxjerr nga Ditaret e tij¹⁶ bën dallimin në mes letërsive të “popujve të vegjël” dhe asaj të kombeve të mëdha (große Literatur). Sipas tij, letërsia e popujve të vegjël është “në lidhje me politikën”, vend ku mund të bëhet një lidhje në mes “luftërave nacionale dhe luftërave letrare.” Këto letërsi janë letërsi të betejës sepse janë në betejë të vazhdueshme: një betejë për ta legjitimuar veten dhe ekzistencën e kombit nga e cila rrjedhin dhe, duke bërë këtë, të pranohen nga letërsitë e mëdha. Kafka zgjerohet në raportin e këtyre kombeve të vegjël me letërsinë e tyre, raport i cili karakterizohet nga “krenaria dhe mbështetja që një letërsi i jep një kombit *vis-a-vis* saj dhe botës armiqësore që e rrethon.”¹⁷

“Me fjalë të tjera, letërsitë e vogla kanë në përgjithësi një lidhje shumë të fortë me të gjitha ato që kanë të bëjnë me definicionin nacional, historinë nacionale, nderin nacional.”¹⁸

“Etniciteti ka qenë një kategori e papranueshme shoqërore në ideologjinë shoqërore marksiste-leniniste, prandaj në veprën e Kadaresë identiteti kombëtar paraqitet si sfidë dhe si kërcënim ndaj sistemit diktatorial (...)"¹⁹

¹³ Ismail Kadare, Ura me tri harqe, Onufri, 2004, f.60

¹⁴ Norbert Christian Wolf, vep.e cit, f.7

¹⁵ Ismail Kadare, Muzgu i Perëndive të Stepës, Tiranë, Onufri, 2006, f.14

¹⁶ Franz Kafka, Journal, Paris, Grasset, 2002

¹⁷ Franz Kafka, vep. e cit., f. 206

¹⁸ Norbert Christian Wolf, vep.e cit., f.13

¹⁹ Lindita Tahiri, Zhvillimet stilistike në prozën e Kadaresë të shkruar pas largimit nga Shqipëria, në Seminari ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën shqiptare, 30/2, Prishtinë, 2011, f.479

Bibliografia:

1. Franz Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 2002
2. Ismail Kadare, *Migjeni ose Urangani i ndërprerë*, Prishtinë, Pena, 1990
3. Ismail Kadare, *Dialog me Alen Boske*, Tiranë, Onufri, 2002
4. Ismail Kadare, *Viti i mbrapshtë*, Tiranë, Onufri, 2003
5. Ismail Kadare, *Ura me tri harqe*, Tiranë, Onufri, 2004
6. Ismail Kadare, *Muzgu i Perendive të Stepës*, Tiranë, Onufri, 2006
7. Jean-Paul Champseix, *Punim i doktoratës*, Universiteti i Sorbonës, Paris
8. Lindita Tahiri, *Zhvillimet stilistike në prozën e Kadaresë të shkruar pas largimit nga Shqipëria*, në *Seminari ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën shqiptare*, 30/2, Prishtinë, 2011
9. Michel Paquot, *la Cité*, Paris, 18.04.1991
10. *Nouvelles littéraires*, Paris, qershor 1986
11. Norbert Christian Wolf, *Contre le nationalisme littéraire në Des littératures combatives*, *L'internationale des nationalismes littéraires*, Pascale Casanova (dir.), Paris: *Raison d'agir*, coll “Cours et travaux” 2011
12. Peter Morgan, *Creativity under communism*, *The Australian*, 27 korrik 2005
13. Sabri Hamiti, *Vetëdija Letrare*, Prishtinë, Rilindja, 1989
14. Shaban Sinani, *Letërsia në totalitarizëm dhe “Dossier K”*. Tiranë, Sh.B. “Naimi”, 2011

Ag APOLLONI

RRËFIMET E MËDHA TË LETËRSISË SË VOGËL

Metarrëfimi është rrëfim i madh, ose rrëfim për diçka të madhe që ka rezultuar zhgënjyes: religjionet kanë proklamuar paqen, por kanë sjellë luftën; iluminizmi ka insistuar në arsimim, por arsimimi ka sjellë ideologjitë morbide; komunizmi ka synuar njëfarë parajsë mbi tokë, por ka sjellë ferrin; nacionalizmi ka dëshiruar konsolidimin e kombit, por ka përfunduar në urrejtje ndërmjet kombeve; modernizmi ka këmbëngulur në zhvillimin e shkencës, por shkenca ka sjellë bombat atomike. Metarrëfim është edhe demokracia, ku vota është më e rëndësishme se personi e, rrjedhimisht, dy budallenj vlejné më shumë se një i mençur. I revoltuar ndaj të gjitha rrëfimeve të tilla, Jean-François Lyotard në vitin 1979 shfaq *mosbesimin e tij në metarrëfime*, qëndrim ky i stërpërgojuar 35 vjetët e fundit.

Edhe letërsia shqipe, nëpër faza të ndryshme të saj, ka luajtur me rrëfime të mëdha: Buzuku, Budi, Bogdani, Matrënga, Variboba përfaqësojnë metarrëfimin religjioz, Naimi e Fishta – metarrëfimet nacionale (*Istori e Skënderbeut, Labuta e Malcis*) dhe religjioze (*Qerbelaja, Vallja e Parrizit*), Sterjo Spasse - metarrëfimin e deformuar iluminist (*Afërdita, Afërdita përsëri në fshat*), Petro Marko - metarrëfimin për komunizmin internacional (*Hasta la vista*), Dh. Shuteriqi, Sh. Musaraj, F. Gjata, A. Abdihoxha, K. Jakova, D. Agolli dhe një varg i gjatë i shkrimtarëve të realizmit socialist “pasqyrojnë” metarrëfimin komunist; Kadare - metarrëfimin nacional, që është kulmi i letërsisë shqiptare. Madje, mund të thuhet se metarrëfimi nacional është kodi më i madh, natyrisht edhe dominues, i letërsisë shqiptare, ndërsa figura kryesore e këtij kodi, sigurisht, është Skënderbeu. Kurse, kodi kanunor, këtu nuk shihet veças, sepse ai është pjesë e metarrëfimit nacional.

Është interesante se, përkundër faktit që letërsia shqipe gjithmonë është marrë me rrëfime të mëdha, prapëseprapë ka mbetur letërsi e vogël, letërsi grindavece, që merr edhe funksione jashtëletrare, vetëm për t’ua nxjerrë sytë fqinjëve. Falë metarrëfimeve, kjo letërsi jo vetëm që s’mund të matet me letërsitë e mëdha evropiane (gjermane, franceze, angleze, italiane, spanjolle, irlandeze, suedeze, norvegjeze, apo edhe polake, çeke, hungareze, rumune), por as me disa letërsi ballkanike, si ajo greke, kroate dhe serbe. E, një letërsi e tillë i ka ditët e numëruara, prandaj ikja nga

metarrëfimet është shpresa e fundit e saj.

Propagandat kristiane (*Meshari* i Buzukut, *Doktrina e kërshenë*, *Rituali roman*, *Pasqyra e të rrëfjemit* të Budit, katekizmi i Matrëngës, *Çeta e profetëve* e Bogdanit, *Gjella e shën Mërisë virgjër* e Varibobës, *Vallja e Parrizit* e Fishtës etj.), projekti nacionalist romantik (De Rada e Naimi), utopia socialiste (shkrimtarët soçrealistë), kodi kombëtar (krejt Kanuni dhe derivatet e tij), janë vepra pa të ardhme, vepra të kohës, vepra që sollën agoninë e letërsisë shqipe, para se të mund të flitej për lindjen e saj. Tingëllon pak e rëndë, por përjashto Kadarenë, letërsia shqipe është letërsi e palindur që bën jetën e saj në barkun e nënës. Për të dalë jashtë, për t'iu bashkuar botës, asaj i duhet ende kohë, derisa të lirohet nga shumë funksione që s'i përkasin e që e karakterizojnë.

Gabimi më i madh i letërsisë shqipe është se ka mbetur tepër *shqiptare*. Në një ese për romanin, Tomas Mani ka konstatuar se ka shumë shkrimtarë të mëdhenj gjermanë, por pak prej tyre janë shkrimtarë botërorë. Dhe shton se gabimi i tyre është se janë shumë *gjermanë*, pra mendojnë dhe shkruajnë vetëm për tema që i interesojnë popullit të tyre. Ky konstatim i Manit mund të ilustruhet me dy shkrimtarë gjermanë, Gëten dhe Shillerin, prej të cilëve i dyti me vepra si “Vilhelm Teli” e “Cubat” rri afër Gëtes së “Gëcit të Berlihingenit”, por jo kurrë afër Gëtes së “Faustit”, apo edhe të “Verterit”.

Ndërsa, në letërsinë shqipe të gjithë shkrimtarët rrinë afër njëri-tjetrit, tryeza e tyre e përbashkët është metarrëfimi. E, vepra më e njohur e kësaj letërsie metarrëfyese është *Gjenerali i ushtrisë së vdekur*, roman i përkthyer në 29 gjuhë të huaja, roman që hyn në marrëdhënie intertekstuale me mjaft romane të tjera të të njëjtit autor, si: *Qyteti pa reklama*, *Dasma*, *Kështjella*, *Nëntori i një kryeqyteti*, *Kronikë në gur*, *Dimri i vetmisë së madhe*, *Koncert në fund të dimrit*, *Muzgu i perëndive të stepës*, *Kush e sollti Doruntinën*, *Dosja H*, *Prilli i thyer* dhe *Darka e gabuar*. Pra, *Gjenerali* është vepra sintezë e Kadaresë.

Letërsia shqiptare ka temë dominante qëndresën. Ajo fillon si letërsi humaniste e shkruar në latinishte. Autori kryesor është «historiani» Marin Barleti me veprat *Rrethimi i Shkodrës* (1504) dhe *Historia e Skënderbeut* (rreth v. 1508-1510), ku himnizohet lufta dhe qëndresa e shqiptarëve përballë pushtuesit osman. Mandej pason periudha për propagandimin e fesë kristiane, me autorë (përkthyes) kryesorë: Buzuku, Budi e Bogdani. Pas tyre, vjen letërsia e bejtexhinjve që sjell një liri tematike në letërsinë shqipe, e përqendruar në tema sociale dhe erotike. Pas kësaj, vjen romantizmi që njihet edhe si Rilindje, pasi që rilind humanizmin barletian, pra fokusohet në Motin e Madh, për të himnizuar *të kaluarën e lavdishme* (De Rada, Naimi). Në shekullin e njëzet prapë shfaqet dëshira për kthim në kohën e Skënderbeut (Ndoc Nikaj). Kurse pas Luftës së Dytë Botërore, temën e qëndresës, duke bashkuar humanizmin me romantizmin, e artikulon në mënyrën më të mirë Ismail Kadare me *Gjeneralin e ushtrisë së vdekur* dhe *Kështjellën*. Te *Gjenerali* kemi ndikimin e katër periudhave të letërsisë shqipe: letërsia

humaniste prodhon temën e romanit (qëndresa ndaj pushtuesit), letërsia kristiane krijon identitetin e personazheve (pos Ramiz Kurtit, të gjithë personazhet e romanit kanë emra të krishterë: Kristina, Frosa, Gjoleka, Nica, Nik Martini etj.), letërsia arabiste sjell lirinë e trajtimit të temave tabu (në roman krijohet historia e shtëpisë publike), letërsia romantike krijon ndjenjën e krenarisë kombëtare duke përmendur heroizmat e së kaluarës (romanin e Kadaresë kjo ndjenjë e përshkon fillim e mbarim). Po ashtu, te *Gjenerali* kemi edhe ndikimin e letërsisë së gjysmës së parë të shekullit njëzet: Migjeni, Konica, Koliqi e Kuteli, kurse nga paslufta një ndikim të lehtë ka pasur nga Petro Marko.

Derisa mund të thuhet se krejt letërsia shqipe nëpër shekuj kushtëzoi ardhjen e një romani të madh, çfarë është *Gjenerali*, nuk mund të thuhet se ky roman ndikoi me sukses në letërsinë e mëvonshme shqipe. Ndërsa me veprat e tjera, herë në nivelin tematik, herë në nivelin stilistik, Kadare ka ndikuar te të gjithë shkrimtarët shqiptarë, përfshirë këtu: Rexhep Qosjen, Anton Pashkun, Zejnullah Rrahmanin, Din Mehmetin, Azem Shkrelin, Ali Podrimjen, Sabri Hamitin, Fatos Kongolin, Bashkim Shehun, Agron Tufën, Ridvan Dibrën, Flutura Açkën etj.

Relacioni ndikues mes Qosjes e Kadaresë është reciprok: ashtu si Qosja që bën një roman të tipit *a la hypothese* (*Një dashuri dhe shtatë faje*) duke u nisur nga një roman *a la these* (*Krushqit janë të ngrirë*), edhe Kadare bën një roman të madh (*Pallati i ëndrrave*) mbi një tregim të vogël (*Deklarata*, që është një kapitull i romanit *Vdekja më vjen prej syve të tillë*). Ngjashmëritë e tilla nuk ua ulin vlerën veprave të tyre, por tregojnë sesi vepra lind veprën. Për shembull, tregimi *Deklarata* dhe romani *Pallati i ëndrrave* kanë të përbashkët këto tri elemente: deklarimi i ëndrrës, torturimi për shkak të një ëndrre, ironizimi i pushtetit totalitar nëpërmjet deklarimit të ëndrrës. Kurse, novela *Krushqit janë të ngrirë* dhe *Një dashuri dhe shtatë faje* kanë këto kongruenca: profesioni i protagonistit (Mjekja Teuta Shkreli – Mjeku Çeremi Çapari), antagonisti (në të dy rastet antagonist është UDB), viti (1981), vendi (Spitali i Prishtinës), faji i protagonistit (mjekimi i të plagosurve të protestës/nderimi i të vvarëve të protestës). Megjithatë, ngjashmëri të tilla ka edhe te shkrimtarët e mëdhenj botërorë, si, fjala vjen, Philip Roth (*The Dying Animal*) e John M. Coetze (*The Disgrace*).

Novela *Baladë për J. G.*, që është një rrëfim për vrasjen e Jusuf Gërvallës, mund të ketë shërbyer si impuls për novelën *Jusufi* të Zejnullah Rrahmanit, sado që ky e ndërton analogjinë mes figurës fetare dhe figurës reale (Jozefi/Jusufi). Të dy novelat trajtojnë fatin e të njëjtit persona real dhe mund të lexohen si dy homazhe për një person.

Po ashtu, *Gjenerali i ushtrisë së vdekur* mund të futet në relacion intertekstual me tregimin *Vdekja solemne* të Anton Pashkut, i cili, ashtu si edhe Kadare, e paraqet nga perspektiva e të huajit gjendjen e rëndë psikologjike të një nazisti gjerman, i cili

përfundon i zhgënjyer në një gjendje halucinante. Kurse në poezi, Kadare i njohur si prijatar i poezisë së re nga viti 1957, ka ushtruar ndikim të madh të poetët e Shqipërisë në kohën e diktaturës, ashtu si edhe te disa poetë shqiptarë: *Vdekja e Mehmet Ali Pashë Maxharit* e Din Mehmetit ka sensibilitetin e *Kështjellës* të Kadaresë, *Kali i Trojës* e Ali Podrimjes është elipsë e poezisë *Kali i Trojës* e Kadaresë, *Ballkanasit* e Azem Shkrelit dhe *Mundja e ballkanasve* e Kadaresë shfaqin kongruenca ideore, *Marshi barbar* e Sabri Hamitit dhe *Kënga e ushtarëve të vjetër* e Kadaresë, kanë ritmin e strofën e njëjtë dhe refrenin e ngjashëm.

Në anën tjetër, Kadare ka ndikuar edhe te shkrimtarët e periudhës së postdiktaturës, si: Kongoli (*I humburi*), Tufa (*Dueli*), Aça (*Ku je?*), Dibra (*Në kërkim të fëmijës së humbur*) etj.

Duke qenë shkrimtari më i suksesshëm në trajtimin e temave nacionale, historike dhe të pasojave të diktaturës, ai ka ushtruar monopol mbi tema të tilla, saqë kushdo që shkruan për to rrezikon të mbetet nën hijen e tij, çfarë edhe iu ka ngjarë Kongolit, Shehut, Çelës etj., kurse Tufa, duke qenë i shkolluar në Rusi dhe duke pasur të preferuar Gogolin, shpesh sjell tema që janë të huaja për lexuesin shqiptar dhe e afrojnë atë me *Muzgun e perëndive të stepës*; Aça shkruan romanin *Ku je?* që ngelet nën hijen e romanit *E penguara* të Kadaresë; po ashtu edhe Dibra shkruan një roman me tregime, ku qëllimisht vihet në kërkim të krahasimeve me *Kronikë në gur*. Në *kërkim të fëmijës së humbur*, sado që dallon si prosede, ngjan shumë me *Kronikë në gur*. Te romani i Dibrës narratori-personazh është fëmijë dhe quhet Ridvan, vetëm se në fund të secilit tregim shfaqet i rritur, ashtu si edhe narratori i Kadaresë, që ka elemente autobiografike dhe që në kapitullin e fundit shfaqet i rritur. Shoku i Ridvanit të vogël është Ili, ashtu si edhe shoku i Kadaresë së vogël është Iliri.

Shkrimtarët shqiptarë, edhe atëherë kur formalisht i janë shmangur ndikimit nga Kadare, përgjithësisht kanë mbetur nën hijen e tij. Ndërsa, në planin gjuhësor, është vështirë të lexosh ndonjë shkrimtar shqiptar që të mos ketë marrë fjalë nga fjalori kadarean. Për lexuesin e jashtëm, letërsia shqipe është nën hijen e Kadaresë, ani se kjo letërsi realisht është popullarizuar prej tij, por është avancuar prej Qosjes.

Derisa religjioni ishte rrëfim i madh dhe përfshiu katër shekuj, por pak vepra; komunizmi ishte rrëfim i madh që përfshiu katër dekada, por shumë vepra; albanizmi (term nga M. Mandalà) është diskurs dominant dhe përfshin gjithë historinë e letërsisë shqipe, ku Kadare, me romanin e tij të parë, shënjon pikën më të lartë dhe njëkohësisht fundin e një modeli.

Nga sa u tha, del që letërsia shqiptare karakterizohet nga metarrëfimet historike, religjioze, nacionale dhe politike. Në çdo letërsi gjenden këto, por në letërsinë shqipe më shumë se kudo. Metarrëfimet si projekte propaganduese i nxjerrin në shesh qëllimet jashtëletrare dhe manipulimet nacionaliste. Nga Barleti deri te Kadare, letërsia

shqiptare është zhvilluar si propagandë metanarrative e realizuar nëpërmjet veprave të vogla me kode të mëdha. Kështu, ajo sot është një letërsi në udhëkryq: t'u përmbahet kodeve të mëdha e ta ruajë statusin e letërsisë së vogël, apo t'u ikë kodeve të mëdha e të synojë integrimin në letërsinë e madhe?

Kthimi nga metarrëfimi në minirrefim ndoshta është shtegu i shpëtimit të kësaj letërsie. Kjo s'do të thotë që rrëfimi postmodernist është modeli i radhës, sado që ai është oaza e kësaj letërsie, tokën e shkretë të së cilës mund ta gjelbërojë vetëm idiotësia performatiste, si antipod i metarrëfimeve intelektualiste dhe i erudicionit postmodernist.

Besim REXHAJ

PUSHTETI SI KOD DOMINANT DHE SPECIFIK NË DRAMATURGJINË E KASËM TREBESHINËS

I.

Secili shkrimtar, secili shkrimtar me individualitet krijues, e ndërton poetikën e veprës së tij artistike mbi kode të caktuara, në kuptimin e sistemit të shenjave artistike, mbi kode të cilat janë karakteristike, qoftë për planin përmbajtjesor, qoftë për atë formësor dhe, si të tilla, ato marrin atributin, në njërën anë, të **dominanteve letrare** dhe, në anën tjetër, të **specifikave letrare**. Qoftë kur është fjala për dominantet letrare, qoftë për specifikat letrare, që e mbizotërojnë poetikën e opusit krijues të autorit, atributet e tilla projektohen si kode të komunikimit artistik, si akte të (en)kodimit të formave dhe të përmbajtjeve dhe, tek lexuesi apo receptuesi, gjatë procesit të komunikimit, ato dekodohen, interpretohen.

Një nga çelësat kryesor të dekodimit dhe të interpretimit të opusit dramaturgjik të Kasëm Trebeshinës, në kuadër të planit përmbajtjesor të dramave të tij, është, fillimisht, identifikimi i dominanteve tematike, motivore e ideofilozofike të dramaturgjisë së tij. Në kontekst të observacioneve të mia të identifikimit të dominanteve dhe të specifikave artistike në dramaturgjinë e këtij autori, si çelës i dekodimit të planit përmbajtjesor, do të përqendrohem në dy prej dramave më të realizuara të opusit të tij dramaturgjik, të cilat në mënyrë përfaqësimitare e konstituojnë poetikën artistike. Janë dramat **Ëndërr e përjetshme** dhe **Frika dhe krimi**, të cilat, që të dyja, e shtrojnë nevojën e qartësimeve paraprake lidhur me paradokset e shkrimit dhe të botimit të tyre: **Ëndërr e përjetshme** e shkruar, sipas shënimit të autorit, brenda një dhjetëvjetëshi, (1952 – 1962), e botuar më 1996, është një nga strukturat më komplekse dhe më të shumanshme në dramën e sotme shqiptare. Kjo tragjedi, edhe pse e botuar me një vonesë të dhembshme kulturore, flet për vetëdijen e avancuar krijuese të autorit në dy rrafsh: së pari, në rrafsh letrar, dramaturgjik dhe, së dyti, në rrafsh politik e kulturor, që lidhet me aspektet e fatit individual jetësor dhe krijues të autorit, të autorit i cili me dhjetëvjetësha jeton i syrgjynosur, i burgosur, i ndaluar, fate këto të cilat lidhen drejtpërdrejt me pushtetin e me temën e pushtetit dhe variacionet e saj.

Le t'i kthehemi tekstit dhe intertekstit të tragjedisë **Ëndërr e përjetshme**, përkatësisht mënyrës së veçantë të projektimit të temës së pushtetit dhe aspekteve të dhunës pushtetore e të dinamikës së kësaj kësaj dhune përmes filtrave të artikulimit të kryepersonazhit të saj: drama **Ëndërr e përjetshme**, që nga fillimi e deri në fund, zhvillohet si një ëndërr, si një bredhje në zonat e ndërrijes, si një ëndërr e ankthshme e njeriut i cili, i dënuar me vdekje nga pushteti totalitar dhe në pritje të ekzekutimit të dënimit të tij brenda një dite, zhvillon retrospektivën e jetës së tij dhe e shpalos vetveten, para vetvetes dhe, duke u artikuluar nga autori, shpaloset para lexuesit i cili, në udhëtimin e këtitillë skëterrik, bëhet bashkëudhëtar i tmerrit të dhunës dhe i tragjedisë së individit brenda mureve të shoqërisë totalitare. Drama **Ëndërr e përjetshme**, si udhëtim psikologjik, surrealist i kryepersonazhit të saj, projekton koordinata kohore mbi dymijë vjeçare, që nga Finikia e lashtë e deri në bashkëkohësinë tonë dhe, autori, si qëmtues i shkathhtë i simbolikës dhe i rrafsheve të fjalës, i ngjyrimëve dhe i ngarkesave poliasociative, e sugjeron edhe një shtrirje hapësinore universale, nëpër të cilën realizohet udhëtimi psikologjik dhe “historik” i kryepersonazhit.

II.

Drama **Frika dhe krimi**, e shkruar, sipas shënimit të autorit, në vitin 1974, e botuar më 1996, në qendër të fushës së saj tematike e motivore projekton, siç e sugjeron edhe vet titulli i saj asociativ, frikën dhe krimin, krimin që buron nga frika dhe që prodhon krimin, në kontekstin e pushtetit e të luftës për pushtet, luftë kjo e cila e kriminalizon njeriun dhe qenien njerëzore. Titulli asociativ i kësaj drame, e cila, midis të tjerash, të kujton një nga kryeveprat e prozës së përbotshme, romanin **Krimi dhe dënimi** të Dostojevskit, e sugjeron një ide të re lidhur me krimin. E sugjeron, si titull, dhe, si tekst, e përpunon idenë dhe tezën psikologjike e filozofike se krimi, edhe në jetë, në përgjithësi, e posaçërisht krimi në kontekstin pushtetor, lind nga frika, qoftë nga frika ekzistenciale e qenies njerëzore, qoftë nga frika pushtetore në hierarkinë e pushtetit më parë se sa, fillimisht, nga forca, nga potencia. Në këtë kuptim, teza e Dostojevskit se krimi është i dënueshëm dhe duhet të dënohet, pavarësisht nga shtytjet dhe motivet e tij fisnike, pasurohet për një dimension të ri dhe kjo dramë, në një kontekst specifik artistik, e përpunon idenë, në kuadër të filozofisë politike, jo edhe të re, se krimi, si sjellje, si qëndrim, si akt dhe si formë e reagimit njerëzor, posaçërisht krimi politik e pushtetor, buron dhe ushqehet nga frika, si mbrojtje dhe vetmbrojtje në kuadër të dinamikës kriminale të zhvillimit të akteve të fronësimit e të shfronësimit. Kur jam këtu, nuk mund të mos kujtoj faktin se, derisa Klaudi i Hamletit vret pa skrupuj për fronin dhe karakterizohet, më parë se sa nga ndërgjegjja e brejtja e saj, nga frika e humbjes së pushtetit, vrasja tek Makbethi zhvillohet ndryshe dhe ky

personazh, fillimisht, më parë se sa nga frika, pushtohet nga mëdyshjet, dilemat dhe ndërgjegjja vrastare, e cila, pastaj, në dinamikën e krimit, bënë që Makbethi, i pushtuar nga paranoja psikologjike dhe reale e krimit, të vras, të vras këdo që potencialisht mund ta vriste atë. Në këtë pikë, Abnili i Trebeshinës vepron, më parë se sa sipas logjikës perverse e gjakatare të Klaudit, sipas logjikës së Makbethit dhe, në meditimet e tij për dhunën dhe pushtetin, artikulon një qëndrim dhe filozofi të veçantë, do thosha origjinale. Krimi, si akt dhe si përvojë e sjelljes njerëzore, duke u elaboruar artistikisht në kontekst me frikën, si shtytës, qoftë si rrëmbim pushteti, qoftë si mbajtje e pushtetit, qoftë si mbrojtje dhe vetmbrojtje, projektohet si një dimension i ekzistencës njerëzore, si një bashkë-udhëtar i njeriut dhe i shoqërisë njerëzore që nga lashtësia e deri në bashkëkohësi. Në këtë dramë, në mënyrë të veçantë e interesante elaborohet çështja e “mungesës” së alternativës së veprimit kriminal dhe, në kësaj konteksti, në kontekstin e luftës për pushtet, përligjet akti i krimit, i cili, i projektuar si luftë për ekzistencë, për ekzistencën pushtetore, tërthorazi ironizon dhe zhvesh patologjinë e pushtetit: “*Njeriu me lesh* – Atëherë zgjidh rrugën e krimit: të vrasësh ose të të vrasin! / *Abnili* - Pse, nuk ka rrugë tjetër?!... / *Njeriu me lesh* – Ç’rrugë tjetër mund të ketë?!...”¹

Një aspekt tjetër, të cilin e artikulon Trebeshina lidhur me karakterin dehumanizues të pushtetit dhe të luftës për pushtet në këtë dramë filozofike, e gjejmë të artikulohet në dialogun në mes të nënës së kryepersonazhit dhe Abnilit, kryepersonazhit, kur identifikohet karakteri ontologjikisht patologjik e kriminal i dinamikës së raporteve të luftës për pushtet: Abnili, pasi përfundimisht stabilizohet në fronin e tij në rrugën e krimit, ushtron pushtetin e tij absolutist dhe, i vënë para njerëzve të drejtësisë, duke shkelur jo vetëm logjikën e drejtësisë, por edhe logjikën themelore njerëzore, përgjigjet para nënës së vet dhe para njerëzve të drejtësisë: “*Abnili* – Gënjen veten!... Tashi nuk mund të kthehem prapa! Një njeri që ka mbajtur kurorën mbretërore, duhet të vdes me te, duke u mbytur në gjakun e krimeve të bëra!... / *Nëna* – Ti nuk do të vrasësh njerëz për të mbajtur një kurorë!... / *Abnili* – Kush tha se nuk do të vras?!... E mora kurorën me vrasje dhe të mos gënjehen ata që duan të më rrëzojnë, mos t’iu shkojë mendja se do ta lëshoj pa gjak!... Në djall të venë ligjet e bëra nga njerëzit!”

III. Në vend të përfundimit

Në fund të kësaj kumtese, do të përpiqem që, duke i ngjeshur observacionet e mia, të bëjë një si paraqitje taksative a numerike të çështjes së pushtetit dhe të

¹ Kasëm Trebeshina, *Ëndrra dhe hije*, drama “Ëndërr e përjetshme”, Shtëpia Botuese Enciklopedike, Tiranë, 1996., f. 129.

² Po aty. f. 149/150.

variacioneve tematike, motivore e ideofilozofike të kësaj çështje në opusin dramaturgjik të Trebeshinës dhe t'i evidentoj ato: 1) pushteti e politika; 2) lufta për pushtet; 3) shtytja ose shtytjet për pushtet; 4) krimi dhe pushteti; 5) pasojat e pushtetit në pushtetarët dhe në shoqërinë; 6) individi dhe rebelimi i këtij individi kundruall pushtetit dhe formave totalitare të pushtetit; 7) pushteti si instrument i robërimit dhe i thyerjes së individit e të shoqërisë dhe lufta e vet pushtetarëve për pushtet; 8) krimi si formë e ekzistimit të pushtetit dhe frika që mbjell pushteti 9) mekanizmat dehumanizues të pushtetit mbi pjesëtarët e shoqërisë; 10) dhuna dhe krimi si instrumente dhe mekanizma të pashmangshëm të pushtetit dhe 11) pushteti si manipulim individual dhe grupor ose kolektiv.

Boshti ideofilozofik dhe fusha e këtyllë tematike e motivore e preokupimit me pushtetin dhe me format destruktive të pushtetit e të pushtetarëve, rruga e tyre kriminale e rrëmbimit të pushtetit dhe e ngjijtes në shkallaret e pushtetit, nuk është temë e re në letërsinë dramatike dhe preokupimin e këtyllë me pushtetin e takojmë që nga antika e lashtë greke, që nga Eskili dhe **Orestia** e tij, nëpër Shakespearin, **Makbethin** e **Hamletin**, e deri te Bertold Brechti e Arthur Milleri. Meritë dhe vlerë e veçantë e krijimtarisë së Kasëm Trebeshinës është që temën e pushtetit dhe të patologjisë së tij e të pushtetarëve e bënë temë qendrore, bosht tematik. Po ashtu, ndryshe nga letërsia dramatike shqiptare e shkruar pas Luftës së Dytë Botërore, e cila, edhe për shkak të rrethanave sociopolitike, pushtetin dhe patologjinë e tij e trajton në një kontekst të kritikës së moderuar, të mos flitet për dramaturgjinë e realizmit socialist dhe qëndrimin e saj jokritik, afirmativ ndaj pushtetit e pushtetarëve, Trebeshina kritikën ndaj pushtetit e patologjisë së tij e bënë prej një pozicioni radikal, prej një pozicioni i cili refuzon dhe mohon estetikisht dhunën shpirtërore e fizike dhe krimin që e prodhon pushteti. Një tjetër meritë me vlerë, në këtë kontekst, është edhe përpjekja për një universalizim kohor e hapësinor të ideve të këtyllë për pushtetin si dhunë e si krim dhe kjo flet për një vetëdije krijuese, e cila botën dhe strukturën e kësaj bote e trajton prej pozicionit të kritikës totale. Me këtë dua të them se vetëdija krijuese dhe qytetare e Trebeshinës është një vetëdije e tillë, e cila konstaton, si observacion filozofik, karakterin paradoksal e dihotomik të botës e të jetës, karakterin dehumanizues të pushtetit që dhunon natyrën njerëzore, potencialin human të kësaj natyre dhe, me këtë, edhe mundësinë e realizimit dhe të vetrealizimit të qenies njerëzore, si individ dhe si shoqëri.

Ajlida SELIMI

KODI DHE DISKURSI BIBLIK NË POEZINË E AZEM SHKRELIT

Në mënyrë specifike, tek poezia e Shkrelit vërehet një disbalancë e të shprehurit të kufizuar në materie dhe shumëkuptimësisë së vargut, si një aksiomë e përkatësisë thellësisht moderne¹ e artit ë tij. Poezia e tij mbetet si shprehje dhe referent i historisë së njeriut dhe komunitetit, si pjesë e historisë së qenies, e realizuar estetikisht, duke shkëputur lidhjet e drejtpërdrejta analogjike, që vijnë si rezultat i strukturave simbolike dhe koncepteve të shndërruara në njësi poetike.

Një prej koncepteve që qëndron në shtrat të poezisë së Shkrelit dhe përthehet në njësi poetike është edhe identiteti, kryesisht ai kombëtar, në fakt një kategori jashtë letrare, antropologjike dhe historike, por që shërben për t'i dhënë një tjetër dimension interpretimi.

Në fakt, për çdo shkrimtar identiteti i karakterit kombëtar është i bartur në vetvete nga vetë gjuha me të cilën ai zgjedh për t'u shprehur, pasi *gjuha*, si makroshenjë, është shfaqje direkte e identitetit dhe kulturës së individit në bashkësinë në të cilën ai bën pjesë. Megjithatë, duhet sqaruar dy terma: identiteti kombëtar dhe miti i identitetit kombëtar, për të cilin Anthony D. Smith shkruan se:

“Nacionalizmi është një lëvizje ideologjike për të arritur autonominë, bashkimin dhe identitetin e një kombi. Secili prej këtyre koncepteve vjen nga gjuha dhe ligjërimet e reja filozofike që dolën në dritë në shekujt XVII-XVIII në Evropë. Për shembull, koncepti i “identitetit” kuptohet drejtpërsëdrejti si “njëjtësi”.²”

¹ Për më tepër shih: Basri Çapriqi, *Emër identifikues i kulturës dhe letërsisë*: [Azem Shkreli, *Karvani i bardhë*] botuar te Tema. - Nr. 1810, 1 korrik, 2006, f. 21. Petrit Palushi, *Jeta si përditshmëri mungesash: Azem Shkreli dhe fjala si fuqi kreative. Në dhjetëvjetorin e vdekjes*, botuar në Shekulli. - Nr. 140, 28 maj, 2007, f. 14. Koçi Petriti, *Marrëdhëniet e Martin Camajt me poezinë e Kosovës: ndikimi i poetit tek Azem Shkreli e Din Mehmeti*, botuar te Panorama. - Nr. 2142, 15 shtator, 2008, f. 21. Anton N. Berisha, *Poetika e fjalëve të gurta: qasje veprës letrare të Azem Shkrelit*; Argeta-LMG, Tiranë 2010.

² Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, Londër, 1991, f. 75.

Identiteti kombëtar shikohet nga Smith-i si derivat i nacionalizmit, i cili është një fenomen ideologjik që ka të bëjë me elitën e një populli ose, e thënë ndryshe, me intelektualët që ngrenë në këmbë një doktrinë në emër të një bashkësie që ata e cilësojnë “komb”.

Lehtësisht dhe në të njëjtën mënyrë këtë tipar mund t’ia mveshim edhe Azem Shkrelit dhe poezisë së tij, ku i mëshohet karakterit nationalist dhe identitetit kombëtar me të gjithë karakteristikat që derivojnë prej tij si: thirrja e nënkuptuar për një lëvizje kombëtare, roli i komunikimit në formimin kombeve (vepra e tij letrare), përdorimi i gjuhës standarde si mjet për unifikimin e kombit etj.³

Megjithatë, duke ndërmendur edhe njëherë natyrën polisemike të vargut dhe përkatësinë e tij si poet modern, jemi të bindur se vendlindja, elementi shqiptar dhe alegoria ... në të janë indicie për interpretim, po jo pjesa më komplekse dhe e qenësishme e kësaj poezie⁴. Në këtë pikë, edhe Basri Çapriqi tek *Simboli dhe rivalët e tij* thotë se:

“Ndërmjet poezisë së deklaratës që ka përballë realitetin dhe poezisë së deklaratës që ka përballë historinë, poetët Azem Shkrelit, Ali Podrimja, Rrahman Dedaj etj., kanë bërë kalimin e gjuhës në sferat e mitit letrar, të simbolit individual duke kthyer kështu artin letrar në natyrën e vet shumëdimensionale dhe polisemike. Kjo ka rëndësi parësore po të kemi parasysh zhvillimin e poezisë shqipe në Kosovë, si një poezi deklarative me tregues jo shumë të realitetit si ndodhte brenda kufirit shtetëror të Shqipërisë, por me referentë të fortë historikë që nga ana e vet kishin po ashtu, një ndikim të ngjashëm tkurrës, varfërues të artit poetik.”⁵

Pra, duke e kapërcyer dhe duke e marrë të mirëqenë karakterin kombëtar, si një tipar që lind natyrshëm në të njëjtën kohë me vargun poetik, kërkojmë në tekst një simbol që zërthen tek Shkrelit një karakter tjetër dhe që shërben si çelës për interpretimin e poezisë së tij. Për të realizuar këtë qëllim marrim në analizë ciklin e poezive *Dhjatë e re* nga vëllimi poetik *Nga bibla e heshtjes*, i botuar në vitin 1975 në Prishtinë. Ky cikël ka një rëndësi specifike, pasi shumësia dhe veçanësia e simboleve që ai ngërthen ngre për lexuesin dhe formëson mitin e identitetit të tëhuajësuar, të

³ Për më tepër shih: *Kombet dhe nacionalizmi që nga 1780, programi-miti-realiteti*, E. J. Hobsbawn, Botimet Toena, Tiranë 2012.

⁴ Bajjola Shatro, *Fjala dhe ontologia në poezinë bashkëkohore*, Botimet “Dita 2000”, Tiranë, 2012, f. 143.

⁵ Basri Çapriqi, *Simbolët dhe rivalët e tij*, vep.cit. f. 56.

tjetërsuar dhe të shformësuar nga rrethana psiko-sociale specifike dhe që është në kërkim të zbulimit të identitetit të tij vetjak.

Që nga titulli, dikotomia *bibël-heshtje* shërben si urë kalimi dhe zbërthimi për të dalluar dhe për t'u unifikuar me një identitet ndryshe – “identitetin e heshtjes”. Së pari, bibla si shenjë, e parë si simbol i mësimave të shenjta, i lashtësisë në kohë, e kodit të marrëveshjes midis njerëzve, e lidhjes shpirtërore me Zotin, karakterin fetar të saj, e parë si simbol i animit për nga Perëndimi (shprehje e përkatësisë së hershme evropiane) dhe shprehje e besimit, vjen në një relacion me *heshtjen*, që do të thotë se ky raport, kundërshtie në vetvete, përthehet për unit poetik si bibla e shenjtë e heshtjes, pra, në mos komunikim, në mos veprim, mos reagim e në të njëjtën kohë lë shkas për autorin e gjithëdijshëm⁶, sepse krijon idenë e autorit që di gjithçka, është i vetdijshëm për gjithçka që ndodh dhe, për këtë, shruan një bibël – në fakt biblën që hesht dhe identitetit të ti që gjallon.

Prej kësaj krijojmë bindjen se autori ndërton përmasat e një identiteti ndryshe, e një identiteti të tëhuajësuar, të shndëruar në identitet që bart në vetvete cilësinë e moskomunikimit – indicie e parë që tregon realitetin e cunguar që ai jeton – si përftesë e qartë e mungesës së lirisë individuale në fillim, e lirisë kolektive dhe e gjithë parametarve normalë të një shoqërie, që nënkupton mbi të gjitha nevojën parësore dhe absolute për liri me të gjitha kuptimet që mund të ketë kjo fjalë. Këtë strukturë të individit të shformuar, në të gjitha përmasat e tij njerëzore e realizon kryesisht me anë të lojës së simboleve biblike.

Shkreli, duke ndjekur lojën e simboleve, kryesisht të karakterit biblik, në fakt ashtu siç duhet të jetë edhe në këtë bibël që hesht, krijon skemën i individit me identitet të shformësuar, e një identiteti që hesht, e një identiteti të ndërtuar dhe përfutuar në rrethana jo natyrale, dhe sigurisht jo të trashëguar në vetëdijen e tij.

Këtë e vëmë re që në poezinë e parë, ku del më vete, e pa përfshirë në ndonjë cikël, në kushte e ngarkesës psikologjike, vjen kjo shprehje, e realizuar si një pyetje retorike për të thënë atë që vjen pas:

Ç'të bëj me ju
Të *egrat*
Të *mllleftat* bimë
Që mbitë në kokën time

Në vorbën tonë
Kur *vetëtin* ç'të bëj

⁶ Për më tepër shih: Umberto Eko, *Gjshhtë udhëtime në pyjet e tregimtarisë*, Dituria, Tiranë 2006.

Mbiemrat *të egrat, të mllëfat* janë shprehje e një mospajtimi dhe reagimi të brendshëm që nuk mbetet vetëm në kufijtë e ndjesisë së brenshme, por vjen e arsyetuar, pasi ndodhin në kokë, e që në të njëjtën kohë janë dhe bimë, që do të thotë janë ndjesi që sapo kanë lindur e nuk janë zhvilluar e që me to s'mbetet tjetër për të bërë veçse për të ndërtuar një *Dhjatë të re*, pra një rimodelim besimi, idesh dhe vlerash, pasi Dhjata e re në kuptimin e saj të drejtpërdrejtë është:

“Dhiata e re përbëhet prej 27 librash. Katër ungjijtë (që do të thotë ‘lajm i mirë’) quhet kështu se kanë autorë Mateun, Markun, Lukën dhe Gjonin; paraqesin jetën, vdekjen dhe ringjalljen e Jezu Krishtit.”⁷

Në këtë pikë, edhe cilki merr titullin *Dhjatë e re*, së pari si shprehje e rrugëtimit që merr përsiatja, ku në fillim jepen piketat e jetës dhe si e shikon ai, më pas vdekja, e parë si kushtet me të skajshme të bjerrjes dhe cungimit së lirisë dhe vlerave njerëzore të pasqyruara edhe në shoqëri, duke e mbyllur me poezinë *Mbi Europë*, e që në të vërtetë simbolizon ringjalljen e tij shpirtërore ose fundin e rrugëtimit të tij shpirtëror, e parë Europa si shenjë dhe simbol i trajtave pozitive të jetës, ku mbizotërojnë liria, paqja dhe begatia dhe me të cilën ai identifikohet.

Kjo vjen e ndërtuar hap pas hapi e poezi pas poezie në ciklin e identitetit të tij, pasi edhe pa u ndalur në brendinë e poezive, por vetëm duke ndjekur në mënyrë lineare titujt e poezive krijohet një skemë logjike për të kuptuar ndjesitë dhe rrugëtimit që merr idea që ka ai për identitetin e tij. Këtë cikël mund ta quajmë edhe ciklin e kërkimit dhe zbulimit të identitetit të tij, ose e thënë ndryshe kërkimi për t'u njëjtësuar (d.m.th identifikuar) me një bashkësi njerëzore.

Cikli fillon me poezinë *Meditim i kaltër* dhe mbaron me poezinë *Mbi Europë*, që do të thotë se në të njëjtën mënyrë, gati analogjike dhe të përpiktë, jepet i njëjti cikël si në Dhjatën e Re, ku jeta simbolizohet me anë të poezive *Meditim i kaltër, Grevë, E martë, Epitaf i një kënge, Neveria, Pas heshtjes dhe Zogu*, të cilat në mënyrë simbolike vijjnë në progresion zbritës për të arritur te vdekja, që jepet me anë të poezisë *Mëshë* dhe ringjallja me poezitë *Eureka, Gjeneologji, Gjykata, Baladë, Dhjatë e re, Manifest i marrë, Në këmbë* dhe me kulminacion poezinë *Mbi Europë*.

Tek poezia *Meditim i kaltër*, me të cilin hapet cikli, autori nxjerr në pah përsiatjen e tij për jetën dhe simbol kryesor bëhet zogu. Ky simbol bëhet shumë i rëndësishëm pasi më tej del edhe një poezi tjetër që mban vetë titullin *Zogu* e që në tekst merr trajtat dhe kuptimësinë e lirisë, që do të thotë ai di e nuk flet dot, e shprehur në formën e ironisë⁸ dhe në mënyrën kushtore pohuese në vargjet:

⁷ *Enciklopedia e Përgjithshme e Oksfordit*, Instituti i Dialogut dhe Komunikimit, Tiranë 2006, f. 150.

⁸ Për më tepër shih, J. A. Cuddon, *The penguin dictionary of literary terms and literary theory*, Penguin Books, Londër, 1999, f. 427-432.

Ta keshë tani në grusht zogun
E një fjale të kaltër dhe
Të mos heshtish⁹

Dhe, në të njëjtën kohë ai di dhe gjithashtu nuk vepron:

Ta keshë tani pendlën e atij zogu
Ta shkruash me dorën tënde
Një më pak¹⁰

Më pas kjo përsiatje për jetën, që ka në vetvete ndjesitë dhe realitetin, vazhdojnë si një progresion zbritës drejt vdekjes shpirtërore, ose si një progresion ngritës për nga fuqia që merr fjala për të goditur më tepër në psikën njerëzore me vargjet:

Më kot i rrah
Muret e heshtjes sime
Duhu e fjalës që s'e them

Ajo që mbetet për t'u shënuar në këtë poezi nuk është vetëm nxjerrja në pah e këtij realiteti, por unifikimi apo të bërit njësh me të, të cilën e realizon me anë të të shprehurit në vetën e parë.

Në poezinë tjetër përmasat e dhimbjes jepen me anë të simbolit ***E martë***, që në mendësinë dhe besimet fetare supozon ditën kur mund të ndodhin gjithë të këqijat, e që për poetin kjo martë gati bëhet e pafund, dhe shenjat që e shoqërojnë bëhen edhe më të dukshme, më të forta e më të ashpra:

Kaq e ***martë*** kjo natë
Dhe kaq e ***rëndë***
Prej ***heshtje e dhune***¹¹

Në poezinë *Epitafi i një kënge*, poeti tashmë na ka njohur me realitetin e tij, kështu që s'i mbetet gjë tjetër veçse t'i bëjë një epitaf¹² këtij realiteti që ai konsideron të vdekur, në të cilin mbaron funksioni njohës e ku fillon reagimi, pra me anë të këtij

⁹ Azem Shkreli, *Nga bibla e heshtjes*, Rilindja, Prishtinë, 1975, f. 9.

¹⁰ Po aty, f. 9.

¹¹ Azem Shkreli, *Nga bibla e heshtjes*, Rilindja, Prishtinë, 1975, f. 11.

¹² Për më tepër shih, J. A. Cuddon, *The penguin dictionary of literary terms and literary theory*, Penguin Books, Londër, 1999, f. 279-282.

epitafi:

Mbilli idhur e thellë
Të vogla të verdha buzë heshtjes

Shih si ja bëmë vetes
Vdekshmërinë të pavdekshme¹³

Tek poezia **Neveria** mllëfi shpirtëror i poetit merr trajtat e skajshme duke arritur deri në neveri me anë të simbolit biblik të së premtes, e cila simbolizon vdekjen e Krishit.

Asnjë ditë e premtë
Asnjë ditë
Asnjë

Muaj e mote
E asnjë ditë
E premtë¹⁴

Tek poezitë që vijojnë ndihet një frymë dorëzimi/rezignate dhe mosbesimi në atë që po ndodh dhe kjo vetëm duke dalluar dendurinë e trajtave mohore që përdor poeti:

Tani *s'i besoj* më
As këshjellës sate prej guri¹⁵

...

Dhe **asnjëherë** *s'do* ta zëmë¹⁶

Këtë varg do ta gjejmë të përsëritur tri herë brenda në një poezi, si shprehje dhe formë e trinisë së shenjtë, por edhe si shprehje e mosarritjes së qëllimit të tij në mënyrë kaq definitive. Pra, ai nuk do ta kapë zogun asnjëherë, pra nuk do ta arrijë lirinë e tij e që, gjithashtu, vjen në një asociacion të brendshëm me gjakun si simbol i

¹³ Azem Shkreli, *Nga bibla e beshtjes*, Rilindja, Prishtinë, 1975, f. 12.

¹⁴ Po aty, f. 13.

¹⁵ Po aty, poezia *Pas beshtjes*, f. 14.

¹⁶ Po aty, poezia *Zogu*, f. 15.

përkatësisë së bashkësisë shqiptare me të cilën edhe identifikohet:

Dhe asnjëherë s'do ta zëmë
At spend të dehur në verën e gjakut tonë¹⁷.

Pra, në mënyrë simbolike jepet vdekja, si shprehja më e lartë dhe më e qenësishme e dorëzimit dhe mospajtimit me rrethanat njerëzore.

Megjithatë, si në Dhjatën e re, pas vdekjes vjen ringjallja dhe këtë cikël e realizon në poezinë *Meshë*, pasi në vetvete kalohet nga njëra gjëndje në tjetrën, pasi në kuptim të drejtpërdrejtë meshë do të thotë:

“Shërbesa kryesore e Kishës Katolike, në të cilën buka dhe vera shenjtërohen dhe konsumohen. Doktrina e krisherë, sipas së cilës buka dhe vera që përdoren në sakramentin e Kungatës shndërrohen në trupin dhe gjakun e Krishtit, i cili, për këtë arsye, është i pranishëm në Meshë.”¹⁸

Me anë të figurës së inversionit në të gjitha trajtat e mundshme jepet alternativa e ringjalljes shpirtërore si formë e reagimit dhe hapjes së mendjes e realizuar me anë të simbolit të barit. Në këtë rast, simboli i barit merr dy kuptime të njëkohshme, i pari në kuptimin si pjesëtar i njëres prej familjeve më të mëdha të bimëve me lule Gramineae dhe i dyti, në kuptimin e ilaçit në mjekësi që shërben për shërimin e sëmundjeve¹⁹.

Si përfundim, ky cikël poetik tregon edhe një herë përmasat e një poeti thellësisht modern siç është Azem Shkreli, ku fjala poetike na vjen me minimumin e përdorimit të saj, por ama me dendurinë maksimale të kuptimeve që mund të gjenerojë ajo. Gjithashtu, poezia e këtij poeti tregon se ajo është e aftë të shkëpusë lidhjet me realitetin historik gjegjës, për të na futur në realitetin e mbarë letërsisë moderne të shek. XX, ku ndër të tjera individit është në kërkim të identitetit të tij vetjak.

¹⁷ Po aty.

¹⁸ *Enciklopedia e Përgjithshme e Oksfordit*, Instituti i Dialogut dhe Komunikimit, Tiranë 2006, f. 1227.

¹⁹ Po aty, f. 1227.

Bibliografia:

1. Berisha, N., Anton, *Poetika e fjalëve të gurta : qasje veprës letrare të Azem Shkrelit*; Argeta-LMG, Tiranë 2010.
2. Cuddon, A., J., *The penguin dictionary of literary terms and literary theory*, Penguin Books, Londër 1999.
3. Çapriqi, Basri, *Emër identifikues i kulturës dhe letërsisë*. [Azem Shkreli, *Karvani i bardhë*] botuar te Tema. - Nr. 1810, 1 korrik, Tiranë 2006.
4. Çapriqi, Basri, *Simbolët dhe rivalët e tij*, PEN Qendra e Kosovës, Prishtinë 2005.
5. Eko, Umberto, *Gjashtë udhëtime në pyjet e tregimtarisë*, Dituria, Tiranë 2006.
6. *Enciklopedia e Përgjithshme e Oksfordit*, Instituti i Dialogut dhe Komunikimit, Tiranë 2006.
7. Hobsbawn, J., E., *Kombet dhe nacionalizmi që nga 1780, programi-miti-realiteti*, Botimet Toena, Tiranë 2012.
8. Palushi, Petrit, *Jeta si përditshmëri mungesash : Azem Shkreli dhe fjala si fuqi kreative. Në dhjetëvjetorin e vdekjes*, botuar në Shekulli. - Nr. 140, 28 maj, Tiranë 2007.
9. Petriti, Koçi, *Marrëdhëniet e Martin Camajt me poezinë e Kosovës : ndikimi i poetit tek Azem Shkreli e Din Mehmeti*, botuar te Panorama. - Nr. 2142, 15 shtator, Tiranë 2008.
10. Smith, D., Anthony, *National Identity*, Penguin Books, Londër 1991.
11. Shatro, Bavjola, *Fjala dhe ontologjia në poezinë bashkëkohore*, Botimet "Dita 2000", Tiranë 2012.
12. Shkreli, Azem, *Nga bibla e beshtjes*, Rilindja, Prishtinë, 1975.

Xhuliana LIÇI MUSABELLI

KODE EROTIKE NË LETËRSINË SHQIPE (RASTI MARTIN CAMAJ)

Ky punim synon të paraqesë një studim mbi kodin erotik në prozën e **Martin Camaj**, posaçërisht në përmbledhjen **“Shkundullima”**, vendin dhe rolin e këtij kodi në prozën e tij dhe fushën e narratologjisë në Letërsinë Shqipe. Erotizmi në këtë përmbledhje zë një vend të rëndësishëm në sendërtimin e Unit të personazheve dhe të marrëdhënieve të tyre dashurore. Në këto proza gjejmë të trajta të ndryshme të raporteve dashurore - seksuale (misterioze, enigmatike, në kufijtë mes ëndrrës dhe realitetit, si një peng apo urë lidhëse me të kaluarën, të vërteta dhe pasionante, të bukura dhe tragjike), të cilat reflektojnë copëza pasqyrash të universit të tyre dashuror. Zjarri kapërthyes i flakës së pasionit erotik bëhet i pushtetshëm brenda tyre, aq sa ata udhëhiqen prej tij dhe instiktit të plotfuqishëm seksual.

Universin dashuror të personazhit të Camaj e ndeshim që në prozën e parë të kësaj përmbledhje, **“Pishtarët e natës”**, përmes personazhit të Nikës, figura e të cilit qëndron mes burrit kanunor dhe malësorit shqiptar, i vendosur në një marrëdhënie dashurore nën “petkun” e një kurore martesore. Ai është formësuar sipas modelit të brumit mashkullor epushndjellës, në një luftë të përhershme mes ndjenjave dashurore dhe instiktit seksual. Pjesa që shëmbëllen dritën e “parajsës” së tij dashurore, nën iluminimin e ligjeve dhe rregullave kanunore, janë emocionet, malli dhe dashuria për gruan të cilat vendosen në një simbiozë perfekte me respektin, besnikërinë dhe vlerësimi për të: ¹“...kjo i ngacmonte mallin për gruan...në rregull të pashoq dhe amvisë e mirë është jot amë. Jot amë, e di unë fort mirë se është grua e vyeshme për plangë e shtëpi, e urtë tek s’vete ma, e bija e fisit të mirë...”

Emocionet dhe përjetimet që burojnë në marrëdhënien e tyre dashurore - epushore, shkrihen si dy trupa në një të vetëm. Kjo ishte një ndjesi e dyfishtë, e dyjëzuar: **dy njerëz në një qenie**, sepse edhe për gruan e tij ai është i pazëvendësueshëm, burri, shtylla e shtëpisë, sytë dhe gjithë bota për të. Lena ndihej e braktisur, e pikëlluar dhe dhimbja e saj për mungesën e prezencës së tij lexohej në sytë e saj. Ajo është një grua malësore dhe si e tillë ajo përcjell përmes mendimeve,

¹ M. Camaj, *Pishtarët e natës*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 45

përjetimeve, sjelljes se saj një mentalitet kanunor me ndrojtjen dhe turpin ndaj burrit, duke ndrydhur çdo instikt seksual ndaj tij: ²“Lena buzëqeshte tue shikue turpnueshem të pranishmit që habiteshin si burrë e grue shkëmbenin kqyrje e gaz e të lehte as me qenë ata dashnorë. Ndonëse nuk ua shpërblente goja, përjetonin ditët më të bukura të jetës, tue ndie edhe ngrohtësinë e pranverës që vinte, diçka të fshehun me shekuj në zemra të forta e të ndezuna si vullkan pa flakë në gjuhën e dheut”. Kjo marrëdhënie e pashkëputshme burrë - grua e lidhur përjetësisht nuk do të kishte frymëmarrje pa ndjenjën e kultivuar tashmë prej një jete të tërë.

Erotizmin dhe seksualitetin e Nikës, Camaj e përshkruan përmes kujtimeve të së kaluarës, fëmijërisë së tij, të struktura në nënvetëdijen e tij si fryt i instiktit, dëshirës tundimit, joshjes, dhe pasionit për të prekur objektin femëror. Përmes vizatimit, simboli i gjurmëve të instiktit seksual (sipas Frojdit gjithçka lidhet me instiktin seksual, sepse çdo sjellje njerëzore e ka zanafillën prej tij), shkëndijave dhe yjeve që përfaqësojnë tërheqjen seksuale dhe shpërthimin instiktiv të saj, Camaj zbërthen çdo labirint të kodit erotik të personazhit të tij: ³“Para se t’i kishte takue të prekte femën me dorë, sidomos në kohën e shiut në mal, me thepi e një guri të bardhe mbi rreshpe, lisa mbas lisash...shkëndija mbas shkëndijash – yjet...ajo grueja tu e pa tek vizatonte, i kishte thanë se ai shkarraviste mbi gur si fëmijë . Për do kohë ia largoi atë ves....”

Personazhi i Nikës i mbyllur në vetminë e tij zhytej në ëndërrime erotike, aq sa shpeshherë çuditshëm ato i shëmbëllenin si të vërteta. Por kjo ishte thjesht produkt i fantazisë së Nikës, (simboli i ripërsëritur i vizatimit që në këtë rast jepet në formën e mozaikut dhe përfaqëson fantazinë seksuale të Nikës). ⁴“Mbasi kishte kthye në shtroje e kap përsëri gjumi, kishte ndie peshën e asaj gruaje në parzëm. Shijimi i korpit të saj përzihet me atë të gjitha grave që kishte përkit deri atë ditë. Zgjohej tue kujtue se ishte pesha e ankthit, malli për kurmin e grues kapërcente kufinjte e shndërrohej në vuajtje e mundim. Trandej si dheu mbas gjëmimit të motit dhe prapë e rrokte kllapia dhe zhytej këndellshëm në të njëjtat përjetime”.

Është pikërisht ky sensualizëm që e ka kthyer Nikën në një legjendë nga zërat trillues, lidhur me dhuntinë e tij “për të zbutur femrat”, aq sa ai kishte arritur të joshte dhe të magjepshte vetë Zanën e malit. **Ai i joshte zanat ashtu si gjahtari gjahun e vet**, duke i mësuar që të vinin vetë tek strofulla e tij: ⁵“Nika e paska grabite atë grue; në të ai shuente rreshkun e tërbuem që paska për femna t’huaja. Në fillim ai e paska lidhën në një shpellë që të mos ikte jo me tortë apo gjalm por në hekura të qenit. Me kohë gruaja e huej paska qenë zbut dhe tashti i ardhka atij kudo dëshirueka ai, si dhi e

² M. Camaj, *Pishtarët e natës*, Vepra, Tiranë , 2010, f. 97

³ M. Camaj, *Pishtarët e natës*, Vepra, Tiranë , 2010, f. 36

⁴ M. Camaj, *Pishtarët e natës*, Vepra, Tiranë , 2010, f. 88

⁵ M. Camaj, *Pishtaret e natës*, Vepra, Tiranë , 2010, f. 30

mësime me kripë. Ajo nuk është grue me mish e gjak si kto tonat, por Zanë mali”.

Në novelën **“Shkundullima”** Camaj përmes përjetimit dashoror - erotik të personazheve depërton thellë në “përroin psikik” të nënvetëdijes së personazhit të tij. Kjo dashuri do të jetë strumbullari i fabulës së rrëfenjës, duke e mbajtur atë të gjallë dhe duke i dhënë përjetësi kujtimit të kësaj dashurie të pafat.

Lindja e dashurisë mori fill në fantazinë e Vitoit, duke përfytyruar Ntoian me ngjyra romantike, mesjetare dhe kalorsiake. Më pas kjo ndjenjë shprehet përmes portave të miqësisë. Një marrëdhënie kjo gjithmonë e me afërt dhe intime, e bën edhe më pjellore fantazinë e tij, tek i cili Ntoia shëmbëllen me Zonjën Madonë, bukurinë, pastërtinë, virgjërinë, paprekshmërinë, përlulen e saj. Në këtë moment shfaqet përplasja e parë mes vetëdijes, murit frenues që përfaqësohet nga kanuni, zakonet: “Vetëm në këso rastesh e ndjente Vitoi se ishte skllav i mendësisë së vjetër, skllav i katundit arbëresh dhe i tokës së vet) dhe nënvetëdijes ⁷“dëshirës për ta xhveshë Madonën”.

Përjetimi i tij që nga ai moment s’do të soste më. Ai shkon edhe më tej kur e krahason këtë përjetim me ritualin e kohëve të lashta, ku gratë e vajzat hiqnin vetë teshat dhe laheshin para syve të burrave të huaj në lumenj e përrenj. Ky përshkrim merr nuanca erotiko-sensuale, duke dhënë imtësisht përjetimin e çdo “qelize” instiktive të Vitoit. Sërish ai frenohet, por nuk largohet prej saj, sepse tundimi tashmë është kthyer në një epush dhe epsi në zjarr përvëlues të padurueshëm. Sa më shumë i afrohet shtatores, aq më shumë ajo i shëmbëllen si Ntoia, duke e bërë përshkrimin edhe më “të nxehtë”: ⁸“Për ta mbresë në tru, iu avit ma afër i shpërvoli velin e hollë. Krejt afër i dolën përvijat e ballit të Ntoias, por fort ma të përkulshme e të imëta të asaj vajze, po atij gjaku, që ishte marrë për model nga gdhëndësi i shtatores në dru. Në kundërshtim të plotë me përmasat e fytyrës e të duerve, buzët e mishta spikatshëm sensuale: tue vrojte hollë – hollë, ai zbuloi disharmoninë në to, në krahasim me mise e tjera, por dhe shijet e vet.”

Dhe pse mëkatore, jo e përsosur e tundueshme, epushndjellëse, ajo e posedon atë në gjithë qënien e tij. Por kjo nuk është thjesht një ndjenjë instiktive, një përjetim rastësor, por një pasion i bukur dhe i vërtetë që po rritej brenda tij, i fshehur heshtur në zemrën dhe shpirtin e Vitoit. Ky përjetim arrin kulminacionin në momentin e kurorezimit të tij në një marrëdhënie sa dashurore aq dhe seksuale, e kurorezuar në një bashkëjetesë **një trup -një shpirt**. Autori lakonikisht e rrëfen në fillim të pjesës së tretë, epushin e natës së kaluar dhe romancën e mëngjesit pasardhës, duke e bërë

⁶ M.Camaj, *Shkundullima*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 137

⁷ M.Camaj, *Shkundullima*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 137

⁸ M.Camaj, *Shkundullima*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 138

përshkrimin edhe më rozë. Camaj përshkruan përjetimin e Vitoit dhe Ntojas, pas marrëdhënies së parë, ku Vitoi tregohet i kujdesshëm dhe delikat me gjendjen shpirtërore të Ntojas: ⁹“Mbas atij përjetimi, ajo përpiqej të vinte në vete, si me qenë ashtu puna se çdo grue bie së pari me burrë ndërron korp e shpirt e s’ashtë ma ajo që ishte “Ata bëhen vëzhgues koherent të njëri -tjetrit, duke studiuar dhe analizuar gjithçka, çdo emocion apo përjetim. Tashmë Vitoi dhe Ntoia kishin krijuar botën e tyre të izoluar.

Në pjesën e fundit të rrëfimit, përjetimi i personazhit lidhet ngushtësisht me Shkundullimën e cila trondit, shkatërron, drithëron gjithçka, duke mbjellë ankth dhe tmerr. Ai, së fundi, pyeti nëse ky ngadhënjim i jetës i binte dhe atij ndonjë ngrohtësi? Por erdhi në përfundimin e Ntonies që në shkundullimë dikush humb e dikush gjen dikë. Fundi i kësaj qetësie shenjoj edhe fundin e kësaj dashurie, fundin e qetësisë shpirtërore të Vitoit , duke krijuar “arkivolin e kujtimeve “ të ftohta të së kaluarës së tij të dhimbshme.

Nga kjo përmbledhje **“Rrungaja ne mars”** është më poetikja dhe erotikja ku dominon përshkrimi i hollë i ndjenjave, përjetimeve dhe rrëfimit shpirtëror të personazheve. **Kjo është një ëndërr platonike dashurie, e kthyer në një realitet - ëndërr dhe më pas tragjikisht në një dashuri të përjetshme.**

Në fillim të kësaj proze Camaj duke na njohur me protagonisten e tij, shpalos botën dhe universin ndjesor të Jerës. Ai merr fill që nga filizat ëndërrimtare të dashurisë së takimit të parë me Dakun, akoma ëndërr e derisa arrihet kulminacioni i perjetimit të tyre dashuror. Ky vitalitet dashuror vjen si fryt i fantazisë, ëndrrave dhe lirisë së saj, gjë që e bënte Jerën të ndiqte erën “magjindjellëse” të gjithçkaje, që buronte brenda qënies së saj.

Takimi i tyre i parë krejt rastësor ngacmoi qetësinë, ndjeshmërinë shpirtërore të dy të dashuruarve dhe që nga ai moment asgjë s’do ishte më e njëjtë për ta dhe krejt bota do të merrte tjetër pamje:.”Jera nuk e kishte përjashtue kurrë mundësinë se sikur të ishte ngjiturë deri atje në majë nuk do të ishte ndeshe me atë djalin që kalonte nëpër katund të saj nja dy tre herë në mot”. Edhe pse Daku nuk shfaqet si kalorësi i ëndrrave të Jerës ai prapë shenjon zemrën e pafajshme tësaj: ¹⁰“Prej ditës që u takue me Dakun, Jerën e pushtoi një pakënaqësi e lehtë në fillim, e mbulueme një cipë avulli jo s’mund të quhej përnjimend pakënaqësi pse as vetë në fillim nuk dinte se çka i mungonte ishte melankoli mall...”

Historia e tyre tashmë kishte një emër, **“histori dashurie”** dhe tregues ishin takimet githmonë e më të shpeshta që **stimulonin rrahje zemre gjithmonë e më të**

⁹ M.Camaj, *Shkundullima*, Vepra, Tirane, 2010, f. 145

¹⁰ M.Camaj, *Rrungaja në mars*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 207

forta: ¹¹“Sa ma tepër e trashej kuvendi mes ktyne, aq ma herët dukej djali përtej qafës buzë lumit; nganjëherë ai gjendej para ramjes së diellit në lumë, atje majë një guri dhe priste nëse vajzës po ia ndjente zemra se ai gjendej diku afër”

Jera përshkruhet me tiparet e një vajze të dashuruar tipike melankolike, e cila mediton dhe sodit rrugëtimin e “varkës” së dashurisë së saj. Kjo melankoli bëhej mbytëse në sajë të zhgënjimit, i cili solli dhe lotët e parë të dhimbjes dhe dëshpërimit për të. Kjo ndjenjë dashurore bëri që Jera për herë të parë të ndihet dhe të dëshirojë të jetë një tjetër vajzë: ¹²“Aty për aty dëshirohej të bahet vajzë e vërtetë, me flokë të gjatë e buzë të kuqe si ato vashat e bukura qytetare...ato kishin diçka të thyeshme të vetë, brishtësi të dhimbshme, si ndijat e Jerës që ia shporonin zemrën po në atë çast në sa ulje teposhtë buzë lumit”

Jera kishte arritur të mbante fort pas vetes përjetimin e ëndrrës së dashurisë, aq sa atë e kishte robëruar plotësisht ky pasion i pushtetshëm; sa më shumë rritej intervali kohor i qëndrimit larg njeri- tjetrit, aq më shumë shtoej dhe rritej malli i dashurisë. I vetmi hendek që i ndante dy të dashuruarit ishte mali. Pritja i mbante gjallë me shpresën e takimit në pranverë, duke i dhënë jetë ëndrrave, edhe pse larg ata e përjetonin takimin e tyre post - dimëror.

Nëse ndjenja dhe përjetimi i Jerës ishte i ëmbël, vajzëror, i pafajshëm, i brishtë dhe shumë naiv, përjetimi i Dakut ishte instiktiv, burrëror, sensual, i pakontrollueshëm dhe i pushtetshëm . Në sytë e Dakut Jera ishte një “pronë” që i përkiste vetëm atij, e paprekshme për askënd tjetër. Kjo bënte që brena Jerës të rritej zhgënjimi gjithmonë e më shumë. Pra nëse tek Daku fuqizohet pushteti i pavetëdijes dhe instiktit seksual dhe tek Jera shtohet frika dhe tërheqja, tregues të paprekshmërisë dhe virgjërisë së saj: ¹³“Para vajzës ai përdorte edhe mënyra dredharake për t’ju afrue asaj shkallë- shkallë, që me anë gënjimi e mashtrimi ta shtinte në dorë, pa sos vera. Zhgënjimi i vajzës shtoej dhe e kapte dëshpërimi kur dashnori shfaqte kërkesa për shfrim me fjalë e shenja joshëse. Tek ajo nisi largimi nga ndjesitë dashnore kundrejt tij kur e vërtetoi se ai nuk pendohej për kurrëgjatë të pahijshme që bënte”

Edhe pse kjo përzierje pasionesh, vorbull ndjesish që përcillen tek njeri –tjetri, ishte e fortë, ajo që qëndronte në pedestal mbi gjithçka **ishte aureola e dashurisë:** ¹⁴“Mbasitash je e imja prek e pa prek, due me t’pasë kështu në kujtesë. Ngrohtësia e shikimit të pakeq të vajzës ia frenonin Dakut ujën e djegies për kurmin e saj me përvija të përsosuna nën cipën e hollë të linjave të lëpime përshtat. Nja disa herë djali Përtej qafës tregoi edhe ndjesi mallëngjyese e të përflakta”

¹¹ M.Camaj, *Rrungaja në mars*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 216

¹² M.Camaj, *Rrungaja në mars*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 227

¹³ M.Camaj, *Rrungaja në mars*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 228

¹⁴ M.Camaj, *Rrungaja në mars*, Vepra, Tiranë, 2010, f. 235

Dashuria për Dakun ishte aq e madhe sa vetëm dyshimi se atij mos i kishte ndodhur diçka sipas bindjes se Jerës ishte çmenduri .Ajo thellë në shpirt ndjente frikën e humbjes së Dakut:”Dyshimi, vetëm dyshimi do të kishte qënë, simbas bindjes së saj, çmendje” Dhe ashtu siç ndodh në rrëfenjat e Camaj, ku dashuria përfundon tragjikisht përmes një shkakut të jashtëm (ndeshja me ujçërit), edhe kjo dashuri do të shenjohej nga “kthetrat e vdekjes”, përmes fundit të dhimbshëm të Dakut.

Rrëfimi mbyllet me përjetimin dramatik dhe të dhimbshëm të Jerës, e cila edhe pse kanë kaluar shumë vite se pranon humbjen e tij. Ky ngërç ka ngurtësuar gjithçka brenda saj dhe dalëngadalë ka venitur shpirtin e saj drejt një vdekjeje shpirtërore. Edhe pse e mençur dhe e urtë, shpirtërisht ajo jetonte në botën e përtejme me Dakun: ¹⁵“Në moshë të shtyeme humbi prind dhe njerëz të tjerë në familje, pa ia pas vërejt kush që kishte me lot në sy. Kryeneças thoshte me vete; mbasi nuk kam qa për Dakun s’derdh lot për askënd!”

Jera jetoi përherë me sytë nga përtejçafa në pritje të Dakut, të cilin ajo e kishte dhe e ndjente të gjallë në shpirt, **të paprekur si kurmin e saj**. Ajo jetonte me kujtimet e dhimbjes së saj, duke ëndërruar rishfaqjen e Dakut, më i pashmi dhe më i zgjuari djalë, që ajo kishte takuar ndonjëherë, i cili e kishte ëndërruar dhe dëshiruar aq shumë Jerën.

Te rrëfenja **“Katundi me gjuhë të fshehtë”** shpirti, Uni i personazhit shpaloset në momentet e takimit me gruan misterioze, gjë që e bën që gjithë rrjedhja e ngjarjes të marr një drejtim tjetër. Vendtakimi i pare i dy protagonistëve është një kopësht. Ky takim është momenti , ku spikat edhe përjetimit dashuror i personazheve.

Tek përshkrimi femëror i gruas të bien në sy dy detaje domethënëse (e veshur me te zi dhe shalli me ngjyrë të blerët të mbyllët), të cilat do të zbulojnë karakterin, kujtimet emocionuese të së kaluarës, pengun dhe dramën e kësaj gruaje. Mimika dhe sjellja e gruas përputhet me aparencën (veshjen e saj). Në sytë e burrit gruaja herë merrte trajtat e vejushës dhe herë të dashurisë së hershme , prandaj Camaj s’ngurron ta metamorfozojë nga të zezë në të bardhë (e bardha simbolizon kujtimin e virgjër dhe të paprekur të saj): ¹⁶“Grueja që tash e përshëndeste nga ballkoni atë botë ishte e hollë si nepërkë.Vesh edhe në të bardha dukej si nuse nën vel, përmbas kurtinës së tejpashme...aty për aty, ndjeu në buzë puthjen e saj me shijen e erës së lagështinës në skajin e errët të shkallës së pallatit, ku ajo banonte”.

Kjo është një dashuri e përjetuar platonikisht e me intensitet, por e pakurorëzuar e ndrydhur dhe e shtypur brenda personazheve. Gjuha e pakuptueshme është simbol i zhgënjimit dhe pamundësisë së rikuperimit të historisë së dashurisë: ¹⁷“I

¹⁵ M.Camaj , *Rrungaja në mars* , Vepra, Tiranë , 2010, f. 261

¹⁶ M.Camaj , *Katundi me gjuhë të fshehtë* , Vepra, Tiranë , 2010, f. 276

¹⁷ M.Camaj , *Katundi me gjuhë të fshehtë* , Vepra, Tiranë , 2010, f. 281

njëti zhgënjim për mos me thanë dëshpërim ia mbylli edhe grues buzët që iu zbardhën dhe ashtu të shtrëngue me për të mos qitë asnjë fjalë tjetër nga ajo gjuhë i përngjanin dy fletëve të një libri të ndaluem, fletë të ngjituna njëra për tjetër sikur të mos ishin prek kurrë”.

Elementi kohë bëhet pengesa, hendeku që i ndan të dy, sepse ai s’mund të përjetoj më ato emocione apo siç e thotë autori “zjarrin siç e përjetoi dikur”. Kjo ka bërë që tek ai e ndërjegjegjeshmja, normat dhe rregullat shoqërore të jenë të plotëfuqishme, aq sa ai arsyeton se s’do të marrë iniciativa dhe përgjegjësi për një raport të tillë. Edhe pse ato përpiqen të krijojnë një afrimitet, duket sikur atmosfera ngelet pezull, e ngrirë dhe mungon ajo frymë e atmosferës së ngrohtë të së kaluarës (aq më tepër që gruaja i qëndronte besnike zakoneve dhe dokeve të kohës):”Shkallë-shkallë i rritej pëlqimi i dikurshëm në të; ndjente ndaj saj dhe mirënjohësi që e kishte shty kuvendin aq gjatë. Ajo kish ndenj në heshtje për të mos mbet si dru i zi përpara mysafirrit; tash i përkiste atij që atmosfera të ngrohej...Dashnor nuk do bahemi kurrë. Andaj thashethanat simbas gjase nuk me skuqin aspak”.¹⁸“Protagonisti edhe pse ndihet i tërhequr nga gruaja, ai e parandjen që diçka e bën të largohet prej saj:”qetësia e paturbullueme prej asnjë tingulli rrezatonte prapim as me pas flora njëqind duer shtymëse, po aq sa kish rrema e gjethe përmbas karrikes të cilës i kish ndërrue vend e vu gati në gjysmë të kopshtit për të kap më afër freskin e tij. Sa më tepër avitej muzgu aq ngjante se largohej thellë e ma thellë brenda vetmisë”.

Pas shumë vjetësh ai rikthehet sërish në katund dhe ai vë re pandryshueshmërinë e këtij vendi, ashtu siç ai e kishte ruajtur diku thellë në zemër:¹⁹“Mbas disa vjetësh i huaji ktheu përsëri në të njëjtin stinë në të njëjtin vend te buza e detit.Atje ku ishte restoranti i peshkut kishin ndërtue një hotel shumëkatësh. As plazha nuk kish të ndërrue: si gjithnjë plot me kabina”. **Gruaja, simbolet dhe përjetimi erotik janë gjuha e koduar e të kaluarës së këtij personazhi në këtë katund pa emër dhe enigmaik.** Ajo mund të përfaqësojë ndoshta tërësinë e kujtimeve të paharrueshme të asaj kohe” të arratisur” larg dhe të pakthyeshme.

Edhe te **“Gjon Gazulli”** Camaj zbulon erotizmin e protagonistit të tij mashkullor. Po në të njëjtën mënyrë dhe rastësisht si tek**“Katundi me gjuhë të fshehtë”**, ai njihet me objektin femëror, e cila vishet me enigma terheqese dhe misterioze. Fytyra e saj është me rrëzëllitësja që ai ka parë ndonjëherë e “ngjyrosur” kjo nga autori me penelat e një piktori romantik:²⁰“Vegim? Jo nuk kishte dyshim që ajo ishte po ajo fytyra që i kishte etue disa herë gjatë udhëtimit të ditës, mes një tundje

¹⁸ M.Camaj , *Katundi me gjuhë të fshehtë*, Vepra, Tiranë , 2010, f. 284 - 285

¹⁹ M.Camaj , *Katundi me gjuhë të fshehtë*, Vepra, Tiranë , 2010, f. 289

²⁰ M.Camaj , *Gjon Gazulli*, Vepra, Tiranë , 2010, f. 320

karroce e tjetre. Fytyra femnore i ish-in shfaq disa herë në raste rreziku e lumtunie dhe ma pare, si në vegim, por ato nuk kishin qënë aq të hijshme si kjo që i delte tash përpara.... Pajtohem fare me atë që thatë se një fytyrë me mise të tilla, si kjo juaja mbresë fort lehtë në kujtesë e hume ma lehtë se emnat ma të përhirt femnore”.

Më shumë si një lojë dashurie mes fjalësh e thumbash, sesa një marrëdhënie e vërtetë, Gjon Gazulli dhe gruaja përpiqen të zbulojnë sa më shumë të fshehta nga shpirti i njërit-tjetrit. Dhe ja vjen momenti i ringjalljes së kujtimit të dashurisë së dikurshme, jo i venitur por i ruajtur, i fshehur diku, i shfaqur rishtas përmes fytyrës së saj, i pakrahasueshëm dhe i paharrueshëm: ²¹“Sikur t’ju thosha se fytyra ime nganjëher, sa çel e mbyll synin iu del në terrin e kujtesës ? Një ishull i ndritur mes ujit në terr! Gazullit iu përqeth shtati, por ia doli ta fsheh shtangimin tue e ul vrap në fundin e shpirtit”. **Ai kishte jetuar për gjithë jetën e tij me miset e fytyrës së saj”.**

Përgjigja shpotitëse e gruas në dialogun e tyre të fundit do të jetë pengu i pakthyeshëm që do të persekutojë Gjon Gazullin deri në ditët e fundit të tij dhe njëkohësisht enigma më e madhe dhe e pazgjdhshme për të: ²²“Për t’ju mbet në detyrë që të kthej përsëri? Nuk jam aso grueje që i paguhen borxhet e kam një rremb kurtizanjeje dhe aty ku hy nuk dal andej kurrë pa marrë diçka me vete . Ju jeni shume i vorfën dhe prej jush nuk mund të shkyej tepër, shumë-shumë emnin”.

Më pas gruaja largohet për të mos u shfaqur më në jetën e tij dhe ky largim ashtu si çdo enigëm tjetër e mbërthen fort Gjon Gazullin aq sa e gjithë bota e tij fokusohet në shënimet e tij (sipas fjalëve të gruas), në kërkim të emrit të ishullit të saj. Ajo u shfaq si një thesar i pa zbuluar për të dhe përligji ekzistencën e ditëve që do të vinin më pas: ²³“Grueja në jetën time ka sjell diçka ma tepër se një ide, andaj ajo nuk mund të vendohet si orendi e re dikund në ndonjë skaj të zbrazët në sistemin tim filozofik të papërkryem”.

Gjon faustiani mendonte vetëm për të, sikur të kishte kaluar një jetë me të. Tashmë ai nuk analizonte me universe planetë, por imazhin e fytyrës, ecjen, lëvizjet, buzeqeshjet dhe fjalët e saj: ²⁴“Pa ndërldhje me botën e jashte me iu ngulit edhe ma tepër në tru fytyra e grues së panjohun, as me pas kalue një jetë me të. Përqendrimi në të shkaktoi ma vonë që ai të harronte dhimbat: edhe një arsye me tepër për të mos e qitë mendësh natë, as ditë. Tue stërhollue çdo imtësi të takimit të shkurtër, nisi me nxjerr prej shejeve e fjalëve të saj nënkuptime, kinse një simbolike të fshehtë: miset e fytyrës së grues që ma parë i shfaqeshin të palëvizshme morën papritmas jetë .Vetëm nga ecje e saj prej derës së tavernës deri te votra dhe prej dhjetë hapave kur i kish

²¹ M.Camaj , *Gjon Gazulli* , Vepra, Tiranë , 2010, f. 322

²² M.Camaj , *Gjon Gazulli* , Vepra, Tiranë , 2010, f. 326

²³ M.Camaj , *Gjon Gazulli* , Vepra, Tiranë , 2010, f. 328

²⁴ M.Camaj , *Gjon Gazulli* , Vepra, Tiranë , 2010, f. 334

kthyer shpinën e dalë jashtë, rindërtoi endje të shumta, që ai bante me gruen në përfyrimë të gjata, gjatë buzës së detit dhe në parqe, që Gjoni i njëjtte mirë”.

Gruaja u shndërrua në muzën e tij frymëzuese apo “zanën frymëzuese” siç e quan Camaj dhe u njëjtrajtësua me vetë qënien e tij, u bë pjesë e pandashme e tij, deri në fund të ditëve të Gjon Gazullit:”Tue marre shpesh ajo trajtën e simbolit të jetës, pësoi shndërrime simbas gjendjes shpirtnore të filozofit, derisa grueja u përnjësue me zanën frymëzuese”, aq sa ai arrin ta përkufizoje atë si **një ide zotëruese deri në pikën ku ndahej jeta nga vdekja**. Ai kishte arritur t’i jepte përgjigje çdo pikëpyetje përveç enigmës për të zbuluar se kush kishte qenë ajo grua, të cilën e mori me vetë edhe në botën e përtejme. Kjo pikëpyetje do të ishte sipari i hulumtimit në përjetësinë paqësore, që e priste humanistin, Gjon Gazullin. Shpirti i tij do të ishte gjithmonë në kërkim të asaj që do të ngelej e përsosur, e paharueshme, e përjetshme dhe e paprekshme për të.

Përfundime

Tradita e shfaqjes së kodit erotik në Letërsinë Shqipe, është e hershme dhe e pranishme përmes autorëve të rëndësishëm, në periudha të ndryshme. Rasti M. Camaj vërteton këtë prezencë dhe evidenton rolin kyç që ky kod merr në rrëfim, në rrjedhën e ngjarjeve dhe në përcaktimin e fatit të personazheve në vepër. Në këtë përmbledhje në cdo prozë të përfshirë në të shfaqet përbërësi erotik, i veshur më së miri me gjuhën poetike të Camaj, duke i dhënë konotacione universale përjetimit dashuror.

Virion GRAÇI

LETËRSIA POPULLORE DHE KODET JURIDIKO-ZAKONORE TË LABËRISË

Në jetën e shqiptarëve normat e së drejtës zakonore, të mbetura për një kohë të gjatë historike në formën e tyre rrëfimtare, gojore, kanë pasur një ligjërim paralel, shpesh komplementar, ndonjëherë në kontrast të plotë me të, ligjërimin artistik popullor, letërsinë popullore, kryesisht poezinë lirike. Poezinë epike, këngët legjendare dhe baladat, epikën historike dhe këngët e trimërisë rrallë i gjejmë në kundërshti me të drejtën zakonore dhe kanunet që i jepnin fizionomi juridike jetesës në bashkësi, marrdhënieve shoqërore në krahinat tona rurale. Poezia epike, me shembuj nga jeta, me shembëlltura nga e shkuara, me shembuj të modifikuar prej përfytyrimit krijues duket sikur vërteton ato vlera dhe themeli morale-etike që përbënin boshtin kryesor të kanunit sa i përket normave përtej familjare e fisnore, dmth normat, zakonet, të drejtat dhe detyrimet ndaj bashkësisë. Poezitë epike gjerësisht i gjejmë dhe si një parafjalë të historisë së popullit tonë, si relike të hershme etno zakonore e antropologjike, si paraprijëse modeste e historiografisë së kultivuar shkencore, si ilustrime artistike me ngjyresa të forta lokale e individuale të ngjarjeve e vetëve të shquar në ndodhitë me rëndësi kombëtare e shoqërore. Këto lloj krijimesh epike, përveç vlerës së lartë edukative me dashuri sublime për vendin dhe heronjtë, përveç vlerës moralizuese me parimet e shëndosha të sakrificës dhe gjakimit për ideale të përbashkëta humane e etike, më pak piktakohen me parime të kategerive estetike krahasuar me poezinë lirike. Ndonëse jo të privuara krejtësisht nga gjuha e artit dhe gjetjet befasuese figurative, në to mbizotërojnë përshkrimet skematike, retorika dhe patetizmi. Sidoqoftë, vlera memorizuese, njohëse e glorifikuese e tejkalon ndjeshëm vlerën estetike.

Jemi duke parë te trashëgimia jonë dy ligjëtime, dy skaje të të njëjtit aks të ekzistencës njerëzore: ligjet kanunore që synonin ndreqjen dhe harmonizimin e jetës kolektive dhe ligjet e pa shpallura të zemrës, të shpirtit, të jetës së fshehtë individuale që ka kërkuar pranim/ projektion shoqëror nëpërmjet magjisë së fjalës emocionuese, artistike. Në këtë përqaasje midis ligjeve të shkruara/ të shpallura të bashkësive tona të hershme dhe ligjësive shpirtërore/artistike kemi parë Kanunin e Labërisë dhe

krijimtarinë folklorike të po kësaj treve. Kanuni ka synuar t'i përgjigjej apo dhe të parashikonte çdo nevojë a gjasë të ndërlikuar të jetës së përbashkët, ç'ka ka sjellë lindjen dhe diktimin e nenit përkatës; krijimtaria popullore ka mundur të materializojë gjendjet e pasura metafizike, ndjesitë komplekse. Nene të tërë të Kanunit, me formulimet e qarta për mëkatet, deliktet dhe ndëshkimet përaktëse, kanë tharmin dhe sinopsin e një drame në miniaturë, ndërkohë, një pjesë e mirë këngësh, vargje të përsëritur si refrene, afrojnë me formulimet kanunore për të drejtat a detyrimet e individit. Pra, mund të thuhet se kemi ligjërime të përziëra, sidomos te këngët e dasmës, te këngët e punës dhe ato për festat popullore kalendarike. Por, për qartësi studimi e përfaqëse krahasuese letërsinë popullore të Labërsisë dhe kanunin e Labërsisë do t'i marrim të kodifikuar sipas tipologji pranuara tashmë, ashtu sikurse i kemi prej studiuesëve përkatës.

Letërsia popullore sipas tematikës

Duke parë tipologjitë e këngëve popullore të Labërisë, (referim te botimi i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë, kolana Mbledhës të folklorit, nr 8, v. 1992) sipas kriterit tematik kemi pamjen si më poshtë:

- 1 -Këngë për muajt, stinët, kohën dhe festat popullore kalendarike.
- 2 -Këngë për yshtjet, magjitë, insektet, zogjtë, dukuritë e natyrës.
- 3 -Këngët e punës.
- 4 -Lirikë familjare, lojëra fëmijësh, etj.
- 5 -Këngë satirike dhe humoristike.
- 6 -Këngë dashurie.
- 7 -Këngë dasme.
- 8 -Vaje dhe këngë të përvajshme.
- 9 -Epika: Këngë legjendare dhe balada. Epika historike.

Nga kjo trashëgimi shekullore e larmishme dhe e pasur e letërsisë popullore mund të vlerësojmë lirikën familjare, këngët satirike-humoristike dhe këngët e dashurisë si një ligjërime plotësues-kundërshtues me ligjërimin kanunor dhe normat zakonore. *Vajet dhe këngët e përvajshme* si dëshmi letrare origjinale për persona të caktuar, ligjërime prekëse artistike për çaste të përzgjedhura kulmore nga jetë individuale, për vdekje të parakohëshme, heroike, vdekje prej luftërash apo aksidentale, vetvetiu gjenden jashtë krahasimit me kategori juridike, ndërkohë që klasifikohen qartësisht në kategori estetike. Te *këngët legjendare dhe baladat* duket se është tepër herët për të kërkuar kanunin dhe norma të përngjashme juridike në kuptimin e përgjithshëm të fjalës; fantastikja, e jashtëzakonshmja, e pamundura bëhen lehtësisht dhe bukurisht të mirëqenia e të besueshme në këtë tipologji këngësh.

Kanuni i Labërisë

Kanuni i Labërisë, mbledhja e tij, studimi, paraqitja integrale ka tërhequr vëmendjen relativisht vonë, nga mesi i shek. XX. Janë marrë me studimin dhe paraqitjen e tij analitike Marko Koroni, Eqrem Bej Vlora, Riza Runa, Zenel Merjo, Agim Hila, Koço Nova, Xhafer Majko, Bardhosh Gaçe, Laver Stroka, Rahni Memushaj, etj. Ndhimesën më të shënuar në këtë drejtim e jep Prof. dr. Ismet Elezi, i cili bën kodifikimin dhe përgatitjen për botim të Kanunit të Labërisë në vitin 2006, botimet Toena.

Kanuni i Labërisë përmban norma sjelljeje që nga lashtësia, nga rendi fisnor, nga mesjeta dhe shtresëzime që vijojnë nga shek.XIII deri në vitet tridhjetë të shek.XX. Të krijuara historikisht nga bashkësia për të shmangur anarkinë dhe vetgjyqësinë, normat zakonore të *Kanunit* kanë pasur forcë e vlerë juridike. Duhet të pohojmë se krahas tij në Labëri, kronologjikisht kanë ekzistuar sisteme të ndryshme të së drejtës. Konkretisht: kanë vepruar e drejta romake, ajo bizantine, sheriat, ligjet e shtetit osman, e drejta kishtarë. Bëhet fjalë për një shumësi rregullash juridike, në të cilat e drejta zakonore shqiptare, jo vetëm që nuk asimilohet por vazhdon të ruajë karakterin e saj origjinal duke pasur ndikim të jashtëzakonshëm në çështjet e marrdhëniet familjare, martesore e në bashkësi, në nivel krahinor. Me evoluimin e marrdhënieve social-ekonomike zakonet janë përmirësuar, janë përshtatur në mënyrë të hapur dhe me mirëkuptim masiv në kuvendet e mbajtura enkas për këtë qëllim. Nga kuvendet e Labërisë më të njohurit janë: ai i Himarës, shek. XV, kuvendi i Progonatit, 1846, kuvendi i Mesaplikut 1847 dhe kuvende të tjerë, më pak të njohur në historinë e përgjithëshme të Shqipërisë, thirrur enkas për të modifikuar normat e zakonet e tejkaluara nga realiteti si dhe për të formuluar zakone të ligje të reja. Asnjë anëtar i bashkësisë nuk mund të vepronte duke anashkaluar apo shkelur këto norma, përndryshe ndëshkohej. Meritat si krijues e kodifikues për Kanunin e Labërisë, sipas gojëdhënave popullore të përhapura e të pranuara gjërsisht i atribuohen Papa Zhulit nga Zhulati, shek.XI ndonëse emri i tij as në këtë drejtim nuk ka autoritetin e Lekë Dukagjinit apo Skënderbeut.

Në rrjedhë të kohës, në përgjigje të transformimeve social-ekonomike në pjesë të vecanta kanuni është riparë, është përmirësuar, janë ndryshuar me riformulim nene të ndryshëm si dhe janë shtuar nene të reja. Sipas rrëfimeve popullore, Kuvend i madh reformues për të drejtën zakonore të Labërisë është mbajtur në Zhulat nën drejtimin e Idris Sullit, (1839) njohur me emrin “Shartet e Idriz Sullit.” Ato janë përpunim i mëtejshëm i të drejtës zakonore duke ju kundërvënë ndikimeve të Sheriatit që kish filluar të ushtronte presion pas reformave të Tanzimatit. Edhe mbas shpalljes së pavarësisë dhe krijimit të shtetit shqiptar, për shkak të gjendjes politike, ekonomike e shoqërore nga njëra anë, dhe ndikimit të fuqishëm të traditës e zakoneve të vjetra, nga

ana tjetër, nga autoritetet shtetërore është lejuar përkohësisht e pjesërisht kanuni. Në kanunin e Zhurisë (1913), miratuar nga qeveria e I. Qemalit, bashkë me normat me karakter bashkëkohor juridik, penal e procedural, ka dhe nga norma e të drejtës zakonore. Përmirësimi Kanunit i janë bërë sërish në kuvende popullore në 1921, në Gusmar të Kurveleshit dhe në 28 nëtor 1924 në Kuvendin e Kuçit.

Pjesë nervalgjike të Kanunit

Po sjellim më poshtë disa nga nenet dhe pikat më të ndjesme të kanunit të labërisë, të lidhura drejtëpërsëdrejti me forma aktive të jetës individuale dhe shoqërore të cilat ndërthuren te njëra-tjetra dhe janë në marrdhënie edhe më të komplekse në shprehjet letrare-artistike popullore.

Kreu 2: Liria. Barazia. Nderi. Besa. Mikëpritja

Neni 23: kufizimet e të drejtave për gruan. a. gruaja nuk ka të drejtë të marrë fëmijën sepse fëmija është i burrit;...e. ndarja bëhet në mënyrë të njëanëshme, vetëm nga burri; f. gruaja lëviz jashtë shtëpisë gjithmonë e shoqëruar nga i vëllai, kushëriri ose një i afërm. Nenet 25, 26, 27, 28 i kushtohen nderit të gruas, masave ndëshkuese. Për vajzat e pamartuara që e humbasin vetë nderin duhet të shkojnë vetë ato te plumbi, jo anasjelltas, pra, vetëvrasje.

Kreu 3: Besa.

Kreu 5: Mikëpritja

Kreu 8: Kuvendet

Kreu 10: Organizimi luftarak i vetëmbrojtjes së vendit.

Poezia e dashurisë dhe ajo satiriko-humoristike.

Jemi të mendimit se në poezitë e dashurisë dhe ato satirike-humoristike liria e brendëshme krijuese, shpirti i pakanunizuar i krijuesit anonim popullor respekton ligjet e tij që burojnë prej humanizmit të lindur bashkë me qenien, prej dëshirës për jetë më të lirë, më të mirë, më të respektuar prej ligjit dhe autoriteteve administrative zyrtare. Në të kundërt, në rastet e vetëkuptueshme të standardizimit të jetës në korniza vendimesh e modelesh të ngurta, të vrazhda, e jo rrallë diskriminuese sipas dasive gjinore a klasore, ka ndodhur thyerja e tabuve, cënimi i traditave të vjetërua, rarevansi i njeriut të etur për liri e dinjitet përmes këngës, poezisë. Na duhet të themi se, duke prishitur këngët e ritualeve të dasmave, ceremonive familjare, pjesa tjetër e këngëve popullore, tematikisht shkojnë kundër rregullave morale të kanunit. Jo vetëm sa i përket dashurisë, erosit, lidhjes në martesë, por edhe në veprimtari të tjera konkrete, praktike, njerëzit kanë mundur ta mbrojnë dhe përfaqësojnë unin e tyre të panënshtueshëm nëpërmjet këngës. Po i japim më poshtë disa shembuj duke nisur

me këngët e dashurisë.

MIKE NË TË KAM PËR MIKE

Mike në të kam për mike,
Kur të vdes të bëhesh qyqe,
Të më qash brigje më brigje,
Me vaj, me lot e me ligje.
Të më qash mua të zinë,
Se për ty prisha shtëpinë,
Prisha gjithë katandinë,
Lashë sharkun e kusinë,
Lashë dhën e dhi në brinjë,
Në lloh e në suferinë!¹

Kënga e mësipërme, artistikisht e arrirë, është e tëra në kundërshtim me normat zakonore. Aludohet për një dashuri të madhe, të “gabuar” midis një burri të martuar dhe një femre e cila nuk karakterizohet me status social, famijar. Duket se burri ka sakrifikuar, ka shkuar kundër fatit të paracaktuar nga familja, (“për ty prisha shtëpinë, prisha gjithë katandinë,”) e i është kushtuar të dashurës së tij

FRYN NJË ERË E BIN NJË VESË

Fryn një erë e bin një vesë,
Kish dal’ zonj’ e bahçesë,
Mbëlidh trëndafil me vesë,
Ç’i don ata trëndafilë?
Të gënjej m’ata bandillë.
Cili të pëlqen moj bijë?
Ai që këndon më mirë,
Ai që ia kthen me grykël!²

Duket sikur vajza ka mundësinë dhe detyrimin të shprehë vetë me cilin djalë dëshiron të martohet, ç’ka sështë aspak e vërtetë për kohët kur kjo këngë mendohet se është krijuar. Në *Kanunin e Labërisë* por dhe në çdo dëshmi tjetër historike, vajza labe vetëm sa mund ta shikonte një herë djalin në dhoomën e burrave, por nuk kish të drejtë të shprehte mendim për të, aq më pak të vinte në diskutim vendimet e prindërve

¹ “Këngët e Golëmit të Labërisë.” Mbledhur nga Selam Shkurti, Tiranë 2014, f.165

² “Këngët e Golëmit të Labërisë,” Tiranë 2014, f.168

të saj. Kënga i rikthen vajzës jo vetëm të drejtën për të rënë në dashuri me një djalë sipas zgjedhjes së saj, por përshfaq dhe kërkesat e saj: djali duhet të jetë njëfarë artisti, të ketë bukuri të jashtëme fizike si dhe bukuri shpirtërore.

O TRËNDAFILI NË QELQE!

O trëndafili në qelqe,
Pa ngruhu se shumë fjete,
Se do të zënë ato ethe,
Ato ethe që të zunë, gjysmat t'i marrsha unë,
Se jam djalë e duroj shumë,
Duroj plumbnë edhe barunë,
Duroj hapsan e bodrumnë!³

Kënga e mësipërme është një pamje e qetë, e supozuar sikur djali rri pranë vajzës që fle dhe i bën thirrje që vuajtjet dashurore t'ia lërë atij. Krahasimi i vajzës me qelqin sintetizon brishtësinë e fatit të vajzës, bukurinë e saj të jashtëzakonëshme, dhe pastërtinë shpirtërore-morale të saj.

MIKU IM O BURRË O BURRË

Miku im, o burrë o burrë,
Pse rri vetëmë nën gunë,
Pse s'më flet të vij dhe unë?
U duk puna që s'më doje,
Që vitin që u martove,
Po ti deshe por s'të lanë,
Sa'të la nëna me babanë,
Edhe motra me vëllanë,
Gomare nënë e baba,
Jezite motër e vëlla!⁴

Këngë satiriko-humoristike:

O BURRË SE NA MUARR DHITË

-Prapa shtëpisë te fiqtë,
O burrë se na muarr dhitë!

³ Po atje, f.170

⁴ MBLEDHËS TË FOLKLORIT 8, "Këngë popullore të Labërsië," Botim i Institutit të kulturës popullore, AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË, Tiranë, 1992, f..386

-Burrë ziu pse s'e zure?
 -Më ranë të shkretat poture,
 Nga hokçuri që s'u vure,
 Po sillmë një çanak sille,
 Që të marr hakën e dhive!
 -u duk haka që u more,
 Që në çanakun që krove!⁵

Në këngën e mësipërme sikur estetizohet vjedhja e pronës së tjetrit dhe ngjyresat komike e e bëjnë të kalueshme situatën e pakëndëshme të pronarit të pafuqishëm për vetëmbrojtje. Dëshmohet tërthorazi realiteti: varfëri, vjedhje, vese të këqija por nuk ecet në vijat ligjore-zakonale të kanunit duke marrë rrëfimi një kthesë të bukur humoristike, si dialog midis burrit të pafuqishëm dhe gruas së tij.

ZUNË HOXHËN E PABESË

Këto vashat e Memesë,
 Zunë hoxhën e pabesë,
 I dhanë tre-katër-a pesë,
 Ca me myqe ca me presë.
 Po çthosh hoxha I pabesë?
 “shkava se kish rënë vesë”,
 Po hasani nuk do vdesë,
 Havale për ju do jesë!⁶

E Ç'TË THEM PËR BEUN TËNË

E ç'të them për beun tënë,
 Më ka ftuarë që prëmë,
 Më thotë “ngremë një këngë”!
 Po s'thotë ç'hynër ka bërë?!
 Mahmut beu, hypur atit,
 I kokoshkave të Beratit,
 Kur më foli në shtëpi,
 S'më dha asnjë mitëri,
 Një jelek, a një peshlli,

⁵ MBLEDHËS TË FOLKLORIT 8”, “Këngë popullore të Labërisë”..., f.242

⁶ MBLEDHËS TË FOLKLORIT 8 “Këngë popullore të Labërisë,” botim i Institutit të kulturës popullore, AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË, TIRANË, 1992, f. 238

Të më thoshnin “kush ta dha?”

-Mahmut beu! Na, këta!⁷

Në këngët e sjella më lart ironia dhe realizmi marrin karakter të mprehtë ideologjik e klasor, (klerikët fetarë në imoralitetin e tyre si dhe klasa e të pasurve...)

Përfundim

Mund të thuhet se Kanuni shfaqet e realizohet si mohim, tkurrje dhe varfërim i të drejtave individuale sa i përket jetës shpirtërore, dashurisë, përkatësisë moshore, gjinore dhe klasore; ndërkaq letërsia, kënga lirike dhe ajo satirike-humoristike bën të kundërtën, e afirmon individualen, bën të theksohet në mënyrë periodike, këmbëngulëse pjesa e bukur, e ndaluar e jetës së njeriut. Nëse gjyqësitë, kuvendet thirreshin rrallë vetëm kur dilnin probleme, konflikte, ngatërresa, kënga, si plotësuese e jetës së njeriut ndodhte shumë më shpesh, gati ç’do javë, çdo muaj, çdo ditë, sa herë mblihdeshin disa djem a burra e ia nisnin këngës. Ligjërimi kanunor ishte e drejtë dhe mundësi e një grupi të përzgjedhur pleqnarësh kuvendarë, kënga ishte pasuri dhe mundësi e çdo grupi shoqëror, e çdo familjeje dhe e çdo njeriu; për më tepër çlirimi dhe lartësimi nëpërmjet këngës ndodhte në çdo çast e rrethanë që mund të dëshironte njeriu. Nga shembujt më të bukur se si arti ndreq gabimet e shoqërisë, padrejtësitë e jetës a të fatit vetjak, është një këngë dashurie që i këndohet një gruaje (Vito quhet në vargje) të ngelur vejushë. Kanuni i shtron qartë dhe prerë rregullat se si duhet të veprojë vejusha dhe familja e burrit të saj të vdekur për rastin përkatës. Krejt ndryshe këndon heroi lirik, që mbase është vetë zëri i brendshëm i Vitos, grua e re dhe e bukur:

Vito të kam silloinë,
Si do bësh me djem jetimë?
Si guri në rrokullimë.
Në sepet rrobat tu grinë,
Vishi, moj, hiqva zinë,
Se të vdekurit më s’vijnë!⁸

⁷ MBLEDHËS TË FOLKLORIT 8, “Këngë popullore të Labërisë” botim i Institutit të kulturës popullore, AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË, Tiranë 1992, f.259

⁸ “Këngët e Golëmit të Labërisë”, Tiranë, 2014, f.158

Bibliografia:

1. “Kanuni i Labërisë,” botimet Toena, 2006
2. “Këngë të Golëmit të Labërisë,” Tiranë, 2014
3. MBLEDHËS TË FOLKLORIT 8, “Këngë popullore të Labërisë,” botim i institutit të kulturës popullore, AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË, Tiranë, 1992.

Bajram KOSUMI

LETËRSIA SI INTERPRETIM I KODEVE TË TJERA

Abstrakt

Në këtë artikull trajtohet letërsia si interpretuese e kodeve të tjera: mitike, fetare, letrare etj. Letërsia është mimezis (nga Aristoteli e këndej) ose si krijim i një bote subjektive (e artikuluar nga romantikët e këndej), mirëpo ekziston edhe një letërsi tjetër, ajo që krijohet mbi bazën e një kodi, një vepre apo të një teksti të mëhershëm, dhe në këtë rast kemi të bëjmë me letërsinë si interpretim personal të atij kodi, vepre apo teksti të mëhershëm. Këtu bëhet dallimi i qartë midis konceptit interpretim, nga njëra, dhe koncepteve ndikim e intertekstualitet, në anën tjetër. Kjo letërsi nuk është origjinale në aspektin e tematologjisë, por është origjinale në aspektin e interpretimit personal (individual, nga ana e autorit) të kodeve të mëhershme letrare dhe jashtëletrare. Ky artikull mëton ta dëshmojë këtë lloj të letërsisë dhe marrëdhënien e saj me kodet arketipore, si në letërsinë botërore ashtu edhe në atë shqipe.

Fjalët çelës: interpretim, ndikim, intertekstualitet, kod, mit, demitizim.

Hyrje dhe përkufizime

1. Në marrëdhënie ndaj botës reale, letërsia u zhvillua në dy boshte themelore: ajo ose është mimesis, nga Aristoteli e këndej (pra është një botë e ngjashme me botën reale), ose është krijimi i një bote subjektive e personale, tërësisht imagjinare dhe pa ngjashmëri të domosdoshme me botën reale, nga romantikët e këndej. Në rastin e parë teksti letrar është imitim i botës reale, ndërsa në rastin e dytë teksti letrar është krijim i një bote të re, natyrisht virtuale. Në të dy rastet, edhe kur teksti letrar imiton një realitet, edhe kur ai krijon një realitet të ri, vetë teksti dhe realiteti që ai përmban në vete është origjinal. Për shembull, Fatos Kongoli merr një copë jete nga përditshmëria, fatin e individit të pafuqishëm në diktaturë, dhe mbi këtë fakt e shkruan romanin *Kufoma* (1994). Në anën tjetër, Kasëm Trebeshina, pa një lidhje të drejtpërdrejtë me botën reale, krijon një botë subjektive e personale në romanin *Tregtari i skeleteve* (2006), botë në të cilën vlejné tjera ligjësi nga ato të botës reale. Të dy veprat e përmendura,

pavarësisht nga marrëdhënia e tekstit letrar ndaj botës reale, kanë qasje origjinale ndaj tematikës që trajtojnë. Kongoli edhe Trebeshina marrin ato tema të cilat të tjerët nuk i kanë parë ashtu, nuk i kanë trajtuar ashtu dhe, në këtë mënyrë, ata krijojnë veprën e mundshme arketipore. Në të dy rastet, vepra është origjinale, edhe atëherë kur kemi parasysh ndikimet e shumta që ushtrohen nga një epokë te tjetra, nga një shkollë te tjetra, nga një autor te të tjerët e kështu me radhë, apo edhe kur kemi parasysh intertekstualitetin, në kuptimin se çdo tekst në një farë mënyre është prodhim i një apo më shumë teksteve të mëhershme¹, apo si thotë Mihael Bahtini se secila vepër është replikë në dialogun gjuhësor që zhvillohet që para saj dhe secila vepër anticipon një përgjigje të re.²

Edhe ndikimet edhe intertekstualiteti tashmë janë shfaqje të përkufizuara qartë në letërsi (Julia Kristeva, Mihael Bahtin, Zherar Zhenet etj.). Ky i fundit ka bërë tipologjinë e marrëdhënieve të tekstit me tekstet e tjera duke dalluar pesë marrëdhëniet e mundshme tekst-një tekst tjetër.³ Mirëpo, jashtë dy boshteve që përmendëm më sipër dhe tej konceptit të ndikimeve e të intertekstualitetit mbetet një pjesë e madhe e letërsisë, e cila krijon një rrjet lidhjesh nga një tekst te një tjetër mbi bazën e tematikës. Këtu krijohet një marrëdhënie midis një teksti dhe të një teksti të mëhershëm, në aspektin tematik: tema e trajtuar në një tekst të mëhershëm trajtohet në një tekst të ri. Pra, ka një letërsi që e interpreton tematikën e një letërsie tjetër, e nuk është kritikë letrare e as nuk është thjeshtë një intertekstualitet.

Në këtë punim trajtohet marrëdhënia që krijon një tekst me një tekst më të vjetër në aspektin tematik. Edhe kjo është një shfaqje e mirënjohur në letërsi, që nga letërsia antike. Esenca problemit qëndron në faktin se, në këtë marrëdhënie, kur një tekst i ri shfrytëzon temën e një teksti më të hershëm, teksti i ri nuk është i orientuar parësisht kah bota reale: ajo as nuk është mimesis e as nuk është botë subjektive e personale. Teksti letrar, në këtë rast, është interpretim i temës së një teksti të mëhershëm. Rrjedhimisht, teksti i ri nuk është origjinal në tematikën e vet.

2. Të marrim një shembull për këtë lloj të letërsisë. Romani *Kronikë në gurë* (1971) i Kadarese, nga aspekti tematik, është tërësisht origjinal⁴: trajtohet një apo disa ngjarje, një apo disa personazhe, një apo më shumë kohë etj., të cilat më parë nuk kanë qenë të trajtuara në letërsi në një fabul të tillë. Kjo paraqet qasjen origjinale të

¹ Nathalie Pieghay-Gros, *Poetika e intertekstualitetit*, Parnas, 2011, fq. 15-30.

² Anna Burzyńska & Michal Pawel Markowski, *Teorie Literatury XX Wieku* (2006), s'poljskog prevela Ivana Đokić, Sluzbeni Glasnik, 2009, fq. 177.

³ Zhenet, Zherar, "Hyrije në arkitekt" (përktheu Sabri Hamiti), në *Figura*, Rilindja, Prishtinë, 1985.

⁴ Nocioni i origjinalitetit këtu përdoret duke pasur parasysh teorinë intertekstualiste për origjinalitetin.

Kronikës në gurë ndaj tematikës së vet. Ndryshe është me romanin tjetër të Kadaresë, *Kush e sollë Doruntinën* (1979), në të cilën ka një qasje jo origjinale ndaj tematikës: tematike e romanit është marrë nga një tekst tjetër, nga *Kënga e Konstantinit dhe Garentinës* të *Eposit legjendar* shqiptar, e cila trajton forcën e kodit moral, të besës, i cili kod e mund edhe kodin natyror midis jetës e vdekjes. Kadare e ka marrë këtë mit dhe e ka shndërruar në tematikë të romanit të tij dhe, nga ky aspekt, romani i tij është interpretim personal i një miti mijëra vjet i vjetër, apo më drejt, teksti i tij është interpretim i një teksti tjetër. Natyrisht që origjinaliteti i Kadaresë në këtë roman qëndron te mënyra se si e ka interpretuar këtë mit, te motivet, te personazhet, te fabula, te simbolika që krijon me mitin dhe gjuhën etj., por jo edhe te vetë tematika e romanit.

3. Shembulli i Kadaresë me *Kush e sollë Doruntinën* dëshmon se një pjesë e letërsisë është interpretim i një kodi tjetër, në rastin tonë, i një kodi letrar dhe mitik. Kodi letrar-mitik tregon se vëllai i vogël, Konstantini, e mund vdekjen, zgjohet nga varri për ta sjellë Garentinën te e ëma, sepse ajo ishte besa që e kishte dhënë, e besa është kodi moral që e mund çdo kod tjetër në kulturën antike e mesjetare shqiptare. Kadare në romanin e tij e merr këtë tematikë dhe e interpreton nga prizmi i tij personal, duke e bërë këtë mit si tiparin më karakteristik të një shoqërie të re shqiptare që po krijohet. Pra, kemi dy tekste që janë tërësisht të ndryshme si tekste autoriale, por që trajtojnë të njëjtën temë: njëri është shumë më i vjetër, ndërsa i dyti e ka rimarrë tematikën nga teksti i parë, ndërsa dallojnë rrënjësisht në idetë thelbësore të teksteve.

Kjo marrëdhënie e një teksti të ri ndaj një teksti të vjetër shkon përtej kufijve të intertekstualitetit. Teksti i Kadaresë është interpretim i tekstit mitik, pamje e ndryshme, pamje personale ndaj tekstit të parë. Teksti i parë dhe teksti i dytë kanë të përbashkët vetëm tematikën dhe asgjë tjetër. Për ta siguruar tezën tonë, tematika është njëri prej faktorëve të letërsisë, por vetëm njëri dhe jo më i rëndësishmi. Prandaj dy tekstet kanë të përbashkët një faktor, dhe atë jo më të rëndësishmin. Në të gjithë faktorët tjerë mund të ndryshojnë.

4. Ky konstatim në paragrafin e mësipërm, pra që ka një letërsi e cila në tematikën e saj është interpretim i kodeve të tjera mitike, letrare e fetare, është teza e këtij punimi, të cilin do të mundohemi ta argumentojmë me shembuj të marrë nga letërsia botërore dhe nga letërsia shqiptare. Analizën e mbështesim pjesërisht edhe në teorinë e intertekstualitetit (Bahtin, Kristeva dhe Zhenet). Një afri e mundshme e kësaj letërsie mund të bëhet me kategorinë e *hipertekstualitetit* të tipologjisë së Zherar Zhenetit. Sipas Zhenet *hypertekstualiteti* përkufizohet si marrëdhënie midis tekstit A (hypoteksti) dhe tekstit B (hyperteksti) atëherë kur teksti A është i bazuar në tekstin B.

Kjo marrëdhënie mund të jetë *transformative* (*Uliksi* i Xhojsit rrëfen tema të *Odisesë* së Homerit, por në fabula moderne) ose *imitative* (Virgjili e shkruan *Eneidën* duke marrë teknikat dhe modelin e Homerit)⁵. Por, sa do ka një afri, kjo shfaqje nuk mund të njëjtësohet plotësisht me intertekstualitetin, i cili thjeshtë është një ndërthurje tekstesh:

“Çdo tekst është i krijuar sikurse mozaiku i civateve, secili tekst ndërfitë dhe transformon një tekst tjetër.”⁶,

apo si e përmbledh më plotësisht Rolan Barti:

“Çdo tekst është një intertekst; të tjera tekste janë të pranishme në të, në nivele të ndryshme, në forma pak a shumë të njohshme: tekstet e kulturës së mëparshme dhe tekstet e kulturës përreth; çdo tekst është një thurje e re citimesh të kaluara...”⁷

Si shihet, shfaqja të cilën po e trajtojmë është e fokusuar vetëm në një drejtim: kah tematika. Në anën tjetër, është më e përgjithshme dhe kalon kufijtë e intertekstualitetit, sepse një tekst letrar është në një marrëdhënie interpretuese ndaj një teksti tjetër letrar.

Gjetjet

5. Letërsia antike greke nuk është origjinale në kuptimin e tematikës. Ajo buron prej miteve. Edhe pse në shekullin XX mitet janë studiuar shterueshëm, ende ka një shumësi të përkufizimeve të marrëdhënieve të mitologjisë me letërsinë. Të gjitha këto përkufizime e pranojnë trekëndëshin mit-fe-letërsi. Fakti që autorët antikë e kuptojnë *logosin* si antonim të *mitit* na bën të besojmë se miti ka të bëjë më shumë me letërsinë se sa me fenë. Ky antonim i trashëguar nga kultura antike ka mbisunduar si bosht i poleve gjatë gjithë historisë së letërsisë: letërsia si një pol dhe logosi si poli tjetër. Miti është një përfytyrim ndiesor dhe shpirtëror për botën, ngjashëm sikurse letërsia jonë, pra jo një logos. Diskutimi i mëtejshëm për natyrën e mitit na largon nga teza jonë, vetëm është i rëndësishëm konstatimi se miti është një shfaqje analoge me letërsinë, në mos një koncept më ndryshe nga ky i yni për letërsinë.⁸ Letërsia e traditës

⁵ Cituar sipas Nathalie Pieghay-Gros, *Poetika e intertekstualitetit*, Parnas, 2011, fq. 15-30.

Po ashtu: Ingrida Žindžiuvienė, *Trans textual Bridge between the Postmodern and the Modern: The Theme of the “Otherness” in Monique Truong’s Novel The Book Of Salt (2003) and Gertrude Stein’s the Autobiography of Alice B. Toklas (1932)*, *Literatūra*, No 49(5), 2007, ISSN 0258–0802. http://www.literatura.flf.vu.lt/wp-content/uploads/2011/11/Lit_49_5_147-155.pdf

⁶ Anna Burzyńska & Michal Pawel Markowski, *Teorie Literatury XX Wieku* (2006), s’poljskog prevela Ivana Đokić, Sluzbeni Glasnik, 2009, fq. 177, fq. 172.

⁷ Nathalie Pieghay-Gros, *Poetika e intertekstualitetit*, Parnas, 2011, fq. 21.

⁸ Këtë konstatim e kanë sjellë shumë studiues që janë marrë me mitin. Te ne e ka diskutuar Osman Gashi në librin *Miti dhe romantizmi evropian* (2005), fq. 20.

perëndimore ka lindur nga tematika e këtyre miteve. Tragjedia greke dhe epika kanë trajtuar tematikën mitike. Eskili, ka trajtuar tematikën e mitit për Prometeun në *Prometeun e lidhur*. Tragjedia e Eskilit është teksti i dytë, për sa dihet sot, me të njëjtën tematikë me tekstin e parë, mitin për Prometeun. Sipas konceptit antik për letërsinë, jo veç Eskili, por për të njëjtën tematikë kanë mundur të shkruajnë tragjedi edhe autorë të tjerë. Miti ka qenë i të gjithëve. Secili ka pasur të drejtë të shkruaj për të njëjtin mit me “mjete, në objekte dhe me mënyrat e imitimit”⁹ të veçanta. Me fjalë të sotme: secili autor e ka interpretuar mitin në mënyrën e tij dhe këtë e ka shfaqur në veprën e tij. Kështu, Prometeu i Eskilit është një humanist dhe revolucionar, ndërsa Prometeu i mitit është një plëngprishës dhe një mashtrues.

E ngjashme me Eskilin dhe *Prometeun e lidhur* është pjesa më e madhe e tragjedisë antike greke: ajo rimerr tematikën mitike dhe e interpreton me kode të reja dhe me kode personale. *Prometeu i lidhur*, para së gjithash është mimezis i mitit dhe vetëm më pastaj krijon marrëdhënie me botën reale, mirëpo kjo marrëdhënia e tretë i mbetet ta konstatojë lexuesi, pra një faktor jashtë tekstit.

Ky proces i interpretimit ka vazhduar gjatë gjithë shekujve, fillimisht në letërsinë latine, e pastaj në klasicizëm. Kështu ka filluar letërsia, si interpretim i kodit mitik. Marrëdhënia e parë e kësaj letërsie është me mitin dhe jo me botën reale

6. Edhe me kodet biblike ka ndodhur po thajse i njëjti proces. Drama e Fishtës *Juda Makabe* (1920) është një interpretim i një teksti biblik (Libri i parë për Makabejt, III). Për ta ritheksuar edhe një herë dallimin me procesin e ndikimit, mund të bëhet këtu një krahasim. Te Noli është shumë i pranishëm areali biblik, figurat dhe personazhet biblike, dhe poezia e tij ka intertekstualitet tërësisht biblik, por nuk është interpretim i teksteve biblike. Ndërsa te Fishta po, drama e tij është interpretim me kode të reja (me kodin patriotik: kauza e Makabeut të Fishtës është patriotizmi shtetëror dhe nacional). Një interpretim krejt të pazakonshëm e bën Çajupi në epin komik *Baba Musa lakuriq* (1903-05, post humn), parodia e vetme e një kodi të madh, Dhiatës së Vjetër, në letërsinë shqipe. Një pjesë e madhe e letërsisë mesjetare evropiane ka këtë status të interpretimit të kodeve biblike. Vetë *Komedia hyjnore* është një interpretim i boshtit kauzal dhe moral të kodit biblik (Dhiata e Re).

7. Njësoj është edhe me tragjedinë tjetër të Fishtës *Ifigenija n'Aulli* (1931). Tragjedia *Ifigenija n'Aulli* trajton temën e konfliktit midis interesit të shtetit (polisit) dhe individit, me motivin e njohur antik të therorizimit të bijës nga i ati për qëllime të shtetit. Tema është marrë prej tragjedisë së Euripidit me të njëjtin titull, i cili e kishte

⁹ Aristoteli, Poetika, 1968, fq. 30.

marrë nga mitologjia e vjetër helene. Te Fishta, sikurse te Euripidi, fabula përqendrohet te therorizimi i Ifigenisë, akt të cilin e bën i ati Agamemnoni, për t'i shkuar mbarë fushata e pushtimit të Trojës. Fishta e përfundon fabulën në atë mënyrë që Ifigenija, kur e kupton domosdoshmërinë e flijimit, flijohet me vullnet, duke qenë e bindur se po bën një punë të rëndësishme për atdheun. Këtë veprim të Ifigenisë ai nuk arrin ta motivojë e ta argumentojë, por e bën artificialisht. Fishta e mbyllë tragjedinë pa e përfillur përfundimin që i jep Euripidi tragjedisë së vet, përmes deus ex machina, duke e zëvendësuar Ifigeninë me një dre. Te Fishta Ifigenija nisët kah thertorja, ku do të bëhet fli, e vetëdijshme se kështu po u shërben qëllimeve të atdheut.¹⁰

Përmbyllja e tragjedisë është interpretimi personal i Fishtës ndaj veprës së Euripidit dhe ndaj mitit, ndoshta i ndikuar nga legjenda shqiptare për murimin e gruas në muret e qytetit.

7. Nuk është vetëm kodi biblik ai që është interpretuar në letërsinë mesjetare. Një libër tjetër, *Kërkimi i shën Graalit*, nga shekulli XIII, i cili trajton një motiv biblik, ju paraprinë disa teksteve të tjera me të njëjtin motiv, në shekuj dhe në vende të ndryshme, deri edhe te *Kodi i da Vinçit* (2003) i Dan Brawn.

8. Në letërsinë e re evropiane po ashtu ka shembuj të letërsisë që interpreton kode të tjera letrare. Romani *Emri i trëndafilut* (1980) i Umberto Ekos është një qasje interpretuese e mungesës së një libri dhe interpretim i përmbajtjes së supozuar të atij libri të munguar. Fjala është për librin e paralajmëruar nga vetë Aristoteli në *Poetikën* e tij, se do ta shkruajë edhe poetikën e komedisë. Sipas fakteve, libri është shkruar por është zhdukur. Sipas interpretimit të Ekos, ky libër ka trajtuar zhanrin komik, pra zhanrin letrar që e bën të qesh audiencën, e bën të gëzojë e të lumturojë, t'i harrojë brengat e hallet e jetës e, të gjitha këto janë armike për moralin kishtar, sipas të cilit njeriu duhet të jetë i përrulur, i ndruajtur, të mos gëzojë e të mos qeshë shumë, por të gëzojë vetëm për zotin etj. Mbi këtë interpretim Eko e krijon motivin e ruajtjes së të vetmit ekzemplar të këtij libri në një manastir, me dënimin se kushdo që e lexon duhet të vdes në prag të përfundimit të leximit, në mënyrë që të mos mundet t'u tregojë të tjerëve se çfarë ka lexuar. Me këtë zgjidhje Eko, përvec kritikës së hapur, i ka bërë elozhe të pamerituara kulturës perëndimore, veçanërisht kishës, sepse ajo nuk ishte treguar aspak fisnike në ruajtjen e literaturës së bollshme para-krishtere në Mesdhe deri në Renesancë.

¹⁰ Shih meë gjerësisht te Bajram Kosumi, *Fishta dhe tradita letrare shqiptare*, Brezi 81, 2012, Prishtinë, fq. 226-227.

9. Në letërsinë e re shqipe shumë domethënës në këtë drejtim është vrojtimi i dramave të Rexhep Qosjes të *Mite të zhveshura* (1978). Analiza semantike e titullit e përforcon tezën tonë se një pjesë e letërsisë është interpretim i kodeve të tjera letrare dhe jashtëletrare. Zhveshja e miteve e ka këtë kuptim: tematika e dramave të Qosjes është mitike, ndërsa interpretimi personal i tyre është zhveshja apo demitizimi i tyre. Kjo zhveshje a demitizim ka kuptimin e sjelljes së një miti (të lashtë) në botën e re, në interpretim të ri dhe në situatën gjuhësore të re. Te *Sfinga e gjallë* Qosja trajton mitin e gjakmarrjes, të ngritur në kanon dhe në kult në traditën shqiptare. Ky është një mit i mirënjohur prej të gjithëve dhe një prej kodifikimeve të tij është te *Kanuni i Lekë Dukagjinit*. Por, çka qëndron prapa tij? Kjo është pyetja që e nxitë imagjinatën e Qosjes për të krijuar motivet e tij dhe për ta interpretuar mitin sipas prizmit personal.

Në letërsinë moderne shqiptare njëjtë është me romanin e *Ulurima e ujkut* (2013) të Ag Apollonit, i cili në shumë pjesë motivohet nga interpretimi i poezive të vet autorit në librin *Zomb* (2012), por ky interpretim është një fikcion i ri, pra një roman.

10. Kjo pyetje, pra “çka qëndron prapa një miti?” e nxitë Ismail Kadarenë për të krijuar motive të tjera dhe për ta interpretuar nga prizmi personal të njëjtin mit, gjakmarrjen, të *Prilli i thyer* (1980). Por, sa për krahasim, nuk është kështu me novelën *Krushqit janë të ngrirë* (1986) të Kadaresë, edhe pse titulli i kësaj novele është mitik: kontekstualizohet me një temë mitike, të bartur në disa variante tekstesh, që flet për ngrirjen e krushqve gjatë rrugës për ta marrë nusen dhe shndërrimin e tyre në gurë. Në këtë novelë Kadare trajton revolucionin e vitit 1981 në Kosovë, të filluar por të përgjakur dhe të ndalur dhunshëm, dhe mbi këtë ngjarje ka krijuar metoniminë se krushqit e Kosovës janë nisur për ta marrë nusen (kupto populli në luftën e tij për liri) dhe janë ngrirë nga një fuqi magjike (këtu dhuna policore dhe ushtarake jugosllave). Titulli i kësaj novele është vetëm një metonimi me rrënjë mitike, asgjë më shumë nuk e lidhë novelën me mitin, pra nuk është një novelë që interpreton një kod tjetër mitik, thjesht kemi të bëjmë me intertekstualitet.

Përfundime

11. Pjesa më e madhe e letërsisë e merr tematikën e vet nga bota reale, ajo të cilën e vrojton dhe e përpunon në imagjinatën e tij autori. Ky proces ndërlidhet me atë që quhet mimezis. Autori krijon një tekst letrar të ngjashëm me botën reale. Kjo është bota të cilën e krijon autori, por nuk e dirigjon dhe nuk e sundon. Autori është në rolin e krijuesit, por jo edhe të sundimtarit. Mbi këtë proces ekzistojnë shekujt më të shumtë të historisë së letërsisë perëndimore. Në anën tjetër, një pjesë e letërsisë shërbehet me botën reale vetëm si me një material ndihmës, por në tekstin letrar

krijohet një botë tjetër, e ndryshme nga bota reale, pak a shumë-me fjalorin digjital-një botë virtuale. Këtë qasje të dytë në letërsi e kanë ngritur në kulm romantikët, duke e përkufizuar rolin e autorit ngjashëm me rolin e zotit në krijimin e gjithësisë (te *Estetika* e Hegelit).

12. Anash këtyre dy traditave, ekziston edhe e treta, edhe pse më e vogël por jo më pak e rëndësishme, ajo letërsi e cila tematikën e vet e merr prej kodeve të mëhershme letrare dhe jo-letrare (fetare), zakonisht të formësuara si tekste, dhe e trajton atë tematikë mbi idetë e reja. Teksti letrar është i orientuar kah një tekst tjetër letrar, buron prej tij dhe jo prej botës reale. Vetëm në nivelin e dytë bota e këtij teksti krijon një marrëdhënie me botën reale, por këtë nivel të dytë e ka lexuesi dhe vetëm ai mund të kuptojë këtë marrëdhënie të nivelit të dytë të tekstit letrar me botën reale. Shkrimi i një teksti letrar mbi tematikën e një teksti tjetër të mëhershëm, para së gjithash është interpretim, pra teksti A që e trajton të njëjtën temë me tekstin e mëhershëm B, është interpretim i tekstit B. Në fillim diskutuam dallimet midis interpretimit për të cilin po flasim dhe nocioneve ndikim dhe intertekstualitet. Këtu duhet ta dallojmë edhe një çështje. Teksti letrar si interpretim i një teksti të mëhershëm barazohet me kritikën letrare apo me metatekstin e Zhenetit: teksti A e interpreton tekstin B. Në rastin tonë këtë barazim e krijon vetëm fjala “interpretim”, përndryshe asnjë barazim real nuk ekziston midis letërsisë si interpretim i kodeve të tjera dhe kritikës letrare si interpretim i një teksti letrar, si metatekst. Ndërmjet tyre ekzistojnë të njëjtat ligjësi që ekzistojnë midis letërsisë dhe kritikës letrare. Letërsia si interpretim është e krijuar mbi motive imagjinare të autorit, është interpretim personal, ndërsa kritika letrare është e krijuar mbi bazën e argumenteve dhe është interpretim objektiv.

13. Letërsia që interpreton kode të tjera dëshmon se teksti letrar nuk është i lidhur vetëm me botën reale dhe me botën subjektive e personale të autorit, prej të cilëve ajo rrjedh, por ajo është derivat edhe i kodeve të tjera të mëhershme, qofshin ato mite (si te letërsia antike greke), apo kode fetare (si te letërsia europiane me tematikë biblike) apo edhe kode letrare (si në rastin e Kadaresë, Umberto Ekos, Dan Brown etj.). Kur ajo është derivat i disa kodeve të tjera, qasja e saj tematike nuk ka se si të jetë origjinale, por origjinaliteti qëndron te mënyra se si autori e interpreton kodin e caktuar për të cilin shkruan. Ky interpretim gjithmonë është bashkëkohor dhe gjithmonë është, duke parafrazuar Bahtinin, një polemikë me tekstin të cilin e interpreton. Mbi këtë parim mund të ndërtohen, ta quajmë sipas pemës gjenealogjike, shumë pemë të letërsisë me dallime të qarta të rrënjëve, trungut dhe degëve e

nëndegëve të teksteve letrare, të krijuara mbi të njëjtën tematike, por si sprova për interpretime personale të reja.

14. Ky interpretim personal i ri, para së gjithash lidhet me epokën, apo me brezin: çdo epokë apo çdo brez kërkon, mëton dhe krijon kode të reja në letërsi, për lexim dhe për komunikim letrar, kode për vete, sepse çdo epokë a brez dëshiron të krijojë një kod të vetin që e lë trashëgim. Krahas këtij procesi, dhe bashkë me të, poende si shenjë identifikuese dhe ç'identifikuese me epokën a brezin e vjetër, epoka a brezi i ri e bën interpretimin e vet edhe për kodet letrare apo kodet tjera të mëdha të mëhershme, duke krijuar interpretime të reja për kode të vjetra. Kodi i vjetër sublimohet, jo në formën e vet ekzistuese, por mbi një interpretim të ri.¹¹ Megjithatë, teksti i ri letrar, sa do përshtatet me epokën a brezin e ri, nuk mund të kuptohet pa kontekstin apo jashtë kontekstit të tekstit arketipor: *Prometeu i lidhur* nuk mund të kuptohet pa ose jashtë kontekstit të Mitit për Prometeun; *Ulisi* i Xhojsit nuk mund të kuptohet pa ose jashtë kontekstit të *Ulisit* të Homerit;¹² *Kush e sollë Doruntinën* nuk mund të kuptohet pa ose jashtë kontekstit të këngës *Konstantini e Garentina*; *Komedia Hyjnore* nuk mund të kuptohet pa ose jashtë kontekstit biblik; *Emri i trëndafilut* nuk mund të kuptohet pa ose jashtë kontekstit të *Poetikës* së Aristotelit dhe krijimit të kulturës krishtere e kështu me radhë.

15. Kjo mënyrë e krijimit të letërsisë, përveç si akt letrar dhe estetik, ka edhe role të tjera estetike dhe socio-kulturore: ajo shërben si një alfabet për kode dhe kultura të ndryshme, për kode dhe kultura të epokave të ndryshme, e në raste të tjera si një intermediator për kode e kultura të ndryshme. Sa e varfër do të ishte letërsia evropiane, po të mos ishte letërsia me temë mitike e Greqisë së Vjetër? Ose, sa ka ndihmuar *Prilli i thyer* për të kuptuar kodet kanunore të *Kanunit të Lekë Dukagjinit* dhe sa na ka ndihmuar *Kush e sollë Doruntinën* për të kuptuar sfondin historik të mundshëm të një prej vlerave më të larta etno-sociale të shqiptarëve, besën? Pa këtë lloj të letërsisë bota do të ishte më e munguar dhe më e hutuar.

¹¹ Mirëpo, nuk është domosdoshmëri ndërlidhja e kësaj letërsie me epokën apo me brezin.

¹² I. M. Meletinski, *Poetika mita*, Nolit, Beograd, fq. 319.

Bibliografia:

1. Aristoteli, *Poetika*, Rilindja, 1968, Prishtinë.
2. Burzyńska, Anna & Pawel Markowski, Michał, *Teorie Literatury XX Wieku* (2006), s'poljskog prevela Ivana Đokić, Sluzbeni Glasnik, Beograd, 2009.
3. Everet, Gilbert / Katerina, Kun, Helmut, *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, 1969.
4. Gashi, Osman, *Miti dhe romantizmi evropian*, Kosova Pen Center, Prishtinë, 2005.
5. Kosumi, Bajram, *Fishta dhe tradita letrare shqiptare*, Brezi 81, 2012, Prishtinë.
6. Meletinski, I. M., *Poetika mita*, Nolit, Beograd (pa vit botimi).
7. Pieghay-Gros, Nathalie, *Poetika e intertekstualitetit*, Parnas, Prishtinë, 2011.
8. Žindžiuvienė, Ingrida, *Transtextual Bridge between the Postmodern and the Modern: The Theme of the "Otherness" in Monique Truong's Novel The Book Of Salt (2003) and Gertrude Stein's the Autobiography of Alice B. Toklas (1932)*, *Literatūra*, No 49(5), 2007, ISSN 0258–0802. http://www.literatura.flf.vu.lt/wp-content/uploads/2011/11/Lit_49_5_147-155.pdf
9. Zhenet, Zherar, "Hyrje në arkitekst" (përktheu Sabri Hamiti), në *Figura*, Rilindja, Prishtinë, 1985.

Atdhe HYKOLLI

KODI I KËNGËVE RITUALE KALENDARIKE

Kënga bën pjesë tek ato ‘gjëra’ të thjeshta, me të cilën njeriu është familjarizuar prej kohësh e për të cilën rrallëherë e pyet veten. Por si dhe kur lindi ajo? Duke e kthyer kokën pas mund të supozohet se ka lindur në agun e kohërave, kur njerëzit donin t’i shprehnin gazin e dhimbjen. Në krye të herës ndoshta qenë vetëm ofshama ankimi ose britma dhimbjesh të thekshme, ngaqë u mungonte melodia. Por, kush e shpiku këngën? Kush e shpiku ritmin? Edhe këtyre pyetjeve nuk është e lehtë t’u japësh përgjigje të sakta. Mund të hamendësohet që gjithçka evoluoi dalëngadalë me kalimin e kohës. Vetëm në shekujt e mëvonshëm, me shfaqjen e formave të ndryshme të shkrimit¹ u bë e mundur të sigurohen disa prova të tërthorta. Njeriu mësoi të kremtonte rite fetare, festa për gjahun, për fillimin e stinëve dhe t’i shoqëronte ato me këngë rituale, të cilat mund t’i hasësh ende në viset që nuk janë prekur nga ‘moderniteti’. Megjithatë, është e vështirë të përfytyrohet një qytetërim memec, i paaftë të këndojë për t’i shprehur ndjenjat e veta. Kënga shpesh u ka dhënë zë pasioneve kolektive në çastet e mëdha të punës, të besimit (idealitetit) e të kënaqësisë. Prej tempullit të Jerusalemit, në lojërat olimpike të Greqisë, në viset e largëta të Kinës e të Indisë e deri në Egjiptin e magjishëm, rrjedhja e ngadaltë e stinëve është rimuar e ritmuar. Por vetë ritet nuk janë gjë tjetër veçse shfaqje e paaftësisë së njerëzve për t’i kuptuar drejt dukuritë e natyrës dhe të shoqërisë, si dhe e dëshirës për të ndikuar mbi to. Sa herë që bie fjala për ritet, është e pamundur t’i shmangesh të ashtuquajturit animizim. Termi u bë i njohur në Perëndim përmes librit *Kultura primitive të antropologut evolucionist E. B. Tejlor*, botuar në Londër më 1871.

Ëndrra për ta kuptuar e sunduar natyrën bëri të lindë letërsia gojore në formën e saj parake, poezinë. Më vonë kjo letërsi gojore ka zënë të formulojë fare shkurt rrëfime në prozë, veçmas format e anekdotave dhe të rrëfenjave, ngaqë ose nuk ka pasur guxim, ose nuk ka dashur të paraqesë më gjerësisht mendime dhe përvoja të caktuara. Mbetet ende i pasqaruar mirë kalimi i rrëfimit nga një formë shprehëse në

¹ Natyrisht, këtu nuk e kam fjalën vetëm për mënyrat e ndryshme të përfaqësimit të tingujve të të folurit, por për të gjitha format e paraqitjes grafike të mendimit, përfshirë vizatimin, gdhendjen etj. (Shënimi im. A.H.).

tjetrën, siç mbeten ende të pashqyrtuara sa e si duhet se cilat rrethana kanë pasur ndikim më të madh në këtë proces, ato ekonomike e shoqërore, apo ato të jetës kulturore. Nga ana tjetër në mitologjinë shqiptare përmenden 12 netët e dhjetorit të janarit, që i bien nga 25 dhjetori e deri më 25 janar. Këto janë dymbëdhjetë netët kur sipas besimit dalin ujq-njerëzit nëpër rrugë. Këta dreqën iu bien në qafë grave, shqetësojnë bagëtinë, dhe fryma e tyre sjell vdekje sipas besimeve. Por për nga vetë natyra ky besim nuk u përket aspak këtyre ditëve. Sepse buzmi ka më tepër frymën e ringjalljes e të gëzimit, dhe s'kanë të bëjnë më ujq e me dreqër, e aq më pak me frymë të vdekjes e të frikës. Duket se ka pasur dhe këtu zhvendosje të kësaj date. Në fillimet e saj mitologjia ishte më e thjeshtë e rudimentale. Mbizotëronin kryesisht figurat e kafshëve e më pak ato të bimëve. «Në fazat e para hyjnitë ishin në trajtë kafshësh të egra dhe në trajtë drurësh. Dihet se hyjnitë me trajtë njeriu janë të një stadi më të vonë në historinë e feve. Zeusi, p.sh., para se të bëhej mbret i Olimp, ishte shqiponjë në disa fise, qukapik në disa të tjerë; Hera ishte lopë; Atena – buf dhe Artemida – arushë. Do të ishte gabim, megjithatë të mendohej se është fjala për njëshndërrim të papritur e të menjëhershëm. Është më tepër një kalim shumë i ngadalshëm dhe krejt gradual.

S'ka dukuri të natyrës, por edhe të botës shpirtërore dhe të marrëdhënieve midis njerëzve që të mos jetë kapur e konceptuar me aq poezi e imagjinatë nga ndërgjegjja e njeriut të lashtë primitiv. Me kohë perënditë, të cilat në fillim ishin vetëm personifikimi i abstraguar i së mirës dhe i së keqes, u bënë në fantazinë e njerëzve qenie të gjalla, reale, të ngjashme me njerëzit. Ashtu si këta, edhe perënditë u veshën me të gjitha cilësitë e mira dhe të këqija, me të gjitha pasionet njerëzore, me të gjitha virtytet dhe veset, veçse në përpjesëtime më të mëdha. Perënditë që jetojnë në Olimp, ashtu si njerëzit në tokë, hanë, pinë, flenë, urrejnë e dashurojnë, grinden dhe luftojnë me njëri-tjetrin, thurin komplete e gracka, shkelin marrëdhëniet martesore, madje të gjitha këto kryhen me një cinizëm e dhunë më të madhe se në shoqërinë njerëzore. Shoqëria primitive ishte një shoqëri blegtorësh e bujqërish. Blegtori dhe bujku është i interesuar për motin që do të bëjë gjatë katër stinëve: me motin është lidhur mbarësia e bagëtisë dhe e të korrave. Dobësia e njeriut përballë natyrës dhe besimet e kota bënë që të lindin një tok ritesh, me anë të të cilave njeriu përpiqej të ndikonte mbi forcat misterioze, për t'ia sjellë mbarë gjatë vitit punët e tij. Kështu, gjithë ritet dhe këngët e tyre janë lidhur me interesat e bujkut për shtimin e bagëtisë dhe për korrije të mira, si dhe për shëndet të mirë të njerëzve dhe për shtimin e tyre, d.m.th. për shtimin e krahëve të punës në familje. Shumë rite kanë të bëjnë me mbrojtjen e njeriut, të bagëtisë dhe të të korrave nga »zemërimi« i forcave të natyrës. Ndryshimet, pra, që mitet kanë pësuar nëpër shekuj, janë normale e të pashmangshme, madje dhe të përligjura, sepse vërtetojnë se mitologjia është një ideologji specifike, ashtu siç është edhe poezi, art, mbi të cilat kanë vënë vulën e tyre epokat. Mitologjia, si dukuri

botëkuptimore shumë e lashtë, u është nënshtruar kërkesave historike të epokave të ndryshme, në të cilat ajo ka bërë jetën e saj. Ka pësuar ndryshime jo vetëm në rrafshin informativ dhe rrëfimtari të subjekteve, por dhe në brendinë ideore.

Në një artikull të vitit 1975 Valter Burkert vinte re afërsinë filologjike të emrit të hyjit me Apëllai, festat e përvitshme të dorëve, gjatë të cilave djemtë e rinj pranoheshin në mesin e burrave, pra hynin në pubertet⁷. Ky është një fakt i rëndësishëm, jo vetëm sepse përligj një nga atributet kryesore të Apolonit, si mbrojtës i të rinjve, por edhe sepse në botën dorike ky rol shoqërohet me një moment të veçantë të adoleshencës, me kryerjen e riteve iniciatike (filluese) që e shndërronin djalosin në burrë. Në Athinë ky aspekt i jetës shpirtërore bëhej veçanërisht i qartë gjatë ritualit të efebisë, kur efebët pranoheshin mes të rriturve dhe polisi niste një “vit të ri”, për të hyrë në një stad tjetër të jetës komunitare. Në këtë mënyrë Apoloni bëhej një nga protagonistët e jetës së polisit, sepse mbronte pasurinë e vërtetë të një populli, rininë e tij. Edhe nga një vështrim panoramik mbi studimet për letërsinë gojore shqiptare, në veçanti për eposin e kreshnikëve, mund të vihet re mjaft qartë se nuk ka munguar interesimi i dijetarëve për gjetjen dhe përcaktimin e motiveve dhe të figurave paralele të këtij korpusi të madh të vlerave tradicionale kombëtare me artin antik grek dhe romak, si forma klasike të modelimit të mendimit estetik mitologjik.

Ajo që duhet theksuar që në krye është marrëdhënia e trefishtë: mitologji – letërsi biblike – letërsi popullore, ku është e vështirë të ndahet roli dhënës i njërës nga roli marrës i tjetrës dhe anasjelltas. Sipas Tvrtko Çubeliqit, «këngët rituale janë krijimet më të vjetra, të cilat në lashtësi shoqëronin një rit të caktuar, duke shprehur një veprim kolektiv magjik dhe duke i dhënë karakteristika të veçanta ndonjë momenti të rëndësishëm të jetës shoqërore»². Më të vjetrat ose jo, këngët rituale, posaçërisht ato të motmotit, shi për karakterin e tyre të theksuar utilitar, ndonjëherë nuk janë pranuar si pjesë e mirëfilltë e letërsisë gojore ose e folklorit letrar. Sipas Shaban Sinanit, «tradita folklorike letrare përfaqësohet nga struktura e hapur e standardeve dhe e klisheve të ruajtura prej kohësh. Këto lidhje kanë lejuar që të ndërhyjnë funksione estetike në komunikimin parafolklorik, i cili në një fazë të kryehershme ishte me karakter ritual dhe informativ»³. Edhe më herët janë shfaqur mendime, sipas të cilave, «këngët e motmotit në letërsinë popullore shqipe në pjesën më të madhe janë shënuar të gjymta

² Tvrtko Çubeliq, *Povijest i historija usmene narodne knjizhevnosti*, Zagreb, 1988, fq. XIV-XV.

³ Shaban Sinani, *Mitologji në eposin e kreshnikëve*, Star, Tiranë, 2000, fq. 151, ndërsa (Korsivi është imi. A.H.).

e fragmentare, pasi edhe ritet janë zvetënuar...»⁴. Në të njëjtën vepër, po ky autor shkruan se «megjithatë, me kalimin e kohës, me zhvillimin kultural të shoqërisë, këngët me karakter magjik, sikurse edhe vetë ritet, humbën karakterin e domethënien e tyre të parë dhe erdhën duke u shuar dalëngadalë, ose përfunduan në këngë fëmijësh, ashtu si përfunduan edhe një pjesë e mirë e riteve në lodra fëmijësh»⁵.

Kënga është për Levi-Shtrausin një terapi psikologjike që i drejtohet organit të sëmurë, trupit. «Shamani e ushqen pacienten e tij me një gjuhë, në të cilën mund të shprehen menjëherë disa gjendje të paformuluara e që s'mund të formulohen ndryshe. Është pikërisht kalimi në këtë formë të shprehuri që (mundëson në të njëjtën kohë përjetimin sa më normal të një situate e cila ndryshe do të ishte kaotike dhe e parrëfyeshme) shkakton zhblokimin e procesit fiziologjik, ose të riorganizimit në drejtimin e duhur të procesit gjatë të cilit lehona i shtrohet ndërhyrjes»⁶. Levi-Shtraus e krahason kurën shamane me atë psikanalitike; që të dyja rreken të bëjnë të ndërgjegjshme konflikte dhe qëndresa të pavetëdijshme. Shamani dhe psikanalisti, i pari duke folur dhe i dyti duke heshtur, vendosin një lidhje të drejtpërdrejtë me vetëdijen e një të tërthortë me pavetëdijen e të sëmurit. Shëmëria e këtyre dy figurave na lejon të përjetojmë në të sotmen një përvojë të hershme, të paartikular shkencërisht⁷. Siç dihet kaherë, ngjashëm me fushat e tjera të kulturës kombëtare, edhe letërsia gojore ka zënë të shkruhet vonë. Thënë më saktë, ka zënë të mblidhet dhe të studiohet vonë. Rilindja Kombëtare shqiptare merret si periudha e kulturës kombëtare shqiptare, kur vlerat shpirtërore të trashëgimisë së popullit janë vënë në shërbim të historisë dhe të jetës së këtij populli, si dhe kanë zënë të bëhen pronë e të mirave kulturore me përmasë evropiane. Mjafton këtu të përmenden vetëm studimet e Elena Gjikës, apo përkthimi që i bën veprës madhore të De Radës, Rapsodi të një poemi arbëresh (1866) në pesë gjuhët kryesore evropiane, për ta pasur të qartë këtë shtrirje dhe këtë interesim. Historikisht dihet se krijimtarinë gojore të popullit shqiptar e kishin mbledhur edhe krijues të letërsisë së vjetër, (Budi, Bardhi, e ndonjë tjetër), si quhet deri tashti në historinë e letërsisë shqipe, por e kanë mbledhur dhe e kanë studiuar edhe të huajt, qoftë si udhëpërshkrues të Shqipërisë, qoftë si personel diplomatik, qoftë si anëtarë ekspeditash të ndryshme studimore.

Probleme të kësaj natyre dalin edhe kur merren për studim edhe këngët e ritet kalendarike. Çdo stinë ka patur edhe festat e saj, me rite të ngjashme dhe me rite të

⁴ Demush Shala, Letërsia popullore, Enti i teksteve dhe mjeteve mësimore i Krashinës Socialiste Autonome të Kosovës, (tash e mbrapa ETMM i KSAK-së, shënimi im. A.H.), Prishtinë, 1968, fq. 51.

⁵ Po aty, fq.52.

⁶ C. Lévi-Strauss, Antropologia strutturale, Il Saggiatore, Milano, 1966, f. 222.

⁷ Shih C. Severi, "Un altro chiamare. Terapia e comunicazione rituale", në G. Roy, La bellezza dell'invisibile. L'ombra poetica del sintomo, Franco Angeli, Firenze, 1998.

posaçme. Festat më të shumta janë midis kolendrave (25 dhjetor) dhe Shën Gjinit (24 qershor), d.m.th. që nga dimri e gjer në verë. Pas kësaj dite, mund të themi se kemi vetëm një festë të rëndësishme, atë të Shëmitrit, në tetor.

Kalendari i festave të motmotit nis me kolendrat më 24 dhjetor, kur nis e përtërihet edhe fuqia e diellit. Festën e vjetër pagane kristianizmi e bëri ditën e ~lindjes~ së Krishtit, Kërshëndellë ose Krishtlindje. Po kjo ditë, edhe pse festohet vetëm nga të krishterët, ka lënë gjurmën e saj edhe në zakonet myslimane: kështu myslimanët e Shkodrës Kullanat (siç u thotë veriu kolendrave) i festojnë ditën e borës së parë. Festa është e njohur në tërë popujt e Evropës edhe emri vjen nga latinishtja ~calende~ (prej nga vjen vetë fjala kalendar). Zakonet më të njohura të ditës janë ato të gatimit të kuleçve, që edhe ato quhen kolendra dhe kullona dhe që u jepen njerëzve të shtëpisë ose atyre që vinë për vizitë.

Është bërë zakon që të gjitha krijimet që i shoqërojnë ritet periodike të quhen këngë të motmotit. Në zanafillën e tyre këto këngë lipset të kenë pasur një lloj erotizmi që lidhej ngushtë me pleshmërinë e tokës, mbarështrimin e gjësë së gjallë, të shpezëve dhe veselitjen e pemëve. Njeriu primitiv besonte se duke i kënduar ato do të mund të ushtronte një ndikim magjik në rritjen e frytshmërisë së botës së gjallë. Me ndryshimin e raporteve ekonomiko-shoqërore kjo përmasë erotike që përmendëm më lart nis të zbehet. Nga ana tjetër ka të ngjarë që të njëjtit proces, d.m.th. atij të zbehjes, t'i jetë nënshtruar edhe besimi tek ato. Ndryshe nuk ka se si shpjegohet ajo ngjyresë humori, me të cilën na shfaqen këto këngë në gjendjen e sotme. Pa dyshim, këtu ka ndikuar edhe fakti që ato, krejt ndryshe nga ç'ndodhte më parë, sot i dëgjon thujse vetëm nga goja e fëmijëve. Kaq e vërtetë është kjo, sa që disa studiues e shohin të udhës t'i klasifikojnë edhe si këngë fëmijësh.⁸ E vërteta është se ndër shqiptarët këngët e motmotit kanë nisur të shënohen relativisht vonë. Të tilla këngë regjistroi Thimi Mitkoja në Bëletën shqiptare, Spiro Dine në Valët e detit, Vinçenc Prenushi në Kangë popullore gegnishte, në Hyllin e dritës, në Visaret e kombit, por edhe Stavro Frashëri te Folklori shqiptar etj. Studimit të tyre, veçanërisht pas Luftës së Dytë Botërore, i kanë kushtuar vëmendje të posaçme emrat më të mëdhenj të folkloristikës shqiptare në të dyja anët e kufirit politik, si Qemal Haxhihasani, Shefqet Pllana, Jorgo Panajoti, Mark Tirta, Dhimitër Shuteriqi, Anton Nikë Berisha, Demush Shala, Ali Ahmeti, Sadri Fetiu etj., ndihmesave të të cilëve u duhen shtuar pa më të voglën mëdyshje edhe prurjet fort interesante të një muzikologu si Ramadan Sokoli.

Krijimet e këtilla gojore nuk u krijuan dhe nuk u zhvilluan vetëm në një periudhë, apo vetëm nga një brez i shoqërisë shqiptare. Ato erdhën të përcjella gojë më gojë duke kaluar nëpër shekujt e jetës shoqërore, përherë duke u zhvilluar dhe

⁸ Shih Sadri Fetiu, Folkloristikë, IAP, Prishtinë, 2009.

duke u transformuar, por edhe duke ruajtur gjurmët e këtij përpunimi nëpër kohë. Mirëpo, ndonjëherë, edhe duke u zbehur e duke u harruar. E vjetër sa vetë populli, krijimtaria gojore e popullit shqiptar në tërësinë e saj, andaj edhe këngët kalendarike, mbeten përherë të freskëta. Nuk është rastësi që krijimi fillestar, me kalimin e kohës, të takohet në variante të ndryshme. Fjala vjen, siç dëshmohet nga puna e ekspeditave të folkloristëve, dihet se janë mbledhur deri mbi 2000 variante të këngëve të epikës heroike. Prandaj, mund të thuhet se gjatë këtij procesi, edhe këngët kalendarike, kanë pësuar ndryshime të ndjeshme, nga të cilat janë krijuar variante të ndryshme. Doemos, të krijuar nga individë më të ngritur, ato si krijime individuale, me kohë marrin karakterin e një prodhimi kolektiv. Dhe, duke u bartur gojë me gojë nëpër vite e shekuj, është e natyrshme që mbi këtë krijimtari gojore të ndikojnë dhe të veprojnë edhe valët e “detit të harrësës”. Megjithatë, karakteri shumështrësor i këngëve rituale kalendarike, për të cilin kanë bërë fjalë një aradhë dijetarësh, së paku që nga gjysma e dytë e shekullit XX e këndeje, si një prej tipareve thelbësore të tyre, tregon njëherësh rrugën historike që ka përshkuar edhe ky monument i vyer i mjeshtërisë popullore shqiptare.

Një procedim i këtillë nënkupton një krahasim të shumëfishtë, letrar e joletrar, të brendshëm e të jashtëm, historik e kombëtar. Ai është i domosdoshëm edhe për rastin e kërkimit të një shtrese ndikimesh orientale në këngët rituale të motmotit, në të njëjtën masë që do të ishte i nevojshëm edhe për veçimin e shtresave të tjera. Kushtet e pafavorshme të afirmimit të këtyre këngëve që përballë ciklit shqiptar të kreshnikëve, apo prodhimeve të epikës historike, lehtësisht të politizueshme, ngjajnë si ‘punë çiliminjsh’, edhe pse nuk janë të tilla, e bëjnë të domosdoshme që kërkimet rreth shtresave historiko-letrare në to të fillojnë nga kundërvënia minimale e vet – e huaj. Kjo kundërvënie krijon lehtësi për identifikimin dhe përshkrimin e karakterit shqiptar të këngëve të këtilla. Këtu shkrihen interesa të ngushta të shkencës folklorike me çështje më të rëndësishme të etnografisë, gjuhësisë e historisë. Veçimi i shtresës vendase nga ajo e huajtur është nga problemet më të vështira.

Raporti mes antikes e bashkëkohores në prodhimet e letërsisë gojore shqiptare duket se ka tërhequr vëmendjen, edhe për shkak të ndikimit të metodës së kërkimeve, e cila jo rrallë ka qenë e ndikuar prej mitologjizmit, romantizmit dhe prirjes së etnocentrizmit, prirje që, siç pranohet gjerësisht në dijen e sotme, është krejt e natyrshme për vlerësimin e çdo kulture kombëtare. Çdo popull është i prirur të besojë dhe ta vlerësojë formën e vet të të modeluarit të mendimit dhe të emocionit si sipërane ndaj të tjerave. Në këtë kuptim, etnocentrizmi shihet si nxitje për afirmimin e kulturave, së paku deri sa nuk ka çuar në vetveçim. Po kaq i fortë e ngulmues ka qenë interesimi i studiuesve për të nxjerrë në pah vendin e historisë në krijimet folklorike shqiptare, veçmas tek ato që i takojnë ciklit të kreshnikëve. Nismat shkencore për

vlerësimin e raporteve histori – letërsi gojore kanë pasur për qëllim të paraqesin kushtëzimin relativ të këtij produkti me historinë e tij. Nëpërmjet këtij krahasimi është bërë e mundur të tërhiqet vëmendja mbi çështjet themelore të debateve dhe polemikës së dijetarëve mbi këtë fushë; të sqarohen në një plan të gjerë raportet midis artit popullor dhe zhvillimeve historike, varësitë dhe pavarësitë ndërmjet kujtesës kolektive dhe dokumentacionit arkivor mbi këto zhvillime; të theksohet roli i etnokulturës për sqarimin e burimit historik dhe hapësinor të shqiptarëve si popull, të vendformimit të tyre dhe të vazhdimësisë së pandërmjetme të botës së vlerave kombëtare në truallin shqiptar; të nxirret në pah specifika e evolucionit historik të kulturës kombëtare dhe të vlerësohet në frymë kritike metoda tradicionaliste. Pa më të voglin mëtim për të hartuar një histori të kulturës popullore shqiptare, që mund të jetë një nevojë e afërt e shkencës albanologjike, nëpërmjet krahasimit të prodhimeve të letërsisë gojore me historinë janë bërë përpjekje të hidhet dritë mbi rrugën historike të zhvillimit të zhanreve të saj, mbi pasurimin dhe bjerrjet, mbi ruajtjen e arketipave të lashtë të saj, në kushtet e një performance që karakterizohet nga shumësia e varianteve.

Karakteri i hapur i rapsodisë dhe forca krijuese e rapsodit kanë bërë të mundur që në epos të hyjnë shtresa kohësh dhe kulturash disanivelëshe. «Ashtu si në një përmendore të lashtë, brezat mund të vënë lule apo të zhgarravisin ankimet e kohës, ashtu një rapsod a një brezni rapsodësh mund të ftojë të sotmen për vlerë apo për dhunë artistike».⁹ Njeriu i sotëm përgjithësisht nuk beson në fuqinë hyjnore të heronjve legjendarë, por e merr rapsodinë si një realitet të hiperbolizuar, duke i dhënë vlerë konvencionale. Kur rapsodi e përfundon rapsodinë me klisenë: “Kshtu m’kan’ thanë/atje s’jam kanë”, ai në fakt i shpjegon audiencës se e vërteta artistike dhe ajo historike nuk janë e njëjta gjë. Veçanërisht kjo manifestohej gjatë përgatitjes së punëve në bujqësi, gjatë kujdesit për punët në blegtori, por edhe në përcjelljen e përtëritjes së jetës në natyrë gjatë ndërrimit të stinëve. Ngjashëm me këngët lirike të punës, edhe te këngët lirike rituale, shpaloset dashuria e njeriut për punën, për natyrën dhe të panjohurat e saj, për bagëtinë që ishte pjesë e jetës së njeriut, për pasjen dhe pjellshmërinë, që dëshmon për kërkesën e ripërtëritjes së ciklit të jetës.

Ritet e këtilla, si ky për ardhjen e pranverës, apo i pritjes dhe i përcjelljes së dallëndyshes, i kanë të gjithë popujt e Ballkanit. Në traditën tonë folklorike ruhen edhe sot thuajse në të gjitha viset ku jetojnë shqiptarët, në Shqipëri, në Kosovë, në Mal të Zi, në Maqedoni, në Kosovën Lindore dhe në Çamëri, por ruhen edhe tek arbëreshët e Italisë e tek arbneshët e Zarës. Edhe në ditët tona janë të gjalla veprimet magjike të fëmijët, por, madje, edhe besimi, sipas të cilit, heqja e verores (që është një pe i kuq, a i bardhë, i verdhë, a i kaltër, të cilin e kanë vënë në dorë, në këmbë, a në qafë, ditën e

⁹ Po aty.

parë të marsit, si nisje e pranverës) dëshmon për besimin se janë kaluar të këqijat që sjell stina e dimrit. Besëtytni të këtilla kanë përcjellë jetën e të gjithë popujve të kësaj hapësire, ku janë ndeshur e kanë bashkëjetuar kultura të ndryshme të popujve dhe gjuhëve të ndryshme, që nga koha e antikitetit e këndeje. Por, siç mund të shihet, shembulli që ka regjistruar në jug të Shqipërisë Stavro Frashëri, më 1936, është më bindës se gjithë përkufizimet e mundshme teorike. Në këngët e këtilla dhe në ritet e këtilla shihen qartë dëshirat e bujkut të ardhshëm. Dallëndyshja, që simbolizon ardhjen e pranverës, beson se i sjell bukë e shëndet, në radhë të parë.

Intelektualë të të gjitha kohërave në jetën e popullit shqiptar, të pajisur me kulturë të mirëfilltë dhe me informacion shkencor të kohës, kanë pasur përherë respekt për vlerën dhe peshën e tyre si rite dhe zakone me vlerë, jo vetëm për jetën e të parëve, por për kulturën në përgjithësi, andaj i kanë vlerësuar dhe i kanë njohur si njëren prej vlerave themelore të kulturës sonë. Ngjashëm me sivëllezërit e tyre evropianë e ballkanikë kanë vepruar edhe intelektualët shqiptarë, sidomos ata të Rilindjes kombëtare, por edhe më pas. Kështu kanë vepruar Naim e Sami Frashëri, Çajupi e Mjeda, më vonë Gurakuqi e Konica, si dhe të tjerë, të cilët mbledhin, botojnë dhe studiojnë këto vlera të traditës.¹⁰ Populli shqiptar gjatë rrjedhës së shekujve, përveç formave të tjera të krijimtarisë shpirtërore e materiale, ka kultivuar edhe lojëra të ndryshme, kryesisht me frymë pagane që janë një lloj domethënës i krijimtarisë gojore dramatike. Si të gjithë popujt e tjerë të Ballkanit, apo te shumica e tyre, lojëra të tilla janë luajtur në raste të veçanta, sidomos gjatë stinës së dimrit, pastaj në festa të ndryshme pagane e fetare, në festa të ndryshme të riteve kalendarike familjare, në dasma dhe në kremte të tjera. Lojërat, me gjithë tiparet e përbashkëta me kulturat e popujve të këtij nënqielli, kanë edhe tipare të veçanta. Të krijuara dhe të ruajtura brez pas brezi, nëpër periudha të ndryshme, që nga shtrese të shoqërisë shqiptare, e cila në një mënyrë, ose në një tjetër ka përfaqësuar një lloj elite të shoqërisë në atë periudhë.

Arti i krijimtarisë gojore në përgjithësi, por edhe i krijimeve të këtij lloji, e pasqyron jetën dhe fenomenet e saj duke u bërë zëdhënës i realitetit jetësor të periudhave të ndryshme, duke evoluar dhe duke u zhvilluar bashkë me të. Marrë në këtë rrafsh të vlerësimit, këto krijime janë më shumë se një regjistruer i ngjarjeve që kanë ndodhur, i mënyrës së jetës që kanë bërë banorët e këtij nënqielli, i përballimit të vështirësive shoqërore e natyrore, me të cilat janë përballur. Ato janë edhe shpirtësia e

¹⁰ Maja Boshković-Stulli, *Narodna predaja o vladarevoj tajni*, Zagreb, 1967, f. 141-161; Po ajo, *O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima*, Umjetnost riječi, nr. 3. Zagreb, 1973, fq. 149-157; Tvrtko Čubeliq, vep. e cit., fq. VIII-LXIV; Josip Kekez, *Uvod u književnosti*, Zagreb, 1983, f. 236; Ali M. Ahmeti, vep. e cit., fq. 11-20; Aleksandër Stipčević, vep. e cit., f. 101-118; Kosta Horman, *Narodna pjesma muslimana*, 2, Sarajevë, 1978, fq. 74-87; Eqrem Çabej, *Për gjenezën e literaturës shqipe*, ETMM i KSAK-së, Prishtinë, 1970, fq. 36-43; shih edhe Ramadan Sokoli, art. i cit.

gjithë këtyre tronditjeve të mëdha, qofshin ato të ligjeve shoqërore, qofshin të fenomeneve natyrore. Ndryshe nuk do të kishin mundur t'i përballonin kërkesat e kohërave që ndryshojnë, edhe pa këtë anë të vlerës së tyre të madhe. Në këtë vështrim, nëpërmjet vargjeve janë kapur dhe janë paraqitur dukuri përherë të reja në perceptimin estetik të atyre fenomeneve jetësore, duke e shpalosur vazhdimisht anën e madhërisme të tyre. Në radhë të parë, ato bëhen shprehëse dhe mbrojtëse të idealeve të përparuara të kohës për jetën e popullit që i krijon, duke shpaluar të madhërishtmen, por duke ruajtur dhe duke realizuar edhe funksionin e idealit estetik, si del nga ruajtja e kulteve të ujit, të gurit, të drurit, të pjellshmërisë, por edhe të plotësimit të kërkesave për jetën e përtëjvarrit të të ndjerit. Kultet e këtilla, të ngjeshura përherë me figura dhe qenie mitike, janë përbërës të strukturës së këngëve lirike të riteve kalendarike, jo vetëm në krijimtarinë gojore të popullit shqiptar, por edhe te popujt e tjerë të Ballkanit. Ato nuk u zhdukën as para frymës religjioze, por as para normave të sistemeve totalitare që sollën valët e periudhave të ndryshme kohore. Një element i përhershëm i strukturës së këtyre krijimeve është hapësira.

Vendi i këtyre ceremonive dhe i këtyre veprimeve magjike ishte i caktuar. Fjala vjen, në Natën e Buzmit, ai sillej nga një vend i hapur, siç ishte mali a fusha, në një mjedis të mbyllur, në vatër. Mbi të vihen të gjitha ushqimet që ishin përgatitur për këtë festë. Pas këtij veprimi, në ndërkohë shtrohej sofa, e cila po ashtu ishte e mbushur me të gjitha llojet e ushqimeve. Prandaj, ka gjasë, që nga ajo kohë të ketë mbijetuar kulti i tryezës si një rit shumë i përhapur. Në kulturën popullore shqiptare, siç dihet, është e ndaluar shkëlja, por edhe kapërcimi i tryezës. Pra, shtëpia, kulla me tërë infrastrukturën e saj: carrani i vatrës, vatra, buzmi, tryeza etj., janë shenja të shprehjeve gjuhësore që dëshmojnë për lashtësinë e tyre. Në veprimet që shprehin këto rite, si dhe në bazë të normave të jetës tradicionale dhe të rregullave kanunore, andaj edhe në këngët e vjetra që lidhen me këto festa pagane, ato, veprimet pra, kanë kuptime magjike. Një pjesë e këtyre objekteve dhe këtyre gjësendeve ruhen dhe respektohen edhe sot e kësaj dite. Nuk di diçka tjetër në jetën e njeriut tonë, që çmohet më tepër se nderi i shtëpisë, i vatrës, i oxhakut, i magjes dhe i tryezës. Në kremte marrin pjesë pasivisht nga të gjitha besimet fetare. Ritualin e shoqërojnë të gjitha veprimet magjike me karakter pagan-përrjashto emërtimet krishtere: Shëngjergj dhe Shën Mitër, si mbishtresime të konfesioneve të më vona, mbi shtresimin pagan. Andaj vlerësojmë dhe shkencëtarisht është dëshmuar-se Shëngjergji është një festë e mbijetuar nga paganizmi që ruan traditën shekullore në kulturën shqiptare dhe që njëherësh është festë gjithpopullore pa dallime fetare.¹¹

Dita e Verës, si festë pagane, përcillet me shumë veprime, që ngjajnë me dukuri

¹¹ M.Tirta, vep e cit.

magjike, të cilat shprehin mirëqenien njerëzore, të bagëtisë dhe të të korrave. Dita e Verës, sipas kalendarit të vjetër, festohet më 1 mars, kurse sipas kalendarit të ri, festohet më 14 mars. Në këtë ditë, në disa vise të Kosovës, fëmijët e dy gjinive shkojnë në kopsht, në arë, në punishte, në pyll a gjetiu dhe mbledhin lule, gjethe e thupra, me të cilat thurin kurora.

Njëkohësisht në këngët e ndryshme të kësaj feste ka vargje të tilla që dëshmojnë se në krua të caktuar edhe uji merrej në kohë të caktuar. Me festën e Ditës së Verës lidhen edhe këngët e Dallëndyshes së Parë. Motivi është dëshira e njerëzve që dallëndyset të jenë bartëse të fatit, të jetës, të shëndetit dhe të ardhmërisë, siç del edhe në shembujt e përmendur. Kuptohet lehtë se motivin e këtyre këngëve e përshkon gëzimi për ardhjen e dallëndysheve të para, me ç'rast përmasat e hapësirës janë thuajse të vetëkuptueshme, sepse bëhet fjalë për ardhjen e dallëndysheve të para nga viset e ngrohta. Po ashtu, këngët dhe ritet e kësaj feste janë të lidhura edhe me kohën e një stine të caktuar. Si shprehet në vargje të ndryshme të këtyre këngëve, fëmijët porosisin dallëndyset që t'u sjellin verore të kuqe, gjerdan të kuq, si dhe çdo gjë që mund të ketë lidhje me ngjyrën e kuqe, e cila, sipas besimeve, ka fuqi të madhe apo tropikë, por të gjitha këto me kusht që dallëndyshja t'ua çojë "diku përtej detit" përcjellë edhe me një dëshirë "që t'u sjellë bukë e shëndet". Nga vargjet e cituara shohim se fjala është për një hapësirë të pakufizuar, të cilën njeriu bënte përpjekje ta perceptonte vetë. Sipas bindjes së tij, ajo ishte një hapësirë shumë e gjerë, shumë e largët, tutje përtej detit. Mirëpo, edhe në përmasat e një hapësire të këtillë nuk mungon fuqia e përfytyrimit estetik, ku jepet porosia për realizimin e dëshirës për pasje e begati, për jetë e për shëndet. Dyzet e pesë ditë pas Kryevitit është Dita e Verës, apo solstici i verës, kur është nata më e shkurtër e vitit dhe dita më e gjatë, pra 22 qershori. Një formë origjinale e kësaj feste e mbijetuar deri në ditët tona është "festa e të korrurave" që e përmend Robert Elsie, që i bie më 22 qershor. Festa është krishterizuar nga ana e kishës duke e marrë emrin Shën Gjoni Pagëzori dhe është zhvendosur më 24 qershor. Festat të tjera të krishtera që mund të kenë huazuar ndonjë gjë nga kjo festë janë Shna`Ndou më 13 qershor, dhe Rrëshajët që sillen brenda qershorit, jo në datë fikse. Për Shna`Ndou malësorët e Veriut bënë pelegrinazh treditore në maja malesh, kurse Rrëshajët kanë marrë emrin nga fjala shqipe rrëshajë që d.m.th "gjarpër i madh"(me etimologji nga fjala rrëshqas) meqenëse qershori është kohë kur gjarpërinjtë shumohen. Kjo festë siç do duhej të ishte në zanafillë, fillon në mbrëmje më 22 qershor, ashtu që natën më të shkurtër të vitit njerëzit e presin në maje mali, duke festuar pran zjarreve, me të ngrëne e të pira, me

këngë e valle deri sa të lindë dielli të nesërmen më 23 qershor¹². Në festën e Shën Gjergjit, krahas përgatitjeve që shprehin gëzimin e njerëzve për ardhjen e festës, janë të njohura edhe veprime dhe rite të ndryshme magjike, që përcillen gjithnjë me formula të caktuara, me veprime dhe lëvizje mimike e olfatike e me shprehje, ndonjëherë të pakuptueshme, në formë lutjesh e yshtjesh, si dhe me këngë të ndryshme, që i këndojnë fëmijët, apo e imitojnë këndimin e tyre gjatë ditëve të kësaj feste. Në këtë plan, më të gjalla, më aktive, janë veçanërisht vajzat. Këto, pothuajse për çdo element të kësaj feste bëjnë veprime të karakterit ritual dhe magjike të cilët shpesh përcillen me këngë lirike. Në hyrje të veprës së tij, të cilën Gjeçovi e shkroi në Gjakovë, në prill të vitit 1927, për ritet e doket e popullit shqiptar, mbledhur nga viti 1900 deri në vitin 1926, gjendet ky shënim: “Në këtë fletore përmbledha ca punë (nënvizimi im. A.H.) e doke që i kisha nëpër fletë që të mos më shkojë puna dëm dhe literatura shqipe të mos varfërohet. Gjakovë 23.VI.1927”¹³. Dorëshkrimi ka rreth 200 faqe dhe ndodhet në arkivin e Muzeut Popullor në Shkodër, regjistruar në numrin rendor 2130¹⁴.

¹² Prof.dr. Shefqet Pllana, Këngët e motmotit ndër shqiptarë, bot.në (Studime në fushën e folklorit), Prishtinë 2004, fq. 42.

¹³ Shefqet Pllana, art. i cit., fq. 290.

¹⁴ Demush Shala, vep. e cit.

Hamit XHAFERI

**KODI BIBLIK NË VEPRËN “ABELI” TË ETËHEM
HAXHIADIMIT**

Letërsia përmes krijimeve të mirëfillta letrare pasqyron fleksibilitetin e saj, veçanërisht mundësitë e ndryshme për shndërrime, përputhje ose risi letrare. Mirëpo themeli i saj vijon të jetë një ofertë e hapur përballë dijeve të gjera kulturore letrare, sidomos drejtimeve ndërdisiplinore. Për këtë arsye, përmes pasqyrit të drejtpërdrejtë dhe me pak fjalë, kemi bindjen se më lehtë do mund të shtjellohen dhe të zërthehen më me hollësi kodet e mëdha në letërsinë tonë. Prandaj duke u bazuar në lëmin thelbësor të vrojtimit tona letrare apo artistike, në mënyrë spontane imponohet çështja lidhur me traditën e letërsisë sonë, sidomos me kodet e mëdha që kanë të bëjnë me veprimet dhe realitetet dispersive, para së gjithash me llojin, lartësinë dhe rëndësinë e konceptimit të këtyre traditave që lidhen me kodet e mëdha. Kjo vështrohet kështu për arsyen e vetme se tërësia e dijeve, përkatësisht interesimi ynë profesional, ka të bëjë me shqetësimet shkencore dhe letrare, që rëndom ofrojnë një sendërtim magjepës dhe mjaft të gjallë. E këtillë është pjesa hyrëse e trajedisë "Abeli" e Etëhem Haxhiademit, e mbarështruar në pesë akte, ku secili akt ka nga tri skena. Vepra në realitet shpalos një linjë të hartimit dhe shpjegimit postmodern, që synon të largoj vëmendjen e fortë të pasqyrit teorik, duke na lënë efektin e fuqishëm të leximit të një krijimi autentik letrar me tregues dhe përshtypje pak a shumë romantike. Në kohën tonë bashkëkohore një shkallëzim i këtillë i vlerave, në realitet shqyrton dhe vlerëson ngërthimin e kodeve të mëdha, duke ndërtuar lidhje dhe raporte të reja në lëmin e letërsisë. Tezat bazë të kodit të Haxhiademit synojnë të luftojnë frikën e vartësisë, duke i bërë të mundur aktivitetet e hapësirës së imagjinatës së figurave, kryesisht protagonistëve, siç janë Adami, Eva, Kaini dhe Abeli. Teknika e shkrimit në këtë vepër është vargu, kurse rregullat e caktuara dhe përbërja ndërtimore janë të neoklasicismit. Sa i përket tipizimit është vepër që lidhet me normat e veprimit, në të cilën shfaqen tipare të larmishme dramatike, si vështirësitë, rinjohja, ngatërresa dhe fatkeqësia. Këto janë arsyet që kjo vepër si e tillë sipas normave të sjelljes të ketë më tepër kuptim shpirtëror. Qysh në pjesën hyrëse të veprës, hetohet se ngërthen në vete tiparet e përbashkëta morale dhe mësimore, siç janë: “Dashnija vallznore” e cila nuk

vjen prej ajërimit të gjakut, siç besojnë të gjithë, por në bazë të këndvështrimit tonë nga "edukata e prindërve", ose "vllaznit e motrat që duhen" si zakonisht ndërmjet tyre jo vetëm pse janë rritur tok qysh në vegjëli, por pse janë edukuar prej prindërve që duhet ta përkrahin "njani tjetrin" (Haxhiademi Etëhem, Rilindja, Prishtinë, 1990, fq.8).

Nuk kemi për qëllim të bëjmë zbërthimin e hollësishëm mbi këtë lloj letrar të Haxhiademit, duke e konsideruar midis artistëve më të përsosur me këtë vepër. Autori paraqitet përballë lexuesve tanë jo vetëm me pamjen dhe mënyrën e re të jashtme letrare, të realizuar me trillin e imagjinatës. Këto janë sentenca po ashtu burimore, veçanërisht historike, që kanë të bëjnë me gjykimin edukativ shqiptar, ndoshta në këtë mënyrë kjo përbën shtyllën kryesore të veprës së Haxhiademit për nga pikëpamja tematike. E. Haxhiademi është autori i cili në mënyrë të përpiktë dhe të mirëfilltë krijon një vepër të tillë letrare "Shkrimin e shenjtë", ose siç e quan ky "Shkronja e shenjtë", çështjen bazë se ku ndodhet ky citim. Brendia dhe përbërja e tragjedisë është huajtur prej "Librit të Zanafillës". Kreu i katër me shkrime fabuleske, është sa i rëndësishëm, njëkohësisht edhe delikat. Ky autor i bindet skemës së parimit historik mbi protagonistët, sidomos ato që janë të karakterit mitik, me qëllim që lënda të jetë më e besueshme dhe mjaft mbresëlënëse, duke nxitur meditim e fantazi tek lexuesi. Haxhiademi na lë të kuptojmë përmes tërësisë udhërrëfyese të rrafshit historik, që përqaset me tekstin origjinal të përkthimit të sotëm të Biblës, në cilëndo gjuhë, nga e cila vërejmë se ky citim ka të meta konceptuale me ndajshesime (Cakolli Femi, Tenda, Prishtinë, 2003, fq.192).

Ndërtimi dhe përbërja e veprës "Abeli", vështruar përmes thyerjeve paraqitet me idealizimin e dramës neoklasiciste. Pesë aktet dhe skenat si pjesë të tyre shfaqen si krijime origjinale. Kjo tregon se para së gjithash, veprat e këtilla kanë shtuar kërshërinë e lexuesit, në themel të së cilave kanë njeriun e ri të kohës që di të vështroj përtej gardheve me gjemba. Ky është njeriu i zhdërvjellët që fiton njohuri mbi rregullat themelore, në bazën e të cilave fillojmë të kuptojmë konturat e një fushe të posaçme letrare. Prej këtyre të dhënave, këtë tragjedi ne e kuptojmë si një vepër me ndërtim ritmik. Meqë tërësia është me nyjëtime pasqyruese dhe me tendencë të përgjithësimit të sprovës jetësore. Asgjë tjetër nuk ndërfitet në këtë ndërtim apo përbërje formale. Gjithashtu shfaqja e një morie figurash që veprojnë në akte apo skena është ritmike. Po ashtu ardhja deri tek tragjedia është vazhdim ritmik-jodinamik. Si rregull klasik, prej gjithë kësaj vepre ka ngelur pasaktësia, ndërsa skenat deri diku ashtu si subjekti kompleks, na fusin në skutat e figurave mitike. Këtu është përjashtuar kori, vallja, personazhi i trilluar letrar etj. Tema është bartur nga Bibla dhe tragjedia përjashton forcën e përtejme ose të shenjtë (Zoti, qeniet e mbinatyrshme, djajtë), "zbrasin në vijën tokë-tokë", ose "njeri-njeri". Përmes tërësisë së rrjetit horizontal (njeri-njeri) është eliminuar konflikti i çdo rrafshi të vijës vertikale "njeri-Perëndi", gjë që ka qenë

plani ideor i autorit. Për këtë arsye kjo tragjedi me të drejtë thuhet se është një vepër neoklasiciste. Megjithatë pas katër shekujsh të neoklasicizmit, duke e vështruar mënyrën e hartimit të kësaj vepre në vargje, sidomos kryefjalën e temës që shfaq me protagonistët, si dhe përbërjen ritmike që ka në letërsinë tonë, na rezulton se kjo është një tragjedi që i përket një neoklasicizmi të zbehtë. Kështu edhe ritmi është i pranishëm kudo në këtë tragjedi, si në strukturë ashtu edhe në trajtë, ndërsa të gjitha aktet, përkatësisht pamjet, kanë një numër çift të vargjeve. Në shumicën e rasteve në këtë mënyrë ndodh gjithashtu edhe me dialogët.

Duke lexuar apo rilexuar, vetëm veprat e rëndësishme të harkut letrar të Evropës Perëndimore, ose veprat përfaqësuese të letërsisë shqipe nga Rilindja e deri në ditët e sotme, në rastin konkret tragjedinë “Abeli” të E. Haxhiademit, me gjasë kjo tingëllon paksa paradoksale, sidomos kur themi se kjo vepër në një mënyrë na bind për të lexuar edhe vepra tjera të këtilla, ka mundësi të na duken një lexim pak a shumë i lodhshëm. Kjo letërsi nga Rilindja e këtej, e interpretuar në një periudhë gjatë së cilës tekstet kryesore poetike dhe prozaike bartin detyrën kryesore të letërsisë. Në këtë rast do të hetojmë synimet, përkatësisht format e duhura të shprehjes dhe praktikat e caktuara letrare. Kështu në këtë vepër na bien në sy zakonisht dialogët e gjata përfaqësuesisht prej dhjetë vargjeve (tek të cilët ndeshim karakterin rrëfyes), por edhe dialogët e shkurtër (me karakter veprues) që e zgjojnë kureshtjen e lexuesit. Autori duket se në këtë tragjedi arkitekturën vargun në heshtje, duke shprehur kështu një kulturë të thellë artistike. Bashkëbisedimet e shkurtëra janë më tërheqëse, me më shumë dinamizëm dhe shprehin një gjenezë të zbuluar logjike. Haxhiademi duket se përdor një strategji të veçantë të rrëfimit, nëpërmjet të së cilit bëhet gërmimi në rrafshin thelbësor të botës konkrete, veçanërisht asaj të brendshme të personazheve, duke shpalosur çështjet më të fshehta të shpirtit të njeriut. Përmes vargjeve 11 rrokëshe, ku shumica e tyre fillojnë me lidhëza nënrenditëse, të cilat tërheqin pas vetes tipin e shkrimit të diskursit epiko-lirik të rrëfimit, që tregojnë qartë për modernitetin, sidomos përjetimet filozofike të këtij autori. Vepra ka më shumë gjallëri, më tepër rrëfim sesa veprim, këtë autori e vë në funksion të realitetit. Tek pena e tij s'ka vend anashkalimi apo zbutja, përkundrazi thellimi i konfliktit dëshmon për mjeshtëri artistike të nivelit bashkëkohor. Një paraqitje e këtillë nuk i shkon dramës si zhanër, pasi kjo qëndron mbi konflikte, kundërthënie, kontraste, ndërhyrje, intriga, antagonizma, acarime, refuzime etj. Kësisoj duke hyrë sa më thellë në brendinë e saj, na duket në shikim të parë sikur hidhemi në det të hapur, ku duhet patjetër të notojmë? Punë kjo me të vërtetë e bukur e këtij autori, me plot botëpërjetime të thella të shpirtit artistik të tij. Prandaj në këtë drejtim, vepra për kah dramaciteti mbetet jo e fuqishme, sepse muza artistike gdhend me mjeshtëri tablotë dramatike të jetës së kohës. Mëdyshjet në këtë vepër japin mbarsje dhe ngjeshje të duhura intelektuale, prej

ku bëhet pikëtakimi i idesë së autorit i cili është i interesuar për gjërat e rralla dhe të jashtëzakonshme. Akti i parë është akti i paraqitjes retrospektive, ku nënvizohet ballafaqimi midis së kaluarës dhe të ardhmes.

Veprimi i dytë është akti i shfaqjes prapavështruese, që nis me kundërvënien ndërmjet Evës dhe Kainit. Ky ballafaqim ndërmjet nënës dhe të birit në të njëjtën kohë lë të kuptojmë përmes forcës së mendjes se po prishet lidhja e ndërsjellë e dashurisë. Nuk është i rastësishëm zhvillimi i ngjarjes që s'ka ballafaqim të barabartë ndërmjet babait dhe djalit të tij, që do të prishte raportin e autoritetit në familje. Shikuar nga ky këndvështrim, bie në sy sikur arti i autorit hyn në një aventurë djaloshare. Pamja e parë e veprimit të dytë nis me sakrifikimet e Kainit, kurse e dyta me ato të Abelit. Akti i dytë është akti i cili shfaq gjithçka, që koncepton se ç'do të ngjjet në këtë vepër. Pas dilemave, vijnë akuzat, hidhërimet, kontradiktat dhe mosmarrëveshjet, të cilat janë të zbehta. Veprimi i tretë është një mënyrë përpjekjeje e Abelit për të mbrojtur Kainin. Megjithatë, karakteri dramatik në këtë akt arrin vetëm në pamjen e fundit, kur Kaini e kundërshton duke e fyer dhe e urreyer Abelin. Me një përfundim të caktuar do të zhvillohet përçarja e tyre vëllazërore nga rivaliteti i ngushtë dhe tendencioz. Tabloja më interesante e veprës është ajo kur Adami i shpejgon vdekjen Abelit.

Katër protagonistët familjar jo vetëm që praktikisht s'kanë ideale, por edhe teorikisht i humbasin disa elemente dramatike si pasojë e këtij limitizimi. Me këta personazhe ravijëzohet një fytyrë e re e kulturës letrare. Komunikimi i shembëlltyrave, marrëdhëniet dhe tiparet e tyre janë mjaft të shpeshta dhe të ngjeshura. Kaini dhe Abeli qëndrojnë në një distancë, sepse ata do të jenë përfaqësues qendror të tragjikës familjare në planin ekzistencial, kurse prindërit në planin shpirtëror. Adami dhe Eva nuk veçantohen shumë në ide dhe si individë në mes vedi. Dy njerëzit e parë, sipas konceptit biblik, pasi që detyrohen të dalin jashtë Edenit, të cilët me ofshamë zhvillojnë një jetë në hutim dhe në pandërgjegjshmëri. Ndonëse bartës të ofshamës, këta do të kenë edhe birin e tyre të parë që quhet Kain, që në lojë fjalësh domethënë pritës. Çfarë është pozita e Adamit dhe Evës, prapa hyrjes në gjynah, veçanërisht mjegullimit të tyre moral për të na paraqitur botën e brendshme imagjinare, si ruajtës të gjynahit trashëgimor, ose të rrjedhshëm, që shumë lehtë hetohet në pasardhësin e tyre. Me karakter të kundërt është Abeli, që për çudi, edhe pse i pëlqyer i Perëndisë, ose ndryshe është engjëlli i autorit, do të jetë viktimja e parë e njerëzimit, jo më larg sesa e vëllait të tij të vetëm. Kjo tregon qartë se çfarë hero i kemi këtu? Kaini s'do të trajtohet me dashuri nga prindërit, ai thotë "*pa përgjebje si bonjak jam rrit*", dhe kjo është çështja, që për idenë e autorit pëson familja dhe hero i tij. Abeli është hero i dramës, por një hero i fatit dhe jo i idesë apo dëshirave. Abeli është kreshniku i rënë pre, një arketip siç është Juda Mukabe i Fishtës. Si hero i veprës është ai i cili vetëm një herë

provon që t'i akuzojë prindërit dhe aty për aty kërkon falje. Është njeriu që ka droje nga llafet e liga, njeriu që për Adamin është qenie e "*artë e mbinatyrshme*", kurse për Evën fjalëbutë që thotë gjëra të drejta, por për Kainin Abeli lypset të shuhet me synim që ky të rroj i mbarë. Esenca e këtij disponimi të Kainit kundrejt vëllait të tij është se ai është vërtet orator *gojë*, por jo edhe zemre, prandaj ai ka fituar dashurinë prindërore. Abeli është ai i cili vërtet e do vëllain e tij dhe ndërmjetëson për të tek prindërit, por s'do ta shpëtojë, kjo sepse Kaini është gati që ta vrasë, edhe pse Abeli kërkon prej tij që t'ia falë jetën. Abeli përshpirtet për Kainin që gjendja e brendshme morale e tij të mos vete në botën e mëkatarëve, si intuitë nuhatëse se mund të vritej. Abeli për pemët e Kainit thotë se duken të ëmbla, por prindërit thotë se janë të tharta. Eva për Abelin thotë se "është qingj që s'gabon kurrë". Abeli po ashtu për Kainin thotë se "është i ëmbël dhe i dobishëm", por jo njëllor gjykojnë edhe prindërit për të. Atëherë kush është këtu i çmendur dhe kush i ditur? Është i krisur Abeli apo kush? Sipas planit ideor të autorit, absurditeti dhe lajthitja biejnë tek prindërit, sepse ata janë përhapës të farës së vdekjes. Ata janë të sëmurë për grindje, ata janë nxitës për zënka. Adami thotë se vocërrakët lypset t'i duam njëllor, kur Abelit i thotë se vëllai yt s'vlen. Abeli ka plot argumente se Kaini i do prindërit dhe se e do vëllain e tij. Gjykimi i Abelit është se prindërit po e armiqësojnë me Kainin. Kaini Abelit do t'i kundërshtoj me forcën "vëlla-hasmë". Duke ndjekur nga afër dhe në vazhdimësi këtë tragjedi të Haxhiademit, mendojmë se kemi të bëjmë me vlera të reja të artit letrar të tij. Kaini shpëtimin e tij e sheh në vdekjen e Abelit. Haxhiademi s'ka për qëllim të shfaqë Abelin se është më i mbarë sesa Kaini. Përfundimisht ky do të bëhet *vdekja* e Kainit. "Epilogjet" e Adamit herë janë se tragjedia rastisi për shkak të sjelljeve të pahijshme të Abelit, kundrejt Kainit dhe në fund: "*Ja ky asht faji, Ev', qi ban n'Eden*". Në tragjedi Eva është portretizuar ashtu si në "Shkrim", sepse e para gaboi. Adami është më tepër një adhures i gruas së tij.

Autori përdor një taktikë të veçantë, me anë të cilës bëhet gjermimi në rrafshin thelbësor të botës së brendshme konkrete të psikologjisë njerëzore. I këtillë është Abeli i cili do të vritet si pasojë e përgatitjes psikologjike të ushtruar nga prindërit e tij ndaj Kainit, dhe kjo është poenta e karakterit pedagogjik të tragjedisë, ndërsa fundi i saj është identik me atë të Biblës atëherë kur Kaini mallkohet. Prindërit kërkojnë ngushëllim në mjerimet e Kainit duke e dëbuar atë. Ndonëse në Bibël, rrësku përfundimtar i Kainit është prapëseprapë shkishërim nga Perëndia. Njëherit do të ketë edhe mbrojtjen nga ai që mos ta vrasë askush. Abeli është paraqitur si një individ mjaft i përsosur, një qenie e jashtëzakonshme, zbatuese e urdhërave të Zotit. Ai çdoherë do të flas ëmbël, do të dashurojë, do të kujdeset, është një djalosh fisnik etj. Ka protagonistë të cilët ngelin të pashlyeshëm në memorjen e njeriut, se Haxhiademi i ka gdhendur me temperamentin e tij të bukur artistik. Është ky personazh i cili nuk di në

të vërtetë se çka është vdekja. Realizimi i dobët artistik dhe ideor dëftohet në rastin kur gjatë akteve dhe skenave më të hershme, nga goja e Abelit përmendet vdekja, ndërsa në fund ai detyrohet të pyesë të atin se çka është kjo. Është një reflektim mjaft i rëndësishëm i disa fenomeneve fetare ballkanike, e kjo s'do të ngelë pa u reflektuar në këtë vepër. Për efektshmëri artistike dhe ideore do të ishte më mirë që mos të shkruhej për vdekjen më herët. Kjo do të ndjehej interesante: e para, duke ditur se më herët para tij askush nuk kishte vdekur nga njerëzit dhe e dyta, njoftimi do të shndërrohet në një përjetim personal për të cilën mungon ideja. Ky është individualiteti krijues i cilësuar nga gjuha e artit letrar të Haxhiademit me botën e brendshme dhe forcën artistike të vetvetishme dhe rrëmbyese. Këtë e vërejmë te Kaini si vrasës, është personi i cili për ta vrarë vëllain e tij, kërkon t'i shtrojë vëllait tri mënyra vdekjeje: perëndia ta vrasë! (Kaini vret), vetëvrasja! (të vranë), vraj vetë! (unë vras). Duke paramenduar këtë tablo, e cila artistikisht në këtë tragjedi arrin dy kërkesat më të nevojshme, nxitjen apo ngacmim i ndjesive të dramës, siç është frika dhe mëshira. Dramatikja në këtë tragjedi nis atëkohë teksa realizohet përkushtimi i peshqeshave të djemve, prindërve. Kjo duket fare qartë, pasi Kaini është kopshtar dhe do sjell pemët më të shijshme për prindërit. Në kohën që Abeli për arsye se është çoban, bie qengjin më të bukur për ta. Në aspektin cilësor dhe përkushtues, dihet se ky iu përkushtua të atit me qengjin dhe përfitoi bekime atërore. Përpyekja e parë për vrasjen e Abelit, si dëshmi e papërvojës historike, vrasja e tij bëhet jashtë skenës. Përmes këtyre zhvillimeve, autori arrin të shfaq realizime të përkryera letrare, të cilat paraqesin gjallërinë e tragjedisë nga pikëpamja teorike. Këtu vëmë re me të drejtë se autori s'bën vetëm histori, por ai përmes shkrimit të këtij zhanëri letrar na argumenton se bën art.

Vepra “Abeli”, është një tragjedi autentike artistike, që si lloj kuvendimi është më tepër mjeshtëri e artit për të recituar. Pjesa më e madhe e llojeve të rëndësishme të dramës janë të gërshetuara bukur, siç janë keqardhja-droja, gjykimi-tiparet, ndodhia-tiparet, raportet-zbërthimi. Duke qenë personazhet në raporte familjare, si dhe prania e tyre e kufizuar, kjo ka shkaktuar që mos të kemi personazhe që do të dinamizonin diskursin letrar. Kështu fillon zanafilla kërkimore pas gjurmëve të protagonistëve. Elementet e veprimit në këtë tragjedi nuk janë të ndërlikdhura, edhe pse për epilog duhet pritur aktin e fundit, kur “ndërlíkueshmëria”, hetohet shumë më herët. Rrëfimi është i njëkrahshëm ose i thjeshtë, gjë që e dallon këtë lloj krijimtari të tij. Megjithatë, në këtë kontekst është përshkruar një pjesë e rëndësishme e jetës së pleksur të individit nën vartësi të bestytnive religjioze. Madje as ngjarjet nuk janë të ndryshme, për shkak se s'ka ndodhi, domethënë veprimi është i pakët, dhe për këtë vepra është më tepër recitim, madje shpeshherë në kohën e shkuar. Epiqendra e veprimeve dhe e lëvizjeve kryesore të kësaj drame është: dy bijtë u ofrojnë baltim-flijime prindërve të tyre dhe njëri prej tyre vret të vëllain. I tërë ligjërimi shndërrohet në veprime psikologjike,

sociologjike dhe pedagogjike, më shumë si përshkrim i të thënit sesa i të vepruarit.

Përmbajtja e tragjedisë së këtillë duket si një hipertekst biblik i zvogëluar apo me transfigurime të mëdha. Ky është fakt i rëndësishëm edhe për analizën e përmbajtjes së veprës e cila është e pasur me kontekste dhe iluzione. Rëndom si përmbajtje, nga botëkuptimi biblik janë të ngjashme këto përvijime: emërimi i personazheve, tragjikja edenike, rrësku, sakrifikimet (me zëvendësim temash), imitimi i tipareve të djemve, tragjikja pasedenike, përfundimi etj. Vërehet qartë se E. Haxhiademi e respekton rrjedhën autentike të ngjarjeve, deri në atë rrafsh, gati sa na duket sikur vezullon talenti i tij i padyshimtë në këtë tragjedi. Përmbledhja, që *"jeta për personin është një ndëshkim"*, për rrjedhojë të mëkateve në Eden, vëllezërit tani vdesin, që është qëllimi i parashikuar teologjik i kësaj tragjedie. Kur prindërit nuk i duan njësoj bijtë e tyre, ata shndërrohen në doras e katilë dhe kjo në realitet është ecuria e synimit pedagogjik të veprës. Ndjenja e lakmisë a keqdashjes, rivaliteti, papastërtia mendore dhe psikike është plani psikologjik i veprës. Vdekja e parë në rruzullin tokësor, e një qenie njerëzore të pafajshme, vvarë nga vëllai i tij i vetëm, që në bazë të Adamit është shëmbëlltyra e *"qenieve njerëzore më von' mund t'u mbetet"*, në planin estetik (dramatik), është manifestimi apo zbulimi i tragjedisë gjenetike. Paraqitet si çështje për tu shqyrtuar pse s'ka ndonjë ndryshim, fillimisht të kodit estetik, prej nga mbarësia e vërtetë dhe e bukur është e lidhur nga krijimi i diçkaje që ende s'është caktuar, por ka mundësi të dallohet me konturat dhe rrugëzgjdhjet, që ne rrjedhimisht e quajmë kod antiestetik, apo estetikë e shpërfytyrimit? Artistikë tranzitore, e rëndë, e cila përfytyrohej si një përgjëratë, apo artistikë e neveritshme që është shpërfillur plotësisht nga përsosuria e një veprimtarie të ndërgjegjshme dhe të bashkuar të artit, duke ndërtuar, tjetërsoj, krijime fragmentarizmesh të mbështetura në rregullat themelore të ngritjes së çelur të ligjërit të shkurtër që synon qartësim.

Përmbledhje

Vepra “Abeli” për nga tipizimi lidhet me normat e sjelljes, në të cilën paraqiten tipare të shumta dramatike, si vështirësi, rinjohje, ngatërresa, fatkeqësi etj. Subjekti është huajtur nga Libri i Zanafillës dhe Bibla, ku tragjedia përjashton forcën e përtëjme, ose të shenjtë (Zotin, qeniet e mbinatyrshe, djajtë), duke zbritur në vijën tokë-tokë, ose njeri-njeri. Struktura e tragjedisë, shikuar përmes mjaft thyerjeve paraqitet në formë të idealizimit të dramës neoklasiciste. Vepra ka më shumë gjallëri, më tepër rrëfim sesa veprim, duke qëndruar mbi konflikte, kundërthënie, kontraste, përzierje, intriga, antagonizma, acarime, refuzime etj. Veprimi i parë është akti i shfaqjes prapavështruese, tjetri nis me kundërshtime ndërmjet Evës e Kaninit. Pamja e parë e veprimit të dytë nis me sakrifikimet e Kaninit, kurse e dyta me ato të Abelit.

Veprimi i tretë është një mënyrë përpjekjeje e Abelit për të mbrojtur Kainin. Tabloja më interesante e veprës është ajo kur Adami i shpejgon vdekjen Abelit. Komunikimi i shembëlltyrave, marrëdhëniet dhe tiparet e tyre janë goxha të shpeshta dhe të ngjeshura. Adami dhe Eva nuk veçantohen shumë në ide dhe si individë nga njëri-tjetri. Abeli është kreshniku i rënë pre, një arketip sikurse Juda Mukabe i Fishtës. Abeli përshpirtet për Kainin që gjendja e brendshme morale e tij të mos vete në botën e mëkatarëve, si intuitë nuhatëse se mund të vritej. Haxhiademi nuk ka për qëllim të shfaqë Abelin se është më i virtytshëm sesa Kaini. Në Bibël, rrësku përfundimtar i Kainit është shkishërim nga Perëndia. Abeli është paraqitur si një qenie e mbinatyrshme, zbatuese e urdhërave të Zotit. Këto figura shfaqen si realizime të përkryera letrare. Tragjedia “Abeli”, si tip ligjërimi është më shumë recitim. Rrëfimi është i njëtrajtshëm dhe i thjeshtë. Mbarë ligjërimi shndërrohet në veprime psikologjike, sociologjike ose pedagogjike, më shumë si përshkrim i të thënit sesa i të vepruarit. Brendia e tragjedisë së këtillë duket si një hipertekst biblik me zvogëlime apo me shpërfytyrime maksimale. Si përmbajtje, nga botëkuptimi biblik janë të ngjashme këto përvijime: nominimi i personazheve, tragjikja edenike, rrësku, sakrifikimet (me zëvendësim temash), imitimi i tipareve të djemve, tragjikja pasedenike, përfundimi. Ndërsa zilia, rivaliteti, papastërtia mentale është plani psikologjik i veprës.

Bibliografia:

1. Ahmeti Isak, *Bibla në letërsinë shqiptare*, Gazeta Rilindja, Prishtinë, 1999
2. Asdreni, *Psalme murgu*, Rilindja, Prishtinë, 1990
3. Berisha N. Anton, *Burim drejte e dashurie*, Shpresa, Prishtinë, 1999
4. Bibla, *Lajmi i mirë*, Tiranë, 1994.
5. Cakolli Femi, *Kodi biblik në letërsinë shqiptare (1469-1947)*, Tenda, Prishtinë, 2003.
6. Fishta Gjergj, *Estetikë dhe kritikë*, Hylli i dritës, Shtëpia e librit, 1909.
7. Fishta Gjergj, *Dramatika*, Rilindja, Prishtinë, 1996.
8. Frashëri Naim, *Vepra V*, Rilindja, Prishtinë, 1978.
9. Haxhiademi Etëhem, *Dy tragjedi*, Rilindja, Prishtinë, 1990.
10. Konica Faik, *Vepra 2*, Rilindja, 1997.
11. Mirdita Zef, *Mitet dhe mitologjia në antikë*, Rilindja, Prishtinë, 1988.
12. Qosja Rexhep, *Historia e letërsisë shqipe – Romantizmi I-III*, Rilindja, Prishtinë, 1970.
13. Uçi Alfred, *Estetika e groteskut IV*, ASHSH, Tiranë, 2001

TRYEZA E DOKTORANTËVE

Pranvera OSMANI

ROLI I PJESORES NË FORMIMIN E HABITORES DHE LIDHJA E SAJ ME FOLJET MODALE

Abstrakt

Në këtë punim objekt studimi është mënyra habitoria gjegjësisht roli i pjesores si trajtë e pashtjelluar, e cila hyn në ndërtimin e habitores si dhe do të trajtohen lidhjet e pjesores në kuadër të foljeve modale. Sa i përket mënyrës habitore kryesisht do të ndalemi në ndërtimin e saj strukturor, pëdorimin e saj në variantin e folur te folësit e ndryshëm në përfaqje me standardin.

Habitorja shpreh modalitet të vërtetësisë, i shoqëruar edhe me ndjenjën e habitës së folësit për një veprim të papritur, folësi mund të shprehë mospajtim, dyshim, ironi lidhur me një veprim, thënie a pohim të një tjetri.

Në gjuhën shqipe foljet modale përdoren për të shprehur modalitet, qëndrimin e folësit për një çështje të caktuar. Foljet me vlerë modale përdoren të ndjekura nga një folje me kuptim leksikor të plotë në mënyrën lidhore ose në disa trajta të pashtjelluara. Këto folje shërbejnë për ta paraqitur veprimin e shprehur nga folja ndjekëse si të detyrueshëm ose të domosdoshëm, të mundshëm ose të lejueshëm, folje të tilla janë: ***mund, duhet, do, kam, jam.***

Fjalët çelës: mënyrë habitore, pjesore, pjesore e shkurtuar, më se e kryera e dëftores, modalitet, domosdoshmëri

Pjesorja e shqipes është një trajtë foljore e ngurosur pa kategori gramatikore dhe si të tillë e hasim te kohët e ndyshme analitike, ndër të tjerash edhe në formimin e mënyrës habitore.

Si dihet gjuha shqipe gjatë evolucionit të saj ka krijuar edhe disa trajta foljore, nëpërmjet të cilave shprehet kryesisht habia e folësit për një veprim a gjendje të papritur që është në kryerje e sipër në çastin e ligjërit.

Kjo është e vetmja formë modale e sistemit foljor që është krijuar gjatë zhvillimit të brendshëm të gjuhës shqipe, forma më e re e këtij sistemi që shpreh: habinë e folësit për veprime që zhvillohen në çastin eligjërit ose kanë ndodhur para këtij çasti; protestën e folësit për veprime të porealizuara dhe të papranuara prej tij (Topalli, 2010:200-201).

Me anë të mënyrës habitore shprehet modaliteti i vërtetësisë, i shoqëruar edhe me ndjenjën e habitës së folësit për një veprim të papritur (GA, 2002:318). Nëpërmjet mënyrës habitore folësi mund të shprehë mospajtim, dyshim, kundërshtim, ironi lidhur me një veprim, thënie a pohim të një tjetri.

Si e tillë, habitoretja e shqipes për nga tipi i ndërtimit nuk ka shoqe në asnjë gjuhë tjetër indoevropiane. Në të gjitha studimet e bëra për habitoren ekziston mendim i përgjithshëm se së pari u krijua e tashmja e habitores nga e kryera e përmbysur e dëftores, si p. sh.: (e tashmja e habitores/e kryera e dëftores - *lakam/kam larë*).

Por, ekziston një dallim në mes të kryerës dhe më se të kryerës: më se e kryera përdoret zakonisht për të treguar një veprim ose një gjendje, që ka përfunduar para një çasti të caktuar të kohës së caktuar. Ndërkaq, e kryera tregon një veprim të përfunduar, që nuk i ka këputur lidhjet me çastin e ligjërimit (GA, 2002:274).

Për krijimin e mënyrës habitore, pjesorja nga e kryera e dëftores si formë analitike, kaloi në një raport seleksioni me foljet ndihmëse **kam** e **jam**, edhe atë në raport solidariteti vetëm se me foljen ndihmëse **kam**, duke e përjashtuar kështu relacionin me foljen ndihmëse **jam** (Bokshi, 1998:107).

Foljet kanë edhe një pjesore të shkurtuar, e cila gjendet duke ia hequr pjesores prapashtesën -r, -rë, -ur, -ë: *punua(r)-punua, bler(ë)-ble(rë), gjet(ur)-gjet, thën(ë)-thën*.

Madje edhe prof. S. Riza bëri shpjegimin e shkurtimit të paskajores që e konsideron si “paskajore”. Sipas tij (1994:203) procesi i shkurtimit të pjesores (=paskajore sipas autorit) kishte ndodhur në një kohë relativisht të hershme, që ishte e përbashkët për tërë shqipen.

Sipas prof. B. Bokshit (1998:116-117) habitoretja e shqipes është krijuar mbi këto forma të pjesores që i takonin tërë shqipen:

shkon-kisha, punuo-kisha, la-kisha, pre-kisha, hye-kisha, thye-kisha; mbjellë-kisha, vjelë-kisha; hapunë-kisha djegunë-kisha (hupurë-kisha, djegurë-kisha) etj.; format *hapunë, djegunë* i shkurtuan pjesoret në analogji me pjesoret në zanore dhe në diftong brenda formës së habitores.

Formën e shkurtër të pjesores në përbërje të habitores e ka e tërë shqipja, të folmet toske e geqe, përjashtim nga kjo bën vetëm se çamërishtja dhe të folmet arbëreshe të Italisë. Mungesa e shenjave për praninë e dikurshme të kësaj forme modale-mënyrës habitore, në të folmet e Çamërisë disi shjegohet me anë të një ndikimi të hershëm e të gjatë të greqishtes (Demiraj, 1988:688).

Për prof. I. Ajetin (1978:100) habitoretja ka një moshë relativisht të vjetër, ndeshet edhe te “Meshari” i Gjon Buzukut, pastaj në veprat e Budit, Bogdanit gjejmë të përdorura një numër trajtash foljore që për nga tipi i ndërtimit nuk mund të interpretohen ndryshe përpos si lidhore-habitore.

Në të folmet e shqipes e tashmja e habitores ndërtohet nga përngjitja e pjesores

së shkurtuar të foljeve dhe formave gramatikore të foljes **kam** në të tashmen e dëftores: *paskam, dashkam, ko(n)kam*. Folësit e zonave të ndryshme dialektore të shqipësisë habitoren e shprehin me pjesëzën *po+ foljen në kohën e pakryer*, i ndeshim këto trajta: *po punojshna* (në gjuhën standarde *punuakështa*), *po punojke, po punojshmi* etj.

Duke u bërë kalimi nga më se e kryera e dëftores në të pakryerën e habitores, pjesorja e humbi pjesën e kuptimit të saj kohor që e kishte në përbërje të kohëve analitike me foljen ndihmëse. Nga kjo del që pjesorja po kalonte në funksion të një teme duke iu përngjitur folja *kam* në funksion të mbaresës dhe si e tillë (folja *kam*) e kishte humbur funksionin e saj si ndihmëse dhe kishte marrë thjesht shqiptim enklitik.

Folja ndihmëse *kam* si fjalë enklitike ka vetëm se funksion gramatikor të shprehjes së kohës, numrit, vetës, ndërkohë që pjesorja duke qenë pjesë e theksuar e shprehjes habitore e ruan identifikimin e saj. E pakryera e habitores që rrjedh nga më se e kryera e dëftores mbaresat vetore që i prapavendosen pjesores së shkurtuar - **kisha** ka pësuar ndryshime fonetike, ka kaluar në **-kështa**. Te habitorja e shqipësisë kemi renditje inversive të segmentit të parë të më se të kryerës të dëftores ku kjo përmbysje bëhet më shumë për efekt stilistik për ta vënë theksin mbi segmentin e parë, mbi pjesoren, që është njëherit edhe bartëse e kuptimit leksikor.

Pra, më se e kryera e dëftores dhe jo e kryera është forma bazë e ndërtimit të mënyrës habitore, pasi format e tjera kohore nuk rodhen nga gramatikalizimi i formës përkatëse analitike (e tashmja nga e kryera e dëftores), por nga alalogjia e lidhje s së forms kohore në sitemin foljot të shqipësisë (Bokshi, 1998:119). Përpos kësaj pjesorja hyn po ashtu në relacion edhe me foljet modale, folje të tilla janë ato folje që shërbejnë për të shprehur modalitetet.¹

Foljet me vlerë modale përdoren të ndjekura nga një folje me kuptim leksikor të plotë në mënyrën lidhore ose në disa trajta të pashtjelluara. Këto folje shërbejnë për ta paraqitur veprimin e shprehur nga folja ndjekëse si të detyrueshëm ose të domosdoshëm, të mundshëm ose të lejueshëm, folje të tilla janë: **mund, duhet, do, kam, jam**.

Folja **mund** (në të gjitha variantet e saj si **mun, mundem, muj**) nuk hyn fare në relacion me pjesoren, përdoret në formë të ngurosur në të gjitha vetat (njëjës dhe shumës), shpreh kuptim modal të mundësisë ose të lejimit.

Zakonisht kur përdoret me vlerën e kohës së tashme të mënyrës dëftore, folja modale **mund** ndiqet nga një folje në kohën e tashme ose në të kryerën e lidhore

¹Me modalitet kuptohet të shprehurit e qëndrimit të folësit ndaj asaj që kumton, në lidhje të ngushtë me realitetin objektiv. Ky qëndrim i folësit mund të shprehet me mjete të ndryshme gjuhësore: me anë të foljeve me vlerë modale, me anë të pjesëzave modale.

(GA, 2002:262).

Për shembull: 1. Asnjë vështirësi *nuk mund ta ndalë* atë njeri.

2. Vetëm një poet *mund t'i përshkruajë* këto bukuri të qytetit tonë.

Por, kjo folje (folja *mund-mundet*) hyn në lidhje me lidhoren në variantin dialektor toskë si dhe në gegërishte hyn në lidhje me trajtën tjetër të pashtjelluar-paskajoren, duke krijuar kështu së bashku me foljen modale tërësi predikative (kallëzuesore), si p. sh.: *mund të shkoj*, *mun me shkue*, *muj me punu*; etj.

Dhe si e tillë folja *mund* për dallim nga foljet e tjera modale *duhet* e *do* është treguar më rezistente në përdorim me mënyrën lidhore, kurse në bashkëvajtje me paskajoren geqe ndikon në formimin e një tërësie predikative.

Në të folmet e sotme të një pjese të gegërishtes si folje gjysmëndihmëse modale përdoret forma *mundem*, e ndjekur nga paskajorja geqe: *mundem me shkue* (v.I nj.), *mundesh me shkue* (v. II nj.), *mundet me shkue* (v. III nj.) etj.

Vlen të thuhet që format e kësaj foljeje modale *mund* e *mundem* janë bërë neutrale në diatezë për një pjesë të konsideruar geqe.

Forma veprare *mund* me variantet e saj (*mun*, *muj*) ka ndihmuar që të krijohet forma tjetër, pësorja (*mundem*). Këto dy forma, pra, përdoren vetëm se në bashkëvajtje me paskajoren, kurrsesi me lidhoren, pasi që me lidhoren kjo formë foljore bëhet folje pavetore (gjithvetore).

Folja gjysmëndihmëse *duhet* (rrjedh nga folja “*dua*”) është folje që ka origjinë me formë pësore dhe ka kuptim të domosdoshmërisë a të nevojës.

Folja *duhet* (v.III, nr. nj.) është folje pavetore kur përdoret me mënyrën lidhore dhe me paskajoren e gegërishtes, kurse kur kjo folje (*duhet*) përdoret në bashkëvajtje me pjesoren, atëherë del si folje njëvetore. Nga kjo del e qartë se kjo është bërë nën ndikimin e formës pësore duhet dhe si të tillë kallëzuesit modalë janë sinonimikë: *duhet thënë/thanë*, *duhet larë/la*: dhe *do thënë/thanë/thân*, *do larë/la*: etj.

Folja modale *duhet* përdoret kryesisht në kohën e tashme dhe në të pakryerën e dëftores, pothuaj vetëm në vetën e tretë njëjës; shpreh kuptimin modal të detyrimit ose të domosdosë (GA, 2002:262).

Ndërkaq kur kjo folje (*duhet*) ndiqet nga e kryera e lidhores, atëherë folja duhet shpreh më fort supozim, p.sh.:

1. Marrëveshja *duhet të mbetet* mes nesh.

2. Janë të rinj e *duhen ndihmuar* në këtë drejtim.

3. *Duhet të kem qenë* më i ri atëherë. (supozim)

Përpos kësaj duhet të themi që foljet modale që shprehin kuptim modal të detyrimit apo të domosdosë përdoren edhe në kohën e ardhme si dhe kohën e tashme dhe të pakryer të habitores.

Si formë veprare, folja **“dua”** në tri vetat e njëjësit e shumësit e kohëve të ndryshme, hyn në relacion si me paskajoren e gegërishtes ashtu edhe me lidhoren, si: **due me shkue, dojshin me shkue, deshtën me shkue, dua/due të shkoj, doja/dojsha të shkoj.**

Folja modale **do** shpreh kuptimin modal të detyrimit, zakonisht në kohën e tashme të vetës së tretë njëjës, e ndjekur nga një pjesore e foljes themelore (GA, 2002:264) p. sh.:

1. Vrulli i të rinjve **do drejtuar.**
2. Kjo punë **do bëre** sa më shpejt që të jetë e mundur.

Vlen të thuhet se në gjuhën shqipe si folje me vlerë modale përdoren edhe foljet **kam** e **jam**, por që nuk ndiqen nga pjesorja, por nga një formë e pashtjelluar-paskajorja, kryesisht shprehin kuptim modal të detyrimit, po në një formë paksa më të zbutur se sa foljet e tjera modale, **duhet** dhe **do**, p.sh.:

1. Ai s’foli asgjë sikur **të kishte** ndonjë punë për të bërë.

Bibliografia:

1. AJETI, Idriz. 1978. Kërkime gjuhësore, Prishtinë
2. BOKSHI, Besim. 1998. Pjesorja e gjuhës shqipe (vështrim diakronik), Prishtinë
3. DEMIRAJ, Shaban. 1988. Gramatikë historike e gjuhës shqipe, Rilindja, Prishtinë
4. *Gramatika e gjuhës shqipe I.* 2002. *Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë*
5. RIZA, Selman. 1994. Sistemi foljor i letrarishtes shqiptare bashkëkohore, Tiranë
6. TOPALLI, Kolec. 2010. Sistemi foljor i gjuhës shqipe, Plejad, Tiranë

Manjola LUBISHTANI

FUNKSIONET SINTAKSORE TË NDAJFOLJES NË GRAMATIKAT TRADICIONALE TË SHQIPES

Në gramatikën e parë greke *Techné Grammatiké* **Dionis Trakasi** (170 p.K-90 p.K) e klasifikon ndajfoljen (epirrhemën), krahas pjesëve të tjera të ligjëratës, duke e cilësuar si “fjalë të paeptueshme që vendoset para ose pas foljes” (V.Law, 2003: 57). Kështu, ndajfolja do të cilësohet më pas edhe nga gramatikanë të tjerë grekë e romakë si “modifikuese e formave foljore”, “si mbiemër i foljes” (quasi adiectiva verborum) apo si “qartësuese dhe kompletuese e kuptimit të foljes” (H. Pinkster, 2005:37-38). Kur gramatikanët romakë e përkthyen fjalën *epirrhema* në *adverbium*, ata e bënë këtë në një kontekst të tillë, si “fjalë që rri pranë foljes” ose në një interpretim më të specifikuar si “fjalë që ndjek foljen” (f. 35).

Në historinë e gramatologjisë shqipe ndajfolja, e cila është përkthyer kështu nga greqishtja a latinishtja (Xhuvani, 1980: 236), do të haset me emërtimin *mifolje*, me sa duket si një kalk i *epirrhemës* greke, nga **Sami Frashëri** në veprën e tij *Shkronjëtorë e Gjuhësë Shqip* (1886). Ai e ka përkufizuar ndajfoljen (mifoljen) si “një fjalë të papërkthyerë me të cilënë mbarohet shënimi i një foljeje, i një miemëri a i një mifoljeje tjetërë, si: *mirë thua, më trim, fort mirë*” (Vepra 5, 1979: 268). Siç shihet, përkufizimi që jep S. Frashëri e shtrin rolin plotësues kuptimor të ndajfoljeve deri te mbiemrat dhe vetë ndajfoljet, duke mos u kufizuar vetëm te foljet, siç kishin gjykuar gramatikanët grekë e romakë.

Duke ndjekur rrjedhën kronologjike të botimit të gramatikave shqipe, konstatojmë se **Aleksandër Xhuvani**, autor i tekstit shkollor *Njohnit e Para të Syntaksës Shqipe* (1922), është i pari që trajton ndajfoljen në rrafshin funksional të saj. Në vazhden e klasifikimit të gjymtyrëve kryesore (kryefjala e kallëzuesi) dhe të gjymtyrëve të dyta (cilësori, ndajshtimi e kundrina), ai radhit të fundit plotësit, të cilët i sheh si gjymtyrë të dyta që plotësojnë kuptimin e fjalisë, të kryefjalës a të kallëzuesit. Xhuvani dallon plotësit e vendit, të kohës, të mënyrës, të shkakut, të çfarësisë, të mjetit a të veglës dhe të pronës. Ai parashtron pyetjet me të cilat identifikohen këta plotës dhe përmend ndajfoljen si një nga pjesët e ligjëratës me të cilat shprehen. Xhuvani vë në pah aspektin kuptimor të veprimit të këtyre plotësve: plotësit e kohës, të mënyrës, të shkakut e të mjetit a të veglës tregojnë përkatësisht kohën, mënyrën, shkakun e

kryerjes së një veprimi dhe mjetin me të cilin kryhet diçka; plotësi i çfarësisë tregon lloj dhe ai i pronës tregon pronësi (1933:18-23). Plotësi i vendit, i kohës, i mënyrës dhe i shkakut, të cilët kanë ndajfoljet gjegjëse si element ndërtues, sot u përgjigjen funksionalisht rrethanorëve përkatës.

I. D. Sheperi në *Gramatika dhe Sindaksa e gjuhës shqipe* (1927) përveç klasifikimit të ndajfoljeve sipas domethënies, që i përgjigjet klasifikimit të bërë edhe nga autorë të tjerë, i klasifikon ndajfoljet edhe sipas marrëdhënieve me njëra-tjetrën. Në përmbushjen e funksionit të rrethanorëve, si gjymtyrë të dyta të fjalisë, Sheperi i sheh ndajfoljet si pjesë të rëndësishme të këtyre plotësve ndajfoljorë: *të vendit, të kohës, të mënyrës dhe të sasisë*; ndërsa nuk e përmend ndajfoljen si shprehëse të *plotësit të shkakut* dhe *të qëllimit*, edhe pse e kategorizon në mënyrë tabelare dhe e konkretizon me shembuj ndajfoljen e shkakut a të qëllimit (f. 122-123). Po ashtu, ai e shtrin rolin korrelativ ndajfoljor deri te fjalitë e varura nënrenditëse. Në kuadër të fjalive *të varme* (f. 163) ai përmend edhe fjalitë *përmëndëse (relative)*, te të cilat ndajfoljet lidhore shfaqen si lidhëse (korrelat) të fjalisë së varur me një emër a ndajfolje (të shprehur ose të nënkuptuar) që ndodhet në fjalinë kryesore.

Në tekstin shkollor *Sintaksi i shqipes* (1942) **Justin Rrota** i kushton një kapitull të tërë *advërbjarit* (ndajfoljorit), të cilin e sheh si gjymtyrë të dytë fjalie që “përplotëson kuptimin e vërbit a t’adjektivit tue diftuem vendin, kohën, mënyrën e shkakun” (f. 18). Pikërisht, ai përmend ndajfoljen (advërbin) së bashku me emrin në kallëzore e në rrjedhore, emrin me parafjalë dhe foljen në paskajore si shprehëse të advërbjarit, të cilin e klasifikon kështu: *advërbjari i vendit, i kohës, i shkakut* dhe *i mënyrës*. Edhe pse Rrota e evidenton ndajfoljen e sasisë si një nga 4 llojet e ndajfoljeve të kategorizuara (2006:435), ai nuk klasifikon një advërbjar sasive (siç ka vepruar Sheperi, kur klasifikon plotësit ndajfoljorë), por, me sa duket nga pyetja *sa?*, i përfshin këto ndajfolje brenda advërbjarit të mënyrës. Po ashtu, J. Rrota e sheh advërbin (ndajfoljen) si pjesë të pandryshueshme të ligjëratës që kryen funksionin e një atributi (cilësori). Ai ofron këta shembuj argumentues: *Në njëkëtë vjerrshë janë 5 fjalë shqip e 10 fjalë turqisht. Ujit turbull mos i bje. E ka marrë vesht mbarë bota. Unë jam shëndosh*, duke i konsideruar fjalët e nënvizuara si “trajta të pandërrueshme, advërba, ase ndajfolje të vërteta” që në këta shembuj “janë të marruna si adjektiva” (f.28). Në fakt, të përdorura në ndërtime të tilla fjalët *shqip, turqisht, turbull, mbarë*, edhe pse në funksion përcaktor, ne nuk i shohim si ndajfolje, por si mbiemra e përemër.

Kostaq Cipo në *Gramatika shqipe* (1949) i konsideron ndajfoljet si “fjalë që nuk lakohen” (f. 180). Si veçori themelore të tyre, ai thekson “plotësimin” apo

“ndryshimin”¹ sipas rrethanave, të domethënies së foljeve, të mbiemrave apo edhe vetë ndajfoljeve.

Në librin tjetër të tij *Sintaksa* (1952), përveç subjektit dhe predikatit, të cilat ai i quan *bërthama kryesore të fjalisë* (f. 4), Cipoja dallon edhe elemente të tjera brenda një fjalie të zgjeruar, për të cilat shprehet se “janë fjalë që hyjnë në punë për të zgjeruar e plotësuar kuptimin e fjalisë së thjeshtë” (f. 5). Pikërisht, Kostaq Cipo u referohet kështu gjymtyrëve të dyta, të cilat ai i përmbledh në një term të vetëm *-plotës-*. Plotësit, sipas tij, mund të jenë:

a) *atributorë* dhe b) *ndajfoljorë* (kur përcaktojnë mënyrën e një pune). Në grupin e fundit, Cipoja klasifikon ndajfoljet dhe emrat që shoqërohen me parafjalë.

Pra, nisur nga ky klasifikim, lloji i dytë i kategorizuar nga Cipoja i përgjigjet kategorisë së rrethanorëve në sintaksën e sotme. Ai rendit 25 plotës, të cilët gjatë shtjellimit të mëtuqjeshëm në librin e tij, i sheh si pjesë përbërëse të dy llojeve të plotësve të përmendur më sipër, duke përjashtuar nga ky klasifikim kundrinën e drejtë (objektin), të cilën e radhit së bashku me kryefjalën (subjektin) dhe predikatin si elemente kryesore të një fjalie (f. 65). Gjatë argumentimit të secilit plotës, Cipoja tregon edhe pjesët e ligjëratës me të cilat këta plotës mund të formohen. Nga analiza që bëme, konstatojmë se Cipoja e sheh ndajfoljen (dhe lokucionet ndajfoljore) si element formues të këta plotës: *plotësi i kohës, plotësi i masës, plotësi i mënyrës*; ndërsa, kur flet për *plotësin e vendit*, Cipoja nuk e përmend ndajfoljen si një nga pjesët e ligjëratës me të cilat mund të shprehet ky plotës, edhe pse disa nga shembujt e dhënë prej tij e përligjin ndajfoljen e vendit si të tillë (Cipo, 1949:180).

P.sh.: *Vajti e gjeti punë gjetkë.* (Po ai, 1952:70)

Po ashtu, kur i referohet *plotësit të krahasimit*, ndajfoljet e sasisë *aqë* e *kaqë* nga Cipoja shihen si fjalë korrelative që e ndërtojnë krahasimin në pjesën e dytë duke u shoqëruar me lidhëzën **sa**: *aqë...sa ose kaqë...sa*. P.sh.: **Aqë** *sa i vëllai dinte edhe motra*. Kjo ndajfolje korrelative mund të mungojë në pjesën e parë pa e cënuar funksionimin e plotësit të krahasimit: *Sa i vëllai dinte edhe motra.* (f. 81)

Teksti universitar i Stefan Priftit *Sintaksa e gjubës shqipe* (1962) shënon një hap të rëndësishëm përpara në shtjellimin e shumë çështjeve e koncepteve që lidhen me sintaksën. **Stefan Prifti** është i pari që flet për raporte të caktuara ndërmjet njësisë sintaktike dhe i quan këto njësi *sintagma* apo *togje fjalësh* (1971:18). Në analizën që u bën dy gjymtyrëve kryesore të fjalisë, Prifti e sheh ndajfoljen si pjesë të kallëzuesorit

¹¹ Lidhur me këtë segment të përkufizimit të Cipos, Selman Riza shkruan: *Vërejtja në adresë të Myderrizit dhe Cipos se ndajfolja nuk shërben “me ndryshue pak a shumë kuptimin etj.” është me vend...;* shih: *Recensim prej S. Rizës i punimit të Enver Hysës “Ndajfolja në gjubën e sotme shqipe”,* Vepra 5, ASHAK, Prishtinë, 2009, f. 210.

emëror, i cili përbëhet nga folja këpujë *me qenë* dhe nga një gjymtyrë kryesisht nominale, së pari mbiemër, por edhe emër, përemër etj. Sipas tij, “kallëzuesi emëror tregon cilësi, veti, gjendje të kryefjalës dhe pjesa që tregon shenjat apo tiparet e kryefjalës (cilësinë, vetinë, gjendjen), nuk është folja **me qenë**, por pjesa emërore dhe ndajfoljore” (f. 65).

P.sh.: *Bora është e bardhë*. (Cilësia e kryefjalës *bora* shprehet nga mbiemri *e bardhë*). *I sëmuri është mirë*. (Gjendja e kryefjalës *i sëmuri* shprehet me anë të ndajfoljes së mënyrës *mirë*). Kështu, Prifti konstaton që edhe ndajfoljet (krahas mbiemrave, emrave, përemrave etj.), mund ta shprehin brendinë e kryefjalës: cilësinë, vetinë a gjendjen e saj (po aty). Me këtë konstatim, Prifti i njeh ndajfoljes njërin nga tri funksionet sintaksore të saj: atë të pjesës përbërëse të një kallëzuesi emëror.

Gjymtyrët e dyta, Prifti i quan plotësorë (ose plotës). Ai i ndan këto gjymtyrë në dy kategori të mëdha: 1) *plotësorë emërorë* dhe 2) *plotësorë ndajfoljorë* (f. 79). Brenda plotësorëve emërorë, ndajfolja shihet nga autori si gjymtyrë e varur e fjalisë që rrallë mund të kryejë funksionin sintaksor të një plotësori kallëzuesor (1-3) a të një cilësori (kur shfaq tipare të ndryshme të sendit). Prifti ofron këta shembuj argumentues:

- (1) *Ti ashtu gjindesh gjithmonë, pa një lek në xhep*. (plotës kallëzuesor i kryefjalës)
- (2) *U bëra mos më keq*. (plotës kallëzuesor i kryefjalës)
- (3) *E gjeta nënën shëndosh' e mirë*. (plotës kallëzuesor i kundrinës)
- (4) *Puna kot (bosh) s'ka vend*. (cilësor)

Plotësorët ndajfoljorë, sipas Priftit, “tregojnë në tërësi raporte rrethanas në të cilat zhvillohet veprimi i foljes” (f. 80). Ai e cilëson ndajfoljen si shprehëse kryesore të këtyre raporteve, duke arsyetuar me këtë fakt emërtimin e këtyre plotësve si plotësorë ndajfoljorë. Plotësorët ndajfoljorë, sipas Priftit, ndahen në:

- (1) plotësor i vendit; (2) plotësor i kohës; (3) plotësor i shkakut; (4) plotësor i vepronjësit; (5) plotësor i qëllimit; (6) plotësor i mënyrës; (7) plotësor i mjetit; (8) plotësor i sasisë; (9) plotësor i shoqërimit; (10) plotësor i kufizimit; (11) plotësor i krahasimit.

Në përkufizimet që Prifti jep për secilin prej tyre, i identifikon ata ose vetëm si gjymtyrë të varura emërore (plotësori i shkakut, plotësori i mjetit, plotësori i shoqërimit, plotësori i kufizimit) ose si gjymtyrë të varura emërore apo ndajfoljore (plotësori i vendit, plotësori i kohës, plotësori i mënyrës, plotësori i sasisë, plotësori i krahasimit). Tek plotësori i vendit, i kohës, i mënyrës dhe i sasisë, ndajfolja është pjesa e ligjëratës që dominon në ndërtimin e tyre. Ndërsa te plotësori i krahasimit, ndajfolja radhitet si element ndërtues, por jo me të njëjtën peshë si paraqitet te plotësorët e mësipërm (f. 162).

Në vitin 1968, **Mahir Domi** boton tekstin shkollor *Gramatika e gjuhës shqipe – sintaksa*, në të cilin, në kuadër të gjymtyrëve kryesore të fjalisë, përkatësisht të

kallëzuesit, thekson (krahas emrit, mbiemrit, përemrit e numërorit) si gjymtyrë të kallëzuesit emëror edhe një ndajfolje (f. 19). Ai e sheh ndajfoljen si element shprehës të një kallëzuesi emëror, pa ofruar një analizë më të thellë argumentuese, përveç pasqyrimin të shembullit: *I sëmuri ishte më mirë*. Krahas gjymtyrëve kryesore të fjalisë, Domi klasifikon edhe gjymtyrët e dyta të saj, në kuadër të të cilave radhit edhe *plotësit e rrethanës*, te të cilët ndajfoljet shënojnë një nga pjesët e ligjëratis me të cilat shprehen. Në këtë gramatikë, Domi formulon këtë përkufizim për plotësit e rrethanës: “Plotësit e rrethanës, që janë quajtur edhe plotës ndajfoljorë, janë ato gjymtyra të fjalisë që zakonisht plotësojnë kuptimin e një foljeje, ndonjëherë edhe të ndonjë emri, përemri, dhe kallëzojnë në çfarë rrethanash kryhet një veprim ose shënojnë shkallën e një cilësie a rrethanat e një gjendjeje” (f. 56). Por, duke shënuar emrin e përemrin krahas foljes, si pjesë të ligjëratis nga e cila varen këta plotës, ai nuk arrin të përcaktojë qartë kufirin dallues ndërmjet plotësve të rrethanës dhe plotësve emërorë/të dallimit, të cilët ai i kategorizon si “fjalë përcaktuese”.

Nisur nga kriteri semantik, Domi i kategorizon plotësit ndajfoljorë duke shënuar për secilin plotës edhe pjesët e ligjëratis me të cilat shprehet. Ai e sheh ndajfoljen, si një nga këto pjesë ligjëratis shprehëse, te këta plotës: a) plotësi i vendit; b) plotësi i kohës; c) plotësi i shkakut; ç) plotësi i mënyrës dhe d) plotësi i sasisë. Krahas tyre, autori evidenton edhe plotësin e krahasimit (që zë një vend të veçantë pranë plotësve të rrethanës), i cili shprehet me një ndajfolje atëherë kur krahasohen dy rrethana: *Më mirë vonë se kurrë*. (f. 77)

Edhe Domi, ashtu si Cipoja, kur flet për këtë plotës (në rastet e krahasimit të barazisë), ofron të njëjtin shembull: **Aqë sa i vëllai** dinte dhe motra. (shih: Cipo, 1952:81) Në pjesën e parë të krahasimit Domi evidenton ndajfoljet *kaqë* e *aqë*, për të cilat thotë se mund të mos jenë të shprehura. Në këtë rast ai ofron një shembull, të cilin nuk e kemi hasur te Cipoja: *Është i gjatë sa i vëllai (aq sa i vëllai)*. Por, ndryshe nga Cipoja që i quan ndajfoljet *aqë* e *kaqë* ndajfolje korrelative, Mahir Domi nuk e specifikon rolin lidhës të tyre. Ndërsa, kur flet për fjalitë nënrenditëse (kryefjalore, kundrinore, përcaktore lidhore), Domi gjatë rangimit të mjeteve me të cilat lidhet fjalia e varur me atë kryesore, krahas lidhëzave nënrenditëse e përemrave lidhorë, klasifikon edhe ndajfoljet, të cilat i quan “ndajfolje lidhore të përdorura me vlerën e një përemri lidhor” (f.126).

E hartuar nga **Shaban Demiraj** si një tekst për shkollat e mesme, *Gramatika e gjuhës shqipe* (1970) ndjek vazhden e botimeve shkollore. Duke u analizuar në rrafshin morfologjik, në kuadër të pjesëve të pandryshueshme të ligjëratis, ndajfolja trajtohet nga autori, përveç rolit që ka si plotësuese e kuptimit të një foljeje, të një mbiemri a të një ndajfoljeje tjetër, edhe si plotësuese e kuptimit të një emri foljor të gjinisë asnjansë

(f. 192). Dhe me atribuimin e këtij roli ndajfoljes, Demiraj është i pari në radhën e gramatikanëve të përmendur në këtë punim, që e pohon këtë fakt duke ofruar këta shembuj argumentues:

(1) *Të ngriturit herët e gjallëron trupin.* (2) *Të ngrënëit shpejt e dëmton stomakun.*

Sipas kuptimeve që shprehin, Demiraj i ndan ndajfoljet në katër grupe kryesore: ndajfolje mënyre, sasi, kohe dhe vendi. Përveç kategorizimit të tillë të ndajfoljes, Demiraj, duke i parë ato si “*gjymtyrë plotësonjëse*” të fjalisë, evidenton një nga funksionet sintaksore të ndajfoljes, siç është ai i plotësit. Në analogji me klasifikimin semantik të ndajfoljeve, Demiraj identifikon plotësin e mënyrës, të sasisë, të kohës e të vendit.

Gramatika e Akademisë (2002) shënon një hap përpara në përshkrimin dhe analizimin e pjesëve të ligjëratës, duke vënë theksin jo vetëm në kuptimet dhe mjetet shprehëse të tyre, por edhe në funksionet e ndryshme që këto pjesë të ligjëratës kryejnë. Ndajfolja, në këtë gramatikë, përkufizohet si “pjesë e pandryshueshme e ligjëratës, që emërton një tipar të veprimit a të gjendjes, rrethanat në të cilat vërtetohet ky veprim ose tregon shkallën e një cilësie a të një rrethane ose intensitetin e veprimit” (fq. 357).

Vendi i ndajfoljeve është i përcaktuar qartë: pranë një foljeje, pranë një mbiemri a pranë një ndajfoljeje tjetër. Rrallë në kushte të caktuara ligjërimore ato përdoren pranë një emri prejfoljor ose joprejfoljor (f. 358).

(1) *Dalëngadalë u tërhoq te prona ndër Gurra, sëpari për nja dy-tri dit, mëndej me javë e muaj.*² (2) *A nuk të ka shkue mendja se një burrë si Nika, i përmendun anekand për pashi, nuk lebet shëndosh prej grave?*³

(3) *Për këtë Zan Erzeni ishte pikëlluar shumë, ishte hidhëruar aq shumë, sa kurrë nuk geshite...*⁴ (4) *Për ne, ata që pengojnë ecjen përpara të vajzave në fshatrat malore janë kolona e pestë.*⁵

Për shkak të gamës së gjerë të sferës që ngërthejnë në vete si fjalë emërtuese, ndajfoljet përdoren dendur në fjali, duke përmbushur funksione të rëndësishme sintaksore. Në *Gramatikën e Akademisë I* ndajfolja shihet si një pjesë e pandryshueshme e ligjëratës, që në fjali mund të përdoret si rrethanor, si përcaktor dhe si pjesë emërore e kallëzuesit (f. 358).

Ndajfolja në funksion të rrethanorit

Rrethanori është gjymtyra e dytë e fjalisë që, duke u vënë në marrëdhënie me gjymtyrën prej së cilës varet, shënon raporte të ndryshme rrethimore. Kryesisht tregon

² M. Camaj, *Vepura* 3, 2010: 21.

³ Po ai, f. 31.

⁴ P. Marko, *Ara në mal*, 1972: 13.

⁵ Po ai, f. 98.

vend, kohë, shkak, qëllim, mënyrë, masë e shkallë, por edhe raporte të tjera. Ai varet nga një gjymtyrë që është shprehur me folje, me mbiemër (kryesisht prejfoljor) e me ndajfolje (Gr. e A. II, f. 269).

Ndajfolja, për vetë karakterin emërtues të saj përbën edhe elementin shprehës e ndërtues kryesor të rrethanorëve. Si të tillë, Gramatika e Akademisë e identifikon te këta rrethanorë: *i vendit, i kohës, i shkakut, i qëllimit, i mënyrës, i sasisë dhe i kushtit*. Të gjithë këta rrethanorë, përveç rrethanorit të kushtit, te i cili ndajfoljet *ndryshe/përndryshe* shfaqen me një rol shprehës të kufizuar (vetëm te periudhat me nënrenditje) përfshijnë një gamë të gjerë ndajfoljesh e lokucionesh ndajfoljore si përmbushëse të këtij funksioni sintaksor.

Ndajfolja në funksion të përcaktorit

Përcaktorët janë gjymtyrë të dyta të një fjalie, të cilët duke krijuar marrëdhënie përcaktore me gjymtyrën nga e cila varen, shprehin raporte të një tipari a veçorie me bartësin e tij a të saj (Gr. e A. II, f. 213 dhe 223). Së bashku me përemrat e palakueshëm, me numërorët dhe me format foljore të pashtjelluara ndajfolja, si pjesë e pandryshueshme e ligjëratës, përbën korpusin e pjesëve të ligjëratës, me të cilat shprehet përcaktori me bashkim. Ndajfoljet në funksion të përcaktorit tregojnë karakteristikë, duke shprehur vend e cilësi (f.237). Zakonisht përdoren pranë gjymtyrësh të shprehura me emra jofoljorë si: *vendi përreth; mali përballë; kthesa majtas*: (5) *Vendi përreth ishte i shkrretë dhe i trishtuar*.⁶

(6) *Banorët e malit përballë pyetën:*

*vend i brishtë, ku t'i fshehim sytë / në ballin tënd pa lisa?*⁷

Gjithashtu nuk mungojnë edhe rastet e përdorimit pranë emrash foljorë, si shihet në shembullin e mëposhtëm: (7) *Nga të ecurit këmbadorazi mbi faqen e pjerrët e të mbuluar me tjegulla marseje, i kishin rënë flokët përpara dhe i kishin zënë sytë*.⁸ ku ndajfolja e mënyrës, duke mos treguar mënyrë të kryerjes së veprimit si proces i emërtuar nga një folje (shih: Gr. e A. I, f. 259), por tiparin (karakteristikën) e vetë veprimit, kryen funksionin e një përcaktori duke treguar karakteristikë të një emri prejpjesor asnjansës, i cili emërton veprim që shfaqet i shkëputur nga vetat ose sendet që veprojnë (Po aty, f.81).

Rrethanori i mënyrës plotëson zakonisht një gjymtyrë të shprehur me folje,

⁶ I. Kadare, *Gjenerali i ushtrisë së vdekur*, 1980: 153.

⁷ M. Camaj, *Vëpra 4*, 2010.

⁸ J. Xoxa, *Lulja e kripës*, 1980: 31.

ndonjëherë edhe me mbiemër foljor (Gr. e A. II, f. 277). Kështu, meqenëse literatura e shfletuar nuk njihet rastet e plotësimit të gjymtyrës së shprehur me emër nga një rrethanor mënyre, në këtë kontekst ne e shohim fjalën *këmbadoraxhi* si përcaktor të një gjymtyre që kryen funksionin sintaksor të një rrethanori shkaku, të shprehur me emër në rasën emërore me parafjalën *nga* (f. 275).

Ndajfolja si gjymtyrë e kallëzuesit emëror

Funksioni i tretë sintaksor që mund të realizojë ndajfolja, sipas Gramatikës së Akademisë, është ai i pjesës emërore të një kallëzuesi (Gr. e A. I, f. 358). Por, edhe pse ky funksion njihet si i tillë, në këtë gramatikë, aty ku trajtohet kallëzuesi si gjymtyrë kryesore e fjalisë dhe llojet e tij, në kuadër të kallëzuesit emëror nuk ofrohet asnjë shembull konkretizues, që e argumenton rolin e ndajfoljes si pjesë emërore të kallëzuesit, duke mos e klasifikuar fare në një funksion të tillë (shih: Gr. e A. II, f.190).

Meqenëse Gramatika e Akademisë e njih ndajfoljen si përmbushëse të funksionit të një kallëzuesi emëror (përkatësisht të gjymtyrës emërore të tij), por nuk ofron asnjë shembull konkretizues, ne i kemi kushtuar një hulumtim më kritik funksionit të tretë, duke paraqitur e analizuar atë çka ofron teorikisht kjo gramatikë për ta krahasuar më pas me shembujt e hasur nga letërsia e shkruar.

Kështu, teksta analizohet e klasifikohet mbiemrat, hasim një shënim në të cilin fjalët: *gjallë, sëmurë, shëndoshë etj.* konsiderohen si “formë e panyjzuar mbiemërore, e cila zakonisht del si përcaktor kallëzuesor, në ndonjë rast edhe si pjesë e kallëzuesit emëror” (Gr.e A. I, f. 159). Veçoria themelore e përfshirjes së tyre në klasën e mbiemrave, me gjithë formën e pandryshueshme dhe afërsinë me klasën e ndajfoljeve, është shprehja e një tipari të sendit e jo të veprimit, duke u përdorur kështu në funksione sintaksore karakteristike për mbiemrin. Mirëpo, në shembullin e dhënë “*E dhe sëmurë jam...*” fjala *sëmurë* nuk emërton tiparin e një sendi, por tiparin e gjendjes fizike të një frymori, veçori shprehëse kjo që e hasim në përkufizimin e ndajfoljes si “*pjesë e pandryshueshme e ligjëratës, që emërton një tipar të veprimit a të gjendjes...*” (f. 357). Janë pikërisht ndajfoljet e mënyrës, ato që brenda tyre përfshijnë një numër ndajfoljesh, të cilat përcaktojnë gjendjen shpirtërore a fizike të atij që kryen një veprim të caktuar, përkundër mbiemrave cilësorë të cilët, ndër të tjera, emërtojnë veti fizike a gjendje shpirtërore të vetë frymorit apo të sendit. Përkritazi me këtë, Selman Riza në *Recensim i punimit të Enver Hysës “Ndajfolja në gjuhën e sotme shqipe”* konstaton: “Të dhënat si: *ftohtë, ngrohtë, ratë, nxehet etj.*- simbas meje janë ndajfolje për nga forma (si *gjallë, sëmurë, vdekur etj.*), kurse mbiemra për nga funksioni” (Vepra V, 2009: 217). Pra, ai fjalët *gjallë, sëmurë, vdekur* i klasifikon si ndajfolje dhe nuk u atribuon funksion mbimëror.

Mospërfshirjen e ndajfoljes në këtë funksion e bëjnë edhe më të diskutueshme shembujt e mëposhtëm, mjaft të natyrshëm e të shpeshtë në ligjërimin tonë, të cilët shfaqin si element ndërtues të një kallëzuesi emëror çiftin antonimik *keq- mirë*:

(8) *Duke parë se boxha ishte keq u thirri përsëri të dye me një zë që shprehte gjëmë, fatkeqësi.*⁹

(9) *Sjam mirë, përsëriti me vete gjenerali, duke zbritur shkallët për të ngrënë mëngjes.*¹⁰
Në Fjalorin e 1984-ës, të shpjeguara sipas kriterit semantik që shoqërohet edhe nga kategorizimi gramatikor, këto fjalë , atëherë kur nënkuptojnë një gjendje të rëndë (përkatësisht të mirë) ekonomike, shëndetësore etj., klasifikohen si ndajfolje (shih: Fjalori i shqipes së sotme, f. 505 dhe 720).

Nga vështrimi që u hodhëm disa prej gramatikave më të rëndësishme të shqipes e veçanërisht Gramatikës së Akademisë, që ende vazhdon të shërbejë si tekst bazik për studentë të profileve të ndryshme gjuhësore, për të shpalosur rrugën evolutive të konceptimit e të trajtimit të ndajfoljes e funksioneve të saj, fillimisht në frymën e gramatikave logjike greko-latine e më pas në gjurmët e gjuhësisë strukturaliste, arrijmë në përfundimin se ka ende çështje të diskutueshme rreth funksionalitetit sintaksor të ndajfoljes, sidomos të marrëdhënieve formë-funksion, të cilat mund të rishikohen në studime të mëtejshme.

Bibliografia:

1. ASHSH (1984), *Fjalor i shqipes së sotme*, Tiranë.
2. ASHSH (2002), *Gramatika e gjuhës shqipe 1*, Tiranë.
3. ASHSH (2002), *Gramatika e gjuhës shqipe 2*, Tiranë.
4. Camaj, Martin (2010), *Vepra 3*, Onufri, Tiranë.
5. Camaj, Martin (2010), *Vepra 4*, Onufri, Tiranë.
6. Cipo, Kostaq (1949), *Gramatika shqipe*, Instituti i Shkencave, Tiranë.
7. Cipo, Kostaq (1952), *Sintaksa*, Tiranë.
8. Demiraj, Shaban (1974), *Gramatika e gjuhës shqipe (Fonetika-Morfologjia)*. Enti i teksteve dhe mjeteve mësimore, Mitrovicë.
9. Domi, Mahir (1968), *Gramatika e gjuhës shqipe-Sintaksa*, Enti i botimeve shkollore, Prishtinë.

⁹ P. Marko, *Ara në mal*, 1972: 84.

¹⁰ I. Kadare, *Gjenerali...*, 1980: 123.

10. Frashëri, Sami (1886), *Shkonjëto e gjuhës shqip*; ribotuar: Vepra 5, Prishtinë, 1970.
11. Kadare, Ismail (1980), *Gjenerali i ushtrisë së vdekur*, Sh. B. “Naim Frashëri”, Tiranë.
12. Law, Vivien (2003), *The history of linguistics in Europe from Plato to 1600*, Cambridge: Cambridge University Press.
13. Marko, Petro (1972), *Ara në mal*, Rilindja, Prishtinë.
14. Marko, Petro (1972), *Horizont*, Rilindja, Prishtinë.
15. Pinkster, Harm (2005), *On Latin Adverbs*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
16. Prifti, Stefan (1971), *Sintaksa e gjuhës shqipe*, Prishtinë, (botimi i parë, Tiranë, 1962)
17. Riza, Selman (2009), *Vepra 5*, ASHAK, Prishtinë.
18. Rrota, Justin (1942), *Sintaksi i shqipes*, Shkodër.
19. Rrota, Justin (2006), *Gjuba e shkrume ase vërejtje gramatikore*, Botime Françeskane, Shkodër.
20. Sheperi, I.D. (1927), *Gramatika dhe Sindaksa e Gjuhës shqipe (sidomós e toskënishtes)*, Vlorë; ribotuar Romë, 1972.
21. Xoxa, Jakov (1980), *Lulja e kripës I*, Sh. B. “Naim Frashëri”, Tiranë.
22. Xhuvani, Aleksandër (1933), *Njohitë e Para të Syntaksës Shqipe*, Shtypshkronja “TEKNIKE”, Tiranë, Botimi i parë (1922).
23. Xhuvani, Aleksandër (1980), *Vepra I*, Tiranë.

Tanja TRAJKOVIĆ

ZOONIMET NË GJUHËN E SOTME SHQIPE DHE GJUHËN SERBE

Për shkak të jetesës së përbashkët shumëshekullore në këto hapësira, ndikimeve të ndërsjella dhe kontaktit gjuhësor, në planin frazeologjik mund të shihen ngjashmëri në gjuhën e sotme serbe dhe shqipe. Në këtë aspekt, midis tjerash, bota e kafshëve pasqyrohet në frazeologjinë e të dy gjuhëve ballkanike, kurse karakteristikat dhe cilësitë mbizotëruese e disa zoonimeve e kanë kushtuzuar krijimin e këtij lloji të frazeologjizmave. Prandaj, objekti i shqyrtimit të këtij punimi është analiza e njërive të caktuara frazeologjike në këto dy gjuhë, të cilat në përbërjen e tyre kanë një komponent zoonimik. Qëllimi është që me ndihmën e modeleve kontrastive të përcaktohen ngjashmëritë dhe dallimet strukturore dhe semantike, në bazën e të cilave mund t'i shohim tri marrëdhënie kontrastive: korespondenca e plotë, e pjesshme dhe korespondenca zero. Referimi ka për qëllim katër tërësi kryesore: lëndën, metodologjinë dhe qëllimin e hulumtimit, klasifikimin e frazeologjizmave, analizën e ndërtimit frazeologjik dhe paraqitjen e strukturës frazeologjike.

Fjalët kyçe: zoonimet, frazeologjizmat, gjuha shqipe, gjuha serbe, përputhja, mospërputhja

1. Hyrje

Duke pasur parasysh strukturën dhe kuptimin e frazeologjizmave relativisht të qëndrueshëm, ata, si përngjitje e shumë leksemave dhe kuptimit dhe përbërjes së plotë leksikore relative stabile, do të trajtohen si njësi ekspresive të cilat përdoren në gjuhë, ngjashëm si fjalë të urta dhe proverba, si mjete më të volitshme për të shprehur përmbajtje kulturore të ndryshme (Mršović-Radović, 2008: V-VI). „Në ndërtimin e kuptimit të saj nuk marrin pjesë vetëm ato njësi me përbërësit e saj, por kuptimi krijohet njeri nga përvoja e tij konceptuale dhe me procese kognitive” (Vidović Bolt, 2011). „Në lidhje me këtë, mekanizmat e idetë të cilat e bëjnë bazën e tyre motivuese mund të jenë edhe ata frazeologjizma të cilët janë në bazën e metaforës zoonimike”

(Marjanović 2012: 108). „Motivimi është ndonjëherë objektiv, objektiv relativ ose është fryti i imagjinatës dhe i të besuarit të njeriut, por në të tria rastet ai lidhet ngushtë me mundësinë e përshkrimit frazeologjik të taksonomit të kafshëve ose sjelljes së tyre, dhe t'u përshkruhet njerëzve” (Stamenković, 2010: 172).

Kafshët gjithmonë ishin pjesa e përbërë dhe e pandashme në jetën e njerëzve, të cilat shprehen përmes gjuhës. Në këtë mënyrë, midis tjerash, bota e kafshëve pasqyrohet në frazeologjinë, kurse karakteristikat dhe cilësitë mbizotëruese e disa zoonimeve e kanë kushtozuar krijimin e këtij lloji të frazeologjizmeve. „Këtu fshihen informacione të vlefshme për marrëdhënien e njeriut me kafshët me të cilat është në kontakt të përhershëm, dhe karakteristikat e të cilave kanë të bëjnë me sjelljen e tyre, por edhe ato që e prekin pamjen e tyre i njeh më mirë” (Vuković, 1994: 174). Njëkohësisht, pjesa më e madhe prej tyre përfshin leksema, të cilat kanë të bëjnë me kafshë shtëpiake, që është në pajtim me prirje të përgjithshme në frazeologjinë zoonimike, e cila është e arsyeshme dhe e pritshme, nëse merret parasysh jeta e përbashkët e njeriut dhe e llojeve të kafshëve të zbutura, të cilat janë për njeriun burimi i ushqimit dhe i të veshurit, të nevojshme për punë të ndryshme, dhe miq besnikë që nga fillimet e para të njerëzimit (Hrnjak, 2).

Paraqitjet e para të relacioneve njeri-kafshë datojnë që nga periudha antike kur Aristoteli, në vitin 350 para erës së re, ka paraqitur maksimumin e tij që „një njeri është si çdo kafshë tjetër”, dhe më vonë, këto modele analoge mund të shihen edhe në shekullin e mesëm. „Nga ana tjetër, ndonjë stereotip që ka të bëjë me cilësitë e kafshëve të caktuara, vijnë që nga aktet e lashta të ndryshme, nga tregimet e Egjiptit të lashtë, fabulat greke, Bibla, dhe burime të tjera, të cilat interpretimin e bëjnë të llojllojshëm dhe lidhen me zhvillimin e kulturave dhe shoqërive” (Stamenković, 2010: 173). Emrat e kafshëve, pa marrë parasysh në çfarë masë janë „të dukshëm semantik” si rregull, paraqesin përgjithësisht leksemave të mbyllura, të cilat janë të caktuara, me kontekstin gjuhësor dhe kulturor brenda të cilit edhe janë krijuar (Brozović Roncević, 2009: 37).

„Theksohet shpesh që është e mundur, në masën më të madhe, ta vërejë frazeologjinë zoonimike si stereotip, sepse njeriu shpesh përshkruan karakteristikat negative të kafshëve, me qëllim që të distancohet prej tyre, si prej qenieve të ulëta, posaçërisht nëse merret parasysh kuptimi që njeriu „në radhë të parë, sheh kafshën në funksionin e dobisë parësore, dhe në këtë mënyrë vlerëson kafshët shtëpiake në mënyrë pozitive, kurse i kritikon negativisht kafshët e egra, të cilat janë nga perspektiva e tij, të padobishme ose madje, të dëmshme” (Hrnjak, 3-4). Sipas Berkoviçit (2012: 202, 205) „njeriu në mënyra të ndryshme e tregon superioritetin e tij ndaj kafshëve. Ai përpriqet t'i zbusë ato. Në të njëjtën kohë ai me kafshë dëshiron ta ndajë hapësirën jetësore dhe i zbut si kanakare shtëpie. Nga ana tjetër, është i

paimagjinueshëm edhe fejën në të cilin në këtë ose në atë mënyrë, kafsha nuk është në një pozitë të lartë.,,

Përshkrimi i cilësive njerëzore përmes zoonimeve shpjegohet me arsye jolinguistike. Në të njëjtën kohë, çdo gjuhë, është e afërme apo jo, dallon prej të tjerave sipas përdorimit të zoonimisë. Pikërisht nga kjo arsye, frazeologjizma të tillë, prej shumës së përgjithshme e të gjitha frazeologjizmave të një gjuhe, përmbajnë në vete informacione të mbledhura për kafshë me të cilat një komb ishte në kontakt të përhershëm, përkatësisht, që brendafrazeologjizmit, çdo kafshe i përshkruhet një kuptim specifik. Ky lloj i frazeologjizmave në përgjithësi mund të paraqesë jo vetëm nivelin e kombit të vet dhe marrëdhënien e tij me kafshë, por edhe mënyrën e vërejtjes dhe përjetimit të botës rreth nesh, në mënyrë të pandërmjetme. Në të dyja rastet, padyshim, paraqiten nivelet kulturore-qytetëruese, gjatë të cilave është formuar një komb” (Mutavdžić, Savić, 2013: 70, 81).

2. Lënda, metodologjia dhe qëllimi i hulumtimit

Synimi themelor i këtij punimi është hulumtimi dhe përcaktimi i ekuivalencës së njësisë frazeologjike të dy gjuhëve ballkanike, të cilat në përbërjen e tyre kanë një komponent zoonimik. Në këtë mënyrë mund të shihen me kujdes tri modele kontrastive – korespondenca e plotë (model kontrastiv X), korespondenca e pjesshme (model kontrastiv Y) dhe korespondenca zero (model kontrastiv Z), dhe në çfarë sasive.

Për shkak të qartësisë së ndërtimit, analiza komparative-kontrastive the tipologjike-strukturore është bërë njëdrejtimëshe (nga shqipja në serbishten) si korpusi paralel. Në shtyllën e majtë, me bold, është shkruar njësia frazeologjike dhe në vazhdim shpjegimi, i cili e paraqet kuptimin e tyre në mënyrë më të saktë dhe të përpiktë. Materiali frazeologjik ka 486 frazeologjizma në gjuhën serbe dhe 642 në gjuhën shqipe, por materiali i shtruar ka 86 shembuj, ku janë përfshirë proverba, fjalë të urta, konstrukte të ngulitura dhe të pangulitura. Materiali është mbledhur nga fjalorët frazeologjikë njëgjuhësh dhe shumëgjuhësh të cilët janë të përmendur në listen e literaturës. Për shkak të hapësirës së kufizuar qëllimi i analizës së hollësishme nuk do të jetë mënyra e tyre të ndërtimit, apo bazë të derivuar në raport me kuptimin frazeologjik, dallimet dhe ngjashmëritë në conceptualizimin, varietetet e qenët të disa frazeologjizmave.

Zoonimet më të përdorura në **gjuhën serbe** janë: *qeni, kali, gomari, derri, macja, pula, gjarpri, ujku, dhelpira, miza, miu, kafsha*, dhe në **gjuhën shqipe**: *gomari, qeni, derri, peshku, zogju, macja, pula, pëllumbi, gjarpri, miu, cjapi, demi, kau, bualli*.

Përdorim më të madh kanë ato kafshë të cilat janë karakteristike për zonën gjeografike nga të cilat vijnë popujt, përkatësisht bëhet fjalë për kafshë dhe insekte të cilat janë:

- 1) burim themelor për punë
- 2) një prej burimit kryesor të ushqimit
- 3) burimi kryesor i rrezikut në jetën reale
- 4) kanë pasur funksion të caktuar në aspektin mitologjiko-religjioz
- 5) janë bërë rojtarë, mbrojtës dhe kanakare shtëpie
- 6) janë karakterizuar si dëmtues

Llojet e kafshëve më egzotike (leopardi, tigri, jaguari), të cilat nuk janë specifike për zonën e Evropës, nuk ndeshen aq shumë në frazeologjizmat e të dy gjuhëve. Kjo vetëm tregon që edhe emrat dhe karakteristikat e këtyre kafshëve nuk ishin njohur më herët, përkatësisht, që kanë hyrë vonë në gjuhë. Në frazeologjizma nuk janë përfshirë as të gjitha llojet e kafshëve dhe insekteve të njohura (dyzetkëmbëshi, miu i verbër, çakalli, dhia e egër etj.), dhe ky është një tregues se në çdo gjuhë është bërë zgjedhja e zoonimeve, dhe që në këtë mënyrë ato e përbëjnë klasën e leksemave të qëndrueshme dhe të mbyllura (Mutavdžić, Savić, 2013: 71).

3. Klasifikimi i frazeologjizmave

Me metodën e modelimit strukturor-semantik janë strukturuar tipat ekuivalentë frazeologjikë vijues:

3.1. frazeologjizma me të njëjtën barazi kuptimore dhe formale

3.1.1. frazeologjizma përshkrues

3.1.2. frazeologjizma me barazi të pjeshme kuptimore dhe formale

- ❖ frazeologjizma të cilët kanë zoonim të njëjtë dhe folje të ndryshme
- ❖ frazeologjizma të cilët kanë folje të njëjtë dhe zoonim të ndryshëm

3.1.3. frazeologjizma të cilët nuk korespondojnë as nga aspekti kuptimor as edhe formal

- ❖ frazeologjizma të cilët në gjuhën serbe si konstrukt kanë një zoonim, por në gjuhën shqipe i njëjti mungon
- ❖ frazeologjizma të cilët në gjuhën shqipe si konstrukt kanë një zoonim, por në gjuhën serbe ai mungon

3.1. Modeli kontrastiv X – paraqet korespondencë të plotë semantike, strukturore, morfologjike dhe leksikore. Numri më i madh i përket këtij modeli (272), që është 39,25% nga korpusi i tërë:

mysafiri dhe peshku në tri ditë mbajnë erë – gost i riba treçi dan smrde / svakog gosta tri dana dosta	njeriu për njeriu është ujku – čovek je čoveku vuk
kur nuk është maçoku / macja, minjtë hedhin valle – kad mačke nema miševi kolo vode	si qen i lëshuar nga zinxhiri – kao pas pušten s lanca
qentë lehin, karavani ecën – psi laju, karavani prolaze	jemi në kalë – biti na konju (naći se u povoljnom položaju)
urt si gjarpërinjtë dhe tjesht si pëllumbat – mudri kao zmije bezazleni kao golubovi	nuk dëgjohet (ndihet) as miza – ni muva se ne čuje
qeni që leh nuk kafshon – pas koji laje ne ujeta	ka rënë prej kalit në gomar – pasti s konja na magarca
peshku qelbet nga koka – riba smrdi od glave	e bëj mizën elefant / buall – praviti od muve slona / od komarca magarca
peshku i madh e ha të voglin – velika riba jede malu ribu	bushtra që nxiton shumë, pjell këlyshë të verbër – brza kučka slepe kućice rađa
sorra sorrës nuk ia nxjerr sytë – vrana vrani oči ne vadi	atë që e ka kafshuar gjarpri, ka frikë edhe hardhucën – koga je zmija ujela, taj se i guštera plaši / ko se na mleko opekao taj i jogurt duva
kali fal nuk shikohet të dhëmbet – poklonjenom konju se u zube ne gleda	ne për ujkun, ujku pas dere – mi o vuku a vuk na vratima

3.1.1. Frazologjizma përshkruesë – të cilët pranë kuptimit përshkrues përmbajnë edhe një nivel të caktuar të kuptimit stilistikor, ekspresiv dhe pozitiv ose negativ konotativ asociativ. (Stamenković, 2010: 171) Ka gjithsej 117 shembuj, ose 18,22%:

si mace e lagur – biti kao pokisla mačka	pi si bollë – piti kao smuk
kokëfortë si mushka – tvrdoglav kao mazga	punon si kalë – radi kao konj
punon si bletë punëtore – vredan kao pčela	derdh lot krokodili – liti krokodilske suze
gjarpër me zile – biti zmija otrovnica	qen rrugësh – ulični pas / lutilica
janë / shkojnë si qeni dhe macja – slažu se kao pas i mačka	ndihem / mbetem si peshk pa ujë – biti kao riba na suvom
të jesh delja e zezë – biti crna ovca u	dinak si dhelpër – biti lukav kao lisica

porodici

ha sa një zog – jesti kao ptica / ptičica

mace e zezë – crna mačka

fle si qengj – spava kao jagnje

i shëndetshëm si dem – zdrav kao bik

„Vetëm disa frazeologjizma ndryshojnë nga pikëpamja e zgjedhjes së zoonimit kur bëhet fjalë për kafshë të cilat janë nga familja e njëjtë, siç janë:” (Mutavdžić, Savić, 2013: 73)

shërbim arushe – medveda usluga

ujk me lëkurë qengji – vuk u jagnjeçoj koži

3.1.2. Modeli kontrastiv Y – përfshin shembuj me një ekuivalent pjesërisht të afërt. Shembuj të këtij modeli ka 207, ose 32,24%:

gjarpri nuk i tregon këmbët e veta („zmija svoje noge ne pokazuje”) – krije se kao zmija noge

mos e ngacmo / zgjo qenin që fle („ne diraj / budi psa koji spava”) – ne diraj lava dok spava

pesku në det, tiganin në zjarr („riba u moru, tiganj na vatri”) – spremati ražanj a zec u šumi

mi apartamenti („kućni miš”) – biti kućna buba

ku di dhia ç’është tagjia („gde koza zna šta je krma”) – šta zna svinja šta je dinja

ujku ndërron qimen, por jo zakonin („vuk dlaku menja ali ne naviku”) – vuk dlaku menja ali čud ne

nuk i kemi kullotur lopët bashkë („nismo zajedno krave vodili na ispašu”) – nismo zajedno ovce čuvali

ujku të ngopet, tufën ta kemi tamam („vuk sit i stado nam je taman tu”) – i vuk sit i ovce na broju

pulë e vjetër, çorbë e mirë („stara koka dobra čorba”) – i od stare koke supa je dobra

u mëson notin peshqve („znati plivati s ribama”) – plivati s ajkulama

mi biblioteke („bibliotečki miš”) – biti knjiški moljac

i kuq si lafsha e gjelit („crven kao petlova kresta”) – crven kao rak

çdo zog bën festë në folenë e vet („svaka se ptica svome jatu raduje”) – svaka ptica svome jatu leti

„Frazeologjizma të cilët janë në dy gjuhë të ngjashme, siç janë:” (Mutavdžić, Savić, 2013: 73)

❖ **zoonim i njëjtë, folje e ndryshme** – numri i shembujve të shënuar gjithsej ka 38, që është 5,91% nga korpusi i tërë.

qengji i butë **pi** dy nëna („umiljato jagnje s’kishte ku e zinte / kapte qeni („nema

dve majke pije”) – umiljato jagnje dve
 majke **sisa**
mbaj gjarprin në gji („držati zmiju u
 grudima”) – **gajiti** zmiju / guju u nedrima
 natën të gjitha macet **duken** të zeza („u
 noći sve mačke izgledaju crne”) – u noći
su sve mačke crne

gde kuće da ga uhvati”) – nema za šta
 kuće da ga **ujede**

nuk i **bën dëm** as një mize („ne bi ni
 movu ubio”) – ni mrava ne bi **zgazio**

❖ **folje e njëjtë, zoonim i ndryshëm** – është shënuar gjithsej 46 shembuj, ose
 7, 16%.

ia ka pirë **pula** mendtë („popile mu
 kokoške pamet”) – popile mu **čavke**
 mozak

blej **derr** në thes („kupovati svinju u
 džaku”) – kupovati **mačku** u džaku

burri kapet prej fjalësh, **demi** për brirësh
 („čovek se hvata za reč, a bik za rogove”)
 – **vo** se veže za rogove a čovek za reč

më mirë të jesh koka e **maçokut / miut**,
 sesa bishti i luanit („bolje biti glava
 mačora / miša nego rep lava”) – bolje biti
 na repu lava nego na glavi **lisice**

3.1.3. Modeli kontrastiv Z – këtu marrëdhëniet sistematike shënohen si zero. Numri
 i shembujve të shënuar është 163, ose 28,50%:

vras / numëron miza („ubijati / brojati
 muve”) – besposlen pop jariće krsti

ka lepurin në bark („imati zeca u
 stomaku”) – biti plašljiv kao zec

bën si bretkosa me buallin („raditi isto
 što i žaba sa bivolom”) – videla žaba gde
 se konj potkiva pa i ona digla nogu

mjaliti nuk është bërë për gomarët
 („nije med za magarce”) – što je
 dozvoljeno Jupiteru nije volu

**më mirë puplat në dorë se zogun në
 ajër** („bolje perje u ruci nego ptica u
 vazduhu”) – bolje vrabac u ruci nego
 golub na grani

me hap breshku ngadalë („içi
 kornjačinim sporim korakom”) – spor
 kao puž

sikur bredh arusha („kao da skita
 medvedica”) – kao da igra bela mečka

s’shëndoshet kau ditën që do të theret
 („ne goji se krava onog dana kada treba
 da se kolje”) – ne goji se prase uoči
 Božića

**kurioziteti i tepërt e shtyn zogun në
 rrjetë** („preterana radoznalost je ubila
 pticu”) – radoznalost je ubila mačku

**kush shkon kafshë në Romë, kafshë
 edhe kthehet** („ko kao životinja ode u
 Rim, kao životinja se i vrati”) – magarac u
 Beč, magarac iz Beča

- ❖ në kuadër të këtij modeli mund të dallojnë frazeologjizma të cilët në gjuhën serbe si konstrukt kanë një zoonim, por në gjuhën shqipe i njëjti mungon.

Janë shënuar gjithsej 40 shembuj, ose 6,23%:

i varfër si kallami („siromašan kao trska”) – siromašan kao crkveni miš **vrapon si raketë** („trči kao raketa”) – brz kao zec

me një lule s’vjen / çel pranvera („s jednim cvetom ne dolazi proleće”) – jedna lasta ne čini proleće **një fjalë për të zgjuarin është mjaft** („jedna je reč pametnom čoveku dovoljna”) – pametnom čoveku je i komarac muzika

baba rren, kantari s’rren („ako baba laže, kantar ne laže”) – ako koza laže, rog ne laže **i zi si katran** („crn kao katran”) – crn kao gavran

vajzën e mirë e merr një i keq („najbolju devojkju uzme nagori”) – najbolju krušku svinja pojede **çdo tregtar lavdëron mallin e vet** („svaki trgovac hvali svoju robu”) – ciganin hvali svoga konja

- ❖ nëngrupi i dytë është përbërë nga frazeologjizmat të cilët në gjuhën shqipe si konstrukt kanë një zoonim, por i njëjti mungon në gjuhën serbe. Janë shënuar gjithsej 64 shembuj, ose 9,96%:

gjeli para se të këndojë i rreh krahët tri herë („pre nego što petao zapeva triput raširi krila”) – triput meri jednom seci **dy mace mundin një qen / luan / ari** („dve mačke mučile psa / lava / medveda”) – dva loša ubiše Miloša

kur të bëhet sorra pulë / mushka („kada vrana postane kokoška / mazga”) – kad na vrbi rodi grožđe **pa e lag bythën nuk rroket peshk** („suvim se dupetom riba ne peca”) – bez muke nema nauke

të kombinosh si macja me dhelprën („dopunjuju se kao mačka i lisica”) – nerazdvojni kao petak i subota / kao nokat i meso **ti zot, unë zot, po gomarin kush e kullot?** („ja gazda, ti gazda ko će magarca voditi na ispašu”) – ja gazda, ti gazda, ko će vodu nositi?

më mirë një sardele në tavolinë, sesa një peshk të madh në det („bolje sardina na stolu nego velika riba u moru”) – bolje išta nego ništa **shkoi si cjapi te kasapi** („prošao je kao jarac kod kasapina”) – proveo se kao bos po trnju

shqiponja nuk pëllumb („orao ne rađa goluba,”) – kruška ne rađa jabuku

4. Përfundim

Duke analizuar ndërtimin e përfshirë me interes, kanë dalë në pah edhe aspekte të rëndësishme të modeleve analoge njeri-kafshë, është mundësuar shqyrtim më i mirë i marrëdhënieve sistematike, në përbërjen leksikore të njësive frazeologjike, në qëndrueshmërinë e saj, në formën dhe mënyrën e brendshme të ndërtimit. „Në krahasimin e njësive të veçanta frazeologjike janë përfshirë edhe ca elemente të kulturës dhe shoqërisë, sepse numri më i madh i shembujve është bazuar mbi stereotipat e kafshëve në kontekste të ndryshme kulturore dhe në njësi gjuhësore” (Stamenković, 2010: 170).

Ky lloj i frazeologjizmeve është përfaqësuar në masë të madhe në gjuhë të ndryshme „dhe mund të thuhet që frazeologjizmat me komponent zoonimik pasqyrohen pasurinë kulturore të gjuhës dhe të kombit të caktuar, prandaj ato kërkojnë jo vetëm hulumtime filologjike por edhe etnologjike për ta gjetur prapavijën dhe motivimin e këtyre frazeologjizmeve,, (Bunk, Opasic, 2011: 248)

Me përshkrimin e vetive njerëzore kafshëve është ardhur deri metaforizim i dyfishtë. Në këtë mënyrë mund të dallojnë: *motive konkrete* – të cilat janë rezultati i përvojës dhe jetesës me kafshët; *motive asociative* – të cilat janë rezultati i sjelljes së kafshëve; *motive jologjike (absurde)*- të cilat nuk kanë asnjë shpjegim të arsyeshëm; *motive joreale* – të cilat vështirë mund të kapshme; *motive biblike* – të marra nga burimet biblike, dhe më në fund *motive kulturore- kombëtare* – të cilat janë specifike për një komb dhe një kulturë. (Vidović Bolt 2007: 417, 418).

Paraqitja e strukturës frazeologjike, pak a shumë tregon që formulat e gjuhës, të ngulitura në vetëdijen e pjesëtarëve të bashkësive të ndryshme dhe të rrënjëve kulturore dhe gjuhësore të ndryshme, kanë një kuptim i pajtueshëm, dhe në këtë mënyrë vetëm pohohet fakti se disa tipa frazeologjikë nuk janë karakteristikë vetëm për një popull, por edhe janë rezultati i kontaktit gjuhësor. Brenda paraqitjes së strukturës frazeologjike mund të dallohen dy modele kontrastive që tregojnë shkallën e përputhjes më të madhe (71.49%):

- modeli kontrastiv X – kur në të dyja gjuhët ekziston përputhja absolute
- modeli kontrastiv Y – kur në të dyja gjuhët ekziston përputhja relative
- modeli kontrastiv Z – tregon frazeologjizma të cilët në të dyja gjuhët nuk kanë një korespondencë përkatëse, duke përfshirë edhe ato njësi të cilat si konstrukt kanë ose nuk kanë një zoonim

Rezultatet e punimit mund të përdoren në përkthimin e teksteve nga një gjuhë në gjuhë tjetër, dhe në mësimdhënien e gjuhëve të huaja. Qëllimi i fundit mund të jetë edhe krijimi i fjalortit të parë frazeologjik shqip-serbisht, duke qenë se frazeologjizmat nuk janë përpunuar në masë të mjaftueshme në asnjë fjalor shqip-serbisht dhe serbisht-shqip.

Korpus

1) Fjalorë njëgjuhësh:

1. Stefanović-Karadžić Vuk. (2006). *Srpske narodne poslovice i druge različite kao u običaj uzete riječi*. Beograd: Feniks Libris.
2. *Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika* (1995). Novi Sad: Matica srpska.
3. Otašević, Đorđe. (2012). *Frazeološki rečnik srpskog jezika*. Novi Sad: Prometej.
4. Thomai, Jani. (2010). *Fjalor frazeologjik i gjuhës shqipe*. Tiranë: EDF.A.
Guerini, Nicola. (2007). *Fjalor i proverbave*. Tiranë: Botimet Toena.
5. *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe* (2001). Shkenca.org

2) Fjalorë dygjuhësh:

1. Kovačević, Živorad. (2002). *Srpskoengleski frazeološki rečnik* (2. izdanje). Beograd: Filip Višnjić.
2. Kovačević, Živorad. (2009). *Lažni prijatelji u engleskom jeziku i zamke doslovnog prevodenja*. Beograd: Alabtros Plus.
3. Radenković-Mihajlović, Mileva. (1991). *Rečnik engleskih izraza i idioma*. Beograd: IP Militas.
4. *Hrvatsko-albanski rječnik* (2010). Zagreb: Školska knjiga.
5. *Fjalor serbokroatisht-shqip* (1974). Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës.
Çipuri, Hasan. (2008).
6. *Fjalor shqip-serbisht*. Tiranë: Botimet Toena.

3) Fjalorë dygjuhësh në gjuhë të huaja

1. Thomai, Jani. (1999). *Fjalor frazeologjik Ballkanik*. Tiranë: Dituria.
2. Murati, Qemal. (2003). *Fjalor idiomatik shqip-maqedonisht*. Tetovë: Çabej.
3. Stefanllari, Illo. (2000). *English-Albanian Dictionary of Idioms*. New York: Hippocrene Books inc.

Bibliografia:

1. Aristotel. (2011). *O delovima životinja, o kretanju životinja, o bodu životinja*. Beograd: Paideia. 11
2. Berković, Danijel (2012). *Bestijarih u Psalamima Vrhovčeve kajkavske Biblije*. Evangeoski teološki časopis. br. 2. 201-230.
3. Bunk, Ana, Opašić Maja. (2011). *Prilog kontrastivnoj analizi frazema sa zoonimskom sastavnicom u hrvatskome i češkome jeziku*. Rasprave instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje 36/2. 237-250.
4. Vidović Bolt, Ivana (2007). *Metaforika zoonima u hrvatskoj frazeologiji*. *Kulturni bestijarij*, ur. S. Marjanić; A. Zaradija Kiš. Zagreb, 403–423.
5. Vidović Bolt, Ivana. (2011). „*Životinjski svet u hrvatskoj i poljskoj frazeologiji I*”. Ihj.hr. Pristupljeno 15. jula 2014.
6. Vuković, Gordana. (1994). „*Zoonimi i fitonimi u frazeologiji*”. Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku 37. 167-174.
7. Brozović Rončević, Dunja, Čilas Čimparaga, Ankica. (2009). *Nacrt za zoonomastrička istraživanja. (na primjeru imena konja)*. Folia Onomastica Croatica 17. 37-58.
8. Marjanović, Saša. (2012). „*Pridevske zoonimske poredbene frazeme u srpskome jeziku i njihovi korespondenti u francuskom*”. Zbornik za jezike i književnosti Filozofskog fakulteta u Novom Sadu (2): 95-110.
9. Mala Imami, Naile. (2013). *Idiomi – osnovna skripta*. Beograd.
10. Maršević-Radović, Dragana. (2008). *Frazeologija i nacionalna kultura*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
11. Mutavdžić, Predrag, Savić, Saša. (2013). „*Zoonimi u savremenom grčkom, srpskom i engleskom jeziku*”. *Jezici i kulture u vremenu i prostoru* (2). 69-83.
12. Hrnjak, Anita. *Žene, zmajevi i opasne životinje. O nekim elementima konceptualizacije žene u hrvatskoj i ruskoj frazeologiji*. animalistickifrazemi.eu Pristupljeno: 10. septembar. 2014.
13. Stamenković, Dušan. (2010). „*Pridevske poredbe s nazivima životinja u engleskom i srpskom jeziku*”. Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku 53 (2): 169-189.

Ardita BERISHA

TRAJTAT E SË ARDHMES DO TË PUNOJ DHE KAM ME PUNUE/KAM PËR TË PUNUAR

Me anë të këtij punimi do të paraqitet përdorimi i trajtave foljore të së ardhmes në gjuhën shqipe si dhe qëndrimet ideologjike të folësve që shprehen përmes përzgjedhjes së trajtave përkatëse. E ardhmja në gjuhën shqipen shprehet me anë të tri strukturave të ndryshme foljore: *do* + lidhore – *do të punoj* dhe trajtave foljore të ndërtura me foljen ndihmëse *kam* + paskajore gege dhe *kam* + trajta e pashtjelluar foljore *për të punuar*: *kam me punue/kam për të punuar*. Këto trajta foljore që shërbejnë për të treguar një veprim që pritet të ndodhë në të ardhmen dallohen nga njëra tjetra për modalitetin që shprehin. Tipi i së ardhmes me pjesëzën prejfoljore *do* përbën të ashtuquajturën e ardhme e vullnetit, e dëshirës – futur voluntativ, gjersa tipi i dytë ai me ndihmësen *kam* përbën të ardhmen e domosdoshmërisë, të detyrimit – future necesitativ. Megjithë vlerat e ndryshme modale që shprejnë këto dy trajta gjatë përdorimit në gegërishte neutralizohen.

Fjalët çelës: trajta të së ardhmes, modalitet i vullnetit, modalitet i detyrimit, folës, audiencë, ideologji.

E ardhmja në gjuhën shqipe standarde është e ndërtuar me anë të pjesëzës prejfoljore *do* + lidhores së tashme të foljes e cila zgjedhohet, d.m.th. rrjedh nga perifraza *dua të punoj* (Bokshi, 2011:36). Tipi i së ardhmes i ndërtuar me pjesëzën prejfoljore *do*, sot konsiderohet si trajtë toske pasi që përdoret në toskërishte. Krahas kësaj trajte të së ardhmes, shqipja e ka edhe një trajtë tjetër që shpreh një veprim, gjendje a ngjarje që pritet të ndodhë në të ardhmen, trajtë kjo që dallohet nga e para për strukturën e saj por edhe për shënjueshmërinë e vlerës modale që e bart. Ky tip i së ardhmes është i ndërtuar me foljen ndihmëse *kam* + paskajoren gege: *me dalë* = *kam me dalë*. Sot në gegërishte e ardhmja shprehet rregullisht me këtë trajtë foljore. Në të folmet toske, e pastaj edhe në shqipen standarde është ndërtuar edhe një trajtë e futurit, e cila e përjashton paskajoren gege dhe në vete përmban ndërtimin e pashtjelluar foljor apo paskajoren e dytë: *për të punuar* të cilit i paraprin folja ndihmëse *kam*. Këto dy trajta foljore të së ardhmes kanë arritur të jenë variante të lira për mjaft kohë në tërë shqipen e në gegërishte ato janë të tilla edhe në ditët e sotme (Bokshi,

2011:33-35). Siç shprehet Bokshi, në toskërishte, kur doli nga përdorimi paskajorja *me dalë*, nga preferenca e shprehjes me lidhore, ajo nuk qëndroi as në përbërje të futurit *kam me dalë*, edhe pse aty nuk ishte e zëvendësueshme nga lidhorja. Këtu mbeti në përdorim futuri sinonimik me gegërishten *kam për të dalë*.

Pra, sot këto dy trajta foljore të së ardhmes kanë shtrirje të ndryshme përdorimi. E para dhe e treta të cilësuar si trajta toske janë edhe pjesë e gjuhës standarde, e dyta, e cilësuar si trajtë geqe përdoret kryesisht në gegërishte (R. Ismajli, 2005:94). Duke qenë se këto trajta foljore përmbajnë nuanca të caktuara modale ato luajnë një rol të rëndësishmëm si tregues të qëndrimit folës, e ky qëndrim folës luan një rol të rëndësishëm në shprehjen e një ideologjie të caktuar.

Shprehja e qëndrimit folës apo modalitetit është karakteristikë për trajtat e së ardhmes, pasi që për veprimet e ardhshme nuk mund të shprehemi në mënyrë neutrale (B. Ismajli, 2011:478). Siç thotë **Palmer** (te B. Ismajli, 2011:478) veprimet që pritet të ndodhin në të ardhmen janë të dëshirueshme, të pritshme, të parashikueshme apo folësi mund të ketë frikë nga to.

Pra, trajtat e së ardhmes në gjuhën shqipe përveç që dallohen për strukturën e tyre të ndryshme, ato dallohen edhe për kuptimin modal që bartin. Pjesëza *do* rrjedh nga folja *dua* në vetën e tretë *do* (Riza, 1997:125) dhe në strukturën në të cilën bën pjesë e ka zbehur, por nuk e ka humbur krejtësisht semantikën e saj. Kështu ajo bën që kjo trajtë foljore të jetë e ngarkuar edhe me vlera modale të dëshirës e të vullnetit - andaj quhet futur voluntiv:

1. *Këtë vit pushimet verore do t'i bëj në Vlorë*

Folësi ka zgjedhur (dëshiron) që pushimet verore t'i bëj në Vlorë (jo në ndonjë vend tjetër më të largët, më të shtenjtë, por në Vlorë) d.m.th. shprehet dëshira e vullneti i tij. Gjykimi i shprehur në këtë fjali përmban modalitet epistemik, shprehet si një përfundim për folësin i arsyeshëm (asumptive, Palmer, 2002:6).

Përkundrazi, trajta foljore *kam me dalë* dhe *kam për të dalë* shprehin një gjykim për të ardhmen apo veprim të së ardhmes të shoqëruar me modalitet të detyrimit, të domosdoshmërisë të kryerjes së atij veprimi - andaj quhet e future necesitativ. Riza thotë se (1997:124) trajtat foljore *kam me dalë* në gegërishte, dhe *kam për të dalë* në toskërishte janë jo trajta të së ardhmes, por trajta që shprehin një detyrim të ardhshëm:

2. *Të hënën kam me udhëtu(e) për në Vlorë.*

3. *Të hënë kam për të udhëtuar për në Vlorë.*

Në këtë fjali folësi tregon se e ka për detyrë të udhëtojë për në Vlorë apo fakti që folësi do të udhëtojë për në Vlorë paraqitet si një gjykim i përfunduar, i padiskutueshëm për çastin e ligjëritimit. Trajtat *kam me udhëtue* dhe *kam për të udhëtuar* që shprehin të ardhmen, në kuptimin e tyre të zakonshëm modal konsiderohet si deontike, pasi që modaliti deontik, para së gjithash, është sistemi modal i "detyrimit".

Ai ka të bëjë me qëndrimin folës si shkallë e obligimit për kryerjen e sigurt të veprimit të shprehur (Simpson, 2002:42). Megjithatë, shpesh është konteksti ai i cili e përcakton kuptimin modal të të dyja këtyre trajtave.

Trajtat e së ardhmes në përdorim

Pavarësisht vlerave të ndryshme modale që shprehin trajtat foljore të së ardhmes në gjuhën shqipe, në gegërishte gjatë përdorimit dallimi midis tyre neutralizohet dhe ato përdoren në vend të njëra tjetrës siç është vërtetuar në korpusin e hulumtuar. Ky korpus përmban një debat televiziv të quajtur “DebatPernime” për Kulturë dhe Sport, realizuar gjatë fushatës zgjedhore 2014. Duke qenë se garohet për një mandat të ardhshëm qeverisë, trajtat foljore të së ardhmes qenë ndër karakteristikat kryesore gjuhësore të diskutit të pjesëmarrësve (edhe pse në këtë funksion shpesh përdoren edhe trajtat e lidhore). Te folës të caktuar trajtat *do të punoj* dhe *kam me punue* përdoren në vend të njëra-tjetrës pavarësisht modalitetit të ndryshëm që ato shprehin. Këtu vlen të theksohet ajo që thoshte Riza (1996:128) kur fliste për futurin e gegërishtes “*Kur Gega thot se ka me punue tue dashtë me thanë se do të punojë, Gega ban vetëm një konfuzion ndërmjet kobës së ardhshme dhe detyrimit të ardhshëm*”.

Në gegërishte në kontekste joformale është i rëndomtë përdorimi i trajtës foljore me paskajoren gege *me punue: kam me punue*, ndërsa trajta foljore *do të punoj*, si trajtë e gjuhës standarde është “e rezervuar” për kontekste shoqërore formale si në gjuhën e mediave, në gjuhën e arsimit, të politikës etj.. Përdorimi i trajtës *kam me punue* në këtë debat i jep këtij konteksti ligjërimit nuanca të gjuhës së folur apo sipas termit që e përdor Fairclough (1992) – të konverzacionalizmit të gjuhës. Tahiri (2013:116) thotë se përdorimi i gjuhës që tradicionalisht është përdorur në komunikimin personal dhe domenin privat është një prirje gjuhës së mediave. Këtë prirje ajo e sheh si përpjekje për ta zhdukur kufirin mes publike dhe private dhe si tendencë për t’i dhënë ligjërimit publik dhe zyrtar ngjyrim të jetës së përditshme, duke i zbehur kështu kufijtë mes gazetarisë, argëtimit, komunikimit publik dhe reklamës. Njëherit ky konverzacionalizëm përçon një ideologji të caktuar.

Përzgjedhja e trajtave jostandarde në një situatë formale shoqërore nga pjesëmarrësit lidhet me shkaqet e caktuara shoqërore. Kjo mund të ilustruhet me anë të një skeme të tillë, në të cilën ekziston *një adresues*, i cili ka për *synim* që të arrijë *një efekt* të caktuar, të cilin e arrin me anë të *një përzgjedhjeje* të caktuar.

Korusi i hulumtuar përbëhet nga 17 pjesëmarrës, gazetarja dhe nga 2 ose 3 përfaqësues të subjekteve politike. Për 1 orë e 35 minuta sa zgjati emisioni “DebatPernime” për Kulturë dhe Sport, trajtat foljore të së ardhmes janë përdorur 128 herë: 83 herë e ardhmja e tipit *do të punoj*, 45 herë e ardhmja e tipit *kam me punu(e)*.

E ardhmja e tipit kam *për të punuar* nuk është përdorur asnjëherë duke e vërtetuar edhe një herë tezën që kjo trajtë foljore ka përdorim të rrallë. Nën ndikimin e faktit që janë në një kontekst publik shoqëror pjesëmarrësit në fillim të debatit prireshin të përdornin trajtën e gjuhës standarde të së ardhmes – trajtën voluntive, madje edhe folësit që në shumicën e rasteve pastaj do ta përdorin trajtën necesitative, trajtën jostandarde. Pjesëmarrësit në këtë korpus janë identifikuar si Folës 1, Folësi 2, 3 etj... Pasi që në fokus të këtij studimi është përdorimi i të dy trajtave janë sjellë të veçuar vetëm folësit të cilët përdornin të dy trajtat. Folësit e tjerë që nuk janë identifikuar përdornin vetëm trajtën foljore të gjuhës standarde.

Folësi 1 (PDK) në fillim të debatit përdorte trajtën voluntive (trajtën e standardit) më pas kishte prirje ta përdorte trajtën necesitative të së ardhmes (megjithatë, ai në shumicën e rasteve përdorte të ardhmen voluntive): të ardhmen voluntive 11 herë dhe atë necesitative 3 herë. Folësi 2 (LVV) trajtën necesitative e përdori 15 herë e atë voluntive 2 herë; Folësi 3 (LVV) e përdori trajtën e necesitative 2 herë, voluntiven asnjëherë. Gazetarja përdori të ardhmen voluntive 11 herë, ndërsa atë necesitative 14 herë. Gjatë parashtrimit të pyetjeve drejtuar pjesëmarrësve të ndryshëm, për të njëjtën pyetje ajo përdorte herë njëherë trajtë foljore e herë tjetrën. Edhe kur e përsëriste të njëjtën pyetje, te i njëjti person ajo e përdorte herë njëherë trajtë e herë tjetrën, duke bërë gjithnjë neutralizimin e dallimit të tyre.

Përzgjedhja e trajtës të së ardhmes nga Gazetarja varej gjithnjë nga personi të cilit i drejtohej. Kështu vërehej një prirje për përshtatje, solidarizim nga ana e saj në atë mënyrë që kur u drejtohej folësve të cilët e përdornin trajtën e së ardhmes *do të punoj* edhe ajo e përdorte po këtë trajtë, ndërsa kur u drejtohej folësve (nga LVV dhe njërit nga folësit e PF-së) të cilët në shumicën e rasteve përdornin trajtën e tipi *kam me punue*, si trajta të gjuhës së folur edhe ajo e përdorte atë.

1. Moderatorja: Po buxhetin e saktë që *do ta dedikoni* për këtë fushë...?
2. Folesi 4 (AAK): Po sigurisht, që *do ta dyfishojmë*.
3. Moderatorja: Cfarë *do të bëni* gjatë mandatit të ardhshëm, cilin monument do ta mbronin?
4. Folësi 5(PDK). Janë tri kala të cilat gjatë mandatit 2014-18 në tërësi ne *do t'i restaurojmë*

Kur përmendej shikuesi/votuesi gjatë parashtrimit të pyetjes, apo në njëfarë mënyre kur votuesi ishte “pjesëmarrës pasiv” në kontekstin ligjërimitor gazetarja e përdorte trajtën jostandarde të së ardhmes.

5. Gazetarja: Çka *ka me ni* votuesi nëse voton për ju?
6. Folësi 1: PDK-ja *do të vazhdojë* ta bëjë atë që ka bërë në tri vitet e fundit ... *do të vazhdojmë* me dyfishimin e buxhetit në vitet e ardhshme...

Përzgjedhja e trajtës foljore të tipit *kam* + paskajore gege si trajtë karakteristike për kontekste shoqërore joformale, duke shtuar këtu edhe formën *ni* të foljes kryesore që del në variantin dialektor, që i jep karakteristika të stilit bisedor kontekstit bëhet nën ndikimin e audiencës. D.m.th. shfaqet një situatë e tillë, të cilën Bell (te Rugova, 2009:87) e quante dizajn i audiencës, ku gjuha e dëguesit ndikohet nga ajo e marrësit. Gazetarja e përshtat gjuhën e saj me audiencën të cilës i referohet për të krijuar një raport afërsie me të. Kjo audiencë në kontekstin e dhënë nuk përbëhet thjeshtë nga shikues të rëndomtë, por si elektorat ata janë edhe “pjesëmarrës pasivë” në këtë debat. Në shembullin e marrë më lart me përzgjedhjen e saj gazetarja shfaqet si një përfaqësuese e interesave të votuesëve (audiencës). Kjo strategji e përdorimit të ligjërit bisedor në media nën dukjen e një filozofie egalitare, që i favorizon njerëzit e rëndomtë kundruall elitës politike thotë Tahiri (2013:117), mund të shihet si veprim efikas për ta përvetësuar audiencën dhe për ta manipuluar atë.

Folësi 1 i qëndron besnik standardit të gjuhës duke e përdorur trajtën voluntive të së ardhmes duke shprehur premtimin e tij si vullnet a dëshirë për realizimin e veprimit të ardhshëm. Derisa gazetarja me përdorimin e trajtës jostandarde solidarizohej me të folurit e rëndomtë dhe krijonte një raport më intim me audiencën para së cilës zhvillohej debati, Folësi 1, me përdorimin të trajtës standarde krijonte distancim nga audienca dhe tregon fuqi pushteti në kontekstin ligjërimor.

Gazetarja e përdor trajtën voluntive të së ardhmes kur pyet për një veprim të së ardhmes i cili do të varet nga vullneti/mundësia e folësit apo institucionit të cilin folësi e përfaqëson, por ajo përdor trajtën necesitative – *ka me pasë* – kur shpreh një gjykim të saj lidhur me pyetjen, për vërtetësinë e të cilit, duke u nisur nga konteksti i jashtëm (gjendja e rëndë e monumenteve kulturore në Kosovë) është e sigurt. Në këtë rast bëhet dallimi në përdorim midis këtyre dy trajtave të së ardhmes së shqipes. Këtu e ardhmja necesitative paraqet modalitet epistemik, sepse del jo si një detyrim i ardhshëm por si një përfundim, në fakt i vetmi përfundim i mundshëm, deduksion (Palmer, 2001:6).

7. Gazetarja: Sa prej buxhetit *do të dedikoni* për monumentet kulturore, se *ka me pasë* shumë (probleme) në atë listë?

Përzgjedhja e trajtës dialektore duke e shmangur trajtën e gjuhës standarde në një kontekst publik mund të interpretohet edhe si përkrahje e asaj trajte kundruall trajtës së standardit të gjuhës dhe njëkohësisht edhe si mjet identifikimi me dialektin të cilit folësi i përket. Në këtë mënyrë kjo trajtë foljore mund të fitojë një farë prestigji. Sipas Tahirrit (2013:118) markimi me prestigji i tipareve gjuhësore të variantit, siç është përdorimi i paskajores gege në vend të lidhores, është një dukuri që manifestohet në Kosovë dhe në Shqipëri. Këtu ajo merr shembull përdorimin e paskajores gege nga

kryeparlamentarja Topalli dhe kryeministri Berisha në atë kohë. Këtë prestigj të varianteve jostandarde në Kosovë Munishi (2006, te Tahiri, 2013:118) duke e përdorur terminologjinë e Labovit e konsideron prestigj “të mbuluar”, të cilin e lidh me dendurinë e përdorimit të këtyre trajtave/varianteve si dhe me ringjalljen e një identiteti lokal. Një dukuri të tillë mund ta ilustrojmë me përdorimin e trajtës të së ardhmes necesitative *kam me punue*, e cila në strukturën e saj përmban paskajoren geqe. Kështu njëri nga anëtarët e LVV në këtë debat shquhet për përdorimin kësaj trajte foljore (Folësi 1: 15 herë kam me punue dhe 2 herë do të punoj).

8. Folësi 1: Ne si LVV premtojmë që *do të kemi* politikë për kulturë që sot nuk ekziston...
9. Na *kemi me pasë* politikë për kulturë... në të cilën i gjithë komuniteti i artistëve *ka me pasë* qasje të barabartë...
10. Na *kemi me i paditë* t’gjihtë ata që e kanë shkatërru Prishtinën...

Një përdorim i tillë i trajtës jostandarde nga Folësi 1 natyrisht bëhet ndikuar nga audienca. Fillimisht, fjalën e tij ai e fillon me të ardhmen voluntive *do të kemi*, i ndikuar nga pjesëmarrësit e tjerë në debat, por pastaj gjatë gjithë kohës ai e përdor trajtën necesitative të së ardhmes – *ka me pasë*, me kuptim deontik e cila bën që vërtetësia e qëndrimit folës të duket kategorike që të duket sa më bindës para votuesit. Një përzgjedhje e këtillë nga ana e folësit apo “fuqia solidarizimi” (Tahiri, 2013:117) përdoret si mjet për t’iu afruar votuesit. Është fjala për një fushatë zgjedhore dhe populizmi do të jetë një mjet të cilin politika do ta shfrytëzojë si mjetin Tahirit (2013:54) tradicionalisht më të shfrytëzuar të propagandës politike. Folësit përzgjedhin për ta përdorur trajtën më popullore duke provuar që të jenë sa më afër audiencës (popullit) të cilës i referohen.

Përfundimi

Folësit të cilët ishin pjesë e këtij hulumtimi përdorin dy trajtat e së ardhmes, atë që shpreh një veprim të domodoshëm/detyrueshëm të së ardhmes – future necesitative dhe atë që shpreh një të ardhme të mundshme të shoqëruar më modalitet të dëshirës a vullnetit –futur voluntiv, pa e bërë dallimin e shënjushmërisë së vlerave modale të tyre. Dallimi midis këtyre trajtave bëhet vetëm në rastet kur trajta e së ardhmes necesitative del si epistemike, d.m.th. vetëm kur përdoret si shprehje e një gjykimi duke u mbështetur në një kontekst të mëparshëm.

Përzgjedhja e njëres apo tjetres trajtë foljore është ideologjike. Trajta e së ardhmes *do të punoj* është pjesë e gjuhës standarde. Përdorimi i saj në një kontekst formal lidhet me qëndrimin e folësit si respektim apo përkrahje për standardin e gjuhës të cilën e flet. Përkundrazi, përdorimi i trajtës të së ardhmes që në vete përmban paskajoren geqe, si variant dialektor në një kontekst formal konsiderohet si

mospërfillje e standardit dhe përkrahje e trajtës tjetër. Folësit duan të identifikohen me variantin e tyre lokal duke bërë kështu që ai variant, si variant më popullor ta fitojë një farë prestigji, i cili lidhet me dendurinë e përdorimit të tij. Përzgjejet e këtilla, natyrisht bëhen për të arritur efekte të caktuara te masat. Kështu, mediumet dhe politikanët manipulojnë duke përzgjedhur trajtat më popullore, të cilat u mundësojnë që të krijojnë afërsi me audiencën.

Korpusi i hulumtuar:

<http://live.kallxo.com/sq/MTL/DebatPernime-per-Kulture-dhe-Sport-1019?>

Bibliografia:

1. Bokshi Besim. 2011. Format e futurit të shqipësisë në raport me gjuhët e Ballkanit në Shqipëri dhe Gjuhët e Ballkanit, Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës dhe Akademia e Shqipërisë.
2. Riza Selman. 1997. Njohuri të veçanta (Raportet e çfaçshëm me formante foljorë) në Vepra 2, Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës.
3. Palmer F. R. 2001. Mood and Modality. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Ismajli Rexhep. 2005. Gjuhë standarde dhe histori identitetesh. Tiranë: Akademi e Shkencave dhe e Arteve e Shqipërisë.
5. Ismajli Blertë. 2011. Sa ballkanike janë mënyrat e foljeve të shqipësisë? Kushtorja dhe habitorja. Prishtinë në Shqipëri dhe Gjuhët e Ballkanit, Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës dhe Akademia e Shqipërisë.
6. Aliu - Tahiri Lindita. 2013. Gjuha dhe lufta e ideve. Tiranë: Naimi
7. Rugova Bardh. 2009. Gjuha e gazetave. Prishtinë: Koha
8. Simpson Paul. 2005. Language, Ideology and Point of View. London: Second Edition published in the Taylor & Francis e-Library.
9. Munishi Shkumbin. 2013. Probleme të shqipësisë standarde në Kosovë. Prishtinë: ZeroPrint

Sadete TËRNAVA

GJUHA E REKLAMAVE

Reklamata ne ditët e sotme zënë një vend të rëndësishëm në mjetet informative, veçmas në ato elektronike-vizuele. Ne kalojmë një pjesë të madhe të kohës duke shfrytëzuar media të ndryshme (internet, televizion, radio, gazeta, revista), dhe po ashtu ndeshemi edhe me reklama në çdo pore të veprimtarisë. Pra, themi se jemi nën ndikimin e fuqishëm të informacioneve dhe porosive që drejtpërsëdrejti, qoftë për të mirë apo jo ndikojnë në idetë, të folurit, të shkruarit, dhe me këtë edhe në qëndrimet tona lidhur me gjuhën e reklamave.

Reklamata përbëjnë një mënyrë të veçantë komunikimi që kualifikohen si përpjekje për t'i bindur shfrytëzuesit e produktit të dikujt ta 'kthejnë kokën' pas tyre. Paraqitja e tyre po zë vend në diskurse të ndryshme, qofshin ato zyrtare apo anasjelltas, ngase po prekin në ritmin dhe interesin e jetës së përditshme, që nga blerje-shitjet, siguria shëndetësore, e deri në ndikimin e zgjedhjes së preferencave mediatike dhe madje edhe të atyre ndaj shkollave e universiteteve. Këtë do ta quanim ndikimin parësor kuantitativ të reklamës, ndërsa çështjet funksionale me segmentet dhe nënsegmentet që brendia gjuhësore e reklamës bart me dhe në vete, do t'i radhisim në ndikimin kualitativ të saj.

Për shoqërinë shqiptare reklamata janë fenomen i ri pikërisht në shekullin XXI, kur u bë ikja nga 'totalitarizmi', prandaj gjuha e tyre pos efektit të marketingut dhe karakterit provokues, bart edhe shumë funksione të tjera të ligjërimit, të cilat ndërliken me përmbajtjen semantike të tyre, me vlerat gjuhësore, edukative dhe estetike të një shoqërie. Prandaj, çështja e ndikimit të natyrës kulturore-gjuhësore brenda kuptimit sociolinguistik të reklamave sillet dhe ndikon në mënyrë interesante në vazhdimësinë e krijimit edhe të stereotipave të ndryshme sociale, siç është ta zëmë stereotipizimi gjinor lidhur me atë se çfarë porosie përmban dhe përçon reklama. Ne varësi të qasjes dhe përdorimit vizual dhe gjuhësor të reklamës behet zhvillimi apo ngecja socio-kulturore-gjuhësore. Aspekti i promovimit ose degradimit të vlerave kulturore, ideologjike, grupore e individuale nëpërmjet gjuhës së reklamave përbën diskurs të veçantë mëtimi e sfidimi se deri në ç'masë marrësi dhe bërësi i reklamës mund t'i 'kontraktjnë' marrëveshjet gjuhësore, ta zëmë në krijimin, ndryshimin dhe

zbatimin e roleve gjinore, pikërisht nga gjuha dhe mjeti i përdorur për bërje të reklamës. Në këtë kontekst, dhe si ilustrim, vërehet se televizionet tona në masë të madhe, përveç paraqitjes vizuale të grave në profesionet shtëpiake, si gjuhë dominante përcjellëse dhe tipizuese paraqesin edhe stilin ndërtues të fjalisë: *çdo grua do të dëshironte ta ketë në shtëpi (detergjent, sapun, supë...)* Pra, reklamat e mbajtjes së higjienës dhe kuzhinës përveç asocimit ekskluziv me gruan, përngjeshin edhe potencimin gjinor fizik. Ky dimension paraqitjeje në mediat e pas luftës përbën ideologji dykahëshe të nënkuptimit: gjuhësor-gjinor: përdorimi i fizikut të femrave dhe gjuha e caktuar përcjellëse varësisht reklamës¹. Kjo përngjitje asociative në kuptimesinë e veçantë të bartjes së mesazhit nëpërmjet tipikes së përkatësisë gjinore, ndikon në formimin e idesë, diskursit dhe me këtë të ideologjisë së caktuar gjuhësore për referime të caktuara mbi pranueshmërinë apo mospranueshmërinë e ideologjisë mediatike-shenjuese, duke ndryshuar konceptin mbi praktikeë. Në këtë kontekst Hutcheon-i thotë se teoria dhe praktika kryqëzohen edhe në fushën e sfidimeve të koncepteve mbi kontinuitetin dhe traditën². Ky kontinuitet, mund t'u referohet edhe shembujve të përkthimeve dhe mund ta përshkojë edhe bërjen e mësim-traditës edhe në këtë aspekt, ngase përsëritja formon traditën dhe me të adaptimin ndaj të pa/pranueshmes. Këtu do të analizojmë reklamën e kompanisë Rugova, e cila zë vend të madh reklamimi në televizione. Refreni tashmë i njohur i reklamës së ujit të kësaj kompanie *e pijshë për shnet*, në gjuhën angleze del i përkthyer si *drink for health*. Një fjali e përkthyer si *drink for health*, në gjuhën angleze do të kuptohej si: *pije për shëndet* në kuptimin reklamues ose edhe si trajtë e urdhërores. Kjo, në aspektin konotativ prej shqipes në anglisht del e papranueshme, ngase ideja e të dëshiruarit dhe e të uruarit në gjuhën angleze, në varësi të kontekstit ka përdorime të tjera, e në rastet e pijeve e të ngrënave jo edhe fort e përdorur. I vetmi përkthim që do të përshtatej me së lehti do të ishte: *Enjoy!*

Media si mjet mundësimi i shpërndarjes së fuqisë së reklamës ka një pushtet të jashtëzakonshëm edhe në paraqitjen e së drejtës ose të gabuarës, duke mundësuar kështu, bërjen, riprodhimin, mësimin dhe ndryshimin e modeleve socio e psikolinguistike, sjelljeve sociale, individualizmit kundrejt kolektives në kontekstin kulturor dhe social shqiptar. Duke e pasur këtë fuqi, media dhe reklama si mjet komercializmi mund ta revolucionarizojnë pritshmërinë, formimin dhe riformimin e shoqërisë, gjithnjë duke pasur kujdes në plasimin final të qëllimit të saj. Të gjithë

¹ Në reklama të ndryshme, e në masë të madhe në reklamimin e pijeve të ndryshme, veçmas atyre energjike, shpesh e shoqëruar me ndonjë këngë apo melodi me tone të pasthirrma seksualisht nxitëse të kombinuara shpesh edhe në dy gjuhët shqip e anglisht. Si shembull mund ta marrim reklamën e pijes erotic eagle e cila përshkohet nga përshkrimi i mësipërm me refrenin kryesor: *give it to me*, por që bartëset e reklamës, alias bartësja, e shqipton si *giv it tU mi*

² Linda Hutcheon, *Poetika e Postmodernizmit*, Prishtinë, 2013, f.143

shembujt reklamues me gjuhën ideologjike dhe shënjestruese shpijnë në pyetje përngjitëse për reflektimin mbi variabilitetin e gjuhës së reklamës për të kuptuar se nëse një reklamë përmban “gjuhë me impakt “të keq” apo “të mirë”. Kjo gjë nuk është lehtë të përcaktohet si qëndrim dhe analizë ngase vështirë do të përkufizohej me definicion të qëndrueshëm, duke pasur parasysh se reklamuesit e ndryshojnë stilin reklamues kinse në varësi të kërkesave të kohës, dhe atë me një shqipe vernakulare, rrjedhimisht dialektore. Përdorimi në masë i gjuhës popullore, paraqet larushi të folmesh por shpesh mesazhet e sumëpërdorura zënë fill popullariteti dhe pranimi normal sociokulturor të funksionimit të gjuhës. Me një fjalë, ndeshemi në situata të bisedimeve gjuhësore dhe rrjedhimisht pranuese, të cilat tradicionalisht janë përdorur në komunikime personale brenda shtëpisë dhe rretheve shoqërore jo zyrtare. Këtu vjen në shprehje edhe aspekti stilistik i gjuhës popullore të reklamës në formën e të shprehurit spontan, sikur bie fjala në reklamat e operatorit të telefonisë IPKO. Tashmë, në tregun mediatik, kjo kompani për një kohë të gjatë lëshon ofertat e saj nëpërmjet ndërtimeve të tilla të fjalive: *a nitët-...ish dal; edhe ajo ish dal; krejt dulen,....*dhe kjo brenda ofertës *FOL ME TON*'.

Kjo reklamë bart të folurit tipik të situatave të gjuhës së bisedave në familje, apo solidarizim me shprehjet tipike të mendësisë kolektive brenda një periudhe kohore. Duke analizuar gjuhën, stilin dhe ndikimin e natyrës së reklamave të kësaj kompanie, të cilat në masë të konsiderueshme përfshijnë elementin e humorit madje dhe aktorët e po kësaj fushe, atëherë brenda këtij segmenti do të përfshihej fare mire zbatimi i të ashtuquajturës teorisë së përshtatjes (*accommodation theory*)³. Sipas kësaj teorie, folësit duhet ta përshtatin të folurit e tyre me dëgjuesin për të fituar miratimin e publikut. Në këtë kontekst, shtrohet pyetja se ky lloj pajtimi me teorinë e përshtatjes, a po shërben si komercializëm pikërisht nëpërmjet përdorimit të gjuhës popullore dhe fjalive kyçe mbizotëruese brenda një momentumit historik?! Patjetër që po, ngase, komercializimi i mediave moderne nëpërmjet reklamave të sipërpërmendura sjell një ‘vernikularitet kolektiv’ të pranueshëm dhe mjaft të popullarizuar, e cila jo rrallë shërben edhe si zbavitje e përgjithshme. Kjo ngase mediat e komercializuara kanë kapacitet për të ndikuar në ndryshimin e opinionit publik për pranimin ose mospranimin e të folurit shtëpiak versus atij mediatik.

Ideologjia e ‘gjuhës së solidaritetit’ si mjet bindës për arritjen e qëllimit të reklamës

Reklama për të qenë e plotë në efektin e saj kërkon harmonizimin e emërtimit, cilësimit dhe veprimtimit në varësi të përdorimit adekuat të emrave, mbiemrave e foljeve

³ Kjo teori u përpunua më së miri nga psikolinguisti amerikan Howard Giles

si kategori kryesore shoqëruese të reklamës. Në këtë rrafsh, shoqërizimi i fjalës në fjali dhe domosdoja e njohjes së rregullave ndërmjet përkimit, përdorimit dhe me këtë të efektit gjuhësor të reklamës është e pashmangshme. Ndryshe, Barti këto i quan edhe njohja e pjesëve kryesore të reklamës, e që sipas tij janë fonetike, zanore dhe grafike⁴. Në këtë kontekst, pashmangshëm del pyetja kërkuese për relacionin ndërmjet gjuhës-shenjë, gjuhës-urdhër, gjuhës-këshillë, gjuhës-nënkuptuese, qoftë si të ndara, qoftë së bashku. Dhe, në këtë relacion, cila lloj gjuhe dhe si do të mund të përdorej ajo në procesin e bartjes së informacionit reklamues? Për ta sqaruar këtë pyetje do të mund të na shërbente aspekti funksional i gjuhës, apo dallimeve dhe ngjashmërive midis nuancave kuptimore, dhe pikërisht duke u nisur nga dallimet dhe ngjasimet në mes të gjuhës si mjet zbatimi dhe mendimit si nxitës i atij zbatimi. Sipas, Richard Hudson-it një pikë takimi midis gjuhës dhe mendimit është përdorimi i saj prej brezit në brez, si mjet shoqërizimi ose siç e detajon ai në një marrëdhënie PUSHTET-SOLIDARITET⁵, ndërmjet folësit dhe dëgjuesit. Ky term në kuptimin e analizës së kësaj teme në kuadër të faktorëve të komunikimit reklamues mediatik pa dyshim që e ka zbatimin apo saktësimin e qartë dhe objektiv midis bartësit të mesazhit gjuhësor si ‘pushtet’ qoftë ai imponues apo kërkues, dhe mundësisë së marrësit si refuzues, pranues ose solidarizues. Pse jo, kompanitë e shitjes së shërbimeve telefonike paraqesin shembullin konkret ilustrues: kompanitë ushtrojnë pushtetin, ndërsa gjuha e përdorur paraqet solidaritetin me marrësin. Në këtë rrafsh, dalim te ndërlidhja në mes të ideologjisë si koncept, reklamës si mjet dhe gjuhës si akt në arritje të qëllimeve. Në lidhje me këtë, duhet potencuar se George Orwell-i ishte njëri nga shkrimtarët më të hershëm, i cili u përpoq t’i gjejë lidhjet në mes të gjuhës dhe ideologjisë. Në njërin ndër esetë e tij shpesh të cituar "Politika dhe gjuha angleze", ai ndër të tjera thotë: (cituar fragmentar).“të folurit dhe të shkruarit politik janë kryesisht mbrojtës i të pambrojturve. Shembujt si, vazhdimi i sundimit britanik në Indi, spastrimet ruse dhe dëbimet, bombat atomike në Japoni, në të vërtetë mund edhe të mbrohen por vetëm me argumente të cilat janë shumë brutale për shumicën e njerëzve që të përballen me to.... Kështu që në vend të saj, gjuha politike duhet të përbëhet kryesisht nga eufemizma, pyetje-dredharake dhe nga një paqartësi absolute...”

Prandaj, kur mendojmë për tekstin brenda një konteksti reklamues, patjetër që do ndeshemi me dy përshfaqje pyetëse, se çfarë reklamohet dhe kush reklamon. Për çudi, pyetjes se kur reklamohet nuk i jepet rendësi, edhe pse dihet se koha e dhënies së reklamës në të vërtetë është ‘semantizmi’ i suksesit, ngase në varësi të saj përcaktohet niveli i të hyrave nga ajo reklamë. Këtu do ta veçonim shembullin e marrë nga autorja

⁴ Roland Barthes, *Aventura semiologjike*, SHB “Dukagjini” Pejë, 2008, f. 69.

⁵ Richard Hudson, *Sociolingvistika*, SHB Dituria, 2002, f. 138

Goddard në lidhje me trekëndëshin e bartjes së idesë së reklamës: dërguesi-porosi-pranuesi (addresser-message-addressee)⁶, dhe shembujve që ajo i jep për efektin financiar të përdorimit të fjalës *po* dhe të asaj *jo* në një reklame shitjeje të duhanit, gjithnjë se kush dhe si e thotë pohimin apo mohimin.

Për të analizuar tipologjinë gjuhësore të reklamave në kuadër të vështrimit të tyre përbrenda hapësirës së pluralizmit tonë mediatik, funksioni dhe funksionimi i gjuhës i nënshtrohet herë çështjes së **popullaritetit**, e herë çështjes së **domosdoshmërisë**. Për t'u popullarizuar duhet pararendja e domosdoshmërisë së njohjes atributive të funksioneve të mesazhit të gjuhës, edhe pse jo gjithherë. Shtrohet pyetja se në këtë njohje a duhet ndjekur diskursi i bartjes formale apo zyrtare, apo anasjelltas, i asaj joformale. Kjo marrëdhënie e bërjes së popullaritetit të reklamës zhvillohet siç thotë Gjovalin Shkurtaj ndjeshmërisht ndryshe edhe në nivelin makrosociolingusitik, dhe këtu është pika e takimit sipas situatave⁷. Në këtë kuadër, popullariteti i reklamës kërkon edhe të ashtuquajturin dimension estetik si pjesë e konsumimit kreativ, i cili sipas James Bourroughs, kërkon një koncept tredimensional: origjinalitetin, funksionalitetin dhe estetikën⁸. Origjinaliteti dhe estetika patjetër që përbëjnë një rol të veçantë në rëndësinë e shkoqitjes dhe efektit të përgjithshëm të mesazhit, mirëpo aspekti i funksionalitetit varet shumë nga cilësia e gjuhës se përdorur dhe hyn në domosdoshmërinë e pasjes së saj në plotni. Në këtë rrafsh, tiparet e caktuara gjuhësore ndihmojnë në arritjen e qëllimit si domosdoshmëri ose vice-versa, në dështimin e arritjes së tij mu nga përdorimi joadekuat i këtyre veçorive dhe teprimit ose shpesh mospërdorimit të figurave stilistike gjuhësore.

Figurat stilistike të reklamave me konotacion më të drejtpërdrejt kuptimi përvijohen pothuajse në shumicën e reklamave televizive, duke filluar me hiperbolën, epitetin, krahasimin, personifikimin, dykuptimësinë, eufemizmat e deri te neologjizmat.

Përdorimi i këtyre figurave dhe attributeve shpesh sjellin edhe përfitime në formë të zhargoneve tejet të vrazhda për bartjen e idesë, porosisë dhe impaktit të përgjithshëm, që edhe pse nuk e ka idenë e reklamës-reklamimit, merr konotacion dhe madje tematizon bisedën pikërisht nga ai përdorim. Shenjzërimi i grupit të caktuar shoqëror, e që jo rrallë ndodh të jenë gratë e fëmijët shënon ballafaqim të drejtpërdrejtë shpërndarës-komunikues, e shpesh testues të aprovimit të ofertës gjuhësore joformale. Kështu, lidhja relative dhe ndonjëherë absolute ndërmjet fjalës/fjalisë dhe së fundit konceptit porosites ka ndikimin e vet sociolingusitik, duke

⁶ Angela Goddard, *The language of Advertising*, Taylor and Francis, 2001, f.7

⁷ Gjovalin Shkurtaj, *Sociolingvistika*, SHB Libri Universitar, Tiranë, f.126

⁸ James Bourroughs, C, Page Moreau, David Glen Mick, *Handbook of Consumer Psychology*, Taylor & Francis Group, 2008, f. 7

shpënë edhe në ndryshim kodesh sociokulturore ngase kontakti dhe reklamimi i një fjale-fjalie dhe ndër-kuptimi i saj bën normëzime bartës, si me shkrim po ashtu edhe me gojë. Ky ndikim me gjasë rezulton më fuqishëm me anë të bartjes shkrimore vit pas viti e brez pas brezi, apo siç thotë Ferguson “Përdorimi i shkrimit në një komunitet folësish të një gjuhe mund të ketë efekte sociokulturore të përhershme, që përfshijnë transmetimin më të lehtë të materialeve ndërmjet brezave, komunikimin me një numër më të madh njerëzish dhe një standard me të cilin shpesh varietetet e tjera të folura mund të krahasohen”⁹. Në lidhje me këtë, reklamat po e sulmojnë gjuhën shqipe edhe nëpërmjet përkthimeve literale apo kalkeve. Sikur me rastin e reklamës së ujit Rugova, një reklamë tjetër që vazhdon për një kohë të gjatë të jetë prezente në ekranet e të gjitha televizioneve tona është ajo e kompanisë HIP. Kjo reklamë që zgjat rreth 2 minuta paraqet jo vetëm fëmijën si “mjet” atraktiv për shit-blerje të ushqimit të foshnjave, por për më tepër paraqet një të huaj, i cili me fjalinë në gjuhën shqip: ” *Për këtë qëndroj në emrin tim*”, natyrshëm tërheq vërejtjen e audiencës, dhe atë për faktin se: 1) është i huaj por flet shqip; 2) afër vetes ka një burrë tjetër e jo si zakonisht ndonjë grua, dhe 3) fjalja përveç shqiptimit të ndikuar nga gjermanishtja paraqet një kalk të llojit të vet, që asnjëherë nuk bëhet në gjuhën shqipe (*Për këtë qëndroj në emrin tim*). Shtrohet pyetja se sa ka pasur kujdes kompania të shtjellojë qoftë edhe minimumin e kërkesës gjuhësore kur ka pranuar përkthimin e tillë. Pak ose aspak, sepse në gjuhën shqipe konotacioni i bartjes së porosisë-fjalisë së tillë do të mund të ishte: Për këtë –garantoj (unë); Për këtë jap fjalën time etj., por assesi ashtu siç është pranuar.

Si përfundim mund të konstatojmë se në kohën e sotme të pluralizmit medial, reklamat si mjet fitimprurës po ndikojnë në masë të madhe në krijimin e ideve, imazheve, qëndrimeve dhe me këtë krijimit të ideologjive debatuese për dhe kundër një qasjeje të caktuar gjuhësore sa i përket popullaritetit dhe domosdoshmërisë së saj. Këto aspekte të pranimit a mospranimit të një lloji të caktuar të gjuhës reklamuese, ndikon edhe në iniciimin dhe zhvillimin e një diskursi më të veçantë profesional në lidhje me këtë tematikë, e që për fund të këtij referimi do ta propozonim të dilte në formë të kësaj pyetjeje: A po afirmohet shmangia nga norma standarde e gjuhës nëpërmjet përdorimit të varieteteve jostandarde gjuhësore?

⁹Charles A. Ferguson, (1968). “Language Development”, in Charles A. Ferguson, Thom Huebner (1996), *Sociolinguistic Perspectives: papers on language in society, 1959-1994* Oxford University Press US, f. 40-47.

Bibliografia:

1. Barthes Roland. *Aventura semiologjike*, SHB “Dukagjini” Pejë, 2008,
2. Dahlgren Peter dhe Sparks, Colin .(1993)*Communication and Citizenship*, London: Routledge,
3. Edward Arnold. *Media Discourse*. London, (1995)
4. Ferguson A Charles. “Language Development”, in Charles A. Ferguson, Thom Huebner (1996)
5. Goddard Angela. *The language of Advertising*, Taylor and Francis, 2001
6. Hutcheon Linda, *Poetika e Postmodernizmit*, Prishtinë, 2013
7. Hudson Richard. Richard Hudson, *Sociolinguistika*, SHB Dituria, 2002
8. Fairclough, Norman. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press. Fairclough,
9. Ismajli, Rexhep.(2003). *Standarde dhe identitete*. Pejë: Dukagjini.
10. Lyons John, *Hyrje ne Gjuhësinë Teorike*, SHB Ditura, 2001
11. Lakoff, George. (1995). *Metaphor, Morality and Politics, in Social Research*, Vol 62,no2. N.Y: The New School for Social Research
12. Mazzoleni, Gianpietro, Julianne Stuart, dhe Horsefield, Bruce, (2003) *The Media and neopopulism: a contemporary comparative analysis* , Praegers Publishers
13. McLuhan, Marshall. *Instrumentat e komunikimit*. Tiranë: Instituti i Dialogut & Komunikimit, (2008)
14. Shkurtaj Gjovalin, *Sociolinguistika*, SHB Libri Universitar, Tiranë,1996
15. Weber Ronald. *The Reporter as Artist: A look at the new Journalism Controversy*, New York, 1974

Bahri KOSKOVIKU

KONCEPTI I GJYMTYRËS DHE I PËRBËRËSIT SINTAKSOR

Koncepti i gjymtyrës si kategori funksionale, i realizuar përmes një fjale emërtuese apo kuptimplote, ashtu siç është i përshkruar përgjithësisht në gramatikat shqipe, është i ngushtë për të përshkruar strukturën e përbërësve sintaksorë të fjalisë. Ky qëndrim, nisët nga pikëpamja se realizimi gramatikor i një gjymtyre në fjali, nuk mund të kufizohet vetëm brenda një elementi të vetëm, por njësi të bashkuara në grupe rreth një qendre të vetme sintaksore, e cila si tërësi përbën një gjymtyrë më vete në strukturën e fjalisë. Sipas nesh, nocioni *përbërës sintaksor*, i përdorur kohët e fundit nga shumë studiues të shqipes, si: M. Çeliku (Sintaksa e Gjuhës Shqipe: 2012), R. Memushaj, S. Ahmetaj, por edhe nga studiues të tjerë, si barazvlerës i sintagmës, është një term i përshtatshëm për të operuar në gramatikat shqipe.

Sipas Gramatikës së Akademisë, gjymtyrë fjalie janë *vetëm fjalët kuptimplote vetëm ose të shoqëruara me fjalë shërbyese* (Gramatika e Gjuhës Shqipe 2: 63) që kanë aftësinë të shënojnë objekte a nocione, ndërsa njësitë, si parafjalët dhe lidhëzat, cilësohen si fjalë shërbyese që lidhin fjalët shënuese. Në shembullin:

1) *Miku ynë i shtëpisë përqafoi dhëndrin.*

Kjo fjali, sipas konceptit që parashtron Gramatika e Akademisë, përbëhet nga gjymtyrë, ku secila prej tyre luan një rol të caktuar në realizimin kumtesor të fjalisë: *Miku* dhe *përqafoi* janë gjymtyrët kryesore, ato përbëjnë bërthamën e fjalisë, kurse përemri pronor *ynë* dhe emri në rasën gjinore *i shtëpisë* janë gjymtyrë të dyta, *gjymtyrë që plotësojnë gjymtyrët kryesore, i përcaktojnë më tej ato, lidhen me to nga ana kuptimore dhe strukturore* (Gramatika e Gjuhës Shqipe 2, 2002: 203). Pra, këtyre njësive sintaksore u njihet statusi i gjymtyrës që në përkufizimin që do të shohim më poshtë, ato kryejnë një funksion të caktuar në kuadër të fjalisë, por si gjymtyrë të dyta të saj.

Në të vërtetë, përemri pronor *ynë* dhe emri në rasën gjinore *i shtëpisë* në funksionin e përcaktorit nuk janë as gjymtyrë më vete, as gjymtyrë të dyta të fjalisë, por njësi funksionale që modifikojnë kokën e një sintagme emërore, në këtë rast sintagmën emërore *miku*. Relacionet e tilla të fjalëve S.Prifti i quan *lidhje hipotaktike* (Sintaksa e Gjuhës Shqipe: 24). S.Prifti njësitë e tilla sintaksore i quan njësoj, gjymtyrë të dyta të fjalisë, duke e parë rolin e tyre në funksion të një komunikimi më të plotë: *“funksioni themelor i gjymtyrëve të dyta është komunikimi sa më i plotë dhe më i përcaktuar i*

mendimit tonë.” Dhe parim klasifikimi për Priftin është - *raporti logjik që shpreh gjymtyra e varur në funksionin e saj përcaktonjës dhe plotësonjës kundrejt gjymtyrës strumbullar, nga e cila varet* - (S.Prifti, 1971:78), por, sipas pikëpamjes sonë, njësitë e tilla gjuhësore, nuk përfaqësojnë gjymtyrë në asnjë rrethanë, por zgjerim të saj, e cila në strukturën e fjalisë përbën një gjymtyrë më vete. Th. Dhima, me të drejtë, përcaktorët e emrit i definon si *zgjerim të mëtejshëm i përbërësve emërorë të fjalisë, pra bashkë me fjalën emërore me të cilën lidhet, formon një sintagmë emërore* (Gjuha Shqipe, Sintaksa, 2005:93), ndonëse kur bën klasifikim e tyre, vazhdon t’i quaj gjymtyrë të dyta të fjalisë. Bahri Beci *funksione gramatikore që lidhen me emrin*, Buholc e Fidler si atributë adnominalë (Albanische Grammatik, 1987: 409). S. Ahmetaj, duke e vënë në dyshim statusin e përcaktorëve si gjymtyrë, thotë *“Dilema shtrohet se a është gjymtyrë përcaktori apo ai është një prej specifikuesve të gjymtyrës bartëse ose kokës së saj. Ose ai mund të jetë një prej modifikuesve që ndonjëherë bashkë me fjalën që modifikon shpreh një koncept.* (Studime për nder të R.Ismajlit, 2012:15). L.Rugova njësitë e tilla sintaksore i quan *përcaktorë të sintagmës emërore*. Ajo (L.R) duke elaboruar çështjen e përcaktorëve në gjuhën shqipe shprehet: *Si është e mundur që një plotës i thjeshtë pronor të konsiderohet gjymtyrë e dytë e fjalisë, përderisa ky i ashtuquajtur plotës është pjesë e një njësie hierarkike më të ulët se fjalia.*(Seminari Ndërkombëtar 29, L. Rugova: 136). Për gjymtyrën gjejmë të përdoren edhe terma të tjerë, si *fjala sintaksore* (fjala morfologjike e parë nga funksioni) (R. Memushaj, 2006: 270), ndonëse në Gramatikën e Akademisë tërhiqet vërejtja për një paralelizëm të tillë si jo i saktë, meqë gjymtyra realizohet shpeshherë edhe me anë të një togfjalëshi (njësi e përbërë nga dy fjalë kuptimplete).

Sipas këtij koncepti, tradita sintaksore shqipe, strukturën e fjalisë e sheh, në kuptimin referencial, si strukturë konceptore: fjalët – gjymtyrë si njësi gjuhësore janë bartës të koncepteve në realitetin jashtëgjuhësor. Një konceptim i tillë për gjymtyrën, në analizën gramatikore të fjalisë, përjashton autonominë e grupeve parafjalore, meqë ato nuk janë fjalë shënuese, por fjalë shërbyese. Kjo, në fakt, është një nga çështjet, në vargun e vërejtjeve që bën H.Agani për teorinë e Spiro Floqit rreth shtjellimit të strukturave sintaksore të shqipes, sidomos në çështje të përkufizimit të tofjalëshit: *“Më duket se nuk mund të mos e përfillim fare aftësinë që një parafjalë ta bëjë të aftë fjalën me të cilën shkon ta kryejë një funksion sintaksor të cilin nuk do të mund ta kryente pa të”.* (Fjala, 1975: 31). Një pikëpamje e tillë, është në harmoni të plotë me zhvillimet e gjuhësisë strukturale. A. Martine parafjalët i quan *monema funksionale që shërbejnë për ta shënjuar funksionin e një moneme tjetër.* (Elemente të gjuhësisë së përgjithshme, 1974: 143)

Në Gramatikën e Akademisë *gjymtyrë fjalie qubet fjala (ose togfjalëshi) që del si një njësi sintaksore më vete nga funksioni që përmbush në fjali. Gjymtyra është njësia më e vogël që dallohet në analizën e fjalisë; ajo ekziston brenda fjalisë, është pjesë përbërëse e saj dhe vetëm si e tillë merr pjesë në realizimin e kumtimit-* (Gramatika e Gjuhës Shqipe 2, 2002: 63). Sipas këtij përkufizimi, raportet e gjymtyrëve të dyta shihen si raporte brenda fjalisë e jo brenda

togfjalëshit, sidomos kur thuhet se *ajo ekziston brenda fjalisë*, që do të thotë se relacioni gjymtyrë – fjali shihet si relacion i drejtpërdrejtë, që është në kundërshtim me pohimin tjetër: *gjymtyrët e dyta plotësojnë gjymtyrët kryesore* që logjikisht është një raport krejtësisht tjetër.

Nëse i bëjmë një analizë gjuhësore konceptit të gjymtyrës shquajmë dy attribute themelore të saj, që mund të nxirren nga përshkrimi që i bëhet në Gramatikën e Akademisë: e para gjymtyrët janë fjalë kuptimplote që shënojnë nocione a ide dhe e dyta, ato janë njësi të mëvetëshme në strukturën e fjalisë. Fjalët që nuk e kanë këtë mëvetësi gramatikore realizohen si gjymtyrë me anë të një togfjalëshi, të tilla janë fjalët që shënojnë nocione abstrakte p.sh:

2) *Mungesa e energjisë elektrike mund të ndikojë negativisht në zhvillimin e bizneseve.*

Emri abstrakt *Mungesa* është i pakonkretizuar nga ana kuptimore dhe si i tillë nuk mund të funksionojë si gjymtyrë fjalie pa sintagmën gjenitivele *e energjisë elektrike*.

Përkufizimi i njërive të tilla si gjymtyrë të dyta, për më tepër, vë në dukje pasaktësi dhe kundërthënie brenda vetë këtij koncepti, në njërin anë thuhet se *gjymtyra zakonisht përkon me një gjymtyrë të togfjalëshit*, duke e parë togfjalëshin si njësi të ndërmjetme midis gjymtyrës dhe fjalisë, në anën tjetër, përcaktorët e tillë, si në fjalitë 4 dhe 5 shihen si gjymtyrë të dyta të fjalisë. Nga ky pikëvështrim, koncepti i gjymtyrës është i ngushtë për të përshkruar strukturën e përbërësve sintaksorë nga aspekti sintagmatik. Mjafton të marrim vetëm shembullin e kryefjalës në disa fjali të ndryshme për të argumentuar këtë konstatim:

3) *Trimi bisedonte qetësisht me motrën.*

4) *Djaloshi nga qyteti, bisedonte me pasion me miqtë e tij.*

5) *Garuesi që zuri vendin e parë, e vuri me krenari medaljen rreth gjoksit të ti.*

Në të tre shembujt, kryefjala shprehet me një sintagmë emërore: në shembullin e parë, kryefjala është *Trimi*, në shembullin e dytë, kryefjala është *Djaloshi nga qyteti* që ka si kokë një emër që përcakton karakterin e sintagmës, kurse sintagma parafjalore *nga qyteti*, në funksionin e përcaktorit, është një përbërës i zgjeruar i saj. Në shembullin e tretë, kryefjala është *Garuesi që zuri vendin e parë*, ku koka e sintagmës kufizohet nga një fjali e nënrenditur përcaktore si zgjerues i saj. Në gjithë këta shembuj fjalët që shoqërojnë kokën e një sintagme janë modifikuesit e saj, të cilët marrëdhënien e tyre sintaksore e realizojnë brenda njësisë sintagmatike dhe jo gjymtyrë të dyta që ndërtojnë relacion të drejtpërdrejtë me fjalinë. Kjo është rezultat i asaj se teoritë strukturaliste e njohin grupin e fjalëve apo sintagmën si njësi të ndërmjetme midis fjalës dhe fjalisë dhe analiza në përbërës të drejtpërdrejtë me anë të shtresëzimit vë në dukje raportet sintagmatike të këtyre plotësive me kokën e sintagmës si një raport i varshmërisë së plotë sintaksore. Prandaj shembujt e tillë tregojnë se koncepti i gjymtyrës si fjalë emërtuese, nuk e shpreh të plotë realitetin gjuhësor të fjalisë dhe nuk arrin ta shpërfaqë të plotë natyrën

gramatikore të njërive sintaksore në shqipe, për më tepër ai është përjashtues.

Si kuptohet nocioni i plotësit në gramatikat shqipe?

Nocioni i plotësit i trajtuar për herë të parë në gjuhësinë franceze në disa artikuj të enklipedisë nga Dymarseu dhe Bozeu i kundërvihet analizës logjike në vetëm **subjekt** dhe **predikat**, dy koncepte që vijnë që nga antikiteti e që u rimorën më vonë nga Port-Royal.

Bozeu në një artikull të tij jep këtë përkufizim për nocionin e plotësit: *fjalët janë të lidhura midis tyre deri në atë shkallë sa disa janë për të plotësuar kuptimin e disa të tjerave* (Osvaldo Dykro: 297). Ai i ndan plotësat, në **plotës relational** ku fjala bosht jep idenë e relacionit, kurse fjala plotësuese tregon objektin e këtij relacioni, si: *Shtëpia e mikut, nëna e Ardianit* dhe **plotës përcaktimi**, ku plotësi saktëson atë që në të plotësuarin mbetet e papërcaktuar, të tillë janë plotës objekti, kohe, vendi, si: *ai ha diçka* (shembulli është marrë nga Dykro – Todorov).

Nga ky përkufizim i përgjithshëm, na del e qartë ideja për plotësin si njësi që e realizojnë marrëdhënien e tyre sintaksore brenda njësisë sintagmatike dhe jo në nivel të fjalisë. Në shembullin: *Veronika përqafoi miken e saj të zëmërës*, sintagma emërore e përbërë *miken e saj të zëmërës* në funksion të kundrinës së drejtë e realizon marrëdhënien e saj sintaksore brenda sintagmës foljore *përqafoi miken e saj të zëmërës*, prandaj s'mund të quhet gjymtyrë e dytë e fjalisë, por plotës i foljes, një përbërës sintaksor i brendshëm i sintagmës foljore që kushtëzon gramatikalitetin e fjalisë. Nga pikëpamja e kategorizimit që bën Bozeu e Dymarseu na del një plotës i përcaktimit: saktëson atë që në të plotësuarin mbetet e papërcaktuar.

Si të përkufizohet përbërësi sintaksor?

Përbërësi sintaksor është një kategori strukturore në rrafshin e analizës gjuhësore. Fjalja sipas këtij koncepti përbëhet nga grupe përbërësish që u përkasin kategorive të ndryshme sintagmatike, këta përbërës nga ana e tyre formohen nga përbërës të tjerë deri te fjalët më vete si përbërësi i fundit sintaksor. Pra kemi një paraqitje hierarkike të strukturës së fjalisë, ku secili përbërës në nivelin sintagmatik përbëhet zakonisht nga koka dhe një plotës i saj, i cili mund të jetë një fjalë e vetme, të ndiqet nga një plotës i përbërë apo nga një njësi predikative (fjali e nënrenditur), kjo varet nga veçoritë gramatikore të kokës së sintagmës. Në shembullin: *Era lexoi librin*, qendra sintaksore e fjalisë është sintagma foljore *lexoi librin*, e cila së bashku me sintagmën emërore në funksion të kryefjalës *Era* janë përbërësit e drejtpërdrejtë të fjalisë *Era lexoi librin*, si një njësi sintaksore e nivelit më të lartë, nga ana tjetër vetë *SF lexoi librin* është e zërthyeshme më tej në përbërës të tjerë: nga folja *lexoi* dhe një sintagmë emërore e thjeshtë *librin* që janë përbërësit e drejtpërdrejtë sintagmës foljore *lexoi librin* dhe njëkohësisht përbërësit e fundmë të fjalisë.

Nga aspekti sintagmatik struktura e përbërësve sintaksorë nuk vështrohet si një shtrirje lineare, por analizohet nga pozicioni vertikal, si një hierarki e elementeve sintaksore që ka një fjalë bosht dhe elemente që varen prej saj.

Studimet sintaksore në shqipe mbi këtë bazë janë të pakta. Në sintaksën e Mehmet Çelikut nuk i del i qartë përkufizimi i *përbërësit sintaksor*. Madje nga përkufizimi i tij, ai barazon këto dy nocione: “kushti i parë që plotëson një fjalë për të qenë përbërës është qenia e saj fjalë emërtuese, të tilla janë: emrat, foljet, mbiemrat, përemrat dhe ndajfoljet. Me këtë, ai përjashton ndërtimet parafjalore, sikurse Gramatika e Akademisë. (Mehmet Çeliku, 2012: 53).

Nga një përshkrim i tillë marrim guximin të nxjerrim një përkufizim rreth karakterit dhe mënyrës se si e konceptojmë natyrën e përbërësit sintaksor si njësi strukturore e sintaksore që karakterizohet nga një varshmëri elementesh funksionale rreth një koke leksikore që përcakton karakterin e njësisë sintagmatike dhe përfaqëson një nivel të caktuar në strukturën hierarkike të përbërësve sintaksorë.

Analiza në përbërës të drejtpërdrejtë, niset nga parimi strukturalist se gjuhësia është para së gjithash empirike dhe ky empirizëm duhet të jetë pikëvështrimi fillestar i gjuhëtarit në vëzhgimin e objektit.

Duke u nisur nga ky parim, do të thoshim se operimi me konceptin e gjymtyrës si fjalë emërtuese çfarë është i dhënë sot në gramatikat shqipe del i ngushtë, i pasaktë për të përshkruar strukturën e përbërësve sintaksorë, përkundrazi *analiza në përbërës të drejtpërdrejtë* e L. Bloomfield dhe *teoria e strukturës së sintagmës* nga Noam Chomskiek i jep një zgjidhje të drejtë këtij problemi.

Nga një analizë e tillë që më shumë është e fokusuar në rrafshin praktik të analizës gjuhësore, mbështetur në koncepte moderne të analizës gjuhësore të fjalisë, mund të nxirren përfundime të rëndësishme që avancojnë studimet sintaksore në shqipe duke përdorur metoda dhe qasje të reja hulumtimi me bazë nga fusha të gjuhësisë strukturale dhe të gjuhësisë gjenerative.

Përfundim:

Koncepti i gjymtyrës që kufizohet me fjalën emërtuese, është i ngushtë për ta përshkruar strukturën e përbërësve sintaksorë të fjalisë.

Ato njësi sintagmatike që në gramatikat shqipe quhen gjymtyrë të dyta të fjalisë, marrëdhënien sintaksore e realizojnë brenda sintagmës e jo në nivel të fjalisë.

Lidhja e gjymtyrëve sipas parimit të linearitetit: *fjalë + fjalë + fjalë*, nuk e shpërfaqin të plotë natyrën gramatikore të njësisve sintaksore në shqipe.

Përbërësi sintaksor dhe gjymtyra dallojnë nga shtrirja dhe vëllimi. Përbërësi analizohet si hierarki elementesh sintaksore që gjithnjë udhëhiqet nga një kokë

leksikore që përcakton karakterin sintagmatik të përbërësit, strukturën dhe funksionin e tij.

Gjymtyrët e fjalisë si njësi gjuhësore përfaqësojnë një strukturë konceptore dhe një përkufizim i tillë mbron autonominë e ndërtimeve parafjalore si një përbërës i veçantë në strukturën e fjalisë.

Koncepti i gjymtyrës duhet zgjeruar, gjymtyrë s'mund të jetë fjala a togfjalëshi, sepse nuk e mbulon konceptin që përfaqëson fjala emërtuese si njësi gjuhësore.

Ndarja strukturore në gjymtyrë kryesore dhe të dyta është i papërligjshëm nga pikëpamja strukturore.

Nuk ka gjymtyrë të dyta të fjalisë, por njësi funksionale që plotësojnë a modifikojnë kokën e një sintagme.

Bibliografia:

1. Buchholz Oda, Fiedler Eilfred (1987). *Albanische Grammatik*. VEB Verlag Enzyklopadie Leipzig.
2. Grup autorësh (2002). *Gramatika e gjuhës shqipe I*. ASHSH, Instituti i Gjuhësisë dhe Letërsisë. Tiranë.
3. Grup autorësh (2002). *Gramatika e gjuhës shqipe 2*. ASHSH. Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë.
4. Prifti, Stefan (1971). *Sintaksa e gjuhës shqipe*. ETMMK. Prishtinë.
5. Domi, Mahir (1971). *Sintaksa e gjuhës shqipe*. ETMMK. Prishtinë.
6. ASHARSH (1995). Instituti i Gjuhësisë. *Gramatika e Gjuhës Shqipe* (Morfologjia). Tiranë.
7. ASHARSH, (1997). Instituti i Gjuhësisë. *Gramatika e Gjuhës Shqipe II*.
8. Chomsky, Noam (1957). *Syntactic structure*. New York.
9. Huddleston, Rodney and Pullum, Geoffrey (2007). *English Grammar*. Cambridge University press
10. Çeliku, Mehmet (2012). *Sintaksë e gjuhës shqipe (Përbërësit sintaksorë)*. Tiranë.
11. Lyons, John. *Hyrje në gjuhësinë teorike* (Përkthim i vitit 2010). Sh.B. "Dituria"
12. Koleci, Flora dhe Turano, Giuseppina, (2011), *Hyrje në sintaksën gjenerative*, Tiranë, SHB e Librit universitar.
13. Memushaj, Rami (2008). *Gjuhësia gjenerative*. Tiranë. SHB e Librit Universitar.
14. Graffi, Giorgio (2003). *Sintaksa*. Tiranë. SHB Dituria.
15. Dykro Osvaldo, Todorov Cvetan (1984) *Fjalori Enciklopedik i Shkencave të Ligjërimit*. Prishtinë. Rilindja.
16. *Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare* (2010). Universiteti i Prishtinës. Fakulteti i Filologjisë. Universiteti i Tiranës. Fakulteti i Historisë – Filologjisë. Prishtinë.
17. Agani, Hilmi (1975). *Ç' shoh të diskutueshme në çështje të teorisë së togfjalëshit*. Fjala. Prishtinë.

Flutura MEHMETI

FUNKSIONET E FORMAVE TË PASHTJELLUARA TË FOLJEVE NË SHQIP DHE GJERMANISHT NË TEKSTIN E KËNGËS „VRANINA” TË „LAHUTËS SË MALCIS”

Në strukturën e tekstit „Vranina” të „Lahutës së Malcis”, të përkthyer në gjuhën gjermane nga Maksimilian Lamberg, krahas formave finite rëndësi të posaçme ka dhe përdorimi i formave infinite të foljeve.

Format e pashtjelluara të foljeve duke qenë shenja të rëndësishme tekstndërtuese, veçanërisht paskajorja dhe përcjellorja, përgjithësisht në këngët e Lahutës kanë përdorim të gjerë. Në pikëpamje të formës e para, pra paskajorja, ndërtohet nga pjesëza „me” që i paravehet formës së pjesores dhe e dyta, përcjellorja, ndërtohet nga pjesëza „tue” ose „tu” dhe forma e pjesores. Kurse, pjesorja si gjymtyrë më vete ka përdorim më të kufizuar.

Teksti në fjalë, me trajtimin e të cilit jemi marrë në këtë kumtesë është i dialektit gegë të shqipës dhe format e pashtjelluara të foljeve në të si shenja verbale shfaqen me funksione të caktuara.

Përkitazi me përdorimin e paskajores (Infinitiv), që emëron veprim në proces, në tekstin e këngës „Vranina” të Gjergj Fishtës të përkthyer nga Lamberg në gjermanisht del me funksion qëllimor, përcaktor dhe kallzuesor. Rastet në tekst, në të cilat paskajorja e shqipës shfaqet me funksion përcaktor janë:

-Top me i rá shpirti s'i shkulet.”¹

-,„Kann sie ihm doch nicht die Seele

Aus des Leibes Hülle reißen”.²

-,„Gjallë as dekë s po mujm m'e zânë,”³

-,„Weder tot noch lebend können treffen”⁴

-,„Shqypnín tjetër kan me e ða”⁵

-,„Doch den Rest des Landes Albanien

¹ Fishta, Gjergj: OFM., Lahuta e Malcis, Shkodër, shtypshkronja Françeskane, 1997, f.35

² Fishta, Gjergj, Die Laute des Hochlandes: übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Max Lambertz, Verlag R.Oldenbourg München, 1958, f.29

³ Lahuta e Malcis, f.37

⁴ Die Laute des Hochlandes, f.31

⁵ Lahuta e Malcis, f.36

sollen teilen"⁶

Në këta tre shembuj të tekstit, paskajorja e shqipes në gjermanisht është bartur me folje modale të shoqëruar nga infinitivi. Ndërkaq, në shembujt:

„Ká m'iu ðbâne Shkjenís e mbara
Ká m'u shtrue ura perpara”⁷ -„Aller Slawenvölker, eine
Brücke wird geschlagen werden
Eine slaw'sche Völkerbrücke”⁸

funksioni përcaktor i paskajores së shqipes është dhënë në mënyrën dëftore të foljeve.

Krahas paskajores në funksion përcaktor, në tekstin e këngës në fjalë është hetuar dhe funksioni qëllimor i saj. Do thënë se, funksioni qëllimor i paskajores së shqipes në tekstin e përkthyer në shumicën e rasteve është shprehur me infinitiv me „zu”, por dhe me folje modale. Më poshtë po japim disa nga vargjet e tekstit „Vranina”, në të cilat paskajorja është shfaqur me funksion qëllimor:

-„Per me ða t'mjeren Shqypni,”⁹ -„Unfried 'nur und Zwist zu stiffen”¹⁰
-„T'zëzë Vraninën për me msy”¹¹ -„Denn armsel'gen Ort Vranina”¹²
Vrasë e pré mos me i a ndalë”¹³ Dort zu morden und zu plündern”¹⁴

Në teksturën e poemës „Vranina” përdoret dendur edhe përcjellorja si shenjë infinite e foljeve. Në të gjitha rastet veprimi i shprehur nga kjo formë e pashtjelluar e foljes shoqëron veprimin e foljes kryesore duke shprehur funksione të caktuara, siç janë: funksioni mënyror, shkakor dhe kohor. Përcjellorja në funksion mënyror në këtë tekst del në shembujt:

-„Vall ç'po bân Vranina m'Shkjë,
Rob tue zânë e gjind tue pré:
Tue pré gjind, tue zânë hajðuka,”¹⁵

⁶ Die Laute des Hochlandes, f.30

⁷ Lahuta e Malcis, f.36

⁸ Die Laute des Hochlandes, f.30

⁹ Lahuta e Malcis, f.36

¹⁰ Die Laute des Hochlandes, f.30

¹¹ Lahuta e Malcis, f.36

¹² Die Laute des Hochlandes, f.30

¹³ Lahuta e Malcis, f.36

¹⁴ Die Laute des Hochlandes, f.30

Ndërkaq, percjellorja me funksion kohor është hetuar në vargjet:

–,„Por të desin, si Oso Kuka”¹⁶
Qi ásht tue deké, ebu! n’ato suka”

–,„So wie Oso Kuka jetzt dort
*Ist bereit, den Tod zu dulden,
Weh mir! – bei Vraninas Höb’n!”*¹⁷

Format, me të cilat shprehet percjellorja e shqipes në gjuhën gjermane në këtë tekst janë: dëftorja-Indikativ, percjellorja-Partizip I dhe infinitivi i ndërtuar me „zu”.

Dhe së fundi, pjesorja si formë e ngurosur foljore që ka tipare kuptimore e gramatikore të foljes dhe të mbiemrit të nyjshëm del më rrallë e përdorur në tekstin e këngës „Vranina” krahasur me paskajoren dhe percjelloren. Me tiparet të foljes në këtë tekst të Fishtës, pjesorja është përdorur në shembujt:

–,„Folë u paska si tue ulrue”¹⁸
–,„E marrë t’kenë do skele detit”²⁰

–,„Sprach zu ibnen, doch sein Sprechen
*Klang wie formen Donners Grollen”*¹⁹
–,„Und gewonnen ein’ge Häften”²¹

Kurse, pjesorja e shqipes me tipare të mbiemrit është përdorur tri herë në tekst:

–,„Të gjithë le sokola malit:”
–,„E m’ledinë n’kuvend rreshtue,”²²
–,„Shtrëjt fitue me gjak të t’Parve!...”²⁴

–,„Alle waren sie geboren”,
–,„Und nachdem sie Platz genommen”²³
–,„Dieses Land, so schwer erworben
*Mit der Abnen edlem Blut”*²⁵

Po të krahasohet pjesorja e shqipes me atë të gjermanishtes, shihet se ajo në tekstin e përkthyer del tri herë me folje në dëftore (waren ... geboren, waren... genommen,

¹⁵ Lahuta e Malcis, f.34

¹⁶ Lahuta e Malcis, f.42

¹⁷ Die Laute des Hochlandes, f.33

¹⁸ Lahuta e Malcis, f.35

¹⁹ Die Laute des Hochlandes, f.29

²⁰ Lahuta e Malcis, f.35

²¹ Die Laute des Hochlandes, f.30

²² Lahuta e Malcis, f.35

²³ Die Laute des Hochlandes, f.29

²⁴ Lahuta e Malcis, f.41

²⁵ Die Laute des Hochlandes, f.33

sprach..) dhe dy herë me Partizip II (gewonnen, erworben).

Gjatë procesit të analizave tekstore të formave infinite të foljeve, është parë se teksti i poemës „Vranina” ka karakter fiktiv, gjegjësisht letrar dhe shenjat infinite kanë funksion të theksuar figurativ, që do të thotë se kanë rëndësi të posaçme në ndërtimin e stilit narrativ.²⁶ Paskajorja e tipit „me + pjesore” duke shprehur veprim në proces²⁷, përmes bartjes apo zhvendosjes kuptimore kohore dhe formave të saj paraqet efekte gjuhësore stilistike dhe imazhe të fuqishme poetike në këtë tekst të Gjergj Fishtës. Krahas paskajores edhe përcjellorja e tipit „tue ose tuj + pjesore” duke shoqëruar veprimin e foljes kryesore dhe duke bartur funksione të ndryshme e bën gjuhën e teksteve emocionalisht shprehëse. Kurse, pjesorja në tekstin tonë të zbërthyer shpesh kthehet në mjet të vlefshëm artistik me tiparet e veta të foljes dhe të mbiemrit të nyjshëm.²⁸

Duke shqyrtuar rëndësinë stilistike që merr folja si shenjë tekstdërtuese është hetuar se format e shtjelluara të foljeve në tekstin e këngës „Vranina”, me ngarkesën stilistike që kanë dhe ndërtimin gramatikor më vete, në këtë drejtim dallojnë më shumë nga ato të gjermanishtes. Kurse, sa u përket formave të pashtjelluara të foljeve, mund të konstatohet se shprehësia stilistike e tyre në tekstin e kësaj kënge të Lahutës, në shumicën e rasteve përafrohet me ato të gjermanishtes, sepse si shqipja ashtu dhe gjermanishtja në sistemin e vet verbal i njej të trija këto forma infinite foljore.

²⁶ Islamaj, Shefkije , Gjergj Fishta – Gjuha she Stili I, Prishtinë, Instituti Albanologjik, 2012, f.443-465

²⁷ ASHSH, Gramatika e gjuhës shqipe – Morfologjia, Tiranë, 2002, f.299

²⁸ Po aty, f.331-332

Fazli GAJRAKU

TEKSTI DHE IDEOLOGJIA - ROMANI "OH" I ANTON PASHKUT

"Oh"-u i Pashkut është roman i rrallë, jo i zakonshëm, që shumëçka e dallon nga të tjerët e letërsisë shqipe. Është një manifestim radikal i shenjës së një pakti midis autorit e tekstit për ta sjellë një roman, që, në linjën e frymës e të kuptimit të letërsisë, të subjektit, temës, syzheut dhe të diskursit, do të jetë i huaj për poetikën e realizmit socialist dhe për vetë ideologjinë që përfaqësonte ky soj realizmi.

"Oh"-u, i botuar në vitin 1971, që, si vepër e një prosedeu krijues të veçantë, me shfaqjen dhe kuptimin e çuditshëm - për realitetet ideologjike, historike e mitike, do të tërheqë vëmendjen e autorëve të kritikës shqipe të Kosovës. Do të nisë një kritikë letrare ballafaqimesh midis konceptit *etik e poetik* të receptimit të këtij romani, siç do të nisë edhe për tregimet dhe dramën e tij. Një kritikë që i vihet pas, por që do të jetë gojëmbullur më pas, me konstatimet se vepra ka *mirëkuptimin e kritikës*¹, me ç'rast, në një ballafaqim kokëfortë midis qëndrimit të autorit dhe qëndrimit të kritikës letrare për veprën e tij, autori nuk del të jetë i mundur, meqë ai, siç thuhet "e ka orientuar disponimin e kritikës shumë më tepër se çka mundur të ndikojë ajo në orientimin e mëtejshëm të veprës së tij"². Dhe, kritika tjetër, së cilës do t'i vihen pas dhe autorë të tjerë këtu e tutje, sipas së cilës është një *moskuptim* dhe *keqkuptim*³ i kritikës për tekstin e nëntekstin (figurën) e veprës së Pashkut, që si hije është i pranishëm edhe më. Porse, më pas, do ta kemi një qëndrim konsistent të kritikës që nxitet të zbulojë rrathët e kuptimit të këtij teksti fiksional.

Kështu, "Oh"-u do të jetë aktual në betejën e lexuesve të durueshëm, të vëmendshëm dhe të ndryshëm me mënyrën e leximit, dhe, po ashtu, të ndryshëm - me formimin kulturor e letrar. Ky tekst do të vijojë të lexohet e të interpretohet, në kërkim të domethënies së reja; një tekst që rrëmben me fuqinë e lëvizshme të kuptimit të fjalëve e fjalive, me 'relievin' e sekuencave dhe episodeve. Do të vijojë të lexohet nga kritika nën thjerrëzën e kërkimit të strukturave e të një shenjeshmërie poetike që bashkë me *shenjën*, kërkon dhe *gjurmën* e kuptimeve të fshehta dhe të

¹ Rexhep Qosja, Shkrimtarë dhe periudha, Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 1975

² Po aty, f. 370

³ Sabri Hamiti, Vetëdija letrare, Rilindja, Prishtinë, 1989, f. 368

dukshme; zonat e botës së realiteteve që kanë një zinxhir të tërë kuptimesh politike, ideologjike dhe historike⁴. Pra, romani do të ketë fatin të jetë i lexuar dhe i interpretuar në rrethana të ndryshme poetike e ideologjike.

Veçori e këtij tekstit narrativ të Pashkut është një ambiguitet i kujdesshëm që sa herë e lexojmë ka fatin e ripërtëritjes me kuptimet tona, që zbulohen pasi të mos i kemi zbuluar në një lexim të mëhershëm. Ai ofron një realitet e diskursivitet narrativ me shenjat e një episteme që ka për ngulmim të shprehë fatin e tekstit e të jetës, si pjesë e totalitetit të frymës së etnisë në një realitet ideologjik.

“Oh”-un nuk mund ta lexojmë si pafajësi fikzionale, ku realiteti i dhënë jeton e jetohet me imagjinaren e fantastiken, pa aludim në asgjë tjetër. “Oh”-u është rrëfim epik që provon të hapet edhe si ‘tekst’ edhe si ‘botë’, për të zbuluar, me një dell nacional kulturor, ideologjinë e ideologjitë dhe realitetin e tyre.

Rrëfimi sajohet shkallë-shkallë, një renditje e fjalëve, pamjeve dhe e zërave narrativë, që kapërcen nga një subjekti te tjetri, dhe ku secili ka dëshminë për atë që ka parë, që ka dëgjuar, që ka bërë, që ka përjetuar në një ambient rural a urban, në një realitet aktual, historik, ideologjik e mitik.

Në këtë roman janë një seri shënjeshtër që do të mund të përshkruhen si segmente të kësaj vepre që kanë ngarkesë të kuptimeve të ideologjisë, si: aspekte denotuese dhe konotuese të tekstit, që fsheh, diç që ‘duhet’ fshehur dhe zbulon diç që mund të zbulohet; format e dialogu - si një zhurmë fjalësh të përsëritura pa kuptim, apo si një grindje apo mos pajtim politik, e thënë me gjuhën e figurës; të rrëfyerit në gegërisht, si një reagim që narratori e flet gjuhën, para se t’ia ketë zgjedhur atij gjuhën autori, një narratori që nuk mund t’i dalë në ndihmë autori nëpërmjet vënies së normës së standardit të gjuhës, nëpërmjet të të cilit do të ndërtohej një kulturë dhe një letërsi, të cilën gjuha po e bënte të re; personazhet me identifikues përemrash vetorë: *Ai, Ajo*, duke i ikur emrit të vërtetë, si emër që shënjon dhe zëvendësimin të tyre nëpërmjet shënjeshtërve që kanë konfidencialitetin; të fjalive narrative që identifikojnë personazhet, sikur ata të mbahen mend për cenet e tyre e jo për mendimet e tyre, si p.sh. *njeriu me flokë të shprishun që dlihte hundën me majën e gishtit të vogël të dorës së majtë* etj..

Romani fillon në vetën e parë, me një kallëzim të zymtë të çasteve të jetës së heroit. Janë të gjitha elementet në sajë të të cilave mund të skicohet situata e një njeriu të pakënaqur, i pavullnet për t’i dhënë një kuptim ekzistencës së tij, por që përfaqëson një ide për shprehjen e jetës së rrëfyer - ajo që i ndodh atij, ta rindërtojë si rrëfim dhe

⁴ Më vonë do të shohim qasjen e kritikës për “Oh”-un e Pashkut të autorëve: Rexhep M. Shala, Kujtim Rrahmani, Kujtim Shala, Nysret Krasniqi.

ajo që u ndodh të tjerëve, ta rindërtojnë ata rrëfimin për ndodhinë e vet.

Kuptimi i jetës së tij është te rrëfimi. I zymtë, sikur s'ka zgjidhje personale për jetën, ai rrëfen. Ironik dhe i ndjeshëm përballë shëmtive të pafundme të jetës, ai ka një qëllim më vete, një modus vivendi, jashtë të gjitha rregullave të jetës së njeriut ideologjik, që nuk merr asnjë obligim, detyrë apo detyrim që mund ta bëjë të dobishëm për vete apo për të tjerët, që do t'ia rriste ndjenjën e përgjegjesisë shoqërore. Ai krijon një distancë ndaj të keqes e të mirës së masës. Duke jetuar në vetmi, ai sodit realitetin e kotësisë së vet. Të vetmin vullnet që ka, është të brazdojë rrëfimin tutje nëpër histori, mite e anekdota, dhe të dalë prej andej - për t'i thënë, ne, në fund se kemi pasur nevojë për atë që kemi dëgjuar për kujtimin dhe rrëfimin e tij dhe të të tjerëve.

Duke e pasur mbase punën pisk jashtë, ai sillet në mënyrë jo të natyrshme brenda një dhome, ndërsa që është një bluajtës i gjuhës së rrëfimit, kur flet - sikur të jetë i kushtëzuar, të rrëfejë për detajet e lëvizjeve të tij. Nuk brengoset se mund të keqkuptohet me sjelljen që bën, as me mënyrën e rrëfimit të tij.

Bagazhi i kulturës i zbulohet nga mënyra e veçantë e të rrëfyerit, nga rrëfimi për ndodhitë e sipërfaqshme të jetës së tij dhe nga bartja e rrëfimit te rrëfyesi tjetër.

Lexuesi mund të ketë një pikëshikim të dyshimtë për njeriun që na fton ta dëgjojmë rrëfimin e tij - të realitetit të tij - që nis për të shprehur realitetin bizar të rutinës e të shprehive jetësore, për të hapur tutje pastaj udhën e rrëfimit nëpër realitetet e tjera.

Ai nuk mendon ta fshehë anën banale të jetës së vet. Kështu, siç jeton, ne e kuptojmë se ai është i rebeluar përballë një mënyre të indoktrinuara ideologjike të jetës, prandaj ka zgjedhur çastin e të jetuarit vetjak dhe ka zgjedhur rrëfimin, në të cilin ndjehet cinizmi i tij, duke rrëfyer për lëvizjen fizike të trupit, por jo edhe të trurit (mendimit të tij).

Izolimi i tij mund të ketë qenë i pashmangshëm, për shkak të bindjes së tij që të refuzojë mënyrën e të qenit subjekt aktiv dhe i dobishëm për shoqërinë.

Heroi që rrëfen e ka dijen për palcën etnike të jetës e të jetës e të tekstit. Është i mbyllur në një dhome - që nuk e dimë ta ketë ndëshkuar veten apo e kanë ndëshkuar të tjerët në atë vend. Ai jeton, rrëfen, lëviz, murmuron brenda asaj dhome pothuajse vetëm dhe ka shqisa të zgjuara për të rrëfyer për lëvizjet e pozicionin e gjymtyrëve të trupit të tij, të tregojë për gjithçka që sheh me sy dhe që dëgjon me vesh. Pra, e kërkon besimin e sigurinë e vet te gjuha (rrëfimi) - që është një shëmbëllim audioviziv i një realiteti statik të jetës, kur njeriu rrëfen ç'vështron e ç'dëgjon.

Me mënyrën ironike se si rrëfen detaje të jetës del se e vërteta e njeriut në këtë realitet nuk është shpirti, por trupi. Gjatë gjithë kohës ai do të flasë për pozicionet fizike të organeve të trupit, apo për tajitjet organike.

Ai rrëfen si as edhe një njeri. Duke qenë i veçantë në jetë e në kallëzim, ai rrëfen sa natyrshëm aq edhe përmbysshëm, duke përdorur forma ekzibicionizmi të gjuhës narrative, herë të një gjuhe spontane, herë të sajuar. Ai herë-herë flet me një strukturë të kalkuluar semantike të gjuhës - e thënë nëpërmjet një parodie e ironie serioze, e cila zbulon të bashkëjetuarit e realiteteve diverse.

Me qëllim që ta përcjellë lëvizjen e kuptimeve poetike e ideologjike, lexuesit i duhet të ndalet duke menduar e zbuluar kuptimin e figurës, të ritmit, intonacionit, përsëritjes, si përbërës të tekstit, të cilët shfaqin trusninë që ka narratorit, i gjendur në pozicione kundërtëne midis asaj që e thotë dhe asaj që e mendon.

Lexuesi duhet të jetë i vëmendshëm për rrëfimtarin e rrëfimtariëve, heroin e heronjve, i cili i jep udhë rrëfimit që në nismë të romanit dhe rrembi rrëfyes i të cilit shpërndahet nga një subjekt te tjetri, siç duhet të jemi të vëmendshëm edhe për secilin nga rrëfimtaret e heronjtë e tjerë që do të vijnë më pas në rrëfim.

Qëndrimi në një dhomë të mbyllur i heroit dhe dëshmitë që i rrëfen ai, do të na kujtohen si episode gjatë gjithë kohës deri në faqen e fundit, sepse ky hero që rrëfen është referenca kryesore me të cilin nis dhe përfundon historia e të ndodhurat në këtë roman. Jeton dhe rrëfen gjatë një dite - që nga mëngjesi e deri në muzg, Jeton bashkë, përballë, apo pranë Asaj (një femre), duke pasur me të një marrëdhënie të çuditshme. Është i mbyllur në një dhomë që ka një shtrat, një pasqyrë dhe një akuarium në të cilin janë tre peshq, prej të cilëve njëri kishte pika të kuqërremta dhe i cili i bie në sy.

Ky shikim brenda akuariumit sikur e ngashënjen për të marrë udhë kujtimet jashtë asaj dhome, nëpër realitete e histori të tjera që do të rrëfohen më pas. Nga mënyra se si rrëfen, jeta dhe imaginata e tij duken të jenë të ndeshura në diçka të fortë, të penguar nga një formë tronditëse e konvencionalitetit të jetës dhe beteja e tij është betejë për lirinë shpirtërore; duket sikur të ketë humbur betejën me realitetin e jashtëm.

Titulli i romanit - me trajtën thirrmore "Oh", hap shenjat e leximit të tekstit e të realitetit, të ideologjisë e të rrëfimit. Shprehja "Oh", që e lexojmë bashkë me gjithë trajtat e tjera thirrmore që do t'i gjejmë në tekst, na mundëson të kuptojmë dykuptimësinë dhe ironinë e kësaj lektisjeje. "Oh" përbën diegjezën e një dhembjeje shpirtërore apo të një dileme që vjen nga racionaliteti i njeriut. Fusha simbolike e zërit 'oh', zgjeron apo tkurr kuptimin e idesë për të kërkuar apo ndalur rrëfimin. Ky titull romani, që semantika, as emëron as shpreh veprim, a është një lektisje e pashmangshme e njeriut të lodhur nga jeta, të njeriut të lodhur nga dashuria, apo të njeriut të lodhur nga frika; e njeriut të përmallshëm për të thënë atë që ka për të thënë, apo të përvojatur pse nuk mund nuk guxon ta shpjerë tutje fjalën e rrëfimin e vet. A është kjo shprehje e njeriut të përmbajtur apo të shtypur, që, përtej kuptimit simbolik të gjuhës, nxjerrë dramën psikologjike të tij.

Pra, po hymë në një lexim shenjash të tekstit (të rrëfimit), që e ngacmojnë kuptimin poetik e politik të një realiteti ideologjik; në një rrëfim të një narratori-personazh, i cili, në mënyrën se si rrëfen, ka një opozicionim të ndjeshëm, deri në ironi e sarkazmë, përballë kësaj ideologjie. Ai nis e dëfton disa sekuenca të jetës së tij, për ta bartur tutje pastaj rrëfimin n'gojën e dëshmitarëve të tjerë, nëpër histori dhe epoka që përftojnë shenjat e psikes e të kulturës nacionale. Po ky narrator-personazh jeton diktatin e të qenit i shtrënguar, dhe që, paradoksalisht, e bën këtë njeri të dyshojë në është i lirë të mendojë dhe të veprojë. Ai do të rrëfejë vetëm *për asgjënë* që bën, që nuk është e rrezikshme për ta rrëfyer në një rrethanë të një aktualiteti ideologjik, por që është e dënueshme si formë e sjelljes.

Duke iu referuar fjalisë së parë, përkatësisht fragmentit të parë të romanit, mund të lexojmë që në fillim *stigmat* pashkiane kundër realizmit socialist dhe realitetit ideologjik, të dhëna nëpërmjet absurditetit të një realiteti rrëfyes.

Romani fillon me një fjali narrative, që na përplas nëpër një sërë sekuencash që jepen me fjali të varura dhe që në kuptimin sintaksor janë korrekte, porse në kuptimin e paraqitjes së një realiteti, japin shenjat e një subjekti që nuk zbrapset nga të rrëfyerit paskrupull të një realiteti që provokon fshehtazi rrjedhën e vërtetë të ngjarjeve dhe që implikon pyetje e përgjigje të nevojshme - si t'u besohet dëshmitave e ndjenjave vulgare të një njeriu që rrëfen veprimet e tij të krejtësisht të pazakonta - asnjëherë të dëgjuara.

Të citojmë fjalinë:

"KUR U KTHEVA, me nder me thanë, prej nevojtores, kur për pak nuk më zuni gjumi, e ndoshta edhe do të më zinte, e besa dhe do ta bajsha një sy gjumë të rrasë sikur të çlirohesha mirë dhe sikur duqi i cigares të mos m'i kishte djegë gishtat, u ndala para pasqyrës ku, tue i pa qyrat e jargët që më kishin ardhë deri te thembrat e kambëve dhe tue i pre me kujdesin ma të madh me gërshanët që vizllojshin, së paku mue më dukej se i prejsa me gërshanët që vizllojshin aqë shumë, sa m'i lëbyrshin sytë, m'u kujtue se kisha barrue ta lëshoj ujin për ta shpërta nevojtores."

Shprehja me foljen narrative në të kryerën e thjeshtë dhe e shkruar me shkronja të mëdha: "KUR U KTHEVA", i jep fuqi epike kuptimit për distancën (largësinë), që të mendojmë për një kthim prej së largu. Pra, pa leximin tutje të fjalisë, kush nuk do ta lexonte si një shprehje për një hero epik që po kthehet prej një udhe, për të cilin kemi kureshtjen e pyetjes e të pritjes se çfarë mund t'i ketë ndodhur atij. Ndërsa ai përmbys menjëherë, në çast, gjithë realitetin e pritur. E, ne tashmë kemi hasur heroin që është duke na folur kaq përçart dhe është duke bërë veprime kaq të çuditshme dhe të cilat i rrëfen kaq paskrupull. Është po ky hero, që si narrator, siç thamë dhe më sipër, hyn në hullinë e zbulimit të realiteteve të tjera, duke ua dhënë mundësinë të rrëfejë historitë e tyre ose të dialogojnë mes vete edhe të tjerët.

Rrëfimi vjen si një thirrje për të kujtuar një ngjarje - një të dhënë të kësaj

ngjarjeje, e kjo ngjarje afron kujtesën për ngjarjen tjetër; mbi bazë asocimi, njëri rrëfim jep rrëfimin tjetër, një përshkrim, përshkrimin tjetër.

A nuk është ky një rrëfim atipik?! A nuk është kjo tallje me rrëfimin epik konvencional të kuptimit të madh (ideologjik e poetik), për kthimin e heroit të virtytshëm, apo pritjen e heroit të virtytshëm?!

Si temë që paraqet një realitet, në vend të temës së heroit që jeton në shoqëri ose që ikën nga shoqëria deri në masën e idealizimit të jetës socialiste; të pranisë së heroit ideal, optimist e të dobishëm për shoqërinë, që ka ngadhënjyer mbi të keqen në të mirë të interesit shoqëror, kemi oponentin e tij - një hero të mbyllur në një dhomë, të një jete ndjenjësore të marrë, në një përzierje të të rëndomtës, monotonisë dhe ironikes së jetës, që është në kundërshtim me idenë e heroit konvencional që ka krijuar realiteti ideologjik. Edhe shoqërimi i tij i ngushtë me natyrën (kujtojmë çastet e jetës te liqeni i vogël artificial) nuk është idilic, por një lidhje e lehtë me mitin, me realitetin anekdotik, për t'i ikur çdo kujtimi të realitetit ideologjik.

Teksti, në hullinë e zbulimit të realiteteve të tjera, bëhet potencialisht i hapur në lojën midis fushës jointencionale dhe intencionale, për ta pasur referencë të kuptimeve ideologjinë e realitetin ideologjik.

Pra, është ky një hero që nuk është i lirë për të jetuar. Cenimit të lirisë së tij mund të mos ia dimë arsyen: a është zgjedhje e tij për të mos jetuar lirinë apo është një shtrëngesë që vjen nga jashtë.

Ai është një i rebeluar që mohon idenë mbi mënyrën e të jetuarit të zakonshëm, që mohon idenë mbi mënyrë e të menduarit e të vepruarit si një i angazhuar. Jeton në privatësinë e tij dhe jo si personalitet dhe kjo e bën të padruajtur për të rrëfyer për veten dhe për të tjerët gjithçka që ka në mendje. I dekurajuar për të qenë i vlefshëm - i dobishëm, për të marrë përgjegjësi.

Gjatë gjithë kohës na kujtohen episode të rrëfimit të tij. Atë e mbajmë mend ku ishte, kur fillon të rrëfejë, si ishte, me kë ishte, çfarë vepronte, çfarë shikonte, çfarë dëgjonte.

Ndërsa që pyetja që pason është: - ky njeri a është tjetërsuar apo është në fuqinë e refuzimit të tij me idenë që t'i mbijetojë apatisë që mund ta ketë kapluar jetën e tij nën një shtrëngim të tillë. Kjo mënyrë e jetesës e vetmon atë. I mjafton shikimi i lëvizjeve të pazëshme të peshkut të kuqërremtë në akuarium, për t'ia kujtuar lëvizjet e lehta të liqenit artificial më pas dhe për ta shpënë imagjinatën tutje në dehjen e magjepsjen pas natyrës, rrëfimet e Plakut, të historisë së rënies së Ilirisë e të konflikteve e të akterëve të asaj historie, pastaj të ngjarjeve që ndodhin në një sallë të madhe vezake etj.

I gjithë ky rend ngjarjesh e episodesh, që nis në të tashmen, aktualitetin, dhe që shtyhen pastaj thellë në mit e histori, rikthehet prapë në të tashmen, duke na

mundësuar të kuptojmë pikën ku po përfundon ngjarja, momentin kur fati i këtij hero do të jetë i ngjuar në mitologjinë e vetmisë së jetës personale, sepse po bëhet edhe më i vetmuar. Në pamje shohim se gruaja që ishte me të, po ikën me vaj e piskamë dhe ne që e mendojmë se të folurit vjen, duke a pasur bashkëbiseduesin, tani më e kuptojmë se dialogun me tjetrin po e mbyt grindja e mospajtimi. Racionaliteti që i jep jetë dialogut, po merr fund. Po merr fund edhe bota e tij e spikatur e ëndjes për të soditur peshqit në akuarium, pasi dy peshqit e vegjël kanë ngordhur, ndërsa ende është gjallë ai me pika të kuqërremta.

Ai edhe në fund vijon ta kërkojë qetësinë, mbase jo heshtjen, për të zbuluar sa më shumë realitete brenda vetës, nga një projektion antiideologjik e antitotalitar.

Agron Y. GASHI

KODE ZHANRORE DHE NARRATIVE AUTOBIOGRAFIKE

Abstrakt

Proza autobiografike bashkëkohore shqipe duke qenë letërsi herë e misionit (e dëshmisë), herë e pasionit (e dëshirës për të kujtuar) ndërtohet mbi kode të ndryshme zhanrore e narrative, të cilat shihen si kode mimetike- autoreferenciale.

Meqë natyra e saj është e thellësisht mimetike, jemi të prirur që poetikën e saj ta quajmë *mimografi*, si sintagmë e *mimesis-it* dhe paradigmë e *diegesis-it*, pandan emëruesit të përbashkët *mimologji*. Kjo farë e prozës, duke qenë e pasionit interferon edhe kode të mëdha. Duke qenë e dëshmisë, pozicionohet kundër tyre dhe krijon kode narrative personale. Kjo perftohet te proza e Petro Markos, At Zef Pllumit, Ismail Kadaresë, Ridvan Dibrës, Fatos Kongolit, Bashkim Shehut, Visar Zhitit etj.

Kodet narrative i përcakton edhe kodi zhanror, meqë proza autobiografike ka intencë t'i zhdukë kufijtë mes zhanreve, prandaj edhe një pikëvështrim brenda këtij qarku përcakton tipin dhe modelin brenda formës autobiografike.

Fjalët çelës: Kod zhanror, kod narrativ, prozë autobiografike, kod mimetik-autodiegetik etj.

Kode e dekodime

Që në fillim po konstatojmë se të fillosh librin me një shenjë trillimi (roman) dhe atribut vërtetësie (autobiografik, i vërtetë) do të thotë të ftosh lexuesin në një bashkëpunim për një *kontratë zhanrore*. Kodet zhanrore, jo gjithmonë i përmbledh sintagma. Në fakt, sintagma në krye të herës i kodon tekstet, ndërsa paradigma i dekodon ato. Në letrat shqipe, veprat me kodifikim zhanresh të nominuara si *prozë autobiografike*, *roman autobiografik*, *roman i vërtetë*, *pothuajse roman për vetveten*, *roman mbi histori të vërteta*, shpesh tradhtojnë përcaktuesin autorial duke shndërruar shkrimin funksional në shkrim fikcional.¹

¹ Me shkrim funksional nënkuptojmë shkrimin ku dominon informata, e dhëna, madje e dokumentuar edhe me faksimile.

Kjo do dhe ka një argument teorik.

Todorov thoshte se rrafshimi i kufijve të zhanreve është shenjë e *modernitetit autentik*.² Blancho, akoma më guximshëm konkludoi se nuk ekziston një zhanër i prerë në letërsinë moderne.³ Sipas tyre, në bashkëkohësi, vepra është e destinuar ta tradhtojë zhanrit e vet.

Përderisa Alen Robe Grije kërkonte që novelat dhe romanet të lexohen si *testamente autobiografike*, Andrea Gide ishte i bindur se fikcioni është shumë më afër të vërtetës, sesa autobiografia. Në kërkim e sipër, Fraçais Maurice mbështet këtë qëndrim, sepse sipas tij *vetëm fikcioni nuk gënjën*.

Kështu, lexuesi ishte i ftuar të lexojë romane jo vetëm si fiksiione, por si fakte, *rrëfime të gjalla* dhe anasjelltas. Një betejë kjo që nis nga përcaktimi autorial i zhanrit, i cili herë del si lojë e autorit me fikSIONIN, herë si kërkesë për një marrëveshje me lexuesin, herë si ftesë për lexuar ndryshe faktet autobiografike.

Po në këtë frymë mund të lexohen edhe disa nga veprat autorëve të letërsisë bashkëkohore shqipe.

Petro MARKO, autor i cili letërsinë e afroi shumë me realitetin, ku vepra paraqitet si hije e jetës së tij, përveç në romane autobiografike, me autobiografinë *Intervistë me vetveten* (2000) ai lëkundti kodin zhanror duke ruajtur esencën, rangun modal dhe ndërruar rangun formal në *intervistë*. Kjo (s)provë në të cilën ndërron statusi i autorit në *intervistues* dhe *të intervistuar*, krijon një autodialog të paparë në letrat shqipe.

Autori vë në qendër një kod zhanror jashtëletrar me premisa letrare, meqë si nëntitull mban *Retë dhe Gurët*, titull ky i zgjedhur nga skica e romanit, që autori kishte projektuar sipas një skeme ideale, ku do të rrëfente për regjimet sipas një renditje logjike-kronologjike. Trashëgimtarët e autorit vendosen që këtë titull të romanit të pashkruar, t'ia vënin në krye të jetëshkrimit të tij, ku bëhet përballja e një personaliteti në dy kohë. Në pjesën e parë, i vjetri interviston të riun, në pjesën e dytë, i riu interviston të vjetrin. Përballja kësafare, është gjetje për t'i ngritur vetes një monument kujtimi e shkrimi.

Ismajl KADARE, autor i një projekti të madh autobiografik, nisur me novelën *Qyteti i Jugut*, i zgjeruar në romanin: *Kronikë në gur* (2000) pastaj *Muzgu i perëndive të stepës* (2006), *Çështje të marrëzisë* (2005) dhe, së fundi, *Mjegullat e Tiranës* (2013), konfirmon që fakti është kudo ku është fikcioni. Me *Kronikë në gur* luan me kategorinë e zhanrit, duke vënë në krye të herës një nocion jashtëletrar. Titulli vë në lojë teorinë e

² Jeta e re, Prishtinë, 2005, Nr. 1-2, f. 115

³ Idem

zhanreve: nis si kronikë, zhvillohet si roman, del si autobiografi. Fakti është i diktueshëm, fiksioni e mbulon tërë hapësirën tekstore, dokumentariteti shtrihet edhe përtej mesteksteve.

Po e njëjta strukturë rrëfimore ndiqet edhe në romanin *Çështje të marrëzisë*, ndaj vërtetësia e romanit të parë provohet përmes të dytit.

Te *Çështje të marrëzisë*, autori ndërton variantin *fiksional*, duke e përmbysur mitologjinë personale, për të vënë në funksion *alegorinë*. Definitivisht, romani në fjalë vetëm sa e përforcon konstatimin për tipologjinë e të parit si roman *personal-autobiografik*.

Përderisa fiksioni i afrohet autobiografisë, në kuptimin e konstatimit të Grillet-it dhe *poetika –vërtetësisë*,⁴ në kuptimin e Goethe-es, në romanin e Kadaresë ngjizen së bashku dhe japin modelin më të mirë të *jetës si mimesis*.

Te At Zef PLLUMI, *Rrno vetëm për me tregue* (2007) është sintagma më e fuqishme për të përshkruar rolin e dëshmisë së tij. Strukturimi i librit të jetës si *trilogji* nënkupton shkrimin si sistem. Në shkrim forma dhe diskursi përfaqësojnë një doktrinë dhe një shkollë të madhe letrare, siç ishte ajo e françeskanëve të Shkodrës.

Në trilogjinë *Rrno vetëm për me tregue*, *altergrafia* është ikje nga subjektiviteti për hir të objektivitetit. Kështu, *të tjerët* në autobiografinë e At Zef Pllumit zënë hapësirë të madhe. Madje kjo justifikon edhe rrëfimin nga shumësi i vetës së parë, *ne*, për t'u zëvendësuar me vetën e tretë *ai / ata*.

Përderisa, *Rrno vetëm për me tregue*, e cila asocon me titullin e autobiografisë së Marques-it: *Të jetosh për ta rrëfyer jetën*, është një *confession* monumental, *Saga e fëmijësisë* (2009) është autobiografi tipike e shkruar me qëllim që të jetë libër jete.

At Zefi zgjodhi për titull *Sagë*, një formë letrare, e cila rrëfen jetën personale dhe familjare, duke vënë në funksion *kallëzimin* si formë të komunikimit gojor.

At Zefi ka zgjedhur formën më të mirë, mbretëreshën narrative për ta rrëfyer jetën, fëmijërinë e tij. Madje, shenjat e rrëfimit autodiegetik janë dhënë që në titull, ndaj sikur të mos mjaftojë kjo, patër Zefi e definon akoma edhe më saktë zhanrin duke shënjuar si nëntitull: *tregim autobiografik*. Përcaktuesi zhanror *tregim autobiografik* e përforcon edhe më shumë tezën e njohur se autobiografia është fiksim *sui generis*, një autofiksion i madh, për ç'gjë argumentet janë dhënë, sidomos atëherë kur ajo është parë me status ndërteksti (Grillet, Barthes, Jafferson).

⁴ Nocioni në fjalë është i njëjtë me titullin e veprës së Gëtes: *Dichtung und Wahrheit*.

Fatos KONGOLI, me librin *Iluzione në sirtar* (2010), provoi të ndërtojë *iluzionin e së vërtetës* për veten, duke pasur për model dhe motiv kërkimin e Proust-it, si kërkim i kohës së humbur në jetë dhe letërsi. Megjithatë, titulli është tipik për romanin, nëntitulli - për autobiografinë. Zhanri është i diskutueshëm, sepse vetëpërcaktimi *Pothuajse roman për vetveten*, nuk e përbush kodin zhanror. Autori ka shkruar kufijtë mes autobiografisë dhe romanit, një braktisje e zhanrit klasik, drejt një hibridizimi të shkrimit autentik.

Duke qenë se autori ishte një subjekt me një rol shoqëror, prozën e tij autobiografike e shkruan si *mea culpa*⁵, pra edhe si rrëfim mëkatesh. Nga këtu, strategjema autobiografike plotëson tri kriteret e zhanrit të proklamuar nga teoria gjermane: *pohimin, rrëfimin dhe informimin*. Tutje, zgjeron diskursin kulturor, ngjesh diskursin eseistik, sidomos kur ndërkalë copëza autometetektsh. Prandaj, ndajfolja *pothuajse* e lë të paplotë romanin, duke e përmbushur autobiografinë.

Ridvan DIBRA librin *Në kërkim të fëmijës së humbur* (2010) fillimisht cilëson roman, në brendi e lë të hapur zhanrin *prozë* dhe e strukturon në formë tregimesh. Romani lidhet për dy personazhe, tregimi lidhet për situatat e ndryshme, të cilat shenjohen në tituj. Shenjat autobiografike më shumë se ku theksohen te rrëfimet prej të rrituri. Ato bëhen biografema esenciale të tregimeve që kodojnë mesazhe. Kodi zhanror është i dyfishtë: roman autobiografik i shkruar si sistem analeksash të zgjedhura dhe tregime autobiografike. Kështu, *Në kërkim të fëmijës së humbur* është semiautobiografi, një autofiksion i ndarë në autobiografema.

Ai pranon ta vë në optikë ideologjinë, por e përjashton si diskurs dhe ironizon me të. Prandaj, në një farë mënyre, kjo është një prozë autobiografike, që zvetënon metarrëfimet duke ngritur mitin e subjektit.

Bashkim SHEHU romanit *Rrëfim ndan një varri të zbrazët* (1997) ia vë si nëntitull *ëndërr autobiografike*, shenjë kjo e mosbesimit dhe e refuzimit të së vërtetës së hidhur. Siç shihet, kodi zhanror është shpërfillur, vetëm atributi është tipik për një vepër autobiografike.

Ndërsa, veprën *Vjeshta e ankehut* (1993) e kategorizon si *roman autobiografik*.

Autori me të dy veprat lidh dy nje semantike: përmes këtyre dy sintagmave (titullit dhe nëntitullit) jepen paradigmat e kodeve narrative dhe linjat e kërkimit ta fabulës.

Ndanë një varri të zbrazët, shënjon varrin e hapur që pret të vdekurin që nuk gjendet, ndërsa *Vjeshta e ankehut* shënjon stinën e zhdukjes të ndëshkimit (vjeshta e vitit

⁵ Lat. *Rrëfim mëkatesh*

1981).

Në të parin, Shehu sjell një frymë të romanit policor me trajta autobiografike, meqë sipas Todorov-it, ky tip zhanri nuk ndahet më tej në lloje. Kësisoj duket që përpara kemi një *roman enigmë*, ku kodet narrative janë të dykohshme si: ditët e zhdukjes dhe të kërkimit. Ky tip i dualitetit ka për faqe dy linja prej nga zhvillohen kodet narrative të paraqitura përmes dy historish: historisë së krimit dhe të kërkimit. Linja e parë ndërtohet nga kodet narrative referenciale, linja e dytë ndjek kodet narrative autoreferenciale.

Për dallim nga dy romanet e para autobiografike, te romani më i ri i tij, *Loja, shembja e qiellit* (2014), autori përveç si roman, e kategorizon si *histori moderne* e shkruar mbi dy referenca: e para në kujtimet e At Zef Pllumit, e dyta në episodet e jetës së bashkëvuajtësit, mikut të tij. Edhe pse markohet si roman, megjithatë strukturohet si autobiografi hipertekstuale, me teknika të palimpsestit; autori rikujton dhe shkruan mbi tregimin e mikut të tij, të cilin hapur e pranon si bashkautor.

Visar ZHITI te diptiku *Ferri i çarë* (2002) dhe *Rrugët e Ferrit* (2012) jep shembullin më të mirë për prozën autobiografike si zhanër mikst, me një këmbë në fakt dhe tjetrën në fikcion. Ndonëse kodi zhanror i tyre, i përfaron me shumë prozën dokumentare, megjithatë ajo çfarë e bën më të veçantë është se për herë të parë në ballë të librit të tij qëndron sintagma antinomike *roman i vërtetë*, një oksimoron që e ndjek më pas edhe te vepra *Rrugët e ferrit*.

Që të dyja tipizohen si *burgologji*, nocion ky jashtëletrar, i cili e largon shkrimin prej fikSIONIT dhe e afron me të vërtetën.

Ferri i çarë, strukturohet herë me fragmente lirike, kujtimi e ditari mbështjellë me fikcion, e shndërron veprën në një sintezë të formave dokumentare. Pak më ndryshe se të *Ferri çarë*, libri *Rrugët e ferrit* provën e jetës e konverton në sprovë shkrimi, ku autori autobiografik shfaqet si *homo reminiscient*, që evokon, shkruan dhe argumenton, njëkohësisht. Aty nuk ka përplasje në mes faktit dhe fikSIONIT, por e vërteta është i mbështjellë me stilema deri në atë masë sa herë-herë perftojnë edhe shenjat e prozës poetike dhe vetë poezisë.

Visar Zhiti, krijon duke dëshmuar, dëshmon duke kujtuar.

Kjo e bën atë një *machina memorialis*, i cili duke evokuar diktaturën, prodhon kulturën.

Krejt në fund, i falemi faktit që rrëfimi jetës ndjek udhën e vet, e kodet janë, në mos për t'u thyer, për t'u dekoduar po se po.

Resyme

Being a literature of mission (of evidence), or at times even a literature of passion (of the desire to reminisce), the contemporary autobiographical prose in albanian is written based on different codes of genre and narration, which are considered as mimetic- autoreferential codes.

Taking into account its profoundly mimetic nature, its poetics can be freely called mimography, as a syntagma of mimesis and a paradigm of diegesis. Hence the common denominator called mimology. This root of prose, as a literature of passion, it also interferes big codes. As a literature of evidence, the prose opposes itself to such codes and creates personal narrative codes. This can be obtained in proses of Petro Marko, Father Zef Pllum, Ismail Kadare, Ridvan Dibra, Visar Zhiti, Bashkim Shehu, Fatos Kongoli and other authors. Narrative codes can also be determined by the code by genre, considering that the autobiographical prose tends to abolish the borders in between genres. Thus, another point of view inside this circuit determines the type and model inside the autobiographical form.

Bibliografia:

1. ALLET Natacha & JENNY Laurent : *L'autobiographie, Méthodes et problèmes*. Dpt de
2. ANDERSON, Linda: *Autobiography, The Neë Critical Idiom*, Routledge, Neë York, 2000.
3. PLLUMI, At Zef: *Rrno vetëm për me tregue*, 55, Tiranë, 2007.
4. PLLUMI, At Zef: *Saga e fëmijësisë*, Kuvendi Franceskan, Shkodër, 2009.
5. BART, Rolan: *Aventura semiologjike*, Rilindja, Prishtinë, 1987.
6. BARTHES, Roland: *Textual analysis: Poe's Valdemar*, te përmbledhja *Modern Criticism and*
7. *Theory*, edited by David Lodge, Longman, London, 1988.
8. DIBRA, Ridvan: *Në kërkim të fëmijës së humbur*, Onufri, Tiranë, 2010.
9. GASHI, Agron: *Autopoetika (Modelet autobiografike)*, Faik Konica, Prishtinë, 2009.
10. HAMITI, Sabri: *Letërsia autobiografike*, *ProCult*, Nr. 3., Prishtinë, 2007.
11. JEFFERSON, Ann: *Autobiography as intertext, te INTERTEXTUALITY: Theories and practise* (edited by Michael Worton and Judith Still), Manchester and Neë York, 1990.
12. KADARE, Ismail: *Mjegullat e Tiranës*, Onufri, Tiranë, 2013
13. KADARE, Ismail: *Çështje të marrëzisë*, Onufri, Tiranë, 2005

14. KADARE, Ismail: *Kronikë në gur*, Onufri, Tiranë, 2000
15. KADARE, Ismail: *Muzgu i perëndive të stepës*, Onufri, Tiranë, 2006
16. KONGOLI, Fatos *Iluzione në sirtar (Roman pthbuajse për vetveten)*, Toena, Tiranë, 2010
17. LEJEUNE, Philippe: *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, 1975 (rib. i plot.1996).
18. MARKO, Petro: *Intervistë me vetveten (RETË DHE GURËT)*, OMSCA, Tiranë, 2000
19. SHEHU, Bashkim: *Krëfim ndan një varri të zbrazët*, Buzuku, Prishtinë, 1997.
20. SHEHU, Bashkim: *Vjeshta e ankthit*, Buzuku, Prishtinë, 1993.
21. SHEHU, Bashkim: *Loja, shembja e qiellit*, Toena, Tiranë, 20014
22. ZHITI, Visar: *Ferri i çarë*, OMSCA, Tiranë, 2002
23. ZHITI, Visar: *Rrugët e ferrit*, OMSCA, Tiranë, 2012

Albanë MEHMETAJ

KADARE: PRILLI I THYER DHE KTHIMI I DORUNTINËS

1

Dy veprat e rëndësishme të Ismail Kadaresë “Prilli i thyer” dhe “Kush e solli Doruntinën” e ilustrjnë lidhjen e veprës letrare të këtij autori me *kodet e mëdha të gjakmarrjes* dhe të *besës, kode* të mëdha të moralitetit etnik dhe të traditës shqiptare. Në këto dy romane, që janë strukturuar ndryshe, Kadare pozicionohet ndryshe në raport me *gjakmarrjen* dhe *besën*: te “Prilli i thyer” rrezikon të takojë kufirin e socrealizmit, ndërsa te “Kush e solli Doruntinën” e provon herezinë përballë letërsisë socrealiste. Pozicionimet e këtyra i ilustrjnë dy lloje të letërsisë së Kadaresë dhe dy pozicionime ideologjike të tij, prandaj, duke i analizuar ato, e analizojmë veprën e Kadaresë në disa pika të rëndësishme të saj.

Analiza jonë i kërkon këto *kode* në shtrirjen tematike të veprave, në të cilin lidhja e rrëfimit letrar me *kodet* duket më hapur ose duhet të kërkohet më thellë në shtresat e tekstit dhe të kuptimeve letrare.

2

Gjakmarrja, *kodi i madh* i “Prillit të thyer”, përbën boshtin tematik të kësaj vepre dhe na mundëson ta shohim se si funksionon letërsia shqipe kur motivohet nga një *kodifikues* i madh, siç është *Kanuni*. Pa dashur të shtrojmë çështje të tjera të krijimit të letërsisë nga *se* dhe nga *kush*, theksojmë se lidhjet e një pjese të letërsisë shqipe me “Kanunin e Lekë Dukagjinit” janë ndër më të rëndësishmet. Duke i pasur temë *kodet* e Kanunit, te kjo letërsi në përgjithësi hetohet përpjekja që të shpjegohet jeta tradicionale e malësive shqiptare në rrafshin e imagjinatës letrare, meqë Kanuni apo *kodi*, siç e quan Kadare, ka qenë Kushtetuta e vërtetë e shqiptarëve të atyre ambienteve gjatë shekujve.

Romani “Prilli i thyer” e përfshin *kodin* e gjakmarrjes në një histori rrëfimore, në shtrirje kohore dhe hapësinore konkrete, dhe bën të njohura gjithë mekanizmat e funksionimit të këtij *kodi* të lashtë. Konkretisht, gjakmarrja këtu zbërthen tërë njëjën e fortë të Kanunit të moçëm, duke parë se si jeta funksionon brenda *kodit* dhe se si

njerëzit e maleve i binden atij. Gjithë kjo rrëfëhet në botën fiktive të veprës, e cila i ka specifikat e veta dhe e manifeston qenësinë e Kanunit në çdo sferë të historisë narrative. Kështu, *kodi zakonor*, i fokusuar në këtë vijë të fiksonit, me ligje të pashkrura dhe zanafillë të lashtë, rrëfëhet si fenomen i jetës shqiptare. Bartës i veprimeve dhe i efekteve të *kodit* në rrëfimin e Kadaresë është Gjorg Berisha. “Prilli i thyer” është një vepër arti, por është e rëndësishme se në rrëfim dallohen efektet e forta dhe të veçanta të *normës* së Kanunit. Kadare e hulumton Kanunin shqiptar, ndër më të vjetrit në Evropë, dhe mbi të e ndërton një botë tjetër (imagjinative), të lidhur fort me botën morale të Kanunit, ndërsa Gjorgu është figurë që ilustron gjendje kolektive dhe tragjedia e tij bëhet simbol për tragjedinë e malësorëve shqiptarë.

Hapësira e letërsisë së Kadaresë ndërtohet duke e situuar në rrëfim *kodin* hijerëndë, fuqia e të cilit e drejton fatin e personazheve dhe manifestohet edhe te efektet estetike të veprës, ndërsa kështu lidhen etika e *kodit* dhe efekti estetik i veprës, në një takim fatlum. “Prilli i thyer” e përshkruan *kodin* dhe e lidh me situata narrative që e manifestojnë, por edhe që e sprovjnë atë, kur hapet një temë tjetër, më sensibile, tema e dashurisë. Në këtë mënyrë, “Prilli i thyer” bëhet rrëfim i historisë së Gjorgut dhe Dianës, dy personazheve kryesore të romanit, që dallojnë për nga *kodi* i të jetuarit dhe të menduarit, por që takohen së bashku dhe “gjykohen” përpara *kodit* të dashurisë. Raportin me *kodin* dhe raportin me *zemrën* Gjorgu e ilustron më së miri kur nuk shkon në *kullën e ngujimit*, por vrapon pas karrocës së Dianës.

Duke e analizuar romanin “Prilli i thyer” hetohet se përshkrimi i Kanunit të Maleve si *kod* i lashtë dhe me ndikim të madh, që përshkruhet me gjithë hijen e rëndë, por edhe që sprovohet përmes simbolit dhe alegorisë, kur autori i romanit kërkon individin e lirë, jashtë rregullave, ndoshta edhe një “njeri të ri”. Kështu vepra veçohet edhe për një motiv të fortë ideologjik të autorit dhe, përveç efektit letrar, manifeston ide dhe ideologji autoriale. Ideologjia thuhet në rrëfimet dhe qëndrimet e personazhit tjetër, shkrimtarit Besian Vorpsi, që në roman del si një alter-ego ideologjike e Kadaresë. Besian Vorpsi, i pasionuar pas ligjeve të Kanunit, duke e studiuar atë hollësisht, fton gruan që muajin e mjalit ta kalojnë në mallet e Kanunit. Në këtë pikë, kalohet nga bota e qetë, në atë të ashpërsisë së normave të maleve.

3

“Kush e solli Doruntinën” është titull që e thekson temën e romanit dhe që lidhet në raporte intertekstuale me variantin gogjor të baladës së njohur “Konstandini e Doruntina”, në të cilën Konstantini ngrihet nga varri për ta mbajtur besën që i kishte dhënë nënës për t’ia kthyer të bijën, Doruntinën, nga larg. Vërehet qartë se kërkesa e Kadaresë është që të shpërfaqë *Besën* si *kod* tipik, i cili ngreh edhe të vdekurin nga

varri. Pra, *Besa*, si kategori e rëndë e *kodit* kanunor dhe e sjelljes shqiptare, bart në vete po atë hije e madhështi të ketegorisë tjetër, gjakmarrjes. Duke pasur pikë referimi baladën, Kadare e ndërton romanin e tij me po këtë motiv themelor: fjalën e dhënë, *besën*. Sipas kësaj, titulli është metaforë e ndodhisë që rrëfëhet dhe zbërthëhet, e tëra në funksion të idesë autoriale. Kështu, Kadare identifikohet me veprën, për të transmetuar kërkesën për vlerën morale që ka *besa* e dhënë dhe e mbajtur.

Edhe pse forma e romanit të Kadaresë ndjek vijën themelore të ndodhisë së baladës së lashtë, historia narrative e romanit zhvillohet nga kapitull në kapitull si një rrëfim imagjinar. Dy dy kapitujt e parë, nga shtatë sa ka vepra, rrëfejnë tronditjen e përgjithshme të kolektivitetit pas lajmit për kthimin e Doruntinës, ndërsa pesë kapitujt e tjerë zhvillohen si etapa hetimore që synojnë të zbulojnë “personin” që ka sjellë Doruntinën. Ndërsa, edhe pse autori e ruan me dashuri vijën referale të baladës, rrëfimi i tij, jo vetëm që hapet në çështje të tjera, por edhe reflekton më ndryshe, duke e parë kthimin nga bota tjetër me mosbesim të madh, ndryshe ngaqë ndodhë në rrëfimin popullor.

Kadare edhe në këtë vepër dhëshmohet mjeshtër i trajtimit të *kodeve gojore* në letërsinë autoriale, duke u dhënë vlera të mëdha kulturore, si dhe mjeshtër i trajtimit të individit dhe shoqërisë nën sistemet e kontrolluara, cilatdo qofshin ato. Për më tej, Kadare dëshmohet kryemjeshtër kur e ndërton fiksionin duke e krahasuar me *kodin gojor*, për të dhenë së bashku efektet e reales dhe të imagjinares. Kjo e bën veprën e tij të lexueshme dhe të hapur për interpretimet. Sipas kësaj logjikë, *besa* është kategori që tematizohet për të eksplikuuar vlerat e veçanta të popullit shqiptar dhe për të parë se kodet e moçme kanë vlerë monumentale edhe në kohë të tjera. Ky është një mësim letrar, por në radhë të parë një ideologji autoriale.

4

Ndërsa, “Kush e solli Doruntinën”, titull që shtrohet si pyetje dhe i cili bën që i gjithë rrëfimi të organizohet si një enigmë, ka arritur që në prozën shqiptare ta sjellë në mënyrë shumë të veçantë baladën e njohur “Konstandini e Doruntina”. Edhe pse *kodi popullor* te Kadareja konsiderohet si brum i krijimtatisë, lakimi i kësaj teme bëhet në trajtë narrative të hetimit të “sjellësit” enigmatik të Doruntinës, që është veçori e një forme letrare, romanit policor.

“Kush e solli Doruntinën” hap një faqe të veçantë të prozës së Kadaresë, duke dalë si një kërkim që do të zbulojë “të vdekurin” i cili e kthen në shtëpi “të gjallin”. Sipas *kodit* dhe *rrëfimit gojor*, Doruntinën e sjell Konstandini, e sjell vëllai i vogël i vdekur. Por, themelore në gjithë këtë është se si e interpretojnë njerëzit e atij ambienti kthimin e Doruntinës, populli i Arbërit. Duket se në në fillim askush nuk beson se

Konstandini e solli Doruntinën dhe i gjithë rrëfimi ndërtohet si një enigmë dhe si përpjekje për ta zbuluar udhëtarin enigmatik që e solli atë nga Bohemia e largët. Kjo enigmë kap dy cepat e romanit, ndërsa barrën kryesore në këtë plan e ka personazhi i quajtur Stres, i cili merret me zbulimin e “fantazmës”, ndërsa Konstandini është figura që përçon idenë e autorit për *kodin e besës* që trashëgohet. Është Doruntina apo hija e saj që e ndërron kahjen e jetës së Sresit. Lajmin e kthimit të saj e merr menjëherë dhe këtë ardhje e sheh të panatyrshme, edhe pse supozimet e para thonë që ajo ka ardhur me të dashurin. Kur Doruntina vdes dhe bashkëudhëtari nuk po zbulohet, Stresi merr masa të shumta zbulimi, duke i dhenë kështu edhe romanit karakter të përshkrueshëm policor.

Në plan idesh, *besa* është kod që e sprovon rrëfimi i Kadaresë në situata narrative të personazheve dhe që shenjohe si kategori morale e organizimit të jetës tradicionale. Por, rrëfimi ndërtohet nën (pikë)pyetjen *Kush e solli Doruntinën* dhe leximi duhet të bëhet po nën këtë (pikë)pyetje. Kështu nënvizohet vetëdija se kemi para një vepër narrative fikzionale dhe se *besa* propozohet si kategori universale e sjelljes larg nga koha e saj e parë dhe afër nesh sot. Ky është mesazhi themelor i kësaj vepre, i cili e afron rrëfimin kadarean me *kodin gojor* dhe me moralin e tij dhe e propozon atë si një kategori universale të sjelljes.

Mesazhet letrare thuren në fiksiione dhe thuhet si fiksiione, kjo i bën universale dhe të domosdoshme, meqë asnjë mesazh tjetër nuk e zë vendin e tyre. Kadare, në romanin e tij, nuk na mëson për *besën* si etnograf, por rrëfen fuqinë e saj universale dhe moralitetin që përcjell ajo (deri) te ne.

Halil DERVISHAJ

KODI HISTORIK: SHNDËRRIMET DHE DERIVIMET NË LETËRSINË ARTISTIKE

I. Hyrje

Kodi historik; shndërrimet dhe derivimet në letërsinë artistike, përmbledh brenda vetes elemente të fushave të ndryshme historike e letrare, të cilat trajtojnë subjekte të njëjta, madje në disa raste edhe kryejnë funksione të njëjta (letërsia didaktike), e të cilat dallojnë në mes vete në dy elemente qenësore, të cilat janë, fakti e fikcioni.

Shndërrimet që ndodhin brenda veprave letrare me subjekte historike, e që përfshinë thuaja se të gjitha periudhat e letërsisë shqipe, manifestohen në të gjitha gjinitë e zhanret letrare. Realizimi, apo mosrealizimi i tyre në nivelin artistik, pastaj, është çështje estetike dhe kërkon trajtim tjetër.

Binomi histori-letërsi del të jetë i ndërlidhur që nga lindja e kësaj të dytës. Kjo për arsye se përcaktimi i nocionit histori është mjaft i gjerë dhe si i tillë ngreh shumë pikëpyetje në atë se çka cilësohet histori e çka jo? A është histori vetëm e kaluara, apo edhe e sotmja, sepse ajo nesër do të jetë e shkuar?

Duke u nisur nga themelet e njëjta me historinë, veprat letrare të kodit historik të çojnë te pyetja më elementare; a është besueshmëria kriter trajtimi në veprat e tilla dhe a është e nevojshme kjo gjë? Çka shfrytëzon autori nga burimi historik dhe çka riprodhon? Sa është vepra historike histori e sa imagjinatë? A matet vlera e veprës letrare me të veçantën historike apo me të përgjithshmen fikzionale? Si pasqyrohet personaliteti në histori dhe si shndërrohet në figurë brenda veprës letrare, etj.?

Në këtë mënyrë, studimi i tillë nuk synon që të japë një kronologji e veprave të veçanta, kjo për shkak të shumësisë së veprave të tilla të kodit historik, por ndalet vetëm në disa modele të veçanta, për t'i parë se si ndodhin këto shndërrime nga materiali historik, në vepër letrare, për të parë të veçantat dhe të përbashkëtat, faktin e fikcionin dhe materializimin e këtyre faktorëve në vepër letrare.

II. Kodi historik/Transformimi histori-letërsi

Studiuesi Sabri Hamiti, në studimin e tij *Kodet e diskurset*, kërkon fenomene të përgjithshme në letërsinë shqipe, të cilat kalojnë autorët, periudhat, madje edhe epokat, fenomene që “përmbledhin njësoj konstantat, ashtu edhe ndërrimet e shndërrimet letrare” (Sabri Hamiti 2005: 53), ligjshmëri të cilat japin karakteristikat apo identitetin e një letërsie nacionale. Hamiti identifikon e argumenton katër kode të mëdha të letërsisë shqipe, të cilat ndërlidhen, pos tjerash, edhe me tematikën dhe mënyrën e ligjërimit, andaj diskurset, e të cilat janë:

1. Kodi e diskursi heroik;
2. Kodi e diskursi popullor;
3. Kodi e diskursi biblik;
4. Kodi e diskursi historik.

Kërkimin e filloj me pyetjen: Pse shkruhet një vepër letrare (me subjekt historik) dhe cili është funksioni i saj? Efekti historik, apo estetik?

Kjo pyetje të çon detyrimisht te binomi histori-letërsi, për të parë të përbashkëtat dhe të veçantat e tyre.

Aristoteli në “Poetikën” e tij thotë: “Historiani dhe poeti ndryshojnë pra në mes të tyre, jo sepse njeri shkruan në vargje dhe tjetri në prozë (historia e Herodotit mund të kthehet në vargje, po prapë mbetet gjithmonë histori), po sepse njeri rrëfen ç’ngjan e tjetri si mund të ngjajë. Prandaj, poezia është diçka më filozofike dhe më e lartë se sa historia; sepse poezia tregon më tepër gjëra të përgjithshme, kurse historia gjëra të veçanta”. (Aristoteli 1998: 72)

Duke e kuptuar ngjarjen historike (brenda veprës letrare) si një mimesis (imitim) dhe procesin e krijimit të saj si një poiesis (krijim), atëherë dallimi i parë ka të bëjë atë se çka është fakti e çka fikcioni.

Kjo bëhet për arsyen se, përcaktimi i llojit, apo themi makrostrukturës dhe gjuhës së figurshme (stilit), apo mikrostrukturës, nuk është element i mjaftueshëm dhe i vetëm për ta bërë dallimin në mes të veprës letrare-historike dhe historiografisë si shkencë.

Kjo për dy arsye:

1. E para, gjuhën e figurshme e me stil të zgjedhur e përdor ndonjëherë edhe historia. Bajram Krasniqi në veprën e tij “Poetika e romanit historik shqiptar”, vë në

dukje se “gjuha e figurshme, e larmishme dhe asociative nuk është veçori vetëm e shkrimtarëve po edhe e historianëve. Gustav Lanson, për shembull, në Historinë e letërsisë frënge ka përfshirë edhe historianë që dallohen për bukurinë e stilit dhe për gjuhën e figurshme. Kështu qëndron puna edhe me Zhyl Mishlenë, historian, veprat e të cilit edhe Sartri i konsideron arritje të mëdha letrare”. (Dr. Bajram Krasniqi 1985: 137)

2. Dhe e dyta se, nëse historinë e pranojmë si fakt historik, si empirik, e cila bazohet në fakte (dokumente) të formave të ndryshme, që nga ato arkivore, kronikat, monografite e deri te vetëdija e popullit mbi historinë, etj., këto elemente nuk do të na qartësojnë shumë objektin tonë me letërsinë, sepse edhe në shkrimet letrare të formave të ndryshme, burojnë një numër jo i vogël i formave letrare si: ditari, biografia e autobiografia, etj., me referenca që nga dokumenti e deri te dëshmia që autori jep në to, cilado qofshin ato.

“Teoria e diskursit historik argumenton që: 1. kur historiani zotëron unitetin e shenjave, historia (diskursi historik) shkon kah *forma metaforike* (si lirikë e simbolikë) dhe 2. kur historiani zotëron raportet funksionale, historia (diskursi historik) shkon kah *forma metonimike* (si epope).” (Sabri Hamiti 2005: 71)

Kjo hap udhën e hyrjes në veprat e kodit historik, si temë historike e si realizime artistike, duke nënkuptuar se historia ka objekt të vërtetën historike, ndërsa letërsia shkel mbi ngjarjen historike, por sheh të mundshmen e saj, të cilën e realizon me gjuhën e figurës.

Realizim i mirë i një vepre letrare me subjekt historik, atëherë, nuk vlerësohet nga sasia e informacioneve historiografike që sjell, edhe pse ngjarjen historike e pranon si të vërtetë, por ajo i shërbente vetëm si pikë nisje e orientimi, ndërsa në brendinë e saj do të ndalet në segmente që do të kishin efekt estetik, e të cilat historia nuk i ka. Veptra letrare nuk ndalet vetëm në makrokosmosin historik, por, thellohet deri në mikrokosmosin e saj, si pjesë e makrokosmosit, duke zbuluar anën njerëzore me subkoshiençën e tij, karakteristikat e tij, ndjenjat, gëzimin, hidhërimin, etj., dhe ndërton korrelacione në mes të kohëve, duke i parë të përbashkëtat dhe veçantitë universale, në kohë të ndryshme. Nuk ka në plan të parë mësimin e historisë, por krijimin e efektit estetik, i cili është kushti themelor për krijimin e një vepre letrare.

III. Modelet e veprave me subjekte historike

Shkrimet e kodit historik në letërsinë shqipe janë të vonshme në krahasim me letërsitë e tjera perëndimore, në radhë të parë për shkak të rrethanave socio-historike e socio-politike në të cilat ndodhej populli shqiptar.

Diskursi historik në letërsinë shqipe përfshinë të gjitha periudhat letrare, duke

dalë si realitet historik e artistik, bile në disa raste edhe si esencë mbi historinë, kur ajo përdoret në kuptimin moralizues, ku historia e paraqitur përmes letërsisë shërben si mësuese e historisë.

Vepra e parë e cila theksohet dhe merret për analizë nga studiuesit, për shumë aspekte, e posaçërisht në fushën e studimit që jemi, kodit historik, është Historia e Skënderbeut, e Marin Barletit edhe pse kjo veprë në original nuk ishte e shkruar në gjuhën shqipe. Nga kjo pastaj burojnë edhe shumë tema, që do të marrin autorët e mëvonshëm dhe flasim me gjuhën e intertekstualitetit, mbi të cilën do të mbindërtojnë.

Në kuptimin e funksionit, vepra mbi Skënderbeun e Marin Barletit, ka karakter njohës e rinjohës. E paraqitur përmes titullit “Mbi jetën dhe veprat e Skënderbeut princit të epirotëve”, ajo shënjon objektin, që ka për bazë periudhën e lavdishme të Skënderbeut dhe luftën mbrojtëse kundër Perandorisë osmane.

Barleti deklaron se veprën e tij e shkruan qëllimshëm, që të mos humbet dhe të mos harrohet periudha historike e lavdishme e Skënderbeut dhe këtë e bën qoftë duke e ndërtuar në bazë të dëshmimeve të popullit, qoftë në disa raste duke qenë vet aktant dhe duke reflektuar përjetime edhe personale. Si e tillë, vepra e tij lëviz nga miti te historiografia dhe së fundmi te letërsia.

Që kjo veprë ka një qëllim për t’u shkruar, na e thotë edhe vetë Barleti në parathënien e Librit të parë. “Ka shumë vjet tanimë që unë, - ju them sinqerisht të vërtetën -, po e bëj zap këtë dëshirë për të shkruar, po hedh poshtë lutjet e shumta të miqve, të cilët ma kërkonin këtë me ngulm, duke pritur me shpresë e zjarr në zemër që kjo lëndë kaq e gjerë të nxiste ndonjë shkrimtar, i cili të më lironte mua nga kjo barrë, ...” (Barleti 2004: 55)

Barleti që të krijojë efektin e besueshmërisë në këtë parahyrje vë në theks së “do të përpiqem që asnjëri të mos mund ta akuzojë punën time as për mungesë besimi, as për plogështi, sepse unë nuk kam shkruar trillime, por ato që më kanë treguar me kujdes më të mëdhenjtë dhe ato që kanë parë me sytë e tyre disa, që kanë marrë pjesë; dhe kam marrë parasysh besimin e shumë burrave, që thonë të vërtetën, dhe jo vetëm traditën e parëndësi dhe të pavlerë.” (Barleti 2004: 56)

Duke pasur për bazë elementin dokumentues edhe pse ky element është i burimit popullor, dëshmon se kjo veprë në radhë të parë anon kah historiografia, e pastaj kah letërsia.

E, në letërsi e vërteta e paraqitur brenda veprës letrare është e vërtetë letrare, dhe si e tillë nuk do argumente të nivelit historiografik.

Barleti, madje lë të nënkuptuar se edhe vetë ka qenë spektator, apo pjesëmarrës i kohës së lavdishme të Skënderbeut. Këtë e thekson në disa raste. Në fillim të kësaj parathënie shprehet se “megjithëse unë jam një spektator jo i huaj i lumturisë së

dikurshme, ..” (Barleti 2004: 53)

Kur ai rrëfen histori, përshkruan anën e jashtme, ngjarjen konkrete historike, i afrohet modelit të shkrimit të historiografisë, ndërsa kur anon kah imagjinata (letërsia), Barleti paraqitet një fiksim të pastër, si refleksion autorial. Në kuptimin artistik e estetik historiografia del si shënjesë, refleksion historik, përmes burimesh të ndryshme, kryesisht popullore, ndërsa pjesët fikzionale janë më të lira në aspektin e ndërtimit të teksteve të kuptimit, por edhe stilistik edhe pse ndonjëherë janë monotone.

Statusi i kësaj vepre lëviz nga gjysmëlegjenda kah historiografia dhe së fundmi kah letërsia. Autori është i identifikueshëm me narratorin. Duke qenë edhe vetë pjesë e kësaj historie, Barleti rrwfen elemente të autobiografemës, si dromçë shenjzimesh nga jeta rinore e Barletit, që dalin nga ndërteksti.

Letërsia e vjetër shqipe, që nga Buzuku, ishte e ndërtuar nga dhe në shtratin e shkrimeve biblike, andaj kodit e diskursit biblik. Shënjimete me elemente historike, thuaja se nuk vërehen, pos ndonjë elementi të vogël te Bogdani. Edhe kur hasim këto elemente, ato prapë janë në funksion të kodit biblik dhe si të tilla shërbejnë vetëm për të treguar gjëra rrethana, që lidhen me kohën në të cilën ata shkruan. Si e tillë, kjo periudhë nuk jep elementet e duhura dhe të mjaftueshme për të theksuar elementin e kodit historik, në përgjithësi, pos ndonjë biografeme.

Fillet e kodit historik, në shkrimet shqipe (theksohet kjo sepse vepra e Barletit e referuar më lart ishte e shkruar në italishte), në mënyrë më të konsoliduar hasen me lindjen e Romantizmit në letërsinë shqipe, ku kthehet vëzhgimi nga momentet dhe personalitetet e mëdha historike dhe ngjarjet e mëdha historike, të cilat manifestohen në forma të ndryshme letrare, por atë brenda gjinisë poetike, sepse proza e shkruar shqip, do të jetë ende më e vonë. Flasin për tekstet e shkruara shqip, sepse në gjuhët e huaja edhe hasim shkrime të tilla. Ndonëse letërsisë shqipe i mungonte një traditë e mëhershme, si rrjedhë, e cila do t'i paraprinte krijimit të veprave letrare të kodit historik, të cilën letërsitë e zhvilluara e kishin (që nga mënyrat fejtunistike e deri te letërsia triviale), e cila ndikoi edhe në vlerën e këtij kodit ndër ne, megjithatë temat historike bazuar në ngjarje të mëdha, ishin tendencë për krijimin e veprave me karakter nacional, si formë e eposeve që nga De Rada, Ndre Mjeda, Naimi etj, formë e cila nuk u realizua deri në shekullin e njëzet, me “Lahutën e Malcis” së Gjergj Fishtës. Pra, veprat e kodit historik fillojnë në forma poetike e diskurse poetike, duke tentuar që ngjarjet historike t'i shohin në totalitetin e tyre të përgjithshëm dhe të krijojnë eposet e mëdha. Në planin e poetikës kjo gjë nuk u arrit. Në të shumtën, këto vepra mbesin në nivelin e moralizimeve dhe në krijimin e heronjve moral e shoqërorë (me

parabazë historike).

Në fillim të shekullit të njëzet, letërsia shqipe kalon nga epoka e Romantizmit në atë moderne. Vëmendja e autorit nga e përgjithshmja kthehet te individualja. Në modernitet, kemi shfaqjen e të gjitha gjinive letrare, pavarësisht se vlera nuk është e njëjtë nga gjinia në gjini. Bile, vlera ndryshon edhe brenda zhanreve të së njëjtës gjini. Në shkrimet prozaike, modeli historik, si zhanër qëndroi mbrapa, në raport me zhanret e tjera. Gjinia dramatike doli të jetë më e varfër edhe si vlerë estetike, por edhe si temë letrare.

“Menjëherë pas Luftës së Dytë Botërore për nevojat e shkollës së re, nga ana e mësuesve, e studiuesve dhe e punëtorëve të ndryshëm të kulturës u krijuan tregimet dhe novelat e para.” (Dr. Bajram Krasniqi 1985: 44)

Andaj, letërsia e tillë ka funksion të angazhuar, sepse, veprat historike më shumë u shkruan për të sjellë dije mbi historinë për shkollën shqipe, sesa të krijojë vepra me vlerë letrare e artistike. Andaj këto vepra i karakterizon kryesisht mënyra didaktike dhe qëllimore.

Në fillimet e para prozaike, kjo letërsi (e kodit historik) më shumë se sa një vepër artistike letrare e me vlera estetike, ishte vepër letrare e historizuar, duke i qëndruar besnike ngjarjes historike në tërësinë e saj, por jo duke kapur momentet të cilat letërsia i pranon.

Ndër autorët e parë të shkrimit të romaneve historike është Ndoc Nikaj. Veprat e para të tij “Shkodra e rrethuese” dhe “Bukurusha”, paraqitet jeta e mundshme në rrethana e momente të caktuara historike, por duke futur edhe ndonjë element e përjetim interesant. Megjithatë, artistikisht nuk dalin të realizuara si vlerë. Autorë të tjerë që subjekt trajtimi do të kenë ngjarjet historike, në këndvështrime të ndryshme do të jenë Sterio Spasse, Skënder Drini, etj.

Gjatë kësaj kohe (modernitetit), vlera artistike e veprave letrare të kodit historik, pra nuk ishte e njëjtë brenda gjinive të ndryshme, për shkak të faktorëve letrarë e jashtëletrarë. P.sh. gjinia dramatike ishte mbrapa, në raport me zhvillimet kualitative që ndodhnin në poezi dhe prozë.

Haxhiademi shkruan drama me subjekte kryesisht historike, që nga historia e lashtë e deri në epokën e Skënderbeut, pos një me subjekt biblik (Abelin), me metodat neoklasiciste, të cilat ishin forma të kaluara në letërsitë tjera. Gjithashtu, për nga funksioni, këto vepra janë didaktike e me moralizime të dukshme. Gjergj Fishta, me

veprën “Lahuta e Malcis”, në strukturën e saj, pos që trajton tema të mëdha kombëtare, të lindura nga poezia e popullit, ai brenda strukturës së kësaj vepre, për efekte estetike fut edhe personazhe letrare të shpikura (pra jo historike), si Patër Gjonin apo Tringën, të cilat i japin një kolorit dhe një shije kësaj vepre (dhe tek në këtë kohë kemi krijimin e eposit shqiptar, të cilën rilindësit e provuan më herët, por pa arritur që ta ndërtonin si të tillë). Për funksionin e tyre mund të diskutohet në mënyra të ndryshme pastaj.

Andaj, shekulli i njëzetë dhe lindja e prozës në fillet e saja ngrihet mbi diskursin historik si shkrim referencial, dokumentues, e më pak fiksional. Diskursi i tillë historik ka specifikat dhe dallimet që lëviz nga poezia, në prozë e së fundmi edhe në dramë.

Tema e Skënderbeut është një temë universale, që thuhet se çdo shkrimtar i përmasave të mëdha kombëtare e ka pasur në trajtim. Noli shkruan dy variante mbi heroin nacional. Njërin të bazuar në fakte dhe duke qenë më neutral dhe botimin tjetër duke qenë anues. Për neutralitetin e Nolit mund të flitet edhe në veprën e tij të formës autobiografike, në të cilën neutralizon po ashtu, duke e shkruar nga veta e tretë dhe jo e para, që është karakteristika kryesore e zhanreve autobiografike.

Madje që vepra e tij (varianti i dytë) mbi Skënderbeun është më shumë afër historiografisë, sesa letërsisë e nxjerrim nga hyrja e veprës së tij “Gjergj Kastrioti Skënderbeu (1405-1468)”, ku Noli thotë se: “E parashtruar në fillim si një disertacion për titullin e doktorit të filozofisë së Universitetit të Bostonit, vepra tani është përpunuar për publikun e gjerë, duke shtuar burimet, punimet e dijetarëve të tjerë, bibliografinë, shtojcën, shënimet, të cilat janë vënë në fund të librit...” (Fan S. Noli 1988: 50). Referencat e tilla Noli i merr nga dokumente të shumta, të cilat kësaj vepre i japin natyrën historiografike. Dëshmi tjetër që vepra e Nolit është më afër historiografisë, është fakti se ai hedh poshtë disa elemente të Barletit, madje duke provuar që këtë ta bëjë përmes burimesh të ndryshme të shkruara, duke hulumtuar ato, për të nxjerrë përfundime të kundërta me të. Kjo ka të bëjë me mendimin skeptik të tij mbi marrjen peng të fëmijëve të Gjon Kastriotit nga Sulltani në rininë e tyre të hershme, sepse bazuar në disa dokumente që ai hulumton, del se në rininë e hershme fëmijët e Gjonit, e edhe vetë Gjergji (Skënderbeu) kishin qenë në vendlindje. Natyra e tillë e përshkon gjithë tekstin e kësaj vepre.

“Në variantin e parë (të Nolit, H.D) teksti është pseudoletërar, pra është produktiv, kurse në variantin e dytë teksti është referencial, pra argumentues e diskutues; në variantin e parë autori është subjektiv (anues, në variantin e dytë autori synon të jetë neutral.” (Sabri Hamiti 2005: 71).

Pas viteve gjashtëdhjetë letërsia shqipe e diskursit historik rritet edhe në sasi e edhe në vlerë. Nga tash, shkrimtarët dalin me vepra të përpunuara artistikisht me shumë vlerë, të cilat ngjarjen historike e marrin si pikë reference dhe e transponojnë materialin historik në dobi të letrares.

Kadareja pos që është mjeshtër në trajtimin e mitit shqiptar brenda veprave të tij, ai në mënyrë mjeshtërore kap situata e momente të caktuara, të cilat i transponon në veprat e tij, duke sjellë vlera të reja e të pakontestueshme. Elemente të tilla të kodit historik te ky autor pasqyrohen në shumë vepra. Ndër to, “Kështjella” është dëshmi e një transformimi të tillë artistik. Letërsia moderne, nuk luan funksionin e letërsisë së angazhuar, duke rrëfyer për çështje të mëdha, por ndërton modele artistike të paraqitjes së realitetit, me forma të reja shprehëse dhe historinë e sheh si të kaluar, që i shërben si pikë nisjeje për realizimin e strukturës së veprës letrare. Ajo të kaluarën historike e ballafaqon me të sotmen, për të parë të përbashkëtat, dhe për të parë problemet e ndryshme të cilat janë universale si kohë dhe edhe nëse ndryshojnë si forma, megjithatë janë të njëjta në esencë.

“Tema e romanit *Kështjella* të Ismail Kadarese është qëndresa e popullit shqiptar kundër pushtuesit osman në shekullin e pesëmbëdhjetë, domethënë lufta, jo midis dy ushtrive klasike, por midis dy psikologjive, mentaliteteve, midis dy qytetërimeve, etnoseve, feve, me një fjalë lufta e ashpër midis dy botërave të kundërta njerëzore.” (Dr. Bajram Krasniqi 1985: 198)

Një ndër realizimet letrare më të mira mbi figurën e Skënderbeut, studiuesit e pranojnë atë të Sabri Godos. Ky i fundit jep shembullin më të mirë se si e përpunon materialin historik në dobi të veprës së tij dhe si e kombinon atë me fiksionin. Kjo vepër në strukturën e saj ndërthur elemente historiografike të mbështetura nga Barleti, por të përpunuara artistikisht. Ai me ndonjë modifikim më ndryshe, nganjëherë mbindërton atë që ka thënë Barleti para tij. P. Sh. Krahaso: “Pasi formoi një mendim të saktë për numrin e forcave ushtarake dhe për planet e Tiranit (Huniadi, H.D), zgjodhi nga e gjithë ushtria e vet 10 mijë të zotë në armë ..., kaloi Moravën e u lëshua me vrullin më të madh kundër barbarit. ... u mblodhën rreth tij (Skënderbeut H.D) për t’i shpëtuar armikut dhe sidomos të prekur nga malli për atdhe edhe u formua menjëherë një ushtri jo e parëndësishme prej treqind frymësh.” (Marin Barleti 2004: 74-76) Dhe: “Në mbrëmjen e asaj dite, një çetë me treqind kalorës u shkëput nga ushtria e Kasëm Pashës, dredhoi në jugperëndim dhe vrapoi përmes Fushës së Kosovës, ...kur Huniadi kaloi lumin me dhjetë mijë ushtarë, ...” (Sabri Godo 2010: 28)

Pjesë të tilla analogjie hasim edhe tutje brenda kësaj vepre, por kjo nuk i zbeh vlerën, sepse Godo ndërton relacione mes kohësh dhe “është i bindur se vlera artistike

e veprës letrare nuk qëndron as në standarditetin, as në modernitetin e tipit, po në mundësitë përgjithësuese, në shkallën e sintetizimit artistik të përvojës jetësore dhe historike të njeriut.” (Dr. Bajram Krasniqi 1985: 121)

Kodet e diskursit historike dalin si shënjeshtër e si esencë e shkrimeve të shumë shkrimtarë tjerë, qoftë edhe si simbolikë (Pashku).

Pashku me romanin “Oh” shëtit historinë mijëvjeçare, për të ndërtuar korrelacione nga e shkuara dhe e tashmja, si rreth ciklik, që përsëritet.

Jakov Xoxa, Zejnulla Rrahmani, Nazmi Rrahmani, Adem Demaçi, Jusuf Buxhovi, Mehmet Kraja e shumë të tjerë bëjnë trajtime krejt origjinale, duke paraqitur historinë kombëtare, në veprat e tyre letrare, tejet të realizuara artistikisht.

Bile në shkrimet e sotme, format letrare të veprave të kodit historik lëvizin vazhdimisht, deri në atë nivel që bëjnë edhe demitizimin e historisë. P.sh. *Kryekronika e Fushës së Kosovës* e Ardian Haxhajt. Në këtë vepër historia merret si referencë. Është e dukshme se Haxhaj ka shfrytëzuar një literaturë të pasur historike, por ai këtë e ka bërë me qëllim njohjeje e rinjohjeje historike, në fund për të arritur tek një e vërtetë historike (brenda veprës së tij letrare) lidhur me mitin e krijuar për Betejën e Fushës së Kosovës. Pastaj, ai natyrshëm bën një transformim artistik, u ikë situatave mitike historike të krijuara nga qarqe antishqiptare dhe i hapë rrugë imanencës artistike krijuese, në dobi të së vërtetës letrare, por edhe historike. Në këtë rast, autori nuk pretendon t’i paraqesë dokumentet historike, qofshin kronika apo gojëdhëna në mënyrë kronikale, sepse, me këtë punë merren disiplinat e tjera shkencore, por krijon një botë të vetën letrare dhe hipotekstin historik e përpunon me një shije të kultivuar estetiko-letrare dhe e shndërron në argument bindës letrar. Haxhaj bën çmitizimin e mitit të krijuar për Betejën e Fushës së Kosovës. Në letërsinë bashkëkohore mund të analizohen vepra të tilla te një numër i madh shkrimtarësh, të cilët realizojnë me sukses vepra letrare të kodit historik.

IV. Përfundim

Kodi historik; shndërrimet dhe derivimet në letërsinë artistike, dëshmon për një fenomen përgjithësues të shkrimit në letërsinë shqipe, të kodit historik, duke përfshirë të gjitha gjinitë e zhanret letrare. Dallimi i këtyre veprave, të kodit e diskursit historik, ndryshon në vlerë, varësisht nga zhanri e gjinia që e reprezenton. Ndjekur

kronologjikisht, shkrimet e kodit historik ndër ne filluan me Barletin në formën e gjysmëlegjendës (gojëdhënës) si dëshmi mbi të ndodhurën, por edhe duke përdorur fikSIONIN. Statusi i kësaj vepre lëviz nga miti te historiografia dhe së fundi kah letërsia.

Periudha e parë e shkrimit shqip nuk përmban elemente të mjaftueshme të këtij trajtimi për shkak të natyrës filobiblrike.

Romantizmi kthehet kah temat e mëdha kombëtare historike, duke provuar që përmes shkrimeve në vargje të ndërtojë forma epike, duke përfshirë totalitetin historik kombëtar. Këtë nuk arriti ta realizojë, në aspektin teorik.

Shenja të këtij kodi e diskursi përplotësohen me lindjen e modernitetit të viteve tridhjetë të shekullit XX, edhe pse në fillimet e tyre këto vepra mbesin në nivel të shkrimeve artistike-didaktike.

Vepra e Nolit mbi Skënderbeun, varianti i dytë, është më afër historiografisë shkencore, sesa veprës letrare artistike.

Pas viteve gjashtëdhjetë të shekullit XX, shkrimet e kodit historik në letërsinë shqipe do të përfshinë pothuaj gjithë shkrimtarët, secili në mënyrën e vet.

Godo ndërton artistikisht vepra të kodit të tillë, e kryesisht këtë e realizoi me “Skënderbeun”, ku materializon strukturën e saj duke kombinuar faktin e fikSIONI, si esencë e llojit. Ky kod pos linearitetit dhe subjektit të njëjtë me historinë, në momente të caktuara edhe e demitizon këtë. Një ndër shkrimtarët e rinj, që e bën këtë është edhe Ardian Haxhaj, me veprën “Kryekronika e Fushës së Kosovës”.

Bibliografia:

1. Aristoteli: *Poetika*, Buzuku, Prishtinë, 1998
2. Marin Barleti: *Historia e Skënderbeut*, Vatra, Shkup, 2004
3. Sabri Godo: *Skënderbeu*, Tirana Times, Tiranë, 2010
4. Fan S. Noli: *Vepra 4*, Rilindja, Prishtinë, 1988
5. Bajram Krasniqi: *Poetika e romanit historik shqiptar*, Prishtinë, 1985
6. Bajram Krasniqi: *Letërsia dhe vetëdija historike*, Rilindja, Prishtinë, 1984
7. Sabri Hamiti: *Tematologjia*, ASHAK, Prishtinë, 2005
8. Sabri Hamiti: *Albanizma*, ASHAK, Prishtinë, 2009
9. Anton Pashku: *Oh*, Rilindja, Prishtinë, 1986
10. Naim Frashëri: *Vepra 1,2,3,4,5*, Rilindja, Prishtinë, 1878
11. Ardian Haxhaj: *Kryekronika e Fushës së Kosovës*, Faik Konica, Prishtinë, 2008
12. Rene Wellek, Austin Warren: *Teoria e letërsisë*, Onufri, 2007
13. Etëhem Haxhiademi: *Vepra 1,2*, Faik Konica, Prishtinë, 2000

14. Nysret Krasniqi: *Teori dhe kritikë moderne*, zgjedhur dhe përkthyer: Nysret Krasniqi, Rozafa, Prishtinë, 2008
15. Kujtim M. Shala, *Analepsa (Letërsia shqipe në katër pamje)*, Fondacioni Ibrahim Rugova, Prishtinë, 2013

Mihrije MALOKU MORINA

REFLEKTIMET E RELIGJONIT NË LETËRSINË SHQIPE

I

Bibla dhe Kurani qëndrojnë dhe mbesin si literatura më madhështore, por mbi të gjitha janë “kodet e mëdha” të të gjitha arteve. Bibla dhe Kurani apo Shkrimet e Shenjëta, që janë librat më të lexuara dhe më të përkthyer në botë, kanë bërë traditë të bujshme dhe kanë ushtruar ndikim të madh në kulturën dhe krijimtarinë letrare artistike. Bibla, Kurani apo fjala e Zotit, siç shprehet Zejnullah Rrahmani, realizohen në forma të ndryshme letrare: tregime, histori vendesh e histori njerëzish, poezi, legjenda të ndryshme, moralizme, ditare, këngë, shumë prej tyre këngë dashurie. Këto libra janë të veçanta ndër libra të tjerë, edhe për nga përmbajtja edhe për nga qëllimi. Në letërsinë shqipe vërehet një prani e madhe e shkrimit biblik e kuranor, duke huazuar motive të shumta, figura, elemente stilistike, metafora, personazhe e ngjarje në tërësi.

Prania e ndikimit të literaturës biblike dhe kuranore në letërsinë shqipe paraqitet në nivele të ndryshme, nëpër të gjitha periudhat e zhvillimit të kësaj letërsie, në format letrare, zhanret, formacionet stilistike etj. Në letërsinë shqipe prania e diskursit biblik dhe kuranor mund të evidentohet në forma dhe dimensione të ndryshme, me funksion të ndryshëm tek autorët më të mëdhenj që shënojnë kulmin e vlerave, në të gjitha nivelet e ndërtimit të tekstit letrar dhe me efekte artistike të veçantë, brenda një realiteti shoqëror, në të cilin funksionon kjo letërsi. Për dallim nga koha e sotme, ku shkrimtarët huazojnë si nga Bibla poashtu edhe nga Kurani, më herët, shkrimtarët tanë u ndikuan në shkrimet e tyre mvarsishtë nga feja të ciles I përkisnin. Ky proces është shkaktuar kryesisht nga ndikimet dhe nga pushtimet e popujve të huaj.

Sa I takon anës gjuhësore të kësaj çështjeje, elementet greke në terminologjinë kishitare të gjuhës shqipe na tregojnë nganjëherë një trajtë aq të moçme, sa duket se ekziston mundësia që këto elemente kanë filluar të hyjnë që në kohën antike të vonë, në shekujt e parë të Krishterimit¹.

¹ Eqrem Çabej, **Romantizmi në Europën lindore e juglindore dhe në literaturën shqiptare**, f. 93, Tiranë, 1994

Mirpo, kohëzgjatje dhe ndikim më të thellë, jo vetëm në vendin tonë, por në tërë Gadishullin Ballkanik, ka lënë sundimi I osmanve, I cili zgjati për pesë shekuj. Përgjithësisht mund të themi se sundimi osman I ndikoi popujt e Gadishullit Ballkanik në të gjitha trajtat e jetës: duke filluar nga arkitektura dhe nga mënyra e banimit, nga veshja, ushqimi, jeta sociale e deri te jeta ushtarake, në doke e zakone, në lëmin e artit popullor, në muzikë, përgjithësisht në mbarë mënyrën e jetesës, gjer te mënyra e të menduarit dhe te kuptimi I botës². Siç po shihet, ky ndikim ka prekur të gjitha anët e jetës materiale dhe shpirtërore.

Përgjithësisht, ky sundim ka lënë gjurmë të thella. Mirpo, pozita e Shqipërise në kufijtë e Perëndimit me Lindje, e cila na shfaqet faktor vendimtar edhe në histori të vendit na pasqyrohet edhe në literaturën shqiptare. Tek Naimi Frashëri botëkuptimi I Evropës perëndimore lidhet me botëkuptimin oriental dhe që të dyja këto botë shkrihen e treten me njëra-tjetrën, por pa shtypur natyrën e tij shqiptare. Ky ndikim letrar ka rëndësi edhe më shumë kur e shohim se bota islame-orientale ka lënë gjurmë të thella edhe në botëkuptimin e poetit e në qëndrimin e tij mendor, në formë të brendshme e në brendi të poezisë së tij.

II

Shkrimet e letërsisë së vjetër karakterizohen me elemente të shumta biblike dhe kuranore, prandaj edhe vlerësohen “si shkrime me rëndësi gjuhësore” e jo vepra letrare. Si pasojë, ka ndodhur shpesh që letërsia të shqyrtohet si e fragmentuar, e jo si e tërësishme. Lidhur me këto çështje ka bërë vlerësime të shumta historiani I letërsisë shqipe Rexhep Qosja, ndërkaq studiues të shumtë janë marrë me këtë çështje si: Sabri Hamiti, Anton Berisha, Ibrahim Rugova, Aurel Plasari, Stefan Çapaliku, Anton Berishaj, Isak Ahmeti, Kujtim Rrahmani, Kujtim Shala etj.

Se Bibla ka ushtruar një ndikim të rëndësishëm në gjithë letërsinë shqipe, Sabri Hamiti thotë kështu: “Letërsia jonë e shkruar që nga fillimi për disa shekuj është mbështetur në kodin biblik, njëherë si përshkrim dhe tejskrim I tij, më vonë si shkrim në gjirin e tij si përgjasim me të. Në shekullin e XVI dhe XVII, që është bërë zakon të quhet letërsi e vjetër shqipe lidhjet me tekstet biblike janë edhe të natyrës tematike dhe të natyrës ligjërimore”³.

Letërsia e vjetër, d.m.th. korpusi letrar I përkufizuar lart, është emërtuar edhe si

² Po aty

³Anton Berishaj **Letërsia e vjetër shqipe dhe literalitetit**, fq. 107, Letërsia si e tillë, Akademia e Shkencave Instituti I Gjuhësisë dhe I Letërsisë, Tirane, Soros, 1996,

“letërsi biblike” (Sabri Hamiti)⁴, por vazhdimisht me një prirje që ky nocion të bartet edhe tek ato dukuri e vepra letrare të periudhave të mëvonshme ku shfaqen kodet biblike në forma të ndryshme, qoftë si elemente strukturore në nivel tematik ose të diskursit.

Letërsia e vjetër shqiptare kryesisht është studiuar si material filologjik dhe kulturor-historik.⁵ Te mjaft autorë (si Shuteriqi, Hysa etj) lidhur me këto vepra janë dhënë kryesisht kualifikime vlerësuese të tipit: “libër fetar”, “libër religjioz”, të cilat në sistemin vlerësues të këtyre autorëve gati përherë mbanin parashenjën vlerësuese negative.

Në Letërsinë shqipe ndikimi I Biblës është I natyrshëm, edhe për arsye të rrethanave kulturore dhe civilizuese. Sigurisht se është e vështirë dhe gati se e pamundur të analizohet letërsia e Buzukut, Budit, Bogdanit, Varibobës, Fishtës, Kutelit, Nolit, Pashkut e shumë të tjerëve pa e analizuar edhe biblën, sespe këta autorë përdorin ligjërimin biblik duke e pasuruar me kode tematike të letërsisë popullore. Në letërsinë shqipe vepra të tilla janë **Çeta e profetëve** e Bogdanit, poezia e Nolit, romani **Oh I Anton Pashkut** të cilat si modele letrare krijohen në raport me poetikën e shkrimit biblik, që te këta autorë bëhet edhe kulturë shkrimi, edhe kulturë krijimi. Në këtë korpus letrar diskursi biblik paraqitet, gjallëron ngjarje, personazhe biblike në pagëzimin e titujve letrare, poezive, dhe shumë shkrimtarë bashkëkohorë edhe I emërtojnë veprat e tyre me figura biblike apo kuranore, si: Musa Ramadani **Mëkatet e Adamit**, Sabri Hamiti poezinë **Adami kishte nje lutje**, Ramadan Musliu **Tallje Para Krishtit**, Zejnullah Rrahmani **Jusufi** e shumë e shumë të tjerë.

Në letërsinë e vjetër shqipe, Bibla si vepër kapitale e njerëzimit, ka rolin kryesor, për ndërtimin e një letërsie, pa të cilën nuk do të mund të funksiononte kjo letërsi. Teksti I parë shqip **Meshari** (1555) është krijuar mbi bazë të Shkrimit të Shenjtë. Brenda strukturës së veprës hasim forma të ndryshme letrare, si: psalmet, himnet, epistulat, lirikën, prozën poetike, proverbat, legjendat, përrallat.

Në letërsinë e shekullit XIX, diskursi biblik nuk është dominant në kulturën e shkrimit letrar, por lidhja me këtë tip bëhet pashmangshmërisht letrare, si në dimensionin kulturor, ashtu edhe në atë letrar-estetik. Tashmë nuk kemi autorë që përkthejnë tekste biblike, kompiluese, në kuptimin që I gjejmë te autorët e letërsisë së vjetër, por raportet me tekstet biblike shfaqen e funksionojnë me nje kuptimësi më të gjerë, me shtresime më të thella, me vetëdije letrare, të cilat shfaqen brenda tekstit, ngase është krijuar kultura e shkrimit, kultura e librit, pastaj funksionon një letërsi me

⁴ Anton Berishaj, Letërsia si e tille **Letërsia e vjeter shqipe dhe literaritetit**, f. 107. Toena, Tirane, 1996

⁵ Po aty

shenja e sistem nacional. Naim Frashëri në poezinë **Përpara Krishtit**⁶, në formë të himnit, rikonfirmon edhe një herë praninë e diskursit biblik si një model shkrimi, madje e skalit këtë figurë, duke theksuar mirësinë, bukurinë, mëshirën, faljen, përmes vargjeve:

“Djalth njeri I Perëndisë/ Fytyra jote mua më tregon/ Ah/ Të këqijat e njerzisë/ Që ka punuar dhe punon, Se kjo fytyrë / Është pasqyrë/ Dhe na rrëfen/ E s’na gënjen”

Jezu Krishti është në epiqendrën e veprës së Shtjefën Gjecovit⁷. Jezusi është I të gjithëve, në veprën dhe misionin e të cilit manifestohet kujdesi hyjnor për të mirën dhe të vërtetën e njeriut që bën çmos për t’I shpëtuar mëkatarët e për t’u ndihmuar të mjerëve, të sëmurëve, të shtypurve e të nëpërkëmbërve. Autori I frymëzuar nga jeta e **Shpërblimit të Botës**, duke bërë një përmbledhje të shkrimeve nga katër ungjijtë, si shërbëtor I Fjalës së Zotit, nuk sjell gjykimin a mendimin e vet, por porosinë, urtinë dhe Fjalën e Zotit, nëpërmjet fjalës së Mishëruar. I edukuar, I frymëzuar dhe I bindur në Ungjill, Gjeçovi rreket që nga një anë të flasë me gjuhën e bashkëkohësit të Jezu Krishtit, e nga ana tjetër, me një mjeshtëri të rrallë ai flet edhe si bashkëkohës I bashkatdhetarëve të kohës dhe të hapësirës së tij.

Diskursi biblik na paraqitet edhe te Faik Konica⁸, kritiku më I madh I kohës, kështu **Lutja për Shkrimtarët** është ndërtuar në formë të hipertekstit të pastër, që funksionon mbi hipotekstin biblik, mbi lutjen e Besëlidhjes së Re, që Jezu Krishti ua mësoj apostujve, **Ati Ynë**. Kjo lutje, në variantin e autorit empirik, shënohet si lutje për shkrimtarët. Madje, këtu dallimet duken shumë të vogla, për të dalluar ku fillon teksti biblik, e ku ai I autorit të shënuar:

Teksti I Konicës:

“Ati ynë që je në qiell, jepna fuqinë ta mbajmë gojën të mbyllur kur skemi për të thënë gjë! Falna durimin të thellojmë një punë përpara se të shkruajmë mbi të! Frymëzona me një ndjenjë të mprehtë të drejtësisë që të flasim jo vetëm në paanësi po edhe të sillemi ashtu! Shpëtona nga grackat e gramatikës, nga shtrembërimet e gjuhës dhe nga lajthitjet e shtypit. Ashtu qoftë”.

Ndërsa teksti biblik del kështu:

“Ati Ynë, që je në qiell, U shenjtëroft Emri Yt, ardhhtë mbretëria jote, si në qiell ashtu në tokë. Na jep cdo ditë bukën e përditëshme. Na I falë mëkatet

⁶ Sabri Hamiti vlerëson se Naimi në këtë frymë I shkruan vjershë lavdie Jezu Krishtit.

⁷ Viktor Dode Sopi, **Gjecovi Tradita dhe qytetërimi shqiptar**, Instituti Albanologjik Prishtinë, 2013, fq. 165

⁸ Ndue Ukaj, **Diskursi biblik në letërsinë shqipe**,

tona, sepse edhe ne I falim fajtorët tane. E mos lejo të vijme në tundim. Ashtu Qoftë”.

Është karakteristike, ngase diskursi biblik në asnjë fazë nuk pushon së ekzistuari. Diskursi biblik zhvillohet nëpër të gjitha gjinitë letrare. Në këtë kontekst, kjo kulturë shkrimi shënohet si fundament letrar. Autorët kërkojnë mëshirën e Perëndisë, kërkojnë një lutje për harmoni e mirëqenie, mbase edhe për sfidat personale.

Këtë paramodel shkrimi e krijimi e gjejmë në forma të qarta te shkrimtari Zejnullah Rrahmani, në romanin **Sheshi I Unazës** (1978), që si tekst funksionon në raporte të pastra intertekstuale me shkrimin biblik, duke e shfrytëzuar diskursin biblik. Rrahmani në këtë tekst përdor edhe tekste komplete të Biblës, veçanërisht të Besëlidhjes së Re, duke theksuar veçmas dialogun e Krishtit me dishepullin e tij, Pjetrin. Teksti i Zejnullah Rrahmanit:

“... Unë, të them haptas, që këtu kalova keq dhe deri sa po rri, e po bisedoj me ju, vazhdimisht më sillen ndërmend fjalët që Krishti i tha Shën Pjetrit... dhe Shën Pjetri i qe përgjigjur: “Ti je krisht, i biri i Zotit. Qofsh i bekuar, o biri i Jonit, sepse ty nuk ta shpalli mishi e gjaku po Ati Im qiellor. E unë po të them: ti je Pjetër themel, dhe në këtë themel do ta ndërtojë Kishën time dhe dyert e ferrit nuk do ta thejnë. Ty do t’I jap celësat e Mbretërisë Qiellore e çka të lidhesh në tokë, I lidhur do të jetë edhe në qiell, e çka të zgjidhesh në tokë do të jete i zgjedhur edhe në qiell” (Sheshi I Unazës, fq. 20-21).

III

Me qenë se vendi yne kishte qenë pjesë e Perandorisë Osmane për pesë shekuj dhe pjesa më e madhe e popullsisë identifikohet me islam, atëherë edhe ishte i nënshtruar ndikimit kulturor oriental.

Duke qenë të interesuar e të preokupuar për fatin e vendit, shkrimtarët tanë dhanë kontributin e tyre përmes një forme tjetër: përmes krijimeve poetike. Poezitë e shkruara me alfabet arab, zënë një vend të rëndësishëm në letërsinë shqipe. Ata bashkojnë natyrshëm mendimin e tyre fetar me mendimin politik kombëtar, duke krijuar vargje të bukura të poezisë. Në këto poezi me frymë të lartë mistike e fetare, sipas të cilave del se dashuria është bazë e krijimit të botës, jetëes dhe njeriut, dhe sipas së cilës jeton e mira e humbet e liga, dashuria e atdheut është kushti i parë për ta njohur këtë dashuri të përgjithshme dhe universale. Dashuria në këtë poezi ngrihet në nivelin e një kategorie hyjnore. Në të vërtetë ajo është forca dhe dëshira e Perëndisë, me të cilën e ka krijuar jetën, qiellin, diellin, shiun dheun e njeriun: po kjo dashuri

supreme, që rregullon cdo gjë në jetë, do t'i mungojë njeriut nëse atij i mungon dashuria e atdheut.

Mendimi fetar dhe mendimi kombëtar⁹, ndërkaq, do të gjenden edhe në poezinë e shumë autorëve tjerë. Prania e Perëndisë, elementi estetik¹⁰, është zëvendësim i kërkimit të identitetit të realës në idealë, imagjinarë. Po ashtu, prania e këtij elementi imagjinar, ideal, elementi estetik në elementin real (kombëtar e njerëzor) në raport reciprok, një shkrimje e dy elementëve, është karakteristikë e shumë krijuesvë tonë. Temat e tyre themelore janë sociale e personale. Autorët themelor të kësaj shkollë janë Hasan Zyko Kamberi, Muhamet Cami e Nezim Berati. Edhepsë veprat e Bejtexhinjëve mbetën në dorëshkrim, ata shquhen si poetë në tërë kuptimin e fjalës.

Duke qenë e ndikuar nga Kurani, letërsia e Bejtexhinjve, por edhe më vonë një pjesë e krijimtarisë poetike të Naim Frashërit, që edhe sot konsiderohet si poet kombëtar, sollën edhe forma të reja letrare. Në mënyrë të veçantë mund të përmendim Hasan Zyko Kamberin dhe Mevludin e tij, Muhamet Kyçyku me **Erveheja**, Hafiz Ali Korça me **Jusufi dhe Zelihaja** etj.

Në poemën **Jusufi me Zelianë** të Hafiz Ali Korçës është e madhe rëndësia e moralit dhe aspektit fetar¹¹. Tregimi për Jusufin është marrë nga Kurani dhe natyrisht që përshkrimi bëhet në frymë të islamit dhe kjo e karakterizon karakterin e Jusufit gjatë tërë veprës.

*Ajy mbret I bukurisë
I dashur I Perëndisë,
Ishte burr e bir prej burri
Asnjë fjalë në vesh s'vuri*

Këto ngjarje e tregime historike të simbolizuara në figurat e peygamberëve sikundër janë reflektuar në letërsinë e pasur orientale-islame poashtu janë reflektuar shumë qartë edhe në letërsinë shqiptare.

Ndikimet kuranore I vërejmë edhe në poemën Erveheja të Muhamet Kyçykut. Është një poemë origjinale, ku me mjeshtri të madhe artistike është kënduar mbi të gjitha për fisnikërinë shpirtërore dhe morale të Ervehes – si personazh kryesor që përmbledh në vete virtyte më të larta shqiptare dhe njerëzore, por edhe kuranore, siç janë: besa, nderi, mirësia dhe dashuria ndaj njeriut dhe ndaj Zotit.

*Tha, këtë do ta shkonj
Kështu më shumë hidhërimë.*

⁹ **Poezia e Bejtexhinjve**, Uegen, Tirane, 2010, fq. 31

¹⁰ Bajram Qerimi, **Poetika e Naim Frashërit**, Toena, Tiranë, fq. 11

¹¹ Prof. Dr. Abdullah Hamiti, Tregimi Kur'anor në poemën **Jusufi me Zelianë** të Hafiz Ali Korçës, revista **Hikmet**, nr. 2, Verë, Prishtinë 2013, organ I **Institutit për shkencat humane – Ibna Sina**

*Pa do Zoti e bashkonj
Në Parajs Ervehen t'ime¹²*

Muhamed Kyçyku është autori që moralin shoqëror e sintetizon me moralin fetar, është autori që mendon se të këqijat njerëzore mund t'i luftojë me sukses njeriu që ka të formuar vetëdijen fetare.

Siç e cekëm më lart Naim Frashëri I konsideruar edhe sot si poet kombëtar I Shqipërisë ishte njohës I mirë dhe adhurues I Kuranit të shenjtë, shkrimtar I cili në poezinë e tij ka përdor, përvec tematikës atdhetare, edhe permbajtje, ide, përfytyrime, situatë, përshkrime, mite dhe simbole, të cilat burimin e kanë te Kurani. Mësimin moral poeti ynë e kërkon edhe prej Perëndisë¹³. Te Naimi gjejmë simbole edhe të Biblës, si në vjershën lirike **Përpara Krishtit**, ku Krishti evokohet si simbol dhe figurë martire e mirësisë, dritës, njerëzisë, dashurisë, miqësisë e barazisë së të gjithë njerëzve. Duke përdorur kështu simbole fetare, Naimi synon të arrijë ato efekte e porosi që ia dikton aktualiteti kombëtar e historik. Me Perëndi ai dëshiron të jetë më I afërt me turmat religjioze shqiptare, dëshiron të jetë më I kuptueshëm me gjuhën e simbolit të përbashkët – me simbolikën e Perëndisë.

Perëndia e Naimit I kundërshton të ligjtë, të këqijtë, pushtuesit e tiranët, dhe I përkrah dhe I ndihmon të mirët, të drejtët, të shtypurit e të varfërit.¹⁴ Këtë kërkesë dhe vlerë poetike e vërejmë edhe në vargjet:

***Kush punon për mëmëdhenë
Ate Zoti e ka pranë***

IV

Reflektime kuranore, ku më shumë dhe ku më pak, kemi te shumë shkrimtarë shqiptarë, të cilët paraqesin jetën shpirtërore dhe kulturore të shqiptarëve, të frymëzuar nga Kurani. Ç'është e vërteta, një ndikim të drejtëpërdrejtë, siç dihet, të Kuranit, do ta hasim edhe te Komedia Hyjnore e Dantes, por edhe në vepra të tjera të letërsisë evropiane.

Edhe në letërsinë bashkëkohore kemi reflektime kuranore krahas atyre biblike, si te autorët: Ismajl Kadare, Zejnullah Rrahmani, Sabri Hamiti, Beqir Musliu etj, duke marrë tema, motive e forma kuptimore orientale, kuranore, islame.

Për shembull te **Jusufi I** Zejnullah Rrahmanit¹⁵ vërejmë poashtu refleksione kuranore, ku vetë personazhi I Jusufit nuk funksionon vetëm në raport me tekstin

¹² **Poezia e Bejtexhinjve**, Uegen, Tiranë 2010, fq. 153

¹³ Bajram Qerimi, **Poetika e Naim Frashërit**, Toena, Tirane, fq. 229

¹⁴ Po aty, fq.230

biblik, por edhe në raport me tekstin kuranor, ndonëse në mënyrë implicite. Reflekon rrëfimin e se Vërtetës biblike, që ndërlihet jo vetëm me tekstin biblik të Zanafillës 23/IV, por edhe me rrëfimin më të bukur të Vërtetës kuranore, përkatësisht me tekstin e “më të bukurës rrëfije” të Kuranit.

Legjenda biblike, dhe kuranore e ka bërë atë më hermetik dhe tematika e tij është disi më e pakapshme për lexuesin e thjeshtë. Duke shkruar në lidhje me këtë çështje, studiuesi Kujtim Shala thotë: Josifi e Jozefi janë personazhe që i takojnë kulturës biblike, në mënyrë origjinale, ndërkaq Jusufi, është personazh I variantit kuranor. Si i tillë, prandaj, edhe personazhi letrar (Jusufi) është personazh simbol, që nuk ndërthuret vetëm me kulturën biblike, por edhe me kulturën kuranore.

Bibla dhe Kurani kanë vlerë të madhe letrare, prej së cilës letërsia botërore dhe letërsia shqipe, ka huazuar motive, figura, elemente stilistike, ngjarje e personazhe. E gjithë bota jonë kulturore dhe civilizuese është produkt I librave të mëdhenj, që kanë në thelb një shpirt fisnik, një shpirt hyjnor. Bibla dhe Kurani kanë qenë dhe mbetën për çdo krijues të mirëfilltë burime të pashterrura frymëzimi, fuqie dhe krijimtarie artistike, duke krijuar një letërsi të veçant me tema, motive e forma kuptimore biblike e kuranore.

Bibliografia:

1. Letërsia si e Tillë, Akademia e Shkencave Instituti I Gjuhësisë dhe I Letërsisë, Toena, Tiranë, 1996
2. Poezia e Bejtexhinjve, Uegen, Tirane, 2010
3. Bajram Qerimi, Poetika e Naim Frashërit, Toena, Tiranë, 2000
4. Zejnullah Rrahmani, Jusufi, Dukagjini, Pejë, 2000
5. Eqrem Çabej, Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes, Fondacioni “Soros”, Tiranë, 1994
6. Viktor D. Sopi, Gjecovi Tradita dhe Qytetërimi Shqiptar, Instituti Albanologjik – Prishtinë, 2013
7. Gjon Buzuku, Meshari (1555), punuar nga Eqrem Çabej, Tiranë, 1968
8. Northrop Fraj, Anatomia e kritikës, Përkthyer nga origjinali: Avni Spahiu, Rilindja, Prishtinë, 1990
9. Osvald Dykro dhe Cvetan Todorov, Fjalor Enciklopedik I Shkencave të Ligjërimit, Rilindja, Prishtinë, 1984

¹⁵ Zejnullah Rrahmani, **Jusufi**, Dugagjini, Pejë, 2000, fq. 9

10. Gjurmime Albanologjike, Folklor dhe etnologji, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2009
11. Nysret Krasniqi, Sabri Hamiti, AIKD-99, Prishtinë, 2011

Xhemajl AVDYLI

KANUNI DHE PRILLI I THYER

Ndikimet e dokeve popullore në jetën e njerëzve dhe popujve në vazhdimësi kanë ekzistuar, qoftë të kanonizuara apo vetëm si krijime artistike. Mirëpo, Kanuni i Lekë Dukagjinit nuk kishte vetëm një ndikim të thjeshtë, apo sipërfaqësor për jetën e njerëzve, nuk ishte ndjesi apo përjetim i përkohshëm, nuk ishte aspak argëtim. Në fakt, Kanuni ishte vetë jeta, ose më mirë të themi vdekja. Ndikimi i rregullave kanunore ishte i paimagjinueshëm, ai futej deri në detajet më të vogla e deri në pjesët më intime të njerëzve. Asnjë forcë e organizimit shtetëror, e as edhe ndikim i asnjë feje nuk mund ta tejkalonte kanunin. Kanuni ishte mbi të gjitha dhe përfaqësonte gjithçka.

Përhapja e kanunit ishte e madhe. Pothuajse, tërë trojet ku jetonin shqiptarët kishin rregulla kanunore të tilla. Përmenden gjithsej gjashtë kanune: "Kanun'i vjetër", "Kanuni i Lekë Dukagjinit", "Kanuni i Çermenikës", "Kanuni i Papa Zhulit", "Kanuni i Labërisë" dhe "Kanuni i Skënderbeut" ose ndryshe "Kanuni i Arbërisë". Forma e parë e shkruar e Kanunit i referohet Lekë Dukagjinit. Libri i Kanunit të Lekë Dukagjinit u mbledh dhe u pajis nga At Shtjefën Gjeçovi gjatë viteve 1910-1925, për t'u botuar vetëm pas vdekjes së tij, në vitin 1933 në Shkodër, me parathënie të At Gjergj Fishtës.

Rëndësia e Kanunit në historinë e popullit shqiptar mund të mbivlerësohet pak, por rregullat dhe normat e tij, fatkeqësisht vazhdojnë ende të ushtrojnë një ndikim të ndjeshëm ndër shqiptarët e sotëm. Ky kanun ka në përmbajtje të përfshirë gjithë veprimtarinë njerëzore, që nga lindja e deri në vdekje.

Kanuni ka ushtruar dhe vazhdon të ushtrojë një forcë të jashtëzakonshme tërheqëse për gjithë njerëzit e letrave, apo të studimeve që kanë rënë në kontakt me të. Për dhe mbi kanunin, ne me mburrje mund të themi se kemi një kryevepër botërore letrare të shkrimtarit më të njohur shqiptar Ismail Kadare. Ai na ka dhuruar Prillin e thyer, një vepër monumentale mbi kanunin dhe kodin e gjakmarrjes.

Jeta, tradita, historia dhe motivi i shqiptarëve në kohë të caktuara, janë pjesë e shumicës së veprave të Ismail Kadaresë, të cilat nën pendën e tij marrin ngjyrimë dhe përçojnë emocione nga më të ndryshmet. Kurse, *Prilli i Thyer*, sipas Andrej Sinclar, është një raport fantazmë i shpërthimit të hakmarrjes në Shqipërinë Veriore ndërmjet

luftërave, është një nga kulmet e karrierës së Kadaresë. Romani përshkruan një “burg” të pritjes përpara vdekjes së mirëpritur dhe të pashmangshme.

Institucioni i gjakmarrjes, besës, nderit dhe mikut janë pikët kulminante të kësaj vepre. Me metaforën dhe ironinë që e përshkon *Prillin e thyer*, mund të konkludojmë se Kadare i dënon këto rregulla vdekjeprurëse, ku nuk dihet cilat nga to tentojnë ta ndalojë vdekjen e cilat e nxisin atë. Në këtë raport kontradiktor të këtyre rregullave, ligje të paprekshme, Kadare e ndërton tërë veprën.

Vepra nis dhe përfundon me Gjorgun, një djalë 26 vjeçar, personazh që përfaqëson mijëra të tjerë si ai, i cili fillimisht detyrohet nga këto rregulla ta vrasë *gjaksin* e tij, e pastaj, ta jetojë pjesën e mbetur prej 30 ditësh të jetës së tij.

Mirëpo, duke parë me thellë, në përgjithësi në jetën njerëzore, shohim që jeta, respektivisht dashuria dhe vdekja kanë bashkëjetuar gjithmonë në të njëjtën hapësirë, jo duke luftuar njëra tjetrën, siç mund të na duket në shikim të parë, por duke e bërë secila punën e vet, pa marrë parasysh që puna e njëres ishte shkatërrimi i tjetrës. Një bashkëjetesë të përqendruar të dashurisë, vdekjes dhe ëndrrës, padyshim që mund ta gjejmë më të theksuar te Prilli i thyer. Ky përshkrim rrjedh përmes konceptit ekzistencialist, ku personazhet kryesore plotësojnë vetveten përmes daljes nga vetja që kanë njohur, për t'u futur më pas vrullshëm brenda shpirtit të tyre, atje ku s'kanë guxuar të shohin.

Këtë motiv Kadare me mjeshtëri ka arritur ta ngre në një nivel pothuaj të njëjtë me tërë atë mekanizëm jete dhe vdekje, tragjiken reale dhe injorancën totale të asaj treve të *Rrafshit*, i cili jetonte sa në të sotmen aq edhe disa shekuj në të kaluarën.

Shën Agustini shprehet se jeta nuk varet nga kohëzgjatja, por nga intensiteti i saj. Ndërsa, arabët thonë se vdekja është një nga edukueset më të mëdha të njeriut. Pra, e pashmangshmja - vdekja - është edhe sfida jonë përmes së cilës mund të vendosim edhe për të tashmen. Po cila është vdekja reale - ajo kur mbyllim sytë apo ka vdekje të tjera në jetë? Pikërisht përpara kësaj sfide, luhet "teatri" i Dianës dhe Gjorgut. Ata të dy nuk kanë nevojë të takohen, të njihen. Ata janë dashuria dhe vdekja e pakapshme në të njëjtën kohë. Ata i afrohen me të njëjtën shpejtësi sa vdekjes aq edhe dashurisë- sepse rivaliteti i vetë njeriut është mes asaj që do dhe asaj që duhet.

Udhëtimi i Gjorgut drejt vdekjes është zbulim për jetën. Një purgator që përmban të gjitha momentet e kalimit nga kjo jetë në tjetrën është mjaftueshëm që ai të ëndërrojë, të dashurojë, të debatojë me të tjerët, e më shumë se gjithçka, të futet brenda vetes, për ta kuptuar, një gjë që se kish bërë kurrë më parë. Atë që s'ia kish falur asnjë sekondë jeta e mëparshme, as e fejuara që nuk e njohu kurrë, ia falin dy sy që i pa një çast, dhe një udhëtim me ndjenjën e lirisë.

Atij i duhet të kalojë nga Varri i Krushqve për të paguar tagrin e gjakut. Ashtu siç do t'i duhet edhe Dianës të kalojë nga i njëjti "shteg" për të njohur tagrin e gjakut.

Një rrugë që kalon përmes dashurisë dhe vdekjes, siç janë deri në sekondën e fundit edhe ata të dy vetë...

Gjorgu udhëton shpejt, por jo në të njëjtën kah me atë që ishte nisur. Tek ai, që në momentin që ka vendosur të hakmerret ka nisur një jerm, pasi dihet "fondi i rrugës" për çdo udhëtar të gjakut. Kanuni këtë e ka të vulosur: Gjak për gjak. Një jerm që plotësohet me bukurinë e një femre - një bukuri që zbut edhe plumbin. Dhe këtij "jermi" të dytë i përgjigjet e njëjta gjendje - jermi i Dianës në vendin e taksës së gjakut. Në kryqëzim të syve priten udhët e tyre, dhe i japin e marrin të kaluarën njëra-tjetrës.

Diana niset për në Kullën e vdekjes, por kthehet nga andej si një udhëtare në Kullën e jetës. Ajo niset drejt Kullës për të parë me sytë e saj "madhëshininë e tmerrshme të vdekjes", ndërsa kthehet me "drithërimën e ëmbël të jetës". Diana, që vjen si hije, që niset si spektatore, i nxjerrë të gjithë nga skena. Të gjithë dilemën ajo e fut në një prej kullave të ngujimit, e del prej andej e vendosur për t'i dhënë kuptim jetës.

Ndërkaq, gjaku borxh për hasmin i Gjorgut zhvendoset në gjak borxh për dashurinë. Ai nuk e di se kush mund ta vrasë, aq sa edhe nuk e di se cila është zonja në atë karrocë. Por, ai e di që mund të vritet, siç e di se pas atij xhami ishte jeta tjetër. Në fund, Gjorgu arrin t'i kthejë tridhjetë ditët e vdekjes së sigurt në ditë jete. Ai arrin të takojë atë që i kish munguar dhe në fund, në peshore, tridhjetë ditë rezultojnë më vitale, më të gjalla se e gjithë jeta e mëparshme.

Gjorgu nuk i përket më të zakonshmes. Ai është një i vdekur që merr frymë, "një i vdekur me disa ditë leje". Në derën për ku është nisur nuk ka nevojë për trokitje. Ai duhet të nxitojë për të paguar tagrin e vdekjes, por ata nuk nxitojnë për ta marrë atë.

Përballë Gjorgut udhëton Diana. Jo thjesht nga një rrugë e kundërt- por edhe nga një jetë e kundërt. Ajo sapo është martuar dhe ka nisur 'udhën e mjaltit'. I shoqi i ka folur në mënyrën më interesante pikërisht për "kodin e gjakut". Nën Kullën e princit të Oroshit është "Libri i Madh i Gjakut" - vjen nga kohët dhe përcakton në kohë. Përballë Kullës është Binak Alia - që është kudo dhe askund. Ndhimësit e tij, mjeku dhe gjeometri, dy sisteme të civilizimit të jetës. Por, Binak Alia vendos fate e kufij. Pranë tij s'ka nevojë për 'shëndet jashtë gjakut' dhe 'tokë jashtë gjakut'.

Për Kullën e Oroshit, qehajai i gjakut – pra qehajai i vdekjes, është më i rëndësishëm se ai i të mbjellave ose i minierave. "Toka" e rëndësishme për Mark Ukaçjerrën është gjakmarrja dhe rëndësi për të ka të punohet kjo tokë, që vendosë të gjitha marrëdhëniet e mëpastajme.

Princi duhet të flasë më shumë se çka folur më parë kur në sofër, jashtë çdo rregull, qëndron një zonjë, një bukuri, një "e ndaluar për sofrën".

Fati dhe fataliteti janë aty - Gjorgu dhe Diana janë e njëjta gjë, edhe pse vijnë

nga rrugëtime të ndryshme. Gjorgju është në 'muajin e vdekjes', Diana është në 'muajin e mjalit'. Të dy rrugëtojnë drejt Kullës së Oroshit - ku i zoti i Kullës nuk është princ, por njëkohësisht është më shumë se princ, në kullën që është jashtë gjakut, por që gjykon dhe përfiton nga gjaku, që nuk është shtet, por është më shumë se shtet. Gjorgju është i detyruar të shkojë atje - Diana ka dëshirë të shkojë atje. Të dy takohen atje ku s'mundet njeriu. Një kryqëzim, në një vend me shumë gjak e pak fjalë, mjafton një shikim i vetëm.

Përse kaq diskutim, debatim, shkrime dhe komente për Prillin e thyer, kur dimë se vdekje ka pasur në shumicën e librave të letërsisë botërore. Edhe dashuri mes të panjohurish ka pasur. Ndoshta, Prilli i thyer bën përjashtimin ngase aty kemi të bëjmë me një vdekje të certifikuar. Madje, një vdekje të certifikuar përpara certifikatës së lindjes. Vdekjet në letërsi janë të papritura dhe të parathëna. Ka vdekje natyrale, nga lufta, vetëvrasje apo nga një plagë. Por, asnjë nuk ngjan me vdekjen që sugjeron Prilli i thyer: akti i vdekjes është shkruar më parë se akti i lindjes.

Gjorgju ka para tij 44 vdekje. Askush nuk i ka pyetur, e në të njëjtën kohë janë të vetmit që s'janë harruar. Ai nuk mund t'i shmangë njollat e gjakut që tunden përpara syve të tij. Atij i është parashkruar historia. Një vdekje e paralajmëruar prej së largu, shumë më parë se sa të vinte në këtë botë. Pra, edhe një jetë që s'ka ardhur ende në këtë botë, ka hasmin e tij, ka viktimën ose agresorin e tij. Një vdekje kjo e pamenduar në asnjë rrafsh tjetër letrar. Madje, foshnja- edhe e palindur po të ishte, mjafton që të ishte mashkull dhe llogaritej gjak, por jo njeri. Asnjë mashkull nuk kishte vlera si njeri, por vetëm si gjak.

Edhe vetë Kadare vë theksin në cilësinë e gjakut, duke dhënë panoramën e një procesi, ndoshta më ekstremi, në mposhtjen e pasionit dhe vetvetes. Një pasion që arrin të mposhtë inatin në shtëpinë tënde, përballë vrasësit. Sepse ligji i maleve nuk të lejon të thyesh rregullat. "Rregullat tragjiko-groteske të gjakmarrjes përjashtonin dy gjëra: masakrën dhe çnderimin. Vetë vrasja kanunore ishte një pjesë teatri, si e lojtur në skenë, në sytë e gjithë katundit. Si e tillë ajo artificializohej, shkëputej nga pasionet, pra, zbrazej nga verbëria.... Vrasësi ishte i detyruar të merrte pjesë në drekën e mortit në familjen e viktimës. E merrni me mend se ç'provë ishte për të gjithë kjo gjë? Për nënën dhe motrat e të vrarit, që duhej t'i shërbenin në tryezë vrasësit. Për vrasësin vetë, që buka duhej t'i mbetej në fyt. Për krejt njerëzit që përgjonin skenën. Ajo ishte një provë, e njëkohësisht një shkollë për të mposhtur pasionet e egra, për ta mposhtur vetveten", thotë Kadare.

"Me jetë të gjatë e ta vraftë pushka!" është urimi i lindjes për një mashkull në shtëpitë e Rrafshit. Një urim lindjeje që përmban bashkëngjitur edhe llojin e vdekjes. Pra, vdekja nga pleqëria në Rrafsh është "një e mirë e panatyrshme". Jashtë gjithë

sistemit të botës për pleqërinë në Rrafsh ekziston një ligj tjetër: "Ta vraftë pushka!" është baras me të jetosh si burrë!". Sepse në Rrafsh, nderi vendoset nga Kanuni dhe zemra e Kanunit është pikërisht gjaku.

Në përfundim, lindin dhe disa dilema rreth përcaktimit se çfarë lloj letërsie është ky roman. Për studiuesin Shaban Sinani, në romanin Prilli i thyer ligjërimi është etnografik, mjedisi është etnografik, përveçimi i karaktereve bëhet me mjete etnografike. Por, vetë vepra nuk është letërsi etnografike. Bota e kodeve etnozakonore është vetëm shkas për të arritur qëllime dhe kumte të tjera letrare. Për më tepër, rendi etnozakonor që krijon shkrimtari është më shumë imagjinar, se i kushtëzuar nga pushteti i së drejtës tradicionale gojore. Gjeografia letrare, gjithashtu nuk i përgjigjet gjeografisë etnokrahinore. Herë-herë madje rendi që krijon autori është dhe i kundërt me atë që përmbajnë kodet tradicionale. Kanuni, gjakmarrja, kushtëzimi i jetës me vdekjen, janë thjesht një pikënisje për të mbërritur në ide ekzistencialiste, të cilat autori i fshih mjeshtërisht pas traditës.

Në romanin Prilli i thyer njerëzit janë të pafuqishëm deri në robëri për të kundërshtuar një sistem rregullash të vrazhda. Ata nuk janë zotë të jetës së vet. Pesha e Kanunit është totalitare. Rendi shoqëror e kthen njeriun në një qenie pa jetë. Karakteret janë rob të fatit të tyre dhe rob të një rendi absurd rregullash çnjerëzore.

Ekzistenciale është dhe pikëpamja se njeriu bëhet i lirë vetëm kur gjendet para vdekjes. Në këtë kuptim, romani është një vepër me veshje etnografike dhe me frymë ekzistenciale. Dhe, mbi të gjitha, qëllimi i autorit nuk është të absurdizojë rendin e dikurshëm etnozakonor, por ta përdorë atë për të denoncuar realitetin e kohës, si një realitet që e mund njeriun dhe e bën thjesht një vegël të lojës së fatit.

Prilli i Thyer kumbon si një marsh funerali nga fillimi e deri në fund, por në të vërtetë kjo vepër ka emocionet e një himni madhështor për jetën, për dashurinë.

Arta SULA

TRINOMI: BESIM, KOMB, GJUHË. KODI QË U PRIN TEKSTEVE TË VJETRA SHQIPE

Tekstet e vjetra shqipe, duke përfshirë këtu edhe ato të Arbëreshëve të Italisë, vërehet se në thelb i përshkon e njëjta frymë. Përtej dallimeve që kanë të bëjnë me zhvillimin e rrethanave historike dhe të kushteve shoqërore, për këta klerikë shkrimtarë, besim, komb e gjuhë ishin një trinom i pandarë. E. Çabej¹ shkruante: “Është vështirë të thuhet a qe ndjenja fetare apo dhimbja e vendit e e gjuhës që mëshoi më fort në shpirt të tyre. Mbase do të ishte psikologjikisht më e drejtë të kërkohej në këtë mes një ndrydhje shpirtërore e vetme e komplekse, e përbërë prej disa faktorësh së bashku, e që u bë shtysë për ta që të rroknin pendën e të shkruanin libra në gjuhën amtare.”

Njoftimet historike mbi bashkësitë e krishtëruara, mbi strukturat kishtare, gjetjet arkeologjike (bazilikat e shumta të shek. III-VI), elementë të shumtë gjuhësorë, terminologjia kishtare dhe veçanërisht toponimia e krishterë, ofrojnë që të gjitha prova domethënëse mbi raportin e fesë së krishterë që me popullin e ilirëve, raport që ishte aq intensiv, sa që një autor i shek. VI, Kozmas, i përfshin pamëdyshje ata në listën e popujve të krishterë.² Kisha e krishterë ndër shqiptarët e ritit romak dhe të atij lindor në shekujt XIV, XV bëhet faktor i rëndësishëm në ruajtjen e pavarësisë dhe të identitetit etnik shqiptar. Ndërkohë, shek. XVII është shekulli i letërsisë katolike dhe i gegnishtes, i zhvilluar në Veri të Shqipërisë, në kohën kur në Jug të vendit vazhdonte procesi i islamizimit dhe i helenizimit të kulturës.

Historia e letërsisë shqipe, - siç shkruan A. Xhiku në studimet e tij - nuk e përqaste dot atë shpërthim të gjithanshëm kulturor e artistik që kishte ndodhur në Europë, veçanërisht në Itali, me pak libra shqip të botuar gjatë afro një shekulli e gjysmë nga disa klerikë, që patën shkëndijëzimin të shfrytëzonin ndryshimet që po jetonte Selia e Shenjtë, për të nisur shkrimin e gjuhës shqipe, më parë për të mbrojtur besimin katolik, tashmë të lëkundur përballë përhapjes së shpejtë të besimit islam, e,

¹ E. Çabej, *Pjetër Budi dhe gjuha e tij*, në Studime filologjike, 2, 1965, Fq. 139.

² P. Xhufi, *Krishtërimi roman në Shqipëri, shek. VI-XVI*, në Krishtërimi ndër shqiptarë, Shkodër 2000, Fq. 89.

më pas për të përhapur edhe dijet e kohës. Botimet e shkrimtarëve tanë të vjetër u mundësuan ose prej lëshimeve që Vatikani që i detyruar të bënte, të paktën përkohësisht, për përkthime në gjuhën amtare edhe të shkrimeve liturgjike, ose më shumë akoma, se qenë pasojë e drejtpërdrejtë e frymës së Kundërreformacionit, që lejoi, nën një mbikqyrje shumë të kujdesshme, përkthimin e doktrinave kristiane, madje edhe hartimin e veprave origjinale, që shqyrtoheshin imtësisht për përmbajtjen e tyre. Ndërkohë, veprimtaria krijuese e arbëreshëve nuk mjaftohej më vetëm me përkthimin dhe përshtatjen e teksteve fetare, por merrej edhe me folklor, me leksikografi dhe me histori. Me fjalë të tjera, ajo po orientohej edhe nga studia humanitatis, pra me atë dukuri që, prej Rilindjes e këtej, ishte shfaqur plotësisht në Europë, ndërsa vinte e vonuar në kulturën shqiptare.

Letërsia e vjetër shqipe nis me veprën e parë të përkthyer në shqip nga Gj. Buzuku, pastaj vijon e forcohet tradita e përkthimit me P. Budin, me të cilin njëherësh fillon edhe elementi origjinal letrar, sa pjesë të prozës dhe sa poezi. Mandej, F. Bardhi me fjalorin latinisht-shqip, si vepër e parë origjinale, e rëndësishme për leksikografinë dhe gjuhën. Tradita e përkthimeve, e përkthimit të veprave, ndërpritet me P. Bogdanin, i cili shkruan të parën vepër në shqip, që pastaj e përktheu në italisht, për arsye të njohura të kontekstit të kohës.

Sikurse vëren I. Rugova, vija e ngritjes së zhvillimit vjen nga latinishtja – përkthimi në shqip – shkrimi i pavarur, origjinal në shqip. Nëpër këto tri shkallë të zhvillimit dhe të pasurimit të veprës sonë, vërehen edhe elementet e përpjekjeve intelektuale. Vepra e shkruar në gjuhën, mediumin institucional të kohës, ku dëshmohet prania jonë, vepra e dhënë në shqip, ku drejtpërdrejt manifestohet shpirti i gjuhës dhe i kombit në një kohë.³

“Kombi dhe feja, - thotë Oto Badshtybnër, - janë në marrëdhënie të ngushta reciproke. Kjo duket qartë sidomos në popujt e Lindjes e veçanërisht në Gadishullin Ballkanik.”⁴

Studimet më të fundit nga Lucia Nadin parashetrojnë hipoteza dhe fakte të reja mbi *Mesharin*, qëllimet e mundshme të shtypjes së tij dhe identifikimin e mundshëm të autorit të tij. “Për sa u përket klerikëve shqiptarë, këta kishin qenë e vazhdonin të ishin të shumtë brenda klerit venecian e venet. Sigurisht – pohon L. Nadin⁵ - kryerja e riteve fetare në gjuhën latine si në vendin e origjinës ashtu edhe në vendin e emigrimit, kishte

³ I. Rugova, *Vepra e Bogdanit 1675-1685* (Cuneus Prophetarum), Shtëpia Botuese “Faik Konica”, Prishtinë 2005, fq. 29.

⁴K. Topalli, *Lashhtësia e krishtëritimit ndër shqiptarë sipas dëshmive të gjuhës shqipe*, në *Krishtërimi ndër shqiptarë*, Shkodër 2000, Fq. 403.

⁵ L. Nadin, *Shqipëria e rigjetur*, Zbulim gjurmësh shqiptare në kulturën dhe artin e Venetos në shek. XVI, Onufri, Tiranë, 2012, fq. 226-240.

kontribuar për të mos ta bërë urgjente kërkesën për tekste në gjuhën kombëtare. Por në mesin e shekullit XVI rikthimi te gjuha do të thoshte rikthim tek identiteti, i cili po zbehej deri në humbje. Prej disa dekadash, grekë, dalmatë, serbë e kroatë, nëpërmjet shtypit venecian, kishin kultivuar traditat e veta liturgjike.”

Shqiptarët, ndonëse ishin organizuar të parët, qysh në vitin 1442 ndërmendim kishën e Shën Mauricit qendër antike e Shkollës së Shqiptarëve në Republikën e Venedikut, megjithë botuesin e madh me origjinë shqiptare Bernardino de Vitali, nuk kishin prodhuar asgjë në gjuhën shqipe.

L. Nadin sjell disa shembuj, aq sa për të provuar se *Meshari* (1555) u botua në Venedik dhe se ai inkadrohet në një traditë të caktuar shkrimi, por sidomos, ndalet te atmosfera në të cilën lindi e u zhvillua ideja e shtypjes së librit. Shtrohet dhe mbrohet hipoteza nëse familja e Engjëllorëve patën një rol qendror në programin e përtëritjes së identitetit fetar kombëtar të shqiptarëve në Venedik dhe në territoret e Republikës, (ku kishte ardhur diaspora e shek. XV, në kohë të vështira qoftë për besimin katolik në tërësinë e tij, ashtu edhe për kultin e komunitetit, që tashmë ndodhej në prag të humbjes së identitetit të vet), që nënkuptonte, para së gjithash, hartimin e një libri liturgjik në shqip dhe për këtë u mbështetën te Gj. Buzuku, murg françeskan në kishën e Shën Jobit dhe njohës i mirë i gjuhës amtare, duke shfrytëzuar edhe praninë e Giovanni Vitali-t, shkruar në Kancelerinë veneciane. Me veprën e tij Gj. Buzuku shpresonte të ndriçonte mendjet e shqiptarëve që do ta lexonin, duke uruar që në të ardhmen ata të shkonin *mā shpesh* në kishë për t’iu afruar kështu Fjalës së Zotit (duke nënkuptuar praktikën religjioze të shqiptarëve). Një gjë e tillë del pandërmjetesisht nga fjalët e autorit në pasthënie të librit: *U lus mbas sodi mā shpesh të ʋini m klishtë, përse ju kini me gjegjunë ordhëninë e Tinëzot; e atë në mbarofshi, Zotynë të ketë mishërier mbi ju.*

E. Çabej, në botimin kritik, pjesa e parë e Mesharit (fq. 23) nënvizon: “Qëllimi i pandërmjetës i autorit tonë qe pajisja e kishës katolike shqiptare me një libër që të përmbushte nevojat e përditshme të shërbimevet fetare. Krahas me këtë synohej në ngritjen e kulturës së klerit: sepse për ignorancën e priftërve sidomos përsa i përket njohjes së latinishtes, dokumentet që kemi nga ky shekull e nga koha më pas nuk lënë asnjë dyshim. Aty synonte në fund të fundit edhe Pjetër Budi, e sidomos Bardhi me fjalorin e tij të vitit 1635.” Nëse mund të flitet për vetëdije kombëtare tek autorët e vjetër, dhe kjo nuk ka si të vihet në dyshim – natyrisht, në pajtim me kohën, atëherë te Pjetër Budi ajo del më e theksuara. Studiuesi francez Mario Roques, sadoqë ishte përmbajtur të jepte ndonjë mendim më të qartë për figurën e Pjetër Budit, nuk e kishte lënë pa thënë sa vijon: “ ... Pjetër Budi na bën të mundur të kuptojmë se ç’mund të kenë qenë njata priftër e prelatë të perëndimit ballkanik të shekujve XVI e XVII, të cilët nuk e shihnin të humbur kauzën e krishtëritimit, në vendin e tyre pas

fitores turke dhe të cilët kontribuan për t'i ruajtur të gjalla shkëndijat e ndjenjës kombtare.”⁶ Letra e Pjetër Budit drejtuar Kardinal Gocadinos parashtron projektin e tij për të zhvilluar luftë të armatosur në Shqipëri.

Kështu, tri librat e Budit, *Doktrina e Kërshtenë* (1618), *Pasëqyra e të Rëfyemit* (1619-1620) dhe *Rituali Romak* (1621), bashkë me Spiegimin shqip të meshës romake, kuptohen më drejt në gjenezën e në qëllimin e tyre, po të kemi parasysh që autori i këtyre gjatë jetës jo të gjatë të tij u përpoq për ngritjen e një kleri të vendit e kundër klerit të huaj në Shqipëri dhe bëri përpjekje të vetëdijshme për një përdorim sa më të gjerë të gjuhës së vendit në funksionet e shërbimeve fetare. Është për të vënë re në këtë mes që titulli shqip i *Pasëqyrës të së Rëfyemit*, në ndryshim nga titulli latin, përmban dhe shtesën *për ndimë të gjuhës Arbëneshë*, shtesë që shënon qëllimin që ndiqte Budi në këtë vepër. Ai është autori i parë që fuste në përdorim konceptin e Patries, me referencë ndaj vendit të vet në fillim të parathënies së kësaj vepre: “mirë tue pām zotënia juoj se jashtë këncosh ende sã të tjera letëra, me dorë të shkruome, gjindenë mbë sã vise që dëshmonjënë se sã i madh kã qenë gjithëherë kujdesi e dëshirë zemëresë sime për ndimë të Patriesë e të gjuhës sanë, qi u vduorrë, ende po vdärenë mã të shumënë, veçese për letërë e për të mpsuom”.⁷

Sikundër, edhe P. Gjeçi vëren se: “Orvatjet e Frang Bardhit që me anë të letrave t’ua mbushte mendjen eprorëve dhe miqve në Romë të pranoheshin sa më shumë nxanës shqiptarë në kolegjin “De propaganda Fide” për me eliminue sa ma parë misionarët e huej, të cilët nganjëherë i sillshin ma tepër dam se dobi vendit, përpjekjet dhe hapat që bani për ta lirue Shqipërinë prej sundimit të urryem turk, fjalori që hartoi për ta ruejtë të pastër gjuhën shqipe janë provë të qarta dashtnie për vendin, gjuhën dhe popullin shqiptar.”⁸ F. Bardhi përveç fjalorit të tij latin-shqip, për të përforcuar identitetin e zbehur, harton dhe një libër latinisht *Apologjinë për Skënderbeun*. W. Kamsi shkruan në parathënien e *Dictionarium latino-epiroticum* (1635), (fq. 47) se: “Vepra që i kushtohet Skanderbegut dhe qe caktue për me qitë poshtë botimin që kishte ba katër vjet ma parë Joannes Tomcus Marnavitus, ipeshkëv i Bosnjes, i cili kishte dashtë me e lidhë Gjergj Kastriotin me familjen Marnavie dhe me Bosnjen, asht larg së qeni pa interesë; natyrisht latinishtja asht shumë emfatike por difton hollësi mendjeje; autori në te asht sulmues, pa qenë i vrazhdë me tepri, por shumë therës; zbulohet aty njëfarë aftësie kritike dokumentare dhe kujdesi gjuhësor, p.sh. dy të çekuna fjalësh shqipe dhe ketë oroe se gratë e ruejnë gjuhën kombtare ma shumë se burrat, të cilët dalin ma shumë vendit.”

Po kështu, Pjetër Bogdani u frymëzua te karakteri i atij personaliteti të fortë që

⁶ Rexhep Ismajli, *Tekste të vjetra*, Dukagjini, Pejë, 2000, fq. 125

⁷ E. Çabej, *Pjetër Budi dhe gjuha e tij*, në *Studime filologjike*, 4, 1966 Fq. 139.

⁸ P. Gjeçi, *Frang Bardhi dhe fjalori i tij latin-shqip ...* në *Studime filologjike*, 2, 1965, Fq. 122.

qe i ungji i tij Ndre Bogdani. Vepra e tij i kapërcen kufijtë e një teksti doktrinar fetar. Me të drejtë do ta quanim sipas përcaktimit të I. Rugovës, në bazë të tipologjisë së funksioneve të shkrimit në Mesjetë, auctor dhe shkrimtar. Në parathënien e librit *Të primitë përpara letërarit*, shprehet vetëdija e tij e lartë mbi rëndësinë e dijeve të kohës për të drejtuar popullin, dhe “të mos lënë dijen e giuhën’ e dheut me u vdarunë”. Bogdani në një letër dërguar Propaganda Fides në Romë më 1675 shprehet “ma anche trovandosi la nazione tra Turchi, Greci, e Serviani di continuo la lingua va perdendosi”. Ai bën dhe përpjekje për pastrim të gjuhës prej fjalësh së huaja, meqë – si na thotë ai vetë – “Mbë tjetërët anë unë tue vum roe të gjymtët e giuhësë Arbëneshë, e silla për të pakëtë vet të madhe pjesë huan giuhëshit konfinjëtare”.

Në studimin e saj mbi *Cuneus Prophetarum* (fq. 12), Anila Omari analizon, përmes shembujve, përpjekjet e vetëdijshme të Bogdanit për krijimin e njëfarë koineje të gegërishtes veriore mbështetur në të folmen e vet të gegërishtes verilindore: “Me përjashtim të ndërhyrjeve të italishtes në strukturën e shqipes [...], në përgjithësi struktura gramatikore dhe frazeologjia e gjuhës së CP janë karakteristike të shqipes si gjuhë amtare e autorit, ndërsa fjalori është shumë më i pasur nga ai i autorëve paraardhës. Në kërkim të përgjegjëseve shqipe të termave diturorë italisht, autorit i është dashur të farkojë shumë neologjizma për fjalë a koncepte që nuk ekzistonin në shqip, të gërmojë thesarin e harruar të “fjalëve plaka”, në zhdukje e sipër, e të thërrasë në ndihmë edhe huazimet italiane të këtyre fjalëve a koncepteve, që janë rrugët kryesore të pasurimit të çdo gjuhe. Përveç kësaj, duke qenë vepra e gjerë dhe e shumanshme, gjuha e përdorur paraqet një shumëllojshmëri stilistike e një pasuri semantike të paarrtur më parë dhe që do të mbetet e pashembullt edhe në shekujt që pasojnë.”

Mirëpo që tek *Mesbari*, sikurse vëren E. Çabej, shihet se në gjuhën e tij autori është ngritur në një farë koineje. Duke iu mbajtur lëndës së teksteve që shqipëronte, vuri në përdorim gurrat e gjalla të gjuhës së tij amtare. Kjo kishte frymën e brendshme të vetën dhe qëndronte si një sistem më vete përballë gjuhëve të ndryshme të teksteve nga të cilat bëhej përkthimi.

Kolë Ashta te “Rreth disa çështjeve të leksikut të Pjetër Budit”, në Studime filologjike, 4, 1966, shqyrton përmes shembujve se: “... leksikut të Budit ma tepër se askujt tjetër i ngjitet frazeologjia, e cila asht vetë gjuha popullore e gjallë. [...] gjithashtu tue u mbështetë në gjuhën e popullit, Budi e zhvilloi shumë sinoniminë për arsye të ngulimit të tij për t’u ba sa ma i qartë për lexuesin e thjeshtë.”

Ky është dhe synimi i hartimit të *Dictionarium latino-epiroticum* të Frang Bardhit, i cili në mjaft raste, si përkatëse të fjalës latine nuk jep një përkthim, por një shpjegim dhe kjo pasi nuk kërkon t’i japë dorë dhe aq përkthimit të teksteve fetare sesa të

kuptuarit e thelbit qenësor të tyre. Një personalitet aq i formuar si Franciscus Blanchus, thotë Mario Roques, e ka ditur fort mirë cili është parakushti kryesor që garanton vijimësinë e natyrshme të një gjuhe të shkruar: ky parakusht lidhet me ruajtjen e shtresëzimit historik të leksikut të saj. Në hyrje të Dictionarium-it, del e qartë se qëllimi kryesor i tij është “*má fort me ndibmuem gjithë atyne që janë nd’urdbënite Tinëzot e të Shintesë Kishë Katolike e s’dinë gjuhënë latine ...*”⁹ Ngritja e kulturës së klerit, që nuk e njihte gjuhën latine për të kryer shërbesat fetare, përbënte thelbin e veprave të këtyre autorëve. Por, ruajtja e identitetit religjioz, sikundër deduktonte Çabej, asokohe do të thoshte së pari ruajtje e identitetit evropian të trevës e të gjindjes së saj; dhe së dyti (për efekt të një kulture rajonale në gjë të këtij identiteti, argumentuar nga L. Shamku Shkreli¹⁰) do të thoshte ruajtje e përkatësisë etnike nëpërmjet lavrimit të një koineje letrare të përbashkët.

Duke pasur parasysh faktin se shumica e popullatës ishte e islamizuar, veprimtaria e gjerë e klerit katolik, shpirtërore dhe kulturoro-arsimore, sidomos në shekullin e XVII, e kanë shpëtuar popullin shqiptar nga rreziku i humbjes kolektive të vetëdijes për përkatësinë e tij në rrethin etno-kulturor dhe qytetërues evropian.

⁹ Franciscus Blanchus, *Dictionarium latino-epiroticum*, Botime Çabej, 2006 Fq.17

¹⁰ Po aty.

Ballsor HOXHA

IDEOLOGJIA POLITIKE DHE PUSHTETI PËRMES GJUHËS (NJË DEKONSKTRUKSION PËR DISKURSIN POLITIK KOSOVAR)

Parashtrim

Ky punim ka për qëllim të zbuloj ideologjinë në formësim e sipër të disa prej partive politike të Kosovës, më saktësisht të motive të tyre dhe të premtimeve të tyre gjatë fushatës zgjedhore parlamentare të vitit 2014. Ideologjia si nocion, megjithëse ka kaluar në një shprehje që konoton manipulim dhe tirani, sidomos pas thyerjes së të vërtetës komuniste dhe socialiste të Evropës Lindore, sipas teoricienëve të thirrur në ndihmë gjatë këtij shtjellimi është e paevitueshme, dhe nuk do të thotë të jetë as konstrukt shoqëror negativ dhe as pozitiv. Ai, në të vërtetë, sipas Jaques Derrida, është përmbledhja dhe shprehja e një përvoje të përkufizuar. Duke pas thënë këtë ideologjia aktuale kosovare vjen si një ikje e vazhdueshme e partive politike kosovare nga përgjegjësia e realitetit kosovar.

Më tutje ky punim tenton të vërtetoj se realiteti kosovar është një invencion ad hoc konstant i partive tona në këtë ikje nga përgjegjësia dhe i paqëndrueshëm duke qenë se i mungon kontekstualizimi i kësaj ideologjie, po një ideologjie të qëndrueshme.

Sipas rezultateve të këtij punimi ideologjia e cila ka depërtuar në çdo moment të zhvillimit të Kosovës është sigurisht një Kosovë e Re.

Si përfudnim, ky punim tenton të vërtetoj se premtimet e dhëna gjatë fushatës zgjedhore parlamentare kosovare janë një realitet i ri i krijuar për nevoja të partive, që duhet zhveshur nga ideologjia e huazuar qoftë nga jashtë dhe qoftë nga historia, për të arritur në një ballafaqim me atë që është brenda Kosovës, dhe nga e cila do të krijohet një qëndrueshmëri e të vërtetës.

Metodat që përdoren në këtë punim janë ajo e dekonstrukcionit të Jacques Derrida dhe teoritë post-strukturaliste të Michel Foucault.

Hyrje – Krijimi i realitetit iluzor duke mos thënë

Gjuha, është sistemi pushtetar, më i fuqishëm nga të gjithë që ekzistojnë, qoftë në manifestimin tonë të brendshëm a të jashtëm. Asnjë diktaturë, asnjë robërues dhe

asnjë ushtri (qoftë dhe mbret) nuk ka fuqi për nënshtrim më shumë se sa gjuha.

Gjuha është hapësira psikike përmes të cilës depërtohemi brenda psikës sonë dhe në të njëjtën kohë depërtojmë tutje në psikën e tjetrit. Me fjalë të tjera ajo formëson të menduarit të vepruarit dhe të arriturën tonë, dhe e kundërta, përmes saj formësojmë të menduarit, të vepruarit dhe të arriturën e tjetrit. Për shembull, për një prind, e vetmja mënyrë e formësimit të fëmijës është përmes gjuhës, prandaj fëmijët tanë na ngjajnë në mendimet, preferencat dhe të vepruarit. Ky është një nga momentet kyçe prej ku nisët psikanaliza duke shtruar problemin e pushtetit të prindit ndaj fëmijës duke e parë si konfliktin kryesor dhe formësues të individit.

Politikanët tanë vitet e fundit kanë filluar të përdorin në fjalorin e tyre një fjalë të re, që deri më tani ka qenë e njohur vetëm në mesin e studiuesve të gjuhësisë, teoricienëve dhe filozofëve, kjo fjalë është: diskursi. Para se të hyjmë në teoritë që e kanë aktualizuar këtë proces në vitet '60 të shekullit të kaluar, duke e parë si gjënë më të rëndësishme në zhvillimin e kulturës së njerëzimit, do të kisha tërhequr vëmendjen se ajo që politikanët tanë mendojnë kur e përdorin këtë fjalë është fjalori, fjalët e përdorura ad hoc apo me paramendim që nuk ka të bëjë asgjë me diskursin. Për më shumë edhe në fjalorët më të rëndësishëm botëror diskursi shpjegohet si fjalor, të folur e caktuar, apo temë të foluri, p.sh. diskursi politik. Mirëpo hyrja e kësaj shprehjeje në fjalorin tonë politik është edhe një nga shenjat gjuhësore kulturore që krijojnë imazhin e një Kosove të re, gjë që do të trajtohet më gjerë në vijim të këtij punimi.

Michel Foucault (Mishell Fuko) teoricieni, filozofi, historiani dhe psiko-sociologu më i rëndësishëm botëror i kohërave moderne, duke qenë homoseksual ka qenë i obsesionuar për të zbuluar pse konsiderohet abnormal mu për këtë arsye. Të qenit nën këtë represion e kishte shtyer të përkufizoj arkeologjinë e dijes që nga faktet e para të saj e deri në bashkëkohësinë e tij. I shtyer nga ky obsesion ai ka krijuar, apo thënë më saktësisht është një prej kontribuuesve kryesor në teorinë e post-strukturalizmit, njërën prej teorive më të rëndësishme dhe më me ndikim në tërë botën bashkëkohore.

Çdo shenjë, apo për të folur fjalorin post-strukturalist: çdo shënjes bashkëkohor kosovar është shtjellime, dhe me këtë diskurs i post-strukturalizmit foucauldian. Duke filluar pre Hip Hop-it, sjelljes “revolucionare” të Vetëvendosjes, e deri tek ironia e Partisë së Fortë të gjitha janë derivate të dala nga teoritë e tij.

Duke u nisur prej fjalorit dhe motive parazgjedhore të partive politike të vitit 2014, do të shohim se të gjitha partitë kanë një program politik, të gjitha premtojnë të njëjtën gjë: Kosovën e Re. Gjë që sipas teorisë post-truskturaliste arrin të krijoj diskursin e një dieologjie partiake dhe politike kosovare, njëlloj iluzioni politik për qytetarin kosovar të “krijimit” të një Kosove të Re.

Por, duke teoretizuar sipas parimeve foucauldiane, do të kishim pyetur: çka lihet pa u thënë kur ceket Misioni i Ri, Drejtimi i Ri, Tash, Kthesa etj? Ndoshta, kjo është njëllëj mohimi apo injorimi i qëllimshëm i gjendjes reale sociale, politike dhe ekonomike të qytetarit kosovar. Ndoshta kjo është fokusimi i motivimit të qytetarit në një iluzion të premtuar nga partitë politike për të ikur prej përgjegjësisë së viteve të pasluftës të Kosovës.

Diskursi - Tentim politik i përkufizimit të realitetit të kosovarit

Gjendur nën obsesionin e represionit Foucault ka hulumtuar nëpër historinë e dijes, sigurisht duke marrë shënjesit kyç për bazë, pastaj ka hulumtuar zhvillimet e saj nëpër kohë, dhe në fund kishte arritur në një zbulim shumë të rëndësishëm: se mbi veprimin e njerëzimit, ndarë në grupe religjioze, shtetërore, kombëtare etj, apo bashkërisht si një shoqëri njerëzore, qëndron – arkiva.

Arkiva sipas tij krijon dhe komandon të vepruarit njerëzor. Ajo është e përbërë nga shtresimi i fjalëve të përsëritura në një masë kohore dhe të një rëndësie, që me kalimin e kohës kalojnë në të vërtetë të padiskutueshme. Me një fjalë të gjitha ato që i mendojmë sot janë masa të menduarit dhe të vërtetë të një kohe para ne.

Ky arkiv, dhe duke qenë se Foucault ka studiuar ndër të tjera edhe psikologjinë, ka shumë ngjashmëri me superegon e Sigmund Freud – strukturën kolektive të implantuar brenda nesh nga përvoja kulturore; dhe ka ngjashmëri me vetëdijen kolektive të psikanalistit tjetër Carl Gustav Jung, që është njëllëj gjenetike psikike e ardhur në individin prej para lindjes së tij.

Ajo që do të mund të thuhej më tutje për Arkivin foucauldian është se ai mbulon tërë të vërtetën dhe masat e mendimit tonë duke na vënë në njëllëj programi të vepruarit dhe të menduarit gjatë jetës sonë.

Më tutje Foucault kishte ardhur në përfundim se – diskursi – është motori i cili kalon, prej individit jashtë, dhe prej jashtit në individin, të menduarit e kohës së të jetuarit në tërësinë e tij, dhe me këtë është shkallë e parë, apo mekanizmi i krijimit të arkivës. Diskursi është në një mënyrë e tashmja e individit e shprehur nga masat e dijes që vjen nga Arkivi.

Diskursi sipas tij, është ajo që mbretëron, ajo që përkufizon universin e njeriut në kohën që jeton. Diskursi krijon realitetin. Diskursi në të vërtetë krijon, përkufizon, shpreh dhe shtjellon realitetin. Tërë ajo që mendojmë, flasim dhe është e thënë në një kohë të caktuar është diskursi sipas Foucault. Por, gjithnjë sipas Foucault, diskursi është shumë më shumë ajo që zgjedhet të mos thuhet se ajo që thuhet.

Një shembull paksa ekstrem: nëse këngëtari i mirënjohur kosovar Ilir Shaqiri

vendos t'i këndoj tërë jetën madhështisë së shqiptarit përmes shënjesit UÇK dhe heronjve që kanë dalë prej saj, ju lutem mendoni rreth tërë asaj që lihet jashtë këngëve të tij: korrupsioni, frika e shumë qytetarëve kosovar për t'iu bashkëngjitur UÇK-së, mosbesimi i qytetarëve ndaj UÇK, kundërshtimi i UÇK-së, frika nga serbët, etj, që të gjitha bashkë, në një analizë më të thellë doemos do të sjellin konkludimin për të kundërtën e diskursit të këngëve të Ilir Shaqirit: kundërshtimin e “madhështisë” shqiptare.

Për të mos rënë në kundërthënie gjatë pjesës tjetër të punimit, do të shohim pak më tutje: fjalët të cilat i përdor këngëtarit Ilir Shaqiri në këngët e tij janë të zgjedhura. Janë fjalë më të thella, më goditëse, dhe më me peshë ngjashëm me fjalimet e politikanëve, të cilat i marrin këto nga konteksti ku thuhet. Kjo gjë me tërë goditjen pasionante të këngëtarit, ngjashëm me atë edhe politikanët tanë veprojnë, shtreson kuptime tej fjalëve të zakonshme, tej fjalorit të përditshëm, tej dyshimit. Me një fjalë krijojnë diskurs i cili me përsëritjen e tij kalon në arkivë, apo shtresë arkivi të dijes shqiptare, me ose pa logjikë, me ose pa të vërtetë.

Prej këtu do të kalojmë në një teori tjetër bashkëkohëse të asaj të Michel Foucault, që është teoria e Roland Barthes (Roland Bart), që poashtu është një prej më të rëndësishmëve të teorisë që e jetojmë edhe sot. Shkoqitjet teorike të këtij kanë ndihmuar që sot bota, dhe në këtë edhe kosovarët të jenë të lirë të krijojnë diskurset e tre të pavarura nga realiteti i gjithë-besueshëm. Kjo mund të vërehet qoftë edhe në fjalimet e figurave të njohura të klerikëve religjioz bashkëkohor kur marrin guximin të shkëputen nga realja aktuale në realen religjioze. Kur Barthes flet për diskursin, ai e ndanë atë në disa versione. Një prej tyre është ai revolucionar.

Sipas Barthes fjalori revolucionar, duke marr shembull fjalorin stalinian dhe leninian, është diçka e dhunshme dhe kufizuese në përhershmëri. Sipas diskursit revolucionar çdo gjë është ose e bardhë ose e zezë dhe çfarëdo e “hirte” në mesin e diskursit, të cilitdo dhe të çfarëdo institucioni është shenjë borgjezie. (Këtu dhe pajtohen komunizmi me religjionin, por kjo nuk është temë e punimit).

Për shembull shenjat e këtij diskursi mund të vërehen theksueshëm në fjalorin e Vetvendosjes, edhe për nga orientimi i teorisë ekstreme të majtë edhe për nga orientimi patriotik. Nëse thellohemi vetëm në sipërfaqen e fjalorit të VV, për dëgjuesin çdo gjë është tërësisht e lehtë sepse, është bërë një ndarje gati se primordiale ndërmjet të korrupuarit dhe mashtruesit, dhe heroit. Në këtë diskurs çdo gjë është matematikë e thjeshtë, çdo fjalë e ka vetëm një kuptim.

Por këtu lind, sipas Barthes, problemi: se tërë bota në tërë diversitetin e saj duhet të ngushtohet në të bardhën dhe të zezën e përhershme. P.sh. kjo dhe e ka shtyer Shqipërinë në një tkurrje totale, dhe për më shumë, shembull që duhet të studiohet, edhe intonacioni i gjuhës shqipe në ndikimin nga kjo tkurrje në Shqipërinë e

komunizmit kishte kaluar në artificialitet i cili nuk mund të arrihet në të folurën e përditshme.

Ajo që konfirmon teorinë e Barthes-it në moton e Vetvendosjes për fushatën zgjedhore të vitit 2014 është prerja njëdimensionale kuptimore e veprimit të tyre. Fokusimi në një të vërtetë të bardhë që vjen prej tyre, dhe në një të vërtetë të zezë që vjen prej të gjithë të tjerëve. Moto e kësaj partie politike – Tash – përmban një veprim që oscilon ndërmjet urdhërores vepruese dhe emërores përbashkuese. Megjithëse moto, ajo është prerë për të pamundësuar çfarëdo konotacioni të të kaluarës, apo thënë me fjalë të tjera mohon çfarëdo të kaluare duke krijuar, apo tentuar të formësoj bashkimin në një të tashme të pakompromis ndaj “korrupsionit” të të tjerëve në të kaluarën.

Të kalojmë në partinë tjetër politike që ka premtuar 200 000 vende të punës. PDK përmes motos së saj, duke marrë përgjegjësinë për të kaluarën (gjë që është krejtësisht e logjikshme duke pas qenë vet pushteti), por kjo parti merr përgjegjësinë vetëm për sukseset, që do të thotë se Kosova sot, më 2014, është storie e suksesit, propozon një Mision të Ri.

Kjo është, sipas teorive të thirrura në ndihmë në këtë punim, iluzioni më i thellë dhe më i pakalueshëm i sajuar për qytetarin kosovar/votuesin. Edhe shënjeshti më i favorizuar brenda vetë partisë z. Thaqi, që e përsëritë këtë premtim të 200 mijë vendeve të punës për çdo tubim, edhe analisti politik që kalkulon për çdo përsëritje të këtij segmenti diskursiv, edhe monitoruesit e edhe votuesit e dinë se kjo nuk është e vërtetë e mundshme. Atëherë ç’është duke ndodhur këtu?

Populli, i hulumtuar tërë këto vite të pasluftës statistikisht dhe në përmbajtje nga partitë politike, është në gjendje frustrimi dhe pamundësie. Dhe në këtë gjendje fjala, instrumenti politik më i fuqishëm për politikanin, përdoret, apo thënë shumë saktësisht përsëritet derisa votuesi kosovar nuk e pranon atë si të mundshëm. Megjithëse më shumë mjet retorik hiperbolë, ai shënjon dhe krijon suksesin e imagjinuar të votuesit për të bërë të dukshëm fuqinë politike të kësaj partie, fuqinë e premtimit dhe të punës së deritanishme.

Kjo parti politike duke qenë në pushtet praktik gjatë tërë këtyre viteve, duke premtuar diçka të paarritshme, dhe e njëjta duke qenë ëndrra më akute e vetë votuesit, shfaq veprimin e saj politik ndaj naivitetit të votuesit kosovar. Votuesi kosovar, duke qenë se ka vetëm disa vite përvojë votimi të lirë dhe me këtë përvojë të vetëm disa viteve në zgjedhjen e mundësisë apo premtimit më të duhur politik, është naiv politikisht, dhe kjo parti godet me ideologjinë e saj ad hoc, mu këtë naivitet, që në gjuhën politike njihet si paqëndrueshmëri bindjeje. Për më shumë konteksti kosovar, që është: pamundësia, frustrimi, gjendja ekonomike dhe sociale kosovare, etj, përballë

këtij premtimi kalon në një konfuzion dhe ekscitim politik për të shembur çdo përpjekje reale, dhe e shndërron fjalën në një mjet të fuqishëm goditës të paqëndrueshmërisë/bindjes politike të votuesit. Në këtë kontekst kosovar të përfshirë nga frustrimi fjala dhe fjalori dalin si i vetmi instrument veprues politik. Për më shumë, ky premtim përsëritet në çdo moment fushate, bëhet i përditshëm për të krijuar deluzionin, besimin dhe për të elevuar vullnetin e votuesit. Dhe mu nga kjo përsëritje, e kalkuluar politikisht, do të arrijë në nivel realiteti (të mundshëm). Por goditja më e fuqishme e këtij instrumenti, pra fjalës, mbi naivitetin/paqëndrueshmërinë e bindjes politike kosovare qëndron në atë se: është masa, jo institucionet e brishta analitike kosovare, dhe as dijetarët dhe shkencëtarët, që e krijon arkivin foucauldian, përmes përsëritjes masive dhe të përditshme që është nënshtruar për shkak të besimit të saj naiv. Dhe shikuar logjikisht për një votues të paqëndrueshëm politikisht gjendur brenda një konteksti të rëndë, ndër më të rëndët në tërë Evropën, kjo përsëritje vie nga pika më e lartë e sistemit politik dhe shtetëror të këtij vendi.

Të dy partitë e hulumtuara në këtë punim deri më tani, kanë të njëjtën strategji, apo ofrojnë të njëjtën gjë për votuesin në këto zgjedhje – të renë -: “Misioni i ri” nga PDK dhe “Tash” nga Vetëvendosja. Më tutje do të hulumtojmë edhe motot e dy partive më të afirmuara në Kosovë për të parë ngjashmërinë dhe për të konkluduar si arrin ky fjalor, kjo ofertë dhe premtim i të gjitha partive politike të kaloj në diskurs, dhe me këtë në shtresim brenda arkivit foucauldian të popullit kosovar. Dy motot e propozuara në pjesën në vazhdim të këtij punimi janë : “Drejtimi i ri” dhe “Kthesa”.

“Kthesa” motoja për zgjedhjet parlamentare të Kosovës për vitin 2014 e partisë politike të njohur me akronimin LDK është gjithashtu nocion që konoton të renë, nocion i të pranuarit të aktuales së vështirë dhe shënjimimit të një udhe të re. Së pari, LDK ka qenë së paku, iniciues i kësaj rruge që ka sjellë deri në këtë gjendje. Së dyti, LDK është e pafuqishme të bëjë kthesën vet, për këtë janë dëshmi të gjitha kompromiset ndër-partiake dhe varësia nga BE dhe komuniteti ndërkombëtar, etj. LDK me këtë është shumë kontradiktore në premtimin e saj, apo për të qenë më i saktë, në fjalorin e saj: në njërin anë thirret në mos-ndërrimin e filozofisë rugoviane. Filozofie cila sipas të gjithë indikatorëve teorik nuk ekziston, apo së paku nuk mund të dëshmohet, apo nëse dëshmohet duhet të përfshijë edhe figura si politikanë të shumtë të korruptuar dhe të zhvleftësuar si pjesëtarë të filozofisë së tij. Poashtu një prej kontradiktave më të mëdha në këtë pohim është fiasko politik në negociimin politik të decentralizimit pa asnjë përvojë, dije apo dobi përballë aspiratave të vetë Rugovës si shkencëtar dhe politikan, etj. Në anën tjetër vazhdimisht e shkëput veten nga zhvillimet në historinë e Kosovës, apo shmang përgjegjësinë për çdo gjë që ka ndodhur në Kosovë, sidomos pas 1999. Kjo mund të konfirmohet nga anemia e tyre

politike si parti momentalisht dhe dështimet në zgjedhjet paraprake. Prej sa u tha, për ithtarët e teorive të paranojave kjo mund të jetë edhe një shenjë e shmangies së përgjegjësive politike në historinë bashkëkohore të kësaj partie.

“Drejtimi i ri” moto e fushatës së zgjedhjeve parlamentare të vitit 2014 të shtetit të Kosovës të partisë politike të njohur me akronimin AAK. Kjo parti shumë lehtë mund të quhet me emrin e shënjesit të buruar nga kjo parti që është kryetari i saj me bagazh të mirënjohur patriotik duke qenë se kjo parti tërë veprimin politik të saj e ka të koncentruar në vetë këtë figurë patriotike dhe politike. Në këtë pikë ka një ngjashmëri me partinë tjetër politike LDK-në ku të dyja krijojnë imazh të padyshimtë politik dhe patriotik për të goditur emocionalisht votuesin (për të cilin është cekur më lartë se është naiv, dhe të votuarit emocional është një prej karakteristikave kryesore të tij/saj) që në të njëjtën kohë del si një shmangie të dobësisë së fuqisë politike dhe vepruese të kësaj partie, apo duke pasur për bazë kontekstin aktual të Kosovës, shmang pafuqinë (mungesën e votuesve) dhe vogëlsinë e saj politike prapa një figure të madhe të përvojës kosovare bashkëkohore. Mirëpo ky është vetëm niveli i parë i veprimit politik të saj. Kjo është njëllë e vërtete e pamohueshme brenda premtimit të kësaj partie që nuk “mund” të dyshohet.

Niveli i dytë i veprimit politik të kësaj partie brenda fushatës zgjedhore të vitit 2014 të Kosovës i kësaj partie politike është motoja e saj “Drejtimi i ri”. Do të kisha shtruar pyetjen dekonstruktuese këtu: cili është dallimi me moton e PDK-së “Misioni i Ri”; apo dallimi me moton e LDK-së “Kthesa”. Dihet se për të ardhur në një drejtim të ri duhet kthesa, dhe pas çdo drejtimi të ri vjen një mision i ri, dhe normalisht këto do të bëhen me këto zgjedhje, në këtë moment historie kosovare: tash. Është një e vërtetë e ofertuar nga partitë politike, në këtë rast qëllimisht ironike, për të theksuar njëjtësinë e të gjitha motiveve të partive kryesore politike të Kosovës në këto zgjedhje.

Sidoqoftë, partia AAK premtonte një “drejtim të ri” gjë që do të thotë sjellë në dyshim 100 ditëshin e famshëm të qeverisjes së kësaj partie kur shënjesi i saj kryesor kishte qenë kryeministër. Më pastaj shuan çfarëdo involvimi politik të saj nga e kaluara e saj pas vitit 1999. Dhe sigurisht, si çdonjëra parti politike kosovare e hulumtuar në këtë punim, shmang çfarëdo përgjegjësie politike dhe të tjera, duke premtuar një nisje të re të historisë dhe veprimit politik kosovar. Është një fjalor që shuan tërë përvojën e deritanishme kosovare dhe sidomos, pra theksi i kësaj partie (dhe i të gjitha të tjerave në këtë fushatë) është injorimi, harrimi dhe mohimi i të tashmes, apo rrugës si kemi arritur të gjendemi në këtë krizë.

A ka diskurs, sipas tërë kësaj? Po, të gjitha partitë kanë një premtim: se duhet rinisur, se kemi gabuar, rëndë, se duhet kthyer, se duhet mision i ri, se duhet drejtim i ri, etj. Por si arritëm këtu? Ndoshta, duke qenë se folëm kaq gjatë për diskursin ky

është qëllimi: të mohohet përgjegjësia, e të gjithëve, atyre që kanë qenë në pozitë dhe në opozitë. Është ikje nga përgjegjësia. Dhe siç e mundëson politika, në të njëjtën kohë edhe krijim i diskursit të “gatishmërisë” së politikanëve tanë për një Kosovë të – re -. Dhe është matematikore, ajo që përsëritet më së shumti ajo edhe hyn në Arkivën që e cek Foucault.

Tërë ajo që nuk thuhet, ajo që me vetëdije politike dhe të përfituesit të pushtetit politik të Kosovës lihet pa u thënë janë: korrupsioni, mungesa e shpresës, humbja e përkrahjes perëndimore, eskalimi në ekstremizëm fetar, zhvleftësimi i sakrificës, me një fjalë dezintegrimi i strukturës formësuese të kosovarit.

Prej këtu është i dëshmuar pushteti i gjuhës: pamundësia e ikjes jashtë diskursit politik të partive tona. Pushtet që shtrihet nga të gjitha partitë kosovare së bashku, duke krijuar iluzionin (dhe në raste të shumta deluzionin) e një nisme (përngjasimi me një nga partitë parti politike kosovare është i qëllimshëm këtu) për të arritur shmangien e realiteti të mundshëm. Realja në Kosovë është e pafavorshme politikisht në këtë moment (por jo edhe në parlament) dhe me këtë mbetet prapa realiteti të votuesit naiv i cili izolohet brenda diskursit të të gjitha partive politike së bashku. Pra është realitet/diskurs që shtrihet brenda dhe jashtë qenies së votuesit. Pushteti që do të përcjellë votuesin kosovar, jo vetëm për katër vitet e ardhshme, por që e ka përcjellë prej pluralizmit politik (paralel shqiptar) prej viteve nëntëdhjetë, e deri sa të arrihet pjekuria politike e tij/saj, shfaq rrezikun akut të nënshtrimit të tij për kohë shumë të gjatë duke qenë se ai/ajo është i vënë në laboratorët politike të partive në të cilat goditet besimi i tij.

Politizimi gjithëpërfshirës i popullit kosovar është më se evident në totalitetin e përhapjes së fushatës zgjedhore në popull. Konteksti frustues, në të gjitha aspektet, i votuesit është vetë partitë politike, gjë e zakonshme në vendet me krizë të thellë. Dhe mu ky kontekst shfaq partinë politike, politikanin si mbizotërues të kontekstit. Ky është njëlloj kushtëzimi, i krijuar, në mungesë të çfarëdo perspektive, prej edukimit dhe deri tek mirëqenia ekonomike individuale, fatal, në të cilin besohet edhe e pamundshmja, edhe e paarritshmja edhe realiteti. Në të vërtetë për shkak të këtij kushtëzimi është e mundshme që partitë politike të prodhojnë një realitet paralel, përmes diskursit dhe ideologjisë politike të cilin thamë se është – e reja – që mohon në totalitet për aq sa zgjatë fushata zgjedhore realitetin.

Konkludim - Premtimet nuk është e mundshme të përmbushen

Jacques Derrida është filozofi i njohur francez, i njohur edhe si themelues i teorisë së dekonstruksionit, që më saktësisht është vetë – poststrukturalizmi, metodë përmes të cilës ka vepruar edhe Michel Foucault dhe në të cilin e kemi bazuar këtë

punim deri këtu. Vlen të ceket kjo sepse sot, të gjithë prej klerikëve religjioz e deri tek këngëtarja më bashkëkohore kosovare, duke përfshirë politikanët, hip-hop artistët, dhe amviset që shikojnë seri të ashtuquajtura opera sapuni, përmes shkëputjes nga struktura gjithëpërfshirëse e të vërtetës në një të vërtetë specifike, veprojnë brenda kësaj teorie.

Në çfarëdo sprove për të dekonstruktuar, sipas kësaj teorie, apo kur i qasemi një të vërtete strukturalisht të përhershme, më e lehta është të fillohet prej – premtimit -. Çdo premtim është pikënisja dhe fundi i çdo individi dhe ideologjie (nëse e pranojmë si të vërtetë thënie derridiane se pa ideologji nuk është e mundshme jeta e njeriut). P.sh. religjioni premtton parajsën; komunizmi premtton shkallë më të lartë të vetëdijes shoqërore; dhe Partia e Fortë “premtton” korrupsion. Por sipas këtij filozofi premtimi është e pamundur të përmbushet: asnjë njeri nuk e ka në dorë fatin e tij dhe për këtë arsye ai mund të vdes para përmbushjes së cilitdo premtim, qoftë ai më i vogli i mundshëm apo më i madhi i mundshëm,. E njëjta vlen edhe për premtimin e 200 000 vendeve të punës, apo për bashkimin me Shqipërinë. Dhe nëse e trajtojmë këtë pamundësi të përmbushjes së premtimit, kur pamundësia e njeriut, individit, shihet në këtë mënyrë, teorikisht dekonstruktohet e tërë ideologjia, dhe me këtë bota, ashtu si është, gjithnjë sipas Jacques Derrida. Mbeten copëza (prej këtu dhe emërimi post-strukturalizëm) që nuk përbëjnë një strukturë të formësuar dhe as një kuptim të pastër, por të varur nga konteksti. Por, me këtë dekonstruktim të të vërtetës, shfaqet invencioni teorik post-strukturalist i shënjesit (huazim nga teoria strukturaliste, kështu duke theksuar vazhdimësinë e saj në post-strukturalizëm), apo - shënjesi rastësor -, që do të thotë se nga çdo rrënim strukture fillon dhe ngrihet diçka e re.

Duke e kontekstualizuar këtë që u tha në zhvillimin e historisë së vonshme kosovare të partive politike, do ta gjejmë këtë dukuri: p.sh. nga rrënimi i partisë komuniste të ish Jugosllavisë, është ngritur LDK. Jo si vazhdimësi e saj por si një e vërtetë dhe forcë e dalë nga rrënojat e partisë komuniste të ish – Jugosllavisë, duke pasur për premtim të kundërtën e komunizmit. Pastaj nga rrënimi i premtimit të LDK (për disa jo për të gjithë) është ngritur/shfaqur partia politike PDK, që ka premtuar një të vërtetë të ndryshme dhe ndoshta edhe të kundërt nga LDK. Pas kësaj, nga rrënimi i premtimit të PDK (për disa jo për të gjithë) është ngritur/shfaqur Vetëvendosja, etj. Dhe nga rrënimet konstante të të vërtetës së Kosovës, si shtet dhe vend shoqëror, ka mbirë Partia e Fortë, etj. Dhe rrënimet, apo thyerjet e strukturave paraprahe, ndodhin dhe kanë ndodhur në vazhdimësi, nuk ndalen duke qenë ligj natyre dhe e teorisë post-strukturaliste.

Mirëpo me, ta quajmë kushtëzisht, – depremtimin -, rrënimin, dekonstrukcionin, lind dhe frustrimi (apo interpretuar në terme emocionale, lind

dhembja). Ajo është e pashmangshme, qoftë në ndërtimin e premtimit, qoftë në rrënimin e tij. Në të vërtetë prej frustrimit nis ri-ndërtimi i energjisë, fuqisë shoqërore, besimit politik dhe të tjera. Do të provojmë të kalojmë nëpër këtë përvojë të bashkëkohësisë sonë përmes disa nga premtimet e partive tona.

Premtimi 200 000 vende të punës. Ky premtim mund të shihet edhe nga këndvështrimi i premtimit infantil. Ky lloj premtimi ka për qëllim të krijoj dhe të shtrihet në të ardhmen deri në fund të gjeneratës aktuale. Fëmija kur krijon ëndrrën, i jep vetes premtimin që zgjatet deri në fund të jetës së tij; se do të bëhet superman, se do të bëhet shumë i pasur, se do të bëhet këngëtare e njohur etj. Janë premtime që nuk kanë bazë realitetin, por fëmija duke qenë në pamundësi të realizimit të vetes në botën e të mëdhenjve, krijon dhe shtrinë këtë pamundësi në diçka tej-përshkuese të tërë universit, diçka aq të madhe që do të “mbizotëroj” tërë botën mu për shkak të kësaj pamundësie të fëmijës. Me fjalë të tjera është përmbushje e mungesës së të qenit i aftë për të marrë pjesë në botën e mundësive të të rriturve.

Sipas të gjitha fakteve ekzistuese ky premtim është i paarritshëm, andaj edhe është tej realitetit. Frustrimi/dhembja nga dekonstruktimi i këtij premtimi qëndron në faktin se partia e cila po e bënë këtë premtim ka kaluar në një nivel tjetër të politikës: ky premtim krijon një hapësirë imagjinare ku çdo gjë është e mundshme sepse të gjithë do të jenë të punësuar. Ka dy gjëra nga këtu që e konfirmojnë këtë zonë imagjinare të zhvillimit të politikës 1. Përkufizimi i tërë ëndrrës kosovare në një vend pune 2. Vetë ëndrra dekonstruktin premtimin e jetës reale (edhe të për-çdoditshëm edhe filozofik), të realitetit, nga e njëjta parti politike. Pyetja e vështirë dhe përmbartuese e këtij konfirmimi është: Çka nëse ky premtim është shënjues i dalë nga korrupsioni, apo përfundimi i realitetit, aq thellë dhe në mënyrë aq substanciale, sa që veprimi politik ka filluar të zhvillohet në ëndrra?

Premtimi bashkimi i Kosovës me Shqipërinë. Ka një mori faktesh që e bëjnë të pamundshëm këtë premtim: kundërshtia e tij me politikën mbikëqyrëse të BE dhe SHBA; shkaqet ekonomike, etj. Por pamundësia e vijimit të këtij premtimi është në ridefinimin e realitetit, evoluimin dhe riorientimin e tij pakthyesëm, sipas fakteve bashkëkohore. Megjithatë ky dekonstruktim duhet vazhduar më tutje për shkak se mu këtu qëndron premtimi i kësaj partie: kthimi i rrjedhës së historisë, apo transformimi i saj. Në sipërfaqe premtimi i tyre është rikthimi i besimit të shqiptarit në etninë e tij shqiptare. Shikuar pak më thellë, ky është premtimi për shqiptarin e “premtuar” nën suazat e kaosit më të thellë dhe më gjithëpërfshirës të vet shqiptarëve në kohën e rilindjes kombëtare, kombinuar me lëvizjen e leninizmit që gjithashtu ka lindur në gjendje kaosi global (të dyja këto duke vërtetuar teorinë poststrukturaliste të Derridas, asaj të ngritjes së shënjesit – ndërtimit të ri të energjisë nga rrënimi). Por ka edhe më: shqiptari (si nocion) është duke u transformuar, dhe kjo do të thotë se është

transformuar, si qenie shoqërore, gjatë tërë kohës prej premtimit të parë: p.sh. sot ka intelektual që pushtimin turk e quajnë “depërtim”; sot ka kosovarë që janë në akth për të përjetuar përvojën afrikano-amerikane (krahaso të dëshiruarit e të njëjtës në momentin e premtimit të shqiptarit).

Mirëpo, edhe premtimi i parë i rilindjes kombëtare është frustrim/dhembje, sot, duke qenë se shpreh ankthin e rrënimit/dekonstruktimit global para luftës së parë botërore, jo vetëm në trojet e banuara me shqiptarë. Kjo shpreh kalimin e strukturës së të vërtetës së përhershme në histori, dhe përhapjen e mendimit të pavarur nga religjioni apo nacionalizmi, kështu duke e kthyer vetëdijen e shqiptarit drejt nacionalizmit si mekanizëm mbrojtës kolektiv.

Rugovizmi si premtim. Nëse diçka është premtim atëherë rugovizmi është esenca e tij. Askund as në veprën e shkruar të Rugovës dhe as në veprimet e tij politike nuk mund të gesh asnjë shenjë të një filozofie. Qoftë edhe vet Derrida mohon filozofinë e vet, lexues i të cilit ka qenë Rugova besoj.

Por ku është frustrimi/dhembja nga dekonstruktimi i këtij premtimi? Ndoshta në shenjtërinë e kësaj “filozofie” për të bindurin e saj, vetëm për atë. Do të vazhdojmë dekonstruktimin me një pyetje këtu: çka mbetet nga LDK nëse injorojmë qëllimisht për pak kohë këtë premtim mbi filozofinë rugoviane? Mohimi i imagjinuar i të drejtës së saj për të pasur pushtetin, krahas apo derisa në realitet kjo parti ka përjetuar edhe përçarjen, edhe korrupsionin, edhe të qenit vrasës, edhe të dështimit politik. Kjo ngjanë në njëllë viktimizimi që ruan të drejtën për të mos marrë përgjegjësinë, injorimin e përgjegjësisë. Apo, mungesën e një fuqie brenda kësaj partie për të ballafaquar krizën brenda saj dhe për të ringjallur frymën e saj vepruese politike dhe rigjallërimin e një udhrrëfimi personal në Kosovën e pasluftës.

Këto premtime natyrisht që janë të përvijuar ndërmjet simpatizantëve të këtyre partive përmes gjuhës. Përmes përkufizimit të nocioneve sa më goditëse dhe më të kapshme, dhe mbamendshme, për të mbetur të izoluar brenda një të vërtete izoluese. Natyrisht ky është diskursi, motori i krijimit të arkivës kur nesër të bindurit do të bindin të tjerët dhe do të krijohet arkiva popullore mbi gjysmë të vërteta dhe të vërteta politike që për cak kanë mbizotërimin e partive të tjera politike. Gjuha e përdorur në krijimin e këtij realiteti/diskursi është ajo që është zgjedhur të mos thuhet: të gjitha devijimet, të metat dhe dështimet e vetë këtyre partive në të qenit ato që propagandojnë se janë. Nuk vlen të thuhet, as të vërtetohet më shumë se sa faktet që jemi popull me varfërinë më të madhe në Evropë; me papunësinë më të madhe në Evropë; me kualitetin më të dobët të shërbimeve mjekësore; dhe me kualitetin më të dobët të shërbimeve edukative. Këto të fundit duhet të konfirmojnë rrënimin e

premtimit të një Kosove krenare dhe dinjitoze të pasluftës, ëndëruar gjatë dekadës së të nëntëdhjetave. Dhe me këtë përfshirjen e Kosovës së izoluar gjatë të njëjtës dekadë, në post-strukturalizimin e botës, thyerjen e strukturave të përhershme të të vërtetës në pafund të vërtetash kontekstuale, gjë që ka filluar para shumë pakë kohe historikisht, jo me vetëm me zbulimin e teknologjive të reja elektronike, por me përhapjen e post-strukturalizmit në praktikën e përditshme dhe vendim-marrëse nëpër botë.

Dekonstruksioni megjithëse i pamëshirshëm ndaj naivitetit të një të vërtete të përhershme, megjithatë, ka një humanizëm brenda: mundësinë e rishikimit të gjërave, dhe prej këtu kombinimit të copëzave të të gjitha rrymave të të vërtetës për të ardhur në një të vërtetë kontekstuale, që do të thotë të vërtetë kosovare. Por, në Kosovë kjo është shumë e vështirë të arrihet, dhe sigurisht që ky proces, gjithëpërfshirës në glob, kërkon integrim dhe solidarizim, mirëpo para së gjithash kërkon ballafaqim me realitetin. Por, pikë së pari, realiteti është në vazhdimësi i përkufizuar nga politika naive e partive tona, gjë që vazhdimisht dezintegron dhe vuan të qenit peng i rrymave/influencave të rrymave globale. Ka shumë rëndësi njohja e kontekstit kosovar, dhe ai është vazhdimisht në evoluim. Më pastaj ri-ngritja e një realiteti gjithëpërfshirës të paprekshëm apo të pamanipulueshëm nga politika për të arritur ballafaqimin. Një prej mënyrave është ri-njohja e diskursit sot për të gjetur realitetin e fshehur brenda të pathënës së dhembshme/frustuese, dhe zhveshja e ideologjive, qoftë atyre të huajtura nga vende krejtësisht në gjendje të ndryshme nga ne dhe qoftë ideologjive të huajtura nga historia, për të ardhur në kontakt me veten tonë të mbetur brenda rrënojave post-strukturaliste. Shpresoj ky të jetë një kontribut i imi modest në këtë drejtim.

Ragip GJOSHI

NË 116 VJETORIN E BOTIMIT

NJË TEKST I RRALLË - ABETARJA E GJUHËS SHQIPE E VITIT

1898

*“S’mund të ketë Shqipëri pa shqiptar, s’mund të ketë shqiptar pa gjuhë shqipe,
s’mund të ketë gjuhë shqipe pa shkolla, në të cilat të mësohet shqipja.*

Sami Frashëri

Hyrje

Historia e shkrimit të abetareve të gjuhës shqipe është e lidhur ngusht me historinë e shkollës kombëtare shqiptare dhe me historinë e popullit shqiptar. Abetarja është teksti i parë mësimor shqip. Sivjet mbushën plot 170 vjet që nga botimi i parë me titull "Fort i shkurter e i perdorshem Evetar shqip", abetare që u pergatit nga personaliteti i shquar e Rilindjes Kombetare, Naum Veqilharxhi. Nga N. Veqilharxhi, K. Kristoforidhi, D. Boriçi, S. Frashëri, J. Vreto, K. Hoxhi, P. Vasa, A. Kullurioti, L. Gurakuqi, P. Qiriazhi, N. Lako, S. Shuteriqi, A. Xhuvani, N. Paluca, Th. Papapano, J. Minga, M. Logoreci, G. Beltoja, L. Skendo, L. Lumezi etj. e deri më të rinjtë si Q. Guranjaku, K. Xhumari, Q. Batalli, M. Gjevori, Gj. Gjokaj, Xh. Gega etj, e shumë të tjerëve lanë një fond të pasur, shumë të pasur në thesarin e bibliotekës shqiptare dhe biblioteka e arkiva tjera jashtë trojeve. Kështu u krijua një traditë, u vunë themelet në disa metoda të lexim- shkrimit të gjuhës sonë, duke krijuar përvetësimin e shprehive të leximit dhe të shkrimit të gjuhës amtare, në Gegëri e Toskëri, në Kosovë e Çamëri, në Dibër e Kumanovë, në Hot e Grudë, në Ulqin e Tivar, në Preshevë e Bujanovc. Në trajtesën time do të hedhë dritë mbi një përpjekje 44 vjet me moshë më të re se abetarja shqipe e njohur si e para. Duke shkundur pluhurin e materialeve të lashtësisë së shkrimit të gjuhës shqipe, më ka rënë në dorë faksimili i një „Abetare ...” e panjohur për opinioin, unikale deri më sot, në fushën e arsimit dhe traditës sonë, edhe pse historia e abetareve të gjuhës shqipe, po i afrohet jetës dy shekullore. Në një rrugë të gjatë, e të mbushur me përpjekje e luftë të vazhdueshme të popullit tonë për të ruajtur gjuhën amtare, për ta përcjellë gjuhën e shkrimit nga një brez në tjetrin vjen edhe kjo „Abetare ...” e shkruar nga një i huaj (hungarezi dr. Llajosh von Tallozya) që për fëmijët

shqiptar vjen, fillimisht, në Shkodër, në vitin 1898, para plot 116 vjetësh¹. Me një punë këmbëngulëse, autorët kanë sjellë para lexuesit të gjitha abetaret shqipe, që nga ajo e Veqilharxhit dhe deri në ditët tona. Te studimi monografik mbi udhën e shkronjave shqipe, autorët në mes tjerash pohojnë se *“Abetaret qenë armë nga më të fuqishmet dhe më të efektshmet për të shpëputur arsimin tonë nga varësia e shkollave të huaja. Pushka i jepte forcë abetares - abetaria i jepte kerahë asaj.*”² Andaj, mund të konstatojmë se kjo monografi është një kurorëzim i nevojshme, për të mësuar për gjithë shtegëtimet e shqiptarëve në udhën e shkronjave dhe rolin e abetares, si libër i parë për formimin e shprehive të leximit-shkrimit të gjuhës. Nëpërmjet emrave të shquar që nga Veqilharxhi, Boriçi, Gurarkuqi, Xhuvani... deri tek autori veteran i abetareve shqipe, Kolë Xhumari, janë shkruar një *“karvan i më se 150 abetareve shqipe”*. Që atëherë, *“kur më 18 maj 1854, shkencëtari i dëgjuar gjerman Franc Bop (Franz Bopp) mbajti para autoriteteve të Akademisë së Shkencave të Berlinit kumtesën e tij të njohur “Mbi shqipen në lidhjet e saj të afrisë”, ku argumentonte se gjuba shqipe i përket familjes së gjuhëve indeoevropiane dhe me këtë tezë hapte një faqe të re në historinë e gjuhës, “Evetari shqip...” i Naum Veqilharxhit kishte mbushur 10 vjet qëkur ishte botuar, deri më sot janë shtypur më se 150 abetare në trevat shqiptare dhe jashtë tyre si në Bukuresht, Stamboll, Bruksel, Sofje, Vjenë, Napoli, Selanik, Athinë, Paris, Milano, Bari, Worcester, Laipçig, Konstancë, Aleksandri të Egjiptit etj.*”³ Përpyekjet e autorëve të abetareve në gjuhën shqipe vijnë që nga dijetarëvet e atdhetarët shqiptarë deri të fillimshekulli XX, duke mos u ndarë asnjëherë nga përpjekjet për alfabetimin unik të shqipes. Deri të Kongresi i Manastirit (1908), kjo është arsyeja që abetaret e kësaj kohe na kanë arritur me alfabetet origjinale, cirilike, greke, turke, latine dhe të përziera, gjithnjë nxitur nga dëshira e ngutshme e autorëve për ta shkruar shqipen me çdo mënyrë. Kjo kërkesë pati kulmin e saj me hartimin e alfabetit të Stambollit, që çdo tingull të ketë një shkronjë duke theksuar se *“...dubetë për çdo zë të vetëm dhe të pandam të saj një shënjezë mbetëthe që qubetë shkronjëzë a shkronjëzë”*. Përveq kësaj, një zë më vete në Historinë e

¹ Në Arkivin e Bosnjës dhe Hercegovinës, në kohën e Jugosllavisë Socialiste, Prof.dr. Jusuf Osmani, si bashkëpunëtor i Arkivit të Kosovës hulumtoi dhe fotokopjoi një sasi të dokumenteve arkivore, të cilët sot ruhen në Arkivin Shtetëror të Kosovës, në mesin e të cilave edhe . kam siguruar kopjen e këtij libri, Arkivistja e mirënjohur Minja Kujoviq, nga BH ka hasur në këtë abetare të gjuhës shqipe të përgatitur të vitit 1898. Ajo këtë Abetare është shkuanuar dhe së bashku me temën „Kontributi i Llajosh Tallozja historisë shqiptare“, ia dërgon Revistës se Arkivit Shtetëror të Kosovës „Vjetari“, nr. 39-40/2008, ku u botua. Në shfrytëzova këtë kopje, e vetmja në Kosovë (mund të jetë në ndonjerin nga arkivat e Shqipërisë), me propozimin e Prof.dr. Jusuf Osmani, një studium i pasionuar i historisë, dhe po e sjellë para lexuesit.

² Shih: "Abetaret Shqipe dhe Trajektorja e Tyre Historiko-Pedagogjike" të autorëve Shefik Osmani dhe Njazi Kazazi.

³ Prof. Dr. Shefik Osmani - Prof. as. Dr. Njazi Kazazi, "Abetaret shqipe dhe trajektorja e tyre historiko-pedagogjike", (monografi), Tiranë, 2000, f.13.

abetareve përbëjnë abetaret e gjuhës shqipe në Kosovë, Maqedoni dhe në Mal të Zi, si dhe ato të botuara në diasporën e vjetër dhe të re shqiptare në Greqi e Itali, të cilat dëshmojnë dëshirën e pashuar për ta ruajtur e mësuar gjuhën shqipe. Duket e pakuptimtë se si ngjau që një popull, një histori, një kulturë, një gjuhë, është shpërndarë në pesë shtete! Ideja për unifikimin e sistemit arsimor në mbarë hapësirat ku jetojnë shqiptarët ishte kërkesë e përhershme, e cila për herë të parë, u bë realitet. Për këtë ekzistonte vullneti edhe në Prishtinë, edhe në Tiranë dhe në maj të vitit 2012 u hartua abetarja e përbashkët, ky gjakim i të gjithëshqiptarëve. Në kushtet nëpër të cilat kaluan shqiptarët, vihet në dukje se shkrimi i abetareve u bë edhe nga autorë të huaj (jo shqiptarë). Siç vihet në dukje se në kohë të ndryshme janë botuar abetare edhe për të rriturit, në luftë kundër analfabetizmit, si plagë e rëndë shoqërore. Duke ju qasur kësaj histori e arsimit shqip dhe e shkrimit shqip, historisë së abetareve shqipe konsideroj se është një kontribut i vlefshëm për studiuesit e gjuhës shqipe edhe trajtimi i veçorive të “Abetarës” së hungarezit dr. Lajosh von Tallozya, e botuar në vitin 1898. Kjo abetarë do të jetë një pasqyrë dhe pikë referimi se qasja për hartimin e abetareve kalon kufijtë kombëtar.

1. Edhe një kontribut austrohungarez për gjuhën shqipe - hartimi i abetareve

„Nuk egziston popull tjetër në Ballkan, as ai i Greqisë në re, Që mund të ndjekë historinë e fisit të vet, ashtu me rëndë kronologjik, qysh prej kohëve të lashta gjër në ditët tona, sikurse populli shqiptar“.

Ludvig (Lajosh) Tholloczy

Një kontribut të rëndësishëm për zhvillimin e gjuhës shqipe dhe arsimin në gjuhën shqipe, në kapërcyellin e fundshekullit XIX, duket se vjen nga studiuesit hungarez, në mesin e të cilëve do të duhej rradhitur edhe dr. Lajosh von Tallozya, krahas albanologëve Norbert Jokli, A. von Harfi, G. Mayer, Habni, Franc Bop, M. Logorecio, etj. Pavarësisht shkaqet dhe arsyet e interesimit austriak për arsimin shqiptarë, konsideroj se pa marrë para sysh kualifikimet “shkollë”, “gjuhë”, “identitet kombëtar”, “pushtues”⁴, etj kjo abetare rezultoi të jetë një kontribut për gjuhën shqipe dhe zhvillimin e mësimin të gjuhës shqipe. Edhe në vështrim filologjik, nga këndvështrimi historik është me rëndësi

⁴ Shih: Historia e Shqipërisë, vëllimi II, Tiranë: Akademia e Shkencave të RPS të Shqipërisë, f.429-436.

kontributi i hungarezit dr. Lljajosh von Tallozya. Në këtë aktivitet për hapjen e shkollave në gjuhën shqipe, për sigurimin e programeve mësimore dhe teksteve mësimore ishte i ndjeshëm edhe kontributi i Konzullit Ippen, i cili nga Ministria e Vijenës kerkonte fletore bukurshkrimi për shkollat popullore të djemëve dhe vajzave në Shkodër. Propozon hartimin e modeleve shqipe që të zëvendësohet gjuha italiane me shqipen. Ndër mesazhet për daljen në dritë të botimit që kemi në trajtesë mund të jetë edhe fakti se për librin “*Abetarja ...*” dr. Lljajosh von Tallozya do të raportonte Vienës. “*Vienë, 8 gusht 1898: Dr. Tallozy i raporton Ministrin austro-hungarez B. von Kallayit mbi masat që Mirren për botimin e abetares në gjuhën shqipe. Pasi merr perlyqimin e Ippenit, Dr. Tallozy e jep përkehtimin e përpunuar të Abetares së At Llovro Mihaçeviqit të transkriptobet në ortografinë e vjetër shkodrane.*”⁵ Ky autor sforcon bindjen se edhe gjuha shqipe mund të shkruhet me alfabet latin! Alfabeti i gjuhës shqipe në këtë libër është ai latin të veçantë dhe meriton të jetë në epiqendër shumëdisiplinare të gjuhësisë për studimeve.⁶ Në mesin shumë përpjekjeve për të hartuar alfabet dhe abetare në gjuhën shqipe para Kongresit të alfabetit në Manastir, të nëntorit 1908, janë botuar një vistër abetaresh në gjuhën shqipe. Mirëpo, deri më tani e patrajtuar nga këndvështrimi fonetik, morfologjik e sintaksor dhe nga ana didaktiko-metodike ka mbetur „*Abetarja...*“ e dr. Lljajosh von Tallozya e vitit 1889. Një kopje origjinale e kësaj „*Abetare...*“ është gjetur në Arkivin e Bosnjes dhe Hercegovinës në Sarajevë, i cili posedon lëndë arkivore origjinale që nga shekulli i XVII, ndërsa dokumente të sjellura nga arkivat tjera janë edhe të periudhave të mëhershme. Në këtë arkiv ruhen edhe shumë dokumente arkivore për të kaluarën historike të Kosovës.⁷ Padyshim fondi më i për historinë e Kosovës është Fondi

⁵ Duke shfletuar treguesin e dokumenteve arkivore të Vijenës ,në një hulumtim të Prof.dr.Shefqet Pllanës “ *Dokumente arkivore të Vijenës mbi alfabetin dhe arsimin shqiptar (1898-1905)*”, të botuar te Revistën e Arkivit .dokumenteve arkivore të Vjenës, nga ish-Arivi i Shtëpisë (Oborrit) të Perandorisë dhe të Mbretërisë së Austro-Hungarisë (Haus-Hof-und Staatsarchiv-Politisches Archiv, nga Fondi Albanien, të shënuara me signature 27 Albanien, Albanien II, Albanien V/2) Një pjesë e këtyre dokumenteve gjenden edhe në Institutin e Vijenës Osterreichisches Ost-und Sudosteuropa-Institut, për grumbullimin e të cilave ka ndihmuar arkivisti i njohur vinez ,Dr.Robert Schëanke.

⁶ Tomor Osmani, Udha e shkronjave shqipe, Shkodër; Shtëpia botuese Idromeno, 1999, f.219.

⁷ *Emri Kosovë atëherë në administratën austro-hungareze nuk ishte në përdorim, andaj dokumentet që kanë të bëjnë për historinë e shqiptarëve në regjistra janë regjistruar me përcaktuesin: Albanien.* Aty janë kryeshisht raportet konfidenciale të konzujeve austro-hungarez në Shkodër (*Skutari*), Shkup (*Uskup*) dhe Prizren si dhe raportet sekrete të atasheve të ndryshëm ushtarak. Raportet kanë të bëjnë për situatën politike në Shqipëri, Prizren, Prishtinë, Gjakovë, për lëvizjen e njësisve ushtarake, sulmin në trena, trazirat në popull, në themelimin dhe veprimtarinë e Lidhjes së Prizrenit, por ka edhe aso që kanë të bëjnë për veprimtarinë e civilëve. Në këtë fond përkitazi me Kosovën ka këto të dhëna: Raportet për ngjarjet në Kosovë dhe trevat tjera shqiptare pas ekspeditës së Derivsh Pashës; ngjarjet në Bosnje dhe Hercegovinë dhe lidhjet me Kosovën, Shënime për ngjarjet në trevën e Sanxhakut – Jeni Pazarin, Varoshin, Plevlën, etj., Transporti i mallrave nga

Ministria e Përbashkët e Financave – Sektori për Bosnje dhe Hercegovinë.⁸ Në mes tjerash do shquheshin fondet e pasura me *shënime për shkollat, literaturën, folmjen shqipe, çështjen shqiptare, etj.*⁹ Në Arkivin Shtetëror të Kosovës, po ashtu është sjellur një kuti arkivore dokumentet të fondit – Qeveria Shtetërore e Bosnjes dhe Hercegovinës, vitet 1880-1887. Në këtë krahas të dhënave historike, dokumente të këtij fondi në gjuhën gjermane,¹⁰ për historinë e shqiptarëve shumë më të rëndësishme janë dokumentet të cilat kanë të bëjnë me *Ludëig von Thallóczy (1856-1916)*, historianin hungarez dhe zyrtarin e lartë shtetëror në Ministrinë e Përbashkët të Financave në Vjenë dhe Qeverisë shtetërore në Sarajevë. Në mesin e kësaj pasurisë arkivore, për historinë e shqiptarëve shquhen me shumë rëndësi dokumentet, të cilat kanë të bëjnë me Ludvig Thalozcy, historianin hungarez. Ky historian austriak ka shkruar historinë e shqiptarëve dhe Abetarën e gjuhës shqipe më 1898.

2. Të dhëna biografike për autorin e “Abetarës...” dhe “Historisë së shqiptarëve” Dr. Ludvig (Lajosh) Thallozcy

Ludwig von Thallóczy, lindi në Budin, më 8 dhjetor 1856 dhe vdiq në Herceghalom, më 1 dhjetor 1916. Më 1857 dhe 1879 ka studiuar në Universitetin e Budapestit, fillimisht shkollën për mësuesi të lartë humane dhe mori shkallë të doktoraturës. Ai u kualifikua për Historinë e ekonomisë hungareze në vitin 1879. Për një kohë të shkurtër ishte një zyrtar i Arkivave Kombëtare të Hungarisë në Muzeun

Ferizaji për në Suharekë, Prizren e gjetiu. Shënimet për ngjarjet në treva të ndryshme, p.sh. në Bajrakun e Suharekës, personalitetet e ndryshme të kësaj periudhe, ngjarjet në Mal të Zi, sidomos në trevat të banuar me popullatë shqiptare; kryengritjet shqiptare; Reformat në Turqi, Lidhjen e Pejës dhe Haxhi Zekën, shënime për pjesëmarrjen e vullnetarëve shqiptarë në luftë me Greqinë (1897), etj.

⁸ Lënda arkivore e krijuar me veprimtarinë e sektorit për punë në Bosnje dhe Hercegonië në kuadër të Ministrisë së Përbashkët të financave prej vitti 1878-1818, përfshinë 575 libra (protokole, regjistra emror dhe lëndor dhe 2657 kuti dhe 938 fashikut. (Udhërrefyesi i Arkivit të Bosnjes dhe Hercegovinës, fq. 44)

⁹ Këto fonde ruajn shënime për De Radën; propogandën serbe në Kosovë nëpërmjet të mësuesve, priftërve etj.; Gazeta “*La Nazionale Albanese*”, Palagerio, Italia, 1897; Projekti i albatetit të gjuhës shqipe (1895), gazeta “*Maqedonia*”(1896); raporte të shumta të konsullit nga Prizreni; raporte të ambasadave dhe konsujve në Stamboll, Janinë, Vlorë, Prizren, Manastiri, Shkodra, Durrësi; shënime për personalitetet e njohura shqiptare të kësaj kohe etj. Dokumentet në këtë fond janë kryesisht në gjuhën gjermane (gotikë), italiane, frenge dhe serbe. Dotokumentet në sasi prej 5 kuti arkivore, të periudhës 1882-1897 i ka hulumtuar para 30 viteve, dr. Bozha Maxhar, ish drejtor i Arkivit të Bosnjes dhe Hercegovinës. Kopjet e tyre ruhen në Arkivin Shtetëror të Kosovës, në nr. e inv. 183 (blerje), në sasi prej 5 kuti arkivore.

¹⁰Po aty.

Kombëtar hungarez, që nga viti 1879. Ai në mesin e viteve 1874-84, 1876-80 punoi si redaktor asistent i Buletinit Arkeologjik dhe në vitet 1877-78 ishte redaktor dhe botues hungarez. Si një përfaqësues i Ministrisë së Financave të Austro-Hungarisë ai ka punuar në Bosnjë dhe Hercegovinë. Në vitin 1904 përgatiti ai një raport gjithëpërfshirës mbi situatën e arsimit në Bosnje, pas 26 viteve pushtimi të austro-hungarezve. Gjatë Luftës së Parë Botërore ishte një komisioner civile i Austro-Hungarisë në Ballkan. Ai ishte historian hungarez i Akademisë Shkencave Hungareze, president i Shoqatës Historike dhe politikan. Lajoshi ishte një arkivistë dhe publicist. Vdiq në vitin 1916 në një aksident me tren, ndërsa kthehej nga varrimi i perandorit Franz Jozefi i I-rë.

3. Dëshmi të dokumentuara për projektin e Abetares shqipe

Në Arkivin Shtetëror të Kosovës, si fotokopje e sjellura dekada më parë nga Arkivi i Bosnjes dhe Hercegovinës, është një dosje prej 92 faqe tekst që flet interesimet për gjuhën shqipe, për alfabetin shqip, përgatitjet hulumtuese, projektin, korrespondencën e Thalloczy me organet shtetërore, personalitetet e ndryshme etj. Dokumente janë kryesisht të shkruara në gjuhën e vjetër gjermane – gotikë. Aty janë shkresat e Thalloczyje dërgura ambasadorit Ippen në Shkodër dhe përgjigjet e Ipenit, vërejtjet që ka dhën për disa shkronja e qështje të tjera të filologjisë shqiptare. Kjo abetare vjen vetëm dy vite para se të shohë dritën “*Abetarja*” e Zymit (Kosovë) prej 80 faqesh, e cila fillon me shkronjën **i** dhe **u** të vogël, por në krye të faqes me alfabetin që është zbatuar në vepër është shënuar me dorë, *Zym, 20 Máj 1900, Prizren*. Kjo faqe dhe disa faqe të tjera kanë edhe vulën e Bibliotekës Kombëtare, Tiranë. Ndërkaq, duke hedhur dritë mbi “*Abetaren...*” e Thalloczy dhe mbi dokumentet e një fondi, përkatësisht dosje, fillimisht jepet një projekt tekstual i Thalloczye, për nevojën e përpilimit të alfabetit shqip, me disa shembuj të shkronjave, të shoqëruar me një historik të shkurtër të përdorimit të shkrimit në trevat shqiptare, sidomos në Shkodër. Më pastaj autori jep disa shembuj për trevën e Durrësit, Prizrenit, Tiranës, etj. Ky projekt është i vitit 1894. Në vazhdim të këtij projekti, më 18 tetor 1897, jep një regjistër në gjuhën italiane të botimeve përkitazi me fjalorët dhe shkrimet që janë përdorur deri më tani, duke filluar nga Fjalori latino-shqip (Albanese), nga Don Francesco Bineki, e botuar më 1635, duke vazhduar në fjalorin tjetër italo-shqiptarë të vitit 1866, gramatikat shqiptare të vitit 1866, 1881, 1887 dhe shumë botime të tjera si doktrina krishtene e vitit 1873 dhe disa të tjera në gjuhën shqipe me shkrime të ndryshme. E gjithë kjo flet për nivelin akademik të Thalloczye dhe për njohuritë e tij për shqiptarët dhe gjuhën shqipe. Ky autor, në një informatë tjetër paraqet disa botime me përbajtje historiko-gjuhësore të shqiptarëve si të Bogdanit, Kristoforidhit, Sami

Frashërit, Vasho Pashës, Mate Llogarecit dhe shumë të tjerëve, pastaj të shoqërive “Drita”, “Ditura” e të tjera. Në Prizren përmend Antonio Bitucci. Në vazhdim, në një analizë ai shkruan kryesisht për historikun e gjuhës shqipe (*La lingua Albanese*) nga periudhat e mëhershme, e posaqërisht nga shekulli i XVII, shkrimet që janë përdorur nga atëherë e deri në kohën kur e ka shkruar këtë analizë, në vitin 1894. Posaqërisht përmend Pjetër Bogdanin. Në vazhdim në këtë dosje ekziston një protokoll i vitit 1895, i takimit të Ippenit me V. Jagiqin dhe bisedat që ka zhvilluar me te. Më pastaj është dhënë një tekst në gjuhën shqipe, ku fillon me fjalët: “*Moi Škëjüpni, e mjera Škëjüpni kuš t’ka kjit me kriie n’hi?... (dhe vazhdon më tutje teksti I pozisë së V.P. Shkodranit)*. Duke analizuar këtë shkrim autori jep shembuj të mbështetur në shkronjat e propozuara. Për çdo shkronjë jep disa shembuj. Disa fjalë në gjuhën shqipe i përkthen në gjuhën gjermane, p.sh i *vogël – klain*, etj. Më pastaj vazhdon shkresa e Thalloyze e dërguar nga Vjena më datën 12 shkurt 1895, në të cilën jepet një projekt i gjatë i shkronjave të propozuara shqipe të shkrimit dhe të shtypit, me disa shembuj.¹¹

4. Përmbajtja dhe struktura e Abetares së Thalloczy në gjuhën shqipe

Abetarja e pagëzuar ”SELTERI I PAR PER SCOA FIAORE T’SCC8PINIIS”, 1898 (*Abetare*, Salteri i parë për shkollat filltare të Shqipërisë, Libri i parë) i autorit Dr. L. Thalloczy, vjen nga aktiviteti i vetëdijshëm për faktin se një popull nuk mund të zhvillohet në aspektin kulturor nëse nuk e ka të shkruar historinë e vet në gjuhën e vet dhe nëse nuk e ka abetaren nga e cila të rinjtë mund të mësonin në gjuhën dhe shkrimin e vet. Si zyrtar i lartë, dr. L. Thalloczy është angazhuar që te organet kompetente të MPPJ dhe MPF të siguron mjete financiare ku do të mund të shtypët “*Historia e Shqiptarëve*” në gjuhën shqipe dhe Abetarja shqipe në dy pjesë.¹² Dr. Ludvig von Thalloczy është angazhuar shumë edhe për shtypjen e abetares në gjuhën shqipe e cila është shpërndarë nëpërmjet të konzulit austriak në Shkodër në të gjitha shkollat fillore, por besohet të ketë arritur edhe në Kosovë. Sipas shkresës së Ministrisë së Punëve të Jashtme, të 22 nëntorit 1898, e cila i është dërguar Ministrisë së Përbashkët të Financave (B. von Kallaju) mund të shihet se si ka ardhur deri të

¹¹ Në bazë të dokumenteve arkivore që ruhen në Arkivin e Bosnjes dhe Hercegovinës dhe një pjesë në Arkivin Shtetëror të Kosovës, shihet se Thalloczy projektin e filluar në vitin 1894 e finalizon në vitin 1898.

¹² Mina Kujoviq, Sarajevë. Kontributi i Lajosh Tallozya historisë shqiptare, Arkivi Shtetëror I Kosovës, nr. 39-40/2008, Prishtinë, fq. 527.

shtypja e pjesës së parë të “*Abetarës shqipe*.”¹³ **Abetarja shqipe** – Pjesa e I-rë është botuar në 1000 ekzemplar në Shtypshkronjen *Holzhausen* në Vjenë. Idenë për botimin e këtij libri e ka dhënë konzulli austro-hungarez në Shkodër, z. Ippen. Ai ka vërejtur se disa shkolla katolike në Shqipëri e shfrytëzojnë një abetare shumë të përshtatshme, andaj ka vë kontakt me arqipeshvin e Shkodrës, monsinjor Geranijem, i cili ia ka dërguar këtë abetare për botim. Botimin e abetarës dhe të gjitha punët tjera përgatitore ia ka besuar L. Thalloczyt. Ky me plotë dëshirë e ka pranuar këtë punë, andaj edhe e ka përgatitur dorëshkrimin, e ka zgjedhur shtypshkronjën në Vjenë, ka marrë 1000 ekzemplarë të librave të botuara, të gatshëm dhe të përgatitura për t’i dërguar në Shkodër, në Konsulatën austro-hungareze.¹⁴ Autori është përkujdesur që këto abetare të dërgohen në Shkodër para fillimit të vitit shkollor. Konzulati duhet shpërndar nëpër shkollat shqipe. ¹⁵ Pjesa e parë e “*Abetarës*” ka qenë i përgatitur sipas modelit të abetarës së Bosnjes dhe Hercegovinës që në këtë vend që një kohë të gjatë ishte duke u përdorur. Konsuli z. Ippen në shkresën e theksuar i falënderohet L. Thalloczy, për ndihmën rreth botimit, pranimit dhe dërgimit të librit. Më pastaj ai thekson se disa shkolla në Shkodër e shfrytëzojnë “*Abetaren*” të Gasper Benusit, e cila duhet të shtypet, me leje të autorit si pjesë e dytë.¹⁶ Në vitin 1899, Konsulata në Shkodër me angazhimin e madh të konsullit Ippen ka vendosur që të botohet edhe pjesa tjetër e “*Abetarës shqipe*”.¹⁷ Mirëpo, në mungesë të burimeve arkivore në këtë fond, nuk ishte e

¹³ ABH, ZMF, prez. 1494/B.H. 1898. Në shtojcë të kësaj lënde është edhe një kopje e Abetarës shqipe; Mina Kujovic, Kontributi i ..., p. i c., fq. 531.

¹⁴ Përkitazi me botimin e “Abetarës...”, për popullin shqiptarë, këtij libëri me shumë rëndësi që përmban alfabetin e gjuhës shqipe, L. Thalloczy, më 24 mars 1899, ia ka dërguar raportin Konsullatës shqiptare në Vjenë. Në raport, Thalloczy, në mes tjerash, thekson se nga firma botuese “Holzhausen” në Vjenë ka marrë 1000 ekzemplarë të Abetarës shqipe – pjesa e parë dhe i ka vendosur në dy arka në zyrën e vetë në arkivin e Ministrisë së Përbashkët të Financave, ku e kryen funksionin e drejtorit të arkivit. Në vazhdim të raportit, L. Thalloczy, më tutje thekson se konzulli Ippen e ka lutur që këtë punë të njëjtë të bëjë edhe për pjesën e dytë të Abetarës shqipe, dhe ia ka dorëzuar “Abetar”-ën, **autorit Gasper Benusit**. Ka theksuar se shtëpia botuese “Holzhausen” në Vjenë, është pajtuar që edhe pjesën e dytë të abetarës të shtyp me të njëjtin çmim.

¹⁵ Mina Kujeviq, Kontributi i Lajosh Taloczy ..., p. e c., fq. 531.

¹⁶ M. Kujovic, p. i c., fq. 532. (Sipas Raportit të L. Tholoczy, 1000 ekzemplarë të Abetarës shqipe – pjesa e Parë nga Vjena janë dërguar në Shkodër, në Konsulatën austro-hungareze. Kjo Abetare ebsohet se ka departuar edhe në Malësinë e Mbishkodrës, në Gjakovë dhe përems vijuesëve të Medresës në disa treva të Kosovës. Konzulati i ka paguar shpenzimet e shypshkronjës dhe e ka marrë si obligim që Abetarja të shpërndohet nëpër shkollat shqipe. Konzulati në shkresën e vetë dërguar ministrit të Ministrisë së Përbashkët të Financave, B. Kallajit, në vitin 1899, ka theksuar se do të angazhohet që së shpejti të botohet edhe pjesa e dytë e Abetarës.

¹⁷ ABH, ZV. Prez. 471/B.H. – 1899; Mina Kujovic, ... (MPPJ dhe Konzulati austro-hungarez në Shkodër kanë paguar të gjitha shpenzimet rreth botimit të pjesës së parë të Abetarës, ndërsa

mundur të konstatohet se a është botuar edhe pjesa e dytë e “*Abetarës*.”¹⁸.

Pjesa e parë e Abetarës shqipe, që ka 42 faqe, me titullin **”SELTERI I PAR PER SCOLLA FIAORE T’SCC8PINIIS”**, LIBRI I PAR. ekziston në origjinal në një kopje të vetme të librit të parë në Sarajevë dhe kopja në Prishtinë¹⁹. Libri fillon me shkrimin e shkronjave me një shkrim të bukur, siç janë **o ,a, e, i ,j ,u ,t ,r ,m, v ,c** dhe më tutje duke bërë lidhjen e tyre, fillimisht me rrokje e pastaj më fjali më të gjata ,për të vazhduar me më pastaj me tekste. Hartimi i “*Abetares...*”, vazhdohet duke shtuar shkronjat e reja nëpër tekstet vijuese të përfshira me shkronjat e reja, si : **k ,l, s ,gh**, etj. Në fund jepen disa emra të personave, qyteteve dhe disa tekste, me porosi edukative si: ***Runiu fmi!*** Të gjitha këto tekste janë të ndara në dy kapituj, në shkruara me një shkrim shumë të bukur, kryesisht me shkronja të shkrimit dhe më pak me shkronja të shtypit. Është shumë më interes që të gjitha këto tekste të përkthehen, përpunohen, transkribohen dhe të botohen në mënyrë integrale në gjuhën shqipe. Kjo “Abetare” ka 42 faqe ,por nuk është e paisur me figura dhe botohet me tirazh prej 1.000 kopjesh. Nuk dihet saktësisht se në cilat shkolla është përdorur,por është e sigurtë se gjithandej trojeve shqiptare ku kisha katolike kishte përfaqësitë e veta kishte depertuar. Duket se tekstet janë hartuar në dialektin e gegërishtës veriore,në të folmën e Gropës së Shkodrës. Është përdorur alfabeti latin me disa improvizime,për disa shkronja. Ndryshe nga shumë abetare të kohës,fillon me shkronja të dorës pak të pjerrëta,përdorur tradicionalisht,me teknikën e shkrimit me bishtpendw, hollë e trashë. Deri në faqen 29 janë të renditura vetëm shkronjat e alfabetit,ndërsa këtu përmbillet pjesa e parë me një tekst letrar. E gjithë kjo bëhet sipas shembullit të abetareve të kohës duke ndjekur rrugën për kalimin nga tingujt-shkronja(fillimisht zanore),në rrokje,fjalë,fjali e tekste të thjeshta.

Pjesa e dytë e kësaj “*Abetare*”deri në faqen 36, është ndërtuar sipas traditës së letërsisë popullore,me tekste edukative-mortalizuese duke u orvatur që të fëmijët të ngulitën virtyte të larta morale,të dhëna në formë këshillash,si: ***Runiu femil***. Ky tekst alfabetin e paraqet me 33 shkronja,goxha i përfaqëton me alfabetin e “Bashkimit”. Kjo abetare ka 33 shkronja,të cilat janë të rradhitura në Kreun e tretë. Alfabetit të gjuhës shqipe në këtë libër i mungojnë edhe tri shkronja: **ë,x ,xh** .Po ashtu,ky autor dallon dy dialektet tona (*gegërisht dhe toskërisht*) dhe alfabeti për të dy dialektet dallon në dhjetë

L. Thallosy në shenjë falëndërimi dhe për angazhimin e tij t’i paguhen 300 fl, dhe kështu më 6 prill 1899 është mbyllur pagesa.).

¹⁸ Nga burimet që kemi pasur qasje në fondin e MPF nuk ka qenë e mundur të konstatohet se a është botuar edhe pjesa e dytë e Abetarës.

¹⁹ Abetarja e dr.L.von Thollosy është pahëzuar si “SELTERI I PAR PER SCOLLA FIAORE T’SCC8PINIIS,” LIBRI I PAR.1889

shkronja: në toskërisht :dh ,gj, ll, nj.

Në gegërisht:z, gh, ...,nj

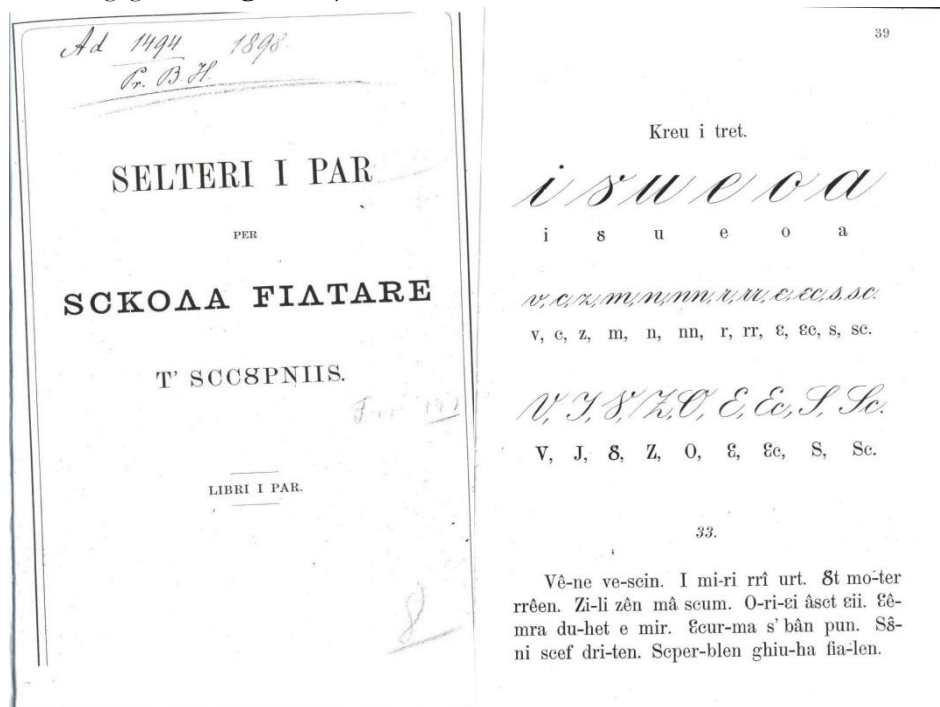


Fig. 2. Faksimilet e Abetarës²⁰

5. Përfundim

Abetaret ishin armë e fuqishme dhe e efektshmet për të shkëputur arsimin tonë nga varësia e shkollave të huaja. Me përmbajtjen e tyre ato ndikuan fuqishëm në edukimin e gjeneratave të tëra me ndjenjat më të larta atdhetare dhe fisnike. Por abetaret do t'i kishin dyert të mbyllura, rrugët e prera, shtigjet të zëna, në qoftë se nuk do të kishin mbrojtjen e armëve të luftëtarëve shqiptarë.²¹ “Pranë abetares shqipe bënte roje pushka. Pushka i jepte forcë abetares - abetarja i jepte krahë asaj.”²² Shpërndarja e abetareve

²⁰ Teksti i plotë i Abetarës në formën digjitale ruhet në Mikrotekën e Arkivit Shtetëror të Kosovës.

²¹ Prof. Dr. Shëfik Osmani - Prof. as. Dr. Njazë Kazazi, Abetaret shqipe dhe trajektorja e tyre historiko-pedagogjike”, (monografi),.....

²² Po aty, fq.

(edhe ilegalisht) ndihmoi në ngritjen e ndërgjegjes kombëtare të shqiptarëve. Pavarësisht se a u hartuan këto tekste nga autorë shqiptarë apo të huaj misioni i tyre i kontriboi rrugës së krijimit të një alfabeti unik dhe të kodifikimit të gjuhës shqipe, si dhe ndihmoi atdhetarët në udhën tonë për liri, pavarësi e bashkim kombëtar. Në këtë udhë një kontribut modest ka dhënë edhe Abetarja e dr. Ludvig von Tholoczy që është pagëzuar si “SELTERI I PAR PER SCOA FIAORE T’SCC8PINIIS,” LIBRI I PAR. 1898, mbi përmbajtjen e së cilës bëra një përpjekje që në vegjilje të 116 vjetorit të botimit të nxjerrë në dritë këtë përpjekje në udhën e shkronjave shqipe.

Bibliografia:

Libra

1. “SELTERI I PAR PER SCOA FIAORE T’SCC8PINIIS,” LIBRI I PAR. 1898 (Abetarja e dr. Ludvig von Tholoczy është pagëzuar me këtë emër)
2. Historia e Shqipërisë, vëllimi II, Tiranë: Akademia e Shkencave të RPS të Shqipërisë, 1998
3. Mina Kujović, Sarajevë. *Kontributi i Lajos Talloçzya historisë shqiptare*, Arkivi Shtetëror i Kosovës, nr. 39-40/2008, Prishtinë.
4. Prof. Dr. Shëfik Osmani - Prof. as. Dr. Njazi Kazazi „Abetaret shqipe dhe trajektorja e tyre historiko-pedagogjike”, (monografi), Tiranë, 1999
5. Tomor Osmani, *Udha e shkronjave shqipe*, Shkodër; Shtëpia botuese Idromeno, 1999.

Arkiva

1. Udhërrefyesi i Arkivit të Bosnjes dhe Hercegovinës (Lënda arkivore e krijuar me veprimtarinë e sektorit për punë në Bosnje dhe Hercegovinë në kuadër të Ministrisë së Përbashkët të financave prej viti 1878-1818, përfshinë 575 libra (protokole, regjistra emror dhe lëndor dhe 2657 kuti dhe 938 fashikut.)
2. “*Dokumente për studimin e mesjetës në Shqipëri*” në ABH (Traktat mbi Kanunin e Leka Dukagjinit (*kodin e së drejtës zakonore*) si dhe Studime mbi Ballkanin dhe Ilirishtën. Studimet e tija "Mbi ilirishten": Lajos Thallóczy nevét érdemes kiemelni (Illyrisch–albanische Forschungen, Acta et diplomata res Albaniae

mediae aetatis illustrantia); (Marrë nga studimi “Az osztrák–magyar albanológia” - Austro-Hungaria dhe albanológjia, Autor Csaplár Krisztián).

3. Raporti i dr. L.Von Thalloczy derguar MPPJ, i vitit 1897.
4. ABH, ZMF, prez. 1494/B.H. 1898. Në shtojcë të kësaj lënde është edhe një kopje e Abetarës shqipe.
5. ABH, ZV. Prez. 471/B.H. – 1899
6. Teksti i plotë i Abetarës në formën digjitale,i ruajtur në Mikrotekën e Arkivit Shtetëror të Kosovës.

Mensur VOKRRI

NDIKIMI I IDEOLOGJISË NË EMËRTIMET E POZITAVE INSTITUCIONALE NË PERIUdhËN E REGJIMIT KOMUNIST NË SHQIPËRI

Hyrje

Ndikimi i ideologjisë komuniste që shtrirë në të gjitha aspektet e jetës shoqërore përgjithësisht, e në këtë kuadër kjo ideologji kishte prekur edhe aspektin e emërtimeve të pozitave institucionale në Shqipërinë e asaj periudhe, që është edhe objekt i shqyrtimit të këtij punimi.

Në këtë punim do të shihet ndikimi i ideologjisë në disa emërtime zyrtare të kohës dhe veshja me ngjyrimin ideologjik të tyre, të kodifikuara e të përshkruara fillimisht në Fjalorin e Gjuhës Shqipe të vitit 1954, i pari fjalor shpjegues i këtij lloji, e pastaj duke i krahasuar këto emërtime edhe me përshkrimet dhe shpjegimet e tyre në fjalorët e tjerë shpjegues të shqipes, atë të vitit 1980 dhe 2006. Kjo punë bëhet me qëllim që të shihen kuptimet, nuancat kuptimore dhe të përbashkëtat e dallimet ndërmjet emërtimeve të pozitave institucionale prej kohës së regjimit komunist në Shqipëri e deri në kohën e liberalizmit e demokracisë së këtij vendi, duke nxjerrë edhe interpretimin semantik e gjuhësor të këtyre emërtimeve

Është përcaktuar kjo tematikë, sepse ndikimi më i madh ideologjik ka përfshirë jetën institucionale e politike, për shkak të rolit udhëheqës të njerëzve të partisë e të elitës dhe të ndikimit të masës (opinionit) nga ana e tyre përmes botëkuptimit ideologjik të kohës, por edhe duke analizuar dhe krahasuar me periudha të tjera kohore deri në periudhën e sotme shoqërore e politike.

Në këtë mes edhe emërtimi i pozitave të ndryshme nëpër institucione të ndryshme shtetërore ka sensin dhe ngjyrimin ideologjik të kohës përkatëse, por edhe përsëritjen, zbehjen dhe devalvimin ose heqjen e këtij ndikimi dhe ngjyrimi ideologjik në këto emërtime nëpër periudha të ndryshme shoqërore e politike deri në këtë të fundit të liberalizmit e demokracisë.

Fjalë çelës: *emërtim, institucional, ideologji, ndikim i ideologjisë, deputet, instruktor, ministër, president, sekretar, ngjyrim ideologjik.*

Pjesë e analizës së këtij punimi do të jenë emërtimet institucionale të kohës së regjimit komunist të Shqipërisë së kësaj periudhe, duke i parë si dalin kuptimisht në Fjalorin e gjuhës shqipe të vitit 1954 e duke i krahasuar me të njëjtat emërtime dhe kuptimet e tyre në Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe të vitit 1980 dhe me të njëjtat emërtime që dalin në Fjalorin e Gjuhës shqipe të vitit 2006.

Korpus i këtij studimi janë përzgjedhur emërtimet në vijim: *deputet, instruktor, ministër, president dhe sekretar*. Gjithashtu do të jepen edhe tri emërtime shtesë për ta ilustruar ndikimin ideologjik të regjimit marksist-leninist në emërtimet e pozitive të institucioneve të ndryshme shtetërore e politike në përgjithësi në botë (në origjinë) dhe përvetësimin e tyre në vendet socialiste komuniste e në këtë kuadër edhe në Shqipëri. Këto emërtime janë: *Komiteti i partisë, Kuvendi popullor, Presidiumi*.

Në vijim do të jepen hollësisht shembujt për ilustrim.

Emërtimi **deputet** në **Fjalorin e vitit 1954** ka kuptimin njeri i zgjedhur prej popullit që ta përfaqësojë në Kuvendin Popullor.

Ndërkaq, në **Fjalorin e vitit 1980**, emërtimi institucional **deputet** del me kuptim më të zgjeruar, pra ka dy kuptime. Kuptimi i parë, njëjtë sikurse Fjalori i vitit 1954, ka të bëjë me përfaqësimin e popullit në Kuvendin Popullor të Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë, që zgjedhet me votim të përgjithshëm, të barabartë, të drejtpërdrejtë e të fshehtë dhe që ka për detyrë shërbimin me ndërgjegje e besnikëri ndaj interesave të popullit, çështjes së atdheut e të socializmit, mbajtjen e lidhjeve të ngushta me zgjedhësit e dhënien llogari përpara tyre, p.sh.: *Deputet i Kuvendit Popullor të RPSSH. Deputet i popullit. Deputeti i zonës... Mandati i deputetit. Takim me deputetin. Është kandidat për deputet. U zgjodh deputet*. Kurse kuptimi i dytë përshkruan përfaqësimin e një numri të caktuar zgjedhësish në organin më të lartë të pushtetit shtetëror të një vendi borgjez a revizionist, që mund të jetë anëtar i parlamentit, i asamblesë kombëtare etj., p.sh.: *Deputet komunist. Dhoma e deputetëve*.

E, në fund, **Fjalori i vitit 2006** për emërtimin deputet jep përshkrimin kuptimor të përfaqësimit të zgjedhësve të një zone të caktuar në organin më të lartë të pushtetit shtetëror të një vendi, si anëtar i Kuvendit, i parlamentit, i asamblesë kombëtare etj., p.sh.: *dhoma e deputetëve; grupi i deputetëve*.

Siç vërehet nga ky shembull, në dy fjalorët e parë ky emërtim e ka ngjyrimin ideologjik të partisë komuniste të kohës, ku shihen qartë elemente të këtij aspekti, duke përdorur fjalë si: i popullit, popullor, shërben, ndërgjegje e besnikëri, socializmit etj., elemente këto që gjenden edhe te emërtimet e pozitive të tjera, qoftë në një formë, apo në një tjetër. Kurse te Fjalori i vitit 2006 hiqet ngjyrimi ideologjik i këtij emërtimi në rrethanat e reja të krijuara në demokraci, duke hequr epitete si: popullor-e, socialiste etj., e duke i zëvendësuar ato me *shtetëror, kombëtar* etj.

Emërtimi i pozitës **instruktor** te Fjalori i vitit 1954 ka tri kuptime. I pari

përshkruan individin që punon për partinë, i cili është i ngarkuar për dhënien e udhëzimeve e për ndihmën e organizatave në bazë. Kuptimi i dytë ka të bëjë me atë që është profesor i fiskulturës. E, kuptimi i tretë shënon titullin e disa nëpunësve në degë të ndryshme, të ngarkuar sidomos për dhënie udhëzimesh.

Te **Fjalori i vitit 1980** emërtimi **instruktor** del më i ngushtë kuptimisht, me vetëm dy kuptime. Në kuptimin e parë shënohet ai që punon në komitetin e partisë, në komitetin e rinisë etj., që është i ngarkuar të ndjekë disa çështje dhe të udhëzojë e të ndihmojë organizatat-bazë në punën e tyre, p.sh.: *Instruktorët e komitetit të partisë (rinisë). Instruktor i zonës. Instruktor për punën ideologjike.* Ndërsa, kuptimi i dytë shquan atë që udhëzon e jep mësim për përvetësimin e një mjeshtërie, por edhe ai që drejton një stërvitje, p.sh.: *Instruktor ushtarak. Instruktor fizikulture. Instruktor i togës. Instruktor i qendrës mësimore.*

I njëjti emërtim te **Fjalori i vitit 2006** jepet me strukturë edhe më të ngushtë kuptimore dhe ka vetëm një kuptim. Ky kuptim spikat atë që udhëzon dikë për përmbushjen e një detyre, për përvetësimin e një mjeshtërie etj., p.sh.: *instruktor ushtarak*

Ky emërtim institucional është i ndikuar me ideologji, sepse në Fjalorin e vitit 1954 kuptimin e parë e ka të specializuar për punëtorin e partisë për të dhënë udhëzime, e tek pastaj kuptimet e tjera, të cilin kuptim me ngjyrim ideologjie e ka edhe Fjalori i vitit 1980 në formë më të zgjeruar, bashkë me kuptimet e tjera, derisa te Fjalori i vitit 2006 del vetëm me kuptimin asnjansës e të përgjithshëm, pra atë pa ngjyrim ideologjik. Në këtë të fundit hiqen shprehje si: i partisë, komiteti etj., emërtime këto të regjimit socialist-komunist në atë kohë në Shqipëri.

Emërtimin **ministër Fjalori i vitit 1954** e jep me një kuptim, kuptim i cili tregon anëtarin e qeverisë që drjetojnë një dikaster, të dërguarin e jashtëzakonshëm pranë qeverisë së një vendi tjetër me gradë më të ulët se ambasadori dhe në një kuptim më të vjetëruar shënon atë që nuk është në krye të një ministrie, por ka të drejtë të marrë pjesë në këshillin ministror.

Fjalori i vitit 1980 emërtimin **ministër** e pasqyron po ashtu me një kuptim dhe i cili shënon anëtarin e qeverisë që drejton një ministri, p.sh.: *Ministër i Punëve të Jashtme (i Shëndetësisë...).* *Ministër pa portofol* anëtar i qeverisë, që kryen një detyrë të rëndësishme në Këshillin e Ministrave, por nuk drejton ndonjë ministri. *Ministër shteti. Këshilli i Ministrave qeveria. Kabineti i ministrit. Sekretari i ministrit. U emërua ministër.*

Gjithashtu, **Fjalori i vitit 2006** emërtimin e **ministrit** e jep me një kuptim të vetëm, atë të anëtarit të qeverisë që drejton punën e një ministrie a të një dikasteri, p.sh.: *Ministrër i Shëndetësisë, ministër shteti (pa portofol), anëtar i qeverisë, por pa ministri;*

ministër fuqiplotë (dipl.). Përfaqësues i qeverisë në një shtet tjetër, me detyrë më të ulët se ambasadori; Këshilli i Ministrave kryeministria; qeveria.

Te ky emërtim shihet ngjyrimi ideologjik në të tre fjalorët shpjegues të shqipes, me vënien e epitetit si anëtar i qeverisë në Këshillin e Ministrave, në Ministrinë e Arsimit dhe Kulturës Popullore, i një dikasteri qeveritar, fuqiplotë, përfaqësimi i shtetit në një shtet tjetër me detyrë më të ulët se ambasadori etj. Këto janë tipare semantike të ndikuara nga ideologjia partiake e kohës.

Në **Fjalorin e vitit 1954** emërtimi **president** ka kuptimin e atij që është kryetar i një republike, a i ndonjë institucioni të rëndësishëm politik a shoqëror.

Në **Fjalorin e vitit 1980** emërtimi president ka dy kuptime, d.m.th., një kuptim më shumë sesa fjalori paraprak. Kuptimi i parë është i njëjtë me atë të Fjalorit 1954 dhe shënon po ashtu atë që zgjidhet për drejtimin e një organizate a një institucioni politik e shoqëror të rëndësishëm, p.sh.: kryetar, *Presidenti i Këshillit Qendror të Bashkimeve Profesionale të Shqipërisë. Presidenti i Federatës Botërore të Shabut*. I dyti tregon pozitën e kryetarit të shtetit në disa vende me regjim republikan, që zgjedhet për një kohë të caktuar, p.sh.: *President i republikës*.

Fjalori i vitit 2006 ka dy kuptime për **president** dhe i pari shënon kryetarin e shtetit në vendet me regjim republikan, i zgjedhur për një kohë të caktuar, p.sh.: *presidenti i Republikës*, kurse i dyti shënon atë që zgjidhet për drejtimin e një organizate a një institucioni politik e shoqëror, p.sh.: kryetar: *president i federatës botërore të futbollit*

Duke e shqyrtuar këtë emërtim institucional del se në Fjalorin e vitit 1954 jepet një përshkrim i shkurtër, por me ngjyrim ideologjik, i cili ngjyrim jepet më mirë te Fjalori i vitit 1980, duke e shpjeguar me shembuj tipikë të kohës, si: president i Bashkimeve Profesionale etj., dhe duke shtuar edhe kuptimin e dytë të termit pa ngjyrim ideologjik, pra kryetar i shtetit në vende me regjim republikan, për një kohë të caktuar. Edhe te Fjalori i vitit 2006 jepen të dy kuptimet, por me zhvendosje të kuptimeve, ku kuptimi i termit pa ngjyrim ideologjik merr vendin e parë dhe ai me këtë ngjyrim të dytin.

Emërtimi **sekretar** te **Fjalori i vitit 1954** ka dy kuptime, nga të cilat, i pari shënon atë që mban korrespondencën e një zyre a të një personi të veçantë, që përpilon shkresat etj.; atë që mban procesverbalet në mbledhje, ndërsa kuptimi i dytë shënon atë që është zgjedhur për udhëheqjen e për drejtimin e punës së një organizate dhe udhëheqësin përgjegjës që drejton punën e përditshme të një instituti a të një organi.

Fjalori i vitit 1980 emërtimin **sekretar** e jep më të zgjeruar kuptimisht, duke shtuar edhe tri kuptime. Kuptimi i parë shënon punonjësin që merret me punët e përditshme të një zyre, si hartimi a regjistrimi i shkresave e ruajtja e tyre, mbajtja e letërkëmbimit etj., njeriun që ndihmon një zyrtar me përgjegjësi ose një person të

veçantë për të ndjekur dhe për të kryer punët e ndryshme, p.sh.: *Sekretar i ndërmarrjes (i institutit, i shkollës, i gjykatës). Sekretar i ministrit, i drejtorit). Sekretar personal (privat). Zyra e sekretarit. Punon si sekretar.* I dyti shënon udhëheqësin e zgjedhur të një organizate politike e shoqërore, p.sh.: *Sekretar i parë (i përgjithshëm) i partisë, udhëheqësi kryesor i partisë. Sekretar i organizatës bazë. Sekretar i byrosë. Sekretar politik. Sekretar i Komitetit të Partisë. Sekretar i Komitetit të Rinisë. Sekretar i Komitetit Qendror të Partisë. Zgjedhja e sekretarit.* I treti shënon atë që është i ngarkuar me një detyrë në një organ shtetëror; anëtar i qeverisë (në disa vende). *Sekretar i ambasadës. Sekretar shteti ministër. Sekretar për punët e jashtme.* I katërti shënon atë që merret me ndjekjen dhe zbatimin e detyrave në një institucion ose në një organ shtypi, p.sh.: *Sekretari shkencor i Akademisë. Sekretari i Presidiumit. Sekretari kolegji (redaksisë).* Dhe, kuptimi i pestë shënon atë që caktohet për të mbajtur procesverbalet e një mbledhjeje, të një konference etj., p.sh.: *Sekretar i mbledhjes (i kongresit). Sekretar i komisionit. Caktoi (zgjedhi) sekretarin.*

Emërtimi **sekretar** te **Fjalori i vitit 2006** del me tri kuptime, ku i pari tregon punjonësin e një zyre, që merret me hartimin a me regjistrimin e ruajtjen e shkresave, me letërkëmbimin etj.; atë që ndihmon një zyrtar me përgjegjësi të veçantë për kryerjen e punëve të ndryshme; atë që mban procesverbalet e një mbledhjeje, të një konference etj., p.sh.: *sekretar i ministrit (i drejtorit).* I dyti tregon udhëheqësin e zgjedhur të një organizate politike a shoqërore nën kryetarin. Ndërkohë, kuptimi i tretë shënon personin e ngarkuar me një detyrë në një organ shtetëror; anëtar të qeverisë (në disa vende); atë që merret me ndjekjen dhe zbatimin e detyrave në një institucion ose në një organ shtypi, p.sh.: *sekretar i ambasadës; sekretar shteti ministër; sekretari shkencor i Akademisë.*

Edhe te emërtimi sekretar vërehet se kuptimi i dytë është me nuancë kuptimore ideologjike, siç del te Fjalori i vitit 1954, e po ashtu edhe te Fjalori i vitit 1980, vetëm se te ky fjalor i shtohen edhe tri kuptime të reja këtij emërtimi. Ndërsa te Fjalori i vitit 2006 ky emërtim del me tri kuptime, një kuptim më shumë sesa fjalori i parë e dy më pak sesa fjalori i dytë, ku edhe këtu kuptimi i dytë i termit është i markuar me ideologji. Ky markim me ideologji i emërtimit shprehet përmes nocioneve *udhëheqës, organizatë, sekretar i komitetit të partisë* etj.

Sa u përket fjalëve që shënojnë emërtime të pozitave institucionale të dala nga regjimi marksist-leninist e të përvetësuar nga vendet e bllokut komunist mund të përmenden disa prej tyre që janë më karakteristike për natyrën e temës së shtruar këtu. Ndër këto fjalë po përmendim: **Komiteti i partisë, Kuvend popullor, Presidium** etj. Kuptimi i emërtimit Komitet i partisë është organ drejtues kolegji që drejton punën në një sektor, punën e një partie etj. Emërtimi Kuvend popullor është organi më i lartë i pushtetit shtetëror në republikat popullore socialiste, mbajtës i sovranitetit të popullit

etj. Emërtimi presidium ka kuptimin organ i zgjedhur i një organizate a i një institucioni politik a shoqëror që drejton punën në mënyrë kolegjiale për një kohë të caktuar. Të tria këto shprehje emërtojnë këto institucione të rëndësishme të sistemit dhe të organizimit politik-institucional dhe janë me burim rus. Kjo shpjegohet me disa argumente që do ta arsyetojnë këtë pohim. Së pari, faza më e rëndësishme e rolit të gjuhës ruse si gjuhë e një kombi lidhet me krijimin e Bashkimit Sovjetik, i cili pas Luftës së Dytë Botërore pati 16 shtete republika dhe një numër njësisish autonome. Pastaj, njësia ideologjike e politike, ideologjia sunduese marksiste-leniniste, lidhjet e afërta në të gjitha fushat e jetës me të gjitha vendet bënë që kombi rus ta bënte të domosdoshme shndërrimin e gjuhës së tij, si gjuhë e parë e komunikimit ndërshtetëror në të gjithë Bashkimin e Republikave Socialiste Sovjetike (BRSS). Qysh pas Revolucionit të Tetorit dhe sidomos pas Luftës së Dytë Botërore, rusishtja pranohet si gjuhë zyrtare në të gjitha republikat e Bashkimit Sovjetik, duke përfshirë këtu edhe republikat me gjuhë të ndryshme prej rusishtes nga ana tipologjiko-strukturore, sidomos republikat baltike, kaukaziane etj. Me krijimin e Kampit Socialist pas Luftës së Dytë Botërore, gjuha ruse bëhet mbizotëruese para të gjitha gjuhëve të vendeve të tjera të kampit socialist jashtë Bashkimit Sovjetik, duke përfshirë këtu edhe Shqipërinë. Pra, sikurse në gjuhë të tjera të bllokut socialist-komunist, edhe në shqipe u përshtatën fjalë, si kalke të drejtpërdrejta që shënonin dukuri, objekte e koncepte të sistemeve organizuese ideologjike, politike të botës e të jetës socialiste, të huazuara nga mjedisi rus e të pasqyruara në strukturat shqipe me brumin e saj leksikor e mjetet fjalëformuese, por me modelet e ndërtimit rus. Këto modele në shqipen u përfshinë si njësi të togfjalëshave, të njëjta nga përbërja semantike me togfjalëshat rusë si: Komitet i Partisë, Komitet Ekzekutiv, Komitet Qendror, po kështu Kuvend Popullor etj. Më pastaj u futën fjalë joruse, por të prejardhura përmes rusishtes me kuptime të modifikuara në rusishte, të cilat kaluan edhe në shqipe si: presidium, byro, rektor, dekan etj.

Përfundime

Në bazë të lëndës që u shtrua në këtë punim mund të nxirren disa përfundime:

Të gjithë shembujt e marrë në këtë punim i përkasin fushës institucionale politike të periudhës së regjimit socialist-komunist në Shqipëri dhe emërtojnë e shënojnë pozita të ndryshme institucionale të pushtetit politik në Shqipërinë e asaj kohe.

Të gjitha emërtimet e analizuar në këtë punim në një nga kuptimet e tyre përfaqësojnë ndikimin ideologjik të kohës, të pasqyruara në të tre fjalorët e shqipes (Fjalor i gjuhës shqipe – 1954; Fjalor i gjuhës së sotme shqipe – 1980; Fjalor i gjuhës

shqipe – 2006: bot. Akademia e Shkencave e Shqipërisë). Emërtimet e përfaqësuara për mostër në këtë punim dalin me një, dy, tri e katër kuptime dhe të paktën në njërin nga këto kuptime vërehet ngjyrimi ideologjik, sidomos në dy fjalorët e parë, dhe shumë pak te i fundit.

Nga të pesë emërtimet e shqyrtuara në punim të Fjalori 1954 katër të parat kanë nga një kuptim, të gjitha të markura me ngjyrim ideologjik, ndërsa emërtimi i pestë të ky fjalor ka dy kuptime, ku i pari nuk është i ngarkuar ideologjikisht, kurse i dyti del me këtë ngarkesë.

Te Fjalori i vitit 1980 këto pesë emërtime dalin me më shumë kuptime, krahasuar me Fjalorin e vitit 1954, të cilat janë të markuara me ideologji në njërin nga kuptimet që kanë. Te ky fjalor katër emërtimet e para kuptimin e parë e kanë me ngjyrim ideologjik, por jo edhe kuptimin e dytë, ndërsa i pesti këtë ngjyrim e ka në kuptimin e dytë, nga katër sa ka gjithsej.

Fjalori i vitit 2006 ngjyrimin ideologjik të këto emërtime të analizuara e ka vetëm në kuptimet e dyta të dy emërtimeve të fundit, ndërkaq të tri emërtimet e tjera nuk përmban ndikim ideologjik, duke dalluar shumë nga dy fjalorët pararendës.

Tri emërtimet institucionale të dala nga regjimi marksist-leninist, si: Komiteti i partisë, Kuvendi popullor dhe presidiumi dalin të ndikuara ideologjikisht nga regjimi i sipërpërmendur rus i Bashkimit Sovjetik (ndikim burimor) dhe të përvetësuara nga vendet e tjera popullore socialiste komuniste, përfshirë këtu edhe Shqipërinë. Këto emërtime edhe në fjalorët shpjegues të shqipes (1954; 1980 dhe 2006) kanë nga dy kuptime dhe njërin nga to e kanë me ngjyrimin ideologjik të regjimit përkatës.

Si përfundim i përgjithshëm për të gjitha emërtimet e shqyrtuara në këtë punim mund të thuhet se të gjitha këto janë të ndikuara ideologjikisht me ngjyrimin ideologjik të kohës, atë të komunizmit në Shqipërinë e asaj periudhe, duke pasur parasysh rrethanat, gjendjen politiko-shoqërore dhe regjimin politik e institucional të këtij vendi. E, si rezultat i këtyre faktorëve edhe emërtimet e shtruar në punimin e pranishëm, në Fjalorin e vitit 1954 dhe atë të vitit 1980, dalin me ngjyrimin ideologjik përkatës. Ndërkaq, shumicën prej këtyre emërtimeve institucionale, Fjalori i vitit 2006 i jep të pandikuara e të pamarkuara ideologjikisht, ose thënë më mirë bën heqjen e kuptimeve me ngjyrim ideologjik të këtyre emërtimeve e ndonjë e jep me ngjyrim të zbehtë ideologjik, ose bën shndërrimin e ndërrimin e vendeve të kuptimeve me ngjyrim ideologjik të këtyre emërtimeve.

Bibliografia:

1. Grup autorësh: K. Cipo (kryetar), E. Çabej, M. Domi, A. Kraji, O. Myderrizi (1954). *Fjalor i gjuhës shqipe*: Instituti i Shkencave – Sekcioni i Gjuhës dhe i Letërsisë, bot. *Rilindja* Prishtinë - 1976, Tiranë.
2. Grup autorësh: hartues Androkli Kostallari (kryeredaktor), bashkëpunëtorë shkencorë Jani Thomaj, Xhevat Lloshi, Miço Samara, Josif Kole, Palok Daka, Pavli Haxhillazi, Hajri Shehu, Ferdinand Leka, Emil Lafe, Kornelja Sima, Thanas Feka, Beatrice Keta, Agim Hidi (1980). *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë – Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë.
3. Grup autorësh: Jani Thomaj (redaktor), Miço Samara, Pavli Haxhillazi, Hajri Shehu, Thanas Feka, Valter Memisha, Artan Goga (2006). *Fjalor i gjuhës shqipe*: Akademia e Shkencave e Shqipërisë – Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë.

Shpëtim ELEZI

SFONDI IDEOLOGJIK I SHPJEGIMEVE KUPTIMORE TË NJËSIVE POLITIKE DHE EKONOMIKE NË FJALORËT SHPJEGUES TË SHQIPES

Abstrakt

Në këtë kumtesë hetohen e analizohen shpjegimet kuptimore të njësive leksikore të fushës politiko-ekonomike në fjalorët shpjegues të gjuhës shqipe të viteve 1954, 1980 dhe 2006. Pra, këto njësi përbëjnë korpusin dhe objektin e këtij hulumtimi.

Që nga fjalori i parë shpjegues i shqipes (1954) e deri më sot shoqëria shqiptare për këtë periudhë 70-vjeçare ka përjetuar një *bum* ndryshimesh politiko-shoqërore. Gjithsesi, ide dhe tendenca të ndryshme politike dhe ekonomike të shpërfaqura gjatë kësaj periudhe janë shenjuar nga fjalë të caktuara, të cilat në këta fjalorë janë pasqyruar përmes shpjegimeve të ndryshme kuptimore. Natyrisht, këtu ndikimin e vet e kanë ushtruar edhe vetë ideologjitë e caktuara politiko-ekonomike që kanë vepruar në këtë periudhë.

Kështu, fjalësi i caktuar i fushave politike dhe ekonomike, i vjelë nga këta tre fjalorë, i nënshtrohet analizës së tipareve semantike. Përmes kësaj teknike vështrohen, identifikohen e krahasohen variantet e shpjegimeve kuptimore të koncepteve të shenjura nga njëri fjalor në tjetrin. Në këtë mënyrë, duke i identifikuar e vënë përballë elementet e përbashkëta e dalluese kuptimore që i karakterizojnë fjalët e caktuara del në pah sfondi ideologjik në strukturën e tyre semantike që ka diktuar e interferuar në shpjegimin e kuptimeve të njësive leksikore të këtyre dy fushave.

Fjalët kyçe: *leksik, ideologji, sferë politiko-ekonomike, fjalorët shpjegues të shqipes: 1954, 1980, 2006.*

1. Hyrje

Nga një plan i përgjithshëm, pothuajse çdo gjë që është ideologji. Gjuha shpërfaq ideologji të caktuara, duke u bërë bartëse e tyre për shoqërinë. Në këtë kuptim, edhe shkenca gjuhësore del të jetë ideologji, pra ideologji gjuhësore. Vetë përkufizimi i ideologjisë si një “tërësi e ideve, pikëpamjeve e bindjeve shoqërore, në

bazë të të cilave njerëzit i përcaktojnë besimet dhe veprimet e tyre, përshkruan gjerësinë e ndikimit të ideologjisë në jetën e individëve dhe të bashkësive shoqërore.” (Munishi 2011: 43). Duke folur për problemin e normimit të gjuhëve, Rexhep Ismajli vë në pah faktorët sociopolitikë dhe heton sfondin ideologjik në një çështje të tillë, e cila, sipas tij, nuk është vetëm gjuhësore, por në radhë të parë sociopolitike, me implikime të forcave të caktuara në shoqërinë konkrete. Në këtë prizëm, ai vë në diskutim idenë e Einar Haugenit, i cili thotë se me çështjen e normimit të gjuhës duhet të merren në radhë të parë gjuhëtarët, por, sipas Ismajlit, edhe vetë gjuhëtarët, si edhe të tjerët, u takojnë shtresave të caktuara, kanë interesa të caktuara, si dhe moral e ideologji të caktuar, rrjedhimisht ai normimin e një gjuhe nuk e sheh vetëm si ndërhyrje konkrete në strukturën, në kanalizimin e një përdorimi të caktuar të gjuhës, po në radhë të parë ndërhyrje në organizimin shoqëror të folësve të asaj gjuhe. Prandaj dhe “normimi do të duhej të shihet si veprim konfrontativ i forcave të caktuara në shoqëritë konkrete, të cilat nganjëherë arrijnë të prodhojnë edhe argumentim të caktuar lingvistik, si prodhim ideologjik.” (Ismajli 1991: 305). Pra, kjo do kuptuar se ndikimi permanent që ideologjia ka mbi shoqërinë në përgjithësi dhe te gjuhëtarët në veçanti manifestohet në forma të ndryshme edhe në gjuhë. Ndërsa, kjo e fundit, sipas Munishit, “shpesh shndërrohet në mjetin kryesor për realizimin e qëllimeve ideologjike.” (Ibid., f. 43). Kështu, ideologjia shfrytëzon gjuhën dhe mjetet e saj të shprehjes për të manifestuar pikëpamjet dhe bindjet e caktuara dhe në këtë mënyrë ushtron ndikimin e saj mbi komunikimin njerëzor. Si formë e manifestimit të një kuadri të caktuar ideologjik, ideologjia gjuhësore bëhet instrument i fuqishëm për përhapjen e pikëpamjeve dhe të ideve të caktuara njerëzore. “Ndikimi ideologjik gjuhësor është një prej shembujve më ilustrues të determinizmit gjuhësor. Kjo dukuri, në studimet linguistike, antropologjike e sociolinguistike është parë nga kënde të ndryshme. Ideologjia është parë në ndërlidhje të ngushtë me gjuhën dhe dukuritë gjuhësore dhe këto raporte janë manifestuar në formën e ndikimit reciprok.” (Ibid., f. 43). Ndikimet e ideologjisë në gjuhë në forma të ndryshme manifestohen më së fortë si politika gjuhësore për planifikimin dhe standardizimin e gjuhëve, sidomos në rrafshin e diskursit, por dhe në rrafshet dhe dukuritë e tjera gjuhësore, studimi i të cilave nuk mund të bëhet pa pasur për bazë ndikimin e një ideologjie të caktuar. Kështu, bie fjala, për të parë këtë lidhje të ngushtë ideologji – gjuhë dhe ndikimin e ndërsjellë që kanë këto dy dukuri mbi njëra-tjetrën, po i referohemi Teun van Dijk-ut (2006: 115-140), i cili, duke analizuar pikërisht ndikimin e ideologjisë në fushën e diskursit, thekson se diskursi, si mjet kryesor i komunikimit dhe i ndërveprimit shoqëror, përvetëson dhe funksionalizon ideologjitë e caktuara dhe kështu bëhet instrumenti kryesor i përhapjes dhe i ruajtjes së atyre ideologjive, të cilat, të skicuara tashmë në diskurs, shprehen në mënyrë tipike përmes strukturave të nënvendosura, përmes mjeteve të paravendosura,

por edhe nëpërmjet hapave të tjerë të diskursit që theksojnë të mirat dhe heshtin të këqijat me anë të strukturave zanore e vizuale, leksikalizimit, strukturave sintaksore, veprimeve semantike etj. Kështu, ky autor në të gjitha nivelet e tekstit dhe të të folurit heton ndikimin e njëanshmërisë së ideologjisë së modeleve të nënvendosura mentale dhe të përfaqësimeve shoqërore të bazuara në ideologji. (Ibid., 2006). Këtë lidhje dhe bashkëveprim të ngushtë e të përthershëm midis ideologjisë dhe gjuhës në të gjitha nivelet e saj e vë në pah edhe Augusto Ponzio, sipas të cilit çdo mesazh gjuhësor, për shkak të lidhjes së tij me kodekset gjuhësore ose jogjuhësore të ideologjizuara, është pak a shumë i ideologjizuar si nga mënyra dhe kuptimi se si është formuluar, ashtu edhe nga mënyra dhe kuptimi se si është kuptuar (Ponzio 1978, ref. sipas Munishi 2011: 47). Kështu, gjuha ndikohet nga një ideologji e caktuar dhe më pas i shërben asaj. Edhe Mikhail Bakhtin-i thekson se në çdo shenjë gjuhësore janë të aplikueshme kriteret e vlerësimeve ideologjike, gjë që, sipas tij, midis fushës së ideologjisë dhe fushës së shenjave ka përputhje dhe mund të vendoset shenja e barazisë (Bakhtin 1980, ref. sipas Munishi 2011: 47). Për më tepër, sipas tij, tema e shenjës ideologjike dhe forma e shenjës ideologjike janë të lidhura pandashëm ndërmjet veti dhe, natyrisht, mund të dallohen vetëm në abstraksion (Ibid., f. 47).

Pra, lidhur me sa u tha më lart, mund të konstatojmë se krahas ndikimit që ideologjia ka në rrjedhat politike, ekonomike e kulturore të një bashkësie shoqërore, ajo ka ndikim dhe në komunikimin gjuhësor dhe në dukuritë e në proceset gjuhësore në përgjithësi. Në këtë kontekst, “në çdo vendimarrje për gjuhën reflektohet ideologjia shoqërore mbi të cilën do të ndërtohen qëndrimet dhe vlerësimet për kodet gjuhësore, të cilat përdoren në entitete të ndryshme shoqërore e shtetërore. (Munishi 2011). Si rrjedhim, ndikime konkrete shfaqen edhe sa i përket shpjegimit semantik të fjalëve në fjalorë të ndryshëm të hartuar në periudha të caktuara të veprimit të një ideologjie politike. Ky ndikim është më i madh në sfera të caktuara të veprimtarisë njerëzore, gjë që edhe fjalët që veshin kuptimisht konceptet për këto fusha shpërfaqin ide të tilla ideologjike. Konkretisht, është hetuar se këso ndikimesh ka sidomos në fjalët dhe termat që u përkasin fushave të tilla, si politika dhe ekonomia. Kjo për arsye se leksiku i këtyre fushave lidhet në mënyrë eksplicite me gjendjen shoqërore të një etape të caktuar dhe “pasqyron strukturën e shoqërisë, si dhe shtresimin e saj politik. Rrymat politike, grupimet shoqërore dhe ideologjia, marrëdhëniet ekonomiko-shoqërore gjejnë shprehje edhe në përbërjen e leksikut, deri edhe vlerat e përdorimit të fjalëve të caktuara shpërndahen sipas këtyre grupimeve.” (Lloshi 2012: 231).

2. Analizë semike e tre shembujve

Për të parë se si manifestohen këto interferenca reciproke e më fort ndikimi i ideologjisë komuniste në shpjegimin e strukturës semantike, praktikisht po analizojmë tiparet semantike të një sfondi fjalësh të këtyre dy fushave, vjelë nga tre fjalorë shpjegues të shqipes të viteve 1954¹, 1980² dhe 2006³. Duke krahasuar të njëjtën fjalë nga njëri në tjetrin fjalor, do të hetohen konotacionet a ngarkesat ideologjike si tipare përbërëse të sememës a të strukturës semantike të një njësie leksikore.

Korpusin e këtij hulumtimi e përbëjnë këto fjalë e terma: *anarkizëm, bllok, borgjezi, bum, burokraci, bursë, demokraci, demonstratë, destabilizim, diktaturë, ekonomizëm, fashizëm, imperializëm, kapitalizëm, komitet, komunistizëm, konkurrencë, liberalizëm, monizëm, parti, privatizëm, punëtor, pushtet, regjim, revolucion, socializëm, udhëbeqës* etj. Por, me këtë rast, do të pasqyrohet vetëm analiza kuptimore e disa prej tyre, e bërë përmes analizës së tipareve semantike⁴. Përmes kësaj teknike, do të synohet të identifikohen relacionet semantike të caktuara për të parë se ç'kanë të përbashkëta dhe të ndryshme fjalët e analizuara në shpjegimin e kuptimeve në tre fjalorët shpjegues të shqipes. Në këtë mënyrë, vetiu do të dalë në shesh se ç'ndikim ka ushtruar ideologjia në shpjegimin e tërësive kuptimore të njësive leksikore politiko-ekonomike. Ta shohim fjalën:

Punëtor, -i

Në këtë kontekst, është mjaft domethënës shpjegimi që i është bërë fjalës ***punëtor*** në *Fjalorin* e 54-s dhe në atë të 80-s. Këta dy fjalorë në strukturën semantike të kësaj fjale veçojnë dy kuptime, sipas konotacioneve. P. sh., në *Fjalorin* e 54-s *kuptimi I* ka këto sema: “*në shoqërinë socialiste..., njeri..., punë e prodhimit, klasë punëtore, udhëbeqëse e shtetit, ka në dorë, me popullin, mjetet e prodhimit, fabrikat; Fjalori i 80-s zgjeron strukturën kuptimore të kësaj sememe duke e ngarkuar edhe më tej me ngjyrimë ideologjike, siç flasin këto tipare semantike: “në shoqërinë socialiste, ai që bën vazhdimisht punë, drejtpërdrejt në prodhim, (në industri, në ndërtim, në transport, në shpërndarje e në shërbime të ndryshme, ku përdoret fuqia e krabut dhe prona i përket gjithë popullit); pjesëtar i klasës punëtore, forcë udhëbeqëse e diktaturës së proletariatit, e luan rolin e begjemonit në shoqëri.”* Pra, kuptimi i parë përshkruan *punëtorin socialist*. Ndërsa kuptimi II flet për një tjetër lloj *punëtori*. P.sh., *Fjalori i 54-s* jep këtë shpjegim: “*në shoqërinë kapitaliste, proletari, ai që punon me mëdijtje, i*

¹ Fjalor i gjuhës shqipe. Instituti i Shkencave, Sekcioni i Gjuhës e i Letërsisë. Tiranë, 1954. Ribotim i dytë, Rilindja, Prishtinë, 1976.

² Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. AShSh. IGjL. 1980. Tiranë.

³ Fjalori i gjuhës shqipe. AShSh. IGjL. 2006. Tiranë.

⁴ Në literaturë për elementet më të vogla të kuptimit përdoren edhe terma të tjerë, si: *semë, komponent semantik, kategori semantike, pleremë, përbërës kuptimor (semantik)* etj. Këtu do të përdoret njëri për tjetrin.

xhveshur nga mjetet e prodhimit, shfrytëzohet e shtypet nga borgjezia” dhe *Fjalori* i 80-s e çon më tej duke e zgjeruar sërish strukturën e sememës, si: “*në vendet kapitaliste, ai që punon me mëditje, shfrytëzohet e shtypet nga borgjezia, ai që është i zhveshur nga pronësia mbi mjetet e prodhimit, që nuk zotëron asgjë tjetër veç fuqisë së tij të krabut, të cilën është i detyruar t’ia shesë kapitalistit për të siguruar mjetet e jetesës*”. Pra, me fjalë të tjera, ky është *proletari*, i cili, për më tepër, sipas shembujve të dhënë, *pushohet nga puna dhe bën grevë*. Shikuar bardhë e zi, i pari është *i miri*, ndërsa i dyti është *i keqi*.

Ndarja e kësaj fjale në dy kuptime sipas ngjyrymeve ideologjike tregon jo vetëm për një përshkrim tepër të konotuar, por edhe për shkelje të metodologjisë leksikografike në të dy fjalorët e përmendur. Vështruar më tej, kjo fjalë, fillimisht një emërtim profesioni, “në fund të viteve 1920, bashkë me *punëtorja*, nisi të merrte kuptim shoqëror dhe me Luftën II Botërore u bë term politik, por pas viteve 1990 me shpejtësi po e bjerr këtë kuptim, madje ndarja në dy kuptime e *Fjalorit* të vitit 1980 (dhe e *Fjalorit* të vitit 1954 – *shënim imi*) tashmë tingëllon jo vetëm e vjetruar, por edhe qesharake.” (Lloshi 2012: 231). Duke pasur parasysh pikërisht këtë fakt, *Fjalori* i vitit 2006, duke bashkuar të dyja këto kuptime në një, i ka bërë fjalës *punëtor* shpjegim denotativ (asnjanës), duke hequr sintagmat parafjalore: “*në shoqërinë socialiste*” e “*në shoqërinë (vendet) kapitaliste*” dhe duke e dhënë si të natyrshme me të drejtë edhe “*punën me mëditje*”. Megjithëkëtë, edhe *Fjalori* i fundit, ku struktura semantike e kësaj fjale del e zgjeruar nga 3 sa ka *Fjalori* i 80-s në 5 kuptime, nuk ka mundur ta zhveshë tërësisht këtë fjalë nga tiparet konotative, të cilat më fort shpërfaqen tashmë përmes shembujve, si: “*klasa punëtore*”, “*punëtorët e mendjes*” etj. Këtu sërish ngjyrymi ideologjik është i dukshëm. Nga ana tjetër, një ngarkesë e tillë ideologjike nuk del në strukturën semantike të fjalës *punonjës/-e* në asnjërin fjalor.

Ekonomiz/ëm, -mi

Këtë term nuk e ka *Fjalori* i 54-s. Në *Fjalorin* e 80-s jepet më një kuptim tepër konotativ: “*Rrymë reaksionare, oportuniste e revizioniste, ... që mohon raportin e drejtë ndërmjet ekonomisë e politikës, që nënvlerëson revolucionin ideologjik si edhe edukimin ideopolitik të masave*.” Dhe, për më tepër, edhe shembulli ka këtë ngarkesë: “*Luftojmë kundër ekonomizimit*.” Në *Fjalorin* e 2006-s ky term del krejtësisht i pastruar nga ndikimi ideologjik, por shpjegimi kuptimor del i ngushtë, si: “*politikë që u jep përparësi reformave ekonomike*”. Nga ana tjetër, fjalët dhe termat që i takojnë kësaj fushe semantike, si: *ekonomi, ekonomik, ekonomikisht, ekonomist, ekonomizoj* (në të tre fjalorët) dhe *ekonomiko-shoqëror, ekonomiqar, ekonomizim* (në dy fjalorët e fundit), paraqiten me shpjegime semantike asnjanëse në të tre fjalorët gjegjësisht.

Bum, -i

E konotuar ideologjikisht jepet edhe fjala *bum* në *Fjalorin* e 80-s. *Fjalori* i fundit e shkarkon nga këto ngjyime, duke *prerë* fjalët dhe shprehjet shpjeguese me ngarkesa ideologjike, ndonëse shpjegimin kuptimor të saj e bën mbi bazën e fjalorit të parë. (*Fjalori* i 54-s këtë fjalë nuk e ka fare). Që të shohim këtë praktikë metodologjike, po analizojmë fjalën në tipare semantike duke e krahasuar në të dy fjalorët:

Fjala	1954	1980 / FESH	2006
BUM,-i m. sh. -e(t).	-----	Rritje e menjëhershme dhe e përkohshme e prodhimit në vendet kapitaliste, që bëhet në mënyrë jo të natyrshme e me spekulime të shumëllojshme, me qëllim që të përballohet kriza ekonomike. <i>Bumi ekonomik. Bumi ushtarak. Bumi i industrisë së automobilave. Periudha e bumit.</i>	1. <i>ek.</i> Rritje e menjëhershme e prodhimit me mjete të ndryshme për të përballuar krizat. 2. <i>fig. libr.</i> vërsim a dyndje e diçkaje: <i>bum botimesh.</i>
	0	1 kuptim	2 kuptime

Tabela 1. Struktura e plotë semantike e fjalës *bum, -i*.

Semat	rritje	e menjëhershme	e përkohshme	e prodhimit	vende kapitaliste	jo e natyrshme	me spekulime	me mjete	të shumëllojshme / të ndryshme	përballimi i krizave
1980	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+
2006	+	+	-	-	-	-	-	+	+	+

Tabela 2. Analiza semike e fjalës *bum, -i* në fjalorët e viteve 1980 dhe 2006.

Siç shihet nga tabela 1, *Fjalori* i 2006-s, edhe pse i njeh një kuptim më tepër në krahasim me *Fjalorin* paraprak, duke e njohur **nën 1** si term ekonomik dhe **nën 2** si fjalë që përdoret *figurativisht* në ligjërimin *libror*, përsëri nuk e ka përfshirë tërë spektrin semantik që ka zhvilluar kjo fjalë këto vitet e fundit.

Nga tabela 2, vërehet se nga 10 semat e përcaktuara, 9 sosh i ka termi *bum* në *Fjalorin* e 80-s dhe vetëm 1 tipar semantik nuk e ka në krahasim me atë të 2006-s. Nga këto 10 sema, 4 sosh janë të përbashkëta dhe 6 janë dalluese. Tipari semantik *përballimi i krizave*, që është i përbashkët për këtë term në të dy fjalorët, implikon ideologjinë si relik nga fjalori paraprak edhe në *Fjalorin* e 2006-s, pasi vërsitë të thuhet se sintagma *bum ekonomik* nënkupton *një zhvillim të hovshëm për të përballuar krizat!!!*

Me gjithë tendencën që fjala të shkarkohet ideologjikisht në fjalorin e fundit, një qasje e tillë metodologjike, duke ndërtuar një fjalor të ri mbi bazën e një fjalori paraprak, ose edhe duke shikuar *me bisht të syrit* nga tjetri, por pa marrë gjithaq për bazë distribucionin e fjalës a të termit, si dhe zhvillimin semantik që ka pësuar fjala në ndërkohë, rezulton e gabuar, si në këtë rast, ku është *përvjedhur* ai tipar semantik: *përballimi i krizave*, që flet në mënyrë implicite për ideologji. Pra, kemi bartje të gabimit, që mund të jetë për pasojë a për shkak të teorisë dhe të praktikës metodologjike.

3. Rezultatet e analizës së strukturës semantike

Pa hyrë më tej në analiza të veçanta fjalësh, po japim përmbledhtas rezultatet e analizës së këtij korpusi terminologjik në tre fjalorët e përmendur. Të dhënat statistikore për 27 fjalët dhe termat e marrë në shqyrtim kanë dalë kështu:

Në *Fjalorin* e 54-s, nga 23 fjalët e analizuar (4 fjalë nuk dalin fare), 12 prej tyre ose 52.17% kanë konotacion ideologjik dhe 11 të tjerat ose 47,82% janë denotative.

Në *Fjalorin* e vitit 1980, nga 27 njësitë e analizuar, 23 prej tyre ose 85,1% në përmbajtjen semantike të tyre kanë tipare semantike me ngjyrim ideologjik dhe vetëm 4 sosh ose 14,8 % dalin ta pangarkuara ideologjikisht.

Ndërkaq, në *Fjalorin* e 2006-s, vetëm 2 fjalë ose 7.4 % kanë tipare konotative dhe 25 sosh ose 92.59 % kanë tipare semantike denotative.

Sipas këtyre të dhënave, vihet re se kurba e shpjegimit semantik me implikime ideologjike nis në një përqindje më të ulët në fjalorin e parë, ngrihet ndjeshëm në fjalorin e dytë dhe pëson rënie të madhe në fjalorin e tretë. Tendenca e rritjes së përqindjes nga fjalori i parë në të dytin është tregues se ideologjia politike dhe ekonomike është forcuar dukshëm, gjë që shfaqet si sfond edhe në shpjegimin semantik të njësive politike dhe ekonomike. Natyrisht, gati tri dekada pas rënies së komunizmit, fjalori i fundit me të drejtë është pastruar ndjeshëm nga reflektime të tilla, edhe pse, sado në përqindje të ulët, ky fjalor pasqyron gjendjen e mëhershme dhe është tregues se është punuar mbi bazën e paraprakëve. Por, siç e thamë edhe më lart, në këtë fjalor më shumë ka probleme të natyrave të tjera, si, bie fjala, ngushtimi i strukturave semantike të njësive politike dhe ekonomike, që nënkupton se nuk janë marrë për bazë përndarja dhe zhvillimet semantike që këto fjalë kanë pësuar në ndërkohë.

4. Përfundime

Si përfundim, të dhënat e përgjithshme nga analiza e tipareve semantike të këtyre fjalëve tregojnë se shpjegimi kuptimor i njësive politike e ekonomike në fjalorët shpjegues të shqipes rezultojnë të jetë bërë sipas një metodologjie të gabuar leksikografike, sidomos në raste të tilla kur fjalët ndahen kuptimisht sipas konotacioneve ideologjike; Shpjegimi semantik i këtyre fjalëve shpërfaq qëndrime, d.m.th. nuk është asnjans (denotativ); Për pasojë, shtrëngesat ideologjike për gjuhën të manifestuara në strukturën semantike të këtyre fjalëve, si dhe në shembujt ilustrues stereotipikë i kanë shndërruar këto njësi leksikore në një sfond leksikor të ngurtësuar

dhe tepër të konotuar, i cili në të shumtën e rasteve nxjerr në pah idetë dhe pikëpamjet komuniste me ndikim edhe në teoritë dhe praktikat gjuhësore. Këtë e shpërfaq edhe analiza e tiparit semantik, i cili, siç thotë dhe John Lyons-i (2001: 439), ka *vlerë konjitive* që tregon realitetin e përdorimit të një fjale të caktuar. Sipas pikëpamjes së tij (2001: 439-440), secili tipar është predikativ (përcaktues) i një realiteti, në kuptimin që përcaktohet nga statusi shoqëror ekzistues i një shoqërie ku përdoret fjala. E analiza semantike e fjalëve të konotuara pasqyron pikërisht këto karakteristika, madje një analizë e tillë është dhe treguese e qëllimeve politike dhe ekonomike të sistemit politik dhe ekonomik të kohës. Pra, shpjegimi semantik në këto raste del i drejtuar nga një bazë politike, pasi në këta fjalorë, veçanërisht në dy të parët “me vetëdije u janë dhënë fjalëve shpjegime të caktuara terminologjike, eufemistike, emocionuese, të tipit tabu etj.” (Thomai 2006: 90). Kjo parakupton edhe shpjegimin semantik me bazë ideologjike, që do të thotë se ideologjia ka ndikuar në shpjegimin e strukturës semantike të këtij fjalësi.

Nga kjo analizë në zbrërthimin e strukturave semantike të këtij korpusi leksikor, del se *Fjalori* i vitit 2006 në krahasim me dy të tjerët ka një avancim sa i takon këtij komponenti të përshkrimit përmbajtjesor të fjalëve, ndonëse shpeshherë kjo gjë bëhet shpejt, pa përfshirë tërë gamën e përdorimit të fjalës dhe pa pasur parasysh kontekstet jashtëgjuhësore të përdorimit të saj, gjë që prandaj edhe shpjegimet dalin të mangëta, të rrudhura dhe rrjedhimisht të pasakta herë-herë. Megjithëkëtë, marrë parasysh edhe avancimin shkencor të semantikës e të leksikografisë në këto vitet e fundit, ai lë shumë për të dëshiruar jo vetëm sa i takon shpjegimit rigoroz shkencor të termave e të fjalëve, por edhe për shkak të ngushtimit të fushave semantike që u bëhet shpesh fjalëve, duke mosplotësuar sememat me elemente të duhura semantike dhe kështu edhe tërësia kuptimore e fjalës mbetet e paplotë.

Nga ana tjetër, edhe fjalorët shpjegues elektronikë të shqipes janë të bazuar mbi *Fjalorin* e vitit 1980 (FESH-i dhe ai online: <http://www.fjalori.shkenca.org/>). (Është edhe fjalori elektronik i punuar nga Terminal Albania <http://terminal.al/sq/produkte.html>, bazuar në *Fjalorin* e vitit 2006). Sidomos në këtë kohë, kur shfrytëzimi dhe përdorimi i formave elektronike të komunikimit shkencor është kaq i madh, shqipja ende ka në përdorim fjalorë që janë hartuar sipas një metodologjie të para më shumë se 30 vjetësh. Prandaj, edhe në këtë aspekt, duhen rishikuar gjërat, që përdoruesit të shqipes t'i ofrohen fjalorë që japin shpjegime të sakta e të plota semantike për fjalët e kërkuara. Pra, jo vetëm numri tejet i vogël i fjalëve me të cilat operojnë fjalorët e shqipes, por edhe dhënia e saktë dhe e plotë e strukturës kuptimore të tyre, me ato kuptime me të cilat fjalët përdoren në kontekste të ndryshme, përbën një nevojë të ngutshme për leksikologjinë dhe leksikografinë gjuhësore shqiptare.

Bibliografia:

1. Ismajli, Rexhep (1991). Gjuhë dhe etni. Rilindja, Prishtinë.
2. Lyons, John (2001). Hyrje në gjuhësinë teorike. (Përkthyer nga Ethem Likaj). Dituria, Tiranë. ff. 433 – 443.
3. Lloshi, Xhevat (2012). Stilistika e gjuhës shqipe dhe pragmatika. Albas, Tiranë. ff. 230 – 236.
4. Munishi, Shkumbin (2011). Gjuha dhe ideologjia. Filologji, nr. 18, ff. 43-50. Prishtinë. Shih edhe në: <http://linguasocio.blogspot.com/2011/07/gjuha-dhe-ideologjia.html>. (Qasja e fundit më 10 gusht 2014).
5. Thomai, Jani (2006). Leksikologjia e gjuhës shqipe. Toena, Tiranë.
6. Van Dijk, Teun A. (2006). Ideology and discourse analysis, Journal of Political Ideologies, (June 2006), 11(2), pp. 115-140, Universitat Pompeu Fabra. Referuar në: <http://www.discourses.org/OldArticles/Ideology%20and%20discourse%20analysis.pdf>. (Qasja e fundit më 15 mars 2015).

Kadire BINAJ

PASKAJORJA DHE IDEOLOGJIA

Abstrakt

Trajtimi i ideologjisë si sistem idesh, bindjesh e pikëpamjesh shoqërore, në bazë të të cilave njerëzit i përcaktojnë besimet dhe veprimet e tyre, flet për rolin e madh të ideologjisë në jetën shoqërore. Edhe gjuha, e cila në bazë të konceptcionit instrumentalist është në radhë të parë mjet komunikimi, ndikohet nga ideologji të caktuara. Dhe, si rrjedhojë, ajo nuk është më vetëm mjet komunikimi, por bëhet edhe një mjet shumë i fuqishëm për shprehjen e ideologjisë. Sipas Sh. Munishit (2011: 43) “shfaqja më e evidente e ideologjisë në gjuhë shprehet në procesin e ndërtimit të politikave gjuhësore dhe në aktivitetet në fushën e planifikimit të gjuhëve, që kanë për qëllim krijimin e gjuhëve standarde”. Një gjë e tillë ka ndodhur edhe me rastin e standardizimit të shqipes, konkretisht me trajtimin e paskajores, e cila edhe është çështja që do të trajtohet në këtë punim. R. Ismajli (2003: 94), thotë se gjatë periudhës së standardizimit të shqipes “në Shqipëri u stilizua si një çështje ideologjike çështja e infinitivit dhe e përdorimit të tij si simbol për gegërishten dhe për traditën e saj të gjatë letrare, kulturore, por edhe religjioze, ashtu si dhe për kulturën popullore gegë” dhe se, në anën tjetër, “e gjithë lufta për ruajtjen e variantit gegë si gjuhë standarde u bë në shenjë dhe në emër të mbrojtjes së infinitivit” (Ismajli, 2003: 85). Diskutimet për infinitivin kanë vazhduar edhe pas standardizimit të shqipes. Në këtë punim do ta shqyrtojmë çështjen e trajtimit të paskajores te autorë të ndryshëm, dhe ndikimin e mundshëm ideologjik në këto trajtime.

Fjalët kyçe: *paskajorja, ideologjia, standardizimi i shqipes, politika dhe planifikimi gjuhësor.*

1.1. Ideologjia në gjuhë dhe përmes gjuhës

Në Fjalorin e gjuhës shqipe (2006: 399), ideologjia përkufizohet si “sistem idesh e pikëpamjesh politike, filozofike, juridike, estetike, morale e fetare të një klase a grupi shoqëror, të një partie a sistemi politiko-shoqëror; botëkuptim: *ideologji sunduese.*”

Shtrirja e këtij nocioni në të gjitha këto fusha tregon për gjerësinë e ndikimit që mund të kenë ideologji të caktuara në sisteme shoqërore. Një ndikim i tillë është vënë re edhe në gjuhësi. Madje, përveç ndikimit të ideologjisë në gjuhë, në gjuhësinë kritike është i përhapur mendimi se vetë gjuha shërben apo shfrytëzohet si mjet për përhapjen e ideologjive të caktuara. Interpretime të caktuara mund të lidhen me ideologji të ndryshme, varësisht prej këndvështrimit.

Ndarja themelore në studimet e ideologjisë gjuhësore është në mes të qasjeve neutrale dhe kritike ndaj ideologjisë. Sipas Kathryn A. Woolard (1998: 11), në qasjet neutrale ndaj ideologjisë gjuhësore, besimet e folësit dhe idetë rreth gjuhës kuptohen si të formuara nga sistemet kulturore në të cilat janë të përfshira, por nuk ka asnjë përpjekje për t'i identifikuar ndryshimet që janë bërë brenda ose përmes sistemit. Shembull i zakonshëm i qasjes neutrale rreth ideologjisë gjuhësore është tipizimi i ideologjisë gjuhësore si pasqyrim i një kulture apo komuniteti të tërë. Në anën tjetër, qasjet kritike ndaj ideologjisë gjuhësore analizojnë mundësinë e përdorimit të gjuhës apo ideologjisë gjuhësore si mjet apo strategji për të ushtruar dominimin dhe forcën shoqërore. Sipas Michael Silverstain (te Paul V. Kroskirty, 1998: 104), ideologjia gjuhësore është një tërësi tiparesh e udhëzimesh se si duhet përdorur gjuha nga përdoruesit e saj. Dhe, ndryshe nga përfaqësuesit e qasjes neutrale, sipas të cilëve (te Woolard, 1998: 11) ideologjia gjuhësore dhe normat preskriptive kanë pak rëndësi në format e komunikimit, Silverstain (te Woolard, 1998: 11) thotë se njohja e ideologjisë gjuhësore është thelbësore për ta kuptuar zhvillimin e strukturave gjuhësore. Ai thotë se ideologjia mund ta shtrembërojë strukturën gjuhësore që e pasqyron (po aty, 12).

Për raportin ndërmjet gjuhës dhe ideologjisë, Rumsay (1990: 357) thotë se “struktura gjuhësore dhe ideologjia gjuhësore as nuk janë plotësisht të pavarura nga njëra- tjetra, e as plotësisht të përcaktuara prej njëra-tjetrës”. Kjo ndodh sepse, siç thotë Paul Simpson (1993: 5) gjuhët nuk përdoren në një vakuum pa kontekst, por, për më tepër, përdoren në një sërë kontekstesh diskursi, kontekste të cilat janë të ngopura me ideologjinë e institucioneve dhe sistemeve shoqërore. Sipas Paul Simpson-it (1993: 5), nga perspektiva e gjuhësisë kritike, termi ideologji zakonisht përshkruan mënyrat në të cilat ajo që ne themi dhe mendojmë ndërvepron me shoqërinë. Prandaj, një ideologji rrjedh nga fakti se merren si të mirëqena supozimet, besimet dhe sistemet e vlerave, të cilat shpërndahen kolektivisht nga një grup shoqëror. Dhe kur një ideologji është ideologjia e një grupi të fuqishëm shoqëror, atëherë thuhet se është ideologji dominuese. Kështu, ideologjitë dominuese ndërmjetësohen përmes institucioneve të fuqishme politike e shoqërore.

1.2. Paskajorja e tipit *me + pjesore* dhe ndikimi i ideologjisë në çështjen e saj

Çështja e mosintegritit të paskajores së tipit *me punue* në shqipen standarde ka qenë dhe është një ndër çështjet më të diskutuara kur flitet për standardin e shqipes. R. Ismajli (2003: 94), thotë se gjatë periudhës së standardizimit të shqipes “në Shqipëri u stilizua si një çështje ideologjike çështja e infinitivit dhe e përdorimit të tij si simbol për gegërishten dhe për traditën e saj të gjatë letrare, kulturore, por edhe religjioze, ashtu si dhe për kulturën popullore gege” dhe se “e gjithë lufta për ruajtjen e variantit gegë si gjuhë standarde u bë në shenjë dhe në emër të mbrojtjes së infinitivit” (Ismajli, 2003: 85).

Si trajtohej konkretisht çështja e paskajores nga ata që e kundërshtonin përfshirjen e saj në shqipen standarde apo nga ata që e arsyetonin mosfutjen e saj në standardin e shqipes? Këto trajtime do t'i grupojmë duke u nisur nga këndvështrimi ideologjik. Dhe kështu dallojmë katër ndarje, duke u nisur nga katër ideologji, përmes të cilave është mohuar ose arsyetuar mosfutja e paskajores në standard:

1. Ideologjia e trajtimit të paskajores si një element dialektor, që nuk ka shtrirje në gjithë truallin e shqipes dhe si i tillë është element jorelevant;
2. Ideologjia e çrregullimit të sistemit gjuhësor me futjen e paskajores;
3. Ideologjia e minimizimit të vlerës së paskajores;
4. Ideologjia e standardit.

1.2.1. Ideologjia e trajtimit të paskajores si një element dialektor, jorelevant

Paskajorja e tipit *me + pjesore* në shqipen e sotme shtrirjen më të madhe e ka në dialektin gegë, kështu që ajo konsiderohet trajtë gegë dhe jo një trajtë e gjithë shqipes. Mosshtrirja e saj në tërë shqipen ka qenë një ndër arsyet në të cilën janë mbështetur ata që e kundërshtonin integrimin e saj në shqipen standarde.

Sipas Androklli Kostallarit (te Beci, 2000: 122), “në strukturën gramatikore norma e sotme letrare ka zgjedhur në radhë të parë elementet e përbashkëta dhe është larguar nga veçoritë e ngushta anësore të të dy dialekteve”. Duke u nisur nga kjo, kuptohet se edhe paskajorja është konsideruar një veçori anësore dialektore, dhe si e tillë nuk është bërë pjesë e shqipes standarde. Paskajorja, duke u trajtuar si një element vetëm i veriut, është konsideruar si një trajtë jorelevante, periferike. Kostallari (te Beci, 2000: 122) thotë se “jeta provoi tashmë qartë se i ashtuquajturit problem i infinitivit ose i paskajores në polemikat gjuhësore të mëparshme ka qenë mbivlerësuar” e Nuhi Veselaj (2000: 39) thotë se çështja e paskajores realisht është nënvlerësuar.

Ndryshe nga Kostallari, i cili i arsyetonte vendimet e marra, Sejfulla Malëshova

kishte pasur ndikim në vendimmarrje. Ai, siç thotë Ismajli (1998: 110), kishte shprehur bindjen se ishte toskërishtja ajo që duhej të vihej në bazë të gjuhës letrare kombëtare dhe ishte kundër propozimeve të Dhimitër Shuteriqit për të futur infinitivin, emrat me trajtën gegërishte **-ues**, mbiemrat me trajtën gegërishte **-ueshëm** në shqipen standarde. Rreth propozimit të Shuteriqit për ta futur infinitivin në shqipen standarde, duke u mbështetur në kriterin për pasurimin e gjuhës – “t’i japim asaj atë që s’e ka”, R. Ismajli (1998: 102) thotë se “ai pledonte për futjen e infinitivit në gjuhën e shkrimit, sidomos në përdorimet si: *Me punue mirë, është detyrë*. Dhe këtë përdorim ai mendonte ta konsakronte edhe për shkak se ishte përdorur tashmë nga shoku Enver”. Sipas Ismajlit (1998: 119), A. Xhuvani e kishte lejuar mundësinë që të shikohej çështja, megjithatë çdo gjë kishte ndodhur ashtu si ishte shprehur S. Malëshova, politikisht i damkosur”.

Nga sa shihet më lart, nuk vërtetohet ideja e Kostallarit se në shqipen standarde janë futur vetëm elemente që janë të mbarë shqipes, sepse edhe emrat me **-ues** e mbiemrat me **-ueshëm** nuk kanë pasur shtrirje mbarëgjuhësore, por prapëseprapë janë futur në shqipen standarde. Nëse do të praktikohesh kjo si rregull, atëherë do të ishte gjithëpërfshirëse. E në anën tjetër, vetë paskajorja e tipit *me + pjesore*, sipas disa studiuesve ka qenë e mbarë shqipes. B. Bokshi (2011:159) thotë se “paskjaorja *me+ pjesore* është krijuar para formimit të mbiemrit të nyjshëm, që do të thotë se ishte e mbarë shqipes, ashtu si edhe privativi *pa + forma e pjesores*”. “Dalja nga përdorimi i kësaj paskajoreje vetëm nga të folmet toske do të jetë bërë nën ndikimin e jashtëm, nën ndikimin e një gjuhe në kontakt intim, që për dialektin e toskërishtes mund të ishte greqishtja e mesme, që e kishte humbur paskajoren, në kohën kur në gjuhën shqipe ishin dobësuar së tepërmi lidhjet veri-jug. Ajo doli nga përdorimi nga preferenca e shprehjes me lidhore”, shton Bokshi (po aty). Edhe Riza (1996: 126) thotë se infinitivi i tipit *me punue* “nuk është vetëm Gegë, por është panshqiptar”, “këjo-shton ai- provohet pakundrështueshëm prej lashtësisë së këtij inovacioni në shqipe, prej mbetunisë në toskërishte të lokusjonit *do me thënë*”

1.2.2. Ideologjia e çrregullimit të sistemit gjuhësor *me futjen e paskajores së tipit me + pjesore*

Një arsye tjetër e mosnormëzimit të paskajores së tipit *me + pjesore* është fakti se trajta e pjesores në ndërtimin e kësaj paskajoreje është e shkurtër, ndërsa në toskërishte e edhe në shqipen standarde ajo është e zgjeruar. Dhe, realisht, i gjithë problemi shfaqet te trajta e pjesores, sepse përveç se ajo është element përbërës i paskajores së tipit *me me*, ajo është element përbërës edhe i kohëve të përbëra të foljes, mbiemrave të nyjshëm prejpjesorë e edhe i trajtave të tjera të pashtjelluara (që janë

normative e kanë pjesore të zgjeruar).

Për këtë çështje, Kostallari (te Beci, 2000: 122) thotë se “norma letrare nuk mund ta zgjidhë këtë problem (të paskajores) në planin sintaksor, shkëputurazi nga plani morfologjik”. Mendim të ngjashëm shfaq edhe Menella Totoni (1992: 107). Ai thotë se përdorimi i ndërtimeve me paskajore të tipit “me punue” prek jo vetëm strukturën sintaksore, por njëherazi edhe strukturën morfologjike e strukturën fonetike të gjuhës letrare dhe se do të ishte e pajustificueshme që në strukturën morfologjike të foljes të kishte dy forma të pjesores. Edhe Demiraj (1992: 59) thotë se “futja e paskajores së tipit *me punue* nuk do të ishte në përputhje me sistemin bazë të kësaj letrarishteje standard”. Mirëpo, studiuesit që e përkrahin integrimin e paskajores në shqipen standarde mendojnë ndryshe. Bokshi (2011: 159-163) thotë se “paskajorja nuk imponon ndryshimin e formës së pjesores” Dëshmi se me futjen e paskajores në shqipen standarde nuk imponohet ndonjë ndryshim në formën e pjesores, sipas Bokshit, është ekzistenca e disa formave të pjesores së gegërishtes që kanë hyrë në standard: përmes habitores *la-kam*; përmes mbiemrave prejpjesorë *i punue-shëm*, *i afrueshëm*; përmes emrave të vepruesit *mësue-s* si dhe formimi i disa emrave të prejardhur me prapashtesën *-je*, që figuron e shtuar mbi pjesoren e gegërishtes *ardh-je*, *mbet-je* etj. Edhe këto pjesore të gegërishtes në kuadër të këtyre formave nuk kanë ushtruar presion që të bëhet e njëjtë pjesorja e shqipes standarde dhe as pjesorja e shqipes standarde nuk ka bërë presion që të dalë në vend të këtyre formave geqe të pjesores, thotë Bokshi. Përveç Bokshit, për integrimin e paskajores së tipit *me + pjesore* në shqipen standarde, në konkurrencë të lirë me lidhoren, janë shprehur edhe R. Ismajli (2003: 62), N.Veselaj (Veselaj: 2000), I. Badallaj (Badallaj, 2001), Sh. Munishi (2011: 201), Rr. Paçarizi (2011: 111); J. May- Kolgjini (2011: 220) etj.

1.2.3. Ideologjia e minimizimit të vlerës së paskajores

Meqë paskajorja e tipit *me + pjesore* nuk është futur në shqipen standarde, mungesa e saj mundohet të zëvendësohet me diçka tjetër. Ajo zëvendësohet me trajtat e lidhores si dhe me trajtën e pashtjelluar të tipit *për të+ pjesore*. Sa është i plotë ky zëvendësim dhe si është trajtuar? Demiraj (1992: 57-59), thotë se zgjerimi i funksioneve të lidhores dhe krijimi i formës së pashtjelluar të tipit *për të punuar* e cila përdoret në shumicën e funksioneve karakteristike për paskajoren e kanë bërë paskajoren e tipit *me punue* të padomosdoshme për shqipen letrare të njësuar. Edhe J. Gjinar (2011: 459) thotë se lidhorja dhe trajta e tipit *për të punuar* e zëvendësojnë paskajoren geqe dhe kanë funksion të njëjtë me të. Sipas tij, të tri format kanë vlerë abstraksioni dhe përderisa kanë funksion të njëjtë, s’kishte pse të liheshin dy variante të paskajores, sepse atëherë do të kishim dy variante të gjuhës letrare, ashtu si në

kohën para Kongresit të Drejtshkrimit, thotë ai. Për Kostallarën (te Beci, 2000: 122), çështja e infinitivit që mbivlerësohet, e A.Dodi (te Ismajli, 2003: 56) thotë se “përprjekjet për ta integruar paskajoren në sistemin e gjuhës letrare nuk patën sukses, sepse këtu funksionet e saj i kryen kryesisht lidhorja si dhe në disa gjuhë të tjera”. Duke u nisur nga konstatimi i Dodit, Ismajli (2003: 56) shtron pyetjen se nëse funksionet e paskajores në gjuhën letrare i kryen kryesisht lidhorja, ç’të bëjmë me ato që mbeten jashtë “kryesisht”?

Ismajli (1991: 316) thotë se “zor se mund të zëvendësohen të gjitha funksionet e paskajores së tipit *me punue*, kur kemi parasysh rrafshin e realizimeve të ndryshme stilistike e sociokulturore”.

Pse nuk janë të barasvlershme paskajorja me lidhoren?

Sipas Bokshit (2011: 160), përparësia e paskajores në raport me lidhoren, sidomos në të folurit e shpejtë, është se duke qenë formë foljore pa vetë e pa numër, është e seleksionueshme më me lehtësi se lidhorja e cila është e ngarkuar me këto kuptime. Edhe Veselaj (2006: 31) thotë se paskajorja shpreh një abstraksion të lartë të cilin nuk mund ta zëvendësojnë trajtat e lidhore. Sipas Paçarizit (2011: 108) zëvendësimi i paskajores me lidhoren nuk është i barasvlershëm sepse nëse trajtat e paskajores zëvendësohen me lidhore, atëherë thëniet e caktuara i drejtohet vetëm një personi apo një grupi personash në vetën e dytë. E në rastin tjetër, zëvendësimin e paskajores me anë të trajtës së tipit *për të punuar* Paçarizi (2011: 59) e vlerëson si joekonomik në krahasim me paskajoren *me punue*. Madje, edhe pse për trajtën e tipit *për të punuar* thuhet se përdoret në shumicën e funksioneve të paskajores, ajo nuk përdoret në funksionet kryesore të paskajores, siç janë funksioni kryefjalor e kundrinor. Kjo trajtë më së shpeshti përdoret me funksion qëllimor.

1.2.4. Ideologjia e standardit

Paskajorja e tipit *me+ pjesore* në shumë raste nuk shqyrtohet fare, duke u nisur nga fakti se ajo është një trajtë jonormative, që nuk bën pjesë në shqipen standarde. Për paskajoren e tipit *me punue* në Gramatikën e Akademisë (2002: 339) jepet vetëm një shënim në fund të faqes kur trajtohet trajta e tipit *për të punuar* dhe thuhet se ka karakter dialektor.

Me ngritjen e elementeve të caktuara në normë, ato elemente fitojnë një prestigj, për arsye se shtrirja e tyre bëhet më e madhe, mbarëgjuhësore, e jo dialektore. Në rastin e paskajores, pavarësisht rëndësisë që mund ta ketë, mu për shkak të këtij prestigji ajo mund të pësojë edhe në përdorim. Sipas Kathryn A. Woolard (1998: 21), indinjata morale ndaj formave jostandarde rrjedh nga asociacioni ideologjik i standardit me cilësitë e çmuara brenda kulturës, siç janë qartësia dhe vërtetësia.

Paskajorja e shqipes shpesh është neglizhuar, vetëm duke u nisur nga fakti se nuk është një trajtë e shqipes standarde. Kjo ka të bëjë edhe me atë që Woolard e quan besnikëri ideologjike ndaj regjistrimit të standardit. Duke u nisur nga kjo besnikëri ideologjike, çështja e plotësimin të standardit me elemente të reja, edhe nëse e kërkon nevoja, pranohet me shumë rezerva, siç e pamë edhe më lart. Disa thonë se do ta rregullonte sistemin e disa se do t'i rikthente dy variante të gjuhës letrare. M. Çeliku (te Ismajli, 2003: 58), mendon se duhet pritur derisa e ashtuquajtura paskajore e re e tipit *për të punuar* të kalojë në një paskajore të vërtetë. Ai nuk mendon se duhet të integrohet paskajorja e tipit *me punue*, sepse atëherë “do të kishim në standard dy sisteme sintaksore që do të përdreshin paralelisht”, dhe kjo “do të thotë kalim përsëri në situatën e zhvillimit spontan të shqipes standarde”.

Emil Lafe (te David Luka, 2011: 419) thotë se: “në strukturën gramatikore të një gjuhe standarde nuk mund të shtihet mekanikisht një element që nuk ka përdorim në gjuhën standarde”. Ai thotë se gramatikanët nuk mund t'i imponojnë ose t'i shartojnë gjuhës elemente strukturore edhe kur këto mendohet se janë të nevojshme. “Ata vetëm e përshkruajnë dhe e mbarëshetrojnë brumin gramatikor të gjuhës, por këtë brumë e mbrun përdorimi, jo gramatikanët”- thotë Lafe. Rr. Paçarizi (2011: 110) e quan subjektiv dhe të pambështetur qëndrimin e E. Lafes se “përfshirja e paskajores në normën e shqipes standarde, pa u bërë ende një fakt i gjuhës së sotme letrare, do të ishte një qëndrim subjektivist ose subjektiv”. Paçarizi thotë se realisht për të qenë objektiv duhet të pranohet se paskajorja e sotme e shqipes është realitet në pjesën më të madhe të arealit shqipfolës dhe një nga elementet dalluese të dialektit që përbën dy të tretat e shqipes përgjithësisht. Shtrirja kaq e madhe e kësaj trajte foljore në arealin e shqipes dhe pasuria e ndërtimeve me këtë trajtë do të mund të ishin elemente të mjaftueshme për t'i hapur rrugë mundësisë së integritimit të paskajores në shqipen standarde. Siç e pamë edhe më lart, nga trajtimi i Bokshit, integrimi i paskajores nuk do të shkaktonte ndryshime në sistemin e shqipes. Dhe, si e tillë, ajo do të mund të përdorej në konkurrencë të lirë me lidhoren.

Bibliografia:

1. ASHRSH, (2002). *Gramatika e gjuhës shqipe I*, Tiranë
2. Badallaj, Imri (2001). *Rreth paskajores në gjuhën shqipe*, Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare 19, Universiteti i Prishtinës, Prishtinë
3. Beci, Bahri (2000). *Probleme të politikës gjuhësore dhe të planifikimit gjuhësor në Shqipëri*, Dukagjini, Pejë
4. Bokshi, Besim (1998). *Pjesorja e shqipes (vështrim diakronik)*, ASHAK, Prishtinë
5. Bokshi, Besim (2011). *Rreth problemit të paskajores në gjuhën shqipe*, Shqipja në etapën e sotme: Politikat e përmirësimit dhe të pasurimit të standardit, QSA, Botimet Albanologjike, Tiranë
6. Demiraj, Shaban (1992). *Gjuha letrare shqipe e njësuar dhe çështja e paskajores*, Konferenca shkencore “Gjuha letrare kombëtare dhe bota shqiptare sot”, Shkenca, Tiranë
7. Ismajli, Rexhep (1991). *Gjuhë dhe etni*, Dukagjini, Pejë
8. Ismajli, Rexhep (1998). “Në gjuhë” dhe “për gjuhë”, Dukagjini, Pejë
9. Ismajli, Rexhep (2003). *Standarde dhe identitete*, Dukagjini, Pejë
10. Kroskrity, Paul V. (1998). *Arizona Tewa Kiva Speech as a Manifestation of a Dominant Language Ideology*, Language Ideologies, Practise and Theory, Oxford University Press, New York, Oxford
11. Luka, David (2011). *A mund të zgjerohet baza dialektore e shqipes standarde?*, Shqipja në etapën e sotme: Politikat e përmirësimit dhe të pasurimit të standardit, QSA, Botimet Albanologjike, Tiranë
12. May Kolgjini, Julie (2011). *Mundësia e përdorimit të paskajores në standardin e gjuhës shqipe*, Shqipja në etapën e sotme: Politikat e përmirësimit dhe të pasurimit të standardit, QSA, Botimet Albanologjike, Tiranë
13. Munishi, Shkumbin (2011). *Mbi mundësinë e integritit të paskajores në gjuhën standarde shqipe*, Shqipja në etapën e sotme: Politikat e përmirësimit dhe të pasurimit të standardit, QSA, Botimet Albanologjike, Tiranë
14. Munishi, Shkumbin (2011). *Gjuha dhe ideologjia*, Filologji 18, Universiteti i Prishtinës, Prishtinë
15. Munishi, Shkumbin (2013). *Pikëpamjet e Androkli Kostallarit për gjuhën standarde shqipe*, Zero Print, Prishtinë
16. Munishi, Shkumbin (2013). *Probleme të shqipes standarde në Kosovë*, Zero Print, Prishtinë
17. Riza, Selman (1996). *Tri monografina albanologjike*, Vepra I, ASHAK, Prishtinë

18. Rumsey, Alan (1990). *Wording, Meaning and Linguistic Ideology*, *American Anthropologist* 92, Issue 2.
19. Schieffelin, Bambi B., Wolard, Kathryn A., Kroskrity, Paul V. (1998). *Language Ideologies, Practise and Theory*, Oxford University Press, New York, Oxford
20. Simpson, Paul (1993). *Language, Ideology and Point of View*, Routledge, London
21. Totoni, Menella (1992). *Struktura sintaksore e gjuhës letrare shqipe dhe probleme të normës së saj*, Konferenca shkencore “Gjuha letrare kombëtare dhe bota shqiptare sot”, Shkenca, Tiranë
22. Vehbiu, Ardian (2007). *Shqipja totalitare*, Çabej, Tiranë
23. Veselaj, Nuhi (2000). *Paskajorja – çështje e shqipes standarde*, Dardania Sacra, Prishtinë
24. Woolard, Kathryn A. (1998). *Language Ideology as a Field of Inquiry*, *Language Ideologies, Practise and Theory*, Oxford University Press, New York, Oxford

Senad NEZIRI

GJUHA SHQIPE DHE SHOQËRIA MULTIETNIKE

Abstrakt

Hulumtimi për këtë kumtesë është i bazuar në ideologjitë e shoqërisë multietnike prizrenase, ku do të shihet se gjuha dhe shoqëria janë të lidhura ngushtë në mes tyre. Ato ndërthejnë elemente të ndryshme nga njëra-tjetra. Gjuha ka një funksion shoqëror, qoftë si mjet komunikimi, qoftë si mënyrë për identifikimin e grupve shoqërore. Gjuha hyn në numrin e fenomeneve shoqërore që jetojnë gjatë tërë ekzistencës së shoqërisë. Gjuhën e përdorim për të komunikuar me njerëzit që na rrethojnë dhe ajo na duket një gjë tepër e natyrshme ashtu si të ecurit ose edhe aftësi të tjera të njeriut. Ndërsa shoqëria është ajo e cila na jep mundësinë e komunikimit. Pra, pa shoqëri nuk mund të kemi komunikim. Pa komunikim nuk mund të kemi një gjuhë. Kështu që fëmija i lindur me një mekanizëm të rregullt të të folurit do të mësojë të flasë vetëm nëse rritet në një mjedis shoqëror.

Do të mundohemi të sqarojmë se nuk është e thënë që fëmija gjithmonë ta mësojë gjuhën e prindërve të tij, pra gjuhën dhe ideologjinë e prindërit. E gjithë kjo varet nga mjedisi shoqëror, në të cilin ai jeton dhe gjuha e dytë e mësuar varet nga kontaktet e etnive se me cilat etni është në shoqëri, pasi që në Prizren e në rrethinë jetojnë disa etnitete, si ato: shqiptare, boshnjake, gorane, turke, RAE; ku në këtë punim do të mundohemi t'i japim disa të dhënat që i kemi hasur gjatë hulumtimit tonë në lidhje me ideologjitë e këtyre grupeve etnike, në raport me gjuhën shqipe dhe mundësinë e përdorimit të shqipes përkundër ideologjive të tjera etnike.

Fjalë kyçe: *gjuha shqipe, etnia, multietniciteti, ideologjia.*

Hyrje

Gjuha dhe shoqëria janë, padyshim, kategori që kanë një lidhje të pashkëputshme reciproke. Kjo lidhje më së miri vërehet për faktin se të nxënit e gjuhës nuk mund të ndodhë jashtë kontekstit shoqëror, ndërkaq ndërveprimi shoqëror nuk mund të ndodhë pa gjuhën dhe të folurit. Karakterin shoqëror të gjuhës e konstatonte me të drejtë edhe Ferdinand de Saussurei, duke e quajtur atë si prodhim

shoqëror. Natyrisht, edhe gjuha, edhe shoqëria, i kanë të ndërtuara strukturat përbërëse, të cilat janë të ndërtuara në bazë të parametrave e tipareve të caktuara dhe të cilat funksionojnë si kategori të veçanta, por të ndërlidhura në formë komplementare (Munishi, 2013). Ndërsa, ideologjia, sipas Munishit (2011: 43), u jep formë botkuptimeve mbi botën, realitetin dhe çështjeve të tjera me interes të përbashkët për bashkësitë shoqërore, si dhe ndikon në afrimin brenda pjesëtarëve të bashkësisë dhe në kohesionin shoqëror. Pra, do të shihet se hulumtimi për këtë punim është i bazuar në ideologjitë e shoqërisë multietnike prizrenase, ku do të shihet se gjuha dhe shoqëria janë të lidhura ngushtë në mes tyre dhe ato ngërthejnë elemente të ndryshme nga njëra-tjetra.

Gjuha dhe shoqëria

Gjuha ka një funksion shoqëror, “qoftë si mjet komunikimi, qoftë si mënyrë për identifikimin e grupve shoqërore” (Hudson, 2004: 13). Gjuha hyn në numrin e fenomeneve shoqërore që jetojnë gjatë tërë ekzistencës së shoqërisë, prandaj “problemi i analizës së gjuhës në shoqëri mbetet gjithnjë i nevojshëm” (Peshkëria, 1998: 16). Gjuha lind e zhvillohet bashkë me lindjen e shoqërisë (Gjinari, 1971: 16). Gjuha ndërron nga brezi në brez, madje nga dita në ditë, por funksioni i saj që është komunikimi, nuk ndërpritet. Ndërsa, shoqëria është ajo e cila na jep mundësinë e komunikimit (Ismajli, 1974: 32). Përmes gjuhës e zbulojmë identitetin tonë individual, kulturor etj., gjithashtu përmes gjuhës deklarohemi se i përkasim një grupi të caktuar, duke u bashkuar me një identitet kolektiv – përkthyer nga S.N. (Komatina, 2012: 162). Gjuha, si tipar themelor i çdo bashkësie etnike dhe si pasqyrimi më besnik i jetës së saj, është trashëgimia më e rëndësishme e traditës shoqërore, që lidh jo vetëm brezat e një epoke, por edhe zinxhirin e pandërprerë të brezave (Shkurtaç, 2009: 152). Sipas Saussure (2002: 41), gjuha nuk është funksion i subjektit folës, ajo është prodhim të cilin individit e regjistron pasivisht. Në vazhdim (po ai, f. 42; Komatina, 2012: 162) thotë se gjuha është pjesë shoqërore e ligjërimit. Gjuha është produkt i shumë epokave gjatë të cilave formohet, pasurohet, zhvillohet dhe lëmohet. Gjuhën e përdorim për të komunikuar me njerëzit që na rrethojnë dhe ajo na duket një gjë tepër e natyrshme ashtu si të ecurit ose edhe aftësi të tjera të njeriut. Ismajli (1974: 31) thotë se, gjuha është sistem vlerash, e jo koleksion të dhënash materiale, e këto vlera karakterizohen me tiparet e tyre negative e jo pozitive. Për këtë si shembull i merr fonemat (r) dhe (l), për të cilat thotë se në gjuhën shqipe ato kanë vlera dalluese (*ruaj* dhe *luaj*), prandaj këtu nuk është me rëndësi dallimi në nyjtim, por vlera e tyre. Pra, gjuha ose gjuhët, jo vetëm që u bënë mjete dhe kritere për vlerësime shoqërore, por u bënë edhe tipare të domosdoshme dhe përbërëse të entiteteve të organizuara shoqërore të një shkalle më

të lartë, siç ishin shtetet kombëtare, që po krijoheshin në Evropë aty nga gjysma e dytë e shekullit XIX (Munishi, 2011: 46). Pastaj Munishi (po aty) duke parë se edhe ideologjia është një sistem që përvetësohet nga grupet shoqërore, mbi bazën e kësaj thotë se, edhe ajo mund të ndryshojë si pjesë e procesit dinamik të ndryshimeve të tjera që ndodhin në shoqëri.

Klasa shoqërore ushtron një ndikim të rëndësishëm mbi gjuhën dhe për këtë arsye Hudsoni (2004: 266) disa format gjuhësore i dha të zotëruara nga “një prestigj të qartë për shkak të statusit të lartë të folësve që i përdor”. Pra, pa shoqëri nuk mund të kemi komunikim. Pa komunikim nuk mund të kemi një gjuhë. Kështu që fëmija i lindur me një mekanizëm të rregullt të të folurit do të mësojë të flasë vetëm nëse rritet në një mjedis shoqëror. Janë të njohura raste fëmijësh të rritur në botën e kafshëve ose “të izoluar nga familja dhe mjedisi shoqëror, të cilët, kur janë gjetur, nuk dinin gjuhë” (Memushaj, 2008: 26). Për të dëshmuar se gjuha dhe shoqëria janë të lidhura njëra me tjetrën dhe se së bashkë krijojnë një kod të komunikimit, na e dëshmon rasti i vajzës kineze 8-vjeçare, Çang në vitin 1990, e rritur me prindërit shurdhmemecë të cilët e kanë izoluar nga shoqëria, ka dëshmuar se ajo nuk ka folur jo se nuk e kishte të zhvilluar aparatit e të folurit, por pse nuk ka pasur kontakte me shoqëri folëse. Pra, kur themi se gjuha trashëgohet brez pas brezi, kjo duhet marrë jo në kuptimin biologjik të fjalës, por në kuptimin shoqëror të saj.

Atëherë, çka do të themi për fëmijët dygjuhësh ose edhe shumëgjuhësh në Prizren e rrethinë, se: përveç gjuhës amë e kanë trashëguar edhe gjuhën e dytë ose edhe të tretë? Jo, kurrsesi. Këtë dukuri e kanë përfituar nga kontaktet shoqërore me etni të ndryshme. Atë që e kanë trashëguar fëmijët ose edhe personat të rritur bilingualë në Prizren e rrethinë, nuk është një gjuhë e caktuar, po aftësia për të mësuar një gjuhë dhe kontakti i përditshëm me atë gjuhë, pra edhe me shqipen. Çështjen e statusit të një gjuhe në një mes shumëgjuhësh Ismajli (1991: 330) e she të “varur nga raportet komplekse sociale dhe politiko-juridike midis bashkësive folëse të atij mesi”. Në kuptimin e kësaj, Shkurtaç (2009: 289), por për fëmijët arbëreshë në Itali, thotë: Natyrisht që edhe fëmijët, pavarësisht nga ç’bërthamë familjare rrjedhin, kanë një gjuhë shqipe më të përzier, me më shumë hibride e kalke nga ndikimi masiv i gjuhës italiane që i vjen nëpërmjet shkollës dhe mjeteve të informimit masiv, siç janë radioja, televizioni, botimet etj.

Nga kjo shihet, që nuk është e thënë që fëmiju gjithmonë ta mësojë gjuhën e prindërve të tij. E gjithë kjo varet nga mjedisi shoqëror, në të cilin ai jeton dhe gjuha e dytë e mësuar varet nga kontaktet e etnive, se me cilat etni është në shoqëri, pasi që në Prizren e në rrethinë jetojnë disa komunitete, si: komuniteti shqiptar, komuniteti boshnjak, komuniteti goran, komuniteti turk, komuniteti RAE (romë, ashkalinj, egjiptas). Në rastet e përvetësimit të shqipes nga fëmijët e komuniteteve pakicë, ky hap

kalon jashtë ideologjive të tyre politike e etnike. Sepse, kemi hasur raste kur prindërit e fëmijëve të komunitetit pakicë angazhohen që fëmiju i tyre ta përvetësojë edhe më tepër gjuhën shqipe, meqë atë e she si gjuhë e perspektivës brenda një shoqërie multietnike në Prizren, e mos të flasim për shoqëritë e mëdha shqipfolëse, për të cilat, me të drejtë, edhe prof Munishi në ligjëratën e mbajtur në këtë seminar, e thekson një humbje të bilinguizmit të dikurshëm. Për këtë hulumtim e kemi marrë si të arsyeshëm mendimin e Martinesë kur thotë se “numri i varieteteve të gjuhës që fëmija mund të shtyhet të identifikojë, varet nga “bashkësia në të cilën ai jeton dhe nga statusi shoqëror i njerëzve të afërt” (Martinet, 2002: 131). Me këtë mund ta lidhim edhe mendimin e Saussureit (2002: 184) „në gjuhë nuk hyn asgjë pa u provuar më parë në të folur, ndërsa rrënjët e të gjithë dukurive të zhvillimit janë në sferën e individit.” P.sh. fëmija shqiptar i lindur dhe më pas jeton në një shoqëri etnike shqiptare ai do ta mësojë shqipen si në Korishë, Malësi të Re, Gjonaj, Krushë etj. Por, fëmija shqiptar i lindur në një anë ku ka më shumë etni të tjera ai në ndërkohë, përveç gjuhës amtare, do ta mësojë edhe gjuhën e atij etniteti, me të cilin është në një fqinjësi të përhershme, dhe ai fëmijë nuk është në gjendje që gjatë gjithë kohës ta ruajë gjuhën amtare, si në Prizren, Lubizhdë, Skorobisht etj.

Pra, e kemi edhe rastin e Çomskit: “Le të supozojmë që një fëmijë me aftësinë gjuhësore njerëzore si pjesë e dhuntisë së tij të lindur, është vënë në një mjedis shoqëror ku flitet gjuha spanjolle. Aftësia gjuhësore përzgjedh të dhënat përkatëse nga ngjarjet që ndodhin në mjedis; duke i përdorur këto të dhëna në një mënyrë që përcaktohet nga struktura e tij e brendshme, fëmija ndërton një gjuhë, spanjishten, ose më saktë atë variant të spanjishtes me të cilin është përballur. Kjo gjuhë është e ngulitur tani në mendje.” (Chomsky, 2007: 35). Pastaj, Hudsoni (2004: 27) për fëmijët që rriten në mjedisin dygjuhësh citon Romaine (1989, kreu 5), që jep një përmbledhje bindëse për dokumentimin e rasteve të fëmijëve të rritur në mjedise dygjuhëshe që “janë bërë të ndërgjegjshëm për përdorimin e dy sistemeve gjuhësore të ndryshme”.

Në disa raste vjen edhe deri te humbja e gjuhës amtare nga përdorimi i tepërt i gjuhës së atij etniteti të cilën e përdor si gjuhë të dytë të mësuar e jo të trashëguar. Të gjitha këto ndikime gjuhësore në një shoqëri Hudsoni (2004: 262) i she si rezultat i “përshtatjes së një individi me një tjetër”. Pastaj, kemi raste që një pjesëtar, sidomos i riu, i familjes e anashkalon gjuhën amtare të familjes duke e konsideruar atë si nivel i ulët i të folurit në krahasim me gjuhën e bashkësisë shoqërore me të cilën është në kontakt të përditshëm në rrugë, shkollë, punë etj., pra, bëhet gjuhë, siç na njofton Ismajli (1974: 131): nëse do ta prananim mendimin se gjuhën nuk e mësojmë, por në njëfarë dore gjuhë bëhemi. Raste të tilla i kemi evidentuar, si për shqipen, shtu edhe për të folmet e tjera joshqipe. Një rast identik e kemi hasur edhe në studimet që i ka bërë Shkurtaç (2009: 294) në familjet arbëreshe në Kuntisa (Contessa Entellina) të

Sicilisë, në familjen arbëreshe Xhenosa (Gennossa), ndërsa e gjithë familja (babai, nëna, vëllai dhe motra më e madhe) në shtëpi flisnin vetëm arbërisht, motra e vogël 15-vjeçe, nuk pranonte kategorikisht të fliste me ta në të folmen arbëreshe, sepse ishte nën ndikimin e gjuhës së shokëve e të shoqeve. Ky vlerësim i gjuhës së “rrugës” ndaj asaj të familjes nuk ka të bëjë me një vlerësim objektiv të dy idiomave në kontakt me jetën e fëmijës, por thjesht me ndjesinë e saj për të mos u dukur e ndryshme nga fëmijët e tjerë me të cilët jeta shkollore e vë në lidhje të përditshme. Në Lubizhdë të Prizrenit i kemi evidentuar dy raste (në familjen e Misin Vehapit dhe në familjen e Jakup Xhaferit) identike me rastin e kësaj vajeje arbëreshe, por në të mirë të shqipes. Nga Neziri (2014) mësojmë se, në të dyja raste, babai është shqipfolës e nëna sllavishtfolëse dhe fëmijët e tyre në asnjë mënyrë nuk e kanë përdorur të folmen sllave edhe pse nënën e kishin sllavishtfolëse, por në çdo situatë, edhe në ato që i janë drejtuar me sllavishten ata përgjigjet i kanë kthyer në shqipen. Për këto dy raste duhet të saktësojmë se fëmijët janë shkolluar në gjuhën shqipe. Ose edhe rastin e ndërrimit të kodeve në bazë të identifikimit të të folmes së përditshme. Kemi hasur te fëmijët që i njohin të dy gjuhë, si shqipen ashtu edhe sllavishten, se bëjnë një përzgjedhje në kthimin e përgjigjeve, p.sh. nëse pyetja i është parashtruar në sllavishte, personi i cili është identifikuar nga fëmija si shqipfolës, atëherë ky person e merr përgjigjen në shqipe e jo në sllavishte, sepse psikologjia e fëmijut reagon në bazë të identifikimit të mëhershëm si shqipfolës. Po ashtu ndodh edhe në rastet e kundërta. Këto raste i kemi evidentuar në fshatin Lubizhdë e në qytetin e Prizrent.

Përfundim

Nga kjo arrijmë në përfundim se gjuha është një funksion shoqëror i njeriut. Pra, ajo, ndoshta, nuk ka natyrë biologjike, instinktive, siç kanë sistemet e komunikimit të kafshëve. Po të trashëgohej biologjikisht, në gjithë botën do të kishim një gjuhë të vetme. Ekzistenca e mijëra gjuhëve flet për karakterin shoqëror të kësaj dukurie. Dhe pikërisht për këtë ndodhin përkime e ndikime të shumta nga njëra gjuhë në tjetrën, ku këtu mund t'i bashkojmë edhe ndikimet e shqipes në një rreth multilingual në Prizren e rrethinë, sepse nuk mund të kemi në një mjedis multietnik vetëm një gjuhë dhe të mos ndikojë njëra gjuhë në tjetrën. Pastaj kemi vërejtur se edhe ideologjia gjuhësore luan një rol të rëndësishëm në përcaktimin e pikëpamjeve, bindjeve dhe besimeve lidhur me përzgjedhjen e kodeve gjuhësore brenda një shoqërie shumëgjuhëshe.

Bibliografia:

1. Chomsky, Noam (2007). *Gjuha dhe problemet e njohjes*, Botimet Toena, Tiranë.
2. Gjinari, Jorgji (1971). *Dialektologjia shqiptare*, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i Kosovës, Prishtinë.
3. Hudson, Richard (2004). *Sociolinguistika*, Dituria, Tiranë.
4. Ismajli, Rexhep (1974). *Shenjë e ide*, Rilindja, Prishtinë.
5. Ismajli, Rexhep (1991). *Gjuhë dhe etni (Artikuj dhe ese)*, Rilindja, Prishtinë.
6. Komatina, Nikola (2012). *Jezik i identitetit u Crnoj Gori*, në Zbornik: Mi o jeziku, jezik o nama, ff. 161-170, Podgorica.
7. Martinet, Andre (2002). *Elemente të gjuhësisë së përgjithshme*, (përkthim në shqip nga Rexhep Ismajli, titulli origjinal: *Elements de linguistique generale*, Armand Colin, Paris, 1970), Dituria, Tiranë.
8. Memushaj, Rami (2008). *Gjuhësia gjenerative*, ShBLU, Tiranë.
9. Munishi, Shkumbin (2011). *Gjuha dhe ideologjia*, në “Filologji” 18, ff. 43-50, Universiteti i Prihtinës, Prishtinë.
10. Munishi, Shkumbin (2013). *Gjuha, kombi dhe identiteti te shqiptarët*, në internet: linguasocio.blogspot.com – qasje e fundit në gusht 2014.
11. Neziri, Senad (2014). *Rrethet sociolinguistike e sociopolitike të shqipes në komunën e Prizrenit*, në “Albanologji” 4/2013, Instituti Albanologjik, Prishtinë.
12. Peshkëria, Valier (1998). *Hapësira sociolinguistike* (monografi), Gjirokastër.
13. Saussure, Ferdinand de (2002). *Kurs i Gjuhësisë së Përgjithshme*, Dituria, Tiranë.
14. Shkurtaj, Gjovalin (2009). *Sociolinguistikë e shqipes*, (Nga dialektologjia te etnografia e të folurit), botimi II, Morava, Tiranë.

TRYEZA - HISTORI

Idrit IDRIZI

**MARRËDHËNIET INDIVID-SHTET NË SHQIPËRINË
SOCIALISTE TË VONË. NJË STUDIM BAZUAR NË INTERVISTA
GOJORE NË ZONËN E SHKODRËS¹**

Hyrje: Konteksti historik, objekti i studimit, burimet studimore dhe metodologjia

Shteti shqiptar ishte ndër më represivët në ish-blokun lindor. Deri në rënien e komunizmit stalinizmi dhe lufta e klasave bënë pjesë në shtyllat kryesore të ideologjisë dhe politikave të tij. Në bazë të origjinës politike dhe sociale shoqëria shqiptare u nda në familje me “biografi të mirë” dhe familje me “biografi të keqe”. Të fundit u persekutuan dhe diskriminuan në mënyrë sistematike. Sidoqoftë, në një formë ose tjetër, çdo qytetar shqiptar ishte në kontakt me dhunën shtetërore ose si viktimë e drejtpërdrejtë, ose si bashkautor në forma të ndryshme, psh. si spiun apo denoncues, ose si shikues/spektator i dhunës shtetërore, ose së fundi si konsumator i retorikës së dhunës. Kjo e fundit nuk fshihej, por ushtrohej dhe propagandohej hapurazi. Shteti legjitimonte represionin si një instrument i domosdoshëm në ndërtimin e socializmit dhe si vullnet i popullit.²

¹ Artikulli është pjesë e hulumtimeve për dizertacionin në Universitetin e Vjenës me titull „Anspruch und Wirklichkeit(en) im spätsocialistischen Albanien. Eine kulturhistorische Untersuchung (1976-1985)“ (Pretendimi dhe realiteti/realitetet në Shqipërinë socialiste të vonë. Një studim historik kulturor (1976-1985), që mbështetet nga programi DOC (Doctoral Fellowship Programme of the Austrian Academy of Sciences) e Akademisë së Shkencave të Austrisë.

² Nga literatura mbi Shqipërinë socialiste do të veçohen dy vepra me karakter përmbledhës (Gjeçovi, Xhelal (red.shkenc.): Historia e popullit shqiptar. Vëllimi i katërt, Shqiptarët gjatë Luftës së Dytë Botërore dhe pas saj, 1939-1990 (= Historia e popullit shqiptar në katër vëllime), Tiranë: Toena, 2008; Grothusen, Klaus-Detlev (red. shkenc.): Südosteuropa-Handbuch. Vëllimi i shtatë: Albanien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) dhe një punim, që përqendrohet tek represioni shtetëror: Kretsi, Georgia: 'Good and Bad Biography': The Concept of Family Liability in the Practice of State Domination in Socialist Albania., në: Brunnbauer, Ulf/ Helmedach, Andreas dhe Troebst, Stefan (red. shkenc.): Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa. Festschrift für Holm Sundhassen zum 65. Geburtstag. München: Oldenbourg, 2007, 175-188.

Ky studim analizon perceptimet dhe eksperiencat individuale të shqiptarëve me shtetin socialist në periudhën e vonë, në vitet e izolimit, dhe perqëndrohet kryesisht tek represioni shtetëror si një aspekt karakteristik i shtetit socialist. Pyetja studimore është: Si e konceptuan dhe e përjetuan individët subjektivisht shtetin socialist?

Si burim hulumtimi shërbejnë intervista gojore të zhvilluara në zonën e Shkodrës në vitin 2012.

Janë intervistuar gjithsej 35 dëshmitarë të kohës në një relacion afërsisht të balancuar për sa u përket parametrave qytet/fshat në zonën e Shkodrës, gjinia mashkull/femër dhe gjenerata. Për sa i përket sfondit politik, profesional dhe nivelit arsimor të të intervistuarve bëhet fjalë për persona me arsim fillor, që nuk kanë qenë në pozicione drejtuese politike dhe profesionale. Pra, objekti i studimit është eksperiencia e “qytetarit mesatar” me shtetin socialist.

Materiali është analizuar me anë të metodës së ndërtimit të tipologjive duke u bazuar në materialin empirik.³ Për arsye praktike, meqënëse bëhet fjalë për një artikull shumë të shkurtër, këtu do të përmbliidhen përfundimet e studimit mbi një tip të vetëm (nga gjithsej katër tipe, që janë evidentuar dhe ndërtuar gjatë studimit). Karakteristik për këtë tip është internalizimi i kulturës politike në socializëm dhe nënshtrimi i plotë ndaj shtetit, por jo indoktrinimi.

Studimi jep të dhëna mbi kulturën politike, shkallën dhe pasojat e dhunës shtetërore në Shqipërinë socialiste të vonë si dhe strategjitë individuale për ta përballuar atë.

Heshtja dhe konformizmi si strategji mbijetese dhe vlera të internalizuara

Një e intervistuar⁴ tregoi një histori, e cila ka një simbolikë shumë të rëndësishme dhe karakteristike për kulturën politike të tipologjisë së analizuar në këtë artikull. E përmbledhur shkurt historia është si vijon: Numri dy i regjimit komunist, Mehmet Shehu, kishte vizituar njëherë një burg dhe kishte pyetur të burgosurit njëri pas tjetrit mbi arsyen e dënimit. Njëri nga të burgosurit ishte pergjigjur: „Për mungesë të një dryri“. „Për një dry?!“ - kishte pyetur i çuditur Shehu. “Po” - ishte pergjigjur i

³ Kluge, Susann: Empirisch begründete Typenbildung in der qualitativen Sozialforschung, në: Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, 1(1), Art. 14, 2000, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1124/2497#gcit>.

⁴ Për arsye anonimiteti emrat e të intervistuarve janë ndryshuar, ndërsa gjinia është ruajtur.

burgosuri - “u dënova, sepsa nuk i vura dryrin gojës. Po ta kisha mbyllur gojën, nuk do të isha sot këtu”. Mehmet Shehu kishte urdhëruar lirim të burgosurit, sepse - sipas të intervistuarës - ky i fundit e kishte kuptuar „gabimin“ e tij.⁵

Morali i kësaj historie, që ngjan me një përrallë, edhe pse e intervistuar besonte, se ishte e vërtetë, është që qytetari duhet të heshtë dhe të folurit kundër shtetit është „gabim“. E intervistuar në fjalë nuk ishte komuniste. Nga tërësia e rrëfimit të saj nuk duket se kemi të bëjmë me rastin e një personi të indoktrinuar, pasi e intervistuar kishte njohuri shumë të pakta mbi çështjet politiko-ideologjike dhe nuk shfaqte ndonjë simpati të veçantë për socializmin. Pikëpamja e saj mund të interpretohet si internalizim i kulturës politike të kohës.

„Të folurit kundër“ dhe „burgu“ përmenden shpesh në intervista dhe formojnë pothuajse një çift fjalësh. Të gjithë të intervistuarit pa përjashtim nënvizuan rrezikun e burgosjes së personave, që kritikonin shtetin ose shprehnin ndonjë pakënaqësi, që mund të interpretohej si kritikë. Në mentalitetin e bashkëkohësve të socializmit ishte rrënjësor qëndrimi, që kritika ose shprehja e pakënaqësisë më të vogël, ndëshkohej patjetër, menjëherë dhe shumë rreptësisht. Moszbulimi i kritikuesit ose mosdënimi i tij konsiderohej si opsione të pamundura. Bashkëkohësit ishin të bindur, se kush „fliste“, zbulohet, ndëshkohet, shkatërrohet. „Të folurit kundër“ sillte në mënyrë të pashmangshme një fund tragjik:

„S’ka mujt me fol, s’ka mujt me ba za (kush), se ishte eleminu, ose burg, ose eliminim. Dy gjana ka pas aty: ose burgun, ose eliminimin. Atëherë u kalbshe njaty.“⁶

Si akti, që dënohet më rëndë, konsiderohej nga bashkëkohësit kritika ndaj Enver Hoxhës. Siç lë të kuptojë pasthurma „hohoooo“ në citatin e mëposhtëm, vetëm përfytyrimi i një situatë të tillë i tmerronte bashkëkohësit. Të kritikosh Enver Hoxhën ishte për ta një akt i paimagjinueshëm, për shkak të dënimit të tmerrshëm, që pritej në kësi rasti:

„Me fol i gja t’keqe kundra Enverit s’ia ka majt kërkuj, mazallah, ka ken hohoooo, s’ia ka majt kërkuj me fol i fjalë“⁷.

„Burgu nuk ka ken nën 18 vjet ... 17-20 edhe t’dënum politisht ... se ma me sha Enver Hoxhën t’kishin gri, me t’ndi direkt tuj sha Enver Hoxhën, rrezik me t’gri (...) me t’zhdruk (...) kan zhdruk njerz... n’atë kohë kanë zhdruk“⁸

„Të folurit kundër“ nuk ishte detyrimisht kritikë ndaj regjimit. Mjaftonte, që

⁵ Transkript Nr. 13, Intervistë me Znj. Dani, 12.4.2012.

⁶ Ibidem.

⁷ Transkript Nr. 5, Intervistë me Z. Guri, 20.3.2012.

⁸ Transkript Nr.15, Intervistë me Z. Meti, 16.4.2012.

dikush të shprehte pakënaqësi me kushtet e jetës apo me një aspekt të veçantë, pa kritikuar drejtpërdrejtë shtetin, që ai të burgosej. Disa të intervistuar kanë përmendur rastin e një burri, që ishte burgosur, sepse ishte ankuar për cilësinë e bukës duke thënë shprehimisht „kjo bukë nuk hahet“. Të dhënat e të intervistuarve mbi masën e dënimit të personit në fjalë variojnë nga 8 në 20 vite. Sidoqoftë, i rëndësishëm në këtë rast nuk është hulumtimi i ngjarjes, por i efektit psikologjik të saj mbi bashkëkohësit. Me sa duket jehona e kësaj ngjarje kishte qënë shumë e madhe, përderisa ajo përmendet nga disa të intervistuar.

Mënyra e formulimit të pergjigjeve demonstroi, se të intervistuarit nga njëra anë ishin shumë të frikësuar nga represioni shtetëror, nga ana tjetër kishin internalizuar pikëpamjen, se shprehja e pakënaqësisë ose kritikës ndaj shtetit ishte „gabim“ i ndëshkueshëm. Ky mentalitet dallohet qartë në citatin e mëposhtëm:

„Kush ka fol, ka shku n’vend t’vet, ose dekun ose n’burg me 25 vjet, ai qi ka fol“⁹.

E intervistuarat kishin bindjen, se veprimet jokonformiste ishin të ndaluara dhe detyrimisht të ndëshkueshme me burg. Fjala „burg“ nuk shfaqet në citat. Në vend të saj e intervistuarat përdorin fjalët „vendin e vet“. Ky formulim nënkupton, se ekzistenca e represionit shtetëror ishte ngulitur në mentalitetin e të intervistuarës dhe konsiderohej prej saj si një veprim logjik, një „masë“ logjike ndaj atyre, që kundërshtonin shtetin. Kjo nuk do të thotë, se e intervistuarat e konsideronte represionin shtetëror si të drejtë në aspektin moral. Ajo nuk shfaq as perkrashje me dhe as kundërshtim ndaj idesë së represionit shtetëror. Ky i fundit paraqitet si një fakt objektiv, që ekzistonte pavarësisht qëndrimit personal të së intervistuarës dhe bashkëkohësve të saj. Në logjikën e të intervistuarës ishte e vetkuptueshme, që shprehja e pakënaqësisë ndëshkohej nga shteti, sepse kjo praktikë zbatohej faktikisht. Në këtë mënyrë ideja e represionit shtetëror legjitimohej nëpërmjet praktikës së represionit shtetëror, ndërkoheqë anashkalohej pyetja, nëse represioni ishte i drejtë apo jo.

Mentaliteti, që qytetari nuk duhet të kundërshtojë shtetin apo të shprehë ndonjë lloj pakënaqësie ishte internalizuar deri në atë masë nga ky grup i të intervistuarve, që në rastet e represionit shtetëror ndaj qytetarëve „të pabindur“ ata nuk fajësonin shtetin, por qytetarin:

„ I thoshim vedit, ai mas me pa fol, s’kishte shku n’burg, mas me i pa kundërshtu Enver Hoxhës për shemull s’kishte shku n’burg“¹⁰.

⁹ Transkript Nr. 13, Intervistë me Znj. Dani, 12.4.2012.

¹⁰ Ibidem.

Motoja e bashkëkohësave ishte:

„Mas me kundërshtu, mas me ba za, njashtu si asht, shko edhe ti si tjetr“¹¹.

Kjo moto kishte lindur si pasojë e frikës para dhunës shtetërore dhe pafuqisë së qytetarit ndaj shtetit. Megjithatë, zbatimi i saj në mënyrë të përpiktë nga të gjithë qytetarët riprodhonte dhe rilegjitimonte ditë për ditë sistemin politik dhe represionin shtetëror.

„Thoshim tesh, pse pa baj za unë? Edhe kjo, kjo, kjo (nuk kundërshtojnë), edhe unë me to“¹².

Per më tepër, të intervistuarit e këtij tipi e perceptonin sistemin politiko-shoqëror socialist si „normal“, sepse nuk kishin asnjë mundesi krahasimi me sisteme të tjera:

„Ishim msu njashtu na, me ndejt t'izolum, me hangër ça t'kena, me jetu keq e mirë. S'e dishim hiç, se ça jena tu jetu, veç si kafshë. Se nuk e dishim hiç, se ca jena tu jetu na ... se na jena mirë fort për i copë bukë ... njata ... se ça asht përparimi, se ça asht zhvillimi, na nuk e dishim, se ishim ktu, t'mbledhun tanë. S'dishim gja hiç, se ka ma mirë kund (tjetër)“¹³.

Legjitimimi i represionit shtetëror si pasojë e internalizimit nga ana e bashkëkohësave të pikëpamjes së ndëshkimit të pashmangshëm të qytetarëve të “pabindur” nga shteti dallohet qartë edhe në citatin e mëposhtëm, i cili përmbledh disa nga elementet më qëndrorë të kulturës politike të të intervistuarve të këtij tipi:

„N`atë kohë shteti ta ka ba t`kjar ligjin ose ma mirë me than t`ka thanë: “deri njitu ty t`la liri veprimt, njikyt vizë pa ma shkele, dije se je fut mrend ... ndëshkohesh”. Nkjoftse ke shkel ligjin, e ke dit se ça t`pret. Nkjoftse ke ndej urtë, me zbatu shtetin, ligjin ... shteti me pa ken kartuçit thojnë, duhet me u rujt prej tij, se t`gjen diçka qi ty ... Atëherë, ai qi ka dasht me jetu pa telashe, ka ndej mrenda asaj guacks. Kush ka dasht me çu kryn, kryt kundër shtetit, dihet, se ku ka shku ... mandej aja qi mandej jo vetëm qi ka shku ky po tan rrethi familjar, n`daç shka gruja, n`daç shka ky vet ... e kan hangër tanë masanej ... tanë jan vu n`dyshim, tanë kanë ken n`pikpytje, se a kanë bashkpunu, a kan fol, ça kan than, tek kan than, çar planesh kan ba“¹⁴.

Në citatin e mësipërm dallohen dy aspekte: Së pari, e intervistuarat përshkruan një organizim politik, që është i rregulluar në formë shumë të rreptë dhe të qartë si dhe është i dominuar plotësisht nga shteti. Shteti vendos ligjet, përcakton hapësirën e

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Transkript Nr. 27, Intervistë me Znj. Cakaj, 12.9.2012.

veprimet të qytetarit, dhe ndëshkon ata, që „dalin“ përtej kësaj „hapësire“. Roli i qytetarit është i përcaktuar qartë dhe konsiston në zbatimin e përpiktë të urdhërave të shtetit. „Shkelja“ e „vizës“ së vënë nga shteti sjell konsekuenca të menjëhershme dhe të rrepta. Edhe raporti i fuqisë është i përcaktuar qartë. Shteti paraqitet në citat si i mbifuqishëm. Duket e vetkuptueshme, që në rast të një konfrontimi të mundshëm mes qytetarit dhe shtetit, qytetari del i humbur. Qytetari, që kundërshton shtetin është i destinuar të „shkaterrohet“ personalisht dhe familjarisht.

Se dyti, e intervistuar duket se ishte e vetdijshme për karakterin diktatorial dhe represiv të shtetit socialist, por megjithatë të jetuarit nën këto kushte paraqitet prej saj si një gjendje relativisht e durueshme. Nga njëra anë e intervistuar tregon për pamundësinë veprimeve jokonformiste dhe ndëshkimin e rreptë të tyre, ndërsa nga ana tjetër thekson mundësinë e një jete „pa telashe“ në socializëm. Kushti për këtë ishte „mbyllja“ e qytetarit në sferën private dhe nënshtrimi i plotë ndaj shtetit në sferën publike.

Mentaliteti, që „qytetari duhet të shohë vetëm punën e vet“ përmendet në mënyrë eksplicite në disa intervista. Bashkëkohësit e perceptonin jetën si një luftë për mbijetesë, në të cilën secili duhej të kujdesej për veten e vet.¹⁵ Tek të intervistuarit e kësaj tipologjie mbizotëronte bindja, se kush përqendrohej tek „puna e vet“ dhe sillej në publik plotësisht konform „rregullave“, jo vetëm i „shpëtonte“ represionit shtetëror, por edhe mund të arrinte mirëqenie personale. Pra, konformizmi ishte i motivuar si nga frika, ashtu edhe nga oportunitizmi:

„Ai, qi ka fol, e ka hangër. Ke qyr punën tande, hesapin tand (s’ke pas probleme) ... Ke ken nxans i mirë, ke vazhdu shkollën, ke dal doktorr, ke dal diça“¹⁶. „Lum ai, qi ka ndej n’punë t’vet, n’hesap t’vet. Ka kry punën e vet. Ne s’na ka than kërkush gja kurrë“¹⁷.

Angazhimi me tema politiko-ideologjike dhe çdo gjë, që shtrihet përtej mirëqënies personale, shikohej si diçka e rrezikshme ose së paku e padobishme. Politika konsiderohej si sferë, që i përkiste plotësisht shtetit dhe në të cilën qytetari nuk duhej të „përzihej“. I pyetur mbi qendrimin e atëhershëm ndaj temave politiko-ideologjike një i intervistuar u përgjigj:

„Teshiti edhe marrë me kta punë edhe nuk jam si t’thush, por edhe i gja si t’thush e mendoshe naiherë ... edhe „ça t’thojnë shteti me i ndejë gadi, pronto!“ , po pse? Me folë me gojë nuk kena mujtë, po pse? T’ka futë n’burg. Ba me pa folë kundra shtetit, naigja kshu, gja si punë politike, t’kanë fut n’burg. Edhe nuk ia ka majt kërkuj me fol, se kanë dënu. Kanë ken

¹⁵ Transkript Nr.7, Intervistë me Znj. Sadiku, 25.3.2012.

¹⁶ Transkript Nr. 29, Intervistë me Znj. Latifi, 20.9.2012.

¹⁷ Ibidem.

simethanë me Enverin tanë peqe, „Urrna - si urrnon!“¹⁸, kanë ken. Enveri ka pasë da ligje t’forta, da regjime t’forta, Enver Hoxha ... se gjana kshi punsh me folë, aaa t’ka fut, për i fjale gojet t’ka futë n’burg¹⁸.

Prej citatit të mësipërm dallohen tri faza në ballafaqimin e bashkëkohësit me temat politiko-ideologjike. Në përgjithësi ai i anashkalonte këto tema. Megjithatë kishte disa momente („naiherë“) reflektimi personal („i gja si t’thush e mendoshe“). Sidoqoftë, ky proces ndërpritej menjëherë, kur i intervistuari kujtohej (ose kujtonte veten) për domosdoshmërinë e nënshtrimit total ndaj shtetit. Atmosfera publike mbizotërohej nga frika („nuk ia ka majt kërkuj me fol“), nënshtrimi i plotë („ça t’thojnë shteti, me i ndejë gadi, pronto!“¹⁹) dhe demonstrimi kolektiv i lojalitetit me udhëheqësin („kanë ken simethanë me Enverin tanë“). Qytetari sillej si një ushtar, që merr urdhra nga komandanti. Ai i zbatonte urdhrat menjëherë dhe e sinjalizonte këtë shkurt dhe qartë („Urrna - si urrnon!“). Jo vetëm kundërshtimi i urdhrat, por edhe reflektimi mbi përmbajtjen e tij ishin të ndaluar.

Të intervistuarit e kësaj tipologjie nuk i vinin në pikëpyetje politikat shtetërore jo vetëm në publik, por as personalisht. Nga këndvështrimi i tyre ishte e pakuptimtë të reflektosh personalisht mbi politikat shtetërore, të cilat përcaktoheshin nga vetëm shteti dhe ishin krejtësisht të painfluencueshme nga qytetari. Kundërshtimi ose reflektimi i brendshëm nuk sillte asnjë dobi, por perkundrazi frustrim personal për shkak të pamundësisë të të shprehurit në publik ose rrezik përndjekjeje.

„Nuk ka pasë asigja ça me mendu, se edhe me pa mendu n’vetvete ti, ishte dasht me bisedu me dike ... ai dikushi, por s’ia ke arritë se ... ka ken vetë koha e atillë, për i gja ma t’voglen, t’kanë paditë.“¹⁹.

„S’kam mendu asigja, se ka ken vetë koha e atillë, qi ti ta kishe andrru sa t’desh me tru tandin, n’fakt nuk ke mujt n’realitet me ba asisand.“²⁰.

Të intervistuarit e këtij grupi ishin socializuar ose ambjentuar me dhunën shtetërore si dhe me mentalitetin, që qytetari duhet t’i nënshtrohet plotësisht shtetit për t’u mos u bërë objekt i dhunës shtetërore. Dhuna shtetërore nuk gjykohej as në mënyrë kritike dhe as pozitive, por shikohej si një fakt objektiv, që ekzistonte dhe do të vazhdonte të ekzistonte. Qytetari „mesatar“ reflektonte pak ose aspak mbi politikat shtetërore dhe çështjet politiko-ideologjike. Sigurimi i mbijetesës ekonomike në kushtet e varfërisë së tejskajshme ishte preokupacioni qendror i qytetarit shqiptar

¹⁸ Transkript Nr. 5, Intervistë me Z. Guri, 20.3.2012.

¹⁹ Transkript Nr.7, Intervistë me Znj. Sadiku, 25.3.2012.

²⁰ Ibidem

„mesatar“ në Shqipërinë socialiste të vonë ashtu siç citati i mëposhtëm demonstroi. E pyetur mbi anagazhimin e saj me tema politiko-ideologjike një e intervistuar u përgjigj:

„Jaaa për Zoten na i kena ndigju veç sa kot, se a desht me shku me i ndi, se s'ia kena vu fart veshin ja ... veçse a desht me ndej njaty ... s'na ka interesu hiç ... nuk ka interesu hiç ... na kena ken si bagtitë, si i shlan prej vathit e i shlan me hangër e i bjen mren ... njishtu kena ken ... me punu, me hangër, me mujt me xjerr njat bukë për njata fmij e me ardh n'shpi, mas me fol hiç, me kërkend askurgja ...“²¹

Përfundime

Element qendror i shtetit socialist ishte represioni. Qytetarët e identifikonin shtetin në një masë të konsiderueshme me dhunën, e cila perceptohej si një element i vetënatyrshëm i tij. Dhuna shtetërore ndaj të gjithë atyre individëve, që kundërshtonin shtetin, qoftë edhe vetëm me fjalë duke kritikuar një politikë shtetërore apo shprehur pakënaqësi, konsiderohej si një “masë ndëshkuese” logjike. Pra, një pjesë e konsiderueshme e qytetarëve shqiptarë gjatë socializmit internalizuan idenë, që dhuna shtetërore është legjitime.

Legjitimimi i dhunës shtetërore ishte produkt një procesi afatgjatë internalizimi, i kushtezuar nga faktorë të ndryshëm si frika, oportunitizmi dhe kultura politike e kohës. Vlen të theksohet, se të intervistuarit nuk e përkrahnin dhunën shtetërore si një akt të drejtë apo masë të dobishme, por e pranonin atë si një praktikë normale. Për qytetarin „mesatar“ pyetja, që shtrohej nuk ishte, nëse politika shtetërore, dhe në këtë rast dhuna shtetërore, ishte e drejtë, e dobishme apo jo. Kjo pyetje ishte jorelevante, dhe deri diku e pakuptimtë, sepse politika shtetërore vendosej nga shteti, jo nga qytetari, dhe qytetari shqiptar e kishte krijuar bindjen, që ai nuk kishte asnjë ndikim mbi politikën shtetërore. Dhuna shtetërore legjitimohej jo sepse ajo përkrahej, por sepse praktikohet. Praktika legjitimonte idenë.

Për „qytetarin mesatar“, të edukuar në socializëm, të izoluar nga bota e jashtme dhe kultura politike në vendet e tjera, realiteti formohej, përcaktohej, legjitimohej dhe ditë për ditë ri-legjitimohej nga “faktet”, praktikën, ajo që ekzistonte dhe dominonte. Rrethanat ekzistuese, politikën shtetërore dhe karakteristikat e shtetit perceptoheshin si konstante të pandryshueshme, ose së paku të paimfluencueshme nga individi. Çështja kryesore ishte si të organizohej jeta në mënyrën më optimale në rrethanat ekzistuese.

²¹ Transkript Nr.25, Intervistë me Znj. Brahja, 6.9. 2012.

Irida VORPSI

**REVISTA „SHQIPTARJA E RE“ SI PËRÇUESE E PROPAGANDËS
SË PPSH-SË. ANALIZË E MOTIVEVE DHE E STRATEGJIVE
MANIPULUESE**

Hyrje

Fundi i Luftës së Dytë Botërore e gjeti Shqipërinë një vend thelbësisht patriakal dhe shumë të prapambetur në të gjitha drejtimet, sidomos në respektimin e balancave gjinore, të cilat ishin pothuajse inekzistente¹. Megjithatë diçka kishte filluar të lëvizte në drejtim të përmirësimit të jetës së gruas dhe rolit të saj tashmë përtej mureve të shtëpisë, në sferën publike. Ndryshimet legislative gjatë periudhës së qeverisjes së Mbretit Zog u pasuan me fillimet e pranisës së grave në sferën publike². Edhe pse numëroheshin me gishtat e dorës, në vitet 1930 nisi realisht një lëvizje mirëfilli emancipuese prej vetë grave, e cila nuk qe aspak e lehtë. Ajo kishte nisur të organizohej në shoqata, gratë e para të arsimuara jashtë po pozicionoheshin brishtaz në shoqëri duke ndikuar kësisoj edhe në ndryshimin e paradigmave gjinore sidomos në kryeqytet³. Fill pas përfundimit të Luftës, një prej çështjeve të konsideruara më të rëndësishme prej regjimit të kohës ishte ajo e gruas⁴. Shfaqëse e sindromës së vitit 0, Partia Komuniste Shqiptare shpërfilli atë çfarë kishte arritur gruaja shqiptare në periudhën midis dy luftërave dhe shpalli një program krejt të vetin që përfshinte edhe

¹ Clayer, Nathalie: Behind the veil. The reform of Islam in Inter-War Albania or the research for a “Modern” and “European” Islam. In: Clayer, Nathalie (Author, Editor), Eric Germain (Editor): Islam in Inter-war Europe. New York 2008

² Musaj, F.; Rama, F. Pandelejmoni. E. Albania- Gender Relations in Albania (1967-2009). In, Daskalova, Krassimira et.al. (eds.). Gendering Post-Socialist Transition. Studies of Changing Gender Perspectives. ERSTE Foundation Series. Volume 1. LIT Verlag, Wien, Berlin 2012. 35-63.

³ Kera, Gentiana: Gratë në hapësirën publike: Jeta urbane në Tiranë në periudhën mes dy luftërave botërore. Rexhepaj/ Albana, Vorpsi/Irida, Idrizi/Idrit (Botues): Përpjekja nr.32-33. Tiranë 2014, fq. 41

⁴ Xholi, Zija: Marksizëm-Leninizmi dhe problemet themelore të emancipimit të gruas. Tiranë 1969, S.41

gruan si pjesë të ndryshimit rrënjësor të vendit. Politika ndaj gruas mori tone shumë revolucionare bash pas Revolucionit Kulturor në Kinë duke e vendosur revolucionarizimin e gruas si pararojë të revolucionarizimit të jetës në vend. Ky qëllim duhej të arrihej në mënyrë propagandistike duke indoktrinuuar masat dhe duke mbërritur sa më shpejt në atë që PPSH-ja trumbetonte si „njeriun e ri“, pjesë e të cilit ishte padyshim edhe „gruaja e re“⁵.

Më poshtë do të analizohet sesi perçohej përmes propagandës politika emancipuese e regjimit komunist në faqet e revistës „Shqiptarja e re“, e përmuajshme e ilustruar, organ i Organizatës së Bashkimit të Grave të Shqipërisë.

1. Qasja metodologjike sipas Lueger dhe përftimi i materialit

Për të analizuar fotot nga ana metodologjike është përdorur metoda e sugjeruar nga Lueger⁶. Interpretimi dhe analiza e fotove mbështet në 8 hapa të parashtruar si më poshtë:

1. Lloji i materialit
2. Kushtet e prodhimit
3. Kushtet teknike
4. Inskeniimi dhe tiparet dalluese
5. Zbërthimi i komponentëve të fotografisë
6. Struktura narrative
7. Kontekstualizimi
8. Përdorimi i fotografisë

Materiali në qendër të këtij studimi është përftuar në dy faza kryesore. Tërësia e fotove të revistës „Shqiptarja e re“ vlen si njësi bazë e hulumtimit, ndërkohë që në një fazë të dytë janë përzgjedhur 879 foto të fotokujuara në Bibliotekën Kombëtare sipas harkut kohor të argumentuar më sipër. Pas këtij procesi ato u analizuan duke u kategorizuar sipas temave (Puna, Lufta dhe Angazhimi politik).

2. „Shqiptarja e re“

Ajo ishte një revistë për shoqërinë, politikën, letërsinë dhe artin me në fokus gruan shqiptare. Në të përfshiheshin jo vetëm artikuj dhe reportazhe nga e

⁵ Kapo,Vito: Gruaja Shqipëtare-Faktor i Madh i Unitetit të Popullit tonë. Fjala e mbajtur në Kongresin e Pestë të Frontit Demokratik të Shqipërisë në rolin e Presidentes së Këshillit të Përgjithshëm të BGSH-së

⁶ Lueger, Manfred: Grundlagen qualitativer Feldforschung. Methodologie – Organisation – Materialanalyse. Wien 2000

përditshmja dhe ngjarjet politike të ditës, por edhe prozë e shkurtër, letra nga baza si edhe këshilla për shëndetin apo në vitet '60 edhe këshilla se si të visheshin gratë „mirë dhe pastër“. Bien në sy në këtë rubrikë të revistës fotografi që paraqisnin modele, gjithmonë në kornizat e thata të indoktrinimit politik përfshirë këtu edhe kallëpe dhe këshilla sesi gratë në çdo cep të Shqipërisë mund të bënin vetë veshjet.

Kjo revistë doli në treg nga nëntori 1944 deri në dhjetor 1989, kushtonte 2 lek dhe tirazhi nuk bëhet i ditur.

Edhe struktura e redaksisë ka pësuar ndryshime të mëdha me kalimin e viteve. Në fillim kishte shumë pak bashkëpunëtorë dhe emrat e tyre nuk shfaqeshin në faqet e revistës, por artikujt firmoseshin nga pseudonime si „Fshatarja“, „Punëtorja“.

Ndërkohë që emrat e plotë u shfaqën në vitet '60, atëherë kur revista numëronte plot 15 anëtarë redaksie. Ndër to mund të përmenden juriste si Ksanthipi Begeja, poete si Zhuljana Jorgaxhi dhe Safo Marko, bashkëpunëtorë shkencorë si Andromaqi Gjergji dhe gra të angazhuara politikisht si Shpresa Kamani dhe Lavdie Leka⁷

Duke analizuar revistën nga ana vizive, vihet re se në fillimet e saj kishte shumë pak fotografi, edhe ato që shfaqeshin tek-tuk në faqet e revistës, ishin fotografi të udhëqësve të partisë, kryesisht të Enver Hoxhës dhe të grave model për gruan shqiptare, pra grave të huaja. Por revista pësoi ndryshime thelbësore edhe nga ana e përmbajtjes. Pas viteve '70 dhe më pas në vitet '80 kjo revistë ofronte artikuj të ndarë tematikisht siç ishin shkenca, mjekësia, politika, ekonomia, por edhe paraqitja e jashtme siç u përmend më sipër, pra sesi gruaja e re duhej të vishej pastër, por edhe këshilla praktike për veten dhe fëmijët me rubrika të veçanta.

Nga ana vizive vjen i natyrshëm krahasimi i periudhës pas përfundimit të Luftës së Dytë Botërore me BS e viteve '20 dhe '30. „Vëllai i madh“ kishte pësuar ndryshime rrënjësore politike, ekonomike, sociale duke ndryshuar paradigmat e marrëdhënieve ndërgjinore. Ajo e viteve 1920 ishte një kohë kur u ndërmorën iniciativa revolucionare për gratë që u pasuan me ndryshimet e sipërpërmendura për të ardhur në një „tërheqje“ të gruas pas viteve '30 në sferën familjare.

Në këtë këndvështrim mund të hiqen paralele në rolin e revistës „Shqiptarja e re“ dhe asaj sovjetike „Rabotniza“ (Punëtorja) në përpjekjen e tyre për krijimin e „gruas së re“ shqiptare dhe sovjetike përmes prezantimit dhe imponimit të modeleve të përshtatshëm revolucionarë të identitetit femëror

Politikat për emancipimin e gruas përdornin strategji manipulative për të arritur qëllimin, i cili që ngjizja e „Gruas së re“ përmes përdorimit të mjeteve të komunikimit

⁷ Redaksia në 1.12.1983

masiv siç ishin gazetatat dhe revistat, medimeve tradicionale si letërsia, por edhe materialeve propagandistike si pllakatat apo filmat, propagandohej politika e emancipimit të gruas.

3. Roli i fotografisë në procesin e propaganduar të emancipimit

Fotot tregojnë histori, përcjellin gjendje emocionale dhe aktualizojnë vlera. Në këtë kontekst mund të kuptohet sesi fotografia mund të shihej si pikë identifikimi dhe socializimi për gratë e asaj kohe.

Nga qëmtimi që i është bërë materialit të revistës „ Shqiptarja e re“, ngrihet hipoteza se edhe qëndrimi ndaj gruas është njëtrajtësisht i ndikuar nga linja politike e PPSH-së: pra një herë e orientuar nga miqësia dhe „dashuria “ me vëllanë e madh, Bashkimin Sovjetik, më pas e ndikuar thelbësisht nga revolucioni kulturor kinez dhe së fundi nga izolimi i plotë paranoid.

Në këtë rast kemi të bëjmë me tri faza të orientimit të politikave për gratë:

Faza e parë: në vitin 1948, pas prishjes më Jugosllavinë, vendi kaloi një periudhë të artë marrëdhëniesh vasale me Bashkimin Sovjetik duke u shndërruar në një prej shteteve satelitë që përfaquan mes të tjerash në mënyrë të përpiktë edhe strategjinë për emancipimin e gruas , të njëjtën strategji që kishte përdorur BS në vitet 1920 dhe 1930⁸.

Faza e dytë: pas ndarjes nga BS, Shqipërisë së vogël dhe të varur ekonomikisht i duhej një fuqi e madhe tek e cila do të mbështetej ëndrra në sirtar e Hoxhës për autarki. Politikisht dhe sidomos ekonomikisht qe i nevojshëm një orientim i ri politik dhe kjo qe Kina maoiste.

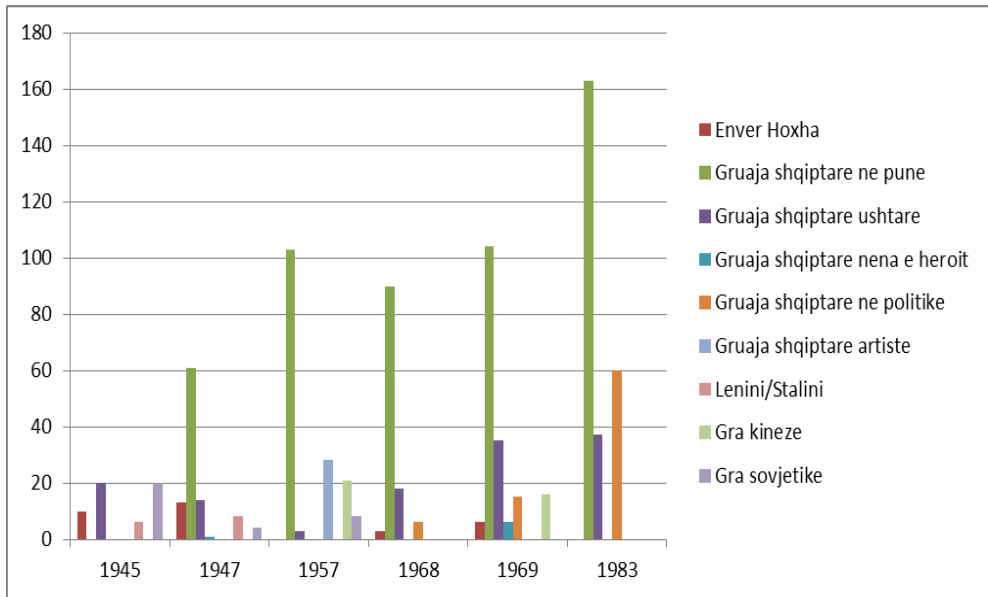
Faza e tretë i referohet kohës së prishjes së marrëdhënieve me Kinën dhe mbylljes në vetvete duke i dhënë jetë kësaj një prej fazave më të errëta të diktaturës komuniste: izolimin politik, ekonomik dhe social,, atë që historiani Klaus Detlev Grothusen e quan „splendid isolation“⁹ Edhe politikatat e grave u ndikuan ndjeshëm nga ky orientim.

Nga një vështrim i shpejtë i fotove të kësaj reviste, vihet re sesi këto foto përkthejnë në imazh gjithë ngarkesën ideologjike të propagandës për emancipimin e gruas.

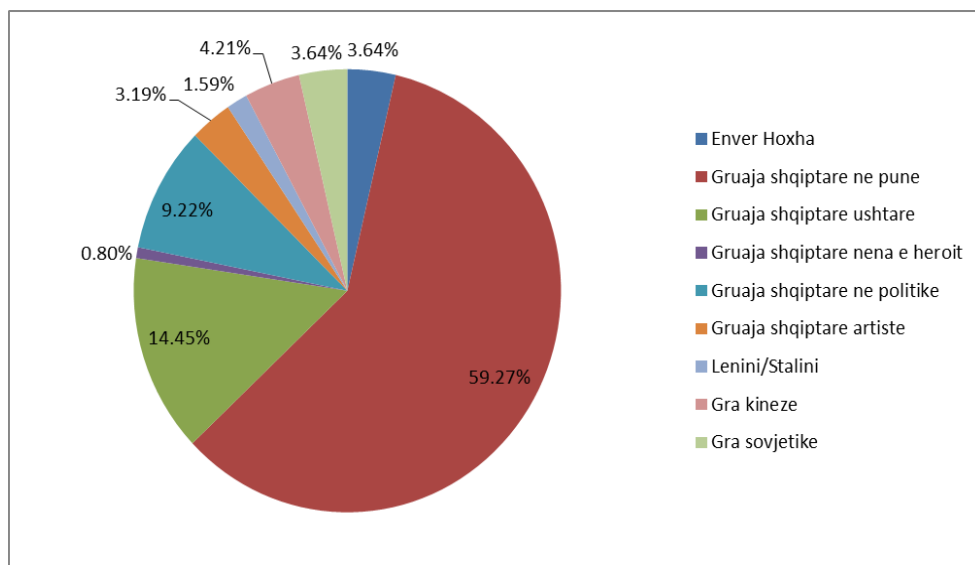
⁸ Hille, Nicola: Zur Darstellung und dem Wandel von Gewalt auf russischen und sowjetischen Plakaten der Jahre 1917-1932.fq. 43

⁹ Shiko: Grothusen: Aussenpolitik, Punkt B1: Die Zeit der splendid Isolation (1978-1988), in: Grothusen, Klaus Detlev (Hg): Albanien. (Südosteuropa-Handbuch;7) Göttingen 1993, fq.135-145.

Në kuadër të hipotezës së sipërpërmendur, janë marrë në shqyrtim fotografitë e revistës „Shqiptarja e re“ në vitet 1945,1947, 1957, 1968, 1969 dhe1983.



Në total u analizuan 879 foto dhe motivet që u vunë re të përsëriteshin më shpesh ishin motivet e tre shtyllave kryesore ideologjike: Puna (e gjelbër) Lufta (e lejla) dhe Angazhimi politik(portokalli), shpesh të kombinuar me njëri tjetrin. Ajo çka vihet re është ngjashmëria e madhe me foto dhe pllakata të BS të periudhës pas Revolucionit të Tetorit, por këto motive janë përshtatur me natyrën shqiptare dhe janë të mirëkontekstualizuara, psh pamja epike e grave të përfaqësuara me tipare dhe veshje tipike shqiptare. Përmes kësaj strategjie synohej glorifikimi i gruas shqiptare, veçanërisht i „heroinës së punës socialiste „,



Në total, kategoria e gruas si punëtore përmbledh 59,27 %, ajo e gruas si ushtare/ luftëtare 14,5 dhe syreshja e gruas së angazhuar politikisht 9,22%.

Përmes fotove të marra në shqyrtim mund të lexohen mesazhet, të analizohen motivet dhe njëkohësisht të hulumtohet për personat që i kanë shkrepur këto foto. Harku kohor subjekt i këtij studimi është dëshmitar i shumë pllakatave dhe fotografive që përcjellin një metaforë lufte, e cila ka ndikim të drejtpërdrejtë tek njerëzit. Duke konsideruar përqindjen e lartë të analfabetizimit sidomos ndër femra në periudhën e parë kohore të përmendur, pra pas instalimit të sistemit komunist, mënyra më e mirë për të propaganduar ishte paraqitja vizive përmes fotove dhe pllakatave. Propaganda i përdorte ato për të ndikuar nga ana optike masat e gjera.

Sipas teknikave interpretative të Lueger¹⁰ materiali është analizuar duke pasur parasysh qëmtimin në tre rrafshje: kontekstin e mbledhjes së materialit duke vendosur se cilat nga fotot në dispozicion mund të përfshihen në studim, zbulimin se çfarë realisht mund të vlejë si informacion për interpretuesen në foto dhe së fundmi cili informacion shtesë mund të lidhet me fotot¹¹.

Këtu vjen në ndihmë ikonografia politike , e cila na ndihmon të zbërthejme simbolet, motivet dhe mitet në foto të kontekstualizuara në jetën politike¹².

¹⁰ Lueger, Manfred: Grundlagen qualitativer Feldforschung. Methodologie – Organisation – Materialanalyse. Wien 2000.

¹¹ Po aty, fq.186

¹² Bonnell, Victoria: Iconography of Power. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin. Los Angeles/London 1997

Fotot që lidhen direkt dhe indirekt me politikën emancipuese të propaganduara nga regjimi janë reflektimi dhe dokumentimi i politikës vetë, të vlefshme për qëmtimin e nivelit të propagandës që përcojnë duke shprehur në këtë mënyrë vizualisht realitetin e „ri“ kolektiv.

Nga ana konceptuale këto foto janë të ngjashme me ato të BS të viteve '20-' 30 dhe të Kinës së Kohës së Revolucionit Kulturor. Të pranishme janë të ashtuquajturat „foto triumfi“ si në BS, Kinë dhe Shqipëri dhe këtu kostojmë një transfertë kulturore ideologjike përtej largësisë fizike.

4. Përfundime

Në analizën që iu është bërë këtyre fotografive del në pah mënyra sesi është parë gruaja shqiptare duke trupëzuar edhe modelet që vijnë nga kultura shqiptare dhe modelet të huazuara nga ajo sovjetike dhe kineze respektivisht pas revolucionit të tetorit dhe atij kulturor në Kinë.

Në mënyrë absolute të gjitha fotografitë e marra në shqyrtim nuk lënë shteg për shpërfaqje të fizikes apo theksim të feminitetit, përkundrazi lenë të kuptohet e kundërta. Gruaja shqiptare në funksion të politikës së momentit herë vjen me tipare mashkullore dhe veshje montatoreje që sheh larg përtej tymit të furnaltës, herë me librin e kuq të Revolucionit në dorë duke hedhur tej të „vjetrën“ dhe duke përqaftuar „ të renë“¹³. Pas viteve 1980, në pjesën më tërhmuese të tyre, fotografitë janë të frymëzuara nga elementë shqiptarë. Gra e vajza të veshura me kostumet popullore të zonave të ndryshme të vendit nga veriu në jug, sërish me kazmë e pushkë në dorë duke mishëruar mesazhin se tashmë socializmin do ta ndërtonin dhe mbronin me forcat e veta.

Vihet re paraqitja e gruas në trajta krejt mashkullore, gruaja si saldatore, si ushtarë, si vinçiere dhe ky nuk qe veç një mit. Në fakt nevoja për krah pune bëri që gratë të pozicionoheshin në profesione tërësisht mashkullore jo vetëm për nga preferenca, por edhe nga potenciali fizik.

Përpos propagandimit si mjet emancipimi, në të vërtete kishim të bënim me mashkullorizim të gruas në funksion të shtimit të krahut të punës. Këtu mjafton të përmendim rastin e ndërtimit të Metalurgjikut të Elbasanit ku në vitin 1970 në uzinat e metalurgjisë së zezë punonin 98 gra ose 23 % e numrit të të gjithë punëtorëve në

¹³ Sadikaj, Dilaver: Lëvizja për emancipimin e plotë të gruas shqiptare (1967-1970). Tiranë 1974, S.134.

krahasim me 10 % të parashikuara më parë.¹⁴ Pra gruaja u „çlirua“ nga muret e shtëpise siç propagandohej, dhe u dënua të ishte dyfish e skllavëruar: në shtëpi dhe në furrnalta, ku punonte edhe me 3 turne.

Njëkohësisht vihet re sesi të qenit grua nuk ishte më pjesë e sferës private, familjare, por ishte një çështje me interes partiak dhe shtetëror, pra defamiliarizimi dhe deindividualizimi përmes propagandës bënë që të qenit femër, nënë, bashkëshorte shkonte përtej sferës private, duke synuar të pushonte së ekzistuari një e tillë¹⁵.

Në grafikat e sipërpërmendura dallohet qartë prania e kahershme e Enver Hoxhës dhe e Partisë në simbiozë me njëri tjetrin. Roli i Partisë dhe roli i nënës vendosen shpesh në linja paralele duke i njëjësuar këto funksione. Përmes strukturave shtetërore siç janë çerdhet, kopshtet dhe shkollat sistemi ngriti një rrjet të tërë që ndihmoi në manipulimin e brezit të ri dhe në të njëjtën kohë iu dha grave mundësinë për të shfrytëzuar këto struktura për fëmijët. Gruaja e kthyer në një objekt u zhvesh nga kënaqësia e shijimit të mëmësisë në funksion të shfrytëzimit të saj si krah pune. Leja e lindjes zgjaste 40 ditë, kohë kjo e pakrahasuar me asnjë vend të bllokut të Lindjes, ku leja e lindjes shkonte nga një deri në tre vjet. Në mungesë të nënës që punonte ku ia kërkonte atdheu, nga furrnalta në kooperativë, nga laboratorit në Universitet, nga uzina në spital, fëmijët kishin edukatorët dhe mësuesit si pika referimi në një sistem shkollor tërësisht të politizuar dhe indoktrinuar, i cili fillonte që në hapat e parë t'i mëkonte dashurinë për Partinë. Në këtë mënyrë sistemi kontrollonte gruan përmes punësimit të saj dhe fëmijët përmes shkollimit të tyre.

Vizualisht tregohet përshtatja ideologjike e modelit femëror me linjën e orientimit të politikës së jashtme të shtetit komunist në një analizë të fotove nga vitet 1950 deri në vitet 1980.

Nëse në vitet '50 dhe vitet '60 kishim të bënim me foto kryesisht të „heroinave të punës“ shqiptare dhe sovjetike, në vitet '70 u tematizuan shpesh „shoqet kineze“, pra orientimi i modeleve përmes fotove ndryshon në bazë të përshtatjes politike dhe ideologjike.

Sipas analizës së bërë në vitet '80 fotot e paraqitura janë kryesisht vetëm të grave shqiptare, veshur në mënyrë tradicionale vende vende. Ky kthim në vetvete, tek rrënja, tek tradicionalja mund të përkthehet si një mesazh që kjo situatë na shkon shumë për shtat, mbështetemi në forcat tona dhe kemi modelet tona, pa nevojën e një

¹⁴ Nonaj, Visar. Kombinati metalurgjik i Elbasanit dhe rekrutimi i fuqisë së nevojshme punëtore. Rexhepaj/ Albana, Vorpsi/Irida, Idrizi/Idrit (Botues): Përpjekja nr.32-33. Tiranë 2014, fq. 99

¹⁵ Scheide, Carmen: Kinder, Küche, Kommunismus. Das Wechselverhältnis zwischen sowjetischem Frauenalltag und Frauenpolitik von 1921 bis 1930 am Beispiel Moskauer Arbeiterinnen. Zürich 2002.fq 89-112

orientimi apo ndihme nga jashtë dhe kjo përkon me fazën e izolimit total. Si çdo fushë tjetër, edhe politikat ndaj grave u ndikuan nga rruga e veçantë e ndërtimit të socializmit me forcat tona dhe kjo u pasqyrua edhe në faqet e revistës¹⁶.

Ndryshimi i paradigmeve mund të analizohet përmes ndryshimit që kanë pësuar motivet e këtyre fotove dhe lloji i prezencës femërore në to. Ka një vijmësi në stafin redaksional të revistës, por në faza të ndryshme masat orientohen me modele të ndryshme. Psh në vitet '60 të njëjtët autorë glorifikonin gruan si punëtore dhe ushtarë, pa asnjë shenjë feminiliteti, të androgenizuar dhe mashkullorizuar deri në ekstrem në luftë kundër „ së vjetrës“ dhe në vitet '80 ishin më shumë të fokusuar tek tradita duke evokuar figura si Shote Galica, Donika Katrioti apo elemente të tjera mitologjike të historisë së Shqipërisë me ngjirim pozitiv si model për t'u ndjekur nga masat.

Bibliografia:

1. Bonnell, Victoria: *Iconography of Power. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin.* Los Angeles/London 1997
2. Clayer, Nathalie: *Behind the veil. The reform of Islam in Inter-War Albania or the research for a “Modern” and “European” Islam.* In: Clayer, Nathalie (Author, Editor), Eric Germain (Editor): *Islam in Inter-war Europe.* New York 2008.
3. Grothusen: *Aussenpolitik, Punkt B1: Die Zeit der splendid Isolation (1978-1988),* in: Grothusen, Klaus Detlev (Hg): *Albanien. (Südosteuropa-Handbuch;7)Göttingen 1993, S.135-145.*
4. Hille, Nicola: *Zur Darstellung und dem Wandel von Gewalt auf russischen und sowjetischen Plakaten der Jahre 1917-1932.* IISG Research Paper, 1989. Abrufbar unter: <http://www.iisg.nl/publications/respap37.pdf>
5. Kapo, Vito: *Gruaja Shqipëtare-Faktor i Madh i Unitetit të Popullit tonë. Fjala e mbajtur në Kongresin e Pestë të Frontit Demokratik të Shqipërisë në rolin e Presidentes së Këshillit të Përgjithshëm të BGSH-së*
6. Lueger, Manfred: *Grundlagen qualitativer Feldforschung. Methodologie – Organisierung – Materialanalyse.* Wien 2000.

¹⁶ Tönnies, Bernhard: *Sonderfall Albanien. Enver Hoxhas "Eigener Weg" und die historischen Ursprünge seiner Ideologie.* München 1980.

7. Michael Schmidt-Neke: Innenpolitik, in: Grothusen, Klaus- Detlev (Hg.): Albanien. (= Südosteuropa-Handbuch; 7) Göttingen 1993, S. 57-85, hier: S. 68-73
8. Sadikaj, Dilaver: Lëvizja për emancipimin e plotë të gruas shqiptare (1967-1970). Tiranë 1974, S.134.
9. Scheide, Carmen: Kinder, Küche, Kommunismus. Das Wechselverhältnis zwischen sowjetischem Frauenalltag und Frauenpolitik von 1921 bis 1930 am Beispiel Moskauer Arbeiterinnen. Zürich 2002.
10. Tönnies, Bernhard: Sonderfall Albanien. Enver Hoxhas "Eigener Weg" und die historischen Ursprünge seiner Ideologie. München 1980.
11. Xholi, Zija: Marksizëm-Leninizmi dhe problemet themelore të emancipimit të gruas.Tiranë 1969, S.41
12. Musaj, F.; Rama, F. Pandelejmoni. E. Albania- Gender Relations in Albania (1967-2009). In, Daskalova, Krassimira et.al. (eds.). Gendering Post-Socialist Transition. Studies of Changing Gender Perspectives. ERSTE Foundation Series. Volume 1. LIT Verlag, Wien, Berlin 2012. 35-63

Selver ISLAMAJ

ZHVILLIMI I KUJDESIT MJEKËSOR NË RAJONIN E PRIZRENIT PREJ 1960 DERI MË 1990

I. Parathënie

Zhvillimi i kujdesit shëndetësor në RSF të Jugosllavisë në shikim të parë ishte shumë progresiv dhe ofronte mundësi të zhvillimit, të cilat mundësi paraprakisht në Kosovë nuk ishin të mundura. Por ajo kishte disa mangësi, gjë e cila vështirësonte jetën e zakonshme të njerëzve.

Ky punim trajton problemet me të cilat duhej të ballafaqohej Kosova në kujdesin mjekësor prej vitit 1960 deri në vitin 1990. Rritja e numrit të popullsisë, pas përmirësimit të rrethanave përjetoi një shtim prej rreth 60% brenda 20 viteve. Edhe pse sigurimi mbulonte vetëm tre fëmijë, siç ishte pretenduar nga të intervistuarit, kjo në asnjë mënyrë nuk dukej pengesë për rritjen e popullsisë.

Për më tepër, janë përdorur revistat dhe gazetat nga ajo kohë, të cilat i plotësojnë statistikën, intervistat dhe literaturën ekzistuese. Këto shërbenin në gjerësi si mbështetje për karakteristikat e veçanta në zhvillimin e kujdesit shëndetësor. Shikuar nga aspekti i normave të analfabetizmit lirisht mund të themi se roli i mediave të shkruara asokohe ishte i kufizuar,

II. Pyetja shkencore

Duhet të përqëndrohem kryesisht në zhvillimet parësore, të tilla si lufta kundër epidemive dhe sëmundjeve infektive.

Gjithashtu duhej të merrej parasysh edhe sfida e zhvillimeve të rajoneve, të cilat kishin nevoja të papërbalueshme për kapacitetet ekzistuese të ish-Jugosllavisë.

Çfarë roli luajti mentaliteti dhe tradita në zhvillimin e mjekësisë në Kosovë?

A kishte ndikim lindshmëria e lartë në zhvillimin mjekësor dhe social të vendit?

A kishin qytetet apo qendrat kryesore si Prizreni kapacitete të mjaftueshme për të siguruar kujdesin shëndetësor të popullsisë?

Cilat ishin kushtet higjienike në vend dhe sa ishte e vetëdijësuar popullata rreth sëmundjeve ngjitëse?

Cilat janë dallimet dhe qasjet në kujdesin shëndetësor mes fshatit dhe qytetit? A kanë poseduar të gjithë një sigurim dhe çfarë është mbuluar nga i ky sigurim?

Kjo përmbledhje e pyetjeve mund të shtrohet edhe ndryshe: Çfarë zhvillime ka bërë kujdesi mjekësor i rajonit të Prizrenit dhe me cilat sfida duhej të përballohej?

1. Hyrje në mjekësi

Fakti që mjekësia konsiderohet si një aspekt integral i kulturës njerëzore, tregon për pavarësinë e pamohueshme të saj, e cila për shkak të natyrës së veçantë të punës mjekësore, është kryesisht një pjesë e praktikave shoqërore. Komponenti shpirtëror i aktivitetit mjekësor sipas natyrës së saj është racionale. Shikuar nga ky këndvështrim, mjekësia është padyshim një shkencë e njohur si e tillë e cila kërkon një teori.¹

Për këtë arsye mjekësia (medicina) duhet të shihet si komponent i domosdoshëm për zhvillimin e njerëzimit dhe është pjesë e kulturës së çdo shoqërie. Gjatë gjithë zhvillimit të shoqërive të ndryshme, mjekësia e kohës shihej aq e avancuar, sa që shumëherë krijonte bindjen se ajo e ka të përsosur nivelin e mjekimit. *“Gjendja e mjekësisë nuk ka qenë në mënyrë ma të përsosur, dhe aq e zhvilluar si tani.”*²

Kjo tregon se mjekësia është diçka që avancohet dhe zhvillohet përmes sfidave të reja. Mjekësia nuk duhet të luaj vetëm një rol anësor, por duhet të jetë pikësnyimi kryesor në trajtimin dhe mirëmbajtjen e shëndetit të shoqërisë. Kjo do thotë që mjekësia dhe zhvillimi i saj përqëndrohet në mirëqenien e çdo individi.

2. Mjekësia dhe Shoqëria

*„Praktika mjekësore është aq e vjetër sa vetë njerëzimi. Kjo rezulton nga nevoja objektive e njerëzve për të ruajtur ekzistencën e tyre fizike dhe aftësinë e riprodhimit. Shoqëria është më e suksesshëm në përqendrimin e aktiviteteve të saja në mbrojtjen e shëndetit të anëtarëve të saj dhe në luftimin e sëmundjeve dhe vdekjes së parakohshme – ... – nëse komponenti i tyre (i zhvillimit) mendor është më i avancuar. Me fjalë të tjera, përcaktimi i veprimtarisë së njeriut kërkon në çdo fazë njohuri të dubur. Puna intelektuale për këtë është e ndërthurur që nga fillimi me praktikën shoqërore (me praktikën ndaj shoqërisë).“*³

¹ O.P. Scepín, Medizin im Sozialismus. Theoretische Positionen und gesellschaftliche Grundlagen in der UdSSR. In Medizin und Gesellschaft, Nr. 30. Hsg. Günter Baust. (Veb Verlag Volk und Gesundheit. Berlin 1987), fq 33.

² Citim nga Scepín, fq 19.

³ Citim nga Scepín, fq 12.

Luftimi i suksesshëm kundër sëmundjeve të ndryshme konfirmon aftësitë mjekësore.⁴ Mu për këtë, mjekësia ka qenë gjithmonë dhe është një faktor themelor për zhvillimin e shoqërive, pasi ajo siguron dhe siguron masat e nevojshme të furnizimit dhe kujdesit për një jetë të shëndetshme dhe të gjatë, dhe kështu ishte dhe është e dobishme për mbijetesën e komuniteteve.⁵ Kështu mund të thuhet që mjekësia është një komponent i domosdoshëm i veprimtarisë njerëzore dhe një pjesë integrale e zhvillimit të përgjithshëm të kulturës.⁶

Shoqëria u përpoq t'i jap mjekësisë një rol të rëndësishëm në jetën e tyre të përditshme. Edhe pse njeriu kërkon të ketë një jetë të gjatë dhe të shëndetshme, mbetet realist dhe nuk kërkoj të pamundurën nga mjekësia.⁷ Por në anën tjetër, edhe pse niveli i njohurisë së popullsisë ishte shumë i ulët, ata donin të shihnin një përmirësim në kujdesin mjekësor.⁸ Prandaj një intensifikim i zhvillimit mjekësor në përgjithësi ishte me rëndësi të madhe, pasi nevojat e njerëzve ndryshojnë dhe kështu profesioni i mjekësisë duhet të shihet i rëndësishëm për shoqërinë.⁹

Mjekësia duhet të luaj jo vetëm një rol anësor në procesin e shërimit, por duhet të jetë një faktor i rëndësishëm në *“korrigjimin e funksionit normal dhe patologjik të jetës, dmt., të ndërhyrë aktiv në proceset natyrore dhe në përmirësimin e këtyre proceseve”*,¹⁰ dhe kështu duket se mjekësia ka në fokus një individ, në mënyrë që të sigurojë një parakusht për zhvillimin social.¹¹

Mjekësia teorike, e cila u zhvillua në shekullin e 19-të, luan një rol të rëndësishëm, pasi ajo është ngritur në nivelin e rregullimit të procesit të jetës.¹² Kështu, përcaktimi i zhvillimit mjekësor varet nga shkalla e zotërimit të lëndës.

⁴ Scepín, fq 11.

⁵ K. Christiansen and J. W. Vaupel, Determinants of longevity: genetic, environmental and medical factors. *Journal of Internal Medicine* Vol. 240 1996. fq 337.

⁶ Scepín, fq 18.

⁷ John A. Logan, Counteracting Communism Through Foreign Assistance Programs in Public Health. *American Journal of Public Health*. August 1955/45. fq 1020.

⁸ Iris Ritzmann, Vom gemessenen zum angemessenen Körper – Human Enhancement als historischer Prozess. In: *Medizin für Gesunde? Analysen und Empfehlungen zum Umgang mit Human Enhancement*. Bericht der Arbeitsgruppe «Human Enhancement» im Auftrag der Akademien der Wissenschaften Schweiz. (Bern, 2012), fq 28.

⁹ Malcolm S.M. Watts, *Medicine in Society*. Part III. A Role for Medicine in Modern Society. *California Medicine*, February 1965, Nr. 102/2. fq 134.

¹⁰ Citim nga Scepín, fq 21.

¹¹ Watts, Part III. fq 134.

¹² Scepín, fq 21.

2.1. Mjekësia Sociale dhe Komunizmi

“Medicine is a social science, and politics is nothing but medicine on a grand scale.”¹³

Shumë shoqëri të zhvilluara kanë traditë në shëndetin publik, të cilët përqëndrohen jo në individin, por në shëndetin e gjithë popullatës. Pasi fokusi në kohën e sotme shkon drejtë individit, socio-ekonomia dhe politika po e zhvillojnë një varësi ndaj njëra tjetrës. Kështu krijohen sfida të reja për shtetet dhe shoqëritë.

Është një befasi e cila lidhur me komunizmin mund të shihet lidhur me shëndetin publik, pasi kjo ishte e para që ju ofrua popullatave të këtyre sistemeve. Arsyeya e këtij shërbimi në shoqëritë komuniste ishte, për shkak se shëndeti publik është gurthemeli i zhvillimit.¹⁴

„Because public health is the keystone of development, health workers have both an interest and an obligation in this matter whose importance cannot be overemphasized.”¹⁵

Shëndeti dhe higjiena kanë patur zakonisht prioritet të lartë nevojat e çdo komuniteti dhe shoqërie. Por komunistët në të vërtetë nuk kishin asnjë interes në mirëqenien shëndetësore të popullit të thjeshtë, pasi kishin ndërtuar spitale madhështore që ishin të arritshëm vetëm për të ashtuquajturën elita e pushtetit dhe jo për popullin.¹⁶ Kjo shihet edhe gjatë paisjeve me barëra, ku medikamentet e përgjithshme të tilla si shurup i kollit, tableta për dhimbje koke dhe antibiotikët ishin në dispozicion për të gjithë, por medikamentet speciale, të ashtuquajtura ‘Nomenklatura C’, mund të merreshin vetëm me kërkesë nëpërmjet mjekut të qarkut.¹⁷ Ky ilustrim tregon se mjekësia e dy klasave është praktikuar gjatë komunizmit, edhe se një gjë e tillë është shitur kryesisht si dobësi tipike dhe tipar i kapitalizmit. Pasi kritika gjatë komunizmit nuk ishte e lejuar, askush nuk mund të ankohej për këtë lloj trajtimi.

Kështu në kohën e komunizmit, për vendet e jashtme lindi një imazh i shtrembëruar në përceptimin e kujdesit mjekësor, ku në shumë raste u treguan spitalet e nomenklaturës, dhe se krijohej bindja se kujdesi për të gjithë qytetarët është

¹³ Citim nga Rex Taylor. Annelie Rieger, *Medicine as a Social Science*. Rudolf Virchow on the typhus epidemic in Upper Silesia. *International Journal of Health Services* 15. Fq 547-559. 1985. Këtu fq 548.

¹⁴ Jan Payne, *Patientenrechte in kommunistischen und demokratischen Gesellschaften: ihr transzendentaler Hintergrund und Grund*. In: Hrs. Thomas Rizicks, Michal Anel, Martin Bojar, Detlef Brandes und Alfons Labisch, *Mensch und Medizin in totalitären und demokratischen Gesellschaften. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte im östlichen Europa*. Band 21. (Prag, Düsseldorf. 2001), fq 149.

¹⁵ Citim nga Logan, *Counteracting Communism*, fq 1017.

¹⁶ Payne, fq 149.

¹⁷ Uwe Jens Jürgensen, *Gesundheit DDR! (2/2)*. *Der Preis des Schönen Seins*. Artikull online <http://www.mdr.de/doku/gesundheit394.html> (13.1.2013)

veçanërisht i mirë.¹⁸ Edhe pse klasa punëtore kishte siguruar funksionimin e sistemit përmes kohës së shpenzuar të tyre, ata nuk kanë marrë garancitë e shërbimit të dëshiruar.¹⁹

Kështu mjekësinë në kohën e komunizmit mund ta shohim si një mjet politik që ka qenë i abuzuar për qëllime politike. Personat e padëshiruar apo kundërshtarët e regjimit, u internuan në spitale psikiatrike. Në këtë mënyrë nga shteti, elitës i garantohej ushtrimi i fuqisë totale të saj.²⁰

3. Gjendja e furnizimit mjekësor në Kosovë

Pasi Kosova ishte e pazhvilluar, ajo në vitin 1946 posedonte jo më shumë se 5 spitale me 333 shtretër, që i binte rreth 0,4 shtretër për 1,000 banorë. Gjithashtu numri i personelit shëndetësorë ishte shumë i vogël, pasi kishte vetëm 9 mjek (nga të cilët asnjëri nuk ishte shqiptarë), 15 farmacistë, 6 teknikë, 11 epidemiologë dhe 27 punojnës të tjerë me kualifikime të ulëta mjekësore.²¹ Përmisimi i gjendjes së furnizimit mjekësor filloi të ndryshonte në vitet e ardhshme, pasi numri i qendrave mjekësore dhe personelit që kishte kaulifikime mjekësore ishte në rritje. Deri në vitin 1960 është rritur numri i pikave shëndetësore dmth. kishte arritur numrin në 232 ambulanca (pika) shëndetësore, e poashtu edhe numri i mjekëve arriti në 226, i infermierëve në 409 dhe 600 persona të tjerë ishin me specializime të ulëta në fushën e mjekësisë.²²

E në anën tjetër kujdesi shëndetësor kishte vetëm 8 qendra shëndetësore në qytete, tre në fshatra, një klinikë antituberkulare, tre dentistë dhe një kirurg dentarë (stomatolog) në dispozicion.²³ Kosova në vitin 1968 kishte vetëm 1000 shtretër në dispozicion për të gjithë banorët, gjë që ishte shumëfish më pak se në vendet tjera të

¹⁸ Jürgensen, Der Preis des Schönen Seins.

¹⁹ J. D. Cottrell, The Consumption of Medical Care and the Evaluation of Efficiency. Medical Care, Vol. 4, No. 4 (Oct. - Dec., 1966), fq. 215.

²⁰ Payne, fq. 149.

²¹ Fazli Kajtazi, Diçka për format dhe disa probleme të luftës kundër tuberkulozit. Artikull nga "Revista Shëndeti", vitë 1961, Nr. 12, (Prishtinë, 1961, 1-12), fq 223-224, këtu fq 223. Me më shumë se 930,000 banorë, ka vetëm 6 spitale (Dispanzer) dhe kapacitet shumë të kufizuar me kuadër të pamjaftueshme.

²² Bora Ristiç, Disa Probleme të mbrojtjes preventive në krahinën tonë. Artikull nga "Revista Shëndeti", vitë 1961, Nr. 3, (Prishtinë, 1961, 1-12), fq 44-45, hier fq 44.

²³ Çerkin Bytyçi, Prim. Dr. Daut Mustafa. Në 90-vjetorin e lindjes së prim. dr. Daut Mustafës. (Prishtinë, 2009), fq 30. Shih edhe Oliver Jens Schmitt, Kosovo: Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft. (Stuttgart, 2008), fq 272.

ish-Jugosllavisë.²⁴ Edhe në vitet e 70-ta nuk kishte shumë ndryshime, pasi “në Kosovë për 1.2 milion²⁵ banorë, kanë ekzistuar vetëm shtatë spítale me 3128 shtretër²⁶; nëntë shtëpi të lindjes, me 104 shtretër; 21 të ashtuquajturat shtëpitë e shëndetit, 38 dispanserë, 126 të ashtuquajturat 'pika' të kujdesit mjekësor²⁷, qendra të tuberkulozit²⁸ dhe sëmundjeve gjinore, 52 klinika dentare²⁹ dhe 75 barnatore³⁰”.³¹

Përfitimi nga ndërtimi i strukturës së sistemit shëndetësor mund të shihet veçanërisht tek popullata shqiptare, pasi në vitin 1964, numri i mjekëve shqiptarë ishte 50 dhe i infermierëve shqiptarë 333, numër i cili ndryshoi brenda një kohe të shkurtër dhe më 1970 numri i tyre u rrit në 99 mjek dhe 643 punonjës të kujdesit shëndetësor (e që ishte ende shumë modest). Edhe dalja nga Universiteti i Prishtinës i gjeneratës së parë të mjekëve gjatë viteve të shtatëdhjeta, ka ndryshuar gjendjen e Kosovës.³² Fatkeqësia ka qenë në shpërndarjen e furnizimit mjekësor, pasi çdokush donte të bëhej specialist, dhe askush nuk donte të punonte nëpër fshatra. Kjo dërgoi deri në hasmëri të madhe ndaj doktor Dautit, pasi ai ishte një nga mjekët e paktë i cili mund të vlerësonte specializantët e rinj e që nga këta të fundit kërkonte që një pjesë të specializimit ta kryenin nëpër fshatra.³³ Qëllimi i doktor Dautit ishte nxitja e zgjerimit të kujdesit mjekësor deri në nivelin më të mirë të mundshëm, ashtu që popullsia rurale të mund të ketë gjithashtu qasje në kujdesin shëndetësor.

3.1. Traditat dhe problemet

„If I take for my bride a working woman, she won't get home until three, and won't be able to do the work that brides do. E djegin bukën tuj lexue gazetën [They burn the bread while they're reading the newspaper]. If I take a typical girl with primary schooling when I come home in the

²⁴ Schmitt, Kosovo, fq 272.

²⁵ 1971 kishte Kosova 1.243.693 banorë. Në: Popullsia dhe Ekonomi, fq 5.

²⁶ 1966 (3019 shtretër), 1975 (3865 shtretër), Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës 1979. Krahina Socialiste Autonome e Kosovës Enti Krahinor i Statistikës. (Prishtinë, Dhjetor 1979), fq 326.

²⁷ 1966 (151 Ambullanca dhe Punte – janë të shënuara së bashku), 1975 (230 Ambullanca dhe Punte) Vjetari 1979, fq 326.

²⁸ 1966 (11 Qendra të Tuberkulozit), 1975 (19 Qendra të Tuberkulozit). Vjetari 1979, fq 326.

²⁹ 1966 (69 Ambullanca), 1975 (58 Ambullanca). Vjetari 1979, fq 326.

³⁰ Numri i barnatoreve shihet në statikat e viteve 1966 (35 Barnatore) dhe 1975 (51 Barnatore), që kështu te Schmitti nuk mund të vërtetohen se janë 75 barnatore. Vjetari 1979, fq 327.

³¹ Citim nga Schmitt, Kosovo. fq 272.

³² Schmitt, Kosovo, fq 273.

³³ Intervistë Dr. Jagxhiu

*evening everything will be under control (Nexhmi).*³⁴

Tradita dhe mentaliteti janë një faktor i madh përçarës në zhvillimin e shoqërisë, pasi shkakton shumë pengesa që nuk mund të tejkalohen lehtë, si psh. paragjykimi se *“si mund të zbulohet një grua para një mjeku”*. Meqë raste të tilla kanë qenë të shpeshta, *“pasi një gjë e tillë më ka ndodhur mua, ku burri nuk më lejonte mua që t’i ndihmoj gruas së tij në lindjen e fëmijës, dhe natyrisht rrezikonte ai me një gjest të tillë të humbiste fëmijnë dhe bashkëshorten e tij. Kështu që fëmija i lindi në mes të rrugës për në Prizren.”*³⁵ Mirëpo Prizreni ka pasur edhe një Mami, e cila e kishte përsipër të bënte vizita sistematike në tërë rajonin e Prizrenit për vaksinimin e popullit. Edukimi i rinisë ishte gjithashtu një detyrë e rëndësishme, që të vetëdijësohej popullata, *“ku u mbajshin tema të ndryshme dhe biseda se pse dubet me i que femijte tan nëpër shkolla të mesme, farmaci etj., që në këtë mënyrë të mos na vijnë prej Beogradit ose me na i que ata mjekët që nuk vijnë gjë dhe me na sakatue kretjtë”*³⁶.

Por edhe ata të cilat kishin mundësi të shkolloheshin, nuk mundeshin të ndryshonin asgjë, pasi edhe ata që kanë përfunduar një shkollë të mesme, mbase martoheshin, dhe iu përshtateshin rrethit, sepse nuk mbanin kontakte dhe as që përshëndesnin shokët dhe arsimitarët e tyre pas martesës.³⁷

3.2. Mungesa e Infrastrukturës

*„Një udhëtim apo vizitë për në spitalin e Prizrenit, ka qenë shumë e vështirë sepse rruga ka qenë e keqe. Gjatë dimrit ajo u bllokojke dhe në një rast kur vëllau i vogël ka lindur kemi vu nënën me në saj e kemi pastruar rrugën prej borës, dhe kur kemi mbërri në Dubël, aty shefi i ambullancës e ka thirrur ndihmën e shpejt dhe ka ardhur na ka marrë e na ka dërguar në spitalin e Prizrenit.”*³⁸

Përveç kësaj, ishte edhe mosinformimi lidhur me institucionet shëndetësore të cilat mund të ofronin shërbime mjekësore për popullatën. Gjithashtu edhe mosbesimi ndaj këtyre institucioneve ishte një faktor i rëndësishëm, pse njerëzit lindnin kryesisht nëpër shtëpi, deri në mesin e viteve shtatëdhjeta.³⁹

„Sipas të dhënave të statistikës demografike serbo-jugosllave, deri në vitet e 80-ta rreth gjysma e numrit të lindjeve në Kosovë realizoheshin jashtë institucioneve shëndetësore (në fillim të viteve të 50-ta madje rreth 95%) dhe po aq pa ndihmë profesionale (në fillim të viteve të 50-ta rreth 92%), ndërsa te popullata shqiptare gjendja në këta indikatorë ishte edhe më e pavorshme se mesatarja

³⁴ Citim i citura nga Janet Susan Reineck, *The Past as Refuge: Gender, Migration and Ideology among Kosovo Albanians*. (unpublished PhD dissertation, Berkeley: University of California, 1991), fq 175.

³⁵ Intervistë me Dr. Besimi

³⁶ Intervistë Dr. Besimi.

³⁷ Reineck, *The Past as Refuge*, fq 172.

³⁸ Intervistë Rrezja.

³⁹ Intervistë Pulaj.

*kosovare.*⁴⁰

Vdekshmëria e të posalindurve dhe foshnjave për këtë arsye ishte e lartë, por gjithashtu edhe rritja e pazhvilluar i kujdesit shëndetësor dhe lindjet në shtëpi ishin pa mbështetje profesionale. Deri në mesin e viteve 1990-ta, 1/3 e grave kanë lindur fëmijët e tyre jashtë institucioneve mjekësore. Mungesa e mbrojtjes së nënave ishte një faktor i madh në vdekshmërinë e vet këtyre grave.⁴¹ Padituria dhe mosshkollimi i vajzave, por gjithashtu edhe i një numri të konsiderueshëm të popullatës, ndikonte në mosvizitën e institucioneve shëndetësore. Edukimi i fëmijëve do ishte një faktor përmirësimi në perceptimin dhe kuptimin e mjekimit profesional.⁴²

Problemi, megjithatë, është parë në infrastrukturën dhe shpërndarjen e furnizimit mjekësor, si p.sh. në Malishevë⁴³ ku vetëm një mjek ishte një mjek për rreth 20.000 banorë dhe Hasi ku kishte vetëm dy mjek të cilët duhej të mbulonin tërë rajonin.⁴⁴

Edhe pse në fshatin Rogovë të Hasit, mjeku ishte i caktuar për të punuar në ambulancën e fshatit, ai nuk punonte ashtu siç ishte kërkuar nga popullata dhe rrallë mund të shihej në klinikën ambulatorë.⁴⁵

Në anën tjetër kishte mjek që donin të punonin, por mundësitë e tyre ishin të kufizuara, ngaqë nuk kishin paisje të mjaftueshme për të shërbyer sipas nevojave të popullatës rurale. Shpeshherë vizitat sistematike bëheshin me kuaj apo me biçikleta, sepse rrugët nuk ishin të shtruara apo të asfaltuara dhe vetëm disa shtigje kali të dërgonin në fshatrat e rajonit të Prizrenit.⁴⁶ Përveç kësaj, mundësitë për t'u trajtuar në Prizren ishin të kufizuara dhe shumica e pacientëve duhet të shkonin për trajtime në Prishtinë, apo vende të tjera si Beograd,⁴⁷ e që me vete sillnin shpenzime marramendëse diku rreth 100 milion dinarëshe për çdo vit,⁴⁸ e prej të cilave në shumicën e rasteve përfitonte nomenklatura e shtetit.

„Sa isha drejtor (1983-1988) kemi pas punkte shëndetësore, rreth 28 punkte shëndetësore në komunën e Prizrenit, të cilat ishin në Zbur, Hoqë e Qytetit, Lubishtë, Gjonaj, Zym,

⁴⁰ Hivzi Islami, Evolucionin dhe transicionin Demografik. (Pejë, 1999), fq 152.

⁴¹ Islami, Evolucionin, fq 156.

⁴² Reineck, The Past as Refuge, fq 179.

⁴³ O. Z., Mjeku Kadri asht i palodhshëm. Artikull nga Rilindja“ më 20.10.1965, fq 8.

⁴⁴ A. Zenelaj, Shërbimi shëndetësor i Zymit kaloi në ndërtesë të re. Artikull nga „Rilindja“ më 8.8.1964, fq 5.

⁴⁵ Mjeku po e shërbimi jo si duhet. Artikull nga „Rilindja“ më 10.4.1965, fq 9.

⁴⁶ Intervistë Dr. Bytyçi

⁴⁷ Intervistë Dr. Bislimi

⁴⁸ Sh. M., Qysh me i rrallue udhëtimet e të sëmuneve?. Artikull nga „Rilindja“ më 6.10.1964, fq 6.

*Karashingjergj, Zbup, ka Gjakova në Piranë, Krushe, Hoqa e Madhe, në qytetet e mëdha.*⁴⁹

3.3. Arsimimi dhe shkollimi

Shkolla e parë mjekësore u themelua në Prishtinë në vitin 1959 nga iniciativa e qytetarëve e cila solli disa mjek të rinj brenda disa viteve. Specializimet janë bërë në vende të ndryshme si në Shkup, Zagreb, Sarajevë, Lubljanë dhe Beogradi⁵⁰ deri më 1969, kur u hap fakulteti në gjuhën Shqipe në Prishtinë.⁵¹

*„Me 1970/71 u hap fakulteti i mjekësisë. Shumica e specializimeve nuk u bënte ende në Kosovë, dhe prej 1975/76 kanë filluar disa specializime në Kosovë. Interno (1975), për mushkëri, infektologji dhe pediatri mundësia për të bërë specializimin ishte në Prishtinë. Neurokirurgjia dhe Kardiologjia kanë qen jashtë Kosovës.”*⁵²

Edhe në qoftë se fëmijët kishin dëshirë për të zhvilluar veten dhe për të edukuar, por prindërit e tyre nuk kishin mirëkuptim dhe kështu shumica e të rinjve duhej të shkonin në shkollë fshehtas dhe në të njëjtën kohë të ruanin bagëtinë që kullosnin në kullota dhe të cilat i lenin vetën për të shkuar në shkollë, duke shpresuar që të mos humbnin ato. Të rinjtë duhej të detyronin prindërit e tyre që ata mos ti pengonin dhe të u jepnin mundësinë për të vizituar shkollën.

*“I couldn’t go home after school; I had to go to the sheep, and didn’t dare to go home lest my rust be detected. I stayed one night at a friend’s, another night at another friend’s, until finally my father got wise to me. After deceiving him like this, how could I ask him to buy me pants, shoes, a book, a pencil? I went to school just as I gone with the sheep, looking like a shepherd (Hyri).”*⁵³

Në shumë aspekte Kosova kishte një infrastrukturë tejet të pazhvilluar, pasi deri më 1971, 1.453 vendbanime (duke përfshirë fshatra dhe qytete), kanë qenë shumë gjatë të izoluar në fushën sociale dhe ekonomike të cilat deri në vitin 1980 nuk ishin të lidhura me një infrastrukturë të tillë si rrugë, kanalizime, energji elektrike, etj. Këto kushte tregojnë se shumica e fshatrave ende nuk kishin institucione të arsimimit. Edhe pse numri i shkollave është rritur prej 258 (1938/39 – të gjitha në gjuhën serbe) në 701 (1957-1958), zgjerimi i shpejtë i këtyre institucioneve u ndërpre për shkak të krizës ekonomike të viteve 1970-ta, dhe kështu Kosova kishte më 1981/82, 908 shkolla. Vizita e shkollave në fshatrat fqinje, distanca, terreni dhe gjendja e keqe rrugore, ishte

⁴⁹ Intervistë Dr. Jagxhiu

⁵⁰ Intervistë Dr. Besimi.

⁵¹ Më 17 qershor, 1969, shkolla mjekësore u themelua në Prishtinë, ku filluan punën e tyre në dhjetor të të njëjtit vit dhe leksionet e para u mbajtën në ndërtesën e Fakultetit të Arteve të Prishtinës. Referojuni <http://mjekesia.uni-pr.edu/> (14.02.2013)

⁵² Intervistë Dr. Jagxhiu.

⁵³ Citim nga Reineck, The Past as Refuge, fq 165.

një sfidë shumë e madhe.⁵⁴

Ata që kishin një shans për t'u arsimuar apo për të përfunduar studimet e tyre, duhej të përballeshin me një të ardhme të pasigurtë, pasi nga 100 aplikantë vetëm 5 persona mund të gjenin punë. Kjo gjendje ishte edhe më e keqe tek femrat të cilat përfundonin studimet e tyre, sepse vetëm një nga dhjetë mund të gjente një vend pune.⁵⁵

*"Why would you send a girl at school if you weren't sure she would have work afterwards? Just to keep her at home? Just to spend money needlessly? Don't you realize how much it cost the head of the house to send a girl to school? People don't have the money for that investment – to pay for a place to stay in Prizren, for food, books, paper, clothes – if there is no promise of work afterwards. What good is an education if again she ends up closed behind four walls? She is left half finished – this is ruination."*⁵⁶

Kosova nuk ofronte ardhmëri atyre që i përfundonin studimet, dhe kjo ishte arsyeja kryesore që një numër i konsiderueshëm të shkante në vende tjera për të kërkuar punë, dhe e cila do ishte vetëm punë fizike. Ata që mund të gjenin një vend pune në Kosovë, nuk do merrnin rrogë të mjaftueshme për të mbështetur familjen e tyre në mënyrë adekuate.⁵⁷

3.4. Higjiena

*„Edhe pasërtia ka qen në nivelin e ulët sepse vetëdijesimi ka munguar, pasi analfabetizmi ka qen shumë i lart gjatë asaj kohe. Kështu që nuk ka pas zhvillim deri në vitet e 1970a.“*⁵⁸

Higjiena deri vonë nuk ka qenë në nivelin e duhur, pasi dituria në këtë lëmi ishte shumë e ulët. Kanalizimet apo infrastruktura ujore në shtëpi as që mund të paramendoheshin në atë kohë. Kur kishte përhapje të tifos apo sëmundjeve tjera për të cilat higjiena ishte një faktor i rëndësishëm, mjek nga Suhareka apo qendra më e afërt i vizitonin dhe i dezinfektoni këto vende në ato rajone. Këtë e bënin përmjet tymosjes së teshave ose banorët merrnin iniciativa dhe i pastronin rrobat me ujë të zier.⁵⁹

„Çështjet e njohura mirë të asanacionit, që janë njësoj të vështira për zgjidhje edhe në qytete (eliminimi i ujërave të ndytë, plehut, bërlllogut, etj.), - po bëhen problema akoma më aktual, jo vetëm

⁵⁴ R. Zogjani, Për një përfshimje ma të gjanë e aktiviteteve të gjallë të femnave. Artikull nga „Rilindja“ më 5.11.1964, fq 6.

⁵⁵ Mimoza Dushi, Femra dhe evolucioni i lindshmërisë në Kosovë. Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës. Botime të veçanta XCVIII Seksioni i Shkencave Shoqërore. Libri 32. (Prishtinë, 2009), fq 90.

⁵⁶ Citim i cituar nga Reineck, The Past as Refuge, fq 180.

⁵⁷ Reineck, The Past as Refuge, fq 180.

⁵⁸ Intervistë Dr. Bytyçi.

⁵⁹ Intervistë Rrezja.

*në fshat po edhe në natyrë. Instalimet sanitare nëpër shtëpitë e fshatit janë problem gati i çdo familjeje.*⁶⁰

Problemi i ujërave të zeza, por edhe papastërtia nëpër fshatra, dërgoi deri në shfaqje të epidemive të ndryshme gjatë kohës së nxehtë, ku përmes ujit të ndotur përhapeshin, tifoja e zorrëve, paratifoja dhe dizenteria.⁶¹

Numri i ekonomive familjare që kanë pasur një instalim deri në vitin 1970 ka qenë shumë i ulët. Vetëm disa shtëpi nëpër fshatra i kanë mbuluar të gjitha nevojat themelore, pasi ata kishin në dispozicion rrymën, por në anën tjetër rreth 80% të shtëpive nuk ishin të lidhura me kanalizim.⁶² Përveç kësaj, shumica e shtëpive ishin në gjendje tejet të keqe.

*„During that time our house had earthen floors like the other houses around us. Our father was a wood-worker, but how would it have looked if we put down a wooden floor, and the others didn't? Conspicuous! Of course the horses stalls had wooden floors to keep the horses from getting muddy. But the people? Lots of things just didn't occur to us.*⁶³

Kështu edukimi shëndetësor nëpër shkolla ishte një faktor i rëndësishëm për të vetëdësuar popullin mbi rolin e higjienës ndaj shëndetit. Në shkolla ekzistonte gjithashtu edhe organizata e kryqit të kuq, organizata e rinisë, seksioni i bujqësisë dhe amvisërisë dhe shumë të tjerë. Të gjitha këto organizata përmbanin programe edhe për edukimin shëndetësor.⁶⁴ Këto masa ishin të nevojshme dhe të rëndësishme për të arritur qëllimin e vetëdësimit të popullit.

III. Përmbledhje

Kosova është parë si barrë/ngarkesë për federatën. Tensioni i brendshëm politik ndodhte pjesërisht për shkak të dallimeve ekonomike dhe zhvillimit të saj. Prandaj Kosova u morr si shembull i keqmenaxhimit dhe shihej si një “humbje e parave”, pasi aty kishte nevojë për të nxitur zhvillimin, e cila duhej të siguronte infrastrukturën bazë për furnizimet sociale dhe mjekësore në Kosovë. Kështu u ndërtuan rrjete të reja rrugore dhe sanitare në qytete dhe në disa raste edhe nëpër

⁶⁰ Citim nga Dr. J. M., Ambienti i fshatit dhe shëndeti. Artikull nga “Revista Shëndeti”, viti 1975, Nr. 1, (Prishtinë, 1975, 1-12), fq 1-3, këtu fq 2.

⁶¹ Dr. K. Danilloviq, Higjiena e ujit në katund. Artikull nga “Rilindja” më 8.10.1964, fq 8.

⁶² Hivzi Islami, Fshati i Kosovës. Kontribut për Studimin Sociologjiko-Demografik të evolucionit rural. (Prishtinë, 1985), fq 215.

⁶³ Reineck, The Past as Refuge, fq 153.

⁶⁴ Zdravko Otasheviq, Edukimi shëndetsor në shkolla. Artikull nga “Revista Shëndeti”, viti 1961, Nr. 11, (Prishtinë, 1961, 1-12), fq 203-204, këtu, fq 204.

fshatra. Kanalizimi dhe asfaltimi i rrugëve ishin një pjesë jetike e zhvillimit për Kosovën pasi ajo, deri në vitet e shtatëdhjeta, i ngjante më shumë rajoneve mesjetare, sesa një rajoni evropian të kohës.

Investimi në edukimin dhe ndërgjegjësimin e popullsisë zhvilluan pjesërisht emancipimin, e cila kryesisht synonte emancipimin e grave. Higjiena dhe njohuria mbi higjienën ishin në një nivel shumë të ulët, ndërsa përmirësimi u arrit gradualisht përmes kurseve shëndetësore, por edhe përmjeve televizive të cilat ndikuan në stilin e jetës së popullit. Diaspora në anën tjetër kontriboi në ngritjen e vetëdijes publike duke sjellë përvoja të reja që i fitonin jashtë..

Një problem i madh ishte arsimimi i grave, sepse traditat dhe shoqëria paraqisnin një pengesë për emancipimin e tyre. Nuk ishte e lehtë për të bërë një karrierë si femër, ngaqë mungonin mundësitë e punësimit për shkak të gjendjes së rëndë ekonomike në vend., Dallimet mes zonave urbane dhe rurale ishin shumë të mëdha, sepse pengesat socio-ekonomike dhe infrastrukturore ishin pengesë e patejkalueshme. Një investim në shkollimin e vajzave në zonat rurale është parë si një gjë e “pasigurtë”, ngase mungonte perspektiva e punësimit.

Përveç këtyre problemeve, Kosova kishte edhe problemin e kujdesit mjekësor. Edhe pse qytetet më të mëdha, të tilla si Prizreni, Prishtina, Peja, etj, kishin një rrjet të furnizimit më të zhvilluar, zonat rurale nuk kishin furnizim të mjaftueshëm. Në Prizren rreth 30% të fshatrave kishin një pikë shëndetësore ku mjekët një herë në javë kryenin vizita mjekësore në vendet në fjalë dhe në fshatrat fqinje. Shumë nga fshatrat të cilët ishin larg qyteteve deri në fund të gjashtëdhjetave nuk ishin fare në dijeni për kujdesin mjekësor. Problemet e furnizimit, epidemitë e ndryshme si malaria, tuberkulozi, etj. kanë qenë një problem i madh, probleme të cilat ishin të lidhura me gjendjen e higjienës në Kosovë.

Brezi i ri i arsimuar kanë provuar të përdorin njohuritë e tyre dhe të luftojnë dukuritë negative të shoqërisë, e të cilat u anashkaluan për shkak të turbullirave politike të viteve të tetëdhjeta. Ne mund të shohim përmirësime të mëdha në shërbimet bazë në qytete dhe qendrat më të mëdha, por rajonet malore ende kanë vështirësi të jenë të lidhura me infrastrukturë të mjaftueshme.

Për të filluar një kuptim më të mirë të zhvillimit të Kosovës, që nga Lufta e dytë botërore, na nevojiten më shumë hulumtime në fushën e ekonomisë, mjekësisë, demografisë, administratës etj. Për të patur një pamje më të mirë të zhvillimit të përgjithshëm shoqëror të Kosovës, ne kemi nevojë t'i adresohemi çdo fushe dhe në këtë mënyrë të krijojmë një pasqyrë të përgjithshme të zhvillimeve në Kosovë.

Bibliografia:

Burimet

1. Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës 1976. Krahina Socialiste Autonome e Kosovës Enti Krahinor i Statistikës. (Prishtinë, Dhjetor 1976).
2. Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës 1979. Krahina Socialiste Autonome e Kosovës Enti Krahinor i Statistikës. (Prishtinë, Dhjetor 1979).
3. Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës 1984. Krahina Socialiste Autonome e Kosovës Enti Krahinor i Statistikës. (Prishtinë, Dhjetor 1984).
4. Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës 1989. Krahina Socialiste Autonome e Kosovës Enti Krahinor i Statistikës. (Prishtinë, Dhjetor 1989).

Literatura

1. Çerkin Bytyçi, Prim. Dr. Daut Mustafa. Në 90-vjetorin e lindjes së prim. dr. Daut Mustafës. (Prishtinë, 2009).
2. Hivzi Islami, Evolucioni dhe transicioni Demografik. (Pejë, 1999).
3. Hivzi Islami, Fshati i Kosovës. Kontribut për Studimin Sociologjiko-Demografik të evolucionit rural. (Prishtinë, 1985).
4. Iris Ritzmann, Vom gemessenen zum angemessenen Körper – Human Enhancement als historischer Prozess. In: Medizin für Gesunde? Analysen und Empfehlungen zum Umgang mit Human Enhancement. Bericht der Arbeitsgruppe «Human Enhancement» im Auftrag der Akademien der Wissenschaften Schweiz. (Bern, 2012), fq 27-37.
5. J. D. Cottrell, The Consumption of Medical Care and the Evaluation of Efficiency. Medical Care, Vol. 4, No. 4 (Oct. - Dec., 1966).
6. Jan Payne, Patientenrechte in kommunistischen und demokratischen Gesellschaften: ihr transzendentaler Hintergrund und Grund. In: Hrs. Thomas Rizicks, Michal Andel, Martin Bojar, Detlef Brandes und Alfons Labisch, Mensch und Medizin in totalitären und demokratischen Gesellschaften. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte im östlichen Europa. Band 21. (Prag, Düsseldorf. 2001).
7. Janet Susan Reineck, The Past as Refuge: Gender, Migration and Ideology among Kosovo Albanians. (unpublished PhD dissertation, Berkeley: University of California, 1991). (Available on order from <http://www.umi.com/hp/Support/DServices> ref. 9228829).

8. John A. Logan, Counteracting Communism Through Foreign Assistance Programs in Public Health. American Journal of Public Health. August 1955/45.
9. K. Christiansen and J. W. Vaupel, Determinants of longevity: genetic, environmental and medical factors. Journal of Internal Medicine Vol. 240, 1996.
10. Malcolm S.M. Watts, Medicine in Society. Part III. A Role for Medicine in Modern Society. California Medicine, February 1965, Nr. 102/2.
11. Mimoza Dushi, Femra dhe evolucioni i lindshmërisë në Kosovë. Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës. Botime të veçanta XCVIII Seksioni i Shkencave Shoqërore. Libri 32. (Prishtinë, 2009).
12. O.P. Scepın, Medizin im Sozialismus. Theoretische Positionen und gesellschaftliche Grundlagen in der UdSSR. In Medizin und Gesellschaft, Nr. 30. Hsg. Günter Baust. (Veb Verlag Volk und Gesundheit. Berlin 1987).
13. Oliver Jens Schmitt, Kosovo: Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft. (Stuttgart, 2008).
14. Rex Taylor. Annelie Rieger, Medicine as a Social Science. Rudolf Virchow on the typhus epidemic in Upper Silesia. International Journal of Health Services 15. 1985. Fq 547-559.

Artikujt

1. Zenelaj, Shërbimi shëndetsor i Zymit kaloi në ndërtesë të re. Artikull nga „Rilindja“ më 8.8.1964, fq 5.
2. Bora Ristiq, Disa Probleme të mbrojtjes preventive në krahinën tonë. Artikull nga “Revista Shëndeti”, viti 1961, Nr. 3, (Prishtinë, 1961, 1-12), fq 44-45.
3. Dr. J. M., Ambienti i fshatit dhe shëndeti. Artikull nga “Revista Shëndeti”, viti 1975, Nr. 1, (Prishtinë, 1975, 1-12), fq 1-3.
4. Dr. K. Danilloviq, Higjiena e ujit në katund. Artikull nga “Rilindja” më 8.10.1964, fq 8.
5. Fazli Kajtazi, Diçka për format dhe disa probleme të luftës kundër tuberkulozit. Artikull nga “Revista Shëndeti”, viti 1961, Nr. 12, (Prishtinë, 1961, 1-12), fq 223-224.
6. Mjeku po e shërbimi jo si duhet. Artikull nga „Rilindja“ më 10.4.1965, fq 9.
7. O. Z., Mjeku Kadri asht i palodhshëm. Artikull nga Rilindja“ më 20.10.1965, fq 8.
8. R. Zogjani, Për një përfshimje më të gjanë e aktiviteteve të gjallë të femnave. Artikull nga „Rilindja“ më 5.11.1964, fq 6.

9. Sh. M., Qysh me i rrallue udhëtimet e të sëmuneve?. Artikull nga „Rilindja“ më 6.10.1964, fq 6.
10. Uwe Jens Jürgensen, Gesundheit DDR! (2/2). Der Preis des Schönen Seins. Artikull online <http://www.mdr.de/doku/gesundheit394.html>
11. Zdravko Otasheviq, Edukimi shëndetsor në shkolla. Artikull nga “Revista Shëndeti”, viti 1961, Nr. 11, (Prishtinë, 1961, 1-12), fq 203-204.

Intervista me

1. Dr. Salajdin Jagxhiu (Infektolog)
2. Dr. Idajet Lutfiu (Kirurg)
3. Dr. Xhemil Bytyçi (Internist)
4. Dr. Sherif Besimi (Pediatër)
5. Rrezja (banor i Komunës së Therandës)

Sonila BOÇI

KOMUNIZMI DHE MINORITETET KOMBËTARE NË SHQIPËRI

Ende pa mbaruar lufta, në bisedimet për përgatitjen e projektit të Kartës së OKB-së, të zhvilluara në Dumbarton Oaks (gusht-tetor 1944), mbizotëroi pikëpamja se sistemi i mbrojtjes së minoriteteve, i krijuar nga Lidhja e Kombeve, kishte shumë pika të dobëta dhe duhej të ndryshohej në mënyrë radikale¹. Debati u përqendrua në çështjen nëse duhej komuniteti ndërkombëtar të angazhohej për mbrojtjen kolektive të të drejtave të minoriteteve apo theksi duhet të vihej te garantimi i lirive themelore të individit. Fitoi opsioni i dytë. Kështu, në marrëveshjet apo konferencat e mëvonshme mes tre Aleatëve të Mëdhenj të Luftës, çështja e mbrojtjes së minoriteteve nuk u mor në shqyrtim. Në Konferencën e Potsdamit (korrik-gusht 1945) u fol vetëm për mbrojtjen e të drejtave dhe lirive themelore të njeriut, si dhe për vendosjen e një demokracie funksionale në botën e Pasluftës. Doktrina e liberalizmit civil kishte triumfuar. Ky ishte një vizion i ri ndaj statusit të minoriteteve. E thënë ndryshe, të drejtat individuale të njeriut kishin fituar kundrejt të atyre kolektive të minoriteteve.

Pothuajse në të njëjtën kohë ndodhi dhe ndarja e botës në dy blloqe kundërshtarë si pasojë e Luftës së Ftohtë, gjë që solli përjasje të reja ndaj çështjes së minoriteteve. Doktrina politike e liberalizmit civil u vu përballë doktrinës marksiste të internacionalizmit proletar. Ndërsa Perëndimi kishte mundur të përfshinte doktrinën e liberalizmit civil dhe në dokumentet kryesore ndërkombëtare të Pasluftës, ndër më të rëndësishmet ishte Karta e Kombeve të Bashkuar, shtetet në anën tjetër të Perdes së Hekurt kishin përqaftuar doktrinën marksiste të internacionalizmit proletar. Kjo teori nuk u referohej ndasive kombëtare dhe etnike. Nacionalizmi konsiderohej atribut i borgjezisë dhe i luftës së saj imperialiste. Në filozofinë marksiste, përcaktuese në shoqëri ishin ndarjet e krijuara nga marrëdhëniet ekonomike. Sipas tij, proletariati nuk ka atdhe, pasi ai në çdo shtet shtypet njësoj nga borgjezia. Në parim, internacionalizmi proletar është i papajtueshëm me “mbrojtjen dhe ngritjen e interesave kombëtare të një vendi të veçantë” por është “plotësisht i pajtueshëm me mbështetjen e lëvizjeve

¹ Vladimir Ortakovski, *Minorities in the Balkans*, New York: Transnational Publisher, Inc: Ardsley 2004, f. 140

kombëtare antiimperialiste, veçanërisht nëse ato janë socialiste në orientim”². Vladimir Iliç Lenini gjatë Revolucionit të Tetorit të vitit 1917 në Rusi theksonte se: “Në krahasim me të gjitha format e nacionalizmit, marksizmi përparon duke u shtrirë përtej kufijve kombëtarë dhe amalgamën e tërë kombeve synon ta kthejë në një njësi të pathyeshme”³. E për rrjedhojë, sipas Leninit, popujt jorusë të ish-Perandorisë Ruse do të kërkonin të qëndronin në përbërje të shtetit komunist të porsakrijuar⁴.

Mbështetur në idetë e Leninit për nacionalizmin dhe çështjet nacionale, Josif Visarionoviç, Stalini botoi në periudhën midis dy Luftërave një broshurë me titull *Marksizmi dhe Çështja Kombëtare*. Ky botim, siç pohon me të drejtë studiuesi grek Evangelos Kofos, u shndërrua në biblën komuniste për problemet kombëtare dhe minoritetet⁵ dhe u zbatua më vonë në të gjitha shtetet komuniste në Evropën Qendrore dhe Lindore. Stalini e konsideronte si “detyrë të lartë të partive komuniste” t’i bënin ballë nacionalizmit dhe të ruanin popujt nga epidemia e përgjithshme e tij⁶. Sipas tij, nacionalizmi tentonte të krijonte një front të përbashkët mes punëtorëve dhe borgjezisë “kundër elementëve kombëtarë të huaj [minoriteteve kombëtare] në shtetin në të cilin jetonin ose kundër kombit fqinj”⁷. Kjo, sipas Leninit dhe më pas Stalinit, ishte “pengesa kryesore” për “krijimin e shoqërisë socialiste”. Prandaj përballë nacionalizmit duhej të vihej “arma e sprovuar e internacionalizmit: uniteti i përbotshëm i luftës së klasave”⁸. Në lidhje me minoritetet, internacionalizmi do të thoshte që klasa punëtoresh duhej të ngrihej kundër borgjezisë kombëtare të vendit të saj që shtypte minoritetet, por, në të njëjtën kohë, duhej të luftonte dhe borgjezinë në gjirin e minoriteteve, e cila kërkonte bashkimin me shtetin amë.

Por, në Ballkanin e nacionalizmave të dyja përfaqeset e reja ndaj mbrojtjes së minoriteteve hasën në një terren të vështirë për t’u zbatuar. Shtetet në Ballkan nuk ishin të gatshme të hiqnin dorë nga nacionalizmi i tyre, as në emër të së drejtave liberale, as në emër të luftës së klasave. Shtetet ballkanike e gjetën veten në udhëkryq mes internacionalizmit jo rrallë të imponuar dhe nacionalizmit të trashëguar, duke krijuar një lloj hibridizimi që njihet si nacionalizëm komunist. Gjithsesi, idetë internacionaliste ndikuan që ato t’i linin përkohësisht mënjanë politikatat tradicionale

² Horac B. Davis, *Towards a Marxist Theory of Nationalism*, New York and London: Monthly Review Press, 1985, f. 17.

³ *Po aty*.

⁴ John Lewis Gaddis, *We now know – rethinking Cold War history*, New York: Oxford University Press, 1997, f. 28.

⁵ Evangelos Kofos, “Balkan minorities under communist regimes”, në: *Balkan Studies*, vol. 2, nr. 1-2, Thessaloniki: 1961, f. 26.

⁶ Josif V. Stalin, *Vëprat*, Vëll. 2, Tiranë: 1954, f. 290.

⁷ E. Kofos, “Balkan minorities ...”, f. 26.

⁸ J. V. Stalin, *Vëprat* ..., Vëll. 2, f. 290.

nacionaliste dhe problemet e pazgjidhura territoriale midis tyre. Regjimet komuniste në Ballkan janë konsideruar se e kanë toleruar ekzistencën e minoriteteve më shumë se paraardhëset e tyre në periudhën midis dy Luftërave. Në të vërtetë, të drejtat e minoriteteve në shtetet komuniste përmbledheshin në lejimin e një autonomie kulturore, e cila do të kufizohej sa herë që shteti do ta perceptonte atë si kërcënim për kontrollin e plotë politik dhe ekonomik në vend. Megjithatë, nuk munguan dhe rastet kur regjimet komuniste u mbështetën dhe mbi përvojat e paraardhësve të tyre jokomunistë në mënyrën se si ata e ndërthurnin asimilimin dhe represionin në emër “të së mirës së përbashkët dhe të rendit socialist”. Idetë internacionaliste ndikuan për një sjellje tolerante ndaj minoriteteve, por gjithnjë politikisht të kushtëzuar. Jashtë kriterit politik, toleranca merrte fund. Në një shtet komunist, nacionalizmi i nënshtronte ideologjisë politike. Pikërisht në këtë kontekst shtetet komuniste u kthyen në “frigoriferë gjigantë” për ndjenjat kombëtare të shtetasve të tyre, si bashkëkombës, ashtu dhe minoritarë.

Nëse kjo është një panoramë e përgjithshme e gjendjes së minoriteteve në shtetet me regjime diktatoriale të majta, pyetja që natyrshëm shtrohet është si qëndron regjimi komunist përballë minoriteteve në Shqipëri. Shteti komunist shqiptar, duhet thënë, se bëri diferencime ndërmjet minoriteteve etnike e kombëtare dhe atyre linguistike e kulturore. Ai nuk njohu dhe për konsekuencë nuk garantoi asnjë të drejtë specifike për këta të fundit, pra romët, egjiptianët apo arumunët. Megjithëse nga regjistrimet e ndryshme të popullsisë rezultonte se në Shqipëri jetonin grupe të vogla etnike me prejardhje rome, arumune, izraelite⁹ etj, këtyre nuk iu njoh asnjë e drejtë specifike kulturore apo linguistike. Për këto lloj komunitetesh u punua fort në drejtim të integritit të plotë të tyre. Ndonjë kërkesë sporadike e këtyre grupeve minoritare për t'u njohur të drejtat arsimore në gjuhën amtare u konsiderua si “shovinizëm” apo si “veprimtari në dëm të interesave të atdheut”. Sa për ta ilustruar, mund të përmendet rasti i një kërkesë të arumunëve të Korçës në vitin 1959. Ata, në një letër anonime drejtuar Enver Hoxhës, kërkonin rihapjen e shkollës dhe rindërtimin e kishës arumune në Korçë, të shkatërruar në tërmetin e vitit 1930¹⁰. Letra, pasi vë në dukje se minoriteti arumun nuk gëzon asnjë të drejtë, kërkon që ai të trajtohet në të njëjtën mënyrë si minoriteti grek dhe sllav, pra të këtë një shkollë në gjuhën amtare. Por, pavarësisht nga

⁹ Arkivi Qendror i Republikës së Shqipërisë (*më tej*: AQSh), Fondi (*më tej*: F.) 14/AP (strukturat), Viti (*më tej*: V.) 1960, Dosja (*më tej*: D.) 239. Relacion mbi regjistrimin e popullsisë dërguar KQ të PPSH.

¹⁰ AQSH, F. 14/AP (strukturat), V. 1959, D. 514, fl. 3. Letër e komunitetit vllah të Korçës për Enver Hoxhën, 28 gusht 1959

pohimi i Hoxhës se në Korçë ekzistonte minoritetet arumun¹¹ dhe sugjerimit të tij se udhëheqësit lokalë duhej të hapnin shkollën, nëse kjo ishte dëshira e përgjithshme e arumunëve të Korçës¹², Ministria e Punëve të Brendshme i dënoi autorët e letrës, si dy pjesëtarë të “Gardës së Vjetër”. Në Korçë nuk u hap ndonjë shkollë për minoritetin arumun.

Një panoramë më e ndryshme na shfaqet për minoritetet kombëtare, ose për minoritetet zyrtarisht të njohura nga shteti shqiptar. Duke u mbështetur në filozofinë marksiste të internacionalizmit proletar, modelit sovjetik të trajtimit të çështjes kombëtare dhe të minoriteteve, si dhe nevoja pragmatiste për të mos shtuar kundërshtarët e regjimit, shteti komunist ndoqi një politikë mjaft fleksibël ndaj minoriteteve kombëtare në vend. Nëse do t'i referohemi kuadrit ligjor të hartuar gjatë regjimit komunist¹³ mund të konkludojmë se politika e shtetit shqiptar ndaj minoriteteve në Shqipëri bazohej së paku në tre shtylla kryesore: në përpjekjet për integrimin e tyre në jetën ekonomike, shoqërore e politike; në garantimin e të drejtave për ruajtjen e identitetit të tyre kombëtar; në luftimin e tendencave nacionaliste si të minoriteteve, ashtu dhe shqiptarëve në kuadër të projektit të bashkim-vëllazërimit, apo e thënë ndryshe, të uniformitetit politik. Por, ndërsa këto tre shtylla ishin të pranishme në politikën e shtetit komunist shqiptar gjatë gjithë periudhës komuniste, intensiteti i zbatimit të tyre ka pësuar shpesh oscilacione në varësi të situatave të brendshme dhe ndërkombëtare.

Politikat integruese të shtetit shqiptar ndaj minoriteteve

Shteti komunist shqiptar u tregua i kujdesshëm për integrimin proporcional të minoriteteve në jetën ekonomike, sociale dhe politike të vendit. Gjatë regjimit komunist në Shqipëri, përkatësia etnike apo kombëtare nuk përbënte pengesë për të ngjitur shkallët e karrierës partiake apo shtetërore. Ky vullnet u sanksionua në akte të shumta ligjore, por gjeti zbatim edhe në praktikë. Kështu, në *Deklaratën për të Drejtat e Qytetarit*, qeveria provizore shqiptare shprehte vullnetin e saj për të garantuar barazinë e të gjithë shtetasve para ligjit¹⁴, vullnet ky i sanksionuar ligjërisht me Statutin e RPSH-

¹¹ AQSH, F. 14/AP (organet udhëheqëse), V. 1959, D. 25. Procesverbali i mbledhjes së Byrosë Politike të KQ të PPSH, pa datë.

¹² *Po aty*.

¹³ Dokumentet ligjore të përdorura për këtë qëllim janë: Deklarata për të Drejtat e Qytetarit (23 tetor 1944); Statutit të RPSH (14 mars 1946); Ligjit për Reformën Arsimore të gushtit 1946; Kushtetutës së RPSSH (28 dhjetor 1976)

¹⁴ *Dokumenta të organeve të larta të pushtetit revolucionar nacional-çlirimtar*, botim i Institutit të Historisë së Partisë pranë KQ të PPSH, Tiranë: 1962, f. 295, Deklaratë e Mbledhjes së Dytë të KANÇ-it për të drejtat e qytetarëve, 23 tetor 1944.

së, më 14 mars 1946, e cila përveç të drejtave të barabarta për të gjithë shtetasit “pa ndryshim kombësie, race ose feje...”¹⁵, garantonte dhe të drejtën për të zgjedhur përfaqësuesit e tyre, ashtu dhe për t’u zgjedhur në organe të larta shtetërore¹⁶, pothuajse pa ndryshim këto formulime përsëriteshin edhe në Kushtetutën e RPSSH të vitit 1976. Në këtë mënyrë, në Ligjin themelor të shtetit shqiptar ishte sanksionuar vullneti për integrimin e minoriteteve në jetën e vendit. Faktorë përcaktues dhe diferencues në këtë proces ishin mbështetja dhe besnikëria ndaj strukturave partiake dhe shtetërore të regjimi, si dhe zotërimi i gjuhës shqipe. Minoritarët grekë dhe maqedonas, që kishin mbështetur Lëvizjen Antifashiste Nacionalçlirimtare dhe që vazhdonin të mbështesnin reformat që po ndërmernte qeveria shqiptare, u bënë menjëherë pjesë e strukturave më të larta partiake dhe shtetërore, duke përfshirë ministra, deputetë, drejtues të lartë partiakë etj. Nga shfletimi i dokumentacionit dëshmohej qartë se organet e larta vendimmarrëse partiake dhe shtetërore kujdeseshin për t’u krijuar hapësirat minoriteteve në këto struktura.

Në fillim të viteve ’50, duke marrë shkas nga disa ngjarje të ndodhura në dy fshatrat me popullsi greke Goricë dhe Glinë, të cilat rrezikuan një përplasje midis shtetit shqiptar dhe banorëve minoritarë të këtyre krahinave, PPSH dhe qeveria shqiptare hodhën hapa të mëtejshëm për të kodifikuar një politikë, e cila do t’i vendoste minoritetet në Shqipëri në statusin e *persekutimit pozitiv* në lidhje me integrimin e tyre ekonomik, social dhe arsimor. Sipas Vendimit nr. 7 i Byrosë Politike të PPSH-së të datës 28 janar 1950, situata në zonat minoritare do të kishte përparësi të veçantë. Në *planin politik*, Vendimi sanksiononte vendosmërinë e udhëheqjes së PPSH-së për ta përfshirë popullsinë minoritare në procesin e krijimit të “njeriut të ri”, duke intensifikuar propagandën politike në zonat minoritare. Drejtimitet e propagandës ishin: të reklamoheshin më shumë “sukseset e reformave” dhe drejtuesit politikë shqiptarë; të popullarizohej Bashkimi Sovjetik dhe Kampi Socialist; si dhe të luftohej influenca e shovinizmit grek dhe ajo e imperializmit amerikan në minoritet¹⁷.

Në *planin ekonomik*, zonat minoritare do të vendoseshin në një kujdes të veçantë të shtetit. Një sistem i veçantë furnizimi me artikuj ushqimorë, industriale etj¹⁸ u hartua dhe aplikua për këto zona, sistem ky që erdhi duke u përmirësuar me Vendimet

¹⁵ Asambleja Kushtetonyjëse, *Statuti i Republikës Popullore të Shqipërisë*, neni 13, Tiranë: “Bashkimi”, 1946, f. 6.

¹⁶ *Po aty*.

¹⁷ AQSH, F. 14/AP organet udhëheqëse, V. 1950, D. 20, fl. 8, Vendim nr. 7 i Byrosë Politike të KQ të PPSH-së mbi ngjarjet e Glinës të rrethit të Gjirokastrës dhe gjendjen në minoritetin grek, 28 janar 1950.

¹⁸ AQSH, F. 14/AP organet udhëheqëse, V. 1950, D. 20, fl. 20, Nga diskutimi i Tuk Jakovës në mbledhjen e Byrosë Politike të KQ të Byrosë Politike të KQ të PPSH-së, 28 janar 1950.

e Këshillit të Ministrave të viteve 1953 dhe 1956 për furnizimin e zonave kufitare. Pra, sa i takon furnizimit, krahinat e banuara nga minoritarë përfitonin si nga statusi i tyre minoritare, ashtu edhe nga të qenit zona kufitare.

Në *planin shoqëror*, vendimi nuk linte mënjane as masat për integrim më të mirë të brezit të ri minoritar në jetën ekonomike dhe shoqërore të vendit. Në lidhje me këtë u vendos “të tërhiqen sa më tepër të rinj e të reja në shkolla internate, kurse të ndryshme për përgatitje kuadrosh duke u akorduar bursa”¹⁹. Kjo masë kishte rëndësi të dyfishtë për regjimin. *Së pari*, krijonte një rrjet specialistësh vendas për të shërbyer në zonë, të cilët, nga ana tjetër do të zëvendësonin specialistët e shkolluar në Greqi. *Së dyti*, do të ishte një mundësi e mirë për indoktrinimin e masës së të rinjve minoritarë me ideologjinë komuniste.

Shteti shqiptar për ruajtjen e identitetit të minoriteteve

Ndërsa në rastin e politikave integruese situata është disi më e thjeshtë për t’u analizuar, sa i takon çështjes së ruajtjes së identitetit ajo shfaqet më komplekse. Shteti komunist shqiptar që në aktet para të tij shprehu vullnetin për ruajtjen e identiteti kombëtar të minoriteteve në Shqipëri²⁰. Nga pikëpamja ligjore, shteti komunist shqiptar mori përsipër të garantonte ato të drejta, të cilat studiuesi Anthony Smith i konsideron si shtyllat e identitetit të një kombësie: gjuhën amtare, kulturën dhe zakonet, si dhe, para vitit 1967, besimin²¹. Kështu, në Statutin e RPSH-së të vitit 1946 u garantoheshin pakicave nacionale²² në Republikën Popullore të Shqipërisë “të gjitha të drejtat, mbrojtjen e zhvillimin kulturor të tyre dhe përdorjen e lirë të gjuhës së tyre”²³. Këto parime i përforcoi Ligji i Reformës Arsimore i 17 gushtit të vitit 1946, sipas të cilit do të krijoheshin kushte për zgjerimin e arsimit në të gjithë vendin dhe do të rriteshin mundësitë reale për gjithsecilin për të ndjekur falas shkollën pa dallim seksi, gjendje shoqërore apo kombësie²⁴. Mbrojtjen e të drejtave arsimore dhe kulturore të minoriteteve, përveç atyre fetare sanksionohen edhe në Kushtetutën e

¹⁹ *Po aty*.

²⁰ Kjo do të thoshte se, si linjë politike, qeveria shqiptare mori masa dhe u angazhua për sigurimin e kushteve për arsimimin e minoritarëve në gjuhët amtare përkatëse, si dhe përpjekje për ruajtjen e kulturës dhe fesë së tyre.

²¹ Për më tepër shih: Anthony D. Smith, *National Identity (ethnonationalism in comparative perspective)*, London; New York: Penguin Books, 1991, f. 23-28.

²² Duhet theksuar se theksimi që i bën ligji pakicave kombëtare e bën të pavlefshme zbatimin e tij për grupet e tjera minoritare si ato linguistike dhe kulturore.

²³ Asambleja Kushtetone, *Statuti i Republikës Popullore të Shqipërisë*, neni 35, Tiranë: Bashkimi, 1946, f. 12.

²⁴ Eriketa Kambo, *Arsimi në Shqipëri (1945-1960)*, Botim i Akademisë së Shkencave të Republikës së Shqipërisë, Tiranë: “Mësonjëtorja”, 2005, f. 35.

RPSSH të vitit 1976.

Që në vitet e para të regjimit komunist qeveria shqiptare u angazhua për të hapur një numër të konsiderueshëm shkollash në zonat minoritare si greke, ashtu dhe maqedonase e malazeze. Gjithashtu, qeveria shqiptare lejonte fillimisht përdorimin e gjuhës së minoriteteve si në mjedise publike, ashtu dhe në administratën shtetërore lokale. Në një qarkore të Këshillit Antifashist Nacionalçlirimtar për Këshillin Nacionalçlirimtar të Gjirokastrës kërkohej që të gjitha dokumentet zyrtare që u drejtohen katundeve grekofone “të redaktohen në të dyja gjuhët: shqip e greqisht. Për ta bërë si duhet këtë punë mund të krijohen zyra përkthimesh në prefekturat mikse”²⁵.

Por, vullneti i qeverisë komuniste shqiptare për të mbrojtur të drejtat arsimore, kulturore e fetare, pra identitetin kombëtar të minoriteteve që jetonin në Shqipëri, pengohej nga disa faktorë.

Së pari, izolimi i Shqipërisë, marrëdhëniet e tensionuara me shtetin amë të minoriteteve kombëtare, e cila çonte në pamundësi shkëmbimesh kulturore e gjuhësore nuk i dha mundësi identitetit kombëtar të minoriteteve të zhvillohej.

Së dyti, kishte vështirësi për të përgatitur tekste shkollore dhe mjete të përshtatshme didaktike për një mësim të përditësuar të gjuhës amtare. Deri në fund të viteve '40, për minoritetin grek ishin ende në qarkullim disa nga tekstet shkollore të gjuhës dhe letërsisë greke të hartuara në Greqi dhe të përdorura në periudhën midis dy Luftërave. Ato krijonin kushte optimale për mësimin e gjuhës dhe njohjen e kulturës greke. Sa i takon minoritetit sllavo/maqedonas, ai përfitoi deri në këtë vite nga marrëdhëniet e mira shqiptaro-jugosllave për të pasur tekste të përshtatshme të gjuhës dhe letërsisë sllave²⁶, madje dhe mësues të ardhur nga Maqedonia. Pas kësaj periudhe, sigurimi i teksteve shkollore në gjuhën amtare për minoritetet ishte një brengë e vazhdueshme për drejtuesit komunistë shqiptarë. Gjatë viteve '50-'60, u ngarkuan komunistët grekë të ardhur në Shqipëri si pasojë e Luftës Civile për të hartuar tekstet e shkollave të minoritetin grek, të cilat do të shtypeshin në shtypshkronjën e gazetës së minoritetit *Laiko Vima*. Për shkollat e minoritetit maqedonas në vitin 1953 u kërkuu ndihma e qeverisë bullgare, por ajo e refuzoi. Në vitet '70, pas vendosjes së marrëdhënieve diplomatike me Greqinë dhe marrëveshjes me RFSJ, pati një lehtësim për shkëmbimin e disa teksteve shkollore. Si rezultat i këtyre vështirësive tekstet në gjuhën e minoritetit ishin përkthime të thjeshta të teksteve shqiptare, të shtypura keq, shpesh herë në formë dispensash dhe nuk pasqyronin evolucionin dhe ndryshimet që pësonte kohë pas kohe gjuha amtare.

²⁵ AQSH, F. 489, V. 1945, D. 138, fl. 1, Letër e Kryesisë së KANÇI për Këshillin Nacionalçlirimtar të Gjirokastrës, nr. 012, 23 prill 1945.

²⁶ Arkivi i Ministrisë së Punëve të Jashtme (*më tej*: AMPJ), V. 1945, D. 110, fl. 33, Legata Shqiptare në Beograd për Ministrinë e Jashtme, 3 maj 1946.

Së treti, vullneti për të ruajtjen e identitetit të minoriteteve binte ndesh me disa nga politikat bazë të shtetit komunist shqiptar: ideologjizimin komunist, devijimi nga internacionalizmi proletar për të adaptuar një politikë më nacionaliste, si dhe politikat ateiste, të cilat gjatë viteve '60 edhe në vijim u bënë gjithnjë e më dominante në Shqipëri. Botimet letrare e politike në gjuhën e minoriteteve, gazeta Laiko Vima e minoritetit grek dhe tekstet e programet shkollore ishin dizenuar për të “ekzaltuar patriotizmin shqiptar, miklimin e virtyteve që personifikonin drejtuesit shqiptarë, izolimin dhe ksenofobinë edhe pse në formë më të butë krahasuar me tekstet shkolloret të përdorura për shqiptarët”²⁷. Nga ana tjetër, politika ateiste që ndoqi shteti shqiptar ka pasur ndikim negativ në kulturën shpirtërore të minoriteteve, duke qenë se një pjesë e traditave të tyre zakonore ishin të lidhura me festat fetare të ritit të krishterë ortodoks. Pavarësisht, nga karakteri i përgjithshëm i fushatës antifetare të ndërmarrë nga qeveria komuniste, jam e prirë të bashkohem me mendimin e atyre studiuesve, të cilët mendojnë se minoritetet, për “kushtet e tyre të veçanta e ndjenë më fort impaktin negativ të fushatës antifetare”²⁸, se sa popullit shqiptar në tërësi.

Projektet për Bashkim-Vëllazërimin e popullit shqiptar dhe minoriteteve

Një nga shtyllat kryesore ku mbështetej politika e shtetit shqiptar ishte dhe pengimi i ndasive qofshin këto fetare, apo etnike me qëllim krijimin e kohezionit social e politik të nevojshëm për reformat e regjimit. Në kushtetutat shqiptare të periudhës komuniste parashikohej se ishte i kundërligjshëm aktet “sjell privilegje në favor të shtetasve ose që kufizon të drejtat e tyre për shkak ndryshimi në kombësi, racë ose fe”²⁹, apo “provokimet për të mbjellur urrejtje dhe grindje në mes kombësive, racave dhe feve”³⁰.

Tendencat nacionaliste, apo siç quheshin me gjuhën e regjimit, shoviniste ishin të dënueshme si kur shfaqeshin nga minoritetet, ashtu edhe nga shqiptarët. Një numër anëtarë të minoriteteve, kryesisht grekë ishin dënuar për shkak se kishin shfaqur hapur në publik filohelenizmin e tyre. Në qershor 1953, Këshilli i Ministrave mori vendim për të larguar një numër familjesh greke nga zonat kufitare për shkak se konsideroheshin “shoviniste” dhe “me tendenca agjenturore”³¹.

²⁷ Evangelos Kofos “The Greek minority textbooks during the Enver Hoxha period”, në: *Balkan Studies*, Vol. 34, No.1, Thessaloniki: 1993, f. 85

²⁸ H. Poulton, *The Balkans, minorities and the states in conflict*, 2nd edition, Minority Rights Publication, 1994, f. 196.

²⁹ Asambleja Kushtetonejse, *Statuti i Republikës Popullore ...*, f. 6.

³⁰ *Po aty*.

³¹ AQSH, F. 490, V. 1953, D. 600, fl. 8, Procesverbal i mbledhjes së Kryesisë së KM mbi diskutimin e raportit “Mbi shpërnguljet nga kufiri”, 9 qershor 1953.

Por, dokumentet arkivore dëshmojnë se të njëjtin kujdes tregonte shteti komunist edhe në rajonet kufitare me Greqinë apo në qarkun e Gjirokastrës, ku popullsia shqiptare ishte në vijën e parë të frontit të tensioneve greko-shqiptare, e për rrjedhojë, ishte më e ndjeshme dhe rrezikohet nga tendenca kundër minoritetit. Drejtuesit më të lartë të PPSH urdhëronin strukturat partiake dhe shtetërore për të punuar me kujdes dhe për të shmangur mosmarrëveshjet etnike në rajonet me popullsi të përzierë. Në një raport të komitetit qarkor të PKSH-së për Gjirokastrën të vitit 1946, thuhet se në popull [shqiptar] kishte një mendim se “minoritarëve nuk u duhej besuar”³². Kjo tendencë, sipas të njëjtit raport, ishte luftuar menjëherë dhe “tashmë masat janë sqaruar”³³.

Sigurisht që tendencat nacionaliste nuk munguan edhe në strukturat e larta të PPSH, veçanërisht kjo pas viteve '60, kur nacional-komunizmi kishte fituar terren. Në vitin 1969, Behar Shtylla atëherë drejtor i drejtorisë së edukimit pranë KQ të PPSH, pas një vizite në Gjirokastrë dhe Sarandë hartoi një projekt-platformë, e cila do të ndryshonte në mënyrë thelbësore politikën e shtetit shqiptar ndaj minoriteteve. Ai kishte vënë re se gratë dhe të moshuarit në minoritet nuk ishin në gjendje të përthithnin propagandën politike zyrtare pasi “greqishtja e tyre është shumë e varfër e bastarduar dhe nuk ka konceptet filozofike dhe politike, as terminologjinë tonë të socializmit”³⁴. Për këtë ai paraqiti disa propozime, të cilat në thelb kërkonin përzjerjen e popullsisë shqiptare me greke, në mënyrë që të bëhej një shqiptarizim i natyrshëm i tyre. Kështu, ai sugjeronte më shumë mësues shqiptarë për minoritetin; nxitje të martesave mes shqiptarëve dhe grekëve; dërgimin e kuadrove nga Veriu për të punuar në minoritet etj. Enver Hoxha menjëherë reagoi ashpër ndaj këtyre propozimeve, duke i quajtur ato të gabuara. Më 5 maj 1969 në një mbledhje të zgjeruar të Sekretariatit të KQ të PPSH, në të cilën ishte i ftuar dhe Sekretari i Parë i Komitetit të PPSH të Gjirokastrës u shpreh: “ndaj minoritetit duhet të zbatohet me rreptësi vija e drejtë e partisë dhe të kemi shumë kujdes, të ruhemi nga devijimet nacionaliste dhe shoviniste. ... Vetë minoritarët janë shtetas shqiptarë, vëllezërit tanë, që rrojnë në socializëm dhe gëzojnë pa asnjë dallim të gjitha të drejtat, sikurse çdo qytetar i Republikës sonë. Një nga të drejtat e tyre është dhe ajo e ruajtjes së gjuhës amtare, zakoneve dhe dokeve. Ashtu siç e ka këtë të drejtë gjithë populli shqiptar e kanë dhe minoritarët, ashtu siç ua ruajmë të drejtat labit apo shkodranit, duhet t’ia ruajmë dhe

³² AQSH, F. 14/AP strukturë, V. 1946, D. 57, fl. 13, Raport mujor i komitetit qarkor të PKSH-së për Gjirokastrën, për KQ të PKSH-së.

³³ *Po aty*.

³⁴ AQSH, F. 14/AP strukturë, V. 1969, D. 529, fl. 2, Raport i Behar Shtyllës rreth një udhëtimi në Gjirokastrë dhe Sarandë, 17 prill 1969.

minoritarit. Kjo është në rrugën marksiste-leniniste³⁵.

Nga panorama e mësipërme mund të arrijmë në përfundimin se politika e shtetit komunist shqiptar ndaj minoriteteve kombëtare tentonte të ishte e kujdesshme dhe të mos krijonte situata në të cilat minoritetet të ndjeheshin të persekutuar për shkak të kombësisë. Përtej kësaj, politikat më të përgjithshme të shtetit komunist shqiptar, ato që nuk drejtoheshin enkas ndaj minoriteteve si: vetizolimi ndërkombëtar; përndjekjet politike; moslejimi i shfaqjes së asnjë lloj diversiteti etj. kishin një ndikim të drejtpërdrejtë te minoritetet dhe patën ndikim negativ në ruajtjen e identitetit të tyre kombëtar.

³⁵ AQS, F. 14/AP org. udh., V. 1969, D. 19, fl. 26, Procesverbal i mbledhjes së Sekretariatit të KQ të PPSH, 5 maj 1969.

PUNIME NGA SEMINARI XXXII

Agostino GIORDANO

ARBËRESHËT E SHKRIMI LETRAR

Me shkrimin zë historia e njeriut.

Shkrimi ndan botën e përrallës nga ajo e së vërtetës.

Shkrimi merr vendin e kujtesës popullore.

Shkrimi e qëndron herën; fotografon, regjistron, vërteton gjithë atë që sheh, që gjegjën, që ndien: gjuhën, historinë, kulturën e një populli.

Lashtësia e një populli matet edhe ka vjetërsia e dokumenteve të shkruar. E Shqiptarët, farë ilire, mjerisht kanë dokumente të vonshëm.

Ato Dega, pra, ç'u shqit'tin nga trangu-mëmë i Arbërit e u shprishtin ndëpër Evropë, kërkuan e gjet'tin – edhe në dhë të huaj - udhën e mbijetesës ' tyre. Ture u ndihur me kujtesën, me trashëgimin e fjalës dhe me shkrimin.

Na Arbëreshë të Italisë – ose shkurt “Arbëreshë”, si thërritemi na - identitetin tonë etnik dhe gjuhësor e ruajtëm, ndër shekujt, *me këmbë e me dhëmbë*.

Populli Arbëresh, edhe sot, identitetin e vet e rron si mundën, e ruan si mundën: me zëmër, me fjalë e me këngë.

Po këtu flitet mbi “Letërsi e Identitet”.

Ç'duan me thënë këto dy fjalë? Gjuhë e Rrënjë. Fjalë e Histori.

S'është popull pa rrënjë, pa histori; s'është popull pa gjuhë.

Është Populli që len, ka gjiri ' tij, Shkrimtarë të mirë; sepse Njëjtësia/Identiteti, aq i Farës sa i Gjuhës, nga Populli i shkon Letrarit; është Populli që mbruan Letrarët e tij.

E këtë Identitet, pra, shkrimtari arbëresh e jeton, e studion dhe e rrëfyon, gjatë shekujvet, aq nga ana gjuhësore, sa nga ajo historike, letrare, besimtare, folklorike, kulturore.

Një shkrimtar shkruan për popullin e tij, për historinë e popullit ' tij; e shkruan te gjuha që populli ' tij flet e kupton.

Shkrimtarin e bën Gjuha. Gjuha e mbruan, e rritën, e veshën. Një veshje e qepur ngrah, pa arrne.

Më shkrimtari ndihet i lidhur Botës së tij, më shumë i lidhet Gjuhës mëmësore.

Letërsia është kopshti i idevet, është Festa e gjuhës.

“Letërsia e një Kombi – shkruan letrari italian Francesco De Sanctis – është një sintezë organike e shpirtit dhe e mendimit të një populli”.

Fara e Fjala të një populli ecjën bashkë; Historia e Gjuha janë motra binjake. Domethënë është rrallë, te një Komb, të gjësh një letrar, një historian, një gjuhëtar, një filolog që shkruan, mbi popullin e vetë, në gjuhë të huaj.

Sepse Shkrimtari s'ka vet detyrën e rrëfimit, po edhe detyrën e gjuhës.

Shkrimtari s'është gjuhëtar, po ka shijen e fjalës; s'është studjues i fjalës, po një lojtar i fjalës, një adhurues i fjalës së bukur.

Po, jashtë Atdheut, jeta e një Pakicje ndërron. E, ndëse tek “dheu i huaj” s'gjën mikpritje, Pakica nëng shkon e shprishet, copëtohet, loset, humbet. I bired dhata.

Atëherë, Shkrimtarët Arbëreshë si e ndihetin Pakicën e tyre të mos t'vdisë?

E ndihetin sa më mund'tin; e, me motin, ëmri i Arbëreshëvet qe nderuar jo vet nga Italia: s'hyri vet ndër libret italianë, po pat nderën – e me pjetë liqë - të hinej edhe ndër libret e historisë dhe të letërsisë shqiptare, si një ndër Degat më të vjetra e më të shtrenjta. Çë ndihu Atdheun, në gjithë lëmet, kur Atdheu rëkonij nën gërthenjët e Turqvet.

Letërsia popullore arbëreshe errën pikën e saj estetike më të lartë në Rapsoditë, ku fjala është e lashtë dhe e kënduar, dhe heronjtë janë të vërtetë; ku historia e letërsia fërkohen e mbruhen njera me jetrën. Kjo është Periudha Korale.

Letërsia artistike arbëreshe e ngrën shkallën estetike të fjalës, të rrëfimit. Ndërron lozja e fjalëvet. Një njeri i vetëm krijon, shkruan, në vendin e popullit. Zë Periudha e Solistevet.

Sot, pra, ndëse hapmi një Libër Letërsije, mbanë Poetëvet dhe Prozatorëvet, gjëmi edhe disa faqe mbi ata autorë/intelektualë/dijetarë që shkruajtën për histori, gjuhësi, filologji, folklor, gjeografi, politikë, etj...

E natyrisht këta shkruajtën veprat e tyre në gjuhën e popullit t' tyre, jo në gjuhë ndryshe.

Ndër Arbëreshët e Italisë, kjo sjellje gjuhësore nëng qe, e nëng është, rregull.

Pakë Dijetarë/Intelektualë Arbëreshë shkruajtën, ose shkruajën, në gjuhë arbëreshe.

Dhe jo gjithë Letrarët Arbëreshë shkruajtën, ose shkruajën, në gjuhë arbëreshe, ose vetëm në gjuhë arbëreshe; shkruajën edhe shqip, edhe italisht.

Po Arbëria e ka një “Gjuhë Arbëreshe”?

Përveç dhjetra të Folmesh katundare, Arbëria s’ka – si Shqipëria – një Gjuhë Arbëreshe standarde.

Po çdo Shkrimtar – poet ose prozator – e çdo Dijetar Arbëresh ka mundësi të shkruanë si do: në të folmen e katundit ‘ tij, të thjeshtë ose të zbukuruar; ose të krijojnë, si i pëlqen, një farë standardje arbëreshe: një gjuhë origjinale, e krijuar për me shkruar veprat e veta.

Për të kataloguar, pra, bashkë veprat e Dijetarëve dhe të Shkrimtarëve Arbëreshë (sadopak të lerë ndë katunde arbëreshë dhe arbëresh-folës), mund të ëcen ndryshe edhe bibliografike:

-udha diakronike e thjeshtë, ç’ka shek.XVI njera sot;

-udha sektoriale sipas lëmit: letrar, gjuhësor, historik, besimtar, folklorik, etj...

-udha sektoriale sipas gjuhës me k’i shkruajtën këto vepra: gjuhë arbëreshe, arbëreshe-shqipe, shqipe, arbëreshe-italiane, italiane.

-udha tematike

Etj...

Këtu më intereson Letërsia kreative e lartë Arbëreshe (poezi e prozë): ajo e shkruar arbërisht, arbro-shqip, ose shqip.

Tek faza e vjetër, të parat poezi origjinale të Letërsisë Arbëreshe i shkruajti L.Matrange (1567-1619) e pra Z.N.Brancato (1675-1741), prifti bixantinë nga Hora e Arbëreshëve. E, pas atyre, N. Filja (1682-1769), N.Keta (1742-1803) e Xh.Variboba (1725-1788).

Prifti të pesë, këta; po ndërsa të parët, nga katunde arbëreshë të Siçilljes, shkruajën te një gjuhë e kulluar, Variboba shkruan tek e folmja e Mbuçatit, katundit tij të Kallabrisë: tek ajo më popullore, më e përzier me fjalë italiane. Një skandal gjuhësor, për ata mote: aq sa De Rada e kritikon ashpër.

Ndërsa të tjerët bëjnë çmos se të shkruajën arbërishten më të pastër, për të mirën e gjuhës arbëreshe, Variboba gjuhën e përdorën për të mirën besimtare të popullit dhe për arësye poetike.

*Pas Varibobës, gjithë poetët arbëreshë të **Rilindjes së Parë** shkruajën tek e folmja arbëreshe e katundit të tyre, tue marrë edhe hua, kur dubet, fjalë e fjalë nga të tjera Të Folme-motra arbëreshe.*

Xh. De Rada (1814-1903), pra, herë krijon fjalë të reja, herë merr ka të tjerë katunde, shumë fjalë i merr ka Rapsoditë Arbëreshe, herë merr edhe ka shqipja; e, kur ka areks, prier në arbërishten e Maqit edhe fjalë të tjerë katundesh. De Rada i prier italisht veprat e tij, e dica i shkruan vet italisht. Arbërisht e italisht, prandaj. Është i pari autor, e jo i sprasmi, ç'i hapën Letërsisë Arbëreshe udhën dygjuhëshe. Udhën e përzjerjes gjuhësore.

F. A. Santori (1819-1894), shkruan të parën dramë në prozë, si edhe novela e përralla në poezi; shkruan edhe të parin roman, të parin e letërsisë shqiptare në përgjithësi.

B. Bilotta (1843-1918), për shembull, është poeti që shkruan vet vepra arbërisht, tek e folmja e Frasinës, e nget gjithë gjinitë letrare poetike: lirikën, epikën, komikën, satirikën; si edhe novelën, rrëfimin popullor, historinë popullore, zakonet katundare;

Z. Skirò (1865-1927), pra, bëgatën të folmen e Horës së Arbëreshëve me të tjera huazime arbëreshe e shqiptare, e krijon një gjuhë letrare të përbashkët, një koinë. Një eksperiment gjuhësor original.

Te **Rilindja e dyjtë Arbëreshe**, pas së dytës luftë botërore, përzjerja e arbërishtes me shqipën vete përpara. Një autorrugë me dy udha e tri korsë.

Janë poetë që nisen nga arbërishtja po pra shkojnë te shqipja e atje qëndrojnë (Vorea Ujko, Z. Del Gaudio, Zef Skirò Di Maggio, Zef Skirò Di Modica, K.Candrea, L.De Rosa, etj...);

Janë poetë që nisen nga arbërishtja, shkojnë te shqipja e pëstaj prirën prap tek arbërishtja, sa më e kulluar, standarde (Buzëdhelpr...)

Janë poetë që nisen nga arbërishtja e atje qëndrojnë (E.Skutari, P.Napoleitano, K.Zuccaro, etj...)

Pra janë poetë që përdorin një arbërishte të lashtë (Catapano, Belmonte, etj...)

Z.Skirò di Maxho, për sh.,poezitë i shkruan shqip, po komeditë në arbërishten e Horës.

Proza letrare arbëreshe (novela, tregime, romane, komedi-drame) që me Santorin e vijon me Dushko Vetmo, V. Golletti Baffa, Z. Del Gaudio, Z. Skirò Di Maxho, V. Bruno, etj...; e vet në gjuhë arbëreshe.

Kam besë se kur një Letrar Arbëresh vëhet e shkruan, Arsyet Etnike janë të parat ç'e frymëzojnë, dhe Gjuha Arbëreshe është ajo ç'i përputhet më mirë.

Kur Etnia thërret, Gjuha bëhet sherbëtorja e saj.

Farës Ilire i përgjegjet Gjuha Arbëreshe.

Etnia Ilire e Gjuha Arbëreshe janë shtyllat mbi ku u stis, e mbi ku qëndron e patundshme, ka pesë shekuj e gjymës, historia e lavdishme e Arbërisë së tërë: Popull, Dijetarë, Priftra e Shkrimtarë.

Jashtë Atdheut s'rrohet - kështu gjatë e kështu me nderë - pa mall të vërtetë ndaj Rrënjave të veta e ndaj Gjuhës mëmësore.

Kush shkruan shqip, pra, e jo arbërisht, - në poezi e/ose në prozë - ka t'i ketë arsytet e tija:

- kush e bën sepse e Folmja arbëreshe e katundit ' tij ka pak fjalë e një gramatikë të keqësuar;

- kush e bën sepse s'i njuh mirë të tjera të Folme arbëreshe, me k'mund të fuqizonjë të tijën;

- kush e bën sepse shqipja ka më lexues e është më lé, për autorin, të jetë i kuptuar, i njohur dhe i vlerësuar.....

Janë zgjedhje që duan nderuar, po unë i gjykonj si "gjinisa-tradhti": për katundin e vetë, për Gjuhën Arbëreshe, për Arbërinë.

Në Botën e globalizuar – thonë dica – është mirë se gjithë Shqiptarët, kudo gjenden, të shkruajnë një gjuhë të vetme standarde, e njëjtë për gjithë, ture shkruar përsipër atyre ndryshimesh gjuhësorë që ndajën, më se të bashkojnë. "Ndryshime" që unë nderoj si pluralizëm, si bëgatëri, liri.

Ndëse Arbëria rroi njera sot, është sepse ndë mes të kësaj Pakicje rregjëron Anarkia, Individualizmi, Liria.

Çdo katund ka letrarët e shkrimtarët e tij, e nganjë mban me të Folmen e tij. Sadopak, te shkrimi: niset nga ajo.

Glokalizmi e shpëtoi njera sot Arbërinë dhe Arbërishten.

Parregullsia e shpëtoi njera sot Arbërishten.

Bier motin e tij, prandaj, kush do t'i vërë kapistrën gjuhësore këtij Populli Arbëresh, këtyre Shkrimtarëve Arbëreshë.

Nga Poet e shkrimtar le t'zgjethë udhën që do, le t'shkruanj ç'do, e te gjuha ç'do.

Mirë se vijën, në Letërsinë Arbëreshe, gjithë të Folmet katundare, po të pastruara ka italianizmat. Mirë se vijën gjithë "Arbërishtet Standarde", bila të atyre t'Folmesh katundare më të pasura.

Po Shkrimtarët kanë ' kenë edhe përlësinë e duhur, t'i lypjën ndihmë të folmevet-motra arbëreshe; e pra t'i zbukurojnë, kur duhet, me një "koqe krijje" shqipe.

Për mua kjo që historia e Letërsisë Arbëreshe, ç'ka Matranga njera sot, e kjo ka t'jetë soteparet. Vet kështu i lëhet Letërsisë Arbëreshe ftyrën e saj, zëmren e saj, lirinë e saj.

Nderimi i një Etnije zë fill nga nderimi i Gjuhës ' saj.

Gjuha Arbëreshe s'ngitet.

Gjuha Arbëreshe, ndëse smuret, shërohet ndë shpitë ‘saj, me jattritë e zakonshme; i sosën “*barët e Shën Mërisë*” të malevet tanë.

Thom edhe më shumë:

Letërsia Arbëreshe qe, është, e ka t’jetë mburonja e Arbërisë, jatresha e Arbërishtes.

Ka disa vjet shumohen kërkimet leksikore, si ato gjuhësore, te pothuaj cdo katund arbëresh.

Edhe profesori, nanë në pension, dr.Imri Badallaj, - titullar katedre i Gjuhës Shqipe për disa dekada te Fakulteti i Filologjisë i Universitetit të Prishtinës, çë do mirë pa masë Botën Arbëreshe - ka disa vite studion të Folmet e Qeftit e të Kazallveqit, katunde arbëreshë të Pulës, nd’Itali. Mirë, edhe ai - si gjuhëtar i vjetër e i vyer - është për shpëtimin e të Folmevet arbëreshe, për përdorimin e tyre, me gjuhë e me pendë: pse janë bëgatëri të rralla të Gjuhës Shqiptare.

Mund t’jetë edhe se ndonjë e Folme Arbëreshe është “buzë varri” e do mbledhur sa mënjëherë e studiuar si material gjuhësor historik; po më të shumtat e të Folmevet Arbëreshe janë të gjalla e të mira për me bënë Letërsi.

Puna e Shkrimtarit t’mirë, çë krijon poezi e prozë tek më e mira arbrishte të katundit t’ tij, ose te një arbërishte standarde, i buthton popullit t’ tij jo vet sa mall ká të përdorënj gjuhën e s’jëmës, po edhe se sa lé e sa bukur është t’e gjegjësh, t’e folsh e t’e shkruash një të Folme të pastër.

Shkrimtari, prandaj, më parë se të bënë shkrimtarin, ka të pastronjë gjuhën e katundit t’ tij, me ujë e sapun. Aq fjalët sa gramatikën. Aq ftyrën sa dhëmbët.

Sa më shumë, e sa më mirë, Shkrimtarët Arbëreshë shkruajën Arbërishten, sa më shumë i japën shembull të mirë popullit arbëresh, ç’ka t’ja trashëgonjë të bilvet e atij kultori katundar çë zë e e shkruan.

E më shumë (e mirë) shkruhet Arbërishtja, aq më shumë (e mirë) Arbëria rron. Sepse Gjuha s’mund t’ndahet ka Etnia. Si thoi s’mund t’ndahet ka misht.

- Në mësimin dhe pastrimin e të Folmevet Arbëreshe, pra, një rol me rëndësì e luajën:

- 1) Katedrat universitare Gjuhje dhe Letërsije Shqipe të Universitetetvet Italianë,
- 2) Shkollat e Katundevet Arbëreshë,
- 3) Sportelet Gjuhësorë të Bashkivet Arbëreshë,
- 4) Qishat bixantine,
- 5) Revistat Arbëreshe,

6) Festalet e Këngës Arbëreshe dhe Konkursët Poezie Arbëreshe,

- Një rol me rëndësi e kanë Mbledhësit e Leksikut Arbëresh,
- Një rol me rëndësi e kanë Përkthyesit arbëreshë,
- Një rol me rëndësi e kanë Shqiptarët, kur pjerën në gjuhë shqipe, ose interpretojnë, ose vet botojnë tekste letrare arbëreshë;

- Letërsisë Shqiptare – si thot edhe prof.sha Dhurata Shehri - sot i duhen Filologë dhe Kritikë Letrarë të mirë.

E Letërsia Arbëreshe, në këtë lëm, është më përpara.

Po pse Filologët, Kritikët Letrarë e Gjuhëtarët Arbëreshë nëng shkruajnë veprat e tyre arbërisht (një arbërishte sa më e thjeshtë, sa më standarde dhe e afërme shqipes), por drejtpërdrejt shtrohen mbi gjuhën italiane?

- Letërsisë Arbëreshe sot i duhen autorë të mirë, që kanë 'i vënë ré aq përmbajtjes sa formës së veprave t' tyre, aq tekstit sa gjuhës: teksti ka t'jetë origjinal, gjuha ka t'jetë e bukur, një arbërishte e kulluar dhe e kuptuashme, dhe një gramatikë e drejtë.

Pra, patjetër, dihet se çdo shkrimtar ka shijat e veta...

Letërsi e identitet

Pa identitet s'ka Letërsi.

Te një Rapsodi popullore Arbëreshe, Gjergj Kastrioti Skënderbé, Heroi ynë i math e i krishterë, është e lufton kundër Turqvet: po është e serposet e armiqtë ende s'i vrau gjithë: ahiera i truhet Tynzoti se t'i dhuronjë dy orë ditë më shumë. E Ynzot ja jep.

Na Arbëreshë - si Pakicë etno-gjuhësore historike e Italisë - njetër Qind Vjet i lypmi Tynzoti, jo dy orë.

Sepse Letërsisë Arbëreshe, sot, i duhen më Heronj.

Për të shkruar dhe muzikuar, bashkë, të sprasmen Rapsodì Arbëreshe.

Iljaz REXHA¹

BETEJA E KOSOVES NE MES MITIT E REALITETIT

Beteja e pare e Kosoves sot e kesaj dite ka mbetur krejtsisht e erret, hipotetike dhe teresisht e pandricuar dhe e padokumenuar ne baze te dokumenteve arkivore dhe gjetjeve arkeologjike. Para 23 vjetesh ne nje punim timin ne revisten shkencore “Gjurmime Albanologjike”, kam shpreh mendimin se vrasja e Sulltan Muratit I, ishte vrasje politike, e kryer nga sherbetoret e princ Pajazitit .Vrasjen e sulltanit nuk e kishte krye Milosh Kopiliqi, person i mistifikuar nga epika popullore dhe i panjohur ne dokumentet historike te kohes, ai s’permendet as si fisnik as ne cilin krah te ushtrise se koalicionit te krishtere mori pjese gjate betejes, sikur qe ishte fisniku kosovar Vuk Brankoviqi qe sipas kronikave i udhehoqi repartet serbe dhe albane ne krahun e djathte kunder reparteve ushtarake osmane. Mirepo, Vuku sipas gjitha gjasave nuk mori pjese dhe u torhoq nga beteja sebashku me dy fisnike albane; Gjon Kastriotin dhe Dhimiter Jonima(Gjonima), si duket ata e kishin pranuar vazalitetin e sulltanit, meqe keta pas betejes shpetuan gjalle dhe vazhduan te qeverisin ne vendet e tyre, ndersa princ Lazari dhe fisniku alban Teodor Muzaka, qe nuk e pranuan vazalitetin jane likuduar nga princ Pajazitit sipas marrveshjes secrete qe e kishte bere me pare me Vuk Brankoviqin.

Beteja e Kosoves, supozohet se eshte zhvilluar sipas epikes popullore dhe kronikave narrative osmane me 27 gusht 1389, ndera sipas atyre perendimore dhe slave, kjo ngjarje ka ndodhur me 15-20 qershor 1389 ne vendin e quajtur Gazimestan ne veriperendim te Prishtines. Qysh ne fillim verehet se nuk perputhen verzionet per kohen se kur saktesisht eshte zhvilluar kjo beteje e as verzionet per numrin e sakte te forcave faktike ushtrake te dy koalicioneve kundertshtare, por eshte paraqitur numri i egzagjeruar dhe me hamendje i pjesmarresve ne kete beteje prej 100.000-200.000, madje edhe 500.000, e kjo gje te ben te dyshosh se kronistet e njeres dhe pales tjetere jane mbeshtetur ne gojedhenat e tardites dhe epikes popullore, qe nuk ka pasur fare mundesi, qe as njera prej paleve kundertshtare te kete kapacitetete te tilla ushtarake per

¹ Orientalist-Historian i periudhes osmane.

ate kohe. Ne kesaj radhe do te kufizohemi vetem rreth dyshimeve se fare nuk eshte zhvilluar kjo beteje, rreth vrasjes se sulltanit dhe ne paraqitjen e verzioneve rreth vrasjes se tij dhe dorasit te tij. Ne kete beteje, nese fare eshte zhvilluar, ngase nuk eshte deshmuar nga dokumentet zyrtare arkivore, e as ne baze te gjetjeve arkeologjike te eshtrave te kufomave apo te armeve te asaj kohe, por gjithnje, kjo beteje paraqitet, spari duke u bazuar ne transmetimet e gojedhenave, ne forme legjende, kengeve folkloristike, epiken popullore dhe ne kronikat e me vonshme te kronistevqe asnjeri prej ketyre kronistve nuk ka qene pjesemarres ne kete beteje, as qe jane marre te dhena per kete ngjarje hipotetike nga ndonje pjesemarres qe e ka perjetuar kete beteje. Ne kronikat narrative, thuhet se ushtria e koalicionit osman me aleatet e Anadolise dhe disa vazale te saj te krishtere nga Balkani te udhehequra nga sultan Murati I, doli fitimtare, ndersa ushtria e koalicionit te krishtere e perbere prej reparteve te krishtereve: serbe, albane, vllehe, boshjake, hungareze, bullgare dhe venedikase, e udhehequr nga princi Lazar pesoi disfate te plote. Forcat ushtarake te dy paleve kundershtrare kane ardhur ne Fushe te Kosoves, por supozoj se ne mes tyre sipas te gjitha gjasave nuk eshte zhvilluar ndonje beteje e madhe, pervec nje komploti konspirativ dhe konflikti te armatosur perbrenda te dy paleve nderluftuese. Andaj kjo beteje nese supozojme se eshte zhvilluar, atehere nuk ishte beteje vetem midis forcave serbe dhe atyre turke, sic eshte pershkruar gati ne te gjitha librat e historise se serbeve dhe popujve te Ballkanit, madje dhe te Evropes, qe s'eshte as pak e vertete historike dhe shkencore. Po ashtu sipas epikes popullore dhe kronikave narrative per dorasin e Sultan Muratit ne librat e historise se popujve sllave te Ballkanit dhe Evropes thuhet se ishte nje serb, cka nuk eshte aspak e vertete historike, meqe, muk eshte deshmuar me dokumente zyrtare bashkekohore indentiteti i tij etnik. Ne kronikat e hershme osmane thuhet se dorasi ishte nje ushtar i pafe, apo nje i krishter, pa permendur ndonje emer, por habit fakti se ne historiografine moderne turke (per kunder kronikave osmane), shpesh here edhe ne disa shkrime publicistike, thuhet se dorasi i sulltanit kinse ishte nje serb, gje cka nuk eshte e sakt, as e vertete, sepse ne beteje moren pjese edhe mijera luftetare nga 7 grupe tjera etnike te popujve te Ballkanit, andaj ne kete rast, kursesi nuk mund te identifikohet dorasi i krishter (i pa emer) vetem me dorasin serb, meqe emrat sllave ne at kohe mbanin edhe vllahet, bullgaret dhe albanet ortodoks te Kosoves nen okupimin serb. Ky pohim ne aspektin shkencor dhe metodologjik eshte i gabuar, i paqendrueshem, madje edhe falsifikim. Ne at kohe ende nuk ishin formuar kombet, dhe ceshtja tjetere eshte se ne baze te fese dhe emrit nuk mund te percaktohet identiteti etnik apo nacional i ndonje personi ne vendet multietnike. Ne historiografine serbe thuhet, se sipas epikes se tradites popullore, kinse dorasi i sulltanit ishte serb, meqe e kishte emrin e formes sllave Millosh, kurse Kosova ne at kohe ishte nen sundimin e feudaleve serb, dhe sipas historise se falsifikuar serbe, ne Mesjete, ne kete province

nuk jetonin albanet. Mirepo, dokumentet arkivore te zbuluara ne Arkivin Qendror Osman ne Istanbul e Ankara, si edhe ne Arkivin shtetrorre te Raguzes ne Kroaci, hipotezat e ketilla te historiografise serbe i kane demantuar plotesisht. Historiani anglez Neol Malcom, duke u bazuar ne nje kronike katalonase, supozon se dorasi i sultanit mund te ishte me prjardhje hungareze me emrin Miclosh e ndoshta i shtrembruar ne formen serbe Milosh, meqe nje repart ushtarak i hungarezve ka marre pjese ne kete beteje. Megjithse ai na sjell nje version pothuajse te ri ne baze te kronikes katalonase per dorasin hungarez, qe vlen te mendohet dhe te analizohet ky supozim. Nese supozohet se dorasi mund te ket qene nga reparti hungarez, atehere si behet qe ne kronikat hungareze te asaj kohe nuk gjendet ndonje e dhene qofte ajo edhe nga epika popullore hungareze, per dorasin e sultanit, me prejardhje hungareze. **Malcolm si duket nuk ka arritur qe ti** analizoj me hollesisht pohimet e dy kronistetve osman Orucit dhe Ashik Pashazades, qe japin nje version krejt ndryshe nga kronistet e tjere osmane, ata sllave dhe perendimor. Ata pervec se thone se sultani u vra prej nje ushtari me shtize, njekohsisht thone se me Jakupin vepruan si me babain e tij, supozojne se sultanin e **kane vra sherbetoret e Bayazitit**. Eshte interesant te ceket edhe nje e dhene tjetere, qe na jep nje kronisti osman me nofken Ali Qelebi i gjysmes se dyte te shekullit XVI, i cili nje kohe kishte sherbyer si sekretar ne zyren e valiut te Bosnjes, ishte mire informuar per ngjarjet qe kishin ndodhur me heret. Ai eshte i vetmi qe thote se ende pa u marre vesh lajmi per vdekjen e sultanit, veziri Hayredin pasha me suiten e tij e thirren Jakup Qelebin, duke i thene: "Ty te kerkon babai yt "e futen ne nje cader (tend) boshe dhe e vranë," (d.m.th. ne menyre sekrete), ndersa princ Bayazitin e hypen ne fron te sultanit. Atehere si behet qe ende pa vdekur sultani, te vritet ne pabesi Jakupi dhe Bajaziti te shpallet sultan. Edhe kjo e dhene e ketij kronisti osman, sikur aludon se edhe sultanin e kane vra njerezit e Bajazitit po ashtu ne menyre shume sekrete dhe misterioze.

Historiografia shqiptare dorasin e konsideron se ishte me prejardhje albane se Miloshi e mbante emrin e formes shqipe Milesh, deformuar ne Milosh, dhe mbiemrin e fshatit Kopiliq te krahines se Drenices e banuar qe nga Mesjeta kryesisht me popullsi albane. Ne defterin e kadastral osman per vilajetin e Vuk Brankovicit te vitit 1455, jane regjistrua disa kryefamiljare te krishtere me prejardhje albane me kete emer si Milosh Berisha dhe Milosh i biri Arbanasit ne fshatin Lapna Sela, Milosh biri Lulit (Ljuljic), fshati Slatina, Milosh i biri Prenk-ut, fshati Stubla-Viti, etj. shqiptare qe i takonin rritit ortodoks. Emrin Milosh ne Mesjete e kane mbajtur edhe albanet e krishtere, vllahet, bullgaret ,boshnjaket etj, jo vetem serbet. Disa te tjere mendojne se Miloshi kishte prejardhje vllahë-arumune, meqe e mbante mbemrin Kopili qe ne gjuhen rumune ka kuptimin, femije ilegjitim qe nuk i dihet babai. Sipas buimeve narrative greke dorasi

quhej Milo Komneno, ndersa sipas nje kronike hebreike te vitit 1533, dorasi ishe princ Marko, knez i Bullgarise, dhe shume verzione te tjera, qe ipen ne baze te kengeve folklorike dhe hamendjeve, por asnjera hipoteze nuk eshte dokumentuar deri me tani per identitetin etnik te dorasit. Ky emer i dorasit mund te jete lehte trillim epik i mitologjizuar nen ndikimin e thelle te kengeve folkloristike dhe tradites se epikes se me vonshme popullore, meqe ne kronikat e para osmane thuhet se dorasi i sultanit ishte nje ushtar i pafe, sepse nuk dihej dhe sot e kesaj dite nuk dihet identiteti i tij etnik. Vetem me vone pas 50, 100, madje dhe 150 vjetesh kronistet e e vonshem te ndikuar nga kenget epikes popullore dhe legjendave gojore te popujve te Balkanit e futen emrin e tij ne keto kronika, se kinse nje person me emrin Milosh Nikolla e pastaj Milosh Kopiliq, ishte dorasi i vertete i sultanit. Shume vone historiografia serbe, gjate shekullit XVIII e falsifikoi mbiemrin e tij ne formen (inexistente) serbe ne Obilic dhe e futi ne literaturen shkollore dhe shkencore, dhe populli serb, madje edhe historiografia serbe kete falsifikim e marrin si te vertete. Historiografia false serbe kete falsifikim e beri me qellim per tu krenuar para Botes se kinse nje hero serb e vrau nje sultan te Perandorise osmane qe fare nuk eshte e vertet, meqe shkenca historike nuk ka arritur ta dokumentoj dorasin e tij deri me sot. Ndersa, kronistev e osman ju ka konvenue ky verzioni i vrasjes se sulltanit nga nje i krishter se sa verzioni tjetër per vrasjen e sulltanit nga i biri tij, per ta mbuluar njollen e zeze, dhe per ta mos e njollosur lozen e dinastise osmane. Kete beteje kurre nuk e kane festuar as glorifikuar qarqet shteterore osmane as ato turke, as gjate as pas periudhes osmane, duke e konsideruar si nje beteje shum te erret dhe te padokumentuar ne baze te dokumenteve arkivore. Ndersa ne anen tjetër serbet me aleatet e tyre edhe pse pesuane disfate ne kete beteje ne anen tjetër e festojne dhe e glorifikojne humbjen e tyre duke e ngritur kete beteje ne nje mit nacional, meqe kinse e vrane nje sultan te madh dhe njekohesisht e sakrifkuan princin Lazar te cilin e shpallen te shenjte, meqe e derdhi gjakun per mbrojtjen e “djepit serb” te Kosoves, e cila faktikisht ne at kohe nuk ishte nen sundimin e tij. Por ky manifestim i kesaj beteje te humbur, (nese fare ka ndodhur) qe tashme eshte bere tradicional dhe u shenderrua ne mit nacional serb e ka prapavijen e vet politike dhe permban ne vete mesazh agresioni ndaj Kosoves. Nese fare ka ekzistue ne at kohe nje personazh i vertet me emrin Milosh si doras i sultanit, atehere duhet te jete nje person tjetër, me emer tjetër, por i personifikuar nga legjenda popullore me pseudonimin, apo me nofken Milosh. Duhet ditur se Milosh Kopiliqi nuk permendet si figure historike as si fisnik ne dokumentet e kohes, me perjashtim ne kenget folkloristike dhe epiken popullore, sikurse ishte fisniku kosovar Vuk Brankovic, qe ne at kohe sundonte ne Kosove dhe ne betejen e Kosoves, si duket apstenoj dhe nuk mori pjese me njesit e tij ushtarake te perbera prej albaneve te krishtere autokton, vllaheve dhe serbeve. Sa i perket menyres se vrasjes se sulltanit

dhe identitetit etnik te dorasit tij, kurre nuk do te dihet deri sa nuk zbulohet ndonje dokumet i kohes. Por, me afer realitetit lidhur me vrasjen e sultan Muratit dhe Jakup Qelebi-ut, supozoj, sic e cekem me larte, do te ishte verzioni qe e japin dy kroniste osman, Oruci dhe Ashik Pashazade. Ky i fundit ne vitin 1437 ka jetuar ne oborrin e Ishak Beut ne Shkup dhe kishte njohuri per ngjarjet qe jane zhvilluar ne kete kohe ne Balkan, ndersa ne vitin 1448 ai mori edhe vete pjese ne Betejen e dyte te Kosoves kunder hungarezve te udhehequr nga Janosh Huniadi te cilet pesuan disfate te plote. Keta dy kroniste nuk besohet se e kane imagjinuar vrasjen e sultanit nga rojet e Bayazitit ne kronikat e tyre per ta njollosur lozen e dinastise osmane, ngase vete ish-in osmanlinj, por per te treguar se vrasja nuk eshte kryer nga ana e ndonje ushtari i pafe qe do te paraqiste dobesine e ushrise osmane dhe prijseve te saj ushtarak qe nuk kane gene ne gjendje ta mbrojne sultanin nga pala kundershtrare qe e humbi betejën. Te dy keta kronist thone, se njerzit e princ Bajazit, e vrane princ Jakup Celebin, duke e thirrur ate dhe duke i thene: "Eja se po te therret babai, posa hyri ne tend-cader e ngulfaten, e vrane dhe vepruan me te sikurse me babain e tij." Ndersa, kronisti tjetër osman me prejardhje persiane Ardashira Astrabadi, duke e interpretuar nje enderrr te sultan Ahmetit, ne mes tjerash thote: "Ato dite Sultan Murati u nis ne beteje kunder te pafeve dhe u vra si martir (shhid), mirepo disa njerez, ne Istanbul, me kembengulje kane pershpertur duke pohuar se djali i tij (Bajziti), gjate betejes i ka urdheruar disa sherbetoreve te vet qe ta vrasin ate (Sultanin), ndersa ne te vertet se si ka ndodhur vrasja, kete e di vetem Zoti." perfundon ky kronist. Edhe ky interpretim i ketij kronisti sikur aludon ne vrasjen e sultanit nga idhtaret e Bajazitit. Ky medim i imagjinuar nga ngjarret e betejave te me hereshme qe kane ndodhur realisht gjate historise, sikur i perforcon pohimet e Orucit dhe e sidomos te Ashikpasha Zades, se njerzit e Bajazitit, vepruan me Jakupin si me babain e tij (sultanin), nuk eshte larg realitetit. Kesilloj vrasjesh per pushtet, realisht kane ndodhur shpesh here edhe te popujt e Lindjes dhe te Perendimit e sidomos te sllavet-serbet, sic ishte rasti kur Dushani e vret baben e vet per te ardhur ne fron. Sipas kronistit Astrabadiut, pas vrasjes se Jakup Qelebiut, disa bejler te Rumelise filluan ta kundershtojne Bajazitin dhe nje pjese e ushrise osmane u krijua nje peshtjellim (nje konflikt i armatosur-I.R.) e cila ia ktheu shpinen dhe nuk desh i repektoje urdherat e tij. Mirepo megjithate, pas disa bindjeve dhe keshillimeve qe u dhene nga ana e keshilltareve te larte, ushtria iu nenshtrua urdherave te Bajazitit. Keshilli i luftes e shpall per sultan Bajazitin ne token e Kosoves. Pas betejes princi Bajazit ia shkruan nje leter dhe nje ferman sekret kadiut te Bursas dhe guvernatorit te ketij qytet Sulejman Beut, duke shpjeguar se ne lufte iu kane vrare babai dhe i vellai, duke i lajmeruar se i ka derguar kufomat e tyre per t'i varrosur ne Bursa me nderime te medha. Poashtu i ka porositur dhe lutur qe rreth ngjarrjes per vdekjen e tyre ta mbajne per nje kohe ne fshehtesi dhe ne fund i ka lajmeruar se eshte shpallur Sultan ne Token

e Kosoves. Mirepo, sipas disa studiusve te vonshem mendohet se letra dhe femani jane te sheullit XVI, nuk jane shkruar nga Bajaziti dhe jane false. Kete leter dhe ferman eshte vertetua se e kishte falsifikuar Ferudin bey, zyrtar i administrates se larte osmane, ne vepren e tij, ‘Munsheatu-s-Selatin’. Edhe Ferudin bey i cili si duket ishte i inspiruar nga kronikat e Orucit dhe Ashik Pashazades, fitohet bindja, sikur ka dashur ta zbardhte te verteten te cilen Bajaziti e ka mbajtur ne fshetesi. Shtrohet pytja per cfare arsye tjetër ky zyrtar i larte i administrates osmane e falsifikoi kete dokument mbetet enigmatike. Kurse kronistit te pare osman Ahmediut, i cili deri ne vitin 1402 kishte qendruar ne oborrin e Bajazitit, iu kishte transmetuar lajmi i pare se sultan Murati ishte vra ne beteje nga nje ushtar i pafe. Ky pastaj, ne baze te ketij lajmi, ne kuader te kronikes se vet te qujtur “**Iskendername**” thuri nje poezi te shkurter per vrasjen e tij me karakter religjioz dhe panegjeric, ku sultanin e paraqet si gazi (hero) legjendar, qe ishte i gatshem per kete fitore te madhe ta flijoj jeten e vete, ne te cilen thuhet: “Deshti vullneti i Zotit dhe Sultani i lumtur dhe ngadhnjimtar u be martir (shehid)”. Por asgje me teper, dhe nuk pershkruhen rrethanat se si u vra sultani. Ketij kronisti nuk ju ka dhene lajmi i vertete dhe te gjithë kronistet e tjere e perserisin se vrasesi sultanit ishte nje ushtar i pafe. Perse, Bajaziti deri sa ishte gjalle, nuk deshja ta tregojë enigmen lidhur me vrasjen e sultanit, i vetmi person qe e ka dite, meqe vrasja e sultanit eshte bere ne menyre perfide dhe secrete, por megjithate ai te verteten mbi vrasjen e babait te tij e ka heshtur si secret duke e marre me veti ne varr. Eshte interesant te theksohet se perse as kund nuk permendet ne menyre decidive per cfare motivi u vra Jakup Qelebiu, ngase konsiderohet si vrasje politike, meqe ai sipas rregullave, si biri me i madh duhej ta trashegoje fronin e sultanit. Dhe si duket kjo ishte arsyeja qe ai u likvidue. Por Edhe vrasja e Lazarit mbetet hipotetike, se nga kush dhe ne cfare menyre eshte vrare, megjithse kronistet thone se u zu rob dhe u vra me fisnike tjere, ne mesin e tyre Milosh Kopiliqi (figure e padokumtuar) dhe fisniku alban Todor Muzaka, e disa bujar tjere emrat e te cilve nuk permeden, varret dhe eshtrat e tyre kurre nuk jane zbuluar. Atehere si u be qe Vuk Brankovic dhe aleatet e tij Vlatko Vukovic nga Bosna, fisniku Gjon Kastroti, (babai Skenderbeut) dhe fisniku tjetër Dhimiter Jonima nga Albania qendrore, qe moren pjese (sipas kronkave tregimtare), ne kete beteje te shpetojne dhe te mos nxinen rob, meqe forcat ushtarake osmane kishin epersi per ti likviduar edhe keta kundershatar qe mbeten gjalle, te cilet pas betejes u kethyen lirisht te qeverisin ne vendet e tyre, si duket, Vuku, Gjoni dhe Dhimitri e pranuan perkohesisht vazalitetin osman, per t’i ikur ekzekutimit, por me vone nuk e respektuan.. Nje Komplot konspirativ i armatosur, sipas te gjithave gjasave dhe pershkrimt te 4 kronistevë osmane ka ndodhur, ne te cilin u vrane sultan Murati I dhe biri tij Jakup Qelebi, kufomat e te cileve u nisen per ne Bursa, e ne anen tjetër kufoma e princ Lazarit me lejen e Bajazitit, ne prezencen e Milices (gruas se L Lazarit)

dhe te fisnikut Vuk Brankovic, perkohesiht u varros ne Prishtine dhe pas nje viti, kufoma e tij cvarroset dhe bartet per ne Ravanice te Serbise ku edhe rivarroset. Dhe asgje tjeter per kete beteje nuk eshte e dokumentuar. Ky komplot konspirativ, ne pershkrimin kronisteve, prej te cileve asnjeri nuk ka marr pjese ne kete beteje, merr nje karkter tjeter te nje episode filmike, qe egzagerohet dhe glorifikohet duke e paraqitur ate dhe pershkruar ne kronikat e tyre si beteje shume te pergjakshme, me permasa shume te medha, ne te cilen kinse u vrane disa mijera luftetare nga te dy palet nderluftuse.

Per ta dokumentuar pershkrimin dhe paraftyrimin e supozuar te ngjarjes se betejes se Kosoves nga kronistet e asaj kohes, se ajo beteje, pikerisht eshte zhvillua ne at menyre sic eshte paraqitur ne kronikat e tyre, deri me tani nuk eshte zbuluar kurfare dokumeti i kohes, as kurfare gjetjesh arkeologike te varezave apo te eshtrave te njerzeve, te kuajve, te deveve dhe as te pajisjeve te armeve te ftofta (shpata, topuza, shtiza, pancir hekuri, harqe apo shigjeta) te asaj kohe, (madje as nje egzemplar i vetem) ne vendin e qujtur Gazimestan ku supozohet te jete zhvilluar kjo beteje, pervvec nje Guri pa mbishkrim qe supozohet se perafersisht e shenonte vendin ku ishte plagosur per vdekje sultan Murati I dhe me vone ne at vend u ngrit Tyrbeja e tij, qe deshmon se vrasja e tij enigmatike e pa zbardhur kishte ndodhur, por beteja nuk mund te deshmohet se ka ndodhur dhe zhvilluar ne at menyre sic pershkruhet nga kronikat narrative dhe tradita e epikes popullore. Meqe nuk jane gjetur kurfare shenjash materiale per kete beteje, ne te cilen u vrane edhe sultan Murati dhe princ Lazari, nga te cilet kane mbetur si gjurme kufomat e tyre derisa per fisniket dhe ushtaret e tjere te te dyja paleve nderluftuese nuk eshte gjetur kurfare shenje apo gjurme. Eshte fakt se sipas kronikave kishte ndodhur nje konflikt i armatosur ne radhet e te dyja paleve te prirsave ushtarak per te ardhur ne pushtet-fron- me dhune. Ne mes te Lazarit dhe Vukut, qysh me heret ekzistonte nje rivalitet per pushtet, natyrsht se nga permbajtja e kronikave kuptohet se ne mes tyre kishte ndodhur percarja, para se te fillon beteja. meqe, ky fundit u torhoq nga beteja, ndersa Bajaziti pati konflikt me disa fisnike qe e kundershuan vrasjen e Jakupit nga ana e tij. **Me afer** logjikes historike do te ishte supozimi se para fillimit te betjes kishte ndodhur nje komplot konspirativ i organizuar nga ana e Bajazitit dhe Vuk Brankoviqit, ku u arrit kompromisi per ti likviduar ata fisnike te krishtere ne krye me Lazarin qe nuk kishin pranuar te dorezohen dhe t'i nenshterohen ushtrise osmane. Bajaziti si pretendent per fron e shfrytezoi rastin ne menyre misterioze nepermjet te idhtareve te vet te vrasin vllaun dhe babain e vet, dhe e shpalli veten per sultan. ndersa Vuk Branoviqi, poashtu si pretendent per fron te despotatit te Serbise, sipas marrveshjes secrete, ai fare nuk merr pjese, ne kete konflikt te armatosur, por ia mundson

Bayazitit dhe gardes se tij qe ta vrasin princ Lazarin dhe disa fisnike te **tij**. Shtohet pytja si behet qe Vuk Brankovici dhe disa fisnike te tjere mbeten gjalle, meqe forcat osmane ishin ne epersi dhe mund ti likvidonin njesoj si kundershtaret e tjere.

Mendojme se vrasja edhe e sultanit edhe Lazarit ishin vrasje politike e jo vrasje nga ndonje ushtar, (as nga personi Milosh Kopilici i mistifikuar) gjate apo pas betejes e cila dyshohet se fare te jete zhvilluar, ne mes dy ushtrive te koaliconve kundershtare, pervec te nje konflikti te armatosur teper konspirativ qe ndodhi, sic e theksuam me larte. Ky konflikt konspirativ, ku u vrane dy prijsit e ushtrive kundershtare nderluftuese, ne menyre misteroze, natyrisht edhe disa fisnike te krishtere, per te cilet nuk pranuan te dorezohen ushtrise osmane, pati nje epilog tragjik i cili mori permasa te medha duke u egzagjerua ne nje beteje tejet te pergjakshme dhe te lahtarshme, krysisht e imagjinuar ne baze te legjendave te ngjajshme me mitologjiite greke te kohes antike, kengeve folkforistike dhe tradites se epikes popullore e pastaj te stilizuara dhe mistifikuara ne lettersine dhe poezine popullore nga ana e kronistevete te asaj kohe/ **Andaj Beteja e Kosoves edhe me tej mbetet ma shume si beteje e mitit se sa e realitetit**, meqe eshte fakt se per betejat edhe me te hershme jane gjetur gjurme, dhe ekzemplare origjinale te armeve te ftohta, ndersa per Betejen e imagjinur te Kosoves nuk eshte gjetur asnje, pervec epikes popullore si dhe disa pikturave te vonshme jo realiste te inspiruara nga miti i krijuar per betejen e Kosoves te paraqitura ne boten e artit nga piktoret serb, dhe futja e tyre ne librat shkollore, qe kishin per qellim dhe porosi ringjalljen e frymes nacionaliste tek populli serb.e jo frymzimin e kujeteses historike. Natyrisht se Vuk Brankovic e ka pranuar vazalitetin osman, pa marre parasysh se disa studiues dyshojne, meqe ai nuk kishte mundur te vazhdoje te sundoje si me pare ne Kosove, deri ne vitin 1393/94, pa kushte te vazalitet, sikurse edhe Stefan Lazarevici i mitur (ne fillim e ama e tij princesha Milica) detyrohen sipas kushteve per vazlitetin te japin edhe Oliveren per Bayazitin qe te qeverisin me despotatin e Serbise. Mirepo, me vone thuhet, edhe nese ka qene vazal ai refuzoi te merrte pjese ne betejat tjera qe i ndermerrte ushtria osmane sic ishte rasti, kur nuk mori pjese ne Betejen e Rovinit me 1393/34. Pervec kesaj, gjate ketyre viteve ai zbulohet qe po eksportonte sasi te medha argjenti ne Raguze per llogarit e tij nga minjerat e Kosoves dhe nuk po e respekton vazalitetin osman. Per kto arsya ne vitet 1394/95, debohet nga zoterimet e tij dhe burgoset nga organet e pushtetit osman, dhe si duket pas nje viti ai vdes ne nje burg turk. Nga sa u tha me larte shihet se organet e pushtetit osman ne keto vite e kane pas nen kontrolle te plote Krahinen e Vukut (teritorin e Kosoves qendrore), sepse, po mos ta kishin pasur osmanet kontrollin e vet nuk kishin mundur ate ta debojne nga zoterimet e tij. Njekohesisht pjesen e territorit te Kosoves qe ende e sundonte ai, iu dhurua vazalit te tij tjetet me besnik,

Stefan Lazarit, por keto zoterime te Vukut, pas disa vjetesh i kthehen perseri birit te Vukut, Gjergj Brankovicit, i cili e kishte pranuar vazalitetin osman dhe pas Lazarevicit ai behet despot i Serbise, keshtu qe edhe Kosova qenderore (pa Kosoven Perindimore), ende mbetet ne kuder te Serbise deri ne vitin 1454/55, kur osmanet e clirojne ate nga pushtusit. It serb te Rahskes dhe definitivisht e vendosin administraten e tyre, e cila vazhdon te sundoje deri ne dekadene e pare te shek 20, pikerisht deri ne fund te vitit 1912.

Ringjallja e mitit agresiv serb per betejene e Kosoves u shnderrua ne nje ideologji nacionaliste serbe, e cila jeton edhe sot e kesaj dite, qe u intesfikua sidomos kah fundi i shekullit 19 kur Serbia (1882) e fitoi pavarsine e plote nga Perandoria Osmane, e kishte per qellim pushtimin e Vilayetit te Kosoves edhe pse ajo defakto dhe dejure ishte e banuar kryesisht me nje popullsi autoktone albane, natyrisht edhe me minoritetin turk dhe vllehe te serbizuar. Vete gjeografi dhe demografi i njohur serb, pohonte ne veprat e tij, se ne fund te shekullit 19 ne Kosove kishte vetem 5% te popullsisse vllahe-serbe. Ne realitet, pas terheqjes se ushtrise osmane ne fund te vitit 1912, Serbia me dihtmen e Rusise cariste arriti ta pushtoj Vilajetin e Kosoves, meqe keto dy shtete, qysh moti kishin cfaqur pretendimet e tyre ekspansioniste, qe nepermjet tokave te banuara me popullsi albane, te dalin ne Detin Adriatik. Per ta mbajtur gjalle, mitin serb per Betejen e Kosoves, Qeveria e Serbise e kohes komuniste pas 550 vjetve te kesaj beteje, ju rikujtuea si ne enderr, qe tia beje me dije popullit alban te Kosoves qe kerkonte perhere shkepujen e Kosoves nga Serbia e cila pretendonte se ajo eshte toke serbe e jo albane, sepse per kete toke, gjoja ajo ka derdhe gjak. Mu per kete qellim, Qeveria e Serbise per te bere vendin ku ishte zhvilluar kjo beteje, si “vend te shenjte”, qe do te vizitohet nje here ne vit me pretekst, per tu bere homazhe ushtarave serbe, per here te pare ne vitin 1951 e ngriti nje monument te madh te rrejtshem serb, (qe nuk ka te bej me realitetin historik), ne vendin Gazimestan, kushtuar “Milosh Obiliqit (mbiemer i falsifikuar) dhe luftetareve te tjere serb”, qe kinse jane vrare ne kete beteje, te cilet fare s’ jane dokumentuar se kane ekzistuar ne at kohe. Monumenti i vertete historik do te duhej patjeter te simbolizonte dhe perfshinte, emrat e pjesemarrseve te te gjitha reparteteve tjera ushtarake te koalicionit te krishtere: serbe ,albane, bosnjake-kroate, Vlahe, hungareze, bullgare, venedikase etj. qe moren pjese ne kete beteje, e jo vetem te atyre serbe. Prandaj ky monument eshte monument i falsifikuar politik e jo historik, monument i genjeshtrave dhe propagandistik nacional-shovinizmit serb e jo monument i vertete, qe per moto dhe porosi e ka agresionin permanent ndaj territorit te Kosoves, sic veproi para 20 vjetesh, nacional-shovinisti serb, Slobodan Miloshevic, ne vendin e qujtur Gazimestan, pikerisht, prane ketij monumenti te rrejtshem politik serb, per ta

festuar 600 vjetorin e betejës së humbur, në qershor të vitit 1989, ai grumbulloi afro 1 milion serb, mesazhi i tij, në këtë manifestim të madh pansllav, me ikonografi dhe parolla nacionaliste, ishte me përmbajtje luftenxite: „**Ne do ta djegim tokën e Kosovës dhe do ta çlirojmë nga separatistët dhe sesionistët alban.**” Dhe realisht nuk zgjati shumë kohe filloi lufta në mes të albanëve të Kosovës dhe serbëve të Serbisë, si edhe lufta e boshnjakeve dhe kroatëve për tu mbrojtur nga agresioni i serbëve, lufte kjo që zgjati disa vite dhe e cila shkaktoi qindramijera vitima dhe dëm të mëdha materiale në hapësirat ku u zhvillan luftërat e përgjakshme ushtarake. Ky monument i rrejtshëm politik, nuk paraqet monument historik sepse është i ngritur pas 550 vjetësh, në fakt ai nuk përmban në vetë asgjë tjetër, përveç, mesazhit për të ngritur urrejtje dhe konflikte nderetnike dhe për të zgjuar ndjenjat nacionaliste serbe në Kosovë, ku për çdo vit nacionalistët serb vijnë në Kosovë nga Serbia në krye me prijësit fetarë të Kishës pravosllave si edhe me udhëheqësit më të lartë të qeverisë së Serbisë, kinse për të bërë homazhe, dhe ceremoni fetare dhe njëkohësisht për ta festuar betejën e humbur, por në fakt ata në Kosovë vijnë me qëllime krejt tjera, për ta provokuar popullsinë vendase dhe për ta destabilizuar politikisht Kosovën, njëkohësisht ata këtë manifestim fetar e shndërojnë në një manifestim politik, në të cilin çfaqin pretendime territoriale, duke përsëritur dhe artikulluar sloganin se Kosova është ‘djep i serbëve’, ‘Kosova është tokë serbe’ etj. Për këtë qëllim ju shërben serbëve miti dhe monumenti i betejës së Kosovës, betejë e mistifikuar dhe e glorifikuar, meqë nuk ka fakte apo dëshmi arkivore se ajo është zhvilluar. Me ardhjen e Misionit Nderkombëtar dhe NATO-s në Kosovë, Instituti i Serbisë për mbrojtjen e monumenteve historike, imponuar me heret edhe atij të Kosovës, në mënyrë perfide e kishte futur në listen e mbrojtjes edhe monumentin e falsifikur politik për Betejën e Kosovës, sepse ky është monument i fundshekullit XIV, dhe për këtë objekt e kishin hartuar fletushka false në gjuhën angleze dhe serbe dhe ua kishin dhënë edhe ushtarëve të NATO-s që duhet ta ruajnë edhe këtë monument, sikurse monumentet tjera të Mesjetës, që ska të bëjë me të verteten e ndërtimit të tij, sepse ky monument i rrejtshëm politik nuk bën fare pjesë në monumentet historike të Mesjetës, sic është monumenti i sultanit Muratit I, ku bazamenti i tij u vu në fund të shek. XIV. ndërsa u perfundua në fund të shekullit XVI. Ndërsa monumenti serb sic e cekem më lartë, është ndërtuar në vitin 1951 për të shërbyer politikës së ditës agresive serbe kundër Kosovës. Andaj ky monument i rrejtshëm me prapavijë politike dhe me konotacion agresiv nuk duhet fare të ekzistojë as të jetë në mbrojtje. Nëse dikush do të mund ta vertetonte dhe ta argumentonte se kjo betejë me të vertete është zhvilluar dhe se dorasi i sulltanit ishte Milosh Kopiliqi (me identitet etnik të panjohur) dhe jo nga dorasi i gardianëve të princit Bajazitit, në bazë të dokumenteve zyrtare arkivore të asaj kohe, atëherë do të duhej ngritur monumenti që paraqet të verteten historike e jo

monumentin e falsifikuar politik ne baze te gojdheneve apo epikes popullore. Shtrohet pyetja, perse serbet nuk ndertuan ndonje monument per kral Vukashin dhe vellaun e tij Ugleshen qe u vrane ne Betejen e Marices ne vitin 1371, qe lufuan kunder ushtrise osmane-turke per ta mbrojtur shtetin mesjetar serb, qe ne at kohe perfshinte edhe territore te Maqedonise se sotme. Nuk ka kurrfare dyshimi se monumenti i nderuar ne vitin 1951, kushtuar kinse “ushtareve serb” te vrare ne Betejen e Kosoves, beteje kjo qe sipas nesh nuk eshte zhvilluar, paraqet nje monument te rrejshem politik, e kurrsesi nje monument te vertete historik. **Mitologjizimi** i kesaj beteje aq shume kishte filluar te perhapet dhe egzagerohet nga gojedhenat popullore serbe, sidomos, pas terheqjes se ushtrise osmane dhe para pushtimit serb te Kosoves nga Serbia ne vitin 1912, sa qe besohej se ne vendin ku eshte zhvillar kjo beteje, ne pranvere fillojne te dalin lule te kuqe me ngjyre te gjakut , mirepo per ta demantuar mitin serb, biologet e vertetuan se ne pranvere edhe ne dy vende te tjera brenda dhe jashte Kosoves dalin lule me ngjyre te gjakut e jo vetem ne Gazimestan ku supozohet se eshte zhvilluar kjo beteje. Bizantologu francez pohon se pushtuesit e fundit te Kosoves mesjetare ishin serbet dhe se para tyre ne kete hapsire gjeografike jetonin ne vazhdimsi Dardanet dhe fiset tjera ilire paraardhes te albaneve mesjetar dhe te sotem, meqe ata nuk u asimiluan gjate periudhes te sundimit romak. Andaj, koha ka ardhe, qe politika dhe historiografia serbe te shkeputen dhe lirohen nga ideologjia nacionaliste kombetare se populli serb eshte hyjnor dhe qiellor, dhe fqinjete e tyre jane popuj te rendit te dyte, te shkeputen dhe te lirohen nga veprat mitologjike, narrative dhe letersia e glorifikuar dhe e mistifikuar historike dhe te shkruajne nje historiografi te vertet objektive, jo vetem ne baze te krisobulave serbe te cilat sic thote paleografi rus Vladimir Moshin, as njera prej tyre nuk eshte origjinale dhe nuk jane aq te besueshme, sepse jane te interpoluara dhe te pershkruara disa here, por te shkruhet duke bazuar edhe ne dokumentet arkivore te arkivave perendimore, e sidomos te arkivave osmane -turke dhe te literatures shkencore te verifikuar nga historiografia nderkombetare, e cila me te vertete do te zbardhte shume ngjarje te errta sic eshte edhe beteja e Kosoves krejtisht e pa dokumentuar, me teper e imagjinuar se sa realitet Natyrisht se nje historiografi e tillë e rishkruar ne baze te burimeve te dokumenteve te dores se pare arkivore e shkencore, e jo ne baze te veprave narrative dhe publicistike me permbajtje propagandistike politike do ti ndryshonte dhe permiresonte raportet nderetnike jo vetem me populin shqiptar, por edhe me popujt tjere te Ballkanit.

Bibliografia:

1. Iljaz Rexha, Beteja e Kosoves sipas Kronikave osmane, Gjurmime Albanologjike, Seria historike, nr. 19, Prishtine, 1990.
2. Selami Pulaha, Lufta Shqiptaro-Turke ne shekullin XV- Kronikat osmane, Tirane, 1968.
3. BOA, Istanbul, Defter-i mufassal-i vilajet-i Vlk, No.2, Oblast Brankovica, Opsirni katastarski popis iz 1455godine, Sarajevo, 1972.
4. BOA, Istanbul, Tapu tahrir maliye deteri No 28. Iljaz Rexha, Regjistrimi i vendbanimeve dhe i popullsisë së Kazasë së Novaberdes, sipas defterit të fundshekullit XV, Vjetari nr. XXVII-XXVIII, Arkivvi i Kosovës, Prishtinë, 2002..
5. BOA, Istanbul, Defter-i mufasal-i liva-i Iskenderiye, No 17.Selami Pulaha, Defteri i sanxhakut te Shkodres, Tirane, 1974.
6. Noel Malcolm, Kosovo, A Short History, London, 2002.
7. Necip Asim, Iskendername, Tarih-i Osman-i Mecmuasi, TOEM. I, Istanbul, 1910.
8. Franz Babynger, Die Fruosmanischen Jahr bucher des Uruds, Hannover, 1925.
9. Joseph von Hammer, Osmanli Imperlatorlugu Tarihi I, Istanbul, 1972.
10. Ashik Pashazade, Tevarih-I Ali-i Osman, Istanbul, 1332H/ 1900/1
11. Theodor Seif, Der Abschunid Uber die Osmanen in Sukrullah's persischer Universalgeschichte, MOG.II. Hannover, 1925.
12. Franz Taescher, Gihan-nama die altosmanische Chronik des Mevlana Mehmed Neschery, band. I, Leipzige, 1951, band II, Leipzige, 1955.
13. Mukrim Halil, Dusturname-i Enveri, Istanbul 1928.
14. Nevruz Pasha, Hoca Sadedin, Tac-i Tevarih, Istanbul, 1927H/1895/96.
15. Solakzade Tarihi, Istanbul, 1927H/ 1895/96.
16. Turk Silahli Kuvetleleri Tarihi, Osmanli Devri- Birinci Kosova Meydan Muharebesi, Ankara, 1987.
17. Fehim Bajraktarevic, Jedan persijski izvor o bici na Kosovu, Prilozi za orijentalnu filologiju I istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vlasцу, III-IV – 1952-1953, Sarajevo, 1953, 5-20.
18. A.Olesnicki Turski izvori o Kosovskom boju, Glasnik skopskog naucnog drustva, Skopje, 1935
19. Salih Trako, Bitka na Kosovu 1389, god. U istoriji Idrisa Bitlisija, Prilozi, XIV-XVI, 1964-66, Sarajevo, 1969

20. Mihajlo Dinic, iz Dubrovackog Arhiva, I. SAN, Zbornik za istoriju...knjiga XVII, Beograd, 1975.
21. A.Handzic, Nekoliko vijesti o Arbanasima na Kosovu i Metohiji, sredinom XV vijeka, Simpozijum o Skenderbegu, Prishtina, 1968.
22. Iljaz Rexha, Beteja e Kosoves sipas Kronikave osmane, Gjurmime Albanologjike, Seria historike, nr. 19, Prishtine, 1990.
23. Iljaz Rexha, Onomastika Mesjetare Arbane në Arealin e Dardanisë, Prishtinë, 2005.

Flutura MEHMETI

LAMBERCI – STUDIUES I SHQIPES

Traditën e studiuesve austriakë në fushë të albanologjisë të nisur nga dijetarët Johan Georg von Hahn, Gustav Mayer dhe Norbert Jokli, do ta vazhdojë më tutje studiuesi vjenez Maksimilian Lamberc, i cili kishte studiuar gjuhësinë e krahasuar indoevropiane dhe filologjinë klasike. I pajisur me njohuri nga këto fusha, ai tërë jetën do të merret me kompetencë shkencore me gjuhët dhe kulturat e popujve të Ballkanit. Në fillim të karrierës shkencore afirmohet me studimet për greqishten, ndërsa që nga kontakti i parë me gjuhën shqipe më 1906, i zgjohen interesimet për këtë gjuhë dhe deri në vdekje ai do të merret aktivisht dhe me pasion me studimin e gjuhës shqipe, të letërsisë, etnologjisë, folklorit letrar, me hartimin e teksteve shkollore për mësimin e shqipes dhe me përkthimin e teksteve shqipe në gjermanisht. Në studimet e bëra, sidomos në shkencat albanologjike, ai u afirmua dhe bëri emër në botën e studimeve shkencore të kohës. Prandaj, kontributet e Lambercit që u përkasin disa disiplinave do të bëhen mbështetje e rëndësishme për studimet e mëvonshme albanologjike. Pra, me gjithë rezultatet e arritura në fushë të përkthimeve, të folklorit letrar, të mitologjisë dhe të letërsisë së shkruar shqipe, veprimtaria albanologjike e Lambercit peshon sidomos dhe në fushë të gjuhësisë shqiptare si në dialektologji, sintaksë, gramatologji, leksiologji dhe në onomastikë.

Më 1914 Maksimilian Lamberci së bashku me Gjergj Pekmezini hartoi tekstin didaktiko-mësimor në shqipe për të huaj me titull „Lehr-und Lesebuch des Albanischen”. Po në këtë vit ai do të merret me probleme të sistemit të shqipes, do të botojë studimin monografik „Die hypothetische Periode in Albanischen” „Peridha hipotetike e shqipes”. Pas këtyre studimeve serioze dhe të sukseshme të përballjes së tij me probleme të sistemit të gjuhës shqipe, nis hulumtimet gjuhësore në kolonitë shqiptare të Italisë, në Campobasso dhe Foggia (Molise). Prandaj, kontributet e Lambercit në fushë të gjuhësisë shqiptare, që fillojnë me studimin e sipërpërmendur në fushë të sintaksës dhe njohuritë mbi gramatikën e shqipes për të huaj, do të vazhdojnë me studimin e dialekteve të shqipes, pikërisht të të folmes arbëreshe të Molisës. Rezultatet e hulumtimeve të tij dialektologjike ai i botoi në „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen” më

1923. Mirëpo, veprimtaria kryesore e Lambercit në fushë të studimit të dialekteve të shqipes shtrihet sidomos në studimet dialektore të shqipes këndeje Adriatikut.

Maksimilian Lamberci qysh në vitin 1916 në një studim të tij për dialektet ndër të parët bën ndarjen dialektore të shqipes. Karakterin kompleks të dialekteve të shqipes ai e sheh si rezultat të zhvillimeve të veçanta kulturoro-historike. Pra, sipas tij zonën e gegërishtes e përbëjnë disa krahina dialektore si e folmja e Kosovës, e folmja e Shkodrës, e Mirditës, e Lurës, e Kthellës dhe e Matit, kurse një grup të veçantë e përbëjnë të folmet e Krujës, Tiranës dhe të Malsisë. Ndërkaq, rezultate të rëndësishme dhe precize në këtë drejtim ai solli më vonë në studimin „Lehrgang des Albanischen” të botuar në vitin 1959, në të cilin gegërishten e ndan në gegërishte veriore, verilindore, gegërishte të mesme dhe gegërishte jugore. Në gegërishten verilindore ai numëronte dhe të folmet e Prokuples, Nishit dhe të Vranjës. Kurse, zonat e dialektit toskë sipas Lambercit përfshinë Çamërinë, Labërinë, Korçën, Frashërin, Gjirokastrën dhe të folmet shqipe në Greqi dhe Sicili. Këtë ndarje dialektore të shqipes, Lamberci e bëri duke u mbështetur në dallimet e ligjërimeve në rrafshin fonetik, morfologjik, sintaksor e leksikor.

Në studimin e vitit 1959 për dialektet e shqipes, Lamberci konstaton dallimet kryesore mes dy dialekteve. Si dallime të rëndësishme që shfaqen në fushë të fonetikës ai numëron: elizionin e vokaleve në gegërishte, monoftongimin e diftongjeve, nazalizmin, rotacizmin, asimilimin e konsonanteve. Ndërkaq, në fushë të morfologjisë spikat strukturat e ndryshme të futurit në gegërishte „kam me shkue” dhe në toskërishte „do të shkoj”, mandej përdorimin e infinitivit në gegërishte, i cili në toskërishte ndërtohet me fjali të varur lidhore.

Shembull i Lambercit:

„Me kenë me shkue e me i thane me ardhë e me pa”

„Të lutem të shkojsh e t’i thuajsh, të vijë e të më shohë”

Edhe në leksik, Lamberci konstaton se hetohen dallime mes dy dialekteve. Sipas tij gegërishtja në fushë të leksikut ka ruajtur fjalë të shumëta sllave dhe turke, kurse fjalori toskë është i pajisur me grevizma të greqishtes së re. Pra, Lamberci ia doli të bëjë ndarje të tillë dialektore të shqipes, sepse ishte studiues me dije teoriko-shkencore filologjike dhe njohës i thellë i shqipes së këtyre zonave, nga të cilat vetë kishte bërë mbledhjen e materialit dialektor dhe njihte mirë gjuhën e folur në terren. Mirëpo, megjithatë në studimet dialektologjike të shqipes, Lamberci vërteton dhe njësinë e gjuhës shqipe me gjithë këto dallime të vogla krahinore.

Maksimilian Lamberci përveçse me dialektologji është marrë dhe me çështje të gramatologjisë në tekstet me karakter praktik didaktiko-mësimor të botuara më herët dhe pas Luftës së Dytë Botërore, siç janë „Libër leximi i shqipes” (1948) dhe „Kursi i shqipes-Gramatika e shqipes” (1959), të cilat tekste i kalojnë caqet e një libri

didaktiko-mësimor për mësimin e shqipes.

Në gramatikën e vitit 1959 me titull „Lehrgang des Albanischen-Grammatik der albanischen Sprache” ka trajtuar kategoritë e veçanta morfologjike të shqipes dhe çështje të thella sintaksore të fjalive të shqipes, të cilat i kalojnë nevojat e një libri praktik të mëimit të një gjuhe dhe hyn në fondin e gramatikave shkencore të shqipes. Studimi ka mbarështrim të qendrueshëm shkencor të kategorive morfologjike. Nis me emrin, ku trajton një seri problemesh, siç janë lakimi, gjinia, numri, vazhdon me mbiemrin, ndajfoljet numërorët, foljet, paradigmat e zgjedhimit të foljeve dhe përmbillet me parafjalët. Kurse, sintaksa e shqipes në këtë gramatikë nis me shenjat e interpunkcionit, vazhdon me tipat e fjalive të varura nënrenditëse si fjalitë kryefjalore, shkakore, krahasore, pastaj trajton probleme të periudhës hipotetike, ku përfshinë fjalitë kushtore dhe të gjitha ndërtimet që kanë kuptim semantik kushtor dhe përfundon me fjalitë qëllimore, kundrinore, vendore e kohore.

Disiplinë tjetër e gjuhës shqipe ku Maksimilian Lamerci dha ndihmesën e vet të rëndësishme është dhe leksikografia. Fjalori i tij „Albanisch-Deutsches Wörterbuch” konsiderohet si më i miri që nga fjalori i Vajgandit e deri në vitet e 60-ta të shekullit të kaluar. Ky fjalor hapet me parathënien dhe kriteret e hartimit të fjalorit si shkurtesat, alfabetin, shqiptimin dhe drejtshkrimin e gjuhës shqipe. Pranë fjalëve të shqipes dhe të gjermanishtes është dhënë dhe kategoria gramatikore e asaj fjale, fjalët e shqipes që nuk kanë fjalë ekuivalente në përkthim i ka bërë me kalkime të veta dhe fjalori është i pasuruar edhe me frazeologjizma popullore. Ai përmban një fond prej 10.000 fjalësh dhe ishte bazë për hartimin e fjalorit shqip-gjermanisht të autorëve gjermanë Oda Buchholz, Wilfried Fiedler dhe Gerda Ullrich.

Fjalori shqip-gjermanisht i Lamercit nuk pretendon të jetë fjalor i plotë, por fjalor i hartuar për nevoja të kuptimit të veprave letrare shqipe e sidomos veprës së Fishtës dhe këngëve epike. Megjithëkëtë, fjalori dëshmon se Lamerci kishte njohuri të mjaftueshme teorike dhe praktike nga fusha e leksikografisë.

Natyrisht, veprimtaria e Lamercit në fushë të gjuhësisë, e cila nis para Luftës së Dytë Botërore, por që thellohet më vonë, pas Luftës së Dytë Botërore kërkon studime të gjera e të thelluara. Në këtë kumtesë kam bërë përpjeke të paraqes vetëm disa segmente të veprës së tij në fushë të studimit të dialekteve të shqipes, të gramatologjisë dhe të leksikografisë.

Bibliografia:

1. Lambertz, M., LEHRGANG DES ALBANISCHEN (Teil 1), Albanische-Deutsches Wörterbuch, Berlin, 1954;
2. Lambertz, M., LEHRGANG DES ALBANISCHEN (Teil 3), Grammatik der albanischen Sprache, Halle (Saale), 1959;
3. Çabej, E., Studime gjuhësore, Prishtinë, 1975;
4. Fiedler, W., Gjurmime Albanologjike, nr.2, Prishtinë
5. Palloshi, N., Kontributi i Maksimilian Lambercit në gjuhësinë shqiptare (Punim magjistrature), Prishtinë, 1988.

PËRMBAJTJA

I. SESIONI I LETËRSISË.....	7
Kujtim M. SHALA ZBULESA E MODERNITETIT: KODET E VOGLA TË LETËRSISË SHQIPE	9
Basri ÇAPRIQI SHTRESIMET BIBLIKE NË POEZINË E AZEM SHKRELIT	19
Adem JAKLLARI IMAZHI MITIK I BOTËS DHE RITMET KOZMIKE NË VEPRËN E KADARESË.....	25
Eldon GJIKAJ <i>DIALOGU MAGJISTRAL</i> NË CIKLIN FILOZOFIK TË LASGUSH PORADECIT	31
Anton BERISHA ‘KODET E MËDHA’ DHE KANONI LETRAR SHQIPTAR	35
Osman GASHI E SHKUARA TRAUMATIKE DHE MJEGULLA UTOPIKE <i>(POEZLA E ROMANTIZMIT SHQIPTAR MIDIS KUJTESËS DHE VIZIONEVE PROSPEKTIVE)</i>	47
Viola ISUFAJ KODET MITIKE NË LETRAT SHQIPE.....	59
Nysret KRASNIQI KODET DHE VEPRAT AUTORIALE.....	73
Mark MARKU KANUNI I MALEVE PËRBALLË KUSHTETUTËS, LAHUTA E MALCIS PËRBALLË GOMARIT TË BABATASIT	83

Abdulla REXHEPI NAIM FRASHËRI DHE KODI LETRAR PERSIAN (<i>GJURMË TË MEVLANA RUMIUT NË POEZINË E NAIM FRASHËRIT</i>)	87
Milazim KRASNIQI IDEOLOGJIA KOMBËTARE SI PRODHUESE E REALITETIT DHE POEZIA ROMANTIKE SI SAJUESE E MITIT: NAIMI PËRBALLË SAMIUT	97
Agron GJEKMARKAJ LUFTA NDËRMJET KODEVE KULTURORE NË VEPRËN E MUSTAFA KRUJËS, AT ZEF PLLUMIT DHE SAMI REPISHIT	109
Anila MULLAHI BIBLA SI INTERTEKST NË ROMANIN “RRUGA E GOLGOTËS”	117
Edmond ÇALI KODE TË MËDHA NË VEPRA (TË MËDHA DHE) TË VOGLA (E. KOLIQI-“GJAKU”, I. KADARE- <i>DASMA</i> , S. DRINI- <i>SHEMBJA E IDHUJVE</i> & <i>MIDIS DY KOHËVE</i> , E. DONES- <i>VERGINE GIURATA/HANA</i>)	125
Kastriot GJIKA "FRYMË E KONCEPTE KRISTIANE NË PROZËN E MITRUSH KUTELIT"	143
Agostino GIORDANO UDHËTIMI POETIK I VOREA UJKOS-S (OSE DOMETHËNIA E FJALËVET “LIRI, PAVARËSI, RILINDJE” TE VEPRA POETIKE E VOREA UJKO-S)	151
Nerimane KAMBERI RRËNJËT E LASHTA TË NJË POPULLI “TË VJETËR SA VETË EVROPA” APO LETËRSIA NË SHËRBIM TË IDENTITETIT	161
Ag APOLLONI RRËFIMET E MËDHA TË LETËRSISË SË VOGËL	167
Besim REXHAJ PUSHTETI SI KOD DOMINANT DHE SPECIFIK NË DRAMATURGJINË E KASËM TREBESHINËS.....	173

Ajlida SELIMI KODI DHE DISKURSI BIBLIK NË POEZINË E AZEM SHKRELIT	177
Xhuliana LIÇI MUSABELLI KODE EROTIKE NË LETËRSINË SHQIPE (RASTI MARTIN CAMAJ)	185
Virion GRAÇI LETËRSIA POPULLORE DHE KODET JURIDIKO-ZAKONORE TË LABËRISË	195
Bajram KOSUMI LETËRSIA SI INTERPRETIM I KODEVE TË TJERA	205
Atdhe HYKOLLI KODI I KËNGËVE RITUALE KALENDARIKE.....	215
Hamit XHAFERI KODI BIBLIK NË VEPRËN “ABELI” TË ETËHEM HAXHIADEMIT	227
TRYEZA E DOKTORANTËVE	235
Pranvera OSMANI ROLI I PJESORES NË FORMIMIN E HABITORES DHE LIDHJA E SAJ ME FOLJET MODALE.....	237
Manjola LUBISHTANI FUNKSIONET SINTAKSORE TË NDAJFOLJES NË GRAMATIKAT TRADICIONALE TË SHQIPES.....	243
Tanja TRAJKOVIC ZONIMET NË GJUHËN E SOTME SHQIPE DHE GJUHËN SERBE.....	253
Ardita BERISHA TRAJTAT E SË ARDHMES DO TË PUNOJ DHE KAM ME PUNUE/KAM PËR TË PUNUAR	265
Sadete TËRNAVA GJUHA E REKLAMAVE.....	273
Bahri KOSKOVIKU KONCEPTI I GJYMTYRËS DHE I PËRBËRËSIT SINTAKSOR	281

Flutura MEHMETI FUNKSIONET E FORMAVE TË PASHTJELLUARA TË FOLJEVE NË SHQIP DHE GJERMANISHT NË TEKSTIN E KËNGËS „VRANINA” TË „LAHUTËS SË MALCIS”	287
Fazli GAJRAKU TEKSTI DHE IDEOLOGJIA - ROMANI “OH” I ANTON PASHKUT	291
Agron Y. GASHI KODE ZHANRORE DHE NARRATIVE AUTOBIOGRAFIKE	299
Albanë MEHMETAJ KADARE: PRILLI I THYER DHE KTHIMI I DORUNTINËS.....	307
Halil DERVISHAJ KODI HISTORIK: SHNDËRRIMET DHE DERIVIMET NË LETËRSINË ARTISTIKE	311
Mihrije MALOKU MORINA REFLEKTIMET E RELIGJIONIT NË LETËRSINË SHQIPE.....	323
Xhemajl AVDYLI KANUNI DHE PRILLI I THYER	333
Arta SULA TRINOMI: BESIM, KOMB, GJUHË. KODI QË U PRIN TEKSTEVE TË VJETRA SHQIPE.....	339
Ballsor HOXHA IDEOLOGJIA POLITIKE DHE PUSHTETI PËRMES GJUHËS (NJË DEKONSTRUKSION PËR DISKURSION POLITIK KOSOVAR).....	345
Ragip GJOSHI NË 116 VJETORIN E BOTIMIT NJË TEKST I RRALLË - ABETARJA E GJUHËS SHQIPE E VITIT 1898	357
Mensur VOKRRI NDIKIMI I IDEOLOGJISË NË EMËRTIMET E POZITAVE INSTITUCIONALE NË PERIUdhËN E REGJIMIT KOMUNIST NË SHQIPËRI	369

Shpëtim ELEZI	
SFONDI IDEOLOGJIK I SHPJEGIMEVE KUPTIMORE TË NJËSIVE POLITIKE DHE EKONOMIKE NË FJALORËT SHPJEGUES TË SHQIPES	377
Kadire BINAJ	
PASKAJORJA DHE IDEOLOGJIA.....	387
Senad NEZIRI	
GJUHA SHQIPE DHE SHOQËRIA MULTIETNIKE.....	397
TRYEZA - HISTORI.....	403
Idrit IDRIZI	
MARRËDHËNIET INDIVID-SHTET NË SHQIPËRINË SOCIALISTE TË VONË. NJË STUDIM BAZUAR NË INTERVISTA GOJORE NË ZONËN E SHKODRËS.....	405
Irida VORPSI	
REVISTA „SHQIPTARJA E RE“ SI PËRÇUESE E PROPAGANDËS SË PPSH- SË. ANALIZË E MOTIVEVE DHE E STRATEGJIVE MANIPULUESE.....	413
Selver ISLAMAJ	
ZHVILLIMI I KUJDESIT MJEKËSOR NË RAJONIN E PRIZRENIT PREJ 1960 DERI MË 1990.....	423
Sonila BOÇI	
KOMUNIZMI DHE MINORITETET KOMBËTARE NË SHQIPËRI.....	439
PUNIME NGA SEMINARI XXXII.....	449
Agostino GIORDANO	
ARBËRESHËT E SHKRIMI LETRAR.....	451
Flutura MEHMETI	
LAMBERCI – STUDIUES I SHQIPES.....	473

Katalogimi në botim – (CIP)

Biblioteka Kombëtare e Kosovës “Pjetër Bogdani”

811.18(063)

821.18(063)

008(=18)(063)

Seminari XXXIII ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare = The XXXIII internacional seminar for albanian language, literature and culture : Prishtinë, 18-30.08.2014 / kryeredaktor Bardh Rugova. – Prishtinë ; Tiranë : Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina” : Fakulteti i Filologjisë ; Universiteti i Tiranës : Fakulteti Histori-Filologji, 2015. – 2 libra ; 24 cm.

[Libri] 2. - 481 f.

1.Rugova, Bardh

ISBN 978-9951-00-173-1

ISBN 978-9951-00-175-5