

ACADÉMIE DES SCIENCES D'ALBANIE
SECTION DES SCIENCES SOCIALES

STUDIA ALBANICA

1

XLVII^e Année

2010

STUDIA ALBANICA

Conseil de Rédaction :

Seit MANSAKU (Rédacteur en chef)
Muzafer KORKUTI (Rédacteur en chef adjoint)
Arben LESKAJ (Secrétaire scientifique)
Francesco ALTIMARI
Jorgo BULO
Emin RIZA
Shaban SINANI
Marenglen VERLI
Pëllumb XHUFİ

© 2010, Académie des Sciences d'Albanie

ISSN 0585-5047

Académie des Sciences d'Albanie
Section des Sciences sociales
7, place Fan S. Noli
AL-1000 Tirana

Jorgo BULO

SUR L'IDENTITÉ CULTURELLE DES « RÊVERIES » DE NAÏM FRASHËRI

En 1885, Naïm Frashëri fait publier en persan à Istanbul le recueil de poèmes lyriques *Tahayyulat* (« Rêveries »)¹. Ce sera son premier recueil poétique, quoique pas son premier ouvrage. En 1871, il a publié en turc « la Grammaire du persan selon la nouvelle méthode » (rééditée en 1887) et, en 1884, la prose poétique « *Fusûli erbe'a* » (Les quatre saisons), traduite en turc du français. Ces œuvres du futur poète national des Albanais, écrites dans deux grandes langues de l'Orient, posent devant les chercheurs le problème de l'identité culturelle des créations de jeunesse de Naïm Frashëri, ainsi que toute une série d'autres questions qui ont préoccupé fort peu les études menées jusqu'à présent. Les considérer comme un témoignage sur les sources de la formation de Frashëri en tant que poète et penseur, ce n'est qu'un côté de la médaille. L'autre côté, étroitement lié à la place qu'elles occupent dans la création du poète, concerne la tradition qu'elles perpétuent.

Or, avant d'aborder cette question, il faut souligner que Naïm Frashëri n'est ni le premier, ni le seul poète albanais à écrire en persan. Une des premières sources de sa formation en matière de versification persane a été probablement cette vive tradition inaugurée par le fondateur du tekké de Frashër, Baba Tahir (mort en 1835) qui, comme l'affirme Sami Frashëri dans son Encyclopédie turque, avait écrit aussi des poèmes en persan. Plus tard, comme O. Myderrizi en témoigne dans ses études², Nezim Frakulla (1685-1760) et Hadji Et'hem Tirana (1783-1846) avaient laissé chacun un *divan* en persan. La formation culturelle de Naïm Frashëri et son attachement à cette tradition locale ont sans doute joué un rôle à son engagement dans la voie de la versification en persan. Non seulement pour cet auteur,

¹ Cette même année, son frère Sami fait publier à Istanbul *Hurdeçîn*, un recueil de poèmes persans qu'il a choisis lui-même et traduits également en turc.

² O. Myderrizi, *Literatura shqipe me alfabet arab*, manuscrit conservé aux Archives de l'Institut de Linguistique et de Littérature ; voir respectivement p. 46, 96 et 115.

mais aussi pour d'autres écrivains albanais avant et après lui, comme P. Vasa, S. Frashëri, De Rada, A. Z. Çajupi, etc., l'expression en d'autres langues a constitué une épreuve pour affirmer leur talent, avant de s'engager dans la voie difficile de la création de la littérature et de la culture nationales. Bien que passés d'une « grande » à une « petite » culture, ils se sont réalisés pleinement dans cette dernière et sont devenus ses grands promoteurs et réformateurs en l'enrichissant des expériences des grandes cultures de l'Orient et de l'Occident.

Le recueil « Rêveries » n'appartient à la culture albanaise que dans la mesure de l'empreinte que peut lui donner le fait que leur auteur est albanais ; or, l'essence même et les traits caractéristiques des poésies qui le composent pourraient être éclairés seulement en rapport avec la tradition poétique à laquelle elles se soustraient et, en fin de compte, appartiennent. L'identité culturelle n'est pas conférée par la seule langue, mais aussi par l'âme, le ferment de l'inspiration et toutes les valeurs poétiques pétrées selon le modèle et dans la mouvance d'une tradition artistique séculaire. Sous cet aspect, l'effort en vue de situer les « Rêveries » dans le cadre de l'école romantique, du romantisme en général ou encore du romantisme de la Renaissance nationale albanaise, devient très discutable.

La poésie persane de la nouvelle période postislamique, du IX^e au XX^e siècles, a certainement connu des innovations, mais pas de « révolutions » littéraires telles que celles occasionnées par une Renaissance, un Romantisme ou d'autres écoles modernes dans les littératures du cercle culturel occidental, avec les conséquences et les transformations profondes qu'elles ont entraînées dans les courants de l'évolution artistique de ces peuples. Ceci est une caractéristique générale de la culture islamique qui, comme on le sait, « n'a pas d'histoire », si l'on conçoit cette dernière comme une évolution par bonds qui marquent nécessairement aussi les frontières des périodes littéraires et artistiques nettement distinguées l'une de l'autre³. C'est pour cette raison que, étudier selon le modèle culturel occidental une œuvre de la culture persane, même du XIX^e siècle, telle que « Rêveries », ne conduirait pas à des résultats scientifiques durables, tout comme il serait artificiel de la transplanter dans un système artistique étranger ou dans une école qui, à l'époque, était en voie de formation et d'épanouissement dans cette aire culturelle. Les innovations de la littérature persane au fil des siècles sont l'expression d'une évolution lente et la seule forme d'histoire de cette littérature, notamment de la poésie, ce sont les variations de style que

³ Voir A. Pagliaro – A. Bausani, *La letteratura persiana*, Firenze, 1968, p. 179-180.

l'on raffine et fignole travaillant presque sur les mêmes motifs, perfectionnant les formes traditionnelles, surtout la langue magique de la poésie, le persan, sans discontinuité visible du système artistique, des structures et des modèles typologiquement répétitifs. La versification, un des éléments les plus notables de ce système, est restée presque la même tout au long d'un millénaire, tout comme les images et les symboles de provenance mazdéenne ou coranique. Mais ce qui a été hérité avant tout c'est l'esprit méditatif et les méditations lyrico-mystiques, caractéristiques pour les grands poètes lyriques et épiques persans, depuis Rudaki, Ferdowsi, Khayyâm et Attar jusqu'à Rûmi, Saadi, Hafez de Chiraz et d'autres encore.

Ce n'est que dans le cadre de ce climat culturel et en étroite liaison avec cette expérience poétique que l'on pourrait comprendre et interpréter la poésie de Naïm Frashëri en persan ou encore éclairer une nouvelle dimension de sa personnalité en tant qu'écrivain européen de la littérature persane.

Si l'on situe la poésie des « Rêveries » dans le contexte culturel auquel elle est organiquement liée, son évaluation scientifique sera affranchie des exigences émanant d'autres contextes auxquels elle est liée de façon artificielle.

La considération des débuts poétiques de Frashëri en langue étrangère à la lumière des processus qui s'opéraient dans la littérature et la culture albanaises du dernier quart du XIX^e siècle explique pourquoi cette création a été acceptée avec des réserves comme « comportant... les limites de la première phase de la vie du poète », qui se traduiraient par « l'absence d'une attitude dynamique à l'égard des grands problèmes de l'époque » et le détachement « de la vie sociale active »⁴. C'est à cette approche qu'est due aussi l'interprétation de ce recueil comme une poésie de rêveries « douces et romantiques »⁵.

Bien que manquant d'équité dans un tel jugement concernant les « Rêveries », qui les détache du milieu culturel qui leur a donné naissance et les rapproche d'un mouvement artistique et social auquel le poète ne se consacrerait et appartiendrait que plus tard, les études consacrées à cette problématique scientifique ont le mérite d'avoir abordé les motifs de ces poèmes et l'évolution du poète dans une

⁴ N. Jorgaqi, « *Ëndërrime* » – përmbledhja e parë poetike e Naimit, in « Silueta letrare », Tirana, 1976, p. 19; Z. Xholi, « *Ëndërrimet* » – vlera dhe vendi i tyre në botëkuptimin filozofik të Naim Frashërit, in « Nëntori », 1980, nr. 10, p. 173.

⁵ Dh. Shuteriqi, *Parathënie* [Préface] aux Œuvres choisies de Naïm Frashëri : Naim Frashëri, *Vepra të zgjedhura*, vol. I, Tirana, 1980, p. 15.

nouvelle phase de création⁶. Ce rapprochement nous aide à mieux comprendre quels éléments d'une expérience artistique liée à une si fertile tradition étrangère ont été intégrés par la création de Frashëri en albanais, ainsi que par la poésie et la culture de la Renaissance nationale albanaise.

Un an après la publication des « Rêveries », Naïm Frashëri allait inaugurer la série de ses œuvres en langue albanaise par le poème *Bagëti e Bujqësia* (« Bucoliques et Géorgiques ») qui serait suivi de cinq autres livres. Or, si 1886 est l'année des débuts de cet auteur dans le domaine des lettres albanaises, ce n'est ni une année de tournant, ni une année de grande abjuration, comme il a été souvent affirmé. Et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est hors de question que les six ouvrages parus en 1886 aient été écrits dans l'espace d'une seule année. Il est certain qu'une partie d'entre eux datent de la même époque que les poésies des « Rêveries », créées plus ou moins durant la décennie allant de 1873 à 1883⁷. D'autre part, quand on considère les « Rêveries » et les œuvres en albanais de ce poète, on ne peut pas parler d'évolution au sens propre du terme, car dans ces cas il s'adresse à des lecteurs de deux expressions linguistiques différentes et crée suivant deux traditions poétiques distinctes. Dans ce sens, on ne pourrait donc parler ni de continuité, ni d'abjuration ou de tournant dans la création du poète. Le recueil « Rêveries » occupe une place à part dans la création de Naïm Frashëri et l'évolution est tout d'abord un attribut de son œuvre d'expression albanaise. Les relations de cette œuvre avec les « Rêveries » sont un aspect des rapports de la culture orientale avec la littérature albanaise de la Renaissance nationale et de son influence

⁶ De manière plus ample, ce rapprochement est fait par R. Qosja, *Porosia e madhe*, Prishtina, 1986, p. 99, 167-200.

⁷ En 1880, dans les milieux patriotiques albanaise de Bucarest on a vu circuler le poème *Shqipëria* [« L'Albanie »] de Naïm Frashëri, écrit peut-être même avant cette année-là ; en 1884, sous le pseudonyme *Biri i Shqipërisë* [le Fils de l'Albanie], il a fait publier au journal « Iris » de Bucarest le poème *Nga dolli shqiptari* [« D'où vient l'Albanais »], réédité en 1897 par « Albania » sous le titre *Pellazgët – Shqiptarët* [« Pélasges – Albains »]. Jusqu'à la fin de 1885, la revue « Drita/Ditura » a publié au moins une douzaine de ses plus belles poésies lyriques, comme *Fjalët e qiririt* [« Les propos de la chandelle »], mais sous le titre *Qiriri* [« La chandelle »] (Drita, 1884, n° 1), *Gjithësia* [« L'Univers »] (*ibid.*, n° 2), *Njerëzia* [« Les hommes »] (*ibid.*, n° 3), *Dimëri* [« L'hiver »] (Ditura, 1884, n° 4), *Fyelli* [« La flûte »] (*ibid.*, 1885, n° 6), *Zemëra* [« Le cœur »] (*ibid.*), *Të vdekurit* [« Les morts »] (*ibid.*), *Mejtimi* [« La pensée »] (*ibid.*, n° 9), *Shkëndij e diellit ndaj manushaqes* [« L'éclat du soleil à la violette »] (*ibid.*, n° 11), *E vërteta* [« La vérité »] (*ibid.*, n° 12), *Bilbili* [« Le rossignol »] (*ibid.*), *Një lul'e vyshkurë a një vashës e vdekurë* [« Une fleur fanée ou une jeune fille morte »] (*ibid.*).

sur cette littérature dont Naïm Frashëri a été le représentant le plus illustre. Le rapprochement de la poésie des « Rêveries » avec l'œuvre du poète en albanais, dans le cadre de la présente étude et dans les cas où ce rapprochement est suggéré par la matière elle-même, pourrait conduire à quelque résultat scientifique proprement dit seulement s'il est fait à la lumière de la théorie de l'intertextualité. Sinon, on risquerait de mélanger deux sphères de création alloglottes et de les traiter indistinctement comme un seul ensemble.

Le recueil « Rêveries » est un groupement de poésies lyriques dont le contenu est formé par les méditations philosophiques dans l'esprit du mysticisme soufi. Les motifs traditionnels de la poésie persane, les méditations sur la vie et la mort, sur la beauté et l'amour, sur le mystère de l'Univers, sur la force divine du Créateur et l'âme humaine, comme l'expression la plus parfaite de l'essence divine, se déploient sur leur lit naturel, avec un langage poétique élaboré dans le style des miniatures lyrico-philosophiques. Un des traits caractéristiques de ce langage c'est le mélange de l'allégorie et du symbole avec la figure concrète de la manifestation vive et réelle du monde et du sentiment. L'effacement des frontières entre ces deux plans de pensée et d'expression poétique, l'ambiguïté en tant que valeur qui élargit la sphère de la méditation et donne à la poésie une profondeur et une obscurité attrayantes, sont essentiellement un attribut du persan. L'envie de connaître les secrets de la vie et de l'Univers, qui constitue le pathos de la pensée de Naïm Frashëri en tant que poète lyrique, a trouvé de grands moyens d'expression en mettant à profit précisément cette tradition de la poésie persane, élaborée et perfectionnée au fil des siècles.

C'est de là qu'émane aussi tout l'arsenal d'images qui confère à la poésie des « Rêveries » cette coloration et cette identité artistique qui lui sont propres : les métaphores construites sur des modèles traditionnels, la symbolique arabo-persane, c'est-à-dire des images avec une valeur déjà fixée ou des images qui ont tantôt une signification symbolique, tantôt une autre, comme les rossignols, les jacinthes, les roses et les roseraies (*le jardin*, avec une sémantique plus large), la narcisse et rarement le cyprès, le limon et la fleur dans leur liaison presque mystique, le papillon et la bougie, le feu, l'oiseau, l'été, la coupe et le diamant, les figures des légendes bibliques et coraniques et ainsi de suite.

Ces symboles qui ont formé au fil des siècles une strate solide du lexique poétique persan deviennent souvent chez Naïm Frashëri un des procédés pour métaphoriser les idées, un des éléments composants des chapelets métaphoriques et des structures imagées du

type « *l'oiseau de l'esprit* », « *l'oiseau de l'âme* », « *l'oiseau du cœur* », « *l'oiseau du jour* », « *l'oiseau de la terre* », « *le jardin de l'esprit* », etc., dont la signification n'est explicite que dans le cadre de la tradition poétique à laquelle ils appartiennent et qui manqueraient de naturel s'ils étaient greffés mécaniquement sur une autre tradition poétique ou s'ils étaient interprétés selon des modèles poétiques qui leur sont étrangers.

Des exemples que l'on vient de citer, on ne saurait ne pas remarquer la fréquente présence du symbole de « l'oiseau ». Celui-ci devient un des motifs traditionnels de la poésie persane et se manifeste sous une profusion de variantes⁸. Frashëri a développé certaines de ces variantes et leur a donné une nouvelle vie dans les lyriques des « *Rêveries* ». Tout d'abord en conformité avec leur essence méditative, aux premiers vers de la poésie qui ouvre le recueil, il s'adresse à « *l'oiseau de l'esprit* » et lui demande de s'envoler dans les espaces de l'univers et de découvrir ce qui s'y cache :

*L'oiseau de mon esprit s'élance vers le firmament
à travers les espaces de chaleur et de lumière solaire.
Tantôt il tient compagnie aux étoiles,
tantôt il monte jusqu'à la Voie lactée.
(« Le firmament »)*

Ces vers nous rappellent le voyage mystique des oiseaux de l'esprit vers l'Absolu, qui est entré dans la poésie persane à travers les brefs traités d'Avicenne écrits en arabe et en est devenu un motif caractéristique.

Pour comprendre que le processus de la méditation imagée mène à un tout autre résultat quand le poète a comme point de départ des codes linguistiques et esthétiques différents, il suffit de comparer le vers « *L'oiseau de mon esprit s'élance vers le firmament* », du poème « Le firmament » des « *Rêveries* » au vers « *Mon esprit s'en va à travers champs et montagnes* » du poème « *Bucoliques et Géorgiques* ». Dans le premier cas il s'agit de la tradition poétique déjà fixée d'une poésie élitare, dont l'empreinte est « *l'oiseau de l'esprit* », tandis que dans le second l'image est construite selon le modèle de l'albanais populaire.

Dans un autre contexte dont le contenu est également méditatif, mais plus émotif, les formules « *l'oiseau de l'âme* » et « *l'oiseau du cœur* » sont employées par l'auteur même dans les

⁸ A. Pagliaro – A. Bausani, *op. cit.*, p. 171-174.

poèmes « Encore » et « Cœur affligé et mortifié », tout imprégnés de tristesse et de déchirement :

Je ne retrouve ici-bas que ton corps
l'oiseau de l'âme a abandonné ton nid
 (« Encore »)

L'oiseau du cœur, pourtant toujours habitué au feu,
 pleure et gémit tel un rossignol enfermé dans la cage
 (« Cœur affligé et mortifié »)

Dans le second cas, il est intéressant de remarquer que le symbole de l'oiseau est mêlé au symbole antique du feu, restant dans le cadre de la conception et du fonctionnement traditionnel des ces symboles-motifs. Tandis que dans le poème « Le cœur » du recueil « Les fleurs de l'été », publié en 1890 à Bucarest, Frashëri s'adresse au cœur selon le style de la poésie lyrique populaire⁹ :

Ainsi tonne et fulmine
 mon cœur à moi,
 tout feu, tout flamme et tout alarme,
 dont le sang jaillit, mêlé de soupirs.
 (« Le cœur »)

Le cœur humain est évoqué ici dans le même esprit de l'imaginaire populaire, comme le siège de l'âme, des chagrins, des joies et des déchirements, alors que la tradition persane est loin de cette conception ; en effet, dans la légende préislamique persane, les âmes humaines sont imaginées sous forme d'oiseaux. Dialoguant avec le cœur, Rûmi se le représente comme un oiseau et lui dit : « Parle-moi, oiseau, dans ton langage avien ».

Dans le cadre de la mentalité et de la tradition poétique suivie, on peut comprendre aussi la fréquence de l'animisme dans l'œuvre de Frashëri, ainsi que sa fonction artistique. Cette image qui contient dans sa genèse des éléments de la conscience primitive devient spontanément la préférée pour traduire la notion mystique et le

⁹ Comparer : L'esprit pleure, l'âme gémit,
 le cœur saigne du goudron.

ou bien

La Providence non plus n'y peut rien,
 à mes soucis et tourments,
 mais mon cœur, le malheureux, les connaît bien.

sentiment de l'enchantement devant le mystère de l'Univers qui se fond avec le Créateur. Suivant la philosophie soufie, c'est l'omniprésence de Dieu qui confère une vie et une âme à l'Univers, c'est l'amour de Dieu qui met en mouvement les galaxies (*C'est de l'amour de Dieu que frémit le scintillement des étoiles / immaculées, elles errent sans tête ni pieds dans l'espace* – « Dieu »). La fréquence de la manifestation de l'animisme dans la poésie persane de Naïm Frashëri est sans doute liée à cet aspect de son contenu, aux motifs lyriques et mystiques qui la traversent.

Le poète attribue une âme à toute chose, soit-elle matérielle ou immatérielle, aux fleurs, aux montagnes, aux plaines, aux nuages, au vent, à la rivière, à la mer, au ciel, à l'eau, au cœur, à l'amour, au printemps, au temps et ainsi de suite. Il suffit, pour le prouver, de rappeler seulement quelques vers tirés des « Rêveries » :

La nature a l'habitude de parler
et de dire toute sa vérité

...

Les nues, le vent, la rivière et la mer agitée,
les monts, les plaines et les vallées verdoyantes,
le ciel, les astres et tout le reste, un par un,
ont un langage clair et plein de grâce.

(« Le langage du cœur »)

Ô printemps, arrivé parmi nous
comme un cadeau de la Providence,
vas jeter un coup d'œil à la tombe de mon amie...

(« Le printemps »)

Alors qu'il se passait tant de choses,
où t'étais-tu cachée, ô fleur ?

(« La fleur »)

Cette ligne d'analyse est également valable pour les structures rythmiques et les figures de syntaxe des lyriques des « Rêveries », qui se construisent suivant le même modèle poétique et se manifestent comme des éléments d'un système artistique complexe. On pourrait en souligner l'anaphore, la répétition des mêmes mots en tête de plusieurs vers qui se suivent. Cette figure est tellement fréquente dans les lyriques des « Rêveries » que l'on pourrait dire qu'il n'y a presque pas de poème où elle ne soit pas présente. Tout comme dans le *divan* lyrique d'Attar et dans la poésie des autres auteurs soufis, l'anaphore

est employée par Frashëri dans sa fonction naturelle, afin de renforcer le pathétisme de l'expression poétique, tout en gagnant un pouvoir d'organisation pour la structuration intonative, syntaxique et rythmique du vers et pour l'accentuation de sa cadence. Sous un autre aspect, dans la poésie persane de Naïm Frashëri, cette figure se substitue au refrain des ghazels et en assume les fonctions, en donnant le rythme caractéristique à nombre de poèmes des « Rêveries ». La rime de ces poésies lyriques est celle accouplée aa-bb-cc-dd, etc. du distique des masnavis persans.

C'est à juste titre que les études sur Naïm Frashëri ont remarqué qu'il a, en tant que poète lyrique, son thème particulier. « Ce thème, souligne A. V. Desnitskaïa, c'est l'interprétation lyrique et mythologique des phénomènes cosmiques »¹⁰.

La poésie cosmique, parallèlement à la poésie sur la mort, occupe la place principale dans le recueil en persan de Frashëri. Dans un sens philosophique plus large, la seconde fait partie de la première, car la mort est pour le poète une manifestation du nome de l'Univers, une partie du mythe enchanteur du mouvement et de la mutation interminable de toute chose, de la vie à la mort, de la mémoire à l'oubli, du corps à la vase, de la vase à la fleur, du présent au passé, de la matière à l'esprit, de l'hiver à l'été et inversement.

Cette grande force d'attraction du thème cosmique, en tant qu'un des motifs centraux des méditations lyriques du poète, explique aussi le fait pourquoi Naïm Frashëri ouvre le recueil par le poème « Le firmament » et non pas par un poème dédié à Dieu (qui d'ailleurs n'est pas absent dans cet ouvrage), comme c'était la tradition plus ou moins consacrée au fil des siècles chez les poètes persans. L'écart de ce schéma n'a rien à voir, comme c'est l'habitude de souligner de façon tendancieuse, avec une certaine attitude idéologique ou philosophique à l'égard de la religion, laquelle était également une source d'inspiration et de méditation dans la création du poète. Cela tient du fait que le poète veut affirmer, même à travers la structure du volume, le principal motif de sa poésie, la vision cosmique de l'Univers et de la nature, ainsi que de l'homme et du Créateur qui s'y fusionne. Cette vision comporte non seulement un contenu philosophique, mais aussi un contenu éthique lié à l'idéal humaniste et utopique du poète sur l'homme et l'harmonie entre les hommes, en tant que manifestation de l'harmonie cosmique conçue et bénie par Dieu lui-même. Dans ce sens, la pensée poétique de Naïm

¹⁰ A. V. Desnickaja, *Disa mendime mbi krijimtarinë poetike të Naïm Frashërit*, in « Seminari ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare », 11, Prishtina, 1986, p. 79.

Frashëri ne se limite pas aux phénomènes cosmiques, il s'en sert comme d'un point de départ pour passer ensuite à la sphère de la méditation lyrique sur des questions existentielles de l'homme et de l'âme humaine. Le ciel et les étoiles, le Soleil et la Lune, le printemps et l'hiver, la mer et le fleuve, le cœur et la fleur auxquels s'adresse le poète servent de prétexte pour développer la réflexion émotionnelle sur la vie, ses joies et ses peines, sur les secrets de l'Univers et de l'âme humaine, sur l'être et le néant, ainsi que sur tant et tant d'énigmes qui tourmentent le monde agité du poète.

Sous cet aspect, il est bien fondé de penser que l'objectif visant à mettre l'Univers au centre des méditations poétiques est pour l'auteur des « Rêveries » l'expression d'un certain *naturalisme*, plutôt dans le sens poétique que dans le sens scientifique et philosophique du terme¹¹.

Le cycle de poèmes abordant le motif cosmique au sens large du terme comprend les poésies lyriques « Le firmament », « Le langage du cœur », « La fleur », « Le printemps », « La lune », « Le philosophe », « L'hiver », « Le soleil », « À la rive du fleuve », « La terre et l'homme », « Au bord de la mer » et « Dieu ». Cette dernière, comme on l'a déjà dit, au lieu d'ouvrir ce cycle, le clôt et retentit comme une finale synthétisant l'idée du miracle enchantant du Créateur en tant que source de vie, de mouvement, d'amour et de grâce.

Or toutes ces poésies, où dans la méditation sur les secrets de l'Univers revient comme un leitmotiv, ont un contenu beaucoup plus vaste ; le motif cosmique y prête souvent à méditer sur le sort de l'homme traîné par le destin, à exprimer les murmures de l'âme humaine tourmentée par l'idée du mystère de la vie et de la mort, des souvenirs du temps passé qui ne revient plus, laissant derrière des chagrins et des peines, et tout d'abord l'angoisse de l'homme qui s'achemine avec le temps qui passe vers l'inconnu du néant.

Ce que je deviendrai après, je ne sais plus quoi dire.
Après, hélas, je ne serai plus là, non, je ne serai plus...
(« Le firmament »)

Comme l'a remarqué le traducteur des « Rêveries » en albanais, V. Buharaja, « il y a là ce que le langage mystique appelle

¹¹ Z. Xholi, « *Ëndërrimet* » – vlera dhe vendi i tyre në botëkuptimin filozofik të Naim Frashërit, in « *Nëntori* », 1980, n° 10, p. 168.

disparition, dissolution »¹², mais une dissolution en fusionnant avec Dieu, avec l'Univers conçu dans son esprit et gravé de son image.

Tout trouve sa place auprès de Dieu,
c'est de lui que tout vient, c'est à lui que tout retourne,
tout se perd sauf son image
(« Le firmament »)

écrit le poète, intégrant dans cette lyrique une partie d'un verset du Coran par le dernier vers. L'image de Dieu, selon la théologie islamique, ne se perd pas car elle est éternelle la nature créée par la sagesse et la toute-puissance de Dieu, qui se manifeste partout, dans les fleurs, les arbres, les eaux, les mers, les horizons et dans l'homme lui-même. Les poésies lyriques sur le thème cosmique des « Rêveries » abondent en ces méditations philosophiques. Le poète s'emploie à découvrir le secret de ce monde :

Mon esprit, tout inquiet, fait des recherches
et se tourmente de tant de questions et de murmures :
Qui, quoi, pourquoi, quand, comment et combien ?...
(« Le philosophe »)

Mais, devant ces questions, l'homme est sans réponse. Le doute le rend muet. Il se sent tout petit devant le miracle de l'œuvre du Créateur, ses savoirs sont une goutte d'eau devant la mer infinie de la sagesse de Dieu.

Après ces envolées métaphysiques dans les espaces infinis de l'Univers, en vue de pénétrer dans les secrets qu'il recèle au fond de son cœur, la pensée humaine, dit le poète, peut trouver la paix et la consolation seulement quand elle parviendra à lire sur le livre de la nature les paroles du prophète : *Tu y trouveras l'image de Dieu* (« Le firmament »), donc quand elle se rendra compte que le miracle de l'Univers c'est le miracle de Dieu qui y fusionne.

Tout me parle du sublime créateur
je vois partout son visage et sa grâce
...
chaque être vivant m'apporte de ses nouvelles
son nom décore le front de toute fleur
(« Dieu »)

¹² Voir N. Frashëri, *Ëndërrime*, dans « Vepra » (éd. Toena, Tirana, 2007), vol. I, p. 166, note 8.

Le panthéisme de la pensée philosophique donne ainsi des ailes au lyrisme du poète et les porte aux cieux de la poésie méditative. Ce panthéisme philosophique, caractéristique de la poésie soufie, constitue la base des méditations lyriques de Naïm Frashëri sur les thèmes cosmiques, sur les secrets de la vie et de la nature. Sa pensée philosophique ne s'en tient pas à l'axiome de la théologie orthodoxe « *Allah ! Point de divinité à part Lui* », mais à la devise du schisme chiite « *Il n'y a rien que Lui (Dieu)* ».

Partout où l'homme jette son blême regard
il voit la lumière du vrai Dieu
(« Dieu »)

Poétisant le miracle divin, Naïm Frashëri poétise la nature et l'homme en tant que trône de la Providence et développe ainsi un autre motif coranique. Ce motif revêt un contenu moral dans sa poésie qui, à force de voir chez l'homme le reflet de Dieu, médite sur son essence morale.

L'aphorisme de Mahomet « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur » conduit la pensée du poète à l'idée que le bien et le mal, le beau et le laid, l'amour et la haine, l'ange et le diable sont vivants chez l'homme, pour passer ensuite au précepte moral qui constitue l'essentiel de son éthique :

L'homme est le miroir de Dieu,
renoncez donc à la méchanceté !
Ne vous égarez jamais du droit chemin,
pour ne pas vous repentir amèrement après.
(« Dieu »)

Ce code éthique confère à ces vers de Naïm Frashëri des notes moralisatrices qui sont généralement étrangères aux poèmes des « Rêveries », où prédomine le lyrisme philosophique. Celui-ci émane des recherches spirituelles incessantes du sujet lyrique en proie à l'inspiration mystique, laquelle se manifeste ici comme une inspiration servant à poétiser les valeurs de la pensée philosophique soufie. La mystique de l'islam, dont l'essence, comme on le sait, est constituée par « l'unité substantielle avec Dieu » ou la fusion avec lui, a permis au soufisme « de jeter un pont sur le fossé qui sépare

l'homme de Dieu »¹³. Ce fossé est aplani entièrement même dans les poésies lyriques des « Rêveries », qui sont pénétrées de l'esprit du panthéisme philosophique.

Du groupe de poèmes sur le thème cosmique font partie aussi quelques lyriques que l'on peut considérer du paysage, compte tenu des particularités du discours artistique, mais où la description de la nature fournit un prétexte à des méditations philosophiques sur les divers sujets connus ou non connus dans les autres poésies, pourtant toujours dans le cercle des motifs traditionnels.

Le titre « Au bord de la mer » promet une lyrique de paysage au sens propre, or la description dans cette poésie a une valeur méditative. Après l'exclamation qui lève le rideau sur une vue de l'immensité de la mer, laquelle fait jubiler et rafraîchit le cœur du poète, la réflexion passe sur les lois de mouvement et de mutation qui animent l'Univers. Ensuite les images changent rapidement, de même que le ton du discours artistique qui devient plus expressif à travers la description d'un tableau enchanteur de la nature peinte comme en aquarelle. Tout comme la goutte d'eau qui retourne à son point de départ pour recommencer la circulation, les pensées du poète reviennent à l'idée du mouvement, de la fusion et de l'unité du monde, qui émane du passage continu d'un état matériel ou spirituel à un autre :

Le verre se change en vin et, à son tour, le vin en verre,
l'âme devient corps et le corps se dissout en âme,
les grains de grenade se muent en écorce et l'écorce en grains,
il est désormais difficile de distinguer une chose de l'autre.
(« Au bord de la mer »)

Assez proche de cette poésie, la lyrique « À la rive du fleuve » ressemble comme une jumelle à la première non seulement par le titre, mais aussi par la structure du discours artistique à travers lequel on passe du ton descriptif de la vue du bord de l'eau à la méditation lyrique des mêmes motifs du mouvement et de la mutation, comme un mode d'existence du monde et de l'animation de la vie.

Le désert s'épanouit grâce à toi
et devient un vrai jardin fleuri.

...
Tu es tantôt neige, tantôt nuage et pluie,

¹³ *Istorija persidskoj i tadzhitskoj literatury* (Pod redakcijej Jana Ripka), Moskva, 1970, str. 223.

tantôt eau, tantôt vapeur et foudre.

(« À la rive du fleuve »)

Or, aux chimères auxquelles se repaît le poète en méditant à l'écoulement infini de l'eau et de l'existence vient s'ajouter l'apparition de l'ami disparu. On voit se déployer ainsi un motif caractéristique de la poésie persane, la nostalgie de l'ami et le chagrin de la séparation, lesquels se mélangent avec la joie que procure la rencontre d'un ami dans cette vie qui n'est que séparation et attente sans fin, angoisse qui tourmente et espoir qui soulage et réconforte.

Le poète des « Rêveries » reviendra à plusieurs reprises sur ce motif. La brise du printemps, par exemple, lui apporte le parfum de son amie disparue dans la poésie lyrique « Le printemps ». Le poète se sent soulagé en contemplant les jacinthes et les narcisses dont les fleurs sont à peine écloses sur la tombe de l'amie regrettée et qui lui rappellent sa beauté, ses yeux et ses cheveux rendus en poussière sous terre :

Regarde la tombe de la chère amie disparue
et la prairie sera émaillée de fleurs et de roses,
un narcissé va prospérer de ses yeux enivrés,
une jacinthe de la longue mèche de cheveux !

(« Le printemps »)

De même, la rose épanouie au cimetière lui rappelle-elle le souvenir de l'ami cher dont il est séparé par la mort et qu'il revoit revenu sous l'aspect de la fleur.

Aujourd'hui tu es revenu du Paradis
et as levé la tête au milieu des jardins épanouis...
tu viens du corps, de la terre, de la lueur de l'âme
de mon ami qui gît au fond de la tombe

(« Sur les tombes de mes sœurs
et frères »)

Le motif de la nostalgie de la séparation d'un ami se dissout ainsi dans les méditations sur la loi de la mutation : le corps devient terre et de la terre pousse la fleur où se perpétue la lueur de l'âme de l'ami défunt.

Dans ses poèmes en albanais, Naïm Frashëri donnera à ce motif une résonance nouvelle. Par la poésie lyrique « La flûte », en partant du poème anthologique de Rûmi « Le chant du ney », une

élégie plaintive de la séparation de l'être cher et une apothéose de la nostalgie de l'amour qui inspire le chant de la flûte de roseau avec le feu inextinguible de la passion éternelle, il a chanté l'acte sublime de l'immolation au feu de la douleur et de l'amour de l'homme¹⁴.

De cet amour et de ce dévouement le chant de la flûte prend vie, l'art acquiert la force et l'éternité, tandis que l'existence, qui est pour le poète un périple de douleur et de tourment, trouve du sens et de la beauté.

Or, il faut reconnaître que ce poème lyrique a hérité du profond esprit méditatif, de la richesse des associations d'idées, de la diversité, de la polysémie et de l'ambiguïté des symboles et des figures qui caractérisent la poésie du maître du « Masnavî ».

Le pathétisme lyrique des poésies des « Rêveries » s'est exprimé ainsi dans les méditations de Frashëri non seulement quant à la possibilité de l'homme de connaître le monde, mais aussi quant aux problèmes existentiels de l'humanité, à sa position face aux forces de la nature, à l'inconnu et surtout face aux lois et aux impératifs de la vie. Dans ces cas-là, comme l'affirme R. Qosja¹⁵, il éprouve le déchirement du poète qui médite sur la brièveté de la vie et l'impuissance de l'homme devant la force aveugle du destin, sur les vices en proie auxquels se débat le misérable être humain. Cette poésie porte en soi une douleur séculaire qui prend tantôt des couleurs fatalistes et mystiques, cette angoisse et cet abattement désespéré qui deviendraient au XX^e siècle l'arène des spéculations métaphysiques de la philosophie existentialiste.

C'est parce qu'il a pétri l'homme du limon de la terre
et l'a poussé, le malheureux, en dehors de sa porte,
que nous gémissons encore jour et nuit
dans la souffrance, l'affliction et l'ennui.

« Cœur affligé et mortifié »

Les poésies inspirées par ce motif donnent lieu à l'expression de la douleur humaine universelle ainsi que de l'affliction individuelle du poète qui s'en considère une partie. Cela enrichit ses méditations lyriques par de profondes réflexions, élargit beaucoup leur résonance émotionnelle et leur donne une grande signification philosophique. De l'autre part, ces réflexions donnent à la lyrique de Naïm Frashëri un caractère universel qui constitue une de ses valeurs

¹⁴ Voir plus en détail : J. Bulo, *La lyrique de Naïm Frashëri*, in « Studia albanica », 1989, nr. 2, p. 3.

¹⁵ Rexhep Qosja, *Porosia e madhe*, Prishtina, 1986, p. 186.

inhérentes. La résonance universelle de la lyrique de Frashëri en langue étrangère et en albanais est tellement grande, qu'elle dépasse les confins de l'époque et de l'individu et s'intègre tout naturellement dans le sillon de la poésie mondiale, traduisant les méditations philosophiques de l'homme au fil du temps, sa complainte séculaire, la philosophie de l'existence et de la condition humaine.

La poésie « Cœur affligé et mortifié » recèle en même temps et les éléments d'un monologue, et ceux d'un dialogue du poète avec son propre cœur affligé et mortifié des tracasseries de l'existence qui n'est qu'un interminable calvaire de souffrances, de douleurs et de désillusions. Les moments de bonheur dans la vie de l'homme sont trompeurs et éphémères : le jour cède la place au crépuscule qui tue la joie ; après le silence du rossignol, on verra se lever le soleil et s'épanouir le printemps, or le bonheur ne tardera pas de s'envoler et de plonger dans une nuit sans aube ; l'oiseau qui se lève librement tout haut dans le ciel retombera vite par terre, les ailes brisées par les flèches du destin... *Heureux qui ne vit point ce monde !*, voici l'épilogue de toute cette méditation lyrique recouverte d'un voile de tristesse et de pessimisme.

Dans cette mer de tristesse, le temps est un objet de méditations philosophiques pour le poète, mais seulement dans son cours antérieur qui n'est jalonné que de souvenirs amers. Ce sont des stations du long périple de l'homme, chargées de chagrins qui meurtrissent l'âme. La marche du temps use et épuise non seulement le genre humain, mais aussi l'univers ; elle ronge même la lune et lui altère la beauté tout comme à l'homme (« La lune »).

La douleur universelle qui ruisselle de chaque vers de la lyrique « Patience et espoir » ne trouve qu'une seule consolation, la consolation divine, celle qui a pétri le cœur de la pâte de la souffrance, en lui attribuant et la patience, et l'espoir. Or, cette consolation qui clôt le poème est en effet réduite à néant par tout le discours poétique : les fleurs sont fanées tout comme l'existence, le soleil est perdu de vue, les espoirs sont éteints, la lumière de la bougie s'est évanouie, la barque de la vie est brisée en mille morceaux dans les flots de sa mer sauvage. Ces images sont suivies par la finale :

Je quitterai demain ce monde misérable

qui nous rappelle le quatrain 319 d'Omar Khayyâm :

Ah, demain je laisse ce monde tumultueux.

Néanmoins, les poètes trouvent tous les deux une consolation philosophique, car le monde ne meurt pas avec leur disparition :

Mais, après moi, le monde n'a pas à craindre la mort,

écrit Naïm Frashëri, tandis qu'un vers de Kayyâm dit :

Même après nous, le monde va son train
(Quatrain 142)

Est-ce une consolation ou une ironie du destin de l'homme ? Plutôt la seconde. L'oubli et l'indifférence sont la récompense que le temps réserve au genre humain pour toutes les souffrances dont est pavé le chemin pénible de la vie sur terre. Sous cet aspect-là, le rapprochement entre Khayyâm et Naïm Frashëri, bien que vertical, 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 chez deux poètes appartenant à des époques et à des styles différents.

Le motif de la douleur en tant que fatalité est un motif traditionnel de la lyrique persane, où il prend une forte nuance de désolation. Cette douleur tire son origine du premier rapport de Dieu avec l'humanité et cette dernière ne peut plus s'en affranchir (Hafez). D'autant plus que l'union du poète avec la douleur est éternelle et elle commence « dès le pact avant que les temps ne commencent »¹⁶.

Dans les poésies lyriques de Naïm Frashëri en persan, la source de cette douleur est tout aussi profonde et éternelle que la souffrance que lui provoque la *lumière* secrète dont le Créateur a muni son âme. La conscience humaine pétrie de cette lumière cherche et s'évertue continuellement à s'approcher de Dieu, du mystère de l'œuvre du Créateur, à trouver sa lumière dans la lumière de l'Univers. C'est une douleur biblique aux dimensions cosmiques.

Si mon cœur gémit et souffre le martyr,
du Soleil il t'arrive une clarté limpide,
alors que je l'ai engloutie, la secrète lumière.
Maintenant mon esprit rôde autour de toi,
peut-être trouvera-t-il la lumière dans ton clair.
(« La lune »)

¹⁶ A. Paglioaro – A. Bausani, *op. cit.*, p. 161.

Or, dans quelques poèmes des « Rêveries », à l'origine des méditations lyriques ce sont aussi les plaies provoquées à l'âme du poète par la perte de ses proches, de sa fille, de ses sœurs et de ses frères. Ce profond chagrin individuel allait inspirer également plus tard quelques lyriques du recueil « Les fleurs de l'été ». Dans ces poésies, éprouvé par la souffrance de cette vérité brutale qu'est la loi inévitable de la mort, le poète exprime de profondes méditations philosophiques et de bouleversantes expériences émotionnelles. Dans les lyriques en albanais, la place principale est accordée au thème universel de la mort. Le poète l'imagine tantôt comme une vieille sorcière, tantôt comme un chien perfide qui suit l'homme tel une ombre. Parfois il médite sur la perte et la disparition en tant que catégories philosophiques, sur la séparation et l'union dans les bras de la mort, au giron de Dieu, sur le dépérissement et le réveil de la vie et de la nature, sur leur continuité : « Chez le robuste fils, / il y a le père qui reste caché »¹⁷. Alors que dans le recueil en persan les réflexions sur la mort ont généralement comme point de départ quelques faits individuels. Dans ce sens-là, les poésies lyriques des « Rêveries » telles que « Sur les tombes de mes sœurs et frères », « Sur la tombe de ma sœur », « Aux funérailles de mon frère » et notamment « Sur la dépouille mortelle de ma fille » ainsi que les deux variantes de lyriques qui la suivent, sont liées par leur motif à la poésie « Une fleur fanée ou une jeune fille morte » du recueil « Les fleurs de l'été ». Mais, dans ce cas aussi, compte tenu des particularités de style et de la structure artistique, elles appartiennent à deux systèmes poétiques différents et ne peuvent être rapprochées que sous l'aspect des rapports intertextuels de ces systèmes.

Le motif de l'ami disparu loin duquel on languit, le temps imaginé comme une roue implacable qui écrase l'homme et le jette dans la tombe, les symboles caractéristiques des jacinthes, des roses et des jasmins qui nous rappellent le souvenir des morts et qui éveillent des associations avec la poésie de Saadi, les assemblages de deux noms du type *l'oiseau de l'esprit*, *le chat-huant du cœur*, *le repos du cœur*, *l'ami du cœur*, etc., donnent à ces lyriques élégiaques leur identité authentique, parfaitement semblable à celle qui est conférée par un système figuratif différent à la poésie consacrée à la fille défunte du poète dans « Les fleurs de l'été ». Dans ces deux cas, les systèmes figuratifs et les particularités du langage poétique sont l'expression de mentalités et de traditions esthétiques différentes.

¹⁷ N. Frashëri, *Fletore e bektashinjet*, Bucarest, 1896, p. 24 (la poésie « L'Univers »).

Les lyriques des « Rêveries » consacrées aux êtres proches qui ne sont plus ressemblent à des élégies sur leurs tombes. Elles expriment le regret et l'affliction humaine pour la perte des êtres chers, elles évoquent leur souvenir et, en contraste avec les jours heureux, mettent l'accent sur la tristesse qui étouffe le cœur de l'homme déchiré d'être séparé à jamais de sa mère, de sa sœur, de son frère et de son enfant.

Ces tonalités élégiaques se transforment souvent en cris d'une âme inconsolable, en hurlements bouleversants :

Ne serions-nous ainsi séparés de toi à jamais ?
Hélas, ma chère, hélas, trois fois hélas !...
(« Une autre »)

Or ces cris de désespoir personnel revêtent une résonance universelle et se mélangent souvent avec des réflexions philosophiques sur la vie et la mort, sur la métamorphose du corps et de l'âme humaine. Dans cette mer de désespoir, le cœur du poète cherche une consolation à la réunion dans l'au-delà, près de Dieu. Sera-t-elle une réunion physique ou spirituelle ? Le registre élevé lyrique de la méditation poétique et des élucubrations métaphysiques mène spontanément à l'affirmation du bonheur qu'apporte la réunion spirituelle.

Ce sont des ailes que mon âme... implore de la mort,
pour accourir te voir, ma sœur, à tire-d'aile
(« Sur la tombe de ma sœur »)

Le recueil « Rêveries » contient aussi deux poésies lyriques qui, par leurs titres, semblent briser cette atmosphère de pessimisme qui traverse l'ensemble l'ouvrage et que l'on pourrait comparer à la série « La beauté » du volume « Les fleurs de l'été ». Il s'agit des poésies « L'amour » et « La fille à la démarche fière et pleine de grâce ». Cependant, ces poèmes sont loin d'apporter la note optimiste comme on pourrait penser à première vue et elles n'ont aucun rapport direct avec la poésie érotique de Naïm Frashëri en albanais, à laquelle certains chercheurs ont essayé de les rapprocher. Ils restent dans le cadre de l'esprit et du style des autres poésies lyriques en persan.

« L'amour » ne chante pas la passion, mais c'est une réflexion philosophique sur la force de l'affection divine qui tient en haleine la vie, qui revigore, ennoblit et relève l'esprit de l'homme. Le poète fait le vœu que l'amour avec lequel Dieu a pétri le cœur de l'homme ne

quitte plus jamais ce dernier et affirme que le limon resterait limon si Dieu n'y avait pas décelé ce ferment d'amour qui lui a conféré une âme humaine.

Pour transformer en homme le limon,
Dieu y a mis une goutte de ta mer
(« L'amour »)

Tandis que « La fille à la démarche fière et pleine de grâce » est un hymne à la beauté féminine, mais sans aucune trace d'érotisme. Ce poème, semble-t-il, porte lui aussi l'empreinte du moment individuel : le poète brosse le portrait de sa propre fille dont la grâce le comble de bonheur et console son affliction. Or cette consolation est brève, car l'idée du caractère éphémère de la vie, de la grâce, de la joie et de la jeunesse, qui traverse beaucoup de poésies lyriques de Naïm Frashëri, jette le poète dans les bras du désespoir.

Matin, été, beauté et jeunesse,
tout s'en va comme l'eau qui coule sans cesse,
rien n'est éternel, hélas, ô quelle misère
(« La fille à la démarche fière et
pleine de grâce »)

Cette poésie est parmi les premières, sinon la toute première que Naïm Frashëri dédie à ce motif qui allait traverser ensuite une bonne partie de sa lyrique philosophique en langue étrangère et en albanais et qui est une constante philosophique de sa poésie méditative sur la brièveté de l'existence et sur la course folle du temps qui ne laisse derrière que le déchirement des souvenirs et la nostalgie du poète pour ce qui ne revient plus.

Deux poésies lyriques de Naïm Frashëri en persan ont particulièrement attiré l'attention des chercheurs dans leurs efforts en vue d'établir un lien profond entre l'inspiration du poète des « Rêveries » et le motif patriotique qui traverse l'ensemble de son œuvre en albanais. La première porte le titre « Adieu ». Or, même s'il y est fait mention du mot « patrie », cette poésie n'est pas un adieu à la patrie, mais un chant d'adieu à la vie. Le poète dit adieu à tout le monde, aux proches, aux amis, aux montagnes, aux plaines, aux fontaines, à la terre, aux prairies, au ciel, au soleil, aux étoiles, à la patrie, au temps, à la nuit et au jour, car son âme accourt vers Dieu au ciel pour fondre avec lui dans la vie éternelle.

Tandis que dans la deuxième poésie, la patrie n'est pas un élément énumératif dans la longue série d'objets évoqués par le poète, mais le motif même sur lequel médite le sujet lyrique. Tout l'esprit de la réflexion poétique, ainsi que quelques motifs particuliers de la poésie « La patrie » rappellent d'autres créations sur les mêmes sujets et une comparaison entre elles serait intéressante afin de déterminer la place de cette poésie dans l'œuvre de Naïm Frashëri. Des parallèles peuvent être établis avec des créations de différentes expressions linguistiques, de différentes formations artistiques et de différentes époques. Par exemple, il ne fait aucun doute que le motif des vers de Naïm Frashëri :

Toi, tu as vu tous mes ancêtres
et as réduit en poussière leurs ossements !
(« La patrie »)

est identique à celui des vers de Çajupi dans la poésie « La mère patrie » :

où mes ancêtres ont vécu
et où sont construites leurs tombes¹⁸

tout comme le motif du vers de Naïm Frashëri :

Auprès de toi ils ont ri, ils ont pleuré
et celui du vers de Çajupi :

où j'ai ri, où j'ai pleuré¹⁹.

De tels motifs se rencontrent, par exemple, même chez l'écrivain français Guy de Maupassant²⁰. Or il ne s'agit pas, bien entendu, d'influences littéraires directes, mais d'invariants littéraires qui se manifestent dans la création des divers peuples comme des archétypes de la pensée universelle. C'est dans cette coupe

¹⁸ A. Z. Çajupi, *Baba Tomorri*, Le Caire, 1902, p. 14.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Comparer à : « J'aime ce pays, j'aime y vivre parce que j'y ai mes racines, ces profondes et délicates racines qui attachent l'homme à la terre où sont nés et morts ses aïeux, qui l'attachent à ce qu'on pense et à ce qu'on mange, aux usages comme aux nourritures, aux locutions locales, aux intonations des paysans, aux odeurs du sol, des villages et de l'air lui-même » (G. de Maupassant, *Contes choisis*, Librairie Larousse, Paris, VI, 1955, p. 100).

horizontale qu'apparaît plus clairement la place de la poésie « La patrie » dans l'œuvre de Naïm Frashëri. Si dans sa création en langue persane le motif de la patrie a le statut d'un invariant littéraire, dans sa poésie en albanais ce motif a un statut complètement différent. Il constitue le tréfonds et le ferment de son œuvre dans cette période de création où le poète a lié ses inspirations exclusivement aux idéaux patriotiques.

Parmi les questions que l'on se pose lorsqu'on examine les lyriques des « Rêveries », il y a aussi celle à savoir de quel style de la poésie persane elles relèvent. Pour l'instant, l'idée que la poésie persane de Naïm Frashëri contient des éléments du style symbolique et décoratif peut servir d'hypothèse de travail. C'est à cette conclusion que l'on peut parvenir, même en partant principalement du profond esprit méditatif de cette poésie.

Le même contenu méditatif et lyrique détermine aussi le type de discours artistique de ces poésies, le caractère lyrique de leur style. La structure de ce discours est presque totalement dépourvue de l'élément narratif qui étouffera souvent l'essence méditative de beaucoup de lyriques aux motifs cosmiques de Frashëri écrites en albanais. Dans bon nombre de ces dernières, les phénomènes cosmiques sont soumis à la tendance du poète à penser de façon didactique. Ceci est caractéristique pour cette phase où la création du poète a vu se rétrécir à l'extrême la strate méditative et lyrique et la priorité est allée au pathos rhétorique et moralisateur, ainsi qu'au style narratif²¹. Alors que, du point de vue de leur genre, les poésies des « Rêveries » sont des lyriques purement méditatives. Ce qui prédomine dans le langage artistique des ces lyriques ce sont la strate expressive nominative et la figuration métaphorique ; la strate narrative leur est presque étrangère, tandis que la strate descriptive a une fonction expressive et se soumet au pathos méditatif du discours. L'autre côté du langage, en conformité avec ce pathos, c'est la sémantique lyrique du lexique poétique du recueil « Rêveries ». Ces traits particuliers confèrent au langage poétique des lyriques de Naïm Frashëri une expressivité impressionniste, le coloris caractéristique de la versification persane qui, par la diversité des couleurs et leur expressivité, semble cultivé dans l'esprit de la tradition des arabesques et des autres formes de l'art pictural de l'Orient. Sous cet aspect également, ils sont la manifestation d'une culture traditionnelle avec une individualité prononcée et solide.

²¹ Voir plus en détail à ce sujet : J. Buló, *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*, Tirana, 1999, p. 77-78.

Il serait intéressant d'aborder ici même la question de l'accueil que le lecteur et la critique de l'époque ont réservé à cet ouvrage. Mais l'absence de données nous oblige cependant à laisser ce débat ouvert pour le moment. Toutefois, afin de juger la portée historique et littéraire de ce recueil de poésies lyriques ainsi que la place qu'il occupe dans la nouvelle littérature persane, le fait que les « Rêveries » sont rééditées ces dernières années en Iran n'est pas dépourvu de signification. Il atteste que l'ouvrage de Naïm Frashëri, écrit voici plus d'un siècle, a résisté au temps et aux développements de la poésie persane et qu'il fait déjà partie de sa tradition.

Voici ce qu'a écrit le Dr. Abdol Karim Golshani, homme d'études iranien, dans la préface de cette nouvelle édition : « Dans l'histoire de la littérature mondiale, il est rare de pouvoir trouver un poète qui, rien qu'à travers l'étude d'une langue étrangère et de la littérature respective, puisse écrire de la poésie loin du pays où cette langue est parlée et montrer en même temps une grande maîtrise artistique dans sa création.

La douceur de la poésie de Naïm Frashëri ne réside pas seulement dans le fait qu'elle est écrite en langue persane par un poète européen, mais aussi dans la parfaite connaissance des secrets, des détails, du mode de composition et de description de la part du poète, ainsi que de la finesse artistique.

... Bref, la poésie de Naïm Frashëri a tout ce que l'on peut exiger d'une poésie véritable »²².

En conclusion, on peut affirmer que Naïm Frashëri des « *Tahayyulat* » est un poète européen de la littérature persane. Sa contribution à cette littérature fait partie de l'apport d'un petit peuple, des Albanais, à la culture mondiale.

²² A. K. Golshani, *Naimi – poet shqiptar që shkruante në gjuhën persishte*, Archives de l'Institut de Linguistique et de Littérature, p. 12.

Saimir SHPUZA

LA RELIGION EN ILLYRIE MÉRIDIONALE PENDANT L'ÉPOQUE ROMAINE

Les croyances et pratiques religieuses constituent un observatoire privilégié du processus d'intégration des Illyriens à l'Empire romain. Néanmoins, ce thème n'apparaît pas comme un objet d'étude de premier plan dans l'historiographie sur l'Illyrie méridionale. C'est ce constat qui motive le présent article, lequel repose sur l'analyse des nombreuses inscriptions dédicatoires ou votives aux divinités, qui, avec les statues et les temples, sont la source majeure pour toute approche des divers aspects de la vie religieuse à l'époque romaine.

Bien qu'il n'ait pas existé de religion officielle de l'Etat romain, Rome usa des cultes, et notamment du culte impérial, comme d'un outil de propagande véhiculant des valeurs culturelles et un symbolisme à même de favoriser sa domination et l'intégration des sociétés indigènes à son empire.

Le culte impérial

La dédicace d'inscriptions aux dieux, empereurs et autres personnalités de premier plan sont un trait bien connu de la civilisation romaine et l'épigraphie s'imposa rapidement comme l'un des principaux vecteurs de diffusion du culte impérial dans les provinces, ainsi que de l'idéologie que celui-ci sous-tendait. Les sources épigraphiques trouvent en outre un relais précieux dans l'iconographie des sculptures, les autels et les monnaies. L'étude du culte impérial permet d'appréhender des aspects très différents de la civilisation provinciale romaine, tout à la fois religieux, philosophiques et politiques. Il exerça en effet son influence à tous les échelons de la société romaine.

Il n'existe pas de consensus parfait sur les origines du culte impérial, mais les théories en présence y reconnaissent généralement une imitation par Auguste des dévotions offertes aux rois

hellénistiques¹. Un point essentiel a été, au fil des diverses études consacrées au sujet, la mise en valeur de spécificités régionales du culte impérial, l'histoire propre de chaque province se reflétant dans les formes de dévotions dédiées à la personne de l'empereur.

Auguste, puis Tibère, jouèrent un rôle essentiel dans la mise en place du culte impérial et la diffusion de l'image du souverain sur le forum, ou autres espaces publics équivalent des villes provinciales, coïncide avec d'importants bouleversement au sein des sociétés locales². Un aspect essentiel de ces changements est le repositionnement des élites locales qui s'exprima notamment par la

détention de magistratures municipales, lesquelles exigeaient la multiplication des actes de bienfaisance publique et notamment l'entretien du culte impérial. Après la mort d'Auguste, les monuments érigés en son honneur par les membres de sa famille, en particulier Tibère, se multiplièrent.

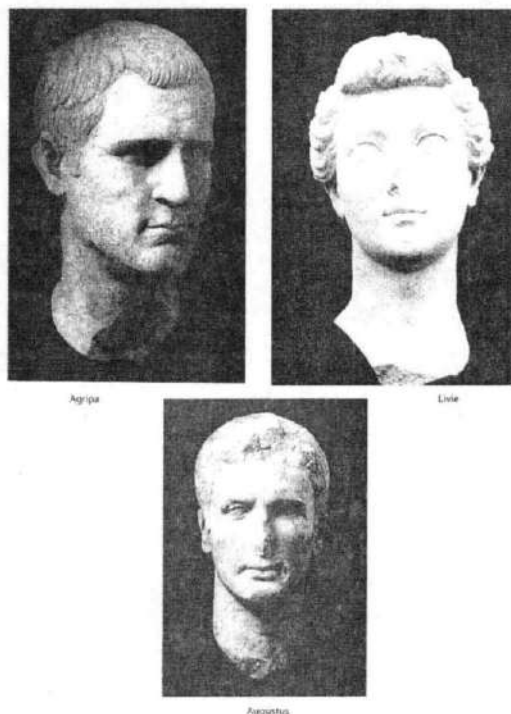


Fig. 1. Les têtes de Agrippa, Livie et Auguste trouvée à *Buthrotum* (Archive de l'Institut Archéologique de Tirana).

¹ Voir R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique. D'Auguste à Dioclétien*, BEFAR, 191, Paris, 1958, p. 1-4.

² Voir E. Rosso, *Élites et imitatio : la reprise par les élites des types statuariers impériaux*, dans M. Cébeillac-Gervasoni, L. Lamoine, F. Trément (éd.), *Autocélébration des élites locales dans le monde romain. Contexte, textes, images*. (II^e siècle av. J.C. – III^e siècle ap. J.C.), Clermont-Ferrand, 2004, p. 40.

En Illyrie méridionale, les colonies de *Buthrotum* et de *Byllis* sont les premières à livrer des attestations du culte impérial. Des inscriptions honorifiques dédiées à Germanicus³, ainsi que des statues de membres de la famille impériale (Auguste, Agrippa, Livie) proviennent de *Buthrotum* (fig. 1). À *Byllis*, un monument dédié à Auguste présente une inscription le désignant comme *divus Augustus*⁴ (fig. 2). À Apollonia, *Aristo*, fille d'*Aristonides* et épouse d'*Eutycles*, témoigne de sa vénération envers *Iulia Sébaste*⁵, preuve de la place que le culte impérial commence à occuper même dans une ville pourtant caractérisée par la force des traditions grecques jusque sous domination romaine. Dans la même ville, on relève également une dédicace à l'empereur Claude⁶. Un culte au même empereur est par ailleurs attesté par une dédicace à *Dyrrachium*⁷.



Fig. 2. Inscription de Byllis mentionnant *divus augustus*.

³ S. Anamali, H. Ceka, E. Deniaux, *Corpus des inscriptions laïnes d'Albanie*, Collection de l'Ecole française de Rome 410, Rome, Paris 2009 (plus loin *CILA*), n° 274.

⁴ *CILA*, n° 184.

⁵ P. Cabanes (dir.), *Corpus d'inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et de l'Épire, Études Épigraphiques 2. Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire 1.2*, Athènes, Paris, 1997 (plus loin *CIGIME 1.2*), n° 173. Dans cette ville, le culte de Livie est associé au culte local d'Eilithya.

⁶ *CIGIME 1.2*, n° 180.

⁷ *CILA*, n° 90 : *Ti(berio) Claudio D[rusi] f[il]io Caes(ari)] / Aug(usto) German[ico] pontif(ici) max(imo) / trib(unicia) potest(ate) IIII imp(eratori) [VIII co(n)s(uli) III p(atri) p(atriciae)] / G(aius) Helvius T(iti) f(ilius) Aem(ilia tribu) Nige[r...]*.



Fig. 3. Sculpture en marbre appartenant probablement à Néron.

Les attestations du culte impérial diminuent après le règne de Néron, représenté par une statue exceptionnelle de *Dyrrachium*⁸ (fig. 3).

sans qu'il soit possible d'avancer une explication satisfaisante au phénomène. Il ne s'éteint toutefois bien entendu pas puisque nous trouvons trace, sous la dynastie flavienne, d'un culte à Domitien⁹. Les Antonins apparaissent davantage vénérés à Apollonia où l'on ne compte pas moins de quatre dédicaces au nom de l'un d'entre eux¹⁰. Quant à *Byllis*, la seule dédicace découverte renvoie à Antonin le Pieux¹¹.

⁸ Voir M. Cavalieri, *La statua loricata di Durazzo e la politica imperiale di fine I secolo d.C.*, dans S. Santoro, M. Buora (éd.), *Progetto Durrës*. Antichità Altoadriatiche LIII. Trieste, 2003, p. 221-243).

⁹ *CIGIME* 1.2, n° 174.

¹⁰ *CIGIME* 1.2, n° 182, 183, 184, 185. Malheureusement, on ne parvient pas à dater les inscriptions car on ignore les noms des empereurs.

¹¹ *CILA*, n° 190 : *Imp(eratori) Caesari / T(ito) Aelio Hadri(ano) Antonino / Aug(usto) pio pont(ifici) max(imo) / trib(unicia) pot(estate) III co(n)s(uli) III p(atri) p(atricie) / publice ex d(ecreto) d(ecurionum)*.

Le culte impérial connut un nouvel essor pendant les règnes de Trajan et d'Hadrien. Des représentations d'Hadrien ont été identifiées sur des sculptures de *Byllis* et d'*Apollonia*, témoignages confortés par quelques inscriptions dédicatoires trouvées à *Dyrrachium*¹² et à *Apollonia*¹³. Dans de rares cas, ces dédicaces relèvent d'initiative personnelle de ces empereurs, comme dans le cas d'Hadrien à *Dyrrachium*, engagé à la reconstruction de l'aqueduc et probablement de l'amphithéâtre.

Pour la période postérieure, on citera des commémorations de *Caracalla*¹⁴ et *Iulius Philippus*¹⁵ dans des inscriptions de *Buthrotum*, *Lissus* et *Scodra*¹⁶. *Septime Sévère* est attesté à *Scodra*¹⁷ et à *Apollonia*¹⁸. Cette même ville a livré des références à *Élagabal*¹⁹ et *Gordien III*²⁰. On soulignera que les statues ou portraits impériaux n'ont pas été érigés à la demande des empereurs, mais à l'instigation des membres des élites provinciales, désireux de manifester leur reconnaissance ou soucieux d'obtenir une aide financière du souverain²¹.

Le culte impérial ne prit pas en Illyrie et en Épire l'ampleur qu'il connut dans d'autres provinces et il faut sans doute pour en rendre compte invoquer le fait que la Macédoine, en tant que province sénatoriale, n'était pas soumise à la tutelle directe de l'empereur. Les cultes rendus à *Auguste*, *Trajan* et *Hadrien* reflètent surtout le philhellénisme de ces souverains et leur implication directe dans l'organisation de cette province. En outre, le culte personnel ne pouvait se targuer d'aucun précédent dans l'histoire des villes illyriennes et épirotes, lesquelles n'avaient connu qu'un système d'administration collégiale ou la tutelle de rois illyriens qui ne furent jamais divinisés.

¹² *CIGIME* 1.2, n° 30, 66.

¹³ *CIGIME* 1.2, n° 181.

¹⁴ *CILA*, n° 240.

¹⁵ *Corpus Inscriptionum Latinarum* (plus loin *CIL*), III, 580 ;

¹⁶ *CILA*, n° 11.

¹⁷ *CILA*, n° 7 : *Imp(eratori) Cae(sari) / L(ucio) Septimio / Severo Per(tinaci) / Aug(usto) / tr(ibunicia) / p(otestate) II imp(eratori) / III co(n)s(uli) / proco(n)s(uli) p(atri) p(atriciae) d(ecreto) / d(ecurionum)*

¹⁸ *CIGIME* 1.2, n° 270, 271.

¹⁹ *CIGIME* 1.2, n° 269.

²⁰ *CIGIME* 1.2, n° 272.

²¹ C. B. Rose, *The Imperial image in the Eastern Mediterranean*, dans S. Alcock (éd.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford, 1997, p. 109.

L'un des fondements du culte impérial était l'institution importante des sévirs augustales, normalement recrutés parmi les affranchis. À *Dyrrachium*, ce collège formait un élément constitutif de la colonie, ce dont témoignent plusieurs inscriptions trouvées dans la ville²². La présence de sévirs augustales est également attestée à *Byllis*²³. À Apollonia, l'évergète qui édifia le bouleutérion était prytane, agonothète et grand prêtre à vie du culte impérial. Ce personnage, *Q. Villius Crispinus Furius Proculus*, fit construire au II^e siècle le monument le plus représentatif de la ville, telle que nous la connaissons actuellement, le bouleutérion (fig. 4). Sa façade impressionnante est composée de six colonnes corinthiennes. À l'intérieur, cinq gradins dessinent un petit théâtre réservé aux réunions publiques. Une inscription nous apprend que le prytane érigea ce monument pour honorer son frère mort²⁴ :

« A la mémoire et en l'honneur de (...) *Villius Valentinus Furius Proculus* son frère, préfet de la cohorte N en Syrie, tribun de la légion N Gemina en Pannonie, agonothète désigné, *Quintus Villius Crispinus Furius Proculus*, prytane, agonothète, grand prêtre à vie a élevé (ce monument). Pour la consécration de (l'édifice), vingt-cinq couples de gladiateurs ont été donnés. »

La religion

Avant l'arrivée des Romains, les villes d'Illyrie et d'Épire rendait un culte particulier aux héros mythologiques liés à leur fondation. Ainsi, Héraclès est-il présent à Apollonia²⁵ et à *Dyrrachium*²⁶. Ce demi-dieu partageait avec *Dyrrachos*, l'honneur d'avoir fondé la ville de *Dyrrachium*²⁷. Par ailleurs, la mention

²² CILA, n° 54; 74; 78.

²³ CILA, n° 196.

²⁴ CIGIME 1.2, no. 187.

²⁵ CIGIME 1.2, n° 8.

²⁶ P. Cabanes (dir.), *Corpus d'inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et de l'Épire, Études Épigraphiques 2. Corpus d'inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et de l'Épire I*, Athènes, Paris, 1995 (plus loin CIGIME I), n° 1.

²⁷ Appien, *Bell. Civ.* II, 39 : « Un roi barbare, du nom d'Épidamnos, fonda une cité sur la côte et la nomma Épidamne d'après son propre nom. *Dyrrachos*, le fils de sa fille et de Poséidon, ajouta à la cité un port et l'appela *Dyrrachion*. Quand les frères de ce *Dyrrachos* lui firent la guerre, Héraclès, rentrant

d'Énée dans une inscription d'Apollonia²⁸ témoigne des revendications locales à une ascendance troyenne. On retrouve également la légende d'Énée à *Buthrotum*, Virgile y situant la rencontre du héros avec Andromaque²⁹.

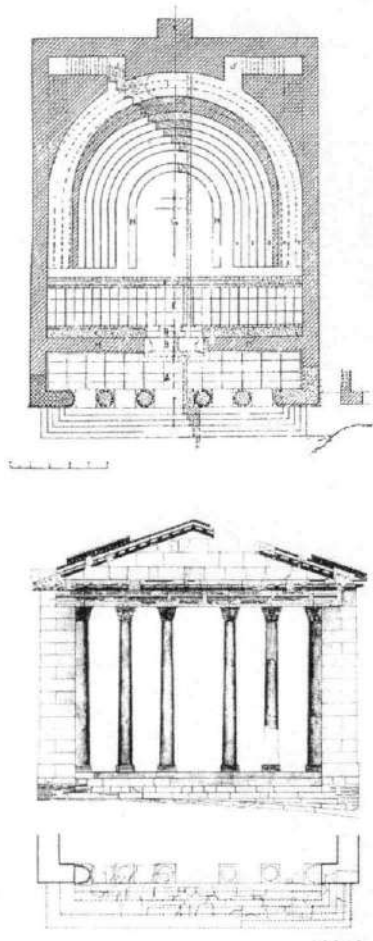


Fig. 4. Le bouleutérion d'Apollonia. Façade et plan (d'après K. Zheku 1972).

d'Érythéia, passa une alliance avec lui pour une partie de son territoire ; c'est pourquoi les habitants de Dyrrachion le considèrent comme leur oikiste, puisqu'il a une part de leur terre, non qu'ils rejettent Dyrrachos, mais parce qu'ils vénèrent Héraclès plus qu'un dieu. On dit que, dans la bataille qui suivit, Héraclès tua Ionios, le fils de Dyrrachos, par erreur et qu'après lui avoir rendu honneurs funèbres, il jeta le corps dans la mer afin qu'elle porte son nom ». Le culte d'Héraclès est très présent dans toute la zone Adriatique. Voir J.-L. Lamboley, *Les cultes de l'Adriatique méridionale à l'époque républicaine*, dans Ch. Déplace, F. Tassaux (éd.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux, 2000, p. 137.

²⁸ CIGIME 1.2, n° 4.

²⁹ Virgile, *Aen.*, 3, 292-293.

La ville d'Apollonia constitue le terrain le plus propice à l'étude du phénomène religieux. Pendant la période hellénistique, y sont attestés les cultes de Zeus³⁰, d'Aphrodite³¹ ou encore d'Athéna³². Mais une dévotion toute particulière semble réservée à la déesse Artémis, et ce culte perdure à l'époque romaine³³. La multiplication des dédicaces à Artémis laisse supposer l'organisation de concours en son honneur dans la ville, mais aucune inscription n'a encore confirmé cette hypothèse. Sculptures et stèles d'Apollonia, notamment d'époque hellénistique, témoignent également de la faveur d'Artémis auprès des habitants d'Apollonia.



Cette même déesse était également vénérée à *Dyrrachium* où, d'après Appien, un temple lui était dédié³⁴. Sous la forme romaine de Diane, ce culte y survit à l'époque impériale³⁵. Le succès particulier de ce culte s'explique sans doute par sa diffusion au-delà des colonies grecques jusque parmi les Illyriens. Une statuette en bronze atteste ainsi du culte d'Artémis dans la région de Dassaretie au III^e siècle avant notre ère³⁶ (fig. 5).

Fig. 5. Statuette d'Artémise (d'après ALBANIEN, n° 238).

³⁰ *CIGIME* 1.2, n° 9.

³¹ *CIGIME* 1.2, n° 7.

³² *CIGIME* 1.2, n° 19.

³³ Voir F. Quantin, *Artémis à Apollonia aux époques hellénistique et romaine*, dans P. Cabanes, J.-L. Lamboley (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité IV*, actes du IV^e colloque international (Grenoble 19-12 octobre 2002), Paris, 2004, p. 595-608.

³⁴ Appien, *Bellum civile* II, 9, 60.

³⁵ *CIL*, III, 602.

³⁶ *Albanien: Schätze aus dem Land der Skipetaren.*, Mainz am Rhein, 1988 (plus loin ALBANIEN 1988), n. 238.

Fig. 6. Tête et temple d'Asclépios à *Buthrotum* (Archive de l'Institut Archéologique de Tirana).



Parmi les dieux les plus vénérés figure également Asclépios, très présent dans les inscriptions hellénistique. Les sources épigraphiques attestent de son culte à *Dyrrachium*³⁷ ainsi qu'à *Apollonia*³⁸. Dans cette dernière ville, il semble qu'un temple lui ait été érigé, le monnayage civique d'époque sévérienne l'utilisant comme motif iconographique. À *Byllis*, un certain *Lycotas* dédia un monument à Asclépios et à la colonie³⁹. À *Buthrotum*, le temple d'Asclépios est accolé au théâtre, ces deux édifices hellénistiques étant reconstruits pendant la période romaine (fig. 6). Cette proximité topographique entre le temple d'Asclépios et le théâtre a été également relevée dans d'autres villes de l'Empire. À *Buthrotum*, l'importance d'Asclépios transparaît de sa figuration sur les monnaies frappées par la ville⁴⁰. Mieux encore, tous les actes

³⁷ *CIGIME* 1, n° 2.

³⁸ *CIGIME* 1.2, n° 5.

³⁹ *CILA*, n° 195.

⁴⁰ Sur le sanctuaire d'Asclépios à *Buthrotum* voir M. Melfi, *The sanctuary of Asclepius*, dans I. Lyse Hansen, R. Hodges (ed.), *Roman Butrint. An assessment*, Oxford, 2007, p. 17-32.

d'affranchissements des III^e-II^e siècles avant notre ère sont très probablement liés à son temple⁴¹.

Le panthéon de ces régions n'a ainsi jamais été homogène et se caractérise par la diversité des cultes. L'arrivée des Romains entraîne toutefois un processus d'assimilation des divinités indigènes aux dieux romains, les Illyriens adaptant leurs propres dieux à la religion romaine. On citera ainsi le cas de *Jupiter Parthinus* ou de *Diana Candavensis*. Dès le II^e siècle avant notre ère, les monnaies de *Scodra* frappées après la chute du roi *Genthius* représentent *Zeus Parthinus*, ultérieurement désigné sous la forme romanisée de *Jupiter Parthinus*. La valorisation et l'intégration des dieux indigènes firent partie des pratiques et stratégies appliquées par Rome dès la romanisation de l'Italie⁴².

Les dieux du panthéon grec continuent toutefois à être vénérés comme le montrent les reconstructions des temples d'Aphrodite à *Amantia* et d'Asclépios à *Buthrotum*. À *Apollonia*, le temple des Nymphes conserve une place assez importante dans la vie religieuse de la ville pour justifier son apparition sur les monnaies et l'organisation de concours en l'honneur des Nymphes. On conserve par ailleurs l'épithaphe d'un prêtre de ce temple⁴³. La vénération des dieux grecs pendant la période romaine se reflète également dans plusieurs œuvres romaines représentant des dieux grecs, Éros⁴⁴ et Héra⁴⁵ à *Dyrrachium*, Apollon⁴⁶ à *Apollonia*.

Ainsi, le polythéisme romain conserva leur place aux dieux locaux, ce qui favorisa la conservation des traditions locales, malgré certains cas d'absorption graduelle par syncrétisme. En outre, même si les divinités conservaient une dimension locale, les formules utilisées pour les identifier étaient empruntées aux Romains. L'*interpretatio Romana* tout en reconnaissant ces divinités étrangères, contribuait à les romaniser par l'octroi de noms latins.

⁴¹ Voir P. Cabanes, *Les inscriptions du théâtre de Bouthrotos*, dans *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage*, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 163. Paris, 1974, p. 105-210.

⁴² Voir J. M. David, *La romanisation de l'Italie*, Paris, 1994, p. 57.

⁴³ *CIGIME* 1.2, n° 189 : Le prêtre du temple des Nymphes est *Titus Flavius Philonides*. Ce dernier est probablement d'origine illyrienne parce qu'il est dit frère de *Marcus Peducaeus Genthianus* et de *Flavia Genthis*, un *cognomen* illyrien.

⁴⁴ ALBANIEN 1988, n° 305.

⁴⁵ ALBANIEN 1988, n° 177.

⁴⁶ ALBANIEN 1988, n° 178.

Les divinités romaines prirent à terme une place considérable dans la vie religieuse de l'Illyrie. On note ainsi la construction d'un temple de Minerve à *Dyrrachium*⁴⁷ et à *Buthrotum*. Dans cette dernière ville, deux inscriptions mentionnent les cultes de *Stata Mater* (c'est-à-dire *Vesta*) et des *Lares*⁴⁸. *Diane* était vénérée à *Dyrrachium*⁴⁹, ainsi que *Fatum*⁵⁰. Le culte du destin n'est attesté qu'à *Dyrrachium*. Malheureusement la partie supérieure de l'autel est endommagée au point de ne plus permettre de distinguer l'iconographie du culte. En revanche, à *Apollonia*, les dédicaces s'adressent à *Artémis*⁵¹ et à *Tyché*⁵².

Les dieux à mystères, d'origine orientale, sont attestés à *Lissus* par une inscription dédiée à *Men*⁵³. Une autre inscription, découverte à *Kavaja*, près de *Dyrrachium*, témoigne de la vénération de *Men* et de *Jupiter*⁵⁴. Le *Jupiter* mentionné à *Byllis* est accompagné de l'épiclèse *Sabaios*⁵⁵. D'habitude *Sabaios*, dieu du jus fermenté (*saba* ou *sapa*) d'origine thraco-phrygienne, est associé à *Dionysos*, comme c'est le cas dans d'autres régions de l'Empire⁵⁶. Toutefois, dans le cas de *Byllis*, il a été clairement associé à *Jupiter*. L'origine du nom de cette divinité rappelle le *sabathium*, une sorte de bière illyrienne produite à partir de l'orge⁵⁷. Près de *Scodra*, dans une localité traversée par la voie reliant *Lissus* à *Naissus*, on a trouvé une main votive du III^e siècle de notre ère attestant le culte de *Sabaios*⁵⁸ (fig. 7).

⁴⁷ *CILA*, n° 78.

⁴⁸ E. Deniaux, *Buthrote colonie Romaine ; Recherche sur les institutions municipales*, dans G. Paci (éd.), *Epigrafia Romana in area Adriatica*, actes de la IX^e rencontre franco-italienne sur l'Épigraphie du monde Romain (Macerata 10-11 Novembre 1995), Macerata, 1998, p. 47. *Stata Mater* était liée à la protection du feu.

⁴⁹ L. Miraj, *Mbishkrime për ndërtimet e Dyrrahut*, Iliria, 1-2, 1991, p. 253.

⁵⁰ *CILA*, n° 97.

⁵¹ *CIGIME I*, n° 176, 177, 178, 393.

⁵² S. Anamali, H. Ceka, *Mbishkrime të pabotuara të Shqipnisë, BUSHT, I*, 1961, p. 106-107.

⁵³ *CILA*, n° 21.

⁵⁴ *CIL*, III, 603.

⁵⁵ *CILA*, n° 194. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Sabasio Paullinianus*

⁵⁶ R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde Romain*, Paris, 1989, p. 313-315.

⁵⁷ Ammien Marcellin, XXVI, 8. Cette boisson apparaît au IV^e siècle de notre ère. Il se peut que son nom soit influencé par le dieu phrygien.

⁵⁸ ALBANINI 1988, n° 318.

À *Dyrrachium*, le culte de Mithra est attestée par une inscription et l'on connaît le nom de son prêtre, *Marcus Laelius Aquilas*⁵⁹. Une inscription d'Apollonia identifie la tombe de *Parthénopé*, personnage d'origine perse si l'on en croit le nom de son père, Mannès. Il était probablement le « guide de sagesse » du culte local de Mithra⁶⁰.



Fig. 7. Culte de Sabasios (d'après Albanien n° 318).

Ces dieux étaient connus en Grèce depuis le V^e siècle, mais étaient toujours considérés comme barbares, en raison des rites orgiaques qui leurs étaient associés⁶¹. La diffusion du mithraïsme dans l'Empire romain au III^e siècle est probablement liée aux guerres de Rome en Arménie et contre les Juifs. En outre, les esclaves et soldats originaires de ces régions ont contribué à l'introduction du culte de Mithra dans les milieux romains⁶². Le mithraïsme, culte de soldats, se répandit à la suite des troupes. Les légions d'*Illyricum* prirent une place

de plus en plus importante durant le III^e siècle. Dès l'époque d'Hadrien, de nombreux Orientaux sont recrutés au sein des légions stationnées dans cette région⁶³. L'annexion de nouveaux territoires

⁵⁹ *CIL*, III, 607.

⁶⁰ *CIGIME* 1.2, n° 259.

⁶¹ G. Freyburger, M.-L. Freyburger-Galland, J.-Ch. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'antiquité païenne*, Paris, 2006, p. 80.

⁶² Voir R. Turcan, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris, 1993, p. 31-33.

⁶³ F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, p. 34-35.

orientaux à l'Empire, en élargissant le réseau commercial entre l'Illyrie et ces régions par l'intermédiaire de la *Via Egnatia*, facilita la diffusion de ce culte. Ainsi à *Scampa*, l'une des villes traversées par la *Via Egnatia*, a été mise au jour une plaque en plomb du III^e siècle de notre ère, ayant appartenu probablement à un prêtre de Mithra (fig. 8). Les prêtres jouèrent un rôle d'autant plus important dans la diffusion de cette croyance qu'elle ne possédait aucune « capitale » religieuse.

Fig. 8. Culte de Mithra.



L'existence de ces cultes est également à mettre en relation avec la présence bien établie d'orientaux à *Dyrrachium* et à *Apollonia*⁶⁴. Il pouvait s'agir de

⁶⁴ D'après les épitaphes, on constate une présence limitée des étrangers dans les villes d'Apollonia et de *Dyrrachium*. On a trouvé à *Dyrrachium* un personnage originaire de Prymnessos, *CIGIME* I, n° 58 : « Ici, moi, Zôtikos de Prymnessos, fils de Marcos, la terre de Macédoine me retient par les arrêtés du destin ; né en Phrygie, le sort a voulu que je finisse mes jours sur la terre de Dyrrachion ; si quelqu'un voulait piller notre tombe et notre stèle, que ses enfants connaissent le même sort que moi en terre étrangère ; j'ai vécu quinze ans. Porte-toi bien, passant ». Un autre individu porte un nom d'origine iranienne, *Farmakos*, *CIGIME* I, n° 338. À Apollonia, on trouve un ressortissant de Smyrne, *Alexander*, mort à Apollonia *CIGIME* I.2, n° 244 : « Ci-gît Alexandros de Smyrne, qui a vécu treize ans, victime de la mer ; Iulius Secundus et Marcelline à leur fils en souvenir ».

commerçants installés dans les villes portuaires d'Illyrie. La diffusion du mithraïsme et d'autres cultes à mystères ne traduit pas seulement une influence de l'Orient sur l'Empire romain, mais aussi la mobilité des individus et des idées entre provinces⁶⁵. Les divinités d'origine orientale, comme Isis-Tychè et Hermanubis, apparaissent à partir du règne de Septime Sévère sur les monnaies frappées à Apollonia⁶⁶. Cette symbiose entre la divinité grecque et la divinité égyptienne sur les monnaies d'Apollonia est singulière, mais doit s'expliquer par la faveur dont bénéficient les cultes orientaux sous Septime Sévère. Une stèle d'Apollonia, datée des I^{er}-II^e siècles de notre ère et montrant un couple et leur esclave, atteste de la présence de ce culte dans la ville avant le règne de Septime Sévère⁶⁷. La femme tient un sistre, une patère et une situle pour symboliser sa dévotion à Isis (fig. 9). En Épire, l'influence de ce culte était apparue dès l'époque de Pyrrhus, lequel, au début du III^e siècle avant notre ère, avait noué des liens très étroits avec Ptolémée I^{er} Sôter et Ptolémée II Philadelphe⁶⁸.

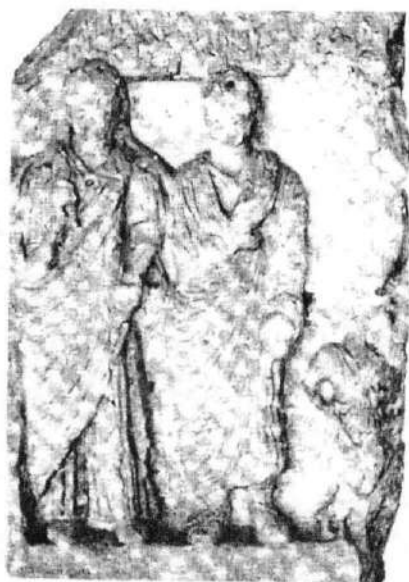


Fig. 9. Isis-Apollonia
(d'après CIGIME 1.2)

⁶⁵ J. B. Rives, *Religion in the Roman Empire*. Malden, 2007, p. 136.

⁶⁶ Voir Sh. Gjongecaj, O. Picard, *Le monnayage d'Apollonia sous l'Empire romain*, dans P. Cabanes et J.-L. Lamboley (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité IV*, actes du IV^e colloque international (Grenoble 10-12 octobre 2002), Paris, 2004, p.135-148.

⁶⁷ CIGIME 1.2, n° 197.

⁶⁸ Voir F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. II. Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden, 1973, p. 44-45.

L'apparition de ces divinités témoigne du degré d'ouverture de la société urbaine illyrienne aux religions issues d'autres provinces de l'Empire. Les inscriptions dédiées aux empereurs et aux dieux romains montrent que l'écriture était devenue une forme de communication avec les dieux, confirmant ainsi l'intégration de la région à la religion romaine. En même temps, les inscriptions votives et dédicatoires constituent des actes de propagande personnelle dans la mesure où les autels sont placés au centre des villes. Elles témoignent de l'introduction des traditions romaines et de leur fusion avec les traditions locales.

En définitive, on peut conclure que la religion romaine, même dans la coexistence avec d'autres religions, hellénistique, locale ou orientale, s'en différencie par sa capacité d'intégration des cultes étrangers. Ainsi, la vie religieuse des Illyriens connut une évolution nette pendant l'Empire. Les dieux locaux eux-mêmes se romanisèrent par le biais de l'*interpretatio Romana*. En outre, le culte impérial joua un rôle important dans la romanisation de la population puisque sa pratique permettait la symbiose des aspects religieux et politiques.

Sonila KORA

L'ÉGLISE DE LA PROVINCE D'EPHROS NOVA DANS SES RAPPORTS AVEC LE SAINT SIÈGE (V^e-VI^e SIÈCLES)

Les débuts de la pénétration du christianisme dans les territoires méridionaux illyriens qui, au cours de l'Antiquité tardive, furent inclus dans la province d'Ephros Nova¹ et, plus tard, leur évangélisation animent un débat qui est loin d'être considéré comme tranché de manière satisfaisante. L'historiographie albanaise a rattaché les origines de la christianisation à l'activité missionnaire des premiers apôtres². Sans nous arrêter au réexamen des faits déjà soumis à ce débat, nous nous bornerons ici à rappeler seulement les données les plus anciennes relatives à la propagation de la nouvelle religion sur le territoire encadré plus tard dans cette province (fig. 1).

Les toutes premières indications de la prédication de la religion chrétienne sont fournies par quelques passages des Saintes Écritures, liés aux activités de deux apôtres, Paul³ et Luc⁴. Lors de ses

¹ La province d'Ephros Nova (Épire nouvelle) fut créée suite à la réforme administrative de l'empereur Dioclétien (284-313 après J.-C.). Elle comprenait les territoires situés entre les cours des fleuves Mat, au nord, et Vjosa, au sud, la côte adriatique, à l'ouest, et le lac d'Ochrid, à l'est. Cette province est mentionnée pour la première fois par le *Laterculus Veronensis* (*Ilirët dhe Iliria tek autorët antikë*), in « Burime të zgjedhura për historinë e Shqipërisë », vol. I^{er}, Tirana, 1965, p. 390). Le premier gouverneur connu de la province est attesté par l'inscription d'Ochrid qui mentionne le nom de *Flavius Higinus*, qui assumait cette fonction durant la période du règne de l'empereur Constance (337-361), le fils de Constantin le Grand ; E. L. Hrysou, *Symboli stin Istoria tis Iperon*, « Ipeirotika Hronika », 23, 1981, p. 13 ; A. Meksi, *Të dhëna për historinë e hershme mesjetare të Shqipërisë (fundit i shek. VI – fillim i shek. XI)*, « Iliria », 1989, nr. 1, p. 110 et cit. 2, 4.

² K. Frashëri, *Fillimet e krishterimit në viset shqiptare*, "Studime historike", Tirana, 2000, nr. 1-2, p. 5.

³ Apôtre de Jésus-Christ, martyrisé à Rome en 67 après J.-C. Dans son épître adressée à la communauté chrétienne de Rome, écrite autour de l'an 57, saint Paul dit : « depuis Jérusalem et les pays voisins jusqu'en Illyrie, j'ai abondamment répandu l'Évangile de Christ ». Au temps de ses prédications, l'appellation Illyrie comprenait une province romaine (*l'Illyricum*) créée à la suite de la réforme administrative d'Auguste.

⁴ L'auteur du troisième Évangile et des « Actes des Apôtres », écrits autour de l'an 80 après J.-C.

voyages, saint Paul parcourut aussi une partie des territoires illyriens qui, à l'époque en question, étaient compris dans la province de Macédoine⁵. Luc l'évangéliste témoigne que saint Paul, lors de son troisième voyage en Macédoine, effectué autour des années 53-58, séjourna à Dyrrachium⁶. Une autre information sur les voyages de cet apôtre dans l'*Illyricum* est apportée par saint Jérôme⁷.

Saint Paul fait cas également de quelques autres missionnaires qui furent ses collaborateurs en Illyrie, en Macédoine et en Épire. Les ménologes grecs et le martyrologe romain rattachent deux d'entre eux, Apollo (gr. Απωλωός) et Caesar (gr. Καίσαρος), aux débuts du christianisme sur les territoires illyriens et autour de Dyrrachium. Les sources écrites au sujet de ces deux missionnaires sont souvent contradictoires et présentent des difficultés dans leur interprétation et leur analyse. Toutefois, rappelons ici le fait qu'ils sont tous les deux signalés d'avoir exercé la fonction de l'évêque de Dyrrachium⁸.

À la fin du I^{er} siècle, les documents attestent un autre nom de saint, lui aussi évêque de Dyrrachium, saint Astius (ou Asteius). Selon les sources hagiographiques, durant le règne de l'empereur Trajan⁹ et le gouvernement d'Agricolaos, Astius était à la tête de la communauté chrétienne des Dyrrachiens (« *Dyrrhachii rei Christianae praesidebat* »). Le temps où il resta à cette fonction coïncide avec la troisième campagne entreprise par l'empereur contre les chrétiens. Astius fut martyrisé parce qu'il refusa d'honorer le culte

⁵ P. Major, *Naturalis Historia*, III, p. 23. Les sources antiques attestent que la Macédoine avait une étendue tellement vaste qu'elle fut séparée plus tard en deux parties, la Macédoine première (*Macedonia Prima*) dont le centre était Thessalonique et la Macédoine seconde (*Macedonia secunda*) dont le centre était Dyrrachium. Cette dernière s'étendait sur un espace territorial qui allait de Lissus, au nord, jusqu'aux monts Cérauniens, au sud, de la mer Adriatique, à l'ouest, jusqu'au-delà de Lychnidos, à l'est. Claude Ptolémée (*Claudios Ptolemaios*) mentionne également comme des villes de la Macédoine Apollonia, Aulona, Byllis, Amantia, Albanopolis, Scampis, Lychnidos, Heraclea, ainsi que l'île de Sazan.

⁶ J. Holzner, *Pavao, njegov život i poslanice* (*Paulus, Sein Leben und seine Briefe*), Zagreb, 1968, p. 381.

⁷ Il écrit : « (Le christianisme) est répandu partout... avec Thomas en Inde, avec Pierre à Rome, avec Paul en Illyricum, avec André en Achaïe, avec les apôtres et des missionnaires apostoliques dans tous les pays », Z. Mirdita, *Gjashë shekujt e parë*, p. 38 ; G. Gjini, *Ipeshkvia Shkup-Prizren nëpër shekuj*, Zagreb, 1992, p. 25.

⁸ M. Le Quien, *Oriens christianus, in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, ceterique praesules totius Orientis*, tome II, Paris, 1740. Réédition, Gratz, 1958, p. 241 ; D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII, Venise, 1817, p. 341 ; K. Frashëri, *art. cit.*, « Studime historike », Tirana, 2000, nr. 1-2, p. 8-10, 10-12.

⁹ D. Farlati, *op. cit.*, p. 342.

de Dionysos (Bacchus)¹⁰. Les sources historiques mentionnent les noms de six martyrs pèlerins (*Lukianos, Pompeios, Hesychios, Papias, Saturninos* et *Germanos*), venus à Dyrrachium avant le début des persécutions de Trajan, qui devinrent les témoins du martyre du saint sur la croix¹¹.

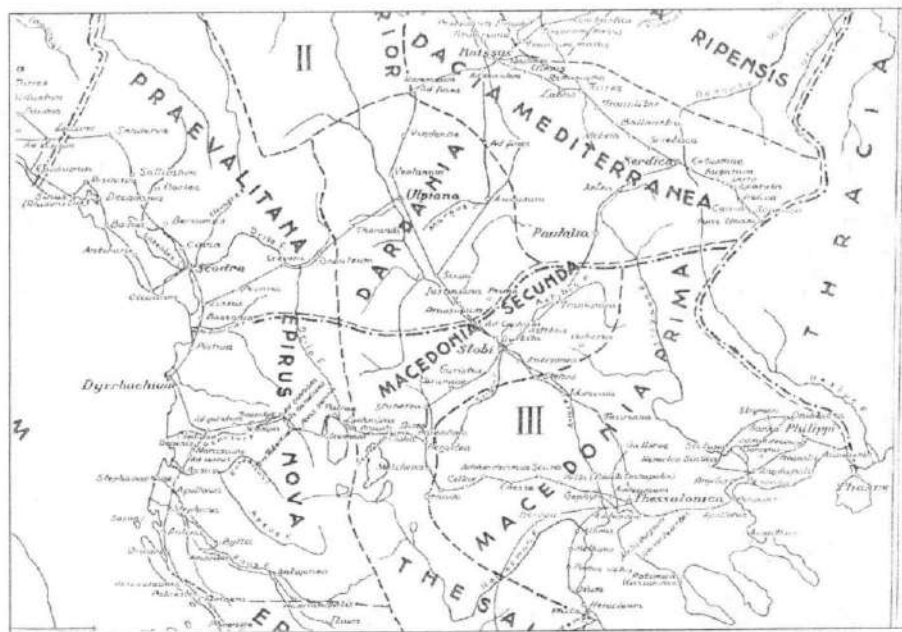


Fig. 1 : Les provinces romaines tardives sur une partie de la péninsule balkanique

Quant à l'existence de la diocèse comme institution et à la présence d'un évêque à sa tête, dès les I^{er} et II^e siècles après J.-C., nous sommes d'avis que – bien entendu, à l'exception de quelques cas de leur présence dans l'Occident latin – aux premiers siècles, la christianisation d'un territoire donné ne conduisait pas nécessairement à la création d'un centre administratif diocésain. Très probablement, d'autres formes embryonnaires d'organisation, plus ou moins spontanées, ont dû fonctionner initialement, dirigées par des

¹⁰ Id., *op. cit.* ; M. Fasolo, *La Via Egnatia I, da Apollonia e Dyrrachium ad Heracleia Lynkestidos*, Rome, 2003, p. 142.

¹¹ D. Farlati, *op. cit.*, p. 342 ; A. Koren, *Asteio*, « Bibliotheca sanctorum », I, Rome, 1962, p. 512 ; H. Buschhausen, *Durrësi dhe fillimet e krishterimit në Shqipëri, 2000 vjet art dhe kulturë kishtare në Shqipëri*, « Aktet e simpoziumit ndërkombëtar, Tiranë, 16-18 nëntor 2000 », Tiranë, 2003, p. 97.

presbytères ou d'autres personnes chargées « par un mandat populaire » de guider les communautés chrétiennes naissantes. Ce n'est que progressivement, avec l'élargissement des communautés par de nouveaux membres, que de nouvelles nécessités et exigences virent le jour dans la sphère liturgique et sacramentaire, ainsi que dans la direction. C'est précisément dans ce contexte-là qu'une hiérarchie ecclésiastique prit forme et une gestion diocésaine s'institutionnalisa sous les traits qu'on a l'habitude de rencontrer de nos jours¹².

La communauté chrétienne de Dyrrachium semble avoir été la seule attestée durant la période préconstantinienne. Cependant, faute de sources digne de foi, nous jugeons qu'il est presque impossible d'avancer des hypothèses sur son mode d'organisation.

*

* *

Les IV^e-VI^e siècles se présentent plus riches, non seulement en sources documentaires, mais aussi en recherches et études scientifiques. Les découvertes archéologiques complèteraient et enrichiraient davantage les données fournies par les sources historiques sur l'organisation ecclésiastique et l'influence de l'Église. L'officialisation du culte chrétien marquera le début d'un processus complexe d'évolution de la théologie et de la hiérarchie institutionnelle de cette nouvelle religion, ainsi que la naissance d'un nouveau rapport entre l'autorité laïque et celle religieuse¹³. Dès

¹² G. Otranto, *Cristianizzazione del territorio e rapporti col mondo bizantino*, « L'Italia meridionale in età tardo antica », Bari, 1998, p. 81. L'emploi vague de termes comme « évêque », « presbytère » et « diacre » dans les sources anciennes ne permet pas de se faire une idée claire de la politique suivie dans ce sens-là. Toutefois, à partir du III^e siècle, un usage tout à fait partagé commence à être entériné quant à l'autorité des évêques, lesquels étaient placés à la position du point de liaison avec les apôtres.

¹³ Pour l'autorité centrale byzantine il serait impossible de transférer l'épicentre de l'Empire en Orient et de garder, en même temps, une attitude hostile à l'encontre des chrétiens. L'exemple le plus éloquent et historiquement le plus important de l'influence du christianisme sur l'État romain du temps de Constantin c'est le Concile de Nicée, tenu en 325. Ce fut l'empereur lui-même qui réunit le concile, qui en dirigea les travaux et qui s'imposa dans ses décisions. Le concile condamna la doctrine arienne (soutenue par le presbytère d'Alexandrie, Arius), qui reniait la divinité du Christ, et formula ce qui, après quelques retouches postérieures, deviendrait le credo de l'Église chrétienne. Sur l'attitude de Constantin concernant le débat relatif à la doctrine arienne, voir aussi Ignacio Ortiz De Urbina, *La politica di Costantino nella controversia ariana*, « Atti del V Congresso internazionale di Studi bizantini, Roma, 20-26 settembre 1936 », t. I^{er}, Rome, 1939, p. 284-298.

l'époque constantinienne, on verrait se manifester des phénomènes comme la participation de l'État dans les débats théologiques, l'entrecroisement d'objectifs politiques et religieux, la collaboration mais aussi l'antagonisme entre l'État et l'Église¹⁴.



Fig. 2 : La province d'Epirus Nova

Le Concile œcuménique réuni à Nicée¹⁵ en 325 n'atténua pas du tout les divergences doctrinales et théologiques entre les groupes religieux¹⁶. C'est pourquoi, en 343, une assemblée se réunit à Sardica (Sofia actuelle) en vue de trouver un compromis entre les défenseurs

¹⁴ G. Ostrogorski, *Historia e Perandorisë Bizantine*, éd. Dituria, Tirana, 2002, p. 30.

¹⁵ Νίχεια ou Nicaea, ville de Phrygie sur les rives du lac Ascanion (aujourd'hui Iznik Gölü) dans la région actuelle d'Iznik.

¹⁶ Les Ariens se divisèrent en deux fractions, en semi-ariens qui admettaient la ressemblance (ὁμοιωσις), mais pas l'identité (ὁμοούσιος) du Fils avec le Père, et en radicaux qui restèrent fidèles à l'enseignement d'Arius.

de la doctrine de Nicée et les Ariens, mais sans réussir en effet à réconcilier les deux parties. Les soi-disant semi-ariens, qui abandonnèrent les travaux du concile, se réunirent à Philippopolis, dans un autre concile, connu autrement comme le concile *pseudosardicens*¹⁷. Les actes de ce concile furent signés aussi par *Eulalius*, l'évêque de la ville d'Amantia, premier évêque connu d'Epirus Nova¹⁸. Les sources du IV^e siècle ne nous permettent pas de comprendre si *Eulalius* était ou non le seul parmi les évêques de la province à s'opposer au credo de Nicée. Compte tenu de la grande influence de l'Eglise et des représentants du clergé sur les croyants, nous pensons que, au moins dans la ville d'Amantia, la doctrine arienne était répandue, prêchée et pratiquée dans les sacrements. Dans ce cas-là, l'évêché d'Amantia (pour le moins son autorité ecclésiastique) se trouvait dans les positions d'un centre hérétique, dont le contraste avec le credo de Nicée l'opposait aussi à celui du Saint-Siège à Rome.

Dans le cadre de la hiérarchie et de la subordination administrative religieuse¹⁹, à la fin du IV^e siècle, l'Eglise de l'Illyricum Oriental, dont faisait partie aussi l'Epirus Nova, était dans la juridiction ecclésiastique de Rome. Le représentant apostolique pour la partie orientale de l'Empire romain, l'évêque du vicariat de Thessalonique créé à cette époque-là, jouissait du droit de nommer les titulaires ecclésiastiques des évêchés de l'Illyricum²⁰. Dans les lettres

¹⁷ *Acta et Diplomata Res Albaniae Mediae Aetatis Illustrantia* (par la suite A. Alb.). Collegerunt et digesserunt D^R. Ludovicus de Thalloczy, D^R. Constantinus Jireček, D^R. Emilianus Sufflay, vol. I, Vindobonae MCMXIII. Typis Adolphi holzhausen. Drejtoria e Përgjithshme e Arkivavedhe Revista Ekskluzive, Tirana-Prishtina, 2002, doc. 1.

¹⁸ A. Alb. I, doc. 1.

¹⁹ L. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, « Byzantinische Zeitschrift », 1, 1892, p. 543 ; A. Meksi, *Të dhëna për historinë e hershme...*, p. 110 ; M. Haxhimihali, *La hiérarchie religieuse des provinces d'Épire et de Dardanie face à la rivalité entre Rome et Constantinople en Illyricum*, « L'Illyrie Méridionale et l'Épire dans l'Antiquité », III, Actes du III^e colloque international de Chantilly, 16-19 octobre 1996, Paris 1999, p. 305-312.

²⁰ Selon le *Synecdemus* de Hiéroclès, l'Epirus Nova avait comme villes *Dyruahy* (Durrës), *Scampa* (Elbasan), *Apollonia* (Pojan de Fier), *Bylis* (Hekal de la Mallakaster), *Amantia* (Plloça de Vlore), *Polyheriupolis* (Berat), *Aulon* (Vlore), *Aulinidos* (Ochrid), *Listros* et *Sceuptron*. Aux termes d'une loi du temps de l'empereur Zénon, incluse dans le *Codex Justinianus* (*Burime të zgjedhura për historinë*, p. 424), chaque ville devait avoir nécessairement son propre évêque. Dans ce contexte, les documents attestent que sept sur les dix villes de la province avaient leurs propres évêques, qui étaient responsables des questions de caractère religieux.

que les papes de cette période-là adressaient aux évêques de l'Illyricum, ces derniers étaient informés des privilèges de l'évêque Anyse de Thessalonique, auquel les papes (Damase I^{er} (366-384) et Sirice (384-399))²¹ réservaient le droit d'ordonner des évêques. Cette situation se poursuivit aussi au début du V^e siècle. Le pape Innocent I^{er} (401-417) confirmait à Rufus, évêque de Thessalonique, son autorité de « *quae exoriantur per Achaiae, Thessaliae, Epiri veteris, Epiri novae et Cretae, Daciae, Mediterraneae, Daciae Ripensis, Moesiae, Dardaniae et Prevali ecclesias* »²².

La situation changerait au V^e siècle. L'édit de l'an 421 de l'empereur Théodose II (408-450) subordonna l'Église de l'Illyricum – et, de ce fait, même celle d'Epirus Nova – au Patriarcat de Constantinople. Cet édit marqua le début d'un conflit de plusieurs années entre la Papauté et le Patriarcat, dont l'origine était la juridiction de l'Église de l'Illyricum Oriental. Le pape Boniface I^{er} demanda secours à Honorius, empereur d'Occident, et ce dernier le rassura de la protection des droits de Rome sur l'Illyricum²³. En effet, les encycliques des papes Boniface I^{er} et Célestin I^{er}²⁴ reconfirment le droit exclusif de Rome sur l'Illyricum, où son autorité était représentée et assurée par le vicaire apostolique, l'évêque Rufus de Thessalonique. C'est précisément la correspondance de Célestin I^{er} (422-432) qui atteste du nom de *Felix, Dyrracenaе provinciae episcopus*, lequel avait bénéficié de l'appui personnel du pape en question²⁵. D'après ce qui ressort du contenu du courrier, l'évêque Félix semble avoir dérogé à l'édit de Théodose et continué à respecter les prérogatives du Siège pontifical, subissant en échange la réaction des adversaires de l'autorité de Rome (considérés par le Pape comme des « ennemis »).

Dans les confrontations doctrinales du V^e siècle, qui étaient en même temps une lutte entre les deux grands centres ecclésiastiques pour la domination de l'Église, Rome joua un rôle prépondérant. En effet, le développement général de l'Empire était déterminé à cette époque-là par les débats théologiques. Et à l'ordre du jour des débats ce n'était plus la doctrine arienne, mais la confrontation des deux écoles théologiques, alexandrine et antiochienne, sur la nature divine

²¹ A. Alb. I, doc. 2, 4, 5.

²² *Ibid.*, doc. 7.

²³ *Ibid.*, doc. 9.

²⁴ *Ibid.*, doc. 10-13.

²⁵ *Ibid.*, doc. 13.

ou humaine du Christ²⁶. Ce thème deviendrait essentiel au Troisième Concile œcuménique tenu dans la ville d'Éphèse²⁷ en 431. Entre autres, à ce concile participèrent deux évêques d'Epirus Nova, *Eucharius*, évêque de Dyrrachium, et *Felix*, évêque d'Apollonia et de Byllis. Tous les deux, ils souscrivirent aux décisions du concile, restant fidèles au siège de Rome et au pape Célestin I^{er} qui s'était prononcé au soutien de l'évêque alexandrin. La participation de deux évêques à ce concile et leur adhésion à ses actes leur donnait aussi le droit d'en communiquer les décisions à leurs évêchés respectifs. C'étaient des actes que tout le monde devait respecter et pratiquer dans les sacrements, ce qui signifie que l'hérésie nestorienne n'avait pas pu trouver de terrain dans la province. S'il est vrai que, faute de documents, nous ne sommes pas en mesure de dire ce qu'était l'attitude adoptée par les autres évêques de la province, on peut pourtant présumer que Dyrrachium, en tant que principal centre épiscopal où se trouvait aussi le siège de l'autorité administrative provinciale, dû influencer également les autres contrées de la province. Il y a donc lieu de supposer que les décisions de ce concile furent respectées et mises en pratique même dans les autres centres épiscopaux de l'Epirus Nova. À travers l'encyclique²⁸ du pape Sixte III (432-440) adressée aux évêques de l'Illyricum, les évêques de la province furent informés du nouveau vicaire de Thessalonique, Anastase, qui continuait à garder les mêmes privilèges de ses prédécesseurs, légats de Rome.

Le pontificat de Léon I^{er} (440-461) fut marqué par la correspondance la plus soutenue des évêques de l'Epirus Nova avec le Siège pontifical, notamment entre les années 444 et 458. Ses encycliques, en 444, reconfirment le vicariat d'Anastase en Illyricum et fournissent des données sur certains aspects de l'organisation interne ecclésiastique à plusieurs niveaux hiérarchiques : «... *episcopi, presbyteri, diaconi*... »²⁹. Cette reconfirmation fut répétée

²⁶ L'école alexandrine, représentée par l'évêque Cyrille, défendait la doctrine chrétienne suivant laquelle le Christ a deux natures qui, bien que séparées, s'unissent en une seule personne et substance, tandis que l'école antiochienne représentée par Nestorius, évêque de Constantinople, soutenait la doctrine selon laquelle, chez le Christ, la divinité et l'humanité coexistaient, mais ne s'unissaient pas pour former l'unité d'un seul individu. Le Concile condamna la doctrine nestorienne ainsi que Nestorius lui-même, qui jouissait du soutien de l'empereur d'Orient en personne. Voir, pour plus de détails, G. Ostrogorski, *op. cit.*, p. 36.

²⁷ Εφεσος ou Ephesus, ville d'Asie Mineure (Lydie) à l'embouchure du Caystre (Küçük Menderes) sur la côte égéenne.

²⁸ *A. Alb.*, I, doc. 15.

²⁹ *Ibid.*, doc. 16, 17.

deux ans plus tard dans l'encyclique adressée, entre autres, même à l'évêque de Dyrrachium, *Lucas*, dont le nom se manifeste plus fréquemment dans la correspondance de Léon I^{er}³⁰.

Les sources du V^e siècle mentionnent *Lucas* aux fonctions de l'évêque de l'église métropolitaine de Dyrrachium entre les années 446 et 458. C'est à ce titre qu'il prit part à deux conciles, dont un œcuménique, celui de Chalcédoine. Il a été attesté initialement d'avoir signé les décisions du second concile ou du « brigandage » d'Éphèse, tenu en 449³¹, acte qui le mit dans les positions des partisans de la doctrine monophysite. Nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer si cet évêque souscrivit de plein gré aux décisions du concile en question, mais nous pouvons dire seulement que toute opposition au monophysisme fut violemment réprimée au concile et, à la fin, tous les participants souscrivirent à l'unanimité à ses actes. L'évêque de Lychnidos, *Antoninus*, souscrivit lui aussi aux actes de ce concile avec *Lucas*. Seulement deux ans plus tard, *Lucas* participa au Quatrième Concile œcuménique de Chalcédoine³² et souscrivit à ses actes avec l'évêque d'Apollonia, *Eusebius*. Compte tenu de ce à quoi prêter à penser les documents de l'époque, la doctrine monophysite d'Eutychès avait trouvé à Dyrrachium et à Lychnidos un terrain propice à la prédication et à la pratique, puisque le pape Léon I^{er}, dans l'encyclique de l'an 457, faisait appel entre autres même à l'évêque *Lucas* et l'encourageait à se mettre contre les hérétiques eutychéens³³.

Les évêques de la province ne tardèrent pas à répondre à l'empereur Léon I^{er}, un an après, en 458, à l'issue d'une assemblée des évêques installés en Epirus Nova³⁴. En plus de *Lucas*, on y voit mentionnés les noms de cinq autres évêques de la province,

³⁰ *Ibid.*, doc. 18.

³¹ Connu comme le « *Latrocinium Ephesinum* ».

³² À ce concile œcuménique, Constantinople a triomphé, tant dans la formulation du dogme que dans le domaine de la politique ecclésiastique. Le droit de la Nouvelle Rome à tenir la direction de l'Église d'Orient avait été formulé déjà dès le deuxième concile œcuménique. En effet, en vertu du troisième canon de ce concile, la première place dans la hiérarchie ecclésiastique après le pape de Rome revenait à l'évêque de Constantinople. La victoire contre Alexandrie en alliance avec Rome avait montré que son rôle hégémonique était un fait réel. Constantinople est allée plus loin. Le 28^e canon du concile de Chalcédoine a reconnu le primat du pape dans l'Église, mais, pour ce qui était de tous les autres aspects, il sanctionnait une équivalence totale entre les évêques de l'Ancienne Rome et ceux de la Nouvelle Rome. C'est ce qui annonçait la guerre entre les deux capitales religieuses. Voir G. Ostrogorski, *op. cit.*, p. 36-37.

³³ *A. Alb.*, I, doc. 22.

³⁴ *Ibid.*, doc. 23.

notamment, *Artemius*, évêque de Scampis, *Antoninus*, évêque de Lychnidos, *Philicaris*, évêque de Byllis, *Eusebius*, évêque d'Apollonia, et *Nazarius*, évêque d'Aulona. Le document en question jette la lumière sur un fait important : les évêques d'Epirus Nova gardaient une correspondance directe avec l'empereur Léon I^{er} qui, semble-t-il, attachait beaucoup d'importance aux développements en matière de religion dans cette province de l'Illyricum. Dans les confrontations théologiques de l'époque, les évêques d'Epirus Nova restèrent fidèles à la doctrine chrétienne de Chalcédoine, même si le soutien que l'hérésie monophysite aurait pu trouver dans cette province n'est pas à exclure. C'est ce qu'attestent deux encycliques, celle du pape Gélase I^{er} (492-496) et celle du pape Anastase II (496-498), adressées aux évêques de l'Illyricum³⁵.

L'arrivée au pouvoir de l'empereur Léon I^{er} affaiblit davantage les liens entre Rome et la hiérarchie ecclésiastique de l'Illyricum (y compris celle de l'Epirus Nova). Les circonstances politiques et religieuses étaient devenues favorables aux monophysites. La situation s'aggrava encore plus des suites de l'activité du patriarche de Constantinople, Acacius (472-489), lequel, profitant du fait que Rome était tombée aux mains des barbares, se mit à se proclamer premier évêque de l'Église chrétienne. La promulgation de l'*Henotikon*³⁶ par l'empereur Zénon avec le concours du patriarche Acacius conduisit au premier grand schisme entre les deux centres ecclésiastiques. Les monophysites tentèrent de dominer sur l'Illyricum. Afin d'annexer l'Illyricum, le patriarche Acacius gagna à sa cause André, l'évêque vicaire de Thessalonique, faisant couper de cette manière les liens du siège pontifical avec ce dernier. Mais le pape avait continué, paraît-il, à garder sa correspondance avec certains groupes d'évêques³⁷. La lettre du pape Anastase II adressée à l'évêque de Lychnidos, *Laurentio*, confirme le fait que l'Église à Thessalonique et ailleurs avait lancé l'anathème contre le patriarche Acacius³⁸. De toute évidence, une partie de l'Epirus Nova – du moins Lychnidos, puisqu'on ne peut pas se prononcer sur les éventuelles prises de position des autres évêques de cette province – continuait à rester fidèle au siège de Rome et à reconnaître la primauté du pape.

³⁵ Cette attitude a été adoptée également par les évêques d'Epirus Vetus (l'Ancienne Épire). Voir W. Bowden, *Epirus Vetus, The Archeology of a Late Antique Province*, Duckworth, London, 2003, p. 155.

³⁶ Formule d'union promulguée par l'empereur Zénon (à l'an 482) qui visait à réconcilier les fractions théologiques contradictoires. L'*Henotikon* rejeta les décisions de Chalcédoine et réaffirma l'hérésie monophysite.

³⁷ A. Alb., I, doc. 24, 25.

³⁸ *Ibid.*, doc. 25.

La période du règne de l'empereur Anastase I^{er} (491-518) paralyserait presque totalement les rapports du Saint Siègre avec l'Église de l'Illyricum Oriental. L'empereur, un monophysite dans ses convictions, s'exprimait avec méfiance à l'égard du pape « *in partibus barbarorum* ». Après la mort du pape Anastase II en 498, la papauté plongea dans une lutte fiévreuse visant à rétablir son autorité en orient. Durant l'épiscopat de Dorothee, le successeur d'André, Thessalonique devint l'épicentre de l'activité antipapale. En 512, sous le pontificat de Symmaque, les efforts de la papauté se couronnèrent de succès. Le pape lui-même présidait une fraction qui était aussi bien anti-impériale que contre l'*Henotikon*.

L'Église de l'Illyricum Oriental réapparaît dans les documents ecclésiastiques en 512, justement dans la correspondance du pape Symmaque. Dans sa réponse datée du 12 décembre 512, il condamnait tout souvenir du patriarche Acacius et sollicitait le clergé et le peuple de l'Illyricum, de la Dardanie et des deux Daces à rester fidèles au siège de Rome, à ne pas passer du côté de Constantinople et à vouer à l'anathème le patriarche en question. Or, les évêques n'étaient pas disposés à remplir cette dernière condition, à cause de la crainte des réactions de Constantinople et de Thessalonique. En été 515, l'élément chalcédonien commença à gagner du terrain aussi bien en Illyricum qu'en grèce, s'opposant ouvertement à la volonté impériale.

Le pape successeur, Hormisdas (514-523), dépêcha ses légats avec des instructions spéciales comment convertir les hérétiques et agir « *in partibus Graecorum* ». La lettre³⁹ attestait que les évêques dardaniens, presque tous les Illyriques et les Scythes, avaient rejoint le Siège pontifical. Deux ans plus tard, en 517, le synode tenu dans la province méridionale voisine d'Epirus Vetus (l'Ancienne Épire) se prononçait en faveur du respect d'Hormisdas, en condamnant en même temps et Acacius, et les autres hérétiques⁴⁰.

L'empereur Anastase, dans ses efforts contre le Siège pontifical, invita au palais impérial quelques évêques, dont on mentionne également la présence de l'évêque de la ville de Lychnidos, *Laurentio*⁴¹, qui avait souscrit aussi, entre autres, au

³⁹ *Ibid.*, doc. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, doc. 27.

⁴¹ En plus des réprimandes, les évêques furent jetés en prison et ce n'est qu'à la suite de l'intervention de l'armée de l'Illyricum Oriental que l'empereur remit en liberté deux d'entre eux, tandis que *Laurentio*, qui avait condamné ouvertement Anastase et sa cour, continua à purger sa peine d'internement.

*Libellus fidei*⁴² de conciliation envoyé à Constantinople par les légats du pape⁴³.

La politique antipapale et monophysite suivie par Anastase changea avec l'accession au pouvoir des empereurs Justin I^{er} et Justinien le Grand.

Le 28 mars 519, Justin obligea Jean, le patriarche de Constantinople, à souscrire au *Libellus* et à effacer du diptyque⁴⁴ le nom du patriarche Acacius. Immédiatement après, certains des évêques de l'Epirus Nova écrivirent à Hormisdas ou dépêchèrent des ambassades auprès de lui. Par cet acte, on peut dire qu'au cours des deux années qui suivirent, en 519 et 520, l'Eglise de Rome eut la possibilité d'être présente dans l'Eglise d'Orient par le biais de ses représentants. Rome et Hormisdas personnellement envoyèrent toute une série de délégations ecclésiastiques, chargées de la mission de réconciliation et d'union. Hormisdas s'était personnellement adressé au préfet pour lui demander d'intervenir afin de faciliter la mission aux légats apostoliques.

Les documents laissent entendre que cette réconciliation avec le siège de Rome n'eut pas le soutien de tous les évêques de l'Illyricum. Cela fut attesté lors du concile régional tenu en Epirus Nova en 519, lors des travaux duquel on apprit qu'un *episcopus prevalitensis* fut excommunié et condamné sous prétexte d'être passé du côté du pape⁴⁵. Lors de la réception réservée aux légats du pape Hormisdas, l'évêque d'Aulona (au sujet duquel les documents font défaut) les informa que, concernant le *Libellus* du pontife, il attendrait la réponse de son métropolitain, l'archevêque de Dyrrachium. Il semble bien que l'évêque d'Aulona obtempérait aveuglément à l'autorité ecclésiastique de la province et hésitait de se prononcer personnellement, ne fût-ce qu'en principe, au sujet de souscrire ou non au *Libellus*⁴⁶. C'est juste le contraire que fut l'attitude adoptée par *Trojus*, l'évêque de Scampa. Les légats pontificaux, suivant les recommandations du pape lui-même, décrivaient en détail dans la lettre adressée à ce dernier l'accueil très cordial qui leur fut réservé par « *Trojus président au clergé, à la plèbe de la ville et aux soldats*

⁴² Le *Libellus* non seulement condamnait tous les hérétiques, y compris l'évêque Acacius, mais confirmait aussi l'autorité absolue du pape.

⁴³ Z. Mirdita, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁴ Durant l'Antiquité chrétienne, le diptyque se présentait sous forme de registre où l'on notait les noms des personnes (vivantes ou mortes depuis longtemps) considérées comme des membres de l'Eglise.

⁴⁵ Hormisdas PP, EP. 63, CSE, CCXV, p. 673-674. Voir aussi Z. Mirdita, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁶ A. Alb., I, doc. 29.

qui portaient des croix ». La rencontre avec les légats pontificaux eut lieu dans la cathédrale Saint-Pierre où, en présence du clergé et de la noblesse de la ville, l'évêque signa de plein gré le *Libellus* du pape. Dans la lettre envoyée à Hormisdas, les légats ne manquent pas de souligner que « *Confitemur beatitudini vestrae tantam devotionem, tanta deo gratias, tantas lacrymas, tanta gaudia difficile in alio populo vidimus* »⁴⁷. L'attitude adoptée par Trojus prête à penser que l'Église d'Epirus Nova n'était pas unique dans son attitude à l'égard des changements religieux de cette période-là. Le fait que le métropolitain de Dyrrachium ne s'était pas encore prononcé sur le *Libellus* du pape laisse supposer une hésitation de sa part, qui influençait visiblement l'attitude d'une partie du clergé de la province (dont l'évêque d'Aulona). Nous sommes incapables de dire quoi que ce soit de l'attitude adoptée par les évêques d'Apollonia et d'Amantia à l'égard du *Libellus* du pape, puisque les sources préservées jusqu'à nos jours ne donnent aucune indication à ce sujet.

L'Église chrétienne trouva chez Justinien I^{er} non seulement un défenseur, mais aussi un chef. En effet, bien que chrétien, Justinien restait essentiellement un Romain et l'idée de l'autonomie de la sphère religieuse lui était tout à fait étrangère⁴⁸. Suivant la nouvelle réorganisation administrative et ecclésiastique, l'Église de l'Illyricum Oriental fut divisée en deux parties, une méridionale ayant son siège à Thessalonique et une septentrionale dont le siège était à Justiniana Prima⁴⁹. Les évêques de l'Epirus Nova restèrent sous la juridiction

⁴⁷ *Ibid.* « Nous avons difficilement vu chez un autre peuple tant de dévotion, tant de gratitude envers Dieu, tant de larmes, tant d'exultation ».

⁴⁸ L'empereur gérait les affaires religieuses de la même façon qu'il gérait celles de l'État, intervenant personnellement dans chaque problème concernant l'organisation ecclésiastique et se réservant le droit de trancher sur les questions dogmatiques et théologiques. Dans le cadre de l'histoire des rapports entre l'État et l'Église, l'époque de Justinien constitue le moment de l'influence majeure du pouvoir impérial sur la vie ecclésiastique. Aucun autre empereur avant ou après lui n'eut tant de pouvoir absolu sur l'Église. L'attitude à adopter à l'égard du monophysisme était à l'époque le problème le plus aigu. La politique de conquête à l'Ouest exigeait nécessairement une relation avec l'Église de Rome, ce qui imposait une prise de position contre le monophysisme. Cela encourageait de son côté l'hostilité des Églises de Syrie et d'Égypte à l'encontre du pouvoir central. En 531, Justinien proclama l'édit selon lequel tous ceux qui oseraient nier la consubstantialité du Christ avec le Père seraient passibles d'excommunication.

⁴⁹ Mais les lettres du pape Grégoire I^{er} (dit le Grand, 590-604) adressées aux métropolitains et aux évêques de cette église attestent que, sur le plan de la juridiction, Justiniana Prima n'était que la réplique de Thessalonique, dont les lettres avaient comme en-tête « *Universis episcopis per Illyricum* ». Grigorii I Papae Ep., V 10, III 6, 7. Grigorii I Papae Registrum Epistolarum, Ed. P. Ewald – L. Hartmann, in MGH AA, II, Berolini 1877-1899.

ecclésiastique de Thessalonique. Sur le plan dogmatique et théologique, Justinien proclama au Concile œcuménique de Constantinople, en 553, la condamnation de trois théologiens sous l'accusation de nestorianisme dans le cadre de l'affaire des dits Trois Chapitres (*Tria capitula*). L'empereur reçut aussi le soutien du pape Vigile qui, lors de son séjour à Constantinople, proclama le « *Judicatum* », par l'intermédiaire duquel on condamnait l'enseignement des « *Tria capitula* »⁵⁰.

Les travaux du concile en question rassemblèrent un petit nombre d'évêques, dont les sources attestent la participation de l'archevêque de Dyrrachium, *Marinianum*, et de l'évêque d'Aulona, *Soterus*. *Marinianum* est le premier ecclésiastique de cette province cité dans les documents comme portant le titre d'archevêque. En effet, aucun des titulaires ecclésiastiques dont attestent les sources des V^e-VI^e siècles ne semble avoir tenu la fonction d'archevêque. La lettre du pape Léon I^{er}, de l'an 444, ne mentionnait que trois niveaux de la hiérarchie du clergé, « des évêques, des presbytères et des diacres ». Nous sommes donc de l'avis que, dans cette province, il existait déjà une hiérarchie ecclésiastique proprement dite, à la tête de laquelle se trouvait l'archevêque de la métropole de la province, Dyrrachium. Et ce fut précisément l'archevêque de l'Epirus Nova, *Marinianum*, celui qui s'opposa ouvertement à la condamnation des Trois Chapitres⁵¹, en se mettant contre la politique impériale. À la différence de la plupart des évêques épirotes qui refusèrent de prendre part au concile, *Soterus*, l'évêque d'Aulona, en fut un des participants⁵². Les tendances des évêques de Dyrrachium à s'opposer ne manquèrent de s'exprimer cette fois-là non plus.

Le dernier évêque de la province mentionné dans les documents ecclésiastiques de la fin du VI^e siècle c'est l'évêque de Dyrrachium, *Urbilio/Urbieum*. Dans sa lettre de l'an 597, le pape ordonnait entre autres même à cet évêque de quitter l'habit religieux, s'il était obligé de servir dans l'armée ou dans la fonction publique, mais de retourner au monastère au cas contraire. La fin du VI^e siècle marqua un autre conflit sévère entre les deux centres ecclésiastiques,

⁵⁰ Il s'agissait des écrits de Théodore de Mopsueste, Théodore de Cyr et Ibas d'Édesse. Cet acte, tout comme les efforts postérieurs en vue de rallier les Monophysites, ne firent qu'accroître les tensions existantes sans pouvoir calmer ces derniers.

⁵¹ A. Alb., I, doc. 35c.

⁵² C. Pietri, *La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Église de Rome (V^e-VI^e siècle)*; V. Popovic, *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, « Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome, Rome, 12-14 mai 1982 », Rome, 1984, p. 21-62.

qui avait à son origine les protestations continues du pape Grégoire I^{er} contre le titre de « patriarche œcuménique » que portaient les patriarches de Constantinople depuis déjà un siècle. Dans une lettre datée de mai 599, le pape conseillait à *Urbicum*, un des évêques invités au concile de Constantinople, de se prononcer contre l'octroi du titre de patriarche œcuménique à Cyriaque.

L'empereur Phocas (602-610) entreprit une politique favorable à Rome qui allait culminer avec l'édit qu'il envoya au pape Boniface III en 707, où il reconnaissait à l'Église apostolique de Saint-Pierre le primat sur toutes les églises. L'autorité du pontife est attestée aussi bien par les interventions des papes Honorius I^{er} (625-638) Martin I^{er} (649-655) et Vitalien (657-672) que par celles du pape Serge I^{er} (687-701) au concile de l'année 692. Et, en effet, aux conciles de 680 et de 692, qui furent tenus à Constantinople⁵³, les évêques de l'Illyricum (dont faisaient partie également les évêques de l'Epirus Nova) continuaient encore à se trouver sous la juridiction ecclésiastique du siège de Rome.

Afin d'avoir un cadre plus clair des titulaires ecclésiastiques ayant tenu la position d'évêques des centres épiscopaux de l'Epirus Nova au cours des V^e-VI^e siècles, en voici une liste chronologique de leur attestation dans les sources écrites. Les données antiques pour un tel objet d'étude ne sauraient nullement être considérées comme exhaustives, par conséquent, cette liste pourrait s'enrichir dans l'avenir par de nouveaux noms d'évêques et de nouvelles sources documentaires.

⁵³ Contre la doctrine monothélite qui reconnaissait dans le Christ une seule volonté divine, ce qui constitue aussi la tentative la plus claire et la plus résolue à se réconcilier avec les Monophysites, se prononce en 680 même le troisième concile œcuménique, connu aussi comme le concile « in Trullo » ou « Trullano », convoqué par l'empereur Constantin Pogonate. Quelques années plus tard, en 692, les évêques grecs, pour la plupart les mêmes qui avaient assisté au concile précédent, ont tenu un second concile dans la même salle (d'où il est connu comme le « *Trullano secondo* » ou le « *Quinisexte* », car il avait pour but de compléter les cinquième et sixième conciles quant aux questions de discipline). En effet, ce second concile s'inspira dans ses décisions d'une grande hostilité envers les pratiques de l'Église latine, laquelle s'y est opposée en le considérant comme un concile schismatique.

**Liste des évêques⁵⁴ des centres épiscopaux de l'Epirus Nova
dans les sources écrites des IV^e-VI^e siècles**

Année	Ville	Nom de l'évêque	Lieu où il est mentionné	Sources
344	Amantia	<i>Eulalius</i>	Au pseudo-concile de Sardica, autrement connu comme le concile de Philippopoli	A. Alb., I, 1
424	Dyrrachium	<i>Felix</i>	À la lettre envoyée au pape Célestin I ^{er}	A. Alb., I, 13
431	Apollonia	<i>Felix</i>	Au concile œcuménique d'Éphèse	A. Alb., I, 14
431	Byllis	<i>Felix</i>	Au concile œcuménique d'Éphèse	A. Alb., I, 14
431	Dyrrachium	<i>Eucharius</i>	Au concile œcuménique d'Éphèse	A. Alb., I, 14
446	Dyrrachium	<i>Lucas</i>	À la lettre du pape Léon I ^{er}	A. Alb., I, 18
449	Dyrrachium	<i>Lucas</i>	Au concile du "brigandage"	A. Alb., I, 20

⁵⁴ Les appellations des évêques dans les documents des sources :

Eulalius episcopus ab Amantiam

Felix, Dyrracenae provinciae episcopus

Felix episcopus civitatis Apolloniae et Bellides (ἐπισκοπος πόλεων
Ἀπολλωνίας καὶ Βελίδος Βελλιάδος)

Lucas episcopus Dyrrhachenae civitatis ~ (446-458)

Eusebios episcopus civitatis Apoloniadis ~ (451-458)

Philocharis episcopus Vallidi (I e. Byllidos)

Nazarius episcopus Aulonae

Antoninus episcopus Lychnidii ~ (449-458)

Soterius revendissimus episcopus Aulonis

Artemius episcopus Escampenus

Venerabilis Trojus episcopus

Marinianum archiepiscopum Dyrrhachensen

Urbicio Dyrrachiensi / Urbicum Dyrrachinum

Laurentio de Lignido episcopo

			d'Éphèse	
449	Lychnidos	<i>Antoninus</i>	Au concile du "brigandage" d'Éphèse	A. Alb., I, 20
451	Apollonia	<i>Eusebius</i>	Au concile œcuménique de Chalcédoine	A. Alb., I, 21
451	Dyrrachium	<i>Lucas</i>	Au concile œcuménique de Chalcédoine	A. Alb., I, 21
457	Dyrrachium	<i>Lucas</i>	À la lettre du pape Léon I ^{er}	A. Alb., I, 22
458	Apollonia	<i>Eusebius</i>	À la lettre adressée à l'empereur Léon I ^{er}	A. Alb., I, 23
458	Byllis	<i>Philocharis</i>	À la lettre adressée à l'empereur Léon I ^{er}	A. Alb., I, 23
458	Aulona	<i>Nazarius</i>	À la lettre adressée à l'empereur Léon I ^{er}	A. Alb., I, 23
458	Lychnidos	<i>Antoninus</i>	À la lettre adressée à l'empereur Léon I ^{er}	A. Alb., I, 23
458	Dyrrachium	<i>Lucas</i>	À la lettre adressée à l'empereur Léon I ^{er}	A. Alb., I, 23
458	Scampa	<i>Artemius</i>	À la lettre adressée à l'empereur Léon I ^{er}	A. Alb., I, 23
497	Lychnidos	<i>Laurentio</i>	À la lettre du pape Anastase II	A. Alb., I, 25
519	Scampa	<i>Trojus</i>	À la lettre des légats du pape Hormisdas	A. Alb., I, 29
553	Aulona	<i>Soterus</i>	Au II ^e concile cuménique de Constantinople	A. Alb., I, 35
553	Dyrrachium	<i>Marinianum</i>	Au II ^e concile cuménique de Constantinople	A. Alb., I, 35c
597	Dyrrachium	<i>Urbicio</i>	À la lettre du pape Grégoire I ^{er}	A. Alb., I, 43
599	Dyrrachium	<i>Urbicum</i>	À la lettre du pape Grégoire I ^{er}	A. Alb., I, 45

Eno KOÇO

VOCAL ISO(N)

Introduction

This historical musicological study¹ is concerned with the vocal *iso(n)* repertory, used, on the one hand in the oral traditions of the *multipart unaccompanied singing* (IMUS) of the south-west Balkans or more specifically south Albania, north Greece and a small part of Macedonia, and on the other hand in Byzantine chant. The vocal *iso(n)* is an important component of these traditions, which are still practiced today in the north east Mediterranean area. The study attempts to present evidence on various manifestations of the practice in their particular geographical regions and to further determine the historical roots of these traditions.

The research aims also to study the relationship, if any, between non-religious/profane and religious practices, that is the *iso(n)* used in the oral traditions of the IMUS and that of the Byzantine Chant. The former vocal *iso* repertory is broadly used in the multipart (two- and three-part) singing with *iso* of the rural and urban areas of south-west Balkans and is profane, whereas the latter is widely practiced today in Byzantine churches all over the world.

Multipart singing in Albania is usually considered to be solely an Albanian phenomenon, whereas in Greece it is thought of as being Greek. In fact, the multipart singing of the Albanian and Greek, as well as Aromanian and some Slavic populations is more intrinsically bound to the region than to the respective ethnic group. The distinct sound of the *iso(n)* singing echoes the internal and external historic influences on the region, interwoven with complex modal idioms. As a result, in the regions of south Albania and north Greece, a distinct and rich Levantine sound developed, echoing the voices and instrumental music of the East.

Although in Western references there is no mention that the use of *iso(n)* is to be found before Late Byzantine times, the

¹ This study has been kindly supported by a research grant from the AHRC.

possibility cannot be excluded that the drone was used in previous centuries. This study does not attempt to prove that the iso(n) was practiced continuously from the ancient Greek period and its Esoteric music theory. It is also hard to prove that the iso was an element of ancient south-west Balkan polyphony since there is little evidence to support such an assumption. There are several questions to be raised but not all of them can yet be given answers: What could be the age of the iso(n) used in the south-west Balkans? Was the ison used during Koukouzel's time (*b. c.1280, d.1360-75*)? To which period does the IMUS belong; the period of Antiquity, Christianity or the Middle Ages? Are the IMUS just folk songs and dances from the Albanian-Greek Ottoman milieu or are they profane music connected with the Byzantine and post-Byzantine period? How much has today's singing, of both Byzantine chant and IMUS, been affected by Turkish music? Has the IMUS been affected by Byzantine music?

An ison, a drone holding-note, comes from the Greek and is the voice that provides the drone in a Byzantine chant (Eastern Christian Chant). The latter is the liturgical music of the Orthodox Churches, whereas the IMUS has developed as a profane repertory. In Albanian, the same word for the same function in the oral traditional IMUS is spelled *iso*. Both versions of the spelling will be used throughout this survey, *ison* in the sense of the Byzantine chant and *iso* to refer to the south Albanian IMUS. An intermediate form of spelling with the use of brackets, *iso(n)* will also be used in order to characterise a liaison between the two linguistic forms. In both types the iso was never written down, but in Byzantine ecclesiastical chants the ison is a written neume, the earliest scored records of which can be found only from the beginning of the 19th century. The vocal iso(n), as the tonal foundation of the singing and a constant reference tone for the soloists melodic phrases is widely practiced today mainly in the north eastern Mediterranean.

The iso(n)/drone music can be both vocal and instrumental, although for this paper the focus of my investigation will be directed towards the vocal iso(n)/drone. I prefer to use the term "multipart" for this type of drone singing instead of the more commonly used term, "polyphonic". The latter, in my view, is not entirely correct since the iso, being a firm tone, "has no part in the melodic unfolding" (Emsheimer 1964, 44). The term "polyphonic" is used not only in Albania, but in the Balkans and beyond. It should be stressed that the south Albanian and northern Greek peoples as well as the Aromanian people living next to each other and employing the same word for the "iso(n)", use the term "polyphony" or "polyphonic" as a literal

translation from the ancient Greek *polyphōnos* (many-voiced) without any connotations of musical technique. Therefore, if you ask an ordinary Albanian in the street what the term *polyphony* or *polyphonic* means, he/she will answer that it is a many-voiced or multipart singing. He/she does not know that the scholarly meaning of this term is not referring to a literal translation from the Greek (many-voiced) but to a concept of medieval European polyphony (independence of voice and rhythmic parallelisms). The term *polyphony* or *polyphonic*, which was used as a scholarly notion and was introduced during the first half of the 20th century into the Albanian scene, was intended to designate a musical technique and style in which all or several of the musical parts move to some extent independently. Thus, the Western term for *polyphony* and the Albanian or Greek *polyphony*, as it is still used nowadays, are not comparable to one another for musical-theoretical reasons. However, the ordinary south Albanian man/woman would still prefer to use the expression *këngë me iso* (the Iso songs) or *Lab* songs rather than *polyphonic* songs, although this ambivalent term imposed on the regional culture as an institutionalisation of the folk festivals syndrome has persisted down to the 21st century and other regional musical concepts are preserved along with it.

The IMUS is not an isolated phenomenon. It has survived in many local musical traditions of north European and non-European traditional music such as Scottish bagpipe tunes, Latvian folksongs of the old variety—the *dainas*, Sicilian multi-part singing, Georgian folk polyphony and Indian music. It is a practice that corresponds to folk music in more than one part of the world. Vocal multipart singing styles with or without a drone have been preserved in the oral traditions of the Balkans including Bulgaria, Macedonia, Serbia, Croatia, Bosnia-Herzegovina and the northern Mediterranean zone including Italy, Sicily, Sardinia, Corsica and Portugal. However, the *iso* used in various styles of the multipart unaccompanied singing of south-west Balkan rural and urban societies is identified by its own musical grammar and melodic formulae.

On the Byzantine *ison* a more thorough perception is given by Kenneth Levy who explains: "To western ears the most striking Byzantine performing practice is the use of an *Ison* or drone to accompany liturgical singing. This is still heard in Orthodox churches. The earliest creditable evidence for the practice goes back to perhaps 1400. It was well established in the mid-15th century and was described in 1584 by the German traveller Martin Crusius: "more utriculariorum nostrorum, alius vocem codem sono tenet, alius, Dra

Dra, saltatorium in modum canit".² There are indications that ison singing (or perhaps simple parallel polyphony) extends back farther than the 15th century, but there is no independent Byzantine polyphony of the kind that developed in the west" (Levy 1980).

The members and congregations of Orthodox religious practitioners and the members of traditionalist IMUS communities do not acknowledge any relationship between the two repertoires, but a slight relationship may be suggested, based on what has been revealed as traces of microtonic intervals, modal character, free rhythms, improvised ornamentations, intoning process and, above all, the iso(n), all of which are found in both "schools". A number of researches have been conducted by Greek and non-Greek scholars, dealing with the use of the ison and other components related to the Byzantine chant. There is clearly a predisposition by some scholars to seek the existence of the Byzantine ison further back in the 13th or 14th centuries during Koukouzel's time.³ Conversely, another scholar, Dimitri Conomos, states that "the introduction of the drone, or Ison singing, so familiar in contemporary Greek, Arabic, Romanian and Bulgarian practice, is not documented before the 16th century, when modal obscurity, resulting from complex and ambiguous chromatic alterations which appeared probably after the assimilation of the Ottoman and other Eastern musical traditions, required the application of the tonic, or home-note, to mark the underlying tonal course of the melody" (Conomos 1982,1).

As far as the unaccompanied multipart singing is concerned, Hoerburger noted that the ison singers were to be found within the Greek part of Southern Epirus, but only among refugees from the Albanian area (Stockmann 1963, 44). Samuel Baud-Bovy and Rudolf Brandl have invested a great deal of effort into studying the music of the Epirus in general and that of IMUS in particular. Amongst the Greek scholars, Spyridon Peristeris during the period from 1951 to 1956 has carefully investigated the Epirotic IMUS. On this very type of singing, it should be pointed out that a meticulous study of the Cham (Albanian Çam)⁴ song was made in 1957 by Doris Stockmann, Wilfred Fiedler and Erich Stockmann who carried out an expedition not in Chameria (Çamëri), an area situated on the present Greek side

² Martin Crusius (1526-1607). His "*Turcograeciae libri octo*" published in 1584, in Basel, mentions reports of having heard the drone sound.

³ Jan Koukouzel, a distinguished composer of the 14th century, became famous in the imperial court of Constantinople for his remarkable voice.

⁴ In this paper the versions Çam, Çamëri will be used in an Albanian context, and Cham, Chameria, in non-Albanian.

of the border, but in three different places in Albania (Fier, Babicë and Skelë, near Vlorë) where the Chams were spread out and settled after the Second World War. Di Gaudio mentions that "a type of polyvocality . . . as far as the character of the 'drone' in the 'accompanying' voice and the new type of final cadential cell is concerned, is to be found among some Albanian *Albanophones* situated on the western areas of the province of Cosenza" (De Gaudio 1993, 145).

Trako, a scholar of the Academy of Religious Music in Bucharest, dealt with the role and function of the iso(n) in traditional choral music by describing it as a "pedal". "The tonalities of the Korçare music", according to Trako, "are always shaped, based on and made to revolve around Byzantine and Gregorian Medieval scales with most of them involving pentatonic scales" (Trako 1943, 2-3). Examining the different types of diaphonic instruments such as *cyla-diare*, *bishnica* and *gajde* (folk instruments with two pipes, one for the tune and the other for the drone/iso, found only along the eastern border), which are played in the manner of polyphonic songs, Ramadan Sokoli points out that this kind of "iso/pedal was an earlier practice than the ison used in the *Papadike* and *Heirmological* practice of Byzantine liturgical song" (Sokoli 1965, 135). Ahmedaja (2001, 269) states that "traces of these [drone] features can be noticed in the Arbëresh songs". Shupo indicates three main possible ways the iso was introduced into Albanian unaccompanied multipart singing: first, as a continuation from ancient Greek culture; second, as a derivation from Byzantine music which itself was also based on the ancient patterns; third, the most complex and debatable, as a result of Arabic musical influence on the south-western part of Europe. There is also a fourth, less credible approach, according to Shupo, which associates the iso origin with the period of the Ottoman occupation (Shupo 2004, 23-24).

Kruta, in my opinion, should be given special credit for his studies on the iso question, in recognition to his regular field research expeditions to South Albania and his meticulous observations. He also explored the possible existence of the iso in south Italy, among the Arbëresh people, who were the followers of both the traditional and Byzantine music of Albania and Morea.⁵ Kruta dismisses categorically the suggestion of some non-Albanian scholars that the iso/drone has evolved alongside the multipart unaccompanied singing

⁵ Morea is a term applied only to the Peloponnese but in colloquial Albanian it is often extended to include the whole of southern Greece.

through the Byzantine liturgy, and states that "the drone does not come from Byzantium". He reinforces this opinion "from the fact that there is no evidence that the traditional music of other Balkan nations, such as Serbia, Macedonia, Bulgaria, Romania and particularly Greece used the bourdon, although they were influenced by the Byzantine or Bogomil liturgy. Thus, if the iso had penetrated into South Albanian traditional song from the Byzantine chant, it would have also diffused to the central Albanian regions, and, certainly, to the other traditional songs of the Balkan peoples (Kruta 1991, 69). Although Kruta's statement seems to be a logical explanation, there is still room for discussion on this issue.

The Early Growth of the Iso(n) and the IMUS

It has been argued and generally accepted that the drone came into the Balkans from the East and that, as Anthony Baines states, it "probably became established during the early growth of musical systems in western Asia, though there is no strong evidence for it before Hellenistic times" (Baines 2006). The "Eastern" theory, which is the dominating one, has to do mainly with the ison used in the Byzantine chant. There are music manuscripts which provide the earliest hints of the practice, of how and when it started to be written. The "Eastern" theory is also linked with the origins of the drone used in the Indian subcontinent.

The beginnings of the IMUS, in my view, were a blend of pagan and Christian elements. This does not necessarily mean that its usage goes back to the pre-Christian era or before the period when Christianity was introduced into the south-west Balkan shores. In several parts of this region, its inhabitants continued to practice their ancient pagan rituals despite the introduction of new religions. The iso(n) has been orally transmitted and has evolved to both univocal Byzantine monody and the south-west Balkan oral traditions of multipart singing. Its penetration into liturgical singing and profane multipart singing used in the south-west Balkans, with its function as a sustained *finalis* in relation to the melody, should have occurred roughly at the same period, the Late Medieval, although it cannot be excluded that the drone used in multipart unaccompanied singing may have started earlier.

When the drone was initially used in Byzantine chant, it only sustained the chant in a straight line in an organ harmonic fashion. As in the IMUS the drone was an unchangeable underlying tone, which is different from the present-day Greek chant; its main role, apart

from functioning as the key (basic) note was to allow for participation. In Mount Athos, as in Grottaferrata, where Late Byzantine Period singing is practiced, the practitioners are trying to preserve the earlier tradition of Byzantine chant in which the harmony does not change, so the ison is a basic one and does not have a harmonic or rational role, but it is, more than anything else participatory. The drone/ison reflects the way one participates in the singing. It is of a heterophonic design, which means nothing but humming along. A later form of drone, based on tetrachord and pentachord mode changes or vertical harmonisation, elaborated by different schools of thought who formalized it, started later, after the Byzantine classical period (Classical Byzantine Chant covers the period from the 9th to the 15th century, from the end of Iconoclasm to the fall of Constantinople in 1453).

In multipart unaccompanied singing the drone serves as a tonal basis over which two or three harmonised voices or soloists interact with each other. It is "a sign that [the singers] actually do enjoy 'being together', evoking in an extraordinarily effective way the charms of solidarity. The performance has in fact as much to do with ethical concerns as with aesthetic ones. For in this practice of strictly oral tradition, singing is a collective moral responsibility to work out a sound form in the close company of a select group of friends".⁶ The IMUS preserves some very specific features: on the one hand it uses the microtonal intervals (which are extensively employed also in the Byzantine music) and, on the other, pentatonic systems; on top of the above combinations the drone is added, which makes the type of singing quite complex and extravert. The multipart songs with iso (Albanian *këngë me iso*) constitute the basis of this category of vocal organization and the voices of the solo singers over the drone/iso, which are perceived in a horizontal rather than in a vertical modal relationship, and which tend to develop (in some cases more than others) independently of each other. The iso remains a constant reference sound.

The south-west Balkan region evolved distinctive styles of its own, clearly indigenous, which were shaped by modal structures of a pentatonic spectrum of a relatively narrow range. Established as a result of the ancient trade routes in this geographical fringe area of the south-west Balkans, multipart pentatonic singing structures were shaped and a drone-based tonality was added, creating a more advanced musical architecture of this type of singing. The gradual

⁶ Bernard Lortat-Jacob, "Albania/Labë Country", CD, 2004.

IMUS formation belongs to a local, south-west Balkan process; it is more of a geographical occurrence than ethnic, although during the history of the IMUS development in some places more than the others it was also associated with local ethnic traditions and customs. Where the south Albanians are now located, the IMUS seems to have been preserved with some jealousy and fanaticism, favoured also by the surrounding mountainous terrain, which has, to some extent, isolated the region from external influences.

The repertoire of this multipart unaccompanied singing existed throughout the Middle Ages and the drone feature is assumed to have reached the folk music of the Balkans from the Indian subcontinent through the Byzantine and later Ottoman conquest of the peninsula. There was also a contingent of Gypsy or Roma nomadic people spreading from Asia Minor into Europe and entering the Balkans in the 14th century or earlier who brought with them, as well as their tunes, modes and instruments, also the notion of the instrumental drone.

Analysing the emission of the IMUS of the south-west Balkan area, I would put its nucleus, as the focal point of the unaccompanied multipart singing, in the regions inhabited by the former Chaonian, Molossian and Thesprotian peoples. The IMUS epicentre seem to be located south of the Vjosa river in the area identified by the Romans as Epirus Vetus, from where its waves widen in concentric circles in other directions, north, east and somewhat less towards the south, where different ethnic populations used to live in mutual partnership. The Toskëri and Labëri regions, as well as those of the Greek-speaking and Aromanian-speaking geographical areas, share the same way of singing, but apart from the language they differ in some specific, clearly identified, styles and features. This type of group singing of multi-ethnic origin was well formed during the Byzantine period and coexisted as a profane tradition and way of life with the general Byzantine culture together with other of its branches such as the architecture of churches and monasteries, the painting of murals and icons, and the writing of codices.

The different stylistic approaches developed along with the self consciousness of populations, their languages and later on, religions. The iso itself also acquired various shapes and local configurations, but it may be said that it remained a unifying factor of the multi-part traditions and styles of singing within their inherent ethnic and geographical differences. According to the studies of the Albanian scholars, two distinctive styles emerged as the most prominent: the Lab and the Tosk. However, apart from these

distinctive styles, there are other regional styles, which represent in a way some considerable differences between the various styles of the IMUS. Greeks and Aromanians, outside and inside the present borders of Albania, also practice the IMUS and although the singing is related to the Tosk or Lab groups, it cannot be categorised as such, since the above designations belong only to the Albanian ethnic groups.

On the Byzantine Ison

Although Byzantine liturgical music gradually progressed through its hymns, chants and Oktoechos system, it took several centuries to be introduced into the remote churches of the south-west Balkans, Epirus, and to develop through different phases of a notation system before a new element emerged; the ison. There is an argument between most Western and Greek musicologists as to whether the ison and microtones used in Byzantine chant today, were also known to the Greek classical music theorists and practitioners. Many Western scholars defend the theory that both microtones and ison came in after the Turkish conquest of the Eastern Roman Empire, and argue that the integration of the chromatic intervals, ison and singing styles into the Byzantine liturgical singing was a relatively late process, i.e., post-Medieval. Greek musicologists, on the other hand, believe that microtones and ison predated the Turks and have their roots in ancient Greek music. A number of questions may be raised: when did the process of Orientalisation take place? Was it due to the impact of other Eastern liturgical music or was it the result of exposure to Ottoman music? More importantly: does present-day Byzantine music sound like that of the Byzantine Empire period (before 1453) which in turn may have sounded like ancient Greek music?

The ison, as mentioned above, was never written down as notation for most of its existence and the earliest record in scores is apparently as late as the 19th century. Oliver Strunk points out that "we have no clear testimony to the practice of the ison singing—the improvised addition of a bourdon-like second voice—until after the Turkish conquest. Again during the period we are considering it was a purely diatonic music" (Strunk 1977, 300). Egon Wellesz "had to refute as strongly as possible the notion that Byzantine music represented a continuation of ancient Greek music. He pointed to the evidence in studies of literature, liturgical developments, and the fine arts indicating the enormous significance of the Near East, though in

studies of music there was a scarcity of reliable research in this vast area" (Velimirović 1976, 269).

Being originally monophonic or monodic, Byzantine chanting was not harmonized, but a drone-singing or choral ison was added below the melody in order to accompany liturgical singing and also to sustain the "root" of the Tone (that the choir intones and chants). This was a fundamental change in Byzantine church music, breaking the existing barriers of monophonic tradition. The introduction of *Oktoechos* in Byzantine chant, which goes back to the 6th century AD, dealt with the principles of composition based on modal formulae. Later on, the *organa* (vocal organum) was added to these chants and later still they began to be accompanied by a drone bass. Other scholars theorise that the earliest practice of the drone may have begun as early as the 7th century during Arab conquest of Palestine and Syria (632-750) or in pre-Turkish/Ottoman times. This must remain an open question, but it is much clearer that the post-Byzantine and modern Greek ison was influenced by Middle Eastern and Turkish/Ottoman practice.

In some recently issued CDs featuring, among others, the music of Koukouzel, one can hear a light ison which it is believed to be "closer" to the classical Byzantine chant. I am keen to defend the view that no ison existed during Koukouzel's time. However, if a kind of ison had started to be employed in the classical Byzantine chant, this should have been a simple and a light accompaniment to the melody being held throughout the chant and without moving along to the essential skeletal melodic tones (tetrachords). The tendency to introduce new features into the old tunes during a long process of consolidation of Byzantine liturgical music has shown that despite the intonation variations in a certain period of its development, it has managed to remain "traditional" based on the oral transmission of the music. On the other hand, new attempts by the inheritors of Byzantine traditions to adapt other polyphonic models as well as the ison to the contemporary world, should be taken, in my view, as a tentative way for broadening the spectrum of the concept of Byzantinism, probably in the direction of experimentation in choral singing.

Coexistence of IMUS and Byzantine Chant

The IMUS is a musical legacy of the Albanian and non-Albanian populations who have lived for centuries in the south-west Balkans. It is an oral tradition of an archaic origin and has never been

practiced as a written music. It has been and still is practiced by music lovers who, generally, belong to those particular areas where the singing styles of ethnic groups have been preserved. The IMUS practitioners represent a particular group tradition and feel that they are the authentic heirs of that culture.

Byzantine music of the Great Cathedrals has been represented by educated *psaltis* (cantor or chanter) and *protopsaltis* and has been a written music – the neumes of different periods. The ison, although it was not a written neume until the early 19th century, correspond to each Mode (Tone) as its basis and changes when the melody requires it. However, there is no strict rule for this since in slow pieces, despite the movement up and down of the melody, the ison may remain fixed on the base.

The iso(n) practice, which associates these two completely different cultures, was introduced into the south-west Balkans presumably from different eastern directions. The territory of the south-west Balkans served as a melting pot for both of the iso(n) practices and traditions. From the early 14th century the Constantinople schools found it difficult to exercise their teachings in an isolated or even cut off area of Epirus, and when the ison began to be elaborated in the main centres of the Byzantine Empire, it took a substantial time to be absorbed by the cantors of the Epirus region. The two modes of iso(n), introduced into the south-west Balkans through the eastern routes in the 13th and 14th centuries, were only in the process of their formation and did not reach Italian shores as a consolidated element of Byzantine chant or traditional profane multipart singing. That is why only segments of holding notes of a drone type could be found in Arbëresh multipart singing, whereas evidence of the use of the ison in Byzantine chant in the early stage of Albanian emigration is difficult to verify.

Since the IMUS is a product of Byzantine-era tradition, its accommodation to Byzantine culture in general and folk music culture in particular must be taken into consideration. Kosta Loli gives his version of the folk multipart repertoires and Byzantine liturgical traditions: "Byzantine music, ecclesiastical and secular, develops within its own creative and performing conservative rules. The Epirotic polyphonic song also developed within unwritten musical polyphonic rules in a concrete Orthodox geographic area. Both musical cultures coexist in separate frameworks and styles. Together they also find their way towards agreement" (Loli 2006, 22-3). Given the fact that the iso(n) singing pedal employed in the church singing was also used in the multipart profane singing with the same

function and the same name, with similar improvised ornamentation patterns and the use of micro-tones, it can be suggested that an interrelationship of multipart unaccompanied singing and Byzantine liturgical or secular music could have existed. Being the strongest bond between these two forms of singing, not excluding other components mentioned above, the iso(n) served in the best way to convey the feeling of the music that was practiced in the south-west Balkans.

Ramadan Sokoli remarks that "at the beginning of each *pleqërishte* (old men) singing, usually the leader of the group briefly marks the tone of the iso by oscillating his voice in a 'gruppetto' form around this tone, which terminates with a descending glissando" (Sokoli 1965, 129). Observing the intoning process among Prespa singers, Sugarman interprets it in a different way: "Before beginning the song proper, he or she intones the syllables *e-o*. This intonation serves in part as a signal that someone is about to sing and those others in the room should curtail their conversations and prepare to join in on the drone" (Sugarman 1997, 64). In discussing a record on Hymns of the Epitaphios and Easter, which has included church services as well as folk songs from various Greek provinces and islands, Velimirović points out that "the second band contains a practice not observed in most churches, that of singing the intonation for the mode prior to the chanting. These intonations are found in mediaeval manuscripts but are never heard now in 'normal' services. It is therefore of substantial interest to observe these intonations as they lead into the hymns" (Velimirović 1978, 384). Another supposition could be that this intonation is a replacement of an accompaniment formerly played by the lyre of the anterior of primitive Christian origin with a vocal passage sung before the psalm.

In an article on the polyphonic songs of North Epirus, Peristeris makes two interesting observations: "Some of their musical elements, such as the Ison or the Ghyristis melody on the tonic and subtonic, are also found in Byzantine church music which leads to another question: could these local folk songs have been influenced by Byzantine music in those countries where Byzantine civilisation had flourished?" (Peristeris 1964, 52). As far as the "Ghyristis melody on the tonic and subtonic" is concerned, I would take Peristeris' proposal with some reservation since the primary role of these degrees or tonalities is mainly connected with the diatonic and chromatic modes of the south-west Balkans rather than the pentatonic. *Tonic* and *subtonic* melodic formulae, which are derived from tonic and subtonic tonalities, are distinct as being the most

important degrees of the mode. However, when it comes to the question of whether “these local folk songs have been influenced by Byzantine music in those countries where Byzantine civilisation had flourished”, we can share several opinions with Peristeris, while leaving also room for differences. The proposal made by Peristeris in 1958 was re-evaluated twenty five years later by Baud-Bovy, who remarks that as a result of: “these vocal polyphonic features, in one form or another, being practiced over the whole Tosk region of Albania (south of the river Shkumbin), which is quite marginal in Epirus, one might be tempted to accept one of Spiridon Peristeris’ hypotheses (p.52) and consequently to see in this polyphony a survival from a grassroots tradition, which would not necessarily exclude the possibility of its being influenced by Byzantine religious music since the region was predominantly orthodox (Baud-Bovy 1983, 55).

The IMUS Appropriation

In this closing part of my survey I will focus only on the coexistence of IMUS with powerful and dominant administrations, cultures and ideologies such as the Byzantine, Ottoman and Communist. There was a time when IMUS lived as part of the musical expression of a multi-ethnic culture of a large Eastern Orthodox community of the south-western Balkan peoples. This was because no nation states existed and ethnicity was harder to define. At the dawn of its formation as indigenous cultural contexts, the IMUS embedded languages and social activities practiced in the Byzantine world interacted with this culture. The iso itself did not play the same role as it did in a later period; its sound production was much softer and its mission was only to participate in rather than support the contrapuntal melodies. Around the year 1350, when the ethnic composition of the region began to change, especially during the Ottoman era with the definition of the new administrative territories and islamisation of a part of the Albanian population, the IMUS not only progressed to a more elaborated formal structure but its Albanian character emerged as a distinctive feature. The multipart singing, which started as a pan-south-west Balkan phenomenon where different ethnic populations were contributors to its formation, aimed to serve as a unifying and identifying factor for the Albanians. Since the regional cultures were constantly borrowing from each other, the Albanians felt that they had every right to give a new emphasis to their ancestral musical patrimony through the adoption of some new

elements to their shared musical culture, such as the strengthening of the ison and giving the IMUS an epic character.

The embracing of the Muslim religion cannot be treated as an act of appropriation of IMUS since the practitioners belonged to the same cultural group, but with two religions, and it did not change the core of IMUS; it simply created a stronger Albanian variant of this repertory. The newer dynamics given to IMUS should be understood not as a contribution of the Ottomans to the Albanian song profile and the Muslim religion not as a deviation from the monotheistic Orthodox religion of the south-west Balkans. Exactly the opposite occurred. Although, religion, not ethnic descent or language, was the first criterion for identification in the Ottoman *millet* (a confessional community with similar religious beliefs) system, the IMUS proved able to survive and flourish as a pre-Ottoman culture. This was an exceptional example of a well-consolidated musical culture.

Albanian musical and poetical culture could not, however, develop entirely independently without being influenced by other regional ethnical cultures, the Greek in particular. In the 18th and 19th centuries the frontiers between ethnic populations, especially between Albanians and Greeks, were very difficult to determine. The process of consolidation of Albanian ethnicities, which led to a national identity, had, to a certain degree, some impact on other regional musical cultures. However, as the Albanian lexicon has borrowed a great many words from a variety of other languages, it has also shared musical and poetical idioms with its neighbours. Samuel Baud-Bovy notes that: "the North Epirote songs are an exceptional phenomenon within the Greek repertoire in that they feature this strange polyphony, this triphony to be precise, which is a characteristic of the men's songs from the Cham people recorded by Mr and Mrs Stockmann. We can therefore be certain that the above actually originated from Albania and were adopted by the Greeks, given that both peoples had lived for long periods in close cultural symbiosis. Having established the Albanian origin of this rhythmic type of Epirote songs we will naturally assume a similar infiltration in the case of the 5/8 rhythm of Peloponnesian dances. It is said, in fact, that at a certain period, at the end of the 14th century in particular, significant Albanian settlements came to populate the Peloponnesus. Compared with the refugee songs of North Epirus, those of Peloponnesus testify assimilation of the local repertoire: the pentatonism was superseded by heptatonism and the tyrant of the Greek song, the iambic verse of fifteen-syllables, replaced the eight-syllable with the seven-syllable trochaic verse. . . . We believe we

have demonstrated that, based on its structure, this song is, in fact, alien to Greece, despite that during the centuries it was progressively and perfectly Hellenised" (Baud-Bovy 1972, 159 & 161).

Jane Sugarman, who has conducted field research into the music of the Prespa community (an Albanian-speaking minority living in the districts around Lake Prespa, in the north-east of Slavic Macedonia), describes their multi-part singing in this way: "Neither of the polyphonic textures characteristic of south Albanian singing is unique to Albanians. The Lab style is shared with Greeks in the north-western district of Epirus, while the Tosk styles are common among Aromân communities from the Kolonjë region of Albania, the so-called Fârșeroții, and among Slavs from the Kastoria district of northern Greece. Macedonians in the lower villages of the Prespa district also formerly sang in this style. Pentatonic, drone-based polyphonic singing is thus a practice common to all the rural, pre-Ottoman linguistic groups living within and adjacent to southern Albania. As is true for many world areas, musical styles may be specific more to geographic regions than to individual ethnic groups" (Sugarman 1997, 356).

The Prespa community, as several other ethnic communities, gradually changed its former religion to Islam, but its music remained the same as it was in the pre-Ottoman period (allowing for the natural process of transformation) and did not adopt substantial features of Ottoman styles; it has continued up to the present day to be practiced as pentatonic, drone-based polyphonic singing. The fact that the Prespians or other south-west Balkan populations converted to Islam had almost no impact on their music and singing; the musical styles of this region, where three or more different nations are encountered, are specific and innately shared with the Christian Orthodox Albanians and their Greek neighbours. Leaving aside religious identity it is important to emphasise that the communities of the south-west Balkans to this day still cultivate their local and regional musical tradition; this is indigenous and far older than the Ottoman practices introduced into Albania with the arrival of the Turks in the Balkans.

Of a different nature were the institutionalization of cultures, in general, and a desire to appropriate the IMUS, in particular, for national and ideological identifications during the years of totalitarianism in Albania. It is a fact that during this period special attention was given to folklore, and the IMUS was one of the best models to represent the epic-historic tradition as part of the organisation of massive national celebrations. Although Albanian

theoretical studies were inclined to depict the IMUS as only Albanian, they did not accuse other ethnic populations of falsely appropriating their cultural legacy. They considered the non-Albanian contributions only as a "borrowing" process on their part. This is because the Albanians felt comfortable with and were already the owners of this kind of music-making. However, there was a different kind of appropriation, a doctrinal nationalist one. The IMUS was often conceived by the totalitarian nationalist ideology as an isolated phenomenon, thoroughly Albanian (Tosk or Lab), or sometimes simply called *polifonia labe* (the Lab polyphony) and not as a broader musical and regional multipart concept as well as a shared practice with the non-Tosk, non-Lab and non-Albanian cultures. Although Albania had been only politically and not physically isolated from nearby regions, the IMUS had been treated as a national and cultural identity, in which case, the totalitarian ideology acted as a cultural appropriation.

Since 1991, with the migratory movements of the south Albanians towards other countries and the splitting up of some of the IMUS groups who kept the tradition alive, this practice is undergoing a kind of momentary crisis. It cannot be said that the archaic form of this tradition is now being jeopardised since the IMUS is living in the souls of the ethnic populations of south Albania. Perhaps a new tradition will emerge, as a less festival-type practice (away from the imposed teachings and choreographies of the former socialist type). Meanwhile, in Greek Epirus, in a band extending from the Ionian sea to the west, the Kalamas (Thiamis) river to the south, and up to Konica to the east, where I had the chance to visit few places, I noticed that a great deal of effort was being made to create a new tradition of amateur IMUS groups, aiming to promote and research this genre, and issuing CDs as well as organizing folk festivals, which was a fairly new occurrence. Thinking about these late developments on both sides of the frontier, I asked myself whether this was a new phase where an intercultural communication could be transformed into a cultural appropriation. Was it a kind of contest to determine which group was the authentic heir to the tradition, and which was the appropriator? In the past, both Communist and Hellenistic nationalist ideologies did not help in establishing the right conception that the IMUS culture is mostly a geographical occurrence based upon different ethnicities.

In the last twenty five years or so, some new theories have emerged in connection with another form of appropriation of IMUS, a religious one, or more specifically, of the Byzantine Christian

Church. Brandl, in a paper given at the 1989 Tirana Symposium (which was published in 1992 in R. Schumacher's "Von der Vielfalt musikalischer Kultur"), developed this theory and emphasised the role of roughness or dissonant diaphony and its similarities to church bells sounding. His conclusion that the popular saying, "it should sound like bells", had to be understood as "church bells and not sheep bells" is a proposal which clearly suggests that the choral style of IMUS has appropriated the sound of the bells of the Byzantine Christian Church. Parallels between the multipart singing of different peoples and church bells or Byzantine music occur in other authors' proposals and some of these, such as in the case with the sounding of the church bells, do not allow the establishment of precise valid assessments once removed from their indigenous cultural contexts – the agro-pastoral character. This way may take on meanings that are different from the environmental archaic background from which they originated, or, may, perhaps, be deprived of meaning altogether. It is seen as a tendency for religious appropriation of profane musical traditions. The adoption of Christian or Muslim elements as a common sort of cultural appropriation would have been a natural process of cultural exchange. The iso(n) was one of those elements which has been absorbed both ways, by folk culture and ecclesiastical culture.

Regardless of any predisposition towards appropriation, the shared musical and ethnographical traditions of the southwest Balkans are the attributes and assets of the ethnic populations of this region. The *fustanella* (a pleated kilt or dress), claimed by both the Albanians and the Greeks as their traditional national costume, is associated with their practices and some mutual influences of their common history, and is regarded by both as their pride and mark of identity. But, it is not just the *fustanella*, other components, such as the instrumental kaba or moirologi, saze or koumpaneia (of mainly Gypsy professional ensembles), çamiko or tsamiko, llauta or laouto, the Pyrrhic dance, tetratonic and pentatonic tunes, klephtic songs, tonic and subtonic tonalities, common trochaic and iambic verses and, above all, the iso(n), profane and ecclesiastical, which represent the continuity of ancient musical cultures.

Bibliography

Ahmedaja, Ardian. "Music and Identity of the Arbëreshë in Southern Italy", in *Music and Minorities*, Proceedings of the 1st International Meeting of the International Council for

- Traditional Music (June 25-30, 2000), edited by: Svanibor Pettan, Adelaida Reyes and Maša Komavec, Ljubljana, 2001.
- Baines, Anthony C. "Drone", in *Grove Music Online*, Oxford University Press 2006.
- Baud-Bovy, Samuel. "Essai sur la chanson populaire grecque", *Fondation Ethnographique du Péloponnèse*, Nauplie, 1983.
- Baud-Bovy, Samuel. "Sur une chanson de danse balkanique", *Revue de musicologie*, T. 58^e, No. 2^e, 1972, pp. 153-161.
- Conomos, Dimitri. "Experimental Polyphony 'According to the Latin's', in Late Byzantine Psalmody", in *Early Music History*, Ed. by Iain Fenlon, Cambridge University Press, Vol. 2, pp. 1-16, 1982.
- Çabej, Eqrem. *Studime Gjuhësore* (Linguistic Studies), Prishtinë, Rilindja, Vol. 5, 1975.
- De Gaudio, Innocenzo Cosimo. *Analisi delle tecniche polifoniche in un repertorio polivocale di tradizione orale: I vjersh delle comunità albanofone della Calabria*, Modena, Mucchi Editore, 1993.
- Emsheimer, Ernst. "Some remarks on European Folk Polyphony", in *Journal of the International Folk Music Council*, W. Heffer & Sons Cambridge, UK, Vol. 16 (1964), pp. 43-46.
- Ferrari, Giuseppe. *L'Albania e la musica liturgica bizantina*, Scuola Grafica Salesiana, Palermo 1978.
- Garofalo, Girolamo. "Music and Identity of Albanians of Sicily: Liturgical-Byzantine Chant and Devotional Musical Tradition", in *Manifold Identities, Studies on Music and Minorities*, ed. by U. Hemetek, G. Lechleitner, I. Naroditskaya and A. Czekanowska, ICTM, Cambridge Scholars Press, London, Chapter 24, 2004.
- Kruta, Benjamin. "The Drone-Iso in the Albanian Polyphony and Some Questions of its Ethno-Genesis", in *Kultura Popullore*, Tiranë, No. 1, pp. 51-72, 1991.
- Levy, Kenneth, "Byzantine Rite, music of the, §16: Byzantium and the west", in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, 1980.
- Loli, Kosta. *The Epirotic Polyphonic Songs*, Ioannina, 2006.
- Lortat-Jacob, Bernard. "Albania/Labë Country", CD, 2004.
- Peristeris, Spyridon. "Chansons polyphoniques de l'Épire du nord", in *Journal of the International Folk Music Council*, Vol. 16, pp. 51-53, 1964.
- Shupo, Sokol. "The Crossroads of the Albanian Polyphony", MS unpublished, personal communication, 2004.

- Sokoli, Ramadan. *Folklori Muzikor Shqiptar* (Albanian Musical Folklore), Instituti i Folklorit, Tirana, 1965.
- Stockmann, Doris. "Zur Vokalmusik der südalbanischen Çamen", *Journal of the International Folk Music Council*, Vol. 15, pp. 38-44, 1963.
- Strunk, Oliver. *Essays on music in the Byzantine World*, Norton & Company, New York, 1977.
- Sugarman, Jane C. *Engendering Song, Singing and Subjectivity at Prespa Albanian Weddings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997.
- Tardo, Lorenzo. *L'Antica melurgia bizantina*, Scuola Tip. Italo Orientale "S. Nilo", Grottaferrata, 1938.
- Trako, Kostandin. "The Traditional Music of Korça", in "Tomori" newspaper, Tiranë, 29-30 January 1943.
- Velimirović, Miloš. "Egon Wellesz and the Study of Byzantine Chant", in *The Musical Quarterly*, Vol. 62, No. 2, pp. 265-277, 1976.

Shaban SINANI

LA DIVISION SS "SKANDERBEG" ET LE SORT DES JUIFS AU KOSOVO SOUS LES NAZIS

I

La division SS « Skanderbeg » – dont l'appellation entière a été **21. Waffen-Gebirgs Division der SS Skanderbeg** (Albanische Nr. 1) – fut créée durant la période entre mars et mai 1944. Il n'existe pas de date officielle de sa formation, puisque les sources documentaires attestent que, à cause des désertions, le processus de recrutement est resté ouvert jusqu'en novembre 1944, quand la division fut dissoute¹. La première tâche assignée à cette division le 7 mai 1944 fut d'assurer « l'ordre et le calme interne au Kosovo ». La proposition de fonder la division avait été faite par les chefs de file de la Seconde Ligue de Prizren et personnellement par Bedri Pejani, « Babushi » [le Pépé], comme l'appelle très affectueusement Petro Marko dans son livre « *Retë dhe gurët* » [Les nuages et les pierres]. Sous le pseudonyme « Emoraj », « Babushi » avait été longtemps un militant notoire du Komintern et avait entretenu une correspondance régulière avec cette grande organisation communiste internationale, correspondance conservée au fonds « *Albania: Collection nr. 495, Inventory nr. 188* »². En 1943, il avait été déporté en tant que bolchevik à Porto-Palermo, dans le Sud de l'Albanie. Or, lorsque la guerre sembla toucher à sa fin, tout à coup, en raison de la situation

¹ *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare*, Prishtina 1998, p. 284. Voir M. Shatri, *Kosova në Luftën e Dytë Botërore*, Prishtina 1997, p. 195.

² Ce fonds se trouve aux archives du Komintern conservées à Moscou, qui ont été numérisées en 2004 grâce à un long processus de coopération entre le Conseil international des archives, les Archives fédérales de Suisse et les Archives d'État de Russie, où j'ai pu apporter mon concours en collaborant avec le Dr. Stephen Schwartz et le Dr. Bernhart Bayerlyen à la translittération et à l'établissement de la liste intégrale des personnalités albanaises. Les archives du Komintern sont connues sous l'appellation INCOMKA et la liste des fonds personnels est accessible librement en multimédia.

complexe au Kosovo, en ex-Yougoslavie et plus largement dans les Balkans, il se rangea à l'extrême droite, assumant de mobiliser la jeunesse du Kosovo à la formation la plus tristement fameuse de l'armée du Reich, les troupes d'élite SS. Encouragé par Shefqet Vërlaci, premier ministre de l'époque, mais aussi par les autres chefs de file nationalistes comme Rexhep Mitrovica, Xhafer Deva, etc., il accepta la responsabilité d'organiser la Seconde Ligue de Prizren³ et d'intercéder ensuite auprès des autorités nazies pour obtenir la décision relative à la création de la Division SS « Skanderbeg », connue comme la 21^{ème} Division Waffen (de montagne)⁴. Cette division fut placée sous le commandement du SS-Brigadeführer Josef Fitzhum (en avril 1944) et plus tard du SS-Brigadeführer August Schmidhuber (mai-novembre 1944), lequel était assisté par son aide de camp, le SS - Obersturmbannführer Alfred Graf.

La Division « Skanderbeg » fut dissoute en novembre 1944, alors que son état-major ainsi que ses troupes allemandes rejoignirent la Division « Prinz Eugen » (autrement connue comme la VII^{ème} Division de montagne), d'où était venu le commandant August Schmidhuber.

Les chefs de file de la Seconde Ligue de Prizren n'ont pas eu la tâche facile dans leurs efforts en vue d'amener les autorités nazies à décider la fondation de la Division SS « Skanderbeg ». Le Führer lui-même n'était pas du tout convaincu, Himler était encore plus suspicieux, Hermann Neubacher, à cette époque-là légat du Reich à Belgrade, n'exprimait aucun enthousiasme, mais finalement la décision fut prise. La Division porterait le nom du héros national des Albanais selon sa prononciation occidentale, « Skanderbeg » ; elle aurait son propre uniforme et ses propres signes distinctifs et serait désignée comme une formation de montagne. Elle serait armée, habillée et nourrie par les mêmes ressources que toute l'armée nazie, tandis que l'entraînement et le commandement seraient confiés à des officiers nazis allemands.

³ La Seconde Ligue de Prizren fut fondée sur la décision d'un congrès convoqué spécialement dans cette ville historique albanaise du 16 au 19 novembre 1943 (« Vjetari », XXIV, 1998, p. 266). Cependant, selon quelques chercheurs, « prvih dana maja 1941 godine iz Albanije je stigao takozvani Kosovski komitet, "Albanski narodni savez", sa predsednikom Bedri beg Pejanijem na čelu » (Dželetović, Ivanov P., *Jevreji Kosova i Metohije*, Beograd 1988, st. 70). L'écart du calendrier dans ce cas n'est pas de quelques jours ou mois, mais de quelques années. Jusqu'au 13 novembre 1943, Bedri Pejani était déporté au camp de Porto-Palermo, dans le Sud de l'Albanie (« Vjetari », XXIV, 1988, p. 266).

⁴ « Vjetari » XXIV, Archives du Kosovo, Prishtina 1988, p. 262 et sqq.

Conformément au style de la propagande démagogique nazie, on promit au Reich que la Division pouvait mobiliser de 120 mille à 150 mille volontaires. Cependant, les autorités nazies elles-mêmes ne croyaient pas à ces fantaisies. Dans un télégramme daté du 5 mai 1944 que H. Neubacher adressait au Consulat général à Tirana⁵, Bedri Pejani, la personne qui avait promis ce niveau de mobilisation, est qualifié de « homme anormal ». Ces chiffres étaient d'ailleurs impossibles démographiquement. En effet, au cours d'un peu moins de neuf mois d'activité de cette division, du début des recrutements jusqu'à son entière dissolution, le nombre total de ceux qui s'y présentèrent fut de 11 389 personnes, dont plus de la moitié furent refusés du service, car elles ne remplissaient pas les conditions quant à leur état de santé. Le recrutement se poursuivit longtemps. En septembre 1944, la Division comptait 6 491 volontaires⁶. Une bonne partie d'entre eux étaient des volontaires au vieux sens propre du terme, autrement dit, ayant reçu armes et équipements, ils restaient chez eux dans l'attente d'un ordre de participer à quelque opération militaire dans les environs. Le commandement nazi fait part de désertions quotidiennes. Mille volontaires albanais désertèrent dès le premier jour de leur appel sous les drapeaux et repartirent chez eux dès qu'ils avaient pris les armements. Dans ses mémoires, Hermann Neubacher décrit les volontaires albanais de cette division comme une terrible erreur, car, comme il l'écrit cyniquement, « *ceux-ci ignorent toute sorte de discipline, ils se sont inscrits juste pour recevoir une arme, à quoi ils vouent un culte particulier, puis se taillent pour rentrer chez eux ; ils jettent d'ailleurs les chaussures et les équipements dans la broussaille, car ils sont habitués à marcher avec leurs sandales* »⁷.

Du point de vue statistique, jusqu'à la fin septembre 1944, 3 425 de ces volontaires albanais avaient déjà déserté et il ne restait que 3 994 recrues disponibles et eux non plus n'étaient pas tous armés⁸.

⁵ *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare*", Prishtina 1998, p. 233. Voir aussi M. Shatri, *ibid.*

⁶ *Raport sumar (përmbledhës) për formimin dhe gjendjen në Divizionin Vaffen 21 SS Skanderbeg*, top secret, nr. 175/44, 2.X.1944, publié dans *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, préparé par le Dr. H. Bajrami, Prishtina 1998, p. 262. Voir aussi Noel Malcolm, *Kosovo - a Short History*, London 1998, p. 309.

⁷ « *Raport sumar (përmbledhës)...* », p. 260-261.

⁸ *Idem*, p. 267: « *Jusqu'au 1^{er} octobre 1944, 3 425 Albanais, membres des forces SS allemandes, ont déserté* ».

La Division SS «Skanderbeg» et sa participation à des crimes commis notamment contre des Juifs sont une des questions de premier ordre scientifique dans les études historiographiques.

Sans nul doute, il ne peut y avoir aucune justification historique ou amnistie morale pour le collaborationnisme, quel qu'il soit, et ceci d'autant moins pour celui sous forme d'alignement dans les rangs des unités d'élite de l'armée nazie. Or nous nous permettrons exceptionnellement de poser la question suivante : est-ce que cette division s'est impliquée et, si oui, dans quelle mesure s'est-elle impliquée dans la déportation des Juifs aux camps de la Shoah, comme le soutiennent certains chercheurs (dont Carl Kosta Savich, mais aussi d'autres comme Jean-Moïse Braitberg)⁹.

II

Pour commencer, il faudrait préciser de quels Juifs il est question dans ce cas : des Juifs résidents au Kosovo ou de Juifs qui s'y sont installés durant la guerre dans un effort de fuir le danger nazi. Le chercheur israélien Ariel Scheib, se référant à des données provenant de sources comme le Congrès juif mondial (World Jewish Congress), l'Encyclopaedia Judaica et la publication monographique « *Kosovo and the Holocaust: Falsifying History* », fait remarquer tout d'abord à juste titre que, dès 1941-1942, une centaine de Juifs avec leurs familles sont venus de Prishtina et se sont installés à Berat¹⁰. Les mêmes faits sont confirmés également par Sir Martin Gilbert qui rappelle que les autorités italiennes demandèrent au gouvernement fantoche de leur remettre les listes de 400 Juifs non résidents, mais le gouvernement de l'Albanie, par un acte admirable, s'y refusa. En outre, après l'occupation, encore 400 ou voire même plus d'autres réfugiés juifs venant de Yougoslavie et de Pologne entrèrent en Albanie. Lorsque l'accord fut conclu entre l'Italie fasciste et le Reich nazi en vue de partager la Yougoslavie et d'annexer le Kosovo,

⁹ Pour plus de détails, voir les articles de Carl K. Savich, tous publiés sur le site « Serbianna.com » : *Tetovo and Greater Albania* ; *Islam under the swastika... 1941-1945* ; *Genocide in Kosovo: Skanderbeg division* ; *The Albanian role in the holocaust* ; *Albanian Skenderbeg SS division - Second World War : genocide in Kosovo*.

¹⁰ « About 100 Jewish men and their families from Pristina prison were taken to Berat ». Ceci est confirmé aussi dans *Pinkas Hakehillot - Yavan* (L'Encyclopédie des communautés juives: Grèce », chapitre « Albanie », traduit de l'hébreu en italien par le Dr. Michele Sarfatti pour les besoins de cette étude.

encore 400 autres fuirent de Yougoslavie vers l'Albanie¹¹. Néanmoins, quelques autres chercheurs ont appelé « déportation » la fuite des Juifs du Kosovo pour se sauver dans les régions intérieures de l'ancien État albanais. En réalité, que ce soit durant l'occupation fasciste ou nazie, en Albanie il n'y a pas eu de camp de concentration ou de déportation, ni d'extermination, ni de tout autre nature semblable, mais seulement des camps de transit des Juifs venus des Balkans, à Kavaja, à Shijak et à Zall-Herr, comme le précise Sir Martin Gilbert¹².

Au moment où le Kosovo fut envahi par l'armée nazie, sur son territoire il y avait principalement des Juifs yougoslaves qui avaient pris le chemin vers l'ancienne Albanie pour s'échapper du danger nazi, mais qui n'avaient pas encore atteint leur but. Un Juif qui a survécu à l'holocauste après avoir connu les trois situations, en Serbie, au Kosovo et en Albanie, a témoigné que les Albanais du Kosovo ont réservé un bon accueil aux nouveaux venus, aux *Juifs non résidents*, en les considérant en péril¹³. Un autre cas c'est celui du « *sympathique médecin* » Spiro Lito, habitant à Prishtina, qui a pu, grâce à son autorité personnelle, empêcher l'application de l'ordre du commandement nazi en vue d'arrêter 60 Juifs venus d'autres régions de l'ex-Royaume de Yougoslavie et de les déporter à un camp de concentration en Pologne¹⁴.

Toute une correspondance officielle atteste de la collaboration du gouvernement central à Tirana avec les préfets sur le terrain, afin de retirer les « Yahudi » du Kosovo. Selon les listes conservées aux Archives d'État, il s'agit de 94 chefs de famille avec leurs familles ainsi que de 87 individus juifs venus du Kosovo et installés à Berat¹⁵. Le nombre des Juifs venus du Kosovo en Albanie intérieure dans les

¹¹ Sir Martin Gilbert, *The Righteous - the Unsung Heroes of the Holocaust*, p. 241: « Soon afterwards the Italians asked the Albanian puppet government to expel all foreign-born Jews - the four hundred or so refugees. The Albanian administration, in a brave display of independence, refused. Indeed, as many as four hundred or more refugees arrived from Yugoslavia and Poland in the following years. In April 1941, the Italian rulers of Albania took advantage of the German conquest of Yugoslavia to annex Yugoslavia's Kosovo province, inhabited mostly by ethnic Albanians. Four hundred Jews had fled there as the German troops drove through Yugoslavia ».

¹² Sir Martin Gilbert, *ibid.*, p. 459.

¹³ Gavra Mandil, *Život u crno-belim slikama*, Nova Pazova 2003.

¹⁴ Sir Martin Gilbert, *ibid.*, p. 241.

¹⁵ Archives centrales d'État (AQSH), Fonds 152, Année 1942, Dossier 319. Pour plus de détails: Shaban Sinani, *Pse duan t'i penalizojnë shqiptarët e Kosovës për pjesëmarrje në holokaust dhe gjenocid*, in « *Përveçime* », Tirana-Prishtina 2007, p. 116 et sqq.

années 1941-1942, selon les archives albanaises, dépasse les 500 personnes, alors qu'un nombre de 600 âmes est rapporté comme le chiffre statistique des Juifs locaux du Kosovo par des historiens comme B. Hrabak e Ž. Avramovski. Le Ministère de l'Intérieur, par son télégramme chiffré n°. 11/19 du 30 mars 1942, ordonnait aux préfectures des « *territoires libérés* » de rassembler tous les Juifs établis dans ses territoires et de les conduire en trois jours vers « l'ancienne Albanie », de gré ou de force. En application de cet ordre, le premier contingent de Juifs composé d'une centaine de personnes est arrivé à Berat en un seul jour, le 5 avril 1942. Quelques jours après, 79 autres Juifs furent envoyés de la ville de Peja « *au camp de concentration de Preza* ». Par un autre ordre télégraphique (n° 11/25, du 1^{er} avril 1942), le Ministère de l'Intérieur a demandé à la préfecture de Prizren de rassembler tous les Juifs qui se trouvaient dans sa juridiction et de les conduire « *à un camp de concentration pour tout le Kosovo* », d'où ils furent envoyés quelques jours plus tard, tout comme 69 Juifs qui étaient détenus à la prison de Prishtina, vers les camps de Kavaja, Burrel, Kruja et Shijak en Albanie. Au cours de l'année 1942 et au début de 1943, d'autres groupes de Juifs de Prizren, Prishtina, Ferizaj et d'ailleurs furent retirés vers l'arrière-pays albanais, sous la surveillance des autorités fascistes, loin des armées nazies.

Toutes ces opérations ne furent pas entreprises pour sauver les Juifs du Kosovo et ceux venus d'ailleurs des Albanais locaux, ni pour les déporter en Albanie, mais pour les mettre à l'abri du danger nazi qui était évident¹⁶. Or certaines études qui suivent le vieux principe d'une historiographie qui consiste à diaboliser l'autre et qui correspond à la mentalité de la guerre froide, afin de minimiser sa propre responsabilité, ont pu inventer voire même un camp de détention à Berat : « *La prison de Berat fut créée au cours du mois de*

¹⁶ En mai 1945, dans une lettre de salutation adressée au gouvernement albanais issue de la lutte antifasciste, le Comité hébraïque de Yougoslavie soulignait : « *Quand les Juifs de Yougoslavie, de Pologne, d'Allemagne, etc., hommes, femmes, enfants, étaient exterminés sans distinction dans les chambres à gaz par les nazis-fascistes avec une violence implacable, dans les Balkans il y a eu un peuple qui s'est élevé au dessus de toute doctrine raciste, le peuple valeureux et hospitalier de l'Albanie. Dans l'histoire de cette guerre, ce petit peuple généreux et héroïque, le peuple albanais, restera étiqueté comme probablement le seul parmi tous les peuples asservis d'Europe qui a empêché l'extermination et la persécution des Juifs* ».

mai 1942. Dans cette prison furent internés quelque 400 Juifs et les conditions d'existence y étaient extrêmement difficiles »¹⁷.

Lorsque la Division SS « Skanderbeg » fut fondée (le fait qu'il n'existe pas de date exacte de sa fondation, comme nous l'avons dit, est à lui seul très éloquent), l'ex-Yougoslavie monarchique comptait déjà six autres divisions d'élite composées de volontaires : la Division « Prinz Eugen », la Division « Vražia », la Division « Tigar » (« les Tigres »), la Division « Bleue », la Division « Handžar » et la Division « Kama ». La Division « Prinz Eugen » (autrement dit, la VII^e Division de montagne) fut formée en mars 1942 avec des volontaires allemands habitant la Voïvodine et des volontaires croates, serbes, hongrois et roumains. La Division SS « Handžar » (dite la XIII^e Division de montagne) comptait dans ses rangs 90 pour cent de volontaires bosniaques et 10 pour cent de volontaires croates. La Division SS « Kama » (dite la XXIII^e Division de montagne) fut formée en janvier 1944 principalement de Bosniaques. En plus d'un puissant mouvement antifasciste et ces cinq divisions recrutées, en ex-Yougoslavie opéraient des dizaines d'unités de volontaires oustachis, tchetniks et ballistes qui gardaient les armes en calculant ce qui allait se passer le lendemain de la guerre, c'est-à-dire avec l'idée comment régler les comptes entre eux jusqu'à la création d'une autre Yougoslavie. Il semble que c'est dans ce théâtre extrêmement complexe qu'est née aussi la volonté de constituer la Division SS « Skanderbeg ». Selon Berndt Fischer, « la Division comptait 1 500 hommes, des Albanais du Kosovo qui avaient servi dans l'armée yougoslave, plus une partie des restes de l'armée et de la gendarmerie albanaises qui s'étaient rendues, des volontaires des deux Albanies, l'ancienne et la nouvelle »¹⁸. Des mémoires publiées, il ressort que H. Neubacher notait dès le mois de mai 1944 que l'objectif des Albanais qui avaient pris l'initiative de fonder cette division était « de vaincre les Serbes et les Monténégrins »¹⁹.

Sur la base du texte intégral de l'acte d'accusation du procureur et de la plaidoirie de Bedri Pejani devant le tribunal spécial

¹⁷ Dželetović, Ivanov P: *Jevreji iz Pristine stradali u logoru Bergen-Belsen 1944 godine*, in: « *Jevreji Kosova i Metohije* », Beograd 1988, st. 101-102: « *Logor u Beratu je formiran početkom maja 1942 godine... U ovaj logor je bilo dovedeno oko 400 jevreja. Uslovi života u logoru su bili vrlo teški* ».

¹⁸ Berndt Fischer, « *Albania at War, 1939-1945* », West Lafayette, IN., 1999, p. 185: « *The Division included 1500 Pows, natives of Kosova who had served in the Yugoslav army, plus remnants of the failed Albanian army and gendarmerie, volunteers from both old and new Albania* ».

¹⁹ Télégramme du 5 mai 1944, voir *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, Prishtina 1998, p. 233-234.

de l'année 1946 qui l'a condamné à être fusillé justement comme celui qui avait proposé et soutenu l'idée de la création de cette division, il ne résulte pas que les SS albanais aient commis de crime contre les « *Yahudi* »²⁰. Toutefois il est vrai qu'ils ont agi sous le commandement nazi contre des Albanais et, dans un seul cas, contre des Monténégrins, au cours de l'opération « *Draufgenger* » (juillet et août 1944)²¹. Les SS albanais étaient non seulement traités avec mépris par les officiers du Reich et personnellement par le légat Neubaucher qui les considérait expressément de « *primitifs* » et les comparait ironiquement à des Noirs qui n'ont jamais mis de chaussures à leurs pieds, mais, comme le confirment de manière probante diverses sources, furent laissés aussi sans armement suffisant, sans vêtements, sans nourriture, voire même sans médicaments, car l'opinion du commandement était qu'ils « *ne connaissent ni discipline, ni ordres* » et qu'ils « *se portent volontaires juste pour recevoir leur arme* »²².

Une dizaine d'années après la fin de la guerre, dans ses mémoires publiées sous le titre « *Ma mission spéciale dans le Sud-Est 1940-1945 : rapport d'un ambassadeur itinérant* » (Sonderauftrag Südost 1940-1945. Bericht eines fliegenden Diplomaten), Neubacher adopte la même sévérité avilissante à leur égard en les appelant « *des êtres au comportement de bêtes fauves* », en contraste avec « *les manières distinguées* » et la discipline notoire des troupes d'élite nazies.

²⁰ « *Vjetari* » XXIV, Archives du Kosovo, Prishtina 1988, p. 262 et sqq. Transcription de l'acte d'accusation et de la plaidoirie de Bedri Pejani.

²¹ *Raport i Divizionit të 21-të SS malor « Skanderbeg » prej 1 gushtit të vitit 1944 (drejtuar) Korparmatës së 21-të malore për veprimet dhe rezultatet e operacionit « Draufgenger » në territorin Andrijevice-Berane-Morinë*, top secret, signé par le commandant de la Division August Schmidthaber, publié dans « *Vjetari* », 1988, XXIV, p. 193-218. Le document porte l'indice protocolaire n° 79/44 du 1^{er} août 1944. Voir aussi pour plus de détails le document n° 219 publié en albanais dans *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, Prishtina 1998, p. 259.

²² H. Neubacher: « *Les Albanais vivent dans un engagement primitif. La faible discipline est une de leurs caractéristiques. Le tir au but n'est qu'un divertissement pour l'Albanais. Pour tous les 20 Albanais il faut nommer deux sous-officiers allemands, dont un doit être commandant. Les instructeurs rencontrent des difficultés tout comme chez les Noirs. La majorité des recrues voient des chaussures pour la première fois. Au début, ils n'ôtaient les chaussures des pieds même pas la nuit. Mais, si jamais on les met au pas de marche, ils enlèvent carrément les chaussures* », selon *Sonderauftrag Südost 1940-1945. Bericht eines fliegenden Diplomaten*, publié en albanais par le Prof. Hakif Bajrami dans *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, Prishtina 1998, p. 260-261.

Le fondateur de la Division, Bedri Pejani, est digne de foi lorsqu'il affirme qu'il a encouragé la création de cette division afin que les Albanais puissent être armés et que la fin de la guerre, qui pouvait réserver de grandes surprises, ne les retrouve pas les mains levées²³. Les alignements complexes sur le front en ex-Yougoslavie annonçaient un nouveau conflit interethnique après la guerre. Ses affirmations suivant lesquelles les volontaires qui ont rejoint la Division SS « Skanderbeg » n'ont rien changé à l'alignement des Albanais du Kosovo se confirment totalement, car le nombre de volontaires ne dépassait guère celui des 4 milles Albanais revenus des camps nazis de travail forcé et de concentration, où ils se trouvaient pour différentes raisons et dont la participation à cette division avait été la seule possibilité pour regagner la liberté, en plus de quelque 2 mille autres qui avaient été mobilisés avant à la Division « Handžar » en Bosnie²⁴. Le télégramme adressé le 10 mai 1944 au Reichsführer SS à Berlin par le commandement nazi local indique que « *les prisonniers de guerre albanais sont arrivés* » et que « *une grande partie d'entre eux sont prêts à se faire encadrer dans la Division 'Skanderbeg'* »²⁵. Le retour des Albanais déportés et détenus en Allemagne avait été demandé à cette fin seulement trois semaines auparavant par la lettre du 15 avril 1944 qui se réfère à l'accord en vue de créer la Division SS « Skanderbeg » et demande d'inclure dans cette catégorie même les Albanais qui se trouvent à Dachau²⁶. Le

²³ « En qualité de président de la Seconde Ligue nationale de Prizren, Bedri Pejani a envoyé un courrier au Führer, où il le prie de rendre possible l'armement de 150 mille volontaires, avec lesquels il envisage de vaincre les Serbes et les Monténégrins », télégramme de Neubacher (réservé) n° 864 du 5 mai 1944, publié en albanais dans *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, Prishtina 1998, p. 233-234.

²⁴ Bedri Pejani, intervention devant le tribunal populaire le 15 février 1946 à Prizren, publiée dans « *Vjetari* » XXIV, p. 249-261, Prishtina 1988: « Les 2500 soldats qui avaient été recrutés dans la préfecture de Mitrovica en 1942 vont se détacher de la division SS de Bosnie et vont regagner le Kosmet ; plus de 4000 Albanais qui se trouvaient comme prisonniers de guerre dans les camps d'Allemagne vont retourner au Kosmet », p. 275.

²⁵ « Les prisonniers de guerre albanais sont arrivés. L'accueil solennel a fait un bon effet. Une grande partie d'entre eux sont prêts à se faire encadrer dans la Division 'Skanderbeg' », télégramme du commandant Fitzthum le 10 mai 1944, publié en albanais dans *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, Prishtina 1998, p. 234.

²⁶ « Il y a quelques temps, Frashëri, le vice-ministre des Affaires étrangères, a fait part du souhait de son gouvernement que les ressortissants civils albanais déportés aux camps allemands de concentration, comme par exemple à Dachau, soient transférés en Albanie » - courrier du Ministère des Affaires étrangères du 3^{ème} Reich adressé à la Gestapo et aux autres services de sécurité le 15

reste, au-delà des 6 mille, ont tout simplement pris leur arme et sont rentrés chez eux. En effet, tout en donnant les garanties de propagande relatives à une mobilisation générale, par les règles qu'il a établies, l'accord en vue de fonder la Division SS « Skanderbeg » empêchait une chose pareille : une famille albanaise qui avait moins de trois fils n'était pas obligée de fournir de volontaire à la guerre, une famille albanaise qui avait plus de trois fils mais dont un membre se trouvait au service civil ou militaire dans l'administration locale était également exempté de l'obligation de mobilisation²⁷.

Le fait que l'accord prévoyait qu'on ne pouvait appeler sous les drapeaux que les générations de 18 à 24 ans prouve que la promesse d'une armée nazie forte de dizaines et de centaines de milliers d'hommes au Kosovo était mathématiquement une mystification démagogique. D'ailleurs, compte tenu des statistiques, si cette division comptait environ 6 300 recrues, dont plus de 4 mille Albanais mobilisés à leur retour des camps de travail forcé et de concentration en Allemagne, ainsi que plus de 2 mille autres transférés de la division bosniaque, on peut affirmer qu'il n'y avait pas de volontaires.

Les statuts de la Division SS « Skanderbeg » interdisaient formellement l'engagement de ses forces dans des opérations militaires en dehors du territoire de l'Albanie de l'époque ou bien là où il n'y avait pas d'Albanais²⁸. Les ordres et les commandements donnés à cette division existent, tout comme les cartes des opérations militaires et les rapports rédigés à la fin des opérations²⁹. À l'exception du seul cas où la Division a participé à une opération au Monténégro où, sous le commandement unifié nazi, elle a commis des actes qui sont interdits par les lois de la guerre, il n'existe aucun témoignage que les SS albanais soient sortis du territoire du Kosovo.

avril 1944, publié en albanais dans *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, Prishtina 1998, p. 224.

²⁷ Bedri Pejani, intervention devant le tribunal populaire le 15 février 1946 à Prizren, publiée dans « *Vjetari* » XXIV, p. 249-261, Prishtina 1988: « *Tout foyer albanais qui n'a pas trois mâles aptes au combat est exempté du service* », p. 276.

²⁸ Télégramme du légat di Reich, H. Neubacher, adressé au ministère des Affaires étrangères à Berlin, le 30 juin 1944 : « *Il est prévu que les SS albanais de la Division 'Skanderbeg' opèrent seulement dans l'espace albanais* », publié en albanais dans *Dokumente të institucioneve gjermane për historinë shqiptare 1941-1944*, Prishtina 1998, p. 244.

²⁹ *Raport i Divizionit të 21-të SS malor "Skanderbeg" prej 1 gushtit të vitit 1944 (drejtuar) Korpamatës së 21-të malore për veprimet dhe rezultatet e operacionit "Draufgenger" në territorin Andrijevice-Berane-Morinë"*, top secret, signé par le commandant de la Division August Schmidthaber, publié dans « *Vjetari* », 1988, XXIV, p. 219-234.

En revanche, il est affirmé qu'ils se sont retirés de la frontière septentrionale vers le Sud, en se référant à la ville de Mitrovica, en raison de l'approbation d'un statut particulier de cette ville de la part du commandement nazi.

III

Dans les études et les sources sont visiblement en désaccord non seulement en ce qui concerne le nombre de Juifs déportés, mais aussi sur le calendrier des événements. Dans leur majorité, une multitude d'études publiées après l'année 1990 rendent la Division SS « Skanderbeg » responsable d'avoir exercé le génocide à l'encontre des Juifs du Kosovo. Des chiffres de toutes sortes ont été avancés. Ces chercheurs se réfèrent pour la plupart à un chiffre qui ressort d'un ordre daté du 13 juillet 1944 où il est dit que cette division a « *arrêté 510 Juifs, communistes et autres personnes ayant aidé les partisans (« Bandenhelpfer») ou politiquement suspectes* ». À partir du 31 janvier 1946, cet ordre est conservé aux archives militaires américaines aussi bien en original que dans une traduction en anglais. Le « Memorial Museum of Holocaust » nous a aimablement servi une copie de ce document³⁰. Dans la suite, le document précise que ces personnes seront détenues « *in the division prison* » et que seulement 249 d'entre elles seront déportées en Allemagne dans les camps de travail (non d'extermination).

Il ne faut pas s'étonner que cette indication, même si elle fait expressément mention d'une composition hétérogène des personnes arrêtées et ne parle ni seulement de Juifs, ni encore moins de leur accompagnement au camp de concentration de Saimište (sinon jusqu'à Bergen Belsen), ait été interprétée par nombre de chercheurs (C. K. Savich, Steinberg) comme une participation directe des SS albanais à la Shoah. Cependant, les données contenues dans le rapport du mois de novembre 1944, évoqué par Neubacher dans ses mémoires au milieu des années 1950, sur l'arrestation de 281 Juifs, ne correspondent pas chronologiquement avec cette façon de présenter les choses, car le légat nazi affirme que cela s'est produit avant l'inclusion de la Division SS « Skanderbeg » à l'opération « *Draufgenger* » au Monténégro (de Rožaje vers l'arrière-pays), c'est-

³⁰ Le document est connu sous le nom « *Office of US chief of council for war crises* », APO 696-A, USA Army. Staff evidence analysis by Reik Otto, 31 January 1947. C'est une traduction en anglais de l'original allemand. Tout le fascicule des ordres émis en vue de cette opération, des copies des textes originaux en allemand, est conservé en pièce attachée au document traduit en anglais.

à-dire au mois de mai 1944, quand l'encadrement des volontaires admis comme recrues n'était pas encore terminé. Neubacher a lui-même rapporté à Berlin le 30 juin 1944 que ce sont les forces SS et non pas les autorités locales celles qui s'efforcent de réaliser le recrutement des Albanais à la Division SS « Skanderbeg », ce qui met entièrement en doute le volontariat pronazi de ceux qui se sont alignés généralement dans cette formation³¹. D'autre part, aucune source n'indique ni qui étaient ces Juifs qui furent arrêtés, ni dans quel camp ou prison ils furent détenus. À cette époque-là, il n'y avait pas encore le camp de Prishtina où, même s'il ne s'agissait pas d'un camp de la mort ou d'extermination massive, 104 militants antifascistes albanais, dont aucun Juif, furent massacrés en une seule nuit, afin de terroriser la population. Colporté dans les diverses études sans être mis en doute, le chiffre avancé n'est accompagné d'aucune liste, ce qui rend l'information incertaine quand on sait que le commandement nazi exigeait les listes de Juifs avec la même méticulosité que s'il s'agissait de trésors en or. Selon les données de « la Maison de la Conférence de Wannsee », la Division SS « Skanderbeg » aurait arrêté 281 Juifs à Prishtina en avril (1944), mais au mois d'avril cette division n'était pas encore considérée comme formée et ne s'était pas engagée dans des opérations commandées. En effet, le premier ordre donné au commandement de cette division résulte celui du 29 avril 1944, suivant lequel cette division devait « prendre sous sa compétence la sécurité de la région du Kosovo »³².

Se référant, semble-t-il, au livre de mémoires de Hermann Neubacher, ainsi qu'au rapport final d'activité de la Division, Noel Malcolm écrit : « *By may, some of the Skanderbeg division troops were deployed in the Gjakova area to guard the mines and carry arrest; in the middle of that month they took part in the most shameful episode of Kosov's wartime history, the round up and deportation of 218 jews* »³³.

Sir Martin Gilbert, l'auteur du livre « The Atlas of the Holocaust » affirme clairement dans son autre monographie « *The Righteous - the Unsung Heroes of the Holocaust* » que, « lorsque l'Italie fasciste capitula et les troupes allemandes entrèrent en

³¹ *Idem.*, p. 243-245.

³² *Urdhëresë e komandës së korparmatës malore të 21-të datë 29 prill 1944 drejtuar Divizionit të 21-të Vaffen SS malor « Skenderbeg » për marrjen në kompetencë për sigurimin e krahinës së Kosovës*, secret, signé par Gustav Fehn. Publié en albanais dans « *Vjetari* », 1988, XXIV, p. 193-218.

³³ Noel Malcolm, « *Kosovo - a Short History* », 1998, p. 310.

Albanie, les unités SS chargées de la déportation des Juifs se trouvant dans les régions nouvellement occupées demandèrent au gouvernement albanais une liste de tous les Juifs du pays, mais les autorités albanaïses s'y refusèrent, tout comme elles avaient refusé pendant l'occupation italienne ; au Kosovo, les SS rassemblèrent 400 Juifs qui s'y étaient réfugiés les années précédentes en venant d'autres régions de la Yougoslavie et, sans demander l'avis des autorités albanaïses, les conduirent à Bergen Belsen, où seulement une centaine purent survivre à la guerre »³⁴. Or, en effet, en décrivant l'arrestation de 400 Juifs par la Division SS « Skanderbeg » dans son livre « Jevreji Kosova i Metohije », Pavle Dželetović, un de ceux qui estiment que les Albanais ont bien commis des crimes pendant la guerre antifasciste, ne fait aucune mention de leur déportation à Bergen Belsen, bien qu'il s'arrête longuement sur cette question : « La première opération de cette division fut d'arrêter 400 Juifs à Prishtina le 14 mai 1944. Les interpellations se poursuivirent toute la nuit jusqu'à huit heures du matin. Après avoir pris leurs adresses, on attaqua leurs habitations et on les pilla, tandis que les hommes furent maltraités physiquement et insultés. Tous les arrêtés furent détenus dans un camp de concentration improvisé »³⁵.

Des sources de « la Maison de la Conférence de Wannsee » situent au mois de mai l'interpellation de 510 Juifs (sans préciser combien de Juifs il y avait dans ce chiffre)³⁶, vers la même date au milieu du mois, alors que, comme l'indiquent les sources militaires allemandes, cette division n'était pas encore parvenue à s'acquitter de sa première tâche, assumer la responsabilité de la sécurité de la région du Kosovo. En effet, l'ordre du commandement allemand

³⁴ Sir Martin Gilbert, *The Righteous - the Unsung Heroes of the Holocaust*, p. 242: « When the Italy surrendered, to the Allies in July 1943, German troops moved into Albania. From that moment the SS, determined to begin deportations from a new region, asked to Albanian government for a list of all the Jews in the country. The government refused, as it as refused to give up the Jews during the Italian occupation, and the Jews were taken into hiding. In the occupied province of Kosovo, however, the Germans paid no heed to the Albanian authorities, seizing all four hundred Jews, who had fled there from other regions of Yugoslavia two years earlier, and sending them by rail to Belsen; one hundred survived the war ».

³⁵ Dželetović, Ivanov P.: *Jevreji Kosova i Metohije*, Beograd 1988, st. 70: « Prva akcija ove divizije je bilo hapšenje oko 400 jevreja u Prištini 14 maja 1944 godine. Ovo hapšenje je započeo u ponoć i trajalo je do osam časova ujutru. Na osnovu dobijenih adresa upadali su u stanove jevreja i fizički ih zlohtavljali, pljačkali i ponižavali. Sve pohapšene su sproveli u kasarnu u čijem se krugu nalazio improvizovani prihvatni logor ».

³⁶ Au lieu de « Juifs », il aurait fallu parler de « personnes arrêtées en général ».

d'accompagner un certain nombre d'arrêtés a été donné quelques mois plus tard. Même selon les données du « Centre Simon Wiesenthal », les 510 Juifs conduits à Bergen Belsen furent arrêtés par la Division SS « Skanderbeg » au mois d'avril, quand les recrues de cette formation n'étaient pas encore mobilisées sous les drapeaux³⁷. D'autre part, il est prouvé entièrement que la Division SS « Skanderbeg » était engagée durant tout le mois de juillet dans des opérations communes avec les troupes nazies au Monténégro et, par conséquent, ne pouvait pas se trouver en même temps également sur la route Prishtina-Saimište (Belgrade). C'est justement à cette période que sont attestés les premiers ordres de commandement adressés à cette division concernant des opérations militaires.

Tous ces détails passés sous silence, ces vérités à moitié cachées et surtout le manque de correspondance chronologique sont autant d'indices clairs que l'objectif des chercheurs susmentionnés n'est pas de témoigner du sort des Juifs au Kosovo, mais de compromettre à tout prix les Albanais dans la pratique de la Shoah. La manipulation va jusqu'à servir à titre d'illustrations pour des articles à but scientifique sur la Division SS « Skanderbeg » des images où l'on voit clairement les notes inscrites en italien par le studio photographique : « *balisti* » (« ballistes ») ou « *artigiani* » (« artisans »).

IV

Il y a deux voies pour prouver que le chiffre de 510 Juifs déportés par la Division SS « Skanderbeg » (il y a des chercheurs qui parlent de 540 Juifs, d'autres de 551, de 610, voire 1 000) est définitivement manipulé : en interprétant exactement le document de l'époque et en comparant ses données avec les seules listes de personnes accompagnées par la Division SS « Skanderbeg », qui sont conservées dans les archives d'Albanie. Le document lui-même fait savoir que les personnes accompagnées n'étaient pas toutes juives, car il s'agissait pour la plupart de communistes, de partisans, d'antifascistes, de bandits et de politiquement suspects, selon la description du commandement nazi. Mais, tout de même, combien de Juifs y avait-il parmi elles. Et puis, est-ce que la Division SS « Skanderbeg » les a accompagnées (la partie destinée à la déportation, 249 personnes) jusqu'au camp de Saimište ?

³⁷ Hakif Bajrami, *Disa dokumente mbi divizionin SS "Skanderbeg" 1944*, in « *Vjetari* » XXIV, Prishtina 1988, p. 193.

L'étude du journal des opérations militaires de cette division et des rapports rédigés par les officiers sur le terrain (Bendl, Buchansen, Backehausen, Hoffman, Haffann), il ressort que durant la période juillet-août 1944 les troupes de la division étaient stationnées à Rožaje, Morini, Drenica, Gjakova, Radusha, Peja Tutini, Kaçuber. Les données de la géographie et de la topographie militaire de la dislocation des troupes de la Division SS "Skanderbeg" ne témoignent donc pas en faveur d'une opération de déportation vers Saimište, près de Belgrade.

Menant une étude indépendante et animée de bonne volonté, la Française Claire Lavoine qui s'est appuyée sur les listes nominales qu'elle a consultées et qui impliquent cette division dans l'accompagnement de détenus, a précisé : « *Concernant les déportations perpétrées à Prishtina par la Division SS « Skanderbeg », d'autres éléments fournis par les Archives d'État albanais semblent établir que, des 530 détenus déportés du Kosovo à Bergen Belsen, 90 pour cent des prisonniers étaient des 'communistes', des 'partisans', des 'opposants politiques', des 'autres', des 'voyous' et des 'criminels' »*³⁸. En effet, Dželetović aussi, dans son livre « *Jevreji Kosova i Metohije* », en se rapportant à « *'izvještaju' komandanta 21 SS-divizije 'Skenderbeg'* » du 2 octobre 1944, est amené à reconnaître que pas tous les détenus (« *519 lica* ») étaient des Juifs : « *En outre, à la fin du mois de mai et au cours du mois de juin, cette division a arrêté environ 519 personnes, des Serbes et des Juifs qui faisaient partie du mouvement de libération nationale ou qui en étaient des sympathisants* »³⁹. Cette affirmation

³⁸ Claire Lavoine écrit : *Regarding the deportations perpetrated in Pristina by the "Skanderbeg" SS division, other elements providing from the Albanian State Archives, seem to establish that among the around 530 prisoners deported from Kosovo to Bergen-Belsen, 90 pro cent of the prisoners were in fact composed of "communists", "partisans", "political opponents", "others", "hooligans" and "criminals" (cf. Waffen SS Skanderbeg division: "Transportliste", "Transport der Kommunisten und Partisanen" and "Gefangenentransport ins Reich")*. Le document porte l'en-tête « *Office of US chief of council for war crises* », APO 696-A, USA Army, Staff evidence analysis, by Reik Otto, 31 january 1947. La traduction se réfère à la source en allemande, un document portant la sign. NOKN General; NOKN Slave Labour, p. 27, VIII, Abwherlage (Situation of defence), point 4 Werhaftungen, 31 July 1944.

³⁹ Dželetović, Ivanov P., *Jevreji Kosova i Metohije*, Beograd 1988, st. 70: « *Inače, pripadnici divizije su od kraja maja do početka juna 1944 godine uhapsili ukupno 519 lica, srba i jevreja koja su pripadala ili simpatizovala narodnooslobodilački pokret* ». La même donnée est fournie aussi par Milorad Vavić, dans son livre *Kosovski jevreji za vreme okupacije 1941-1944*, "Obeležja" br. 5, 1983, Priština 1983.

n'est que partielle, car dans les listes des déportés il y avait en réalité une majorité de Serbes, de Monténégrins, d'Albanais, de Macédoniens et, comme il sera prouvé, seulement 35 Juifs et deux personnes qui avaient épousé des Juifs. Ces dernières données sont basées sur les listes de noms des personnes accompagnées, lesquelles sont conservées aux Archives centrales d'État (AQSH, Fonds 153, Dossier 172, f. 10-38)⁴⁰. Et le plus important on le retrouve dans le texte de l'ordre où il est dit expressément que « *de ceux-ci, 249 seront conduits dans les camps de travail* » (« *and 249 of them transported to Germany for labour* »), alors que les autres seront gardés dans la prison de la division (« *in division camp prison* »). La liste de 249 personnes est justement la Liste II, où se trouvent seulement 39 noms de Juifs ou de personnes liées à des Juifs.

Compte tenu du fait que « *pas moins de 90 pour cent* » de ces déportés étaient arrêtés non pas en tant que Juifs, mais comme des opposants aux nazis, il résulte alors que le nombre de Juifs victimes d'une opération nazie perpétrée par la Division SS « Skanderbeg » n'était que celui-là. En effet, quand on examine une à une les données fournies par les listes officielles où la dernière colonne à droite indique la raison de la déportation, il s'agit seulement de 35 Juifs, demi-Juifs ou mariés à des Juifs. B. Fischer a calculé que 60 pour cent des internés à Bergen Belsen ont pu survivre⁴¹, ce qui veut dire que 21 d'entre eux en seraient ressortis vivants. Sans nul doute, même si un seul Juif était accompagné par les SS albanais vers les camps d'extermination, la responsabilité historique de cet acte reste indélébile pour ces jeunes albanais qui ont rejoint la Division SS « Skanderbeg » et qui ont pris part à l'accompagnement des prisonniers.

Si le nombre des Juifs « *officiellement accueillis en Albanie de 1933 à 1944, sur la base des listes authentifiées de la part du Dr. Vadim Altskan du Musée Mémorial de l'Holocauste* » (« *officially welcomed in Albania from 1933 until 1944, based in the lists*

⁴⁰ En plus du document provenant de AQSH, Fonds 153, Dossier 172, f. 10-38, voir plus en détail Shaban Sinani, *Pse duan t'i penalizojnë shqiptarët e Kosovës për pjesëmarrje në holokaust dhe gjenocid*, in « *Përveçime* », Tirana-Prishtina 2007, p. 116.

⁴¹ Berndt Fischer, *Albania at the War*, 2004: « *In the final analysis 100 per cent of Albania's Jews survived the war - even 60 per cent of the Jews of Kosova survived* ». Voir aussi *The Jews of Albania during the Zogist and Second World War Periods*, idem; publié en albanais et en anglais dans « *Dialog between religions: Albanian case* », Tiranë 2004. Idem, intervention à la Conférence « *Albanie 1933-1944 - honneur de l'homme - un exemple pour l'Europe* », Paris, le 27 janvier 2008.

authenticated by dr. Vadim Altskan from "The Holocaust Memorial and Museum" »), comme l'a calculé Mme. Claire Lavoine en s'appuyant uniquement sur les listes de Juifs dont l'identité est déclarée, les données liées à la vérité albanaise sur le sauvetage des Juifs au cours de la guerre antifasciste doivent être révisées dans leur ensemble, en commençant par celles rapportées par Sir Martin Gilbert (« Atlas of the Holocaust ») jusqu'aux études d'aujourd'hui, y compris celles des auteurs locaux. Pourtant, cela ne saurait se faire plus en recyclant des nombres et des chiffres dépourvus de sens. Dans le cas de l'Albanie où les listes de Juifs réfugiés étaient rédigées dès l'année 1941 et ont été révisées plusieurs fois jusqu'à la fin de la guerre, ce sont les noms et non pas les nombres qui sont authentiques et excluent tout objectif secondaire des auteurs d'études. Transformer les vies humaines en chiffres, ou encore, transformer en victimes du camp de Bergen Belsen des hommes qui ont pu vivre et survivre en Albanie et qui ont publié des articles de reconnaissance, comme c'est le cas de l'ingénieur Samuilo Mandil⁴², lequel est rapporté comme déporté et victime par un chercheur comme P. I. Dželetović, cela est une spéculation inadmissible⁴³.

Si l'on suit ce principe suivant lequel les hommes ne sont pas des chiffres et qui considère comme critère de vérité les listes avec des noms propres, alors la majorité des chiffres qui ressortent de la Conférence de Wannsee (1942), du rapport officiel sur l'activité de la Division SS « Skanderbeg » (octobre 1944), des mémoires de H. Neubacher (années 1950), de l'« Atlas of the Holocaust » de Sir Martin Gilbert (1962), voire jusqu'aux écrits de Carl K. Savich et compagnie, seront forcément précisées et la vérité sera affranchie des déformations inspirées de quelques raisons secondaires, pour la plupart colportées depuis la Seconde Guerre mondiale⁴⁴. En respectant ce principe, il faudrait comparer un par un les noms des listes de Juifs déportés par la Division SS « Skanderbeg », publiées

⁴² Mandil, Samuilo (Ing.), *Izraelitët në Shqipëri*, in « *Bashkimi* », le 20 février 1945.

⁴³ Dželetović, Ivanov P., *Jevreji iz Pristine stradali u logoru Bergen-Belsen 1944 godine*, in « *Jevreji Kosova i Metohije* », Beograd 1988, st. 101-102.

⁴⁴ Le principe « *names, no numbers* » est valable dans le cas de l'Albanie, un pays où, sinon tous les Juifs, au moins leur majorité étaient inscrits nommément sur des listes. Ce principe ne peut pas être généralisé, puisque seulement la moitié des victimes juives de la guerre sont identifiées par leurs noms. Des centaines de milliers de Juifs ne figurent nommés nulle part dans les divers pays d'Europe occupés par les nazis et une bonne partie d'entre eux était identifiée par des numéros. Dans les camps de la mort ont disparu même des enfants que les parents n'avaient même pas pu inscrire civilement ou religieusement.

par P. I. Dželetović, avec les noms de celle des Juifs qui parvinrent à entrer en Albanie et qui se trouve au « Memorial Museum of Holocaust », afin de vérifier s'il y a des « déportés » qui trouvèrent leur salut en entrant en Albanie.

Il résulte que, des 87 noms que cet auteur a inclus dans sa liste « *Jevreji iz Pristine stradali u logoru Bergen Belsen 1944 godine* », presque les deux tiers se trouvaient en Albanie interne dès l'année 1943. En effet, en comparant les listes des noms de « déportés » à Bergen Belsen publiées par Dželetović et Vavić avec les listes de Juifs arrivés en Albanie avant le 8 septembre 1943, on voit que bien plus des deux tiers s'étaient déjà installés à Tirana, à Berat, à Shijak et à Kavaja. Mais disons plutôt « presque les deux tiers » pour ne pas exclure qu'une partie d'entre eux puissent être retournés au Kosovo après la capitulation de l'Italie.

Gentian VYSHKA

ŒDIPE MUTILÉ

LA FIGURE ŒDIPYENNE DANS LA LITTÉRATURE ET DANS LA SOCIÉTÉ (POST-)TOTALITAIRE ALBANAISE

L'image sociale du rapport père-fils dans la littérature et le cinéma albanais de la période dite de réalisme socialiste ne correspond pas à un cadre uniforme. Le récit coutumier ou mythique, lui aussi, tel qu'il est décrit par l'anonymat, manque d'uniformité. Comme on peut s'attendre, dans le coutumier, le rapport père-fils suit les règles d'un patriarcalisme étouffant, alors que la femme-mère figure sous des termes qui la décrivent comme une simple bonne à tout faire au service du maître du logis. Son sort ne semble guère meilleur dans le roman *Avril brisé* de Kadaré, où cette figure est totalement inexistante. Le grand écrivain a adopté une prise de position encore plus radicale que le *Kanun*. Si ce dernier a dénivelé la figure de la femme-mère, le romancier l'a complètement supprimée en tirant un grand trait dessus.

La structure de la famille dans le *Kanun* a des dimensions épiques, tant que sa conception et son fonctionnement respectent des lois totémiques. Les principales étapes de vie de l'individu – naissance, mariage, mort – sont traitées, en règle générale, à des dimensions en dehors du temps et de l'espace. Elles sont considérées comme des éléments téléologiques plutôt que comme les « bornes milliaires » du développement de chez G. Stanley Hall, que l'on doit nécessairement traverser chronologiquement et de façon séquentielle et planifiée¹. La famille du *Kanun* est aussi désérotisée que mythifiée. La femme est au service de l'homme, car elle doit « lui servir sans se faire prier » et « rester sous sa domination »² (§. 33). Une famille désérotisée de cette manière ne peut formater qu'un Œdipe bizarre, pourquoi pas mutilé, tant que la figure voluptueuse de la femme reste

¹ Granville Stanley Hall, *Educational problems*, Vol. 2. New York, D. Appleton & Co, 1911, p. 273.

² *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, recueilli par Shtjefën Gjeçovi O.F.M., Éditions « Kuvendi », Geer 2001, p. 11.

un domaine de la geste. Le chant *D'où Mouyi tire sa force* parle de trois fées dont l'allaitement au sein confère une force démesurée au héros mythique³. Or « la geste se transforme en conte seulement sous forme de roman », affirment Horkheimer et Adorno⁴. Cette vérité peut effectivement toucher l'essence de la narration, mais le *Kanun* reste tout de même loin de devenir geste, car il est beaucoup plus d'actualité. D'ailleurs, son caractère actuel dépasse ce que son codificateur aurait pu imaginer des siècles auparavant. « Le sang ne se perd jamais », stipule l'alinéa 917 du *Kanun*⁵. Cette considération est contraire au mécompte (même sur le plan historique) du chercheur A. Myftiu qui pense que, dans ses dilemmes, Gjorg, le personnage principal du roman *Avril brisé*, prépare ce que fera très vraisemblablement une autre génération après lui. Cette génération – qui n'arriva jamais – n'appuierait plus sur la gâchette et ne tuerait plus au nom du *Kanun*⁶. La prévision du chercheur a beau être optimiste, elle est en effet erronée.

Cette prévision peut être valable seulement pour le roman, puisque celui-ci reste une œuvre d'art. « *Qu'est-ce que l'acte de création ? Eh bien, je me dis, vous voyez bien, avoir une idée, ce n'est pas de l'ordre de la communication, en tout cas... Or une information, c'est quoi ? C'est pas très compliqué, tout le monde le sait : une information, c'est un ensemble de mots d'ordre. Quand on vous informe, on vous dit ce que vous êtes sensés devoir croire... Quel est le rapport de l'œuvre d'art avec la communication ? Aucun. Aucun, l'œuvre d'art n'est pas un instrument de communication. L'œuvre d'art n'a rien à faire avec la communication. L'œuvre d'art ne contient strictement pas la moindre information* »⁷.

L'explication du drame de « la victime » et de « l'assassin » en termes simples juridiques, sociaux et économiques est conforme à la pénologie et au droit (pas seulement coutumier). La question contient nécessairement même des éléments psychologiques et parapsychologiques. Dans la vie et dans le roman, on sacrifie « l'assassin », le fils de la famille. « Ne desséchez pas la souche », écrit Kadaré dans son roman. Le drame tire son origine d'un conflit

³ *Eposi i kreshnikëve dhe legjenda*, recueil préparé par Bernardin Palaj et Donat Kurti, « Visaret e Kombit II », éditions Plejad, 2005, p. 92-95.

⁴ Max Horkheimer, Teodor Adorno *Dialektika e iluminizmit*, Dita 2000 & ISP, Tirana, 2009, p. 141.

⁵ *Kanuni i Lekë Dukagjinit...*, p. 87.

⁶ Abdurrahim Myftiu, *Nga letërsia te filmi*, Tirana, 2002, p. 77-90.

⁷ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce qu'un acte de création*, conférence donnée dans le cadre des mardis de la fondation Femis, le 17.05.1987, accessible sur la Toile à l'adresse <http://films7.com/arts/ecriture/deleuze-creation>.

encore plus profond, celui entre le père et le fils. C'est le père qui pousse Gjorg, qui l'encourage, qui l'induit au sacrifice, qui lui paie les frais (l'impôt du sang), qui lui rappelle que la tache de sang sur la chemise du frère (pour leur honte) est en train de changer de couleur et ainsi de suite. Le rituel est plus sanguinaire que le vengeur du sang. On sacrifie l'enfant mâle et l'immolation se fait aux yeux de tout le monde, commandée et approuvée par toute la société. Gjorg prend la fuite. Plus que le vengeur du sang, il fuit celui qui le pousse au sacrifice, son propre père.

Toutefois, l'angoisse de la fuite ne se traduit pas seulement par un simple départ physique. Il s'agit tout d'abord d'une fuite psychologique, comme celle du héros d'*Avril brisé* le mois de la grande trêve. Le héros s'en va dans la tentative d'échapper à la mort par balle, mais en réalité sa fuite est un effort de se dérober au pouvoir écrasant patriarcal. Gjorg de l'*Avril brisé* est un pauvre errant comme Ahasvérus⁸. Son malheur est limité dans le temps seulement par le fait que la trêve qui lui est accordée est éphémère, puisque la malédiction mythique du personnage biblique est par définition sans limite.

La fuite moderne : une remise en scène de l'Œdipe mutilé ?

Le psychiatre allemand Hans-Joachim Maaz a supposé que les Allemands de l'Est qui fuyaient l'ex-R.D.A. (peu avant que les Albanais ne s'attaquent au canal d'Otrante) étaient en effet des individus en proie à une psychopathologie qui avait ses racines dans la société (post-)totalitaire. Il ne se réfère certainement pas au modèle d'un homme formaté suivant le *Kanun*. Sur la base d'un certain nombre d'études menées chez ses patients durant la chute du régime communiste, Maaz a identifié quelques syndromes manifestés sur le plan social, qu'il explique comme une réponse psychologique aux quarante-cinq ans de régime communiste. Il conclut qu'il y avait dans l'Allemagne de l'Est socialiste une « société extrêmement morbide » et une « grave déformation de caractère comme phénomène de masse ».

Il suggère, par exemple, que les Allemands de l'Est désirant quitter à tout prix leur pays avant et pendant l'automne 1989 faisaient cela pas tellement poussés par des raisons d'ordre économique et

⁸ Ahasvérus, synonyme du Juif éternellement errant des Écritures hébraïques (le Tanakh) et de la Bible. Les Évangiles parlent d'Ahasvérus, un cordonnier de Jérusalem, qui aurait empêché à Jésus de Nazareth de s'appuyer sur sa maison pour se reposer alors qu'il était chargé de sa croix.

politique. La fuite, selon Maaz, a eu lieu à cause des graves problèmes psychologiques personnels provoqués par la nature de la société dans laquelle les Allemands de l'Est étaient destinés vivre. En raison de l'absence des effets atténuants de la société civile et sous la coupe du régime communiste, les émotions individuelles avaient été perçues comme étant au-delà du supportable. Dans l'anamnèse établie par Maaz, l'essence de la maladie et ses symptômes étaient directement liés à l'exposition au régime dur et inhumain qui a incarné pendant longtemps l'oppression et la corruption. Dans ces circonstances, rester dans le pays signifiait que l'hypocrisie par rapport à la réalité environnante devienne une seconde nature pour l'homme. Par conséquent, discrètement, on était en proie à un profond sentiment de dépit, à une angoisse du désespoir et à une « paralysie »⁹. D'où la grande fuite. Plus que sous une pression purement économique, ce départ s'est réalisé sous cette forme justement parce qu'il était lié à un cadre psychopathologique.

A. Myftiu s'arrête de façon très intéressante sur la question de l'acquittement de la dette du sang dans l'*Avril brisé*, sur Mark Ukaçjerra (l'intendant du sang) et sur la conversion du sang en marchandise¹⁰. Le sang est donc fétichisé et transformé en monnaie d'échange. Voilà en effet quelle est l'essence synonymique du rituel sanglant, de l'hécatombe et du meurtre commis par le vengeur du sang. Du moment qu'il est question d'un rituel sanglant, d'une vengeance et d'une mise à mort suivant le *Kanun*, l'affaire dépasse l'angle strictement économique. La mise à mort n'est pas le fait du vengeur du sang ; le héros est sacrifié avant tout par le patriarcalisme, c'est-à-dire par son propre père biologique.

Dans un film qui traite de la question du *Kanun*, *Alive*, le réalisateur Artan Minarolli devine la fin logique de la victime du mécanisme coutumier de la vengeance. Son assassin finit noyé dans une tentative d'échapper à la même malédiction.

Œdipe dans le droit coutumier et dans la filmographie

La *Kanun* sanctionne en effet le filicide qu'il a simplement retardé juste le temps nécessaire pour que le fils (et seulement le fils, donc l'enfant mâle et avant tout l'aîné) puisse porter le fusil en bandoulière. La coutume du sacrifice selon les termes du *Kanun*, pour « l'honneur » ou pour « le sang », n'est pas simplement un

⁹ Hans-Joachim Maaz, *Behind the Wall: The Inner Life of Communist Germany*, Norton, New York, 1995, notamment p. 69-82.

¹⁰ Abdurrahim Myftiu, *ibid.*

acquittement et un équivalent des cinq cents sous que Kadaré met dans la poche de Gjorg à titre d'impôt du sang. Il y a un fil logique dans les rapports entre le père, le fils (aîné) et la mère. C'est délibérément que la figure maternelle n'est mentionnée nulle part. C'est en vertu d'un conflit purement œdipien dont les racines remontent à la préhistoire que le père sacrifie Gjorg. Ce dernier met le fusil sur l'épaule seulement quand il devient adulte, autrement dit lorsqu'il mûrit sexuellement. Les usages des temps qui ont précédé l'installation du droit coutumier, comme le *Ver sacrum*¹¹, décrivent les règles applicables en cas de disette. Toute une génération d'adolescents mâles était contrainte d'émigrer avec des cérémonies rituelles. Ces coutumes ancestrales conservent très clairement des éléments d'une rationalité barbare et idéalisée.

Les rapports entre le père, Gjorg et le *Kanun* restent œdipiens et, par conséquent, primitifs. Le sacrifice n'est plus ici un tribut économique, même s'il aurait pu l'être (la blessure qui coûte une demi-dette de sang). Il n'est pas non plus un rituel faux ou de substitution. Celui que l'on sacrifie ce n'est ni les bœufs ni le menu bétail, mais le fils, le concurrent le plus direct du père – dans des termes œdipiens – et l'immolation sera nécessairement réelle, puisque l'impulsion d'expulser du foyer familial ce fils est elle-aussi, d'une façon ou d'une autre, réelle. Le flirt virtuel avec une femme parfaitement inconnue et appartenant à une autre couche sociale, comme Diana, est un pâle reflet des règles millénaires d'exogamie. Cette exogamie qui est imposée à Gjorg dans le roman (dans le *Kanun* aussi, pourquoi pas) est incarnée dans la figure d'une femme extraterrestre, venue d'une autre planète, d'un autre monde. Et puisque la famille du *Kanun* est désérotisée, l'érotique reste alors nécessairement à un autre plan et à un autre temps, malheureusement *post mortem*. Le fils est sacrifié, c'est l'essentiel. Le détournement du conflit entre le père et le fils, en effet, rend encore plus tragique la tragédie. Kadaré n'essaie à aucun moment de contourner ce sort tragique, alors que le scénario du film *Les intrus*, tiré de ce roman, est plus conservateur dans ce sens. Le film trace aussi une figure de la sœur de Gjorg, tandis qu'*Avril brisé* est de son côté totalement dépourvu de figures féminines. La femme (la mère) n'est pas

¹¹ *Ver sacrum* ou « le printemps sacré » était un rite des antiques Italiques, notamment des Sabins qui, par temps difficiles, offraient en sacrifice aux divinités tous les nouveaux-nés du printemps suivant, entre le premier jour de mars et le dernier jour d'avril. Le sacrifice s'étendait aux enfants nouveaux-nés et aux animaux domestiques. Plus tard on renonça à l'immolation des enfants et on laissa les enfants mâles grandir jusqu'à l'âge de vingt ans avant de les bannir de la cité.

mentionnée, car elle appartient au père de Gjorg, qui va continuer à vivre. Gjorg n'aura donc pas de femme, même pas sa mère ou sa sœur, car elles appartiennent au père. Cela devient d'autant plus indispensable car il est dans l'âge de la maturité et peut risquer des rapports incestueux (pourquoi faudrait-il les exclure dans un village perdu et socialement isolé – Kadaré est revenu lui-même à plusieurs reprises à ce sujet). C'est donc justement pour cette raison-là qu'il doit mourir. Le *Kanun* est le cadre légal qui transmet après des milliers d'années le sacrifice d'Abraham et le *Ver sacrum*, atténués par la suite sous forme de circoncision et surtout sanctionnés dans l'exogamie. Et le mâle qui ne souhaite pas devenir la cible du *Kanun* devra chercher sa partenaire quelque part dans le lointain. Sir James George Frazer constate cela depuis les temps antiques, mais sans trouver d'explication uniformément admise¹².

Le *Kanun* peut être considéré comme une condensation moderne de l'exogamie, de la prévention de l'inceste, des rituels sanglants du sacrifice, du *Ver sacrum* et de tous les châtements mythiques du fils, c'est-à-dire de l'enfant mâle (surtout aîné) de la famille. Or, à cette fin, il faut une perspective beaucoup plus vaste que celle de la littérature orale et écrite. Gjorg est sacrifié au nom d'une loi patriarcale et, comme d'habitude, c'est son propre père qui est le garant et l'exécuteur de cette loi. Devant ce sacrifice qui est bien réel, Gjorg et l'assassin font une fugue qui ressemble comme deux gouttes d'eau avec la fuite du héros principal du film *Alive* d'un autre auteur albanais. Les scénarios qui parlent d'époques différentes sont unis par le *Kanun* et c'est toujours le fils qui est sacrifié.

La figure de la sœur de Gjorg est inexistante dans le roman ; comme nous l'avons déjà affirmé, le film est plus porteur d'espoir pour le héros. Il essaie de s'affirmer à travers une liaison – au moins spirituelle – avec sa sœur. La sœur de Gjorg est une version moderne d'Antigone qui, dans la tragédie de Sophocle, est emmurée vivante dans une grotte. Dans la tragédie grecque, la souffrance piaculaire de la victime sacrifiée sous-entend aussi la conjuration d'une malédiction transmise de génération en génération. Peut-être, la différence entre la tragédie grecque et le *Kanun* du Nord d'Albanie réside-t-elle dans le fait que dans la première la victime c'est la femme, alors que dans le second la victime c'est l'homme.

¹² Sir James George Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, vol. 1, p. 165 : « Thus the ultimate origin of exogamy, and with it of the law of incest – since exogamy was devised to prevent incest – remains a problem nearly as dark as ever ».

Si l'on aborde du point de vue existentiel le risque que prend Gjorg, on peut noter très bien que son plus grand dilemme c'est ce que Irvin Yalom appelle « la peur de la mort »¹³. Le conflit de l'assassin émane de l'intérieur, dans des termes et des prémisses psychologiques. Autrement, du point de vue juridique, social et économique, ce conflit émane de l'extérieur.

LE CONFLIT EXISTENTIEL DU KANUN (La victime)	LE CONFLIT ŒDIPYEN DU KANUN (L'assassin)
Vient de l'extérieur (des causes socio-économiques)	Vient de l'intérieur (un conflit de rapports)
Trouve une équivalence économique (notion <i>sang</i> : <i>argent</i>) dans les cas où le Kanun prévoit que l'on ne paie que l'amende.	Ne trouve pas d'équivalence économique (du sang pour le sang; le sang ne se perd jamais; le déshonneur n'est pas lavé par une amende, mais seulement par le sang, même s'il s'agit d'une faute et non pas d'un meurtre).
C'est un homicide.	C'est un filicide.
Va parallèlement avec l'isolement social (l'assassin se cache immédiatement après le meurtre, il s'enferme tout de suite et à long terme).	Socialement non défini (migratoire : petite, grande trêve – période transitoire semblable à l'attente de la maturité [sociale et sexuelle], qui retarde le châtiment œdipien).
Peut toucher les exonérés par le Kanun (les femmes, les enfants)	Concerne seulement l'enfant mâle après avoir atteint la maturité sexuelle.
Est traité socialement comme un meurtre (sans rituel préalable; non admis uniformément).	Est traité socialement comme un sacrifice (rituels d'accompagnement; acceptation tacite).

Toutefois, l'Œdipe de Gjorg dans le *Kanun* reste d'autant plus mutilé. Il y a des auteurs qui parlent voire même d'un anti-Œdipe¹⁴. Deleuze et Guattari font cas d'une famille « décentralisée, éclectique », car le père, la mère (mais où est-elle donc dans *Avril brisé* ?) et le héros sont toujours confrontés à la situation historique et

¹³ Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy*, Basic Books, 1980, p. 9.

¹⁴ G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe*, 1972, collection « Critique », les Éditions de Minuit.

politique, aux ennuis et aux querelles en dehors de la famille. Ceci constitue également un mécanisme protecteur qui empêche l'intériorisation du problème dans la psychologie familiale. Du point de vue œdipien et incestueux, le père peut considérer Gjorg comme un rival, mais il tient ce complexe en dehors de la sphère de la verbalisation, car il a d'autres chats à fouetter. Il doit avant tout rester fidèle au *Kanun*. Abraham sacrifie son fils aîné. C'est la même chose que fait le père de Gjorg, lui aussi, des millénaires après.

L'Œdipe du *Kanun* est encore plus mutilé, car il est un fugitif. Sa mutilation n'est pas représentée seulement par l'angoissante castration, mais aussi et plutôt par l'absence d'une figure maternelle consistante. Contrairement aux bonnes fées de Mouyi, cette figure maternelle n'a assuré à son fils que la lactation et une insuffisante chaleur. Elle l'a laissé d'ailleurs plonger dans « le cours de l'existence », toujours selon les termes de Yalom qui a pensé et conçu par là une tout autre perspective. Dans ce « cours d'existence », le fils reste inévitablement tué. La fuite d'un mois de Gjorg peut être traduite par l'exode albanais de ces dernières décennies. Maaz aussi pense que l'explication de l'exode de masse sur la simple base des termes économiques est insuffisante. Tentant de fuir la malédiction coutumière, dont le délai est plus bref que de celle mythique (seulement un mois, comme la grande trêve), Gjorg sanctionne une forme de l'anti-Œdipe. Il résout le conflit œdipien à travers une fuite dont le dénouement recommandé et prédéterminé est la mort par balle. Le sacrifice regagne essentiellement la plénitude du rituel sanglant, beaucoup plus que la castration symbolique que laisse entendre la circoncision. C'est l'anti-Œdipe du *Kanun* qui, par sa fuite, assure l'équivalence économique, pour succomber sans laisser de dette (l'impôt du sang). C'est aussi l'anti-Œdipe post-totalitaire qui a matérialisé l'équivalence économique pour la transformation de cette existence misérable dans la fugue massive, dans la fuite et l'exode des temps modernes.

Albana VELIANJ

LE CULTE DES ANCÊTRES DANS LE RITUEL NUPTIAL ALBANAIS

Le rituel nuptial est lié à un passé très lointain qui remonte à la phase mythologique de la pensée, à l'état originel de la culture. Le rite lui-même représente la phase sacrale de la pensée de la société antique, où prédomine la charge mystique de l'imaginaire collectif. Dans cette phase-là, le rite traduit une conception mythique du monde et, à travers le mythe, l'homme entre dans une réalité mystique.

Selon les théoriciens du structuralisme, tous les modèles de comportement humain, indépendamment de l'époque à laquelle ils appartiennent, peuvent traduits par les significations et les signes du langage. Car l'homme crée des structures toutes faites pour chaque type de phénomène culturel. Le rapport peut être réduit à une opposition binaire ; les phénomènes intermédiaires sont définis comme des médiations¹.

En tant que patrimoine spirituel et mode de pensée particulier s'inscrivant dans la culture, le système folklorique est défini par les anthropologues comme une position intermédiaire : entre le mythique et la réalité, entre le sacré et le profane, entre la religion et la réalité, entre ce qui va au-delà de la connaissance et du sensé qui repose sur la connaissance, entre l'homme et l'espace, entre l'homme et son imaginaire.

Codifiant des significations liées à la religiosité, jouant aussi des fonctions d'intermédiaire entre ce monde et l'au-delà, le rituel nuptial établit à travers la communication symbolique le lien entre les croyances naïves populaires et le folklore lui-même. Les rites et les chants nuptiaux donnent la possibilité de se faufiler entre deux réalités et servent esthétiquement d'intermédiaire à l'interconnexion des deux mondes, le sacré et le profane.

L'essence de l'être humain se manifeste dans les rites sous sa forme de l'inconscient. Nous savons que l'imaginaire primitif ressentait le besoin de se représenter le soi et le monde à travers un

¹ Michael Lane (Edited and introduced by), *Structuralism. A Reader*, Londres, 1970, p. 18.

lien mystique, le besoin de rechercher en dehors de soi un signe « puissant », de percevoir « la puissance » elle-même. Cette pénétration dans la sphère du sacré, en matière de pratiques rituelles nuptiales, se rattache aux multiples modes de cryptage des comportements rituels qui ne concernent pas seulement le surnaturel. On les définit également comme un ensemble de comportements psychologiques sociaux et culturels intemporels.

Les chercheurs qui ont étudié les systèmes de croyances primitives ont conclu que le sacré est une catégorie fondée sur le surnaturel. Les puissances sacrales liées au mystérieux, à l'insaisissable et au transcendent provoquaient le trouble, la peur, la crainte, la tentation. L'homme « puissant », pourvu de pouvoirs sacrés, transmettait cela à chaque chose qui était à son contact. En fonction de sa signification implicite, le pouvoir sacré pouvait marquer la présence de forces positives (bonnes) ou négatives (mauvaises) dans tout ce qui l'entourait, chez les hommes en tant qu'individus, chez la communauté, chez tout autre que lui.

Le sacré étant lié à des conceptions originelles, à la pureté, l'accession au niveau du sacré signifiait une accession au niveau du pur. Cela rappelle un phénomène hérité aussi par le christianisme où l'opposition fondamentale était celle entre « le pur » christianisé et « l'impur » païen. Le rite sacré, par son pouvoir, visait à écarter l'impureté.

Les rites observés au cours des noces ont pour objectif d'assimiler les forces positives vitales comme l'énergie, la santé, le renouveau, la fécondité, qui peuvent mener à l'état d'harmonie et de bonheur. L'accession à ces forces vitales est assurée à travers la purification, en se gardant de tout élément éventuellement lié à des couches impures déposées lors du chemin parcouru par le rite. En règle générale, cet effort prend la forme de la dichotomie sacré-profane, autrement représentée comme une opposition pur-impur.

Les changements que l'événement du mariage apporte dans le rythme de l'existence, traduits dans le rituel de la création de la famille, sont liés à la fétichisation de l'avenir du jeune couple. Le nombre deux, le double en général, le couple, sont des fétiches chez tous les peuples indo-européens voire même ailleurs. Aussi les deux mariés sont-ils mis au centre de la sacralité. Les rites sont accentués notamment en rapport avec la mariée en tant qu'un individu extérieur qui va être le porteur de la continuité de la vie dans l'avenir, les futurs enfants, dans un milieu génétique différent. Ces rites mettent l'accent sur la force féminine de la mariée, qui a été conçue généralement par

les chercheurs comme un rapport entre la virginité, la sexualité et le sang en tant que ligne d'hérédité et de pureté génétique.

Au sens premier sacré, remontant aux débuts de la monogamie, ces forces peuvent être annoncées à travers le rituel sous leur aspect positif ou négatif et sont conditionnées par le culte de la fertilité, de la maternité, de la fécondité et de la pureté – le tout étant lié au « sang virginal » en tant que preuve majeure du pucelage et garantie de pureté dans l'hérédité.

L'apogée de la sacralité peut être noté le jour du mariage, donc au moment du contact des forces féminines avec celles masculines. C'est ce jour-là qu'a lieu l'ablution rituelle de la mariée et du marié. Cette purification se fait avec de l'eau propre, dans une atmosphère magique créée par un rituel bien déterminé, sans dire un mot, dans un silence solennel. L'ablution avec cette eau « nouvelle » a trait à la symbolique du commencement et inaugure un statut garanti de pureté. Elle sous-entend la séparation des impuretés liées à l'état biologique et au statut social précédents, tout comme le baptême qui marque chez les chrétiens l'admission dans une nouvelle communauté, en absolvant l'individu de tous ses péchés, à l'exception de la « tache originelle », ce qui dans le rituel nuptial reste à être confirmé par la preuve de la virginité.

Et pour le garçon, et pour la fille, ce rite du passage au statut des personnes mariées sous-entendait la mort symbolique de leurs états respectifs de garçon ou de fille. L'ablution rituelle nettoie donc de l'impureté du célibat et inaugure l'accession à un nouveau statut. Ce nouveau statut détermine également un nouveau code de comportement. Le comportement selon les normes du célibat est incompatible au nouveau statut de personne mariée. Aussi les instructions de conduite prescrites à la jeune mariée sont-elles présentes même dans les chants qui sont chantés pendant son ablution rituelle, quand elle est habillée de la robe nuptiale ou quand elle se maintient debout pour se faire admirer :

La lune s'est levée lundi
La mère prépare sa fille au départ,
Elle la prépare et la pare
Lui prodiguant ses recommandations :
« Là où tu iras, ma fille,
Tu dois respecter ta belle-mère,
Car c'est elle qui a élevé ton prince... »².

² *Këngë popullore lirike*, Tiranë, 1955, p. 158.

La fonction la plus importante de la sacralité du rituel du maintien de la jeune mariée le jour de son mariage c'est d'accentuer la puissance de la virginité. Dans l'héritage sacré, à la différence du christianisme, où la virginité traduit le culte du Saint Esprit, elle signifie la pureté du code héréditaire, garantissant ainsi la dite lignée de lactation (*lisi i tamblit*) de la tradition ethno-juridique plus tardive. Le rite s'en tient souvent au conseil de ne pas se presser et d'exclure les rapports sexuels durant la première nuit de la vie en couple, ce qui est probablement lié aux anciennes croyances liées aux pouvoirs démoniaques de la femme qui pourraient compromettre la pureté du lien.

Le rite – tout comme l'enfant qui, dans le ventre de sa mère, répète toute l'histoire de l'humanité – rappelle l'évolution de la mentalité humaine se rapportant au mariage, jusqu'à établir un calendrier précis de la transition, comprenant le noviciat et la maturation de ce statut comme procédure juridique. Le contact des pouvoirs de la jeune mariée, l'accès à la sphère du mystère qui la couvre, le soupçon d'une impureté éventuelle, amenait à prendre des mesures de protection contre les pouvoirs du mal : la nuit de noce, on lui fait partager la couche à la jeune mariée avec un enfant ou une femme (chez d'autres peuples, on mettait une épée ou un rameau entre les jeunes époux), afin de conjurer et neutraliser les pouvoirs néfastes.

Tout aussi présents sont les instruments rituels servant à manifester le pouvoir du mâle comme protecteur contre les forces du mal. Quelques instruments rituels employés à cet effet sont le pistolet, le rameau de rosier, le couteau, etc. dont le marié se servait pour retirer le voile de sa jeune épouse (dans certaines régions, ce rôle était assigné à un des proches du marié). Ces instruments étaient présentés symboliquement comme des moyens de protection devant les pouvoirs obscurs de la jeune mariée.

La fonction magique de certains rites et pratiques conjuratoires visant à protéger le couple garde toute sa sacralité : ne pas les respecter est de mauvais augure et signifie mettre en péril l'avenir conjugal. La présence de la mort imaginaire n'est pas un phénomène étranger à la cérémonie des noces. Les pleurs rituels de la mariée avant de quitter les siens ressemblent, quant à la typologie, aux lamentations funèbres. La mort est tout aussi présente que l'autre côté de la médaille de la maternité : la naissance de l'enfant sous-entend la négation de la vie de la mère. C'est ça qui a été exploité par le christianisme pour sacraliser le mariage : « pour le meilleur et le pire, jusqu'à ce que la mort nous sépare ». C'est pour cette raison que,

dans le Nord, les noces prennent généralement les caractéristiques du deuil à la maison de la mariée. Pas de festivités, pas de danses : les noces sont considérées comme un décès. Cela est peut-être lié également au droit de châtier du mari, à « la cartouche de la dot », à la mort que la famille donnait en dot à la mariée.

En Albanie du Nord et au Kosovo, les chants rituels de la séparation ont les caractéristiques des lamentations et invitent la jeune fille et sa communauté à pleurer, jouant d'une certaine manière un rôle apotropaïque.

La mariée est dotée de pouvoirs lui permettant de contrôler toute situation, mais ces pouvoirs constituent un risque, car ils peuvent être nuisibles à elle-même aussi. Les croyances anciennes considéraient la femme comme un organisme qui porte en soi l'impureté, la souillure, on croyait qu'elle était habitée d'un démon et, selon ces conceptions magiques et animistes, la purification de la jeune mariée se faisait en exorcisant l'esprit malfaisant. Symboliquement, cela était annoncé par la tache du sang accompagnant la défloration³.

Dans leur inconscient, les divers actes rituels qui comportent aussi la connotation de la défloration symbolique, tels que ceux consistant à percer d'une flèche une galette ou « une fleur », à découdre le drapeau après les noces et ainsi de suite, sont liés à la destruction symbolique des pouvoirs de la mariée. L'entrée de la mariée dans la nouvelle maison est accompagnée par le chant :

*Là où tu as mis les pieds, jeune mariée,
Que tu puisses perdre tes dents,
Tes dents et tes molaires,
Que tu puisses laisser ta peau et tes os⁴.*

En plus d'un vœu de stabilité et de longévité du mariage et d'une trace de sanctification du parti trouvé, tout comme dans le christianisme, le chant comporte aussi une sorte de menace de mort pesant sur la mariée sous la forme d'une malédiction, comme une façon pour conjurer ses pouvoirs.

L'opposition des pouvoirs entre la mariée et sa belle-mère, entre le marié, la mariée et la mère, se manifeste généralement dans les rites de l'entrée de la jeune mariée dans la maison et de son rapprochement avec la famille du mari.

³ Angelo De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano, 1869, p. 252.

⁴ *Këngë popullore të rrethit të Korçës*, Tirana, 1982, p. 509.

Le pas de la porte est franchi en accomplissant quelques actes rituels bien définis. En Labëri et en Myzeqe, la mariée doit le franchir du pied droit et c'est toujours du pied droit qu'elle doit renverser une bassine d'eau contenant un anneau que l'on lui met devant. À Himara, la belle-mère enveloppait jadis un kandjar dans un coussin et le mettait au pas de la porte que la mariée allait franchir, tandis que chez les Albanais de Grèce, la mariée devait franchir un crochet de cheminée⁵. Dans la campagne de Berat, la mariée doit franchir le seuil du pied droit, passant sur une toison de mouton, de règle la toison du premier bélier égorgé pour le festin de noces, alors que la belle-mère doit l'accueillir portant un mouchoir blanc sur la tête. Dans quelques autres régions, la mariée était soulevée à bout de bras pour ne pas toucher du pied le seuil⁶. Les vers du chant suivant nous apprennent qu'elle pouvait être portée sur les bras par le marié :

*Ô jeune mariée, telle un abricot argenté,
Comment vas-tu mettre le pied chez nous,
Venant à cheval ou à pied ?
Ni à pied, ni à cheval,
C'est mon mari qui me porte sur les bras⁷.*

À Rugova, la mariée est portée à la chambre nuptiale sur les bras du garçon d'honneur. Elle met le pied sur une monnaie d'argent ou sur un sac façonné en peau de chèvre⁸. À Struga, pour se protéger du mauvais œil et des maux éventuels, la mariée devait passer sur une allée de tapis rouges que l'on formait du chariot jusqu'à l'entrée de la maison⁹.

Ne pas fouler le seuil est une caractéristique générale chez les Albanais et ce phénomène est rencontré même ailleurs, en commençant par les Romains et d'autres peuples indo-européens¹⁰. En Malesi e Madhe, la coutume voulait que la mariée embrasse le pas de la porte et, une fois entrée, elle devait le toucher de la main après avoir barbouillé celle-ci dans un récipient de pâte et dans un récipient

⁵ Abaz Dojaka, *Ceremoniali i dasmës shqiptare*, in "Etnografia shqiptare", IX, Tirana, 1978, p. 134-135.

⁶ Abaz Dojaka, *art. cit.*, p. 134.

⁷ *Këngë popullore lirike*, p. 194.

⁸ Bashkim Lajçi, *Elemente apotropeike në zakonet e dasmës shqiptare*, in « Gjurmime albanologjike », 25-1995, p. 198.

⁹ Drita Statovci, *Kulte dhe mitologji në zakonet e dasmës*, in « Gjurmime albanologjike », 30-2000, p. 26.

¹⁰ Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore*, vol. V, Prishtina, 1975, p. 195.

de miel, qui étaient portés par sa belle-mère. Cette coutume caractérise généralement d'autres régions aussi.

À Kolonja, la belle-mère accueillait la mariée avec un flocon de laine blanche, maculé d'un peu de miel, avec lequel cette dernière devait enduire le cadre de la porte. Dans les régions du Has et de la Mallakstra, la belle-mère embrassait trois fois la poitrine de la mariée¹¹.

Les rituels accomplis au foyer ou à la cheminée sont une caractéristique commune chez les Albanais. La cérémonie des pas de la mariée autour du foyer est rencontrée même chez d'autres peuples. Il est intéressant de considérer le rituel qui était accompli en Myzéké : *Le beau-père passe autour du cou de la mariée une bride à cheval et, la menant par la bride, la conduit à la pièce du feu. Ensuite le beau-père, la belle-mère et une des personnes âgées de la famille s'installent autour du foyer, chacun coiffé d'une serviette blanche, et se mettent à carder de la laine. Un autre membre mâle de la famille, d'une main, guide la mariée par la bride et, de l'autre main, traîne par terre une toison de bélier, faisant trois fois le tour des vieillards. Les vieux jettent sur la mariée des flocons de laine cardée puis, à tour de rôle, la frappent trois fois d'une pelote de laine blanche fixée au bout d'un rouleau à pâtisserie, tandis que la mariée se baisse et leur baise la main. Alors une femme pose à trois reprises la même question : « Pourquoi vous cardez ainsi ? ». Et c'est à trois reprises que la belle-mère lui répond : « Pour faire des langes ». Ensuite la mariée est installée à un coin dans la direction d'où se lève le soleil*¹².

Tous ces rituels font partie du cérémonial de l'arrivée de la mariée dans la nouvelle maison et de l'intégration du nouveau groupe. Ils traduisent des cultes ancestraux et sont concentrés sur des espaces qui revêtent une importance particulière pour la demeure. Afin de comprendre la signification symbolique du processus rituel, il faudrait mettre en évidence la fonction et le rôle de l'espace et des composantes du rite.

Le pas de la porte sert de frontière pour le passage de l'extérieur à l'intérieur, du monde étranger à l'univers familial, de frontière entre le profane et le sacré. Chez les Grecs anciens, le seuil était le synonyme archaïque de la frontière d'entrée (intérieure) ou de la frontière de sortie (extérieure) de la sphère spirituelle¹³.

¹¹ Abaz Dojaka, *art. cit.*, p. 135-136.

¹² Llambrini Mitrushi, *Dasma në lalët e Myzeqesë*, in « Etnografia shqiptare », II, Tirana, 1963, p. 211.

¹³ Henry Clay Trumbull dans : Arnold van Gennep, *Rites of passage*, London, 1965, p. 20.

Selon Arnold van Gennep, le franchissement du seuil est fait pour s'unir au nouveau monde. Les rites du seuil sont des rites de la préparation à l'union, qui, de leur côté, sont précédés des rites de la préparation à l'état de transition¹⁴.

Passer le seuil signifie franchir l'espace séparant un monde d'un autre, passer à un autre niveau dans la hiérarchie sociale, d'un statut inférieur à un statut supérieur. À travers ces rites, l'homme se déplace vers le haut dans le système de la hiérarchie sociale. Pour traverser l'espace rituel entre le profane et le sacré, il faut accomplir la purification totale. Dans ce processus, un rôle important revient à l'eau, en tant que élément rituel qui éloigne l'impureté, ainsi qu'à la couleur blanche (le mouchoir de tête ou la serviette blanche de la belle-mère, le flocon de laine, etc.). Du point de vue de la symbolique de la pureté, l'eau aussi est considérée comme « blanche ». Le blanc et la pureté sont liés à l'élément sacré. Pures sont aussi les âmes des ancêtres de la tribu, qui méritent du respect, et les chercheurs soulignent que les anciennes mentalités mettaient un rapport entre le seuil et l'emplacement où restaient les âmes des ancêtres¹⁵.

L'intégration de la nouvelle famille devait bénéficier de l'approbation de tous les représentants de cette dernière, vivants et morts. Le respect des ancêtres réside aux fondements de ces rites qui transmettent la symbolique des rapports directs avec les vivants et les morts. Enduire de miel (ou de pâte) la porte ou le seuil sous-entend établir des liens avec les ancêtres, les apprivoiser, s'attirer leurs faveurs, les prendre par la douceur grâce à un élément comme le miel. Le chant qui accompagne ce rituel dit :

*Enduis la porte de miel,
Pour l'adoucir à l'intérieur et à l'extérieur...*

Le second vers porte le sens du tissage des liens familiaux et sociaux et évoque l'imaginaire relatif à l'harmonie, à la tradition, à la pureté.

Selon les anciennes conceptions du monde, les âmes des ancêtres de la tribu sont les gardiens de la tradition, de la santé, de la fertilité, de la longévité, aussi enduire de miel le pas de la porte signifie recevoir leur bénédiction. C'est pour le bien public. La mariée devient membre de la famille d'accueil seulement lorsqu'elle se présente symboliquement aux ancêtres de cette famille et obtient leur consentement. Fouler le seuil signifie piétiner une tradition, une

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Mark Tirta, *Mitologji ndër shqiptarë*, Tirana, 2004, p. 186.

famille, les ancêtres. Le vœu du chant pour la mariée a une fonction d'avertissement et d'appel à respecter la tribu, la tradition et les ancêtres :

*Puisse ton pied, ô jeune mariée, ne pas se mouiller,
Avant d'arriver dans les pièces à l'intérieur !¹⁶*

Le culte du seuil est lié aussi au culte de la solidité, traduit par les objets de métal¹⁷ et c'est à cette explication qu'est liée la présence du fer, de la hache, du kandjar, etc. au pas de la porte. Tous ces objets servent d'éléments à pouvoir apotropaïque.

Le fait que la mariée est conduite à des emplacements de culte tels que le foyer ou la cheminée est lié à la suite de l'opération rituelle de sa purification et de son intégration dans le nouveau milieu. Ces lieux sacrés à l'intérieur de la maison constituent un espace rituel pur et c'est pour cette raison que les actes avec la mariée ont une fonction symbolique. La pratique qui consiste à faire jeter à la mariée des denrées alimentaires dans le feu, dans certaines zones, est également liée au culte des ancêtres qui sont en rapport avec le foyer familial¹⁸, au respect de leurs âmes, tout comme les rites consistant à nourrir la bûche du réveillon dans la tradition coutumière du Nord de l'Albanie.

Dans les rites où participent la belle-mère, le beau-père et les vieillards assis, on remarque la présence de plusieurs éléments et actes symboliques : la laine blanche, la toison de bœuf, le fait de frapper la mariée avec des flocons de laine cardée (ou bien un flocon de laine fixé à la quenouille ou au bout d'un rouleau à pâtisserie). Leur but est d'intégrer la mariée dans le nouveau milieu familial, ce qui sous-entend le respect des âmes des ancêtres défunts et l'établissement de rapports avec les représentants vivants de la tribu. Le blanc, symbole de pureté, évoque la lumière, l'éclairage et acquiert une fonction sémiotique liée à la perpétuité de la tribu.

La présence de la laine peut être considérée sous deux aspects. Premièrement, chez certains peuples la laine était considérée comme impure, tout comme un mort, ce qui explique son attribut d'instrument de protection contre le mal¹⁹. Dans ce contexte, la laine non cardée peut avoir comme connotation symbolique l'impureté de la mariée et le besoin de purification. Le cardage rituel peut servir de référent symbolique du retour à la pureté. Par conséquent, le fait de

¹⁶ *Këngë popullore lirike*, p. 195.

¹⁷ Mark Tirta, *ibid.*, p. 187.

¹⁸ Mark Tirta, *ibid.*, p. 180.

¹⁹ Veselin Čajkanović, *Mit i religija u Srba*, Belgrade, 1973, p. 33.

frapper la mariée avec des bouts de laine cardée évoque l'écart de l'impureté et la protection contre cette dernière.

Le passage de l'état impur à l'état pur, donc au niveau sacré, signifie un passage d'un statu social inférieur à un autre supérieur. C'est cette fonction que joue la présence de la laine même lors du rite consistant à faire la barbe du marié. La toison de bélier symbolise le sacrifice offert aux âmes des ancêtres pour gagner leur faveur et sert de moyen de communication avec l'au-delà.

Deuxièmement, la laine cardée (c'est-à-dire en flocon) est liée à la symbolique de la maternité. Son usage est lié à la présence souhaitée des héritiers (les langes). C'est cette fonction inaugurale que joue aussi la présence de la laine dans le voile de la mariée : en Myzëqë, à l'intérieur de la partie supérieure du voile on posait une poignée de laine que la belle-mère devait garder pour façonner les langes du premier-né²⁰. Les rapports entre les générations et les mondes sont donc établis lors du processus rituel à travers la symbolique des couleurs (le blanc), des objets rituels (la laine), des actes (les trois tours du foyer), des personnes rituelles (les représentants de la vieille génération de la tribu), du nombre 3 (en tant que nombre ayant des fonctions mystiques).

Tous ces éléments sont utilisés en fonction de l'intégration du nouvel individu (la mariée) dans la lignée de la tribu, afin de servir l'harmonie entre les âmes des ancêtres défunts et les membres vivants de la tribu, représentés par les plus âgés. L'accomplissement de ces actes symboliques est fait pour établir des liens entre le sacré et le profane, entre ce bas monde et l'au-delà, ainsi que pour préserver l'unité de la tribu et les traditions sociales. Le référent symbolique du futur embryon donne ensuite la garantie de la continuité de la lignée patriarcale.

²⁰ Llambrini Mitrushî, *ibid.*, p.203.

Rexhep ISMAJLI, Seit MANSAKU

LA FIGURE ET L'ŒUVRE DE SELMAN RIZA¹

Le 25 décembre 2009 marque le centenaire de la naissance du professeur Selman Riza, une des figures les plus importantes de la science et du savoir, de la culture et du patriotisme au Kosovo et dans le monde albanais au XXe siècle. Comme il se caractérisait lui-même, il avait deux passions dans sa vie : la science et le savoir d'un côté, le patriotisme de l'autre. L'intensité de son action selon l'une de ces passions ou l'autre a été différent dans le temps et l'espace. Il a lui-même raconté le plaisir qu'il avait ressenti en exerçant les deux.

C'est l'amour de la patrie qui a fait que cette personnalité, cet esprit dévoué à la connaissance des dimensions universelles du monde, a consacré la partie la plus productive de son œuvre à la langue albanaise et à ses structures, à son explication et son perfectionnement en fonction de l'objectif d'en faire le moyen le plus adapté à des activités de la culture et de la connaissance, de l'art et du monde moderne européen. Éminent chercheur, il n'a jamais renoncé à sa deuxième passion, le Kosovo asservi d'où il avait été contraint de s'éloigner depuis son enfance et à la libération duquel il n'a jamais cessé d'œuvrer jusqu'à sa mort.

Selman Riza naquit le 25 décembre 1909 à Gjakova, où il prit ses premières leçons à l'école élémentaire (*Mësojtore*) d'Ibrahim Fehmiu. En 1922, il traversa illégalement la frontière et s'installa à Tirana, où il acheva les études primaires. En 1931, il termina le Lycée national de Korça et, dans les années 1932-1935, il suivit les cours et fut diplômé de deux facultés de l'Université de Toulouse, en philologie allemande et en droit.

Durant les années 1936-1939, il enseigna le français, l'albanais, le latin et l'allemand au Lycée de Korça, ensuite fut arrêté comme antifasciste et interné à Ventotene (en Italie). En 1943, se faisant distinguer à Prizren comme un militant pour la liberté et

¹ Rapport présenté à la Conférence scientifique organisée conjointement par l'Académie des Sciences d'Albanie et l'Académie des Sciences et des Arts du Kosovo à l'occasion du centenaire de la naissance du professeur Selman Riza.

l'indépendance du Kosovo, organisateur du mouvement irrédentiste, il fonda avec quelques amis le Petit centre d'études kosovares, apporta sa contribution à la publication du journal *Lidhja II e Prizrenit* [Seconde Ligue de Prizren], publia *Traktati i irredentizmit* [le Traité de l'irrédentisme] et, en 1944 à Tirana, prépara et envoya à imprimer un volume de 200 pages sur la question nationale au Kosovo, *Dokumentar i kundërtesës shqiptare* [Documents à l'appui de la thèse albanaise], lequel ne parut jamais et dont le sort reste inconnu. La même année, il fit publier l'ouvrage *Tri monografina albanologjike* [Trois monographies albanologiques]. De retour à Tirana en décembre 1944, il fut arrêté en janvier 1945 par les autorités communistes albanaises comme « un Kosovar anti-yougoslave ». Bien que ressortissant de l'Albanie, on autorisa que son investigation fût menée par des officiers yougoslaves. Sans l'intervention de ses amis, il allait être conduit en Yougoslavie dès 1945. Après avoir été détenu pendant trois ans, sans décision de justice, dans la prison de Tirana, il fut remis aux autorités yougoslaves en 1948 comme suspecté de « criminel de guerre international ». Il fut gardé en prison à Prishtina jusqu'en 1951, toujours sans décision judiciaire, et ensuite assigné à résidence à Sarajevo, où il travailla comme lecteur de français à l'université. Après sa sortie de prison, il fit publier en 1952 *Fillimet e gjuhësisë shqiptare* [Les débuts la linguistique albanaise], *Gramatikë e serbo-kroatishtes* [Grammaire du serbo-croate] et en 1953 *Diftorët e shqipes dhe historiati i tyre* [Les démonstratifs de l'albanais et leur histoire]. Par ces ouvrages et par l'activité de recherche menée de façon organisée pendant les deux années suivantes à l'Institut albanologique de Prishtina, Selman Riza a semé le bon grain des études de linguistique albanaise au Kosovo. C'est probablement pour cette raison que les autorités yougoslaves l'ont expulsé en 1955 en Albanie et ont fermé l'Institut. Des hommes politiques comme D. Mugoša reconnaissaient en effet dans leurs entretiens privés que l'Institut fermait car il risquait de devenir un centre « de nationalistes et de réactionnaires » comme S. Riza. Il y laissa en manuscrit *Fillimet e gjuhësisë së përgjithshme* [Initiation à la linguistique générale] dont on ignore le sort.

En 1956, il fut nommé chercheur à l'Institut des Sciences à Tirana. En 1959 il obtint le titre de docteur ès sciences, en 1961 le grade de professeur et en 1965 « le Prix de la République » dans le domaine de la recherche scientifique. Néanmoins, il était surveillé en permanence tout au long de cette période non seulement comme suspecté d'être un espion à la solde des Yougoslaves, mais aussi

parce qu'il était considéré comme un « intellectuel pseudo libéral » et le ministre de l'Intérieur l'avait fiché comme « chauvin et anticomuniste ». En 1967 il fut envoyé en relégation à Berat. Entre autres « péchés » dont il était notoire, on lui reprochait d'être contraire à l'idée de la possibilité d'appliquer le marxisme dans la linguistique, au contrôle du parti unique sur l'activité scientifique, mais d'exiger aussi un traitement plus substantiel de la question nationale dans les établissements scientifiques.

En 1970, il fut mis en préretraite et retourna à Tirana, mais sans le droit de publier quoi que ce soit. C'est là qu'il passa les dix-huit années suivantes, privé de la possibilité de mener des recherches ou de les faire publier, malade et entièrement marginalisé, jusqu'à sa mort en décembre 1988. Il fut inhumé à Tirana dans un silence inadmissible.

Selman Riza n'était pas un homme politique, mais un chercheur dans les domaines de la linguistique et de la culture ; c'était un intellectuel qui ne refusait pas de s'engager en faveur de questions qu'il considérait comme essentielles pour le milieu où il vivait. Ses engagements portaient toujours sur des questions d'actualité et d'importance aiguë pour le pays, pour la communauté, pour la nation. Depuis qu'il enseignait au Lycée national de Korça, il s'était affirmé en tant qu'un intellectuel critique à l'égard de quelques faiblesses qui empêchaient à son avis le progrès rapide de la société, comme le dilettantisme, la superficialité ou le manque de dévouement, en tant qu'un intellectuel qui promettait une œuvre de grande portée pour le pays et la nation albanaise. Ses engagements intellectuels sont évidents dans son attitude critique permanente qui deviendrait par la suite méthodique dans son travail de recherche scientifique dans le domaine de la linguistique. Or ses engagements patriotiques s'affirmèrent particulièrement en 1939, au moment de l'invasion de l'Albanie par l'Italie fasciste : il fut parmi les premiers à réagir en participant à la grande manifestation et au Comité de Salut Public, ce qui lui valut 20 mois de détention à l'île de Ventotene en Italie. Antifasciste résolu, il n'adhéra cependant pas au mouvement de la gauche communiste, même s'il pouvait être attiré par les idéaux d'égalité sociale. Ses distances par rapport aux communistes devinrent plus nettes quand ces derniers se rapprochèrent des communistes yougoslaves, dont l'emprise le faisait craindre que le Kosovo et les autres territoires albanais ne restent en Yougoslavie. Il souhaitait un mouvement patriotique plus général au Kosovo, rassemblant tous les Albanais vers la réalisation de la réunification rêvée du pays.

Dans le traité publié au cours de la Seconde Guerre mondiale, il avait articulé les bases de ses engagements et de « l'irrédentisme kosovar ». Il estimait que la seule question qui se posait au Kosovo c'était son indépendance et sa réunification avec l'Albanie, avec laquelle elle formait un ensemble en tant que peuple et entité. Pour ce qui était des préférences politiques manifestées chez les Albanais d'Albanie, il pensait que les Kosovars devaient se décider plus tard, après avoir résolu leur problème fondamental. L'activité qu'il avait entreprise au Kosovo dans le domaine culturel et politique lui a valu la réputation d'un concurrent sérieux et dangereux pour les forces unies autour du Mouvement de libération nationale et des communistes. Il estimait qu'il fallait s'organiser rapidement, car il jugeait très propice la situation créée après la destruction de la Yougoslavie et de l'Albanie en tant qu'États par les puissances fascistes. Dans cette situation-là, la « sécession insurrectionnelle » et la réalisation du droit du peuple du Kosovo à l'autodétermination lui paraissaient justifiées même sous l'aspect du droit international. C'est pour cette raison et dans cet objectif qu'il avait essayé d'établir des contacts avec les Britanniques, tout en ne négligeant pas non plus les forces réelles dans le pays, tout d'abord celles dont les programmes pouvaient avoir des ressemblances avec les engagements de l'irrédentisme.

La fin de la guerre amena au pouvoir les communistes qui étaient évidemment sous l'emprise de la Yougoslavie. Pour fuir un châtimement exemplaire, il se réfugia en Albanie, mais il y fut arrêté et emprisonné par les communistes albanais qui, au bout de trois ans, le remirent aux Yougoslaves comme suspecté d'être « un criminel de guerre international ».

Après sa sortie de prison, Selman Riza s'investit de toutes ses énergies à l'activité d'étude sur la linguistique, tout d'abord sur la langue albanaise, mais il n'allait jamais abandonner ses préoccupations sur des questions de la connaissance en général, de la méthodologie de la recherche et des voies qu'il pouvait juger comme plus appropriées, visant d'ailleurs à fonder la science de « l'intellectologie », dont la linguistique ferait également partie.

Sans doute un linguiste et un scientifique parmi les plus éminents albanais, un des rares qui avaient assumé d'étudier de front le fonctionnement de la langue albanaise en temps de grands mouvements, ainsi que ses évolutions et ses mutations remontant aux plus anciens documents, un des tout rares qui, parallèlement à l'étude de la langue albanaise en particulier comme langue maternelle et, peut-être à cause de cela aussi, se posaient également des questions

sur le langage, sur les rapports entre le langage et la pensée, sur les processus de la pensée et de la communication en soi et sur les rapports existant entre elles, pour les raisons que l'on vient de rappeler ainsi que ses propres convictions théoriques et conceptuelles, Selman Riza était contraint d'agir comme un fleuve souterrain dans la culture et la science albanaise, tantôt de façon visible, tantôt de façon invisible. Il a déployé toute son activité étant tenu en suspicion, dans des systèmes qui avaient en horreur l'inconnu, qui exécraient la recherche du nouveau, qui détestaient l'individuel et l'individualisme, l'esprit qui se fait distinguer mais qui éclaire aussi tout son cercle.

Dans son existence agitée, Selman Riza s'est fait distinguer par sa brillante activité pédagogique au Lycée de Korça, à l'Université de Sarajevo et à l'Université d'État de Tirana, par ses activités de recherche scientifique à l'Institut albanologique de Prishtina et à l'Institut des Sciences, par la suite Institut d'Histoire et de Linguistique de l'Université d'État de Tirana, par son œuvre culturelle dans la vie publique albanaise, en Albanie et au Kosovo. C'est ainsi qu'il nous a légué :

1. une œuvre d'étude sur les processus de la création de l'albanais standard, avec une théorie respective standardologique, sur l'alphabet albanais et les questions qui y sont rattachées, avec une critique linguistique radicale (à Tirana) ;

2. une des premières œuvres sur les débuts de la linguistique albanaise, où il fait un tableau succinct des questions fondamentales de l'histoire de l'albanais (à Prishtina) ;

3. la première grammaire du serbo-croate écrite par un Albanais, mais accompagnée d'une analyse comparative proprement dite et à une époque où de telles analyses n'étaient pas encore faites (à Prishtina) ;

4. l'étude sur les démonstratifs de l'albanais (à Prishtina) ;

5. les études monographiques sur quelques questions fondamentales de la grammaire albanaise – sur les pronoms possessifs, sur les articles, sur les cas et les noms, sur les verbes – sous les aspects de l'analyse synchronique et diachronique, élaborées entre 1956 et 1966 (à Tirana) ;

6. de vastes études sur l'histoire de la langue écrite albanaise, avec une attention particulière attachée aux cinq auteurs les plus anciens et à leur langue (études commencées à Prishtina et continuées à Tirana) ;

7. une œuvre intense de création terminologique et de normalisation (à toutes les périodes, à Prishtina et à Tirana) ;

8. la critique linguistique (à toutes les périodes) ;

9. les écrits sur la linguistique générale ;

10. l'œuvre en quatre parties conçue comme une contribution à la *Linguistique albanaise*, à la *Logique-Linguistique et Intellectologie-Science de la communication*, à la *Philosophie* et à l'*Apophtegmatique* ; ainsi que

11. divers articles dans la presse périodique.

Dans les études grammatologiques albanaises, comme le morphologiste le plus important dans les années '50-'60 du XXe siècle, Selman Riza est l'auteur qui a émancipé la méthode des études linguistiques, celui qui a visé à porter ces études aux niveaux théorique européen. Dans toutes ses études il a transmis un esprit critique scientifique, en suivant rigoureusement le questionnement fondamental sur les concepts et les termes, sur les acquis et les lacunes, en appliquant sévèrement ses propres règles de recherche et de logique scientifique dans une telle mesure qui allait lui valoir d'être considéré, d'ailleurs à juste titre, comme le linguiste albanais le plus critique. Dans ses études sur la langue des textes anciens, il est un chercheur systématique, cohérent et complet sur tous les cinq auteurs les plus anciens.

Bien que écrite dans les espaces de temps et les états d'âme entre les mises en prison, les bannissements, les remises en prison et les nouveaux bannissements, l'œuvre de Riza se fait remarquer par sa qualité scientifique, elle respecte rigoureusement les règles et les exigences de la recherche et de l'objectivité scientifique. Son va-et-vient des connaissances nationales à celles universelles et inversement, leur fusion avec l'aisance du maître, parlent en faveur de la culture albanaise et de ses potentiels. De même, ses vastes études sur la structure et l'histoire de la langue albanaise, ses importantes monographies, le grand nombre de thèses et d'idées qu'il y exprime, rendent indispensable la consultation de l'œuvre de Selman Riza en matière de linguistique albanaise pour tous ceux qui veulent se pencher sur des questions de la grammaire albanaise, sur les textes anciens, sur l'histoire de l'albanais écrit, etc.

Selman Riza n'est pas seulement un homme d'études de la langue albanaise. Son dernier ouvrage posthume *Mendime të shkëputur të një vazhde së vetme* [Pensées extraites d'un seul sillage], ainsi que quelques articles parus précédemment, témoignent de son intérêt pour des questions générales de la linguistique, voire avec la prétention d'apporter la vision de la science nouvelle, fondée par lui-même, appelée « intellectologie et science de la communication ». Il en tirait les bases des analyses critiques de la logique d'Aristote et de la linguistique de Saussure. Dans ces notes parues à titre posthume, il

avait précisé : « D'ailleurs, tous mes travaux sur la linguistique albanaise sont intimement imprégnés par ma préoccupation d'en traiter les matières justement à partir des positions de la méthodologie et de la gnoséologie personnelle ». C'est dans de telles prises de position que l'on peut rechercher aussi les raisonnements de ses attitudes à l'égard de la linguistique historique : « la linguistique albanaise ne peut pas devenir une science linguistique sans acquérir une indépendance par rapport à l'historicisme indo-européaniste », alors que la condition préalable de l'affranchissement du « confusionnisme et verbalisme russo-soviétique » est liée à des raisons d'un autre ordre. C'est tout cela qui peut expliquer un certain nombre de débats qu'il a eus avec ses collègues.

Son opiniâtreté critique, sa connaissance profonde des langues, ses vastes lectures de grands savants, sa culture classique européenne, son caractère visiblement hétérodoxe, son courage intellectuel lui donnaient la possibilité de s'élever à ce plan d'investigation et de poser des exigences méthodologiques de recherche sur les rapports entre la pensée, la langue, la communication et la connaissance du monde, à un moment où en Albanie il n'était probablement pas facile de parler publiquement de ces choses là.

Les notes susmentionnées de Riza apportent des explications sur beaucoup d'actes de ce grand esprit, de cette figure qui, au mépris des avatars de son existence, a réussi à créer l'œuvre qu'elle nous a léguée, mais pas toujours à échapper aux embrasements tout autour d'elle. Il ne cachait pas qu'il allait tellement loin dans sa façon logique de penser, qu'il suivait Socrate « qui a commencé la science de penser de manière logique par le début proprement dit, alias par *la technique de la définition des concepts* », qu'il le suivait dans la passion par laquelle il faisait les choses qu'il était persuadé de devoir faire, qu'il suivait Socrate « dont l'ironie homonyme, *sans dédaigner l'État lui-même, a fustigé son fonctionnement* » et avant tout Socrate « *qui avait acquis une idée tellement haute de l'humanité, qu'il a vu chez les dieux – et non seulement dans son pays – des êtres inhumanisés plutôt que des idéaux surhumains* », mais aussi celui qui « a su, voulu et réussi à mettre un frein à tout emportement de fanfaron, à toute ivresse d'aventurier ». De telles notes contribuent à éclairer la personnalité et la figure de Selman Riza.

La recherche de la nouveauté, de l'originalité, foisonne partout dans l'œuvre de Riza. On peut le constater dans les thèmes qu'il a abordés, dans ses expressions, dans ses formulations et en

général dans la langue et le lexique qu'il a employés, dans ses innombrables créations lexicales.

Le caractère dur et solide était un des traits de sa personnalité. Il ne s'appuyait fortement que sur son propre travail. Sa morale était fondée sur les valeurs créées par le travail, sur les évaluations selon des critères logiques et scientifiques, aussi la rigueur de jugement lui était-elle tout naturelle. La justice était un critère dans sa vie. Ceux qui l'ont connu l'ont qualifié d'affable et aimable, mais, dans certaines circonstances, plutôt réservé dans ses contacts avec les gens, parfois même enfermé, peut-être isolé dans la tour d'ivoire de la science et de l'esprit, car c'est ainsi qu'il retrouvait sa totale liberté.

Le sort de Selman Riza, de cet éminent linguiste et de ce grand patriote, peut être comparé à ceux de deux autres linguistes victimes de régimes totalitaires du XXe siècle, Evgueni D. Polivanov, un linguiste polyglotte et expert du japonais, du chinois et des langues turques, qui, s'étant opposé aux idées japhétiques de Nicolas I. Marr devenues officielles sous le régime stalinien, fut déporté en 1937 comme suspect d'espionnage en faveur du Japon, puis exécuté en 1938, ou encore Ahmad Kasrawi qui avait proposé de désarabiser le lexique du persan et qui fut exécuté comme ennemi de l'islam en 1946. Le cas de Riza est plus proche de celui de Polivanov que l'Académie russe a trouvé nécessaire de réhabiliter à travers un procès judiciaire entamé sur sa propre requête en 1963, avant de publier ses œuvres complètes.

La dernière fois, Selman Riza fut puni pour ses points de vue contraires à ceux du parti unique, parce qu'il refusait d'admettre que le marxisme puisse s'appliquer dans la linguistique, parce qu'il refusait le contrôle du parti sur l'activité scientifique et parce qu'il demandait que la question du Kosovo soit traitée de façon plus substantielle par les établissements scientifiques. Après 1967, son œuvre et ses idées étaient mentionnées, sous leurs aspects techniques et scientifiques, plutôt dans des contextes de refus. Dans la vie publique albanaise elles furent tout simplement passées sous silence. La publication de ses œuvres choisies à Prishtina fut un essai de réhabiliter son œuvre et sa figure, mais ce ne fut pas suffisant pour l'establishment à Tirana, où le silence a continué jusqu'à la chute de la dictature. Le *Fjalori enciklopedik shqiptar* [Dictionnaire encyclopédique albanais] de 1985 ne fait même pas mention du nom ou de l'œuvre de Selman Riza. Ce n'est qu'au 5ème anniversaire de sa mort qu'a été tenue une conférence scientifique commémorative sur sa figure et son œuvre. En 1992, le Président de l'Albanie S. Berisha lui a accordé la médaille « Instituteur du peuple » et, en 1993,

la médaille « Éminent travailleur de la science et de la technique ». Divers auteurs ont publié des articles mettant en évidence la qualité de son travail de longue haleine, ont montré du doigt ses souffrances et ses déboires, ont loué ses mérites et son caractère exceptionnel. Un rôle important à la connaissance de la figure et de l'œuvre de Riza a été joué par le livre d'Engjëll Angoni *Selman Riza, gjuhëtar dhe atdhetar i shquar* [Selman Riza, éminent linguiste et patriote], paru en 1999. L'ouvrage de Riza sur les verbes en albanais moderne, resté en manuscrit depuis 1966, a vu le jour en 1994. L'autre vaste ouvrage *Pesë autorët më të vjetër të gjuhës shqipe* [Les cinq auteurs les plus anciens de la langue albanaise], également prêt à la publication depuis 1966, a paru en 2002.

Or, bien que l'auteur ait été honoré de médailles des deux côtés de la frontière, le public a continué à n'avoir qu'un accès fragmentaire à son œuvre. Si quelques extraits de ses manuscrits étaient publiés, d'autres qui avaient déjà paru dans des revues déjà rares étaient difficilement trouvables. C'est seulement à l'occasion du centenaire de sa naissance que nous procédons à la réhabilitation intégrale de sa figure et de son œuvre. L'Académie des Sciences et des Arts du Kosovo a commencé en 1996 la publication des *Œuvres* complètes de Selman Riza, dont le cinquième et dernier volume vient de paraître. Cette année, les éditions Dukagjini de Peja ont également publié son ouvrage posthume *Mendime të shkëputur të një vazhde së vetme* [Pensées extraites d'un seul sillage], qui clôt la publication de l'œuvre de Riza restée sous forme de manuscrit, à l'exception du traité sur le *Kanun* [Coutumier], rédigé en français et en serbe en 1949 à la prison de Prishtina, ainsi que des autres manuscrits qui n'ont pas été retrouvés. C'est à l'occasion de cet anniversaire qu'a été réalisée aussi sa dernière volonté de transporter ses restes à sa chère Gjakova, ce qui aurait été difficilement concevable sans la libération et la proclamation de l'indépendance de l'État du Kosovo. En 2005, le Président du Kosovo Ibrahim Rugova lui a accordé la médaille d'or de « la Ligue de Prizren ». Ces activités de commémoration ont culminé avec les plus hautes décorations, « la Médaille de la liberté » du Président de la République du Kosovo Fatmir Sejdiu, et « l'Honneur de la nation » du Président de la République d'Albanie Bamir Topi. La publication de l'œuvre intégrale, les manifestations commémoratives à Prishtina, à Gjakova, à Korça et à Tirana, les activités scientifiques y compris la présente conférence, la réalisation de sa dernière volonté de reposer à Gjakova, ainsi que les hommages rendus par les présidents des deux États albanais constituent une

réhabilitation un peu tardive, certes, mais définitive de l'œuvre et de la figure de Selman Riza dans la science et la culture albanaises.

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

S. ANAMALI, H. CEKA, É. DENIAUX, **CORPUS DES INSCRIPTIONS LATINES D'ALBANIE**, Rome, 2009 (Collection de l'École française de Rome, 410)

La publication en 2009 du *Corpus des inscriptions latines d'Albanie*, de Skënder Anamali, Hasan Ceka et Élisabeth Deniaux, comble une des plus grandes lacunes de bibliographie dans l'archéologie et l'histoire antique de l'Illyrie. Cet ouvrage est le fruit d'un travail de longue date, dont les origines remontent aux années 1960, quand S. Anamali et H. Ceka, archéologues de l'Institut archéologique de Tirana, avaient commencé le recueil et la publication échelonnée des inscriptions latines découvertes en Albanie. Leur travail était presque achevé au milieu des années 1990, lorsqu'ils étaient parvenus à recueillir dans un seul corpus quelque 283 inscriptions latines. C'est à ce moment-là qu'un accord fut signé avec l'École française de Rome, aux termes duquel une version du manuscrit des inscriptions fut confiée à la rédaction d'Élisabeth Deniaux, professeur d'histoire romaine à l'Université de Paris X, Nanterre, et spécialiste de l'épigraphie latine, qui a révisé quelques lectures d'inscriptions et a retouché quelques photos illustratives, en améliorant leur qualité.

Le volume publié par l'École française de Rome contient 283 inscriptions latines qui datent de la période allant du I^{er} siècle avant J.-C. au IV^e siècle après J.-C. Il compte 237 pages et 283 photos illustratives d'inscriptions dont la présentation parallèle sous forme de texte facilite la tâche du lecteur. Dans certains cas, ces photos sont d'une grande importance, car quelques inscriptions ont été perdues. La bibliographie de la présente édition comprend également toutes les publications précédentes concernant les inscriptions latines découvertes en Albanie, à la seule exception des inscriptions latines de la baie de Gramata (sur la côte du Karaburun), dont la

documentation a été préparée quand le présent ouvrage était déjà sous presse.

Les inscriptions sont présentées suivant l'ordre géographique de leur distribution et la place principale revient bien entendu aux inscriptions en provenance de Dyrrachium, lesquelles constituent presque la moitié des inscriptions latines mises à jour en Albanie. Après Dyrrachium, une grande présence d'inscriptions latines est constatée à Byllis et dans les autres colonies romaines d'Illyrie du Sud, comme Skodra et Buthrotum.

Du point de vue typologique, les inscriptions latines découvertes en Albanie sont pour la plupart des épitaphes, des pierres tombales. Mais d'intérêt sont également les bornes milliaires et les inscriptions officielles qui jettent de la lumière sur les voies antiques parcourant le territoire de l'Illyrie, ainsi que sur l'organisation administrative des villes à la période romaine. Les dédicaces aux empereurs ou aux divinités de l'époque ne manquent pas non plus et elles complètent le cadre religieux et spirituel des Illyriens dans l'Empire romain.

La portée essentielle du travail des auteurs qui ont réalisé la publication de ce corpus réside dans le fait qu'ils jettent de la lumière sur un territoire très particulier de l'Empire romain, qui était un point de contact et de mélange du grec et du latin, ce qui est prouvé au mieux par la coexistence des deux langues dans les villes d'Apollonia, de Dyrrachium, de Buthrotum et de Byllis.

Saimir SHPUZA

THE COMPLEX OF TUMULI 9, 10, AND 11 IN THE NECROPOLIS OF APOLLONIA (ALBANIA), by Maria Grazia Amore.

Special studies by V. Dimo, L. Bejko, and L. Schepartz with Contributions by S. Aliu, P. Pearce, A. Bardho, E. Bitri, L. Buchet, B. N. Damiata, V. Grimes, A. Powell, M. P. Richards, J. Southon, and J. Stallo. BAR International Series 2059 (I) (II) 2010

Une monographie en deux volumes vient de paraître sur le complexe tumulaire fouillé entre 2002 et 2006 à la nécropole d'Apollonia par le Groupe albanais de l'archéologie de sauvetage (du Centre international pour l'archéologie albanaise) en coopération avec l'Institut d'Archéologie.

Une des caractéristiques importantes de ce projet a été le recours aux nouvelles méthodes modernes de fouilles et de consignation des données archéologiques. Par ailleurs, il a été le premier projet interdisciplinaire à la nécropole d'Apollonia : en effet, en plus de l'étude traditionnelle des objets, il concernait aussi d'autres aspects, comme l'étude de l'ensemble des ossements humains et animaux ou encore la conservation, étant donné qu'un groupe d'experts a restauré et conservé un nombre exceptionnel d'objets en poterie ou en métal. Toutefois, l'élément le plus important de ce projet est le fait que, pour la première fois, on a procédé à Apollonia non seulement à des datations relatives et comparatives, mais aussi à des datations absolues obtenues par l'analyse du collagène des os et des dents de quelques squelettes (grâce à la spectrométrie de masse par accélérateur).

Le premier tumulus préhistorique découvert à la nécropole (le Tumulus 10) a offert une séquence chronologique commençant avant la fondation de la colonie (depuis l'âge du bronze ancien) et comprenant l'âge du fer, les périodes archaïque, classique et hellénistique ancienne, voire allant jusqu'aux XVII^e - XIX^e siècles de notre ère, période durant laquelle quelques tombes ont été ajoutées à ces tumuli.

La publication reflète tous ces éléments du projet, mais elle est également enrichie d'un cadre plus vaste de connaissances actuelles sur Apollonia, tout aussi bien comme ville que comme nécropole. Quant au complexe tumulaire, l'analyse commence par les résultats des fouilles, offrant un cadre général sur les types de tombes et les rituels d'inhumation, avec les plans des trois tumuli selon un ordre chronologique. Elle entre ensuite dans les détails et donne systématiquement un catalogue d'informations sur chaque tombe : plan, photo, description des traits caractéristiques de la tombe, liste des objets de l'inventaire avec leurs photos respectives.

Les objets sont numérotés et leurs nombres indiquent sur le plan leur position par rapport au squelette. Cette numérotation renvoie également au catalogue des objets.

La publication contient aussi un catalogue de la poterie selon les classes et les formes de céramiques. Chaque récipient ou fragment est accompagné d'une description, d'une datation et, pour la plupart des cas, d'un dessin. Un tableau de la terminologie utilisée dans les descriptions est très utile pour les chercheurs intéressés.

Un autre catalogue des objets qui ne sont pas en céramique offre les mêmes caractéristiques que le premier.

Un rapport détaillé concerne l'ensemble du matériel osseux. Parallèlement aux informations sur le sexe et l'âge des individus, il offre aussi des indications sur la base alimentaire et les pathologies de la population, des informations jusque-là inconnues à Apollonia.

Le travail de restauration a été consigné dans les fiches de chaque objet, où, en plus des photos avant et après l'intervention, sont notés tous les traitements manuels et chimiques.

Un nouvel élément par rapport à d'autres publications semblables c'est la section indiquant la base de données utilisée lors de la consignation des fouilles et de l'analyse des objets.

Réalisée entièrement en anglais, cette publication s'adresse ainsi à un large public international, ce qui semble la méthode la plus efficace pour intégrer l'archéologie albanaise dans les développements internationaux. Son édition et sa distribution sont assurées par un organisme prestigieux de l'archéologie mondiale tel que les International Series de British Archaeological Reports, attestant au mieux de cette intégration des toutes dernières contributions de la discipline archéologique internationale.

Muzafer KORKUTI

**DICTIONARIUM LATINO-EPIROTICUM, ROMÆ 1635, PER
R. D. FRANCISCUM BLANCHUM, BARDHYL DEMIRAJ,
Shkodra 2008**

Après une longue absence auprès du public, les auteurs anciens de l'albanais sortent de l'oubli ces dernières années et voient de nouveau le jour de la publication, grâce à des rééditions de type philologique textuel faites déjà par des chercheurs qui ont assumé avec compétence les études philologiques albanaises. Le premier qui a frayé le chemin dans le domaine des éditions philologiques des textes anciens albanais a été Eqrem Çabej avec une édition critique exemplaire du « Missel » de Gjon Buzuku en 1968, suivi après une longue période par l'albanologue danois Gunnar Svanne, qui a publié les œuvres de Pjetër Budi avec la concordance électronique en 12 volumes dans les années 1985-1986. Il a fallu encore longtemps avant que la philologie des textes anciens ne se réveille de nouveau dans l'espace albanais avec notre publication critique de l'œuvre de Pjetër Bogdanî « Cuneus Prophetarum » en 2005.

La plus récente édition philologique textuelle qui est préparée par le Professeur Bardhyl Demiraj, depuis plusieurs années titulaire du département d'albanologie près l'Université de Munich, et qui complète la mosaïque des quatre auteurs plus anciens de l'albanais, c'est le Dictionnaire latin-albanais de Frang Bardhi (Franciscus Blanchus) de l'année 1635 – chronologiquement, le troisième auteur après Gjon Buzuku (1555) et Pjetër Budi (1618, 1621). Après une longue période d'études dans le domaine de la linguistique historique comparée et de l'étymologie albanaise, le prof. Demiraj s'est déjà consacré avec passion et professionnalisme à la philologie des textes albanais anciens, un domaine qui, en plus des compétences d'expert en matière de linguistique, exige de vastes connaissances dans nombre de disciplines des sciences humaines. Il a ouvert la série de publications de textes albanais anciens par l'édition critique de la « Doctrine chrétienne » de Gjon Nikollë Kazazi (1743), publiée en 2006 à Prishtina par l'Académie des Sciences et des Arts du Kosovo, une première réédition de cet ouvrage, accompagnée d'une vaste

étude sur la vie et l'œuvre de Kazazi sur la base des données originales recueillies personnellement aux archives de Propaganda Fide et du Vatican, d'une étude sur le texte de l'œuvre et sa graphie, de deux reproductions du texte, une photographique et l'autre diplomatique élargie, d'une édition critique du texte accompagnée de notes explicatives détaillées et des concordances lexicales ou du lexique composé des lemmes de base suivis de toutes les formes de mots chaque fois qu'ils sont rencontrés dans le texte, avec les contextes respectifs.

Par l'édition critique du « *Dictionarium latino-epiroticum* » de Frang Bardhi, Bardhyl Demiraj fait un nouveau grand pas dans ce domaine, pour continuer avec la préparation de l'édition d'autres textes, plus récents, mais d'une grande valeur dans la documentation des différentes phases de l'évolution de la langue albanaise.

L'ouvrage commence par un avertissement au lecteur, que le chercheur a écrit en un albanais expérimental essayant d'imiter la langue des auteurs anciens et qu'il a ainsi appelé « *Të primitë përpara letërarit* », où sont exposés les motifs d'une telle entreprise : *me disqaruem rishtarët e gjakonët qi jenë h+m nd'urdhëniÛtë Albanologjisë, të sijët s'mundin kurrjakafshë shërbënjinë shintes dijës sanë pa xgiedhunë e zanë m parë të banat e të parëve tinëve* ». L'avertissement est suivi de l'introduction de la première réimpression anastatique, écrite par l'éminent chercheur français Mario Roques.

Tout ce que nous savons à présent de la vie et de l'œuvre intellectuelle et religieuse de Frang Bardhi, nous le devons en effet à l'étude approfondie menée par Mario Roques, un des premiers chercheurs qui s'est intéressé aux textes albanais anciens et qui a publié pour la première fois le Dictionnaire. Il avait recueilli dans des archives et des bibliothèques beaucoup de données biographiques et bibliographiques qu'il a présentées dans l'introduction de la réimpression anastatique du Dictionnaire de Bardhi en 1932. Vu que les données sur Frang Bardhi n'ont pas pu s'enrichir par la découverte de nouveaux documents, cette introduction traduite en albanais en 1964 par le chercheur Villy Kamsi au « *Buletini i Institutit të Shkodrës* » a été reprise dans la présente réédition critique du Dictionnaire.

L'introduction contient des données intéressantes sur l'histoire, notamment religieuse, la géographie, la composition ethnique et religieuse de la population de la région de Sapa ou de Zadrima, où Bardhi a opéré, sur la famille des Bardhi et les dignitaires religieux qui en sont issus, sur la vie et l'œuvre de Frang

Bardhi et, en particulier, sur son Dictionnaire latin-albanais, son histoire, son contenu et son système graphique.

L'étude de Mario Roques est suivie de deux suppléments du philologue Demiraj, dont la première porte sur quelques remarques concernant la graphie du texte. Le chercheur souligne d'un côté la continuité de la tradition de l'écriture avec l'alphabet des auteurs anciens du Nord catholique ou le dit alphabet de Propaganda, puisque les ouvrages furent publiés par la Congregation de Propaganda Fide, dont le siège était à Rome, et de l'autre côté quelques innovations de cet alphabet dans le Dictionnaire de Bardhi. Parmi ces innovations, on peut mentionner le caractère *æ* employé pour rendre le son [ə] de l'albanais, mais qui n'apparaît en effet que de façon sporadique. Ce graphème, même s'il est rencontré seulement dans deux cas, présente un intérêt particulier quant à sa correspondance avec le même graphème employé par l'Arberèche Lekë Matranga quarante ans auparavant (1592) avec la même valeur fonctionnelle, donc pour la voyelle [ə]. Le code alphabétique de Bardhi est résumé de manière claire et ordonnée par un tableau et, pour en faciliter la lecture, il est comparé à l'alphabet actuel de Monastir et les valeurs phonétiques respectives selon l'alphabet phonétique international et accompagné d'exemples tirés du texte à titre d'illustration. Le déchiffrement de ce code et la détermination des valeurs exactes phonétiques et fonctionnelles de ses sons ont permis au chercheur de remplacer l'alphabet de l'original par celui de l'albanais littéraire actuel dans l'édition critique du texte.

Le second supplément contient des remarques sur l'édition critique du texte albanais. Il décrit aussi le travail effectué sur les différentes méthodes de reproduction du texte. La reproduction photomécanique a été faite en scannant la première réimpression anastatique de M. Roques. Elle se trouve sur les versos des feuilles du livre. Sur les rectos il y a trois colonnes. La première c'est la reproduction diplomatique du texte en latin avec les corrections respectives des fautes d'impression qui sont évidentes (par exemple, à la ligne 5 de la page 7, [A sinistra] « *mbë të diathëtët* », probablement un *lapsus calami* de l'auteur du Dictionnaire, a été corrigé en [A dextra]). La colonne du milieu donne la reproduction diplomatique du texte en albanais, que le chercheur a appelée « élargie », car il ne s'agit pas d'une reproduction mécanique du texte selon l'original, mais aussi de quelques interventions d'ajustement pour venir en aide au lecteur. De toute façon, il faut souligner que ces interventions ne sont pas de caractère essentiel et ne touchent pas au système graphique de l'auteur, mais portent seulement sur quelques problèmes

orthographiques de la division des mots, des signes de ponctuation ou de l'emploi de la majuscule. La troisième colonne contient l'édition critique du texte albanais, c'est-à-dire la transcription phonologique et interprétative du texte de Frang Bardhi. C'est précisément là que consiste le travail philologique proprement dit avec le texte, que le chercheur a articulé dans les « Remarques » du second supplément. L'édition critique ne touche pas du tout la langue du texte, mais vise seulement à reproduire le texte original avec le système graphique et orthographique actuel, afin d'en faciliter la lecture. Les interventions de normalisation sont minimales et portent plutôt sur les variations graphiques de l'original, tandis que les variantes libres qui sont dues au parler de l'auteur, dans les circonstances d'une langue littéraire non encore unifiée, ont été conservées sans aucune modification dans l'édition critique. Toutes les interventions sont argumentées dans les « Remarques » du chercheur et chacune d'entre elles a été documentée dans l'appareil critique en fin de page. Pour déchiffrer et expliquer les cas particuliers qui font exception aux règles habituelles de graphie de l'auteur, tels que les variantes libres du registre parlé, ou bien pour fournir des explications de différentes natures, philologiques, phonétiques et morphologiques, dialectales, etc., l'édition critique est équipée d'une rubrique « Notes » à la fin des reproductions du texte. On y trouve des annotations intéressantes sur nombre de caractéristiques de la langue de l'auteur, dans le contexte des autres auteurs anciens de l'albanais, ainsi que des commentaires permettant de déchiffrer quelques lectures difficiles.

Les « Concordances lexicales » du texte albanais de Frang Bardhi, autrement dit seulement la partie en albanais de son dictionnaire, informatisée et rangée par ordre alphabétique, constitue une contribution particulière et très précieuse à la lexicographie albanaise. Le chercheur présente tout d'abord le lemme en déterminant les catégories grammaticales et, au dessous, toutes les formes qu'il présente chaque fois qu'il apparaît dans le texte, avec le lieu respectif et le correspondant en latin entre parenthèses. Nous avons donc l'inverse du Dictionnaire latin-albanais de Bardhi. Le premier éditeur du Dictionnaire de Bardhi, Mario Roques, avait fait un travail analogue dans les années 1930, mais seulement sous forme d'index alphabétique des mots albanais du Dictionnaire, en préparant ainsi un second volume. Or, malheureusement, la publication de ce travail n'avait pas pu voir le jour.

La comparaison des mots albanais avec les correspondants latins des formes particulières permet de dresser un tableau des facultés d'expression de l'albanais du XVII^e siècle, une langue qui,

bien que très ancienne, n'était écrite que depuis peu de temps et se présentait très pauvre pour affronter les concepts élaborés d'une langue comme le latin, une langue écrite depuis de nombreux siècles et portée au plus haut niveau de finesse en tant que langue internationale de la civilisation européenne pour les sphères de la culture, de la science et de la religion. Un lexème verbal de l'albanais tel que *ndritunë* doit faire face aux significations de neuf lexèmes différents du latin : *illustrare*, *internitere*, *lucere*, *nitere*, *pellucere*, *perlucere*, *praelucere*, *stellare*, *sublucere*. Les nuances sémantiques sont transmises à travers les tournures périphrastiques par des groupes de mots, telles que *ndër ta me ndritunë* pour « *perlucere* », *me ndritunë ndër të tjerat kafshë* pour « *internitere* » ou bien *me ndritunë porsì yll* pour « *stellare* ». Il est toutefois important de noter qu'une langue populaire non cultivée comme l'albanais parvient à se confronter avec la langue littéraire la plus noble de l'époque. Malgré ses défauts que les chercheurs ont d'ailleurs mis en évidence, le Dictionnaire de Frang Bardhi est d'une importance exceptionnelle pour les études d'albanologie en tant que témoignage assez rare d'une phase donnée de l'évolution de l'albanais ancien et en tant que tout premier ouvrage lexicographique dans l'histoire de la linguistique albanaise.

D'habitude, la signification du mot n'est pas donnée dans une concordance informatisée, mais elle ressort du contexte de ses formes dans la phrase ou dans le groupement de mots. Les significations des lemmes sont toutefois montrées d'une certaine manière en donnant les mots qui leur correspondent en albanais moderne grâce à un « Index des mots albanais » à la fin de l'ouvrage. Cet index a comme point de départ la forme des lemmes en albanais littéraire moderne, aux côtés desquels on a mis la forme correspondante de la langue de Bardhi. Chaque fois que ces formes n'existent pas en albanais moderne ou ne figurent pas dans les dictionnaires, le lemme est entouré d'un cercle afin d'être distingué. Cette comparaison des formes actuelles à celles de l'albanais du XVII^e siècle permet de voir comment la langue a évolué au fil des siècles. Le lecteur peut tirer lui-même des conclusions étymologiques sur le chemin parcouru par l'évolution de quelques mots particuliers comme *lemzë* « hoquet » que l'on rencontre chez Bardhi sous la forme *lefmëzë*, ce qui fait distinguer clairement sa provenance du verbe *lehllef* « aboyer ». Un mot moderne tel que *biskotë* « biscuit », emprunté à l'italien, était prononcé en albanais ancien populaire comme *bërskot*, tandis que la forme actuelle *ankoj* « se plaindre » était prononcé en albanais ancien *nëkoj*. Grâce à la comparaison au latin, on trouve parfois même le

sens précis du mot albanais. Par exemple, le mot latin qui correspond à l'albanais *fatos* (aujourd'hui « vaillant, brave ») c'est *fortunatus*, c'est-à-dire « chanceux, heureux », et ceci a très probablement été le sens initial de ce mot, comme le laisse entendre aussi sa provenance par dérivation de *fat* « chance » avec le suffixe *-os*. Plus tard, chez Pjetër Bogdani, on trouvera d'autres acceptions de ce mot, « *athleta* », « *celebre* », « *valente* », or le sens premier apparaît chez Frang Bardhi.

Chez Bardhi on peut constater que la pénétration des mots empruntés au turc avait déjà commencé au XVII^e siècle et leur nombre allait augmenter en effet par la suite. Ils y sont déjà nombreux : *aferim*, *aksham*, *allah*, *bajrak*, *bajraktar*, *çaush*, *çisme*, *davëxh*+ « hargneux, chicaneur » lat. « *litigator* », *dav*+ « querelle, litige », *dert*, *deve*, *elç*+ « messenger, envoyé » lat. « *legatus* », *hain*, *haksh*+ « cuisinier » lat. « *cocus* », *hambar*, *haraç*, *hesap*, *hiç*, *horriat*, *ibrik*, *kallauz*, *kamare*, *kazan*, *kurban*, *lojlek* (aujourd'hui *lejlek* « cigogne »), *mascara*, *mireqep* « encre » lat. « *atramentum* », *nozullë* « victuailles » it. « *vettovaglia* », *okë*, *pazar*, *perçe*, *qemal* « crieur public » lat. « *præco* », *qend*+ « goûter, collation », *qervasare* « échoppe, taverne » lat. « *taberna* » (du turc *kervansaray*), *qyrsh*+ « pelletier », *rajë*, *sanxhak*, *tepsi*, *tesqere*, *xhambaz*, *dylber* « arc-en-ciel », *ylefë* « salaire », *zagar*, *zenxhir*, etc.

Finalement, le lecteur albanophone pourra lire pour la première fois couramment et dans le système alphabétique actuel le texte original de Frang Bardhi, sa préface où il s'adresse aux Albanais de l'époque pour leur expliquer les motifs pourquoi il a écrit cet ouvrage, son désir de venir en aide à la langue albanaise qui « se dégrade et se mélange » par les temps qui courent, mais surtout son désir de venir en aide aux ecclésiastiques qui ne connaissent pas le latin et ne comprennent pas ce qu'ils lisent quand ils célèbrent la messe. C'est justement cette plaie permanente de l'ignorance du peuple, qui était particulièrement sensible parmi les prêtres, que se sont efforcés de combattre les ecclésiastiques albanais les plus illustres qui ont eu la chance d'étudier dans les collèges de l'Occident, comme Frang Bardhi et les écrivains qui l'ont suivi, Budi, Bogdani, Gjon Kazazi, etc. Ils considéraient que l'ignorance des prêtres était aussi la raison de la contraction de la foi ancestrale sous la pression de la nouvelle confession apportée par l'envahisseur ottoman. Par leurs livres, ils visaient notamment propager l'instruction, ce qui signifiait à leurs yeux consolider la foi chrétienne et faire obstacle aux conversions déjà massives à l'islam.

Les proverbes et les dictons albanais que Frang Bardhi a recueillis pour les ajouter à son Dictionnaire avec diverses expressions de souhait, de désir ou d'encouragement sont une source précieuse pour les anthropologues culturels.

La dernière édition critique du « *Dictionarium latino-epiroticum* » de Frang Bardhi servira non seulement aux chercheurs qui mènent des études en matière de langue albanaise et d'albanologie sous divers aspects interdisciplinaires, mais aussi aux simples lecteurs qui pourront apprécier de près et facilement l'albanais ancien du début du XVII^e siècle.

Anila OMARI

ARBEN PUTO, SHQIPËRIA POLITIKE : 1912-1939
(L'Albanie politique : 1912-1939), éd. Toena, Tirana, 2009

Répondant à la question comment les chercheurs doivent se comporter par rapport au passé, dans une interview accordée à la presse albanaise, Berndt Fischer, un des historiens albanologues contemporains les plus connus, a dit que chaque génération a le droit de réécrire l'histoire, car la signification du passé change de génération en génération. La science de l'histoire est essentiellement un processus de révision permanente non seulement à cause des mentalités différentes des générations, non seulement à cause de l'empressement des vainqueurs à modifier l'imagination du passé et à projeter l'avenir ou leur propre victoire des profondeurs de l'histoire, mais tout d'abord parce que les sources qui témoignent du processus historique se multiplient et s'élargissent elles-mêmes sans cesse.

En effet, Arben Puto, auteur de l'étude monographique « *Shqipëria politike : 1912-1939* » (L'Albanie politique : 1912-1939), n'est pas un représentant de cette jeune génération d'historiens qui, selon les dires de l'albanologue B. Fischer, aurait le droit et la responsabilité de réécrire l'histoire. Il est plutôt un chef de file de l'ordre des historiens traditionalistes. Auteur de plusieurs études à caractère monographique sur le rôle de la diplomatie européenne et internationale à la proclamation et à la reconnaissance de l'indépendance de l'État albanais, sur la collision historique du parlementarisme, de la révolution, du républicanisme, de la monarchie et du totalitarisme de droite dans le monde albanais en moins de trois décennies d'histoire de l'avant-guerre, il fait son retour dans les milieux scientifiques avec un nouvel ouvrage de synthèse qui revalorise tout son travail précédent.

À ce qu'il semble, la détente dans l'histoire moderne de l'Albanie, la volonté politique et scientifique de près de deux décennies, seront encore pour quelques temps une responsabilité de cette génération de chercheurs dont fait partie le professeur Puto et que les changements politiques dans le pays ont trouvée solidement formée et préparée sur le plan professionnel.

Au cours des dix dernières années, l'auteur du présent ouvrage a également fait le compte rendu scientifique et a dirigé le groupe de travail pour le tome III de « *Historia e popullit shqiptar* » (l'Histoire du peuple albanais), édition de l'Institut d'Histoire du Centre d'Études albanologiques, qui recouvre la même période (1912-1939). D'ailleurs, il en a rédigé lui-même quelques chapitres. Or cette publication est un ouvrage collégial, académique, avec une convergence de points de vue scientifiques et, généralement, avec une toute autre discipline par rapport à « l'Albanie politique : 1912-1939 » qui est écrit sous une responsabilité individuelle, avec plus de liberté académique, avec moins de canons et de rigidité formelle. C'est justement cette distinction qui confère au présent ouvrage une valeur scientifique invulnérable.

Est-ce que le professeur Puto a changé d'attitude par rapport à l'histoire moderne de l'Albanie ? Oui, mais pas de façon volontariste. Il a changé d'attitude car l'autorité de l'État qui veillait elle-même à couvrir de secret une partie de l'histoire, jusqu'à il y a une vingtaine d'années, n'est plus un facteur. Il a changé d'attitude car, au nom d'une « science patriotique qui devait défendre l'honneur de la nation », les historiens avaient eux-mêmes à cette époque-là une tendance à présenter surtout le côté monumental du passé et à taire certaines vérités redoutables qui concernaient notamment la souveraineté limitée de l'État et l'indépendance contrôlée du pays pour longtemps et d'une période à l'autre. Il a changé d'attitude car, après tout, l'histoire est elle-même une grande trompeuse, elle a tendance à se dissimuler en partie, à articuler un événement de manière différente par rapport à son essentiel, à séparer une partie de son cours qui « présente » de la partie la plus essentielle qui « représente », à passer de ce que les Latins appelaient *signas* (signifiant) à ce qu'ils appelaient *signatum* (signifié), à rendre possible l'articulation du sens caché.

Ce changement peut être constaté tout d'abord dans les sources exploitées et déclarées, dont une partie, essentiellement étrangère, pouvait avoir beau attirer l'attention des historiens, mais leur restait inaccessible à cause de l'isolement politique du pays. Cependant, l'histoire politique d'un État ne peut être jamais complète et authentique, si elle s'appuie uniquement sur les sources locales. C'est plutôt le point de vue de l'autre, surtout celui du voisin, mais aussi celui de ces milieux où l'on se réservait un droit de décision sur les autres, sur les petits comme l'Albanie, qui sert à vérifier et à certifier un processus historique. Le professeur Puto est un des rares historiens qui ont pu, tant soit peu, regarder aussi par la fenêtre de

l'autre, en consultant directement, par exemple, une bonne partie des sources britanniques. Or ce n'est qu'à présent qu'il peut exploiter ses sources en toute liberté académique. L'exclusion des sources et des points de vue de l'autre, indépendamment de la raison de cet acte – prises de positions politiques ou origine de l'auteur, bref la diabolisation des « nombreux ennemis » qui encerclaient l'Albanie de près et de loin – avait appauvri à l'extrême la signification de l'histoire nationale elle-même. Le retour du bon vouloir scientifique de prêter l'oreille à l'autre, notamment au voisin, après une longue absence, peut être considéré comme une vertu intellectuelle de la présente démarche. Il semble que la science historiographique s'achemine désormais pleinement consciente vers la conviction que l'histoire de l'Albanie, bien que les grandes décisions en soient prises quelque part plus loin, a été écrite principalement dans les capitales des pays adjacents et qu'elle est conservée aux archives d'Athènes, de Rome, de Belgrade, de Vienne et d'Istanbul, archives très peu consultées jusqu'à présent.

Le titre de la monographie traduit à lui seul un changement méthodologique important : l'auteur assume de proposer seulement une histoire politique de l'État albanais, depuis la proclamation de l'indépendance jusqu'à l'occupation fasciste à la veille du déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Il n'est pas tenté par les vues générales de l'histoire. Ceci constitue un progrès de la connaissance historiographique. Après cette histoire politique de l'État, il y aura probablement les conditions requises et les hommes nécessaires pour écrire d'autres histoires thématiques : du système politique, des traités et des autres actes internationaux relatifs à la délimitation des frontières, du parlementarisme. Ce n'est que de cette façon, en effet, en suivant donc le chemin qui mène du partiel vers le général, que l'on pourra réécrire l'histoire de l'Albanie.

Par cet ouvrage, le professeur Puto apporte une amélioration qualitative de toute première importance dans la science historiographique à travers une mentalité nouvelle que l'on pourrait appeler démilitarisante, puisque le passé du pays n'est pas vu seulement comme une suite d'événements et de protagonistes dont le conflit était un *modus vivendi*, mais aussi comme un héritage qui a eu ses propres périodes de paix, ses propres valeurs civilisatrices, les quelques mouvements de pensée qui sont attestés, la vie réelle en tant qu'expérience humaine. Ceci constitue une nouvelle approche. L'historiographie albanaise a manqué jusque-là de ce « regard d'en bas » de celui qui n'a pas été au pouvoir ni n'a occupé de postes ou de fonctions supérieures, mais qui a vécu son époque comme un témoin

incontestable. Par son étude « L'Albanie politique : 1912-1939 », Arben Puto avance également une nouvelle hiérarchie de la façon de faire l'histoire : non seulement à travers les pactes et les traités, les conférences et les conventions, les lois et les ordonnances, mais aussi avec la subjectivité de l'homme présent dans l'histoire, avec les faiblesses inévitables de l'homme en tant qu'individu, avec ses états d'âme et sa psychologie, avec les sympathies et les antipathies personnelles. C'est précisément cela qui met la présente recherche à l'abri de l'historicisme herméneutique dont pâissent souvent les études traditionnelles.

Les peuples, tout comme les individus, souffrent de complexes et de psychoses, connaissent des hauts et des bas historiques, ont des vertus et des faiblesses¹. Les Albanais ne font pas exception à cette règle. Les études albanologiques, notamment celles des écoles occidentales des XIX^e et XX^e siècles, soit en raison du romantisme ou simplement de l'exotisme, soit parce qu'elles voyaient chez les Albanais contemporains leur propre passé, ont souvent caressé à ces derniers leur mauvais côté : leur retard était présenté comme un trait de noblesse, leur existence à l'écart de l'évolution de la civilisation comme une vertu et une conduite chevaleresque, leur vendetta et leur ordre tribal comme une survie, leur orgueil et leur esprit rebelle comme de l'héroïsme. Aux premières décennies du XX^e siècle, il y a eu d'ailleurs des albanologues qui ont proposé à l'Occident de subventionner le sous-développement albanais et de transformer tout le pays en musée ethnographique de « l'honneur chevaleresque ». Bon nombre d'études historiographiques locales de la seconde moitié du siècle dernier n'ont malheureusement pas réussi à échapper à ce piège. Dans la présente étude, le professeur Puto rompt avec cette tradition. Il refuse le monumentalisme illusoire et n'hésite pas à articuler les faiblesses individuelles et collectives des Albanais, ainsi que les côtés amers de la vérité qui jusque-là étaient périphrasés, voire passés sous silence : en commençant par les protocoles qui ont décidé du sort des frontières amputées de l'Albanie, dont certains n'ont toujours pas été publiés intégralement, jusqu'aux actes internationaux qui définissaient l'État albanais comme un quasi sous-État, aux pactes autopunitifs signés par correspondance, à l'exclusion des initiatives régionales et à l'isolement international de la monarchie pro-italienne albanaise.

¹ Milan pl. Šufflay, un des albanologues les plus illustres, écrivait déjà au début du XX^e siècle : « *Dvie su vrsti bolesti naroda : tjelesne (fiziološke) i duševne... Duševne se pako bolesti diele u dvie skupine : u bolesti cuvstava i bolesti intelektata* ».

« L'Albanie politique : 1912-1939 » du professeur Puto a rouvert scientifiquement le débat sur la reconsidération globale et détaillée du passé en ayant pour seul credo la vérité, la vérité affirmée telle qu'elle s'est produite, si l'on ne veut pas rester prisonniers d'une histoire hypothétique, d'une histoire comme on l'aurait souhaitée qu'elle fût et non pas comme elle a été, au nom de l'orgueil national ou par crainte des abus avec les faits de la part de « la science de l'autre ». Sous cette optique, le livre du professeur Puto exprime aussi une nouvelle conscience intellectuelle, une conscience critique et autocritique, la conscience du fait que les maux de l'histoire ne sauraient être suffisamment expliqués en se référant uniquement à l'antagonisme avec les voisins et à leurs convoitises territoriales, aux traîtres intérieurs, aux groupements et aux classes réactionnaires ou vendues, car ces maux ne sont souvent que des inventions troubles de l'esprit d'un peuple auquel il arrive de se tromper collectivement et qui a besoin de se connaître pour progresser, si jamais le progrès est vraiment sa tendance historique.

Martin NIKA

LA VIE SCIENTIFIQUE

COMMÉMORATION DU CENTENAIRE DE SELMAN RIZA

L'année 2009 a été marquée par la célébration du centenaire de l'éminent linguiste et érudit albanais, le professeur Selman Riza.

Des décennies durant, aussi bien à l'époque de l'occupation italienne que plus tard dans l'État communiste albanais, dans l'État communiste yougoslave et puis encore dans l'État communiste albanais, Selman Riza et son œuvre ont été frappés d'anathèmes prononcés, sous-entendus, inventés de toutes pièces l'un sur l'autre, qui étaient dus aux châtements politiques pour ses engagements nationalistes et antifascistes.

Dans le cadre des commémorations de son centenaire, un hommage particulier a été rendu à Selman Riza par le président de la République du Kosovo, Fatmir Sejdiu, et le président de la République d'Albanie, Bamir Topi, qui lui ont accordé respectivement la Médaille de la Liberté et l'ordre « Honneur de la Nation ».

Les nombreuses manifestations commémoratives et scien-

tifiques organisées à Prishtina, Gjakova, Korça et Tirana ont été finalisées par une conférence scientifique consacrée à sa vie et à son œuvre, tenue à Tirana le 14 décembre dans le cadre du Protocole de coopération entre l'Académie des Sciences d'Albanie et l'Académie des Sciences et des Arts du Kosovo, avec le concours du Centre d'Études albanologiques.

Après le discours d'ouverture prononcé par Gudar Beqiraj, le président de l'Académie des Sciences d'Albanie, et les salutations de Besim Bokshi, le président de l'Académie des Sciences et des Arts du Kosovo, et d'Ardian Marashi, le directeur du Centre d'Études albanologiques, la conférence a débattu sur des questions liées à la figure et aux idées de Riza, à la place qu'il occupe dans les études albanologiques, à ses thèses concernant la structure et le fonctionnement de la langue albanaise, mais aussi son évolution. Elle a éclairé de nombreux aspects de ses études sur la langue des auteurs anciens et l'évolution de la langue écrite

albanaise, sur les processus de la création de l'albanais standardisé et la théorie du standard en général, de ses idées sur le fonctionnement de la langue par rapport à la pensée et l'environnement, etc.

Après le rapport principal sur « La figure et l'œuvre de Selman Riza », préparé par Rexhep Ismajli et Seit Mansaku (et qui est reproduit au présent numéro de *Studia Albanica*), des chercheurs et des académiciens ont présenté trente-trois exposés portant sur des sujets des plus divers : ses études diachroniques, ses recherches sur l'œuvre de Matranga, ses conceptions de la linguistique théorique, ses observations sur la phonétique albanaise et sur les temps verbaux, ses considérations sur les périodes de l'histoire de la langue albanaise, ses contributions concernant le défini dans le système nominal albanais, l'alphabet de Monastir, le cas nominatif et les cas proprement dits, l'interaction

des dialectes, le système verbal, l'infinitif et les modes verbaux de l'albanais, son vocabulaire ou ses points de vue sur le Missel de Gjon Buzuku.

Dans son discours de clôture, l'académicien Rexhep Ismajli a remercié tous les intervenants et en particulier les plus jeunes, dont l'intérêt porté à ces sujets et le sérieux de l'approche sont un gage d'optimisme pour l'avenir des études linguistiques et philologiques albanaises. Il s'est également félicité pour les considérations critiques et pondérées exprimées concernant les mésaventures politiques qui ont affecté la vie de Selman Riza : ces prises de position ouvertes au niveau institutionnel, a-t-il souligné, peuvent être considérées comme une garantie que de telles choses ne vont plus se répéter dans l'avenir.

A. L.

LA CONFERENCE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE « LA MONARCHIE ALBANAISE, 1928-1939 »

La Conférence scientifique internationale sur « la Monarchie albanaise, 1928-1939 » a été organisée à Tirana par le Centre d'Études albanologiques et l'Institut d'Histoire,

avec le soutien financier du Ministère albanais du Tourisme, de la Culture, de la Jeunesse et des Sports. Les travaux de cette conférence tenue le 1^{er} septembre 2008 ont été précédés par

l'ouverture d'une exposition dans le hall du Musée d'histoire nationale.

Le premier exposé sur « les Contributions zoguistes au développement de la conscience nationale des Albanais » a été présenté par Bernd Jürgen Fischer (Etats-Unis), l'auteur bien connu d'une étude monographique consacrée spécialement à l'analyse de cette période historique.

Ensuite Bajram Xhafa (Université Luigj Gurakuqi, Shkodra) a présenté des faits et des documents sur « les Conditions historiques de la création de la monarchie albanaise ».

Dans son exposé sur « les Politiques de l'État albanais à l'égard des minorités du temps d'Ahmet Zogu », Beqir Meta (Institut d'Histoire) a souligné que l'État albanais s'est fondé sur l'esprit de tolérance et d'union entre les trois confessions, cultivant la cohabitation dans la diversité et évitant les phénomènes de l'exclusivisme et du nationalisme extrême, afin de contribuer ainsi à la stabilité de l'État albanais. Cette attitude à l'égard des minorités était due non seulement au roi, mais aussi à toute la classe politique albanaise et elle constituait, selon l'orateur, un trait spécifique du nationalisme albanais par rapport aux nationalismes balkaniques, malgré les menées des pays voisins qui suivaient des politiques

hostiles à l'encontre des minorités nationales ou religieuses.

Jason Tomes (France) a présenté un exposé sur « le Refroidissement des relations italo-albanaises entre 1933 et 1936 », apportant des faits dans le but d'éclairer les causes des tensions entre l'Albanie et l'Italie.

Teodor Kareco (Etats-Unis) a parlé de « la Réforme agraire démocratique d'un monarque ». Analysant les traits démocratiques de la réforme agraire effectuée en Albanie sous la monarchie, il a procédé à une comparaison avec la loi de la réforme agraire effectuée par le gouvernement communiste à l'issue de la Seconde Guerre mondiale.

Francesco Guida (Italie) a présenté l'exposé sur « l'Albanie du roi Zog selon les documents diplomatiques italiens », découvrant ainsi le rôle personnel joué par le roi Zog face à la diplomatie italienne.

Valentina Duka (Université de Tirana) a abordé les circonstances et les facteurs politiques intérieurs et internationaux qui ont dicté le changement de la forme politique de l'État albanais, d'une république présidentielle à une monarchie parlementaire. Son exposé « De la présidence à la monarchie, questions de légitimité » s'est proposé de répondre aux points de vue qui ont considéré ce passage comme non légitime.

Dans l'exposé « La crise des relations albanais-italiennes dans l'optique diplomatique britannique, 1931-1934 », Pranvera Dibra (Archives du Ministère des Affaires étrangères, Tirana) a cherché les racines de cette crise dans les objectifs stratégiques du fascisme italien et ses préparatifs de guerre contre les pays voisins, l'Albanie étant la première victime. S'appuyant sur des documents d'archives, l'auteur a constaté que la Grande Bretagne s'est limitée à reconnaître la position favorisée de l'Italie en Albanie selon les termes de la Résolution de la Conférence des ambassadeurs de l'année 1921. La politique menée par la Grande Bretagne à l'encontre de cette crise, a conclu l'auteur, prouvait que l'Albanie avait été désignée comme faisant partie indiscutablement des intérêts politiques italiens et que cette circonstance devait être claire pour tous les autres pays.

Muharrem Dezhgiu (Institut d'Histoire) a présenté l'exposé « La politique d'Ahmet Zogu à la veille de la Seconde Guerre mondiale et pendant la guerre ». L'auteur a mis en évidence les efforts de Zogu en vue d'encourager la résistance antifasciste et son insistance à collaborer avec les Alliés pour défendre la souveraineté de l'Albanie. Il a souligné que Zogu a adopté clairement et résolument une politique de collaboration avec tous

les courants de l'émigration politique albanaise, dans le but de rétablir l'indépendance de l'Albanie à la fin de la guerre.

Sur la base d'une analyse de documents provenant des archives britanniques, Bejtullah Destani (Royaume-Uni) a présenté un exposé sur « les Relations albanais-britanniques entre 1929 et 1939 ».

Halim Purellku (Université de Tetovo) a présenté l'exposé « L'activité du Comité du Kosovo dans le Royaume albanais pendant les années 1937-1939 ». L'auteur a rapporté des faits assez intéressants sur cette question, en révélant notamment beaucoup de documents en provenance des archives macédonniens.

Dans son exposé « La culture albanaise pendant la monarchie », Iljaz Gogaj (Tirana) a mis l'accent sur l'opinion de l'État albanais de l'époque, selon laquelle « la promotion de l'éducation conduit nécessairement à l'idéal national ». L'auteur a analysé sous plusieurs aspects le développement culturel du pays, ainsi que ses représentants les plus illustres dans les divers domaines.

L'exposé « La femme dans la politique d'État de la monarchie », présenté par Fatmira Musaj (Institut d'Histoire), a traité de la position de la femme albanaise. Sur la base de l'analyse des faits et des documents menée

précédemment dans une monographie à part qu'elle a écrite sur le sujet, l'auteur a fait une synthèse de la législation de l'époque, qui a assuré l'émancipation des femmes et a consolidé leur position juridique dans la société.

Marenglen Verli (Institut d'Histoire) a présenté l'exposé « L'intérêt de l'État albanais porté aux Albanais de Yougoslavie dans les années 1920-1930 ». Par des documents à l'appui, l'auteur a mis en évidence le fait que la cour royale et les gouvernements de l'époque ont attaché une attention particulière aux efforts en vue d'empêcher l'expulsion des Albanais de Yougoslavie. De l'autre côté, les autorités ont veillé à l'accueil et à l'installation des émigrés qui arrivaient en Albanie.

Parmi d'autres exposés présentés à la conférence, il faudrait noter également : « La politique culturelle italienne en Albanie entre les deux guerres mondiales » d'Alberto Basciani (Italie) ; « Aspects de la lutte politique au sein de la diaspora dans les années de la monarchie » de Fatmira Rama (Université de Tirana) ; « Les institutions centrales albanaises et le monarque » de Lavdosh Ahmetaj (Université Kristal, Tirana) ; « Le roi Zogu dans l'historiographie italienne »

d'Antonio D'Alessandri (Italie) ; « Aspects de l'organisation et de l'activité du gouvernement local entre 1928 et 1939 » de Teki Kurti (Université de Tirana) ; « La réforme de l'éducation dans la monarchie albanaise » de Dritan Spahiu (Tirana) et « Les réalisations du roi Zogu, 1928-1939 » de Patrice Najbor (France), une synthèse des conclusions tirées dans les cinq volumes consacrés par cet auteur à Ahmet Zogu et à la famille royale albanaise.

Les exposés ont été suivis de discussions très intéressantes, comme celle du chercheur Ferit Këputa qui a mis en évidence quelques moments importants du rôle historique d'Ahmet Zogu, notamment dans ses efforts en vue de consolider et de moderniser l'État albanais.

Cette conférence scientifique internationale, qui est la première de ce genre consacrée à l'histoire de l'État monarchique albanais, a marqué un pas important pour la pensée historiographique qui a besoin d'être approfondie davantage par des études monographiques complètes sur nombre de questions relatives à cette période.

Muharrem Dezhgiu

CONFERENCE SCIENTIFIQUE CONSACRÉE AU 65^{ÈME} ANNIVERSAIRE DE LA LIBÉRATION DE L'ALBANIE

Dans le cadre des célébrations à l'occasion du 65^{ème} anniversaire de la libération de l'Albanie des occupants nazis-fascistes, l'Institut d'Histoire du Centre d'Études albanologiques a organisé le 26 novembre 2009 à Tirana la conférence scientifique sur le thème « L'Albanie dans la Seconde Guerre mondiale ». Réunissant à la grande salle de l'Académie des Sciences des chercheurs dans le domaine des sciences albanologiques ainsi que des vétérans de la Seconde Guerre mondiale, la conférence a été ouverte par l'académicien Beqir Meta, vice-directeur du Centre d'Études albanologiques ainsi que directeur de l'Institut d'Histoire. Évoquant l'effort immense qui a mobilisé tout le potentiel économique, militaire et humain des Albanais et qui a rangé ces derniers du côté des vainqueurs anti-fascistes, l'orateur a rappelé que les études sur cette période historique doivent être approfondies pour deux raisons principales : premièrement, parce que les études précédentes menées durant les années de la dictature communiste ont été subjectives et partiales par suite de la pression idéologique et politique du parti unique au pouvoir ; deuxièmement, parce que les nouvelles

possibilités de consulter des documents non encore exploités ainsi que de nombreuses sources historiographiques d'auteurs étrangers permettent d'approfondir les recherches en vue de compléter un cadre plus vaste de la réalité des événements et des processus historiques au cours de la Seconde Guerre mondiale en Albanie.

Muharrem Dezhgiu a présenté ensuite l'exposé « L'idée et la réalisation du Front antifasciste en Albanie au cours de la Seconde Guerre mondiale ». Après avoir rappelé les circonstances historiques dans lesquelles les Albanais se sont trouvés devant l'impératif de s'unir dans la résistance contre les occupants nazis-fascistes dans les années 1939-1944, l'auteur s'est arrêté sur trois moments essentiels qui favorisaient, selon lui, l'union des Albanais dans un front antifasciste commun.

Le refus du roi Zogu d'abdiquer devant les menaces incessantes de l'Italie a été considéré comme une prémisse importante. L'attitude antifasciste d'Ahmet Zogu tout au long de la guerre pouvait servir en effet de base puissante pour l'organisation de la résistance

antifasciste dans le pays et pour sa coordination avec la résistance à l'étranger.

Plus loin, l'auteur s'est référé à la Conférence de Peza comme une confirmation de l'esprit de responsabilité de la classe politique albanaise et de sa volonté à créer les bases de l'union. Or la Conférence, a-t-il souligné, a donné naissance à un Mouvement de libération nationale, sans parvenir pour autant à établir un front antifasciste rassemblant tous les Albanais, « sans distinction d'origine, de confession ou d'idée ». La Conférence de Peza était une tentative de rassemblement, conçue selon le style et les objectifs des communistes.

L'auteur a ensuite fait part de son point de vue suivant lequel les conditions objectives et optimales pour créer un vrai front antifasciste se sont réunies en été 1943, quand les forces politiques albanaises déjà constituées étaient conscientes de leurs poids respectifs, appréciaient leur collaboration et avaient conclu des accords dans beaucoup de régions du pays. D'ailleurs, l'occupant reconnaissait ouvertement qu'il se trouvait, en été 1943, devant « un front unique anti-italien » en Albanie.

L'auteur a considéré la Réunion de Mukje comme un événement de grande portée historique, car elle a constitué le Comité du Salut de l'Albanie, qui était à ses yeux l'organe suprême

du rassemblement des Albanais, sans distinction de conviction politique, dans un seul front antifasciste. Il a souligné que l'occupant a lui-même qualifié les résultats de la Réunion de Mukje comme « un rassemblement national dont le programme était de chasser les Italiens d'Albanie ».

L'auteur a ensuite analysé les causes et les conséquences de la dénonciation des accords de Mukje par le Parti communiste d'Albanie, qui a sapé l'union des Albanais et a imposé une guerre civile pour le pouvoir. Et de conclure que le Front de libération nationale créé et dirigé par le PCA n'a pu servir que de masque à ce dernier, car il n'a pas réalisé le rassemblement de tous les Albanais.

Xhelal Gjeçovi a présenté l'exposé « Réflexions sur la Seconde Guerre mondiale en Albanie », où il a traité entre autres des effets néfastes de l'ingérence politique dans les études historiques ainsi que du besoin de conjurer cette ingérence. L'auteur a souligné que la liberté académique d'écrire l'histoire a donné la possibilité de débattre les questions à partir de divers points de vue, ce qui permet non seulement d'avancer plus objectivement vers la vérité historique, mais aussi d'affirmer que personne ne peut avoir de monopole sur cette dernière.

L'académicien Beqir Meta a présenté la communication

« L'attitude des gouvernements grecs à l'égard de la résistance antifasciste du peuple albanais ». L'auteur a appuyé l'idée que « l'attitude des gouvernements grecs à l'égard de la résistance albanaise lors de la Seconde Guerre mondiale a été axée sur le nationalisme chauvin » et que « leur politique a été orientée sur l'objectif immuable visant à annexer l'Albanie du Sud ». Cet objectif, a conclu l'auteur, est resté constant à toutes les phases de la guerre, bien que les manœuvres tactiques de la politique grecque aient été adaptées aux diverses circonstances.

Plus loin, l'auteur a découvert les raisons de cette attitude hostile des milieux politiques grecs à l'encontre des Albanais. C'est la pression grecque sur la politique britannique qui a fait que Londres maintienne Zogu en isolement et qui a retardé pour un certain temps la déclaration britannique sur l'Albanie. Le gouvernement grec a essayé de faire pression même sur le gouvernement américain, mais sans succès. Le gouvernement grec en exil a tout fait pour nier l'existence de la résistance antifasciste à l'intérieur de l'Albanie et il a réitéré ses protestations contre la BBC qui transmettait des informations sur la lutte antifasciste en Albanie. Le gouvernement grec, a souligné l'auteur, est allé jusqu'à demander au Département d'État américain, le 15 août 1944, alors

que la guerre s'approchait de la fin, d'approuver l'occupation de l'Albanie du Sud jusqu'au Shkumbin par les troupes grecques.

De conclure, l'auteur a affirmé que les peuples albanais et grec, tout en étant tous les deux des victimes d'une guerre qu'ils n'avaient pas provoquée, n'ont pas réussi à établir entre eux des rapports d'amitié et de bon voisinage. Le principal obstacle à l'entente et à la collaboration a été le nationalisme extrémiste et la politique non réaliste menée par le gouvernement hellénique et les forces de la droite grecque à l'égard de l'Albanie. Par son insistance, la Grèce a réussi à influencer la politique des puissances occidentales et à bloquer la reconnaissance du gouvernement légitime albanais en exil, laissant ainsi le peuple albanais sans une représentation officielle à l'étranger, qui puisse défendre ses intérêts.

Après avoir fait un bref bilan des études sur les relations albano-américaines, dans son exposé « Relations albano-américaines (1939-1945) », Hamit Kaba a souligné que pendant la Seconde Guerre mondiale il n'y a pas eu de collaboration au niveau étatique et diplomatique entre l'Albanie et les États-Unis d'Amérique. Toute collaboration a été interrompue après l'invasion de l'Albanie par l'Italie fasciste. Le gouvernement américain n'a pas reconnu l'occu-

pation et il l'a dénoncée à travers la déclaration faite le 8 avril 1939 par le Secrétaire d'État. Même après l'approbation de la loi américaine sur « la neutralité », le gouvernement des États-Unis n'a pas manqué de dénoncer les occupations par les pays de l'Axe.

Parlant des rapports rédigés par les États-Unis sur la résistance albanaise, l'auteur s'est arrêté sur la déclaration faite par le gouvernement américain en décembre 1942 concernant la reconnaissance de l'indépendance de l'Albanie, l'arrivée de la mission américaine en Albanie, l'attitude à l'égard du roi Zogu et des demandes continues formulées par d'illustres personnalités politiques albanaises. À propos de la reconnaissance du roi Zogu, l'auteur a affirmé que le gouvernement américain s'en tenait à la politique de non-ingérence dans les affaires intérieures des autres pays, sans toutefois être d'accord avec la décision du Congrès de Përmet interdisant le retour de Zogu en Albanie. La carte Zogu a été gardée par le gouvernement américain comme une réserve que l'on pouvait réactiver dans l'avenir, compte tenu le peu de confiance dans les chances des communistes albanais de gouverner le pays.

L'exposé a accordé une place particulière à la question de la fin sans succès de la mission des États-Unis en Albanie en 1946, dont la fermeture était liée

non seulement aux orientations et aux ordres imposés à l'Albanie par les gouvernements yougoslave et soviétique, mais aussi à la situation tendue internationale par suite du début de la Guerre Froide.

Ana Lalaj a présenté l'exposé « L'Albanie dans les projets relatifs à la Fédération balkanique ». Après avoir souligné que le concept d'une fédération multinationale était imposé par la sécurité nationale des petits États d'Europe du Sud-Est, historiquement mise en danger, l'auteur a démontré que les premiers pas dans le sens de cette politique ont été faits en 1941, quand le gouvernement britannique a organisé une série de rencontres avec les représentants des gouvernements légitimes des pays du Sud-Est européen.

Dans ce contexte, l'auteur a abordé aussi les démarches du roi Zogu afin de se faire reconnaître au même titre que ses homologues des pays voisins et de représenter ainsi l'Albanie en tant que sujet international à tous les projets convergeant dans les résultats de la Seconde Guerre mondiale. L'exposé a traité plus loin les réactions soviétiques à l'égard des propositions britanniques sur les confédérations de l'Europe du Sud-Est : celles-ci étaient considérées comme des créatures artificielles et certains de ces plans de fédération « rappelaient au peuple

soviétique la politique du Cordon sanitaire ».

Entre temps, un autre mouvement fédéraliste avait commencé à fermenter dans les Balkans pour donner à la Yougoslavie un rôle dirigeant dans la péninsule. C'est dans ce contexte que la 2^{ème} Réunion d'AVNOJ du 29 novembre 1943 a réalisé l'édifice de la Fédération yougoslave. Le Département d'État a considéré cette créature comme un facteur de destabilité en Europe du Sud-Est, car les pays non slaves la verraient comme une menace pour leur sécurité. L'avenir de l'Albanie dans la Fédération balkanique dépendrait de la plateforme yougoslave qui était bien plus favorable à une fédération d'abord avec l'Albanie plutôt qu'avec la Bulgarie.

Vasfi Baruti a présenté l'exposé « Le troisième 28 novembre de l'Albanie », où il a soutenu que la libération de l'Albanie a eu lieu le 28 novembre 1944 et que le 28 novembre doit être célébré comme une triple fête pour les Albanais, avec la prise de Kruja par Skanderbeg en 1443 et la proclamation de l'indépendance en 1912. L'auteur a souligné que la libération de l'Albanie était déjà une réalité historique avant le 28 novembre : la capitale avait été libérée le 17, aucun assaut n'a été enregistré du 20 au 27 contre la petite garnison allemande qui tenait la ville de Shkodra, alors que les brigades

partisanes avaient pénétré au Kosovo et dans d'autres territoires yougoslaves depuis le mois d'octobre. Comme argument principal, l'auteur a souligné le fait que les célébrations de la libération ont bien eu lieu à Tirana le 28 novembre et que la modification de cette date et la déclaration du 29 novembre comme jour de la libération sont dues aux ingérences des émissaires yougoslaves auprès d'Enver Hoxha, afin de faire du 29 novembre une fête commune pour les deux pays.

Dans son exposé « L'historiographie allemande sur l'occupation nazie en Albanie », Marenglen Kasmi a fait une synthèse des publications allemandes qui abordent cette période de l'histoire. L'auteur a cité des données intéressantes provenant de ces sources historiographiques en ce qui concerne les forces nazies présentes en Albanie au cours de la Seconde Guerre mondiale, mais aussi les objectifs stratégiques qui ont poussé l'Allemagne à appliquer en Albanie une politique de « l'indépendance relative » ou de « la souveraineté relative », qui était liée à la situation des relations internationales pendant la guerre.

Les conclusions de la conférence ont été tirées par l'académicien Beqir Meta, directeur de l'Institut d'Histoire. Après avoir félicité les orateurs

pour leurs compétences scientifiques, il a mis en évidence l'importance des études futures sur le rôle de la résistance albanaise au cours de la Seconde Guerre mondiale et sur les conséquences

qu'elle a eues dans les événements de l'Albanie de l'après-guerre.

M. D.

IN MEMORIAM

ANASTAS DODI
1933-2008

L'éminent linguiste albanais, le professeur Anastas Dodi, s'est éteint le 8 mai 2008 aux États-Unis, où il vivait depuis quelques temps. Il était né en 1933 dans la ville de Vlora, où il avait fait aussi ses études secondaires, avant d'aller à l'Institut supérieur pédagogique de Tirana, où il obtint en 1955 un diplôme de langue et de littérature albanaise.

Le professeur Dodi commença son activité d'enseignement et de recherche scientifique juste après ses études universitaires. Il enseigna d'abord pendant un an au lycée à Vlora, ensuite à l'Institut supérieur pédagogique de Tirana (1956-1957) et à celui de Shkodra (1958-1960), puis à la Faculté d'Histoire et de Philologie de l'Université de Tirana (1961-1977), où il fut pendant un certain temps vice-doyen. De 1977 en 1993, il travailla à l'Académie des Sciences, où il fut secrétaire scientifique de la Section des Sciences Sociales.

Il était spécialisé dans le domaine de la phonétique expérimentale à l'Université de Leningrad (1960-1961) et à l'Institut de Linguistique et Phonétique Générales et Appliquées de Paris (1982).

Il enseigna longtemps comme professeur à la Faculté d'Histoire et de philologie de l'Université de Tirana et à l'Institut supérieur pédagogique de Shkodra, où il donnait des cours de phonétique albanaise, d'introduction à la linguistique générale, d'introduction à l'histoire de la langue albanaise et de phonétique historique. Malgré les difficultés de ces matières, le prof. Dodi savait les transmettre de façon attrayante et intéressante à ses étudiants, avec lesquels il entretenait d'excellents rapports. Voilà pourquoi ces derniers se souviennent aujourd'hui encore avec beaucoup de respect

de leur ancien professeur. De même, les conférences du prof. Dodi ont été suivies avec grand intérêt par des étudiants et des chercheurs à Prishtina, à Skopje, à Cosenza et ailleurs.

Les contributions du prof. Dodi dans le domaine de la linguistique albanaise sont nombreuses et multiples. Il était intéressé par les questions de l'histoire de la langue albanaise, de la grammaire de l'albanais, de la culture de la langue, de l'histoire de l'albanologie (de la vie et de l'œuvre d'éminents chercheurs de l'albanais, tels que A. Xhuvani, E. Çabej, I. Ajeti et d'autres), des questions de linguistique appliquée, notamment par l'enseignement de l'albanais à titre de co-auteur de manuels scolaires pour le niveau secondaire. Il consacra à tous ces domaines d'étude des articles assez sérieux parus dans des publications scientifiques et dans la presse à Tirana, à Prishtina, aux Etats-Unis et ailleurs.

Or, le domaine principal de son activité était celui de la phonétique et de la phonologie albanaises. C'est à ce champ d'études que le prof. Dodi consacra toute sa vie, léguant à la linguistique albanaise une œuvre digne d'éloges, où les questions de la phonologie albanaise sont traitées avec beaucoup de compétence scientifique et sur la base des meilleures réussites théoriques de la linguistique au niveau mondial. Parmi ses nombreuses études dans ce domaine, rappelons « Les diphtongues de l'albanais contemporain considérées des points de vue phonétique et phonologique », « Le système vocalique de la langue albanaise », « Sur les questions de la norme dans le domaine de la phonétique de l'albanais littéraire d'aujourd'hui », « Phénomènes du système phonétique de l'albanais littéraire », « L'orthographe et la prononciation littéraire », « Les principes fondamentaux de l'orthographe de l'albanais », « L'albanais littéraire et sa norme phonétique à l'heure actuelle », « Sur le système phonologique de la langue littéraire albanaise », « Les traits fondamentaux du système phonologique de l'albanais standard », « L'accent du mot en albanais », « Les oppositions phonologiques de consonnes de l'albanais sur la base des traits acoustiques », « L'intonation en albanais, ses composantes et ses fonctions sociales », etc.

Le fruit de la longue expérience du prof. Anastas Dodi et des nombreuses recherches qu'il a effectuées c'est son ouvrage de synthèse « Phonétique et phonologie de l'albanais », dont la version intégrale a paru en 2004. Il s'agit d'une publication scientifique de haut niveau et d'un texte indispensable aux étudiants des universités de l'Albanie, du Kosovo, de la Macédoine, du Monténégro et de la diaspora albanaise. Cet ouvrage compte parmi les plus réussis de la

linguistique albanaise et il permet de considérer son auteur comme un des spécialistes les plus illustres et les plus compétents dans le domaine de la phonétique et de la phonologie albanaises, dont la contribution reste incontournable non seulement pour les étudiants et les professeurs universitaires, mais encore pour les spécialistes phonéticiens, morphologistes et dialectologues.

En tant que participant à de nombreuses conférences scientifiques en Albanie et à l'étranger, comme en Bulgarie, en Grèce, en Roumanie, en Allemagne, en Turquie et ailleurs, le prof. Dodi a été un digne représentant de la science albanaise. Il a également fait partie de la commission organisatrice du Congrès de l'Orthographe, où il a pris part en tant que délégué.

Co-auteur d'ouvrages comme *Hyrje në gjuhësi* (Introduction à la linguistique, manuel universitaire), *Fjalor terminologjik i gjuhës shqipe* (Dictionnaire terminologique de la langue albanaise) ou *Fjalori enciklopedik shqiptar* (le Dictionnaire encyclopédique albanais), le prof. Dodi a été pendant de longues années rédacteur en chef de la revue *Gjuha jonë* et membre des rédactions des revues *Studime filologjike* et *Studia albanica* (dont il a été également secrétaire scientifique). Sa contribution a été également importante comme collaborateur à la rédaction des manuels de grammaire albanaise de la 5ème et de la 6ème années.

Au cours des années de l'émigration, bien que dans un état de santé précaire, le professeur Dodi a travaillé inlassablement sur diverses questions qui préoccupent la linguistique albanaise. Il a présenté des conférences sur l'albanais standard devant des auditoires de la diaspora albanaise des Etats-Unis et a continué sa collaboration avec la presse scientifique et ses collègues de Tirana.

Cette vaste activité pédagogique et scientifique lui a valu les titres de « professeur associé » et de « professeur », ainsi que les ordres « Naïm Frashëri » de deuxième et de première classe.

Par sa mort, la science albanaise a perdu un spécialiste dévoué du domaine de la phonologie, ses amis et collaborateurs un collègue irremplaçable, dont le souvenir restera gravé à jamais dans leur mémoire.

Enver HYSA

LE PROF. DR. ZEKERIA CANA
(15 MARS 1934 – 10 JANVIER 2009)

Le prof. dr. Zekeria Cana s'est éteint le 10 janvier 2009 au Centre clinique universitaire de Prishtina, léguant à la postérité une œuvre immense et immortelle.

Zekeria Cana était né à Gjakova le 15 mars 1934 où il a fait aussi ses études jusqu'à l'école normale primaire. Après avoir travaillé pendant deux ans comme instituteur à Irzniq et à Deçan tout en faisant aussi du journalisme en tant que correspondant du *Rilindja* et de Radio Prishtina, il a commencé en 1954, comme boursier du *Rilindja*, ses études à l'Université de Belgrade où il a été diplômé en histoire. Il a été parmi les fondateurs de l'Association « Përpjekja » des étudiants albanais à Belgrade, ainsi que son premier secrétaire. Ensuite il a enseigné l'histoire et l'économie politique dans les lycées de Prishtina et de Gjakova. Licencié en 1962 de l'éducation nationale et, plus tard, des Archives régionales d'État de Prishtina, son statut ne s'est amélioré qu'après le IV^e Plénum du Comité central de la LCY à Brioni (1966) et il a pu trouver un poste d'assistant au Département d'Histoire au moment de la refondation de l'Institut albanologique en 1967. En 1975, il a terminé les études postuniversitaires à Belgrade où il a présenté le mémoire de magistère *Le mouvement national des Albanais au Kosovo en 1909-1912 et l'attitude de la Serbie à son encontre*, tandis qu'en 1984 il a soutenu à l'Université Philosophique de Prishtina la thèse de doctorat *La social-démocratie serbe et la question albanaise, 1903-1914*.

Au cours de son activité auprès de l'Institut albanologique où il a mené un travail inlassable, il a assumé aussi la fonction de secrétaire de la Communauté régionale des établissements scientifiques, de secrétaire scientifique de *Gjurmime albanologjike*

[Recherches albanologiques] et du secrétaire scientifique de l'Institut. On lui doit également des traductions du serbo-croate et du russe, des articles dans la presse et des essais.

Parallèlement à la recherche scientifique, il a mené une activité intense de militant sur le plan social, politique et des droits de l'homme. Il a été collaborateur à la rédaction et à la diffusion de l'Appel des 215 intellectuels albanais, fondateur du Conseil pour la défense des droits de l'homme et des libertés fondamentales à Prishtina et initiateur du Mouvement de réconciliation des familles affectées par la vengeance du sang ou les conflits, où il est devenu le bras droit du prof. Anton Çetta à un moment décisif pour les développements sociaux au Kosovo.

Les premiers articles scientifiques de Zekeria Cana remontent à l'année 1962. Ils sont consacrés au mouvement national albanais durant la période 1908-1912, un sujet de prédilection des recherches de l'auteur, qui se distinguent par un travail de longue haleine où se croisent de multiples sources et documents d'archives, ainsi qu'une riche bibliographie. Son importante contribution relative aux grandes insurrections albanaises des années 1908-1912 aborde aussi des questions aiguës politiques, sociales, économiques, etc.

Sur la base des analyses scientifiques, Zekeria Cana fait l'explication historique des documents et rejette les points de vue et les prises de position pseudoscientifiques de l'historiographie chauvine serbe concernant la question albanaise. La fluidité de son style, la clarté de sa langue et la richesse de son lexique traduisent la vaste culture de l'auteur. Ses rapports et ses exposés ont été accueillis avec un grand respect dans les divers symposiums et congrès scientifiques au Kosovo, en Albanie, en ex-Yougoslavie, dans plusieurs pays d'Europe et aux Etats-Unis.

L'œuvre scientifique du professeur Cana est un héritage précieux pour les générations actuelles et futures de chercheurs. Elle compte quatorze ouvrages monographiques, sept ouvrages de référence traduits en albanais, des dizaines et des dizaines d'études publiées dans des revues spécialisées et dans la presse quotidienne, ainsi qu'un grand nombre d'opinions, de comptes rendus, de critiques, de feuillets et d'articles sur des questions d'histoire ou

des problèmes sociaux et politiques traversés par le Kosovo et la société albanaise en général.

Toute l'activité intellectuelle, scientifique, sociale et politique du professeur Cana se fait distinguer par son esprit de professionnalisme, son érudition et sa méticulosité quant à la méthodologie de la recherche, ainsi que par les idées patriotiques qui faisaient partie intégrante de sa personnalité, une des plus productives que le Kosovo ait jamais connues. Le vide qu'il a laissé se fera sentir longtemps dans les auditoires, les revues, les journaux et toutes les publications albanaises au Kosovo, en Albanie et ailleurs.

Jusuf BAJRAKTARI

YMER JAKA**24 OCTOBRE 1937, TROPOJA – 18 OCTOBRE 2009, PRISHTINA**

Le décès d'Ymer JAKA, au terme d'une longue et cruelle maladie, combattue jusqu'au dernier moment avec autant de sérénité que de courage, prive le Kosovo et l'albanologie d'une personnalité de premier plan.

Issu d'une famille patriote et soucieuse de culture, il commença ses études à Gjakova, puis à l'Ecole normale de Prishtina, d'où il sortit en 1954 pour enseigner comme instituteur à Deçan. Diplômé en 1960 de la Faculté de Belgrade, il enseigna le français au lycée de Gjakova, puis fut un des piliers des émissions culturelles de Radio-Prishtina avant d'occuper un poste de responsabilité à la direction des publications scolaires de la Région.

Après une année post-universitaire à Belgrade, une bourse du gouvernement français lui permit de passer deux ans à Paris (1968-1970) où il se livra à des recherches approfondies, tant dans les archives que dans les bibliothèques, sur les rapports littéraires franco-albanais qui allaient être pendant toute sa vie au cœur de son activité scientifique. C'est là qu'il recueillit les premiers éléments de sa thèse de doctorat, soutenue en 1977 à l'université de Prishtina où il enseigna la littérature française jusqu'en 1983.

Cet homme calme et bienveillant, mais rigoureux dans le travail, était un pédagogue hors de pair dont ses élèves se souviennent avec reconnaissance et émotion.

C'était aussi un excellent organisateur ; on le vit quand il eut à importer, à faire traduire puis à publier des manuels aussi valables que le permettait l'époque, et, aussi, à en imposer l'usage par les différents publics du Kosovo.

On le vit bien davantage encore lors de la création du séminaire international de culture albanaise, dont il fut un temps le secrétaire.

Appelé, enfin, au poste de Ministre de l'Éducation et de la Culture de la région autonome, il y démontra, pendant trop peu de temps, sa largeur de vues, son désintéressement et son ardent désir de voir progresser la cause du Kosovo, animé qu'il était par le patriotisme le plus pur, au risque de briser sa carrière : il fut même, au fort des persécutions, réduit à chercher un temps avec sa famille un refuge à l'étranger, refuge qu'il trouva, du reste, tout naturellement en France, à Nantes où il reçut l'accueil que méritait son action passée.

Il n'avait pas hésité un instant devant les devoirs qu'imposaient, en premier lieu peut-être aux intellectuels, les provocations des amis de Milosevic et leurs incessantes violations des droits de l'homme, et fut un des membres fondateurs du Comité de défense des droits de l'homme dont il fut l'éloquent interprète à de nombreuses reprises, avec une vigueur qui portait d'autant plus qu'il sut toujours éviter le chauvinisme, témoignant d'une indépendance d'esprit qui devait l'amener, après la libération du pays, à devenir un des responsables du parti démocrate-chrétien, en dépit de ses origines religieuses et de ses engagements philosophiques.

On sait que le premier roman écrit par un Albanais, le grand représentant de la Renaissance nationale albanaise Pashko Vasa, le fut en langue française ; on savait moins qu'il s'agissait d'un ouvrage d'un grand intérêt ; Ymer JAKA entreprit donc de le mettre à la disposition des albanophones, dès 1969. Ce fut une réussite qui l'encouragea à persévérer : nous lui devons une dizaine de traductions souvent accompagnées d'une suggestive introduction.

L'albanologie lui est redevable de nombreux articles dont certains en français, langue qu'il maîtrisait parfaitement, mais c'est évidemment sa thèse qui lui procura le rang qui est le sien.

Il y étudia à travers quatre siècles la façon dont l'historiographie française a traité le héros national, historiographie étant d'ailleurs entendue dans le sens le plus large : poésies, et même vers de circonstance, romans, nouvelles, livrets d'opéras, rien n'a échappé à son enquête. Il a naturellement évoqué les grands auteurs,

tels Ronsard ou Montaigne, mais il a tiré de l'oubli les personnages les plus modestes, tels ce jésuite qui, au XIX^e siècle, fit de Scanderbeg le sujet d'une œuvrette destinée à être jouée par ses élèves. On y voit bien comment la représentation du héros a évolué en fonction des conditions générales du temps et, notamment, de l'esthétique. On y voit aussi l'influence qu'ont pu avoir les auteurs, ou du moins certains d'entre eux, sur les confrères, français et étrangers. On souhaite qu'un ouvrage analogue soit entrepris pour un autre pays, l'Italie par exemple.

Le champ de ses préoccupations s'élargit encore avec le bel ouvrage « Les relations littéraires albano-françaises », malheureusement indisponible en français : l'étude des rapports entre Faik Konica et Guillaume Apollinaire, plus accessible grâce à une étude publiée avec M. Luan Starova, le fait tout particulièrement regretter.

Ymer préparait aussi depuis longtemps une histoire des voyageurs français en Albanie. Elle était presque achevée et aurait sans doute pu être publiée sans son souci de la perfection qui le poussait à quelques dernières vérifications lors d'un dernier voyage en France, où il ne connut malheureusement que l'hôpital. Ce travail était attendu depuis longtemps. Souhaitons qu'une main pieuse le publie, couronnant ainsi une œuvre aussi remarquable par sa variété que par sa qualité.

En terminant ces quelques mots d'hommage à un ami de quarante ans, on rappellera les paroles prononcées, lors de son enterrement, par un autre de ses amis de longue date, l'académicien Pajazit Nushi, qui affirmait que chacun de nous garderait vivant le souvenir de sa pensée, de son action et de son œuvre, de son sens de l'honneur et de l'humain : Oui, Ymer Jaka fut, dans toute la grandeur du terme, un homme de bien !

Remzi PËRNASKA, Christian GUT

HOMMAGE À HENRI BOISSIN, À L'OCCASION DE SON CENTENAIRE

En France, l'intérêt porté à l'albanais est relativement ancien. Or, bien que des savants et des linguistes des plus connus aient parlé ou écrit de cette langue, son enseignement est plutôt récent et ne remonte pas plus loin qu'au siècle dernier. Si Mario Roques ou les Albanais Nuçi Kotta et Milto Noçka ne sont pas parvenu à en faire une activité continue, Henri Boissin l'a mis sur des bases pédagogiques et scientifiques, ce qui permet d'affirmer qu'il est sans nul doute le père de l'enseignement de la langue et de la civilisation albanaise en France, à l'Institut national des langues et civilisations orientales (Inalco) à Paris.

Né à Paris le 10 juin 1910, Henri Boissin a été diplômé de l'École pratique des hautes études à la Sorbonne en 1946, où il a écrit sa thèse *Le Manassès moyen-bulgare* sous la direction de l'éminent slavisant André Vaillant, publiée la même année à Paris. Il parlait plus de quinze langues, dont neuf attestées par des diplômes de l'Inalco : le finnois (1933), le hongrois (1936), le grec moderne (1940), le roumain (1941), le bulgare (1942), l'estonien (1943), le serbo-croate (1943), l'ukrainien (1945) et l'albanais (1949). Son CV nous apprend qu'il a fait sa première année d'albanais à l'Inalco en 1937. C'est là qu'il a également étudié le russe en 1932, tandis qu'à la Sorbonne il a obtenu en 1934 le diplôme d'études supérieures d'anglais. Il a étudié l'islandais et le danois à Reykjavik (1933), le finnois et le suédois à Helsinki, le hongrois à Budapest, devenant ainsi un spécialiste des langues scandinaves et finno-ougriennes.

Lecteur de français à l'université de Reykjavik en Islande (1933-1934) et à celle de Debrecen en Hongrie (1937-1938), il a

enseigné la grammaire à Metz, Fontainebleau et Maux (1938-1941) avant de commencer une carrière de professeur de nombreuses langues à l'Institut des langues et des civilisations orientales, où il a été une sorte d'homme à tout faire. Secrétaire de l'Institut pendant plus de quatorze ans (1941-1953), il a pu y encourager l'enseignement des langues et des littératures slovène (1960) et macédonienne (1963).

Il a commencé l'enseignement de l'albanais en 1950 avec un cours intitulé « Introduction à l'albanologie ». Le premier cahier de ce cours porte le titre « Premier cours d'albanais », ce qui permet d'affirmer qu'il est le fondateur de l'enseignement de l'albanais en France. Il a d'ailleurs dirigé le Département de l'albanais à l'Inalco jusqu'en 1968, quand il a chargé de cette tâche Christian Gut.

Henri Boissin a traduit quatre romans du finnois, deux romans du norvégien, un roman du grec, un roman de l'estonien, le tome premier de *l'Histoire de la Hongrie* de Szekfü. Sa traduction du *Pont sur la Jépa* a fait connaître Ivo Andrić bien avant son Prix Nobel. L'Unesco lui a confié la révision de la traduction du *Chansonnier des preux albanais*.

Par ses comptes rendus au *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, Boissin a fait connaître plusieurs publications albanologiques : S.E. Mann, *An Historical Albanian English Dictionary*, London, 1948 ; *Bulletin i Institutit të Shkencave*, Tirana, 1951 ; Henrik Barić, *Rečnik srpskoga ili hrvatskoga i arbanaskoga jezika*, Zagreb, 1951 ; Cimochoowski, *Le Dialecte de Dushmani. Description de l'un des parlers de l'Albanie du Nord*, Poznan, 1951, etc. Il a également été auteur d'entrées à l'*Encyclopedia Universalis*, Paris, 1968 (p. 556-557) et à la *Grande Encyclopédie Alfabétique Larousse* (1969-1970).

L'activité scientifique proprement dite d'Henri Boissin est liée à une bibliographie linguistique albanologique et balkanologique assez vaste dans la presse spécialisée française et internationale. Au sujet de la langue albanaise, on pourrait citer entre autres « Quelques concordances entre le serbo-croate et l'albanais » (*Mélanges André Vaillant, Revue des Etudes Slaves*, XL ou XI, 1950 ou 1964, p. 36-42) ; « Une formation balkanique aberrante de composés » ; « Le

vocabulaire des langues de la Yougoslavie et de l'Albanie » (*Revue de l'INLOV*, tome 2, 1965, p. 37-52) ; « Formes nominales déterminées et indéterminées en albanais » (*BSL*, tome 46, fasc. 1, p. 69-81) ; « Essai de classement des noms de famille albanais » (*Studia albanica*, 1965, p. 117-123) ; « Sprovë e përkohshme për një klasifikim të emrave të përveçëm në shqipe » (*Konferenca e Parë e Studimeve Albanologjike*, Tirana, 1965, p. 176-182) ; « Trajtat emërore të shquara dhe të pashquara në gjuhën shqipe » (*Gjuha jonë*, 1-2/2001, p. 32-43) ; « Les Lumières et la conscience nationale en Albanie » (*Actes du colloque international de l'AIESEE*, Bucarest, 1970, p. 43-46) ; « L'expressivité en albanais » (*Akten des Internationalen albanologischen Kolloquiums zum Gedächtnis an Univ. -Prof. Dr. Norbert Jokl Innsbruck*, 1977, p. 428-432).

En 1953, il était sur le point d'aller faire quelques dernières vérifications à Zara avant de terminer la thèse *Le dialecte guégue parlé à Arbanasi en Dalmatie* quand il a appris que cette étude avait été déjà faite par Carlo Tagliavini (*L'Albanese di Dalmazia, contributi alla conoscenza del dialetto ghego di Borgo Erizzo, presso Zara. Introduzione, testi con traduzione interlineare, lessico etimologico*, 1937).

Henri Boissin a également travaillé à la rédaction d'un dictionnaire albanais-français et d'une grammaire du macédonien restés inédits, mais son œuvre majeure consacré à l'albanais c'est la *Grammaire de l'albanais moderne* (Chez l'auteur, Paris, 1975), fruit d'une très riche expérience de professeur de langues étrangères et d'homme d'études relatives à l'albanais. Il faut dire tout d'abord que cet ouvrage comblait à cette époque-là un vide sensible. Après le *Manuel de la langue chkiye ou albanaise* d'Auguste Dozon et l'*Analyse de la langue albanaise* de Louis Benlœw, qui remontaient à l'année 1879 et étaient introuvables, la *Grammaire* de Boissin offrait au lecteur français ou francophone une information relativement complète sur la langue albanaise. Deuxièmement, comme l'auteur l'indique dans sa préface, cette grammaire décrit la langue parlée et écrite en Albanie sur la base d'une matière assez riche tirée de la littérature contemporaine et de la presse. Troisièmement, l'ouvrage dépasse les limites d'une simple grammaire, car il fournit aussi des

informations sur l'histoire de l'albanais, sur des questions de la langue littéraire, de l'alphabet, sur la phonétique de l'albanais, la formation des mots, la morphologie et la syntaxe, sur les traits distinctifs entre le guègue et le tosque, etc. Quatrièmement, la *Grammaire* de Boissin se fait distinguer par rapport aux autres grammaires albanaises publiées en langues étrangères non seulement par son haut niveau théorique, mais aussi parce qu'elle met à profit les études faites par les linguistes albanais. En conclusion, on pourrait affirmer que cet ouvrage n'est pas un simple manuel de grammaire, mais une vraie introduction à la linguistique albanaise, un cours d'ailleurs très cher à Henri Boissin.

Remzi PËRNASKA, Christian GUT

TABLE DES MATIÈRES

Jorgo Buló	
<i>Sur l'identité culturelle des « Rêveries » de Naïm Frashëri</i>	<i>3</i>
Saimir Shpuza	
<i>La religion en Illyrie méridionale pendant l'Époque romaine</i>	<i>27</i>
Sonila Kora	
<i>L'Église de la province d'Epirus Nova dans ses rapports avec le Saint Siège (V^e-VI^e siècles)</i>	<i>43</i>
Eno Koço	
<i>Vocal Iso(n)</i>	<i>61</i>
Shaban Sinani	
<i>La division SS "Skanderbeg" et le sort des Juifs au Kosovo sous les Nazis</i>	<i>81</i>
Gentian Vyshka	
<i>Œdipe mutilé - la figure œdipienne dans la littérature et dans la société (post-)totalitaire albanaise</i>	<i>99</i>
Albana Velianj	
<i>Le culte des ancêtres dans le rituel nuptial albanaïs</i>	<i>107</i>
Rexhep Ismajli, Seit Mansaku	
<i>La figure et l'œuvre de Selman Riza</i>	<i>117</i>

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Saimir Shpuza

*S. Anamali, H. Ceka, É. Deniaux, Corpus des inscriptions latines**d'Albanie* 127

Muzafer Korkuti

*The Complex of Tumuli 9, 10, and 11 in the Necropolis of Apollonia**(Albania), BAR International Series 2059 (I) (II) 2010* 129

Anila Omari

*Dictionarium Latino-Epiroticum, Romæ 1635, per R. D. Franciscum**Blanchum, Bardhyl Demiraj, Shkodra 2008* 131

Martin Nika

*Arben Puto, Shqipëria politike : 1912-1939 (L'Albanie**politique : 1912-1939), éd. Toena, Tirana, 2009* 139

LA VIE SCIENTIFIQUE

Commémoration du centenaire de Selman Riza 145*La Conférence scientifique internationale**« La monarchie albanaise, 1928-1939 »* 146*Conférence scientifique consacrée au 65^{ème} anniversaire**de la libération de l'Albanie* 150

IN MEMORIAM

Anastas Dodi (1933-2008) 157*Zekeria Cana (1934-2009)* 161*Ymer Jaka (1937-2009)* 165*Hommage à Henri Boissin, à l'occasion de son centenaire* 169