

ACADEMIE DES SCIENCES DE LA REPUBLIQUE D'ALBANIE
SECTION DES SCIENCES SOCIALES

**STUDIA
ALBANICA**

XXXII^e Année

1995-1999

TIRANA

STUDIA ALBANICA

CONSEIL DE REDACTION

Rédacteur en chef:	Seit MANSAKU
Adjoint:	Kristaq PRIFTI
Secrétaire:	Lefter NASI

Membres: Jorgo BULO, Shaban DEMIRAJ, Myzafer KORKUTI,
Ana LALAJ, Afërdita ONUZI
Rédacteur: Drane KOÇI

© Académie des Sciences de la République d'Albanie. 2000.
Tous droits réservés.

•
Adresse: Académie des Sciences de la R.A.
Section des Sciences Sociales, Tirana - Albanie.

Skënder Anamali

L'ÉPOQUE DE JUSTINIEN EN ALBANIE¹ À LA LUMIÈRE DES DONNÉES DE L'ARCHÉOLOGIE

A la différence des autres périodes de l'histoire, la Basse Antiquité, autrement dit la période paléobyzantine, a été un domaine relativement nouveau pour les fouilles et les études archéologiques albanaises des années '60. En réponse aux réformes de Dioclétien dans l'Empire byzantin, la province du sud-ouest illyrien, la Prévalitanie, l'*Ancienne Epire* et la *Nouvelle Epire* - qui comprenaient le territoire de l'Albanie actuelle - étaient devenues des régions géographiquement lointaines de la capitale, Constantinople.

Grâce aux recherches intensives et aux fouilles systématiques de ces trente dernières années, ces provinces sont mieux connues aujourd'hui. Essayer de présenter en un seul rapport l'ensemble des résultats de nombreux domaines de la recherche, ainsi que de répertorier les problèmes qui se posent et qui attendent une réponse directe et adéquate, ce serait une tâche difficile et hardie. Aussi ai-je choisi cette fois-ci, en plus d'un nombre limité de forteresses byzantines de l'époque de Justinien, quelques monuments paléochrétiens particulièrement intéressants qui ont donné, quant à leur importance et à leur contribution, un nouveau visage à l'archéologie et à l'art byzantin du VI^e siècle en Albanie.

Je suis conscient du fait qu'il est prématuré de faire dès maintenant une vraie synthèse de l'époque justinienne, puisque les découvertes ont été nombreuses, en particulier dans les années '80, et nous ne disposons pas encore d'une documentation, ne fût-ce que limitée, qui nous permette de bien connaître les traits de ces monuments dont l'étude n'est pas achevée. Etant donné aussi que nous avons affaire à un nombre relativement important de fortifications et de monuments paléochrétiens, je n'ai pas jugé opportun

¹ Ce rapport a été présenté au Symposium "Le paléochristianisme et l'Albanie" (à Tirana, du 11 au 14 octobre 1995). Cette version est une reproduction intégrale du manuscrit que l'auteur n'a pas pu compléter avec les annotations nécessaires, la mort ayant mis fin à son activité de 49 ans dans le domaine de l'archéologie albanaise.

d'aborder leurs particularités, espérant que cela sera fait par mes collègues présents dans cette salle qui vont présenter leurs recherches et leurs fouilles.

Certaines forteresses construites ou reconstruites sous Justinien ou supposées comme telles pour l'instant, sont visibles encore par les voyageurs qui visitent les villes albanaises comme Durrës, Elbasan, Berat, Shkodër, Lezhë etc., tandis que d'autres plus modestes sont conservées dans différentes localités à l'intérieur du pays souvent loin des grands centres habités. Bien d'entre elles sont des symboles de l'œuvre du phénomène de la reconstruction reprise par Justinien. Il est encore trop tôt de pouvoir donner leur nombre exact.

Toutefois, les recherches effectuées avec patience et passion par de jeunes archéologues, souvent accompagnées de fouilles, nous ont donné la possibilité de connaître concrètement ces fortifications byzantines. Les données de Procope de Césarée, contemporain de Justinien, ont été très utiles pour ces recherches et pour l'auteur de ce rapport. Procope de Césarée dans son œuvre *De Aedificis*, livre IV, en outre des villes reconstruites de Justinianopolis, appelée avant Hadrianopolis et Phoinikes compte dans les provinces illyriennes 44 forteresses construites *ex novo* et 50 autres reconstruites par Justinien.

Durrachium était à l'époque la ville la plus brillante en Albanie. C'était le chef-lieu de la province de la Nouvelle Epire et le plus grand port du sud-est de l'Adriatique. Ce comptoir grec ancien, qui deviendrait par la suite une colonie romaine augustiniennne, a joué durant la période paléobyzantine un rôle important à la propagation du christianisme et de la civilisation byzantine dans son vaste arrière-pays. De toute façon, l'histoire de cette ville durant la Basse Antiquité ne sera pas le but du présent rapport. Notre attention sera consacrée plutôt aux grandes constructions du VI^e siècle, qui, bien que dégradées, donnent aujourd'hui encore l'impression d'une ville byzantine imposante et prospère.

La fortification de la ville est son plus grand monument du VI^e siècle. Assez bien conservée jusqu'au milieu du XIX^e, elle constituait une construction tout à fait régulière, avec de grandes dimensions et une planimétrie presque trapézoïdale. Pour l'Empire byzantin, son importance était particulière. Il suffit de rappeler que les murs d'enceinte comptaient à l'origine 4400 mètres de longueur, 3,50 mètres de largeur et 12 mètres de hauteur. La forteresse byzantine de Durrachium a été bâtie sur l'ordre de l'empereur Anastase I^{er}, qui était né dans cette ville. C'est Justinien qui allait accomplir l'œuvre commencée par Anastase I^{er}.

L'élément essentiel, qui a servi à la construction de la forteresse byzantine de Durrachium, ont été les briques, un matériau très coûteux. Les briques utilisées, souvent portant des monogrammes et des estampilles diverses, présentent un grand intérêt. Les monogrammes principaux, selon les chercheurs qui ont étudié la forteresse de Durrachium, appartiennent à

ces deux empereurs, Anastase I^{er} et Justinien, aboutissant ainsi à la conclusion que les fortifications ont été bâties sous les auspices du pouvoir central romain, alors que les autres estampilles de contenu chrétien, des croix et des palmes, attestent de l'évêque comme *defensor civitatis* et illustrent le rôle de l'église en tant que défenseur du pouvoir byzantin.

Un ouvrage de l'époque justinienne à Durrachium est aussi l'enceinte de barrière construite selon la technique *opus mixtum* au nord de la ville et connue sous le nom de la muraille de la Porte.

Des briques avec des monogrammes de l'empereur Justinien et des symboles chrétiens, des croix, des dauphins et des palmiers, ont été découvertes également dans les murs d'enceinte des autres villes et surtout dans des centres d'évêché comme Scutari, Lissus, Kanina et Scampinus. Cette dernière agglomération mérite une attention toute particulière car, étant durant l'Antiquité vicus de Durrachium, elle est restée liée à cette ville même quand elle est devenue un centre épiscopal indépendant. La forteresse de Scampinus s'est fait restaurer selon la technique *opus mixtum* également par Justinien. Il est aussi intéressant de noter que, même au cours de l'époque de cet empereur, le latin continue à être employé dans les documents épigraphiques, marquant ainsi la frontière la plus méridionale de sa propagation.

Les constructions de fortifications entamées par Anastase sur le territoire de l'Albanie actuelle ont été poursuivies sur une plus large échelle par Justinien qui avait à sa disposition un groupe d'architectes et d'ingénieurs dotés d'expérience. Le plus bel exemple en est la ville de Byllis située durant l'Antiquité dans la province de la Nouvelle Epire, chef-lieu du *koïnon* illyrien des Bylliniens, devenue plus tard une colonie romaine.

Depuis plus d'une décennie, un groupe d'archéologues est en train d'étudier la fortification de la ville et procède à des fouilles d'envergure dans les monuments antiques et byzantins de Byllis. Ces recherches ont conduit à une claire définition de la chronologie de la construction des murs d'enceinte de la ville antique et de celle byzantine, ainsi qu'à la mise à jour d'une série de monuments appartenant aux deux périodes historiques. Une telle richesse de mosaïques et de sculptures décoratives architectoniques paléochrétiennes n'avait jamais été découverte en Albanie dans une ville des V^e et VI^e siècles. Cela s'est produit dans une ville où durant la période paléochrétienne la superficie habitée s'était réduite à seulement 11 hectares, contre 30 hectares qu'elle avait été pendant l'Antiquité. Une nouvelle enceinte allant en ligne droite du Nord au Sud et consolidée par sept tours rectangulaires ferme la partie occidentale de la ville antique. D'une épaisseur allant de 1,70 à 2,20 mètres, elle est bâtie avec des blocs provenant des murs antiques et liés au mortier abondant *opus implectum*. Cinq basiliques paléochrétiennes ont été découvertes jusqu'à présent à l'intérieur de cette superficie réduite, mais aussi en dehors d'elle. On peut désormais affirmer que Lychnitis n'est plus la

seule ville où la topographie chrétienne a commencé à être explorée. La ville de Byllis de la même province en est une aussi ("Iliria" 1986, 1 et 2; 1987, 1)

La ville byzantine de Byllis est devenue célèbre grâce aussi à une autre découverte. Lors des fouilles de l'année 1983 dans une basilique paléochrétienne de la petite ville de Ballsh, à proximité des vestiges de Byllis, l'auteur du présent rapport a pu trouver, sur des fragments de matériau réutilisés, dans les parties ajoutées à la basilique lors de sa reconstruction pendant le Haut Moyen Âge, trois inscriptions d'une grande portée historique ("Iliria" VI 1976; VII-VIII 1977-78)

Les trois inscriptions rendent hommage à un certain Victorin pour avoir bâti de nouvelles murailles et reconstruit celles qui ont été endommagées à Byllis. Une quatrième inscription citant les noms de l'empereur Justinien et de Victorin avait été découverte pendant la Première Guerre Mondiale dans les ruines de la basilique à Ballsh par l'archéologue autrichien C. Praschniker. Puisque cette inscription-là ne faisait pas mention de Byllis, elle a été considérée comme plutôt liée à la basilique elle-même. En publiant cette inscription, l'archéologue autrichien notait que ce Victorin était le même personnage dont il avait lu le nom sur deux inscriptions mises à jour à la forteresse d'Isthme, en Grèce.

Je considère qu'il est opportun de citer le contenu des trois inscriptions découvertes.

Première inscription: "Etranger, ne passe pas sans contempler la grâce de Byllis, dont les murs d'enceinte jadis ruinés ont été bâtis par le courageux Victorin".

Deuxième inscription: "Avec la providence de Dieu et de la Vierge, mère de Dieu, en application exacte du plan et des modes d'action de Justinien, (notre) maître très puissant, a construit une forteresse dans l'amour et le respect de Byllis, l'homme pour qui l'art militaire est inné".

Troisième inscription: "Je ne me plains plus des Barbares ni ne les redoute point, car il existe un homme qui m'a bâtie de ses propres mains et que j'ai trouvé chez le grand Victorin".

Les blocs portant ces inscriptions sont exposés au Musée de l'archéologie à Tirana. Des articles ont déjà été publiés sur ces inscriptions ("Iliria" 1987, 1)

Il n'est pas opportun en ce moment de procéder à une analyse, qui a d'ailleurs été faite dans un article spécial, or j'estime qu'il faut souligner quelque chose. C'est que les inscriptions mettent bien en évidence le rôle de Victorin dans les travaux ordonnés par Justinien. Les inscriptions lui rendent hommage en tant que bâtisseur, lui attribuant des fortifications de toute une série de provinces balkaniques, ainsi qu'une muraille à Byllis. La cité lui est reconnaissante d'avoir rebâti de ses propres mains ses murs ruinés. A titre d'architecte de l'empereur Justinien, Victorin avait exercé son talent en Moesie, Scythie, Illyrie et Thrace, quatre régions qui formaient une unité et

couvraient tous les Balkans. Byllis se vante du privilège d'avoir eu le grand Victorin comme auteur de ses murs d'enceinte qu'il aurait "bâties de ses propres mains". Y a-t-il eu un rapport particulier entre eux?

Quant à la période des gravures épigraphiques, elles remontent plutôt à la seconde partie du règne de Justinien (548-565). Les inscriptions ne font aucune mention de Théodora (morte en 548.) Les travaux de Victorin en Nouvelle Epire ont dû avoir lieu à une période avancée de sa carrière, après ses travaux d'Isthme de Corinthe, effectués avant la parution de l'œuvre de Procope (554/555). Si les fortifications d'Isthme sont mentionnées par Procope, le nom de Byllis est absent dans les listes de fortifications qu'il a dressées. Byllis a dû être reconstruite après à la parution de l'œuvre de Procope.

Dans les provinces illyriennes du sud-ouest de l'Empire byzantin, la majorité de la population urbaine continuait à habiter au VI^e siècle les cités antiques où, à l'exception de quelques invasions barbares isolées, il n'y avait pas eu de bouleversement historique. Dans certaines villes les fortifications existantes ont été consolidées et rénovées. Ce qui changeait c'était seulement la technique de construction des murs, qui était particulière à l'époque de Justinien. En Prévalitanie on le remarque à la forteresse de plaine de Scutari, bâtie au IV^e siècle, et à la forteresse antique de Lissus, en Nouvelle Epire aux forteresses d'Antipatrea, d'Aulona et à l'acropole d'Amantie, en Epire à l'acropole de Phoinike, au mur d'enceinte de Bouthrote et à Justinianopolis (une appellation éphémère), pour ne mentionner que les plus importantes.

Bon nombre de forteresses remontant à l'antiquité ou à la basse antiquité ont vu se restaurer leurs anciennes murailles par Justinien, alors que d'autres encore ont été construites ex novo. Ces forteresses se situent dans toutes les régions d'Albanie et certaines d'entre elles ont fait l'objet de fouilles dont les résultats sont intéressants, comme à Qafë d'Elbasan, à Zharë de Tepelena, à Pogradec et à Bllacë de Pogradec, à Zaradishtë de Korça à Pece de Kukës, à Kaninë de Vlora et ailleurs.

La longue liste de forteresses dressée par Procope de Césarée, qui semblait exagérée voici quelques années encore, est devenue plus digne de foi et certaines d'entre elles semblent conserver l'ancien toponyme, bien entendu avec quelques modifications (voir Pentza et Peca, en Albanie du Nord ou Kionina et Kanina, en Albanie du Sud-Ouest)

Des résultats inattendus ont été obtenus, en plus des fortifications, à la mise à jour des monuments paléochrétiens. Le nombre de ceux qui ont été découverts au cours des 30 dernières années ou de ceux dont l'existence est attestée par divers indices comme des sculptures décoratives, des mosaïques, des fragments de murs, etc., est exceptionnel. Ces découvertes ont enrichi sensiblement l'idée que l'on se fait de l'Albanie de la période ancienne byzantine de l'*orbis christianus antiquus*. Ces monuments ecclésiastiques sont rencontrés tout d'abord dans des villes antiques qui ont été en même

temps des centres d'évêchés. On en trouve une liste dans le *Synekdème* de Hiéroclèa, élaborée au VI^e siècle, à l'époque de l'empereur Justinien. Ce sont, en Ancienne Epire, Adrianopolis, Justinianopolis, Phoinike, Anchismos et Bouthrote, en Nouvelle Epire, Dyrrachium, Apollosnia, Byllis, Amantie, Pulchériopolis, Aulone, Aulonides metropolis, Listron et Skeupton et, en Prévalitanie, Skutari et Lissos.

Des constructions ecclésiastiques ont été trouvées également dans les périphéries rurales des villes, sur les plaines fertiles de la dépression côtière qui étaient les propriétés de quelque monastère, mais aussi à l'intérieur des forteresses où elles témoignaient des modifications apportées par le christianisme dans leur organisation interne.

Dans un nombre toujours croissant d'églises paléochrétiennes dont la plupart ce sont des basiliques, on a constaté qu'elles remontent en majeure partie au VI^e siècle, à l'époque de Justinien. La basilique continue d'être la forme canonique, aussi bien en ce qui concerne paroisses que des diocèses. Dans bon nombre de cas, la brique utilisée selon la technique de l'*opus mixtum* reste l'élément de construction essentiel des basiliques les plus monumentales.

Il est impossible d'énumérer dans un seul article toutes les églises datant de la période justinienne. Or, la basilique de Ballsh, une localité qui appartenait durant l'époque byzantine à l'arrière-pays de la province de Nouvelle Epire et dont Byllis était le chef-lieu, est sans nul doute un des bâtiments ecclésiastiques les plus caractéristiques de l'époque.

A l'origine, la basilique de Ballsh comptait trois nefs et elle avait un baptistère, un narthex et un exo narthex qui s'ouvrait par une arcade sur la façade. Les nefs étaient séparées de deux colonnes de granite et un pilastre. La basilique était construite en opus mixtum, alors que son plancher en *opus sectile*, petites dalles de marbre blanc, gris et noir en forme de losange. A l'est, les nefs se terminaient en trois absides polygonales, dont la centrale était plus large et probablement à synthronon dans sa partie intérieure. Tous ces éléments font que la basilique soit datée de la seconde moitié du VI^e siècle, datation confirmée aussi par une inscription comportant une formule de prière à saint Andree, gravée sur la surface d'un pilastre en pierre calcaire avec une riche décoration typique de la période justinienne et qui atteste d'un certain Pakatianos qui aurait été *philoctisis* de l'église. Un groupe de pilastres de jusqu'à 1,34 mètres de haut en pierre et qui représentent un beau complexe unique avec ses quatre côtés décorés en relief, témoignent également en faveur de cette datation. Les motifs de décoration représentent des végétaux (des dauphins et des poissons, ainsi que des symboles chrétiens: des croix, des vases, voire un candélabre à trois branches, dont la dalle monte assez haut) La figure humaine n'est pas absente non plus grâce à la représentation d'un pêcheur. Jusqu'à présent on n'en a pas trouvé d'égal dans l'art paléochrétien. En conclusion il faudrait rappeler la découverte

d'une plate-forme monolithique concave d'ambon, avec un monogramme christologique, qui était très répandue à l'époque de Justinien.

La basilique de Ballsh a vécu pendant plus de mille ans, mais elle a subi aussi des reconstructions qui l'ont enrichie de nouveaux locaux et transformée en église de monastère, celui de Notre-Dame qui, sous les noms Glavenica-Kephalema, a joué un rôle important dans l'histoire médiévale de l'Albanie.

Dans certaines villes importantes des provinces illyriennes, comme Dyrrachium, Scutari, Antipatrea, Scampis et Lissus, où l'œuvre de construction de Justinien se constate dans les fortifications, on n'a pas découvert jusqu'à présent de constructions paléochrétiennes. Certains éléments particuliers, des troncs de colonnes et de nombreux chapiteaux pour la plupart d'un type d'imposte caractéristique de l'époque de Justinien, témoignent pourtant de leur existence. A Lissus on vient de mettre au jour l'abside d'une basilique du VI^e siècle, construite en *opus mixtum*, tandis qu'à Scampis l'existence d'une autre construction dont la nature n'est pas encore définie, est attestée par quelques chapiteaux impostes.

A Durrës, le développement de la ville moderne sur les vestiges de la ville antique et byzantine constitue un obstacle pour des prospections et des fouilles d'envergure et systématiques. Or, il y a au Musée de Durrës une richesse extraordinaire de sculptures décoratives architecturales. Ce sont des chapiteaux, des fragments de parapets, d'ambons, de colonnes, dont la plupart remontent au VI^e siècle. Bon nombre d'entre eux sont travaillés sur le marbre caractéristique de Byzance le préconnésien.

Les fouilles menées ces dernières années dans l'arrière-pays rural de cette ville ont complété, d'une certaine façon, la situation dans la ville. Deux basiliques de l'époque justinienne, l'une appartenant à un monastère et l'autre à une localité agricole, présentent un intérêt particulier. La première est l'église monumentale de Saint-Michel mise à jour à Gjuriçaj, qui se présente simple et plus petite.

La basilique d'Arapaj fait partie de celles qui ont un transept se terminant par des absides et elle est une des plus grandes découvertes en Albanie: 65 x 28 mètres (Iliria 1983, 1.) Elle a trois nefs, deux parties latérales et un atrium. L'abside centrale conserve des fragments d'un synthronos. Les vestiges des murs montrent qu'ils étaient construits selon la technique de l'*opus mixtum*: sur les briques on voit des estampes simples - des croix, des colombes - que l'on retrouve également sur les murs d'enceinte de Dyrrachium.

Quant à la construction et à la planimétrie, la basilique d'Arapaj ressemble beaucoup aux basiliques de Dodone et de Paramithi en Ancienne Epire. Peu de choses restent de la sculpture ornementale: des troncs de colonnes et des chapiteaux. Ces derniers sont semblables à ceux de Durrës et sont travaillés en marbre de Préconnèse.

La découverte la plus importante dans la basilique d'Arapaj est celle d'une mosaïque polychrome d'une grande valeur artistique, mise à jour dans sa partie latérale méridionale. Elle est composée de deux panneaux et recouvre un tombeau monumental. Le premier panneau a pour motif central l'eucharistie et l'on y remarque des symboles et des motifs chrétiens: des rameaux de vigne pleins de feuilles, de grappes et d'oiseaux sortant d'un canthare et deux cerfs face à face des deux côtés. Le second panneau est plus grand et se divise de manière conventionnelle en trois plans superposés. Il a une composition bucolique libre, assez connue dans le répertoire des mosaïques paléochrétiennes et dont on a retrouvé dernièrement un autre exemple dans une basilique de Byllis. Il est composé de seize figures, où les principales sont deux bergers avec, au milieu, un groupe dynamique de bêtes, des chiens, des moutons et des agneaux, un poulain et des chevaux, ainsi que des chèvres, des bœufs et des chevreaux.

Dans cette mosaïque, tout est conçu selon les principes de composition antiques. Il est sans nul doute l'une des plus belles mosaïques mises à jour en Albanie, oeuvre d'un grand artiste des ateliers de Dyrrachium. La mosaïque d'Arapaj enrichit l'archéologie chrétienne d'Albanie d'un monument hors du commun et bien conservé qui, avec d'autres éléments comme l'architecture, la technique et les matériaux de construction, permet de situer la datation de la basilique au VI^e siècle.

L'autre basilique découverte au village Gjuriçaj est de dimensions moyennes et d'une planimétrie simple à trois nefs, narthex et atrium. Elle est construite selon la technique de l'*opus mixtum*. Le plancher et couvert de dalles de marbre et de briques semblables à celles utilisées dans la citadelle byzantine de Durrës. La partie occidentale n'est pas entièrement fouillée.

Une autre église de la périphérie de Dyrrachium avait également une sculpture décorative architectonique de haut niveau, travaillée par des artistes locaux. Les éléments de construction et de décoration montrent qu'il s'agissait d'une église de l'arrière-pays de cette ville, considérée comme un ouvrage de l'époque byzantine.

Parmi les trois provinces byzantines de l'Illyrie du sud, la Nouvelle Epire a compté le plus grand nombre d'églises extra-urbaines construites au VI^e siècle. Bien que de petites dimensions et d'une technique simple de construction, certaines églises de type basilical à trois nefs découvertes dans des localités rurales, comme à Kute, Panahor, Pluk et Kolonjë de la région de Mallakastër, jadis région des Illyriens bylliniens, ont fourni une multitude de sculptures architectoniques de style local (Ballsh et Byllis), pour la plupart fragmentées, que les chercheurs ont datées comme de l'époque justinienne ou des constructions du VI^e siècle.

Des vestiges de constructions ecclésiastiques du VI^e siècle ont également été mis au jour dans la vallée du Shkumbin, le long de la voie antique Egnatia. L'attention des archéologues a été retenue par deux cas. Le

premier, à Bixelenjtë, est une basilique à trois nefs aux murs simples et pavés de briques estampées avec un dauphin ou une croix, comme dans la forteresse de Scampis. C'est très probablement une construction de l'époque de Justinien, due à des maçons locaux. L'autre est une église dont les murs ont été abîmés par des travaux de labour. Lors d'une expédition menée sur les lieux, dans la localité de Trojas (toujours dans la région d'Elbasan), j'ai pu souvent trouver des sculptures architectoniques fragmentées, des pilastres d'iconostase; des troncs de colonnes, des fragments de parapet d'iconostase, des chapiteaux impostes avec la croix latine, des deux côtés de laquelle il y a une rosette et une feuille de lierre. Le chapiteau ionique à imposte avec ses éléments décoratifs et le pilastre décoré en relief avec la figure d'un oiseau inscrite dans un cercle nous mènent dans un atelier de sculpture à Scampis où les chapiteaux impostes décorés mis au jour intra-muros et décorés de croix et de feuilles constituent la majeure partie de la sculpture architectonique de l'époque justinienne des monuments ecclésiastiques pas encore bien fouillés.

L'église de Lini est particulière dans son genre. Elle a été découverte ("Iliria" 1974, III) au sommet de la colline qui surplombe le village sur la rive occidentale du lac d'Ohrid, en Albanie du sud-est. Cette église a un plan central complexe à trois nefs, naos, narthex et atrium. Des annexes des deux côtés du narthex se terminent en absides, alors qu'un baptistère se trouve dans la partie méridionale du naos. Une porte sur le mur septentrional et quelques marches relient l'église à une petite chapelle rectangulaire. La planimétrie unique pour les constructions paléochrétiennes d'Albanie n'est pas la seule caractéristique de l'église de Lini. Tout son plancher, y compris l'atrium, est recouvert de mosaïques. La célébrité de sa planimétrie et de ses mosaïques fait que toute description ultérieure est superflue. Je voudrais tout de même noter que cette église a beaucoup d'éléments semblables avec certaines églises paléochrétiennes de la région voisine d'Ohrid en Macédoine, qui appartenait à la province de Nouvelle Epire. Il est très probable que ses constructeurs, ainsi que les auteurs de ses mosaïques, ont appartenu à un groupe local qui a travaillé dans une zone limitée, comprenant aussi Tushemisht, qui connaissait les monuments ecclésiastiques de la région et qui suivait les modèles de l'époque. La construction de cette église remonte probablement à la première moitié du VI^e siècle, si l'on tient compte de certains chapiteaux ioniques à imposte et à l'iconostase de la chapelle.

L'activité de construction de l'époque de Justinien ne s'est pas limitée à la seule plaine côtière de la Nouvelle Epire. Elle s'est étendue même ailleurs et l'exemple en est la région des Amantins, dans l'arrière-pays de Vlorë. Les fouilles archéologiques dans la ville antique d'Amantie ont mis au jour les vestiges d'une petite église de l'époque de Justinien ("Iliria" 1972, II) C'est une basilique à trois nefs construite à côté des ruines d'un temple antique et

avec des matériaux récupérés dans ces ruines. Elle est composée par le naos, le narthex et deux annexes latérales. Le plancher est recouvert de dalles. La basilique d'Amantie a une planimétrie typique pour le VI^e siècle, où la longueur n'est pas plus importante que la largeur du temple. La sculpture de décoration architectonique est caractéristique, avec des motifs particuliers à ce monument paléochrétien.

Une autre construction contemporaine en est aussi la basilique simple découverte à Mesaplik, dans la vallée de la Shushicë ("Iliria" 1989, II.) C'est une construction à trois nefs et aux murs détruits où la plastique architectonique est absente. La valeur de cette basilique réside dans son plancher recouvert de panneaux de mosaïque de diverses dimensions, avec des motifs géographiques, végétaux et quelques oiseaux, motifs rencontrés même ailleurs. Le côté particulier et la valeur des mosaïques de la basilique de Mesaplik résident dans un portrait masculin de dimensions surnaturelles, avec un traitement bizarre, des traits rudes et une coiffure particulière. A côté, le mot *Aparkeas* est écrit en grec sur la mosaïque. Les opinions selon lesquelles il s'agit d'un nom, ainsi que les interprétations fournies semblent être encore loin de la vérité, tandis que la datation du VI^e siècle est plus probablement fondée.

Dans la partie septentrionale de la province de l'Ancienne Epire, comprise dans le territoire d'Albanie, il y a trois villes où sont découverts des édifices ecclésiastiques intéressants qui méritent notre attention et qui sont également liés au travail de construction paléochrétien du VI^e siècle: Phoinike, en tant que centre majeur des Kaoniens épirotes, Anchismos, son port et siège d'évêché, et Bouthrote. Une basilique à trois nefs et, près d'elle, un baptistère, tous deux considérés comme des édifices justiniens, ont été mis au jour depuis l'année 1930 à l'acropole de cette ville. A Anchismos, parallèlement à une église monumentale construite sur une colline près de la ville, l'église des Quarante saints datée du VI^e siècle, qui a donné le nom à la ville moderne (Saranda ou Santiquaranta) et qui a été largement étudiée dans les années 30, d'autres vestiges d'églises paléochrétiennes du V^e siècle ont été découvertes, avec des planchers recouverts de mosaïques. Les sondages faits sur ces mosaïques ont permis de conclure que la plus grande d'entre elles a été reconstruite au VI^e siècle. C'est une basilique dont les mosaïques représentent des motifs connus et inconnus, mais dont l'exécution n'est pas d'un haut niveau ("Iliria" 1991, I-II)

A Bouthrote les édifices ecclésiastiques sont plus monumentaux et les mosaïques ont des valeurs artistiques particulières. Les plus connus sont: la grande basilique reconstruite durant le Haut Moyen Age, qui a conservé son caractère monumental, et le grand baptistère avec une des plus belles mosaïques d'Albanie. Ces monuments ecclésiastiques sont également considérés comme des ouvrages construits au VI^e siècle ("Monumentet" 1983, I).

Avant de terminer cet essai pour présenter quelques édifices principaux paléochrétiens du VI^e siècle et en particulier de l'époque de Justinien, ce qui est une datation souvent difficile, je me permettrai d'apporter aussi quelques considérations générales qui demandent d'être complétées dans l'avenir.

L'examen des monuments paléochrétiens du VI^e siècle et de ceux qui remontent probablement à l'époque de Justinien, permet de constater non seulement leur nombre relativement grand pour un petit pays comme l'Albanie, mais aussi le fait que leur mise sur pied a exigé des spécialistes, très probablement locaux, et des ateliers spéciaux de sculpture décorative architectonique où on travaillait la pierre calcaire locale, mais aussi le marbre importé, notamment préconnésien. Faute de publications suffisantes sur cette sculpture, je ne suis pas en mesure - sauf quelques rares exceptions - de préciser l'existence des principaux ateliers locaux ni leur niveau artistique et leurs préférences de décoration. Les modèles de décoration byzantins sont souvent interprétés différemment par les maîtres locaux. On constate, par exemple, comme dans d'autres pays qu'au VI^e siècle, à l'époque de Justinien, il y avait une préférence pour les impostes et les chapiteaux ioniques, qui sont plus simples et plus faciles à travailler. En tant que tels ils donnaient à l'artiste décorateur plus de liberté de choix des motifs, ce que l'on voit d'ailleurs dans les exemplaires mis au jour dans les divers sites.

Les ateliers des maîtres mosaïstes sont un peu plus faciles à identifier, tout comme le degré d'influence des grands centres riches en mosaïques. Dans les zones frontalières qui, durant l'ancienne période byzantine, faisaient partie d'une grande unité territoriale, on peut distinguer des influences de ce genre. Pas exemple, on voit dans les mosaïques de Bouthrote une influence évidente de celles de Nicopole et les mosaïques de Lini sont en partie intégrées dans les mosaïques de la Macédoine actuelle, mais où s'étendait à l'époque une partie de la province d'Epire. L'existence des ateliers itinérants qui opéraient sur un vaste territoire n'est tout de même pas à exclure. Il est difficile de définir le rôle des ateliers de mosaïstes d'une grande ville, comme Dyrrachium en Nouvelle Epire avec ses vingt mosaïques mises à jour au cours de ces dix dernières années ou encore Byllis, notamment dans le cadre plus large de la province d'Epire.

L'abondance de monuments paléochrétiens au VI^e siècle révèle d'un brillant essor en matière de construction et témoigne d'une société prospère et développée. Il convient de souligner de nouveau le fait que l'Albanie a connu au VI^e siècle une grande activité dans la construction des édifices religieux, que l'on constate dans l'architecture, la plastique décorative architectonique et les mosaïques et qui montre que ce pays n'était pas à l'époque byzantine une zone pauvre et éloignée de l'Empire.

Kristo Frashëri

DEBUTS DU CHRISTIANISME DANS LES TERRITOIRES ALBANAIS

Dans les territoires actuels des Albanais, la religion chrétienne a été répandue dès son premier siècle, dès le temps du Christ peut-être, lorsque ces régions étaient habitées par leurs ancêtres, les Illyriens méridionaux. Elle y a été établie en même temps que dans les territoires grecques et italiques et, au moins, huit siècles avant d'être admise par les Bulgares ou bien, dix siècles avant d'être embrassée par les Serbes. Dans les régions actuelles albanaises, la religion chrétienne se répandait quand celles-ci se trouvaient depuis deux siècles sous la domination romaine et au moment où le christianisme était férocelement persécuté par elle en tant qu'une idéologie adverse. Par conséquent, le christianisme dans les territoires albanais a été répandu, non pas d'en haut, par la pression étatique, comme chez les Slaves méridionaux, mais d'en bas, comme chez les Grecs et les Romains, en luttant avec le pouvoir de l'empire.

Les informations les plus anciennes sur les débuts du christianisme dans les territoires albanais actuels, nous les rencontrons surtout dans les épîtres de saint Paul, l'apôtre le plus érudit de Jésus-Christ martyrisé à Rome à l'époque de l'empereur Néron, en 67 de notre ère. Des informations complémentaires se trouvent même dans les *Actes des Apôtres*, écrits par saint Luc, - contemporain de saint Paul, mort environ trois ans après lui. Viennent ensuite les *Ménologes Grecs* et le *Martyrologium Romain* qui, en tant que ressources postérieures, appuyées sur la tradition, contiennent des informations discutables qu'on ne doit pas rejeter a priori mais prendre sous réserve. Bien que trop fragmentaires, les données des épîtres de saint Paul et du traité de saint Luc, attentivement observées, jettent de la lumière, si peu que ce soit, sur les débuts du christianisme dans les territoires albanais d'aujourd'hui.

Nous allons commencer par le passage connu, mais non bien clair, que contient l'épître de saint Paul, adressée à la communauté chrétienne de Rome. On pense que l'épître a été écrite à Corinthe pendant l'hiver des années 57-58, après son deuxième voyage missionnaire en Macédoine et avant son retour à Jérusalem. Là, (*Rom. XV, 19*), selon la traduction de Louis

Segond, (*Le Nouveau Testament*, version revue, 1975, Assoc. Intern. des Gedeons, Copyright 1985), il est textuellement dit: "ainsi, depuis Jérusalem et les pays voisins jusqu'en Illyrie¹ j'ai abondamment répandu l'Évangile: (ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπεληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ)². Ici il faut tenir compte du fait qu'au temps de saint Paul, la dénomination *Illyricum*, créée par l'administration romaine, comprenait les régions illyriennes septentrionales y inclue la Dalmatie laquelle s'étendait jusqu'à Lezha (*Lissos*), à l'embouchure du fleuve de Drini (*Drilon*), donc, elle comprenait au sud-ouest la province de Prévalitanie (*Praevalis*) avec son chef-lieu Shkodra (*Scodra*), créé plus tard par Dioclétien et la Dardanie s'étendant au sud jusqu'au cours supérieur du fleuve de Vardar (*Axios*) ayant pour chef-lieu Shkupi (*Scupi* - pour les Macédoniens d'aujourd'hui *Skopje*).

La propagation du christianisme en Illyrie est témoignée par saint Paul même dans son épître écrite lors de son deuxième emprisonnement à Rome, adressée à l'un de ses étroits disciples, Timothée. Par cette épître qui, en effet, est la deuxième adressée à Timothée, saint Paul le met au courant entre autres que, présentant son immolation par l'empereur Néron, il avait envoyé ses disciples dans diverses régions pour continuer l'œuvre missionnaire: l'un d'eux, Tite, il l'avait envoyé en Dalmatie, donc en Illyrie (*II A Timothée IV*, 10).

Saint Paul a accompli sa mission apostolique même dans les territoires illyriens qui s'étendaient au sud de l'Illyrie dont une partie était inclue par l'administration romaine dans la province de la Macédoine. À l'époque de saint Paul, la Macédoine n'était pas identique, en tant que dénomination géographique, à la Macédoine d'Alexandre Le Grand, ni à la Macédoine de Dioclétien, non plus à la Macédoine de nos jours, bien sûr. Comme il résulte de l'œuvre de l'écrivain romain, contemporain de saint Paul, Plinius Major, (*Naturalis Historia*, III, 23), la Macédoine avait une si vaste étendue qu'elle

¹ La dénomination *Illyrique* dans l'original en grec Ἰλλυρικὸς a été remplacée dans certaines traductions par Illyrie mais les deux dénominations ne sont pas identiques. Les écrivains anciens appelaient Illyrie toute la contrée habitée par les tribus illyriennes à l'est de la mer Adriatique, donc, nous avons à affaire à une dénomination ethno-géographique, tandis qu'*Illyricum*, *Illyrikos* est une unité administrative créée par Rome, comprenant au début une préfecture et par la suite deux, lesquelles n'ont jamais englobé tous les territoires illyriens. Une traduction inexacte de l'original est constatée aussi chez d'autres traducteurs du Nouveau Testament, comme c'est le cas de la version allemande de Martin Luther (*nach Illyrien*). Il en est de même des traductions récentes, par exemple, la version française de L. Segond, mentionnée plus haut.

² Quelques historiens pensent que par l'expression jusqu'en Illyrie, en grec ancien μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ, saint Paul a voulu dire qu'il était allé jusqu'aux frontières de l'Illyrie, non pas plus loin, mais, pour les bons connaisseurs du grec ancien, la préposition μέχρι veut dire qu'il avait pénétré même dans les régions de l'Illyrie.

est divisée plus tard en deux parties - la Première Macédoine, ayant pour chef-lieu Thessalonique, et la Deuxième Macédoine (*Macedonia Secunda*), ayant pour chef-lieu Durrhachium. Selon Plinius, la Macédoine Occidentale (*Deuxième Macédoine*) s'étendait au nord, de Lezha (*Lissos*), là, donc, où finissait l'Illyricum, jusqu'aux monts Keraunos (appelés par les Albanais: les monts de Vetëtima) au sud, de la mer Adriatique à l'ouest au-delà du lac d'Ohrid (Lychnidos) à l'est. Elle comprenait donc la contrée qui au début du IV^e siècle a été baptisée par l'empereur Dioclétien, Epirus Nova (*Province de la Nouvelle Epire*.) L'information de Plinius Major est affirmée aussi par deux autres sources: par un contemporain de Plinius - Paulus Orosius (*Historia adversus paganos*, I,12,57), et par le géographe alexandrin du II^e siècle - K. Ptolemaios (*Geographia*, III, 12,1-44), qui, outre Durrhachium, mentionne comme villes de la Macédoine, entre autres Apollonia, Aulon, Byllis, Amantia, Albanopolis, Scampa, Lychnidos, Héraclée et l'île de Sazen.

Concernant l'activité missionnaire de saint Paul et de ses collaborateurs en Macédoine, on parle dans son Epistolaire même, aussi bien que dans l'œuvre de saint Luc, Les Actes des Apôtres. Des épîtres de saint Paul il résulte qu'il a entrepris trois voyages apostoliques en Macédoine, où beaucoup de communautés chrétiennes, comme lui-même souligne, avaient été créées. (*I. Thessal. VI, 8*) On comprend que durant sa première mission, entreprise avec Barnaba à la première moitié du I^{er} siècle, il a parcouru la partie de l'est (*La Première Macédoine*) où il a visité même Apollonia, près de Thessalonique (*AA XVII.1*), dont quelqu'un pense à tort qu'il s'agit de l'Apollonia de l'Albanie. Cette fois, saint Paul n'est pas venu, semble-t-il, en Deuxième Macédoine, donc, il n'a pas parcouru les territoires illyriens. Les noms des pays où saint Paul avait mis son pied lors de sa deuxième mission apostolique, ne sont pas mentionnés, bien que dans les Actes des Apôtres il résulte que cette fois-là l'apôtre avait traversé toute la Macédoine (*AA XX, 2*) D'un intérêt particulier pour l'histoire du christianisme dans les territoires albanais est le troisième voyage missionnaire de saint Paul en Macédoine, entrepris à la suite de sa libération du premier emprisonnement (durant les années 62-63.) A la fin de cette mission, saint Paul a envoyé une épître à son étroit collaborateur, Tite, qui se trouvait en Crète. L'épître termine sur un conseil: "Lorsque je t'enverrai Artémas ou Tychique, hâte-toi de venir me rejoindre à Nicopolis, car c'est là que j'ai résolu de passer l'hiver". (*Tite III, 12; éd. L. Segond*.)³ Comme on sait, l'une des voies terrestres les plus courtes, qui mène de la Macédoine à cette ville importante de l'Epire, passe à travers les territoires albanais actuels.

³"Όταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σε ἢ Τυχικόν, σπουδάσον ἐλθεῖν πρὸς με εἰς Νικόπολιν ἐκεῖ γάρ κέκρικα παραχειμάσαι. Ζητῶν τὸν νομικόν καὶ Ἀπολλῶ σπουδαίως πρόπεμψον, ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ. μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι καλῶν ἐργῶν προῖσασθαι εἰς τὰς ἀναγκαίας χρεῖας, ἵνα μὴ ᾧσιν ἄκαρποι."

La ville Nicopolis, où saint Paul avait décidé de passer l'hiver des années 63-64, était le chef-lieu de la province de l'Épire ou de l'Ancien Épire (*Epirus Vetus*), comme elle a été appelée lors de la réforme de Dioclétien. Selon Plinius Major, (*N.H. IV, 1*) et Strabo, (*Geographia, Frag. VII, 12*), l'Épire s'étendait des monts Keraunos aux confins de la Deuxième Macédoine jusqu'au Golfe d'Ambracie; elle englobait donc, même les régions illyriennes méridionales.

Bref, de ces informations, si bien que fragmentaires, il résulte que saint Paul en visitant l'Illyrie, la Macédoine et l'Épire a parcouru, en tant que missionnaire apostolique, même les territoires albanais. On peut dire donc, qu'il a été le premier missionnaire du christianisme dans ces régions. Cette conclusion est d'autant plus renforcée par une autre autorité de premier ordre - saint Jérôme (*Hieronymus*) de Stridon de la Dalmatie, de pure origine illyrienne, l'un des plus éminents érudits de l'ancien christianisme. Dans une épître adressée à Marcel I^{er} à la fin du IV^e siècle, il écrit entre autres que la religion du Christ en Illyrie a été répandue par saint Paul; il ajoute d'ailleurs, que saint Paul est pour l'Illyrie comme saint Thomas pour l'Inde, comme saint Pierre pour Rome, comme saint Tite pour Crète et comme saint André pour Achaïe⁴. Le souvenir de saint Paul comme missionnaire du christianisme dans les régions albanaises a été vivant même au Moyen Âge. Il vaut rappeler ici Marin Barleti, l'auteur de l'œuvre monumentale sur Scanderbeg, publiée à Venise au début du XVI^e siècle, qui, en parlant de Zadrima e Sipërme (région de Shkodra) écrit qu'il y avait des traces indiquant assez que l'apôtre Paul y avait prêché la leçon du Christ⁵. D'ailleurs, les légendes sur l'activité missionnaire de saint Paul dans les régions actuelles de l'Albanie Septentrionale, Centrale et Méridionale ont circulé, selon les notes publiées, jusqu'au dernier siècle⁶.

*

Dans l'épistolaire de saint Paul on cite d'autres missionnaires du christianisme qui ont collaboré avec lui dans les régions de l'Illyrie, de la Macédoine et de l'Épire, comme Tite, Timothée, Artemas, Tychique, Zénas, etc. mais deux d'entre eux méritent une attention particulière: Apollos et César, car les sources postérieures (*Ménologe grec et le Martyrologium romain*) les lient étroitement aux débuts du Christianisme en Albanie.

A propos d'Apollos, l'épître citée de saint Paul, adressée à Tite, contient une autre phrase aussi importante: "Aie soin, écrit Paul, - de pourvoir au

⁴ Migne, PG, 22. 589: "In omnibus locis versabatur (Jesus) cum Thoma in India, cum Petro Romae, cum Paulo in Illyrico, cum Tito in Creta, cum Andrea in Achaia".

⁵ M. Barleti, *Historia e Skënderbeut*, Traduite par St. Prifti, Tiranë 1964, p. 95. (Le titre de l'original latin: Marinus Barletius, *Historia de vita et gestis Scanderbegi*, Roma 1508-1510.

⁶ Voir, G. Gurakuqi, *Dioceza e Sapës*, Shkodër 1943, p.10 et E. Baglione, *Albania* (Consorciazione Turistica Italiana), Milano 1940, p. 186.

voyage de Zénas, le docteur de la loi, et d'Apollos, en sorte que rien ne leur manque à leur voyage hivernal"⁷. Nous avons donc à faire à deux missionnaires que saint Paul avait invités à se rendre avec Tite chez lui, pour passer l'hiver ensemble, à Nicopolis de l'Epire. Le premier, Zénas, nous est demeuré une figure inconnue dans la littérature hagiographique, tandis que le second, Apollos, est traité, dans les Ménologes grecques et le Martyrologium romain, comme ayant différentes fonctions dont quelqueune nous mène dans le territoire albanais.

Selon saint Luc (AA 18, 24; 19,1) Apollos était un Juif, originaire d'Alexandrie, homme éloquent et versé dans les Ecritures qui avait embrassé la religion chrétienne. Expulsé d'Alexandrie, il s'était établi en Ephèse et d'ici en Corinthe, l'une des plus florissantes cités du Christianisme de l'époque apostolique. Par la première épître que saint Paul adressait d'Ephèse aux Corinthiens entre les années 55-57, on comprend qu'Apollos était une personnalité importante de la religion nouvelle. Selon l'épître de Paul, au sein des chrétiens du Corinthe il s'était produit une scission ("il y a des rivalités au milieu de vous"- écrit Paul) en des courants ou partis, comme on les appelle dans certains écrits, dont l'un déclarait être avec Apollos. Dans son épître, saint Paul blâmait les Corinthiens de cette discorde insensée pour la religion du Christ. Saint Paul (*Corinth. I*, 12) écrit: "l'un (de vous) dit: moi, je suis de Paul!, alors qu'un autre: et moi d'Apollos!, le troisième, moi de Céphas! Encore un autre, moi, de Christ!" (*Corinth. I*, 12; III, 4.) Ni le traité de saint Luc, ni l'épistolaire de saint Paul ne donnent d'autres informations (à l'exception de l'invitation de passer l'hiver en Epire) sur cette personnalité éminente des débuts du Christianisme, qui en rivalité avec les deux apôtres les plus remarquables du Christ, saint Paul et saint Pierre, et avec Christ même d'ailleurs, avait créé à l'intérieur de la communauté des Corinthiens chrétiens son parti. Dans l'histoire des débuts du christianisme il est admis qu'Apollos a été l'évêque de Corinthe. Ceci est affirmé par saint Jérôme qui dans le commentaire qu'il fait à l'épître mentionnée de saint Paul, écrit qu'Apollos avait été l'évêque de Corinthe, ensuite, après la querelle déclenchée au milieu des Corinthiens, il a été envoyé à l'île de Crète et lors de l'apaisement des querelles, il s'est retourné à Corinthe, bien sûr en tant qu'évêque⁸. L'historien français du XVIII^e siècle, Le Quien écrit que dans le Ménologe grec, publié en latin par le cardinal G. Sirleto (*Menologium Graecorum Sirletano*), dans l'œuvre de H. Camisius *Antiquae Lectiones* (Vol. II, 1601)) on dit que, le 7 décembre du calendrier, on rendait hommage à saint Sosthenis et saint Apollos. Ensuite il ajoute que cet Apollos est le même que saint Paul cite dans l'épître adressée aux Corinthiens; qu'il avait été l'évêque de Durrës

⁷ Tite III, 13. Voir plus haut, note 3.

⁸ D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII. Venetis 1817, p. 341

(*Apollos Dyrrhachii episcopus*) et il ajoute que celui même avait été l'évêque de Corinthe (*De eo dictum est in episcopis Corinthi*)⁹.

Dans la littérature hagiographique il y a des notes qui ne désignent Apollos ni comme l'évêque de Durrës, ni comme l'évêque de Corinthe. Le chercheur éminent de l'histoire ecclésiastique de la contrée de l'Illyrie, D. Farlati (XVIII^e siècle) apporte l'exemple de F. Ferrari, lequel dans son catalogue (*Catalogo SS Italiae*) note que le 22 juillet Apollos, dont parle saint Paul, avait été l'évêque de Connense (*episc. Connensem*), probablement, pense-t-il, l'évêque d'Iceniense (*ep. Iconienses*) en Phrygie. Farlati ajoute qu'il y a d'autres informations, citées dans l'œuvre de Calmette (*Dict. Bibl. s.v. Apollos*) qui disent qu'il était l'évêque de Colophon (*ep. Colophoniae*) en Asie, d'autres en Césarée (*ep. Caesarensi.*) Par conséquent, - conclue-t-il, on ne sait pas lequel croire¹⁰.

L'église grecque admet qu'Apollos a été l'évêque de Corinthe. L'historien grec V. K. Joannidis traite Apollos (ΑΠΟΛΛΩΣ), comme il semble avoir été véritablement, un connaisseur profond de l'Ancien Testament (*AA XVIII*, 2) et un érudit de la culture hellénique, cultivée à Alexandrie - un centre important des deux cultures. Dans cette symbiose de culture, Apollos essayait de souder le judaïsme et le platonisme à l'idéologie nouvelle du Christ¹¹. Naturellement, saint Paul s'efforçait de faire d'Apollos se rapprocher autant que possible de la nouvelle idéologie, laquelle était à ses débuts. Dans son étude sur Apollos, V. K. Joannidis s'est appuyé non seulement sur les écrits fondamentaux du Christianisme, mais aussi sur les informations complémentaires que donne saint Jérôme. Pourtant, l'on ne peut pas rejeter a priori l'information que contient le Ménologe de Sirletos, qu'Apollos avait été l'évêque de Durrës, car son Ménologe possède une valeur aussi relative que les autres. En outre, bien que venant des Ménologes, l'information peut être prise en considération si l'on tient compte du fait que saint Paul avait invité Tite et Apollos à accomplir des missions apostoliques dans ces régions. En effet, dans la deuxième épître adressée à Timothée, saint Paul note qu'il avait envoyé Tite en Dalmatie pour continuer sa mission évangélique parmi ses habitants qui étaient des Illyriens (*II, Timothée IV*, 10.) Quoiqu'il en soit, il faut considérer qu'à l'époque de saint Paul, Durrës était, comme écrivait Cicéron (*Cicero, Epistolae Ad Familiares*, 14, 1) une ville avec une grande population et, comme les héritages archéologiques le témoignent, une ville à haut niveau de culture. Par conséquent, il n'y a pas de raisons d'exclure la possibilité qu'à la moitié

⁹ Le Quien, *Oriens Christianus*, Tom. II. Paris 1740 (Réédité: Graz, 1958), p. 241.

¹⁰ D. Farlati, *ibid*, p. 341-342.

¹¹ V.K. Joannidis, in: *θηροσκευντικῆ καὶ Ἡθικῆ Ἐγκυκλοπαιδεία*. T. II. p.1130-1132.

du I^{er} siècle à Durrës il y ait eu un évêque et que cet évêque fût, pourquoi pas, cet Apollon que cite le Ménologe de Sirleto.

*

Pour César aussi, l'autre disciple de saint Paul, les informations complémentaires nous viennent des Ménologes grecs, à une différence qu'elles sont plus riches, bien que même dans ce cas, elles ne concordent pas toujours.

Le nom de César se trouve dans l'épître de saint Paul, adressée aux Philippiens, les habitants de la ville de Philippes de la Première Macédoine. L'épître a été écrite de la prison de Rome en 61-63. Elle termine sur deux salutations que l'apôtre envoie aux Philippiens au nom des croyants chrétiens se trouvant à ses côtés, en prison. Dans la deuxième salutation, en albanais, selon la traduction de Kostandin Kristoforidhi (*Dhjata e Re*, Istanbul 1879), on dit : "Tous les saints vous saluent, mais spécialement ceux qui sont de la maison de César" (*Philip. IV, 22.*) Contrairement, dans la variante albanaise de la Bible, publiée la dernière décennie par l'Association Biblique (sans le nom du traducteur, ni la date de la publication), la phrase mentionnée de saint Paul a été traduite autrement. Au lieu de dire "ceux qui sont de la maison de César", comme en original (*ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἄγιοι μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*), on a traduit: "ceux qui sont au service de l'empereur". Une interprétation si différente du nom de César, (*Καίσαρος*) ici comme nom propre, ailleurs comme titre honorifique de l'empereur, est constatée même dans d'autres variantes de la Bible traduite en d'autres langues¹². Il y a des cas, d'ailleurs, où à la locution "la maison de César" trouvée dans l'épître de saint Paul, on donne un troisième sens, comme dans le cas du traducteur italien de la Bible, E. Peretti (*La Bibbia*, Torino 1987), qui, bien qu'il ait respecté l'original (*casa di Cesare*), pense qu'il s'agit des esclaves, des libertins et des serviteurs du Prêtre, que saint Paul avait, selon lui, convaincus en prison à embrasser la religion du Christ.

Dans ces trois interprétations, les deux dernières ne tiennent pas. Dans l'épître de saint Paul, le nom César ne peut pas avoir l'aspect du titre honorifique; il ne sous-entend donc pas l'empereur de Rome, car en 61 - 63, quand Paul en prison a écrit l'épître, l'empereur de Rome était Néron, le persécuteur le plus féroce des chrétiens, c'est pourquoi, pour les gens qui étaient au service de Néron - dans l'original on dit: les gens de la maison

¹² Ainsi, par exemple, dans la version anglaise de la Bible, traduite de Vulgata, par Mgr Knox en 1582 encore en usage (voir l'édition à Londres en 1950 avec une introduction de l'archevêque de Westminster, Bernard, 1945) il est dit: "greeting, too, from the saints especially whose who belong to the Emperor's household". Au contraire, dans la version anglaise intitulée *The Holy Bible in the King James Version*, traduite de l'original (Thomas Nelson Publishers, Nashville, Tennessee, 1976) on dit: "All the saints salute you, chiefly they that are of Caesar's household".

(οἰκίας) dans le sens idéologique - ils ne pouvaient pas être saints c'est-à-dire Chrétiens, d'autant moins en prison. Même la troisième interprétation est arbitraire, car selon Peretti, ils étaient devenus saints après être emprisonnés, donc à un moment où ils n'étaient plus au service de l'empereur. Par conséquent, il s'agit-il d'une personnalité chrétienne de nom César dont les disciples se trouvaient avec saint Paul dans la prison de Rome. En plus, nous avons à faire à une personnalité connue par les Philippiens de la Macédoine qui probablement auraient été les gens de la maison c'est à dire de la communauté chrétienne de César, peut-être les Philippiens mêmes (habitants de Philippies.)

La question sur cette personnalité a été souvent traitée par l'historiographie ecclésiastique.

Filippo Ferrari, dans le Catalogue Général des Saints de l'Italie (*Catalogo Gener. SS. Italiae*) ne rejette pas l'information des Ménologes grecs que César avait été l'un des 70 disciples du Christ et le premier évêque de Durrës (*Caesarem ex septuaginta Domini discipulis unum Dyrrachii episcopum fuisse.*) Mais, il n'accepte pas d'autre part, que c'est le même dont parle saint Paul dans l'épître aux Philippiens. Selon lui, dans cette épître l'apôtre parle de l'empereur de Rome. Cette interprétation n'est pas acceptée par l'historien français Le Quien, *Oriens Christianus (ibid.)* Dorotheo de Thyr, un écrivain de l'époque de l'empereur Dioclétien, n'inclut pas César dans la liste des disciples du Christ mais il accepte d'autre part, qu'il avait été l'évêque de Durrës (*Caesar cujus meminit Paulus, qui Dyrrachii Episcopus fuit*). Cependant, Daniel Farlati, l'un des savants les plus érudits de l'histoire du christianisme (*Illyricum Sacrum*, Vol. VII, p. 341) déclare qu'il n'est pas d'accord avec l'information donnée dans *Topografia SS Christi Martyrum*, publiée par Petrus Natalibus dans le Catalogue des Saints (*Catal. SS. I. 6*, chap. 103) où il est dit que le César dont parle saint Paul avait été le premier évêque des Kabyles (*Primum Cabillonensem Episcopum*). Farlati appuie l'appréciation de l'historien ecclésiastique du XVI^e siècle, Cesare Baronio, un bon connaisseur des Ménologes grecs et du *Martyrologium Romain* qui, en dépit des critiques sévères faites à l'œuvre de Dorotheos de Thyr, accepte comme exacte son affirmation que César avait été l'évêque de Durrës, puisque ce fait est témoigné même par d'autres monuments saints, par exemple, l'ancien Ménologe grec, dans lequel le 18 mai, il est noté: "Le jour de saint César, disciple du Christ, évêque de Durrës en Macédoine" (*Dyrrhachium in Macedonia S. Caesaris discipulis Christi et Episcopi*)¹³. Dernièrement, il vaut mentionner aussi l'information de l'historien grec Grigorios Palamas (1862) qui, selon la référence donnée par Anthimios Alexoudis (métropolite de Berati à l'époque), avait rencontré le nom de

¹³ C. Baronius, selon Farlati, *Illyricum Sacrum*, VII, p. 341.

César comme évêque de Durrës dans un codex conservé dans la Bibliothèque de Jérusalem¹⁴. Par conséquent, Alexoudis, dans son écrit, a traité saint César comme le premier évêque de Durrës.

On terminera ce débat sur César avec une appréciation donnée par D. Farlati sur lui. Il écrit que ce disciple du Christ (César), qui avait accompagné saint Paul dans ses missions apostoliques lors de son emprisonnement à Rome, avait été nommé par lui l'évêque de Durrës (alors que l'autre disciple de Paul, Tite, était envoyé par lui en Dalmatie), des territoires que l'apôtre avait visités lorsqu'il avait prêché en Macédoine et en Illyrique¹⁵.

*

Après César, les Ménologes grecs et le Martyrologium Romain se taisent durant des dizaines d'années. Il est difficile d'expliquer ce silence par l'absence à Durrës des activistes chrétiens lesquels se multiplient durant ces décennies dans les quatre coins de l'empire. Il peut être mieux expliqué par la disparition des actes et des notes ecclésiastiques de cette période, laquelle, comme les deux siècles suivants, est caractérisée par la persécution féroce des prosélytes de la religion du Christ. Toutefois, à la fin du premier siècle du Christianisme, nous rencontrons une autre personnalité importante dans les territoires albanais, saint Aste, lui aussi évêque à Durrës. A la différence des deux premiers (saint Apollos et saint César) qui sont mentionnés dans l'épistolaire de saint Paul, saint Aste n'est mentionné que dans les écritures hagiographiques, d'ailleurs, non seulement dans les Ménologes grecs mais même dans le Martyrologium Romanus, sous les mêmes descriptions presque.

Selon ces sources hagiographiques, en 98 quand Ulpius Trajanus a été proclamé empereur de Rome, Astius, ailleurs Astejus était à la tête de la communauté chrétienne (*Dyrrhachii rei Christianae praesidebat*). Donc, Aste était l'évêque de Durrës lorsque Trajanus a entrepris la troisième campagne des persécutions impitoyables contre les Chrétiens. Toujours selon les mêmes sources, durant cette campagne, Agricola, le gouverneur romain de Durrës (*Agricolao urbis praeside*), avait fait arrêter Aste et par des tortures inhumaines, il s'était efforcé de le faire nier la religion du Christ. Devant son insoumission, Agricola l'a condamné à une mort barbare, à une longue agonie devant le public. Dans le Ménologe de Basiliens, le 6 juillet, la martyrisation de saint Aste est ainsi décrite:

"La mémoire du Saint martyr, Aste, l'évêque de Durrhachium (Durrës.)

¹⁴ Α.Δ.Αλεξούδη, Σύντομος ιστορική περιγραφή της Ἱερας Μητροπόλεως Βελιγράδου. Κέρκυρα, 1868, p.146, écrit mot à mot: Αναφέρεται ἐν χειρογράφ. τῆς ἐν Ἱεροσολύμ. Βιβλιοθήκης φέροντι τὸν Αριθ. 423. (ἴδε Ἱεροσολυμιάδι Σελ. 262 ὑπὸ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά 1862 ἐν Ἱεροσολύμοι τύποις τοῦ Παναγίου Τάφου)

¹⁵ D. Farlati, *Ibid.*, p. 341.

Le saint martyr a vécu au temps de l'empereur Trajanus. Il a été arrêté par les idolâtres et il a été conduit chez le gouverneur Agricolaos. Celui-ci lui a donné l'ordre de nier le Christ et de faire des sacrifices aux idoles. Aste n'a pas du tout accepté ... Il a été tiré de la prison, il a été battu à fouet à pointes de plomb, son corps a été enduit de miel et en été, il a été pendu à un pieu, livré aux piqûres des guêpes et des mouches jusqu'à ce qu'il fût mort¹⁶.

La martyrisation d'Aste est décrite plus ou moins de la même manière dans le Ménologe grec aussi, à la différence que la date de sa martyrisation est notée non le 6 mais le 7 juillet. Dans le Ménologe grec, la martyrisation d'Aste est accompagnée d'autres victimes. Il y est dit que lorsqu'Aste était exposé au centre de la ville, à Durrës sont débarqués de la mer 7 prosélytes chrétiens qui s'étaient évadés de la Péninsule Italique pour s'échapper aux persécutions de l'empereur Trajan. Quand ils ont vu Aste à Durrës qui supportait la mort avec abnégation au nom de la nouvelle religion, ils ont été encouragés et ils ont commencé à faire des éloges au saint martyr. Alors les hommes du gouverneur les ont arrêtés et les ont jetés dans la mer¹⁷. Le Martyrologium Romain traite cet épisode, voire, l'on y a mentionné les noms des sept martyres italiques même, auxquels l'église occidentale rend hommage le 7 juillet. Là, on dit: "Durrës en Macédoine, le jour des saints martyrs: Peregrini, Luciani, Pompei, Hezych, Papia, Saturnini et Germani, qui Italiques de nation, durant la persécution de Trajan, ont demandé refuge dans cette ville et lorsqu'ils ont vu saint Aste croisé pour la religion du Christ, ils ont manifestement témoigné qu'ils étaient chrétiens, alors sur l'ordre du gouverneur ont été capturés et jetés dans la mer"¹⁸. Selon Farlati, dans le Ménologe grec susmentionné on dit que quelque temps plus tard, les corps des martyres ont été retirés de la mer et inhumés par l'archevêque de

¹⁶ Selon Farlati, *ibid.*, p. 342: Menologio Basiliano apud Hagiographos Antuerplenses Tomo 2 ac die sexta mensis Julii: "*Certamen sacrosancti Martyris Asteii episcopi Dyrrhachii. Astejus sanctum Martyr vixit sub Trajano Imperatore. Ab idolatris captus Agricolaos Praesidi traditus est. Cumque jussus esset Christum negare, et idolis sacrificare, neque eo adduti posset, in carcerem missus est... Unde dimissus plumbatis caesus, dein melle unctus suspensus fuit in ligno tempore aestive, ut a vespis et muscis depastus e vita excederet*".

¹⁷ D. Farlati, *Ibid.*, p. 342.

¹⁸ D. Farlati, *Ibid.* P. 342: "Dyrrhachii in Macedonia Sanctorum Martyrum Peregrini, Luciani, Pompeji, Hyschii, Papii, Saturnini et Germani, qui natione Itali in persecutione Trajani, ad eam urbem consugientes, cum S. Astium Episcopum ibi pro fide Christi in cruce pendentem viderent, Christianos se esse palam confessi, jussu Praesidis tenti, atque in mare deversi sunt".

Le Quien (Oriens Christianus, 342) appuyé sur le Ménologe grec de Sirleto, décrit presque de la même manière la martyrisation d'Aste, évêque de Durrës à l'époque de Trajanus, de la part du gouverneur Agricolaos (Agricolaos Praeside). De même, sous presque le même contenu, Le Quien (*ibid.*) rapporte la martyrisation des 7 Italiques portant les mêmes noms, du fait qu'il s'appuie sur la même source Menologio Romano) à la différence qu'Agricolaos est appelé Proconsul (Proconsulis) de Durrës.

l'Alexandrie (*archiepiscopo Alexandrino*) lors de son établissement à Durrës. Farlati même doute si l'organisateur de l'enterrement fût l'archevêque d'un pays si éloigné de Durrës, comme l'Alexandrie de l'Égypte. A son avis, c'est un lapsus, peut-être a-t-il voulu dire l'archevêque de Durrës ou un autre évêque voisin¹⁹. Il est plus probable (si le fait de l'inhumation est vrai), qu'au lieu de l'archevêque de Durrës fût l'évêque de Lezha, voisine de Durrës puisque son ancienne appellation latine a été *episcopo Alexiensis*, donc plus ressemblante à celle de l'Alexandrie qu'à celle de Durrës. Toutefois, cette interprétation reste à vérifier.

On rencontre des notes sur saint Aste même dans d'autres sources, toujours de la sphère des Ménologies, sources narratives plus tardives, lesquelles à quelque exception concordent plus ou moins²⁰. D'importance particulière est le Ménologe de Simeon Metafrasti publié par le cardinal G. Sirloto²¹, considérée comme la source narrative la plus vraisemblable parmi les Ménologies grecs. Cela concernant, il y a le Ménologe de Basile (*Menologium Basilii*), dont l'original - un manuscrit orné, donné en cadeau à l'empereur byzantin Basile II à la fin du X^e ou au début du XI^e (976-1025), se trouve dans la Bibliothèque de Vatican. Même dans ce Ménologe on admet que saint Aste (Ἄστειος) a été martyrisé à l'époque de l'empereur Trajanus par Agricolao, le gouverneur de Durrës (Ἀγριχολάω ἡγεμόνι)²².

Concernant la date de la martyrisation de saint Aste, il y a des idées différentes. Le cardinal Baroni, dans *Annales Ecclesiastici*, Vol. II, pense que sa crucifixion a eu lieu en 110: il est appuyé, paraît-il, sur la tradition qui établit le sacrifice à la 10^e année du règne de Trajanus²³. Cette date est acceptée en général par les hagiographes latins et grecs. Dans quelque cas l'on propose une autre date. Par exemple dans la Grande Synopse de l'Église Orthodoxe on dit qu'Aste a été crucifié par Agricolao en 98 lors de l'accès de

¹⁹ D. Farlati, *Ibid.*, 342. Le métropolitain de Durrës Τακωβός, 24 pense qu'il s'agit peut-être d'une ville de nom Alexandrias, construite là en l'honneur de l'Alexandre Le Grand de Macédoine ou l'Alexandre (de Mollossie - KF), roi de l'Épire, mais cette supposition ne tient non plus, car en Épire il n'y a pas eu de ville portant son nom, d'autant moins un siège épiscopal (voir le titre de l'œuvre de Jacob, p.23, not. 14).

²⁰ Par exemple, F. Ferrari écrit (dans l'œuvre mentionnée) que dans un Ménologe grec il avait rencontré que le 6 juillet est le jour de saint Aberiste, évêque et martyr de Durrës (S.Aberistum Episcopum et Martyrem Dyrrhachium). Farlati a raison de penser que cela doit être une erreur de copie: Aberistum pour Astium. Du même avis sont les Bollandistes aussi.

²¹ G. Sirloto, *Vitae Sanctorum a Metaphrast*, edita nel Lipoman 1551-1558. *Menologium Graecorum*, dans "Antiquae Lectiones del Canisi" (1601) Migne. PG. CXV, 127-142.

²² *Menologium Basilii* dans "Fontes Historiae Bulgaricae. Fontes graeci", Vol. VI (XI), Sofia 1958, p. 60.

²³ D. Farlati, *Ibid.*, p. 342.

Trajanus au trône²⁴. Farlati met en évidence que dans le curriculum vitae du saint Ignatius, contemporain d'Aste arrêté en Antioche et forcé en 108 à aller à pied en Macédoine, lié à sa chaîne et accompagné de garde, lorsqu'il était arrivé en Epidamn (Durrës) pour naviguer ensuite vers l'Italie, pour Rome, il a remarqué qu'à Durrës le christianisme était en floraison et ne dit aucun mot sur le crucifiement du saint Aste, lequel aurait causé certainement un climat de terreur ou il ne serait pas passé sans écho²⁵. Bref, la martyrisation de saint Aste aurait dû avoir lieu en 110, comme pense le cardinal Baroni.

Saint Aste a été et est toujours un saint très populaire parmi les croyants chrétiens orthodoxes de Durrës, tellement que bien des citadins de ce rite portaient et portent son nom. Le 6 juillet de chaque année, dans la cathédrale de cette cité l'on procédait à une liturgie spéciale consacrée à lui. La tradition de cette cérémonie religieuse dédiée à saint Aste est ressuscitée encore aujourd'hui. En effet, pour saint Aste ont été rédigés, autant que nous sachons, deux *akoluthi* (offices ecclésiastiques), deux textes liturgiques ou bien deux services ecclésiastiques qui étaient accompagnés d'hymnes le jour de la messe dédiée à leur saint concitoyen, comme est appelé Aste par les habitants de Durrës. La première *akoluthi* a été rédigée par Joseph Hymnographos à un temps passé qui nous est inconnu, mais dont un exemplaire est conservé en manuscrit, selon les notes qu'en donne Eustratiodes (Ἀγιολόγιον, 6 60-61) dans la Bibliothèque de Paris, dans les Codex hellènes 13, p. 330, a et 1575, p. 1456²⁶. La deuxième *akoluthi* a été rédigée par Jacob (Ἰακωβός), le métropolitite grec de Durrës dans les deux premières décennies du XX^e (plus tard il est devenu métropolitite de Mytilène, en Egée.) Jacob n'a peut-être pas connu l'*Akoluthi* de Joseph Hymnographos, car il n'en parle pas dans son œuvre. La deuxième *Akoluthi* aussi, comme la première, a été rédigée en grec, une langue qui, jusqu'à la proclamation de l'Eglise Orthodoxe Autocéphale Albanaise (1922), était obligatoire dans la liturgie des églises orthodoxes de l'Albanie à cause de leur dépendance totale, durant la domination ottomane, du Patriarcat du Constantinople. Son titre en français est: "Office cantique au loué saint hiéromartyr, Aste - évêque de Durrës", rédigé par Jacob, métropolitite de Durrës, Gora, Mokra et Shpati, imprimé à Constantinople, en 1918, aux frais de Mihal Thoma Truja, des notables de Durrës²⁷. L'*Akoluthi* de l'évêque Jacob a été approuvée par le Synode du Patriarcat Eucuménique de Constantinople le 30 juillet 1918 et porte la signature du Patriarche Germanos.

²⁴ Βίκτωρος, Μεγὰς Συναξαριστὴς τῆς Ορθοδόξου Ἐκκλησίας dans: θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, III, p. 403-404.

²⁵ *Actis selectis Martyrum apud Ruinartium*, te Farlati I, 265; VII, 344.

²⁶ Θρησκευτικὴ (voir: not. 23), III, 404.

²⁷ Ἰακωβός, Ἀσματικὴ Ἀκολουθία τοῦ Ἁγίου Ἐβδόξου ἱερομάρτυρος Ἀδτίου, Ἐπισκόπου Δυρραχίου, etc. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1918.

Dans cette Akoluthi, le métropolitain accepte que le premier évêque de Durrës ait été l'apôtre César, une information qu'il avait reçue d'A. Alexoudis (*Syntomos*, 116), tandis qu'Apollon, il ne le connaît pas, semble-t-il. Même à l'évêque César, qui en effet fait partie des 70 disciples et non pas des 12 apôtres du Christ, il compose un hymne ecclésiastique qu'il englobe dans l'Akoluthi d'Aste. On dit entre autres que l'apôtre César avait quitté l'Est (!) et il s'était rendu en Illyrie et était demeuré à Durrës en devenant son illuminateur et son enseignant, son gardien et son protecteur. (τὴν Ἰλυρίαν γεγηθῶς παρεπεδήμησας εἰς Δυρράχιον, καὶ τούτου ἀναδέδειξαι ὁ φωτιστῆς καὶ διδάσκαλος, καὶ φρουρὸς καὶ ὑπέρμαχος, Καίσαρ, θεῖε Ἀπόστολε)²⁸. Même dans l'hymne qu'il a composé pour son successeur, Aste, le métropolitain Jacob met en évidence son activité comme ancien missionnaire du Christ, loue la résistance avec laquelle il avait enduré les menaces d'Agricolao et, au nom de la haute sainteté qu'il avait acquise, il l'appelle "protecteur honorable de Durrës" (τὸν πολιούχον τον σεπτὸν τοῦ Δυρραχουε καὶ τὸ εὐραίωμα) ainsi qu'il lui attribue d'autres qualités divines habituelles dans les liturgies ecclésiastiques médiévales²⁹.

*

Ce bref aperçu sur les débuts du Christianisme dans les territoires albanais nécessite une appréciation historique.

Indépendamment du fait que la plupart des notes pour cet exposé est tirée des Ménologes grecs et du Martyrologium romain - celles-ci des sources ni authentiques, ni contemporaines aux événements traités - leur valeur historique, encore que relative, ne peut pas être niée. Ces sources narratives ont leur fondement dans les notes trouvées dans l'épistolaire de saint Paul et le traité de saint Luc, lesquels plus d'une fois parlent de l'existence des communautés chrétiennes en Illyrie, en Macédoine et en Epire depuis le milieu du premier siècle, donc plus ou moins environ deux décennies après la mort du Christ. Les voyages missionnaires de saint Paul et ses nombreux collaborateurs qui ont prêché dans ces territoires (Tite, Timothée, Artémas, Tychique, Apollon, Caesar, Zenas, Erastos, Lukios, Tertios, Sillos, etc.) témoignent du chaleureux accueil que la population de cette contrée leur avait fait. Les féroces persécutions païennes organisées par l'administration de l'empire romain sous-entendent aussi une série de martyrs de la nouvelle religion sans lesquels le Christianisme ne serait pas répandu avec la rapidité qu'on connaît sur les territoires illyriens. Personne n'est en mesure de dire combien ont été ces martyrs qui, d'abord par les petites gens et ensuite par l'Eglise, ont été proclamés saints. Sur beaucoup de leurs noms l'histoire a mis l'éponge. Quelques-uns ont survécu dans la tradition jusqu'à

²⁸ *Ibid.*, p. 9.

²⁹ *Ibid.*, p. 7-8.

la parution des auteurs des Ménologies et des Martyrologes. Saint Apollos, saint César et saint Aste appartiennent seulement au premier siècle et seulement à la communauté chrétienne de Durrës, une parmi les nombreuses communautés qui, comme écrit saint Paul, abondaient en Macédoine (*1 Thess. VI, 8.*) Concernant les débuts du Christianisme dans les conditions où la documentation authentique fait défaut, trois noms ayant eu l'auréole du saint d'une cité ne sont pas insignifiants, bien qu'ils appartiennent aux légendes. Indépendamment du fait que les trois saints sont liés seulement à Durrës, cela ne veut pas dire que les autres cités de ces territoires n'ont pas eu leurs saints. L'histoire, qui s'est montrée généreuse, concernant la documentation sur certaines questions, et avare sur d'autres, ne s'est tue ni cette fois-là. Dès le deuxième siècle les Ménologies et les Martyrologes nous apportent d'autres noms de saints, augmentant d'un siècle à l'autre, jusqu'à ce qu'avec la proclamation du Christianisme comme religion officielle et le fonctionnement légal des institutions ecclésiastiques, à la place des Ménologies et des Martyrologes arrive, en tant que sources d'informations, la propre documentation historique. Pourtant le fait que, dans les territoires habités continuellement par les Albanais, le Christianisme a été répandu dès son premier siècle au même temps que dans le monde civilisé hellène et latine ne peut pas être nié.

Afrim Hoti

CROIX-PENDENTIFS MEDIEVALES TROUVEES EN ALBANIE

Durant les fouilles archéologiques en Albanie, on a collecté un petit nombre de croix-pendentifs dont seulement quelques-unes ont été devenues publiques¹.

Les croix que nous allons examiner viennent surtout des fouilles effectuées à Durrës² trois d'entre elles (fig.3-5; tab.I, 1-4), tandis que les trois autres ont été trouvées à Butrint³ (tab.II, 4-5), Pogradec⁴ (fig.2; tab.II,3) et à Symizë au district de Korça⁵ (tab.II, 1-2.)

Jusqu'à présent pour les croix devenues publiques on a fait les descriptions morphologiques et les descriptions du contenu thématique⁶. Par contre, en ce qui concerne leur classification typologique on n'a pas encore en main une étude particulière. C'est pourquoi le but de cet écrit sera de définition de la typologie en faisant pour chacune des croix une description plus détaillée des deux parties.

Nous croyons que c'est bien le cas de mettre en évidence aussi que, dans les circonstances d'une mauvaise conservation des croix, nous ne prétendons pas tout représenter, mais seulement exposer quelques-unes de leurs particularités typologiques.

Les croix que nous allons analyser sont travaillées en bronze. Partout où elles ont été trouvées, en dedans et en dehors des espaces territoriaux de

¹ S. Anamali, *Këshjella e Pogradecit*, "Iliria" IX-X, Tiranë, 1979-1980, tab. VII,5; Gj. Karaiskaj, *Gradishta e Symizës në periudhën e vonë antike dhe mesjetë*, "Iliria" IX-X, Tiranë 1979-1980, tab. XIII, 1; K. Lako *Rezultatet e gërmimeve arkeologjike në Butrint në vitet 1975-1976*, "Iliria" 1991,1, tab. XIX, 1-2.

² Deux croix ont été découvertes par l'auteur: l'une durant les fouilles de 1984 dans le quartier "Varosh" et l'autre dans l'ex-place du Cinéma d'été de la ville (Fouilles de 1990). La troisième croix a été trouvée par V. Toçi durant les fouilles de 1967 dans la chapelle de l'amphithéâtre.

³ K. Lako, *op. cit.*, p.121.

⁴ S. Anamali, *op. cit.*, p.247.

⁵ Gj. Karaiskaj, *op. cit.*, p. 206.

⁶ Voir les données des citations 1,3,4,5.

Byzance, elles ont été définies comme objets du type "Holy Land"⁷. En tant que telles même nos croix portent presque tous les éléments composants de ce type.



Toutes les croix sont du type pectoral et de relique. Elles ont été moulées en relief. Dans certaines d'elles (tab.I, 1-3; II, 1-2; 4-5), la plastique des figures a été réalisée de même par le moulage, alors que dans deux autres croix, les motifs décoratifs ont été obtenus par la technique de la gravure.

Le contenu thématique est le même que celui des croix découvertes dans les différentes régions de l'empire⁸. Elles présentent schématiquement l'image de certains saints. Au recto des croix, l'on trouve d'habitude la figure du Christ, tandis qu'au verso, les témoins de sa vie et de sa mort: Théotokos, saint Jean et d'autres saints.

⁷ Les croix-pendentifs de ce type ont attiré l'attention des différents chercheurs, lesquels ont donné des contributions précieuses dans la définition de leur origine: A. Frolov *Le culte de la relique de la Vraie Croix à la fin du VI^e et au début du VII^e siècle*, "Byzantinoslavica" 22 (1961), p. 320, 323; *Cultura byzantine in Romania*, Bucarest 1971, fig. 107-108; Z. Suzsa - S. Lovag, *Byzantine tipe reliquary pectoral Crosses in the Hungarian nationale muzeum*, "Folia Archeologia", XXII Budapest 1971, p. 143; "The gold and silver of Zadar and Nin", Zagreb 1972, 151, I. (J. Valeva, *Croix-encolpiones médiéval de la Galerie nationale d'art*, "Archeologia" 1-2 1981, p. 72-86; "Byzantinh kai metabyzantinh texnh" Aohnai 1986, fig. 184, 190-191; Ch. Bakirtzis, *First international symposium for Thracian studies*, "Byzantine Thrace" Amsterdam, 1989, tab. XXVIII, 21-22. *Pliska-Preslav*, Shumen 1992, vol.V, p.161, tab.VIII, 6-7. Il résulte de ces études que les croix de ce type ont eu une plus large étendue dans les provinces autour de Constantinople et moindre dans les provinces occidentales de Byzance. En Bulgarie, en Roumanie et en Grèce on compte des dizaines de croix. En Hongrie (le voisin septentrional de Byzance) leur nombre est presque le même que dans les trois premiers pays. En ex-Yougoslavie (Croatie et ailleurs) on a trouvé de telles croix mais leur nombre est encore petit.

⁸ Les croix "Holy Land" malgré leur long usage dans le temps n'ont pas subi quelque changement typologique. La reproduction de ce type durant longtemps a été constatée dans presque toutes les provinces byzantines où elles ont été trouvées. Voir, à ce propos, les références citées dans la note 7.

Jésus (tab.I, 1,3,4; II, 1,4) a posé crucifié, vêtu en habit saint. Théothokos aussi est habillé en vêtement saint (tab.I, 2; II, 2,5) mais en position orante (en prière) les bras pliés.

De différents personnages tels que saint Jean, trouvé dans un cas au verso d'une croix (tab.II, 3) et d'autres saints non identifiés encore, se présentent comme des figures complémentaires en miniature et sont gravés d'habitude aux extrémités des bras des croix. (tab.I, 3; II, 1-2.)

Dans certaines croix, en dessus des mains des saints, il est écrit en grec IC, XC (tab.I, 1-4) et d'autres initiales peu distinctes (tab.I, 1-3; II, 3.). Dans deux cas seulement, l'on a constaté des symboles à motifs cosmiques (du soleil et de la lune), lesquels accompagnent d'habitude le schéma de la crucifixion (tab.I,3; II, 1).

Un autre élément de style dans ces croix c'est le fait que, pour la représentation des figures des saints dans deux cas (tab.I, 2; II, 3) l'on a réalisé en gravure des motifs en forme de dos de poisson. Ces éléments décoratifs sont typiques pour la décoration des figures dans les anciennes croix-pendentifs d'origine syrienne-palestinienne⁹.

Ci-dessous nous avons aligné les croix en respectant le critère chronologique:

1. *Revers d'une croix en bronze* (tab.II, 3, fig. 2.)



Fig. 2



Fig. 3

⁹ S. Grogiez Malvito, *Loc. Pauciuri. Prov. Cosenza*, MEFRM-103, 1991,2 p. 873, fig. 4 et la littérature citée par lui.

Trouvée dans le château de Pogradeci (quad. VIII-B)¹⁰. Dimensions: longueur 6 cm, largeur 3,8 cm et épaisseur 1,2 cm¹¹.

Elle est en forme de croix latine à bras droits. Au recto, l'on a gravé la figure d'un saint, peut-être celle de saint Jean. La moitié supérieure du vêtement est réalisée en sillons alternés en forme de dos de poisson.

Cette croix est l'un des exemplaires les plus anciens du type "Holly Land". Dans l'aspect de la technique du travail et du traitement de la figure elle présente une ressemblance avec des exemplaires connus dès la première moitié du VI^e siècle¹². Mais l'objet en question semble être utilisé longtemps, jusqu'au IX^e-XI^e siècles¹³. Sur la base des données apportées par l'auteur de la découverte, cette croix est datée après le VIII^e siècle, peut-être au début du IX^e siècle¹⁴.

2. *Croix complète en bronze.* (tab.I, 1,2, fig. 3) Trouvée à Durrës dans l'Amphithéâtre¹⁵. Dimensions: 6,2 x 2,7 x 1,1 cm.

Elle est en forme de croix latine, à branches légèrement ansées. Les deux parties symétriques sont fixées par une cheville. Au recto de la croix l'on distingue la figure du Christ crucifié, la tête légèrement penchée à droite. En dessous de ses bras l'on a gravé les initiales IC, XC. Au verso se présente la figure de Marie orante à bras ouverts et tout autour d'elle l'on a tiré une série de sillons réalisant ainsi le motif du dos de poisson. En dessous de ses bras l'on a gravé les initiales MΦ, ΘV

Cette croix a des éléments semblables à un exemplaire découvert à Dhorea Stathatu de la Grèce, datée du XI^e siècle¹⁶. Ces croix ont été portées durant le X^e et le XI^e siècles dans d'autres régions des Balkans et ailleurs¹⁷. Dans le contexte où elle a été trouvée, accompagnée d'un trésor de monnaies d'Aleks Komeni, (1081-1085) notre exemplaire aussi doit dater du XI^e siècle¹⁸.

3. *Croix complète en bronze* (tab. II, 1-2) trouvée à Symizë (district de Korça)¹⁹. Dimensions: 9,5 x 3,7 x 1,2 cm.

¹⁰ S. Anamali, *op. cit.*, p. 230, tab. VIII, 5.

¹¹ Par la suite les dimensions de chaque croix seront données en abréviations.

¹² A. Tschlingirov, *Die kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien 4 bis 18 Jahrhundert*, München 1979, fig. 13, D. Grogiez Malvito, *op. cit.*, p. 872.

¹³ J. Valeva, *op. cit.*, p. 75 (6); Z. Suzsa, S. Lovag, *op. cit.* Fig. 3 (1).

¹⁴ S. Anamali, *ibid.*

¹⁵ Fouilles de 1967, dirigées par V. Toçi, matériel inédit. Je remercie l'auteur de m'avoir mis en disposition cet objet pour l'étudier.

¹⁶ Byzantnh..., p. 190, fig. p. 203.

¹⁷ J. Valeva, *op. cit.*, p. 79, nr. 13; Pliska..., f. 161, tab. VIII, 6-7; Z. Sussa – S. Lovag, *op. cit.* fig. 1 (2 a-b; 3).

¹⁸ A. Hoti, *Një thesar me monedha të Aleksit I Komnen nga Durrësi*, "Iliria" 1994, 1-2, p.

¹⁹ Gj. Karaiskaj, *op. cit.* P. 206, tab. XIII, 1.

Elle est en forme de croix latine à branches droites. Les deux branches symétriques sont jointes aux extrémités par des chevilles.

Au recto l'on a réalisé en relief la figure du Christ crucifié. Aux extrémités des branches latérales sont présentés les motifs du soleil et de la lune. A l'autre face domine la figure de Théothokos accompagnée d'autres saints non identifiés.

Concernant les autres formes et détails, cette croix est identique à l'objet nr.2. Trouvée avec des monnaies de Jan Ciminsku (969 - 976) et de Basile II (976 - 1025), la croix date environ de la fin du X^e siècle - début du XI^e²⁰.

4. *Revers d'une croix en bronze* (tab.I, 3; fig. 4.) Trouvée en 1990 dans une tombe médiévale près de l'ex-cinéma d'été à Durrës²¹. Dimensions: 8,7 x 5,6 x 0,3 cm.

Elle est en forme de croix latine avec des branches légèrement ansées. On n'en garde que le recto. Jésus occupe la place principale. Même dans les coins latéraux il y a d'autres saints non identifiés, tandis qu'en dessus, apparemment, l'on a deux symboles: celui du soleil et celui de la lune. Au-dessous du bras droit du Christ sont gravées les initiales IC, XC, et au-dessous du bras gauche: I AA.

La figure a été traitée plus ou moins suivant le même modelage plastique appliqué à l'objet nr. 2. Une autre croix comme celle-ci, trouvée en Bulgarie, est datée du IX^e-X^e siècles²². De même, une croix presque semblable et du même âge se trouve dans la collection du Musée National hongrois²³. Du point de vue chronologique, même ce pendentif doit appartenir à la période de la fin du IX^e du début du X^e siècle.

5. *Revers d'une croix en bronze*. (tab. I, 4 fig. 5) Trouvée dans une tombe médiévale du quartier "Varosh". (Tombe nr. 3) Durrës. Dimensions: 8,5 x 4,9 x 0,3 cm.

²⁰ Gj. Karaiskaj, *op. cit.* P. 183.

²¹ Fouilles dirigées par l'auteur.

²² J. Valeva, *op. cit.*, p. 76, hr. 8.

²³ Z. Sussa - S. Lovag, *op. cit.*, fig. 1 (2 a).



Fig.4

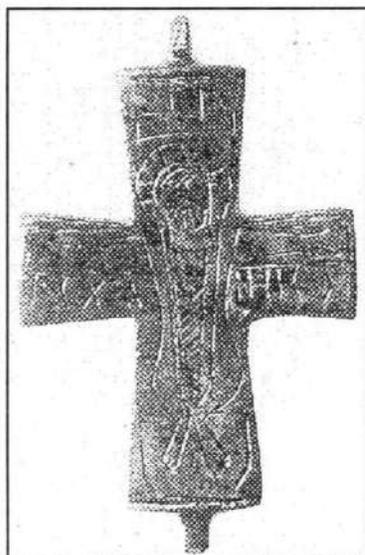


Fig.5

Elle est en forme de croix latine, presque identique à l'objet nr. 1. Dans cet exemplaire la figure du Christ a été traitée en sillons. En dessous du bras droit l'on trouve les initiales: IC, XC et en dessus de celui gauche: ICA.

Les croix médiévales, décorées par la technique des sillons, ont circulé parallèlement aux autres croix traitées en relief²⁴. Dû aux circonstances de la découverte, en tant qu'objet de l'inventaire dans une tombe, elle date du IX^e - XI^e siècle²⁵.

6. *Croix complète en bronze* (tab. II, 4-5) Trouvée à Butrint²⁶. Dimensions: 6,1 x 2,8 x 1,0 cm.

Elle est en forme de croix latine à branches latérales droites. Elle est composée de deux pièces fixées par une cheville.

Au recto on a traité en relief la figure du Jésus crucifié. Il est représenté en vêtement saint. Sur la tête, légèrement penchée à droite, le signe d'une croix semble avoir été gravé.

Au verso, l'on a modelé par la même technique la figure de Théothokos vêtu en un mantelet long.

La croix - pendentif date vers la fin du X^e siècle - le début du XI^e²⁷.

*

²⁴ Voir les données citées dans la note 8 de cet article ainsi que chez Z. Sussa - S. Lovag, *op. cit.*, fig. 3

²⁵ A. Hoti, *Varreza mesjetare e Durrësit* (Sect. A-F) un article prêt à être publié dans la revue "Iliria" (Sect. D, tombe 3)

²⁶ K. Lako, *ibid.*

²⁷ *Ibid.*

La collection que nous venons de traiter, bien que petite, témoigne que durant le haut moyen âge tout comme dans les autres provinces de Byzance même dans notre pays, des croix-pendentifs provenant de la "Sainte Terre" commencent à être utilisées parallèlement aux autres objets durant l'accomplissement des processions liturgiques.

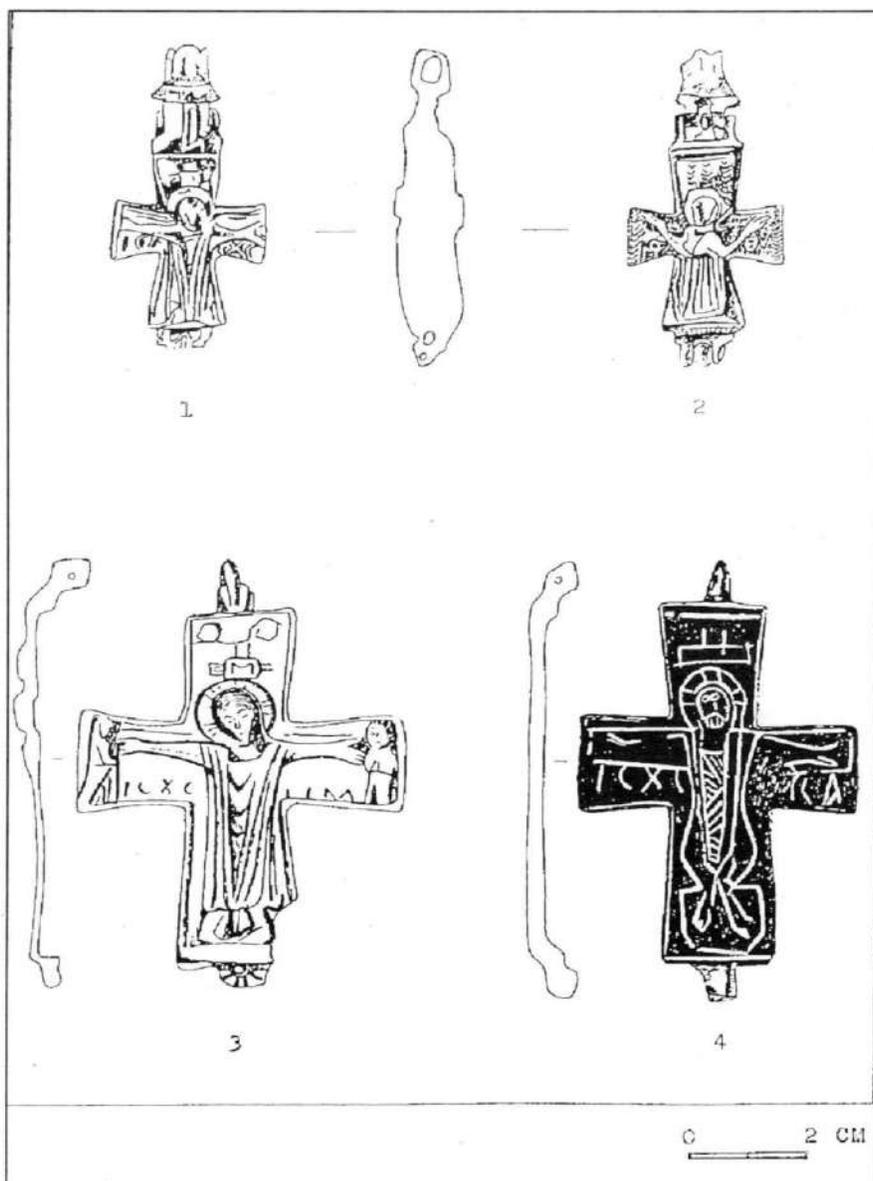
Regardant l'ancien âge de leur utilisation dans les rites du culte chrétien, il n'existe pas encore des données chronologiques exactes. Durant la première phase de la circulation, comme il se passe partout dans les Balkans, il est fort probable que même dans notre pays le rythme de la pénétration des croix "Holly Land" aurait été plus ou moins lent. Seulement quelque part vers le début du IX^e siècle, même plus avant peut-être, ces objets ont été introduits grâce aux échanges commerciaux dans des villes et des centres d'habitation médiévaux de notre pays. Ainsi, ce n'est pas par hasard que ces pendentifs ont été trouvés dans les entourages des bâtiments de culte ou dans des cimetières médiévaux, découvertes dans les villes de Durrës et Butrint qui ont été, selon les sources historiques, des sièges épiscopaux²⁸.

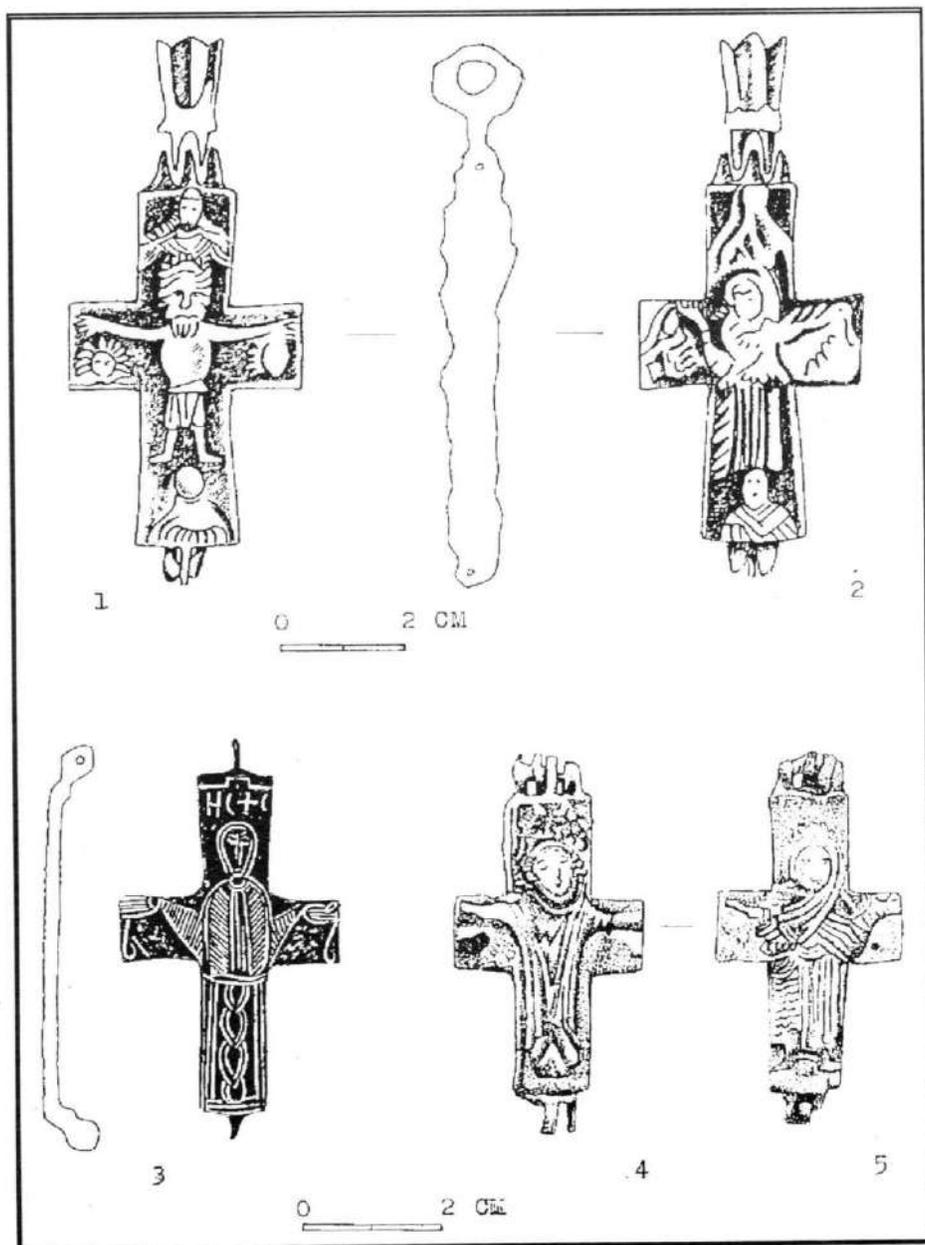
Dans les circonstances contextuelles de leur découverte, surtout à Pogradec et à Symizë, mais à Durrës et à Butrint aussi, datant au IX^e-XI^e siècle, ces croix doivent être considérées, pour le moment, comme des objets importés obtenus des liens directs avec la "Sainte Terre" (grâce aux pèlerins) ou bien assurées grâce aux échanges avec Constantinople et ses régions environnantes²⁹.

²⁸ A. Meksi, *Të dhëna për historinë e hershme mesjetare të Shqipërisë* (Fundi i shek. VI- fillimi i shek. XI), "Iliria" 1989, 1, p. 132.

²⁹ Dans la "Sainte Terre" il y a eu des ateliers qui confectionnaient des croix-pendentifs destinées à l'exportation dans les pays où le christianisme était institutionnalisé. Mais certains chercheurs ont souligné qu'en commençant par le VI^e siècle et suivant nous avons une confection "ad hoc" de ces croix même par les ateliers artisanaux de la capitale et des environs de la Mer Noire. *Byzantinë kai ...*, p. 184; *Cultura ...*, p. 133., fig. 105.

TAB.I





TAB.II

Kristaq Prifti

LE CONGRES DE MONASTIR ET SA PLACE DANS L'HISTOIRE DE LA NATION ALBANAISE*

L'unification de l'alphabet de la langue albanaise, décidée dans le Congrès de Monastir de 1908, constitue l'un des plus grands résultats dans l'histoire de la culture et de la nation albanaise, qu'on peut appeler sans aucune hésitation un résultat unique du peuple albanaise au XX^e siècle.

L'établissement d'un alphabet unique pour écrire l'albanais était le couronnement d'un travail opiniâtre et pluriséculaire de nos éminents représentants de l'illuminisme en vue d'écrire et de cultiver la langue albanaise, en vue d'améliorer sans cesse son système graphique; c'était le fruit des efforts multiples et d'un travail systématique pour élaborer un alphabet aussi précis et aussi convenable que possible pour la langue albanaise et un alphabet commun à tous les Albanais¹.

C'est à l'époque de notre Renaissance Nationale qu'il est revenu de résoudre cette grande tâche, aussi historique que pressante, laquelle marque non seulement le mouvement politique le plus puissant et le mieux organisé que les Albanais avaient jamais connu, mais aussi un développement harmonieux de la pensée politique et culturelle, de la langue et de la littérature albanaises. Justement à cette époque-là, durant le XIX^e siècle et au début du XX^e, où a été formée et a agit toute une génération d'intellectuels et d'écrivains éminents, le développement de la culture et de la langue ont pris une nouvelle impulsion.

Chez les autres peuples le processus de l'unification de l'alphabet a été déroulé comme partie d'une culture longtemps et légalement développée par les illuministes de la Renaissance européenne et balkanique. Il a été différemment développé en Albanie où, dans les conditions de la domination ottomane, il manquait les institutions culturelles et étatiques nationales et l'on poursuivait une politique de dénationalisation sans égale, à un moment où les Etats voisins s'efforçaient de nier la nationalité aux Albanais et

*Exposé présenté au symposium scientifique dédié au 90^e anniversaire du Congrès de Monastir, Gostivar, 14 novembre 1998.

¹ M. Domi, *Alfabeti i gjuhës shqipe dhe Kongresi i Manastirit*, "Alfabeti i gjuhës shqipe dhe Kongresi i Manastirit", Tiranë, 1972, p.8.

d'occuper leurs territoires. On niait aux Albanais l'existence nationale; il leur était interdit par tout moyen d'enseigner et d'écrire la langue maternelle albanaise; il n'était pas permis, comme s'exprimait Naïm Frashëri en 1899, "d'écrire aucun morceau de papier en notre langue" et "il était interdit d'ouvrir des écoles albanaises"².

Dans ces circonstances la langue albanaise, l'établissement d'un alphabet unique, sa culture dans la littérature écrite et la diffusion de l'écriture albanaise au moyen des écoles maternelles, n'étaient pas considérées par les représentants de la Renaissance uniquement comme des questions de culture, mais sur le plan politique aussi, comme des actions patriotiques qui contribueraient au renforcement de l'unité de la nation albanaise. Ils ont abouti à la juste conclusion que, pour rendre la langue albanaise un moyen d'union, il était nécessaire qu'elle soit écrite et lue en un seul alphabet. "Une langue qui n'est écrite, ni lue, - écrivait Sami Frashëri, ne se considère pas langue"³.

Les représentants de la Renaissance étaient conscients de ce que la solution de la question de l'alphabet commun était une tâche aussi importante que difficile. Il suffit de rappeler que même après 1879, au moment où, grâce aux efforts de Sami Frashëri, Jani Vreto, Pashko Vasa, Kostandin Kristoforidhi, Hasan Tahsini, etc., on a approuvé l'alphabet (l'alphabécédaire) d'Istanbul qui marquait un important pas en avant dans la voie de l'établissement d'un alphabet unique pour la langue albanaise, la question de l'unification de l'alphabet a été demeurée encore irrésolue définitivement.

L'alphabet d'Istanbul a été répandu seulement en Albanie Méridionale et celle Centrale, tandis qu'en Albanie Septentrionale, particulièrement à Shkodër, on utilisait trois autres alphabets pour écrire l'albanais. Les organes de la presse albanaise aussi, qui étaient publiés en dehors du pays, tels que "Shqipëria" de Bucarest (1897-1898), "Albania" (Bruxelles-Londres, 1897-1909), "Kalendari Kombiar" (Sofia 1897-1912 et suivant), "Kombi" de Boston (1905-1909), "Besa" (1904), "Shqipëria" (1906) et "Pellazgu" (1907) de Caire etc., bien qu'écrits tous en alphabet latin, avaient des différences entre eux.

Dans ces circonstances, les représentants de la Renaissance jugeaient bien lorsqu'ils pensaient que l'établissement d'un alphabet unique pour la langue albanaise n'était pas entravé seulement par les oppresseurs étrangers, mais aussi par l'esprit et les intérêts locaux des associations et des groupes culturels albanais, nourris des scissions régionales héritées des profondeurs des siècles. C'est pourquoi, beaucoup d'entre eux, ont placé au-dessus de tous

² S. Frashëri, *Shqipëria ç'ka qënë, ç'është dhe ç'do të bëhet?*, Bucarest 1899, Tirana, 1962, p.65.

³ S. Frashëri, *Alfabetarja e gjuhës shqipe*, Constantinople, 1879, p.24.

les intérêts de la nation albanaise et ils ont travaillé avec opiniâtreté afin de surmonter les discordes et les tendances séparatistes.

On connaît la contribution particulière du journal "Albania" (publié à Bruxelles - Londres, 1897-1909) et de son éditeur Faik Konica dans le domaine de la culture de l'écriture et de la langue littéraire albanaise. Les autres éminents représentants de la Renaissance aussi tels que Andon Z. Çajupi, Hilë Mosi, Aleksandër S. Drenova, Shahin Kolonja, Aleksandër Xhuvani, Fan Noli, Ndre Mjeda, Loni Logori, Sotir Peci etc., dans les articles publiés en 1897-1908 dans les pages des journaux et des revues albanaises ont critiqué l'utilisation des alphabets différents par les associations culturelles et par les organes de la presse. Ils ont considéré cette variété d'alphabets un phénomène divergent et nuisible à l'unité de la nation albanaise et ils ont réclâmé que la langue albanaise soit écrite en un seul alphabet commun à tous les Albanais.

Sans nier la contribution des organes de la presse albanaise au progrès général politique et culturel du pays, ces représentants de la Renaissance à juste titre soulignaient que ces journaux, ainsi que les associations culturelles, en défendant chacun ses lettres, "portaient un grand malheur" à la question de l'unification de l'alphabet. Ils insistaient sur ce que la langue albanaise soit écrite en un seul alphabet et ils soulignaient que "l'écriture de la langue (en un seul alphabet - remarque de l'auteur) constitue le fondement du savoir et de la prospérité", que "la langue est l'âme d'une nation et que la nation ne peut pas progresser sans la langue écrite, au contraire, elle s'éteint, elle se perd" car "ce sont les lettres (l'alphabet commun) qui font d'une nation être considérée nation"⁴.

Durant cette période, on a publié même des écrits où l'on avançait des idées et des propositions concrètes sur l'unification de l'alphabet. Ainsi, de telles personnalités éminentes de la culture albanaise, comme Faik Konica, Andon Zako Çajupi, Aleksandër Xhuvani, Hilë Mosi et beaucoup d'autres, ont proclamé publiquement que les Albanais, constituant l'une des nations les plus anciennes de l'Europe, constituant une nation européenne à part, ne pouvaient pas accepter qu'on leur impose un alphabet étranger, grec ou turco-arabe, comme prétendaient certains grecophiles et turcophiles, soit-il un alphabet mixte. Ils insistaient que les Albanais "aillent par un chemin parcouru par toutes les nations civilisées ...", qu'ils choisissent l'alphabet latin qui était connu par tout le monde, qui convenait plus à la nature de la langue albanaise et qui créait de plus grandes possibilités techniques pour la publication des livres et pour cultiver la littérature albanaise⁵.

⁴ "Shqipëria", Bucarest, nr.2, 17 mai 1897; nr.8, 28 juin 1897; nr.44, 28 juin 1898; "Ylli i Shqipërisë", Bucarest, nr.3, 1898; "Kalendari Kombiar", Sofia, 1905.

⁵ "Shqipëria", Bucarest, nr.49-53, 1898; "Shqipëria", Magaga (Égypte), nr.5, 15 juin 1907.

Dès 1898, les organes de la presse albanaise "avaient ouvert leurs colonnes (leurs pages)" afin de discuter sur la question de l'unification de l'écriture albanaise. Cette initiative du journal "Shqipëria" de Bucarest a été appuyée par "Ylli i Shqipërisë" en 1898, par "Shqipëria" d'Égypte et par "Kombi" de Boston en 1907. Leurs éditeurs faisaient appel à toutes les associations linguistiques et aux "scripteurs" qui faisaient paraître les organes de la presse, de "conclure un accord pour donner fin à la question de l'alphabet" et d'accepter un alphabet commun pour l'écriture de l'albanais, tout en recevant les opinions "de leurs lecteurs, du peuple aussi"⁶.

Il y a eu même des propositions pour mettre ce problème sur la voie de la solution, en organisant un forum national. On proposait à toutes les associations de réunir leurs hommes par voie d'élection, de se consulter entre elles à propos de la question de l'abécédaire et de transmettre leurs conclusions à la grande réunion, qui serait une sorte d'assemblée ou de congrès en vue d'établir l'alphabet commun "par majorité de voix"⁷.

C'est au temps de la veille du Congrès de Monastir que doit revenir l'initiative de Ndre Mjeda aussi, prise à Shkodër, pour conclure un accord entre les Albanais sur la question de l'alphabet. Le consul autrichien à Monastir (Posfaj) écrivait que Mjeda avait présenté à Gjergj Qiriazi et à Mithat Frashëri même un "Projet d'alphabet", comme il l'appelait, dans lequel même ceux-ci avaient mis leurs signatures. D'ailleurs, Gjergj Qiriazi, pour être plus sûr du succès du Congrès, a proposé les modifications respectives aussi⁸. Dans cette information on ne donne pas les détails nécessaires pour comprendre ce que représentait ce "Projet d'alphabet", si c'était le même que celui de l'association "Agimi" dont Mjeda aussi avait été adepte ou si c'était une autre nouvelle variante, élaborée par lui.

Ces efforts pour la solution de la question de l'alphabet de la langue albanaise n'ont pas réussi à être couronnés de succès avant 1908. Ceci était compréhensible si l'on considère que l'unification de l'alphabet de la langue albanaise, bien que ce soit une question essentiellement culturelle, se présentait à la fois comme l'un des problèmes politiques les plus importants du temps, dont la solution contribuerait non seulement à l'étendue de la langue albanaise et au progrès culturel du pays, mais aussi à la consolidation de l'unité nationale du peuple albanais. C'est la raison pour laquelle l'appel du Congrès de Monastir en vue de l'établissement d'un alphabet unique pour la langue albanaise a été réalisé dans des circonstances politiques nouvelles,

⁶ "Albania", Bruxelles, nr. 7, 1897; "Shqipëria", Bucarest, nr. 44, 15 juin 1898, "Ylli i Shqipërisë", Bucarest, nr.3, 1898.

⁷ "Shqipëria", Magaga (Égypte), nr.3, 1907, nr.4, 5 mai 1907.

⁸ *Haus und Hof Staats Archiy*, Wien, *Politisches Archives Albanien* (HHSt.A, PA, A), dos.13, Monastir, 31 août 1908, nr.1550.

favorables au mouvement culturel national, créées à la suite de la victoire de la Révolution jeune turque de 1908 et de la proclamation de la Constitution.

C'est un mérite particulier des patriotes albanais qui ont réussi à surmonter les obstacles dressés par les Jeunes Turcs et, en profitant avec courage et sagesse des possibilités légales créées à la suite de la proclamation de la Constitution, ils ont fondé dans les différentes villes et villages du pays des clubs et des associations patriotiques (au total 40), lesquels ont été devenus des foyers de l'activité culturelle nationale; ils ont commencé à travailler pour ouvrir partout des écoles albanaises et pour établir un alphabet unique concernant l'écriture de l'albanais.

L'ouverture des écoles et l'étendue de l'écriture albanaise dans les villes et les villages des vilayets albanais, qui avait commencé à se réaliser tout de suite après la Révolution du juillet 1908, ont rendu plus pressant l'établissement d'un alphabet unique de la langue albanaise.

La tâche de l'unification de l'alphabet de la langue albanaise a été assumée par le Congrès de Monastir, qui a eu lieu du 14 au 22 novembre 1908. Le club "Bashkimi" de Monastir, qui avait pris l'initiative de convoquer le Congrès de l'abécédaire albanais, appréciait à juste titre l'unification de l'alphabet comme l'une des tâches politiques nationales les plus pressantes du temps. Les autres patriotes aussi, dirigeants des clubs et associations culturelles, dans la correspondance avec le Club de Monastir ont appuyé cette initiative. Ils écrivaient: "la question de l'abécédaire est une grande question et elle empêche beaucoup le progrès national"; "par l'abécédaire unique on donnerait un coup rude aux écoles et aux intrigues des étrangers en Albanie Méridionale"; "l'alphabet unique prouve que notre nation est devenue unique en tant que nation", que l'abécédaire "contribuera aussi au progrès de notre pays dans le domaine économique, en industrie, en commerce, etc."⁹

C'est justement parce qu'elle ouvrait de telles perspectives et parce qu'elle avait été chargée de faire face à ces grandes tâches du temps que l'initiative du Club "Bashkimi" de Monastir, les plus importants parmi les clubs albanais, de convoquer le Congrès national pour l'unification de l'alphabet ait été accueillie avec joie et enthousiasme dans les quatre coins de la patrie et elle s'est assurée le soutien des larges couches du peuple. Ce soutien, manifesté dans les multiples lettres arrivées dans ce club, venant des associations et des clubs albanais, comme celui d'Elbasani, de Ioannina, de Skoplje, de Shkodra, de Berati, de Starova, d'Ohri, de Struga, de Tetova, de Gostivari, ainsi que des communautés albanaises en dehors de la patrie, était

⁹ *Arkivi Qendror i Republikës së Shqipërisë* (par la suite: AQSH), Le fonds: "Klubi Bashkimi de Monastir", dos. 5, 7; Le fonds: Th. Gërmenji, dos.12.

une sorte de garantie pour la convocation du Congrès et pour le succès de ses travaux¹⁰.

Dans ces circonstances, le Congrès de Monastir devint une véritable assemblée tout albanaise, à laquelle participèrent 50 délégués de tous les coins de l'Albanie, des villes des vilayets de Shkodra, de Kosova, de Monastir et de Ioannina, ainsi que des associations patriotiques de Sofia, de Bucarest, de Cosenza, d'Amérique, d'Égypte, d'Italie, etc.¹¹.

Après les assemblées convoquées à l'occasion de la Ligue de Prizren (1878-1881) et de la Ligue de Peja, le Congrès de Monastir était parmi le plus important quant aux questions qu'il a résolues et le plus représentatif quant à sa composition. Ses délégués étaient les écrivains et les publicistes les plus connus, d'éminents maîtres de la littérature et de la langue albanaises, des laïcs et des clercs comme Gjergj Fishta, Nikollë Kaçorri, Ndre Mjeda, Gjergj Qiriazhi et Selahedin Beu, Mithat Frashëri, Hilë Mosi, Mati Logoreci, Thoma Avrami, Sotir Peci, Shahin Kolonja, Luigj Gurakuqi, Adem Shkaba, des militants connus du mouvement national et des clubs albans comme Bajram et Çerçiz Topulli, Mihal Grameno, Fehim Zavalani, Dhimitër Mole, Nyzhet Vrioni, Rrok Berisha, Leonidha Naço, Shefqet Frashëri, Refik Toptani, Gligor Cilka, Emin bej Shkupi, Hafiz Ibrahim, Ramiz Beu, Xhemal Beu, Fahri Frashëri, etc.¹²

Tous ces représentants de la nation albanaise, indépendamment de leur position sociale, des distinctions entre leurs convictions politiques et de leur formation culturelle, ont été réunis dans cette assemblée par un but commun : les intérêts sublimes de la Patrie, qui exigeaient à cette nouvelle période de l'histoire l'engagement des esprits les plus lucides de la nation pour la solution des grands problèmes culturels et politiques du temps; l'on avait ainsi satisfait jusqu'à un certain point cette condition-là mise dans les documents du temps, où il était souligné que, pour avoir du succès dans une telle entreprise, comme c'était l'unification de l'alphabet, il était nécessaire que "les différentes associations défendant des alphabets différents, s'entendent entre elles et s'en fassent des concessions mutuelles, en renonçant à leur amour-propre". Si cela était réalisé, soulignaient gentiment les représentants consulaires français, alors nous aurions un mouvement national vraiment albans¹³.

Pourtant, en traitant objectivement cet événement historique, nous devons admettre que le Congrès de Monastir n'est pas parvenu à s'attirer tous les intellectuels les mieux qualifiés pour la question de l'alphabet de la

¹⁰ Sh. Demiraj, K. Prifti, *Kongresi i Manastirit*, Tiranë, 1978, p. 70-71.

¹¹ *Ibid.*, p.73-74.

¹² *HHSt. A. PA, A*, nr.71, Monastir, 14 novembre 1908.

¹³ *Archives du Ministère des Affaires Étrangères*, Paris, Vol. VII, Shkodër, 25 août 1908.

langue albanaise. Comme Gjergj Qiriazi, vice-président du Club "Bashkimi" de Monastir, vice-président du Congrès et membre de la Commission de l'alphabet, soulignait dans l'un de ses rapports, "la majorité des gens érudits de l'Albanie, qui avaient entendu parler de ce Congrès, pensait que ce n'en était pas le moment opportun, et beaucoup d'entre eux n'y étaient venus que pour être présents seulement, sans s'attendre à une bonne conclusion"¹⁴.

D'ailleurs, quelqu'un d'entre eux comme Faik Konica, bien que totalement voué à la culture de la langue et de la littérature albanaise et qu'il ait longuement attendu cet événement, s'est refusé à prendre part au Congrès. Puisque auparavant, sous l'influence d'une politisation extrême qui dominait nos sciences sociales, ce comportement de Konica n'a pas été interprété juste, nous essaierons de l'analyser objectivement dans cet exposé, tant que les documents que nous avons en main nous le permettent.

Dans une lettre que Faik Konica avait envoyée des USA à Lef Nosi, le 27 octobre 1908 lors des préparatifs pour la convocation du Congrès de Monastir, l'on comprend clairement qu'il était contre la manière dont on était en train d'organiser cette assemblée et qu'il n'approuvait pas cette initiative. D'ailleurs, dans cette lettre envoyée à Lef Nosi il faisait appel même à celui-ci "de ne pas ternir son nom en se mêlant à ces gens-là"¹⁵.

Mais de cette lettre il résulte que Faik Konica n'avait pas reçu d'invitation de la part des organisateurs du Congrès jusqu'à ces jours-là. A ce propos parle Luigj Gurakuqi aussi dans une lettre qu'il envoyait le 8 octobre 1908 à Fehim Zavalani, président du Club "Bashkimi" de Monastir, qui avait pris l'initiative de convoquer le Congrès. Dans cette lettre L. Gurakuqi insistait que tous les patriotes donnent leur approbation pour la réunion d'un seul Congrès à Monastir. Cependant il disait à F. Zavalani: "l'on m'écrit d'Elbasan que vous avez l'intention de ne pas inviter Faik Bey à la réunion" et de manière catégorique il lui demandait: "Que vous l'invitez, celui-là et d'autres!"¹⁶.

Il se peut que cette circonstance ait poussé Faik à s'opposer à la convocation du Congrès et à s'exprimer avec dédain contre le Congrès et contre les organisateurs de cette assemblée. Pourtant, ce n'était pas la seule raison de ce comportement. F. Konica s'est refusé à prendre part aux travaux du Congrès de Monastir même après en avoir reçu l'invitation de la part de ses initiateurs, laquelle, selon prof. Jup Kastrati, lui serait arrivée une semaine avant le commencement du Congrès*.

¹⁴ *HHSt. A. PA, A, Monastir, 20 janvier 1909, Rapport i Kongresit shqiptar, tenu à Monastir, 1/14 novembre 1908.*

¹⁵ *AQSH, Fondi: "Lef Nosi", dos.55/2, p.157. Letër e F. Konicës, Oakley, 27 octobre 1998.*

¹⁶ *Ibid., Le fonds: "Luigj Gurakuqi", dos.28, p.81, Shkodër, 8 octobre 1908.*

F. Konica avait une autre conception sur l'autre voie que l'on devait suivre pour l'unification de l'alphabet de la langue albanaise. Il pensait que cette question ne pouvait pas être résolue, ni décidée par un si large forum comme c'était le Congrès et d'autant moins avec la participation de délégués divers, incluant même les dirigeants et les militants du mouvement politico-social albanaise. Il considérait que la question de l'alphabet devait être examinée et décidée d'un forum composé seulement de linguistes et de personnalités de la culture de la langue albanaise. C'est pourquoi il n'était pas d'accord avec la solution de la question de l'abécédaire albanaise, comme il s'exprimait, par le mécanisme du vote, par le principe de la majorité. "L'on dit, - écrivait Faik dans cette lettre, - qui veut, qu'il vienne ! C'est-à-dire la parole des gens comme vous et nous qui avons travaillé, même si nous étions 20, n'a point d'importance s'il se trouve là 21 portefaix et laboureurs qui pensent autrement. Où l'a-t-on entendu qu'un congrès littéraire soit un cours d'école ! Qu'il vienne, celui qui veut ! N'y a-t-il pas ici des élus à raison et des invités ... ? Je crois que c'est la première fois qu'un problème de littérature se résout selon le principe de la majorité"¹⁷.

Ces idées seraient considérées raisonnables et acceptables si les Albanais avaient un Etat ou au moins une société organisée, où les forums spécialisés prendraient des décisions obligatoires pour tous regardant les questions de l'alphabet et de la culture nationale. Mais, comme on le sait, ces forums faisaient défaut aux Albanais. C'est pourquoi ils ont trouvé la voie la plus convenable pour compenser ces défauts et, en même temps pour donner aux décisions qui seraient prises un caractère obligatoire : ils ont convoqué un congrès général albanaise, où ont été représentées toutes les régions du pays et, à côté des linguistes, des écrivains et des publicistes éminents, ont participé également des militants du mouvement national.

Entre temps, la présidence du Congrès, qui savait bien que la question de l'alphabet, dû à sa spécificité, exige l'engagement des gens les plus connus dans le domaine de la linguistique, a chargé pour sa solution une Commission de 11 personnes, présidée par Gjergj Fishta et composée de représentants des divers alphabets et d'intellectuels connus. Il est intéressant de souligner que la décision de cette commission concernant la question de l'alphabet a été considérée définitive pour tous les délégués qui l'ont salué et l'ont approuvé par des applaudissements.

L'histoire a prouvé que la voie poursuivie par les représentants de la Renaissance pour la solution du problème de l'alphabet était la plus juste et que l'œuvre achevée dans le Congrès de Monastir n'est pas demeuré, comme Konica l'avait prévue, "comme l'une des pages les plus ignobles et les plus

* Voir: Discussion du prof. Jup Kastrati au simposium scientifique dédié au 90^e anniversaire du Congrès de Monastir, tenu à Gostivar, le 14 novembre 1998.

¹⁷ A.QSH, Le fonds: "Lef Nosi", dos. 55/2, p.157, *Letër e F. Konicës*, 27 octobre 1908.

sombres de l'histoire albanaise¹⁸, mais comme l'une des pages les plus brillantes.

Considérant les problèmes qu'il a examinés et résolus, le Congrès de Monastir de l'année 1908 est considéré comme l'un des événements les plus importants dans l'histoire de notre peuple, un événement qui a consolidé et a fait progresser le Mouvement National Albanais au seuil de l'Indépendance.

A la place des nombreux alphabets utilisés jusqu'alors de la part des associations culturelles et des organes de la presse, le Congrès s'est assumé la tâche de créer un nouvel alphabet, commun à tous les Albanais, basé sur l'alphabet latin, comme l'étaient aussi les principaux alphabets de la langue albanaise utilisés jusqu'à ce temps-là. Si le Congrès, à la fin de ses travaux, a fait un pas en arrière en décidant de faire utiliser simultanément deux alphabets, celui d'Istanbul et parallèlement un alphabet simplement latin aussi, c'était en conséquence des circonstances politiques dans lesquelles il a été réuni, des grandes difficultés que présentait alors la solution du problème d'un alphabet commun, ainsi que de l'influence des intérêts strictement locaux des différentes associations et groupes culturels¹⁹.

Dans la décision du Congrès on disait que les raisons qui ont poussé les délégués à renoncer à la création d'un alphabet tout nouveau sur la base de l'alphabet latin, ont été les difficultés de définir le caractère des lettres doubles (dh, gj, ll, nj, sh, th etc.) qui serviraient à articuler certains phonèmes de l'Albanais, ainsi que certaines causes extérieures. Par ce dernier mot l'on comprenait la facilité de l'impression des livres en dehors du pays dans un alphabet simplement latin. De la relation de Gjergj Qiriazi intitulée "Rapport du Congrès albanais, tenu à Monastir du 1 au 14 novembre 1908" et particulièrement de la réponse qu'il donne à la question "Pourquoi a-t-on choisi deux alphabets ?", nous tirons la conclusion que par "causes extérieures" l'on doit comprendre la pression et l'influence exercées sur la Commission de la part des divers cercles et associations albanais, lesquels appuyaient l'alphabet d'Istanbul dans l'Albanie Méridionale et celui de "Bashkimi" en Guèguerie et en particulier à Shkodër.

Les "télégrammes que l'on recevait de Guègueria, - écrivait Gjergj Qiriazi, - nous demandaient de prendre l'alphabet de 'Bashkimi', tandis que ceux qui venaient de Toskëria nous demandaient de prendre celui d'Istanbul ou celui de Frashëri. Le Comité (la Commission) a dû prendre en compte tous ces télégrammes, car si l'on ignorait l'une ou l'autre partie, il y aurait un grand obstacle devant le progrès de la nation..."²⁰.

Il faut également avouer que le succès que le Congrès a atteint dans ces circonstances pour la solution de la question de l'alphabet est dû en premier

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Sh. Demiraj, K. Prifti, *op.cit.* p.80-81.

²⁰ *HHSt. A. P.A. A.*, Monastir, 20 janvier 1909, p.11.

lieu à la grande pression qu'ont exercé les cercles patriotiques les plus déterminés de l'Albanie et des communautés, en exil, qui, soit par leurs représentants dans le Congrès, soit par leurs nombreux télégrammes et lettres, ont obligé les délégués à ne pas s'éloigner du Congrès sans résoudre ce problème.

La décision du Congrès de Monastir concernant l'abécédaire albanais a marqué un pas important en avant dans la voie de la solution définitive de l'unification de l'alphabet et elle constituait une grande victoire du Mouvement National Albanais, ce qui a exercé une grande influence sur le renforcement ultérieur de l'union politique et sur le progrès culturel de la nation albanaise. Ayant arrêté d'utiliser deux alphabets, qui s'appuyaient sur l'alphabet latin, le Congrès de Monastir a réaffirmé encore une fois la détermination des Albanais pour sauvegarder leur identité nationale, contre les démarches des Jeunes Turcs pour leur imposer l'alphabet arabe dans le but de les identifier aux Turcs.

Ce que le Congrès de Monastir, pour des raisons connues, ne réussit pas à mener jusqu'au bout, a été définitivement résolu par la vie même, par le peuple et sans avoir besoin de réunir d'autres commissions ni de convoquer d'autres congrès. Le simple alphabet latin élaboré par le Congrès de Monastir, étant pur et plus homogène quant à la forme des lettres, plus facile et plus pratique pour l'impression, a été répandu toujours plus et vers la fin de la Première Guerre Mondiale il est devenu l'alphabet commun et unique à tous les Albanais, l'alphabet actuel de la langue albanaise.

En dépit de la place considérable qu'ont occupée les questions de l'unification de l'alphabet dans le Congrès de Monastir, celui-ci n'est pas demeuré une simple réunion linguistique, mais il s'est transformé en un congrès politique. Dans la correspondance que les patriotes de la Renaissance ont eu avec le Club "Bashkimi" de Monastir à la veille du Congrès et particulièrement dans la correspondance des dirigeants du Club de Shkup et des associations patriotiques des USA, représentées par Fan Noli et Sotir Peci, l'on demandait que le Congrès ne soit pas limité seulement à la discussion de la question de l'unification de l'alphabet, mais qu'il s'occupe aussi des autres problèmes politiques²¹ qui se posaient devant le Mouvement National albanais.

En réalité le Congrès de Monastir, après les discussions politiques déroulées durant les réunions secrètes, a approuvé un programme national de 18 points, que l'on a fait parvenir au député de Korça, Shahin Kolonja, pour le présenter devant le parlement ture au nom des Albanais. Ce programme constitue l'un des documents les plus importants de ce Congrès et du mouvement national de la première période après la Révolution jeune turque.

²¹ *AQSH*. Le fonds: "Klubi *Bashkimi* i Manastirit", dos. 6, p.255; dos. 80.

Bien que l'autonomie de l'Albanie ne fût pas ouvertement revendiquée, dans le programme du Congrès de Monastir était exposée une série de revendications qui mèneraient petit à petit à la réalisation de cette autonomie.

La place principale revenait aux revendications pour "la reconnaissance officielle de la nationalité albanaise et de la langue albanaise". Au même but visait aussi la revendication pour la fondation de l'école nationale indépendante, en proclamant la langue albanaise comme "langue d'enseignement dans toutes les écoles publiques", tandis que le turc deviendrait une deuxième langue. Une partie de ce programme était constituée aussi par la revendication de nommer des employés albanais dans l'administration de tous les vilayets albanais, d'élire des organes locaux et l'élargir leurs compétences, une série de mesures celles-ci qui introduiraient le pays dans la voie du développement économique et qui feraient progresser l'industrie et l'agriculture albanaises²².

L'une des principales revendications dans le domaine de l'enseignement national était celle sur la fondation de l'université albanaise²³. Cette revendication posée dans le Congrès de Monastir, exprimait l'aspiration des représentants de la Renaissance et de notre peuple au progrès culturel du pays. C'était un rêve des esprits les plus illustres de notre nation, élaboré encore une fois dans le Congrès de Monastir de 1908 et qui deviendrait une réalité grâce à la lutte et aux efforts des intellectuels et du peuple albanais seulement après des dizaines d'années: en 1957, au moment où il a été fondé (après avoir établi les instituts supérieurs en 1951) l'Université de Tirana et en 1968, au moment où, grâce aux efforts et aux revendications massives des intellectuels et des jeunes albanais de la Kosova, il a été créé l'Université de Prishtina en langue albanaise. Les Albanais de la Macédoine ont réussi à recevoir un enseignement supérieur en langue maternelle albanaise seulement dans un cadre trop limité, dans une Académie Pédagogique à Shkup et dans une Chaire de la langue albanaise. Tandis qu'en 1994, sur l'initiative des intellectuels les plus éminents et avec l'appui multiple du peuple albanais, il a été fondé l'Université de Tetova, ce qui constitue l'une des plus grandes réussites des Albanais de la Macédoine d'aujourd'hui dans le domaine de l'enseignement national.

Bien que cette université albanaise fonctionne depuis quatre ans, les cercles gouvernementaux de la Macédoine continuent de la discriminer; ils ne l'ont pas reconnue, ni incluse dans le système de l'enseignement d'Etat de ce pays.

²² *HHSt.A. PA. A.* "Informacioni i konsullit austriak në Manastir", 30 novembre 1908.

²³ *Ibid.*

Tandis que l'Université de Prishtina, comme on le sait, depuis 1981, comme toute institution nationale, l'intelligentsia entière et le peuple albanais à Kosova, s'est mise sous les coups des cercles politiques de la Serbie, qui ont entravé son fonctionnement normal, en forçant les étudiants et les professeurs albanais de poursuivre les études dans des établissements privés improvisés.

L'approbation du programme politique de 18 points, qui allait être présenté au parlement officiellement et légalement par une autorité toute nationale, le Congrès de Monastir, était un grand succès du Mouvement National Albanais à cette période-là. Par ce programme ont été renversées les démarches des Jeunes Turcs pour faire du Congrès se borner seulement aux questions de l'alphabet et pour le tenir loin des grands problèmes politiques du temps, loin de la lutte contre le régime jeune turc.

Les décisions du Congrès de Monastir étaient un témoignage incontestable de ce que le Mouvement National Albanais avait gardé son caractère indépendant et son individualité même après la proclamation de la Constitution de l'année 1908 et de ce que tous les efforts des Jeunes Turcs pour l'entraîner dans la voie de la soumission à leur régime étaient voués à l'échec.

À côté du travail pour l'établissement d'un alphabet unique pour la langue albanaise les représentants de la Renaissance ont donné leur contribution également dans la formation d'une langue littéraire unifiée. Ils soulignaient à juste titre que l'utilisation de plusieurs dialectes dans la langue écrite constituait un obstacle devant l'union des Albanais. "Plusieurs langues et plusieurs dialectes, - écrivait S. Frashëri, - apportent la scission et l'émigration (l'éloignement)"²⁴.

Même aujourd'hui les idées des représentants de notre Renaissance (de Faik Konica, Aleksandër Xhuvani, Andon Zako Çajupi et de beaucoup d'autres) exprimées dans la presse du temps du temps pour l'établissement d'une langue littéraire unifiée, d'un discours commun, comme ils s'exprimaient gardent leur valeur. En tant que grands connaisseurs de l'histoire de la langue et de la culture européenne, les représentants de la Renaissance ne pensaient pas que cette langue littéraire unifiée ait été réalisée "en agglutinant et en mêlant les dialectes du pays, mais en abandonnant les autres dialectes et laissant prédominer un seul"²⁵.

Les représentants de la Renaissance avaient une large vision sur la langue littéraire, qui était loin de tout schématisme et de tout esprit bureaucratique. Ils ne la concevaient pas comme "une langue qui devait être parlée forcément dans toutes les villes de l'Albanie, car ils étaient conscients

²⁴ AQSH, Le fonds: "Sami Frashëri", dos. 4.

²⁵ "Albania", Londres, nr. 11 et 12, 1905. "Për themelim të një gjuhe letrare", Lek Gruda, (A. Xhuvani).

de ce que "cela exigeait un niveau d'érudition et d'instruction plus élevé". Dans la première période, - soulignaient nos éminents représentants de l'illuminisme, il fallait que tous les linguistes reconnaissent un dialecte commun et que celui-ci fût introduit dans toutes les écoles albanaises. C'était une pratique appliquée par toutes les nations. C'est pourquoi les Albanais aussi devaient faire la même chose, voire très vite²⁶.

Ces idées du début du XX^e siècle ont été ranimées durant la préparation du Congrès de Monastir. Au début d'octobre 1908, les intellectuels les plus éminents des clubs et des associations culturels d'Elbasan ont réclamé que le Congrès, parallèlement à la question de l'alphabet commun, "examine aussi le problème d'une langue ou d'un dialecte littéraire général". L'on y parviendrait si le Congrès "choisissait le meilleur dialecte, qui serait reconnu comme langue courante dans toute l'Albanie et introduit dans les écoles albanaises, parce qu'avec trois cents dialectes, la nation ne peut pas progresser"²⁷.

Ces efforts pour la création d'un albanais littéraire unifié se sont multipliés davantage après le Congrès de Monastir. Ils constituaient l'œuvre des linguistes, des écrivains et des enseignants progressistes albanais. Ce travail effectué durant des générations pour établir une langue littéraire unifiée pour tous les Albanais, avec des normes orthographiques, grammaticales et lexicales élaborées, a été couronné de plein succès par les décisions du Consulat linguistique de Prishtina de l'année 1968 et surtout par les décisions du Congrès de l'Orthographe de la Langue albanaise, tenu à Tirana en novembre de l'année 1972. Ce Congrès, auquel ont participé des représentants de la population albanaise de la Kosovë, de la Macédoine et du Monténégro aussi, ainsi que les Arbëresh de l'Italie, était un événement important dans la vie scientifique et culturelle de la nation albanaise, mais aussi dans la vie politique nationale.

Le chemin parcouru, du Congrès de Monastir de 1908 jusqu'au Congrès de l'Orthographe de l'année 1972, témoigne des aspirations des Albanais pour éliminer les facteurs divergents et pour être réunis spirituellement, pour avoir un développement culturel commun, basé sur un alphabet unique et sur une langue littéraire unifiée.

L'alphabet commun établi dans le Congrès de Monastir en 1908 et l'élaboration d'une langue littéraire unifiée dans le Congrès de l'Orthographe de 1972 exercent une influence positive sur le développement culturel et spirituel unifié des Albanais ; ils placent les Albanais et notre nation au-dessus des distinctions et des particularités régionales, lesquelles, par leur

²⁶ AQSH, Le fonds: "Klubi Bashkimi i Manastirit", dos. 6, p.160, le 12 octobre 1908.

²⁷ *Ibid.*, Elbasan, 5 octobre 1908.

richesse et par leur variété, contribuent à l'enrichissement et à l'élaboration continu de la langue albanaise.

En commémorant le 90^e anniversaire du Congrès de Monastir nous apprécions l'une des œuvres majeures des idéologues et des patriotes les plus éminents de la Renaissance, comme c'était l'unification de l'alphabet de la langue albanaise, qui peut être considéré sans aucune hésitation un monument vivant de la culture albanaise.

Ana Lalaj

THE ISSUE OF KOSOVA BETWEEN THE NATIONAL AND INTERNATIONAL IMPULSES IN THE LAST DECADES OF THE XX-TH CENTURY

In the negative image accompanying the Balkan countries until the present days the national conflicts occupy the main place. In some cases they are called "Balkans' tragedy"¹. In the present the curtain of this tragedy is raised in Kosova where the early conflict between the Albanians and Serbians has broken out bloodfully. As usually, in similar cases, now it is spoken a lot about this conflict inherited from the past, seeing it on the plane of its pacification and a solution as well. There are a lot of confession that it is a complex conflict, even "more difficult than the Bosnian one"². The problem is complicated by the fact that the national Albanian and Serbian impulses are very powerful, but even because each party sees the solution of the problem from different angles, from which derive points of view and stands diametrically opposed. The international factor is hesitating among these points of view, the respective legislation in search of a compromise solution accepted by the Albanians and the Serbians.

In this conflict the Albanians see the solution only in their right to self-determination. On its favour are brought forward the respective argument. The ethnic, demographic arguments (that Albanians constitute 90% of the population), and also historical (that they are the descendants of the Illyrians, and that the monasteries and churches are built on the ruins of more ancient Albanian monuments of culture), juridical (Kosova is a constitutional unit of the former Yugoslav Federation), political ones (now Kosova has its own government and president which have come into power by the free vote of the people), have the greatest importances.

Meanwhile, the Serbians base their stand about the issue of Kosova on the principle of preserving the integrity (Kosova is integral part of the Republic of Serbia) and on the historical rights (Kosova has been cradle of the Serbian Kingdom in the II-th - XIV-th centuries).

¹ Susan L. Woodward, *Balkan Tragedy*, Washington D.C.

² *Kosova: Avoiding another Balkan War*, Athens, 1998, f.16.

It is known the fact that Kosova was detached from the ethnic Albanian trunk and from the Albanian state by the decisions of the Conference of London in 1913, and sanctioned after the First World War, in the Conference of Versailles in 1919. The Albanians on both parts of the border did not accept the injustice done them, and with massive demonstrations, diplomatic activities, armed war and even with referendum have confirmed their will opposing to the decisions of the Great Powers. The historical victory, the proclamation of the Albanian independent state, would be destined to coexist with an injustice also historical, as the unresolved Albanian national issue was. In this manner is explainable that the Albanians consider as not realised and consumed their right to self-determination. Moreover, for the Albanians of Kosova who have been submitted to national discrimination and political oppression in the Serbian-Croatian-Slovenian Kingdom and, later, in the Yugoslav Federation, the principle of self-determination became an inspiring principle in all their efforts and wars for democratic rights and independence.

The events of the year 1981

In function of the subject we are treating we can say that the demand of the Albanians of Kosova for Republic within the SFR of Yugoslavia in the demonstrations of March-April of the year 1981 was supported on the right to self-determination. The constitutional political status of Kosova, sanctioned in the constitution of the FSR of Yugoslavia, of the SR of Serbia and the SAP of Kosova of the year 1974 even though more advanced, for Albanians was insufficient. While, from the Serbian point of view this status of the Albanians was considered exaggerated, even on the detriment of the rights of the Serbians. Consequently, behind the façade of the autonomy of Kosova every unsatisfied party continued its activity in its own course making inevitable a future conflict.

The Yugoslav and Serbian state used the violence against the demonstrations of the spring 1981. According to the data of the federative politicians were killed 9 persons, whereas sources near the Embassy of the USA in Belgrade confirmed that were killed at least 300 persons³. At any rate, the foreign journalists were not allowed to enter into Kosova. The higher federative, republican and regional forums condemned unanimously the demonstrations as "reactionary", "destructive" and "hostile"⁴, however the request of the demonstrators was for a Republic within the Federative Yugoslavia, and not to change its political system, based on the spirit of the Yugoslav constitution of the year 1974 and did not create international

³ T. Dragnich, *The Saga of Kosova*, New York, 1984, f.166.

⁴ The newspaper "Rilindja", Prishtine, April 8, 1981; May 7, 1981.

complications with the state borders. But the Serbian leaders saw the future of the Yugoslav Federation not in its further federalisation, not in the freedom and equality of its peoples and citizens, but in the strong hand of Serbia and in the centralization. According to the Serbian leaders the "Republic of Kosova not only would reduce the borders of Serbia, but would become a centre of attraction for the other parts inhabited by the Albanians, a thing that would cause disorder in the internal divisions of the Yugoslav republics. In the course of time this Republic of Kosova would require to be united with Albania that would bring about the destabilization and partitioning of Yugoslavia and the loss of freedom and independence of the Serbians, Montenegrins and Macedonians living in the lands of this republic"⁵. In this manner, the problem of Kosova was yugoslavized, and against the Albanians of Kosova was mobilized all the Yugoslav state machinery. After that the processes of ideological and political differentiation of the Albanians took place and, consequently, the firing out of them from the job, the trials, imprisonments, etc.

As regards the international factor, essentially it did not support the demonstrations of the Albanians of Kosova. The Yugoslav Federation represented, both for West and East, a considerable space where encountered and equilibrated their interests, conjunctures and compromises. For the West, Yugoslavia was a zone of the erosion of the Russian influence, whereas for the East it was a model of a human socialism in the world.

Both the parties preferred to have a unique Yugoslav state and not to open the green light for other national movements, either in Yugoslavia, or in the Balkans and Europe. Therefore, the European states declared themselves in defence of the Yugoslav integrity and ignored contemptuously the question of Kosova. So, however in the international legislation the right to self-determination was sanctioned as well as the conservation of the integrity, in the real life the international factor is inclined to defend the second.

The liquidation of autonomy. Neither war, nor peace.

After the events of the year 1981 the political-social and juridical status of the Albanians and the Autonomous Region of Kosova itself became more and more minimized. The phenomenon became more obvious after the coming into power of Miloshević as president of Serbia in 1985, who was supported by the most conservative and nationalist Serbian forces. Encouraged by the silence of Europe and of the other Yugoslav republics towards the problem of Kosova as well as, S. Miloshević in order to increase his personal authority lighted again the old nationalist emotions of the Serbians in the sense of the "victimization" of the Serbians through

⁵ The newspaper "Rilindja", Prishtine, April 8, 1981; May 7, 1981.

declarations "the Serbians lost in peace what they gained in war"⁶ or "the autonomous regions are two cancers in the chest of the Republic of Serbia"⁷. In March 1989 S. Miloshević under the menace of the arms and not with the votes of the parliamentaries, liquidated the autonomy of Kosova. After that all the autonomous political, economic, judicial, police, health and cultural institutional structures of Kosova, were overthrown and were put under the rule of Belgrade (Serbia). The course of events in Serbia went in adverse direction with the democratic processes developing in Europe.

The new democratic climate which began to be felt in Eastern Europe at the end of 80's years had very interesting consequences in Kosova. Some antigovernmental strikes and demonstrations happened in the years 1988-1989. The Communist political leadership of Kosova was punished by Belgrade and was removed from the political scene. Also, it was abandoned by the people of Kosova itself. The communist ideology on which based the leadership of Kosova was the same with the ideology leading also the leaders of Belgrade. The accumulated dissatisfaction over the years towards the national and human policy of Belgrade was linked and identified by Albanians with the ideology in which this policy was based and, consequently, an anti-communist stand characterized the overwhelming majority of the Albanians, and all the movement for democracy in which they were included. It was positive the fact that at the head of the movement were the Albanian intellectuals in Kosova who explained clearly that the victim of the Constitution of the year 1974 as well as of the Yugoslav Federation of the post-war period was not the Republic of Serbia, but Kosova with the unstable autonomy (which was abolished in 1989) and the limited spaces for self-government and existence. In this spirit was compiled also "the Declaration of the Academy of Arts and Sciences of Kosova" (May 1990) where was demanded that Kosova to be proclaimed "the independent and equal subject in Yugoslavia", and also the meeting of the 114 Albanian deputies of the Assembly of Kosova on July 2, 1990 which proclaimed "the Republic of Kosova within the Yugoslav Federation". The Communist League of Yugoslavia for Kosova was dissolved and a series of other political parties were created. Besides the political replacements, the establishment of the political pluralism, the Albanians of Kosova set forth a series of demands on the plan of human's rights, denied by the former communist regime. Thus, in 1990 the Albanian issue came as part of the new emerging structures of a democratic movement. At that point the Albanian question was being projected as an issue of democracy⁸.

⁶ The newspaper "Rilindja", Prishtine, July 30, 1989.

⁷ The newspaper "Rilindja", Prishtine, February 2, 1988.

⁸ V. Surroi, *Kosova and the Constitutional Solutions*, in the book "Kosovo: Avoiding another Balkan War", Athens, 1998, p.148.

The anti-constitutional violence undertaken by the Serbian power against the autonomous structures of Kosova, and the repressive measures against the Albanian population aggravated the situation and made the Albanians more resolute in their road of detachment. A year later, on September 26-30, 1991, in Kosova was organized a referendum to give the Republic of Kosova the necessary legitimacy, but now not within the Yugoslav Federation, but as a sovereign and independent state.

This referendum was a great success and a sanction "de jure" of the right to self-determination of the Albanian people in the new conditions of pluralism. The independent Republic of Kosova was an alternative for survival. Since that date up to now in Kosova has existed a paralel system of powers: of the government of the SR of Serbia and of that of the Republic of Kosova, with new structures different from those of the time of titism, and with full moral authority by the people of Kosova. The proclamation of the independent Republic of Kosova was not made merely because Yugoslavia was dissolved. The Albanians under Serbia or Yugoslavia have always been discriminated under an oppression with colonial dimensions and features. Independently from a period of the decrease of the repression during the years 70-s, after the year 1981 the Albanians of Kosova were obliged to face again the aggressive Serbian nationalism. Since the events of the spring 1981 until 1990 in Kosova 584 373⁹ Albanians, were maltreated by the police, 70 000 workers, participants in the protest strikes against the constitutional amendments were fired out the number of the Albanian students in the University of Prishtina was reduced at 60%, tenth of teachers and pupils were expelled from the schools because they did not accept to work with the Serbian planprogrammes compiled by the organs imposed by violence, the Albanian pupils and students from the mixed schools (Prelluzhe, Vuçiterne), were expelled, the houses of the Albanian peasants were demolished with bulldozers in order to expel them from their villages (Strelle e Madhe, Bresnje near Prishtine, etc). Although the Albanians constituted the 82% of the unemployed of Kosova, the industrial works in Kosova were built only there where the Serbian population was in majority or constituted the total of the population (in the village Batu in the commune of Laposaviq, of Siriniq, etc.). An extreme national segregation existed in every segment of the Kosova's life. In the years 1981-1990 to many Albanians has been taken the fundamental human right: the right to live. During these years there got wounded some hundreds of Albanians and there were killed ten others: in the year 1981, 12 Albanians; in the year 1989, 25 Albanians; in the year 1990, 28 Albanians. Meantime, thousands of others, on the threshold of

⁹ B. Reka, *Vitet e shpresës*, Prishtinë, 1991, p.25. Official data contained in the speech of the then Secretary of Interior R. Morina in the Plenum of the Central Committee of the Communist League of the communists, Belgrade, November 1988.

extreme poverty and to escape to the reprisals and terror, went away abroad¹⁰. It was this oppressive apartheid policy which created the objective bases for the necessity of the detachment meanwhile the dissolution of Yugoslav Federation was only an impulse. Perhaps, this was the most favourable moment after the Second World War, when the Albanian question approved most to its solution.

Just in these moments the question of Kosova became a concern for the particular and common international political levels. A new ethnic and political configuration was created in the territory of the Yugoslav Federation. The Slovenes, Croatians, Macedonians created their independent republics which were recognized by Europe. Meanwhile, towards the Albanians of Kosova, Europe did not take the same stand. Here the influences of the political conjunctures, the different interests, the old traditional ties, were felt and the shadows of the overthrown empires continued to be evident even now.

Also in the international legislation is not clear the extreme border of the brutal treatment of the ethnic community from the state in which it is included, i.e. to what extent the government in power can be tolerated in the oppression and discrimination over a certain ethnic group, and to what extent the last one is obliged to endure and obey. In this context must be seen both the Albanian-Serbian relations and the stand of the international factor towards them.

Already it is a known fact that the Albanian political forces in Kosova with at the head I. Rugova were determined for a moderate policy which would avoid the Serbian provocations and violence with peaceful resistance and diplomatic activity. Also in this way they thought to realize the independent Republic of Kosova. Moreover, the leadership of Kosova also prepared preliminary morally for this the Albanian people of Kosova. According to this logic, the independence could be achieved by political stands i.e. by dialogue with the representatives of the Serbian state and in the presence of a third international party. In this dialogue the compromise had to make "only" Serbia, recognizing the independence of Kosova and it was "not" at all important, that no European state, in the role of a third party even benevolent in great measure, did not support and recognize the independent Republic of Kosova, constituted on September 26-30, 1991. Consequently in Kosova occupied by the Serbians and with liquidated autonomy in the last decade reigned a situation of imposse "neither war, nor peace".

¹⁰ "Bota e re", April 1, 1990. See the speeches of the academicians M. Krasniqi and R. Qosja with the chairman of the Chairmanship of Yugoslavia dr. Janez Dernovshek.

Between the armed conflict and dialogue

While the policy of segregation and Serbian repression sometimes used to remain a constant factor, sometimes used to advance, it is logical that from the Albanian party, as an answer to this policy, have been manifested the respective reflexions and reactions. The Albanian moderate political forces couldn't keep under control continually the situation only with the oral declarations against the Serbian violence. So the conditions were matured for a radical movement from beneath, from which originated the phenomenon of the KLA (Kosova Liberation Army), promoter of the armed war against the Serbians. In spite of the presented interpretations until now, we have a lack of sufficient knowledge on the organization and functioning of the structures of the KLA, and on the leaders and the political forces behind it. Nevertheless it is not the most important thing. Despite of the fact who created it and under what conditions, the KLA as an anti-Serbian reaction found favourable conditions to grow numerically from day to day. On the other side, also S. Miloshević couldn't endure indefinitely that within his state to vegetate another state (power) towards which the West opened or closed its eyes alternatively. Convinced in the strength of his Serbian state he exploited the actions of the KLA as an alibi and penalized "for its cause" the Albanians of Kosova with massive murders and ethnic cleansing. For self-defence the Albanians gathered round the symbol KLA. The armed conflict began.

When the international factor felt the danger of an escalation out of the borders of Kosova, either from the Serbian party, or from the Albanians, it engaged:

- 1) to interrupt the fightings, and
- 2) to start the dialogue.

The problem set forth is: How it can be possible to reach the interruption of the war and to begin the dialogue; and What can be achieved by dialogue.

Surely, these are problems put forward especially for the politicians, therefore in such cases the attention of the public opinion is focused directed to the policy. Nonetheless, the scholars specialized in our national history are not deprived of the right to have useful reflexions.

Firstly, it should be understood that for the moment in the relation Albanian-Serbian the Albanians are restrained to a self-defence stand, what makes them to be objectively inclined towards the dialogue. Meanwhile, in this relation, not from the point of view of arguments and right, but from the point of view of force, the initiative is in the hands of the Serbs. The reinforced Serbian police and military forces have begun the armed conflict against all the Albanian population of Kosova. From day to day the consequences are becoming more and more grave for the Albanians, but for

the public opinion, the way how the conflict proceeds, it has not become a high level war yet.

Secondly, in the conditions when the contradictions between the Serbs and the Albanians are aggravated up to an armed conflict, it is understandable the active intervention of the international factor.

But the international factor, even because it has registered in its agenda the question of Kosova since many years (since the dissolution of Yugoslavia), in truth it has not achieved to create a real imagination for what had to happen. So, it has always insisted on the traditional theses:

- a) on preserving the integrity of Rump Yugoslavia,
- b) on the status of minority or ethnic community for the Albanians of Kosova,
- c) on the restoration of an autonomy for Kosova.

For these attitude bear witness the decisions of the Conference of Hague (1991), of the meeting of the foreign affair's ministers of Luxembourg (1992) and of the Conference of London (1992), as well as of some other international fora up to the decisions of the Contact Group "neither statusquo, nor independence, but an enlarged self-government" within the Rump Yugoslavia (March, June 1998).

Unfortunately, although the meetings of the Kosova's leadership with the representatives of the international institutions are going on, the situation in Kosova continues to agraviate from day to day and the definite political solution isn't find yet.

The recent events in the Balkans have helped the international factor to understand the true nature of the conflict in Kosova, the fact that the Albanians are not terrorists, but victims of the Serb aggression and conduct a liberation war for self-defence. An expression of this is also the declaration of Gelbard who in the beginning of June qualified the KLA a "group of insurgents"¹¹ while some time ago he introduced it as a terrorist group. For the present - day events the Italian Minister of Defence Beniamino Andreata expressed that "Slobodan Milosheviç is leading Yugoslavia to the second round of its division, towards destruction... When to establish the public order and peace are engaged the cannons, helicopters and war planes then this is not a police action, but war"¹².

In the spirit of this logic is also the declaration of the high diplomat R. Holbrooke that "S. Milosheviç is the cause of the problem. He and his government in Belgrade have confiscated the rights of the Albanian people

¹¹ The newspaper "Rilindja", June 5, 1998.

¹² The newspaper "Rilindja", June 21, 1998.

of Kosova leading so to the outbreak of the anger that is manifested now in the armed violence¹³.

Nevertheless for the international factor it is better a Federative Yugoslavia with old and new ethnic and social contradictions than an independent Kosova that could change the ethnic map of the Balkans. In his book "To end a war" the ambassador of the USA in the UNO, R. Holbrook, foresees in detail the political-territorial changes which would bring about in the Balkans the creation of an independent republic of Kosova. It is understandable the concern of politics. But perhaps it is exaggerated the possible configuration of the changes of the future. Meanwhile, as a counterpart, the Albanian Kosovar politicians present "guarantees" that the independence of Kosova would not destabilize the region of the Balkans¹⁴. According to them "the Albanians living out of Kosova have supported the independence of Kosova and with referendum have decided to live in the states where they live in"¹⁵. At any rate without going away from the position of the historian which means to take into consideration the historical factors, the concern of the respectable politician that the independence of Kosova would embroil the Balkans seems to us hardly believable. If the Balkans are surcharged with ethnic problems they have similarities and also peculiarities. As regards the Albanians their national problem is quite particular. Delicate in fact, but even absurd at the same time. In truth, historically undervaluated but even explosive and with upsetting effects. A sign of equality between the Albanian question and whatever other national question in the Balkans is ahistorical and areal, too. So, this doesn't mean that the independence of Kosova would absolutely bring about an avalanche of ethnic conflicts. In our opinion, that could be possible in parallel cases, if they were.

As it seems, history is taking revenge. It is compelling the politicians who are responsible for the Albanian question, to examine again and to get tired with it, because of the early fault of dividing Albania in two halves and annexing the northern, northeastern and eastern part of it to the Kingdom of Serbia. The partition of Albania in 1913 is a historical injustice and it is an open problem as far as it will not be put right. The international factor considers it difficult, even impossible to put right this injustice of the past which carries in itself many dangers. While, the Albanian politicians who "for reality's sake" don't take into consideration this injustice, in fact also they are not realists. If now, in the context of the limited spaces of action it has been keeping silence to the solution of this injustice, that doesn't mean

¹³"Zëri i Popullit", July 9, 1998.

¹⁴The newspaper "Rilindja", July 8, 1998. Look at Edite Tahiri's interview, the special secretar for foreign relations of the president Ibrahim Rugova.

¹⁵Idem.

that so will be even tomorrow. If now in Kosova it is demanded the independence and in Macedonia the Albanians demand to be one of state-making factors, that doesn't mean that these relations will exist even tomorrow, and the natural tendency of the Albanians for unification will be surpassed. Even in the Declaration of the 11 Albanian political parties in former-Yugoslavia in October 1991 was set forth the option of the unification of all the Albanians in a unique national state, if would change the outer borders of the Yugoslav Federation. Though the option of the Albanians was not realized although the federation was dissolved, that doesn't mean that it doesn't exist any more. We historians affirm that the Albanians have not still consummated their right to self-determination, so they have to make efforts for its fulfilment. They argue it with the rights they possess as a nation, with the lack of tolerance and the fierce violence exerted by the Serb state, and, finally, even with the clear administrative territorial division which has Kosova from Serbia.

Actually in Kosova is created a new qualitative situation. That situation of impasse "neither war, nor peace" which prevailed from years in Kosova has aggravated in an armed war. To the Albanian people is imposed the war, and together with it grows the determination to make more radical the demands and not to come backwards. Consequently, a series of questions arise: will unite the Albanians to the option of war? What is the stand that will take the political forces of Kosova towards the KLA and the KLA towards them? Will consider the international factor the KLA as party in the negotiations with S. Miloshević or part of an Albanian sole party? Will the talks go on while S. Miloshević continues the fightings in Kosova? Will international factor still support the conservation of Yugoslavia or the Albanian factor will be imposing? After the ethnic, national conflict taking place in Kosova could the Albanians coexist any more with the Serbs, or the Albanians of Kosova are irrevocable in their option for independence?

The stands of the international factor for compromise, designing the solution of the conflict only within the remained Yugoslavia and denying categorically the independence of Kosova were not understood by S. Miloshević in the right way. He manipulated with the recommended compromise, to be the most imposing factor in the treatment of the problem of Kosova. He used the dialogue as a political show and its positive climate as a façade behind which he developed with more intensity the war against the Albanians of Kosova. Meanwhile this would serve him in the coming talks to make minimal compromise, less than it was expected.

Already it is known the course of events. Under the conditions of the intensification of the Serb military violence in Kosova, I. Rugova interrupted the dialogue which he had begun with S. Miloshević. No-one condemned I. Rugova for this, except the Serb party that declared "not making headway of the dialogue creates space for terrorist actions". According to the Albanian

party the dialogue was the democratic way to resolve the problem, but it did not function because S. Miloshević engaged the army to kill the Albanians. With the help of the army S. Miloshević has undertaken an ethnic cleansing in Kosova in order to deny to the Albanians not only the right to self-determination, but even the right of life in their lands. S. Miloshević exploited as a pretext some actions of the National-Liberation Army of Kosova (KLA) which represented the most radical wing, even armed of the anti-Serb resistance in Kosova. Since January of the year 1998 up to September of the same year in Kosova were destroyed by the bombardments 120 villages, were killed about 700 Albanians, remained homeless about 300 000 people, 50 000 of whom were under open sky¹⁶. Independently from the fact that representatives of the West repeated continuously that "we will not allow to be Kosova a Bosnia" in reality Kosova is becoming such. S. Miloshević some times has promised to the representatives of Europe and USA to withdraw the armed forces from Kosova, but their irresolution has left him possible spaces, to continue the repression over the people of Kosova. Whereas the future status of Kosova is still far away from the right of the Albanians for self-determination. In this manner the numerous victims, the caravans of old men, women and children compelled to abandon their homes, the burnt down villages, and the necessity to defend themselves with the arms in hand against the army of S. Miloshević, have narrowed a lot the space for compromise and the gap of hostility and division has become greater between the Albanians and the Serbs.

Under such circumstances the option for the independence of Kosova is becoming more and more prevailing. For the ill luck of the Albanians, in this option they have in front not only the Serb state armed to the teeth, but also the international factor. Until now it was clear that the arguments for the Independent Republic of the Albanians do not function to convince the West. The rules of the international game are more powerful than the arguments of the Albanians. And that doesn't happen for the first time in their history. None the less the historical experiences have taught to the Albanians that when they were resolute in the justice of their cause they have disregarded these rules. In the concrete case, in Kosova, when from Serbia doesn't come any signal of understanding and compromise, and when the Great Powers oppose to the independence of the independent Republic and meanwhile are impotent towards the policy of Miloshević, the logics leads only to one point, not to the dialogue, but to the continuation of the war. But how much blood must be shed in order make the international factor change its stand. Serbia withdraw and the Albanians to achieve the right to self-determination? The politicians avoid this question, whereas the history

¹⁶ "Rilindja", September 9, 1998.

teaches us that the most important events, the independence and liberty, despite the fact that they are signed in the treaties of the Great Powers, are prearranged by the sweat, efforts and the shed blood of the Albanians. As it seems, the Albanians of Kosova are compelled to repeat the history, inasmuch as their Serb neighbour does not renounce from the traditional politics of violence and is avoiding the democratic concepts and the realities of the coexistence, compromise and collaboration.

Shaban DEMIRAJ

ABOUT THE COMMON TRAITS OF THE BALKAN LANGUAGES

It has been generally admitted that languages of Southern Europe have been more or less "balkanised", i.e. they have developed certain particular phenomena, which are due to the long-established relations among the peoples of this region as well as to their common fortunes in the course of history. The process of "balkanisation" of the south-east European languages should have started probably since ancient times; it might have involved also the languages spoken in this region before the immigration of the I. -E. (=Indo-European) tribes. The prehistoric linguistic situation of south-eastern Europe, however, is quite unknown to us at present. At any rate, the archaeological and historical data demonstrate that the Balkan Peninsula had been an inhabited area even before the immigration of the I. -E. tribes. The pre-I. -E. substratum or substrata have certainly left back traces in the ancient I. -E. languages of this region and such traces should have been transmitted through them to the present day Balkan languages. Suffice it to mention that some eminent scholars have acknowledged the non-Greek origin of the suffix elements -nth-, -ss- etc. in such ancient toponyms as *Korinthos*, *Zakynthos* etc., *Diphrosses*, *Ilissos* etc.¹

One might also consider the presence of some traces of the vigesimal system in the common Albanian numeral *dyzet* "forty" (literally "two twenties"); it should be pointed out that in some archaic Albanian sub-dialects one can encounter also *tre-zet* "sixty" and *katër-zet* "eighty".²

At the present stage of researches one can, however, neither affirm nor fully deny whether the pre I. -E. substratum or substrata have played any role in the future formation of the common features distinguishing the Balkan languages from the other I. -E. ones. Such a conclusion should not be surprising, if one takes into account that at the present stage of researches it is impossible also to affirm or fully deny whether any common features had

¹ See Katičić, 1976, p.39 ff.

² *Trezet* and *katërzet* are attested by the Arbëreshë of Greece and Italy; *trezet* is attested also in a popular song of Albania.

been already appeared in the ancient I. -E. languages, that superseded the previous non I. -E. ones in South-eastern Europe. If we except Greek, our information about the other ancient I. -E. languages of this region are too scarce, so that one cannot have a clear idea about those languages. Thus, at present one could only affirm that the ethnic-linguistic situation in South-eastern Europe was deeply transformed (particularly) after the long Roman domination and after the immigration of the Slavish tribes. One could also affirm that as a result of various, not yet fully investigated, factors, several common traits have appeared in the idioms spoken at present in the Balkan Peninsula.

The investigations achieved so far by numerous scholars have already shown that the most evident Balkan common traits have appeared in the morpho-syntactic domain. It has been generally admitted that such common traits in the morpho-syntactic domain. It has been generally admitted that such common traits in phonetics are restricted. Such an opinion, however, has been conditioned by the comprehensible difficulties in this field of studies, in which most scholars have evidenced chiefly the presence of the central vowel /ə/ in Albanian, Rumanian, Bulgarian and in certain Macedonian sub-dialects. The first scholar, who included the central vowel /ə/ among the Balkan common traits, was Miklosich³. Later on some other phenomena were included. The first effort for a full comparative study of the phonetic systems of the Balkan languages, was made by Havranek⁴, who paid a particular attention to the expiratory accent and to the absence of the vowel quantitative opposition as well as to the presence of the vowel /ə/ in the Balkan languages. Even in the recent balkanologic studies, the phonetic problems have occupied a relatively minor place. A greater attention, however, should be paid to them in the future.

Concerning the presence of the vowel /ə/ in some Balkan languages, some scholars have assumed that it is due to the substratum, but some others have rejected such a hypothesis. If one takes into account the chronology of the appearance of such a vowel in various Balkan languages⁵, then one might be inclined to admit that it is due to a parallel development. At any rate, the factors that have given rise to such a phenomenon, in certain cases may have been common to the Balkan languages, in which it has appeared. For ex. The

³ See: Miklosich : 1861/7.

⁴ Zur phonetischen Geographie, in *Archives Néerlandaises de phonétique expérimentale* 8-9, 1933

(see: Schaller, 1975, p.125 f.).

⁵ This vowel in unstressed syllables should have appeared in Albanian before the VIII century (Demiraj, 1996, p.81) In Rumanian, too, it has appeared before the VIII century (see ILR, II, 191), whereas in Bulgarian it is attested since the XIII century (see Mirčev, 1950, p.110).

unstressed /ə/ in Albanian and Rumanian is due to the rather dynamic accent of these languages in which the unstressed syllables are generally pronounced with much less intensity than the stressed ones. But such a phenomenon has appeared also in some other I. -E. languages outside the Balkans, as for ex. In French, German etc. Nevertheless, one should take into account the fact that in Albanian and Rumanian the central vowel /ə/ has appeared also in stressed syllables before certain consonants⁶. The chronology of its appearance in each of these two languages excludes the possibility of any direct connection of this common phenomenon at the time of its appearance.

Another common phenomenon to be noted for the Balkan languages is the predominance of the expiratory accent. This phenomenon is in full conformity with a relatively ancient tendency of the I. -E. languages in general. Among the Balkan languages such a tendency can be better attested in Modern Greek, as compared to Ancient Greek - whose accent was rather musical⁷. Regarding the stress, however, the Balkan languages show evident differences, each one of them having pursued its own course of evolution. For ex. The accentuation in Bulgarian and Eastern Macedonian has generally conserved the usual regularities of the Slavish languages. But Western Macedonian, as already mentioned above, has undergone an evident evolution by establishing a rather fixed accent, which never falls upon the last syllable of polysyllabic words. In Albanian, too, the accentuation has undergone an evident evolution by having been fixed since early⁸ upon a certain syllable. It usually falls upon the penultimate syllable of the theme by nouns and upon the last one by verbs. Rumanian accentuation, too, has changed as compared to Latin, because in that language, differently from Latin, the last syllable, too, may be stressed. Thus, the differences among the Balkan languages regarding the stress are more evident than their common tendency for the predominance of a rather expiratory accent.

Another common tendency of these languages is the early elimination of the inherited opposition between short and long vowels. But in this regard, too, each Balkan language has pursued its own course of evolution⁹.

⁶ In Albanian it has appeared before nasal consonants only in the southern dialect, certainly before the introduction of Slavish loanwords, i.e. before the VIII century. (See: Demiraj, 1996, pp. 69 ff).

In Rumanian the stressed /ā/ has appeared before a nasal consonant, before /r/ or after a labial consonant etc. most probably during the V-VIII centuries (see I.L.R., II, 191 ff.).

⁷ For the accent in Ancient Greek see: Rix, 1976, p.14.

⁸ It has certainly taken place before the introduction of Slavish loanwords (see: Demiraj, 1996, pp. 40 ff.)

⁹ For ex. the evolution of the i.-e. long vowels should have taken place after the introduction of Ancient Greek and Latin loanwords into pre-Albanian; only /ō/>/e/ and /ū/>/y/ have involved also Latin loanwords; there is also a case of /ā/>/o/ evolution in the Ancient

At the conclusion of these remarks on the common phonetic traits of the Balkan languages, it is necessary to stress again that a more detailed investigation in this regard remains an urgent task for the future.

On the other hand, the common morpho-syntactic traits of the Balkan languages are relatively better investigated. Thanks to the contributions of numerous scholars, such common traits have become more evident, although there is not yet any common opinion regarding the factor or factors that have given rise to them. The main common phenomena of the Balkan languages in morpho-syntactic domain are the following: the coincidence of the genitive and dative case forms, the postposition of the definite article, the future formation with the auxiliary "will", the redoubling of the objects, the replacing of the infinitive etc. Some of these phenomena have involved all the Balkan languages, whereas some others have had a relatively more restricted extension.

Since Miklosich (1861,p.7), the coincidence of genitive and dative, having distinct case functions, has been acknowledged as a Balkan phenomenon. In Greek the use of the genitive case form also as a dative is attested since the first centuries A.D.¹⁰. But in Modern Greek the dative is expressed also by the accusative form preceded by the preposition *s<eis*¹¹. In Albanian, too, the coincidence of the genitive and dative case forms should date back to relatively early times, such a phenomenon is widespread in all Albanian dialects, including those of the Arbëreshë of Greece and Italy, so that it should have appeared much earlier. But since its pre-literary period, however, Albanian has again distinguished the genitive case through the so-called prepositive article, which in most probability has originated through the mechanical repetition of the post-positive article of the preceding noun¹². In Rumanian the differentiation of the genitive and dative case forms is almost similar to that of Albanian. In Rumanian, too, the genitive is pre-articulated, but only when it follows an indefinite noun form. This phenomenon in Rumanian has appeared between the XII and XIV centuries¹³.

In Bulgarian and Macedonian the analytic form of the dative has been extended to the genitive, too. This phenomenon seems to have appeared not

Greek loanword *μάχανα* > *moken/moker* "millstone". It should be recalled that the long-short vowel opposition of attested Albanian is a later development and has nothing to do with that of the reconstructed common i.-e. (see: Demiraj, 1996, pp. 52 ff.).

¹⁰ See: Sandfeld; 1930, p. 185 ff.

¹¹ Cp. *τὸ εἶπα σ' τὸν πατέρα μου* and *τὸ εἶπα τοῦ πατέρα μου* (See: Sandfeld; 1930, p.185 ff.)

¹² For more details see: Demiraj, 1993, 110 ff., 127.

¹³ See ILR, II, p.220.

earlier than the XV century¹⁴. It should be noted, however, that these Slavish languages have generally lost their declension during the last centuries.

The formal coincidence of the genitive and dative case forms has been differently explained by various scholars. Some of them have sought its origin in the substratum, which has been differently thought about. Such a hypothesis seems groundless. According to some other scholars, this phenomenon in the Balkan languages is due to the Greek influence. Such an assumption, too, is liable to criticism. The Latin origin of the phenomenon, invoked by some linguists, may be admitted without fail only for Rumanian. Thus, it seems most probable that the phenomena in question in the Balkan languages are due to a parallel development.

One of the most evident phenomena of the Balkan languages is the postposition of the definite article in Albanian, Rumanian, Bulgarian, and Macedonian and in certain subdialects of Southern Serbia. Such a phenomenon has been rightfully considered as a balkanism, although it is encountered also out of the Balkans, as for ex. in Armenian, in Danish (partly) and in the non-i.e. basque language. In all the Balkan languages, as elsewhere, the definite article owes its origin to the gradual evolution of the respective anaphoric demonstrative pronoun. Western Macedonian has developed a series of three different definite article forms¹⁵.

The postposition of the definite article in the Balkan languages has since long attracted the attention of numerous linguists. Their opinion regarding the source of this Balkan phenomenon may be summed up as follows: a) Balkan substratum; b) vulgar Latin; c) Albanian language; d) Slavish influence; e) Greek influence; f) an independent development.

In such circumstances, it is rather difficult to draw a common conclusion. At any rate, the Slavish and Greek sources are to be excluded, if one takes into account that in Bulgarian and Macedonian the postpositive article has not appeared earlier than the thirteen century¹⁶, i.e. relatively later than in Albanian and Rumanian, whereas Greek has developed only a prepositive article, like several other I.-E. languages. In Rumanian the postpositive article should have appeared before the tenth century¹⁷. In Albanian, too, the postpositive article should have appeared early, at least before the VII-VIII centuries A.D.¹⁸.

¹⁴ See Mirčev, 1950, p. 125, 133.

¹⁵ For ex. *čovək-ov, -ot, -on* "the man", *žena-va-na-ta* "the woman" etc. It should be recalled that the article form with /-v-/ indicates the object near the speaker, that with /-n-/ indicates the object far from the speaker, whereas that with /-t-/ denotes only the definiteness.

¹⁶ See Mirčev, *op. cit.* 148 f.; Koneski, 1967, p. 153.

¹⁷ See ILR, II, 232.

¹⁸ See: Demiraj, 1993, p. 133.

The hypothesis regarding the Balkan Vulgar Latin as the source of the postpositive article in some Balkan languages is much debatable. At least, such a hypothesis is not plausible as far as Albanian is concerned, if one takes into account that the postpositive article in Albanian has appeared earlier than in Rumanian (see: Notes ^{17,18}).

Moreover, even if one were to admit that in Rumanian the postposition of the definite article is due to vulgar Latin, it remains to answer the question: Why the western Romance languages have developed a prepositive article, whereas in Rumanian it is postponed? In such a case, the influence of the substratum could hardly be avoided.

The substratum hypothesis, too, could not be invoked in this case, being the ancient Balkan languages, Greek excepted, quite unknown to us. Even if one were to admit such a hypothesis, one could not avoid the question: In which of the Balkan languages has appeared this phenomenon first?

Nor is it plausible to uphold the possibility of an Albanian influence upon Rumanian in developing the postpositive article, as this phenomenon in that language has appeared after the seventh century, namely after the interruption of the direct contacts between the ancestors of the Albanians and those of the Rumanians. The position of the definite article, at least, in these two languages should be viewed in straight connection with their ancient tendency to place the "non-autonomous" determinatives after the substantive¹⁹, as well as with an ancient general tendency of the I. -E. languages not to begin the sentence with an unstressed word. The definite article, as already pointed out, was originally an anaphoric demonstrative; namely a weakly stressed "non-autonomous" determinative. The very process of creating a definite article in these both languages should be viewed also in straight connection with a relatively ancient tendency of numerous I. -E. languages to create the opposition of definiteness-indefiniteness by the substantive.

Problematic remains, however, the creation of such an opposition in Bulgarian and Macedonian as compared to the other Slavish languages, including Serbo-Croatian. In this case an influence by the neighbouring languages should not be excluded.

One of the most widespread common phenomena in the Balkan languages has been rightfully considered the formation of the future tense by means of the auxiliary "Will". It is generally acknowledged that future tense forms in all I. -E. languages are innovations, generally brought about through the grammaticalization of verb groups, in which one of the members should be an auxiliary (as "have", "be", "will", "become" etc.).

¹⁹ They are the genuine adjectives, the ordinal numerals, the possessive pronouns etc.

All the Balkan languages have developed a common type of future, composed of the auxiliary "will", generally fossilized, and the subjunctive present (in Bulgarian and Macedonian, indicative present). The evolution of such a future type can be best attested in Greek, where the second member of the word group, formerly an infinitive, was since the Middle Greek expressed by the subjunctive present²⁰. In the Middle Greek there are also traces of a future tense form with the auxiliary "have"²¹.

The future form with the auxiliary "will" is since early attested in the Balkan Slavish languages, too. The analytic future form, in which the second member was an infinitive, is attested in middle Bulgarian, whereas the current form (*šte pravja*) is attested since the XVII-XVIII centuries²². Cp. also in Macedonian: *ke pravam*. Serbo-Croatian has instead conserved the old formation, in which the infinitive follows or precedes a reduced finite form of "will"²³.

In Rumanian, too, the most diffused future form is that with the auxiliary "will", which is encountered in three variants: 1) *voi* (*vei*, *va*, etc.) followed by the infinitive; 2) *oi* (*ei*, *a* etc.) followed by the infinitive; *o* (fossilized) followed by the subjunctive²⁴. It should be noted that the word group formed by the verb "will" and an infinitive is attested also in Latin (since Plautus). In Rumanian one can encounter also the future formed by the auxiliary "have" and subjunctive present²⁵.

In Albanian the future tense is expressed by analytical forms, in which the first member is the auxiliary "will" (fossilized) or "have" (finite forms). The future type formed by the fossilized *do* "will" and the subjunctive present is an all-Albanian formation and is not restricted to the southern dialect, as some scholars had formerly thought about. This future type is attested in both dialects since the XVI century²⁶. As this type appears fully evolved in the first printed books of the XVI century, as well as in the various subdialects of the Arbëreshë of Greece and Italy, it should have appeared, at least, two or three centuries earlier. Albanian has in use also

²⁰ See Sandfeld, 1930, p.182. *ὄνα γραφῶ < ὄξει να γραφῶ*.

²¹ See Sandfeld, 1930, p.184

²² See Mirčev, 1950, p.160.

²³ For. ex. *ja ću dati/da-ću*.

²⁴ For ex. *voi face, oi face, o să fac*.

²⁵ for ex.: *am să fac* (see: Lombard, 1974, p.34 f)

²⁶ For. ex. by Buzuku (1555) from Northern Albania: *A nukë do të pī këlqinë qi më ordhënoi Ati?* "Calicem quem dedit mihi Pater, non bibam"; cp. also by Matranga (1592) from the Arbëreshë of Italy: *Si do të duash fqinjënë ashtu si vetëhenë?* "Come amerete il prossimo come voi stesso?"

another future type formed by means of the auxiliary "have" (finite forms) and an infinitive or a subjunctive. This future type expresses an obligation²⁷.

The presence of future formations with "will" and "have" in Albanian renders unavoidable the question as to which of these two types has appeared at first. This question, to which different answers have been given so far, has been often connected with the very origin of these two future types in the Balkan languages. Some scholars (Sandfeld, 1930, 181 f. and others) have sought the origin of the future type with the auxiliary "will" in Greek, someone else (Weigand, *Balkan Archiv*, I, p. X) in the so-called "Thracian-Albanian". Also about the future type with the auxiliary "have" Sandfeld and Weigand have expressed different opinions, the former assuming a Roman source and the latter a "Thracian-Albanian" origin. But some other linguists have not shared such opinions²⁸.

In order to achieve an adequate solution of this complex problem, it is necessary to take into account the following general considerations: 1) The creating of future analytic forms through the grammaticalization of former free word groups is a well-known phenomenon of numerous I. -E. languages. 2) The future type built with the auxiliary "will" is encountered also in languages outside the Balkans. 3) The future type with the auxiliary "have" is not encountered only in the Romance and Balkan languages, but in other idioms as well. 4) The influence of a language upon the grammatical structure of another one is an exception phenomenon. Even when such a rare phenomenon occurs, the influenced language should have previously developed the premises for such an influence. In such cases one should take into account the chronology of facts as well. 5) The creation of more than one type of future tense form is not an unknown phenomenon.

On the basis of the above observations one is entitled to draw the conclusion that neither Sandfeld's nor Weigand's opinion concerning the future formations with the auxiliary "will" in the Balkan languages can resist criticism and should become subject to further rediscussion. Weigand's assumption is to be connected with the substratum hypothesis that could neither be shared nor rejected without fail. The same conclusion is valid also for Sandfeld's thesis regarding the Greek influence, although this thesis would deserve to be further investigated.

In this case one should rather assume that the phenomenon in question, as other common Balkan traits, is due to various factors, which have contributed to the gradual development of a common mentality of the Balkan peoples in the course of their century-old mutual relations. Such a mentality

²⁷ For ex. *kam me ba, kam për të bërë* "I shall do". This future type expresses an obligation. (see: Demiraj, 1993, p.282 ff.).

²⁸ See: Demiraj: 1994, 121 s.

was deeply impressed not only by what was inherited from the remote past but also by the common historic events (Roman, Slavish and Turkish domination).

Another common phenomenon appeared in most Balkan languages is the redoubling of the objects by means of an unstressed form of personal pronouns. Such a phenomenon has become more widespread in Albanian and Macedonian, but it is popular also in Rumanian and Bulgarian and to a lesser degree in Greek. It has been considered as a balkanism, although it is encountered also in some western Romance languages (Italian, Spanish, etc.).

In order to have a somewhat clearer idea of this phenomenon, I am dwelling shortly upon its position in Albanian.

In this language the redoubling of the objects has been generalized particularly when they are expressed by the accusative and dative stressed case forms of the personal pronouns of the first two persons. In such a case the objects represent the rhythm of the communication. But when they represent the theme of the communication, then the sole unstressed pronominal form is used.

The above remarks are valid also for the direct object expressed by a substantive or by another pronoun.

But the indirect object expressed by a substantive or another pronoun is obligatorily redoubled through an unstressed form of the third person of the personal pronouns. The latter pronominal form is used alone, only when the context renders superfluous the use of the full form of the indirect object.

It should be noted that the redoubling of the objects in Albanian takes place independently of their position before or after the verb.

It should be recalled that a similar situation appears also in the deeds of the Albanian authors of the XVI-XVII centuries, but there the redoubling of the objects is less frequent than in current Albanian.

The above situation represents the further evolution of a syntactic phenomenon, which had begun since the pre-literary period of Albanian²⁹.

In Rumanian, too, the redoubling of the objects expressed by the first two persons of the personal pronouns has become a generalized phenomenon independently of their position before or after the verb. In the remaining cases the redoubling of the objects may be either obligatory, or facultative, or impossible.

It should be emphasized that the redoubling of the indirect object in Rumanian has not been generalized as in Albanian. It seems, however, that the factors accounting for the redoubling of the objects in Rumanian have been the same as in Albanian. It should be also recalled that this

²⁹ For further details see: Demiraj, 1993, p.210 ff.

phenomenon in Rumanian has not been so frequent during the XVI-XVIII centuries³⁰.

In current Rumanian the situation has not changed so much. For ex. the redoubling of the objects expressed by a substantive, generally, does not occur, when it is placed after the verb³¹.

As already mentioned above, the redoubling of the objects has taken place also in Bulgarian and Macedonian, particularly in western Macedonian, whereas in literary Bulgarian it is rather of "a facultative character"³². It seems that the phenomenon in question in these Slavish languages, too, has been conditioned by the same factors as in Albanian and Rumanian. There it has developed after the XII-XIII centuries, probably, under the influence of the other Balkan languages³³ (note the absence of the phenomenon in other Slavish languages, including Serbo-Croatian).

It seems that in Greek, too, the redoubling of the objects has been conditioned by the same factors mentioned above and that it is not so ancient. At any rate, it is necessary to make further researches not only for the written attestations, but also for its dialectal extensions.

As the Slavish and Greek sources of this Balkan phenomenon are to be excluded, it remains to examine some other principal opinions expressed so far on this issue. Miklosich (*op. cit.*) has included it among the Balkan phenomena of autochthonous origin, thus alluding to substratum. But Miklosich's conjecture seems not to be plausible since the phenomenon in the Balkan languages should not be so ancient.

According to Ilievski³⁴, who criticizes Miklosich's view, the source of this Balkan phenomenon is to be sought, most likely, in the Balkan vulgar Latin. In this regard, it should be borne in mind that the phenomenon under discussion has had a larger diffusion in the Balkan languages than in the western Romance idioms. Moreover, in the Balkan languages it does not seem to be so ancient as to go back to that period, when one could speak of a Balkan vulgar Latin. In such a case one should also prove that this phenomenon has appeared in Rumanian earlier than in the other Balkan languages, including Albanian. On the other hand, the rise and development of such a syntactic phenomenon could not have been due to pure chance. It should have been brought about by one or more factors. Among the factors suggested so far for this Balkan phenomenon one may mention those of the

³⁰ See: Saramandu, 1966.

³¹ See: GLR, I, p.145 f.

³² See: Lopašov: 1978, p.28.

³³ See: Ilievski, 1973, p.218.

³⁴ See: Ilievski, 1962-1963, pp. 82 ff.

"over-determination", of the homonymy of case forms and of the actual division of the sentence.

The first explanation has been forwarded by Boissin³⁵ for the Albanian language. Various linguists, particularly Budagov, have expressed a similar view for Rumanian³⁶. According to this linguist, the redoubling of the objects in Rumanian was brought about, in order to re-express the "definiteness", as the postpositive article in that language had lost much of its "demonstrative" ability, as compared to the prepositive article of the western Romance languages. It should be recalled, however, that according to this suggestion the redoubling of the objects should have been brought about more frequently, when these objects were expressed by indefinite substantive case forms.

According to some other scholars (particularly Lopašov, 1978, p.81 etc.) the redoubling of the objects in the Balkan languages has been brought about by the need to avoid homonymy between nominative and accusative, on one hand, and between genitive and dative, on the other. This suggestion, too, is liable to various critical remarks³⁷.

Some other linguists have tried to explain the phenomenon under discussion by means of the actual division of the sentence. This thesis should be considered as a step forward in this regard³⁸ although it fails to make clear the phenomenon in all its complexity.

The repetition or the anticipation of the objects in the Balkan languages is, in essence, a redundant use of grammatical means for particular communicative connotations. It remains to be further investigated whether in this case there has been exerted any external influence upon this or that Balkan language.

One of the most typical traits of the Balkan languages - as compared to the other I. -E. languages - is the replacing of the infinitive by a finite verb form, which is preceded by a conjunction, that has generally become an integral part of the verb form. It should be recalled that the tendency to create infinitive forms has originated since an early stage of the I. -E. languages and in most of them its functions have got growing thanks also to the use of propositions before them.

The infinitive, however, has been gradually replaced by the subjunctive in Greek, Rumanian and Albanian and by the indicative present in Bulgarian, Macedonian. This phenomenon should have preceded that of the future formation with the auxiliary "will" followed by a finite verb form (see

³⁵ See H.Boissin; 1950.

³⁶ See: Budagov, 1968, pp. 64-96

³⁷ See: Demiraj, 1994, p. 141 f.

³⁸ See: Demiraj, 1994, p. 143.

above). Greek has replaced its former multi-form infinitive³⁹ by the subjunctive preceded by the preposition *ina/na* since early times. A similar phenomenon has taken place also in Bulgarian- Macedonian, in which the infinitive has been replaced by the indicative present, preceded by the conjunction *da* after the XI-XII centuries⁴⁰. Such a phenomenon is encountered also in certain southern Serbo-Croatian sub-dialects. In Rumanian, too, the infinitive has been generally replaced by the subjunctive, preceded by the conjunction *să*, particularly in the southern dialects. This process should have begun there before the XVI century⁴¹. But, in the meantime, in Rumanian, as in Albanian (see below), an opposite phenomenon has appeared, i.e. the coining of infinite forms of the type *de/pentru făcut*.

As far as Albanian is concerned, the problem under discussion is more complex in this language, particularly in its southern dialect, the subjunctive preceded by the former conjunction *të* is frequently used in functions, in which the other I. -E. languages generally employ the infinitive. In the northern dialect, however, an infinitive functioning analytical form of the type *me ba* "to do" is also in frequent use. Moreover, during the last centuries all Albanian dialects have developed a new analytical form of the type *për të bërë/për të ba* "to do", which is used in certain functions characteristic of the infinitive (like Rumanian *de/pentru făcut*). In such circumstances, certain scholars have assumed that Albanian has never developed a synthetic infinitive like the other I. -E. languages. Certain other scholars, however, have sustained an opposite hypothesis, i.e. that the ancient Albanian synthetic infinitive has been replaced since early times⁴².

The replacing of the infinitive in the Balkan languages has been differently explained by various scholars. Some of them, as Miklosich, Weigand, M.Gabinski have tried to seek the origin of this phenomenon in a substratum language, which has been differently thought about by each of them⁴³. However, even if such a hypothesis were to be admitted without any reserve, yet it would remain to make clear how the substratum has exerted such a great influence upon the Balkan languages in replacing their infinitives. The establishment of a relative chronology in this case would be indispensable.

Some other scholars, like G.Meyer, H.Pedersen, Kr.Sandfeld, G.Rohlf's etc. have upheld the thesis that the disappearance of the infinitive in the

³⁹ See: Schwyzer, 1959, pp. 805 ff.

⁴⁰ See: Sandfeld, 1930, p.175; Mirčev, 1950, 161.

⁴¹ See: Iivănescu, 1980, pp. 343,416.

⁴² See: Demiraj; 1993, 315 ff., 322 ff.

⁴³ See: Demiraj, 1993, 330 ff.

Balkan languages is due to the Greek influence. Sandfeld⁴⁴ has sustained his opinion by the following arguments: 1) The phenomenon is more restricted in areas far from Greece. 2) Greek has exerted a great influence upon the Balkan languages. 3) This phenomenon in Greek is relatively early attested. It should be recalled, however, that the replacing of the infinitive seems to be an unexpected phenomenon in such a language as Greek, which in ancient times had developed a multiform infinitive⁴⁵.

Certain other scholars have considered the phenomenon under discussion as a parallel development, brought about by the "lack of clarity", "lack of expressiveness", "abstract character" of the infinitive⁴⁶.

It clearly emerges from the above short survey that the Balkan infinitive problem is rather complicated. In such circumstances, it seems more plausible to see in this phenomenon one of the most evident consequences of an ancient tendency of the Balkan languages to render the oral communication as clear as possible by utilising even redundant linguistic means. The replacing of the infinitive by a finite verb form should have been one of the consequences of that tendency. However, if one takes into account the relative chronology of such a phenomenon in various Balkan languages, then one cannot rule out the possibility of an external influence particularly upon those languages, in which the phenomenon is of a relatively recent date, as in the case of Bulgarian-Macedonian. It remains to be further investigated whether such an influence should be presumed for Rumanian, too.

The problem of the Albanian infinitive, as already mentioned above, is rather complex. At any rate, one could hardly rule out a certain influence by Modern Greek upon the Albanian southern dialect in the intensification of the use of the subjunctive tense forms.

In addition to what was briefly exposed in the preceding paragraphs, as common phenomena appearing in all or in some of the Balkan languages one might mention also the following:

In Albanian, Rumanian and in the Balkan Slavish languages the numerals 11-19 are built up by inserting a preposition between the small number and "ten". Such a phenomenon, however, is to be encountered in some other languages, too. It is generally acknowledged as a Baltic-Slavish-Albanian isogloss. The Slavish influence upon Rumanian in this case is not to be excluded.

Regarding the analytic perfect with the auxiliary "have", which is used in Albanian, Rumanian, Greek and western Macedonian, some scholars

⁴⁴ See: Sandfeld, 1930, p. 175 s.

⁴⁵ See: Note 39.

⁴⁶ For further details see Demiraj: 1994, p.160 f.

think that it has developed under the influence of the Balkan Roman. Someone else upholds a substratum hypothesis. In Greek and Albanian such an analytic perfect is probably due to their internal development.

Concerning the question whether there is any historical connection between the Albanian admirative and the Bulgarian-Macedonian "indirect narrative mood", the answers so far have been quite different. At any rate, one should take into account that the Albanian admirative has been coined since the pre-literary period, i.e. before the XVI century, whereas the "indirect narrative mood" seems to be relatively more recent. In such circumstances, a Turkish influence⁴⁷ upon Albanian in this case is to be excluded, whereas such an influence upon Bulgarian-Macedonian is problematic.

Although it is generally acknowledged that the lexical coincidences play a minor role in a "Sprachbund", yet it should be pointed out that in the Balkan languages one can observe a good stock of loanwords, from various sources. In this regard one should mention particularly the presence of Greek, Latin, Italian and Turkish loanwords, which are encountered more or less numerous in all the Balkan languages, as well as the presence of Slavish loanwords in Rumanian, Albanian and Greek.

It is of a particular importance for the history of the peoples of south-eastern Europe to ascertain whether they have borrowed loanwords from Ancient Greek as well to define the dialectal origin of such loanwords and the time of their borrowing. Such an investigation will certainly contribute to clear up the relations among the ancestors of the present Balkan peoples in Antiquity.

Let us take for ex. the influence of Ancient Greek upon the other languages spoken in South Eastern Europe in antiquity. That influence has left up evident traces in Albanian and Rumanian. The presence of Ancient Greek loanwords in Albanian, already acknowledged by several scholars, demonstrates that the ancestors of the present day Albanians have had direct relations with ancient Greeks. Those relations should date back to a relatively ancient period, in which the Ancient Greek occlusive /β/ was not yet changed into the spirant /v/⁴⁸ as the Albanian loanword *bretëk* < βροταχος clearly demonstrates. Cp. also the Ancient Greek (Doric) μάχανά > Alb. *mokën* (č) *mokër* (č)⁴⁹ with the evolution /ā/ > /o/, which has involved only inherited I. -E. words, but has not affected the Latin loanwords of Albanian. Such facts have made some scholars affirm that the ancestors of

⁴⁷ See: Demiraj, 1994, 169, ff.

⁴⁸ That evolution has taken place before the first century A. D. (see Schwyzer: 1959, 207 f.).

⁴⁹ See: Thumb, 1910, p.16.

the Albanians have been neighbours of the ancient Greeks since relatively early times in the eastern shores of the Adriatic Sea⁵⁰. Their early presence on these shores is demonstrated also by the Latin loanwords of Albanian, which clearly show that some of them date back to the last centuries B. C., as W. Meyer-Lübke⁵¹ and other scholars have already acknowledged. It should also be recalled that the oldest layer of the Christian Church terminology of Albanian is of Latin source.

The presence of Ancient Greek loanwords is attested also in Rumanian⁵².

The presence of Latin loanwords in the languages of south-eastern Europe is due to the long Roman domination of the region, where later on some other historic events have also left evident traces. The question is of such great events as the immigration of Slavonic tribes during the VI-VII centuries and the consequent formation of the Balkan Slavish nations, the Ottoman occupation of the Peninsula as well as the Venetian colonies along the seashores. One should also recall the foundation of the Eastern Roman Empire and the consequent separation of the Orthodox Church from the Catholic one.

The traces of these events are to be found in all the languages of the Region. Such is, for ex. the case of Middle and Modern Greek loanwords in all these languages, particularly in Albanian, of the Slavish loanwords particularly in Rumanian and Albanian, of the Turkish loanwords in all the languages of the Region, particularly in Albanian, and of the Italian loanwords particularly in Albanian and Greek.

*
* *

The common linguistic traits briefly exposed above clearly demonstrate that, independently of their original factor or factors, they are a natural result of a long coexistence, of the common fortunes and of the straight relations among the peoples of the South Eastern Europe in the course of centuries.

□ BIBLIOGRAPHY

Boissin: 1950. Boissin, Henri. *Formes nominales déterminées et indéterminées en albanais*; in: "Bulletin de la Société Linguistique de Paris". T.46 (1950).

⁵⁰ "The presence of West Greek loans in Albanian implies that in classical antiquity the precursors of the Albanians were a Balkan tribe to the north and west of the Greeks". (Huld: 1985, 246).

Brâncuș: 1983. Brâncuș Grigore, *Vocabularul autohton al limbii române*. București 1983.

Budagov: 1968. Budagov R.A. *Etjudy po sintaksiku rumynskogo jazyka*. Moskva 1968.

Demiraj: 1988, Demiraj, Shaban. *Gjuha shqipe dhe historia e saj*. (Edition de l'Université de Tirana). Tirana 1988.

Demiraj: 1993= Demiraj, Shaban *Historische Grammatik der albanischen Sprache*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien 1993.

Demiraj: 1994= Demiraj, Shaban: *Gjuhësi ballkanike*. Logos-A. Skopje 1994.

Demiraj: 1996= Demiraj, Shaban *Fonologjia historike e gjuhës shqipe*. Edition of the Albanian Academy of Sciences, Tirana 1996.

GLR I: *Gramatica limbii române*. I. Edition of the Rumanian Academy of Sciences, București 1963.

Huld: 1984=Huld, Martin E. *Basic Albanian etymologies*. California State University. Los Angeles 1984.

Huld, 1985 Huld, Martin *Accentual stratification of Ancient Greek loanwords in Albanian*. KZ, vol. 98 (1985).

Ilievski: 1962= Ilievski, Petar. *Prilog kon hronologijata na eden balkanizma vo makedonskiot jazik*. "Makedonski jazik" XIII-XIV (1962-63), kn. 1-2.

Ilievski: 1973. Ilievski, Petar *Kon interpretaciata na modelot na udvoeniot objekt vo makedonskiot jazik*. "Godišen" of the University of Skopje, 1973.

ILR II=ILR, II, *Istoria limbii române*. II. Edition of the Rumanian Academy of Sciences. București 1969.

Ivanescu: 1980=Ivanescu, G. *Istoria limbii române*. Jași 1980.

Katičić: 1976=Katičić, Radoslav. *Ancient languages of the Balkans*. Hague-Paris 1976.

Koneski: 1967=Koneski, Blaže. *Istorija na makedonskiot jazik*. Skopje 1967.

Lombard: 1974=Lombard Alf. *La langue roumaine*. Paris 1974.

Lopašov: 1978=Lopašov Ju. A. *Mestoimennye povtory dopolnenija v balkanskih jazykah*. Leningrad 1978.

Meyer-Lübke: 1914=Meyer-Lübke, Wilhelm. *Rumänisch, Romanisch, Albanesisch*. In: *Mitteilungen des Rommanischen Instituts an der Universität Wien*. I. Heidelberg 1914.

Mihăescu: 1966=Mihăescu, Haralambie. *Influența grecească asupra limbii române*. București 1966.

Miklosich: 1861=Miklosich, Franz. *Die slavischen Elemente im Rumunischen*. In: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Philos-historische Classe VII. Wien 1861.

Mirčev: 1950=Mirčev, Kiril. *Istorija na bəlgarskija ezik*. Sofija 1950.

Rix:1976=Rix Helmut. *Historische Grammatik des Griechischen*. Darmstadt 1976.

Sandfeld: 1930=Sandfeld Kristian. *Linguistique balkanique, problèmes et résultats*. Paris 1930.

Saramandu: 1966=Saramandu N. *Reluarea și anticiparea complementului indirect exprimat prin substantiv în limba română din secolul al XVIII-lea*. "Studi și cercetări lingvistice", 1966/4 (București).

Schaller: 1975 = Schaller, H. W. *Die Balkansprachen*. Heidelberg, 1975.

Schwyzler:1959= Schwyzler, E. *Griechische Grammatik auf der Grundlage von K.Brugmanns Griechischer Grammatik (3 Auflage)*. I,II. München 1959.

Thumb: 1910=Thumb, Adalbert. *Altgriechische Elemente des Albanesischen*. IF 26 (1910).

Rexhep Ismajli

LA BALKANISTIQUE ET L'ORIGINE DE L'ALBANAIS

Est-ce que la balkanistique traite des questions telles que celle de notre titre?

Le balkaniste éminent, le slavisant Henri Birnbaum, distinguait deux niveaux différents de la linguistique balkanique: 1. la recherche dans le substrat balkanique; 2. l'étude des langues balkaniques contemporaines, dans le sens typologique et non pas géographique d'abord¹.

C'est pourquoi il y a deux disciplines différentes. La première constitue une branche de la linguistique comparative indo-européenne et elle est orientée génétiquement, la deuxième constitue un sous-champ spécifique dans le cadre de la linguistique typologique². *Les résultats de la première ne dépendent pas de la deuxième.*

Il est autrement des langues marquées telles que le grec et le latin. C'est pourquoi, il est important, pense-t-il, d'interpréter la ligne Jireček concernant les sphères d'influence romane et byzantine ainsi que celles de l'extension géographique du latin et du grec³. Le rôle du latin vulgaire sur la naissance

¹ Concernant l'ouvrage de G.R. Solta, *Einführung in die Balkanlinguistik mit besonderer Berücksichtigung des Substrats und des Balkanlateinischen*. Darmstadt 1980; Henrik Birnbaum, *New Approaches to Balkan linguistics*, dans "Zbornik u cast Petru Skoku", JAZU, Zagreb, 1985, 79-87, se réfère au symposium "Ziele und Wege der Balkanlinguistik", Berlin 1981, dont les exposés ont été publiés en 1992 par N. Reiter. H. Birnbaum, *Untersuchungen zu den Zukunftsansreihungen mit dem Infinitiv im Altkirchen-slavischen. Ein Beitrag zur historischen Verbalsyntax des Slavischen*, Stockholm, 1958.

² Les questions sur le dace, le thrace, l'illyrien et le grec, le pélasgien, le phénicien, le dardan éventuel sont importantes pour les études indo-européennes, mais elles n'ont pas de poids sur le Sprachbund balkanique, ni dans le Moyen Age, ni dans les temps modernes. Même si l'une parmi ces langues ait joué un rôle important sur la formation de quelque langue balkanique moderne - comme on doit supposer l'albanais dans ses liens, particulièrement avec l'illyrien, le fait qu'on ne sache rien concernant le système grammatical d'aucune des anciennes langues indo-européennes des Balkans, exclue la grande possibilité de lier la naissance du type linguistique balkanique, fût-ce même au début, aux langues disparues de la région.

³ Son interprétation correcte prouve que seulement le latin était en expansion, c'est pourquoi il ne faut pas considérer tous les territoires au sud et à l'est de la ligne imaginaire

du Sprachbund balkanique a été considérable, plus important que celui du grec, lequel est aujourd'hui parmi "les langues balkaniques les plus périphériques"⁴. L'arrivée du ladino dans les Balkans (fin du XV^e sc.) peut probablement être considérée comme un point terminus ad quem concernant la formation du Sprachbund⁵.

Pourtant, il y a des raisons persistantes que de telles questions, comme celle de "l'origine" ancienne-balkanique de l'albanais et de sa place dans l'antiquité, ne soient pas séparées de la balkanistique. À la manière de Vladimir I. Georgiev, il est plus réel de supposer que "la principale cause de l'établissement d'une union linguistique c'est l'interférence linguistique, respectivement les différentes formes de bilinguisme, dues au substrat, à l'adstrat et au superstrat", durant trois millénaires⁶.

Quand est-ce que l'"union balkanique" a-t-elle été établie ? Allons-nous considérer la question ainsi figée, voire, mettre un terminus ad quem à cet établissement ?

Notre sujet propose la discussion de deux questions problématiques dans les définitions de jusqu'à présent concernant la balkanistique: **l'origine de la langue albanaise** - une question qui résulte de l'analyse comparative et de la conception de ses liens en famille, et **la balkanistique** comme un domaine où se posent surtout des questions sur la parenté linguistique avec tout ce qu'elle sous-entend. Dans l'effort de jeter de la lumière, si peu que ce

comme des terres habitées par les Grecs. Le latin était la langue officielle de l'Empire jusqu'au VII^e siècle.

⁴ Mais la zone la plus romanisée - la Dalmatie, a été slavisée, alors que la zone la moins dominée par Rome (pendant deux siècles), la Dacie, a été devenue la patrie de la seule langue romane - le roumain. Plus loin, Birnbaum souligne qu'on a oublié une langue romane occidentale - le ladino des Juifs séfarades des cités des Balkans, lequel n'est pas devenu une langue balkanique.

⁵ I. Russu contredit le terme, sa précision, la nécessité d'une "linguistique balkanique": il cite largement à ce sujet Al. Graur, *Coup d'oeil sur la linguistique balkanique*, dans "Bulletin linguistique", publié par A. Rosetti, Bucaresti-Paris (I-1993-XV/XVII 1948), IV 1936, p.31-45.

Theodora Bynon dans *Historical Linguistics*, Cambridge University Press, 1977, dans le chapitre sur les "Contacts entre les langues" parle de 'Linguistic areas', 'Balkan linguistic area', 'Europe as a linguistic area', chacun comme un sous-chapitre à part: "Le terme zone linguistique est employé pour désigner un groupe de langues, géographiquement en continuité, caractérisées d'un nombre d'isoglosses structurales spécifiques, ceux-ci étant de communs traits d'aire créés grâce au contact et non pas hérités " p. 244. Ainsi la zone linguistique est considérée comme le contraire naturel de la famille linguistique; c'est ce que Troubetskoï cherchait à faire avec le concept Sprachbund en 1928. Donc, on peut faire des regroupements de langues sur la base de l'héritage d'un prédécesseur, mais aussi sur la base des traits communs créés grâce au contact. Des zones linguistiques auraient pu exister même dans le passé, comme suppose Troubetskoï à propos du proto-indoeuropéen et d'autres groupes de langues.

⁶ Dans *Actes du Premier Congrès*, t. IV, p. 9-14.

soit, sur ce point, nous allons traiter les observations concrètes de l'éminent linguiste Eric P. Hamp, professeur à l'Université de Chicago, membre associé de l'ASSAM, l'un des albanologues mais en même temps des balkanologues les plus renommés aujourd'hui. Méritant une analyse approfondie et détaillée, la large contribution de Hamp ne peut pas être résumée dans cette discussion. Pourtant, nous dirions que concernant l'albanais, elle s'étend, essentiellement dans ces domaines: la dialectologie de la diaspora (l'albanais de la Grèce et de l'Italie, l'albanais de la Bulgarie, le parler guègue de Tetova, du Monténégro, etc.)⁷. Dans tous ces domaines, Eric P. Hamp a donné des résultats qu'on ne peut pas négliger. De valeur particulière en dialectologie sont ses recherches sur le parler de Vaccarizzo⁸, des Arvanites et de Mandrizzo; ses études sur l'histoire de la langue sont soudées à celles sur l'étymologie et par conséquent, elles sont diffusées dans

⁷ On the *Arvanitika Dialects of Attica and Megarid*, dans "Balkansko ezikožnanie" 3/2 1961, p.101-107; *The Albanian and Messapic*, dans "Studies presented to Joshua Watmough", 1957, p.73-89; *Gender shift in Albanian plurals*, dans "Romance Philology" 12 1958, p.147-155; *Palatal before resonant in Albanian*, dans KZ 76. 1970, p. 257-280; *Albanian behese*, dans KZ 77, 1961, p.252-253. *Indo-European bhendh in Albanian*, dans KZ 77, 1961, p.253-254; *Evidence in Albanian* dans "Evidence for Laryngeals". *The Hague* 1965, p.123-141; *The position of Albanian*, dans "Ancient Indo-European Dialects", Berkeley 1955, p. 97-122. *Underlying forms ... historical reconstruction*, dans "Bulletin du Cercle linguistique de Copenhague" 1906, p. 239-242. *Aculturation as a late rule*, dans "Fourth regional meeting of Chicago Linguistic Society", 1968, p. 103-110. *Early slavie influences on Albanian* dans "Balkansko ezikožnanie", 14, 1970, p. 11-17. *Albanian* dans "Current trends in linguistics", Hague 1972, p. 1626-1692; *On the distribution and organ of Vatra*, dans "Opuscula slavica et linguistica", Klagenfurt 1976, p. 201-210; *On late medieval Linguistics Contacts on non-Slavs in Southeastern Europe the Quality of Evidence*, dans "Les Cultures Slaves et les Balkans" 2, 1978, Sofia, p.313-322. *Albanian gat. Slavic gotovu. and Balkan adverbials*, dans "Revue roumaine de linguistique" 28, 1978, p. 133-345; *Strunga*, dans "Balkansko ezikožnanie" 20, 1978 p.115-119; *Thracian, Dacian and Albanian-Romanian correspondences*, dans "Actes du II^e congrès international de thracologie", 1980, p. 575-600 (je ne l'ai pas eu); *Autochthonous vatra*, dans "RRL 24", 1981, p. 315; *On the distribution and organ of the urda*, dans "BE 24.4", 1981, p.47-50. *La langue albanaise et ses voisins*, dans "Actes du I^{er} congrès international des études balaniques et sud-est européennes VI", Sofia 1968, p.663-668; *The oldest Albanian Syntagma*, dans "Balkansko ezikožnanie XXV", 1982, p.77-79; *The Albanian diffusion on Slavic toponyms in Greece*, dans "Atti del VII Congr. Int. Di science onomastiche, v. II, Toponomastica" Firenze 1963, p.137-144; *Nissia - Nis*, dans "Balkansko ezikožnanie XI, I"; *Biso*, dans "Actes du XI^e Congrès Int. des Sciences Onomastiques", t. I, Sofia 1974, p.367-369, etc. Les recherches étymologiques de Hamp sont étendues dans différentes revues; la bibliographie complète de ses publications constituerait un volume à part.

⁸ Eric Pratt Hamp, *Il sistema fonologico della parlata di Vaccarizzo Albanese*. "Studi et testi di albanistica". Centro editoriale librario dell'Università della Calabria, Rende, 1993, p.1-20 non-numérotées dans l'Indice. Presentazione par F. Altissimi. Premessa. Forword, nota del curatore G.M.G. Belluscio et Prefazione: I-XXVII Introduzione et p.1-194 texte fondamental, suivent 30 pages d'appendice et puis le texte en anglais: 6 pages non-inclues dans le contenu et Preface I-XXV Introduction et p.1-171 Phonetics Dissertation soutenue en 1954.

tout le monde: sont à souligner les exposés sur la place de l'albanais et ses rapports avec le messapien; les contributions substantielles concernant les traces des laryngées indo-européennes en albanais; les précisions et les contributions concernant les chronologies des changements phonétiques de l'albanais ainsi que l'éclaircissement d'un nombre considérable d'étymologies. D'ailleurs, à la lumière de ces résultats, il n'a pas hésité à revenir parfois même sur ses idées et ses opinions antérieures.

En traitant la question de la place de l'albanais à l'intérieur des anciens groupements dialectaux indo-européens, la question de son "origine" donc, Hamp, dans **The position of Albanian**, constatait dès 1966 que concernant cette question, il fallait combiner les résultats et les recherches dans trois domaines: **la balkanistique, la linguistique classique** (philologie et épigraphie) et **les études indo-européennes**. Du bilan des affinités de l'albanais avec l'illyrien et le messapien fait par lui, dans lequel sont reflétés les résultats antérieurs depuis Jokl jusqu'à Çabej, bien qu'il laisse des doutes concernant le contenu des termes, il ne résulte pas qu'il n'y ait rien eu dans les rapports entre ces langues. Ayant exprimé sa conviction que "l'absence du vocabulaire maritime hérité ne prouve rien" (p. 98), Hamp rappelle qu'il y a des arguments qui parlent contre l'extension du proto-albanais au bord de l'Adriatique (il est pourtant d'avis que le peu de mots considérés du fonds naval autochtone sont surtout des mots métaphoriques.) Cette fois-là comme plus tard, il verra la place de l'albanais vers la Dardanie et plus au nord. Durant ce vaste rapport et épuration du matériel, il s'occupe de la discussion importante de Cimochowski concernant la controverse centum-satem de l'illyrien. A son avis, l'illyro-messapien présente des vélaires là où en présentent des langues incontestées du type satem, c'est pourquoi l'illyrien n'est pas considéré un dialecte centum. Pour Hamp, "il est vrai, les faits parlent contre le statut centum de l'illyrien". Selon lui, cela a à faire à une autre base: la fusion en albanais des palatales et des vélaires en voisinage avec les sonnantes⁹. Dans ce contexte de la mise en évidence des affinités de l'albanais avec l'illyrien, Hamp, dans la ligne de Pedersen et de Jokl, souligne le fait qu'en albanais nous avons un reflet isolé des labio-vélaires devant des voyelles antérieures. Voire, il tombe d'accord avec Jokl même en ce qui concerne leur apparition en illyrien, mais non pas en thrace, ce qui constitue un élément important en faveur de la continuité illyro-albanaise. "Face à tout cela, je crois qu'il nous faut avoir en vue que les témoignages positifs labio-vélaires de l'illyrien sont rares et extrêmement conjoncturels. D'autant plus, si nous parlons en détail, même s'ils existent, ils seront très peu diagnostiques" (110.) Ayant discuté sur les points de vue de Çabej et de Cimhohovski, de Reichenkron et de Barič, surtout concernant la distinction

⁹ Voir Hamp, dans KZ 76, 1960, p.275-280.

des deux couches de l'influence latine - interbalkanique et adriatique, Hamp semble tomber d'accord avec l'idée que le statut des mots communs entre le roumain et l'albanais sera celui de "Restwörter" et non pas celui de "Lehnwörter". Certes, ceci aura des conséquences en ce qui concerne notre question, comme nous allons le voir un peu plus tard.

Il est d'intérêt de rappeler également la réponse de Hamp concernant la question: où étaient les Albanais lors de l'arrivée des Slaves dans les Balkans? Ayant rappelé les opinions de Selishçev, selon lequel les Slaves en Albanie n'ont rencontré que des Romains, et exprimé la conviction "qu'il est peut-être naïf de voir de purs et discontinus espaces d'habitation, surtout à l'état prénational des Balkans", Hamp dit: "Bien entendu, à tout moment nous ne pouvons que prouver que les Albanais y ont été établis avant les Slaves et jamais le contraire". (106) Suivant la discussion du matériel de Georgiev sur le thraco-dace en rapport avec l'albanais, Hamp revient à la recherche des liens de l'albanais avec le groupe septentrional des langues indo-européennes, respectivement avec le balto-slave, juste dans l'esprit de Jokl. En 1976, il formulait cela ainsi: "Il me paraît que Jokl avait raison de dire que l'albanais ressemblait au grand groupe des langues balto-slaves. Il est probable qu'il y a eu jadis une plus grande affinité de l'albanais avec les autres langues plus largement, comme les langues germaniques et celtiques. Peut-être cette affinité était-elle de la nature du lien linguistique (Sprachbund). C'est ainsi, - il me semble, qu'on peut expliquer des moments difficiles dans ce domaine. A part l'albanais, ce lien embrasserait les langues balto-slaves aussi"¹⁰. Comme on s'aperçoit dans l'esquisse faite alors de sa propre main pour le journal "Rilindja", il considérait l'arménien plus apparenté au grec, alors qu'il voyait une plus grande affinité entre les langues italiques, le phrygien, le thrace et le grec. Ainsi, lorsqu'il se réfère au proto-albanais préfère-t-il parler de langues "albanoïdes" au lieu d'illyrien, de thrace et de dace d'ailleurs.

Comme l'albanais est une langue indo-européenne, Hamp suppose tout naturellement que jadis elle dût être parlée dans l'Ukraine du sud-est, donc non pas toujours sur les côtes de l'Adriatique. Puisqu'il est convaincu, tout comme Jokl et Desnitskaya, d'une plus grande parenté indo-européenne entre le proto-albanais et le balto-slave, il est raisonnable de "s'imaginer pour le proto-albanais une étendue principale à l'est vers l'Ukraine septentrionale et occidentale... On se permet également de supposer un groupe de dialectes liés à l'albanais, à l'intérieur de la même branche indo-européenne, qui s'étendait à travers l'arc des Carpates vers le nord de la Thrace du moins jusqu'au Banat et à la dépression de Save-Danube pour finir à l'albanais au

¹⁰ Interview d'H. Hamp, dans *Rilindja*, Prishtinë, 28 août 1976, V. aussi R. Ismajli, *Articles sur la langue albanaise*, Prishtinë, 1987, p.34-35. Le deuxième esquisse Hamp l'a fait dans "Hora e Arbëreshëve", en 1988.

nord de la ligne Jireček¹¹. Ayant fait la réserve qu'une telle région ne pourrait pas être peuplée d'une seule population à la fois et qu'il est difficile d'établir une chronologie, Hamp poursuit : "L'extension à l'est prend en considération non seulement la présente étendue albanaise aux alentours de Leskovec et les toponymes tels que Niš, mais aussi les éléments 'autochtones' nettement communs entre l'albanais et le roumain... S'il en est ainsi, les habitants de la Serbie, du Banat, de l'Olténie et de la chaîne des Carpates ont dû englober des locuteurs des dialectes albanoïdes lors des invasions romaines. L'extension orientale de cette ceinture, y inclue celle sud-danubienne, dû faire adopter le latin, alors que la partie occidentale est demeurée autochtone albanaise et plus tard, elle a déplacé son centre de gravité à l'ouest, vers la mer. Il semble raisonnable de croire que c'est l'incursion des Slaves Méridionale qui a poussé les Albanais vers l'ouest; cela a dû arriver avant que les contacts étroits avec les Hongrois fussent devenus possibles. Durant ce temps-là l'ancien albanaise a dû être répandu au nord de la ligne Jireček, le petit nombre d'emprunts au grec classique le confirme", p. 319.

Vers le premier millénaire, - pense Hamp, l'albanais aurait dû s'étendre davantage à l'ouest du mont Shar, créant ainsi le dialecte bien différencié du tosqe et la base de son extension postérieure vers le sud. Ayant supposé que le tosqe a été formé par superposition de l'albanais sur une mince couche slave au sud de la ligne Jireček, alors que les slavismes du guègue septentrional devaient être un résultat des influences récentes du serbe du Monténégro et de la Kosova, comme pour appuyer l'hypothèse de l'extension du proto-albanais sur une dépression comme celle de Save-Danube, Hamp rappelle que l'alb. *baltë*/ roum. *balta* ne doivent pas être des emprunts au slave. "Le mot roumain est une relique de la langue 'autochtone', proche de la forme albanaise, tandis que celle-ci est simplement indo-européenne", 320. On peut se rendre compte qu'il ne s'agit ni de l'illyromanie du début du siècle, ni de l'illyrophobie postérieure, mais simplement d'une différence de points de vue non pas insignifiante.

Tout en admettant le concept général sur les anciennes parentés indo-européennes de l'albanais avec le groupe balto-slave, mais aussi avec le germanique et le celtique à l'ouest, comme insistait Jokl, après lui surtout Çabej et Desnitskaya avec des conclusions un peu différentes, on a l'impression de l'insuffisance des explications et du soutien des chronologies supposées par Hamp concernant ce qu'il considère des changements en albanaise dus aux contacts avec le slave, concrètement le complexe du rhotacisme. Certes, on a besoin d'explications plus acceptables sur les

¹¹ E.P. Hamp. *On Late Medieval Linguistic Contacts of non-Slavs with Slavs in Southeastern Europe; the Quality of Evidence*, dans "Les cultures slaves et les Balkans", 2. Sofia 1978, p.313-322.

contacts avec le groupe des emprunts latins en albanais et en général avec la ligne Jirechek laquelle est considérée comme l'un des piliers de références lorsqu'on discute généralement sur la naissance des balkanismes et la place reculée de l'albanais.

Constantin Jirechek¹², basé sur des matériaux épigraphiques, avait tiré la conclusion qu'à l'antiquité nous avons deux grandes sphères d'influence dans les Balkans: à partir de Lissus poursuivant la Voie Egnatia et au nord nous avons le latin et une influence exclusive latine, au sud le grec. Petar Skok¹³, sur la base de l'analyse des toponymes et des hydronymes des deux côtés de la Voie Egnatia, avait tiré la conclusion qu'il existait "Une population parlant latin même au sud de la fameuse Voie Egnatia". Cette ligne imaginaire irait à peu près d'Aulona à Lycie, puis à Stobi, Serdica et Odessa. Sans vouloir rappeler ici les résultats, non sans importance, sur les latinismes de l'albanais jusqu'aux temps récents de Çabej, Mihaescu, Haarmann, etc.¹⁴, qu'on me permette de souligner quelque chose que Schuchardt avait mise en évidence dès le dernier siècle: la grande influence du latin sur l'albanais n'est pas constatée seulement dans la quantité des mots, mais aussi dans la qualité de cette influence¹⁵. Ici nous serons d'accord avec E. Banf quand il dit que: "la présence de beaucoup d'éléments latins en albanais est la preuve la plus convaincante que cette langue a été formée sur un territoire de latinisation puissante"¹⁶. Cependant, les analyses des adaptations chronologiques et comparées avec le latin et le dalmate peuvent démontrer que ceci n'a pas pu se produire quelque part dans le Limassol danubien à l'époque de sa latinisation, mais justement plus au sud et justement là, où même plus avant il y aurait dû avoir des contacts entre le proto-albanais et le grec ancien. Le petit nombre d'anciens hellénismes dans ce cas-là s'explique par la nature du contact et par les traces disparues dans l'antiquité.

Ici, c'est peut-être le lieu de faire remarquer une autre chose: combien soutenable peut être l'ancienne hypothèse sur l'unité de la latinité balkanique? Les témoignages antiques si bien les inscriptions qui

¹² *Die Romanen in den Staedten Dalmatiens des Mittelalters I*, Wien 1901, p.13.

¹³ *Zum Balkanlatein IE* dans *Zeitschrift fuer romanische Philologie*, LIV (1934), p.175-215 e *Byzance comme centre d'irradiation pour les mots latins des langues balkaniques*, dans "Byzantion t VI" (1931), 371.

¹⁴ *Zur Charakteristik der Lateinischen Lehnwörter der Albanischen*, dans "Revue de Linguistique" 7, Bucuresti, 1962, p.161-199. Il Mihaescu, *Les éléments latins de la langue albanaise*, dans "Revue des études sud-est européennes" 1-2-3-4, 1966. Bucurest; *Local elementelor latine din limba albaneza in cadrul romanitatii sud-est europene*, dans H. Haarmann "Der Lateinische Lehnwortschatz in Albanischen" Hamburg 1972, etc.

¹⁵ Schuchardt, *Vokalismus des Vulgärlateins III*, Leipzig 1868, 46.

¹⁶ Emanuele Banfi, *Aree latinizzate nei Balcani. Una terza area latino-balcanica (Area della via Egnatia)*, dans "Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze et Lettere, Classe di lettere", Vol. 106, 1972, Milano, p.185-233.

représentent même des modèles officiels, la possibilité d'imiter des modèles ecclésiastiques ou classiques dans ces inscriptions, ne nous permettent pas de nous y beaucoup fier. Il semble que Banf a raison d'insister sur les recherches des traces latines dans les langues modernes des Balkans, particulièrement les traces du latin parlé, au moment de l'isolement des Balkans du reste de l'Empire (VI^e siècle), avant l'invasion slave et, sur cette base, il distingue trois régions latinisées: 1. la région dalmate; 2. la région danubienne; 3. la région de la Voie Egnatia. Cela correspond aux lignes de la pénétration de la latinité dans les Balkans: 1. de l'Aquilée vers Singidunum à travers la vallée de Save, se ramifiant à travers Naissus et Serdica vers Thessalonique et Constantinople; 2. de l'Aquilée vers Durrës côtoyant la rive dalmate; 3. de Durrës vers Thessalonique et Constantinople. Ceci peut être appuyé même par la chronologie des invasions: au III^e et II^e siècles avant l'ère nouvelle - l'Istrie (219), l'Illyrie (186), la Grèce et la Macédoine (146); à la fin de l'ère ancienne - la Mésie (29), la Pannonie (9), tandis qu'au premier siècle - la Thrace (56) et au début du II^e siècle de notre ère la Dacie. Dans ces régions ont été formées deux langues romanes: le dalmate et le roumain, tandis que dans la région Voie Egnatia nous avons l'élément latin particulier de l'albanais et du néogrec.

C'est dans ce sens qu'on peut chercher d'autres explications concernant les contacts des pré-Roumains et des Roumains anciens avec les pré-Albanais et les Albanais anciens. Avant l'arrivée des Slaves le contact entre les régions mentionnées de latinisation n'était pas coupé, mais même après la pénétration des Slaves, ceci n'était pas arrivé abruptement. Du Nay a avancé d'autres arguments en faveur de l'explication de la formation du roumain, du moins dans les deux côtés du Danube, mais plutôt dans le sud: les ramifications dialectales relativement peu nombreuses du daco-roumain par rapport au large espace si l'on considère les débuts de la romanisation: l'existence, tard dans le Moyen Age, de la population romane dans toute la Serbie actuelle au sud du Danube, etc.¹⁷

Voyons maintenant les arguments concrets de Hamp à l'appui de son hypothèse bien réfléchi. Prenons deux exemples. D'une part nous avons les éléments lexicaux communs entre l'albanais et le roumain, de l'autre, une explication grammaticale qui parle de l'ancienneté des éléments d'articulation.

Bien plus avant, Heric Hamp avait fait une distinction entre les mots du fonds commun de l'albanais et du roumain. Il existe nombre de mots qui, selon lui, parlent d'un plus ancien établissement du proto-albanais dans le contexte carpatobalkanique. L'essentiel est ceci: l'examen de l'étymologie et de l'étendue des mots tels que **vatër**, **vatra** (foyer) montre quelque chose de

¹⁷ *Karpato-Balkanskoj terminologii visokogornogo skotovodstva*. 2. Vatra, dans "Balkanskoe jazykoznanie", Moskva 1973, p.149-169.

particulier. Nous avons affaire à un phénomène "différent de ceux qui ont grandi au sein des balkanismes typiques". Important s'y révèle le fait que ce mot est témoigné en ukrainien dans le sens d'*ogon, zar* et *mesto gde gorit/gorel, ogon*, dont le premier sens dérive du second. En roumain *vatra* prend le sens d'*otkryty ocag* et *mesto v kuznecnom gorne gde razvodjat ogon*, mais aussi celui de *dom, rodnoe mesto, centr sela, goloe mest na pole*. G.P. Klepikova¹⁸ pense que ce mot en roumain, albanais et en hongrois, n'appartient pas à la terminologie pastorale, mais au lexique commun. "Ainsi nous avons mis **focus** (foyer) comme le sens le plus ancien du mot *vatër* sur un large espace qui s'étend depuis le milieu d'Adriatique, à travers la Save et le Danube, à travers les Carpates et au-dessus du Dniestr jusqu'en Ukraine. C'est à cet espace que peut se référer le territoire albanais (l'Albanie, la Kosova et la Macédoine du nord-ouest) en tant que zones "foyers", dit Hamp. La supposition de l'avoir emprunté à l'iranien ne semble pas tenir parce que l'avestique **at (a) r** "ogon" est un nom d'action, alors que *vatër* avait au début le sens de "focus: le lieu où l'on fait le feu ou bien l'objet qui va être brûlé". Il semble de même juste l'idée d'exclure la possibilité de l'extension par le roumain, tandis que Hamp croit que l'albanais non plus ne peut en être l'origine, en raison du vocalisme. C'est ici que démarre l'hypothèse de Hamp: en slave et en roumain nous avons un emprunt commun provenant d'une source ancienne. C'est ici, pense-t-il, que l'albanais fournit le témoignage fondamental. Jokl tirait le mot albanais **vatër**, **vatër** (foyer) d'***atra**, alors que Hamp l'analyse comme substantif d'instrument ***atra**, ce qui est lié au slave et au roumain. "Mais une forme du type ***oatra**, indispensable à expliquer les extensions roumaines et slaves, aurait pu appartenir à une langue ou un groupe de dialectes étroitement liés au prédécesseur de l'albanais. Compte tenu de la phonétique, il semble que ce dialecte ou groupe de dialectes était séparé de l'albanais, puisque l'initiale roumaine proto-slave doit avoir eu ***oa** - **ou** ***ua** - (en voyelle ouverte), le guègue **vo** - et le tosqe **va** - doivent remonter à ***uo** - qui de sa part semble être une diphtongaison d'***o** - (aujourd'hui **o**) et représentant l'indo-européen ***a**. Ainsi, le dialecte protoslave-roumain semble avoir été moins conservant que le proto-albanais". "Bref, on a les traces d'une sous-famille des anciens dialectes à laquelle appartenait jadis l'albanais. Maintenant que nous venons de voir l'étendue de ces *foyers* - 'aires foyers' - nous pouvons interpréter provisoirement cette zone d'étendue plus ancienne d'une sous-famille indo-européenne dont l'albanais est la seule relique moderne". Après avoir rappelé les liens avec le groupe balto-slave, il tire la conclusion que la sous-famille de l'albanais jadis aurait dû être parlée dans une zone entre la Pologne et l'Ukraine. Un peu plus tard, concernant encore le mot *vatra*, il rappelle qu'il

¹⁸ André du Nay, *The early History of the Rumanian Language*. Lake. Bluff. Illinois, 1977.

s'agit de la source d'une série de dialectes autochtones proto-romans apparentés mais non pas identiques à l'albanais; cette 'série albanoïde' doit être une couche plus ancienne et différente de celle aux traits et lexèmes roumaino-albanais; elle ne peut non plus être identique à l'élément thrace.

A la reconstitution étymologique, surtout à l'aspect sémantique, et à la précision de l'étendue, il est difficile de faire quelque remarque. Pourquoi est-ce que des mots tels que celui-ci ne pourraient pas être en albanais des emprunts, à un dialecte ancien vraiment, mais tout à fait différent du proto-albanais?

Hamp renforcera son idée par l'inspection de l'origine et de l'étendue de l'autre mot: (**h**)urda "caillebotte"¹⁹. Sans avoir l'intention de nous occuper de l'étendue ni de la reconstitution du mot, disons dès maintenant que son témoignage en albanais nous paraît douteux. Hamp même y met un doute en disant que Leotti peut l'avoir pris de Weigand, qui, à notre avis, l'aurait relevé en aroumain. Dans les parlers, que je contrôle moi-même, **urda** ne résulte pas être témogné en albanais ou bien il peut être présenté comme un net emprunt bulgaro-serboshopichte. Maintenant le mot albanais *vatër/votër* n'a-t-il pas une telle origine? L'albanais a un mot **hurdhë** aussi, ayant le sens d'"un lieu creux et humide, puits". Comment expliquer la conservation de l'homonymie?

Un peu plus loin, et, à mon avis, de manière plus radicale vers le témoignage de l'impossibilité d'une telle hypothèse, Hamp lui-même, dans son étude Le plus ancien syntagme de l'albanais²⁰, où il essaye de motiver l'explication de V. Georgiev concernant le toponyme **Drobeta, Drubetis** par le mot roumain **druete**, proche du mot albanais **dru**, en reconstituant **druveta**, d'où **drubeta, drobeta**. A la différence de M. Davidescu, qui explique le suffixe **-eta** par le lat. **-Etum**, comme dans le cas de **Bungetul, Frasinetul, Bradet**, Hamp ici voit le pluriel comme dans le cas de **druète, drueti, dru(ua)-ta+plural**, donc **druua+ta**, précisément la préforme articulée comme en albanais **dru-të**. Cette construction intéressante, non seulement donne une faible explication sur l'origine de l'élément intervocalique devenu **-b-** ne, mais elle semble pas avoir éclairci la chronologie de la postposition, d'autant moins celle de l'agglutination de l'article qui deviendrait partie de ce syntagme. Ni le passage de **Drobreta** à **Drubeta** n'est bien clair, indépendamment de ce que la base roumaine **Druète** témognée en Olténie, Gorj et Haceg, peut avoir des liens avec le mot albanais **dru**. Et la forme définie du nom de lieu ?

¹⁹ E. P. Hamp, *On the distribution and Origin of (h)urda*, dans "Linguistique balkanique" XXIV 1981, 3, p.47-50. V. aussi: I. Duridanov, dans "Linguistique balkanique" XVII, 1974, p. 51-62.

²⁰ E. P. Hamp, *The Oldest Albanian Syntagma*, dans "Linguistique balkanique" XVII, 1982, p.77-79.

Revenons maintenant à notre premier sujet. Nous pouvons nous mettre d'accord avec Birnbaum qu'en vertu de la clarté nous devons bien faire la différence entre ce qui appartient à la paléo-balkanistique (non pas à la balkanistique antique, car le monde antique est lié aux Grecs et aux Romains) et ce qui est appelé aujourd'hui "parenté linguistique balkanique". Est-ce que nous pouvons admettre les conséquences d'un tel procédé/ en établissant un terminus ad quem au terme de la création des balkanismes, ne supposons-nous pas un lien tout à fait particulier à un moment précis? Voilà pourquoi il nous faut un agent pivot de ce lien, que nous avons vu parfois dans le grec, parfois dans le latin, parfois dans le substrat. Certes, dans un tel cas, nous demeurerions sans explications sur des questions telles que pose Hamp dans ses hypothèses. Hamp part de la recherche comparative, laquelle s'occupe de la reconstruction de la langue-mère, et de la recherche des affinités, des convergences, pour voir les effets d'un bilinguisme dans le passé. Cela peut-être donne la possibilité d'observer dans les régions des affinités, concrètement dans les Balkans, les différences et les variétés dans les isoglosses. Hamp laisse plus d'espace de dynamisme à des temps différents.

Dans la plupart des recherches balkanistiques de jusqu'à présent, d'une manière ou d'une autre, l'albanais se présente comme le point clé: il reflète le plus grand nombre des balkanismes, alors que quelques-unes de ces recherches, par leur chronologie et leurs traits, traitent aussi des questions telles que la place de l'albanais à un temps plus ancien, alors que ceci est lié à la précision de la place du proto-albanais dans le cadre des dialectes indo-européens. Dans le cas où, chronologiquement aussi, nous pourrions identifier les traces du contact de l'albanais avec les langues aux alentours juste dans son corpus, nous n'avons pas de raison de ne pas accepter l'idée de ceux qui disent que la balkanistique sans l'albanais est presque impossible. Quand nous disons sans l'albanais, nous devons avoir en vue toute la problématique qu'elle pose²¹.

Eric P. Hamp est toujours instructif et contribuera à résoudre la question.

²¹ Dans les traités de Hamp sur ces questions, l'on peut trouver aussi des exemples intéressants qui mènent à supposer des liens de contact du type Sprachbund très tôt non pas dans les Balkans, mais au nord de l'Europe aussi dans des temps plus reculés. Il indique aussi des rapports d'affinité entre le thrace et les langues baltes.

Victor A. FRIEDMAN

VARIATION AND GRAMMATICALIZATION IN THE DEVELOPMENT OF BALKANISMS

As Thomason and Kaufmann (1988: 95) have observed, the Balkan linguistic league is both a complex (or messy to use their terminology) and a much-studied example of language contact. The earliest effort at elucidating the similarities of structure engendered by multilingualism in this region was Kopitar's (1829), in which the author observed that the Slavic, Romance and Albanian dialects of what was then Turkey in Europe gave the impression of having a single grammar using different lexical material. Approximately a century later, Sanfeld (1926, 1930) gave a definitive formulation to Balkan linguistics by systematising a number of the most salient shared features among Albanian, Greek, Balkan Slavic (i.e., Macedonian, Bulgarian and the southernmost -- or Torlak -- dialects of Serbo-Croatian), and Balkan Romance (i.e., Daco-Romanian, Arumanian, and Megleno-Romanian), e.g. the replacement of infinitives with finite clauses and development of analytic futures marked with particles derived from verbs meaning 'want'. There are indeed a number of semantic, syntactic and morpho-syntactic similarities among these Balkan Languages due to centuries of contact, and proposals for constructing a single Balkan grammar with variable rules have been put forth since the middle sixties (see Kazazis 1968).¹ More recently, however, the Balkan languages have received little or no attention in current literature on variation (but cf. Sarmandu 1981), although the study of Bulgarian has seen an upsurge in discourse-pragmatic based solutions to a number of intractable grammatical problems (e.g. Dyer 1992, Fielder 1990, Leafgren 1992, McClain 1991). In this paper I shall expand on recent work in Bulgarian pragmatics by examining two Balkan linguistic phenomena that show variation in geographical and linguistic distribution from the pragmatically determined through syntactic rules to morphological encoding, viz. object reduplication and the manipulation of auxiliaries in verbal

¹ The Balkan dialects of Romani, although not usually considered in this context, display many typical Balkan features. Judezmo and the Rumelian dialects of Turkish also need to be considered in the broader Balkan context (cf. Friedman 1986b, Joseph 1983:252-53).

paradigms to express the speaker's attitude toward the information being conveyed (the so-called 'evidential' or 'reported/witnessed' distinction).

My main focus will be on the Balkan Slavic continuum (Macedonian and Bulgarian) and Albanian, although I shall also have occasion to comment on the other Balkan languages. I intend to show that both object reduplication and auxiliary manipulation are variable discourse markers in Bulgarian that become syntactically or morphologically grammaticalized in Albanian. The synchronic distribution and diachronic development of these features suggest that at least some Balkanisms -- i. e. shared structural and other linguistic features among the Balkan languages attributable at least in part to contact -- arose from pragmatic attempts at more effective communication among multilingual speakers, and the distribution of the continuum suggests that grammaticalization of discourse functions tends to occur in precisely those regions where multilinguism is most intense and complex. This in turn can serve as evidence that discourse functions are not merely subject to borrowing as demonstrated by Prince (1988; cf. also Mithun 1992), but actually function as entry points for the development of structure change. The synchronic Balkan situation thus reflects the diachronic development from variation through to complete grammaticalization as a result of grammatical competition.

It was Miklosich (1860) who first noted that the Balkan languages shared the phenomenon usually referred to in Balkan linguistic literature as object reduplication, i.e. the occurrence in the verb phrase of a clitic pronoun agreeing in gender, number, and case or case-function with a direct or indirect object as in the (1a) and (1b) in Macedonian and Albanian, respectively:²

- (1a) Na momčeto mu ja davam knjaga.
to boy-DEF him-DAT it-ACC-FEM give-1SG-PRES book-DEF-FEM
- (1b) Djalit ia jap librin.
boy-DEF-DAT him-it give-1SG-PRES book-DEF-ACC
'I give the boy the book.'

² In diachronic terms, pronominal objects occur earlier than other types of objects as triggers of reduplication in those languages with sufficient documentation (Greek, Romance, and Slavic, see Ilijevski 1962/63, 1973). Synchronically, object reduplication in a sense defines the Balkan linguistic area (cf. Mascia 1976) in that reduplication of substantival objects is found only in the "classic" Balkan languages, whereas reduplicated pronouns extend into the aerial periphery, namely the neighboring Serbo-Croatian dialects -- both the Torlak dialects bordering on Macedonian and Bulgarian and the southern Montenegrin dialects bordering on Albanian -- as in (i) from Ivić (1958:17):

- (i) Nemu smo mu kazali.
him-DAT be-AUX-IPL him-DAT told-PAST
'It was him that we told.'

The rule as it is usually stated is that definite direct and all indirect objects in Macedonian and Albanian must trigger reduplication. In fact, however, specificity also permits reduplication. Although according to the codified norms it is not required or even necessarily desired (cf. Kazazis and Pentheroudakis 1973, Friedman 1993:291; Buchholz and Fiedler 1987:442):

- (2) Barav edna marka no ne najdov.
 search-ISG-IMPF one stamp but not find-ISG-AOR
 'I was looking for a stamp but didn't find one.'(true indefinite)
 (3) Ja barav edna marka no ne ja najdov.
 it-FEM search-ISG-IMF one stamp but not it-FEM find-ISG-AOR.
 'I was looking for a stamp but didn't find it.'(specific indefinite)
 (4) Atëherë po e dredh unë një cigarë.
 Then PROG it roll-ISG-PRES I one cigarette
 'Then I'm rolling a cigarette, too.'

Although usually the same, the rules for object reduplication in Albanian and Macedonian differ in certain details. According to Buchholz and Fiedler (1987:443, cf. also Buchholz 1977:180), clitic doubling of Albanian definite direct objects can be facultative if the word order is canonical (SVO) is in (5a), especially if there is lexical emphasis on that object as in (6a). Such omission is not possible for indirect objects as seen in (7a). No such omission is permissible in standard Macedonian as seen in (5b), (6b), (7b):³

- (5a) Agimi po o/e vështron hënë.
 Agimi-DEF PROG o/it watch-3SG-PRES moon-ACC-DEF
 (5b) Zoran *o/ja gleda mesečinata.
 Zoran o/it watches moon-DEF
 'Agim/Zoran is watching the moon.'
 (6a) Në mbledhje o/e kritikuan sidomos drejtorin.
 At meeting o/him criticized-3PL-AOR especially director-ACC-DEF
 (6b) Na sostanokot *o/go kritikuya osobeno direktorot.
 At meeting-DEF o/him criticized-3PL-IMPF especially director-DEF
 'At the meeting they especially criticised the director.'
 (7a) Çfaqja *o/i pëlqeu Agimit.
 show-DEF *o/him pleased-3SG-AOR Agim-DAT-DEF
 (7b) Pretstavata *o/mu sc bendisa na Zoran.
 show-DEF *o/him INTRANS please to Zoran.
 'The show pleased Agim/Zoran (= Agim/Zoran liked the show).'

³ According to Ugrinova-Skalovska (1960/61), however, facultative omission of both accusative and dative doubled critics does occur in nineteenth-century folklore texts, especially with imperatives and non-confirmatives (old perfects).

Moreover, according to Buchholz (1977:188-89), even true indefinite direct objects in Albanian can require reduplication if they are preposed as seen in (8a) and (8b):

- (8a) Çdo gjë *o/e duan gati.
 Each thing o/it want-3PL-PRES ready
- (8b) Ata o/*e duan gati çdo gjë.
 They o/it want-3PL-PRES ready each thing
 'They wanted everything ready.'

Albanian also requires pronominal reduplication for clauses after verbs of thinking and perception when the subordinate clause expresses a 'determined' thought (Buchholz and Fiedler 1987:442), as in (9a), whereas the Macedonian equivalent in (9b) is ungrammatical:⁴

- (9a) E dija se do të vonohet.
 it-ACC knew-1SG-IMP that FUT SUBJUNCT be-late-3SG-INTR
- (9b) *Go znaev deka ke zadoeni.
 it-ACC knew-1SG-IMP that FUT be-late-3SG
 'I knew that he would be late.'

Albanian also has a series of constructions in which the verb takes only an indirect object, both accusative and dative reduplicative pronouns (Buchholz 1977:193. Buchholz and Fiedler 1987:445-16). There are about a dozen verbs that behave this way, most of them verbs of motion as in (10) or idiomatic construction such as (11). Here reduplication appears to be in part a morphologized or lexicalizing signal:⁵

- (10) Ia hipi kalit.
 it-DAT + it-ACC mount-3SG-AOR horse-DEF-DAT
 'He mounted the horse.'
- (11) Ia dhanë gazit.
 him-DAT + it-ACC gave-1PL-AOR smile-DEF-DAT
 'We burst into laughter.'

Although object reduplication is grammaticalized in both Macedonian and Albanian, the process can be said to have been carried further in Albanian than in Macedonian, insofar as clauses (and topicalized indefinite direct objects) as well as definite or specific direct and all indirect objects can trigger reduplication. Moreover, to the extent that 'empty' clitic objects are used with certain verbs and idioms in Albanian, the process of reduplication has passed from morpho-syntax into the level of morphology and/or the lexicon. Although there is some variation in object reduplication

⁴ The Bulgarian equivalent would also be unacceptable. Some speakers of Macedonian from the southwest will accept (4b), but this is not sanctioned in the literary norm.

⁵ In the motion verbs, the reduplication is facultative, but in the idioms it is obligatory.

in these languages, which requires further study, the phenomenon is essentially a grammaticalized norm.

Unlike Macedonian and Albanian, however, Bulgarian object reduplication is entirely facultative and thus subject to discourse-bound variation. Although (1a) could also be an acceptable Bulgarian sentence, the reduplicated pronouns *mu* and *ja* would not normally be present, i.e. (12) is normal Bulgarian but dialectal, substandard or ungrammatical Macedonian.⁶

- (12) Na momčeto davam knjigata.
 To boy-DEF give-1SG-PRES book-DEF-FEM
 'I give the boy the book.'

In the fairly extensive literature on object reduplication in Bulgarian (see Leafgren 1992 and Guentchéva 1993, cf. also Ilievski 1962/63, 1973) a variety of proposals have been to define the contexts in which the phenomenon is at least acceptable, if not obligatory, but until recently none could account for the actually occurring data. Among the factors that have been cited are definiteness, specificity, and OV word order (which is marked in relation to basic SVO order). Examples (13) through (16) from Guentchéva (1993:112-116) and Leafgren (1992:105-106) counter these various claims:

- (13) Kučeto ja goni edna kotka.
 dog-DEF-NEUT it-FEM chase one cat-FEM
 'The dog chases a cat.'
- (14) Krušata risuva deteto.
 pear-DEF draw child-DEF
 'The child draws a pear.'
- (15) Pokorena glava sabja ne ja seče.
 Humble head-FEM sword-FEM not it-FEM-ACC cut
 'A bowed head is not cut off.'
- (16) Na kogo mu se jade nešto vkusno?
 To whom him-DAT INTRANS eat-3-SG something tasty
 'Who feels like eating tasty?'

In example (13) the proleptic pronoun refers to a specific but indefinite object. In example (14) the order is OVS but unambiguous without reduplication. Example (15) is actually a proverb using a generic indefinite, although the Turkish of which is probably a translation has a definite accusative object.⁷ It also stands as a counterexample to the claim that object reduplication serves a disambiguating function with regard to case relations,

⁶ Because Bulgarian and Macedonian are so closely related, it is possible to construct sentences that look identical on paper, although they differ phonologically

⁷ The Turkish version is the following (Ikonomov 1968:200):

(ii) yavaş başı kılıç kesmez
 Gentle head-ACC-DEF sword cut-NEG-PERF

since in (15) both subject and object are feminine and stand before the verb.⁸ Example (16), according to Leafgren (1992:105) is the one true indefinite in his corpus, but it is a pronoun, which as a class is more likely to trigger reduplication.

Leafgren (1992) demonstrates that when object reduplication does occur in Bulgarian, it is used to mark topicality, which he defines as the speaker's directing the attention of the addressee to the object in question rather than to the subject of the sentence, which is ordinarily (although not necessarily always) its topic, i.e. what the speaker is talking about (cf. also Guentchéva 1993:163, who uses the term *thématisation*). While topicality often coincides with such features as definiteness, specificity, animacy, and unusual word order (e.g., pre-verbal objects), these latter factors do not determine the use of reduplication in Bulgarian. In Leafgren's (1992:360-65) corpus, reduplicated critics occur in only 2%-3% of those contexts in which they would be possible at least in principle. Moreover, indirect objects are reduplicated 2,5 times more than direct objects. This correlates with Givón's (1976:152) claim that indirect objects are more likely to be topics than direct objects. It also reflects that fact that in Macedonian and Albanian grammaticalized reduplication applies to all indirect objects but to only definite direct objects and that in Albanian reduplication is facultatively omitted for direct objects under certain circumstances but not for indirect objects.

It is also clear from Leafgren's (1992:287) data that Bulgarian reduplication is more characteristic of colloquial style and virtually never occurs in scientific prose. The historical and dialectal evidence indicates that this restriction is due at least in part to the northeastern dialectal base of literary Bulgarian (Asenova 1989:83). Although, as Leafgren (1992:65-66) admits, in the end the decision about what is a topic is a subjective one, nonetheless the situation in Bulgarian is quite different from Macedonian and Albanian, where reduplication is the norm.⁹

⁸ The disambiguating function is seen in examples such as that cited for Macedonian by Golab (1953:285; cf. Ilievski 1973:209):

- (iii) Jakuf ja zakopa ženata.
 Jakuf her buried-AOR-3SG wife-DEF
 'Jakuf buried his wife.'

If *go* 'him' replaces *ja* 'her' the sentence means 'The woman buried Jakuf.'

⁹ According to Getuntchéva (1993:164) and Asenova (1989:81) reduplication in Bulgarian is impossible when true indefiniteness is involved while it is required in one context, viz. with the definite object of the existential *ima/nema* 'there is/is not' as illustrated in (iv) and v):

- (iv) Prikazka o/*ja razkazvaševsjaka vjaskka večer.
 Story o/it-FEM-ACC tell-3-SG-IMPF every evening
 'S/he used to tell a story every evening.'
- (v) Răkavăt e tuk, ama răkata *o/ja njama.
 sleeve-DEF is here but arm-DEF it-FEM not-have/isn't

The dialects reflect in synchronic spatial terms the diachronic development. Just (is carrier Slavic documents that show reduplication begun first with pronouns and earliest in south-west Macedonia and latest in north-east Bulgaria, so too in the modern northern and eastern Macedonia dialects that are transitional to Serbo-Croatian and Bulgarian, e.g. in Kumanovo and Kukuš/Kilkis, object reduplication occurs with less consistency than in the west-central dialects on which literary Macedonian is based, and in the Serbo-Croatian dialects adjacent to Balkan Slavic and Albanian the phenomenon is limited to pronouns (cf. Vidoeski 1962:246, Peev 1987:294-96 and note 2).

To sum up thus far, Bulgarian variation in object reduplication constitutes a type of mirror image of the Albanian and Macedonian phenomenon. In Bulgarian, object reduplication is a discourse-bound pragmatic device characteristic of colloquial style and used to topicalize an object, whereas in Albanian and Macedonian the same basic rule has been grammaticalized to mark definite direct and all indirect objects, with pronouns above substantives in the hierarchy. Just the opposite form Bulgarian, it is the omission of the clitic pronoun that is characteristic of certain levels of colloquial style and possibly pragmatically conditioned in Macedonian and Albanian. Macedonian is more consistent in reduplicating definite direct objects, while Albanian has extended reduplication to clauses and idiomatic constructions that look almost morphologizing.¹⁰

While variation in object reduplication is a morpho-syntactic phenomenon of the nominal system that results in the grammaticalization of topicalization via the addition of a new element, in the verbal systems of the languages under consideration there is variation in auxiliary usage through both omission and creation to instantiate new pragmatic and grammatical oppositions.

The omission or inversion of auxiliaries in perfects (or paradigmatic sets descended from them) to indicate speaker attitude toward the narrated event, e.g. surprise, doubt, non-confirmativity, the so-called witnessed/reported distinction, evidentially, etc. -- a verbal category that, following Aronson (1977), I have called status (Friedman 1977) -- was first observed for Albanian by Dozon (1879), who introduced the term *admiraive*, and for Bulgarian by Trifonov (1905).¹¹ The manipulation of perfects to indicate

'The sleeve is here but the arm isn't.'

In (iv), it could be argued that true non-pronominal indefiniteness is incompatible with topicality, while in (v) the object of the existential could be taken as its topic also by definition (but cf. example 16).

¹⁰ The rules for Vlah resemble those for Macedonian (see Golab 1984). Those for Daco-Romanian and Greek are more like Bulgarian (see Lopašov 1978).

¹¹ For a history of study of these phenomena, see Friedman (1980a, 1981).

status is limited to the Central Balkan zone stretching from (the Adriatic to the Black seas and bordered by Greek on the south and Romanian on the north.¹² Connected with this innovation is the preservation of resultativity either by discourse-bound variation or by the creation of new constructions and paradigms. In traditional Bulgarian grammar, reportedness is treated as expressed in special paradigms derived diachronically from the past indefinite -- i.e. the old perfect using the auxiliary meaning 'be' and the resultative participle in -l-- the only difference being the presence versus the absence of the auxiliary in the third person as in the old perfect of (17) versus (18), which is treated as marked for status:¹³

(17) Toj e bil v Sofija

he is-AUX was-PT in Sofia

'He has been/was in Sofia.'

(18) Toj bil v Sofija

he was-PT in Sofia

'He has been/was/is in Sofia [apparently, supposedly, astoundingly].'

In Friedman (1980b), based on numerous texts where the third person auxiliary could be either present or absent in the same narrative -- and even in the same sentence -- describing the same type of event, I argued that absence of the auxiliary in the past indefinite did not in fact mark a grammatical category but was only contextually linked to meanings associated with non-confirmative status. In subsequent work, Fielder (1990, 1994, forthcoming) convincingly argued that the omission of the auxiliary in the third person of the past indefinite is a discourse function, i.e. a pragmatic device, characterising the narrator's psychological distance from the narrated events with omission of the auxiliary signalling foregrounding and presence of the auxiliary indicating backgrounding. Examples (19) and (20), from Roth (1979:177-79), are from narratives of events that occurred before the speakers were born and are thus by defamation reported.

In both examples, the presence of the auxiliary signals backgrounding or resultativity while the absence marks a foreground event in the narrative.¹⁴

(19) Vednãž e pãtuval ot Burgas nadolu, kãm granicata - sela Fakija - i pãtyval toj ...

¹² West of Rumanian, Serbo-Croatian forms a northern border region in which some status like phenomena are reported to occur, while east of Greek, Turkish links the Central Balkan zone to the Caucasus and Central Asia in terms of status phenomena. See Friedman (1977:123-24; 1988b) for details.

¹³ New paradigms using participial auxiliaries are excluded from the scope of this discussion. For a detailed account, see Friedman (1986a).

¹⁴ Bulgarian does not have the same rules form sequence of tenses as English, and so a pluperfect is used in example (20) to render the resultative effect although the Bulgarian form is a perfect.

'Once he was travelling (+AUX) from Burgas down toward the border-

[to the] village of Fakija – and [so] ha was travelling (-AUX)...'

(20) Toj si ja e viždala tan i nakraja se zapoznali na ski - bili sa na ski.

'He had seen (+AUX) her there and finally they met (-AUX) one another skiing: they were (+AUX) on a ski trip.'

In Literary Macedonian and the western dialects, the auxiliary never occurs in the third person of the past indefinite, so there is no opposition conditioned by its presence versus its absence. Rather, a new paradigmatic perfect using the auxiliary *ima* 'have' and the neuter verbal adjective (the old past passive participle) has arisen in the southwest and gradually spread north and east. In the extreme southwest of Macedonian-speaking territory, i.e. in southeastern Albania (around Korça/Korçë and adjacent parts of north-western Greece (around Kostur/Kastoria), the past indefinite the old perfect using 'be' + resultative participle) in -1) has been completely replaced by the new perfect in 'have'. As one moves north and east the old perfect becomes more common and less restricted. Thus, for example, in the Ohrid-Struga region in the extreme south-west of the Republic of Macedonia the old perfect is restricted to non-confirmative contexts, but in the Prilep-Veles region the old and new perfects are in competition, with the old one having assumed the role of unmarked past in opposition to the marked confirmative synthetic pasts (imperfect and aorist) and the new resultative perfect (see Friedman 1977 for details). East of an isogloss running along the rivers Vardar and Crna the auxiliary begins to appear in the third person of the old perfect, and, as one moves further north and east, the paradigmatic perfect decreases in frequency. Finally, in Bulgaria the paradigmatic perfect using 'have' ceases to occur, although resultative syntactic constructions using 'have' plus the past passive participle of a transitive verb agreeing with a direct object does occur (see Kostov 1972). In morpho-syntactic terms the gradation is illustrated in Table One.¹⁵

	K-K	O-S	P-V	E. -Mac	Bulg.
1. <i>ima bideno</i> 'has been (new perfect of auxiliaries)				-	-
2. <i>ima dojdeno</i> 'has come' (new perfect of intransitives)				+	-
3. <i>ima dadeno knjiga</i> 'has given a book' (new perfect of transitive)				+	-

¹⁵ See Friedman, (1988a) for details on the difference between morphological and semantic isoglosses.

4. ima dadena kniga 'has given a book' (syntactic perfect of transitive)				+	+
5. bil/došol 'was/came' (no auxiliary in old perfect)	-			+	+
6. e bil/došol 'has been come' (auxiliary can occur in old perfect)	-	-	-	+	+

TABLE ONE

We have a gradation from variation in the presence or absence of the auxiliary in the old perfect in Bulgarian indicating the speaker's attitudinal foregrounding and backgrounding of the narrated events to the creation of a new perfect that entirely replaces the old one in the extreme south-west of Macedonian-speaking territory. In between, there are zones where the auxiliary is entirely absent and also where the old perfect is in competition with the new one. As one moves further south and west, the old perfect becomes increasingly restricted to non-confirmative context and is eventually completely replaced by the new perfect. Here again, pragmatically conditioned variation in Bulgarian appears as grammaticalized in Macedonian in progressive stages visible along an existing dialectal continuum. In Bulgarian, the absence or presence of the auxiliary in the old perfect as well as the syntactic 'have' construction pragmatically signal status or resultativity without encoding these categories grammatically, while in western Macedonia auxiliary omission is completely eliminated and the 'have' perfect is extended and paradigmaticized resulting in the grammaticalization of both status and resultativity.

Albanian has gone one step further in the grammaticalization of non-confirmativity by using an inverted perfect to create a separate series of paradigmatic sets, called in Albanian *habitorja* 'the admirative', which express meanings such as reportedness, surprise, doubt, etc. The progression can be seen in the following examples, where (19) uses a plain perfect, (20) has a present admirative, which in diachronic terms is derived from the inverted perfect and has taken on present meaning, and (21) illustrates a perfect admirative in which the admirative of 'have' functions as the auxiliary to form a non-confirmative (admirative) perfect.¹⁶

- (19) Ai ka qenë në Tiranë.
He has-PRES been-PT in Tirana
'He has been in Tirana'.

- (20) Ai qenka në Tiranë.
he is-ADM in Tirana
'He is [apparently, supposedly, astoundingly] in Tirana!'

¹⁶ The truncated participle of 'have' is *pasë*. For additional details on the relation of tense to status, see Friedman (1981).

- (21) Ai paska qenë në Tiranë.
 he have-AUX-ADM been-PT in Tirana.
 'He has been in Tirana [apparently, supposedly, astoundingly].'

One point particularly worthy of note is the connection between stative resultativity and present reference in the grammaticalization of non-confirmativity in perfects. As indicated in example (19), non-confirmative usage of the old perfect can be translated by an English present (the same example would be the same in both Macedonian and Bulgarian). This is especially frequent in expressions of surprise. Such usage, however, is limited almost entirely to verbs of state, particularly the verb 'be'. These expressions of surprise refer to the previous existence of a state of affairs that the speaker would have been unwilling to vouch for before the moment of discovery, hence the meaning of surprise and the use of a perfect to refer to a present resultative state. This same association led to the present meaning in Albanian admiratives derived from an original inverted perfect, which in turn led to the creation of an entire new paradigmatic series. It is particularly significant that in Albanian, any admirative tense form can be used precisely in those contexts in which the Balkan Slavic old perfect has an apparent present meaning, i.e. refers to the present discovery of previously existing state. Examples (22a) and (22b) are both Albanian translations of the original Bulgarian of (22c), and (23) is a similar expression. While the Bulgarian of (22c) uses the old perfect without auxiliary, the Albanian examples have a perfect (22a), pluperfect (22b) and imperfect (23) admirative, respectively, in the same meaning (see Friedman 1982):

- (22a) Bre! Gomar i madh paska qenë ky njeri!
 (22b) Ore, fare gomar paskësh qenë ky njeri!
 (22c) Brej, hepten magare bil tozi čovek.
 'What an ass that guy is!'
 (23) Ama njerëz fare pa mend qenkëshin këta...
 'What fools are these...'

As in the case of object reduplication, so too in file relationship of resultativity to status Bulgarian shows discourse-bound variation while Macedonian and Albanian grammaticalize the phenomena in question.

Expressions of topicalization and status/resultativity in the Balkanic Slavic continuum and Albanian demonstrate how one language's variation can be another's grammar. Moreover, this grammaticalization is reflected even more strongly in one of the contact languages, and this continuum of variation in synchronic space reflects diachronic developments. The evidence presented here primarily from Bulgarian, Macedonian, and Albanian suggests that classic Balkanisms such as object reduplication began

with pragmatically conditioned constructions that became grammaticalized to varying degrees in different languages.¹⁷ The motivation for the differentiating factors can be sought at least in part in the complexity of language contact.¹⁸ Multilingual contact was more complex in southwestern Macedonia than in northeastern Bulgaria. northeastern Bulgaria was dominated by Bulgarian and Turkish, with other Balkan languages represented only by a few villages or urban quarters. In southeastern Macedonia, relatively compact Macedonian, Albanian, Greek, and Arumanian speaking areas all converged along with significant populations speaking Turkish, Rumanian, and Judezmo. It can thus be suggested that the more complex multilinguism of southwestern Macedonia and the resultant greater need for clarity in communication contributed to the strengthening of pragmatic devices into grammaticalized features. In terms of historical developments, it can be also argued that the dialects of the Slavs who dominated the territory in Bulgaria replaced the languages of the populations previously settled there, while Macedonia represents the periphery of the dominance of Balkan Slavic and the linguistic process was one of prolonged multilingualism among compact masses of different populations.¹⁹

It is worthy of note that this continuum of variation to fixed structures is reflected of other linguistic levels as well. Thus, for example, of all the South Slavic dialects, it is only in those of western Macedonia that the historically mobile stress of Slavic becomes phonetically fixed, usually on the antepenultimate syllable. As one moves north and east of this is region

¹⁷ Some constructions that must have begun as discourse-bound variation have been, fully grammaticalized in all the Balkan languages, e.g. the analytic future using the auxiliary meaning 'will', infinitive replacement with subordinate clauses, analytic expression of case, etc. But even in these classic Balkan phenomena, the differences from language to language in degree of grammaticalization and permissible variation forms a continuum. It is interesting to note that here, too, the languages and dialects of southwestern Macedonia and adjacent parts of Albania and Greece represent the end of the continuum where the Balkan structure is most consistently realized. (cf. Joseph 1983:242-43, Friedman 1986b).

¹⁸ The motivation for the object of reduplication has been attributed to the simplification or elimination of case systems in favor of analytic construction. While it is true that reduplication can desambiguate, the fact is that in the vast majority of occurrences it does not serve this function, and it is facultativity in Bulgarian militates against such a functional explanation. What reduplication does do is focus the attention of the addressee on a particular part of the message, and as such serves the purposes of communicative dynamism. Similarly, the manipulation of status/resultativity categories has been attributed to borrowing from Turkish. While similar phenomena in Turkish could certainly have given additional impetus to the Balkan Slavic and Albanian developments (cf. Friedman 1978), nonetheless the difference between the discourse-bound and grammaticalized manifestations of status/resultativity in Balkan Slavic and Albanian suggests that communicative strategies similar to those operating in object reduplication were primary motivating factors.

¹⁹ It was worthy of note that Albanian object reduplication is also more consistent and frequent precisely in dialects on the periphery, in contact with Slavic (cf. Gjinari 1970:77).

stress becomes less predictable and more variable. In Albanian, stress is generally morphonemically predictable, being fixed on the last syllable of the stem, although there are certain classes of exceptions. Similarly, in western Macedonian as in Albanian clitics occur at the head of a finite verb phrase, even in absolute initial position, whereas in eastern Macedonia, as in Bulgarian and Serbo-Croatian, older rules forbidding such a shift are still in force.²⁰

It can thus be argued that the structural convergences known as Balkanisms must have begun as discourse-bound variations that resulted in part from communicative needs and desires and in part from competing grammatical systems. Balkanisms began as variation when speakers of different languages attempted to communicate more effectively and mediated between the languages of their interlocutors and the structures of their native languages. The place of these Balkanisms in the systems of the various languages can be described in terms of a continuum from pragmatically conditioned variation to grammaticalization, which in turn suggests, as indicated at the beginning of this paper, that discourse functions are not merely subject to borrowing but actually serve as entry points for the development of structural change (cf. Prince 1988). The grammaticalization of discourse functions tends to occur in those regions where multilingualism is most complex. Moreover, the process of the grammaticalization of pragmatic devices is itself reflected in dialectal variation. The degree of grammaticalization constitutes an additional category of isoglosses requiring further study. In focusing on variation in two morphosyntactic phenomena shared by the Balkan Slavic continuum and Albanian I have tried to show a synchronic continuum from discourse based variation in Bulgarian through grammaticalization in Macedonian and Albanian can be interpreted as reflecting the diachronic development of grammatical competition through language contact.

□ REFERENCES

- Alexander, Ronelle. 1993. *Remarks on the Evolution of South Slavic Prosodic Systems*. In *American Contributions to the Eleventh International Congress of Slavists*, ed. R. Maguire & A. Timberlake, 181-201. Columbus: Slavica.
- Aronson, Howard I. 1997. *Interrelationships between Aspect and Mood in Bulgarian*. *Folia Slavica* 1, 1.9-32.
- Asenova, Petja. 1989. *Balkansko ezikoznanie*. Sofia: Nauka i izkustvo.

²⁰ See Alexander, (1993) for a detailed discussion of the place of Balkan Slavic prosodic phenomena in a theory of Balkan linguistics and interrelationship between prosody and clitic placement.

- Buchholz, Oda. 1977. *Zur Verdoppelung der Objekte im Albanischen*. Berlin. Akademie der Wissenschaften der DDR.
- Buchholz, Oda and Wilfried Fiedler, 1987. *Albanische Grammatik*. Leipzig: Verlag Enzyklopädie.
- Dozon, Auguste. 1879. *Manuel de la langue chkipe ou albanaise*. Paris: Société asiatique de Paris.
- Dyer, D. 1992. *Word Order in the Bulgarian Simple Sentence: A Study in Grammar, Semantics and Pragmatics*. Amsterdam: Rodopi.
- Fielder, G. 1990. *The Bulgarian Evidential: A Pragmatically Determined Category?* Paper presented at Third International Pragmatics Conference, Barcelona July 9-16.
- _____. 1994. *What's aspect got to do with it?* Paper presented at Ninth Biennial Balkan Conference, Indiana University, Bloomington, April 7-9.
- _____. Forthcoming. *The Discourse Properties of Verbal Categories in Bulgarian and the Implication for Balkan Verbal Categories*. In *Gredenschrift for Zbigniew Golab*, ed. by V. Friedman and M. Belyavski-Frank.
- Friedman, Victor A. 1977. *The Grammatical Categories of the Macedonian Indicative*. Columbus: Slavica.
- _____. 1978. *On the Semantic and Morphological Influence of Turkish on Balkan Slavic*. In *Papers from the Fourteen Regional Meeting*: Chicago Linguistic Society, ed. by D. Farkas, W. Jacobsen and K. Todrys, 108-18. Chicago Linguistic Society.
- _____. 1980a. *The Study of Balkan Admirativity: Its History and Development*. *Balkanistica* 6.7-30.
- _____. 1980b. *Reportedness in Bulgarian: Category of Stylistic Variant?* *International Journal of Slavistic Linguistics and Poetics* 25/26.149-63.
- _____. 1981. *Admirativity and Confirmativity*. *Zeitschrift für Balcanologic*. 17.1.12-28.
- _____. 1982. *Admirativity in Bulgarian Compared with Albanian and Turkish*. In *Bulgaria Past and Present*, Vol. 2, ed. by D. Kosev, 63-67. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences.
- _____. 1986a. *Evidentiality in the Balkans: Macedonian, Bulgarian, and Albanian*. In *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, ed. by J. Nichols and W. Chafe 168-87. Norwood, NJ: Ablex.
- _____. 1986b. *Romani Te in a Balkan Context*. In *Językowe studia balkanistyczne I (=Prace Slawistyczne 46)*, ed. by V. Koseska-Toszewa and I. Sawicka 39-48. Wrocław: Polish Academy of Sciences.
- _____. 1988a. *Morphological Innovation and Semantic Shift in Macedonian*. *Zeitschrift für Balcanologic* 24/1.34-41.
- _____. 1988b. *The Category of Evidentiality in the Balkans and the Caucasus*. In *American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists: Linguistics*, ed. by A. M. Schenker, 121-131). Columbus: Slavica.

_____. 1993. Macedonian. In *The Slavonic Languages*, ed. by B. Combric and G., 249-305. London: Routledge.

Givón, Talmy. 1976. Topic, Pronoun and Grammatical Agreement. In *Subject and Topic*, ed. by C. Li and S. Thompson, 149-188. New York: Academic Press.

Gjinari, Jorgji. 1970. *Dialektologjia shqiptare*. Prishtina: Universiteti i Prishtinës, (originally published 1966, Tiranë: Universiteti i Tiranës.)

Golač, Zbigniew. 1953. Funkcija syntaktyczna proklityki zaimkowej w gwarach macedońskich. *Lingua Posnaniensis* 4.275-91.

_____. 1984. *The Arumanian Dialect of Kruševo in SR Macedonia*, SFR Yugoslavia, Skopje: Macedonian Academy of Arts and Sciences.

Guentchéva, Zlatka. 1993. *Thématisation de l'objet en bulgare*. Berne: Peter Lang.

Ikonov, Nikolaj. 1968. *Balkanska narodna mądrost*. Sofia: Bălgarska akademija na naukite.

Ilievski, Petar. 1962/63. Prilog kon hronologijata na eden balkanizam vo makedonskiot jazik. *Makedonski jazik* 13/14.67-85. (Reprinted in Ilievski 1988:167-181).

_____. 1973. Kom interpretacijata na modelot na udvoeniot objekt vo makedonskiot jazik. *Godišen zbornik, Filozofski fakultet na Univerzitetot Skopje* 205-220. (reprinted in Ilievski 1988:167-182).

_____. 1988. *Balkanološki lingvistički studii*. Skopje: Institut za Makedonski Jazik.

Ivić, Pavle. 1958. *Die serbokroatischen Dialekte*. The Hague: Mouton.

Joseph, Brian. 1983. *The Synchrony and Diachrony of the Balkan Infinitive*. Cambridge: Cambridge University.

Kazazis, Kostas. 1968. On a Generative Grammar of Balkan Languages. *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, vol. 6, ed. by I. Gălăbov et al. 823-828. Sofia: Bălgarska akademija na naukite.

Kazazis, Kostas and Joseph Pentheroudakis. 1976. Reduplication of Indefinite Direct Objects in Albanian and Modern Greek. *Language* 53.398-403.

Kopitar, J. 1829. Albanische, walachische und bulgarische Sprache. *Jahrbücher der Literatur* 46.59-106.

Koslov, V. 1972. Semantische Beobachtung über die Verbindung von imam mit dem Partizipium Perfecti Passivi im Bulgarischen. *Zeitschrift für Slawistik* 17.3.371-379.

Leafgren, John. 1992. Object Reduplication and Topicality in Bulgarian. U. of Virginia. Ph.D. dissertation.

Lopašov, Ju. A. 1978. *Mestoimennye povtory dopolnenija v balkanskix jazykax*. Leningrad: Nauka.

McClain, K. 1991. "Prgramatic Considerations in Complementation", Paper presented at 24th Annual Meeting, American Association of Teachers of Slavic and East European Languages, San Francisco, December 27-30.

Masica, Colin P. 1976. *Defining a Linguistic Area*. Chicago: University of Chicago.

Miklosich, Franz. 1860. Die slavischen Elemente in Rumunischen. *Denkschriften der Kaiserlichen Academic der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*. 12.1-70.

Mithun, Marianne. 1992. The Substratum in Grammar and Discourse. In *Language Contact: Theoretical and Empirical Studies* ed. by Ernt Hákon Jahr. 103-115. Berlin: Mouton de Gruyter.

Peev, Kosta. 1987. *Kukuškiot govor*, vol. I. Skopje: Studentski zbor.

Prince, E. 1988. *On Pragmatic Change: The Borrowing of Discourse Functions*. *Journal of Pragmatics* 12.505-518.

Roth, Juliana. 1979. *Die indirekten Erlebnisformen im Bulgarischen: Eine Untersuchung zu ihrem Gebrauch in der Umgangssprache*. (Slavistische Beifrage 130). Munich: Otto Sagner.

Sandfeld, K. 1930. *La linguistique balkanique*. Paris: Klincksieck. (originally published in Danish: 1926. *Balkanfilologien*. Copenhagen: University of Copenhagen.)

Saramandu, N. 1981. *Variation dialectale et variabilité sociolinguistique*. *Logos Semantikos: Studia Linguistica in honorem Eugenio Coseriu*, 89-98. Berlin: Mouton de Gruyter.

Thomason, Sarah Grey and Terrence Kaufman. 1988. *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley: University of California.

Topolińska, Z. 1992. *Za pragmatičnata i semantičnata motivacijana morfosintaksički*. Prilozi: Oddelenie za lingvistika i literaturna nauka - Makedonska Akademija na Naukite i Umetnostie 16.1.119-27.

Trifonov, J. 1905. "Sintaktični beležki za säedinenieto na minalo dejstvitelno pričastie s glagola säm v novobälgarskija ezik". *Periodičesko spisanie na Bälgarskoto knižovno družestvo v Sofija* 66,3-4: 155-192.

Ugrinova-Skalovska, R. 1960-61. *Dve stiliski osobenosti vo nawirot govoren jazik*. *Makedonski Jazik* 11-12.105-111.

Vidoeski, Božo. 1962. *Kumanovski ot govor*. Skopje: Institut za Makedonski Jazik.

Seit Mansaku

PROBLEMES DE L'HISTOIRE DE L'ALBANAIS A LA LUMIERE DE SES RELATIONS AVEC LE GREC

Les relations de l'albanais avec le grec et le latin, pour autant que les autres anciennes langues des Balkans soient connues à un degré très limité, auront une importance de premier ordre pour éclairer les problèmes divers de la préhistoire et de l'histoire ancienne de la langue albanaise. Ces relations sont très complexes car elles s'étendent sur une très longue période; elles ont peut-être commencé dès la phase préethnique de ces langues dans leur berceau prébalkanique et se sont suivies sans interruption durant la période ethnique jusqu'à nos jours. D'autre part, ces relations se sont développées dans des circonstances historiques et culturelles parmi les plus diverses, commençant par les simples contacts de voisinage jusqu'aux symbioses et aux mélanges ethniques dans certaines régions en conséquence des déplacements et des migrations des populations. Pour expliquer ces relations, de différentes thèses et hypothèses ont été formulées depuis les plus hypothétiques jusqu'aux plus scientifiques.

La première tâche de principe qui se pose devant le chercheur, qui s'occupe des relations linguistiques albanogrecques, est de distinguer les liens de parenté au niveau indo-européen des relations d'emprunt. Les premiers appartiennent à la préhistoire, à la période préethnique et prébalkanique de ces langues, les secondes sont liées aux premiers contacts historiques des ancêtres des Albanais avec les Grecs dans leur berceau balkanique. Comme une limite temporelle approximative qui sépare ces deux périodes peut être fixée la fin du deuxième millénaire et le début du premier millénaire avant notre ère. La découverte des parentés entre l'albanais et le grec sur le plan indo-européen ou plus exactement sur le plan de la dialectologie indo-européenne a été et est importante pour la définition du type linguistique de l'albanais et de la place qu'il occupe dans la famille linguistique indo-européenne. En lignes générales ce problème de la préhistoire de l'albanais, après la définition faite par F. Bopp dès 1854 dans l'article *Über das Albanesische in seinen verwandtschaftlichen Beziehungen* (Berlin 1854) et après l'article de Gustave Mayer *Sur la place de l'albanais dans le cercle des langues indo-européennes* (1883), est considéré résolu dès le siècle passé. Déjà il est admis de la part de tous les chercheurs que

l'albanais constitue une branche à part dans la famille des langues indo-européennes, qui n'a aucun lien de parenté particulier, d'autant moins quelque lien de dérivation avec aucune des langues sœurs de notre continent. On sait aussi que dans la grande division des langues indo-européennes en *satem* (orientale) et *centum* (occidentale) l'albanais fait partie du premier groupe (*satem*) et dans l'autre division en langues nordiques et langues méridionales l'albanais est plus apparenté aux langues indo-européennes nordiques (les langues germaniques et balto-slaves). Pourtant, les efforts pour trouver dans la langue albanaise même des traits des langues *centum* n'ont pas manqué.

Ces divisions ou grands groupements, auxquels la linguistique comparative avait attaché une importance particulière, en vérité ne sont pas suffisants pour découvrir les liens de parenté des langues particulières ou des groupes de langues. Pour une spécification plus détaillée de ces liens sont importantes celles qui sont appelées concordances partielles entre les langues et les différents groupes des langues indo-européennes. C'était surtout la néo-linguistique italienne avec son principal représentant Mateo Bartoli, qui, en utilisant les méthodes de la géographie linguistique a donné une contribution précieuse pour la découverte des concordances partielles entre les langues indo-européennes. Pourtant il faut dire que ce travail avait été entamé même auparavant par la linguistique historique comparative.

August Schleicher, dès 1863, dans son schéma de l'arbre généalogique par lequel il a représenté les liens de parenté existant entre les langues indo-européennes, a classé l'albanais dans la branche des langues indo-européennes de l'Europe méridionale où font partie selon lui l'italo-celtique et le grec. Dans cette ramification A. Schleicher a mis l'albanais entre le grec et le latin, mais plus proche du grec. A son époque, vers le milieu du XIX^e siècle, on croyait que les deux langues classiques étaient assez proches l'une de l'autre, c'est pourquoi il les a regroupées sous le nom du couple de langues pélasgiques. Cette thèse de Schleicher a été embrassée et suivie surtout par G. Stier et par l'Arbëresh connu de Sicile, Dhimitër Kamarda. La linguistique postérieure n'a pas accepté en général cette thèse. On en a constaté qu'il n'y avait pas de lien étroit entre le grec et le latin, non plus une affinité particulière entre ces deux langues et l'albanais. Une erreur de caractère méthodologique avait influé sur la formulation et le soutien de la thèse ci-dessus. Ses auteurs n'ont pas réussi à distinguer les emprunts de l'albanais au grec et au latin des mots hérités et ils ont considéré les emprunts comme des mots d'héritage indo-européen. Cela les a conduits à des conclusions erronées concernant la place de l'albanais dans ce cercle linguistique.

La thèse de A. Schleicher, défendue aussi par G. Stier et Dhimitër Kamarda, peut être analysée en trois composantes: 1. Le grec et le latin sont des langues apparentées l'une à l'autre; 2. L'albanais présente des liens de

parenté avec toutes ces deux langues; 3. L'albanais est plus apparenté au grec qu'au latin. A moi, il me semble que la troisième composante de cette thèse concernant la position de l'albanais par rapport au grec et au latin, plus apparenté au premier qu'au deuxième, tient même aujourd'hui, bien qu'on n'y ait pas montré une attention particulière pour l'appuyer.

Prof. Eqrem Çabej dans certaines de ses études a attiré l'attention et a mis en évidence quelques concordances partielles entre l'albanais et le grec relatives aux anciennes périodes préhistoriques de ces langues, à leur berceau prébalkanique. Il a mentionné comme tels: alb. *bajgë*, *balgë* gr. *balbiton* (crottin, bouse); alb. *darkë drekë* (dîner déjeuner) gr. *dorpon* "dîner"; alb. *dhjamë* (suif) gr. *demos* "suif"; alb. *elb* gr. *alphi*, *alphiton* "céréale", alb. *hudhër* gr. *skorodon* (ail); alb. *pelë* gr. *ρῶλος* "poulain".

Suivant le sillon ouvert par Pedersen, prof. E. Çabej a ajouté que l'albanais prend part à des isoglosses ou à des concordances lexicales entre le grec et l'arménien et que même le grec prend part à des isoglosses celto-albanaises.

Quoiqu'il en soit, les études étymologiques du prof. E. Çabej et des autres chercheurs ainsi que quelques succès de la linguistique de l'aire ou de la géographie linguistique donnent la possibilité de constater qu'entre l'albanais et le grec les parentés sont plus nombreuses, surtout en lexique et en phonétique mais dans le système grammatical aussi. Il est important de souligner que l'albanais et le grec concordent en ce qui concerne certaines innovations survenues le long de l'évolution de ces langues depuis l'indo-européen à leur période ethnique, des innovations auxquelles généralement ne prennent pas part le latin, ni certaines autres langues indo-européennes. Donc l'albanais concorde avec le grec plutôt innovations qu'en conservations, tandis qu'avec le latin plutôt en conservations qu'en innovations. Prenons quelques exemples. L'indo-européen, selon Ernout - Meillet DEL 175 avait pour le mot *ditë* (jour) une racine **dei* "briller", auquel répond *dies* en latin, signifiant le temps, le jour illuminé: *dies est solis presentia*. En lat. le mot *dies* signifiait aussi l'espace temporel de 24 heures ce qui a été conservé dans les substantifs désignant les jours de la semaine dans les langues romanes: *lunedì*, *martedì* etc. Pour signifier l'espace temporel d'un jour, l'indo-européen avait aussi un autre mot, tel skr. *ahar*, hom. *ἡμᾶρ*, arm. *awr*. Le latin n'a rien conservé de ces racines. Le grec au contraire a généralisé cette deuxième racine *ἡμέρα* bien qu'il le garde même comme telle **dei*, *dies* dans un mot tel que *ἑνδύμιος* "midi". M. Bartoli, *Studi albanesi* II 1933 6, concernant l'âge de ces deux mots, a exprimé l'idée que le type *dies* était plus ancien que le type *ἡμέρα*. Selon lui, tous ces deux mots sont nés sur le terrain indo-européen préhistorique, avant leur déplacement vers les territoires historiques. Donc, même *ἡμέρα* est une innovation d'âge indo-européen. Contre cette thèse se prononce Pisani qui pense que les deux mots peuvent avoir existé simultanément.

Concernant le mot *ditë*, comme l'a observé prof. Çabej, l'albanais s'associe à la majorité des langues indo-européennes ayant à la base la racine i-e **dei*; anc. indo-européen *dinam*, lat. *dies*, slv. *dini*, etc., mais concernant le mot *zamër* "le goûter" il concorde même avec le grec *ἡμέρα*, avec le dor. *αμερα*, chez Homère *ἡμαρ-αῖος* dont on pense qu'en grec c'est une innovation par rapport au groupe des langues ayant *dies*. Parallèlement à l'albanais, à cette isoglosse prend part même l'arménien *awr* (*aur*) "jour". Dans l'équivalence entre l'albanais *derr* et le gr. *χοῖρος* d'une forme de base **g'hor-ios*, établie pour la première fois par Dh. Kamarda I, 96, admise après par presque tous les étymologistes, on voit une concordance particulière de l'albanais avec le grec, tandis que l'autre mot de l'albanais *thi* s'apparente si bien au grec *σῦς* qu'au latin *sus* lesquels ont leurs correspondants même dans les autres langues indo-européennes. Concernant le mot *dorë* aussi, de l'i-e. **ghera* qui varie selon les langues, gr. *χείρ*, -*ος*, lat. *manus*, l'albanais a des parentés sur le plan indo-européen avec le grec et surtout avec son dialecte dorique *χηρος*. Le mot latin est conservé en albanais dans *mërua*, emprunt au latin *manubrium*.

Par le mot *gjumë* (sommeil), d'une base **supno*, l'albanais correspond soit au grec *ὑπνος*, soit au latin *somnus*, alors qu'avec le mot *andërr*, *ëndërr* l'albanais présente une concordance particulière avec le grec *ὄναρ ὄνειρος* à laquelle participe l'arménien aussi *amurj* "ëndërr".

Une autre isoglosse évidente entre l'albanais et le grec, à laquelle prend part même l'arménien, se trouve dans la concordance en albanais *njeri* (d'une forme plus ancienne *njer*, celle-ci de **ner* -, en grec *άνήρ*, en arménien *ayr*, *arn*-, alors que le latin ne prend pas part à cette isoglosse; celui-ci avec son correspondant *vir* concorde avec la majorité des autres langues indo-européennes.

Si, avec le mot *gardh* pl. *gjerdhe* l'albanais correspond au latin *hortus* et à ses correspondants dans les autres langues indo-européennes, avec le mot *kopësht* il présente une parenté particulière avec le grec *κῆπος*, en dorien *κάπος*, voire, il s'agit peut-être d'un simple emprunt; un reflet de l'*a* long du grec en *o* dans l'albanais est attesté comme il est évident même dans le mot *mollë* du gr. *μηλον*, en dor. *μαλον*.

Le mot *dhamb dhemb* répond au grec *γόμφος* dans tous les développements phonétiques: le *g* indo-européen en *dh*, le *o* bref indo-européen, en alb. *a*, *φ* en *p*, *b* etc., et il ne concorde pas avec le lat. *dens*, *entis*, ni avec le gr. *όδών*, *οδοντος*.

Le mot *ujk* aussi, sa forme plus ancienne *ulk* en albanais, phonétiquement est plus proche du gr. *λύκος* que du lat. *lupus*.

Dans l'équivalence alb. *gjuhë*, *gluhë*, grec. *γλωττα*, *γλωσσα* d'un *γλωχια*, la parenté entre les deux langues est évidente, bien que le type de la

parenté soit incertain. Le latin *lingua* et ses correspondants dans les autres langues indo-européennes s'éloignent de cette parenté.

Ernont-Meillet dans *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p.360 affirme que le substantif de la langue offre d'une langue indo-européenne à l'autre des formes divergentes, mais qui présentent des ressemblances et ils ajoutent que le grec a un mot aberrant $\gamma\lambda\omega\tau\tau\alpha$ (ion. $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$). Il est intéressant que le mot alb. *gjuhë* (langue), sa forme ancienne *gluhë*, s'apparente à cette forme aberrante du grec.

Il en est de même du mot albanais *grua* (femme), un mot à étymologie incertaine, dont, en dépit de quelques difficultés phonétiques qui se présentent, il serait difficile de nier la parenté avec le mot grec $\gamma\rho\alpha\upsilon\varsigma$ "vieille femme", établie pour la première fois par Dh. Kamarda, admise même par Çabej et d'autres. Le mot $\gamma\rho\eta\upsilon\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\upsilon\iota\varsigma$ même en grec est considéré un barbarisme.

On peut dire la même chose à propos de l'équivalence alb. *dhallë* (babeurre), gr. $\gamma\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ "lait", des substantifs neutres dans les deux langues lesquels reflètent d'anciens neutres indo-européens avec les changements connus en albanais du guttural *g* en *dh* et du *l* palatal entre deux voyelles en *ll* vélaire. Comme il a été constaté par E. Çabej SE IV (Études étymologiques, tom. IV), en faveur de la concordance alb. *dhallë*, gr. $\gamma\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ témoigne aussi le rapport entre le mot alb. *dhallë*, roum. *zară*.

L'albanais et le grec présentent des parentés importantes même dans le système phonétique, non seulement parce qu'ils contiennent dans l'inventaire de leurs phonèmes les intradentales *th* et *dh* et la voyelle *y*, mais même plus, ils ont une évolution identique ou semblable de certains sons ou groupe de sons de l'indo-européen ainsi que dans certains phénomènes morphologiques.

Une comparaison des systèmes phonologiques des deux langues dans l'inventaire des phonèmes par les méthodes et la phonologie diachronique, en tâchant d'établir la chronologie de l'apparition des phonèmes nouveaux dans les deux langues, en considérant même le rapport entre les phonèmes particuliers que l'albanais a en commun avec le grec, tels *th*, *dh*, *y*, etc. et les phonèmes de l'albanais sans correspondants en grec tels que les affriquées *ç*, *xh*, *sh*, *zh* etc., serait du plus haut intérêt pour définir les traits qui unissent ces langues et ceux qui les séparent.

Nous allons mentionner quelques-unes des parentés entre les deux langues dans le domaine de la phonétique liées surtout à des changements nouveaux par rapport au type ancien indo-européen.

Antoine Meillet (BSL 1926) a remarqué depuis longtemps que dans trois langues indo-européennes: en grec, en arménien et en albanais, une série de mots qui dans les autres langues commencent par *r-l m-n* ont devant la consonne liquide ou nasale une voyelle brève *e*, *a*, *o*. Concernant ce

phénomène les trois langues ne concordent pas tout à fait ni concernant son extension, ni son timbre de la voyelle prothétique.

En grec la voyelle prothétique a une large extension devant les mots qui commencent par *r*, mais elle apparaît souvent même devant *l*, *m* et *n*, *p*. ex. ἔρπω, scr. *sarpati* lat. *serpo* "se traîner", i-e **serp*, albanais *gjarpër* "serpent"; gr. ἔρῦδος (mic. *e-ru-to-ro*), scr. *rudhirah*, lat. *ruber*, alb. *fruth* (rougeole); gr. ἀνέψιμος "cousin de la lignée du père, neveu", scr. *napat*, lat. *nepos*, *otis*, alb. *nip* "neveu"; ἐννέα, i.e anc. *náva*, lat. *novem*, alb. *nëndë*, arm. *inn*.

En albanais un tel élément prothétique qui concorde avec le grec et l'arménien se manifeste dans le mot *emën emër*, gr. ὄνομα, arm. *Anun*, même en anc. pruss. *emmens*; Cf. lat. *nomen*, anc.ind. *nama*, got. *nama* sans voyelle prothétique. En albanais aussi la voyelle prothétique devant les consonnes *l*, *n*, *r* et *m* peut avoir eu une utilisation plus fréquente, mais, comme on sait, dans la langue albanaise en général les voyelles inaccentuées ont subi une chute et parallèlement même les voyelles prothétiques.

Certains phénomènes qui ont été expliqués par la phonétique syntaxique peuvent, peut-être, être expliqués par l'existence de l'ancienne prothèse en question dans certains mots et formes. Il y a des cas en albanais où une voyelle prothétique apparaît comme un développement secondaire. Cf. par ex. l'alb. *arsye* (raison) au lat. *rationem*; *agjeroj* (jeûner) du lat. *ieiunare*. Peut-être la présence d'un élément phonétique lequel graphiquement est marqué par *e* devant des groupes de consonnes commençant par *m*, *n*, *r*, *l*, en tête de mot chez Buzuku, sur la source duquel de diverses opinions ont été exprimées, n'est pas sans lien avec ce phénomène. Si l'on prouvait que l'albanais a eu à une phase ancienne dans des positions phonétiques déterminées une voyelle prothétique assez fréquente tout comme le grec et l'arménien, l'on contribuerait à éclaircir et à réviser beaucoup d'étymologies des mots de l'albanais. P.ex. en rapprochant gr. ἀνῆρ, arm. *ayr arn* on peut reconstituer même pour l'albanais une préforme *aner* qui a donné par la suite *njer* dû à une chute de la voyelle initiale inaccentuée et à la diphthongaison ou à la décomposition du *e* bref en *je*. Avant l'éclaircissement historique des possessifs de l'albanais comme des formes composées, quelque chercheur, en comparant le possessif de la première personne du singulier *im*, *ime* de l'albanais au pronom personnel du grec *εμε* à l'accusatif et à l'arm. *im* au génitif, a considéré le *i-* dans *im*, *ime* comme une voyelle prothétique.

Le phénomène de l'apparition d'une voyelle prothétique dans des conditions phonétiques précises en tête de mot en grec, en arménien et partiellement même en albanais est un phénomène ancien de la dialectologie indo-européenne. En grec aussi le phénomène a cessé d'être productif dès le début de la période historique. Quoiqu'il en soit, le problème des voyelles prothétiques en grec, en arménien et en albanais est difficile à être bien expliqué. Les théories proposées ne sont pas appuyées sur l'analyse de la

totalité des faits dans ces langues-ci pour découvrir les concordances et les discordances, c'est pourquoi, ne sont convaincantes ni la théorie qui suppose trouver dans l'indo-européen l'existence de deux séries de liquides et de nasales conservés distinctes dans ces langues - une série emphatique qui a entraîné le développement d'une prothèse et une série non-emphatique - dans lesquelles un tel phénomène n'apparaît pas, ni la théorie qui voit dans tous les *e*, *a*, *o*, prothétiques devant les liquides et les nasales, la vocalisation des soi-disantes sonnantes symbolisées par le *ə* laryngien; elles ne peuvent non plus être considérées comme attestées.

"L'albanais et le grec s'associent même en ce qui concerne l'assibilation des groupes *ti-*, *di-* devant les voyelles en *s* respectivement *z*. Selon les observations de G. Meyer, Çabej etc., cette assibilation phonétique en albanais a englobé les mots autochtones et les anciens emprunts latins. Du groupe *tj* proviennent: le *š* dans les mots *vras* "tuer" *pres* "couper" (deuxième personne *vret*, *pret*) de *vratto* de la période indo-européenne, et le *z* dans *maz mēz* de *mandio* où participe même le messapien peut-être (*Menzana*) comme dans les mots de source latine *Diana*: *Zana gaudium*: *gaz* etc.

A cette assibilation prend part même le grec avec un rendement fonctionnel remarqué. P. ex. *τόσος*, hom. *τόσσοσ* d'une forme ancienne **toti-os*; atiq. *μελιττα*, ion. *μελισσα*, d'une forme en ancien grec **μελιτια*. Concernant l'assibilation *di:z* en grec Cf. *πέξοσ* d'un *pedios*, anc. ind. *padyas*; *Zeus* béot. *Δευσ* d'une forme ancienne *dieus*. Concernant le grec, voir: Helmut Rix, *Historische Grammatik des Griechischen* 1992, p.168.

D'ailleurs, si l'avis de H. Pedersen que le groupe *tt* de l'époque indo-européenne s'est réduit en *s* dans la langue albanaise (Cf. *pasur patur* d'un *potto* lié au lat. *potens*, gr. *despotes*, Çabej, *Etudes sur la phonétique historique de la langue albanaise* p. 47) était admis comme certain, on aurait alors une concordance phonétique particulière avec le grec. Cf. *μέλιττα* (atiq., ion. *μέλισσα* "abeille"; atiq. *γλωττα*, ion. dor. *γλώσσα*) Comme il est évident, la concordance est constatée avec le dialecte dorique et celui ionien. Dans le mot *bletë* "abeille" même au niveau lexical il y a une concordance avec le grec att. *βλίττω* "châtrer les ruches".

Du point de vue chronologique, il est à noter que l'assibilation de *ti* en *s* et de *di* en *z* devant une voyelle remonte à une période plus ancienne que celle où commence la diphtongaison du *e* bref en *je* et *ja*, car cette assibilation n'a pas eu lieu dans des mots tels que *djalë* "garçon" d'un **del*; *tjegull* "brique" du lat. *tegula*; *i djathë* "droit", Cf. lat. *dexter* gr. *δέξιος*. En d'autres mots, au moment de l'apparition des diphtongues *je ja* résultant de la diphtongaison du *e* bref, l'assibilation *ti:s* et de *di:z* avait terminé; elle n'était plus active.

Une autre concordance ancienne entre l'albanais et le grec dans le domaine de la phonétique, remarquée par prof. Çabej est le reflet double de la semi-voyelle *i* de l'indo-européen en tête de mot en albanais *gj* et *z*, gr. ζωστός "ceindre la ceinture"; *ngjesh* "ceindre"; anc.slv. *ĵast* "ceinture"; gr. *zygon* "joug"; lat. *iugum*; scr. *yugam*; tandis qu'en grec le *i* indo-européen en tête de mot a donné *h* et *z* Cf. lat. *liecur* gr. *hepar* et lat. *iugum* gr. *zygon*). Dans le cas du deuxième reflet en *z*, l'albanais s'apparente au grec. Il en est de même de l'équivalence: gr. *ἡμέρα* alb. *zemër*, *zëmër*.

Une parenté évidente entre l'albanais et le grec existe aussi dans le reflet des gutturales indo-européennes, surtout dans le double résultat en albanais des labio-vélaires en vélaires simples devant les voyelles fermées et en *s* devant les voyelles ouvertes (Cf. en albanais *darkë* "dîner" et *darsëm*, *dasëm* "noces", *vdekur* "mort" et *vdes* "mourir", alors qu'en grec par la labiale *p* devant les voyelles fermées (ἔπονται < **sequontoi* lat. *sequantur*) et par la dentale *t* devant les voyelles ouvertes gr. *τις* < *kvis* lat. *quis*, gr. *πεντε* < **penk*'e lat. *quinque*, etc.). Les concordances dans le traitement des gutturales mériteraient une étude à part même concernant le type linguistique indo-européen des deux langues.

Un intérêt particulier concernant la phonétique historique de l'albanais aurait le rapprochement des deux langues dans le reflet du *s* indo-européen. On sait que le *s* indo-européen a donné dans la langue albanaise certains reflets. Sauf le *sh* comme le reflet le plus sûr et le plus fréquent (Cf. alb. *asht* gr. *ὄσπεον*, lat. *os*, *ossis*; *shtatë*, lat. *septem*) il a donné aussi *h* et *gj*, alors qu'un reflet en *th* est problématique.

On a remarqué que l'albanais concorde partiellement avec le grec dans le reflet de l'i.e. en *h*. En grec le phénomène est assez étendu, par exemple, ἕξ, i-e. **sex*, lat. *sex*; gr. *ἑπτὰ*, lat. *septem*, etc., gr. *ἔπομαι*, lat. *sequor*, skr. *sakate*. Généralement concernant l'albanais l'on accepte l'idée de Pedersen KZ 26, 278, appuyée par Çabej aussi, *Hyrje* 120 que le *s* indo-européen a donné *h* devant les voyelles postérieures comme dans *hyll*, *yll* "étoile" d'un **sulo*. Cf. gr. *ἥλιος* lat. *solis* "soleil"; alb. *kohë* "temps" < **keso*, anc. sl. *čas*. Les exemples ne sont pas nombreux. Le cas *heq* "tirer" gr. *ἔλκω*, lat. *sulcus* "sillon" d'une base **selko*, à propos du *h* devant une voyelle ouverte *e* s'explique plutôt comme un emprunt au grec *ἔλκω* qu'un mot hérité.

Peut-être que même dans le reflet du *s* i.e. en *gj* en albanais on peut trouver des points de parenté avec le grec. Dans la plupart des cas, aux mots albanais qui présentent l'alternance i-e *s* alb. *gj*, le grec répond par des mots qui commencent par une voyelle précédée d'un esprit rude qui en d'autres langues se transcrit par *h* ou par *g* (Cf. *homeros*, rus. *gomer*, etc.) P.ex. *gjarpër* "serpent", gr. *ἔρπω* "se traîner", lat. *serpo* "ils se traînent", *serpens* *tis* "serpent", scr. *sarpati* d'une racine i-e **serpono*; *gjashtë* "six", gr. ἕξ, lat. *sex*, anc. sl. *sesti* d'une racine **sex*; *gjumë* "sommeil" gr. *ὕπνος*, lat. *somnus*

d'une base i.e. **sup-nos*; *gjysmë* "semi" gr. *ἡμί-*, lat. *semi-*; *gjallë* "vivant" gr. *ὄλος* "entier" lat. *salvus* d'une base **solvos*.

Donc, comme on le voit, les cas les plus certains de l'alternance *s* i-e alb. *gj* en grec se présentent en *h*. Ici l'on peut poser en tant qu'hypothèse la question si en grec a été préservée une phase intermédiaire de l'alternance du *s* en *gj*, présentée en *h*. Prof. E. Çabej a affirmé que le *h*, à une phase ancienne de l'albanais, a été une spirante gutturale. Cet état ancien est maintenu dans l'albanais de l'Italie: *ha*, *hare* en spirante vélaire. Ce son de timbre guttural a été peut-être palatalisé en *gj* devant des voyelles ouvertes.

Concernant la question pourquoi dans l'équivalence gr. *ἐλκω* alb. *heq* "tirer, enlever, etc." il n'y a pas en albanais *gj* mais *h*, on pourrait répondre que dans ce cas on aurait probablement à faire à un emprunt, donc, c'est plutôt une question de chronologie.

Sur le plan morphologique je rappellerais que l'albanais par l'alternance de l'apophonie quantitative en apophonie qualitative dans le système verbal (*mbjell-mbolla* "semer", *heq* - *hoqa* "enlever") s'apparente plus au grec *λείπω* *λέλοιπα*, *τρέφω* - *τέτροφα* qu'au latin *lego-legi*.

Du système morphologique, à part l'aoriste sigmatique du type *pushë* *rashë* etc. qui correspond au grec *ἔγραψα* *ἔλυσα* et lat. *scripsi*, on a essayé de trouver en albanais même des traces de l'augment qui est un phénomène typique du grec (il s'agit de la voyelle *e* que l'on ajoute avant le verbe pour former certains de ses temps comme l'imparfait et le passé simple *ἔγω*, *ἔλεγον*, *λύω*, aor. *ἔλυσα*.) E. Çabej a mis en évidence que Meyer Lubke pensait que la forme *dhashë*, l'aoriste sigmatique du verbe *jap* "donner" a eu au début un augment, car le *d* initial pourrait se transformer en *dh* seulement entre deux voyelles. Etymologiquement le mot se rapporte au *δίδωμι* du grec et *donare* du latin. Pourtant *dh* dans *dhashë* peut être expliqué aussi à l'intérieur de la phrase en tant que phénomène de la phonétique syntaxique, comme pense Pedersen KZ 36, 331 v et plus tard Tchimohovski aussi.

A propos du système verbal Dh. Kamarda, *Saggio* ... 287 avait remarqué dès le siècle passé que les terminaisons primaires du verbe intransitif de forme pronominal du grec apparaissent partiellement même en albanais. La forme grecque *pheromai*, concorde avec la forme *vishem* "s'habiller" de l'albanais à quoi Çabej ajoute aussi les équivalences *pheretai* - *vishete*; *pherometha* - *vishem*; *pherontai* - *vishenë*.

De l'exposé des données ci-dessus il résulte des conclusions d'un caractère général qui complètent, confirment ou même précisent des thèses et des idées avancées, soit d'une manière indirecte.

1. L'albanais et le grec, bien qu'appartenant à deux types différents de langues indo-européennes, l'albanais langue satem, le grec langue centum, présentent des apparentés lexicales et phonétiques importantes concernant leur période préhistorique sur le plan des concordances indo-européennes.

Ici c'est peut-être le cas d'affirmer que le schéma de la division des langues i.e. en langues centum et satem et langues nordiques et langues méridionales ne suffit pas à découvrir tous les liens de parenté entre les langues particulières. C'est pourquoi il est peut-être plus juste de parler, comme on a dit dans bien des cas, de langues avec prédominance des traits centum et de langues avec prédominance des traits satem.

2. Dans la définition de la place et des liens de parenté de l'albanais à l'intérieur de la famille des langues indo-européennes, à part les résultats de la linguistique historique comparative, il faut apprécier le plus même les résultats et les méthodes de la linguistique de l'aire ou bien de la géographie linguistique suivant la voie ouverte par A. Meillet, M. Bartoli, V. Pisani, G. Bonfante, E. Çabej, etc.

3. Parmi les langues indo-européennes méridionales, dont l'albanais se sépare surtout par le reflet en *a* du *o* bref i.e., l'albanais a des concordances considérables avec le grec et l'arménien, alors que les affinités avec le latin de la période préhistorique sont insignifiantes par rapport aux celles avec le grec. Dans la majorité des cas où le terrain linguistique du latin et du grec dans l'espace indo-européen se sépare par des isoglosses particulières, l'albanais s'apparente plutôt au grec. Si, selon la division de la linguistique historique comparative en langues centum et satem et en langues nordiques et méridionales, le grec et le latin font partie du même type linguistique - centum et méridional -, dans la division faite par la linguistique de l'aire en langues centrales et périphériques, le grec entre dans le groupe des langues centrales tout comme l'albanais et le latin dans le groupe des langues marginales ou périphériques. Dans cette optique, je pense que la thèse d'A. Schleicher, soutenue par Dh. Kamarda aussi, mérite d'être réévaluée pour cette partie-là selon laquelle l'albanais est plus proche du grec que du latin.

4. Sur la base de la définition des langues par les méthodes de la linguistique de l'aire en langues conservatrices et en langues novatrices ou en langues centrales et en langues périphériques marginales, l'on peut généralement dire que l'albanais et le grec s'apparentent plutôt en innovations. Si cette thèse était définitivement attestée, ce qui n'est pas facile, pour l'albanais elle aurait une importance particulière non seulement théorique mais même pratique. L'état linguistique du grec, la voie de son développement de l'i.e. à l'état actuel, généralement bien connue, pourrait contribuer à éclaircir quelques développements ou phases intermédiaires de l'albanais de l'ancien type indo-européen à sa phase historique.

Comment faut-il expliquer ces parentés de l'albanais avec le grec? Ceci est, certes, le travail le plus difficile. Premièrement, je pense qu'il faut encore beaucoup de travail pour découvrir et mettre en évidence ces parentés. Deuxièmement, il faut élargir la base de comparaison afin de préciser avec plus d'assurance si elles sont spécifiques seulement pour le grec et l'albanais et si non, dans quelles autres langues elles s'étendent et quelle place elles y

occupent. Troisièmement, on doit éclaircir avec plus de sûreté si ce sont vraiment des parentés de la période préhistorique, sur le plan de la dialectologie indo-européenne, ou bien si elles ont été créées à la période ethnique des Albanais et des Grecs dans la Péninsule balkanique. Autrement dit, il faut encore du travail pour faire la différence entre les parentés indo-européennes, celles balkaniques et les relations d'emprunt.

Quatrièmement, parmi les parentés anciennes du grec avec l'albanais, il faut distinguer les éléments du grec qui ne trouvent pas d'explication à l'intérieur du grec même, qui ne s'accrochent pas à la ligne normale de son développement de l'indo-européen. Dans ces cas il devient plus possible une source commune d'un substrat pré-grec dans les régions du sud-est de la Péninsule balkanique ou des contacts entre les anciennes populations de cette Péninsule. En principe, il est tout à fait acceptable que le grec contienne dans son lexique des mots du thrace et de l'illyrien, qui après les développements dans cette langue se présentent aujourd'hui comme des concordances avec l'albanais ou même comme des emprunts du grec à l'albanais. Pour en donner un exemple. Les dictionnaires du grec ancien donnent le mot *σκάλημη* sous la définition "épée thrace"; on le trouve chez Homère et Sophocle ainsi que chez Hésiode de paire avec *ξίφος* et *μαχαίρα*. Dans l'albanais du nord cela apparaît au moins dès l'année 1931 chez H. D., l'Année VII, No. 1, dans une traduction du cinquième livre de l'Iliade d'Homère par Gjergj Fishta dans le sens de "épée". Encore dans H. D. XIX de 1943 il s'agit d'un *shkallme* (it. *ascia*) de pierre polie trouvée à Butrint. Le mot a été employé aussi par Gjon Shllaku dans la traduction de l'Iliade: *këtu rri e prite e kija mendjen vetes se mos të gjuen me heshtë ja të vret me shkallme* "reste ici et attends-le et fait attention à toi pour qu'il ne te jette une lance ou qu'il ne te tue à coup d'épée". (Gjon Shllaku, *l'Illiade* p.323). Le mot est entré aussi dans des dictionnaires: on le trouve dans Cordignano, *Dizionario 193*; il est inclus dans le *Dictionnaire de la Langue Albanaise* de 1954. Ce mot ne doit pas être une création ou une utilisation de la langue savante et des hommes de culture en tant qu'une adaptation phonético-morphologique du mot grec: cela est prouvé par le fait qu'on trouve ce mot utilisé au sens figuré dès l'année 1922 dans le *Messenger du cœur de Jésus Christ* 1922 p. 183: "Ai me pallë çelikut, ky me *shkallme* të shpirtit", (Lui à l'épée d'acier, celui-ci à l'épée d'âme.) Donc, c'est peut-être l'un des mots thraco-illyriens que l'albanais a hérité et que le grec a emprunté.

De même, un mot du grec comme *δέπας* dans le sens de "vase, coupe", dans les dictionnaires étymologiques du grec (Cf. Boisaq) est donné comme un mot à étymologie inconnue. D'autres linguistes, parmi eux le prof. Çabej, l'ont apparenté au mot *djepe djep* "berceau" de l'albanais dont l'étymologie donnée n'y est point plus certaine. Un autre problème encore ouvert c'est aussi l'explication de nombre de mots du type *shegë* "grenade" *gr. *σιδη*,

venë verë "vin" gr. *οἶνος*, lat. *vinum*; rrush "raisin" gr. *ῥώξ*, - γός; mëllagë "mauve" gr. *μαλάχη*; lërpjetë "patience" gr. *λαπάθη*, etc., dont on a supposé une ancienne source méditerranéenne.

Donc les sources des concordances entre le grec et l'albanais sont nombreuses. Une bonne partie d'elles s'expliquent certes sur le plan dialectologique indo-européen ce qui est lié à la place et au temps de la séparation des Grecs et des Albanais de la communauté indo-européenne, une autre avec la longue coexistence des Grecs, Thraces et Illyriens ici dans la Péninsule balkanique - une coexistence qui allait jusqu'au mélange ethnique, une autre partie peut être liée aux infiltrations d'un substrat plus ancien, pré-grec dans la langue et dans la culture de ces peuples sans exclure ensuite les contacts historiques postérieurs que nous n'allons pas traiter ici. De toute façon je suis tenté de croire qu'il reste beaucoup à chercher et découvrir dans les rapports entre l'albanais et le grec durant la période préhistorique et historique afin d'éclairer de divers aspects de l'histoire ancienne de la langue et de la culture des Albanais. En dépit des différentes thèses qui existent à propos de l'origine et de la place de la formation des Albanais, leur histoire et leur culture tournent à l'intérieur du tourbillon des anciennes cultures greco-latines, bien que, peut-être même à cause d'elles-mêmes, elle en soit demeurée loin à bien des égards, surtout en ce qui concerne la tradition tardive de l'écriture.

□ BIBLIOGRAPHIE

- Bariç H. *Hymje në historinë e gjuhës shqipe*, Prishtinë 1955.
- Boisacq E. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 3^e édition, Heidelberg, Paris 1938.
- Bokshi B. *Rruga e formimit të fleksionit nominal të sotëm të shqipes*, Prishtinë 1980.
- Bonfante G. *La positionne linguistica albanese fra lingue indoeuropee* (extrait), Palermo 1978.
- Bopp F. *Über das Albanesische in seinen verwandtschaftlichen Beziehungen*, Berlin 1854.
- Çabej E. *Studime etimologjike në fushën të shqipes*, vëll. I, Tiranë 1982, II (1976), III (1986), IV (1997).
- Çabej E. *Hyrje në historinë e gjuhës shqipe*, - "Fonetika historike e shqipes", Tiranë 1947, 1960.
- Çabej E. *Studime Gjuhësore I-VIII*, Prishtinë 1977.
- Demiraj Sh. *Gjuha shqipe dhe historia e saj*, Tiranë 1998.
- Ernout A., Meillet A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*, Paris 1967.
- Jokl N. *Linguistisch – kulturhistorische Untersuchungen aus dem Bereiche des Albanischen*, Berlin und Leipzig 1923.

Kamarda Dh. *Saggio di Grammatologia Comparato sulla lingua albanese*. divino 1864.

Meyer G. *Etimologisches Vörterbuch der albanesischen Sprache*. Strasburg 1891.

Mihăescu H. *Influenta greceasca asupra limbii române pîna în secolul al XV-lea*. Bukarest 1966.

Ölberg H. *Greichisch – albanische Sprachbeziehungen*, in "Indogerm. Forsch" 26, 1910, II Teil, pp. 1-10.

Thumb A. *Altgriechrische Elemente des Albanesischen*, in "Indogerm. Forsch." 26, 1910, II Teil pp. 1-10.

E. Lafe, I. Ajeti

VINGT-CINQ ANS APRES LE CONGRES DE L'ORTHOGRAPHE. APPRECIATIONS ET PERSPECTIVES¹

Commémorer le 25^e anniversaire d'un tel événement comme c'est le cas du Congrès de l'Orthographe de la Langue albanaise ce n'est pas seulement tourner la page dans le calendrier des dates marquées de la science et de la culture albanaise. Cette commémoration nous donne l'occasion de revivre les émotions de cette semaine que nous avons passée ensemble comme délégués du Congrès, de rendre hommage aux collègues qui ne sont plus entre nous, d'apprécier notre travail et de définir nos responsabilités avec la maturité que nous donne un quart de siècle de plus de l'expérience scientifique et humaine. Nous, qui nous avons été organisateurs et participants de cette grande assemblée scientifique, nous avons été et nous sommes profondément conscients que notre tâche à cette époque-là était de parcourir l'ultime distance pour atteindre le but visé. La torche du flambeau de cette course de relais a été allumée, on ne sait pas encore dans quel foyer de citadelle ou de monastère. Nous la voyons d'abord sous la fumée et la flamme des guerres de Scanderbeg entre les mains d'un Pal Engjëlli en 1462: du levain de ces deux lignes-là écrites en albanais par ce sage prélat, petit à petit mais sans relâche, a été levé la pâte versée dans le premier livre si volumineux en albanais *Meshari* (livre de messe) de Gjon Buzuku. Le feu de cette torche a été porté au sein même par ceux que l'aspiration à une vie en liberté avait jetés "en terre étrangère", et ainsi, c'est encore au siècle de Gjon Buzuku que paraît le premier livre albanais dans le monde des Arbëreshë de l'Italie. Rappelons à cette occasion que l'appellation ethnique *Arbër, Arbën*, qui désigne le pays et le peuple, était tôt devenu commun, du nord au sud, et cela témoigne que bien avant l'invasion turque, chez les locuteurs de *la langue des Arbëresh* était acquise la conscience d'une unité ethnique, ce qui sous-entend aussi une communauté culturelle. Sur la conscience merveilleuse et cohérente de cette ethnie culturelle, caractérisée durant les siècles suivants par les nouvelles dénominations *shqiptar* (Albanais), *Shqipëri* (Albanie),

¹ L'exposé a été présenté dans la Conférence scientifique jubilaire à l'occasion du 25^e anniversaire du Congrès de l'Orthographe, convoqué à Tirana le 12 décembre 1997.

Shqipni, a été basée l'activité du mouvement pour "le réveil national" pour sauver les territoires albanais des morcellements et pour "la renaissance de la langue albanaise et l'unification de ses dialectes² en une langue commune et littéraire de toute l'Albanie³.

Une circonstance remarquable dans le processus de la formation de notre langue nationale littéraire au siècle passé est que ce processus a commencé et s'est développé dans les conditions de la domination étrangère, quand l'enseignement et la culture de la langue albanaise dans la patrie étaient interdits et c'est pourquoi les principaux foyers de l'élaboration de la langue et des publications albanaises se trouvaient à l'étranger, dans les communautés albanaises en exil. L'albanais est devenu la langue libre ayant les pleines fonctions d'une langue nationale et officielle seulement avec la fondation de l'Etat albanais indépendant. Sa vie comme telle ne s'étend pas en plus de trois générations. Une autre circonstance qui a caractérisé le développement de l'albanais national littéraire a été que la moitié du peuple et des territoires albanais au nord et au sud non seulement a été demeurée en dehors des frontières politiques de l'Etat albanais mais jusqu'aux événements de la Deuxième Guerre Mondiale elle n'avait pas le droit d'apprendre la langue maternelle à l'école. Ces deux circonstances en commun avec d'autres motifs économiques, sociaux, culturels et d'enseignement ont eu pour conséquence que l'unification des deux dialectes en *une langue littéraire commune à toute l'Albanie* fût plus tardive que celle des langues des autres peuples de l'Europe, 25 ans avant seulement.

2. Le Congrès de l'Orthographe est déjà entré dans l'histoire mais ce n'est pas un événement qui appartient seulement à l'histoire. Son action sur le développement de notre langue littéraire et sur la culture, sur l'enseignement et sur la vie sociale du peuple albanais a été et est remarquable. Ses décisions ont résisté à l'épreuve de ces 25 ans. Le Congrès de l'Orthographe a eu lieu à une époque dont le peuple albanais s'est décidément et définitivement séparé. On ne peut pas l'apprécier selon la couleur idéologique de l'époque mais selon le travail qu'il a fait et les fruits de ce travail. La solution qu'a trouvée le problème de la langue albanaise littéraire, couronnée dans le Congrès de l'Orthographe, n'a pas été arbitraire, dictée, en contradiction avec le développement historique de la langue littéraire même et avec son état réel. On connaît l'action des facteurs extralinguistiques sur la formation d'une langue commune,⁴ mais au moment où en Albanie le problème a été

² *Një letër e Sami Frashërit mbi Lidhjen Prizrenit (Ndë Konstantinopojë me 20 të shkurtitë 1881)*, publiée dans "Buletin për Shkencat Shoqërore", une publication de l'Institut des Sciences, Tirana 1954, 2, p.115.

³ Vepra 2, *Shqipëria ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë*, Rilindja, Prishtinë 1978, p. 85.

⁴ A ce propos E. Çabej a dit devant le Congrès de l'Orthographe : "Si l'on pose la question si dans la formation d'une langue commune, surtout dans l'écriture, a pris part dans

sérieusement posé à résoudre, un poids déterminant dans le choix qu'il fallait faire, a eu le facteur linguistique, c'est à dire la simplicité de la structure phonétique et grammaticale et le haut niveau de l'élaboration et de l'unification de la norme de la koinè méridionale (particulièrement dans les grammaires scolaires et scientifiques de Kostaq Cipo) ainsi qu'une culture plus large de cette koinè⁵. D'autre part, sur le développement asymétrique de la variante littéraire septentrionale, sur son moindre degré d'unification et sur son extension plus restreinte dans la presse et les publications de l'époque ont influé la géographie inégale du développement culturel et d'enseignement⁶ de cette région, le détachement de ce développement de Kosova et des autres contrées albanaises de l'ex-Royaume yougoslave languissant dans l'obscurité de l'analphabétisme massif. Un trait distinctif du développement de notre langue littéraire a été la convergence de la norme, l'orientation vers des formes aussi communes que possibles. Cette convergence parcourt comme idée de base l'exposé de prof. Androkli Kostallari dans le Congrès de l'Orthographe, un exposé qui a servi de plateforme scientifique au Congrès. La convergence ou le dénominateur commun a été développé premièrement à l'intérieur de la norme de chaque variante littéraire, septentrionale et méridionale, mais l'objectif conscient ou subconscient, a été de faire de ces deux variantes s'approcher jusqu'au point d'où l'on pourrait faire le pas décisif vers l'unification totale de la norme. Donc, bien qu'en apparence la convergence soit effectuée surtout à l'intérieur de ce qu'on a appelé *toskërishte littéraire* et *gegërishte littéraire*, elle visait un niveau plus haut: celui de la langue littéraire panalbanaise, si nous le désignons par le terme susmentionné de Samiu. C'est pourquoi nous pensons

une plus grande mesure l'activité linguistique et littéraire ou bien le composant des forces extralinguistiques, la réponse pour l'Albanie est la suivante – ici comme dans la plupart des pays de l'Europe, la principale initiation a été celle de ces forces". Voir: *De certaines questions de la tradition de l'écriture et de l'orthographe albanaises*. "Le Congrès de l'Orthographe de la Langue Albanaise (Tirana du 20 au 25 novembre 1972)", Tirana, 1974, p. 229.

⁵ Significative est la question que pose B. Beci : "... comment expliquer le couronnement d'un phénomène qui avait eu dans ses fondements l'acte administratif ?" L'auteur s'exprime que "c'est un problème scientifique ouvert duquel doit s'occuper la linguistique albanaise" (Voir: *Gjuha letrare shqipe dhe baza e saj dialektore*, "Seminari XVII Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare", Eurorilindja, Tirana, 1995, p. 204.

⁶ Dans toute la partie septentrionale de l'Albanie qui comprend aujourd'hui les districts de Krujë, Kurbin, Mat, Mirditë, Bulqizë, Dibër, Kukës, Has, Tropojë, Pukë, Lezhë, Shkodër, Malësia e Madhe, la seule ville avec des écoles secondaires, avec une vie culturelle et artistique et avec des organes de presse jusqu'aux années '50 c'était Shkodra. D'ailleurs la plus grande partie des chefs-lieux des autres districts susmentionnés ne pouvaient même pas être considérés comme des villes. Il faut avoir en considération que généralement la participation des contrées de l'Albanie Septentrionale (y compris la Kosova, le Monténégro, la Macédoine) à l'activité culturelle et de l'édition des associations albanaises en exil a été minime.

que le point de vue, selon lequel ces deux variantes littéraires seraient restées longtemps isolées sans relations mutuelles, comme deux couches de couleurs différentes dans un verre de cocktail jusqu'à ce que l'une des variantes, par un acte administratif, eût évité l'autre, est superficiel et inspiré de motifs extralinguistiques.

Quiconque s'occupe, si peu que ce soit, des questions de la langue, voit clair qu'un accord social à un moment précis est nécessaire pour sanctionner ce que l'expérience, de manière presque spontanée a acquis et pour faire un choix dans ces cas où la question se pose selon la formule *ou bien ... ou bien*. C'est à un tel stade qu'était graduellement arrivée la convergence linguistique des deux variantes normatives de l'albanais littéraire dans les années '60. Pour l'amener à une norme unifiée, unique, il fallait donc choisir entre: *hëna* ou *hana* (lune en deux variantes: tosqe et guëgue); *dimër* ou *dimën* (hiver); *kam punuar*, *për të punuar*, *i punuar* ou *kam punue*, (*për*) *me punue*, *i punuem* (j'ai travaillé; pour travailler; travaillé); *mësues* ou *mësonjës* (instituteur)⁷. Le point de vue qu'une fois, à un moment précis, même ce peu de différences entre les variantes normatives littéraires seraient unifiées spontanément⁸ sans une intervention, sans un accord social, est hors de la bonne raison et hors de la pratique de l'établissement des langues littéraires même chez autres peuples. Ferdinand de Saussure a écrit à ce propos "*Livrée à elle-même, la langue ne connaît que des dialectes dont aucun n'empiète sur les autres, et par là elle est vouée à un fractionnement indéfini*".⁹

Il n'y a pas de doute qu'il en serait de même de l'albanais. La langue nationale littéraire ou bien la langue standard (terme de la linguistique actuelle) devient nécessaire et possible à un stade précis du développement économique et culturel de la nation. Aux autres retards historiques, nous, les

⁷ Les autres traits caractéristiques phonétiques (la nasalité et la longueur des voyelles) et grammaticaux (surtout les formes paradigmatiques spéciales) du guëge littéraire ne se présentaient plus comme des distinctions qui devaient être aplanies (p. ex. : *shkoja* ou bien *shkojsha*, *shkojshe* (j'allais) etc. De ce point de vue, le guëge littéraire classique, c.à.d. tel qu'il était écrit p. ex. par K. Kristoforidhi et en particuliers par les auteurs de Shkodra jusqu'à la veille de la guerre, n'était presque plus cultivé. La même chose peut être dite même sur le tosqe classique littéraire. La génération des auteurs arrivés dans les lettres albanaises aux années '30, du Nord ou du Sud soient-ils, se distinguent linguistiquement de la génération antérieure. L'organisation d'un Etat unifié et d'un enseignement national, l'intensification des relations entre les gens de diverses régions ont donné beaucoup d'ampleur à ce processus presque spontané au cours duquel les dialectes " avec le temps renoncent à quelques-uns de leurs propres traits, ce qui ouvre la voie aux formes plus générales"(E. Çabej, *op. cit.*, p.250.)

⁸ Comparez Bahri Beci, *Ibid.*, p. 203. Concernant ce point de vue exprimé avant par A. Pipa, compar. aussi la critique du prof. Peter R. Prifti, dans sa brochure *Gjuha letrare është organizëm i gjallë...*, Tirana 1995, p. 11.

⁹ F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*. Edition critique préparée par Tullio de Mauro. Payot, Paris, 1972. p. 267 ssq.

Albanais, nous n'avions pas de raison d'ajouter un autre, celui de la question de la langue littéraire.

Nous sommes d'avis que l'autre point de vue, selon lequel les deux variantes littéraires ou une langue littéraire et une variante littéraire dialectale pourraient être utilisées parallèlement sans problème, est antihistorique et nuisible, particulièrement dans les circonstances où la moitié du peuple albanais en dehors des frontières politiques vit à un statut différent, inégal. Une langue littéraire nationale commune est un abri protecteur pour tous les dialectes et tous les parlars de cette langue¹⁰.

3. La Commission Littéraire albanaise (Komisija Letrare Shqipe) réunie à Shkodra il y a 80 ans mérite toute notre vénération pour ses décisions courageuses, qui ont apporté tant de profit au développement ultérieur de l'albanais littéraire dans la voie de l'approche et de la convergence. Cette Commission a été le précurseur du Congrès de l'Orthographe mais même presque 30 ans après il n'y a eu aucune activité pareille pour porter en avant son travail. D'ailleurs le guègue littéraire n'a pas réussi à s'unifier selon la variante intermédiaire décidée par la Commission, même pas à l'époque de l'occupation pendant laquelle il y a eu un intérêt croissant pour lui.

Devant l'Institut des Sciences, dès sa fondation, il a été posé comme tâche primaire de travailler pour la formation d'une langue littéraire commune et conjointement rédiger le vocabulaire, la grammaire et l'orthographe de la langue albanaise. Les orientations du gouvernement ont été formulées claires et catégoriques dans le discours d'inauguration du Dr Manol Konomi, premier président de cet Institut, tenu devant l'assemblée en avril 1947¹¹. Ce programme et cette politique de planification linguistique,

¹⁰ Cfr. Dr Rolf Ködderitzsch, *Për një gjuhë letrare shqipe*, "Hylli i Dritës", 24, 1996, nr. 1-2, p. 1-8. En adoptant ici la définition de la langue comme un diasystème hétérogène construit sur des systèmes diastates, diatopes et diachrones, il s'exprime que "le retour aux deux langues littéraires albanaïses rivales, comme le demande Arshi Pipa, entraînerait sûrement une réduction du territoire où aujourd'hui l'on parle albanais (p. 6).

¹¹ Puisque dans les nombreux articles sur la langue littéraire, écrits récemment mais même auparavant, personne ne l'a mentionné, nous le citons en intégral sans commentaire (il serait superflu) seulement en prévenant de la terminologie pas tellement professionnelle: "L'Institut des Etudes doit aboutir à des conclusions qui sont nécessaires au développement de notre langue et littérature. C'est la question de la formation d'une langue littéraire commune. Cela concernant, l'Institut travaillera pour le Dictionnaire, l'orthographe de la langue, prenant comme base la phonétique et la grammaire de la langue albanaise.

La langue est un phénomène social. Elle se soumet aux lois sociales. Son développement est lié au processus historique de la société. L'union morale et politique du peuple albanais cherche la création d'une langue nationale commune. Le développement de la langue non pas dans une direction définie mais dans de différentes directions devient un grand obstacle pour l'union du peuple. Tout ce qui entrave cette union doit être éliminé.

On ne peut pas nier que les régimes réactionnaires d'hier n'avaient pas monté devant les différentes régions de barrières linguistiques. Une langue, libre à se soumettre aux divers

un terme celui-ci de la linguistique de nos jours, ont été réalisés et appliqués graduellement. La standardisation de la langue écrite a été initiée par une institution scientifique, où étaient réunis les meilleurs spécialistes. En 1949 a été publiée la *Grammaire de la langue albanaise* de K. Cipo (phonétique et morphologie) et en 1952 *La Syntaxe* du même auteur. Le premier dictionnaire explicatif de la langue albanaise, rédigé sous sa direction, a été terminé depuis 1952 mais il a été publié en 1954. Concernant l'orthographe, on a travaillé sur quelques projets successifs: en 1948, en 1951, en 1953, en 1954, en 1956. Dans tous ces projets, parallèlement à la norme principale selon la variante littéraire méridionale, l'on donnait des règles complètes ou partielles sur la norme de la variante septentrionale aussi, laquelle, bien que limitée surtout à la sphère de la littérature et moins à celle des recherches scientifiques, continuait à être pratiquée¹².

Le projet de l'orthographe de 1967 était un point de tournant et dès sa proclamation il a été conçu comme l'avant-propos d'une étape nouvelle, de la norme littéraire unifiée¹³. C'est pourquoi il a été accueilli avec un grand intérêt par l'opinion sociale et par les spécialistes de la langue, par les

intérêts, est destinée à tomber un jour en décadence. Le développement de la langue doit suivre le développement du processus politique et social du peuple.

Nous devons être clairs. La langue littéraire, une langue nationale commune, doit être celle des masses du peuple, qui représentent la partie la plus progressiste de notre pays. La voie que le peuple avait frayée par sa lutte, doit être la voie que la langue aussi doit suivre dans son développement. Le développement de la langue dans une autre direction ou dans une direction contraire n'est pas possible. C'est le critère sain que nous devons avoir en vue toujours dans notre travail.

Qu'un écrivain a écrit dans cette ou celle langue, qu'une œuvre ou une série d'œuvres ont été écrites dans ce dialecte ou dans un autre, ce ne sont pas des motifs déterminants pour imposer ce dialecte-ci ou celui-là. Seulement dans le passé l'on se permettait de se livrer à une lutte sur de tels critères. Aujourd'hui la question doit être abordée et résolue différemment. Le passé ici plus que partout ailleurs a laissé des traces profondes. La force de l'habitude y sera plus puissante". ("Buletin i Institutit të Studimeve", viti I, 1947, nr. 1, p. 18-19).

¹² D'ailleurs, dans l'Institut de la Linguistique et de la Littérature même de jeunes employés diplômés à l'Université de Tirana rédigeaient et publiaient leurs travaux scientifiques dans la variante littéraire septentrionale jusqu'à la parution du projet de l'orthographe en 1967, à une époque où un linguiste tel que S. Riza avait renoncé à cette pratique depuis des années. Cela prouve qu'à l'école primaire et celle secondaire, si bien qu'à l'université, l'on n'insistait pas sur une assimilation solide et sur l'application de la norme que contenaient les textes d'enseignement. On donnait (et on continue de donner) plus d'importance à l'assimilation des catégories et des notions grammaticales. Nous rappelons cela car ce n'est pas connu pour tout le monde, voire d'aucuns peuvent en avoir une autre image.

¹³ *Rregullat e drejtshkrimit të shqipës* (projet), "Mësuesi", 24 février 1967 ; publié comme livre aussi cette même année à Tirana et en 1970 à Prishtina. Dans "Dy ljalë për lexuesit" (Deux mots au lecteur) il est dit entre autres que le développement culturel du pays "exige que la norme littéraire actuelle soit autant unifiée que possible. La première expression et la plus évidente de cette unification c'est l'établissement des mêmes normes orthographiques uniques et stables" (p. 3).

enseignants, par les hommes des lettres etc. En avril 1968 a eu lieu à Prishtina la Consultation linguistique connue, dont les décisions se résument dans la définition *une nation - une langue littéraire, une orthographe*. Quatre années et demie passées depuis cette consultation jusqu'au Congrès de l'Orthographe ont témoigné que même en Kosovë, en Macédoine et au Monténégro l'application de la norme littéraire unifiée n'avait pas heurté de problèmes insurmontables, au contraire, les résultats étaient marquants.

Le développement économique, culturel et de l'enseignement dans l'Etat albanais et les conditions nouvelles créées pour les Albanais dans l'ex-RSFY à la fin des années '60, particulièrement l'ouverture de l'Université de Prishtina, la reprise si bien que symbolique des relations culturelles et scientifiques et l'éternelle aspiration nationale constituaient le milieu social-historique où il a été posé de façon naturelle, comme une tâche de l'époque, la nécessité de l'unification de la norme littéraire ou de la langue littéraire commune. *"Une langue commune - a dit le Prof. E. Çabej au Congrès de l'Orthographe - demeure l'expression d'une unité nationale et d'un niveau précis de la culture de la communauté qui la parle. La proportionnalité y est juste, de façon que plus cette unité soit forte, plus le niveau culturel soit élevé, plus formée se présente la langue commune, si bien au parler qu'à l'écrit surtout. Une telle langue demeure ainsi au-dessus des dialectes, elle est une dimension supra dialectale, à quelque regard leur dénominateur commun et leur synthèse. Elle présente une réalité et en même temps le résultat d'une certaine abstraction, formée au cours du temps, de façon qu'elle ne concorde pas tout à fait avec un dialecte territorial précis, même pas avec le dialecte qui est à sa base... De cette façon cette langue devient une unité à l'intérieur des changements. Etant, elle aussi, un indice du niveau de la culture d'un peuple, un peuple cultivé se fait remarquer entre autres même par une langue écrite formée et unie"*¹⁴.

L'auteur de ces mots était né l'année du Congrès de Monastir et en 1972 il jugeait sur le développement de l'albanais littéraire non seulement comme le linguiste albanais le plus éminent, mais aussi comme participant et témoin de ce procès. En 1972 il n'y avait pas de raison d'agir comme en 1908 au Congrès de Monastir, à un moment où on avait laissé en vigueur aussi bien l'alphabet de la Société d'Istanbul (surtout pour les Tosques), que le nouveau alphabet latin simplement (surtout pour les Guègues). En peu d'années, le temps a mis hors d'usage le premier, qui, en déterminant l'inventaire des phonèmes de l'albanais littéraire, avait terminé son rôle. En 1972 il était devenu clair sur quel lit l'albanais littéraire commun était en train de s'étendre et de s'élargir. A ce propos R. Ismajli, parmi les traits linguistiques de l'albanais standard, distingue aussi ce qu'il appelle *le caractère artificiel*.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 254.

c.à.d. son désaccord avec quelqu'un de ses idiomes organiques: "Concernant l'albanais littéraire, il est important de souligner ici qu'il ne peut être identifié au tosqe littéraire, fût-ce avec une quantité considérable de guèguismes, une idée qui serait l'expression d'une conception mécanique; tous ceux qui parlent l'albanais standard doivent l'apprendre, sans tenir compte du degré de sa concordance avec leur idiome organique; Il est réellement supradialectal et non dialectal"¹⁵. C'est pourquoi avouer aujourd'hui, 25 ans après, dans un texte scolaire qu'en 1972 "le tosqe littéraire a été proclamé comme langue littéraire nationale ou comme une langue littéraire unifiée ou bien comme albanais standard"¹⁶, il est bien clair que les motifs en sont extra-scientifiques. Même l'affirmation, que la langue littéraire actuelle est 95 pour cent tosqe et seulement 5 pour cent guègue¹⁷, est infondée parce que, de la sorte, le tosqe et le guègue résultent être deux langues à part et non pas deux dialectes de la même langue. De telles affirmations cherchent à mettre parallèlement à la langue littéraire une rivale¹⁸ qui lui prendrait un jour la place, ayant en considération la croissance de la composante guègue dans la culture nationale¹⁹. Cette formulation, qui divise la culture nationale en composante guègue et tosqe, alors que Naïm Frashëri un siècle avant expliquait que "*Guègue et Tosque sont toponymes et les parlars de deux frères*"²⁰, tente de semer le grain des querelles "*entre ces frères l'un contre l'autre*" – selon la qualification des tosqes et guègues par Ndre Mjeda dans sa poésie connue "*Gjuha shqipe*" (La langue albanaise). La langue est un moyen d'union et de bonne entente, elle est le sang qui nourrit notre

¹⁵ Rexhep Ismajli, *Mbi statusin e shqipes standarde në RSF të Jugosllavisë*, "Thema", 1988, nr. 10, p. 97.

¹⁶ Bahri Beci, *Gramatika e gjuhës shqipe për mësuësit e gjuhës shqipe*. En collaboration avec Ermira Topi, Tirana, 1977, p. 6.

¹⁷ Arshi Pipa, *Gjeopolitika e gjuhës shqipe: Dheli i "gjuhës së njësuar"*, "Albanica" Winter 1992, 3-4, p. 152. L'affirmation ci-dessus reflète une mentalité selon laquelle la langue littéraire unifiée, pour être acceptable pour tous, doit satisfaire à tous, et cela peut être atteint par une proportion à un certain point équilibrée des éléments tosqes et guègues en elle. Pour prévenir contre cette mentalité non négligeable A. Kostallari, dans l'article Mbi tiparet kryesore të shqipes së sotme letrare ("*Shkencat shoqërore në shkollë*" 2, 1967, p. 61-74) a conclu que dans la langue littéraire commune le rapport entre les traits de la koinè littéraire méridionale et les traits des variantes septentrionales est 6 à 3, tandis que dans le consonantisme ce rapport est 7 à 3 (p.72). Dans la même ligne sont aussi quelques présentations graphiques de l'interaction dialectale proposées par lui dans l'exposé présenté dans le Congrès de l'Orthographe, qui s'appuient de toute façon sur l'idée juste de la convergence et de la coopération entre les variantes littéraires.

¹⁸ Idriz Ajeti, *Formimi i popullit shqiptar dhe i gjuhës së tij në rrjedhë të kohës*. "Shekulli 21", Gjonlekaj Publishing Company, New York, 1996, p.116.

¹⁹ *Ndryshimet shoqërore kanë krijuar një situatë të re sociolinguistike*. Intervistë me drejtorin e Institutit të Gjuhësisë dhe të Letërsisë prof. Bahri Beci. "Rilindja", 5-11 mai 1996, p. 10-11.

²⁰ Naim Frashëri, *Mësime*, "Vepra" 5, Prishtinë, 1978, p. 40.

conscience nationale et nous ne pouvons permettre à personne qu'il puisse s'en servir pour semer la discorde. Les inquiétudes survenues durant ces années sur l'avenir de la langue littéraire sont la conséquence des chocs et des zigzags dans le domaine de la culture, la dette que nous devons payer pour entrer dans la nouvelle voie de la liberté de la pensée et du triomphe de la raison. Le long isolement avait fait conserver chez quelques-uns les mentalités du passé et l'absence de l'esprit émancipateur, les nouvelles circonstances ont nourri chez d'autres l'hétérostratisme et l'adhamutisme (esprit du docteur Adhamudhi: personnage grotesque de la littérature albanaise - N. du T.).

4. Pendant ces années de pluralisme démocratique la langue littéraire même en Albanie a recouvré sa fonction de la langue de l'activité religieuse. On connaît le grand rôle des gens de la religion pour l'écriture et la culture de la langue albanaise depuis Gjon Buzuku jusqu'à Fan Noli, à Hafëz Ali Korça et Don Simon Filipaj. Nous constatons avec plaisir que les institutions religieuses des trois confessions ont accepté la langue littéraire d'aujourd'hui. Maintenant il y a des traductions complètes de la Bible en une langue soignée et exacte du point de vue orthographique et grammaticale²¹. On attend une nouvelle traduction du Coran en une langue plus élaborée²². Dans les offices religieux chez les clercs de la vieille génération l'on remarque, plus ou moins, des particularités linguistiques du temps de leur jeunesse, tandis que les clercs de la plus jeune génération sont plus proches de la langue littéraire contemporaine. De notre temps, lorsque le niveau d'instruction et culturel du peuple est plus élevé qu'avant, lorsque les gens sont tous les jours sous l'influence de la langue de la presse, de la radio et de la télévision et des autres publications, l'activité religieuse ne peut plus se faire en une langue semi-dialectale archaïque²³. D'autant plus qu'elle attire

²¹ *Bibla Dhiata e Vjetër dhe Dhiata e re*. ECM, 1993, 936 + 342 p.; *Shkrimi i Shenjt Besëlidhja e Vjetër dhe Besëlidhja e Re. Përktheu dhe shtjelloi Dom Simon Filipaj*. Ferizaj, 1994, 1806 p.

²² *KUR'ANI* (Le Coran). Traduction accompagnée de commentaire. Traduit et commenté par H. Sherif Ahmeti. El-Zahra sur l'Information Arabe, 1992, 903 p. On s'attendait à ce que le langage de cette traduction ait été plus élaboré.

²³ Dans ce point de vue il est compréhensible le comportement de quelques organes du clergé catholique concernant la question de la langue littéraire commune dans les années '20 - '30; pour la masse, dans une grande partie analphabète, des croyants catholiques de cette époque le guégué littéraire du nord-ouest (formé surtout sur le parler de la Dépression de Shkodra) était plus convenable qu'une langue commune, laquelle nécessairement aurait une base dialectale plus large. On comprend aisément qu'avec une étendue plus large du catholicisme dans d'autres régions du pays aussi, l'église même serait intéressée la première pour une langue littéraire commune, comme il est arrivé chez d'autres peuples aussi.

L'église catholique en Kosova a très vite embrassé la langue littéraire si bien dans les prédications que dans les publications. Il vaut mentionner dans ce cas la traduction de la Bible en langue littéraire par Dom Simon Filipi.

même des couches cultivées et instruites, qui désirent étudier et connaître la philosophie, l'éthique et l'histoire des religions diverses. La langue de l'activité religieuse se caractérise partout d'exigences hautement normatives. Dans plusieurs pays elle a joué un rôle d'avant-garde pour l'élaboration et la culture de la langue nationale. C'est pourquoi l'application de la norme littéraire et de l'orthographe est indispensable même dans cette activité. Il ne peut pas y avoir de particularités orthographiques pour des religions différentes. A notre avis il est nécessaire d'entreprendre des études philologiques et textologiques pour la langue des publications et des traductions religieuses actuelles et le lexique de cette sphère doit se refléter à la proportionnalité requise dans le dictionnaire de la langue albanaise.

5. La langue littéraire commune à tous les Albanais, acquis majeur du Congrès de l'Orthographe, reste inébranlable. Les pierres angulaires de cet édifice sont taillées et placées par les plus grands maîtres de la parole albanaise. L'une de ces pierres angulaires c'est l'orthographe. L'orthographe peut être aussi appelée de façon figurée, *la loi fondamentale ou la constitution* de la langue littéraire. Le Congrès de l'Orthographe, si l'on s'exprime en termes juridiques, était comme une assemblée Constitutionnelle qui a définitivement décidé de l'unification de la norme orthographique et avec cela *l'unification de la norme littéraire*.

La linguistique albanaise, par la coopération vive et fructueuse des travailleurs de l'enseignement, des gens des lettres et de la culture et de tous ceux qui ont affaire dans leur activité quotidienne à la parole écrite, a accompli, il y a 25 ans, une tâche historique. La langue albanaise a aujourd'hui une orthographe déterminée avec ses bons côtés, ses contredits et ses lacunes inévitables, tout comme beaucoup d'autres langues. Cette orthographe s'appuie sur la tradition, pour autant qu'elle n'aille pas contre l'état actuel; en représentant l'actuel, il tient compte aussi des tendances générales du développement de la langue littéraire. Comme toute orthographe d'une langue naturelle l'orthographe de l'albanais non plus ne peut être construit seulement par des lignes droites. Les tours et les détours de l'histoire de l'élaboration de la langue albanaise n'ont pas pu être évités totalement. D'autre part le but consciencieux pour des règles aussi généralisantes que possible a apporté des changements dans l'écriture et la prononciation littéraire d'un certain nombre de mots, lesquels ont eu une autre forme écrite et une autre prononciation, assez répandues dans la langue²⁴.

²⁴ Ainsi p.ex. la règle d'écrire sh/ç/zh initial selon la nature de la consonne qui suit, a établi entre autres les orthogrammes *shfajësoj, shfaq, shfaqje, shfaros; zhbëj, zhdëmtoj*, à la place de *çfajësoj, çfaq, çfaqje, çfaros; çbëj, çdëmtoj*, tels qu'ils ont été écrits dans "Fjalori i gjuhës shqipe" (1954) et en général jusqu'à l'établissement de la nouvelle orthographe. Les formes du pluriel *argumente, dokumente, instrumente*, établies par la nouvelle orthographe

L'expérience de ces 25 ans nous permet d'affirmer que l'orthographe de l'albanais est généralement proche à la langue littéraire parlée. Comme ensemble de règles il se présente assez complet et proportionnel dans le cercle des questions traitées, rationnel dans la combinaison des principes fondamentaux, retenu dans les exceptions. La question qui se pose aujourd'hui de façon naturelle c'est : qu'est-ce qu'il reste encore à faire dans le domaine de l'orthographe de l'albanais ? Cette question ne peut pas avoir une réponse négative, donc il y a encore à faire mais chaque pas ultérieur doit être fait très attentivement. Günter Drosdowski, chef de la rédaction des publications Duden, dans une communication sur la réforme orthographique de l'allemand a écrit entre autres, que les Français et les Anglais, les premiers reconnus plutôt comme des gens raisonnables et les seconds illustres pour leur esprit pratique, n'ont pas hésité à couper la tête à leurs rois, mais ils n'ont pas osé à toucher à l'orthographe²⁵. Par bonheur l'orthographe de l'albanais n'est pas aussi rigide et traditionnelle-historique que l'orthographe du français ou de l'anglais, donc elle permet des améliorations, des précisions et des ajouts supplémentaires tout comme dans l'orthographe de l'allemand, du russe et de tant d'autres langues. Le problème reste au niveau de la motivation de ces changements. Pendant longtemps dans la théorie et dans la pratique de la langue littéraire albanaise a pesé le point de vue des solutions plutôt en accord avec les données des dialectes, indépendamment du degré et de la façon dont ils sont représentés dans la langue écrite. Il a été demandé une bonne étude au préalable des dialectes, et ensuite entreprendre quelque chose de consistant pour la norme littéraire, soit en orthographe, soit dans les formes grammaticales. L'albanais littéraire s'appuie vraiment de façon large sur la langue vivante du peuple, mais il a aussi une tradition écrite, une histoire de son élaboration et un cercle, toujours s'élargissant rapidement, des ses utilisateurs. Il s'apprend à l'école par plusieurs générations. Actuellement il est une entité supradialectale, tout en gardant toujours des liens vivants et multiples avec les dialectes. Les liens de la langue littéraire avec les dialectes ne sont pas directs. C'est pourquoi même les problèmes de la norme littéraire ne peuvent plus être traités suivant la configuration dialectale, y compris même la base dialectale méridionale de la langue littéraire. Ils doivent être résolus plutôt dans la logique interne du système de la langue littéraire, suivant la motivation que les questions discutables trouvent à l'état actuel et au passé et conformément à l'usage des utilisateurs de la langue littéraire (y compris les sous-standards de la langue)

pour applanir le pluriel des noms en *-ent* (*aksidente, eksperimente, fragmente, kontinente* etc.) ont presque évité de la langue écrite les formes dominantes antécédentes *argumenta, dokumenta, instrumenta*. On peut apporter beaucoup d'exemples de cette nature.

²⁵ Günter Drosdowski, *Rechtschreibreform aus der Sicht des Dudens*. Dudenverlag, Mannheim - Wien - Zürich, 1987, p.6.

et non des sujets dialectaux. Entre-temps pendant ces 25 années le nombre de ceux qui peuvent être appelés *porteurs de la langue littéraire* dans le sens de la maîtrise et de l'usage à divers degrés de compétence de la norme littéraire unifiée, s'est multiplié par des dizaines de fois. Il y est déjà compris largement l'intelligentsia et la jeunesse scolarisée de Kosova et des autres régions albanaises en ex-RSFY. La norme littéraire unifiée est devenue aujourd'hui un trait essentiel, aussi formel soit-il, de la culture nationale. Dans le Congrès de l'Orthographe il a été demandé à juste titre que notre linguistique se tourne davantage vers *la dialectologie sociale*²⁶ ou, disons-le par un terme plus précis, vers *la sociolinguistique*. Ici nous sommes aux premiers pas, mais prometteurs. La sociolinguistique doit découvrir les motifs des différents degrés de connaissance et d'usage actif de la langue littéraire, les stratifications sociales dans son extension, les voies pour une maîtrise plus large et plus solide de la norme. La fréquence plus ou moins élevée de l'apparition d'une forme jugée comme irrégulière ou contraire à la norme actuelle, n'est pas toujours une raison suffisante pour changer la règle respective. Le chemin des changements et des améliorations dans l'orthographe de l'albanais passera à travers des discussions minutieuses avec la participation des linguistes et des chercheurs de la langue de tous les centres des études linguistiques albanaises. Tout doit être décidé dans l'esprit de la bonne entente et du consensus sur la base des principes et des arguments scientifiques.

6. Nous avons mentionné plus haut que l'orthographe peut aussi être appelée dans le sens figuré *la loi fondamentale de la langue littéraire*.

Malheureusement cette loi est gravement transgressée. Des fautes orthographiques et grammaticales des plus élémentaires se font voir dans les pages des journaux et autres publications. Nous tous en sommes des témoins. (En effet, pour ce qui est de la presse l'on peut dire que la courbe des fautes va descendant.). Actuellement, avec le souci du citoyen et de l'intellectuel, l'on parle même d'une crise dans l'application de la norme littéraire unifiée²⁷. D'où vient cela ? Il n'y a pas de doute qu'ici il y a aussi l'influence de la politisation de la question de la langue littéraire, l'apparition de la mentalité anachronique de ceux dont on dit qu'ils n'ont rien oublié et ils n'ont rien appris. Nous pensons que dans la majorité écrasante des cas ces transgressions n'ont pas affaire à quelque attitude négative envers la norme, à une absence de volonté explicite à ne pas l'appliquer. Elles peuvent être vues comme *une attitude inattentive envers elle*. Dans les années après

²⁶ Androkli Kostallari, *Discours de cloture de prof. Androkli Kostallari, Directeur de l'Institut de Linguistique et de Littérature* dans "Le Congrès de l'Orthographe de la Langue Albanaise" (Tirana 20-25 novembre 1972)", Tirana, 1974, p. 101.

²⁷ Compar. Rexhep Qosja. *Gjuha e njësuar letrare*. "Gjurmime albanologjike. Seria e shkencave filologjike". 26, 1996, p. 55-67.

l'instauration du pluralisme l'on remarque une vague de nouvelles forces vigoureuses dans la presse, dans l'activité des publications en général et dans la radiotélévision. Elles ont fait éclater les "lignes blanches" de la langue à clichés de l'activité de publications politico-sociales de jadis et parallèlement à la vivacité et à la liberté de l'expression, elles ont fait paraître également les lacunes dans la connaissance de la norme littéraire. Pourtant, soyons optimistes et ayons confiance que même dans ce domaine nous nous trouvons dans une courte période de transition. L'intelligentsia albanaise deviendra plus consciencieuse de ce que la langue littéraire est une valeur nationale, que sa norme est une loi du monde civilisé; l'opinion sociale sera encore plus exigeante concernant le standard linguistique et les linguistes répondront mieux aux exigences de la pratique.

Ne perdons pas de vue aussi une vérité connue: à l'Etat et à la société albanaise a sensiblement fait défaut ce qu'on peut appeler *la discipline linguistique*, et ceci même pendant les années où presque tout ce qui était publié, passait sous le contrôle de la rédaction littéraire. Les institutions étatiques et l'intelligentsia albanaise n'ont pas ressenti le serrement de la "chemise" de la norme littéraire. Avoir le "Dictionnaire de la langue albanaise" ou le "Dictionnaire de l'orthographe" sur son bureau chez nous est quelque chose de rare. Ne pas trop veiller aux règles de la langue, parler et écrire négligemment, sans auto-contrôle, c'est, malheureusement, quelque chose de normal. La norme dans la majorité des cas est acquise de façon presque spontanée et non pas à travers une action intéressée. Jusqu'à récemment même dans le peu de mots écrits sur les billets de banque, il y a eu des fautes d'orthographe. Il y en a même dans des textes officiels importants. En fin de compte ces fautes révèlent des absences dans l'apprentissage de la norme littéraire à l'école puisque tous ceux qui utilisent aujourd'hui la langue littéraire, sont passés par les bancs des écoles, et une partie a même une formation supérieure philologique. Ceci montre que l'école n'a pas encore fait le pas nécessaire pour inculquer aux élèves les habitudes pratiques de la possession et de l'application de la norme littéraire. C'est l'occasion de réitérer l'appel fait par le Congrès de l'Orthographe à l'école albanaise, comme foyer de la formation linguistique des jeunes générations, pour qu'elle considère l'apprentissage des normes unifiées de la langue littéraire comme une tâche fondamentale. C'est également l'occasion de représenter la demande que l'enseignement de la langue albanaise s'étende aussi à l'école secondaire, particulièrement dans les lycées, et qu'il soit lié plus étroitement avec la littérature. L'expérience a montré que la culture linguistique qui peut être acquise à l'école de 8 ans est insuffisante pour la vie intellectuelle suivante. A part cela il est nécessaire qu'à l'école secondaire l'on donne des connaissances suffisantes même pour le chemin du développement de l'albanais littéraire, pour les variantes littéraires précédentes (y compris la langue des écrivains arbëresh aussi) en particulier

pour les particularités du guègue littéraire et de ses auteurs les plus éminents. La littérature traditionnelle et de l'après-guerre, écrite en guègue, tout comme la littérature populaire dans les divers parlers guègues, font partie intégrante indivisible de notre culture nationale et à côté des valeurs du contenu, elles véhiculent aussi de hautes valeurs artistiques et esthétiques. Ces valeurs ne peuvent pas être comprises ni savourées sans une éducation linguistique adéquate. Même dans les littératures des autres peuples, l'étude des auteurs à particularités linguistiques distinctes du standard est accompagnée par des connaissances générales sur la variante littéraire de l'époque ou de la région respective.

7. Le Congrès de l'Orthographe par sa Résolution a fait appel aux gens des lettres, aux maisons d'édition et à la presse, aux institutions et aux organismes de l'Etat, aux institutions de la science et de la culture, à la Radiotélévision albanaise, qu'ils appliquent rigoureusement la norme littéraire et qu'ils aident au dressement de la culture linguistique du peuple. Ce 25^e anniversaire nous donne l'occasion de mettre l'accent fortement sur cet appel.

Le Congrès de l'Orthographe a rendu consciencieuse la société albanaise sur la valeur et l'importance de la langue littéraire unifiée ou de la langue standard. Le mot *orthographe* est devenu synonyme de la culture linguistique, de la maîtrise et du bon usage de la langue littéraire en général. L'application de l'orthographe était appréciée comme une loi morale d'un monde civilisé. Pour la connaissance des règles de l'orthographe et des principaux éléments de la norme littéraire l'on a organisé des cours de formation avec les enseignants et les employés de la presse. L'Institut de la Linguistique et de la Littérature après "L'Orthographe de la langue albanaise" (1973) a publié le "Dictionnaire orthographique de la langue albanaise" (1976), le manuel pratique "La langue littéraire albanaise pour tous" (1976), l'ouvrage en trois volumes "La phonétique et la grammaire de la langue littéraire moderne albanaise"(1976-1983), l'ouvrage "Les règles de ponctuation en langue albanaise"(1981). Un acquis important, quoique tardif, a été le "Dictionnaire de la langue albanaise contemporaine" avec 41 mille mots (1980). On a poursuivi le traitement de la terminologie technique scientifique et l'on a rédigé une série de dictionnaires terminologiques des domaines fondamentaux de la science, de l'économie et de la technique. Les œuvres susmentionnées sont rééditées en Kosova aussi et ont servi là aussi pour mieux apprendre et appliquer la langue littéraire. Concernant les questions de la culture de la langue et de la norme littéraire ont été écrits des dizaines d'articles scientifiques et popularisants. Des tribunes de la pensée scientifique et de l'activité pratique dans ce domaine sont devenues les revues "Gjuha jonë" (Tirana, 1981) et "Gjuha shqipe" (Prishtina, 1983).

Un dictionnaire de la pureté de la langue, qui instruit sur le remplacement des mots étrangers inutiles, et un dictionnaire des toponymes

de l'Albanie, avec des visées normatives, sont prêts à être publiés depuis six - sept ans.

La linguistique de cette façon a visé à répondre par des œuvres normatives nécessaires aux exigences posées par le développement même et l'élaboration naturelle de la langue littéraire. C'est une période de l'élargissement sensible des publications de tous les genres et de l'augmentation importante de la production littéraire et des traductions. La littérature artistique a ravivé le trésor du lexique et de la phraséologie populaire et a transmis auprès des larges masses des lecteurs albanais un goût plus élevé de la lecture et une image plus riche de la langue littéraire à travers les individualités des écrivains et des poètes de toutes les contrées. Une osmose vivifiante dans le temps et dans l'espace caractérise aujourd'hui la langue de la littérature artistique. Le média dit électronique, malgré l'insuffisance accentuée à cause de la fermeture de la Radiotélévision de Prishtina, a joué un très grand rôle pour faire rapprocher le tintement de la langue littéraire aux larges masses des auditeurs sur toute l'aire albanaise et pour traiter et diffuser la forme parlée de l'albanais littéraire.

Les problèmes de la culture linguistique et de la norme littéraire sont devenus un domaine de travail en commun pour les institutions scientifiques et pour les chercheurs d'Albanie, de Kosova et de Macédoine. Le symposium sur la culture de la langue, organisé à Prishtina en 1980 et les conférences scientifiques organisées à Tirana en 1984 et 1992 avec une large participation des chercheurs de part et d'autre témoignent que la langue littéraire avec sa problématique occupe la place principale dans nos études linguistiques. Dans la conférence "Gjuha letrare kombëtare dhe bota shqiptare sot" de 1992 l'on a fait des tentatives pour revoir la solution de la question de la langue littéraire. Elle se balançait entre la politisation du problème et de l'absence de l'argumentation scientifique. L'écroulement des barrières idéologiques entre les parties séparées de notre peuple a fait que les arguments scientifiques, culturels et nationaux soient décisifs pour l'appui de l'albanais standard actuel comme le moyen fondamental de la communication dans la société albanaise. Cette langue standard est en relation avec des variantes sous-standard qui ont des bases dialectales différentes et de la sorte la fixation de la norme se heurte à leurs particularités²⁸. A part cela l'albanais standard en Kosova, et surtout dans les autres contrées où vit le peuple albanais en ex-RSFY se trouve dans un statut officiel inférieur et sous la pression constante de la langue de l'Etat dominant²⁹. Ces circonstances créent des problèmes scientifiques pour la

²⁸ Cfr. à ce propos : Xhevat Lloshi, *Nënstandardi i shqipes dhe marrëdhëniet e tij me shqipen standarde* dans son livre "Mbështetje për gjuhën letrare", Tirana, 1997, p.63-73.

²⁹ Le statut officiel de l'albanais standard en ex-Yougoslavie (selon la classification de Heinz Klossi) a été traité d'abord par A. Kostallari dans l'exposé *Gjuha letrare kombëtare*

maîtrise de la norme littéraire. Les influences des parlers locaux et les interférences des langues étrangères (celles-ci limitées dans le lexique et les structures syntaxiques) sont considérées écarts de la norme et elles ne constituent pas de doublets normatifs. Elles peuvent et doivent être surpassées surtout par un travail plus orienté de l'école et par une utilisation plus attentive de la langue dans les moyens de l'information où elles apparaissent le plus. La norme littéraire de l'albanais dans tout son étendu se présente sans variantes territoriales³⁰. La négligence blâmable envers la langue littéraire, l'imitation aveugle des langues étrangères mène plutôt à un abâtardissement qu'à des variantes de la norme³¹.

Les linguistes et l'opinion sociale sont inquiets pour le préjudice qui est en train de se faire à la langue albanaise par l'affluence des mots et des structures étrangères. À côté des autres pollutions aujourd'hui l'on peut parler aussi d'une "pollution linguistique". Dans le domaine du vocabulaire ceci apparaît avec l'utilisation des mots étrangers inutiles, nous soulignons: inutiles; en syntaxe cela apparaît avec la dénaturation de ce que l'on appelle "nature de la langue albanaise". Une circonstance objective de cette "pollution" c'est l'influence des grandes langues ou "l'impérialisme linguistique", comme appelée par quelques-uns de manière figurée. En Kosova, en Macédoine etc., comme il a été souligné, l'albanais littéraire se trouve sous la pression constante de la langue de l'Etat dominant. La raison

shqipe dhe epoka jonë, "Studime filologjike" 1984, nr. 4, p. 36). Selon lui l'albanais standard en Kosova jouit du statut de "la langue officielle en commun avec une autre", tandis qu'en Macédoine, au Monténégro et dans les communes albanaises de la Serbie Méridionale il jouit du statut de "la langue officielle régionale", respectivement le deuxième et le troisième degré dans la classification de H. Kloss. Une analyse particulière lui a été consacrée ensuite par R. Ismajli (voir note 14), en faisant une caractérisation très détaillée à l'état de l'utilisation et de la culture de l'albanais standard en Kosovë et en apportant quelques précisions aux définitions ci-dessus d'A. Kostallari. Mais il faut mettre en évidence qu'après le relèvement de jure et de facto du statut de Kosova comme région autonome, le statut de l'albanais standard aussi a subi une déformation sensible qui se manifeste même par l'accroissement de l'influence du serbe sur la syntaxe et sur le lexique.

³⁰ Voir: Androkli Kostallari, *Gjuha letrare kombëtare shqipe dhe epoka jonë*. "Studime filologjike", 1984, nr. 4, p. 36.

³¹ Isa Bajçina dans l'exposé *Probleme të shqipes së sotme letrare vështruar në aspektin teorik e të zbatimit në praktikë*, présenté dans la Conférence "Gjuha Letrare Kombëtare dhe Bota shqiptare Sot" exprime ainsi son inquiétude: "Si, des constructions telles que celles-ci et d'autres continuent d'être cultivées et diffusées, constructions qui ne constituent aucun enrichissement de l'albanais mais des déviations impardonnables de la norme, elles mèneront avec le temps à une sorte de variantisme de l'albanais littéraire. Croyons-le ou non, ce serait un cas unique qui "enrichirait" la science de la théorie linguistique en ce qui concerne la création des variantes d'une langue littéraire non intentionnellement, ni consciemment comme il arrive partout dans tous les cas du variantisme, mais, par ignorance, par méconnaissance de la norme et par irresponsabilité envers la norme littéraire nationale !" ("Gjuha jonë", 1993, nr. 1-4, p.20v.)

subjective, si nous parlons avec les mots d'Alexandre Xhuvani, le grand travailleur pour la pureté de la langue, ce sont *l'ignorance et la négligence*³² d'une poignée d'intellectuels. Appréciant le travail d'A. Xhuvani dans ce domaine, le linguiste albanais Marko La Piana a écrit : "Si pour toutes les langues la question de la pureté a une grande importance, pour la langue albanaise elle a un intérêt vital."³³ Nous appuyons cette opinion et apprécions que l'une des tâches primaires de la linguistique albanaise soit de poursuivre notre bonne tradition saine, ancienne et nouvelle, dans ce domaine. Une place importante occupe ici le traitement de l'albanisation de la terminologie technique-scientifique suivant les principes et les critères déjà reconnus.

Notre avis est qu'il faut faire tous les efforts pour rétablir la coopération avec l'Institut Albanologique et l'Université de Prishtina pour avoir une terminologie aussi unifiée que possible. Une terminologie traitée en système c'est un trait de la modernisation d'une langue. La langue albanaise se trouve aujourd'hui justement à l'étape de la modernisation. Le plan linguistique qui répond plus directement aux exigences de la modernisation c'est le lexique. La fin de ce siècle trouve l'albanais avec un dictionnaire explicatif insuffisant tant par le volume (seulement 41000 mots) que par la symétrie de la représentation des sphères lexicales. Pour la langue albanaise, où la norme orthographique et grammaticale a déjà atteint un haut degré de stabilité, la modernisation est d'abord un enrichissement systématique du lexique, de façon à ce qu'il réponde par des dénominations précises aux notions, aux actions, aux objets d'une société moderne. Cette modernisation reflète le développement général culturel et scientifique de la société albanaise et les relations larges et multilatérales avec le monde, qui place la langue albanaise face à des langues à traditions pluriséculaires. Le lexique de la langue albanaise s'enrichit à des rythmes élevés, tout comme il en arrive toujours en temps de tournants politiques et économiques. Dans le dictionnaire susmentionné il n'y a pas de mots tels que *elektroshtëpiake, foltore, fundjavë, kundërplumb, i mbijetuar, ndërgjegjësohem, ndërgjegjësim, përkushtohem, përkushtim, privatizoj, privatizim, pushtetar*, etc., si normaux dans l'usage d'aujourd'hui. Cet enrichissement, ensemble avec les mouvances sémantiques et les réévaluations stylistiques, rendent nécessaire la rédaction d'un dictionnaire explicatif sur une nouvelle conception et avec au moins le double du volume des mots. Le dictionnaire reflète et représente mieux que tout autre œuvre le degré de développement d'une langue. Il est le premier livre pour faire connaître la richesse de la langue et en même temps le

³² Aleksandër Xhuvani, *Për pastërtinë e gjuhës shqipe*. "Vepra" I, Akademia e Shkencave e RPSSH, Tirana, 1980, p. 119.

³³ Marco La Piana, *Purezza di vocaboli e correttezza di stile*, "Albania Nuova", Roma, 1958, nr. 1, p. 33-35.

moyen nécessaire pour la culture de l'expression. Dans le dictionnaire l'homme fouille toute sa vie. Tout comme pour la terminologie et les autres aspects de la planification linguistique, pour la rédaction d'un dictionnaire nouveau aussi, la coopération avec l'Institut Albanologique est possible et nécessaire.

8. Un peu plus haut nous avons qualifié l'orthographe de loi fondamentale de la langue littéraire. Poursuivant cette ligne de comparaisons juridiques, l'on dirait que les œuvres susmentionnées constituent une législation assez complète de la langue littéraire et que la linguistique albanaise pourrait ainsi être appelée le pouvoir législatif dans le domaine de la langue. Or, pour que cette législation linguistique soit connue et appliquée, il est nécessaire que le pouvoir exécutif aussi, c'est-à-dire les institutions étatiques, intervienne. Pour ce qui est de l'apprentissage et de la connaissance de la langue littéraire, l'institution fondamentale c'est l'école. Quelles sont les lacunes d'aujourd'hui et qu'est-ce qu'il faut faire pour aider plus l'école ? - ceci mérite une discussion à part. Lorsque la langue littéraire s'offre à l'usage public par la presse, la radiotélévision, les publications et les écrits de tout genre, l'Etat doit veiller à ce qu'elle soit correctement utilisée.

Le 23 septembre 1913 le Gouvernement de Vlora a proclamé la langue albanaise comme langue officielle et a pris des mesures pour déterminer la terminologie de l'administration étatique et de l'armée. Un pas important en avant, étaient les décisions de la Commission Littéraire Albanaise, lesquelles ont été sanctionnées par le Congrès de l'Enseignement à Lushnja (août 1920) et par une décision gouvernementale de janvier 1923. En 1944, dans l'Institut Albanais des Etudes et des Arts fonctionnait une commission de la langue, qui avait travaillé sur un matériel riche pour éviter les mots étrangers³⁴.

La culture linguistique d'une société est le reflet du niveau culturel général et de son sérieux sur tous les sens. Il est connu que dans divers pays (la France est souvent mentionnée comme exemple) il y a des organismes spéciaux de l'Etat qui s'occupent de la défense de la langue. Sur la proposition de l'Académie des Sciences il a été créé en 1979 auprès du Conseil des Ministres la Commission permanente pour l'organisation du travail pour l'épuration et l'enrichissement ultérieur de la langue littéraire albanaise³⁵. L'activité de presque dix ans de cette Commission est reflétée dans la revue "Gjuha jonë" et l'on peut dire qu'il y a eu des acquis sensibles dans ses tâches. Sur une autre décision du Conseil des Ministres une

³⁴ Voir: *Zavendësim fjalësh neolatine*, "Bashkimi i Kombit", Tiranë, II, 1944, nr. 143, 162, 174, 180, 188, 197, 208 (on donne 541 mots néolatins remplacés par des mots albanais de la part de la commission susmentionnée).

³⁵ Voir: Këshilli i Ministrave Vendim nr. 82, datë 7.4.1979 "Për organizimin e punës për pastrimin dhe pasurimin e mëtejshëm të gjuhës letrare shqipe", "Gjuha jonë", 1981, nr.1, p. 11.

commission similaire a été créée, il y a deux ans, mais elle n'a pas commencé son travail. Notre avis est que le soin pour la bonne marche de l'application de la norme littéraire et pour la solution des problèmes multiples qui s'y rapportent ne peut pas se borner encore à des appels et à des articles et émissions dans les médias. Un organisme étatique spécial doit prendre la tâche en main même dans ce domaine. La langue albanaise est la partie essentielle du milieu culturel où vit la société albanaise et ce milieu n'est pas moins important que le milieu naturel, pour lequel il y a un comité et des lois spécifiques. Tout d'abord, ici, l'on doit mettre au clair que la contrainte officielle pour l'application de la norme littéraire ne doit pas toucher à la liberté des créateurs, à leur volonté d'écrire en la variante de l'albanais de Shkodra, de Dibra, de Tétova, de Gjakova, d'Elbasani ou de Labëria, de Myzeqeja, de Çamëria etc., donc, dans les variantes littéraires précédentes ou dans le parler maternel. Ceci dépend de l'intention artistique du créateur, de la conception qu'il a de sa responsabilité culturelle³⁶. C'est avec plaisir qu'on constate que les écrivains albanais de toutes les régions ont accepté la langue littéraire unifiée avec la conviction qu'elle leur fournit des moyens d'expression riches et variés, qu'elle donne à leurs œuvres de la longévité à travers les générations et des dimensions pan-nationales. Chez le lecteur albanais il est déjà inculqué le goût de la lecture en langue littéraire. Ici il ressent de façon plus complète les valeurs et les échos artistiques des mots et des moyens d'expression linguistique. Pour les écrivains et les poètes ceci est une vérité reconnue, c'est pourquoi les oppositions récentes contre la langue littéraire unifiée sont rarement venues de leurs rangs.

Revenant à notre question, nous pensons qu'il est déjà indispensable qu'après du Conseil des Ministres soit créé de nouveau une commission, laquelle prendra soin de la bonne marche de l'usage de la langue littéraire et qui aura les compétences nécessaires pour imposer ce que nous venons d'appeler *discipline linguistique*. Il ne peut être tolérable que dans la presse et dans les publications l'on rencontre fréquemment des fautes grossières orthographiques et grammaticales; il ne peut être tolérable que l'on remplisse son discours simplement "par mode" de mots étrangers tout à fait inutiles, tels *agravohet*, *anunçoj*, *bord*, *demantim*, *intermediator*, *investigator*, *investigim*, *minoren*, *suspendohet*, etc. ou les rues des villes deviennent moches avec des écrits de tout genre du type *lavazh*, *lavazho* et enfin il ne peut pas être tolérable que l'ignorance linguistique de quelqu'un soit étalée sur la vitrine de la langue littéraire, comme doit être la langue des médias et des publications en général. Notre avis est qu'il est nécessaire que l'activité de cette commission-là soit appuyée par un complément des actes légaux sur

³⁶ Concernant la responsabilité culturelle des écrivains albanais, voir plus largement: Rexhep Qosja, *Les hommes de lettres et la langue littéraire*, "Le Congrès de l'Orthographe de la Langue Albanaise (Tirana 20-25 novembre 1972)" p. 517-526.

la langue albanaise en général, tenant compte aussi de l'expérience des autres pays.

Honorés délégués du Congrès de l'Orthographe, honorés participants. Nos patriotes de la Renaissance nationale à l'esprit éclairé, en éveillant l'amour de l'écriture et de l'apprentissage de la langue albanaise, ont réveillé un peuple et ont créé un Etat. De nos jours l'unité de la langue littéraire nationale a construit l'Etat culturel unifié du peuple albanais sur tout son espace historique. C'est pourquoi le Congrès de l'Orthographe c'est le Congrès de l'Unification et de la Bonne Entente. C'est peut-être une occasion bienheureuse qui a fait que les jours de sa tenue soient proches du jour du Drapeau et son jubilé soit revêtu des couleurs du symbole de la nation. Ainsi, même dans les autres jubilés la Langue albanaise et le Drapeau à l'Aigle resteront côte à côte comme symboles de notre ancienneté et de notre viabilité et comme guides du chemin commun de notre nation vers l'avenir commun.

Alexandre Zotos

LES TAMBOURS DE LA PLUIE D'ISMAÏL KADARÉ: DU ROMAN ÉPOPÉE AU ROMAN TRAGÉDIE

Fantastique, épique, tragique, ce sont là des mots qui reviennent couramment sous la plume des critiques, lorsqu'ils ont à parler désormais des romans d'Ismaïl Kadaré, non sans tomber parfois dans la confusion ou l'à peu près. Il faut dire, aussi, à leur décharge, que l'auteur se plaît à mêler ou alterner les genres. Le roman *Les tambours de la pluie*¹ semble offrir, à cet égard, un exemple de choix, tant il relève expressément et de l'épopée et de la tragédie... tout en flirtant avec le fantastique, sous une forme qu'il conviendra de cerner, au regard, en particulier, d'œuvres ultérieures du romancier.

Eric Faye a insisté, non sans raison, dans son essai *Ismaïl Kadaré, Prométhée porte-feu*², sur le fond de culture antique dont se nourrit la création littéraire d'Ismaïl Kadaré: elle y resurgit en des avatars plus ou moins émancipés qui l'intègrent au patrimoine européen et lui confèrent même, pour une large part, sa dimension universelle. Le présent exposé ne fera donc que préciser cet éclairage à propos d'un roman particulier, en prenant en compte son écriture, sa composition, aussi bien que les références, conscientes ou non, à des thèmes et figures mythologiques.

Sans doute Homère a-t-il écrit ou rassemblé ses poèmes épiques sans se poser aucune question de théorie, et *Illiade* diffère grandement de *l'Odyssee*. Ce n'est pas un hasard, du reste, si le second poème, tout comme *l'Enéide*, n'a pas moins influé, par la suite, sur la conception du roman, *Illiade* demeurant l'épopée par excellence. Cette codification des genres est née, au XVII^e siècle, d'une aspiration rationaliste qui s'est fait jour dès le règne d'Henri IV, activant toute une critique normative, et dont le *Discours de la Méthode*, appliqué à l'exercice même de la pensée, marque le point culminant.

¹ Hachette Littérature, 1972 (épuisé), puis Fayard, 1985. Nous nous référons ici à cette dernière édition.

² José Corti, 1991.

On a constaté et décrété, donc, que l'élément épique par nature résidait d'abord dans la mise en scène d'armées pléthoriques, conduites par de valeureux capitaines, et derrière lesquelles, le plus souvent, s'affrontent les peuples eux-mêmes. Or tel est bien ici le cas : il n'est que de renvoyer aux pages qui évoquent l'immensité du camp de l'armée turque, sa puissance et son efficacité, tandis qu'en face, la citadelle semble comme l'avant-poste d'une nation entière, mobilisée en masse. Aussi le souffle épique naît-il d'abord des mouvements de foules, des scènes de bataille, et tout spécialement des visions d'hécatombe; l'esprit héroïque, propre à l'épopée, suppose volontiers l'holocauste, le sacrifice collectif, ou la volonté de sacrifice. De fait, les pages de Kadaré où l'on voit les fossés de la citadelle se combler de cadavres de soldats précipités des remparts³, ne sont pas sans rappeler, à cet égard, celles où l'auteur des *Misérables* décrit la chute des escadrons de Ney dans le chemin creux d'Ohain, ou telles autres du *Salammô* de Flaubert.

L'affrontement général s'accompagne, naturellement, de combats singuliers entre les champions des deux camps, tel celui où Achille se mesure à Hector, dans l'*Illiade*. Pas d'héroïsme sans héros, pas d'épopée sans "aristeia", pour user du mot grec de l'ancienne rhétorique, c'est-à-dire sans des moments choisis où le meilleur défie le meilleur ou se jette dans la mêlée, faisant briller sa vertu guerrière. Or la bataille des *Tambours de la pluie* se joue, en définitive, entre le sultan et Scanderbeg, dont la citadelle apparaît comme l'emblème, le double immobile, pétrifié. Quand l'ancien aqueduc est enfin découvert, le pacha se met à rire pour la première fois et il interpelle alors son adversaire: le siège devient bien, en cet instant, une affaire entre lui et le prince albanais⁴. Outre le souvenir exprès du siège de Troie que suscite l'épisode du cheval fou, réapparaît la tradition des armes prodigieuses: comme les armes d'Achille et comme la fameuse Durandal, l'épée de Roland, le canon magique y trouve sa place.

Le seul déploiement de la puissance militaire l'indique assez, l'épique introduit dans l'ordre du gigantesque et, par là, du surhumain, à commencer par la scène même où se déroule l'action. Et le grandissement de la scène tient d'abord, ici, à la profondeur démultipliée du champ spatial et du champ temporel. Bien qu'établi en un lieu précis et dans un espace circonscrit, le camp turc nous est donné à voir comme une mer sans bord. Qui plus est, les immensités de l'Asie, auxquelles ils voudraient amarrer l'Albanie, se profilent derrière les envahisseurs. On les sait et sent venus de ces espaces maléfiques où ils iront se perdre à nouveau après leur défaite. Parallèlement, les prophéties qui ponctuent cette campagne - dans la bouche de l'intendant,

³ Pp. 79 et s.

⁴ Pp. 209-210.

en particulier - distendent les limites temporelles⁵, outre que le siège, dans sa durée mentale et affective, paraît s'éterniser. Il est même deux passages, au moins, où les deux dimensions, spatiale et temporelle, se combinent l'une à l'autre, en un même effet multiplicateur⁶.

Les éclairages et les bruitages, pour parler comme au théâtre ou au cinéma, contribuent également à cette amplification de la scène et de l'action épiques. Ils ont toujours, chez I. Kadaré, une importance particulière, mais se remarquent ici plus que jamais.

En peintre de l'automne qu'il est d'abord, I. Kadaré ne manque pas, naturellement, de capter les jeux d'ombres crépusculaires, les reflets lunaires qui recouvrent les agitations guerrières du camp turc⁷, et jusqu'à la lumière, généralement sombre, mais avec des nuances changeantes, que renvoient les yeux et les visages⁸. Or la fantasmagorie, justement, sied à l'épopée. Mais il sait aussi évoquer l'éclat du soleil, cette implacable tyrannie qui exaspère la soif et l'âpreté des combats. Quoique moins nombreuses, les notations d'odeurs opèrent de façon semblable, d'autant que le mot "erë", en albanais, signifie à la fois vent et senteur⁹. Les éléments sonores sont assurément les plus fournis. Le titre même plus authentique en français qu'en albanais - les informations Tout un champ lexical se trouve mobilisé: clameurs, cris, grondements, halètements, rumeurs, murmures, chants.

Le poète Kadaré apparaît là inséparable du romancier. Il a le don de traduire la part subjective, déformante, de toute vision ou perception, les associations d'idées ou d'images qui découlent des états d'âme ou du climat ambiant, tantôt les prenant à son compte et tantôt les prêtant à ses personnages. Il confère à ses notations un tel à propos, un tel relief, que le lecteur, tout en éprouvant le sentiment de l'inouï ou de l'inédit, s'étonne aussi de leur soudaine évidence, en reconnaît la justesse de touche, qu'elle soit d'ordre plastique ou psychologique, ou les deux à la fois. Témoin ce diagnostic appliqué au vieux Tadjja, le capitaine des janissaires, "dont les membres courts semblaient avoir été fracturés puis maladroitement joints"¹⁰; il boite, est-il dit ailleurs, à la façon d'un homme qui s'efforcerait d'arracher sa jambe à un piège. Quant à Sadedin, le poète aveugle, on le voit avancer en tâtonnant le sol de son bâton "comme s'il eût craint qu'un gouffre ne s'ouvrit

⁵ Voir les pp. 145-152, 270 et, pour d'autres vaticinations, 62 et 66-67.

⁶ Pp. 275-277 et 291-292.

⁷ Voir exemple, pp. 61, 65, 160, 223, 230 et 294.

⁸ À titre d'exemples, là encore, voir pp. 25, 268, 269, 271, 279 et 281.

⁹ Voir, surtout, pp. 92, 100, 118, 127 et 294.

¹⁰ (10) Pp. 29-30.

sous lui à chaque pas.»¹¹ L'image du piège et du gouffre, dans ces deux exemples, affermit le croquis, mais en l'assortissant d'une intuition particulière, celle d'une menace qui pèse sur le personnage, non sans en viser d'autres, peut-être. Du même ordre est cette manière de traduire la chute du pacha à bas de son cheval, lors de l'assaut final: "Tursun pacha se mit debout. Les pieds au sol, il avait l'impression d'être enfoncé dans un trou."¹²

Or les comparaisons et métaphores sont les moyens par excellence du glissement au monstrueux (au sens, encore une fois, de ce qui passe l'échelle humaine, de ce qui relève du prodige, et non Bas tant du barbare), et l'on sait la place que tiennent ces deux figures aussi bien dans la poésie épique d'Homère que dans la poésie tragico-épique de Shakespeare. En poète qu'il demeure, nous l'avons dit, Kadaré en use en un large éventail, avec une acuité d'expression admirablement soutenue, passant du domaine de l'étrange ou de l'insolite à l'image visionnaire, hallucinée¹³.

On ne saurait, en l'occurrence, parler de fantastique, dans la stricte acception du terme, auquel répond mieux, sans doute, *Qui a ramené Doroutine?*, voire, *Le pont aux trois arches*, pour autant que ce second roman ne détruise pas le mystère - au sens presque chrétien du mot - de la légende originelle¹⁴. Du moins ces effets de perception paroxystique - et donc de grandissement épique - s'accompagnent-ils de tout un ensemble de signes prémonitoires qui opèrent la soudure entre l'épopée et le roman tragédie, outre cette affinité première qui nous semble rapprocher les deux genres: une tendance naturelle à l'extériorisation et à la solennité théâtrales.

Le signe prémonitoire peut s'attacher à toute chose, toute personne, toute situation. Il est d'autant plus de mise, ici, qu'il tient de la couleur historique, et ce n'est pas pour rien si un astrologue accompagne l'armée ottomane. D'emblée, la citadelle elle-même se dresse comme un premier présage:

" Il y avait quelque chose d'insolite, de sinistre, même, dans la forme et la disposition de ses tours. (...) Il (le pacha) connaissait de mémoire les

¹¹ P. 266. Bien des pages invoquées aux notes 8 et 9 mériteraient d'être citées à nouveau. Pour des traits d'une subjectivité plus appuyée ou plus émancipée, voir en outre les pages 19, 89, 92-93, 190-191, 230 et 291-292, la liste n'étant pas exhaustive.

¹² P. 290.

¹³ Voir tout spécialement les pages 27, 87, 97, 257, 271 et 297, par-dessus telles autres citées à la note 11. Sur l'art, propre à Kadaré, de traduire l'intériorité de la perception, on peut se reporter, enfin, à notre édition du *Pont aux trois arches* (coll. G. F., 1984, p. 20-21).

¹⁴ Aussi nuancerions-nous plus encore que dans l'édition précitée, notre analyse du fantastique dont relève ce *Pont aux trois arches* (cf pp. 28-29), par référence à celui des grands conteurs et nouvellistes français du siècle dernier.

moindres détails de la place, et pourtant, maintenant qu'il la voyait enfin de ses yeux, il éprouvait devant elle un sentiment d'angoisse."¹⁵

Mais aussi, selon un procédé cher à Kadaré - celui de la mise en abîme - il peut s'agir d'une simple référence à l'idée de prédestination, et non pas d'un signe précurseur proprement dit. D'où ces sentinelles occupées à jouer aux dés, ces voix psalmodiant des "amené" ou qui invoquent le destin, ces vieilles Rouméliennes en train de préparer les cataplasmes pour les blessés et brûlés à venir.¹⁶

D'un bout à l'autre, on garde ainsi le sentiment qu'une partie tragique est en train de se jouer, que l'issue fatale de ce siège est d'ores et déjà inscrite dans le livre du destin. Du coup, ce qui est sourde conscience du tragique chez le personnage, quand lui-même relève le signe, devient, chez le lecteur, conscience claire de ce tragique. Le personnage de Tursun pacha, enfin, l'image qu'il incarne, et les enchaînements de la narration confortent et approfondissent, au fil des pages, cette présence du tragique.

Le récit obéit en effet à une progression implacable: indépendamment des vues prospectives, évoquées plus haut, ou même rétrospectives, tout est soumis à une échéance inéluctable, tout se joue dans un temps décompté, - une saison d'été prise entre deux pluies, celle de l'arrivée préfigurant celle du départ. Et entre ces deux termes, le texte est comme scandé par la répétition graduée des assauts et manœuvres. Ces éternels recommencements donnent l'impression d'une entreprise aussi vaine que surhumaine et un autre souvenir mythologique - celui de Sisyphe et de son rocher - affleure alors en nous. Que l'auteur ait sciemment ou non ménagé le rapprochement, peu importe, encore une fois, car il ne s'agit que d'illustrer le retour naturel de ce roman aux sources profondes du tragique humain.

Certes, le siège connaît des moments de répit, mais vécus aussi comme d'angoissants retards. Et les chapitres sont ainsi ordonnés, imbriqués, qu'on a finalement l'impression d'un harcèlement incessant. Ceux qui rapportent la vision des assiégés, en forme de chronique anonyme, répondent sèchement à ceux qui nous placent du côté des assiégeants, ce laconisme allant ainsi de pair avec un jeu d'échos, des effets de redoublement qui amplifient l'horreur. Comme les représailles des akindjis ou les ripostes éclairs de Scanderbeg, l'éboulement de la galerie est vécu des deux côtés - il faudrait presque dire d'en-haut et d'en-bas - d'où un enchérissement dans l'atroce. De façon plus insistante encore, l'épisode du cheval fou se répercute

¹⁵ P. 16. Voir aussi p.34; où, "sinistre" traduit de même un mot albanais qui, étymologiquement, signifie "de noir augure", p. 72, où la citadelle apparaît "maléfique", et p. 93, où l'un des sandjakbeys la traite de "maudite". La personnalisation des choses et des éléments naturels constitue par ailleurs l'un des ressorts les plus communs de l'épopée; aussi le rôle de cette citadelle relève-t-il bien des deux registres considérés.

¹⁶ Pour ces différents épisodes, voir successivement pp. 31, 35, 46, 66 et 215.

et s'étale sur quatre chapitres - le dixième et le onzième - et les deux non numérotés qui les précèdent.

Autre resserrement dramatique, lequel ne jure pas davantage avec le phénomène de l'élargissement épique: tout se joue en un seul et même lieu. On ne suit pas les akindjis dans leur expédition punitive : celle-ci n'est évoquée qu'à travers ce qu'en devinent les assiégés et ce qu'en apprennent les assiégeants au retour de Kurdisdji et de ses hommes.

Mais au centre ou à la source de la tragédie, il y a bien sûr la figure du pacha: tout le reste n'est que mise en scène, illustration ou répercussion de son destin tragique.

Comme une litanie incessante revient d'abord l'idée de l'enjeu décisif, pour lui, de la bataille qu'il va livrer. Il se sait au pied du mur, c'est le cas de le dire. Image visible de l'invisible et insaisissable Scanderbeg, la citadelle représente aussi le défi à relever, elle est tout autant l'adversaire et l'adversité qu'il se doit de vaincre à tout prix. Bref, il n'a pas le droit à l'erreur, à l'échec, ce n'est pas un homme libre; il est pris dans les filets de ce que les Grecs appelaient l'"anangkê", la nécessité. De loin en loin, son esprit le ramène à l'inéluctable:

*"Sa carrière avait atteint un point où toute stabilité était impossible: il devait soit se hisser au faite des honneurs, soit s'effondrer à jamais. Il avait conscience que s'il commençait à redescendre la pente, il ne la remonterait plus. (...) il était évident qu'en l'envoyant se battre contre Scanderbeg, le sultan lui offrait sa dernière chance."*¹⁷

Puis, dans le feu du combat:

*"Cette solution résoudrait tous les problèmes. (...) la période de guerre avait en effet ses limites. Elle pouvait tout au plus se prolonger jusqu'à la mi-septembre. Il fallait que d'ici là tout fût achevé, car avec les premières gelées, on pouvait s'attendre chaque matin à l'ordre de retraite, et pour Tursun pacha, celle-ci serait la dernière de sa vie."*¹⁸

Il éprouve cette nécessité de façon d'autant plus aiguë qu'il n'a pas la pleine maîtrise de ses moyens, ne peut jamais jouer de toutes ses armes. Il lui faut s'appuyer sur un conseil presque toujours divisé: d'un côté les vieux militaires, le plus souvent alliés aux personnages politiques et religieux, et de

¹⁷ Pp. 22-23.

¹⁸ Pp. 236-2-37. Le texte albanais dit proprement que l'assaut décidé serait l'épreuve décisive. Voir enfin les pp. 285 et 292 pour les ultimes rappels de la dure réalité. La situation du pacha est claire également pour tout son entourage, comme il ressort des pp. 215 et 285. Le pacha, du reste, n'en est pas dupe. et il sait bien, aussi, que personne ne voudrait risquer de se perdre avec lui, ce qui le fait parître et se sentir d'autant plus seul.

l'autre les "techniciens". Il lui faut composer encore avec des forces qu'il ne commande pas, ou qui ne lui sont pas forcément favorables. Ainsi ne peut-il que laisser appliquer le vieil usage du fouet, censé délivrer le grand canon des mauvais esprits¹⁹, comme il doit tolérer l'inutile sanction exigée contre l'astrologue, dont les malheureuses prévisions ont indûment précipité le premier assaut²⁰.

À cela s'ajoutent ses propres balancements entre l'espoir trompeur et la lucidité, entre la conscience révoltée, la volonté obstinée de lutter, de nier son impuissance, et l'indifférence, le détachement, puis la résignation finale. Sa lucidité même - plus constante que ses aveuglements, mais contrebattue par son orgueil - l'isole de son conseil, du clan des militaires et des religieux en particulier. Il est dit, quelque part, que la majorité de ses soldats ne le connaissent pas, ou le voient pour la première fois lors d'une de ses sorties. Au fond, il est livré à lui-même, ne peut rien attendre de personne, hors l'exécution de ses ordres, après avoir dû trancher, le plus souvent, de son seul jugement et de sa seule autorité.

D'instinct, à la première lecture, je me suis demandé quels échanges confus avaient pu s'établir entre l'auteur et ce personnage dont les froides cruautés, signes d'une farouche détermination, vont de pair avec une solitude implacable, mais orgueilleusement assumée, - selon un lien plus logique qu'il n'y paraît, et qui en fait comme un lointain cousin du Caligula de Camus. Rien, dans le texte, ne suggérerait expressément l'écho d'une confiance intime, non plus que dans *L'Hiver de la grande solitude*, le roman suivant. Puis parut l'essai sur Eschyle qui reprenait ce thème de la solitude mais sur un mode nouveau, apparemment: c'était plutôt celle de Prométhée et autres porteurs de croix, lesquels ne laissent, cependant, d'éclairer la race humaine, tels les phares de Baudelaire, si grands perdants qu'ils aient été. (Après tout, Camus - encore lui - n'a-t-il pas voulu imaginer un Sisyphe heureux ?) Aussi la réponse ne pouvait-elle venir que de l'auteur et grâce à l'entremise d'Eléna Kadaré, il nous l'a donnée à lire, en effet, dans *Invitation à l'atelier de l'écrivain*²¹.

Le roman tragédie nous ramène, enfin, à la théâtralité de l'œuvre, tant elle se déroule sous le signe d'un regard froid, impassible - mais non pas insensible - qui impose une forme de distanciation, au sens brechtien du terme.

¹⁹ Voir p. 74.

²⁰ Voir pp. 110-111.

²¹ Pp. 91-92 (éd. Fayard, 1991). Ajoutons que l'astrologue (souffrant, lui, de migraine, et non pas d'un bourdonnement d'oreilles), vient à paraphraser (pp. 106-107), avant de mourir, un vers d'Essenine qu'Ismaïl Kadaré s'applique à lui-même dans *Le poids de la Croix* (p. 295), publié conjointement avec *l'Invitation à l'atelier*.

En ce sens agit l'implication, comme dans la plupart de ses romans, d'un ou plusieurs écrivains-témoins. Ailleurs, ils sont rhapsodes ou romanciers. Selon les usages de l'empire ottoman, l'on a ici un chroniqueur et un poète officiel. Mais outre le tribut à la couleur historique et l'occasion qu'ils offraient de satiriser la fausse littérature des écrivains fonctionnaires²² a Sadedin et Mevla Tchélébi permettent à l'auteur de distancier son propre rôle et son propre récit.

Jouent encore les contrepoints de l'humour, trop prestes, trop justement dosés pour annuler la gravité tragique de l'ensemble: ils ne font, au contraire, que souligner l'impuissance et l'aveuglement des pantins de tous grades qui s'agitent vainement en cette folle aventure. C'est, par exemple, la malice toute giralduciënne avec laquelle les femmes du harem rapportent elles-mêmes, dans leurs commérages, les propos malveillants tenus à leur rencontre par le Mufti²³ c'est le ridicule du greffier²⁴, autre figurant dérisoire, perdu dans cette tempête qui le dépasse, c'est le caractère plaisamment

²² La situation et le projet de Mevla Tchélébi sont d'autant plus dérisoires qu'il n'a pas droit d'entrée au conseil du pacha ! Certes, il « va sur le terrain », il suit l'expédition de Kurdisdji, mais contre son gré; qui pis est, il ne songe qu'à se cacher pendant l'attaque de Scanderbeg: irrésistiblement, on soupçonne là-dedans une dérision du fameux usage qui imposait aux écrivains des stages périodiques dans les différents secteurs de production, pour se retremper au contact des masses laborieuses. Mais peut-être la charge vise-t-elle plus généralement les faux écrivains. Il est curieux de noter, en tout cas, que lors d'une de ses pannes d'inspiration, ledit Mevla Tchélébi vient à essayer l'image du papillon (pp. 84-85), celle-là même dont usera Kadaré, dans *Eschyle ou l'éternel perdant* (p. 28), pour évoquer la vaine littérature. Une autre correspondance, entre les deux ouvrages, est à relever, à propos du thème homérique de la "lassitude du soldat", mis en épingle et dans l'essai (p. 82), et dans le roman (pp. 130 et 256-257). Cela prouverait, une fois de plus, combien notre écrivain a de la suite dans les idées, et combien ses oeuvres sont solidaires les unes des autres, voire apparaissent parfois, intégralement ou partiellement, comme l'amplification d'une pièce poétique (c'est le cas de *La Pyramide*), d'une nouvelle ou d'une séquence romanesque. Ainsi la p. 67 des *Tainbours de la pluie* fut-elle peut-être l'embryon de *La Caravane des Fédédjés*; un autre passage (pp. 147-148), où l'intendant fait écho à telles considérations du prêtre, dans *Le Général de l'armée morte*, informera, semblera, *Avril brisé*, sauf qu'Ismaïl Kadaré reviendra, entre temps, de l'idée que la coutume de la vendetta est un cadeau empoisonné des Turcs, comme l'atteste l'essai sur Eschyle. Inversement, des textes courts ont parfois varié et prolongé l'écho d'un texte long, tel le poème "Marche de l'armée ottomane", au regard, précisément, des *Tainbours de la pluie*.

²³ Voir p. 170. L'idée de leur présence maléfique a déjà été proposée au pacha avant son départ (p. 18). Sur le même ton de papotage, elles évoquent ces moissons rouges qui, dit-on, lèvent sur les champs de bataille trop arrosés de sang (p. 304).

²⁴ Voir p. 190.

anodin ou prosaïque de certains signes prémonitoires²⁵, ce sont enfin les traits d'humour noir, les cocasseries macabres²⁶.

Le recul que prend et impose le regard de l'auteur, résulte aussi de ces apories ou délibérations des personnages que l'on voit pris entre deux options également risquées ou également tentantes. Ces embarras et contradictions confèrent aux intéressés des allures de clowns, ballottés au gré des circonstances, dans un monde décidément trop compliqué pour eux. On retrouve là, mais sur le mode burlesque, l'image foncièrement tragique de l'homme, doté d'une liberté douteuse, sinon illusoire²⁷.

Aux analyses et commentaires de ses personnages, l'auteur ajoute parfois ses propres observations critiques, sous forme, notamment, d'une sorte de didascalie théâtrale. Cela va plus loin que les simples notations sur le ton de la voix ou la mine du visage, dont les romanciers ont coutume d'accompagner les dialogues. Kadaré s'arrête volontiers au parler même ou au phrasé des personnages, d'un point de vue lexical ou linguistique, et cela en poète, bien entendu, plus qu'en théoricien du langage. La narration étant ainsi soumise à jugement, fût-il parodique, ces remarques de l'auteur contribuent de même à l'effet de distanciation. Le procédé, notons-le au passage, ne fait pas qu'inciter à lire au second degré ; il avertit aussi d'un double thème propre à l'ensemble de l'œuvre de Kadaré: celui du jeu des signes, et, tout particulièrement, du destin des langues et cultures nationales²⁸.

Aux puissants tableaux qui montrent l'acharnement des combats et confèrent à l'œuvre sa dimension épique, répondent et se mêlent des péripéties qui, par la sécheresse et la neutralité du mode narratif - autre ressort de la distanciation - font voir la fatalité dans ses œuvres, étendant le sentiment du tragique au-delà même du personnage du pacha.

²⁵ Ainsi la pluie s'information-t-elle par les rhumatismes dont souffrent les jambes courtaudes de Tavdja (p. 285).

²⁶ Voir la conversation des collectionneurs de trophées pris sur des cadavres (p. 63), la colère de l'intendant contre les charpentiers qui « ont laissé un tas de clous mal enfoncés » dans les échelles d'assaut (p. 82), la cruelle méprise qui conduit à jeter pêle-mêle, dans la fosse commune, morts et agonisants (p. 108), les esquisses de "turbé" que le Giaour dessine distraitemment sur sa feuille, pendant le conseil, et voue à chacun des membres (p. 110), l'évocation de cette bête de guerre, enfin, qu'est Tahanka, le commandant des eshkindjis (p. 53 et 195).

²⁷ Il ne faudrait pas conclure de là à une vision irrémédiablement pessimiste du monde: par-delà le chaos et les tragédies qui ponctuent l'histoire des hommes, Kadaré érige en valeur la permanence et le culte de la vie, lequel se confond, dans sa forme la plus haute, avec le culte de l'art.

²⁸ Signalons, entre autres, les pp. 19 (sur Tchélébi et le choix des épithètes adéquates), 31 (sur le parler du Giaour), 64 (sur le nom de Tuz Oktchan), 145 et 151 (sur la langue des Albanais), et 259 (sur la résonance, dans l'esprit du pacha, du mot même de "pluie". et non pas seulement de l'idée, d'après le texte original).

Ainsi le janissaire Tuz Oktchan - figure très épisodique du roman - est-il le premier de tous les belligérants atteint par une arme dont la malfaisance se retourne malignement contre son utilisateur. (Les grands damnés de la mythologie - Œdipe et les autres - ne sont-ils pas poussés à se perdre de leur propre volonté ?) La même dure ironie du sort frappe ces deux soldats sans nom qui, fascinés en toute innocence et simplicité par le travail de Sarudja, sont accusés d'être des espions et immolés au besoin de trouver des boucs émissaires ou des victimes expiatoires: ils sont l'image même de l'impuissance face à l'engrenage infernal, aussi sauvage qu'aveugle, qui les broie impitoyablement²⁹. L'auteur ne s'attarde pas parmi les emmurés de la galerie: leur détresse est sobrement évoquée, à travers celle de l'astrologue et par le bref récit, doucement délirant, du soldat inconnu³⁰. L'on n'assiste pas au châtement de l'associé de Sarudja, on n'en voit que le résultat. Le sort des captives albanaises nous est donné à entendre, mais non pas illustré, étalé sous nos yeux³¹. Le suicide du pacha - ultime moyen, pour lui, de se soustraire à la fatalité - est de même dérobé au regard du lecteur - ceci, peut-être, figurant symboliquement cela. L'échec et la retraite, enfin, ne sont reflétés que par le départ anticipé du harem et l'avortement d'Edjère, la favorite du pacha, fécondée durant le siège, à ce qu'il semble, sans même qu'il l'eût vraiment désiré. Il convient d'observer, toutefois, pour conclure sur ce point, que la multiplication et la diversité des touches de cet ordre - nous n'en avons pas épuisé la liste - finissent par créer une sorte de balance entre le dépouillement de la vision tragique et la profusion de la vision épique.

On voit donc combien la richesse artistique et humaine de ces *Tambours de la pluie* situe nettement ce roman au-delà de l'image qu'une critique paresseuse ou trop pressée, en mal de classification et de simplification, a cru en donner, lors de sa parution, influencée en cela par une introduction et une postface parasitaires dont on se demande pourquoi elles ont subsisté dans les récentes rééditions en livre de poche. C'était appauvrir et déformer cet ouvrage, en effet, que de le tourner en "roman historique", ou le réduire à une allégorie du blocus économique imposé à l'Albanie par l'Union soviétique, après la rupture de 1961, ce à quoi tendaient ces textes d'accompagnement. Si Kadaré a pu jouer des résonances contemporaines

²⁹ L'épisode faisait lui aussi irrésistiblement songer aux moeurs de la dictature communiste, avec son cortège de complots et ses épurations en chaîne, la psychose délibérément entretenue de l'"espionnite".

³⁰ Voir pp. 160-162.

³¹ Voir p. 141, puis, pour le terrible épilogue, 171. À la différence des exemples cités à la note 26, l'on n'a nulle envie de sourire dans cette dernière série. D'un macabre pur, d'une horreur sans mélange est de même l'image crue mais tout aussi fugitive de cet homme cloué aux créneaux, les deux mains coupées (p. 81), de ces cadavres que déterrent les chiens (pp. 131-132), ou de l'expertise que pratique Siri Selim sur le corps d'un assiégé arraché à la citadelle (p. 240-241).

dont le sujet était susceptible, à la fois pour obtenir l'imprimatur et enrichir la thématique ou les harmoniques de son œuvre, celle-ci se voulait plus qu'un hymne nationaliste à la "qëndresa shqiptare" (la résistance séculaire des Albanais aux agressions militaires et culturelles). Le livre parlait d'abord de la condition humaine, de l'éternel affrontement de Zeus ou d'Arès et de Prométhée, voir de l'intime cohabitation, en nous, de l'ange et de la bête, pour parler comme Pascal. Et quant à ses références à l'Albanie de ces années-là, on les trouverait plus du côté turc. Le mythe de la citadelle assiégée, cher à la propagande du pouvoir³², n'était qu'un paravent commode pour dénoncer par derrière les réalités moins glorieuses du socialisme à l'albanaise: système clanique, mystère des promotions et des disgrâces, cannibalisme politique, arrivisme, carriérisme, immobilisme, asphyxie bureaucratique. La littérature elle-même, enfin, se trouvait remise en cause, à travers deux écrivains fantoches, préfigurateurs des médiocres adeptes du réalisme socialiste: Mevla Tchélébi, le chroniqueur, et le poète Sadedin, ce frère jumeau du Démokos de Giraudoux, dans *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, et dont la cécité même caricature celle d'Homère, tout comme son ivrognerie n'est que la parodie de cet état d'ivresse auquel on compare, habituellement, l'inspiration poétique.

De fait - par-delà la sombre tragédie, mais conformément au fond messianique de l'épopée - ce roman des *Tambours de la pluie* était aussi un hymne à la paix et au génie créateur des hommes, fût-il illustré dans la passion de Sarudja, le fondateur de canon - un métier du feu, après tout - ce qui donne au martyr de son jeune associé tout son poids symbolique.

³² Elle traduisait en image les fameux slogans de l'époque: "Të jetojmë dhe të punojmë si reolucionalarë në rrethim" (vivons et travaillons comme des révolutionnaires assiégés), ou "Ta thyjmë bllokadën imperialisto-revizionist" (Brisons le blocus impérialisto-révisionniste); à quoi s'ajoute le titre symbolique de Nicolas Martin: *La Forteresse albanaise* (Fayolle, 1979).

Jorgo Buló

PARALLELES POÉTIQUES: ROUMI ET NAÏM FRASHËRI

Je ne suis pas le premier à établir un parallèle poétique entre le grand poète mystique Djelal-ed-Din-Roumi (1207-1273) et le poète national des Albanais, Naïm Frashëri (1846-1900.) Dans les études de jusqu'à présent l'on n'a pas exprimé seulement une constatation générale sur la présence de l'esprit et des motifs de la poésie persane, en particulier de celle de Roumi, dans beaucoup de lyriques philosophiques de Naïm mais, concrètement, l'on a mis le doigt sur la lyrique *Fyelli* (La Flûte.) Çabej écrit qu'elle "est inspirée"¹ d'une poésie de Roumi; Shuteriqi la qualifie d'une recreation que l'on ne peut pas séparer des poésies originales de Naïm²; Qosja la reconnaît comme une "adaptation"³; tandis que D. Shaplló, ces derniers temps⁴, en nous donnant une traduction du russe de la poésie de Roumi, apporte des observations intéressantes et il fait le premier pas pour établir un rapprochement entre eux.

Le but de cet exposé est :

Premièrement: Considérer de plus près les deux textes, faire descendre sur un terrain aussi tangible que possible la ressemblance et, au-delà des constatations générales que suggère la première lecture, faire un effort pour entrer dans la nature des relations intertextuelles de ces deux créations.

Deuxièmement: établir un deuxième parallèle entre Roumi et Naïm, que personne n'a aperçu jusqu'à présent.

Troisièmement: soumettre sous forme d'hypothèse notre conviction, selon laquelle c'est un type précis de créations de Naïm, que nous appellerons "poésies à sujet anecdotique", et qui doivent appartenir à la même source : à Roumi.

1. La poésie *Kënga e kallamit* (La chanson du roseau) est devenue une poésie anthologique connue, traduite en beaucoup de langues du monde,

¹ E. Çabej, *Elemente të gjuhësisë e të literaturës shqipe*, T. 1936, p.48.

² Dh. Shuteriqi, *Naïm Frashëri - Jeta dhe vepra*, T. 1982, p.85

³ R. Qosja, *Historia e letërisë shqipe*, "Romantizmi III", Prishtinë, 1986, p. 133.

⁴ D. Shaplló, *Poezia e Rumiut dhe "Fyelli" i Naimit*, "Perla" 1996 I, p. 89-91.

dans certaines d'elles sous le titre *Kēnga e fyellit* (La chanson de la flûte). L'esprit de la mystique soufite, l'ambiguïté ou la polysémie des métaphores et des symboles de source coranique, ou plus profondément, sont en concordance avec la tendance vers l'interprétation philosophique de la spiritualité du Coran de Roumi dans son œuvre majeure "Mesnevi". La chanson du roseau se trouve d'une part à l'intérieur de cet esprit de spéculations métaphysiques mais d'autre part elle brise le schéma traditionnel de la construction des poèmes du type "Mesnevi"; elle ouvre de manière "ex abrupto" ce "Coran en langue persane", comme on a appelé par antonomase la poésie de Roumi.

Si toute "la lyrique mystique persane est une rébellion contre le verset de Coran 'lan tarani' (Tu ne me verras pas), une réalisation esthétique du plaisir que donne l'image du Dieu dans l'idole-Ami"⁵, *La chanson du roseau* est un hymne magique au mal que l'on éprouve lors de la séparation de l'Ami.⁶ Ce motif est développé de manière concentrée en deux ou trois

⁵ A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, Firenze 1968, p. 214. (Il s'agit du verset 143 du Chapitre VII du Coran. Voir aussi *Kur'an-i*, traduit et commenté par H. Sh. Ahmeti, Prishtinë 1993, p. 230.)

⁶ Nous allons donner ci-dessous le texte de la poésie selon une libre traduction:

*Ecoute la flûte comment elle raconte son histoire
Comment elle pleure tristement sa séparation:
Dès que l'on me sépara de ma roselière, ma douce voix a fait
pleurer hommes et femmes!
Un cœur je cherche un cœur brisé par la séparation de l'Ami, qui
peut lui expliquer la passion du mal de l'amour.
Car quiconque demeure loin de son origine, toujours cherche le temps
quand on était ensemble!
A chaque réunion je suis allé avec mes notes gémissantes,
toujours frère des malheureux et des heureux,
Et tous eurent l'illusion d'être mes amis, et personne
ne demande dans mon cœur mon secret le plus profond.
Mais mon secret n'est pas loin, non, de mon gémissement: ce sont les yeux
et les oreilles qui n'ont pas cette Lumière!
L'âme n'habille pas le corps, le corps n'est pas habillé par l'âme: pourtant
l'âme ne se voit pas par l'homme.
C'est du feu ce cri de la flûte, non pas du vent, et celui qui n'a pas
ce feu mérite d'être réduit à néant!
C'est le feu de l'amour qui a joué de la flûte, c'est la flamme de
l'amour qui enflamma le vin.
La flûte est l'ami fidèle de celui que l'on a séparé d'un ami; notre cœur encore
est percé de ses mélodies.
Qui a jamais vu un contrepoison et un poison comme la flûte?
Qui a jamais vu un ami fidèle et un amant comme
la flûte?
La flûte nous raconte un sentier tout rougi de sang, elle nous
raconte même les histoires d'amour de Madjun;
Seulement à celui qui est hors des sens que l'on croit à ce sens, la langue*

"bejte" ou distiques, comme en deux ou trois cercles concentriques, dont l'épicentre est le mal brûlant pour l'Ami, l'ami dans le sens divin du symbole coranique, mais aussi dans un sens plus large : humain, terrestre. Il suffirait de citer ces deux ou trois distiques, pour comprendre que ce motif constitue le noyau des méditations lyriques du poète :

... Un cœur je cherche, un cœur brisé par la séparation de l'Ami,

Qui puisse lui expliquer la passion du mal de l'amour,

Car quiconque demeure loin de son origine, cherche toujours

Le temps quand il était avec lui,

... et tous eurent l'illusion d'être mes amis,

Et personne ne cherche dans mon cœur mon secret le plus profond.

Durant le discours poétique on reprend plusieurs fois le symbole de la flûte qui pleure la séparation :

... La flûte est un ami fidèle de celui que l'on a séparé d'un ami;

Encore le cœur nous est percé de ses mélodies.

Celui qui ne ressent pas la magie de cette mélodie, celui qui ne brûle pas du feu du mal, du feu de l'amour pour son Ami et du feu de l'amour qu'éprouva Madjûn pour Leylá, "mérite de se perdre dans le néant". La poésie se termine par l'appel ou mieux, par la prière timide de l'homme:

... Si nos jours s'en allèrent, dis : "Je n'en ai pas peur !"

Mais Toi,

Ne t'en va pas!

Toi qui es le plus pur de tous.

De ce cercle de motifs, qu'est-ce qui est resté et qu'est-ce qui a changé dans *La Flûte* de Naïm; quelles idées sont-elles sorties du centre vers la périphérie et inversement et quelles nouvelles idées et méditations propres le poète de *Lulet e verës* (Fleurs de l'été) a-t-il développées?

La chanson du roseau de Rumi est traitée dans les limites d'un texte poétique qui s'ouvre sur un vers à l'aide duquel le poète nous apostrophe à écouter l'histoire douloureuse de la flûte qui pleure la séparation et qui se termine sur des vers, par lesquels l'auteur exprime la crainte d'être abandonné. *La chanson du roseau* est ainsi intégrée à l'intérieur du discours lyrique du poète, qui occupe les deux tiers du texte. C'est dans ce cadre que se développe même l'idée poétique de la Flûte de Naïm qui commence par les vers:

n'a d'autres clients que l'oreille.

Les jours nous dérangent dans la douleur,

les jours prirent par la main des peines de feu

Si nos jours s'en allèrent dis, "Je n'en ai pas peur!" Mais Toi, Toi ne t'en vas pas,

Toi qui es le plus impeccable de tous!

Mais l'état de celui qui a mûri aucune brute ne le comprend;

Brève soit-elle donc ma parole. Adieu!

*Ecoute bien ce que la flûte dit,
Elle raconte les pauvres exils...*⁷

et qui termine avec:

*Mais je t'aime bien, ne me quitte pas*⁸

Dans les deux cas, l'on se pose la question : qui ne doit pas nous abandonner: la lumière vivifiante du créateur et le feu de son amour qui anima l'univers et l'homme ou bien le mal de la chanson de la flûte qui nous enivre l'âme? Tout ensemble, serait la réponse, si l'on prend en considération la tendance associative de la pensée et du caractère ambigu et polyvalent du langage poétique dans les deux textes. Jusqu'ici ils concordent, au point où l'on peut parler de concordance seulement dans ce sens-là, quand un texte respecte les cadres externes de l'avant-texte. Cela aussi dans un sens relatif, puisque le texte nouveau a renversé entièrement les autres structures, comme ce seraient dans l'aspect formel les structures métriques, les valeurs rythmiques et mélodiques, le code discursif et prosodique, tout ramené dans le lit poétique de l'albanais populaire et du vers *naïmen*.

En d'autres mots, dans la poésie de Naïm, le registre de l'instrumentation du vers est tout à fait différent de celui du distique de *Kënga e kallamit* à rime embrassée aa, bb, cc, etc. La poésie *Fyelli* de Naïm est une poésie en quatrains, à vers de huit syllabes, à rime alternée ab, ab.

Mais ce n'est pas seulement cet aspect formel qui fait de *Fyelli* de Naïm une véritable recreation, c'est l'esprit méditatif du poète qui fait une réinterprétation philosophique-poétique du motif de *Fyelli*. L'art de la création de cette lyrique suggestive de Naïm ressemble, si nous nous exprimons de manière figurée, à l'art de la création du musicien qui compose sur un thème de variations. Le leitmotiv du mal de *Kënga e kallamit* dans le langage de *Fyelli* de Naïm tantôt apparaît, tantôt il s'éteint, tantôt il prend un timbre nouveau dans un contexte plus large philosophique et poétique, tantôt il acquiert un accent plus personnel, et tantôt il entre, même sur la base d'une association lointaine, en résonance avec le souci citadin du poète pour la mission de l'art et de l'artiste. Demeurant de toute façon dans les cieux métaphysiques, la pensée poétique de Naïm prend des impulsions dans le mouvement spirituel et politique, dont il devient le symbole.

Nous venons de dire qu'au cœur de la méditation lyrique de Rumi dans *Kënga e kallamit* c'est le motif du mal de la séparation de son Ami. Ce motif traverse aussi la poésie de Naïm, mais d'autre part, ce n'est pas par hasard que notre poète commence à pleurer non seulement la séparation d'un ami, mais la séparation du compagnon et de l'amitié. D'ailleurs, dans la poésie de

⁷ N. Frashëri, *Lulet e Verësë*, Bucarest, 1890, p. 26.

⁸ *Ibid.* p. 28.

Naïm le mot ami n'est jamais employé dans le propre sens nominal, donc il est employé seulement une fois comme expression verbale (je deviens ami.)

Ceci, à notre avis, témoigne, de ce que nous venons de dire plus haut que Naïm en méditant sur ce motif, élargit le cercle des variations poétiques. *Kallami* de Roumi pleure depuis le début et durant tout le déroulement de sa chanson "la séparation de son ami"; la flûte de Naïm commence dès le début à raconter "les malheureux exils". Ceci, le thème de l'exil, qui est devenu l'un des thèmes principaux de sa poésie, peut être même dans ce cas, une constante ou un invariant littéraire, et ne pas avoir de lien direct seulement avec l'influence de Roumi.

Pour prouver comment Naïm se détache totalement du texte dont il part, comment le cercle des idées reçues de la source de Roumi s'élargit en méditations, il suffit de comparer deux distiques tirés de *Kënga e kallamit* où il s'agit de la force du feu de l'amour,

*C'est du feu ce cri de la flûte, non du vent, et celui
qui n'a pas ce feu mérite de se réduire à néant !*

*C'est le feu de l'amour qui a joué de la flûte, c'est la flamme
de l'amour qui a allumé l'été.*

aux trois strophes de *La Flûte* de Naïm:

*Ô cohue de l'humanité!
Le son de la flûte n'est pas du vent,
Le feu de l'amour c'est,
Qui a joué du pauvre roseau.*

*Il joua du ciel et l'éclaira,
Il joua du cœur et le réchauffa,
Il joua de l'été et tonna,
Il joua de l'âme et l'enivra.*

*Il donna le parfum à la rose,
De la lumière à la beauté
Les chansons au rossignol
Le goût à l'humanité⁹.*

Nous n'exagérons pas dans ce cas si nous affirmions que Naïm a donné une autre respiration et un autre tintement aux deux distiques de Roumi, pour ne pas dire qu'il a dépassé le maître.

Au-delà du texte de Roumi, dans les trois dernières strophes de la lyrique *La Flûte*, Naïm évoque la force vivifiante du Dieu qui, avec

⁹ *Ibid.*, p. 27-28.

l'étincelle du feu de l'amour, a engendré l'univers et l'homme qui pour le poète sont mélangés et soudés en un avec le Créateur.

Dernièrement, de cette comparaison rapide entre *La chanson du roseau* et la poésie *La Flûte* nous pourrions découvrir dans celle dernière une note d'engagement civile qui résonne avec l'idée de *Fjalët e qiririt* (Paroles de la bougie.) En poétisant la magie de *La chanson de la flûte*, Naïm a affirmé la beauté de l'acte sublime du sacrifice dans les flammes de l'amour humain, qui donne sens et beauté à la vie et âme et éternité à l'art.

2. Le deuxième point de cet exposé, comme nous venons de l'annoncer, c'est de faire connaître à l'opinion scientifique une deuxième parallèle entre Roumi et Naïm, que nous avons réussi à identifier au cours de nos recherches sur les sources de la formation de Naïm en tant que poète.

Il s'agit de la poésie *Pesha* (Le poids), incluse dans le recueil "Parrajsa dhe fjalë fluturake" (Le paradis et la parole volante) (1894), indiscutée jusqu'à présent en ce qui concerne sa source. Cette poésie, avec 5-6 autres typologiquement semblables, pour des raisons dont ce n'est pas le cas d'être mentionnées, conduisait à douter de son caractère original. Ce n'est pas par hasard que ces doutes ont été prouvés. *Le Poids* a résulté être une adaptation de la poésie de Roumi. Mais dans ce cas, à la différence de ce que l'on a dit à propos de *La flûte*, Naïm est resté fidèle au sujet et à l'idée du texte de source¹⁰. Certes, ceci ne veut pas dire qu'il a fait une traduction ad litteram. Au contraire, l'adaptation est tout à fait libre: l'on a raconté le sujet de Roumi, mais l'on n'a suivi ni le modèle structural, ni le code du discours

¹⁰ Plus bas, en vue de comparaison, nous allons donner le texte de Roumi selon une libre traduction:

*Une fois, venu chez l'orphèvre,
Le vieux lui dit "Donne-moi la pesette, mon voisin"
Répondit le maître: "Nous n'avons pas de tamis".
"Pas le tamis! Donne-moi la pesette pour une heure", répond lui.
Et le maître "Nous n'avons pas de balaie, mon cher",
Le vieux: "Qu'est-ce qu tu fais? Tu te moques de moi?"
Je te prie: "Donne-moi la pesette - et tu me réponds
Je n'ai pas de tamis, je n'ai pas de balaie".
Tandis que le maître: "Je ne suis pas sourd, ne cris pas!
J'ai tout entendu, mais tu es un vieux rabougri.
Et moi, je sais, avec ta main qui tremble
Tu vas répandre par terre la poudre d'or.
Et tu viendras chez moi pour la balaie
Et tu ramasseras l'or de par terre.
Tu reviendras et diras: "Rends-moi service,
Et donne-moi le tamis pour une heure".
Sachant le début, je vois la fin.
Vas à d'autres voisins plus loin, mon vieux!
Les voisins riches vous donnent
La pesette, le balaie, le tamis... Ves selam (Ves selam a le sens: Salut!).*

poétique du maître de "Mesnevi". Ce qui, à une première vue, saute aux yeux c'est la dilatation du texte laconique et de la phrase elliptique de Roumi, dont Naïm fait dans ce cas une adaptation conforme à la tendance analytique du style de sa poésie narrative, mais conforme aussi au pathétique sentimental de cette poésie. Il suffit de rappeler que le premier distique de Roumi dans la poésie de Naïm est développé en 15 vers à cause même de l'exagération des détails, qui visent rendre le récit plus bouleversant et plus touchant.

Roumi:

*Une fois venu chez l'orfèvre,
Le vieux lui dit : "Donne-moi la pesette, voisin".*

Naïm:

*Bon Orfèvre,
Qui fait aux femmes des anneaux,
Et des boucles et tout ce qu'elles désirent,
Aux petites filles et aux jeunes,
Il était tout suant et travaillait
Lorsqu'un vieux très épuisé
Arriva, une paillette en main,
Il avait l'œil fané,
Et tremblait le pauvre vieux.
S'appuya sur sa canne et gémit :
Donne un peu la pesette
Je veux la peser moi-même
Cette paillette, viens
Toi aussi, regarde-la, si elle a quelques défauts,
Car tu connais mieux que moi.*

Ainsi, de 10 distiques, c.-à-d. 20 vers qu'a le texte de Roumi, toujours selon le schéma des poésies populaires aa, bb, cc, etc., la poésie mono colonne de Naïm a 70 vers de huit syllabes, à rimes alternées.

3. Le cas de la poésie *La pesette* mène forcément à d'autres poésies aussi du même type, de Naïm, que nous allons appeler des poésies à sujet anecdotique. Ce sont les poésies *Dimri dhe vera* (L'hiver et l'été) du recueil *Vjersha për mësonjëtoret e para* (Poésies pour les premières écoles) (1886) et *Mbreti* (Le roi), *Në dashtë Zoti* (Si bon Dieu le veut), *Plaku* (Le vieillard), *I marri dhe i urti* (Le fou et le sage) et *Guguçja* (La fillette) toutes les cinq, ainsi que la poésie *Peshorja*, du recueil "Le paradis et la parole volante". Les 21 autres poésies traitant les mêmes sujets de ces deux recueils sont surtout des fables et leur origine d'Ésope, de La Fontaine et peut-être de Babrius, Lockman et Pilpei, est plus ou moins connue¹¹. Récemment nous avons

¹¹ Voir V. Veliu, *Fabula shqiptare e periudhës së Rilindjes*, Shkup 1993, p. 58-80.

réussi à identifier aussi la source de la poésie *Le conte et la vérité* du fabuliste français Florian¹² (1755-1794). Cette poésie, concernant la typologie de la forme et du contenu, plutôt que dans le groupe des fables nous la classerions dans le groupe des 5-6 poésies que nous venons de mentionner, bien qu'à notre avis elle s'en sépare quant à sa source.

Trouver la source de ces 5-6 poésies chez Rumi c'est à quoi nous mène le fait qu'elles, tout comme *La pesette*, appartiennent au type des paravents qui s'enchaînent souvent au cours du discours poétique de "Mesnevi" et qui par un terme plus proche de la source seraient appelés "histoires drôles".

Ces histoires drôles de source surtout anecdotique populaire sont traversées d'une note d'humour, ont un noyau philosophique et expriment une sagesse caractéristique orientale, synthétisée d'habitude sous forme de sentence à la fin de la narration. Le même esprit et la même construction sont caractéristiques pour les poésies anecdotiques de Naïm aussi, dont nous avons raison de penser que, de même que *Le poids*, ce sont des adaptations des poésies paraboliques de Rumi.

En vertu de la vérité nous devons dire que par cette hypothèse nous n'avons qu'avancé une affirmation faite tout à fait à la hâte dans *l'Histoire de la littérature albanaise* de 1959, selon laquelle "les fables" publiées dans "La parole volante". Naïm les a adaptées aux "langues orientales"¹³. Cette affirmation laisse tout à fait ouverte la question de quelles langues et de quels auteurs orientaux les poésies en question sont-elles adaptées. Ainsi tout ce qui se rapporte à la source de ce groupe de poésies, reste à prouver. Nos observations seulement contribueraient à raccourcir le chemin des recherches dans ce domaine, en les concentrant sur Rumi. Au tout premier cas il faudrait prouver ce qui n'est que signalé dans l'ouvrage que nous venons de citer sur la poésie *La Fillette*¹⁴ ainsi que sur la poésie *Le fou et le sage*¹⁵. Ceci nécessiterait sans doute un rapprochement détaillé du texte avec l'avant texte, aujourd'hui hypothétique pour nous.

* * *

Il y a soixante ans K. Cipo, en abordant la question des sources de la poésie de Naïm, avait écrit : "Nous n'avons pas les moyens aujourd'hui de faire la différence entre ce que Naïm a emprunté et ce qui est progéniture de son inspiration. Quoiqu'il en soit, de n'importe quelle source ces pensées soient-elles, lorsqu'elles se réchauffent dans le cœur du poète et qu'elles se

¹² Voir Florian, *Fables choisies*, Larousse, Paris, p.13-14.

¹³ *Historia e letërsisë shqipe* (Publication de l'Istitut de l'Histoire et de la Linguistique de UET), Vol. II, Tiranë 1959, p.327.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ a. Desnickaja, *Disa mendime për krijimtarinë poetike të Naïm Frashërit*, "Studime Filologjike", 1990, 4, p.92.

façonnet de son caractère, elles deviennent nouvelles et fertiles"¹⁶. L'auteur de ces lignes ne s'est pas trompé, semble-t-il, dans son intuition de chercheur.

¹⁶ K. Cipo, *Lulet e verës* (Pensées), "Illyrie", nr.37, 4.01.1936, p.3.

Klara Kodra

PARTICULARITES DU ROMANTISME ALBANAIS

On sait que le romantisme, ce phénomène artistique et philosophique d'extension européenne, a été manifesté dans les différentes littératures nationales par une originalité si marquée, que les chercheurs des littératures européennes ont pu poser le dilemme: peut-on parler d'un seul "romantisme" ou de "quelques-uns" (romantismes)?

Ce problème a été traité par beaucoup de chercheurs, de l'Ouest et de l'Est, sans réussir à lui donner une solution définitive. Il y a eu même des idées que le vrai romantisme, celui typique, n'a été manifesté qu'en Allemagne, les autres pays ne l'ont que passé et leur romantisme est plus pâle, moins cohérent.

D'ailleurs, concernant quelque romantisme, comme c'est celui italien, il y a eu même des affirmations paradoxales, par exemple, "le romantisme italien n'existe pas"¹. Concernant le romantisme albanais les études critiques jusqu'à présent ont été limitées bien que leur nombre ait augmenté les dernières années et certaines d'elles avancent des thèses originales. Nous pouvons citer: l'ouvrage d'E. Çabej², celui de R. Qosja, *Histoire de la littérature albanaise, le romantisme*³, celui d'A. Xhiku *Le romantisme arbëresh*.

Pour résoudre la question de l'unité du romantisme comme problème théorique et historique-littéraire, sans nier même pas l'originalité des divers romantismes nationaux, il faut pénétrer dans l'essentiel du romantisme, il faut découvrir le noyau de ce mouvement littéraire.

Selon l'affirmation d'A. Hauser, "au cas des mouvements intellectuels aussi complexes que le romantisme, il est presque impossible de définir le point de départ exact"⁴.

¹ G. Martegiani, *Il romanticismo italiano non esiste*, "Saggio di letteratura comparata", Serber, 1908.

² E. Çabej, *Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes*, Tiranë, 1994.

³ R. Qosja, *Historia e letërsisë shqipe, Romantizmi*, Prishtinë, 1990.

⁴ A. Hauser, *Histoire sociale de l'art et de la littérature*, vol. 3, Paris, 1984, p.56.

Ainsi, les chercheurs hésitent en général à donner une définition de ce courant littéraire. Le chercheur italien Attilio Momigliano affirme que "le romantisme est un mouvement compliqué qui peut être largement décrit mais non pas être défini"⁵. Ce même chercheur compare ce courant littéraire, quant à sa largeur, à la Renaissance, bien qu'il remarque, à juste titre, que "le romantisme à bien des égards est une révolution contre la Renaissance"⁶. En général le romantisme est né comme une réaction contre le courant littéraire trop rigide du classicisme et contre la philosophie de l'illuminisme qui vivait sa crise le siècle passé. Or, ce serait une définition simplement négative du romantisme. Les chercheurs ont pour tâche de découvrir non seulement ce que le romantisme a nié mais aussi ce qu'il a affirmé du point de vue philosophique et esthétique. Le romantisme peut être aussi considéré comme la continuation du sentimentalisme à un niveau plus élevé, appelé même préromantisme.

Cette affirmation non plus ne résout tout à fait l'énigme du romantisme qui est beaucoup plus riche, plus puissant et plus compliqué que le sentimentalisme et qui a atteint des sommets esthétiques plus élevés. On peut parler d'une variété de traits caractérisant le romantisme, mais ces traits diffèrent d'un pays à l'autre, c'est pourquoi, il faut découvrir lesquels sont déterminants, essentiels. Nous sommes d'avis qu'il existe un "fil d'Ariane" pour s'orienter dans le labyrinthe du romantisme, un noyau essentiel autour duquel gravitent, comme des atomes, les traits variés de ce courant littéraire. Nous sommes prédisposés à le voir, comme d'autres chercheurs, dans le conflit de l'individu avec la réalité. A juste titre, le chercheur S. Finkelshtajn affirme que "le romantisme a atteint sa pleine forme au moment où il avait posé comme problème de base, de l'homme et du monde, l'hostilité entre l'individu et la société. Les espoirs de l'homme, son imagination et ses désirs ne lui servaient plus comme des moyens pour transformer le monde, mais comme des moyens pour nier le monde extérieur et pour construire un autre monde dans sa pensée, qui deviendrait pour lui sa seule réalité"⁷.

Donc, à la base de chaque romantisme demeure le conflit de l'individu avec la réalité et l'aspiration qui en dérive vers un idéal (social, politique, philosophique, religieux) en dehors de cette réalité, projetée suivant les diverses branches du mouvement romantique dans le passé ou dans l'avenir ou dans une dimension surnaturelle. Les romantiques créent un monde nouveau qui leur est plus réel que la réalité et ce monde est contemplé non pas comme en illuminisme par les yeux de l'esprit mais par ceux du cœur. La rationalité de l'illuminisme se transforme en sensibilité. A la base du

⁵ Attilio Momigliano, *Storia della letteratura italiana*, Messina – Milano, 1937, p.456.

⁶ *Ibid.*

⁷ S. Finkelshtajn, *Le romantisme et la destruction de la composition*, dans B. Brecht, R. Foks, S. Finkelshtajn, "Studime kritike", T. 1982, p.435.

romantisme demeurent donc deux conflits: l'un entre l'individu et la réalité et l'autre entre la réalité et l'idéal. Le premier conflit se résout par le second.

Les autres particularités du romantisme, comme : le culte de l'individu extraordinaire, le titanesque et le satanisme, le culte du sentiment et de la passion, de la nature, l'idéalisation de la poésie populaire considérée comme un modèle esthétique, les tendances exotiques, l'admiration pour le Moyen Age, la tendance vers les horreurs, tiennent leur origine, à notre avis, de l'ambition vers un idéal inaccessible ou trop lointain.

Il est indispensable de faire la différence entre le romantisme comme phénomène historique et "le romantique" ou l'univers idéo-émotionnel romantique, qui a été manifesté dans de différentes époques et qui peut être manifesté sous forme d'éléments ou d'"énergie romantique" même à nos jours. Le premier phénomène est délimité dans le temps, le second renouvelable. S'il ne peut pas y avoir de romantisme comme tendance littéraire sans "romantique", le romantique a vécu avant le romantisme historique et il a subsisté après son extinction.

Le romantisme a été un courant littéraire qui, par sa propre nature, produisait l'originalité. En effet, il est né comme une insurrection contre les règles rigoureuses du classicisme et il a fait appel pour une liberté extrême de l'inspiration. Pour cette raison, les courants littéraires regroupés sous la dénomination commune "romantisme" ont eu leurs particularités distinctives uniques dans chaque pays de l'Europe et en dehors de ses frontières.

Les différents romantismes sont nés et développés sur un terrain politique, social, psychologique précis dans lequel ils avaient leurs racines aussi, et ils ont possédé leur propre identité nationale. Sur eux, naturellement, ont flotté les souffles des autres romantismes européens. Entre les romantismes des divers pays il y a eu des liens multiples qui ont été manifestés par des contacts directs ou par des analogies.

Donc, nous voyons le romantisme non pas comme un flambeau qui s'allume quelque part et qui lance ses flammes vers les autres nations, mais comme une synthèse de mouvements parallèles, comme une mer qui réunit les différentes rivières, les romantismes des divers pays.

De même, nous sommes de l'avis que le romantisme albanais, bien que né dans un petit pays, opprimé dans l'aspect national et ayant une tradition relativement pauvre dans le domaine de littérature de culte, est parmi les romantismes les plus originaux de l'Europe, non seulement pour sa spécificité mais pour ses grandes valeurs esthétiques aussi.

Où consiste cette originalité ?

Nous pensons qu'il faut considérer ce romantisme dans deux plans : par rapport au romantisme typique européen, c'est-à-dire au romantisme des pays connus de l'Europe et, aussi, par rapport au romantisme balkanique d'où il tient son origine.

De même il faut distinguer dans le romantisme albanais deux sortes d'originalités : une originalité à "sens négatif" manifestée par l'absence de quelques caractéristiques qui, par contre, avaient poussé dans le romantisme typique européen, et une autre originalité à "sens positif", traduite par d'autres caractéristiques que le romantisme européen n'avait pas connues.

E. Çabej, en s'arrêtant sur l'absence de beaucoup de caractéristiques du romantisme typique européen dans notre romantisme, posait la question : "Est-ce qu'on pourrait parler toujours dans ce cas de romantisme ? Il en donnait la réponse en acceptant la thèse d'un "romantisme réaliste" typique balkanique⁸. Nous sommes d'avis que, comme dans le romantisme albanais, il existe le trait de base du romantisme - le conflit avec la réalité et la création d'un monde idéal -, il s'agit sans doute de romantisme, soit-il d'un genre particulier.

Puisque ce romantisme albanais s'appuyait tout comme les romantismes des autres pays balkaniques sur la lutte pour la liberté nationale menée contre l'occupant, son héros central était différent du héros du romantisme typique européen - l'individu aux caractéristiques extraordinaires et à force titanesque qui défie la société; celui-là était un héros terrestre et ne se distinguait pas des autres, mais il exprimait les aspirations du peuple. En même temps, le romantisme albanais, comme celui balkanique en général, avait un caractère militant et était projeté vers l'avenir.

Dans la presse albanaise de 1968-1969 a été déroulé un vif débat sur le romantisme. Ce débat a visé deux buts positifs : l'intention d'encadrer notre romantisme dans celui européen pour trouver ses liens avec les autres romantismes européens et de découvrir l'essentiel, - son originalité.

En raison des formulations injustes, des extrémismes et des influences du sociologisme vulgaire, ce débat a été engagé dans l'impasse. Il a été créé un dilemme aussi artificiel qu'absurde: ou bien un romantisme albanais original détaché du mouvement littéraire mondial⁹ (ma remarque - K.K.) ou bien un phénomène importé de la littérature européenne¹⁰. "... Notre romantisme, ... dans ses entrelacements, ses zigzags et son originalité ... avait dépassé les limites de la connaissance du romantisme mondial (ma remarque - K.K.)¹¹ ou un courant littéraire "importé" (... en Albanie le romantisme était un courant littéraire qui avait été importé du dehors mais en

⁸ E. Çabej, *Le romantisme dans l'Europe de l'Est et du Sud-Est et dans la littérature albanaise*, dans "Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes", Tiranë 1994, p.79.

⁹ Voir A. Shehu, *Çështje të romantizmit tonë të Rilindjes. Mbi vlerat dhe kufizimet ideestetike të tij*, "Drita", 23 juin 1968, p.2.

¹⁰ Voir K. Velça, *Disa çështje të diskutueshme të letërsisë sonë të Rilindjes*, "Drita", 27 octobre 1969, p.4.

¹¹ A. Shehu, *ibid.*

s'adaptant aux circonstances du pays)¹². La première variable de cette équation esthétique est tout à fait absurde, car aucune littérature n'a été détachée du mouvement littéraire mondial, mais, certes cela ne mène ni à la conclusion qu'aucune littérature n'est originale. La deuxième variable, si elle était admise, détacherait notre romantisme de ses racines et le transformerait en un "mode" littéraire artificiel. (Il est intéressant de noter que même le romantisme italien a été considéré par quelques chercheurs comme un courant importé qui n'était pas en accord avec les particularités nationales).

Sur le débat des années 1968-1969 a négativement influé la conception empruntée au sociologisme vulgaire considérant la littérature comme illustration de l'idéologie, le nationalisme exagéré ou au contraire, le complexe d'infériorité par rapport aux littératures des grands pays. Pourtant, durant ce débat aussi il y a eu des argumentations objectives en faveur de l'originalité du romantisme albanais tout comme ont été découvertes quelques-unes de ses caractéristiques. Parmi les articles qui ont joué un rôle positif nous pouvons citer celui de J. Bulo *Sur quelques problèmes de notre littérature de la Renaissance* ("Drita", 8 décembre, 1968, p. 4; 15 décembre 1968, p. 2).

Dans les circonstances nouvelles de la liberté de la pensée scientifique, de son affranchissement de l'absolutisme d'une seule méthode et de la politisation, nous pensons que durant la présentation et le traitement du problème de l'originalité du romantisme albanais, il nous faut prendre garde soit des exaltations nationalistes, soit de tout complexe d'infériorité lié aux conditions d'un pays petit, opprimé et dont le développement de la littérature artistique a été tardif. Le problème peut être exactement posé et résolu, seulement dans les conditions d'une objectivité scientifique aussi sévère que possible.

Revenons concrètement au problème posé.

Nous venons de mettre en évidence deux traits qui distinguent le romantisme albanais de celui des principaux pays européens et qui le réunissent à celui des autres pays balkaniques.

Nous ne pouvons pas nous passer de souligner une autre particularité toute originale du développement du romantisme albanais.

Il a fait apparition et s'est développé en deux branches de la même racine: le romantisme né sur le terrain albanais et le romantisme de la diaspora ou plus concrètement le romantisme des Arbëresh de l'Italie. Ces deux branches du romantisme ont été nourries des idéaux de notre Renaissance Nationale et elles ont eu beaucoup de traits caractéristiques communs, mais aussi des différences. Notre avis est que ces différences aussi constituent une preuve de l'originalité du romantisme albanais car elles

¹² K. Velça, *ibid.*

ne seraient pas remarquées si notre romantisme était né comme un reflet du romantisme typique européen. Aucun autre pays n'a eu une telle voie de développement. Le romantisme albanais de la terre mère a eu les traits distinctifs du romantisme balkanique, tandis que le romantisme arbëresh, au contraire, a été plus proche du romantisme typique européen, tout en conservant l'identité albanaise.

Un trait intéressant de notre romantisme est ce que nous pouvons appeler son homogénéité ; il ne se ramifie pas comme le romantisme de certains autres pays européens en direction conservatrice et libérale-insurrectionnelle ou autrement dit, en direction active et direction passive. Il est entièrement militant, optimiste, traversé du culte de l'action et de l'avenir. Le pathétique tragique dans le romantisme albanais fusionne toujours avec l'héroïsme et les manifestations du pessimisme sont trop rares (on les trouve plutôt dans le romantisme arbëresh).

Le culte du passé dans le romantisme albanais est lié à un passé historique déterminé et attaché à la nation, l'époque glorieuse de Scanderbeg, et il ne devient pas un but en soi, mais il est en fonction du présent et de l'avenir. Ce phénomène n'est absent ni dans les romantismes des autres pays balkaniques mais il est plus évident dans le romantisme albanais grâce à des particularités incomparables de notre histoire nationale. Il faut dire aussi que l'exaltation du passé ne prend pas la couleur nationaliste extrémiste, comme il arrive souvent dans le romantisme serbe, et elle s'entrelace avec la sympathie pour le mouvement libérateur des autres peuples.

Le romantisme albanais a pris racines dans l'atmosphère albanaise et ces racines ont été surtout politico-sociales; le mécontentement et l'état de révolte engendré par la longue occupation et l'aspiration à la liberté nationale et à la démocratie, par la situation misérable des masses sous le joug féodal et par les difficultés auxquelles se heurtait la nouvelle bourgeoisie albanaise pour s'affirmer dans les conditions de l'ordre féodal.

Concernant les racines philosophiques et esthétiques, elles ont été plus faibles ; le romantisme albanais n'a pas eu de préparation philosophique comme dans d'autres pays ; il n'est pas né en réaction contre l'illuminisme et comme une expression de la crise de ses idéaux comme dans le cas du romantisme allemand, français, anglais ; il n'a pas été nourri dans la philosophie idéaliste comme le romantisme allemand. Ce romantisme a cohabité avec l'illuminisme et d'ailleurs, il a vécu en symbiose avec lui. Le chercheur italien, C. Salinari, de manière géniale, définissait le romantisme comme "un fils prodigue de l'illuminisme qui, pourtant, hérite de son père beaucoup de traits"¹³.

¹³ C. Salinari. *Profilo storico della letteratura italiana*, V. III. Roma, 1978, p.50.

Le romantisme albanais a été, comme on dirait, un fils plus obéissant du même père, qui affirme cependant son indépendance par rapport à son parent.

En réalité, l'un des traits particuliers du romantisme albanais, si on le compare au romantisme européen dans sa forme la plus typique, consiste dans les symbioses inhabituelles de l'illuminisme avec les idées religieuses et du romantisme avec l'illuminisme. Nous appelons ces symbioses inhabituelles en considérant que dans les pays de l'Europe Centrale l'illuminisme et avant lui le romantisme avaient été nés : le premier comme une opposition contre les dogmes rigides de la religion et le second comme une opposition contre le caractère rationnel de l'illuminisme, comme une affirmation des droits du sentiment, de l'intuition, c'est-à-dire de tout ce qui appartient à la sphère irrationnelle de l'âme de l'homme, en se transformant même en culte du sentiment et en exaltation de la passion. Si nous nous arrêtons à la symbiose de l'illuminisme avec la religion, nous constatons que le romantisme albanais a absorbé l'esprit religieux et illuministe et les a transformés en lymphe interne. Ce phénomène a été manifesté dans d'autres littératures balkaniques aussi, mais, dans ces littératures il peut être expliqué plus facilement, car, au centre de l'attention des littératures en question sont les idées de la lutte pour la libération nationale et la religion qui dans ces pays était unique, prend la valeur du signe de l'identité nationale en s'opposant à celle de l'occupant. Donc, dans ces pays l'illuminisme et la religion se rencontraient à un point, l'exaltation de l'idéal patriotique, tandis que dans les pays de l'Europe Centrale les dogmes trop rigides de la religion devenaient un obstacle devant l'intention des illuministes de s'approfondir dans le savoir humain et de lutter pour les droits de l'homme. En Albanie, au contraire, la religion ne favorisait pas directement l'affirmation de l'identité nationale, dû à son existence non comme croyance unique liée à la psychologie nationale mais sous forme de trois croyances dont l'une était d'ailleurs celle de l'occupant. Ainsi existait-il le risque de la discorde qui était sensiblement mis à profit par les étrangers. Alors pourquoi les représentants de la littérature albanaise de la Renaissance, qui avaient assimilé les idéaux progressistes de l'illuminisme, n'ont-ils pas nié la religion et n'ont-ils pas lutté contre elle? Notre avis est que cela peut être expliqué par quelques circonstances.

Au sein du peuple albanais il existait une pratique de la tolérance entre les différentes croyances, peut-être parce que la religion a-t-elle été arrêtée à la surface de l'âme de l'Albanais sans pénétrer dans son fond. Le fanatisme religieux n'était pas caractéristique pour notre peuple en dépit des efforts de l'occupant turc ou des voisins convoiteurs de l'encourager. D'autre part, la religion de même que l'illuminisme, exerçait une influence sensible sur l'éducation morale du peuple et cela, de manière plus compréhensible et plus immédiate que les théories philosophiques. Justement, l'éducation du peuple

pétri de grands idéaux pour se réveiller et s'affirmer comme nation, était l'un des buts majeurs des représentants de notre Renaissance, illuministes et patriotes qui s'efforçaient de créer une littérature embrassant la vie du peuple dans tous ses aspects.

Dans le romantisme des pays européens les plus développés, on avait remarqué un réveil de la religion, plutôt dans l'aspect poétique que dans celui dogmatique traditionnel. Le romantisme est attiré comme par un aimant soit par la poésie cachée dans les rites religieux, soit par le caractère mystérieux, - l'acceptation de l'inconnu qui s'opposait à la croyance illuministe dans sa toute-puissance de la raison.

Les romantiques albanais au contraire n'ont pas considéré la religion tellement dans ces aspects, mais plutôt dans son aspect rationnel et éthique, comme un moyen d'éducation pour le peuple et un point d'appui pour les problèmes existentialistes.

Le romantisme en Albanie, plus qu'un mouvement artistique conscient avec des règles, a été une pratique de création. Chez nous, il n'y a pas eu de manifeste théorique pour le romantisme comme la Préface de Cromwell de Hugo ou La lettre mi-sérieuse de Chrysostome de Berschet en Italie. D'ailleurs, un autre paradoxe parmi les nombreux qui ont caractérisé le romantisme albanais, a été: la seule "Esthétique" théorique née dans le climat de ce romantisme a été *Les principes de l'esthétique* de De Rada publié en 1861 et qui défendait une esthétique plutôt classique que romantique, celui-ci un exemple typique de la contradiction entre les idées esthétiques et l'inspiration spontanée d'un poète. Le romantisme albanais a coïncidé dans sa naissance avec la naissance de la littérature nationale et artistique laïque. Ainsi, étant le premier courant littéraire (les courants préromantiques: le classicisme et le sentimentalisme ont fait défaut à la littérature albanaise), le romantisme albanais n'a dû nier aucune tradition littéraire antérieure au nom d'un nouveau programme esthétique mais d'autre part, il a manqué de tout héritage littéraire, sinon la poétique du folklore. A vrai dire, dans cette poétique il y a des éléments d'un romantisme spontané comme c'est le principe de l'idéalisation de la réalité et la tendance au fantastique et à l'extraordinaire et aussi des éléments de réalisme dans la représentation objective des phénomènes.

Donc, une autre caractéristique du romantisme albanais a été son lien interne, profond avec la poésie populaire.

Ce lien, qui a existé même dans le romantisme de l'Europe Centrale plutôt dans sa forme comme mode, imitation, stylisation, dans notre littérature romantique tout comme dans les autres pays des Balkans a eu des racines profondes. La poétique du folklore a circulé comme une lymphe vivifiante au cœur de notre romantisme et l'a nourri d'une philosophie saine pour la vie, de la figuration étrangement simple, mais surprenante, de la

concision, de la force de l'allusion, de la métrique originale et du rapport particulier entre le subjectif et l'objectif.

Il serait intéressant de faire des comparaisons avec d'autres littératures balkaniques, où l'influence du folklore a été aussi profonde. Cette comparaison pourrait être l'objet d'une étude particulière et nous sommes d'avis que même ici il y a lieu pour que l'originalité du romantisme albanais puisse se faire remarquer, puisque le folklore de tout pays reflète les traits caractéristiques de la nation à laquelle il appartient (à propos, le lyrisme doux est une particularité du lyrisme roumain)¹⁴. N'ayant pas derrière lui la tradition d'un courant littéraire consolidé et rigoureux comme le classicisme auquel il se heurterait tout en s'affirmant, à notre romantisme il a manqué un point d'appui solide et, dans ce sens, c'était comme l'enfant qui n'a pas de parents à qui s'identifier pour pouvoir plus tard se heurter et manifester par là son identité. (Pourtant il y a eu des courants romantiques où la confrontation avec le courant précédent a fait développer plus les tendances négatives que celles positives, comme, le romantisme italien qui a été manifesté plutôt comme un anticlassicisme¹⁵ mais qui n'a pas développé toutes ses possibilités internes).

Dans d'autres littératures balkaniques le rapport entre les courants littéraires a été différent de ce qu'il a été dans la littérature albanaise : ainsi dans la littérature serbe le classicisme a précédé le romantisme, alors que dans la littérature bulgare le romantisme s'est développé parallèlement au réalisme¹⁶. En plus, à la fin du XIX^e siècle dans beaucoup de littératures balkaniques a été développé le symbolisme, parallèlement aux pays de l'Europe Centrale.

Dans la littérature albanaise on a brûlé les étapes : des éléments des courants littéraires qui n'avaient pas eu leur vie propre comme le classicisme et le sentimentalisme, sont nés simultanément avec le romantisme ou après lui, comme des phénomènes postromantiques.

Des éléments du sentimentalisme se rencontrent chez Naïm, Pashko Vasa, De Rada, Santori, Serembe, Dara, alors que des éléments du classicisme se trouvent chez Çajupi, Mjeda, Fishta, Dara, Santori, Schiro.

Ces éléments ont enrichi notre romantisme en le rendant plus complexe. Les éléments du classicisme ont influé positivement dans le sens de la clarté et de l'équilibre bien qu'ils aient apporté par-ci par-là la rhétorique. Il y a eu aussi des éléments de didactisme, fruits de l'influence illuministe. Grâce à la grande affinité du romantisme albanais et arbëresh avec l'illuminisme, ce courant a acquis un équilibre plus grand et un caractère plus concret par

¹⁴ E. Çabej, *ouvr. cit.*, p. 87.

¹⁵ V. Lanfranco Orsini, *Ottocento/Novecento tra poesia e prosa*, Napoli, 1980, p. 10.

¹⁶ V. G. Tzanev, *Du romantisme dans la littérature bulgare pendant la renaissance par rapport au romantisme dans la littérature serbe*, Athènes, 1970.

rapport aux autres romantismes européens et, en plus, une clarté et une objectivité plus grandes dans son expression artistique, ce qui le rapprochait du réalisme dont les embryons se cachaient à son intérieur.

En parlant d'un équilibre et d'une clarté plus grand, nous ne voulons absolument pas dire que le romantisme albanais était un courant littéraire modéré, sans vols et élans excessifs, et qu'il n'était pas trop semblable au classicisme, la lutte contre lequel a mené à l'affirmation des tendances typiques romantiques. Un tel trait modéré caractérisait même le romantisme italien, avec lequel notre romantisme avait en commun l'idéal patriotique et civil, mais dont il se distinguait en ce qui concerne d'autres traits. Au romantisme arbëresh, partie intégrante du romantisme albanais, n'ont manqué ni le caractère volcanique caractéristique aux romantismes les plus connus, ni les vols courageux, ni les détails du sentiment, ni le courage et la variété de la figuration. D'ailleurs, il a eu l'éclat d'une originalité particulière. Le romantisme développé dans la terre mère a été plus mesuré.

Il faut dire qu'en général le romantisme albanais n'a pas atteint les deux traits caractéristiques du romantisme des pays de l'Europe Centrale : "le chagrin mondial" et "la soif de l'infini". Le tragique n'a jamais atteint ce haut degré de pessimisme existentialiste qu'atteignent le romantisme allemand et anglais et, à un certain point, celui romantisme français; les vols de la pensée ne sont pas arrivés à ces sommets-là où reposaient les romantismes allemand et anglais.

On ne peut non plus parler de vrai mysticisme dans le romantisme albanais, bien que chez les grands romantiques, comme De Rada, Serembe et Naïm Frashëri, il existe des éléments du mysticisme. Seulement ces éléments ont été manifestés plutôt aux moments de la crise la plus profonde de la nation et de la conscience des poètes eux-mêmes. Il est vrai que dans le romantisme arbëresh le rôle influent de la religion était plus grand, pourtant même chez des écrivains particulièrement religieux, comme Santori, Schiro ou Bilota, l'influence de la religion se manifeste surtout sur le plan éthique. En général le romantisme albanais a été un miroir de l'âme du peuple albanais plus enclin à l'action pratique qu'aux exaltations mystiques.

Une caractéristique du romantisme albanais, un trait qui le fait se remarquer au sein du romantisme européen c'est le concret plus grand, la tendance au commun, à la "prose de la vie", laquelle semble aller à l'encontre du culte de l'extraordinaire caractérisant le romantisme européen. Les romantiques albanais découvrent avec subtilité la poésie qui est cachée dans le commun. Ceci arrive chez De Rada et Naïm, tout comme chez Serembe, Çajupi, Santori, Mjeda, Schiro.

La poésie de De Rada constitue une exception, car dans cette poésie, près des tableaux quotidiens de la vie cachant en eux beaucoup de poésies, lesquelles scandalisent quelque critique comme Marchianò qui ne comprend

pas la poésie¹⁷ simple, on rencontre également des situations et des héros extraordinaires créés par la puissante fantaisie du poète.

La préférence pour le quotidien est liée à la mentalité albanaise saine et à l'intention de communiquer avec les gens simples, une caractéristique celle-ci de littérature romantique engagée dans les problèmes politiques du mouvement national.

Notre littérature romantique, nourrie de la poésie populaire et orientée vers le peuple, a découvert la poésie de la simplicité. Aussi simples que merveilleux sont les tableaux des mœurs du village, du travail dans le champ, les scènes familiales de "Milosao". Des scènes pareilles se rencontrent chez "Këngëtorja" de Santori, chez "Mili e Haidhia" de Schiro. Les symboles les plus chers à Naïm étaient les symboles du domaine de la vie quotidienne, tels que la bougie et la violette, pourtant leur signification est trop profonde, car derrière ces symboles on voit le poète tribun et porte-drapeau et même la Patrie - l'Albanie.

Les romantiques des pays de l'Europe Centrale apercevaient la réalité selon l'expression du chercheur éminent Voroski, "en lignes exagérées, en formes élevées en grande puissance" et les reproduisaient "de nouveau fantastiquement exagérées". Cela n'est presque pas arrivé dans le romantisme albanais plus fidèle à la vie.

Le romantisme albanais n'a pas été égaré comme le romantisme le plus typique européen dans les espaces infinis de la pensée et il n'a pas pris l'initiative de descendre dans les abîmes profonds de l'inconscience. A ce romantisme ont presque fait défaut le titanisme et le satanisme (nous disons presque car le titanisme se rencontre parfois chez les héros de De Rada et de Serembe, tandis que le satanisme jette à peine quelque éclair chez les personnages de De Rada tels que le Turc Algazil ou la reine Joana).

Dans le fond, les aspects pathologiques du romantisme européen, analysés avec subtilité par le chercheur italien Mario Praz dans son ouvrage "La chair, la mort et le diable dans la littérature romantique"¹⁸, sont absents dans le romantisme albanais.

Concernant les techniques de la forme aussi le romantisme albanais se distingue pour une plus grande clarté.

Le concret et la clarté de la littérature romantique albanaise rendraient plus facile son passage au réalisme.

Une autre particularité intéressante du romantisme albanais c'est l'harmonie entre le sentiment, la pensée et la représentation objective de la réalité. On connaît la prédominance du sentiment dans le courant romantique et les abus qu'elle engendre: le culte des passions furieuses, extraordinaires,

¹⁷ M. Marchianò, *L'Albania e l'opera di De Rada*, Trani, 1902.

¹⁸ M. Praz, *La carne, la morte et il diavolo nella letteratura romantica*, Firenze, Sansoni, 1977.

la sensibilité outrée, les furetages psychologiques trop détaillés qui entravent son action. Dans le romantisme albanais le sentiment est équilibré par la pensée et le culte de l'action. Le subjectivisme n'atteint jamais ces dimensions-là qu'il a, au contraire, dans le romantisme allemand, français, anglais. Le caractère militant est commun au romantisme albanais et aux romantismes des autres peuples qui luttaient pour la liberté nationale, tels le peuple italien et les peuples des Balkans. D'autre part, nous trouvons fusionnés dans le romantisme albanais même des particularités des mouvements littéraires européens qui n'ont pas eu leur vie à part dans notre littérature, ni dans la littérature de l'Antiquité, ni dans celle de la Renaissance. Ainsi chez quelque poète romantique albanais sont présents le culte de la joie, caractéristique pour les Grecs Anciens, et la tendance des écrivains de la Renaissance à représenter l'individu en harmonie avec soi-même et avec la nature. (Le culte de la joie parcourt beaucoup de chansons de "Milosao" de De Rada; sa Serafine et le Scanderbeg de Naïm représentent l'individu cultivé).

Le courant romantique albanais a été très peu livresque et très proche à l'idéal de ce que Schiller appelle "poésie naïve". Pourtant, l'on ne peut pas nier qu'il a existé une composante rhétorique de ce romantisme laquelle était liée au caractère patriotique. L'esprit rhétorique s'adoucit pourtant par la profonde sincérité, comme il arrive en réalité chez Naïm et Gavril Dara i Ri. Entre-temps, chez des poètes mineurs souvent la rhétorique étouffe le lyrisme.

Les tendances exotiques tellement chères au romantisme typique européen ont en général fait défaut au romantisme albanais et cela s'explique par son esprit patriotique et par sa concentration sur l'idéalisation du peuple et de la nature albanaise. Nous venons de dire "en général" car chez Naïm et De Rada nous trouvons une sympathie pour le monde de l'Orient et rarement sont traités des sujets non inspirés de la vie albanaise. Il est caractéristique que, même quand on traite de tels sujets, l'on remarque une "albanisation" des figures des personnages. (A propos, les personnages de Sophonisbe ou de Diane de De Rada sont conçues sous les traits caractéristiques des filles et des femmes albanaises plutôt que de celles cartagoises ou espagnoles.)

L'ironie romantique, laquelle détruit ce qu'elle crée, comme l'a remarqué E. Çabej aussi¹⁹, est absente dans le romantisme albanais, pourtant à ce romantisme ne fait pas défaut la dimension de l'humour qui va jusqu'à la satire. Or, dans ce cas il s'agit d'une destruction pour créer, d'une moquerie envers les phénomènes négatifs, au nom de la confiance en l'homme et dans le progrès.

¹⁹ E. Çabej, *ouvr. cit.*, p. 79.

Un trait commun à la poétique du romantisme albanais au romantisme européen c'était la fusion avec les autres arts qui culminerait avec le symbolisme. Rappelons ici que Walter Binni, le talentueux chercheur italien, dans ses écrits sur le romantisme italien et les tendances littéraires précédentes, remarquait que, si le préromantisme s'inspirait de la musique, la poésie néoclassique prenait pour modèle la peinture²⁰.

Le romantisme européen souderait ces deux tendances des courants transitoires, nés avant lui, mais il pencherait vers la musique qu'il estimait au-dessus de tous les autres arts. Cette tendance des romantiques européens était liée au culte de la forme et aux efforts pour créer un art élitaire.

Dans le romantisme albanais la tendance en question apparaît sous forme d'une synthèse entre la poésie et les trois autres arts, une soudure non artificielle mais harmonieuse entre le caractère pittoresque, sculpturale et la musicalité. Cette soudure ne mène pas "à l'art pur". De même, l'attribution d'une place particulière à la plastique et au pittoresque parallèlement à l'aspect musical était liée à la plus grande clarté du romantisme albanais qui ne se réduisait pas au flou, à l'indéfini comme dans le romantisme typique européen. La soudure des éléments des autres arts dans la poésie a donné vie à de véritables perles, à la fois lyriques et plastiques, de De Rada, de Seremlja et de Dara. En réalité, une telle symbiose réussie existait même dans le modèle folklorique, dans les chansons populaires albanaïses. Ainsi, dans le romantisme albanais, l'enrichissement de la poésie en éléments venant des autres arts a été atteint sans nuire à la profondeur du message, à la clarté et à la simplicité.

Le culte du sentiment et de la passion s'est fait peu de place dans le romantisme albanais, pourtant l'amour en tant que grande force vitale et créatrice, en tant que source de joie et en même temps de souffrance a eu sa place dans la poésie romantique de notre Renaissance.

Le culte de la femme, cher aux romantiques typiques européens, prendrait une nuance particulière dans le romantisme albanais ; il deviendrait le culte des qualités rares de la femme albanaïse, non seulement belle, amante fidèle, mère dévouée, mais stoïque, aussi brave que les hommes. Cet idéal sur la femme existait dans la poésie populaire et a été rehaussé dans la poésie culte²¹.

Dans le romantisme albanais l'on ne rencontre pas les archétypes de la femme ange, de la femme victime, ni de la femme fatale. Les poètes romantiques albanais n'ont ni glorifié, ni rendu démoniaque la femme, ils se sont montrés plutôt objectifs dans la représentation de sa psychologie.

²⁰ W. Binni, *Preromanticismo italiano*, Firenze, 1985, p. 4, 5, 19. La poetica neoclassica in Italia, "Belfagor" V (1950), p. 19-24.

²¹ Sur l'inspiration des poètes romantiques par le modèle de la fille du folklore parle largement R. Qosja dans l'ouvrage sus-mentionné.

indépendamment des idéalizations romantiques. De manière particulière sont distingués dans ce sens De Rada, Schiro, Mjeda et Fishta.

Concernant le développement des genres littéraires, le romantisme albanais s'est montré un peu partial, en préférant la poésie. A part la conception romantique par excellence qui met ce genre plus haut dans la hiérarchie des valeurs (une telle conception serait exprimée par De Rada aussi dans "Principes esthétiques"), les écrivains ont été attirés par la plus grande force inspiratrice, synthétique et communicative laquelle caractérisait le genre en question.

Le drame et le roman sont apparus de façon sporadique et surtout au moment où le romantisme vivait ses derniers jours.

Le romantisme albanais compensait pourtant cette partialité par une typologie originale riche des poèmes et des lyriques.

Le romantisme albanais visait continuellement à deux pôles opposés : au poème lyrique, celui-ci un genre trop aimé pour le romantisme européen en général qui avait mis l'individu au centre de l'attention et qui se caractérisait par le subjectivisme, et aux chansons épiques qui sont conçues sous la forme traditionnelle de l'Antiquité mais ne sont jamais réalisées tout à fait selon ce modèle. La tendance vers les chansons épiques a été tout au long du dernier siècle un courant interne dans la profondeur de la littérature albanaise et arbëresh. Les motifs qui ont conditionné cette tendance, à notre avis, sont deux : le désir de combler un vide dans notre littérature à laquelle a fait défaut la véritable épopée culte, celle primitive et celle épique chevaleresque, si bien que sa place a été occupée par les chansons épiques - lyriques populaires, et, deuxièmement, le désir de créer des poésies épiques romantiques.

Skënderbeu i pafan de De Rada, Historia e Skënderbeut de Naïm, *Kënga e sprasme e Balës* de Gavril Dara i Ri, *Te dheu i huaj* de Schiro, *Lahuta e malcisë* de Fishta, *Këngët e Krujës* de K. Serembe, etc., traduisent des efforts pour créer des poésies épiques mais ils n'ont pu créer ni des poésies épiques traditionnelles, ni des poésies épiques chevaleresques, ni des poésies épiques romantiques d'ailleurs. Les poèmes que l'on vient de citer ont soudé divers genres du poème romantique mais ils n'ont pas réussi à réaliser les rêves de leurs créateurs. La poésie épique, donc, dans notre littérature romantique de la Renaissance est demeurée une limite jamais atteinte, bien que le modèle du poème lyrique ait été réalisé et d'ailleurs avec perfection esthétique, par de tels poèmes comme *Bagëti e Bujqësia* et *Bukuria* de Naïm Frashëri, Mino de Z. Schiro, qui sont de vraies chefs-d'œuvre et aussi par des poèmes, n'ayant pas la même perfection mais frais et agréables, comme *Këngëtorja arbëreshë* de F. Santori et *Mbi malin e truntafilëve* de F. Krispi Glaviano.

La typologie du poème romantique albanais est très riche et il en est de même de la lyrique. Ceci témoigne d'une originalité typologique du romantisme albanais. Comme l'analyse des genres et des modèles exigerait

une étude à part, on peut en bref mentionner le poème national-historique, le poème social-psychologique, le poème mosaïque, "la chanteuse de l'amour", le poème élégiaque hymne, le poème satirique, romantique ainsi que la nouvelle en vers et, en ce qui concerne la lyrique, l'ode, l'hymne, l'épique, la lyrique de l'amour, la lyrique du paysage, la lyrique philosophique, la lyrique du portrait etc. a été développé aussi le modèle épique lyrique de la balade. R. Qosja, dans son ouvrage dédié au romantisme albanais, a apporté une grande contribution à l'étude de cette typologie. En dépit de l'influence de l'illuminisme et en dépit, d'ailleurs, de sa fusion avec notre romantisme, les modèles illuministes typiques du poème comme le poème philosophique didactique ou le poème satirique n'ont pas été développés dans la littérature romantique de la Renaissance. Pourtant des éléments du premier modèle ont poussé dans l'œuvre de De Rada ou de Sqiroi et chez Santori l'on trouve *Satirat*, un modèle intermédiaire entre la poésie longue et le poème. Le poème philosophique-cosmique, qui s'est fait une place considérable dans le romantisme des pays de l'Europe Centrale, n'a pas réussi à se développer dans la littérature albanaise, bien que quelques-uns de ses embryons germent dans la création de Serembe.

Il serait bien intéressant d'étudier le statut des personnages dans le poème romantique albanais mais ce sujet suggère une étude à part.

Le romantisme albanais a atteint de hauts sommets esthétiques et il a exprimé avec une profonde originalité l'essentiel romantique. Il suffit de rappeler que le porte-drapeau du romantisme français, Victor Hugo, voyait dans "Milosao" de De Rada "la perfection de la poésie romantique"²².

Il n'est pas exclu que la fameuse *Mirela* du poète provençal Mistral, parue bien des années après "Milosao" (en 1859), ait subi son influence (Mistral avait manifestement exprimé son enthousiasme pour De Rada et entre les deux poèmes il existe des analogies).

Donc, au romantisme albanais n'ont pas fait défaut les individualités puissantes qui mériteraient une renommée européenne, d'abord De Rada dans l'œuvre duquel on rencontre des étincelles de génie et puis Serembe qui avec ses lyriques peut dignement rester à côté d'un Musset ou d'un Lamartine.

Une originalité particulière distingue Naïm et Fishta aussi de la terre mère, Gavril Dara et Schiro dans la littérature arbëresh.

R. Qosja parle d'une rhétorique de la littérature de la Renaissance que notre conception moderne a dépassée²³.

Jusqu'à un certain point il a raison, car les romantiques en général, les romantiques européens de même, qui ont nié la rhétorique du classicisme,

²² S. M. Marchianò, *L'Albania e l'opera del De Rada*, Trani, 1902.

²³ Voir R. Qosja, *Historia e letrërsisë shqipe. Romantizmi*, Prishtinë, 1990, V. I, p. 196-198.

l'ont remplacée par une rhétorique nouvelle, par des modèles nouveaux, non pas tellement rigides, mais qui renfermaient une sorte de schématisme. Chez les romantiques de l'Europe Centrale cette rhétorique consistait dans les effets mélodramatiques, dans l'exagération des passions, dans les hyperboles du sujet, dans le sentimentalisme exagéré et dans les fouilles pathologiques : dans les littératures des pays qui luttèrent pour la liberté nationale, la rhétorique et les clichés romantiques étaient liés aux mythes nationalistes. C'est ce qui s'est passé dans notre romantisme aussi avec ses différents mythes sur l'Albanie et les Albanais que R. Qosja décrit largement. Cette partie de rhétorique rigide constitue le point faible du romantisme albanais. L'autre point, celui puissant qui a dépassé son temps, réside dans la profondeur des sentiments, dans l'inspiration sincère, dans la richesse de la figuration, dans la fraîcheur, dans l'allusion profonde, dans les figures réussies des personnages, dans l'ordinaire et l'universel qui, étant authentiquement albanais, ne niait pas l'extraordinaire, l'humain.

Nos romantiques ont eu des contacts directs avec le romantisme italien, allemand et anglais et, aux Balkans, avec le romantisme grec et roumain, moins avec celui croate. Ils en ont été influencés, tantôt de manière créative tantôt en imitant et tantôt de manière plus réussie. On peut remarquer des analogies entre les romantismes balkaniques et le nôtre en raison des conditions approximatives.

Les liens de notre romantisme avec les autres romantismes européens constituent un puits de richesses pour les chercheurs, particulièrement pour la science littéraire comparée.

Quoiqu'il en soit, le romantisme albanais demeure dans son essence un mouvement assez compliqué et original qui, s'il était étudié avec la profondeur requise, enrichirait le profil du romantisme européen d'un coloris particulier.

Shaban Sinani

PARALLELES ENTRE LES MOTIFS PREBIBLIQUES ET BIBLIQUES DANS LES CHANSONS EPIQUES POPULAIRES ALBANAISES

1.1 En m'occupant, depuis certaines années, des recherches sur les chansons épiques populaires albanaises, en particulier de celles sur les "kreshnikë" (les preux), j'ai pu remarquer que l'intention des chercheurs, de découvrir et définir les motifs et les personnages parallèles entre ce grand corpus des richesses nationales traditionnelles et l'art antique grec et romain comme les formes classiques du modelage de la pensée esthétique mythologique, a été puissante et constante.

Cet exposé vise amorcer le débat scientifique sur une question laquelle, pour des raisons connues, a été longtemps exclue de l'objet des études du folklore: celle des liens, des ressemblances, des parallèles et des influences existant entre la littérature biblique et la littérature populaire albanaise, en particulier les chansons populaires épiques.

Le but de l'étude n'est pas d'évangéliser les chansons populaires épiques, ni de laïciser la Bible, mais simplement de constater les concordances éventuelles entre leurs figures et leurs motifs, comme le premier pas d'un examen critique plus profond des relations entre ces deux immenses univers littéraires et encyclopédiques.

Les motifs et les figures, qui illustreront les parallèles culturelles, se trouvent non seulement dans la tradition laïque albanaise: ils ont une extension plus large. Quelques motifs sont interbalkaniques, quelques autres européens, d'autres encore indo-européens et il y en a de tels qui sortent de cette famille ("les fils d'Israël, les messagers du Vieux Testament, constituaient une autre famille, celle sémite.) Ce qui nous intéresse surtout ce sont les influences mutuelles sur les développements spirituels albanais.

Dans la plupart des cas la littérature biblique, à laquelle nous nous référons à l'étude de la mise en relief des parallèles avec les chansons épiques albanaises, est un médium, une "médiatrice" d'une substance plus ancienne, prébiblique, mythologique, païenne. Il faut dire que certains des grands héritages de cette substance, sous leur modelage biblique et suivant la manière dont ils sont obtenus dans cette littérature, changent de contenu.

Les trois motifs principaux qui sont étudiés ici comme des parallèles culturels sont: la résurrection, la sanctification du sacrifice et le puissant

héros surhumain avec un point vulnérable caché. Les deux premiers constituent l'essentiel de la littérature biblique. Sans la résurrection du Messie et sans sa crucifixion (sanctification du sacrifice humain de pure volonté afin de faire échapper le monde à la méchanceté et de l'amnistier des maux), toute la bibliothèque de cette littérature s'écroule. Le motif du héros à force extraterrestre et à "tendon d'Achille" est reflété brillamment dans l'image de Samson de la littérature préchrétienne, dans la "Torah" des Hébreux et dans la majorité des littératures populaires.

Comme on le verra, cet exposé ne prétend pas comparer tous les motifs et les figures bibliques et tous les motifs et les figures des chansons épiques populaires (et l'on ne peut même pas s'imaginer une chose pareille sans la création d'une tradition de recherches.) Il s'agit seulement de trois motifs. Une autre question est celle de la source historico-culturelle. Ce qu'on doit souligner dès le début c'est la triple relation: mythologie - littérature biblique - littérature populaire, où, comme le mot lui-même l'indique, il est difficile de séparer le rôle prêteur de l'une du rôle emprunteur de l'autre et vice-versa.

Dans l'exposé l'on témoigne de l'intérêt scientifique pour les ressemblances entre la littérature biblique et celle populaire. En ce qui concerne les dissemblances qui existent entre elles il faudrait une étude beaucoup plus vaste qui demeurerait toujours ouverte.

Les chansons épiques populaires et la littérature biblique seront considérées, dans le développement qui suit, non pas sous l'aspect confessionnel, mais surtout comme des réalités littéraires.

Les études comparatives entre les chansons épiques légendaires des Albanais et celles des autres peuples balkaniques, mises au jour généralement très tard, d'une part et les grandes chansons épiques de l'enfance de l'humanité (les poèmes homériques, la chanson épique assyro-babylonienne, les Vedas sanskrits), connues à l'échelle planétaire depuis des siècles, de l'autre, ont été initiées surtout par des auteurs étrangers.

Ceux-ci ont été plutôt intéressés par la découverte du mécanisme de fonctionnement de la rhapsodie et de la littérature orale en général, comme un modèle potentiel du fonctionnement de l'ancien art homérique et comme une possibilité de découvrir les auteurs des grands poèmes de l'Antiquité.

Dans leurs recherches, ils ont été disposés à se servir des données des "derniers homériques des Balkans" - comme on appelle les rhapsodes albanais du début de ce siècle - pour faire, sur des bases de principes, la différence entre le folklore et la littérature, pour argumenter les principes hypothétiques de la théorie de l'oralité (comme une antinomie de la théorie de la littérature - la littéralité); pour souligner le rôle déterminant de la rotation sur la préservation et sur l'évolution des valeurs folkloriques et pour développer des idées sur la paternité de l'héritage populaire en le considérant dans le rapport "personnel - impersonnel".

Intrigués par les grandes énigmes de la "question homérique", ils ont suivi avec attention le rapport entre la préservation (indispensable) et le changement (permis) dans les rapsodies épiques, en s'appuyant sur les données enregistrées avec une attention admirable, comme dans un laboratoire, quand il a été possible par le même sujet en deux langues et à deux temps en plusieurs variantes, cherchant à éclaircir le rapport entre les aèdes et l'auteur. Dans ce contexte, ils ont souligné "la compétence" limitée du "lahutar" (rapsode albanais) / "guslar" (rapsode slave) pour éviter la "malédiction" du pouvoir de la tradition¹.

Des folkloristes et ethnologues autochtones aussi, depuis les franciscains idéalistes et positivistes des premières décennies de ce siècle² jusqu'aux savants de la période de l'après-guerre antifasciste, en voulant prouver le caractère autochtone du peuple et l'origine illyro-albanaise de son épique populaire, ont témoigné de l'intérêt à fouiller dans les couches les plus anciennes des rapsodies, commençant par les plus anciennes - mythologiques, païennes, préchrétiennes³. L'appréciation de l'ancienneté en tant qu'"une autre réalité" de l'autochtonie et de la continuité, a été pour eux une impulsion naturelle vers cette couche.

Autour de ces recherches se sont réunis aussi d'autres savants venus des domaines connexes, qui, enthousiasmés par les mentalités préhistoriques et les moyens archaïques de la prosodie populaire (conditionnement superficiel "vers chanté/vers écrit", la versification tonique-mélodique de la chanson épique, le caractère double/multiple des voyelles dans l'ajustement métrique-rythmique etc.), ont essayé de prouver que même concernant la culture orale,

¹ Le cas le plus important de ce groupe d'études est celui de l'expédition des Américains Parry et Lord, qui collectionnèrent presque tout le répertoire du rapsode Sali Uglanini, en deux phases avec un intervalle 15 années entre elles, en les notant en albanais et en serbe (la variante des chansons épiques bosniaques). Concernant le chemin suivi par ces chercheurs: des chansons épiques vivantes des peuples balkaniques, à l'épopée antique gréco-romaine, aux questions irrésolues sur leur naissance et leur préservation, dû à l'antiquité préhistorique, l'on peut consulter plus largement: Albert Lord, *The Singler of Tales*. Comme l'on sait, la collection de Parry est connue en général par les références nombreuses et détaillées de son successeur enthousiaste Lord, car sa publication complète, pour des raisons inconnues, n'existe pas.

² A la constellation des pères franciscains, réunis autour de la revue "Hylli i Dritës" et encouragés par de hauts sentiments romantiques pour le recueil et la publication des "Trésors de la Nation", ont été réunis depuis tôt d'autres savants tels que E. Çabej, A. Buda etc., qui même plus tard sont demeurés liés à l'idéalisme et au positivisme austro-allemand lequel avait profondément influé sur leur éducation. Le terme "idéaliste" est ici employé dans le sens du rapprochement méthodologique du problème, non pas comme l'antonyme du matérialisme en philosophie.

³ Voir: Mark Tirta, *Shtresime mitologjike në epikën legjendare*, "ÇFSH" 3, T. 1987, p. 190. Ardian Klosi, *Motilogjia në veprën letrare*, "Nëntori" 1, 1991, p. 134; Qemal Haxhihasani, *Mendësi zotëruese në eposin e kreshnikëve "KP"*. Voir aussi: Gjergj Zheji, *Hyrye në folklor*, Tirana 1994, p. 13-29.

les Grecs, les Albanais et les Latins sont des témoins de leur coexistence sur ce territoire commun, où les peuples ont vécu et vivent dans un espace étroit, l'un près de l'autre⁴.

Le rapport "antique-moderne" dans les chansons épiques albanaises semble avoir attiré l'attention même en raison de l'influence de la méthode de recherches, laquelle a été souvent influencée par le mythologisme, le romantisme et la tendance à l'ethnocentrisme, une tendance qui, comme il est largement accepté dans le savoir actuel, est tout à fait naturelle pour l'appréciation de toute culture nationale. Chaque peuple est attiré à croire et estimer sa propre forme de modeler la pensée et l'émotion comme supérieure aux autres. Dans ce sens, l'ethnocentrisme est considéré une impulsion pour affirmer les cultures, du moins jusqu'au point où cela n'a pas mené à l'auto-isolement⁵.

1.2 De même, puissant et persévérant a été l'intérêt des chercheurs de mettre en évidence la place de l'histoire dans la poésie épique légendaire, surtout les périodes glorieuses, comme le temps de Scanderbeg pour les Albanais, surnommé "la grande époque" ou bien la bataille des habitants des Balkans à Fushë-Kosova en 1389 et le cycle de Kraljević Marko pour les Slaves voisins.

Les initiatives scientifiques pour la mise en valeur des rapports histoire/chansons épiques ont eu pour but de représenter le conditionnement relatif de ce monument puissant de l'art du peuple avec son histoire. Grâce à cette comparaison, il est devenu possible d'attirer l'attention sur les questions essentielles des débats et de la polémique des chercheurs dans ce domaine comme: mettre au clair sur un large plan les rapports entre l'art populaire et les développements historiques, les dépendances et les indépendances entre la mémoire collective et la documentation archivistique concernant ces développements; souligner le rôle de l'ethnoculture sur l'éclaircissement de l'origine historique et de l'aire des Albanais en tant que peuple, de la place de leur lieu de formation et de la continuité directe de l'univers des valeurs nationales sur un terrain albanais et par des générations albanaises; mettre en relief la spécificité de l'évolution historique de la culture nationale et évaluer dans un esprit critique la méthode traditionnelle de l'examen du travail des recherches.

Sans prétendre dresser une histoire de la culture populaire albanaise, qui peut être une nécessité proche de la science albanologique, en comparant les

⁴ Parmi ces études, il faut remarquer l'œuvre *Këngë të moçme* de Fatos Arapi, *Autobiografia e popullit në vargje* d'Ismaïl Kadare; *Rreth ciklit shqiptar të kreshnikëve* du même auteur; une étude inédite de Veis Sejko *Eposi i shqiptarëve dhe eposi i sllavëve* ainsi que le livre d'Injac Zamputi *Ekskursion në dy vepra të Kadasës*. Voir aussi *Letërsia gojore shqiptare* de Zeqirja Neziri.

⁵ *The New Encyclopedia Britannica*, London 1996.

chansons épiques avec l'histoire, on a essayé de jeter de la lumière sur la voie historique de son développement, sur l'enrichissement et les pertes, sur la préservation de son ancien archétype dans les conditions d'une performance qui se caractérise par la pluralité des variantes.

Dans certaines études, on cherche l'explication des rapports entre les vérités artistiques et les vérités historiques, en observant les parallèles, les déviations, les concordances et les discordances, ainsi que les causes de leurs concordances. L'ethnoculture et l'histoire sont considérées dans ces études comme un patrimoine national et leurs rapports dépassent le cadre de la comparaison des connaissances et des disciplines scientifiques respectives. Une attention particulière est donnée à juste raison à l'indépendance relative de la tradition littéraire orale par rapport à la réalité historique, qui dans le cas des chansons épiques populaires est plus grande.

Les liens de l'histoire avec les chansons épiques ont été préférés même dans des recherches concernant la période préhistorique du pays et du peuple, dont les témoignages artistiques prennent une valeur particulière, surtout pour remplir les "lacunes" et les "vides" de l'histoire. Quelles traces des époques anciennes du développement du peuple trouve-t-on dans sa créativité, quelles voix du passé sombre viennent de cette créativité, quel caractère ces témoignages ont-ils et à quel point contribuent-ils à reconstituer le processus de la formation et de l'ethnogenèse albanaise, demeurent des questions de premier ordre dans l'étude du rapport entre ce qui est historique et ce qui est légendaire dans les chansons épiques⁶.

Cette relation, considérée dans un contexte de temps et d'espace changeant, a donné lieu à souligner l'esprit démocratique qui a caractérisé historiquement la culture nationale albanaise, en se concentrant sur le trait de son ouverture vers les autres cultures, grandes et petites, antiques et récentes. L'effort de jeter de la lumière sur le degré du conditionnement de l'esprit des chansons épiques, de ses mentalités et de ses couches dominantes, a donné accès à un espace culturel balkanique, où le rôle prêtreur de la culture albanaise n'est pas tellement connu, surtout peu affirmé entre Etats.

Quels traits à valeur ethno-isolante et à caractère identifiant sont conservés dans les chansons épiques populaires albanaises depuis les phases plus anciennes jusqu'aux couches les plus récentes, quels sont les rapports entre les modèles archaïques et la rhétorique nouvelle (le code poétique classique ancien et celui moderne), comme une partie de son évolution interne, quelque part plus rapide, ailleurs plus lent; qu'est-ce qui fait que cette culture soit traditionnelle et conservatrice sans empêcher sa marche parallèlement aux autres développements historico-sociaux; quel a été le rôle de l'individu et celui de la communauté dans la culture populaire ainsi que

⁶ Aleks Buda, *Eposi dhe historia jonë*; Andromaqi Gjergji *Etnosi ynë në epikën heroike legjendare*; "ÇFSH" 2, respectivement p. 46-56 et p. 103-120.

leur mission dans la création de la rotation des valeurs esthétiques de cette créativité; comment a-t-il agi le temps historique par la sélection, l'audience et l'horizon d'attente offert pour la sensation esthétique durant la communication des valeurs des chansons épiques; sur quelles circonstances est-il appuyé l'apport des survivances des phénomènes culturels populaires: le rapport entre les restrictions historiques et celles artistiques dans cet apport expriment le lien entre l'héroïque (le légendaire) et l'historique⁷.

1.3. Entre-temps, le chercheur ne peut pas se passer de remarquer une attention quelque peu superficielle concernant les concordances potentielles des motifs et des figures bibliques dans les vieilles chansons populaires, particulièrement dans les chansons épiques des preux, sans exclure les balades, ni l'épique historique naturellement. Ces concordances font l'objet de cette analyse. D'une certaine manière, on a fait un saut quelque-séculaires en comparaisons, depuis l'antiquité à l'histoire, en laissant de côté la période de la propagation et de l'enracinement du christianisme, avec sa bibliothèque puissante englobant bien des siècles de l'histoire humaine.

Ici, semble-t-il, il est opportun d'affirmer que le sens des rapports histoire-préhistoire en folklore est différent du sens de la science historique en tant que telle. La préhistoire et l'histoire en folklore se séparent aux points où se lient et se séparent l'épique légendaire et celle historique. Dans la science de l'histoire les limites de ces grandes périodes de l'histoire humaine se poussent beaucoup plus loin.

Le paléochristianisme - une époque intéressante de l'effort millénaire de l'humanité pour faire de nouveaux pas en avant non seulement dans la voie de sa formation et de son enracinement comme "une nouvelle alliance", comme un nouveau contrat social et moral, comme une conscience de foi et une compréhension du monde mais aussi comme une nouvelle conception de l'imagination esthétique, n'aurait pas été apprécié à sa juste valeur; cela même pour des raisons et des facteurs non-scientifiques tels que: l'attitude officielle envers la religion et les confessions en général, y compris même ce qui conventionnellement peut être appelé "religion populaire" ou "croyance cosmique", - comme la définit Mircea Eliade en se basant sur sa grande étendue orale: en forme de chanson, de légende ou de narration laïque.

La recherche d'un ensemble de motifs bibliques répandus dans les chansons épiques albanaises, et plus largement dans l'épique albanaise sous une forme laïque, doit être comprise comme un intérêt plus étroit que celui prétendu par une antinomie éventuelle "folklore laïque/folklore religieux", ce qui exigerait une connaissance plus complète des fonds hérités dans les publications et dans les archives, sans exclure ni ce fonds limité qui semble

⁷ Plus largement sur le rapport entre le légendaire et l'historique dans les chansons épiques, voir: Shaban Sinani, *Zëra të historisë në epos*, "Perla" 1, 1996, p. 41-52.

vivre une renaissance lente dans la phase actuelle, sous l'influence des variantes littéraires (publiées) surtout.

Dans ce cas il serait indispensable de voir le fonctionnement de ce mécanisme transformateur, qui rend possible le passage de l'oralité à la littérarité et inversement, comme un phénomène nouveau qui se développe au sein de la création populaire avec le progrès de la technique nouvelle de la diffusion des valeurs littéraires, dont l'application a contribué à une destruction presque fatale de la circulation très ancienne parvenue jusqu'à présent.

Il semble que les recherches sur les chansons épiques des Slaves des Balkans sont regardées avec la même indifférence que l'opposition "biblique/laïque". Les plus appliquées sont les oppositions "antique/laïque" et "légendaire/historique" ainsi que les comparaisons mutuelles en ce qui concerne la supériorité de l'origine et celle littéraire, demeurant un peu loin de la période du christianisme ancien, depuis les débuts jusqu'à la canonisation des livres saints, quand les relations entre le folklore et la culture biblique sont devenues difficiles.

1.4. D'autre part, depuis les constatations de l'ethnologue renommé Frazer (1918), il existe aussi la tendance à constater dans la Bible, surtout dans l'"Ancien Testament", tout d'abord une réalité littéraire et ensuite une réalité philosophique, notionnelle, théologique et morale. Cette tendance vient s'accroissant dans les études des dernières décennies, jusqu'à la définition sans équivoque de la Bible comme chansons épiques des Hébreux préchrétiens, où se trouvent toutes les couches de la pensée humaine figurée, depuis la genèse, la cosmogonie, la naissance des dieux, de l'homme en tant que son image, des divinités terrestres et des dieux célestes, jusqu'au fils de la divinité et de l'homme, le Messie (Messiah.)

Dans une série d'études, des efforts ont été faits pour mettre en évidence une symétrie presque identique entre la mythologie hellène et la mythologie israélienne que le christianisme avait reçue toute faite et transformée par la suite en doctrine, dans "le livre des livres"- la Bible. Les plus enthousiastes pensent que la Bible, avant d'être développée comme un livre de liturgie, avait été un livre de culture, une épopée d'exploits héroïques⁸.

La conception de la Bible comme une œuvre littéraire a fait d'elle être rangée comme épopée populaire à côté de *L'Epopée de Gilgamesh*, du *Poème de Qadesc* (ou l'épopée des Egyptiens anciens), des *Vedas sanskrits* et plus tard de l'épopée hindoue *Mahābhārata* (mot à mot: "les successeurs

⁸ Voir: Clarotti-Crusi, *Viaggio nell'epos*, Torino 1993, p.11-12, 89-96, 209-211, 300-310 et 389-397. Selon les savants italiens la dénomination la plus connue de la Bible (La Bibbia) en réalité est un deuxième nom des chansons épiques hébraïques ("epica ebraica"). Clarotti-Crusi pensent qu'une tradition du type oral ("una tradizione di tipo orale") a joué un rôle important sur la création de la Bible, p. 11.

de Bhartrihari", mais les étymologistes voient dans cette dénomination indo-européenne les mots-racines *mahā*, dans le sens de "grand" - une claire ressemblance phonétique avec sa forme albanaise *i madh*, et *bhārata* "frère"; Cf. aussi le slave "brat"), à côté de *L'Iliade* et de *L'Odyssee*, de *L'Enéide*, de *La Chanson des Nibelungen* et de *La Chanson de Rolland* (Les Chansons de Gestes.) Un spécialiste des valeurs antiques comme G. de Lorenzo voit dans les *Vedas* sanskrits une épopée très ancienne, où l'identité de l'être terrestre, exprimée sous une forme laconique dans l'expression *tat tvam asi* (là c'est toi), est un protagoniste avec d'autres êtres, qu'il appelle institutions universelles et qui composent la divinité, signifiée dans *brahmā*.

Ces deux comportements opposés: le premier, indifférent envers les figures et les motifs mythologiques de l'épique populaire laïque; le second, exprimé par la juxtaposition de la Bible, regardée avec indifférence en ce qui concerne sa première portée théologique et philosophique, et des épopées populaires les plus connues, antiques et médiévales, constituent une déviation méthodologique de l'objet de la vérité scientifique.

2.1. En étudiant longtemps les influences dans les chansons épiques albanaises, le savant allemand Maximilian Lambertz avait remarqué que dans les chansons albanaises sur les "kreshnikë" il y avait au moins 40 personnages et motifs qui évoquent l'antiquité mythologique gréco-latine⁹. Dans la galerie des personnages des chansons épiques albanaises Lambertz voyait l'ombre d'Artémis, de Déméter, d'Hercule, des frères Dioscures, de Médée, de Nausicaa, de Circé et d'une série d'autres personnages mythologiques grecs et romains.

Les chansons épiques albanaises, bosniaques et serbo-croates ont beaucoup intéressé les Américains Parry et Lord pour une enquête remontant dans le savoir homérique, tout d'abord pour souligner l'importance de la relation "changement/non-changement" et ensuite, pour mettre en lumière la relation de base de la communication esthétique orale, une relation triangulaire et très constante entre: "la chanson/la rapsodie/l'audience critique". Parry et Lord ont attiré l'attention plutôt concernant l'âge du code et les mécanismes poétiques.

Après Yokl, le prof. Çabej aussi cherchait depuis tôt une égalité, étymologiquement vérifiée et ethnologiquement acceptable, entre les fées albanaises et la Diane latine, tandis que d'autres chercheurs ont comparé les deux principaux héros de l'épopée des "kreshnikë", Muji et Halili, aux frères Dioscures et même aux deux protagonistes de l'ancienne épopée assyrienne, Gilgamesh et Enkiduji. Les ethnologues trouvent dans *zana* (la fée) une divinité du pays à nom emprunté. Dans des études plus détaillées sur les personnages mythologiques propres, on a constaté trois phases des relations

⁹ Jorgo Panajoti, *Eposi shqiptar i kreshnikëve*, manuscrit, p. 25-29, et Shaban Sinani, op. cit. (*Zëra të historisë në epos*)

entre les fées et les *kreshnikë*, depuis la férocité (les fées blessent, figent, gèlent), l'alliance entre eux (elles offrent leur aide dans des duels et des batailles), jusqu'à la reddition en demandant de l'aide et une garantie, ce qui doit être la phase de l'égalité des *kreshnikë* aux divinités et inversement¹⁰.

2.2. Vers le milieu des années '50, Stavro Skëndi, un chercheur albanais-américain, en traitant les liens des chansons épiques albanaises avec les chansons épiques des Bosniaques et plus largement avec les chansons épiques slaves en général, sans laisser hors attention les chansons acrimonieuses grecques, avait sagement remarqué l'influence des motifs et des figures bibliques sur les vieilles chansons historiques des Balkans, d'abord sur le cycle de Scanderbeg chez les Arbëresh d'Italie, et ensuite sur le cycle de Krajleviç Marko, chez les Slaves.

Skëndi fait un effort réussi pour souligner "l'esprit chrétien"¹¹ de ces chansons. Selon les observations attentives de Skëndi, cette influence se trouve même dans les figures de l'empire ottoman qui vient soumettre les Balkans. Dans les chansons héroïques slaves, le sultan, chemin faisant, fait des merveilles qui font augmenter la confiance en lui. Pour assouvir la soif des soldats il frappe le rocher de son épée et, tout comme Moïse dans les écrits bibliques, il fait jaillir de l'eau en plein désert. L'épisode est pareil, mais l'on doit dire que de telles merveilles sont tout à fait habituelles pour ceux qu'on appelle "héros de culture" et qu'on trouve généralement dans les cultures populaires.

Dans les chansons héroïques albanaises conservées et collectées chez les Arbëresh, c'est Gjergj Kastrioti qui apparaît devant ses soldats comme un héros à puissance magique, muni de grands attributs et qui peut faire les mêmes miracles que les héros bibliques, premièrement Moïse de l'Ancien Testament¹² lequel semble avoir beaucoup influé sur le folklore balkanique, mais même la figure de saint George en duel avec la hydre.

¹⁰ Mark Tirta, *Shtresime mitologjike në epikën legjendare*, ÇFSH 3, Tiranë 1987, p. 200.

¹¹ Stavro Skëndi, *Albanian and South Slavic Oral Epic Poetry*, Philadelphia 1954, p. 48. Skëndi observe le même esprit dans les chansons des Bosniaques musulmans aussi, tandis qu'à propos des Slaves du Sud, en se référant au chercheur Matić, il souligne que même dans "les chansons sur Nemanjić et Kosova il y a une inspiration ecclésiastique... L'église a joué un grand rôle dans la propagation du cycle de Marko Krajleviç en Croatie et Slovénie". Skëndi, bien qu'enclin à accepter une supériorité des variantes bosniaques-musulmanes des rapsodies des preux, en suivant la logique des faits comparés, voyait de partout présent l'esprit chrétien, en englobant non seulement les chansons épiques légendaires, mais celles historiques aussi, aussi bien chez les Albanais que chez les Slaves.

¹² Cf. Allora Jahve disse a Mosè: "Perché gridi verso di me? Comanda ai figli d'Israele che partano, et tu alza il tuo bastone e stendi la tua mano sul mare e dividilo: così che i figli d'Israele potranno marciare in mezzo al sul mare, sul'aschiutto, Clarotti-Crusi, Viaggio nel epos, p. 489.

Une publication des frères albanais de l'ordre franciscain au début de ce siècle note que cette imagination biblique sur le plus brave des Arbërs a laissé des traces même dans la toponymie. Les Albanais croient même aujourd'hui que la *Gurra e vashës* est une source que la puissance magique de leur héros national leur avait donnée en cadeau.¹³

Dans les chansons des Arbëresh de l'Italie, la mort de Scanderbeg s'annonce comme un malheur céleste. Il y a des éclairs et des grondements de tonnerre; la terre tremble et se fend. Cette imagination rappelle les descriptions évangéliques de la crucifixion du Christ¹⁴. Voilà comment est représentée sa mort dans le recueil des rapsodies albanaises de De Rada:

*Un jour nuageux s'en alla,
Nuageux et venimeux,
On dirait que le ciel allait pleurer
Scanderbeg ne vit plus.
Les maisons s'en mirent au courant et ébranlèrent,
Les montagnes aussi et elles fendirent,
Les cloches des églises
résonnaient le deuil tout autour,
Dans le ciel ouvert entrain
Scanderbeg malchanceux¹⁵.*

Durant une expédition, il y a deux ans, dans les régions méridionales de l'Albanie, lesquelles ont été ouvertes à l'influence mutuelle avec la culture hellène, j'ai trouvé une chanson bilingue qu'on chantait le jour des fêtes officielles à la cour de l'église et qui était dédiée à la crucifixion du Messie. Il faut remarquer que c'était une chanson populaire et non pas une prière, ni une création liturgique. Ses trois premiers vers concordent avec le texte de la chanson mentionnée, dédiée à la mort de Scanderbeg, non seulement comme image mais presque comme forme linguistique même:

*Aujourd'hui le ciel est sombre,
Même le jour s'est noirci,
Même les montagnes sont en pleurs.*

A la fin de la chanson serbe *Boj na Kosovu* les étoiles disparaissent dans un angle lointain du ciel pour ne pas voir la fin tragique de la bataille, alors que l'étoile du matin et la lune tremblent si fort qu'elles tombent par terre. Dans une variante albanaise de cette chanson, collectée parmi les Albanais de l'Italie, les étoiles se réunissent épouvantées et tombent par terre, tandis

¹³ Marin Sirdani, *Skanderbegu mbas gojghanash*.

¹⁴ "C'était vers six heures qu'il se fit nuit sur toute la terre - jusqu'à neuf heures; le soleil s'éclipse, le temple se déchira en deux parties: du sommet au pied; la terre secoua et les rochers se creusèrent, les tombeaux s'ouvrirent et furent ressuscités beaucoup de corps de justes, qui eurent été morts. Et ils sortirent des tombes. *Bibla* 1987, Zagreb, p.462.

¹⁵ Jeronim De Rada, *Rapsodi e një poemi arbëresh*, Prishtinë 1983, p.141.

que la lune et le soleil se noient dans la mer. Cette conscience esthétique semble être très influée par l'imagination de la fin apocalyptique du monde¹⁶.

Dans ce cycle de chansons, il est difficile de définir quel a été le sens de l'influence, quelle création est d'origine plus ancienne, laquelle est primaire: la chanson laïque ou la chanson ecclésiastique. Par la suite, on peut apporter, en vue de comparaison, deux textes collectés par les Arbëresh d'Italie, dont l'un est tiré d'une œuvre religieuse, *La vie de Sainte-Marie la vierge* de Variboba et l'autre du recueil des chansons populaires du Dr Anton Belushi *Canti sacri tradizionali albanesi*. Le premier texte est une lamentation de Sainte-Marie pour la crucifixion du Christ laquelle, comme l'a remarqué Çabej, peut être comparée aux lamentations traditionnelles des montagnards du Nord, aux pleurs des personnages du cycle des "kreshnikë"; le deuxième texte est une chanson populaire que les Arbëresh chantaient en hommage de Sainte-Marie le jour de sa fête:

*Sans toi, mon fils, comment vivre!
Ce coup de couteau comment l'endurer!
Je veux qu'on se voie, mon fils,
Dans ce tombeau je veux m'ensevelir¹⁷*

Voilà la version recueillie par Belushi comme une chanson laïque, que les Arbëresh de l'Italie et ceux de la Grèce appellent *kalimere*:

*Où mon fils, comment t'a-t-on tué,
Moi, où m'a-t-on laissé,
Comment ne vit-on pas le cadavre,
Comment ne t'aida personne,
Ô mon fils, ô quelle peine,
Prends-moi avec toi-même,
Sans toi je ne peux pas vivre,
Ce coup, comment je l'endure!
Je veux qu'on se voie, mon fils,
Dans ce tombeau je veux être ensevelie!¹⁸*

2.3. L'esprit religieux dans les chansons populaires des Albanais de l'Italie sur Gjergj Kastrioti, tout comme l'esprit laïque des chansons religieuses liées à des figures bibliques importantes, témoignent d'une relation intensive et ininterrompue entre l'univers des livres religieux et l'univers des valeurs poétiques orales. Tout comme l'influence des motifs bibliques dans les chansons sur Gjergj Kastrioti ne peut pas être sans lien

¹⁶ "Il y eut alors un grand tremblement de terre. Le soleil se noircit comme l'habit noir que portent les pleureuses. Et la lune rougit comme le sang. Les corps célestes tombèrent par terre comme des figues non mûres. Le ciel disparut comme la roue qui roule". Le Nouveau Testament, International Bible Society, p. 278.

¹⁷ E. Çabej, *Elemente të gjuhës dhe literaturës shqipe*, Tirana 1935.

¹⁸ Antonio Beluschi, *Canti sacri tradizionali albanesi*, Cozenza 1990, p.20.

avec le fait que le Pape Calixte III lui avait donné le titre *athleta Christi*¹⁹, de même, la propagation orale des chansons religieuses ne peut pas être sans lien avec l'influence des livres des anciens auteurs arbëresh. Même le dernier repos du héros des Slaves Méridionaux, Krajević Marko, dans le monastère de Hylander au Mont Saint a beaucoup influé sur le décor sanctifiant de ses chansons.

3.1 L'influence des motifs et des figures bibliques sur l'épique légendaire n'a pas été moins puissante. Dans les chansons épiques albanaises pour les "kreshnikë", deux des rapsodies les plus connues s'appellent Muji après sa mort et Halili après sa mort. Les héros épiques des rapsodies albanaises sont tués et cent ans après ressuscités en disant: "Qu'est-ce que j'ai bien dormi!"

Muji et Halili dans les chansons épiques albanaises meurent seulement figurativement, dans le sens d'un éloignement provisoire de ce monde. Même quand leur temps prend fin et les régions montagneuses albanaises "ne les retiennent plus", ils s'engouffrent dans la caverne et y mènent une autre vie, regardant ce monde comme étranger. Sans doute, c'est là l'une de leurs supériorités artistiques les plus importantes en tant que personnages des chansons épiques, face à leurs homonymes dans les chansons légendaires bosniaques dont la conclusion est l'enterrement des deux héros (junački Hrnjički) - les frères Muji et Halili - à Banja Luka, au milieu du 16^e siècle. Dans les chansons épiques albanaises les "kreshnikë" sont immortels ou omnitemporels.

Les grandes épopées populaires, antiques et de la veille de la Renaissance européenne, sont nées dans l'affrontement des problèmes existentiels de la communauté avec l'époque qui les a engendrés. Si les chercheurs ont vu dans l'Épopée de Gilgamesh comme question essentielle "le rapport entre la vie et la mort", "les efforts de l'homme pour trouver la vie éternelle et la force de la jeunesse"²⁰, c'est ce qui est essentiel même dans la fortune des protagonistes des chansons épiques albanaises, dans leur acte surhumain pour passer la mort comme un rêve, comme "un coup de somme", comme un petit instant d'interruption de cette vie.

3.2. La résurrection, à mon avis, est l'une des valeurs les plus importantes que la chanson laïque ait reçue de l'univers biblique. Le concept sur la résurrection est large. En antiquité, chez les Égyptiens, il existait le rite de la momification des pharaons et de l'éternisation de leur gloire dans des pyramides. Ce rite même témoigne de leur méfiance dans le retour de l'autre vie. Chez les Grecs anciens l'art ne pouvait pas pénétrer dans le monde souterrain, jusqu'à ce que fût arrivé l'époque de la comédie, coïncidant avec

¹⁹ Note de Robert Elsie dans: *Historia e letërsisë shqipe*, en cours de publication en albanais; Voir aussi: Stavro Skëndi, *op.cit.*

²⁰ Anton Berisha, Avant-propos de "Epi i Gilgameshit", Tirana, 1990, p. 6.

l'effondrement de la croyance mythologique païenne, et Dionysos descend à Gad, vêtu de l'habit d'Hercule. Parmi les Albanais il a existé la croyance que l'esprit des ancêtres peut de temps en temps visiter ce monde. Plus profondément dans les siècles l'on croyait à la métamorphose de l'être et à la transfiguration de l'esprit. Ce sont interbalkaniques et même mondiales les croyances sur le mort qui se lève de la tombe sous la forme du revenant, de l'ombre, du fantôme, de la cagémouche, de l'âme agitée. La résurrection constitue un pilier principal sur lequel s'appuie l'univers encyclopédique de la littérature biblique non seulement en tant que telle, mais aussi en tant que croyance, expérience, savoir, philosophie du sens de la vie et de la mort. La résurrection, comprise comme un retour physique de l'univers de la mort, comme dans le cas du Messie, est essentielle pour son fonctionnement en tant que théologie. Sans la résurrection du Christ, le Nouveau Testament n'a pas de valeur. C'est justement grâce à la puissance spirituelle et à l'énergie surhumaine pour l'emporter sur la mort et pour revenir à cette vie comme un ressuscité que ce testament a été cru et diffusé sur tout le globe.

Voir l'autre monde et connaître ses mystères c'est l'une des tentations millénaires de l'humanité. Un héros de l'art de la Renaissance comme Dante Alighieri, pour terminer son parcours poétique à travers l'enfer, a besoin d'un grand guide tel que Virgile. C'est avec le nom de Virgile, l'un des messagers de l'arrivée du Messie, que Dante s'est défendu devant son époque, laquelle avait interdit, une fois pour toutes, le retour de l'autre monde depuis la résurrection du Christ. Après Messie, il n'y aurait pas d'autre résurrection. Après cet instant qui sépare les temps, l'ancienne ère de la nouvelle, la résurrection est devenue l'attribut du Dieu. Tous les autres, y compris même les esclaves et leurs maîtres, sont devenus égaux devant la mort: il n'y avait plus d'autre vie; il n'y avait plus de retour de l'univers de la mort. La résurrection même du Christ était une résurrection missionnaire, à valeur "catholique", c'est-à-dire universelle, générale (mot de racine du grec ancien *kathos*, univers, monde, comme dans le mot composé *kathaklismos*, c'est-à-dire "la fin du monde", repris par la suite par le latin aussi sous la forme *catolicus*, le monde). Cette question a été bien éclaircie dans une étude faite depuis longtemps par le prof. H. Hako et, plus tard, dans une monographie inédite du prof. S. Pollo.

En m'intéressant au cycle des chansons des *Llazole*, qui chez les Albanais, comme chez les autres peuples des Balkans, ont un caractère rituel et une nuance humoristique en tant que chansons créées pour célébrer les Pâques par les enfants qui accompagnent le rite de l'appel des cadeaux et le rite de la bénédiction par des prières, j'ai trouvé un vers demeuré par hasard hors ce contexte, dans lequel est conservée une trace, paraît-il, du bouleversement subi après le voyage dans l'univers de l'au-delà. Les enfants, avant de chercher les œufs des Pâques ou les gâteaux, et avant de formuler les vœux pour la fête, chantent chaque année ces vers:

*Lazërò, Lazërò,
Où es-tu allé, ô ?
Vers le chemin de l'exil, ô !
"Dis, à nous aussi,
Pour savoir ce qui était là !"
Saint Lazare se leva
et dit: "Ne me le demandez plus!"*

Un autre rapsode de la chanson populaire de Himara, interrogé sur les vieilles chansons chantées le jour des Pâques, lesquelles citaient saint Lazare, nous a donné un texte intégral où l'impression est, de fond en comble, dramatique, tout à fait contraire à l'esprit humoristique des *llazore*:

*Bonjour messieurs!
Ecoutez deux ou trois mots!
Sur ce qui passa à Vithani (Bethlehem)
Arriva le Christ tout puissant,
Rencontrer son ami.
Lazare fut là aussi,
Mort, quatre jours avant.
On ne crut pas en Dieu,
Ils se levèrent et le suivirent,
Voir ce qu'il ferait, lui.
Il parla comme dieu:
"Lève-toi, ami, que fais-tu là!"
Et Lazare se leva,
Lié comme il était.
Les gens qui s'y trouvaient
Tombèrent à genoux et par terre,
"Gloire" crièrent tous,
Ils demandent à Lazare:
"En enfer qu'as-tu vu, Lazare,
Dis-nous, qu'est-ce qu'il y eut là?!"
"J'ai vu des croix, j'ai vu du frisson,
J'ai vu beaucoup de hurlement.
Donnez-moi une goutte d'eau
pour que je m'humecte les lèvres, moi aussi
et ne me demandez plus rien!
Car vous tous viendraient là-bas"²¹.*

²¹ Ce texte a été reçu du vieillard de 65 ans, Koço Koka, habitant de Qeparoi, conducteur, parlant l'albanais seulement. Il a déclamé le texte comme une poésie, mais il était convaincu que jadis c'était chanté comme une chanson polyphones. Ce n'est pas une chanson du rituel ecclésiastique et n'a pas de lien avec la liturgie.

3.3. Dans la balade populaire du frère mort qui se lève de la tombe pour tenir la promesse, nommée chez les Albanais *Kostandini e Doruntina*, tandis que chez les Serbes *Braça i sestra*, l'esprit de la résurrection est plus complet. Bien que la résurrection laïque ait une différence essentielle par rapport à celle biblique, l'acte de son acceptation est l'expression d'une pensée poétique avancée. Un héros avec des attributs considérés comme valeurs exclusives du Jésus est un héros qui secoue des mentalités d'époques.

L'une des variantes anthologiques de cette balade chez les Albanais renferme l'esprit de la résurrection dans le premier vers même:

*Le jour des Grandes Pâques,
Dhoqina menait la danse.*

Le jour des Pâques est le présage de la résurrection. Dans les études folkloriques, la balade du frère mort, qui se lève de la tombe, est connue sous différents termes. Elle est appelée balade de la parole donnée, de *la bessa*, *Leonoren-motiv*. Peut-être son fondement est la résurrection. De la résurrection biblique à la résurrection laïque s'étend une longue période historique pluriséculaire. Il me semble que ce qui demeure essentiel même dans la balade serbe c'est le parcours du vivant accompagné du mort ou plus exactement du ressuscité:

*Ah, moj bozhe, na daru ti hvala,
Mërtav braço zhivu secu vodi !*

(Une traduction libre: "A toi, soyons loués, ô dieu, pour le cadeau que tu nous as fait/ Le frère mort accompagne la sœur vivante").

Sans ce miracle bouleversant, la Renaissance européenne peut-être ne serait-elle pas arrivée au saint Homme.

3.4. Le frère qui se lève de sa tombe, pour ramener au sein de sa famille la sœur demeurée loin, est un motif important de la littérature biblique qui a été repris dans le folklore à une époque caractérisée de grands bouleversements lesquels donnaient le message de l'arrivée de l'homme futur de la "littérature des héros" de l'humanisme. Je crois que cette relation est assez facilitée du fait que si la littérature biblique était un "opus finitta", la littérature populaire était au contraire un "opus non finitta" et elle était accessible aux autres systèmes du savoir, de l'art, de la foi et de la conception du monde. Il semble que ce caractère est très clairement expliqué, il y a longtemps, par Parry et Lord.

Une telle activité, tout à fait hétérodoxe, comme l'art, surtout celui populaire, lequel fonctionne sur la base de la circulation orale, pourrait profiter même d'une activité plus doctrinaire ou plus orthodoxe telle que la littérature biblique.

La balade *Kostandini e Doruntina*, dans les cas les plus bienveillants, est traitée comme un (chef-d')œuvre qui rehausse le culte de *la bessa*, qui sanctifie la parole donnée, grâce à laquelle la malédiction peut poursuivre l'homme dans cette vie et même dans l'autre. Celle-ci est une partie de la

vérité. La partie la plus importante peut-être, quant à son contenu, est l'esprit de puissance de l'homme pour retourner à la vie. Cela ne sous-estime aucun des aspects mentionnés par les chercheurs folkloristes et ethnologues y inclus les approches éthiques-morales, psychanalytiques et proprement religieuses.

Le comportement envers la vie, l'au-delà de la vie, l'outre-vie, la perpétuité, la mort et l'éternité a été une sérieuse préoccupation pour les grandes littératures. En particulier, le comportement envers la vie et son sens a préoccupé les veilles de changement des époques. Le Moyen Age est arrivé à sa fin en comprenant la vie comme une valeur de l'autrui: l'homme doit se livrer au destin. Les grands humanistes avec Shakespeare ont fait trembler l'époque par l'appel: "Vivre ou ne pas vivre! C'est la question!" Les philosophes modernes du 20^e siècle ont conclu que les plus clairvoyants dans leur compréhension de la vie c'est-à-dire de sa vanité, sont ceux qui se suicident.

La balade de la résurrection a au centre un personnage qui se lève de la tombe. Il n'est peut-être pas si important quel est le souci ou la mission qui le fait retourner dans ce monde. Le plus important est comment il s'est ressuscité, avec quelle force spirituelle était-il venu d'où le retour est impossible, ressemblant ainsi à un Messie? Car, depuis la naissance du christianisme la résurrection, d'origine prébiblique, est devenue l'essentiel de la Bible, un phénomène biblique. L'attribut du retour de l'autre monde a été lié définitivement au nom de Jésus Christ excluant tout autre nom. Une résurrection laïque, à une époque où cette dénomination même était devenue un terme des livres saints, marquait un dépassement des attributs du genre humain. La résurrection de Kostandin atteint en effet ce dépassement. Ici, l'on a à faire à un blasphème artistique et non pas à une usurpation dans le sens théologique des attributs du Messie. Ce qui était interdit à la doctrine religieuse, n'était pas forcément interdit à l'art folklorique aussi.

Constantin était un héros qui venait se présenter avec des dons divins. Cet esprit provient du fond de la balade populaire. Si la mission de Constantin est de tenir la promesse - c'est aussi la volonté de la balade - sa puissance littéraire réside dans l'esprit de la résurrection, lequel a donné le nom à l'époque humaine la plus radieuse depuis l'antiquité païenne: la Renaissance européenne.

La résurrection de Constantin est la clé. Elle témoigne de ce que la puissance de l'homme peut être égale à celle des divinités. Justement l'espoir d'une renaissance, la confiance dans une résurrection de l'homme, de son énergie et de son âme à une époque où le danger de l'extinction de l'individu dans la communauté était évident à cause de la somnolence plurisécularaire du moyen âge, semble avoir été l'esprit héroïque de la balade. Le passage de la résurrection biblique à la résurrection laïque était un pas qui a fait époque, peut-être tel que l'enlèvement du feu aux divinités en Antiquité ou la sortie

de l'homme au-delà du système astral aujourd'hui. Cet acte, qui dans la plupart des cas est superposé à un fond mystique, a été traité de manière géniale par la balade populaire. Dans une série d'œuvres écrites sur ce motif depuis Bürger et suivant: poèmes, romans, drames et ballets, la résurrection, bien qu'ayant charmé les auteurs, est passée presque inaperçue.

Doroutine a été ramenée par la parole promise, dit le capitaine Stres qui mène les enquêtes dans l'œuvre d'I. Kadaré, basée sur la balade populaire. Doroutine a été ramenée par *la bessa* albanaise - se hâtent de dire les moralistes. Doroutine a été ramenée par le regret de l'inceste accompli - disent les esthètes enclins à la psychocritique. Doroutine a été ramenée par un aventurier d'amour, un "quelqu'un" occasionnel - affirme un autre. Si dans toutes ces affirmations il y a une partie de la vérité, l'essentiel n'est pas dit: Doroutine a été ramenée par la résurrection et le vent furieux de ses changements, par la secousse de la morale du moyen âge et la recherche d'un "nouveau testament" humaniste, par la rébellion des esprits puissants de cette époque pour donner à l'homme un sens sublime, par leur désir de devenir maîtres d'eux-mêmes pour atteindre la hauteur des divinités, le Saint Homme, par l'énergie extraordinaire de retourner du monde de l'au-delà, par l'attribut de la résurrection, cette fois-ci non pas dans la version biblique, mais selon une balade laïque du pays.

Constantin est, à sa manière, un Messie pour ses compatriotes. Il a atteint l'irréalisable et a offert aux hommes la grandeur: le retour après la mort, la défaite de celle-ci, bien qu'en forme réduite. L'esprit de la résurrection et l'espoir dans le renouvellement ont historiquement créé de grandes énergies. Par son acte, le frère levé de sa tombe a donné aux temps historiques qui viendraient l'un des grands pas du progrès de l'humanité: du sous-homme à l'Homme, de l'Homme au saint Homme et d'ici-là à celui qui en philosophie est appelé le Surhomme. Durant toute la longue histoire de l'humanité, ces pas sont comme on le constate des pas qu'on compte sur les doigts de la main et ils ont ainsi une importance monumentale.

3.5. La résurrection, la vie après la mort, le retour de l'outre-vie, qui constituent quelques-uns des grands éclats du folklore, sont exprimés par des formes parmi les plus fascinantes même dans le folklore des autres peuples des Balkans. Dans les chansons dédiées à la bataille pour les Balkans, le héros albanaise, Miloš Kopilic, apparaît voyageant avec sa tête coupée sous le bras. La vue de l'homme tué, qui s'entretient avec soi-même dans l'outre-vie, est tellement fascinante, qu'elle éblouit tous ceux qui le voient²². Le héros qui parle aux hommes de ce monde après s'en être séparé et le motif de la tête coupée, laquelle reçoit et donne des messages à l'autre monde, ont été balkanisés à une échelle relativement large. Une présentation excellente à

²² Stavri Skëndo, *op.cit.*

cette rare conversation que le héros albanais tient avec sa personne coupée en deux, a été faite par Fatos Arapi, un bon connaisseur du folklore des peuples des Balkans et de leur poésie cultivée²³. Voilà le texte de la version de la chanson populaire albanaise, collectée par ce chercheur:

D'un coup l'on a coupé la tête à Miloš!

Vois ce que fit Miloš Kopilic,

Il portait sous le bras sa tête,

Tout en marchant,

Arrivé à Sallabanjë,

Où il y avait une femme et une fille

Tout d'un coup elles virent Miloš,

Voyez ce que la fille eut dit,

"Ah! ma mère, voilà un homme sans tête comme il marche:

Moi, sans tête, et vous, que vous perdiez vos vœux!"

C'est une imagination ressemblante aux motifs connus des contes albanais, où "le vivant et le mort" s'entraident librement l'un l'autre, à condition qu'ils tiennent en secret leur relation.

4.1. Une autre valeur fondamentale que la littérature folklorique semble avoir reçue du fonds des valeurs bibliques c'est celle de la sanctification du sacrifice. Le passage de la mentalité sacrée (lat. "sacrum", dans le sens de "sacrifice", racine du mot albanais actuel "sakrificë") à la pensée sanctifiante - sanctificatrice (du lat. "sanctus"- saint) constitue aussi une transformation d'époques historiques. De manière concise la sanctification du sacrifice renferme la sanctification et le sacré (le sacrifice).

Est-ce que le sacrifice est biblique? Premièrement, il ne faut pas prétendre que tout ce qui se trouve dans la Bible a été créé par elle. Tel est le sacrifice. Le sacrifice se trouve chez des peuples indo-européens et non indo-européens, chez les Africains et les Hindous de l'Amérique. En l'honneur des "ombres de la nature", les habitants préeuropéens du Pérou sacrifiaient régulièrement à un jour de l'année des enfants à l'âge de 10 ans. Les tribus des régions montagneuses de l'Inde tuaient les enfants et les enterraient en priant pour l'augmentation de la fertilité de la terre. Les Phéniciens anciens dédiaient à la statue du Dieu Moloch de petits enfants: après avoir chauffé la statue, ils les jetaient dans sa gorge et les mères n'en comprenaient rien car entre-temps les tambours battaient. Agamemnon a sacrifié Iphigénie pour la réussite de sa campagne, semant ainsi le premier crime du cycle des Arthrydes. Au Mexique précolombien les habitants

²³ Fatos Arapi, *Kënga popullore shqiptare mbi luftën e Kosovës*, 1389. ÇFSH, p. 201. Arapi a mis en évidence notamment la ressemblance entre le Miloš albanais et une divinité, un être tout-puissant qui est en mesure de se comporter vis-à-vis la vie autrement: "Dans la chanson albanaise Miloš Kopiliqi erre, tenant sa tête coupée sous le bras. Et ce n'est pas un saint".

autochtones sacrifiaient de jeunes filles à la divinité de la pluie. Le nombre des sacrifices dans ce pays est calculé avoir été 50 mille. Le sacrifice se trouve également chez les Hindous de l'Amérique du Nord.

On doit dire que ces valeurs de la Bible, héritées d'un passé ancien, ont pris une sémantique qu'elles n'avaient pas eue. Le sacrifice est né à l'aube de l'humanité. C'est un rite de conciliation avec les divinités, terrestres et célestes, chthoniennes et chroniques. C'est un pacte avec la nature, avec le monde, avec les êtres suprêmes et avec soi-même. Le sacrifice humain s'annonce aller vers l'interdiction même dans les livres saints. Abraham a sauvé le fils dédié au sacrifice en le remplaçant par l'agneau. Le sacrifice est prébiblique, tandis que la morale chrétienne a interdit le sacrifice humain juste après le sacrifice final: après que le dieu avait sacrifié son fils pour sauver le monde corrompu du vice et de la désobéissance. Ce sens de la sanctification du sacrifice, admis volontairement au nom d'une mission universelle, est différent de sens du sacrifice prébiblique.

La sanctification du sacrifice est signifiée de la manière la plus réussie dans la crucifixion du Messie. Cet esprit biblique est incorporé aussi dans la balade de l'emmurement, très répandue parmi tous les peuples des Balkans. Le sacrifice est l'un des rites préhistoriques de l'humanité, merveilleusement absorbé par la littérature biblique. Le Poids de la Croix que porte Jésus sur son dos durant son calvaire jusqu'à la crucifixion, comme l'expression du sacrifice accepté volontairement pour amnistier le monde des maux, a une influence évidente sur le portrait de la jeune mariée qui est emmurée dans le château de Shkodra, laquelle, en dépit de sa séparation tragique de cette vie, donne sa bénédiction à la construction qui va s'élever²⁴.

Tellement la présence du motif du sacrifice dans la balade de l'emmurement est visible que les sociologues albanais actuels, en examinant la balade sous le regard psychocritique, plutôt pragmatique peut-être, font appel pour s'éloigner du "complexe de Rozafa". Selon eux, de la même manière que l'homme actuel connaît et évalue le complexe d'Œdipe pour éviter la possibilité de l'inceste, il doit connaître et évaluer "le complexe de Rozafa", afin de s'échapper de la divinisation, de l'idéalisation et de la sanctification du sacrifice²⁵. Ceci, à mon avis, est une affirmation indirecte de la présence de la ressemblance entre le motif biblique et la balade.

²⁴ Pour la sanctification du sacrifice voir aussi: Shaban Sinani, *Murimi në baladat shqiptare*, "Perla" 3, 1996, p. 52.

²⁵ Artan Fuga, *Ikje nga modeli i Rozafës*, dans "Të drejtat e njeriut"4, 1996., p.13. Le chercheur voit dans "le modèle de Rozafa" l'une des causes les plus importantes de la souffrance des Albanais, dû à l'intolérance qui provient de la sublimation du sacrifice: "... cependant que la fuite de l'intolérance nous la présenterions comme une fuite du complexe de Rozafa, tout comme l'enfant tâche par l'éducation de fuir l'inceste en fuyant le complexe d'Œdipe".

4.2. Une chercheuse américano-bulgare a considéré sous un autre regard, tout à fait original, le conditionnement biblique-laïque des motifs et des stratifications que contient la balade de l'emmurement, "Bgradena nevesta". Parmi les antinomies que la chercheuse a choisies afin de traiter ses comparaisons est celle "svjetskij/religioznij" - civile/religieuse, du savoir/de la croyance. Ayant examiné 800 variantes de la balade de "la jeune mariée murée": albanaise, arménienne, bulgare, grecque, serbe, macédonienne et hongroise, la chercheuse met l'accent sur un groupe, dont le personnage de la femme qui va être murée incarne le culte de la Sainte Marie ("kult këm Bogorodica".) La volonté de la jeune mariée de lui laisser dehors l'un des seins et le lait qui goutte au pied du pont ou du château - un remède magique et curatif pour les malades - affirme Ljubomira Parpullova, a une parallèle évidente avec un épisode décrit dans la Bible où le personnage central est la Sainte Marie dont le sein, en allaitant son fils près de Bethléem, égoutte à terre et donne à ce lieu une puissance curative divine²⁶. Cette manière de comparer doit être étudiée plus à fond par la science folklorique albanaise mais il paraît que par celle balkanique aussi.

4.3. Puisqu'on est au culte de la Sainte Marie, c'est le cas d'ajouter que dans le folklore albanais il existe aussi une autre relation importante. La Sainte Marie des Albanais, selon les observations constantes du prof. Mark Tirta, porte l'écho historique du culte mythologique de Diane²⁷, la déesse de la terre, des forêts. Tout comme les Romains anciens faisaient de grandes célébrations au culte de Diane ("zana" chez les Illyro-Albanais) à la mi-août, les Albanais aussi célèbrent la fête de la Sainte Marie en même temps. En plus, cette fête était célébrée par des pèlerinages en pleine nature, en envahissant les hauts sommets des montagnes, laissant sous-entendre l'ancienne tradition.

Un écho plus ancien de ce croisement de motifs mythologiques-bibliques peut être trouvé aussi dans le motif connu de la chanson épique *Rriti nana dy jetima* (La mère a enlevé deux orphelins), où la belle jeune mariée qui séduit les jeunes à la chasse en alpage, après avoir incité la querelle entre eux, en révélant son attribut divin qui ressemble beaucoup aux attributs de la Diane romaine, avoue comme une vraie divinité gardienne de la nature:

*Je n'eus pas été une mariée pour te réjouir.
J'eus été la fée du mont pour te blesser.*

²⁶ Ljubomira Parpullova, *Këm rekonstrukcijata na otnoshjenjata mjezhdu folklor i religija na Ballkanite prez credite vekove*, dans "Bëllgarska etnografija", 3-4, 1990, Sofia, p.29.

²⁷ Clarotti-Crusi, *Viaggio nell' epos*, Torino 1993, p. 584: "Orazio E Virgilio la definirono 'diva triformis', perché era Luna in cielo, Diana sulla terra ed Ecate agli inferi".

4.4. La question du caractère de l'influence parfois est plus compliquée, particulièrement lorsque le motif d'origine est double, mythologique et biblique. Dans une majorité de chansons populaires des Albanais et des autres peuples des Balkans le protagoniste est celui qui peut être appelé un héros surnaturel à un point faible. Ce croisement de la grande puissance avec le petit faible, qui dans un sens figuré est signifié dans l'expression "tendon d'Achille", a fait que les héros surnaturels restent dans ce monde. Les fées albanaises ont leur puissance (et à la fois leur faiblesse) dans les cornes des trois chamois. Dans le cycle serbe de la bataille de l'année 1389 il y a des vers où l'on raconte comment les traits surnaturels du cheval de Miloš Kobilić peuvent être défaits tout de suite en le frappant au tendon ("po kicicu"). Tandis que dans la variante bosniaque de la chanson Le mariage du beau Halil ("Ženidba gojenoj Halila") la vila (un personnage chez les Slaves correspondant plus ou moins à la fée albanaise *zana*) encourage le héros à ne pas se rendre, en lui apprenant que la faiblesse de l'adversaire se trouve dans la crinière du cheval :

*Več mu udri vranča od mejdana,
Odsječi mu grivu od vranina,
U grivi su moči Ilijine.*

(Traduction libre : "Lorsqu'il apparaîtra avec le cheval au champ de la bataille/ Juste sur la crinière du cheval que tu tire/ À la crinière du cheval c'est la force d'Ilija").

Le héros super-puissant à une seule faiblesse est un héros typique mythologique, le principal héros de l'épopée grecque, Achille, mais il est si bien typique biblique, personnifié dans la figure de Samson dont la puissance se trouve dans les cheveux²⁸. La tradition populaire laïque est nourrie au cours de l'histoire de motifs à caractère biblique, tout comme l'univers biblique lui-même a hérité de grandes valeurs de la mythologie antique. Le chemin parcouru, depuis la mythologie à la littérature théologique et ensuite depuis le motif biblique à la création populaire laïque, est intéressant pour expliquer beaucoup de concordances dans le folklore des peuples des Balkans.

J'oserais voir non pas sans lien d'origine étymologique la deuxième dénomination de la Bible après la traduction, *Vulgata* avec la dénomination populaire des chansons épiques slaves: *bugarštice*, les deux d'origine latine du mot *vulgus-vulgaris*, ayant le sens de peuple-populaire, sans la nuance péjorative que le mot a acquise plus tard. Une invitation typique au *guslar* slave pour commencer à chanter est:

*Rečimo pojednu, za vreme mimuti,
Bugarchimu grednu, i zu trud ne čuti,*

²⁸ Sur la description biblique du personnage de Samson voir: Bibla, Zagreb 1978, p. 20.

*Da srbskim nacinom, moj družu primili,
Kako men družbinom vesda smo činili.*

(Traduction libre: "Que nous entonnions une chanson tous, pour passer le temps/ une vieille *bugarštica*, et ne compliquez pas les choses/ Mais qu'elle soit serbe (la *bugarštica*), dis donc, cher ami/ Comme c'était l'habitude entre nous".)

Dans le contexte de cette évocation, *bugarštica* semble même sémantiquement très proche de la signification populaire. Poursuivant cette argumentation hypothétique, peut-être doit-on voir une relation de couple supplétif entre les termes *bugarštica* /*bugerliche*, qui partagent deux groupes de chansons populaires des Slaves méridionaux. Tout comme *bugarštica* peut avoir un lien avec une racine latine *vulgus-vulgaris*, de même *bugerliche* peut avoir un lien avec une racine germanique *burg* - ville. Dans le haut Moyen Age c'était Dante Alighieri celui qui a pris la première initiative de "sauver" le parler populaire, par le traité *De vulgaris eloquentia*. Il est de même possible de voir un lien avec une racine slave, qui pourra expliquer la source du mot *bugarštica*, *bugarština*, par la racine slave *bogatyrski*, un mot polysémique, où les premiers sens sont: divin et aristocratique. Dans la terminologie russe *bogatyrski* est utilisé même dans le sens de la littérature des héros *kreshnikë*.

L'enquête des relations entre le matériel universel biblique et celui laïque exige un travail long et institutionnel. Le héros albanais de la poésie épique légendaire Gjergj Elez Alia est comparé dans son duel avec le monstre (même dans les recherches de Qemal Haxhihasani) au saint George et à la hydre. Cette comparaison est faite même par les Serbes et les Macédoniens à propos de Krajlević Marko. Le calendrier temporel et le champ des actions dans les chansons populaires sont souvent construits sur la base des nombres saints - le trois et ses multiples. La dernière volonté du héros qui se sépare de cette vie a quelque chose de l'esprit du testament biblique. Cette énumération peut durer qui sait combien. Les motifs et les figures bibliques, hérités de la mythologie ou développés à l'intérieur de la littérature ecclésiastique, ont enrichi la littérature orale albanaise comme toute autre littérature.

Mark Tirta

LES FEUX RITUELS DANS LES FETES DE L'ANNEE CHEZ LES ALBANAIS

1. Les mythes, les rites et les croyances d'origine préchrétienne et préislamique chez les Albanais, y compris le culte du feu, peuvent être bien analysés dans leurs racines et dans leur noyau, dans leur contenu et dans leurs particularités fondamentales seulement en les incluant dans le contexte de toute l'ethnoculture à laquelle ils appartiennent. C'est pourquoi il vaut la peine de présenter la façade et le milieu ethnique où ces phénomènes, dans notre cas les feux rituels, ont été développés.

Selon les diverses sources du temps et les conclusions de différents chercheurs, dans la Péninsule Balkanique l'on connaissait principalement trois grandes ethnies en antiquité: *les Grecs* au sud, *les Illyriens* à l'ouest et *les Thraces* à l'est. Donc, à l'ouest de cette péninsule s'étendait une grande aire culturelle qui, en général, est connue sous la dénomination ethnosociale: les Illyriens. C'est un complexe culturel différent de celui des Grecs et des Thraces; naturellement, grâce aux relations économiques et sociales et aux migrations des deux côtés, l'on constate des influences culturelles réciproques. D'autres éléments culturels des tribus et des ethnies arrivées dans ces aires plus tard y ont été intégrés. Sur ce même territoire, illyrien naturellement, mais plus rétréci en raison des pressions de l'extérieur, s'étendait au Moyen Age l'aire culturelle des Arbërs - descendants des Illyriens. Sur le même territoire, mais encore moindre que celui du Moyen Age, s'étend l'aire culturelle des Albanais des temps modernes et de l'époque contemporaine, un territoire qui a une superficie d'environ 100,000 km² au XX^e siècle dont environ 29,000 km² seulement se trouvent à l'intérieur des frontières de l'Etat national des Albanais, celles-là étant circonscrites en 1913 par les Grandes Puissances. L'autre partie des territoires albanais, habitée autrefois et même aujourd'hui, surtout ou entièrement, par des Albanais, a été incluse dans les Etats voisins de l'Albanie¹.

¹ A l'intérieur de ses frontières politiques de l'Albanie, sous leur Etat albanais, vivent aujourd'hui environ 3.5 millions d'Albanais et un nombre identique vit dans des territoires albanais aussi, mais à l'intérieur des frontières politiques des Etats du Monténégro, de la Serbie, de la Macédoine et de la Grèce. C'est pourquoi la population de l'Albanie ethnique

Cette aire ethnique et culturelle, d'appartenance albanaise, n'a jamais été incluse ni en antiquité, ni au moyen âge, ni aux temps modernes, dans un Etat national unique, fût-ce provisoirement. L'unité ethnique a été conservée par la langue indo-européenne, tout à fait particulière, par des échanges économiques et culturelles internes. Il s'agit donc d'une aire géographique particulière ayant ses propres phénomènes culturels que cette ethnité considérait comme siens en dépit de ce qu'elle prêtait à ses voisins ou aux occupants et en dépit de ce qu'il en empruntait. On peut dire que tout au cours de leur longue histoire les Albanais ont dû se défendre contre les invasions des divers occupants de l'est et de l'ouest, du nord et du sud. Dans ces conditions, ils ont conservé dans leur vie d'anciennes institutions juridiques populaires, des us et coutumes, des rites et croyances, des phénomènes ethnoculturels locaux aussi.

2. Chez les Albanais il a été bien conservé le culte du feu si bien dans les rites et les croyances qui lui étaient consacrés que dans les attributs divins qu'on lui avait donnés. Ces phénomènes de culte qui lui sont consacrés servent à mieux éclaircir ce qui est mystérieux dans la symbolique particulière des feux rituels allumés les jours des diverses fêtes de l'année².

Les rites, les mythes et les croyances sur le feu ont été mieux conservés dans les régions montagneuses de l'Albanie Septentrionale et parfois même dans les régions montagneuses méridionales. Les zones rurales de la plaine ont conservé plutôt des rites et des croyances sur le feu mais qui sont liés aux cultes de l'agriculture, de la production des champs, des arbres fruitiers, des vignes.

A Lumë et à Has on croit que le feu est le fils du soleil et qu'il est envoyé sur la terre pour rendre service aux hommes. On disait, selon les croyances, que le feu tombait du ciel sur la terre (ne voit-on pas des météorites?) La foudre tout comme la lumière était considérée comme un feu qui éclate du ciel dont se servait le dragon (un être mythique qui défend les hommes et leurs produits) pour tuer et faire brûler la hydre (être mythique qui détruit la vie des hommes et leurs produits.)

Une légende mythique des Alpes de l'Albanie Septentrionale raconte que le diable avait volé le feu au Dieu pour faire brûler les hommes. Une femme qui séjournait près du diable a senti un jour une grande chaleur. Elle a réussi à comprendre quelle était la source (le feu) dont émanait cette chaleur que le diable tenait sous ses bras. Dès que celui-ci s'était mis à

compte environ 7 millions-habitants (sur un territoire de 100,000 km²). Nous n'avons pas inclu ici la diaspora albanaise qui a été installée sur les territoires des peuples voisins, en Grèce surtout.

² Le matériel du terrain concernant les feux rituels, allumés les jours de fêtes de l'année, a été recueilli un peu au XIX^e siècle et surtout au XX^e. Une grande partie des matériaux documentaires de cet exposé, a été recueillie par l'auteur. Voir: M.Tirta: *Mitologji a besime*, déposée aux Archives Ethnologiques de l'Institut de la Culture Populaire à Tirana.

dormir, la femme lui a volé le feu et l'a donné à ses proches pour se chauffer. C'est ainsi que le feu a été répandu parmi les hommes.

Selon certains contes, on croyait qu'auparavant le feu n'était possédé que par une seule maison isolée qui se trouvait au sommet d'une haute montagne comme Gjallica de Lumë ou, selon une autre version, Maja e Pashtrikut (le sommet de Pashtrik.) Le feu, naturellement, était un cadeau du ciel. Personne ne savait rien sur cette source de chaleur, à l'exception des membres de cette famille. Les amis qui rendaient visite dans cette maison s'apercevaient qu'il y avait une grande chaleur, mais ils ne comprenaient pas d'où elle venait. Une femme de la plaine a été arrivée dans cette maison comme belle-fille. Elle a constaté que la maison était chauffée par quelque chose appelé feu. A la dérobee, elle prend, un jour, un tison et l'apporte à ses proches pour se chauffer. C'est ainsi que le feu a été répandu parmi tous les hommes³.

Il est intéressant de noter ici que Gjallicë ou Pashtrik, où l'on pense qu'il a été répandu le feu pour la première fois jadis, sont des sommets du culte païen dans lesquels, à une date fixée de l'année, l'on faisait des pèlerinages et l'on allumait des feux rituels. On en parlera ailleurs. Je crois qu'il ne s'agit pas de coïncidences (les sommets de culte et de pèlerinage d'une part, l'origine légendaire du feu de l'autre.)

Les paysans albanais des montagnes surtout considéraient le feu comme un phénomène d'une force protectrice, purificatrice et curative surnaturelle. Il apportait du bonheur, de la prospérité dans l'économie de la famille. Maudire le feu était un grave péché. Prêter le serment "Pour ce feu!" était un acte sublime et après le serment l'on devait dire toute la vérité, sinon " la foudre allait frapper". De divers rites familiaux étaient accomplis près du foyer du feu. Le feu était une partie constituante de leur vie. Les âmes des aïeux, d'après les croyances populaires, venaient s'attabler et c'est à quoi est dû le rite de jeter, les jours de fêtes et de festins, un peu de la nourriture que l'on allait manger, dans le feu. Il y a des figures de la mythologie populaire comme la Mère du Foyer, Vitorja (figure des contes populaires qui gardait la maison et portait bonheur) etc. qui restaient près du foyer et que personne ne voyait. Ce sont des personnifications des ancêtres mythiques, symboles de la sainteté du foyer familial. Jadis l'on préférait allumer le feu par des moyens primitifs, en frottant deux bois par exemple ou en se servant d'un silex ou d'un briquet et puis l'on le conservait en le couvrant pendant la nuit avec sa cendre pour qu'il ne s'éteignît pas. Ainsi le feu, toujours crépitant, était

³ Dans une autre variante, on disait: "Au sommet de la montagne de Gjallica il y avait une maison de bonne renommée, hospitalière. Les amis qui y allaient, étaient très satisfaits de manger bien et de boire et particulièrement de la grande chaleur qui s'y sentait en dépit de la neige ou de la tempête. Ils ne comprenaient pas d'où émanait cette chaleur. Après beaucoup de prières, on leur avait dit la vérité. Ils avaient demandé du feu pour leurs maisons aussi et on leur en avait donné.

soigneusement conservé pendant longtemps. On croyait que si le feu s'éteignait, c'était un mauvais présage. L'accouchée et l'enfant pendant 40 jours devaient rester jour et nuit, le feu et la lumière allumés, pour se garder du péril des magies malfaisantes et des vieilles sorcières. Comme objets sanctifiés étaient considérés le coin à côté du feu, la chaîne et la porte-bois du foyer. Quand il grêlait et la tempête faisait rage, on portait dehors dans la cour des tisons, de la braise et des outils en fer, (employés dans les travaux agricoles) en croyant que l'on éviterait ainsi l'endommagement des céréales et que la tempête et la grêle passeraient vite. Parfois l'on jetait dans ce but des tisons en haut vers le ciel et, entre-temps, l'on tirait avec des fusils, vers les nuages. *Zana* (la fée) - en tant que déesse de la nature vierge et des êtres des forêts - brûlait dans le feu l'herbe fauchée par les faucheurs et les céréales du laboureur des nouvelles terres défrichées au milieu des forêts. Sans doute s'agit-il ici de la symbolique du feu comme protecteur de la nature vierge et contre sa dénaturation par les hommes en défrichant des terres pour l'agriculture.

Les principaux feux des fêtes du calendrier de l'année, avec un rituel varié et une symbolique significative intéressante, sont ceux du solstice de l'hiver, des jours de l'été, du jour de saint Georges, du solstice de l'été ainsi que les feux des pèlerins des sommets des montagnes, où se conserve un culte particulier ayant ses racines dans les temps du paganisme. On les rencontre dans tous les territoires albanais du nord au sud, dans les montagnes⁴.

Intéressants sont les feux rituels obtenus en frottant deux morceaux de bois. Durant l'année il y a d'autres feux rituels de moindre importance comme le commencement du jeûne (les carnivals du jeûne), la nuit du solstice du printemps, d'habitude le 25 mars, le Saint Lazare et la Veille des Pâques, le Jour du Bairam, la Nuit de la Pentecôte le premier septembre, le Saint Dimitri, le Saint Nicolas etc.

Le feu rituel dans la famille, accompagné d'actions et ayant diverses fonctions, a été celui des fêtes qui reviennent plus ou moins à la période du solstice de l'hiver, le 22 décembre, mais surtout le 24 décembre appelé en général *Nata e Buzmit* (la Nuit de la Bûche), répétée ou transférée au 31

⁴ Dans les traditions de ce-peuple les dates des fêtes sont calculées en général d'après le calendrier julien et non pas grégorien. On argumentait cela par le fait que si l'on changeait les dates du vieux calendrier (en les remplaçant par de nouvelles dates) on aurait endommagé les produits agricoles et l'élevage. Lorsque les dates des fêtes chrétiennes et de celles païennes se rencontrent, on peut les faire varier. Il arrive que le feu rituel ne soit pas accompli à la même date dans toutes les régions, par exemple la fête de Saint Georges selon le vieux calendrier est le 24 avril et selon le nouveau le 6 mai. Les feux rituels étaient allumés par la famille ou par tout le quartier du village, d'habitude la nuit précédant la fête (done, une nuit avant le jour de la fête).

décembre ou au 6 janvier (un déplacement variant selon les croyances, les calendriers, les fêtes.)

3. Le buzmi est un morceau (ou des morceaux) de bois rituel qu'on brûle dans la cheminée la nuit d'une fête, laquelle coïncide avec le retour du soleil vers l'été. La nuit du buzmi on accomplissait une série de rites de caractère magique qui visaient, selon les croyances locales, la fertilité, l'augmentation de la production des plantes agricoles, des arbres fruitiers et des vignes, la prospérité de l'élevage.

Les survivances des rites du buzmi se trouvent jusqu'à la première moitié du XX^e siècle dans diverses régions du nord et du sud de l'Albanie, en Kosova et dans les territoires albanais du Monténégro et de la Macédoine, chez les Arbëresh de la Grèce et de l'Italie. Donc, on peut dire que c'est un phénomène caractéristique pour toutes les régions habitées par les Albanais.

Les rites les plus variés en ce qui concerne le buzmi se rencontrent au nord de l'Albanie comme à Mirditë, à Pukë, à Dukagjin, à Malësi e Madhe, à Shkodër et à Lezhë, en Kosovë aussi.

Au nord de l'Albanie, en général, le rite est appelé Buzmi i Kërshëndellave" (la Bûche de Noël"), mais quelque part il est appelé aussi Trungu i Kërshëndellave (le Tronc du Noël); au sud on l'appelle Buzmi i Vilit të Ri (la Bûche du Nouvel An) ou Buzmi i Kolendrës (la Bûche de Kolendra [Kolendra est une fête religieuse célébrée une nuit avant le réveillon ou un jour avant le Nouvel An]); on l'appelle aussi le Gourdin du Nouvel An.

Le buzmi ou les buzmis dans diverses régions de l'Albanie provenaient des arbres de différentes espèces et de différente taille. On pouvait se servir du bois d'un ou de quelques arbres. Dans ce dernier cas ils étaient appelés les buzmis.

Nopça dit qu'à Malësi e Madhe l'on mettait dans le feu des branches de vigne et des souches. Sur l'une des souches l'on mettait du pain et du fromage, sur l'autre un verre d'eau-de-vie et l'on observait attentivement de quel côté allait ruisseler la sève de la branche chauffée. Si elle coulait du côté du verre de l'eau-de-vie, cela signifiait que la vigne et les figuiers donneraient une bonne récolte ; si elle coulait de l'autre côté qui était considéré aussi comme le côté de la maîtresse de la maison, cela signifiait un élevage prospère et beaucoup de laitage.

À Dukagjin "buzmi bujar (le buzmi généreux) est composé d'une perche-noyer droite et polie et d'une branche de vigne; on mettait les deux morceaux de bois croisés au feu en disant : "Le buzmi généreux apporte beaucoup de produits agricoles et un bon élevage (beaucoup de chevreaux et beaucoup d'agneaux)". Les hommes de la maison les couvraient de braise; au-dessus l'on jetait des branchages secs pour rendre le feu plus intense; ensuite l'on mettait au feu un gros bois pour aider l'allumage du feu et pour une meilleure combustion du buzmi. Le côté gros du buzmi présageait une bonne récolte et

celui étroit la prospérité dans l'élevage, cela dépendant de l'écume qui jaillissait de l'un ou de l'autre côté du buzum. Le vieillard de la maison prenait des miettes de pain, du vin, de l'eau-de-vie, du friand etc. et les jetait sur le gros côté du buzum au coin de la cheminée et sur le côté mince il jetait un peu de fromage. Nopça dit aussi que le buzum pour Dukagjin était un bois de noyer avec une branche de vigne. On mettait au feu une branche de noyer et l'on jetait au-dessus du fromage et de l'eau-de-vie. Il ajoute que la cendre du bois de buzum autrefois était jetée dans les champs pour avoir une meilleure récolte dans les céréales.

Dans les témoignages écrits à ce propos concernant le nord de l'Albanie il est dit que chaque maison préparait longtemps un tronc pour Noël appelé en général buzum, mais il est souligné que dans la plus grande partie du pays l'on jetait dans le feu "une branche de vigne et une baguette de noyer" lesquelles constituaient le vrai buzum. On en gardait des morceaux non brûlés et le lendemain on les jetait avec leur cendre dans les champs et dans le jardin. Il est dit qu'à Dukagjin aussi c'était pareil. S'il n'y avait pas de branche de noyer ou de sarment de vigne, on prenait les branches d'autres arbres, pourvu qu'ils fussent des champs et de la futaie de la famille. A Dukagjin le maître de la maison sortait avec l'un de ses fils, prenait une branche de noyer et de vigne avec d'autres branchages aussi et les jetait dans la cheminée en disant à ce moment: "Bonjour mes gens!" Les autres répondent: "Bienvenu buzum généreux (ailleurs on disait buzmi buzmar.) Tous se levaient et tout était dit avec un grand sérieux. Le maître de la maison mettait ces deux branches croisées sur le feu en disant "Le buzum généreux vient avec des feuilles et de l'herbe, avec des chevreaux et des agneaux et après vient l'été" (Ailleurs on disait: "Il vient, le buzum généreux...") Après avoir mis ces branches dans le feu il prenait un peu de fromage, du beurre, du pain et quelques grains de haricots secs et les mettait au coin du feu. Les gens de la maison jetaient sur le feu des branchages et des copeaux pour mieux faire brûler le feu et un peu plus haut on plaçait un grand tronc pour raviver le feu.

En Nikaj-Mértur on se servait de trois bâtons de noyer que l'on mettait le matin du jour du buzum à la porte de la maison: deux bâtons étaient longs d'un mètre environ et l'autre un peu plus court. Le soir ils étaient apportés dedans par un homme et un petit garçon lesquels en entrant saluaient et disaient "On vient avec du bien, de la richesse et des bestiaux, avec du feuillage et de l'herbe...". Les bâtons placés en croix sur le feu "étaient nourris" par le maître de la maison et par sa femme de toutes sortes d'aliments: la quantité de l'écume qui sortait du côté du buzum tourné vers le maître de la maison signifiait une bonne récolte de céréales et celle qui sortait du côté tourné vers la maîtresse de la maison signalait un bon laitage. Le lendemain les bouts de buzum allumés étaient tisonnés en l'air en disant "braise et karrica et grain et petit panier" (*karrica* était une mesure de

céréales de 40 kg) Parfois, la nuit du buzrn on plaçait un long tronc sur le feu; on le perçait des deux côtés avec une vrille, en faisant des trous pour y jeter de la nourriture. Dans les villages de Myzeqe, les bois du rite pour la nuit du Nouvel An étaient deux bâtons de cornouiller avec lesquels le vieillard de la maison ravivait le feu et il jetait au feu des branchettes de genévrier en ordre souhaitant de la chance pour tous les membres de la maison.

A Fieri, la bûche du Noël était un grand tronc de chêne ou de charme. Il est intéressant de noter ici que ce tronc à Fieri, à Paftal de Berati et dans d'autres régions du sud brûlait peu à peu la nuit du Noël; on l'éteignait et on l'allumait de nouveau la nuit du Nouvel An; on l'éteignait encore pour le faire brûler définitivement le 6 janvier. On croyait que cela allait apporter une abondance des céréales, une augmentation du nombre de bétail, du bonheur et de la prospérité dans la famille. A l'occasion de cette fête à Çermë de Mokra (Pogradec) aussi l'on prenait un tronc et on le brûlait. A Gusmar de Tepelena deux gourdins servaient comme tels: le buzrn des *koftar* (*koftar* = sciure) et le buzrn du Nouvel An. A Sheper de Zagori le 24 décembre, l'on mettait au feu un tronc avec un signe longtemps préparé exprès pour cette fête. A Leshnicë de Përmeti l'on mettait au feu la souche spéciale du Nouvel An. Lorsqu'elle brûlait, le vieux et la vieille le frappaient en disant "chevreaux et agneaux, moutons et chèvres, belles filles et jeunes pleines la maison", ce sont des formules semblables à celles de Mirdita où, pendant qu'on frappait ou pendant que le genévrier brûlait, l'on répétait plusieurs fois: "Chevreaux et agneaux, vaches et veaux".

A Rreze de Tepelena, d'après Hahn, la nuit entre le 23 et le 24 décembre tous les membres de la maison passaient la nuit autour du feu où ils mettaient trois petits rameaux (branches, bâtons) de cerisier en feuilles et après les avoir brûlés, ils les retiraient et les conservait. Les petits rameaux du cerisier étaient jetés au feu même le premier janvier - le jour du Nouvel An, et encore une fois le 6 janvier le jour de l'Eau Bénite. Ensuite les morceaux de bâtons et leur cendre, ramassés pendant ces trois nuits, étaient disséminés dans les vignes.

En Kosovë les rites concernant le buzrn étaient presque identiques à celles des régions de l'Albanie Septentrionale. Là, le buzrn ressemble plutôt à un bâton. A Kuç du Monténégro (tribu d'origine albanaise), pour faire augmenter le bétail, sur le buzrn se tenait une très jeune fille de la maison. De la même façon l'on se comportait chez les Vasojević (tribu d'origine albanaise) dans le but d'avoir une bonne récolte dans les champs, dans les vergers, dans les arbres et chez les hommes, dans les bergeries et les endroits près de la bergerie où l'on traitait les chèvres. Les Vasojević faisaient le feu avec les morceaux du buzrn et quand le bois jetait des étincelles, ils disaient: "Autant de céréales dans les champs, autant d'abeilles dans les ruches, autant de bonheur et de prospérité dans la maison et autant de têtes de mâles!".

4. Des témoignages présentés sur le buzmi il en suit:

Ce phénomène est témoigné dans les territoires albanais et il est lié, en général, à la période du retour du soleil vers l'été. Les rites liés à cela ont trait au souhait pour une meilleure arboriculture fruitière et une meilleure viticulture, pour une augmentation du bétail et pour plus de bonheur et de prospérité parmi les gens.

Comme buzmi on emploie un tronc (naturellement sec avec des branches fraîches.) Il est connu par les études de la mythologie comparative que ce sont justement des bois frais, non pas des bois coupés un an ou quelques mois auparavant, dont on se sert pour le buzmi. Parfois c'est le chêne dont on se sert tout comme chez d'autres peuples indo-européens, et Frezer l'explique par le fait que la chênaie est le lieu de séjour du dieu de la foudre selon la mythologie indo-européenne, donc, c'est un bois spécial de culte. Dans l'Albanie septentrionale c'est souvent le noyer qui sert de buzmi et c'est compréhensible parce que, selon les croyances populaires, l'ombre du noyer est, plutôt que l'ombre de tout autre arbre, le lieu du séjour des âmes et des ombres des différentes figures mythiques. La vigne, l'olivier et d'autres arbres fruitiers peuvent servir de buzmi représentant chacun le démon respectif qui se sacrifie et se ressuscite l'année prochaine afin de renouveler la production dans les cultures fruitières qu'il représente (le raisin, l'olivier, le pommier, le mûrier etc.) On doit mettre en évidence que dans beaucoup de cas le buzmi était constitué d'un ou de quelques arbres fruitiers déterminés, un fait qui témoigne l'ancienne tradition de l'arboriculture et de la viticulture et c'est ce qui est confirmé par les différents témoignages de caractère historique.

Le buzmi était accompagné aussi du genévrier et nous pensons que cela est lié à sa nature verte et à sa qualité de crépiter lors de la combustion représentant ainsi deux traits particuliers du démon de la végétation: la couleur et la voix qui donnaient de la force.

Le buzmi était nourri et à l'origine ceci était considéré le dieu de la végétation. On donnait au buzmi toutes sortes d'aliments dans le but d'avoir une abondance de produits de toutes sortes: on lui donnait aussi du fromage bien qu'on n'en mangeât pas cette nuit-là. On lui donnait du fromage pour s'en assurer un bon laitage. Il suffit de rappeler qu'à Malësi e Madhe, le soir du buzmi on égorgeait un bélier, on divisait la braise du feu en deux parties et on laissait le sang couler dans le foyer, là dans le feu. Ensuite on ramassait le sang, mélangé avec de la cendre, du bois et du pain dont on se servirait de médicament pour les hommes et le bétail. On mangeait de la viande de mouton rôtie et l'on en donnait aux pauvres aussi. A Sheper, la nuit du buzmi, on mettait au feu une corne de bélier. Donc, ici nous avons à faire à l'origine de sacrifices authentiques dédiés au dieu de la végétation représenté dans le buzmi.

Le rite magique de frapper l'un contre l'autre des tisons, allumés au feu du buzm, dans la grange des céréales, chez le bétail et dans les champs, est lié aux croyances sur la force du feu sur la productivité, sur la fertilité - la force qui gagne, obtient le démon de la végétation pendant son immolation dans le feu, donc en contact avec le feu. Nous venons de constater que les morceaux du buzm après la combustion étaient mis dans la grange des céréales ou dans la bergerie; quelque part on les jetait dans les extrémités des champs ou bien on les croisait dans l'aire. Aussi le jet de la cendre du buzm dans les champs avait-il la même fonction - faire en sorte que la cendre du dieu immolé soit ressuscitée ensemble avec les plantes des champs avec une nouvelle force.

5. Les feux de l'année ou la signification de ces feux peuvent être rencontrés dans des régions différentes de l'Albanie ayant une grande ressemblance mais l'on sait que c'est dans des cas rares qu'ils soient conservés avec leur même rituel et signification.

Comme composantes principales dans l'allumage des feux collectifs des tribus, ayant pour base la maison ou le quartier lors du *Jour de Kolendra*, du Noël, du *Nouvel An* ou de *l'Eau Bénite*, de *l'Été*, de *Nevruz*, (*le Nouveau Jour*, le *Jour de Notre Dame*, le *Jour de l'Évangile*), de *la Bonne Nouvelle*, de *Saint George*, de *Saint Jean* ou lors des autres fêtes, sont le genévrier et la paille (du blé, du maïs ou du seigle.) La combustion de la paille dans ces feux n'est pas quelque chose d'occasionnel; à un temps où ces rites étaient plus complets elle avait une signification et une importance toute particulière dans les cultes et les croyances populaires. Nous en avons aussi le témoignage qu'offre la mythologie comparative concernant les divers peuples. D'après les témoignages dont nous disposons, plusieurs feux, dans lesquels était mis aussi de la paille, étaient allumés le Jour du Retour du Soleil, le Jour de l'Été, le Jour de Saint Georges et de Saint Jean ou le jour des autres fêtes qui avaient remplacé les premières. La paille qu'on brûle dans les feux du Jour de l'Été se rencontre à Mat, à Muhur de Peshkopi, à Menkulas, à Bilisht, à Bulgarec, à Pölena de Korça, à Terpan et Dardhë de Berati, à Çermë de Pogradec, à Sheper de Zagori, à Potom de Skrapari, à Shelcan d'Elbasan. Qui plus est, les feux du Jour de l'Été étaient allumés dans le jardin, dans la cour, dans les champs, mais sur les collines aussi. Il y a des cas documentés témoignant que ces feux devaient absolument être allumés sur le territoire de la tribu. On sait que le jardin, par sa nature, garde beaucoup de formes de l'agriculture la plus archaïque, par conséquent, il garde aussi plus de rites et de coutumes, liés à la récolte des céréales et des produits du jardin. Précisément, l'on rencontre le plus fréquemment la coutume d'allumer le feu rituel dans le jardin, le Jour de l'Été, le jour de Saint Georges, le Jour de Saint Jean. Le rite d'allumer le Jour de Saint Jean, des feux avec de la paille de blé ou de seigle, est conservé jusqu'à ces derniers temps dans la région de la plaine de notre pays. Ainsi cela se passe à

Barbullush, à Zadrimë et ailleurs. Parmi le peuple il est clairement dit que "les feux de Saint Jean sont des feux de paille".

La sémantique des feux de Saint Jean a été très bien expliquée par Rr.Zojzi "Le soir après le souper tout le village se réunissait dans le champ du blé et l'on y allumait de grands feux avec de la paille pour rendre à la terre, comme on disait, ce qui lui appartenait. Tout le monde s'efforçait de sauter à la hauteur de ce grand feu pour être gagnant dans cette compétition. Après cela, on commençait à sauter à travers le feu : hommes, femmes et vieillards passaient à travers le feu. Joyeusement, en chantant et en dansant jusqu'aux dernières heures du matin, ils célébraient la fête de la moisson. Ils s'échangeaient des souhaits et ils s'acquittaient. Le lendemain chacun prenait un peu de cendre et la jetait dans ses champs pour rendre à la terre la fertilité, sinon la terre ne produirait pas l'année suivante. Les grands feux rituels chez notre peuple s'organisent en fin de juin, lors des moissons, non pas par les bergers, mais par les laboureurs, non pas avec du sable mais avec de la paille (et jamais avec d'autres matières.) Tout cela est directement lié à la moisson, une fête agricole".

On sait que ces feux, à l'origine, avaient pour but de donner de la force au soleil qu'il transformerait de sa part en force, en vigueur pour la nouvelle production agricole. La combustion de la paille, les feux dans les jardins, le jet de la cendre dans leur continuité ont un sens symbolique particulier, un sens qui dans le peuple a disparu depuis longtemps. On brûlait de la paille qui constitue l'âme, le démon des céréales, des plantes agricoles. Si l'on veut étudier son sens le plus ancien, l'on doit avoir en considération qu'on brûlait la déesse des céréales dans l'intention de la faire ressusciter par sa cendre. Donc, tout se faisait à fin que la force de la déesse ressuscitée puisse passer de la cendre à la nouvelle végétation, pour la renforcer, pour qu'elle donne de meilleurs produits l'année suivante.

Une action très intéressante liée à ce qu'on vient de dire plus haut, est aussi la combustion de la paille entassée et agitée dans l'air en forme de cercle. Cette coutume a été très bien conservée à Mat, à Dibër et à Kukës, un rite qui s'accomplissait le Jour de l'Été. Ce rite s'appelait "la Quenouille de l'Été". Pour ce faire l'on prenait de la paille de maïs, de blé et de seigle et si l'on en manquait, on pouvait se servir de fougère ou de chêne et de paille de tabac. On l'entassait, on le liait avec de la clématite; on laissait un peu de clématite longue en dehors de l'entassement pour le tenir lorsqu'on le tournait autour de la tête. Ces quenouilles de paille étaient allumées dans les deux bouts au sommet d'une colline et là on les tournait autour de la tête en criant : "Les Quenouilles du Printemps, que vous preniez les fièvres de l'été". Tous les membres de la famille, toute la tribu ou tout le quartier montait ensemble sur les collines les plus en vue du village. Là on allumait les quenouilles et l'on se mettait en compétition pour voir qui les allumerait le mieux. Un tel rite s'accomplissait aussi à Sheper de Zagori à la veille du Jour

de l'été; la quenouille de paille allumée était placée sur un bâton et on la tournait dans l'air. Parfois l'on jetait aussi des feux en haut, vers le ciel.

A Zadrimë, à Barbullush et dans d'autres villages autour de Shkodra, à Koman de Puka, le Jour de saint Jean, l'on faisait tourner dans l'air la paille allumée, liée sur un bâton à l'aide d'une corde.

Il est évident que dans ce cas l'on a fait à la formation de la roue solaire ardente. C'est un phénomène que l'on rencontre même chez d'autres peuples de l'Europe, mais il est pratiqué différemment et selon d'autres variantes. Naturellement en antiquité ce rite a eu la signification du soleil ardent en mouvement et il s'accomplissait comme un acte magique pour lui donner de la force. Donc, il y a une relation directe avec le culte du soleil lié à la fertilité de la terre, au démon des céréales et de la paille qui, en essence, symbolise la déesse des céréales et son lien avec le soleil, sa capacité pour se transformer, d'une certaine manière en soleil, visant à lui ressembler, à en prendre la force nécessaire pour la faire passer à la nouvelle production agricole.

6. Un rite spécial pour préserver le bétail des maladies possibles ou "pour les faire guérir" c'est leur enfumage. D'habitude l'enfumage se fait au printemps, avant de faire partir le bétail vers les hauteurs des montagnes, grâce au feu produit par des moyens primitifs. Dans bien des cas l'on se servait pour cela d'un feu allumé avec du silex ou un briquet et, dans certaines régions, d'un feu produit en frottant deux bois, donc d'un "feu vivant".

L'enfumage du bétail au printemps, dans le feu produit par frottement de deux bois de noisetier, a été rencontré à Helshan et dans d'autres régions du Has de Kukës. Du feu obtenu par frottement des deux bois l'on faisait un grand feu avec des brindilles et des chiffons de paille; le bétail passait à travers la fumée de ce feu. Souvent l'on prenait de la braise de ce feu qu'on jetait dans l'eau et on pressait; ensuite avec l'eau et la braise pressée on aspergeait le bétail. Le rite de l'enfumage du bétail au printemps et en cas de maladie a été rencontré même à Tërnovë, à Trebisht et dans d'autres villages de Dibra. Les objets utilisés pour faire le feu se conservaient pendant des générations. Les techniques pour allumer le feu y étaient différentes et beaucoup plus développées que dans la région de Kukës. Ici, un bois légèrement courbé était introduit entre deux autres bois parallèles, fixés dans la terre, et deux hommes le tournaient à l'aide d'une corde. A Dibër le feu pour l'enfumage se faisait dans un canal ou un lieu étroit où passait le bétail et là il était enfumé. Quelques villages de Dibra allaient à Tërnova où était le lieu le plus original et le plus traditionnel de la production du feu par frottement. Ils y prenaient un tison avec lequel ils allumaient deux feux dans un canal, "une gorge étroite"; ils y menaient le bétail. C'est un acte magique qui préserve le bétail de la claudication et des autres maladies. Ce feu fait pour l'enfumage, "le mauvais feu", dans maints villages de Dibra (comme le

note H. Sadiku) non seulement se réalisait différemment, mais, il avait en même temps des fonctions diverses et des composantes de rites ici plus simples ailleurs plus compliquées. Parfois dans ces feux l'on allumait des morceaux d'étoffe en laine et des chiffons pour l'enfumage; bien plus, les acteurs de ce rite balbutiaient aussi des formules magiques pendant l'enfumage. "Le mauvais feu" (le feu obtenu par le frottement des bois) était connu aussi dans le village Ostren i Vogël. Le rite et le culte y avaient une forme originale même en ce qui concerne leur signification soit pour préserver contre les maladies, soit pour limiter celles-ci. Selon ce que racontent les vieillards, "quand le menu bétail ou même les hommes étaient malades, on allumait le feu en frottant deux bois l'un contre l'autre; ils se chauffaient beaucoup. On allumait des charbons secs qu'on mettait au début dans le lieu du frottement; ensuite on prenait deux bouvillons progénitures de la même vache : on leur préparait les instruments et les harnais d'après les dimensions du corps et on les attelait sous le joug comme des bœufs. Avec ces deux bouvillons attelés au joug tirant une petite charrue, complétée avec tout le nécessaire, l'on franchissait les confins des villages. On allumait ensuite deux feux et l'on faisait passer en ordre le bétail et les gens aussi. On faisait cela pour se préserver contre les maladies et pour se faire guérir s'ils étaient malades". Evidemment, il s'agit ici d'un acte rituel agricole qui s'accomplissait lors du défrichage de la terre avec des bœufs attelés à la charrue, croyant que la force surnaturelle de cet acte magique serait transférée chez le bétail et chez les hommes ou bien pour faire guérir ceux-ci des maladies et en prendre des précautions, naturellement tout ceci accompagné du feu rituel.

Dans la Plaine de Korça, d'après l'ethnologue A. Gjergji, au début de ce siècle l'on s'est servi du "feu sauvage", produit par frottement de deux bois. Selon ce que les vieillards du pays se rappellent, tout cela était fait en été. Avec des feux pareils on brûlait au bétail malade les pieds et on les enfumait. La tradition d'autrefois de produire le feu par frottement pour enfumer le bétail au printemps "contre les maladies" a été constatée même par Q. Haxhihasani à Kolonja, dans les villages de Gostivisht, Vodicë et Lubonjë. Ici le feu par frottement était réalisé selon deux méthodes différentes : selon l'endroit comme à Helshan et selon la tradition comme à Ternovë de Dibra.

Ici il s'agit du culte du "feu vivant", du feu produit par des moyens primitifs auquel on attribue une force surnaturelle, de quelque chose de saint possédant une grande force curative et endurente qui préserve contre le mal. Donc, on pensait qu'à l'origine la force démoniaque de ce feu se transférait au bétail et le rendait robuste pour que les maladies ne puissent pas l'attraper. Il va de soi qu'avec le développement social durant des siècles, ce rite a perdu le contenu et est resté seulement comme un élément magique "curatif", purificateur, qui donne de la force contre les maladies.

7. La Fête de la Montagne est célébrée le 15 août mais à d'autres dates aussi dans les mois de juin, de juillet et d'août. Elle est désignée par le nom la Fête de la Montagne, mais elle ne porte pas le même nom dans toutes les contrées. Parfois elle est aussi désignée par le nom de la montagne où elle est célébrée, ainsi, La Fête de Gjallica (Lumë), La Fête de Rune (Kukës), La Fête de Kendravica (Kurvelesh), La Fête de Tomorri (Berat-Skrapar), La Fête de Rumia (Krajë-Monténégro), La Fête de Sarisalltik (Krujë) et ainsi de suite La Fête de Pashtrik" (Gjakovë - Kosovë), etc.

Ce qui était caractéristique à cette fête c'était le pèlerinage à la montagne ou à des lieux considérés "saints" par le peuple et où se trouvaient les ruines de quelque église, mosquée ou bien sépulture "sainte" de la secte islamique des Bektachis. On allumait des bûchers, on priait le soleil, on faisait des sacrifices et on pratiquait d'autres rites. Quoique de livrée islamique ou chrétienne, l'essence de ces fêtes montre qu'elles sont préchrétiennes. Elles ne conservaient au début du XX^e siècle que des formes fossilisées et désormais, elles n'avaient à faire à la production ou à la fécondité du cheptel que d'une façon indirecte. Une composante très importante de cette fête était le feu rituel.

Ces fêtes avaient lieu plutôt le 15 août ou autour de cette date, c'est pourquoi elles étaient liées à la Sainte Vierge. De tels pèlerinages et de telles fêtes dans la montagne ou bien à des endroits élevés, au voisinage d'autels païens établis à ce dessein, avaient lieu même chez les Illyriens, les Grecs et les Thraces anciens. Les Romains de l'antiquité aussi avaient une telle fête de pèlerinage au milieu du mois d'août. Dans Latium ancien la population gagnait les collines pour célébrer Diane, la déesse de la végétation, de l'élevage; on dit aussi Diane chasseresse. Sur ces collines dans des cas pareils on faisait des feux rituels. Chez les Romains christianisés, cette fête avait pris le nom La Fête de Sainte Vierge. Il s'ensuit que même chez nous, si l'on se tient à ce parallèle, la fête de Sainte Vierge doit avoir remplacé quelque divinité autochtone des montagnes. Le nom a été remplacé mais des survivances de l'ancienne tradition sont conservées.

La science mythologique nous apprend que les peuples chasseurs et pastoraux, notamment dans l'ancienne période de la chasse, plaçaient le séjour de leurs divinités sur les sommets des montagnes ou bien dans des sites élevés. Plus tard, avec l'extension de l'agriculture et le déplacement de la population de la campagne vers la plaine où elle a appris l'agriculture, les divinités de la montagne aussi ont dévalé pour y assumer un caractère agricole, tout en perdant leur fonction initiale de montagne, de bêtes sauvages, d'élevage et de chasse.

La "grand-mère" de tous les dieux, réputée même pour les peuples méditerranéens, avait son siège au début, dans la période de la chasse, au sommet des montagnes, dans des endroits élevés. Elle garde néanmoins, au fur et à mesure que se développe l'agriculture, des traits de chasse et

d'élevage. Ainsi viennent à se confondre dans la campagne ses traits d'agriculture et de fécondité. Par conséquent, même ces fêtes semblent être en rapport avec les divinités de chasse et d'élevage, proches des rites sur le culte du soleil.

8. Les feux rituels des Albanais ont eu une large extension tout en ayant des particularités différentes selon le lieu, le temps, le cas et conformément à tout un complexe ethnoculturel. Dans cette ethnoculture beaucoup d'éléments archaïques venus des temps anciens ont été conservés sans modification. Dans le cas des feux rituels on consacre une place particulière à leur allumage avec des moyens primitifs comme c'est le feu obtenu par frottement de deux bois ou en se servant du silex et du briquet. Jadis on croyait que le feu rituel accomplissait bien sa fonction seulement s'il était allumé avec ces moyens primitifs et absolument pas avec des moyens contemporains.

Les feux des fêtes de l'année sont accompagnés toujours d'autres rites et sont considérés comme l'un de leurs principaux éléments constitutifs pratiqués dans ces cas et non pas comme des phénomènes particuliers. A l'occasion de certaines fêtes, le feu du foyer et la lumière devaient rester allumés toute la nuit et pour faire cela, une personne en prenait soin spécialement. Considérés en rapport avec d'autres actes rituels et avec d'autres croyances, ce rite a en soi une symbolique particulière - la présence de sa sainteté et de son omnipotence surnaturelle. Le paysan analphabète, enfoncé dans la montagne, a construit son complexe de croyances d'une manière très concrète et très pratique.

Quand on observe ces feux rituels en les comparant à ceux des autres peuples des Balkans, de l'Europe et ailleurs, on constate que la plupart des phénomènes sont en quelque sorte les mêmes avec des éléments particuliers, bien sûr.

Cette affinité et identité ont leurs raisons historiques : les relations culturelles et les identiques conditions sociales au cours indéfini des temps de pair avec les anciennes raisons génétiques des peuples de l'Europe, de la Méditerranée.

Des feux rituels obtenus par frottement des bois ont été pratiqués dans des villages de montagnes jusqu'en 1967 lorsqu'ils ont été prohibés par les organes de l'Etat. Après une interruption d'un quart de siècle, les pèlerinages dans les sommets des montagnes du culte païen, parallèlement aux feux rituels, ont pris un nouvel essor. En août 1994 les pèlerins croyants, venus au sommet de Tomorri (le plus connu des sommets de culte en Albanie), ont sacrifié plus de 20.000 de moutons dans le lieu saint des immolations⁵.

⁵ Dans cette fête des pèlerins à Tomorri en août 1994 a été présent aussi l'auteur de cet exposé, non pas comme un pèlerin croyant, mais comme un ethnologue explorateur.

On a observé que lors des feux communs des paysans en cas de fête comme Kolendra, la Nuit de l'Eté, la Nuit de Saint Georges, la Nuit de Saint Jean, etc. l'on sautait au-dessus de la braise, après que le grand feu était un peu affaibli. On marchait sur la braise, chaussé mais dans la plupart des cas pieds nus. On pratiquait cela pour être plus sain, plus fort, pour porter du bonheur et de la prospérité dans les familles et aussi pour une longue vie. De temps à autre les vieillards passaient le feu. Ce phénomène est remarqué même chez les Bulgares, chez les Basques en Espagne mais on a l'impression que chez les autres peuples européens ce rite est oublié.

Considéré dans un contexte historique plus général, le problème de la genèse et du chemin de l'évolution de ces feux chez les Albanais est très complexe et compliqué. Quand on l'examine dans ses particularités et dans les signes respectifs du calendrier, on constate en général les mêmes régularités que chez les autres peuples de l'Europe. Prenant en considération ceci, on peut penser qu'il s'agit de très anciens archétypes européens, indo-européens, euro-asiatiques et méditerranéens. Ces rites mêmes sont venus de l'antiquité sous modification dans la forme, naturellement ils ont été mutilés, mais ils ont eu des modifications seulement dans le contenu, considérés toujours sous un point de vue plutôt général.

On doit considérer les feux rituels dans le contexte de l'aire géographique et culturelle illyrienne dans l'antiquité, des Arbërs dans le moyen âge, des Albanais aux temps modernes. Il s'agit de la même aire ethnique, de la même zone géographique. Les affinités culturelles entre les Illyriens et les Thraces dans l'antiquité sont très sensibles, les points de contact ethnologiques nombreux. L'influence grecque et latine dans l'antiquité a laissé des traces très évidentes : durant 600 ans l'Illyrie était membre de l'empire romain. On remarque des influences dans les figures mythiques, dans des fêtes déterminées, comme c'est le cas de la fête de la moitié d'août laquelle dans l'antiquité était la Fête du Temple de la Diane romaine et chez les Albanais la même fête, on la voit dans la Fête d'Août célébrée par des pèlerinages aux sommets des montagnes de culte. La Fête de Diane du 15 août chez tous les peuples européens est célébrée comme la Fête de Sainte Marie. Dans ces sommets de culte, en Albanie l'on trouve parfois aussi des signes et des ruines des églises du moyen âge de la Sainte Marie. Aux temps modernes dans ces montagnes de culte païen ont été construits des tekkés et des symboles de bectachisme.

Qui plus est, la période byzantine et celle de la domination ottomane ont laissé leurs traces dans ces rites, cultes et croyances de l'antiquité.

Nous pensons que les feux rituels chez les Albanais ont aussi des particularités authentiques. Cela doit être pris en considération à l'intérieur de l'aire culturelle ethnique en général: il s'agit d'un pays qui, dû à ses conditions historiques particulières, à son territoire très montagneux, a été enfermé. C'est pourquoi l'on a conservé jusqu'à présent les anciens

phénomènes et institutions du pays, la langue albanaise, une langue indo-européenne mais tout à fait particulière, des éléments de l'habillement illyrien comme xhubleta (habit en laine porté par les femmes des montagnes du Nord), la dalmatique illyrienne, la stroka illyrienne (tous des vêtements) etc. Il y a été conservé aussi un calendrier populaire très ancien et très intéressant; l'on rencontre le phénomène cuvage (l'accouchement du mari). Un témoignage des institutions anciennes est aussi le droit coutumier albanais conservé avec des traits archaïques jusqu'au XX^e siècle.

Les feux rituels des fêtes de l'année chez les Albanais ont été conservés dans une forme et sous un contenu plus archaïque et plus original que ceux des autres peuples européens parmi lesquels il y a eu parfois une christianisation. Bien que la plupart d'eux, chez les Albanais, coïncident avec des fêtes chrétiennes, ils conservent un rituel très archaïque et très rarement on voit le syncrétisme avec les rites chrétiens et islamiques ou une adaptation à celles-là. Les cultes et les immolations dans les temples aux sommets des montagnes précises se rencontrent dans l'antiquité chez les Illyriens, les Thraces, les Grecs. J'ai la conviction que les cultes et les immolations aux sommets des montagnes précises sont une continuité de ceux de l'antiquité. Chez les Albanais se pratiquent jusqu'à présent des rites et des cultes même dans des cavernes des montagnes, rites tout à fait païens.

Nous pensons que ces données, quelque modestes qu'elles sont, elles contribueront aux études comparatives européennes, indo-européennes, méditerranéennes. Les peuples, vivant l'un près de l'autre, ont prêté et emprunté au cours des temps. Il nous semble étonnant le fait que dans les pensées et les témoignages comparatifs européens de quelques auteurs contemporains sur les feux rituels, ceux de l'ethnikon albanais ne soient pas absolument cités, comme pour nier l'existence de ce peuple ici, un peuple qui est parmi les plus anciens des Balkans, alors que ces études citent les Monténégrins, les Bosniaques, les Macédoniens, les Serbes, les Bulgares, etc. D'ailleurs, sur ce thème il existe une littérature en allemand, en français et en d'autres langues.

Aussi les feux rituels parmi les Albanais, à notre avis, constituent-ils une partie importante de la culture traditionnelle des peuples de l'Europe, de la Méditerranée.

Nous avons exposé ces témoignages et ces pensées pour donner libre cours aux discussions. Les études futures et sans préjugés dans ce domaine éclairciront davantage ces phénomènes rituels tellement intéressants et tellement compliqués.

BIBLIOGRAPHIE

ARNAUDOV, Mihail : *Studi vërhu bëllgarskite obredi i legendi*, vol. I-II, Sophia, BAN, 1971.

- ELIADE, Mircea: *De Zalamoxis à Gengis - Khan*, Paris, Fayard 1971.
- GENNEP, Arnold von: *Manuel de folklore français contemporain*, tome premier, vol. , II, III (Paris). Editions A. et Picard et C., 1947.
- KAMSI, Kolë: *Besime të popullit në Labëri*, DITURIJA Tirana, 1928, no 8, pp. 304-318.
- KULIŠIĆ, Špiro: *Iz stare srpske religije*, Belgrade, Srpska Književna Zadruga, 1970.
- LEROI-GOURHAN, André: *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943.
- NOPČSA, Franz Baron: *Shqipëria: Kultura shpirtërore*; *ibid.: Shqipëria: Pikëpamje fetare*, œuvres manuscrites traduites en albanais. Elles se trouvent dans les Archives Historiques de l'Institut de l'Histoire à Tirana.
- TIRTA, Mark: *Les cultes de l'agriculture et de l'élevage chez le peuple albanais*, Etnografia Shqiptare, IX, Tirana, 1979, pp. 155-211 ; *id. : Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais*, Etnografia shqiptare, X, Tirana, 1980 pp. 59-106; *id: La mythologie dans l'épopée légendaire*, Ethnographie 106, Paris, 1989, 2, pp. 33-42.
- WOLFRAM, Richard: *Die jahresfeuer, Wien, Arbeitsstelle für den Volkskundeatlas in Osterreich*, 1972.
- ZOJZI, Rrok: *Gjurmët e një kalendari primitiv në popullin tonë*, Buletin i Institutit të Shkencave, Tirana, 1949, 1, pp. 85-119.

Ali Muka

LES EDIFICES DU CULTE DANS LA PHYSIONOMIE DU VILLAGE ALBANAIS*

En Albanie coexistent trois principales religions: *orthodoxe, catholique* et *musulmane*. L'empereur romain Constantin a proclamé la religion chrétienne officielle au 6^e siècle de notre ère. Les témoignages matériels de cette religion commencent avec la présence des constructions paléochrétiennes. Les temples du culte islamique en Albanie font apparition avec l'invasion ottomane qui a commencé au 15^e siècle et a duré presque cinq siècles.

L'architecture du culte en Albanie est variée, quant aux catégories de construction qu'elle englobe, et significative quant à son étendue dans l'espace et dans le temps. Parmi toutes ces constructions sur nos territoires, les plus importantes sont les églises (constructions du culte chrétien) et les mosquées (constructions du culte musulman) en tant que temples à usage long et massif. Des connaissances sur la typologie, le caractère et les traits de leur architecture, c'est ce qui marque l'un des moments de l'exposé; tandis que la place qu'ils occupent et le rôle qu'ils jouent dans le paysage urbain du village albanais constituent l'autre moment important. Ils seront précédés d'une brève information de présentation concernant les études sur cette architecture. L'appui sur des publications scientifiques de ce domaine, liées à la deuxième moitié de notre siècle, le matériel collecté par des enquêtes personnelles sur le terrain ainsi que les indications trouvées dans les archives de l'Institut de la Culture Populaire constituent les sources de cet exposé.

Que disent les recherches?

Les recherches sur les constructions du culte en Albanie se présentent intensives surtout dans les décennies de la deuxième moitié de notre siècle. On les trouve dans les divers numéros des revues scientifiques telles que:

* Une variante sommaire de cet exposé, intitulée *La place des constructions du culte dans l'urbanisme du village albanais*, a été présentée au Symposium International de Bucarest (Roumanie), ayant pour sujet "Le Village européen", dont les travaux ont eu lieu du 1^{er} au 3 septembre 1994.

"Iliria", "Monumentet", "Studime historike"; on les trouve dans les actes des symposiums et des conférences scientifiques, publiés dans le pays et à l'extérieur; elles ne manquent d'ailleurs ni dans des publications de caractère monographique, où l'on traite, parfois en passant et parfois de façon plus détaillée, des phénomènes qui concernent ces constructions.

Ce qui attire l'attention dans ces recherches c'est la large problématique qu'elles embrassent. La place la plus importante quant à l'ampleur du traitement revient aux problèmes de l'architecture. La typologie, la technique de la construction, la datation, l'analyse fonctionnelle, les transformations de différentes natures, les annexes et les modifications dans le temps sont quelques-uns des phénomènes qu'on trouve là¹. On y trouve même des exposés sur l'art antique et médiéval qu'on a rencontré dans les constructions du culte. Il s'agit surtout de mosaïques, de fresques, de peinture murale, d'iconographie et d'ouvrages artistiques en bois (iconostases.) Ici le cercle des chercheurs se présente relativement large².

Importantes sont les informations et les analyses qu'apportent les archéologues lesquels, selon les objets examinés et les fouilles réalisées, nous offrent un vaste matériel documentaire et concret sur ces constructions³. Dans une série d'études on trouve entrelacées l'analyse de l'historien d'architecture ou d'art et de l'archéologue d'une part avec celle du restaurateur de l'autre⁴. A part les études descriptives ou analytiques même sur des objets et des phénomènes particuliers, il ne manque non plus les études de valeur généralisatrice, voire de caractère thématique concernant le temps et la problématique de ces constructions, ce qui témoigne de chercheurs profilés déjà et de longue expérience de travail dans le domaine qu'ils couvrent.

Diverses se présentent les sources sur lesquelles sont appuyées les recherches en question, mais l'accent portera sur trois d'entre elles. Une place revient aux sources documentaires. Bien que leur présence soit évidente dans beaucoup d'exposés, on en sent en même temps le défaut. Voire, il paraît que les archives attendent les chercheurs... Donc, peut-être est-il déjà venu le moment de les ouvrir, sans préjugés. La deuxième source est constituée par les recherches des auteurs étrangers de l'avant dernière guerre mondiale. Leurs données restent dans la plupart des cas dans les limites de

¹ Se fait remarquer surtout l'engagement des historiens de l'architecture, A. Meksi et P. Thomo dans le domaine des constructions du culte chrétien, et Gj. Frashëri et S. Dashi dans celui des constructions du culte musulman.

² Il est lié aux noms de V. Puzanova, Dh. Dhamo, Th. Popa, H. Nallbani, F. Shkupi, etc.

³ Cela est évident dans beaucoup d'articles des différents numéros de la revue "Iliria", une publication de l'Institut de l'Archéologie à Tirana.

⁴ On trouve des exposés de ce genre surtout dans la revue "Monumentet", une publication de l'Institut des Monuments de la Culture à Tirana.

l'information. Quelques peu plus exhaustives ont été appréciées les études d'Evangelidhis et de Vesaqis sur les églises byzantines et celles d'Ippen et Nopça sur les églises de l'Albanie Septentrionale⁵. La troisième source, la plus riche et la plus importante, est constituée par le matériel collecté par nos instituts de recherches durant des expéditions d'enquêtes et d'études, durant des fouilles archéologiques au cours des années et durant de nombreux travaux restaurateurs. Cette source a contribué aussi à la création des fonds (en objets concrets) et des archives (en matériel graphique, photographié et descriptif), c'est pourquoi elle est présentée comme une source de première importance.

Nous soulignons en particulier la contribution du défunt Th. Popa qui, à part les recherches sur l'art ecclésiastique, s'est occupé, longtemps et avec dévouement, de la collecte, de la classification et de la traduction des inscriptions trouvées dans les constructions du culte chrétien. Après un long empêchement pour des motifs déjà paradoxaux, un livre volumineux préparé par lui sur ce qui précède, verra vite - espérons, le jour de sa publication, sous l'attention de l'Institut de l'Histoire où il a été même déposé. Une pareille affirmation peut être faite également à propos de l'éminent ottomaniste, Vexhi Buharaja ne vivant, lui non plus. Dans les citations de certains auteurs on parle d'une œuvre en manuscrit écrite par lui, intitulée: Les inscriptions des constructions turco-arabes en Albanie, laquelle se trouve, semble-t-il, déposée dans l'Archive de l'Institut de l'Histoire. S'il en est ainsi, nous souhaitons que cette œuvre aussi voie le plus vite possible le jour de sa publication intégrale.

Toutes ces sources prises ensemble ont fait que les constructions du culte prennent la valeur du document historique de haute authenticité, ce qui contribue en même temps à éclairer l'histoire du peuple albanais, l'un des plus anciens peuples de la Péninsule Balkanique que souvent cette histoire a fait endurer de dures épreuves.

II. Les églises et les mosquées

(Typologie, réussites, traits)

1. Les églises

On distingue trois principales périodes dans le développement des constructions du culte chrétien sur les territoires albanais. La première période revient aux IV^e-VI^e siècles, la deuxième aux VII^e-XV^e siècles, tandis que la troisième englobe les XVI^e-XIX^e siècles. Le matériel concret a convaincu les chercheurs que chacune de ces périodes a quelque chose de

⁵ Les quatre auteurs sus-mentionnés sont cités selon "Historia e Arkitekturës Shqiptare" (du début jusqu'en 1912), Makette, Tirana, 1980, p. 7.

commun avec la précédente ou avec la suivante. Donc, sans nier que chacune d'elles a ses traits propres, nous affirmons qu'en même temps elles s'enchevêtrent.

De la première période (l'architecture paléochrétienne, IV^e - VI^e siècle) on connaît en Albanie aujourd'hui plus de 50 monuments dont les fouilles jusqu'à présent n'ont été faites, par des institutions spécialisées, que sur la moitié. Dans l'aspect typologique on distingue trois types: *les basiliques*, *les églises à salle en coupole* et *les églises à nef unique*. Prises ensemble, on les trouve répandues dans tout le pays, dans des centres importants ou secondaires, dans la région côtière ou à l'intérieur du pays. Des études de jusqu'à présent il résulte qu'au nord de l'Albanie les traces trouvées concernant les deux premiers types ne sont pas nombreuses mais n'y manquent pas les données des sources historiques. Ces données confirment que des villes telles que Shkodër, Lissus etc., ont été des centres d'évêchés. Dans l'aspect historique, il s'agit de la période de l'ancienne domination romaine et byzantine. Les chercheurs les trouvent les modèles des deux premiers types liés à l'architecture romaine des siècles deniers. Les basiliques paléochrétiennes typiques se caractérisent par la construction en nefs dont la nef (l'espace) centrale est plus grande et plus haute que les deux latérales. Dans ces basiliques se fait remarquer l'axe longitudinal et l'on a l'impression du mouvement en son long. En ce qui concerne les valeurs qu'ils renferment, le premier type est le plus important, le second offre peu d'exemples, tandis que le troisième se distingue pour son usage massif dans tous les centres habités. On constate que les modèles n'ont pas été appliqués mécaniquement, voire, un concept, de toute façon, nouveau sur l'espace interne semble se faire remarquer⁶. En étudiant des exemples appliqués, le chercheur A. Meksi souligne: "*Le baptistère de Butrint* constitue l'un des témoignages les plus précieux de l'architecture et de l'art du V^e-VI^e siècle dans notre pays, dont l'importance local, étant le plus grand baptistère à planimétrie centrale dans le monde méditerranéen, dépasse le cadre".

Le début de la deuxième période (VII^e - XV^e siècle) est lié aux invasions slaves sur les territoires albanais, tandis que sa fin correspond à l'occupation ottomane. Non seulement les termes mais toute la durée de cette période sont chargés du tourbillon des événements multiples. Les raisons qui ont forcé les

⁶ Pour plus de détails sur l'architecture paléochrétienne en Albanie, voir: A. Meksi, N. Ceka, *Bazilika paleokristiane në Tepe-Elbasan*, "Buletini arkeologjik", Tirana 1971, p.184-190; S. Anamali, *Mozaikët e bazilikës paleokristiane të Linit (Pogradec)*, "Iliria" 3, Tiranë 1974, p. 290-342; A. Baçe, *Arkitektura e dy kishave paleokristiane dhe e varreve në këshjtjellën në Paleokastër*, "Monumentet", 15-16, Tirana 1978, p. 73-88; A. Meksi, *Ndërtimet e hershme të kultit kristian*, "Historia e Arkitekturës Shqiptare" (maquette), Tirana 1980, p. 209-219; *ibid.*, *Bazilika e madhe dhe baptisteri i Butrintit*, "Monumentet" 1, Tirana 1983, p. 47-57; *ibid.*, *Arkitektura paleokristiane në Shqipëri*, "Monumentet" 2, Tirana 1985, p.13-44, etc.

chercheurs des constructions du culte à examiner cette période avec des subdivisions internes même, en donnant à la fois un tableau plus détaillé, semblent en général objectives. Dans quelque cas l'on examine à part les VII^e - IX^e, X^e - XII^e et XIII^e - XV^e siècle. De toute façon, indépendamment des subdivisions mentionnées, le matériel concret contribue largement à éclairer les phénomènes. Un trait distinctif demeure le fait que l'Albanie, dû à sa propre position géographique, au croisement des grandes lignes de la circulation, hérite de manière naturelle cette réalité même dans la typologie et dans le caractère des constructions chrétiennes.

Concernant les premiers siècles du haut moyen âge, les informations se trouvent seulement dans des recherches, car on n'est pas encore sur les traces des constructions du culte de cette époque, mais l'on constate que l'utilisation des constructions existantes s'est poursuivie, soit en les adaptant aux conditions et aux exigences nouvelles, soit en les reconstruisant. Ce phénomène est confirmé concernant la première moitié du IX^e. Voire, les basiliques de la première période ont été utilisées, dans les fonctions susmentionnées, jusqu'au 11^e siècle. C'est le temps où en Albanie Méridionale on constate l'introduction d'un type architectonique nouveau: celui à planimétrie en forme de croix inscrite, mais dans des formes non pas très développées. En même temps, l'on constate au nord de l'Albanie l'introduction des éléments de l'architecture romaine-gothique. Concernant généralement cette période, les siècles du 13^e au 15^e marquent les succès les plus notables dans l'architecture du culte chrétien en Albanie.

Dans l'aspect typologique, durant cette période on distingue: des *églises à nef unique*, des *basiliques* et des *églises à planimétrie en forme de croix inscrite*. Sur toute cette typologie on remarque l'influence byzantine (surtout dès le X^e siècle) en Albanie Septentrionale, et l'influence de l'église catholique commence pénétrer toujours plus en Albanie Centrale et en celle Méridionale. Ces influences font qu'on observe, surtout du XIII^e au XV^e siècle, des distinctions entre les constructions de culte réalisées en Albanie Méridionale d'une part et en celle Centrale et Septentrionale de l'autre. La tradition basilicale se poursuit dans les deux zones mais même elles portent des traces du *style byzantin* (au sud) ou bien des traces du *style romain-gothique* (au nord.) Parmi les monuments de l'architecture du culte au Nord, la cathédrale de saint Stefan à Shkodra se présente avec toutes les caractéristiques de l'école du nord appartenant à l'architecture romain-gothique. Une église typique, de traitement général romain-gothique, est considérée également l'église de Sainte Marie à Vau i Dejës (Shkodër), datée la dernière du XIII^e siècle. Les nombreuses églises à nef unique du nord de l'Albanie ont surtout de grandes dimensions, tandis que celles du sud sont des *chapelles* en petites dimensions. Parallèlement, au moyen-âge moyen ont été réalisés en Albanie des monuments connus par leurs solutions

individuelles. Tels sont : *l'Église de Shënkolli à Mesopotam* (Saranda) et *l'Église de Labovë e Kryqit* (Gjirokastër).

L'abondant matériel concret jette lumière sur la présence des ateliers ou des maîtres constructeurs autochtones qui, grâce à leur longue expérience et leur aptitude professionnelle, ont contribué à ce que le "visage" autochtone en composants techniques, constructifs et artistiques ne manque pas à ces constructions⁷.

La troisième période (XVI^e-XIX^e siècle) est la période qui est liée à l'islamisation en masse de la population autochtone et à la construction des objets du culte islamique. Depuis le début de l'occupation (XV^e siècle) et jusqu'à la fin du XVI^e siècle on remarque une interruption des constructions du culte chrétien, voire, selon les témoignages des *Relations du XVII^e siècle*, rédigées par les prélats de Rome sur l'Albanie, leur endommagement et même une construction des mosquées sur des fondements d'églises ou bien la modification de ces dernières en mosquées. Vers la fin du XVI^e siècle, dans des zones et centres d'habitation, loin du va-et-vient de l'envahisseur, on commence à construire de petits et simples édifices du culte chrétien. Cette activité s'intensifie au XVIII^e siècle et atteint son comble au XVIII^e avec les *basiliques de Voskopoja*.

Dans l'aspect typologique, trois types intéressants se font remarquer: *les églises à nef unique*, *les églises à structure en forme de croix à coupole* (appui intérieur) et *la basilique*. Le plus simple et à usage plus massif c'est le premier type. Le deuxième, rencontré surtout dans les monastères de l'Albanie Méridionale, se présente comme le plus développé quant à la structure et à la formulation architectonique. Le troisième type (les basiliques) se trouve dans le rôle des cathédrales des villes, des centres des évêchés et des églises des grands villages ou des églises des monastères. Les variantes les plus importantes se distinguent en ce qui concerne la toiture. On rencontre la variante *en coupole*, la variante *à système en voûte et en calottes sphériques*, mais aussi la variante *en plafond plat*. Dans tout ce développement important l'expérience des générations de constructeurs, qui qualifiaient l'un l'autre durant le travail, et le riche héritage du passé ont joué leur rôle. Les groupes de constructeurs couvraient, paraît-il, des zones et des régions précises, ils ont eu, donc, leur "clientèle". Tout en respectant les canons fondamentaux du culte auquel on dédiait le temple, on faisait une libre interprétation aux types et aux formes, apportant en même temps des conceptions d'une individualité architectonique particulière. Cette période

⁷ A. Meksi, *Monumentet mesjetare të kultit dhe rrënjët e tyre në antikitetin e vonë, "Iliria"*, Tirana 1983, p.217-222; P. Thomo, *Mbi dy monumente të arkitekturës sonë mesjetare në shek. XI-XIV*, "Studime Historike", nr.4, Tirana 1972, p.51-79. A. Meksi, *Periodizimi dhe tipologjia e ndërtimeve të kultit në shekujt VII-XV*, "Monumentet"2, Tirana 1986, p.37-46, etc.

atteint le comble au XIII^e siècle avec les églises de Voskopoja. Plus tard, durant la période de la Renaissance Nationale Albanaise (19^e siècle) et suivant, au fond, les nouvelles constructions du culte - avouent à juste titre les chercheurs - semblent commencer à perdre les valeurs artistiques et culturelles. Meksi, entre autres affirme: "Nos recherches de jusqu'à présent ont montré que les constructions médiévales de l'Albanie, bien qu'incluses dans les grandes orientations du bassin balkanique - méditerranéen, ont une série de caractéristiques propres, un visage particulier, ce qui aussi témoigne d'une présence de maîtres et d'ateliers constructeurs autochtones". L'architecture des constructions du culte chrétien de cette période est connue sous le nom de *l'architecture post-byzantine*⁸.

2. Les mosquées

Les représentants de la religion musulmane sont devenus *les mosquées, les masdjids, les tekkés, les turbés, les medersas*, etc. Les premiers temples datent vers la fin du 15^e siècle. Ils résultent être construits sur les territoires des garnisons militaires ottomanes, voire, plutôt à l'intérieur des châteaux envahis (Berat, Elbasan, Krujë) au service de l'armée turque installée là. A part les propres constructions au service de la religion islamique, il a existé aussi le phénomène de la transformation des églises en mosquées. Les chercheurs mentionnent particulièrement l'adaptation de *l'église de Shën Stefan* dans le château de Shkodra (réalisée comme mosquée en 1479), de *l'église de Shën Shënkolli* à Lezha (réalisée en 1478) et de *la basilique dans le château de Durrësi* (réalisée en 1501.) La caractéristique de cette adaptation c'est la *suppression de l'abside et l'incorporation du minaret*.

C'est le cas de faire un éclaircissement à propos d'une réalité connue et existante jusqu'à récemment. Il s'agit de la présence des chrétiens à l'intérieur du château de quelque ville même après l'invasion ottomane. La ville de Berati avec son château en serait un exemple typique. Les témoignages prouvent que même dans ce château les occupants, pour satisfaire aux besoins des garnisons installées là, avaient construit deux mosquées dont les chercheurs n'en ont trouvé à nos jours que les ruines. Il s'agit de *Xhamia e Kuqe* (La Mosquée Rouge), construite près de l'acropole du château, et plus tard, vers le milieu du XV^e siècle, de *Xhamia e Bardhë* (La Mosquée Blanche, construite en pierres blanches, calcaires.) Partout où ces premières

⁸ Pour plus de détails concernant cette période, voir : A. Meksi, P. Thomo, *Arkitektura pasbizantine në Shqipëri (Kishat me strukturë në formë kryqi me kupolë)*, "Monumentet" nr. 20, Tiranë, 1980, p. 45-68. Mêmes auteurs, *Arkitektura pasbizantine në Shqipëri (bazilikat)*, "Monumentet" nr. 1/1981 (21), Tiranë 1981, p.99-148; Mêmes auteurs, *Arkitektura pasbizantine në Shqipëri (përfundime)*, "Monumentet" nr. 2/1981 (22), Tiranë 1981, p. 99-144. Groupe d'auteurs, "Historia e arkitekturës shqiptare (nga fillimi deri më 1912)" , Maquette, Tiranë 1980, p.368-396; A. Meksi, *Kishat mesjetare të Shqipërisë së mesme dhe të veriut*, "Monumentet" 2/1983 (26), Tiranë 1983, p.77-117.

mosquées ont été élevées, affirment les chercheurs, ont été construites à la hâte et sans prétentions (souvent en transformant les églises en mosquées), dans de petites dimensions et en matériaux faibles. Il est intéressant de rappeler en même temps la politique suivie par la Sublime-Porte dans cette ville. Elle a une caractéristique qui nous semble significative. Bien que la ville ait été dominée sans interruption durant tout le XV^e siècle presque par les Turcs, justement là les rythmes du processus de l'islamisation ont été lents par rapport aux autres villes. Ainsi, les habitants de l'ancien centre de la ville surtout sont demeurés chrétiens. D'ailleurs, non seulement ils ont préservé leurs anciens temples du rite byzantin et le droit à la croyance, mais ils ont continué à construire, même par la suite, des temples de leur rite. C'est la même situation après le XVI^e siècle aussi, lorsque l'islamisme avait gagné la partie écrasante des habitants de la ville, déjà agrandie en dehors du château. Il paraît que, la politique à nuances de différenciation et de faveur envers Berati, poursuivie par la Sublime-Porte en vue de l'avoir comme un fort point d'appui, a été manifestement constatée au milieu du XV^e siècle, par un acte officiel, *un diplôme royal*, qui plaçait la ville de Berati dans le rang des villes appelées *beli*, lesquelles, comme disent les chercheurs, "se comptaient aux doigts dans tout l'empire". (Il suffit de rappeler que la plus grande en était Istanbul.) Dans son essence, le document en question assurait aux habitants pour toujours la liberté du rite et des autres coutumes, voire, même des privilèges particuliers concernant les taxes etc. Cet acte semblait sous-entendre aussi une sorte d'immunité pour la ville dans les siècles à venir. Il s'agit juste de cette partie de la ville qui se trouve dans le château. Sans entrer dans les détails, il faut dire que la campagne islamisante, laquelle avait - comme on sait - les dimensions d'une réforme entière, est demeurée toujours un moyen puissant de domination. Berati non plus n'a pas été exclu de cette réalité. Il suffit de rappeler qu'un ancien noyau urbain, ayant des privilèges, y a été vraiment conservé mais il a été encerclé en même temps, graduellement et sans interruption, de tous les côtés par de nouveaux quartiers, peuplés d'islamisés. Justement ces quartiers-là occupaient, dans l'aspect urbain, l'espace dominant de la ville. Là on est toujours en présence des institutions du culte islamique.

De toute façon, *une nouvelle phase* dans la construction des temples est constatée par les chercheurs après l'occupation ottomane du pays: ces temples ont été construits à la fin du XV^e siècle. La voie de leur développement se poursuit jusqu'à la moitié du XIX^e siècle.

Les mosquées construites dans notre pays sont de deux types: *des mosquées à salle couverte de coupole* et *des mosquées à salle en toiture de bois et de briques* ou *en toiture de dalles de pierre*. Celles dernières étaient plus faciles à construire, alors que le type en coupole avait plus d'exigences constructives et architectoniques. Les deux types ont leurs commencements dans des prototypes importés, alors que par la suite, ils acquièrent même des

traits autochtones. A la première phase, les mosquées ont été construites dans les centres et les villes de première importance, tandis qu'après l'islamisation en masse de la population même dans les villages, où le deuxième type est largement appliqué. C'est surtout dans les villages que se fait remarquer l'influence relativement puissante de l'architecture autochtone. Voire, selon ce que les chercheurs ont constaté, dès les premiers temples, l'on observe la présence des techniques et des éléments connus dans l'architecture autochtone des siècles précédents. Il s'agit *des coupoles, des ogives, des décors en dents de scie, des arcs en gradins* dans les fenêtres, de la technique de la construction en pierres et en briques des murs extérieurs, etc., se trouvant même dans les autres constructions contemporaines du pays. Le type le plus monumental parmi les mosquées a été devenu celui à salle en coupole, au minaret élégant et au grand porche ouvert sur une arcade soutenue par plusieurs colonnes ayant le toit en bois. Dans la ville plutôt mais dans le village aussi, ces constructions ont influé sur la physionomie architectonique et urbaine du centre d'habitation où elles se trouvaient.

Ainsi, tout en conservant le schéma planimétrique- volumineux en fonction de leur destination, ces constructions offrent dans les réalisations concrètes des particularités de natures différentes. Elles ont plutôt à faire au traitement décoratif des façades, à l'introduction, difficilement, de l'arc en ogive etc. Des éléments de l'architecture populaire commencent également à être introduits même dans la gravure des parties en bois des intérieurs etc.

On sait que les mosquées, en tant que temples de la religion islamique, ont été élevées sur un territoire relativement large commençant depuis les îles indonésiennes et arrivant jusqu'à la Péninsule Ibérique. Indépendamment du lieu où elles ont été élevées, elles ont été construites en conformité avec les canons du culte islam. Seulement qu'à juste titre l'on a observé que si elles ont partout les mêmes composantes fonctionnelles, elles présentent même des différences, surtout dans la formulation architectonique ou bien dans le traitement artistique et décoratif. C'est dû au fait qu'elles ont été élevées et traitées par des maîtres n'appartenant pas à la nationalité turque, mais par des maîtres, et même de talent, des nationalités islamisées par l'empire ottoman. Cette logique équivaut à toutes les constructions du culte qui sont traitées dans cet exposé. L'Albanie est un cas concret qui le confirme sans équivoque. Il suffit qu'on se réfère, pour illustrer, à la Mosquée d'Et'hem Beu à Tirana. Cette mosquée et celle de Plumbi à Shkodër appartiennent à la période de l'épanouissement de ce genre architectonique en Albanie. La première (celle de Tirana) est appréciée par les chercheurs même en ce qui concerne ses valeurs architectoniques urbaines. Elle est considérée d'ailleurs comme un témoignage du haut niveau de construction du maître populaire en Albanie. Un nouveau modèle de portail a été réalisé de manière créatrice dans cette mosquée. De même, témoignages d'une créativité riche sont les chapiteaux des colonnes gravées

en relief dont chacune diffère des autres. Le toit aussi, en général, avec ses avant-toits sensibles, semble évoquer les constructions contemporaines de la contrée, sans parler de la colorie ou des peintures, où les chercheurs découvrent de même des valeurs et des acquis. C'est pourquoi l'on souligne que cette mosquée, d'une part "généralise l'expérience de Tirana réalisée dans la construction de ce genre architectonique" et, de l'autre part, marque "une variante typique de l'architecture albanaise dans le domaine des temples islamiques"⁹.

Lorsqu'il s'agit de l'architecture des constructions du culte chrétien il suffit qu'on se réfère, pour illustrer, à l'architecture post-byzantine. Les chercheurs ont observé que les plafonds des basiliques et les tribunes des narthex à l'intérieur des naos, sont ornés en formes et éléments utilisés dans l'architecture populaire. Ils ont constaté cela dans les basiliques de Myzeqe. Leurs plafonds et particulièrement les iconostases, qui portent des valeurs de première main dans la gravure du bois, résultent être l'œuvre des mêmes maîtres populaires. De même, sur la formulation externe des églises, il semble qu'un rôle important jouent même les porches ou les portails, qui apparaissent en poteaux de bois et en colonnes de pierre. C'est dans les portails en bois surtout et particulièrement dans le traitement des poteaux et des chapiteaux au-dessus eux qu'on a observé une plus grande ressemblance avec l'architecture populaire. N'oublions pas que les mêmes maîtres travaillaient non seulement dans la construction des temples des deux cultes (chrétien et musulman), mais aussi dans la construction des maisons (l'architecture populaire.) C'est pourquoi, on remarque des éléments communs entre l'architecture post-byzantine et celle populaire. Par exemple, il semble que les murs ainsi que les éléments particuliers comme les arches, les décors, les fenêtres, les portes, les plafonds etc., sont construits selon la même manière. Cette ressemblance - les chercheurs remarquent, est plus évidente dans les couvents des monastères¹⁰

*

⁹ Pour plus de détails concernant les constructions islamiques, voir: Gj. Frashëri, S. Dashi, *Fillimet e artit islamik në qytetin e Beratit*, "Monumentet" nr. 1/1988 (35), Tirana 1988, p.97-131; Même auteurs, *Zhvillimi i arkitekturës islamike shqiptare të xhamive (Probleme të periodizimit)*, "Monumentet", nr.2/1986, Tirana 1986, p. 51-76; Même auteurs, *Karakteristika arkitektonike të disa xhamive në vendin tonë*, "Monumentet historike në vendin tonë" Tirana 1978, p.41-48; Groupe d'auteurs, "Historia e Arkitekturës Shqiptare", op. cit. p. 347-367; Gj. Frashëri, *Xhamia e Tiranës*, "Monumente historike në vendin tonë", Tirana 1978, p.110-114; K. Miho, *Kontributi i traditës vendëse në arkitekturën e xhamisë tipike të Tiranës*, "Monumentet" 11, Tirana 1976, p. 153-155; A. Meksi, *Ndërtimet e kultit mysliman në Shqipëri*, "Studime historike", 1, Tirana 1980, p. 189-223; Même auteur, *Rreth arkitekturës së xhamive të shekujve XV-XVI në Shqipëri*, "Monumentet" 1/1987, p. 163-172.

¹⁰ A. Meksi, P. Thomo, *Arkitektura pasbizantine në Shqipëri (përfundime)*, op.cit., p. 107.

Ne m'arrêtant pas ici sur les rapports comparés avec les pays voisins, je dois dire que les recherches ont confirmé que notre pays n'est pas inférieur à eux dans ce domaine. Par conséquent, même notre contribution est présente dans le trésor commun de l'architecture et de l'art des peuples balkaniques. De même, il faut mettre en évidence que toutes les constructions du culte réalisées sur les territoires albanais ne constituent pas des œuvres proprement architectoniques. Construites dans des circonstances et conditions difficiles et complexes, beaucoup d'entre elles n'apportent pas de valeur esthétique. Cela frappe à l'œil surtout dans le village, où a vécu la majeure partie de la population. Toutefois, les mosquées les plus précieuses, héritées du passé, sont proclamées "Monuments de culture" et sont soumises au soin organisé des institutions. On doit dire que parallèlement à l'architecture "officielle" du culte, si on pouvait appeler ainsi l'architecture encadrée dans les canons rigoureux des religions respectives, il existe aussi l'architecture "mineure du culte", que l'on rencontre dans de petits centres urbains et des régions montagneuses reculées. Celle-ci se classe sans équivoque très près de l'architecture populaire, car elle a été réalisée avec le même matériel, par les mêmes maîtres et dans les mêmes conditions et circonstances.

III. Le village et ses temples

Selon les statistiques publiées en 1928, 2361 villages (répartis en 10 préfectures) existaient en Albanie. Au service de leurs habitants ont été mis: 1127 mosquées, 844 églises orthodoxes, 144 églises catholiques, 17 medersas, 260 tekkes et 70 monastères¹¹. Considérées plus en détail, ces données statistiques apprennent que les villages n'avaient pas tous des églises ou de mosquées. Le phénomène se manifeste plus nettement dans chaque préfecture. A propos, la préfecture de Berati, qui englobe 531 villages, avait au total 227 temples (124 églises orthodoxes et 103 mosquées)¹²; Durrës, dans ses 137 villages, avait 127 temples (107 mosquées, 11 églises catholiques et 9 églises orthodoxes)¹³; Shkodra avec 263 villages avait 206 temples au total (124 églises catholiques et 82 mosquées)¹⁴. On pourrait continuer ainsi avec les 7 autres préfectures, dont les données se trouvent dans l'œuvre citée. Un autre phénomène se fait remarquer: s'il n'y a aucune préfecture sans mosquée, leur moitié (Berat, Dibër, Elbasan, Gjirokastër, Korçë) n'a pas d'églises catholiques; deux préfectures (20%) n'ont pas églises orthodoxes (Kosovë, Shkodër de la

¹¹ T. Selenica, *Shqipëria më 1927*, Tirana 1928, p. XI.VII.

¹² Ibid. p. 189.

¹³ Ibid. p. 242.

¹⁴ Ibid. p. 410.

préfecture du Nord) et trois sont "mêlées" (celle de Dibra, celle Durrësi, celle de Tirana.)

D'autres données témoignent que dans le village albanais se développait une vie religieuse organisée¹⁵, d'autant plus que c'était là que vivait la plus grande partie de la population du pays. Tout se présente institutionnalisé de bas en haut et inversement.

Si l'on enquête sur des phénomènes liés aux rites pratiqués dans les constructions du culte dans le village, on jette lumière sur des aspects intéressants et de signification multiple. Par exemple, on rencontre des villages et des régions, au Sud ou au Nord, où les musulmans pratiquent des rites ou des cérémonies de caractère religieux dans d'anciens temples du culte chrétien. Tout naturellement, on peut penser, pourquoi pas, à une tradition de réminiscence païenne. Pendant un entretien avec prof. A. Uçi, il m'a appris entre autres que dans son village Hoçisht (Korçë) il y avait eu 7 églises et 30 familles parmi ces habitants étaient musulmanes, tandis que le reste était en majorité orthodoxe. Les familles musulmanes n'avaient pas de mosquée et, pour pratiquer leurs cérémonies religieuses, allaient *seulement dans la plus ancienne église du village* (ma remarque - A.M.) Des phénomènes, ayant le même message et signification, ont été constatés aussi par mon collègue M. Tirta, qui, entre autres, m'a appris que dans la région montagneuse de Kurbini il n'y a eu aucune mosquée et les habitants musulmans allaient, à des jours marqués de l'année, faire les rites dans l'église du village. J'ai observé des phénomènes pareils dans la région de Çermenika, toute musulmane, où les habitants allaient, à bien des cas, faire leurs rites dans Shpella e Letmit (une grotte) dont les peintures murales (j'ai eu la chance de les contempler dans les années '70 - A.M.) portent l'écho de l'ancien christianisme sur nos territoires.

L'âge très ancien des constructions du culte dans le village albanais est lié tout naturellement à l'âge ancien des centres d'habitation dans lesquels celles-là ont été réalisées. Voire, on ne peut pas comprendre l'existence des temples sans l'existence des villages. Nous avons à faire à d'anciennes traditions religieuses d'une population sédentaire. Les découvertes archéologiques dans le territoire de l'Albanie témoignent de la présence des centres d'habitation villageois dès le néolite. Compte tenu des fouilles archéologiques, dès la basse antiquité et le haut moyen âge, beaucoup de zones présentent des traces, relativement abondantes, de centres d'habitation villageois. Par exemple, dans la carte archéologique de Skrapari (une région montagneuse reculée au sud-est de l'Albanie) sont fixés les traces de plus de 50 centres d'habitation - un chiffre celui-ci qui représente plus que la moitié

¹⁵ *Ibid.* p. XLVI.

des villages de Skrapari à nos jours¹⁶. Le village médiéval albanais se présente sous une physionomie cristallisée et avec des frontières délimitées. Consultant le Registre Arvanid (1431) Inalçik a dressé la carte de 550 villages qui, jusqu'à nos jours, gardent leur succession fixée comme centres d'habitation¹⁷. Ce cahier couvre seulement en parties les territoires albanais du temps. D'autres cahiers postérieurs éclaircissent, complètent et élargissent davantage le phénomène¹⁸. Les ethnologues ont également remarqué que les régions montagneuses¹⁹ se distinguent pour l'assurance de la continuité dans les villages. Appuyés sur l'analyse des sources, ils insistent sur l'existence d'anciennes traditions agricoles du peuple albanais²⁰. Des 148 villages fouillés par l'auteur de cet exposé, en quête d'un phénomène architectonique dans le bassin de l'Albanie Centrale, plus de 100 portent le même nom et se trouvent sur les mêmes territoires depuis le XVI^e siècle²¹. Très riche est encore à nos jours la toponymie des villages en noms de constructions de culte (d'églises surtout) ayant existé à l'intérieur du territoire des villages, mais dont aujourd'hui, pour des raisons parmi les plus diverses, il ne reste pas de traces visibles. Dans les archives de l'Institut de la Culture Populaire (département de l'ethnologie) l'on trouve des matériaux de ce genre collectés sur le terrain, dans tous les territoires du pays, du sud au nord. De tels toponymes ont été collectés même par l'auteur de cet exposé, notamment dans les villages de l'Albanie Centrale²². Les toponymes témoignent indirectement aussi des propriétés appartenant aux institutions religieuses, tels que des champs, des forêts, etc.

Combien de temples y a-t-il eu dans un village? Les statistiques qu'on vient d'apporter contribuent vraiment, mais n'éclaircissent pas le problème. De divers facteurs, à des moments et circonstances différentes, ont influé sur ce point. Il y a de petits villages qui n'ont pas eu de temples, mais il y en a qui en ont eu. A propos, dans des villages de Puka, n'ayant que 7 maisons

¹⁶ S. Anamali, *Arkeologjia dhe traditat popullore bujqësore*, "Konferenca kombëtare e studimeve etnografike", du 28 au 30 juin 1976, Tirana 1977, p. 324.

¹⁷ M. Tirta, *Rreth njësisë etnografike e krahinore në gjirin e kombësisë shqiptare në shek. XII - XV*, "Konferenca kombëtare për formimin e popullit shqiptar, të gjuhës dhe kulturës së tij" (du 2 au 5 juillet 1982) Tirana 1988, p. 481.

¹⁸ Celui qui s'en est largement occupé c'est notre honorable turcologue, le défunt Prof. Selami Pulaha.

¹⁹ Mark Tirta, *op. cit.* Ibid.

²⁰ S. Shkurti, *Bujqësia në Shqipërinë mesjetare*, Tirana 1990 (dans la presse).

²¹ A. Muka, *Banesa fshatare dhe familja e madhe*, Tirana 1990, (dans la presse).

²² A. Muka, *Vendbanimet dhe ndërtime popullore në Shpat*, "Etnografia shqiptare", nr. 13, Tirana 1983, p. 203. Ibid. *Vështrim mbi vendbanimet fshatare në luginën e Shkumbinit*, "Kultura Popullore", nr. 1, Tirana 1988, p. 111-112, etc.

seulement, les prélats de Rome ont trouvé des églises au XVII^e siècle²³. La composition des habitants du village (autochtones, immigrants, de confession différente), etc. y a eu son rôle aussi. En général, dans les villages catholiques, indépendamment de la grandeur, il y a eu probablement, dans des conditions normales, un temple. Le même phénomène peut être affirmé même en ce qui concerne la présence d'une mosquée et pas plus dans les villages musulmans. Tandis qu'on ne pourrait pas faire la même affirmation concernant les villages orthodoxes. Dans ces villages, il arrive plus d'une fois qu'à côté de la grande église comme l'appelle le peuple, en aient existé également de petites, une seule ou plusieurs. L'honorable folkloriste, le défunt Q. Haxhihasani, a trouvé aux années '50 dans le village Barmash de Kolonja quatre églises, dont la plus grande et la plus ancienne se nommait Shën Mëria; dans le village Shalës de cette même région il a trouvé deux églises: *l'église de Shën Kolli* (1859), et *l'église de Shën Mëhilli* (1810.) Dans ce même village, le chercheur qu'on vient de mentionner, a trouvé aussi les traces de 6 autres églises avec leurs noms (*Shën Vasili, Shën Mëria, Shën Kristoforidhi, Shëndëlliu, Shën Gjergji et Shënepremtja*), alors qu'à Rehovë, un autre village de cette même région, il a trouvé seulement une église, celle de *Shën Gjergji*²⁴. L'existence d'une "grande église" dans le village orthodoxe est indirectement témoignée même par la tradition fixée des fêtes d'un saint précis pour un village précis. Comme typiques on citerait les villages de Shpati i Sipërm (Elbasan), dont chacun avait traditionnellement sa fête religieuse et l'église au nom respectif²⁵. Les fêtes religieuses attachées à un saint précis n'ont manqué ni dans les villages catholiques, alors qu'il est difficile de faire une affirmation pareille pour les villages musulmans, ce qui témoigne d'une tradition ayant, de toute façon, ses propres traits dans cet aspect. C'est bien ici la place peut-être de rappeler l'affirmation, de caractère concluant, de l'historien albanais, bien connu, Zija Shkodra: "L'islamisme de l'Albanie, beaucoup plus que partout ailleurs, a pris racines dans les centres citadines²⁶. Il est autrement de la tradition chrétienne. Non seulement dans chaque quartier, mais dans le cimetière aussi, cette tradition a construit de petites églises à usage spécial pour les rites de l'enterrement.

Il faut souligner que dans chaque village ou centre d'habitation, le temple ne sous-entendait pas seulement le bâtiment en tant que tel (*église ou mosquée*) D'autant plus, près des églises catholiques s'élevait toujours un deuxième bâtiment aussi, connu sous le nom *qelë* (presbytère) qui exerçait

²³ *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shek. XVII, Vëll. II* (1634-1650), Tirana 1965.

²⁴ Q. Haxhihasani, Vëllimi 51, dans les AF (*Archives du Folklore*), auprès de l'Institut de la Culture Populaire. Voir respectivement dans les pages 112, 188 et 216.

²⁵ *Op. cit.* Ibid. p.221-222.

²⁶ Z. Shkodra, *Qyteti Shqiptar gjatë Rilindjes Kombëtare*, Tirana 1984, p. 34.

de toute façon des fonctions d'habitation et qui n'était pas lié à des cérémonies religieuses. L'espace autour du temple était en sa propre possession et n'était, traditionnellement, exploitée que par lui. Souvent le territoire autour des temples servait de place pour les réunions et les rendez-vous de tout le village. Une source d'eau potable, au moins, aménagée soigneusement comme fontaine ou puits, était un élément composant de cet espace. Il m'est arrivé de voir dans un village de l'Albanie Centrale, un bloc de 7 fontaines aménagées. Près d'elles la mosquée (le toponyme église ne manque non plus dans le voisinage) et un grand platane, qu'un appareil photo habituel ne peut pas embrasser. Il s'agit de Bërzeshta, un ancien village dans le district de Librazhdi (vallée de Shkumbin.) Le peuple connaît les 7 fontaines ci-dessus même sous le nom *Krojet e Gjorg Golemit* (les fontaines de Gjorg Golemi), un personnage historique du XV^e siècle.

L'attention est attirée par un autre élément aussi: *la verdure*, surtout la présence près des constructions du culte des hauts arbres décoratifs tels que les cyprès, les pins et les platanes. La source d'eau et surtout la verdure décorative animent beaucoup la résidence là et lui donnent, d'ailleurs, une individualité remarquable par rapport à tout le centre d'habitation. Cette accentuation et cette individualité sont favorisées aussi par la position du temple. D'abondantes sources de données jettent lumière sur ce phénomène. Dans *les Relations...* on lit souvent l'expression "*l'église est établie sur un coteau au milieu des chênes; l'église est établie au-dessus du village, sur un coteau, dans une petite vallée*". Beaucoup parmi les toponymes *kisha* (églises), fixés par différents chercheurs, ont trait aux coteaux ou à de telles positions qui d'une façon ou d'une autre dominant le village. C'est aussi pourquoi, souvent, à la place du toponyme *kishë* on rencontre tout naturellement le toponyme *kodra e kishës* (le coteau de l'église), ce qui sous-entend dans la mentalité du peuple qui le porte le coteau comme le terrain sur lequel l'église a été établie. Il ne manque plus les cas où des traces de murs ou bien des toponymes seulement sont entourées d'une vraie forêt.

La position de l'emplacement des constructions du culte dans les villages a attiré l'attention même aux chercheurs de nos jours qui s'en occupent²⁷. Non seulement la réalité le témoigne, mais dans toute la

²⁷ Pour illustrer nous rapportons l'opinion de l'un d'eux. Y. Drishti affirme: "Elle s'élève à la hauteur du coteau, à une verdure drue" (Une église dans le village Pllanë de Lezha. Selon Y. Drishti, dans *Piktura murore në kishën e Shën Venerandës-Pllanë*, "Monumentet", nr. 1/1988 (35), Tiranë 1988, p.133. L. Lazimi, en écrivant d'un village de la côte (Dhërmi) nous communique: "Chaque quartier avait son église, tandis que le monastère avec l'église de Panaja du XIIIe-XVIe siècle, laquelle était au service du village entier, est dressé sur un lieu dominant, au point le plus haut et il participe à sa vue panoramique". L. Lazimi, *Vështrim urbanistiko-arkitektonik i fshatit Dhërmi-Vlorë*, "Monumentet" 2/86, Tiranë, 1986, p. 120. L'auteur nous apprend aussi que: "le village est établi sur un terrain rocheux, qui revêt les pentes des versants", *ibid.*, p.118.

mentalité populaire aussi s'est fixé l'idée que les constructions du culte se dressent sur les meilleurs territoires. On visait toujours donc un terrain prospère, un milieu naturel convenable et dominant le centre urbain.

En général, les villages en Albanie ont une densité inégale - une conséquence celle-ci du relief et de l'exigence pour son exploitation rationnelle, dépendant des conditions et des circonstances. Bien que dans le développement urbain, il n'y ait existé ni plan, ni planification mais il y a eu un développement, disons spontané, les structures précises qui, prises ensemble et en rapport mutuel, témoignent d'un village vif et actif, n'ont pas manqué. Donc, le village possède ses territoires et ses propriétés et les constructions respectives où une communauté de gens développe sa vie sociale-économique. Le trait le plus général, dans l'aspect urbain, c'est la répartition du village en quartiers. Dans les régions basses, les quartiers apparaissent l'un proche de l'autre d'habitude. Une autre structure urbaine est constituée par les villages établis dans des vallées et surtout dans des régions accidentées, où les quartiers sont loin l'un de l'autre. Dans le village il y a eu aussi des structures "intermédiaires", connues de même comme des quartiers, mais dont les maisons sont éparpillées. Indépendamment de ces structures, chaque village a eu un centre propre à lui. D'habitude, il apparaît lié au noyau ou au quartier le plus ancien du village. Son élément presque permanent demeure l'édifice du culte. La présence de cette construction fait que souvent la dénomination du centre soit liée à la dénomination de l'édifice du culte: à propos, *Lagja e Kishës* (le quartier de l'église), *Lagja e Xhamisë* (le quartier de la mosquée), comme les cas les plus généraux, mais aussi *Lagja Shënkolli* (le quartier de saint Koll), etc. Etant le seul bâtiment à caractère public, disons, du village, la construction du culte rendait plus important le rôle du centre du village, plutôt dans l'aspect social et culturel que comme un nœud d'influence sur le développement urbain.

Les institutions religieuses, de toutes les confessions, dans le village albanais, ont servi toujours comme des centres sociaux importants. Beaucoup d'entre elles, commençant par les tekkés, ont été devenus des centres de réunion des assemblées et de déroulement des pourparlers, durant lesquelles ont été prises des décisions importantes, locales ou nationales. C'est ici même, à l'intérieur de l'édifice du culte et en dehors, qu'on pratiquait les cérémonies religieuses comme la fête d'Abraham, les Grandes Nuits, le Mois de Ramadan, les rencontres des Vendredis, etc. (pour les musulmans) ou bien les célébrations religieuses des chrétiens comme: le Noël, le Nouvel An, les Pâques, la Pentecôte, le saint Jean, l'Ascension, le saint Nicolas, le saint Georges du printemps, etc., etc. A ces institutions-là sont liées également les cérémonies des principaux moments de la vie de l'homme telles que la naissance, le mariage ou la mort.

Ce sont surtout les monastères, dans lesquels on organisait des foires lors des fêtes religieuses, qui ont été actifs. Une large information sur la

nature, le caractère, le nom et la place où ces foires étaient réalisés, du sud au nord, nous est donnée par l'historien Zija Shkodra, dans son ouvrage *Qyteti Shqiptar gjatë Rilindjes Kombëtare*.

Dans cet exposé j'ai traité les églises et les mosquées. Dans le village il y a eu également d'autres constructions de culte ou lieux de culte, de différentes natures et d'origine païenne même. Respectées comme saintes, ces constructions aussi ont participé à l'animation de la vie sociale du village. Tout comme les ruines des anciens murs, comme les citadelles et comme beaucoup d'autres constructions de différentes catégories, y compris celles de l'habitation, les constructions du culte religieux et le cimetière aussi, chrétiens ou islamiques soient-ils, demeurent des signes; ils sont un témoignage; ils tiennent la place du document historique pour compléter l'espace historique de ces territoires. Donc, même ces constructions apportent une tradition et en sont le témoignage; elles apportent une expérience et, pourquoi pas, une culture même, dont les traces et la présence ont résisté au temps et elles continuent de résister. En forme de ruines soient-ils et non seulement des constructions en activité, ces édifices possèdent, comme on dit, "une force significative ineffaçable"²⁸. Même ce domaine des témoignages de la culture matérielle contribue, à sa manière, à prouver l'antiquité d'un peuple, l'antiquité de sa culture.

Les principales édifices du culte, les églises et les mosquées, ont été et demeurent un élément actif des centres d'habitation. On sait que les centres d'habitation, villes ou villages seraient-ils, sont des foyers de vie et en même temps l'une des premières formes des communautés sociales créées à travers de longues phases difficiles du progrès social historique. Les chercheurs, non pas par hasard, ont mis en évidence que dans le folklore villageois, l'édifice du culte (l'église ou la mosquée), si bien que le cimetière près d'elle, semblent incarner et représenter le Dieu sur la terre. Donc, l'église ou la mosquée est *shtëpia e zotit* (la maison du Dieu), tandis que le cimetière, à côté, évoque de manière étrange *le jardin du paradis terrestre*. En les considérant dans cet aspect, on peut facilement comprendre l'inculcation des sentiments religieux dans la mentalité du villageois et la survivance de ces sentiments encore aujourd'hui.

Sans m'assigner la tâche d'analyser l'animation des institutions religieuses dans les années '90 - cela exigerait une recherche systématique et spéciale sur le terrain, je voudrais souligner que la religion aussi a son rôle et ses attributs dans le processus de la formation de la conscience nationale collective. La tâche particulière, dans de telles périodes historiques, troublées de toute façon, d'un peuple comme celui albanais qui a des problèmes nationaux irrésolus, demeure l'appel à la mémoire historique.

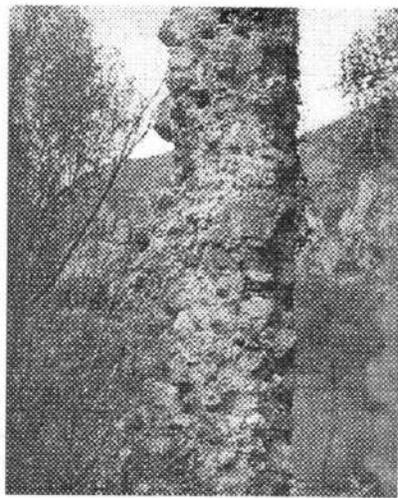
²⁸ R. Qosja, *Semiotika e monumenteve*, "Gjurmime albanologjike, folklor dhe etnologji", XIII-1983, Prishtinë 1984, p.42.

Cette mémoire met son sceau sur la définition des conduites, des comportements et des bonnes ententes mutuelles avec les voisins et le monde autour. Donc, même le clerc a pour tâche de dire à l'Albanais la vérité historique sur son destin. Ceci devient évident dès le choix du prénom pour l'enfant et son baptême, dans les cérémonies des vœux pour les jeunes mariés ou bien lors de l'accompagnement de la dépouille à l'autre monde. Si ces cérémonies sont pratiquées dans la langue albanaise et selon les traditions albanaises, l'appartenance religieuse ne peut pas aller contre la mémoire historique des Albanais. Sans faire des commentaires qui sembleraient en quelque sorte moralisateurs, je rappelle les mots d'un personnage femelle d'Haki Stërmilli : *"S'il était que l'albanais nuirait à la religion, le Dieu ne nous l'aurait pas donné comme langue"*. On connaît en même temps, je crois, la dernière volonté de Sait Najdeni (Hoxhë Voka) : *"Ne mettez pas de pierres sur ma tombe avant que l'Albanie ne gagne pas la liberté. Après que la liberté sera gagnée, mettez-y les pierres en écrivant en albanais sur eux. Que vous mettiez au-dessus undrapeau!"*

EGLISES¹



Ph.1-Fragment d'une vieille église à Guri i Urakës-Librazhd.



Ph.2. Traces d'une vieille église à Shëmëri-Tiranë



Ph.3 Traces d'une vieille église à Pashtresh-Elbasan.



Ph. 4 Trace d'une vieille église à Brar-Tirana.

¹Toutes les photos accompagnant cet exposé ont été faites par l'auteur aux années '70. Si bien qu'en petit nombre et ne couvrant que le bassin de l'Albanie Centrale, je pense qu'elles constituent un indice important. Je rappelle que le chercheur intéressé peut trouver dans les nombreux articles cités dans cet exposé un riche matériel, graphique et photographié illustrant les édifices du culte de toutes les périodes en Albanie.



Ph. 5 Eglise dans le village Valesh-Elbasan

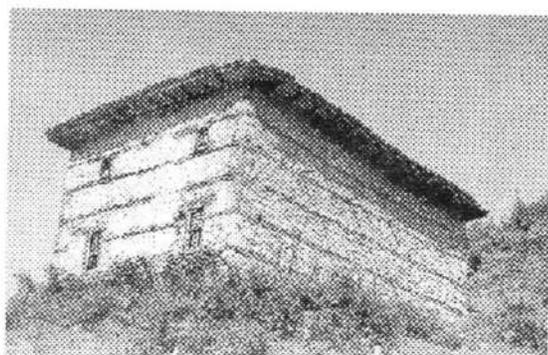
MOSQUEES



Photo 6 - Mosquée à
Zabzun - Peshkopi



Photo 7 - Mosquée dans le village Bulçesh -
Région de Tiranës



Ph. 8 Mosquée dans le village Xibrakë-Elbasan



Ph. 9 Tyrbé à Martanesh



Ph. 10 - Le bâtiment de la Mosquée
à Kostenjë-Librazhd

 CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

 LA MONOGRAPHIE SCIENTIFIQUE "TYPOLOGIE DE LA
 LYRIQUE DE NAÏM FRASHËRI" DE JORGO BULO

La poésie de Naïm ne se sent pas étrangère à l'univers de la poésie mondiale, ni à l'univers pris dans le sens géographique du mot; elle est affranchie du complexe du temporaire, de la provincialisme et de l'isolement. Naïm s'est trouvé dans un croisement de traditions poétiques, tout comme son Albanie se trouvait dans le croisement des chemins entre l'Occident et l'Orient et des traditions artistiques de ces aires culturelles. L'art de Naïm n'est pas demeuré figé dans le carrefour; affranchi de tout préjugé et exclusivité, il a assimilé de manière active toute tradition orientale ou occidentale, qui répondait à l'essentiel de sa création en tant que poète de l'inspiration patriotique, humaine et illuminée, mais aussi en tant que poète métaphysique. Naïm Frashëri a ainsi apporté dans la littérature albanaise un système artistique ouvert, qui absorbe les expériences étrangères, en donnant de nouvelles dimensions à ce domaine de la création spirituelle de la nation et en l'intégrant dans les courants modernes de la culture européenne et mondiale. N'étant pas unidimensionnelle du point de vue de l'exploitation des autres expériences artistiques, la créativité de Naïm défie les complexes d'eurocentrisme et d'asiocentrisme, tellement en vogue pour les caméléons de la politique et de la culture. (p. 168.)

Trouvé devant la "difficulté" que peut créer le fait que Naïm soit le poète qui a attiré le plus l'attention de nos chercheurs, où se font remarquer les recherches grandioses du prof. R. Qosja (La bibliographie très riche qui accompagne cette monographie témoigne de cette richesse de recherches), le chercheur connu Jorgo Bulo, par l'originalité de son observation, témoigne de ce que l'interprétation littéraire ne peut pas avoir un terme, que l'œuvre littéraire est **une structure artistique ouverte**, que celui qui le reçoit, d'autant plus s'il est un spécialiste de la littérature, l'observe de son propre œil, tout en créant un lien nouveau entre le code poétique du poète et son propre code, en tant qu'interprète. Dans cet aspect méthodologique, dans la monographie dédiée à la Lyrique de Naïm, le rapport établi entre la structure interne émotionnelle-sémantique de la poésie et l'observation du chercheur a apporté des thèses intéressantes, des conclusions qui engendrent des visions nouvelles, non seulement sur l'individualité lyrique de Naïm, mais aussi sur

des phénomènes relatifs au développement de la poésie nationale de la Renaissance.

L'ambition de pénétrer dans le monde interne de la poésie, afin de définir les phénomènes artistiques typologiques, l'évolution naturelle des structures, du langage et de la figuration artistique, selon le point de vue qui soutient le rôle et l'influence des circonstances de la vie intellectuelle et spirituelle de la société albanaise dans ce mouvement artistique, repose sur le lit de toute la monographie. Cette manière d'interpréter la lyrique sous certains aspects, attire l'attention des chercheurs concernant une série d'aspects importants que la science littéraire albanaise doit résoudre.

Spécificité typologique de la lyrique Naïmienne

Dès le début le chercheur avance une thèse très intéressante : est-ce que l'élaboration d'un genre est liée seulement et surtout à la spécificité du talent ? Le problème, d'une certaine manière reflète, le débat philosophique sur ce qui est essentiel à l'inspiration, qui ou bien est compris comme quelque chose de divin, inconscient ou bien comme un processus créateur provoqué par des circonstances extérieures à la vie du poète. Pour le chercheur Bulo, la définition de la particularité d'être poète lyrique, comme une tendance spontanée du talent, bien que juste, demeure insuffisante. Le développement d'une tendance précise du talent du poète est aussi lié à des facteurs qui déterminent la suprématie des genres ou des modèles littéraires particuliers. En argumentant ce processus dans la poésie de Naïm, le chercheur définit aussi les phénomènes du développement de toute la poésie de l'époque. "Pour expliquer l'apparition des différents phénomènes artistiques, y compris le système des genres aussi, il faut partir du contenu même lorsqu'il se présente sous une "forme" cristallisée. Cette forme n'est rien d'autre qu'une forme d'un contenu déterminé. Cette conception n'empêche pas d'autre part que l'on suive les particularités de la forme de l'œuvre littéraire, ni de les traiter sur le plan formel-typologique."

Par cette thèse Bulo attire l'attention des chercheurs sur la conception du "contenu de genre", par lequel il comprend cet ensemble de traits qui réunissent les œuvres dans un genre ou modèle donné. Suivant cette logique scientifique le chercheur s'arrête sur les particularités du contenu du genre lyrique, où, dans l'aspect théorique il affirme que le lyrisme ne peut pas être simplement une question de talent ou de tempérament, mais aussi une influence des autres facteurs de la vie. Cette thèse devient d'autant plus acceptable pour un poète romantique, au centre des soucis duquel se trouve la question nationale.

Ainsi dans le fondement du point de vue de Bulo repose le lien du monde émotionnel du poète avec tout un mouvement culturel, social, humanitaire etc. L'argumentation de cette thèse repose sur le lien entre la

poésie de Naïm et l'épanouissement de l'orientation littéraire romantique. Ce qui manifestement détermine l'originalité dans la poésie de Naïm, c'est non pas l'isolement dans la douleur de l'âme individuel, mais l'encadrement, parallèlement à cela, même dans la romantique civile à contenu national-historique, un phénomène remarqué dans le romantisme de beaucoup de pays européens aussi.

Poursuivant cette logique d'argumentation, le chercheur Jorgo Bulo, pour la première fois donne l'explication du facteur qui a déterminé la voie du passage du genre lyrique au poème épique. Le rapport qu'il établit entre le côté subjectif de l'impression subjective et l'aspect gnoséologique, mène le chercheur à remarquer une typologie très intéressante des créations poétiques de Naïm, où repose un complexe de formes parmi lesquelles se fait remarquer la lyrique méditative, à côté de celle descriptive ou des autres modèles où s'enchevêtrent ces imaginations poétiques.

Typologisation sur des problèmes irrésolus

L'observation et la définition des principes de la classification typologique de la lyrique Naïmienne révèlent la curiosité scientifique du chercheur pour avancer des hypothèses sur un problème encore irrésolu par la science albanaise, relatif au temps de la création des lyriques publiées dans le volume "Lulet e Verës" en 1890... En s'appuyant sur les phénomènes typologiques de la lyrique de Naïm, sur la base du **critère du style** du poète il distingue **deux phases de création**:

"Dans les lyriques de la première phase domine le style méditatif, tandis que dans les lyriques de la deuxième phase la tendance narrative, les tons rhétoriques et le didactisme. Les lyriques méditatives dans "Lulet e verës" ("Korça" et "Gjuha jonë") qui peuvent être datées doivent être de l'année 1887, puisque leur contenu est lié à l'ouverture de la première école nationale albanaise à Korça le 7 mars 1887... Ces poésies sont traversées de notes pathétiques prédicatrices, justement car elles appartiennent à la deuxième phase de la créativité de Naïm, lorsque sa lyrique a commencé à être traversée par le style de l'éloquence civile et patriotique."(p. 80)

On a avancé des suppositions intéressantes aussi à propos du temps de la création du poème *Dashuria* (O Eros), bien que 1895 soit connue l'année de sa publication. Partant du pathétique et du style du poème, le chercheur avance l'hypothèse qu'elle doit appartenir plutôt à la période de la jeunesse du poète qu'aux années '90, lorsque sa créativité était dominée du "pathétique prédicateur, rhétorique".

Poursuivant cette logique J. Bulo, en contredisant la façon simplifiée et partielle, appliquée souvent pour suivre l'évolution de la poésie de Naïm, soulève le problème de l'établissement de certains points marquant une évolution de style, ce qui donnerait la possibilité d'enquêter et de regrouper

des œuvres, qui, indépendamment de l'année de la publication, peuvent rester l'une près de l'autre.

En élargissant les modes d'argumentation théorique et pratique, l'auteur définit la typologie du poème lyrique sur la base de deux orientations: concernant le contenu de **la notion "lyrique"** et **le style du discours**. Celui-ci, manifesté selon deux manières d'organisation, comme style rhétorique et comme style émotif, soutient la création de deux orientations fondamentales typologiques de la créativité de Naïm, ce qui a apporté dans nos recherches un nouveau point d'observation, lequel s'établit évidemment sur l'aspect interne émotif du discours de la poésie.

Coup d'œil sur la structure poétique

Dans le rapport entre la structuration poétique et les principes philosophiques, le chercheur trouve l'originalité de la lyrique de Naïm. Basé sur le domaine thématique de la philosophie de la poésie, l'on découvre les principes componentielles de la construction poétique, comme celui de l'analogie et du parallélisme psychologique, du contraste entre la nature et l'état d'âme du poète etc.

La structure poétique se poursuit conformément aux particularités du contenu de genre de la lyrique et de la structure interne du discours artistique. Ceci rend possible la distinction de la spécificité particulière des lyriques proprement méditatives et la spécificité des structures des lyriques embrassées, où apparaissent des éléments de narration et de description. Tandis que la structure poétique du premier groupe s'appuie sur les enchevêtrements d'intonations et syntaxiques, sur l'organisation spécifique du vers etc. dans le deuxième groupe, où la forme narrative tant qu'elle existe, autant elle se conforme au contenu lyrique, le chercheur distingue d'autres particularités, sur la base desquelles il crée la définition "lyrique du style mélodique".

Toutefois, dans les deux cas, *"les mots n'ont pas la même valeur, certains définissent la nuance émotionnelle du texte, les autres gagnent ou regagnent un nouveau sens dû au voisinage avec les premiers, bien que sans être, en général, des mots qui "dévient" de la typologie de la dérivation sémantique du fait linguistique."* (p.108)

Le rapport existant entre la structure poétique et le niveau émotif du discours, demeure sans doute l'un des problèmes les plus discutables, surtout concernant le poème Bagēti e Bujqēsi. En se référant aux interprétations des autres chercheurs, Buló présente sa thèse très intéressante que plutôt qu'une mosaïque de sujets et de motifs, le poème est **une mosaïque d'impressions** et de méditations lyriques, à couleurs romantiques, ainsi qu'**une mosaïque de formes du discours**, à l'intérieur du modèle du discours lyrique. Dans l'unité de cette mosaïque de sentiments et de paroles, le chercheur connaît la

nouveauté de ce style poétique, lequel brise d'une certaine manière la tradition d'une poétique antérieure hermétique. L'observation devient plus intéressante lorsque le chercheur découvre de tels rapports entre le système de la structure individuelle du texte et la structure individuelle du texte et la structure de la langue populaire. C'est à l'essentiel de la spécificité de ceci que Naïm s'est référé pour élaborer de nouvelles possibilités frappantes du mot poétique albanais. Les observations sur le plan phonétique, morphologique et syntaxique, sur le fond de la variété des structures poétiques sont vues en rapport étroit avec la pensée poétique, avec les variations des motifs de la poésie qui apportent des variations de style.

Coup d'œil sur le plan comparatif

Qu'est-ce qui est exceptionnel, individuel et qu'est-ce qui vient de la grande poésie de certaines autres traditions poétiques ? Le problème de l'existence et de la formation de la culture albanaise au milieu des deux influences, de l'Est et de l'Ouest, prend son aspect le plus évident dans l'œuvre de Naïm Frashëri. Le coup d'œil sur le plan comparatif, dans beaucoup de directions, en rapport avec des auteurs de l'Orient, avec des poètes européens mais aussi avec des auteurs du début de la littérature albanaise, avec la mythologie et les créations de la tradition folklorique, avec la religion ou bien même sur le plan philosophique etc., crée une vision très large pour placer scientifiquement Naïm dans la position d'une individualité exceptionnelle.

Faisant la comparaison avec **la poésie persane** (la poésie "Fyelli" comparée à la poésie "La chanson du roseau" de Xh. Roumi), le chercheur Bulo, observe que les mêmes motifs expriment quand même des philosophies différentes.

Ce qui, suivant Bulo, individualise Naïm c'est la philosophie active, le contenu civil, patriotique qui portent des symboles de la poésie persane. Les moyens originaux de la construction du discours poétique, les phénomènes métriques, de style etc., vont en faveur de ce point de vue.

Les associations avec la poésie de Saadi, avec des vers des Roubayyat d'Omar Kheyyam, le mènent à la conclusion que "la comparaison de Kheyyam et de Naïm, bien qu'une comparaison verticale, à l'intérieur de la même littérature, ne témoigne pas de la migration d'un motif, mais de la présence d'un archétype de la pensée universelle, les deux étant poètes d'époques et de styles différents." (p. 148).

Les parallèles avec **la poésie européenne** constituent l'autre aspect du coup d'œil comparatif dans l'analyse dédiée à la lyrique de Naïm Frashëri. Ainsi le heurt dans l'âme du héros entre le sentiment fatal de la fin tragique et la beauté de la nature (commun à Goethe aussi) ou bien le cycle des poésies élégiaques de Naïm sur la mort des personnes aimées, comparé aux

élégies de Hugo sur la perte de sa fille et d'autres réminiscences de Hugo mais qui en réalité apportent par la suite l'évolution du motif chez notre poète, les parallélismes avec quelque vers de Lamartine ou de Shelley (le motif du désir pour se fondre avec les vagues, les nuages ou l'eau et la boue) et jusqu'à la découverte de la ressemblance concernant quelque motif avec la créativité de Maupassant etc. soutiennent le point de vue du chercheur J. Bulo, que, par ces liens, la poésie de Naïm témoigne de la vision claire d'un poète original, dans toutes les dimensions d'une création poétique.

Tandis que dans les parallèles avec des **auteurs albanais** ce qui présente un intérêt particulier c'est la comparaison entre la lyrique *Të vdekurit* (Les morts) de Naïm et la poésie de Budi *Mbi madhështinë e kotë dhe vdekjen* (Sur la grandeur vaine et la mort), où l'on remarque des ressemblances non seulement concernant le sujet mais aussi la forme, ce qui vaut à venir à la conclusion scientifique que "cette comparaison est valable pour comprendre la grande rupture de la poésie de Naïm avec la vieille littérature, même dans les cas où, comme poète, il a été demeuré à l'intérieur d'un cercle thématique traditionnel." (p.67)

De même, l'impression que la même vision poétique sur le passé de l'Albanie passe de la poésie *Shkëndij e diellit ndaj mamushaqes* (Rayon du soleil sur la violette) de Naïm à *Moj Shqypni* (Ô, Albanie!) de Vaso Pasha ou bien le motif de "l'angoisse de la fin de la jeunesse ardente" commun avec Filip Shiroka, le motif du propre sacrifice qui réapparaît chez Noli ou bien les idées figuratives presque identiques entre la poésie *Atdheu* (La Mère Patrie) de Naïm et *Mëmëdheu* (La Patrie) de Çajupi et ainsi de suite, toute cette ligne de comparaison sert au lecteur pour connaître le déroulement thématique interne entre l'inspiration poétique de Naïm et toute la poésie albanaise.

Les parallélismes avec **la mythologie** ou avec d'autres figures **religieuses-philosophiques**, le retour à la tradition **folklorique**, constituent des coups d'œil originaux du chercheur qui enrichissent les observations et les conclusions faites par d'autres chercheurs de l'œuvre de Naïm. Au milieu du grand nombre de fils qui conduisent Naïm autant à l'Est qu'à l'Ouest, au folklore et à la mythologie, autant chez les auteurs de la littérature ancienne et de celle de la Renaissance, Naïm demeure toujours plus original et unique. C'est cette conclusion que donne la monographie !

Spécificité de la métaphorisation

La poésie de Naïm, comme celle de tout grand poète, fait étalage de ses valeurs, en premier lieu dans le système métaphorisateur, dans l'ouverture des sens et des charges émotionnels du mot. Justement celui-ci étant le moment fondamental de la valeur d'une œuvre littéraire, Bulo apprécie que le rapport qui existe entre "les mots clés" du texte poétique et les "motifs

clés" et il aboutit à des observations très intéressantes des charges métaphoriques que Naïm donne au mot albanais, à l'élargissement de ses sens, pour créer de nouvelles images poétiques. Ainsi, bien que les rapports entre eux soient tels que les premiers servent à comprendre les seconds, le chercheur remarque que souvent il n'y a pas de concordance entre eux, car, même quand le mot fait défaut "*le motif est dans le contexte et le sous-texte poétique, il vit sous forme d'associations lointaines ou proches qui le rendent plus puissant que l'expression directe, et plus présent que le mot auquel il se réfère.*" (p. 112)

En s'introduisant dans le mécanisme interne de la construction de la métaphore, le chercheur en fait aussi l'interprétation dans une espace sémantique plus large, mais en même plus étroite lorsqu'il fait la différence entre le sens métaphorique que prend un mot sur le plan général du romantisme et le sens concret que prend la même métaphore dans un contexte nouveau, lié à l'état émotionnel de celui qui en reçoit l'impression.

L'élargissement ou le changement du sens métaphorique de la figure, employée dans la poésie de Naïm, en comparaison avec les sens constants dans les poésies des autres cultures, est considéré comme une manifestation de l'individualité poétique, des visions originales, de l'intention du poète pour exprimer une autre idée que celle des motifs traditionnels. Ainsi la poursuite du mouvement de la métaphore de la bougie, l'évolution du motif du papillon ainsi que le développement de beaucoup de symboles traditionnels de la poésie persane s'explique, selon Bulo, par la prédominance dans la poésie de Naïm d'une philosophie active, de l'action et du sacrifice dans l'intérêt de sa nation. Dans des métaphores "clés" Bulo trouve le rayonnement large des motifs, la transformation des sens, pour donner des idées nouvelles. Beaucoup de symboles "qui ont formé durant des siècles une couche constante du lexique poétique du perse sont souvent pour Naïm l'une des voies pour la métaphorisation des idées et l'un des éléments composants des perles métaphoriques et des structures figuratives du type *zogu i mendjes, zogu i shpirtit, zogu i ditës, zogu i tokës*, etc., dont le sens devient clair seulement à l'intérieur de la tradition poétique à laquelle ils appartiennent. Elles sembleraient anormales si elles étaient transplantées mécaniquement dans une autre tradition poétique ou bien si elles étaient interprétées suivant des modèles étrangers à elles." (p. 136)

En examinant les phénomènes de l'élargissement et de recréation des sens poétiques, Bulo a touché, en vérité, au problème fondamental des valeurs de la création poétique, en enrichissant la contribution des autres chercheurs dans ce sens. De manière particulière la comparaison de la figuration poétique et symbolique, depuis les motifs persans aux poésies originales de Naïm, a été un témoignage concret de la force de l'imagination créatrice de notre grand poète. Cette évolution des métaphorisations, dans le concept du chercheur, est toujours à l'intérieur d'un texte qui a renversé les

autres structures pour arriver de manière naturelle au lit poétique de la poésie populaire.

L'interprétation la plus complète du recueil poétique *Ëndërrime* (*Tehajjulal*/"*Rêveries*")

L'aspect le plus scientifique de l'interprétation de cette œuvre, peu connue et étudiée par notre science, est le coup d'œil sur deux problèmes fondamentaux dont la solution éclaircie beaucoup d'aspects de l'individualité poétique de Naïm et de ses rapports avec la tradition orientale. J. Bulo, dès le début, propose l'idée que l'analyse de ce volume poétique, d'une part, éclaircirait **les sources** de la formation de Naïm comme poète et penseur, d'autre part, et déterminerait **la place** de ces rapports dans la création du poète.

Une autre contribution originale, concernant l'attitude à adopter dans nos recherches, est aussi la thèse que le volume *Ëndërrimet* ne doit être situé ni dans l'arrière-plan du romantisme européen, ni dans le romantisme de notre Renaissance Nationale, parce que les différences entre la culture persanes et le modèle occidental rendraient vain cet effort. La connaissance des spécificités des structures respectives est proposée comme condition pour comprendre et interpréter la poésie en persan de Naïm et d'"éclaircir une nouvelle dimension de sa personnalité comme écrivain européen de la littérature persane. En plaçant la poésie des *Rêveries* dans le contexte culturel auquel elle est liée organiquement, son appréciation scientifique sera libérée des exigences dérivant des autres contextes, auxquels elle est liée organiquement." (p.133).

L'explication du commencement du travail du poète sur le fond d'une tradition de l'écriture persane, créée déjà, comme premier départ pour affirmer son talent, nous paraîtrait une thèse discutable.

Bulo se réfère aux résultats d'une suite d'autres chercheurs albanais, tout en n'acceptant pas le détachement du terrain culturel de la poésie persane où est né ce volume, et soutient la thèse que plusieurs éléments de la tradition fertile ont été intégrés dans la poésie albanaise de Naïm. L'entreprise même de l'étude de ce volume entre les deux codes poétiques, celui de la poésie persane et le code de sa propre langue maternelle, aide le chercheur à aboutir à certaines conclusions intéressantes qui concernent non seulement la non-acceptation du point de vue de nombre de chercheurs albanais sur la question de l'identité culturelle des lyriques des *Tehajjula*, mais aussi avec l'avancement de l'hypothèse que la poésie persane de Naïm a des éléments du style symbolique et décoratif, avec définition des motifs philosophiques, demeurés à l'intérieur du style de leur figuration traditionnelle mais réalisés au moyen d'un albanais élaboré suivant le style lyrico-philosophique etc.

De toute façon Bulo avance l'idée que la comparaison de la poésie des Rêveries avec l'œuvre du poète en langue albanaise ne peut être fructueuse que si l'on procède par l'analyse textuelle.

D'un intérêt particulier est l'idée avancée par le chercheur pour entreprendre des études telles où l'on définisse même la contribution du grand poète dans la culture mondiale, ainsi que la nécessité de la recherche et de l'étude d'un autre recueil en persan, que l'on sait être créé, mais qui n'a pas été publié par l'auteur.

La monographie *La typologie de la lyrique de Naïm Frashëri*, par sa structure et ses points de vue particuliers, avec des hypothèses avancées pour la première fois ou encore avec une suite de thèses très intéressantes, semble parachever la conviction du chercheur renommé Jorgo Bulo qu'il avait quelque chose de nouveau à dire, dans l'ensemble de toutes les études faites déjà par d'autres auteurs. Elle prouve notre conviction aussi que les grands auteurs, qu'ils soient poètes ou prosateurs de toutes les périodes littéraires, ils demeurent toujours ouverts à des interprétations nouvelles, originales.

Floresha Dado

NECROLOGIE

RROK ZOJZI: LA PIERRE DE SOUCHE DANS LES FONDS ETHNOGRAPHIQUES.

A cette occasion nous rendons hommage au long travail passionné du premier ethnographe, le prof. Rrok Zojzi qui a mis toute sa vie active au service d'un but grand et sublime: poser les fondements d'une science très peu connue en Albanie dans les années 1940-1950. Le progrès de cette science est indissolublement lié à son nom, à tel point que l'ethnographie albanaise et Rrok Zojzi sont devenus des synonymes. Etant le premier ethnographe et, durant longtemps, chef de département, sa contribution a été grande, très grande d'ailleurs, dans certains domaines: il a fait des recherches scientifiques de haut niveau lesquelles ont rendu service à un grand nombre de chercheurs dans le pays et à l'étranger et qui ont merveilleusement résisté au temps; il a traité une thématique large et variée dans ses études; il a préparé de la deuxième génération des ethnographes, si bien qu'à pleine voix, ils se déclarent être ses disciples dévoués; il a créé et enrichi les fonds de la culture matérielle des archives dans l'intention de mettre la nouvelle science ethnographique sur des bases véritablement scientifiques et de créer des conditions favorables à un travail plus approfondi.

De tout son grand travail pour jeter les bases de la science ethnographique, moi, je vais essayer de donner seulement quelques appréciations sur la contribution qu'il a donnée à la création, l'enrichissement et l'entretien des fonds ethnographiques. Ce n'est que très peu par rapport à ce qu'il a fait en réalité.

En 1947, à l'Institut des Sciences il a été décidé de créer un noyau de recherches ethnographiques. A sa direction l'on a nommé Rrok Zojzi, âgé de 37 ans. Il arrivait à cette fonction sans une expérience et sans trouver aucun héritage du passé. Sur le premier nommé tombait la lourde charge de non seulement jeter les bases de cette science mais aussi la faire aller plus en avant. Il a été consacré à ces deux tâches en leur donnant une solution positive.

Les fonds ethnographiques sont sans doute la plus grande richesse culturelle non seulement en Albanie, mais même ailleurs. Parallèlement aux fonds du musée ethnographique de Belgrade et de Sarajevo (s'ils n'ont pas été endommagés par la guerre), ils comptent parmi les plus grandes et précieuses richesses de la Péninsule balkanique, sans lesquels l'étude de l'histoire culturelle des anciens et nouveaux peuples, qui y vivent en

symbiose depuis plusieurs siècles, serait tout à fait impossible. Il ne faut pas oublier que la première pierre dans leurs fondements a été mise par Rrok Zojzi. Dès le début de son travail il s'est rendu conscient de ce que les fonds de toutes les catégories constituent les archives de l'ethnographie, le matériel sur lequel se construit tout le travail scientifique. Sans des fonds riches et classés l'on ne peut pas s'attendre à un travail proprement scientifique et approfondi dans le domaine de l'ethnographie. Le travail scientifique aussi contribue à l'enrichissement des fonds. Il pose des problèmes, assigne des tâches à résoudre et ouvre des perspectives pour combler les lacunes et pour une meilleure catégorisation de ces tâches. La devise du premier ethnographe a été: en ethnographie le travail scientifique et le soin pour les fonds constituent une unité. La négligence de l'un de ces éléments ferait en sorte que le travail cloche et que les conclusions ne soient pas bonnes. De pair avec la collecte du matériel documentaire pour la création des fonds ethnographiques, il a travaillé systématiquement pour mettre en lumière les phénomènes culturels et très vite (1949) a paru dans les pages du Bulletin de l'Institut des Sciences une étude sur les traces d'un calendrier primitif existant chez le peuple albanais une étude qui serait suivie par d'autres études importantes pour l'ethnographie albanaise. Pour la création et l'enrichissement des fonds ethnographiques on a travaillé en même temps dans toutes les composantes: dans les fonds de la culture matérielle, dans le phono-thèque, dans les archives écrites, dans l'esquissothèque et dans la carto-thèque. Dans toutes ces catégories la première pierre a été mise par Rrok Zojzi qui a examiné attentivement et passionnément tout objet, tout négatif de film, tout manuscrit et toute ancienne carte, couverte pour les autres par le brouillard de l'oubli. Il l'a mis en lumière, il lui a donné de la vie, il l'a mis au service des autres.

Le travail pour la création et l'enrichissement des fonds de la culture matérielle non seulement a commencé la premier, mais il a été très intensif. Cela a été déterminé par deux facteurs: l'héritage du passé et le besoin de la création du musée ethnographique. Seulement 314 objets de la culture matérielle de l'ex-Musée National ont été hérités de la période de l'avant la libération. Pour la plupart de ces objets, l'aire est indéfinie. Ils doivent arriver des villages albanais de la Macédoine Occidentale.

Le devoir pressant pour la création d'un musée ethnographique modeste et la nécessité de créer des fonds ethnographiques complets ont mis les premiers ethnographes dans de fortes positions de travail. Durant les deux premières années de la vie du noyau, un ethnographe professionnel, l'ethnographe du Musée Ethnographique de Sarajevo, Bosana Popović-Çomora, a travaillé en commun avec Rrok Zojzi. A travers de grandes difficultés que présentait le réseau routier détruit par la guerre et dans les conditions d'un manque des moyens de transport, ils allaient dans tous les centres urbains et dans les marchés ouverts des villes et des autres centres

trouvant toujours la possibilité de surmonter les obstacles, parcourant les chemins, tantôt à pied, tantôt à charrette et de temps en temps sur de vieux camions délabrés, mais ils en revenaient toujours les sacs à dos pleins de matériaux ethnographiques. Si nous parlions en langage figuré, ils ressemblaient au coq de la vieille dame de la fable: ils allaient dans des villages et des villes et après s'être bien chargés d'objets ethnographiques, ils venaient les déposer dans le magasin qui venait juste d'être créé. C'était un va-et-vient hebdomadaire et permanent. Ce mouvement ralentissait plus ou moins son rythme durant les mois froids et très humides de l'hiver, où les possibilités de voyager étaient plus limitées, mais ce va-et-vient n'a pas été jamais interrompu, jusqu'au milieu de 1948, lorsqu'il a été ouvert le pavillon du musée ethnographique dans le Musée Archéologique Ethnographique. La connaissance parfaite du terrain par Rrok Zojzi en tant qu'alpiniste et enseignant, enchevêtrée avec les connaissances ethnographiques de Bosana, ont contribué à la mise sur des bases scientifiques des fonds ethnographiques: on a fait la rédaction des registres fondamentaux: on a dressé les passeports des objets et photos: on a procédé à la création scientifique des fichiers des objets etc., qui aujourd'hui encore sont les mieux rédigés. Durant les deux années de travail dans le Noyau Ethnographique, Bosana a contribué par ses connaissances, cependant que Rrok par son travail. Celui-ci a fait le tour de l'Albanie à pied pour collecter les trésors ethnographiques si bien qu'il a été devenu familier dans les villages de Malësi e Madhe, de Dukagjin, de Nikaj-Mërtur, de Kukës et de Has, de Dibër et de Mat, de Malësi e Tiranës, de Çermenikë, de Gorë et d'Opar, de Skrapar et de Myzeqe, de Kurvelesh, de Dropull, de Zagori, de Vurg, de Çamëri, etc. Quelle est la zone ethnographique ou le village où il n'a pas mis son pied durant sa vie d'ethnologue en ses 28 ans de travail ? La réponse est catégorique: il a parcouru la partie écrasante des zones et environ 700 villages et villes.

Jusqu'au milieu des années '60, la tâche primaire du département et de l'ethnographie est demeurée l'enrichissement des fonds dans toutes ses composantes. Durant de longues expéditions sur le terrain tout objet et phénomène attiraient l'attention des ethnographes qui les collectaient non seulement pour les ramener dans les dépôts mais aussi pour les fixer sur celluloid et pour en prendre des notes détaillées. Ils ont affronté les nombreuses difficultés du voyage, allant souvent les objets au dos, car la passion l'emporte toujours sur la fatigue. Muni de dévouement et d'honnêteté professionnelle Zojzi a sensiblement influé sur les autres collègues aussi. L'équipe des ethnographes dirigée par lui a travaillé avec la même passion et le même dévouement. A. Gjergji (1949), S. Islami diplômé en ethnographie (début des années '50. Il n'a travaillé que durant une courte période), S. Fidhi, diplômé en ethnographie, O. Budina et F. Haxhiu, diplômés en ethnographie également sont quelques-uns parmi les ethnographes qui sous

la direction de Rr. Zojzi ont contribué à l'enrichissement des fonds ethnographiques jusqu'au milieu des années '60.

A ce moment-là une nouvelle étape consacrée à l'enrichissement des fonds a commencé. La parution du premier exemplaire du recueil "Etnografia Shqiptare" la publication des premiers ouvrages illustrés de matériel des fonds ont conditionné en même temps une nouvelle voie plus rentable quant à leur collection. Les recherches ont mis à jour aussi les manques dans les fonds et les voies qu'il fallait suivre par la suite. C'étaient des rails sur lesquels glisseraient les wagons ethnographiques pour la collection du matériel. On a éclairé d'une certaine manière ces points obscurs concernant un certain nombre de zones demeurées hors l'attention des ethnographes de jusqu'à ce temps-là.

En 1975, au moment où Rrok a été annoncé qu'il allait être mis en retraite, 16500 objets étaient déjà déposés dans les fonds venant de toutes les villes et villages du pays sans y inclure un peu plus de 2800 objets déposés dans les fonds ethnographiques. Même après cette année le travail pour l'enrichissement des fonds s'est poursuivi avec le même rythme, particulièrement pour mettre à l'évidence les zones peu représentées ou non représentées. Grâce aux expéditions sur le terrain (à Kurvelesh i Sipërm et i Poshtëm, à Lushnjë, à Vurgu, à Thecollogo, dans les villages de Çamëria, à Dropull et Lunxhëri, à Zagori et à Pogon, à Elbasan, à Durrës, à Shpat, à Tepelenë, à Vlorë et Himarë) et grâce aux achats au centre, plus de 8300 objets ont été ajoutés aux chiffres susmentionnés. Les achats pour l'enrichissement des fonds se sont suivis selon une moyenne de 400-500 objets par an jusqu'en 1990.

En tant qu'ethnographe bien formé, Rrok a pris un soin particulier pour que dans les fonds de la culture matérielle l'histoire culturelle de toutes les régions et zones ethnographiques soit dignement représentée. Presque tous s'y trouvent là: celui qui vient de Mirdita et de Kurveleshi, de Çermenika et de Çamëria, de Dropulli et de Zadrime, de Myzeqeja et de Golloborda, de Himara et de Shala. Plus de 900 villages et de villes racontent leur histoire culturelle par les objets de la culture matérielle qui se trouvent dans nos fonds. Ils parlent de la mode de vie, de la mentalité et de la psychologie de ces gens-là simples riches, qui les ont réalisés et qui s'en sont servis.

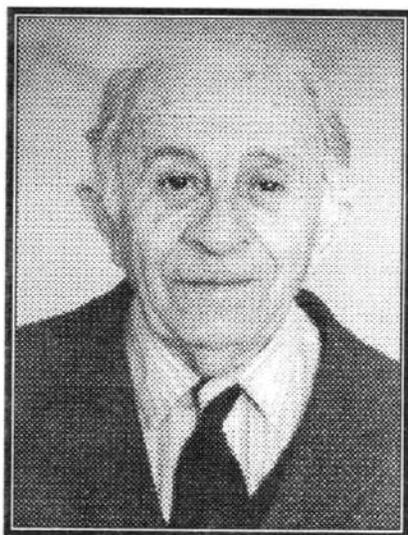
Les objets collectés ont des valeurs irremplaçables pour argumenter des fragments de l'histoire de notre peuple à travers les siècles. Des figures illustres du passé lointain (moyen Moyen Age) et de celui plus récent, collectées avec passion par le premier ethnographe, racontent l'histoire de leur vie par des objets qui ont pu survivre. Le fondateur de la ville de Korça, Iliaz bej Mirahori et le dominateur tout puissant, vengeur et en même temps tolérant de l'Albanie Méridionale et de la Grèce Septentrionale, Ali Pashë Tepelena, vivent dans des objets déposés dans les fonds ethnographiques. Combien d'autres figures historiques mineures y sont-elles représentées ?

Pour ne pas exagérer, je dirais des dizaines. Moi-même, j'en ai trouvé 149, datés ou dénommés (par des noms).

La création des fonds avec des objets de trois dimensions est sans aucun doute l'un des grands mérites du prof. Zojzi. Lui, en tant qu'ethnographe bien formé, a compris dès le début du travail que le fond serait incomplet sans les autres composantes. C'est pour cela qu'il a jeté les bases de la photothèque, laquelle compte aujourd'hui environ 150000 photos, en négatif et en positif. C'est pour son mérite que dans notre photothèque il y a des centaines de négatifs en verre réalisés par les grands photographes: Marubi, Idromeno, Bej. On a jeté les fondements de l'archive écrite qui aujourd'hui compte environ 100000 pages dactylographiées; on a créé la cartotheque et l'esquissotheque, en fermant ainsi le cycle de la création des bases pour un véritable travail scientifique.

Le travail pour l'enrichissement des fonds documentaires est un monument que Rr. Zojzi remet aux ethnographes albanais. Tous ceux qui prendront le chemin difficile mais beau de l'ethnologue doivent passer devant lui, s'humilier avec respect et dire: "Merci au prof. Rr. Zojzi d'avoir rendu un service inappréciable à la nation et à l'ethnographie albanaise".

**SKËNDER ANAMALI, UN DES FONDATEURS DE
L'ARCHÉOLOGIE ALBANAISE**
(1921-1996)



Notre éminent collègue, le Professeur Skënder Anamali, a été mort le 21 avril 1996 des suites d'une grave maladie. Il a été l'un des fondateurs de l'archéologie albanaise et un chercheur remarquable en matière d'archéologie et d'histoire antique de l'Albanie. Son oeuvre constitue une pierre angulaire dans l'argumentation de la thèse de la descendance illyrienne directe des Albanais.

Skënder Anamali est né le 5 mai 1921 à Shkodër dans une famille d'intellectuels. Après avoir terminé le lycée dans sa ville natale il a fait des études d'archéologie à la Faculté des Lettres et de Philosophie de l'Université de Padoue, en Italie. Il a commencé à travailler ensuite comme journaliste au journal "Puna", puis comme enseignant au lycée d'enseignement général de Tirana et ce n'est qu'en 1947 qu'il a été nommé archéologue à l'Institut des Sciences, où avec son collègue Hasan Ceka il s'est mis à collectionner les objets archéologiques qui étaient sortis intacts de la guerre. Ils ont fini ainsi par ouvrir en novembre 1947 le premier musée d'archéologie à Tirana, ce qui était un événement marquant pour la culture albanaise et un acte qui a jeté les fondements de la muséologie archéologique albanaise.

Poussé par sa passion d'archéologie, qui était le trait caractéristique de toute son existence, ainsi que par la fougue de sa jeunesse, Anamali a réalisé

dans les années 1948-1952 plusieurs expéditions dans les plus grands sites archéologiques, recueillant des informations et un riche matériel archéologique accompagné de notes et de rapports qui gardent aujourd'hui encore leur valeur de documents. Dans les années 1952-1956, Anamali a participé activement avec les autres pionniers de l'archéologie albanaise, H. Ceka, S. Islami et F. Prendi, aux fouilles sur les tumuli du Mat qui risquaient de disparaître par un barrage en construction sur le fleuve. Son activité sur le terrain s'élargit par la suite avec des fouilles menées de façon indépendante à la cité illyrienne d'Amantie (à Vlora), à Apollonia, Durrës, ainsi que sur des cimetières et des citadelles médiévales.

A partir des années 60 l'archéologie albanaise s'est fixée pour tâche d'étudier les civilisations de la basse antiquité et du haut moyen-âge albanais. Cela finit par donner une nouvelle orientation très importante à l'activité de recherche du Prof. Anamali. En 1960 il a dirigé les fouilles sur la nécropole médiévale de Krujë (VI^e-VII^e siècles) et, après une analyse des objets archéologiques mis au jour, il a avancé la thèse suivant laquelle les porteurs de la civilisation de cette nécropole avaient été des descendants en ligne directe des Illyriens de la basse antiquité.

Les questions historiques et archéologiques liées à la civilisation des Albanais du haut moyen-âge ont été devenues un objet de recherches qu'il poursuivrait toute sa vie durant. Avec ses collègues du département du Moyen Âge il a mené des fouilles sur plusieurs cimetières médiévaux, comme à Koman, Bukël, Shurdhah et ailleurs. Anamali considérait la civilisation mise au jour dans ces cimetières en liaison mutuelle avec celle des citadelles et des villes médiévales, aussi a-t-il entrepris des fouilles à Stelush, une ville de Scanderbeg dans le Mat, sur la forteresse de Pogradec, à la citadelle de Kaninë et dans la ville de Berat. 30 ans de son travail à l'étude de la civilisation médiévale albanaise sont richement présentés dans sa monographie "La civilisation albanaise de Koman", parue à Tirana en 1987.

Le Prof. Anamali y fait la synthèse des sources archéologiques de la basse antiquité et du haut moyen-âge et réussit à définir les traits de la civilisation albanaise, le processus de sa naissance et de son évolution, son caractère autochtone ainsi que la dynamique du développement économique-social d'une vaste aire de l'Albanie des VII^e-VIII^e siècles. Il y attache une attention particulière à l'appartenance ethnique de la civilisation de Koman.

Brossant ainsi pour la première fois un tableau complet de l'ancien Arbanon, S. Anamali éclairait une des périodes les plus sombres du haut moyen-âge dont les sources écrites sont très pauvres. Par des faits archéologiques à l'appui et des arguments irréfutables, il a illustré sa thèse sur les Arbërs, les Albanais anciens, en tant que descendants en ligne directe des Illyriens, rejetant les idées des chercheurs qui liaient la civilisation de Koman à la civilisation slave ou avaro-slave et ainsi de suite. Le Prof. Anamali développait et argumentait ainsi sur la base d'une nouvelle et riche

matière, l'archéologie, une thèse avancée depuis un siècle par des linguistes selon lesquels l'albanais était une langue provenant de l'illyrien et, par conséquent, les albanais étaient les descendants des Illyriens. Le Prof. Eqrem Çabej avait lui-aussi soutenu cette thèse et l'avait démontrée par des arguments d'ordre linguistique. De la sorte, la façon dont ces deux chercheurs éminents ont abordé et traité la genèse de l'ethnie albanaise lors des deux congrès sur les études illyriennes, en 1972 et en 1985, a donné une solution définitive à la question sur le caractère autochtone des Albanais.

La formation professionnelle et les intérêts scientifiques que le prof. S. Anamali portait à la civilisation antique, ont été traduits dans sa monographie sur la citée illyrienne d'Amantie ("Illyria" II, 1972). Ses bonnes connaissances du grec ancien et du latin ont fait de lui un des auteurs du recueil "L'Illyrie et les Illyriens chez les auteurs antiques", paru à Tirana en 1965. 40 ans de travail appliqué et perspicace sur le terrain avaient permis à Anamali de recueillir, répertorier et transcrire les inscriptions latines mises à jour en Albanie. C'est à partir de cette base qu'il a préparé un recueil particulier de ces inscriptions, qui est en voie de paraître grâce au concours de l'Ecole française de Rome. Les mérites en la matière ont fait de lui être élu en 1988 membre de l'Association internationale pour l'épigraphie grecque et latine, dont le siège est à Paris.

Ce bon historien de la période antique a été aussi un coauteur de l'Histoire de l'Albanie. Dans cet ouvrage Anamali a été entre autres l'auteur du chapitre sur "le Royaume des Dardaniens et la Fédération dalmate", où il a présenté pour la première fois l'histoire politique du Royaume dardanien en tant que partie composante du Royaume illyrien et a mis en évidence la résistance que ces contrées avaient faite à la romanisation et, plus tard, à la slavisation.

L'ampleur et la diversité des problèmes abordés par le Prof. S. Anamali comprennent encore plus de 70 articles, rapports et communications qu'il a publiés dans beaucoup de revues scientifiques en Albanie et à l'étranger. Il a pris une part active aux conférences albanologiques, aux assises des études illyriennes et à des dizaines de sessions scientifiques organisées à Tirana et dans d'autres villes du pays. Les rapports d'Anamali ont présenté les réalisations scientifiques de l'archéologie albanaise sur le moyen-âge à nombre de conférences internationales, à Sofia, Belgrade, Bucarest, Tarente et Crotona (Italie), Lyon et Clermont-Ferrand (France), et ailleurs, où par des arguments il a appuyé une des questions essentielles de l'histoire de la nation albanaise, le caractère autochtone des Albanais.

S. Anamali avait commencé à travailler comme professeur de lycée à Tirana pour rester un instituteur toute sa vie durant. Il a enseigné l'histoire antique de l'Albanie à de nombreuses générations d'étudiants de la Faculté d'Histoire et de Philologie de l'Université de Tirana. Il est resté professeur même dans les fouilles où il notait dans ses cahiers tout objet découvert et

impressionnait par sa façon particulière de comprendre et d'interpréter. Il est demeuré toujours un professeur pour les plus jeunes chercheurs qu'il orientait à choisir les sujets de thèse, à en définir la structure, voire à choisir le niveau de langue et de style. Il a contribué ainsi à la formation de dizaines d'archéologues et de collaborateurs, aussi restera-t-il dans notre mémoire comme le professeur de plusieurs générations d'archéologues.

Son travail en matière de muséologie n'a pas été moins important. Il a été co-auteur du Musée de l'Archéologie et du premier pavillon du Musée de l'Histoire Nationale à Tirana, du Musée des Armes à Gjirokastër, du Musée de Scanderbeg à Krujë et de plusieurs pavillons d'archéologie dans les musées des divers districts du pays.

Tous ceux qui ont travaillé avec le Prof. Anamali et qui l'ont connu de près, se souviendront toujours de sa simplicité, de son calme et du sang-froid qui le caractérisait devant n'importe quel problème. Son sérieux au travail et son exigence à l'égard des jeunes archéologues ne l'empêchaient pas de rester aux heures de loisir en leur compagnie et de faire des plaisanteries. Skënder aimait à rire avec ses collègues et il sera pour les archéologues l'exemple de l'homme qui aimait la vie et qui savait la vivre.

STEFANAQ POLLO

La mort du prof. Stefanaq Pollo, de l'historien réputé, est une grande perte pour la culture albanaise.

Né à Përmet le 7 février 1923, il a reçu ses premières leçons dans sa ville natale pour poursuivre ensuite le Lycée français de Korça. Avec ses sentiments de patriote et de démocrate, il a lutté contre les occupants nazis fascistes. Après la guerre il a fini les études supérieures en dehors du pays, dans le domaine de l'histoire et il a été consacré à l'étude de notre histoire nationale en faisant des fouilles systématiques et sérieuses. Il s'est donné à cette activité avec une excellente dévotion et du professionnalisme, cultivant surtout la période de la Renaissance Nationale, comme l'une des plus brillantes de notre histoire. Il a écrit avec succès des ouvrages synthèses sur l'histoire nationale, lesquels ont une large étendue dans le temps. Sa contribution dans la publication en quelques volumes de "Historia e Shqipërisë" (l'Histoire de l'Albanie), la publication de "Historia e Shqipërisë" pour le public étranger, la publication des documents accompagnés de commentaire, des textes d'enseignement etc., témoigne du large étendue des ses intérêts scientifiques et de sa haute formation en vrai chercheur.

Des valeurs particulières reviennent à son importante activité scientifique en tant que dirigeant et rédacteur en chef de la revue scientifique "Studime historike" (Etudes historiques), une tribune de la pensée scientifique albanaise qualifiée dans le domaine de l'histoire. Stefanaq Pollo a été aussi un professeur talentueux de notre histoire pour les étudiants de l'Université de Tirana et celle de Prishtina. Il a dignement représenté l'historiographie albanaise dans des conférences et forums scientifiques internationaux.

Stefanaq Pollo a un grand mérite comme organisateur et souvent dirigeant des institutions et des organismes scientifiques dans les domaines de l'histoire et de la culture albanaise. Il a été vice-président de l'Institut des Sciences, doyen de la Faculté de l'Histoire et de la Philologie et directeur de l'Institut de l'Histoire. Il a rempli ces fonctions importantes avec la responsabilité du chercheur et la dignité de l'homme cultivé. Dès la fondation de l'Académie des Sciences de l'Albanie, le prof. Stefanaq Pollo a été élu son membre. Il a été aussi membre du Conseil d'Administration de l'Académie des Sciences de l'Albanie.

Notre historien remarquable a laissé aux générations une œuvre précieuse, qui a de vraies valeurs scientifiques. L'œuvre de Stefanaq Pollo sera toujours présente dans le milieu culturel albanaise.

FRANCESCO SOLANO

(du 14 novembre 1914 au 20 mars 1999)

Le 20 mars, à l'âge de 85 ans, Francisco Solano, connu aussi dans le domaine des lettres sous le pseudonyme Dushko Vetmo, a été séparé des vivants. Il est l'une des figures les plus illustres au professorat arbëresh de nos jours : philologue et linguiste d'une solide formation scientifique, à large horizon culturel; il est poète, écrivain et dramaturge; il est connaisseur de beaucoup de langues étrangères et bon traducteur; il est défenseur ardent et inexorable de la langue albanaise et des valeurs traditionnelles des Arbëresh.

Il était né le 14 novembre 1914 dans le village Frasnitë (Frascineto) de Calabre, pays natal d'une pléiade remarquable d'hommes éminents des lettres albanaises comme Vinçens Dorsa, Bernard Bilota, Josif Le Quien, Vorea Ujko.

Solano a été diplômé en théologie en Italie et en Argentine et durant bien des années il a servi comme curé dans son pays natal. Dès petit, il a commencé à écrire des poésies en étudiant en même temps profondément les traditions et la littérature des Arbëresh pour se consacrer avec un zèle particulier à la conservation, à l'appréciation et à l'apprentissage de la langue albanaise parmi les Arbëresh. En 1975 il a fondé à l'université de Calabre, pour la première fois, la chaire de la langue albanaise, et par la suite celle des dialectes arbëresh, il a dirigé pendant certaines années le département de la linguistique et il a conclu d'étroits accords scientifiques et d'enseignement avec les universités albanaises de Tirana, de Prishtina, etc. Par ses contributions et son activité de recherches scientifiques et d'enseignement de plusieurs années, le prof. Solano avait gagné l'estime et la confiance des figures les plus renommées de l'albanologie en Italie, Allemagne, Autriche, Amérique. Par son attention et ses grandes capacités F. Solano a réussi à s'assurer des liens d'amitié et de coopération avec le professorat arbëresh et celui italien qui s'occupent de l'étude et de l'appréciation de la langue et de la culture arbëreshe, ainsi que des figures les plus remarquables de l'albanologie contemporaine dans le monde. Il a étroitement collaboré avec la revue culturelle "Zjarri", fondée en 1973 par le pape Zef Farako; Il a publié d'importantes œuvres scientifiques et littéraires dans ses *Radhonyj*, il a fondé le cercle des écrivains arbëresh et il a fait paraître le premier organe de ce cercle, la revue "Vija". Le prof. Solano était des premiers chercheurs arbëresh qui a visité l'Albanie dans les années '70 et il a pris part dans des conférences scientifiques et dans les activités organisées par l'institut de la linguistique et de la littérature ainsi que par les autres instituts de notre Académie des sciences. Il a même ramené ses étudiants dans des séminaires d'été sur la langue et la culture albanaise en général en Albanie et en Kosova.

Le prof. Solano a été l'un des soutiens et des défenseurs les plus ardents de la langue littéraire albanaise. Dans le premier éditorial de la revue "Vija" qui a paru en 1976, Solano écrivait: "Nous voulons maintenir vivante la tradition littéraire arbëreshe, laquelle a connu le dernier siècle une floraison et un développement excellents, et remettre à nos successeurs la torche de De Rada. Nous voulons rattacher notre culture à celle de la patrie, sinon, elle s'éteindra et disparaîtra pour toujours et nous périrons".

À sa plume appartiennent un grand nombre d'études linguistiques, de recherches sur les dialectes des arbëresh et d'analyses philologiques, la publication des œuvres importantes de la tradition accompagnées d'inscriptions et d'annotations, particulièrement celles de f. A. Santori et de V. Dorsa. Nous mentionnons, surtout, "Belushi apo De Rada ? – "Vështrim mbi një dorëshkrim këngësh arbëreshe" (1966) où il a analysé et argumenté que le manuscrit appartenait à De Rada; "Vincent Dorsa dhe përkthimi i ungjillit të Vangjelit në të folmen arbëreshe të Frasnitës" (1975), la publication philologique de trois œuvres de F. Santori: "Këngëtorja arbëreshe" (1974), "Aless Dukagjini" (1983) et du drame "Emira" (1984). Durant des années de suite Solano a fait des fouilles dans les parlers vivants des Arbëresh, a orienté ses meilleurs étudiants à faire des recherches sur les dialectes et l'onomastique arbëresh, en dirigeant beaucoup de thèmes des diplômés et, en commun avec le prof. F. Altimari, il a travaillé pour un "atlas linguistique arbëresh"; il a publié un nombre d'études dialectologiques importantes, telles que: "I dialetti albanesi d'Italia meridionale. I. Appunti per una classificazione" (1979), "Le parlate albanesi di s. Basile et plataci" (1979), "La parlata albanese di Firmo" (1983). Il a publié aussi une grammaire de l'albanais "Manuale di lingua albanese" (1972). Avec sa "Guida alla conversazione albanese" (1975) et sa grammaire Solano a rendu un bon service à la connaissance et à l'application des normes de la langue albanaise littéraire unifiée parmi les Arbëresh de l'Italie et ailleurs.

Importantes ont été même les contributions de Solano sur la situation linguistique actuelle des Arbëresh d'Italie et ses argumentations scientifiques sur la nécessité d'écrire et cultiver la langue albanaise dans les milieux traditionnels arbëresh. Nous avons en vue, surtout, les écrits "La réalité historique-linguistique des établissements des Arbëresh d'Italie", publié dans "Shkolla arbëreshe", Ungre, 1984; "Pse po dalim?", l'éditorial de la revue "Vija" (1976.)

Françesko Solano a été à la fois poète, prosateur et dramaturge. Il a publié dès qu'il était jeune. À cette époque-là, il a publié sous le pseudonyme Paullo Illyrico, plus tard, depuis 1946 et par la suite, il a publié sous le pseudonyme Dushko Vetmo. Il a publié presque neuf œuvres littéraires dont deux sont des recueils de poésies: "Bubuqe t'egra" (1946) et "Te praku" (1977). Parmi ses écrits en prose on connaît: "Lalë Ndreu nuk thotë përralla" (1957), "Tregimet e lëmit" (1975), "Vjeshtë e thatë", les nouvelles "Bijtë e

Dodonës", "Dhaskal Mitri", le roman "Akullnajat" et les drames "E po hëna" (1963) et "Shkretëtirat prej guri" (1974). Quelques-unes des meilleures poésies de Dushko Vetmo ont été publiées même dans les anthologies de la poésie arbëresh contemporaine: "Rrënjë e fortë" (R. Ismajli, Prishtinë, 1978) "Degë e blertë" (N. Jorgaqi – H. Sinani, Tirana, 1980) ainsi que "Antologji e poezisë bashkëkohore arbëreshe" (A. Berisha, Rende, 1999).

Pour ses mérites et ses contributions précieuses en faveur de la langue albanaise, en faveur de la littérature et de la linguistique des Arbëresh et en étant une importante personnalité de la diaspora albanaise, Francisco Solano a été honoré par l'ordre "Naïm Frashëri" de première classe, sous la motivation suivante: "Il est distingué comme un écrivain et un chercheur éminent, le fondateur de la chaire de la langue albanaise dans l'université de Calabre, l'auteur d'une grammaire de la langue albanaise et de certaines études scientifiques importantes sur les dialectes et la philologie arbëresh, un professeur bienveillant et un ami de notre pays".

Sa mort est une grande perte pour la linguistique, la littérature et toute la culture des Arbëresh et celle albanaise.

Gjovalin Shkurtaj

TABLE DES MATIERES

Skënder ANAMALI

L'époque de Justinien en Albanie à la lumière des données de l'archéologie -----3

Kristo FRASHËRI

Débuts du christianisme dans les territoires albanais ----- 15

Afrim HOTI

Croix-pendentifs médiévales trouvées en Albanie ----- 29

Kristaq PRIFTI

Le Congrès de Monastir et sa place dans l'histoire de la nation albanaise ----- 39

Ana LALAJ

The issue of Kosova between the national and international impulses in the last decades of the xx-th century ----- 53

Shaban DEMIRAJ

About the common traits of the balkan languages ----- 65

Rexhep ISMAJLI

La balkanistique et l'origine de l'albanais ----- 83

Victor A. FRIEDMAN

Variation and grammaticalization in the development of balkanisms - 95

Seit MANSAKU

Problèmes de l'histoire de l'albanais à la lumière de ses relations avec le grec -----111

E. LAFE, I. AJETI

Vingt-cinq ans après le Congrès de l'Orthographe. Appréciations et perspectives -----125

Alexandre ZOTOS

Les tambours de la pluie d'Ismail Kadaré: du roman épopée au roman tragédie -----145

Jorgo BULO

Parallèles poétiques: Rumi et Naïm Frashëri -----157

Klara KODRA

Particularités du romantisme albanais-----167

Shaban SINANI

Parallèles entre les motifs prébibliques et bibliques dans les chansons épiques populaires albanaises -----183

Mark TIRTA

Les feux rituels dans les fêtes de l'année chez les Albanais -----205

Ali MUKA

Les édifices du culte dans la physionomie du village albanais-----223

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

La monographie scientifique "Typologie de la lyrique de Naïm Frashëri" de Jorgo Bulo (Floresha DADO) -----245

NÉCROLOGIE

Rrok Zojzi: la pierre de souche dans les fonds ethnographiques-----255

Skënder Anamali, un des fondateurs de l'archéologie albanaise-----261

Stefanaq Pollo -----265

Francesco Solano-----267