

ACADÉMIE DES SCIENCES D'ALBANIE  
SECTION DES SCIENCES SOCIALES

**STUDIA  
ALBANICA**

2

# STUDIA ALBANICA

---

Conseil de Rédaction :

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

© 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

**Kristo FRASHËRI**

## **L'APPELLATION DES ALBANAIS AU HAUT MOYEN ÂGE**

Avec le partage de l'Empire romain en 395, les quatre provinces occidentales de la péninsule balkanique peuplées de populations illyriennes, la Dardanie dont le chef-lieu était Skopje (Scupi), la Prévalitanie avec Scodra, l'Épire nouvelle avec Dyrrachium et l'Épire ancienne avec Nicopolis comme chefs-lieux, revinrent à Byzance. Jusqu'à la fin de l'Antiquité, l'espace de ces provinces continua à être habité par les Illyriens, les ancêtres des Albanais, qui avaient pu résister plus ou moins à la pression séculaire de la romanisation. Au cours des deux premiers siècles de domination byzantine, les habitants de ces provinces participèrent activement à la vie de l'Empire d'Orient. Voire même avant la scission de l'an 395, Constantin le Grand, celui qui fonda Constantinople et établit la liberté du culte chrétien, était issu des rangs des habitants de Dardanie. Plus tard, au V<sup>e</sup> siècle, ces provinces fournirent à l'Église chrétienne plusieurs saints, dont Saint Jérôme, originaire de Stridon en Dalmatie, et Saint Nicétas, de Rémésiana en Dardanie. Au VI<sup>e</sup> siècle, les mêmes provinces fournirent à Byzance quatre empereurs célèbres, dont le premier, Anastase était originaire de Dyrrachium, tandis que les trois autres, Justin, Justinien et Justin II, de la Dardanie illyrienne.

L'arrivée sur scène de ces personnalités n'était pas due au hasard. Jusqu'à la moitié du VI<sup>e</sup> siècle, ces provinces avaient fait face à une crise économique et sociale qui s'était emparée des deux Empires romains, en Orient et en Occident. D'ailleurs, au cours des derniers siècles de l'Antiquité, de nouvelles citées y virent le jour à côté des centres urbains plus anciens et furent entourées de fortifications, afin de se protéger des incursions barbares qui devenaient de plus en plus fréquentes. Le nombre des sièges d'évêchés augmenta lui aussi et leurs titulaires participèrent aux conciles universels et provinciaux de l'Église chrétienne. La puissance économique de ces provinces aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles est attestée par les basiliques monumentales paléochrétiennes, les ouvrages de génie civil et les édifices culturels coûteux qui ont été

construits à cette époque et qui sont mis au jour lors des fouilles archéologiques.

Vers la moitié du VI<sup>e</sup> siècle, Procope de Césarée<sup>1</sup> nous donne 168 noms de centres fortifiés construits ou reconstruits pendant le règne de Justinien dans les quatre provinces occidentales de la péninsule balkanique. Très peu de ces toponymes sont d'origine latine ou hellène. Les autres, que les linguistes considèrent en partie d'étymologie illyrienne et en partie d'origine indéchiffrable, pourquoi pas indo-européenne, témoignent entre autres de la faible influence du processus séculaire de romanisation dans ces contrées. Ils constituent une matière intéressante pour juger sur la composition ethnique autochtone de la population de ces provinces à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge. Les archéologues albanais ont apporté des arguments qui prouvent que, jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, la culture matérielle populaire de ces régions, malgré les influences des cultures matérielles hellène et romaine, n'avait pas rompu avec la tradition antique illyrienne.

La présence des Illyriens sur leur aire historique à la fin de l'Antiquité est attestée également par les sources littéraires de l'époque. Au VII<sup>e</sup> siècle, Isidore de Séville appelle Illyriens les habitants de l'Illyricum<sup>2</sup>. Un siècle avant lui, Évagre le Scolastique parle de soldats illyriens et d'évêques illyriens<sup>3</sup> tout comme il parle de soldats pannoniens et moésiens ou d'évêques palestiniens et égyptiens. D'ailleurs, un ouvrage rédigé au VII<sup>e</sup> siècle, les Miracles de Saint Demetrius (*Miracula Sancti Demetrii*), parlant des événements du premier quart du VII<sup>e</sup> siècle, mentionne les Illyriens non pas comme de simples habitants, mais comme une ethnie (*Illyrikon ethnous*)<sup>4</sup>.

À la fin du VI<sup>e</sup> siècle, les sources écrites historiques, aussi bien en Orient qu'en Occident, commencent à se taire au sujet des habitants et des événements qui se sont produits dans les quatre provinces occidentales de la péninsule balkanique. Les raisons de ce silence doivent être recherchées dans l'orage barbare qui a investi la péninsule sous les deux formes apocalyptiques connues : au début par des incursions dévastatrices et ensuite par la colonisation des territoires ravagés. Par conséquent, dans la majeure partie de l'Europe du Sud-Est, le pouvoir politique impérial fut pratiquement réduit à

<sup>1</sup> Procopius Cæsarensis, *De Ædificiis*, IV, 4.

<sup>2</sup> Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*, II, 76.

<sup>3</sup> Evagrius, *Historia ecclesiastica*, II, 18.

<sup>4</sup> Paul Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Demetrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, Paris, 1979, p. 175, 214, 229.

néant, les rapports sociaux esclavagistes abolis, la vie économique subit une ruralisation profonde et, dans certaines régions, la carte ethnique fut modifiée radicalement.

Les quatre provinces occidentales de la péninsule balkanique n'échappèrent pas à cet orage barbare. Il y déclancha dès le V<sup>e</sup> siècle, mais ses proportions furent catastrophiques au dernier quart du VI<sup>e</sup> siècle. Les Antes, les Huns, les Longobards, les Hérules, les Gépides et ensuite les Avars suivis des Sklavènes<sup>5</sup>, déferlèrent sur ces provinces par vagues successives. Comme partout ailleurs, les hordes barbares mirent à sac le pays, incendièrent les villages, détruisirent les villes, démolirent les fortifications, exterminèrent la population, emmenèrent des captifs. Or, jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, à l'exception de quelques enclaves dont l'existence fut éphémère, aucune horde barbare ne s'installa définitivement dans ces provinces.

Les historiens slaves et beaucoup d'historiens européens affirment que des populations slaves s'établirent dès le VII<sup>e</sup> siècle dans les quatre provinces méridionales illyriennes. Mais, jusqu'à ce jour, cette affirmation n'est confirmée ni par des sources écrites, ni par des données archéologiques. Si les tribus slaves étaient installées dans ces provinces, il n'y a aucune raison que les chroniqueurs d'orient ou d'Occident n'en fassent pas cas tout comme ils ont mentionné les noms des tribus slaves qui ont pris pied dans les autres régions de la péninsule balkanique.

Les indications qui parlent de la colonisation sklavène des Balkans sont notoires, mais elles méritent une lecture attentive en ce qui concerne les provinces occidentales de la péninsule. Répétons-le, aucun chroniqueur du VI<sup>e</sup> siècle ne fait cas d'établissement de populations sklavènes dans ces provinces. Selon Évagre le Scholastique, les Avars suivis des Sklavènes arrivèrent en 584 jusqu'aux portes de Dyrrachium et, en 591, d'après la correspondance pontificale, jusqu'à la ville de Lissus, mais ils se retirèrent de nouveau vers le Nord.

Comme on le sait, la colonisation sklavène proprement dite de la péninsule eut lieu au cours de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle. Les Miracles de Saint Demetrius mentionnent plusieurs noms de tribus sklavènes établies vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle dans les régions centrales et orientales de la péninsule balkanique : les Drogoubites (Δρογουβιτων), les Sagoudates (Σαγουδατων), les Béléguezites

---

<sup>5</sup> Il s'agit des Slaves. Nous les appelons Sklavènes, puisque c'est sous cette appellation qu'ils étaient connus par les anciens Albanais. L'appellation *Shqa*, en usage même dernièrement, provient selon les linguistes de Sklavène (*Shkljaven*, *Shkja*, *Shqa*).

(Βελεγετητων), les Baïounites (βαϊουνητων), les Berzites (Βερζητων)<sup>6</sup>, mais aucune ne résulte avoir pris possession des provinces occidentales. Le compte rendu arménien de Ptolémée, écrit entre 670 et 680, fait savoir que les Sklavènes avaient occupé la Thrace et la Macédoine et qu'ils avaient pénétré en outre jusqu'en Achaïe et dans le Péloponnèse<sup>7</sup>, mais il ne fait aucune allusion à un établissement dans les quatre provinces occidentales des Balkans.

Une autre source concernant notre sujet c'est Constantin Porphyrogénète, l'empereur byzantin du X<sup>e</sup> siècle. Contrairement aux *Miracula*, il donne des informations sur l'implantation de tribus slaves dans les Balkans occidentaux aux VII<sup>e</sup> siècle. Mais les tribus mentionnées, Croates (Χρωβάτοι), Serbes (Σέρβλοι), Zachlumiens (Ζαχλοῦμοι), Travouniens (Τερβουνιώται), Kanalites (Καναλίται), Diocléens (Διοκλητιανοί) et Arentani (Αρεντανοί), qu'il appelle païens, s'établirent sur les territoires des tribus illyriennes correspondant actuellement à la Croatie, à la Serbie, à la Bosnie, à l'Herzégovine et à la Dalmatie. Seulement une d'entre elles, celles des Diocléens, s'était installée, comme il ressort plus tard, dans la partie septentrionale de la Prévalitanie, là où se présentèrent plusieurs siècles plus tard les tribus slaves monténégrines<sup>8</sup>. Par contre, il ne dit rien de la Dardanie et des deux Épires. Il faudra attendre le X<sup>e</sup> siècle pour apprendre, grâce au l'auteur de l'Épitomé de Strabon, que les Slaves avaient occupé toute l'Épire<sup>9</sup>. Cependant, à son époque, l'Épire se trouvait depuis à peu près un siècle sous la domination bulgare. Il est clair que l'Épitomé de Strabon parle d'occupation au sens politique et non pas d'une situation sous l'aspect ethnique.

Sur cette question, la seule conclusion raisonnable que l'on peut donc tirer de l'analyse des sources de la littérature de l'époque est que les quatre provinces occidentales de la péninsule balkanique n'échappèrent pas aux hordes barbares, mais que, à l'exception de la partie septentrionale de la Prévalitanie, elles restèrent intactes et, au moins durant les siècles du Haut Moyen-Âge, ne furent pas atteintes par la colonisation sklavène.

Cette conclusion est confirmée aussi par les fouilles archéologiques. Les objets découverts jusqu'à présent sur les territoires de l'Albanie, du Kosovo, de la Macédoine Occidentale et

<sup>6</sup> Paul Lemerle, *ibid.*

<sup>7</sup> Charles Diehl et Georges Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris 1944, p. 220.

<sup>8</sup> Constantin Porphyrogénète, *De Administrando Imperio*, éd. G. Moravcik, Budapest 1949, p. 124.

<sup>9</sup> Epitomator Strabonis, voir : Lubor Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, tome I, Paris 1923, p. 109.

de la partie méridionale du Monténégro, y excluent toute présence d'habitants sklavènes au cours du Haut Moyen-Âge. Compte tenu des arguments fournis non seulement par les archéologues albanais, mais aussi par beaucoup d'archéologues étrangers, les objets de la culture matérielle qui ont été mis au jour attestent une continuité de la tradition illyrienne, tantôt respectée plus scrupuleusement, tantôt développée davantage sous l'influence des besoins de l'époque et des contacts avec les produits d'origine étrangère. Aussi bien dans le premier cas que dans le second, ils suivent tous une ligne culturelle commune, ce qui constitue la preuve qu'il s'agit de produits d'un seul peuple. Cette communauté de culture à substrat illyrien est une preuve supplémentaire à l'appui de l'idée que, au Haut Moyen-Âge, ces contrées n'étaient pas peuplées de tribus nouvellement arrivées, mais des descendants de l'antique *ethnikon* illyrien, les Albanais médiévaux. Néanmoins, les sources historiques des siècles du Haut Moyen-Âge ne font pas mention de l'appellation ethnique des Albanais. Il est donc nécessaire d'examiner le pourquoi de ce silence.

\*

Pour examiner l'appellation ethnique des Albanais, tous les historiens et les linguistes qui se sont intéressés au cas de l'Albanie ont pris comme point de départ une information fournie par le géographe grec du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, Claude Ptolémée, d'Alexandrie en Egypte. Dans son œuvre en grec *Geographia*, il indique que l'une des tribus qui peuplaient l'espace illyrien s'appelait les *Albanoi* (αλβανοί). D'après les coordonnées géographiques qu'il précise (46° de longitude nord et 41° 5' de latitude est), la tribu illyrienne des Albanes habitait dans la région montagneuse entre Durrës et Dibra. Les Albanes, note Ptolémée, avaient une ville qui portait leur nom, *Albanopolis*, la Cité des Albanes. Nous savons désormais que la ville d'Albanopolis a été située aux ruines actuellement mises au jour au village Zgërdhesh, à faible distance à l'ouest de la citadelle de Kruja. Aujourd'hui, il est généralement admis que l'appellation des Albanais et de leur pays tire son origine de cette tribu illyrienne. C'est d'ailleurs par cette appellation que les étrangers les désignent encore de nos jours : *Albania*, *Albanie*, *Albanien*, etc., *Albanenses*, *Albanesi*, *Albanais*, etc. Or, les historiens qui se sont penchés sur la genèse de l'ethnie des Albanais notent que, après Ptolémée, le nom des Albanes disparaît des sources historiques pendant neuf siècles. Il réapparaît seulement au XI<sup>e</sup> siècle dans l'œuvre du chroniqueur byzantin Michel Attaleiates, lorsque celui-ci

parle des événements qui se produisirent dans les environs de Durrës dans les années 40 et 70 de ce siècle-là. Comme nous allons le voir un peu plus loin, Attaleiatès emploie deux appellatifs pour les habitants, l'un avec une racine *Alb* (Ἀλβανοί, Albanes) et l'autre avec une racine *Arb* (Ἀρβανῖται, Arbanites), et une seule appellation pour le pays, Ἀρβανὸν (Arbanie).

La disparition du nom des Albanes pendant neuf siècles a donné lieu, au moins, à trois théories différentes. L'une d'entre elles explique ce silence par la romanisation et la slavisation de toutes les populations illyriennes et par l'arrivée des Albanais à leurs territoires actuels seulement à la fin du Haut Moyen-Âge (F. Ch. Pouqueville). Selon cette théorie, les Albanais ne seraient donc pas les descendants des Illyriens. La deuxième théorie l'explique par le retrait d'un débris illyrien qui a échappé à la romanisation et à la slavisation dans les régions montagneuses reculées et par sa réapparition sur la même région au XI<sup>e</sup> siècle (J. Thunmann, J. G. von Hahn, etc.). Il s'agirait donc d'habitants autochtones d'une aire restreinte, d'où ils seraient ensuite répandus sur les territoires habités aujourd'hui. La troisième théorie soutient l'idée de la continuité de présence des Albanais sur leurs territoires actuels en tant que descendants des Illyriens et justifie leur absence dans les sources historiques par le fait que leur pays se trouvait loin de l'attention des chroniqueurs d'Orient et d'Occident au Haut Moyen-Âge (W. Martin Leake, J. Ph. Fallmerayer, etc). Cependant, aucune de ces théories n'est argumentée scientifiquement.

Tout d'abord, ce n'est pas vrai que le nom des Albanais n'est mentionné ni avec la racine *alb-* ni avec la racine *arb-* dans les sources écrites historiques au cours du premier millénaire de notre ère, depuis Ptolémée jusqu'à Attaleiatès. L'éminent historien grec du XIX<sup>e</sup> siècle, Constantin N. Sathas, a apporté une contribution précieuse à l'examen de l'appellation des Albanes ou des Arbanites au cours de ces siècles-là<sup>10</sup>. Il est difficile de comprendre pour quelle raison les résultats des études de cet illustre scientifique concernant la question des Albanes n'ont pas été pris en considération par les historiens albanais et étrangers qui se sont penchés sur l'histoire de l'Albanie médiévale.

En 1880, au moment de la publication du premier volume de son corpus de documents, Sathas pensait que les plus anciennes migrations d'Albanais dans les régions grecques remontaient à la dernière partie du VI<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Mais, un peu plus tard, il trouva les

<sup>10</sup> Constantin N. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge*, Paris, 1880-1892.

<sup>11</sup> C. N. Sathas, *ibid.*, vol. I, p. XVIII.

traces d'une ancienne chronique grecque qui laissait entendre des migrations d'Albanais à l'île de Chypre dès le IV<sup>e</sup> siècle, une information qu'il publia dans la préface du IV<sup>e</sup> volume de son corpus, où il écrit concrètement « Il n'est pas surprenant de voir la Grèce, depuis les temps romains jusqu'à sa régénération moderne, vivre dans cet esprit d'étroit autochtonisme. La guerre de l'indépendance a fait tomber pour toujours les fortes barrières élevées entre des frères qui avaient mené une vie isolée pendant près de deux mille ans... Et non seulement des nations d'une origine si différente ont continué à vivre isolées au milieu des Grecs, mais des peuples qu'on pourra regarder comme des consanguins, par exemple les Albanais, établis en Grèce forment une caste à part qui demeure reconnaissable pendant plus de deux mille ans » et renvoie à la préface des Chroniques de Léonce Machéras au sujet d'une « colonie albanaise établie en Chypre au IV<sup>e</sup> siècle et se conservant encore au XVI<sup>e</sup> siècle ». <sup>12</sup> Cette information de Sathas revêt une double importance : d'une part, elle porte plus loin dans le temps les débuts des migrations d'Albanais dans l'espace grec et, de l'autre part, elle atteste l'existence de l'appellation ethnique déjà au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Toutefois, l'indication contenue dans la chronique de Chypre reste une affirmation isolée, sans histoire ni conséquences.

Grâce aux données recueillies, C. N. Sathas acquit la conviction que l'appellation des Albanais sous la forme *Albanoi* était connue dans le monde byzantin au Haut Moyen-Âge. Par voie de conséquence, d'après lui, les Albanais eux-mêmes étaient présents dans leur patrie historique. Ajoutons à cela que, presque trois quarts de siècle après la découverte de Sathas, le métropolite grec G. Konidaris rencontra le nom des Albanais dans une autre source de l'Antiquité tardive. Dans son étude publiée en grec sous le titre « *Sur la première mention des Albanais dans les sources ecclésiastiques et les frontières de leur pays à l'époque byzantine* », parue à Athènes en 1953<sup>13</sup>, il fait savoir qu'il a rencontré le nom des Albanais dans le *Liber Pontificalis* qui recueille les biographies des anciens papes de Rome, un ouvrage rédigé en latin au IX<sup>e</sup> siècle sur la base de manuscrits et d'inscriptions bien plus anciens. Le passage qui parle du pape Innocent I<sup>er</sup>, le successeur de saint Pierre au trône pontifical

<sup>12</sup> C. N. Sathas, *ibid.*, vol. IV, p. III.

<sup>13</sup> G. Konidaris, ΠΕΡΙ ΤΗΝ ΠΡΩΤΗΝ ΜΝΕΙΑΝ ΤΩΝ ΑΛ ΕΝ ΤΑΙΣ ΕΚΚΛΗ ΣΙΑΣΤΙΚΑΙΣ ΠΗΓΑΙΣ ΚΑΙ ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΗΩ ΤΩΝ ΕΠΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ (*Sur la première mention des Albanais dans les sources ecclésiastiques et les frontières de leur pays à l'époque byzantine*), in ΕΤΑΙΡΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ, Τομ.ον Κτ (1953) 395-414, BK 85.

durant les années 401-417, affirme textuellement : *Innocentius natione Albanensis, ex patre Innocentio*, autrement dit « Innocent de nationalité albane, fils d'Innocent »<sup>14</sup>.

Contrairement aux biographes du pape Innocent I<sup>er</sup>, qui rattachent l'indication « *natione albanensis* » à Albano du Latium, dans la péninsule italique, G. Konidaris pense qu'il s'agit de l'Albanie des Balkans, donc de la tribu illyrienne des Albanes, mentionnée par Ptolémée. S'il avait été question d'Alba ou d'Albano du Latium, écrit-il, le codex aurait noté « *de natione albanus* », tandis que la forme « *albanensis* » ne peut pas provenir du nom de la ville d'Alba. Par conséquent, il estime qu'il s'agit là de quelqu'un qui était originaire de la tribu illyrienne des *Albanoi*, *Albanenses* en latin.

Pour nombre d'historiens, l'interprétation de l'évêque grec G. Konidaris n'est pas convaincante. Cependant, l'analyse qu'il fait de la vie et de l'œuvre du pape Innocent I<sup>er</sup>, notamment du soin particulier qu'il a attaché à l'organisation ecclésiastique de l'Illyricum et des territoires illyriens, rend crédible cette interprétation.

Mais revenons encore à l'historien grec C. N. Sathas. Il a en outre le mérite d'apporter un témoignage intéressant affirmant que l'appellation Albanes ou Arbanites était employée parallèlement à celle Illyriens et avec une valeur identique à cette dernière. Il s'agit de la *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, écrite aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles et relatant les événements de son époque. La chronique a été écrite en grec, mais le texte original n'a pas pu arriver jusqu'à nos jours. Au lieu de l'original, nous disposons aujourd'hui d'une traduction très ancienne en langue copte. De sa version copte, la chronique a été traduite et publiée plus tard même en français, une variante sur laquelle nous nous sommes appuyés<sup>15</sup>. Dans la partie où il est question des Avars au début du VII<sup>e</sup> siècle, cette chronique mentionne comme leurs alliés dans les campagnes contre les territoires grecs non pas les Slaves, comme le précisent d'autres sources contemporaines byzantines, mais les *Alwariki*. Dans l'appellation *Alwariki*, Sathas voit la traduction en copte de l'appellation *Αλβανιχων* ou *Αλβανιτων*, donc des Albanais. Cette thèse est d'ailleurs confirmée par les traducteurs de la chronique du copte en français, qui ont traduit l'appellation *Alwariki* des alliés des Avars par *Illyriens*.

Ajoutons, à cette occasion, que l'information de la *Chronique de Jean, évêque de Nikiou* est rapportée également par G. Valentini au tome II de la « Chronologie albanaise » qu'il publia à Rome en

<sup>14</sup> Voir Louis Duchesne, *Liber Pontificalis*, vol. II, Paris, 1892, p. 220.

<sup>15</sup> *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, notices et extraits par M. H. Zotenberg, Paris, 1879.

1944<sup>16</sup>. Cependant, Valentini n'a fait que reproduire mot à mot l'information fournie par C. N. Sathas, sans aucun commentaire, mais tout en laissant entendre qu'il voit chez les *Alwariki* les Albanais du Moyen-Âge. Tandis que les médiévistes albanais, par contre, ont contourné jusqu'à présent la chronique de Jean de Nikiou.

En outre, C. N. Sathas remarque que l'empereur byzantin du X<sup>e</sup> siècle, Constantin Porphyrogénète, laisse entendre qu'il avait connaissance d'un peuple d'ethnie illyrienne appelé *Albanoi*, qui vivait dans la péninsule balkanique. Cela ressort dans son ouvrage *De Administrando Imperio*, lorsque, parlant du peuple « Αλβανοί » du Caucase, il précise qu'il n'était pas question des Albanes illyriens, et textuellement : *Τνα γένηται σύνορον τῆς Φαστανῆς ὁ ποταμός ὁ Εραζ ἦτοι ὁ Φάσις, καὶ τὰ μὲν ἀριστερὰ μέρη τὰ πρὸς τὴν Ἰλλυρίαν (Albanie Caucasienne) κατεχῶσιν οἱ Ἰβηρες*<sup>17</sup>. Cependant, ce passage de C. Porphyrogénète ne permet pas de comprendre si l'empereur byzantin parlait d'Albanes illyriens de son époque ou s'il se rapportait aux Albanes de Claude Ptolémée.

Si nous faisons abstraction de cette référence encore incertaine de l'empereur byzantin, il résulte qu'après la chronique de l'évêque de Nikiou, donc après le premier quart du VII<sup>e</sup> siècle, l'appellation ethnique ou ethnographique des Albanes n'est pas mentionnée dans les sources écrites du Haut Moyen-Âge. La question se pose : que s'est-il passé ? Est-il fondé de dire que les sources des VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles n'ont pas mentionné les Albanes ou les Arbanites parce que les chroniqueurs d'Orient et d'Occident de cette époque-là manquaient d'intérêt pour les événements qui se passaient dans les Balkans occidentaux ? Comme nous allons le voir plus loin, nous pensons que le fait de ne pas mentionner les Albanais est dû à des facteurs politiques et idéologiques qui ont dominé dans l'Empire byzantin au cours des siècles du Haut Moyen-Âge.

\*

Reprenons encore une fois l'information fournie par le géographe alexandrin Claude Ptolémée. Il ne faut pas oublier que *Albanoi* était l'appellation d'une tribu de l'*ethnikon* illyrien. Ptolémée les mentionne parmi les habitants de la province de Macédoine seconde, dont le chef-lieu était Durrës et qui était peuplée également par d'autres tribus illyriennes : les Taulantiens, les Élymiotes, les

<sup>16</sup> Giuseppe Valentini, *Contributi alla cronologia albanese*, vol. II, Roma 1944, p. 650.

<sup>17</sup> C. Porphyrogénète, *De Administrando Imperio*, chap. XLV.

Orestes, les Éordiens, les Dassarètes, les Lyncestes, les Paravéens et les Péoniens. Toutes ces appellations ethnographiques s'inscrivaient dans le grand *ethnikon* illyrien. Par conséquent, les régions où habitaient ces tribus n'avaient pas encore de nom géographique particulier et le géographe alexandrin les appelle suivant le nom de la tribu respective : le pays des Taulantiens, la région des Élymiotes, le pays des Albanes, et ainsi de suite. Seulement trois régions de la province de Durrës avaient un nom géographique propre : l'Orestide, la Péonie et la Lycestie. Chez Ptolémée, c'est le cas aussi pour quelques autres provinces illyriennes : la Pannonie, la Liburnie et la Dalmatie. Dans tous ces cas-là, les appellations géographiques étaient formées sur la base des noms des tribus illyriennes qui peuplaient ces territoires. En d'autres termes, cela signifie que le toponyme chez les Illyriens était un dérivé de l'appellation ethnique-tribale (ethnographique). Or, cela signifie aussi que, jusqu'au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, dans le territoire de la tribu illyrienne des Albanes, tout comme dans ceux des autres tribus susmentionnées, le phénomène de la transformation des noms ethnographiques en une seule appellation ethnique commune n'avait pas encore eu lieu. Pourtant, la tradition voulait que les appellations tribales ou ethnographiques fusionnent graduellement en une seule appellation ethnique, applicable à l'ensemble de la population ou, au moins, à la majorité des habitants du même *ethnikon*. La force motrice qui aurait réalisé ce processus était le facteur politique, autrement dit, la création d'un seul État ethnique illyrien. Or, ce processus qui était déjà entamé au cours du millénaire précédent, à l'époque des États illyriens indépendants, fut interrompu par l'invasion romaine au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Dans les circonstances de l'occupation romaine, non seulement l'appellation ethnique commune, mais aussi les appellations tribales particulières restèrent à mi-chemin. Par ailleurs, même plus tard, le processus de la création d'une appellation unique plus l'ensemble des Illyriens fut enterré par suite de deux facteurs très puissants : l'Empire byzantin et l'Église chrétienne.

Tout comme l'Empire romain précédent, l'Empire byzantin ignorait la notion de nationalité de ses sujets. Rome impériale visait à effacer toute différence ethnique au sein de ses sujets. Elle se proposait de créer sous son hégémonie une citoyenneté universelle romaine (*civis romanus*). Inspiré par cet objectif, l'empereur Caracalla proclama à l'an 212 de notre ère son édit bien connu, aux termes duquel tous les habitants, indépendamment de leur langue ou de leur lieu de résidence, jouissaient d'un droit égal de citoyenneté, à condition de payer à l'Empire les charges fiscales, de respecter ses

lois et d'accomplir le service militaire. Seulement les sujets qui ne bénéficièrent pas de la citoyenneté romaine, comme les Barbares, ne furent pas appelés Romains (*Romanus*). Même les Barbares des tribus considérées comme alliées (*fœderatus*) ne furent pas appelés Romains et les sources les mentionnent par leurs appellations ethniques.

L'Église chrétienne eut plus ou moins, elle aussi, le même objectif dès le début et, plus particulièrement, après l'an 325, quand elle fut proclamée comme religion officielle de l'Empire romain. Tous ceux qui embrassaient le christianisme, assimilaient l'Évangile, recevaient le baptême et respectaient les pratiques rituelles, étaient des membres à part entière de la grande famille chrétienne.

Sans tenir compte des différences ethniques, le même principe s'appliqua aussi bien dans le domaine administratif de l'Empire que dans l'organisation du réseau ecclésiastique. À la fin du III<sup>e</sup> siècle, l'empereur Dioclétien divisa l'Empire en provinces, auxquelles il donna, à quelques exceptions près, des appellations géographiques et non pas ethniques. De son côté, l'Église chrétienne donna elle aussi aux archevêchés et aux évêchés, également à quelques exceptions près, le nom de la ville où se trouvait leur siège. De la sorte, sur les territoires des Illyriens du Sud furent créées sur le plan administratif les provinces avec des noms déjà connus : la Prévalitanie, l'Épire nouvelle, l'Épire ancienne et la Dardanie. Alors que l'Église baptisa les archevêchés avec le nom des villes où ils avaient leurs sièges : les archevêchés d'Antivari, de Nicopolis, de Durrës et de Skopje. Elle agit de même avec les évêchés : les évêchés de Shkodra, de Lezha, de Byllis, d'Amantia, de Vlora et ainsi de suite.

L'Empire byzantin suivit le même procédé. Il visait lui aussi à créer son sujet universel, en faisant abstraction de son *ethnikon*, de son échelon social, de ses traditions historiques. L'Église d'Orient, qui ne tarda pas, elle non plus, de s'appeler Patriarcat œcuménique (Patriarcat universel), considéra tous les fidèles qui suivaient son rite comme des frères entre eux, indépendamment de leur appartenance ethnique, linguistique, sociale, provinciale. Toutefois, entre l'Orient et l'Occident il y eut une différence importante. Si en Occident l'Empire romain fut renversé (en 476) et le Saint-Siège dut faire face à lui seul avec son pouvoir au processus de création du citoyen universel, dans l'Empire byzantin les deux pouvoirs majeurs, celui politique impérial et celui idéologique ecclésiastique, fusionnèrent en un seul et oeuvraient désormais ensemble à créer une seule citoyenneté étatique et religieuse. Tout sujet de l'Empire byzantin, qui payait ses contributions fiscales et pratiquait le rite oriental, n'était plus ni Hellène, ni Illyrien, ni Thrace, ni Syrien, ni Égyptien,

mais *Romaïos* (Romain). Les autres habitants de l'Empire qui ne s'acquittaient pas de ces obligations n'étaient pas appelés des *Romaïos*, mais par leur nom tribal. Par exemple, les Slaves, qui parvinrent à obtenir de l'empereur Héraclius (610-640) le droit de s'établir entre les frontières de l'État et de s'appeler donc des sujets de l'Empire, ne furent pas appelés *Romaïos*, car ils étaient encore des païens, c'est-à-dire pas encore des chrétiens de l'Église d'Orient. Les chrétiens de l'Église d'Occident ne furent pas, non plus appelés *Romaïos*. D'ailleurs, même les chrétiens de l'Église d'Orient qui habitaient en dehors des frontières de l'Empire byzantin n'étaient pas appelés *Romaïos*, car ils n'étaient pas des sujets de cet empire.

Le concept politique et idéologique de l'appellation *Romaïos*, qui commença à se répandre dès la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, fut consacré au VII<sup>e</sup> siècle. Même si l'État byzantin n'avait plus d'autorité sur les régions occidentales des Balkans, pour les milieux officiels de Constantinople et, par conséquent, pour les rares chroniqueurs de ces siècles-là, ces territoires faisaient partie intégrante de l'Empire d'Orient. Du point de vue ecclésiastique aussi, le Patriarcat de Constantinople continua à considérer les évêchés de ces régions comme fidèles à lui. D'autant plus que, comme l'attestent certains documents, l'archevêque de Durrës participait encore, bien que rarement, aux synodes de l'Église d'Orient. Dès lors, les habitants de ces régions étaient appelés *Romaïos*. Voilà pour quelle raison les sources historiques des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles ne font pas mention des Illyriens ni des Albanes, ni même des Hellènes ou des Thraces sous leurs noms ethniques. Pour les officiels et les chroniqueurs byzantins de ces siècles-là, l'appellation Hellène était employée seulement pour désigner les Grecs anciens païens, tout comme les appellations Illyrien ou Albane. D'ailleurs, il est bien possible que, lorsque l'empereur Claude Porphyrogénète parle des Albanes illyriens au X<sup>e</sup> siècle, il pense aux Albanes de Ptolémée, qui étaient païens. Il n'est donc pas correct de dire que, pendant les premiers siècles du Moyen-Âge, les Illyriens avaient disparu comme ethnie ou qu'ils s'étaient cantonnés seulement dans les montagnes, loin de l'attention des chroniqueurs. Sur la base du concept *Romaïos*, si les Illyriens avaient été slavisés, étant donné les Slaves étaient encore des païens, les habitants slavisés auraient été mentionnés dans les chroniques de l'époque par leur nom ethnique. Mais, comme on vient de le dire, aucun chroniqueur de ces siècles-là ne fait cas d'habitants slaves dans ces régions. On peut donc affirmer que, sur la base de la façon dont étaient conçus sur le plan politique et idéologique les sujets byzantins, ce n'étaient ni les Illyriens, ni les

Grecs, ni les Thraces qui disparurent, mais seulement l'ancien concept de l'*ethnikon*. En d'autres termes, derrière l'appellation *Romaïos* que nous rencontrons dans les sources historiques du Haut Moyen-Âge, il ne faut pas voir nécessairement les habitants hellènes, mais aussi, suivant le pays, les Illyriens ou les autres ethnies qui s'étaient déjà intégrées sous cette appellation dans la société orthodoxe byzantine.

L'absence d'attention des chroniqueurs byzantins par rapport aux événements qui se produisirent au Haut Moyen-Âge dans les provinces occidentales de la péninsule balkanique est indéniable. Comme l'a souligné l'éminent byzantiniste français Paul Lemerle, la pression constante des Avars et des Sklavènes visant à s'emparer à tout prix de Thessalonique et de Constantinople, ensuite leur occupation brutale des vallées fertiles du Danube et du Vardar, créèrent un mur entre la capitale impériale et les quatre provinces illyriennes. Par suite de cette barrière qui s'éleva au cœur des Balkans et le danger perse qui menaçait l'Empire à l'Est, bien que ces régions occidentales de la péninsule fissent encore partie de l'Empire d'Orient, celui-ci y perdit le contrôle administratif. En conséquence, les chroniqueurs byzantins perdirent eux aussi leur intérêt, sinon même la possibilité de suivre ce qui se passait derrière le mur sklavène. Toutefois, il y a aussi des chroniqueurs d'Orient ou d'Occident qui, quand ils parlent des événements qui ont eu lieu dans ces contrées, appellent *Romaïos* leurs habitants.

Ce silence sur les habitants illyriens ou albanais est brisé tout à coup au deuxième quart du XI<sup>e</sup> siècle. Celui qui le fait c'est le chroniqueur byzantin Michel Attaleiatès. D'après lui, en février 1043, le général byzantin Georges Maniakès qui se trouvait en Sicile, dès qu'il apprit le couronnement de Constantin IX Monomaque comme empereur à Constantinople, se proclama empereur et se mit en route pour se rendre à la capitale. Le chroniqueur byzantin raconte qu'il débarqua à Durrës à la tête de ses armées composées de *Romaïos* et d'Albanes (ρομαίος και αλβανοί). Il écrit textuellement : « Ο προμνημο νευδεῖς Γεώργιος, ὡ Μανιάκης Ἐπώνυμον, ἐκ τῆς Ἰταλικῆς ἀρχῆς ἐπαναστάς μετὰ τῶν ἐκεῖσε συνόντων στρατιωτῶν ρωμαίων καὶ Ἀλβανῶν »<sup>18</sup>.

Comme on le sait, la révolte de Maniakès subit un échec. D'ailleurs, dans la bataille contre les armées byzantines venues de Constantinople, les rebelles furent vaincus et Maniakès lui-même tué. Parlant des événements qui suivirent la mort de Maniakès, le chroniqueur byzantin Attaleiatès écrit : « Οὐ μὴν δέ ἀλλά καὶ τῆς

<sup>18</sup> Michael Attalioetae, *Historia*, B.G. Niebuhrii, Bonnae, 1853, p. 18.

ίσοπολιτείας ήμίν συμμετέχοντες, ώς και αύτής τής θρησκείας, Άλβανοί και Λατίνοι, όσοι μετά τήν έσπερίαν ρώμην τοίς Ίταλικοίς πλησίαζουσι μέρεσι, πολέμια παραλογώτατοι έχρημάτισαν »<sup>19</sup>.

L'œuvre du chroniqueur byzantin Michel Attaleiatès contient aussi un autre passage particulièrement important pour les Albanais. Parlant du soulèvement organisé contre Constantinople en 1078 par Nicéphore Basilakès, le duc de Durrës, il affirme que son armée comprenait des Romains, des Bulgares et des Arbanites (Είχε γάρ και Ῥωμαίων πολλῶν στρατιωτικόν, Βουλγάρων τε και Ἀρβανιτῶν)<sup>20</sup>. La participation des Arbanites au soulèvement du prôtoproèdre de Durrës Nicéphore Basilakès est mentionnée également par un autre chroniqueur byzantin, G. Kédrenos, copiant manifestement Michel Attaleiatès, puisqu'elle est identique à celle du chroniqueur attaliote. Or Kédrenos fait aussi une autre affirmation que l'on ne trouve pas chez Attaleiatès. Le chroniqueur Kédrenos, reproduit par J. Skylitzès, ajoute que le duc de Durrës mobilisa des guerriers de toutes les contrées de son thème. Ensuite, il écrit que l'évêque Théodosios de Devoll (Diabolis), qui se trouvait en Italie, envoya des soldats francs en renfort au duc de Durrës. La troupe insurgée du prôtoproèdre Nicéphore Basilakès, écrit Kédrenos, était ainsi composée de Francs et de Bulgares, de Romains et d'Arbanites (συναγροχῶς δὲ στρατιὰν ἀξιόλογου ἔκ τε Φράγγων και Βουλγάρων Ῥωμαίων τε και Ἀρβανιτῶν)<sup>21</sup>. Selon cette information, il résulte que seulement les Francs vinrent d'Italie, les autres, y compris les Arbanites, habitaient sur place.

Trois ans après la révolte de Nicéphore Basilakès, les Albanais sont mentionnés sous l'appellation Arbanites même par Anne Comnène, une femme écrivain byzantine, lorsqu'elle parle des guerres entre Normands et Byzantins en 1081. Cet auteur ne connaît pas du tout la forme à racine *alb-*, mais seulement celle à racine *arb-* ; elle les appelle donc Arbanites (*Arbanitai*, Ἀρβανῖται) et leur pays Arbanon, tout comme Michel Attaleiatès. Anne Comnène laisse entendre sans aucune ambiguïté que l'Arbanon où habitaient les Arbanites se trouvait entre Durrës et Dibra, qu'il était traversé de chemins de montagne et que l'empereur byzantin Alexis Comène

<sup>19</sup> M. Attaleiatès, *ibid.*, 8-9.

<sup>20</sup> M. Attaleiatès, *ibid.*, 297, 21.

<sup>21</sup> G. Kédrenos, *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, éd. Bonn, vol. II, p. 739, 9.

nomma Eustathe Kamytzès comme commandant des défilés de l'Arbanon<sup>22</sup>.

\*

Comme on le voit, le chroniqueur byzantin Michel Attaleiatès se sert dans le même ouvrage et presque simultanément de deux appellations différentes, *Albanoi* et *Arbanitai*. Au contraire, G. Kédrènos et Anne Comnène, deux autres chroniqueurs byzantins presque contemporains d'Attaleiatès, ignorent l'appellation à racine *alb-* (*Albanoi*) et ne parlent que d'Arbanites (à racine *arb-*). Le chroniqueur attaliote ne donne aucune précision sur le pays où habitaient les premiers (les *Albanoi*), mais il dit à propos des seconds (les Arbanites) que leur pays s'appelait Arbanon. Les deux appellations se ressemblent, mais elles se distinguent aussi bien par la racine (respectivement, *alb-* et *arb-*) que par le suffixe (respectivement, *-oi* et *-itai*) et, de ce point de vue, on a l'impression qu'il s'agit de deux appellations ethniques différentes. Néanmoins, il y a bien un rapport entre elles. L'une correspond exactement à l'appellation de la tribu illyrienne des Albanes (*Albanoi*), mentionnée par Ptolémée au II<sup>e</sup> siècle, alors que l'autre correspond, tout aussi exactement, à l'appellation employée par Kédrènos et Anne Comnène, mais aussi à l'appellation que les Albanais ont employée pour eux-mêmes (*Arben*, *Arber*) et pour leur pays (*Arbeni*, *Arberi*) au Moyen-Âge. Un autre point commun c'est le pays concerné, qui est le même pour les deux appellations : la région entre Durrès et Dibra. La brusque manifestation de ces deux appellations peu différentes dans les sources historiques a fait naître deux questions d'importance particulière dans le domaine de l'historiographie. Premièrement, lorsqu'on parle d'Albanes et d'Arbanites, s'agit-il de la même nationalité que les Albanais ou de deux nationalités différentes ? Deuxièmement, si dans les deux formes il est bien question des Albanais, comment s'explique-t-il qu'ils se manifestèrent comme un facteur historique dans les sources écrites seulement au deuxième quart du XI<sup>e</sup> siècle, après un long silence, pour entrer désormais de manière ininterrompue dans l'histoire des Balkans ? Ces deux

---

<sup>22</sup> Anne Comnène, *Alexiade*, éd. Leipzig 1884, vol. II, livre XIII, 5, p. 189. Il ne fait pas de doute que le nom actuel du village Klos, au sud-est du Mat, à l'entrée du Col du Buffle (Qafa e Buallit), un col dont la traversée est encore aujourd'hui difficile, provient de l'appellation byzantine *klissoura* (κλεισούρα, défilé), qui était au XI<sup>e</sup> siècle une unité administrative semblable au *derven* de la période ottomane, créée spécialement pour la défense des défilés.

questions capitales pour l'histoire des Albanais, nous allons les aborder à tour de rôle : d'abord, si les deux appellations ethniques représentent la même ethnie et, ensuite, pourquoi les Albanais se présentèrent brusquement par leur nom ethnique dans les sources écrites historiques seulement au deuxième quart du XI<sup>e</sup> siècle, ni avant, ni après.

Commençons par la première, qui a été posée en effet depuis longtemps dans le domaine de l'historiographie : est-ce que les Albanes et les Arbanites représentent la même ethnie ?

Si nous lisons attentivement Michel Attaleiatès, il appelle Albanes (*Albanoi*) les soldats qui débarquèrent de Sicile à Durrës aux côtés des soldats romains (*Romaïos*) sous le commandement du rebelle Georges Maniakès. En effet, dans la péninsule italique, les chroniqueurs byzantins appelaient *Albanoi* les Albains, les habitants de la ville d'Alba, Albano du Latium. Par exemple, même le chroniqueur byzantin du IX<sup>e</sup> siècle Georges le Syncelle appelle explicitement *Albanoi* les habitants du Latium (ἀφ' οὗ οἱ πρότερον Ἀλβανοὶ εἶτα Ἰταλοὶ, ἔπειτα Λατίνοι, Ρωμαῖοι, μετεκλήθησαν)<sup>23</sup>. En admettant cette thèse, les soldats qui débarquèrent d'Italie à Durrës auraient été des Italiques et non des Albanais. Or, la majorité des historiens et des linguistes ont refusé l'idée qu'il s'agissait d'Italiques et ont soutenu que Michel Attaleiatès, comme la plupart des chroniqueurs byzantins, avait la tendance de baptiser leurs contemporains avec les appellations des peuples de l'Antiquité qui habitaient les différentes régions. D'après cette version, Attaleiatès aurait appelé les Albanais par le nom employé à leur égard par Claude Ptolémée. Il semble pourtant étonnant que le même Attaleiatès ait désigné les Albanais tantôt par leur appellation antique, tantôt par le nom qu'ils employaient apparemment pour eux-mêmes au XI<sup>e</sup> siècle.

Dès 1894, l'éminent philologue danois Holgen Pedersen a avancé l'idée que, depuis son origine, le nom des Albanais a eu probablement une racine à *arb-* que les auteurs grecs auraient transformée en *alb-*, sous l'effet d'une association obscure avec des noms géographiques semblables de l'Antiquité<sup>24</sup>. Il est surtout question du nom Alba de la ville du Latium italique et de l'Ἀλβανία transcaucasienne, habitées par les populations Ἀλβανοὶ mentionnées dès le IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère dans la littérature antique grecque et

<sup>23</sup> Georgius Syncellus, *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, éd. Bonn, 1829, vol. I, p. 450, 18-19.

<sup>24</sup> H. Pedersen, *Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XXXV, 551.

latine<sup>25</sup>. Pour Milan Šufflay, cette association est due à l'influence de la racine préindo-européenne que l'on rencontre dans la géographie antique de l'Italie et du Caucase<sup>26</sup>. Cependant, il n'exclut pas que le nom *Albanoi* des habitants du Caucase ait été formé par d'anciens groupes d'Illyriens ayant émigré des Balkans au Caucase à des temps très antiques. Mais cette thèse doit être rejetée, car elle n'est pas fondée sur des documents. Le chercheur albanais Eqrem Çabej avait saisi à juste titre en 1939 la thèse de Pedersen, mais il ne l'a pas menée plus loin. Il a admis la possibilité que le premier nom des Albanais ait été Arbanes, mais il s'est retiré devant la forme tellement pétulante Αλβανοί que l'on retrouve chez le géographe alexandrin<sup>27</sup>. Cependant, la forme Αλβανοί de Ptolémée ne doit former aucun obstacle. Si elle est le seul témoignage dont nous disposons de l'époque antique, elle ne doit pas pour autant être acceptée comme infaillible. Qu'un auteur alexandrin, qui n'a pas vécu au contact de la tribu illyrienne, ait transformé *r* en *l* (de Αρβανοί à Αλβανοί), cela est en effet plus plausible que l'hypothèse selon laquelle les descendants de la tribu illyrienne, ainsi que leurs voisins, auraient modifié *l* en *r* (de Αλβανοί à Αρβανοί), sans la justification d'un phénomène phonétique ou psychologique<sup>28</sup>.

Il n'est pas vrai que l'albanais ne connaît pas le phénomène phonétique du changement du *l* en *r* ou inversement. Prenons, par exemple, la double forme *reckë/leckë* signifiant « chiffon ; lambeau » ou bien, dans le domaine onomastique, le passage du prénom *Grigor* à *Gligor* (et, plus loin, à *Ligor*) ou encore le toponyme médiéval *Sklapar* qui est aujourd'hui *Skrapar* et ainsi de suite.

L'historien allemand du XX<sup>e</sup> siècle George Stadtmüller s'est efforcé d'expliquer dans une certaine mesure cette contradiction dans son étude publiée en 1941<sup>29</sup>. Il pense que les *Albanoi* mentionnés par Attaleiatès donnent à première vue l'impression qu'il n'est pas question des Albanais des Balkans, mais il explique la reproduction de l'appellation sous la forme Αλβανοί (avec une racine à *alb-*) par la tendance des auteurs byzantins à nommer les populations de leur période par de vieilles appellations historiques. Ainsi par exemple,

<sup>25</sup> K. Tomaschek, *Albania, Albanoi* in: Pauly Wissowa I (1894)

<sup>26</sup> M. Šufflay, *Serbët dhe Shqiptarët*, Tirana (1926), p. 36.

<sup>27</sup> E. Çabej, *Për gjenezën e literaturës shqipe*, in « Hylli i Dritës » (1939), p. 9.

<sup>28</sup> E. Çabej, *Për gjenezën*, 8. Il donne l'exemple du changement *r-l* dans le nom dalmate *Arbisona-Albisona*, or ce phénomène ne s'explique pas par les lois phonétiques de l'albanais, mais par celles du dalmate.

<sup>29</sup> G. Stadtmüller, *Forschungen zur Albanesischen Frühgeschichte*, in « Archivum Europæ Centro-Orientalis », 1941, VII.

dit-il, beaucoup d'auteurs byzantins appellent les Serbes par des noms antiques illyriens comme « Péoniens » ou « Triballes », les Turcs sont appelés habituellement comme « Perses », les Arabes comme « Assyriens », etc. Il arrive également que quelques chroniqueurs byzantins désignent le même peuple par des appellations différentes. Stadtmüller apporte en exemple classique le cas du savant hongrois G. Moravcik<sup>30</sup>, qui a relevé chez les Byzantins quatorze appellations différentes pour les Hongrois. Toutefois, estime G. Stadtmüller, il n'est pas exclu que Attaleiatès ait parlé des Albains du Latium d'Italie, habitants de la ville d'Albano. Dans cette supposition, G. Stadtmüller s'appuie sur la conviction qu'il avait acquise que Michel Attaleiatès ne se référerait pas aux appellations antiques. D'après lui, Attaleiatès employait tels quels les noms par lesquels les populations étaient appelées à son époque. Comme preuve, il apporte le fait que le même Attaleiatès se sert ailleurs de l'appellation Arbanites (Αρβανῖται), que les Albanais employaient pour eux-mêmes. Comme on le voit, Stadtmüller n'a pas résolu la contradiction entre les deux appellations auxquelles avait recours Attaleiatès. Tout en écartant la possibilité que Attaleiatès ait employé l'appellation antique de Ptolémée, il n'a pas donné de réponse définitive à la question à savoir pourquoi le chroniqueur byzantin s'est servi de deux appellations différentes pour le même peuple.

D'autre part, il n'y a aucun argument relevant qui fasse admettre le point de vue selon lequel l'appellation *Albanoi* à racine *alb-* doit faire penser aux habitants du Latium. On sait que Michel Attaleiatès était le gouverneur de Sicile, tandis que le Latium italique était une petite région non seulement loin de la Sicile, mais aussi sous le pouvoir de la papauté. Il est donc difficile d'admettre que ces habitants de l'État papal soient allés à titre de renforts militaires pour aider un gouverneur byzantin contre l'empereur de Constantinople, ce qui n'apporterait aucun service à l'Église d'Occident.

Pour nous, le point de vue selon lequel les deux appellations correspondent aux Albanais est une thèse toujours plausible et cela pour trois raisons : premièrement, les Albanais et les Arbanites sont mentionnés dans le même milieu historique et sur le même territoire géographique ; deuxièmement, la considération de Stadtmüller que Attaleiatès ne se fait pas remarquer par des références à des appellations historiques ne peut pas être prise comme catégorique ; troisièmement, Attaleiatès était un érudit et rien n'exclut qu'il ait connu, tout comme Porphyrogénète, l'œuvre de Ptolémée et qu'il soit

<sup>30</sup> G. Moravcik, *A. Magyar tortenet bizanci forrasai*, Budapest 1934, p. 244-249.

influencé par sa forme *Albanoi* pour désigner les habitants des environs de Durrës.

Quant à elle, la thèse de Holgen Pedersen suivant laquelle l'appellation antique des Albanais avait probablement une racine à *arb-* (*Arbanoi*) et que Ptolémée l'aurait transformée en *Albanoi* (donc à racine *alb-*) sous l'influence de l'appellation très connue des habitants antiques du Caucase, reste pour le moment une supposition. Néanmoins, même si l'appellation *Albanoi* employée par Ptolémée était exacte, on ne peut pas exclure la possibilité qu'elle se soit transformée en Arbanites (donc à racine *arb-*) au fil des siècles. Le passage d'Albanes à Arbanites peut s'expliquer par le phénomène susmentionné de la langue albanaise, donc le changement du *-l-* en *-r-* et inversement. Certes, cette explication est simpliste. Si elle est fondée ou pas, il appartient aux linguistes de dire le dernier mot. Ce qui compte pour nous c'est la conclusion qui est tirée de ce débat : au XI<sup>e</sup> siècle, les deux appellations *Albanoi* et *Arbanites*, que l'on rencontre chez Attaleiatès, s'appliquent à la même population, à la seule différence que par la première Attaleiatès se réfère à la forme ancienne, tandis que par la seconde à la forme de son époque. La preuve tangible du fait qu'elles concernent la même population c'est que ces deux formes ont continué à cohabiter jusqu'à nos jours, à la seule différence que la première, à racine *alb-* est employée par les étrangers, alors que la seconde à *arb-* généralement par tous les Albanais.

Nous arrivons ainsi à la deuxième question, à savoir pourquoi les Albanais, que ce soit sous la forme *Albanoi* ou sous la forme *Arbanitai*, sortent presque simultanément de la coquille de leur appellation *Romaïos* et commencent à être désignés par leur nom ethnique médiéval.

L'explication est à rechercher encore une fois dans le même phénomène politique et idéologique qui fit effacer leur appellation ethnique des sources écrites historiques du Haut Moyen-Âge. Concrètement, nous devons la rechercher dans le fait que les albanophones ont enfreint au moins une des conditions qui les avaient fait inclure dans l'appellation politique et idéologique *Romaïos* : soit en se détachant de la cohabitation politique dans l'Empire byzantin, soit en se détachant de la communauté religieuse de l'Église d'Orient.

La matière pour expliquer cette manifestation subite des Albanais dans les sources historiques du XI<sup>e</sup> siècle nous est fournie par Michel Attaleiatès lui-même. Comme on l'a vu, le chroniqueur byzantin écrit que les Albanais et les Latins, qui avant avaient dominé ensemble (*isopoliti*) avec les Byzantins le pouvoir et la religion,

devinrent brusquement des adversaires parce que le katépan Michel Dokeianos s'était comporté de manière humiliante à l'égard de leur chef. Selon Attaleiatès, les Albanais avaient enfreint non seulement une, mais toutes les deux conditions nécessaires pour être des sujets égaux aux Byzantins : premièrement, ils se soulevèrent ; deuxièmement, ils se détachèrent de l'Église d'Orient. Cependant, si leur révolte fut réprimée et ils firent de nouveau partie de la communauté impériale byzantine, ce qui marqua de manière décisive leur détachement de la communauté de *Romaïos* c'était l'abandon l'Église d'Orient de leur part.

En effet, au XI<sup>e</sup> siècle, parallèlement à la crise politique, économique et sociale qui s'empara de l'Empire byzantin, l'autorité de l'Église d'Occident commença à se renforcer dans les régions frontalières de l'Empire d'Orient, ce dont témoigne la résurrection des évêchés catholiques dans les régions côtières dalmates et albanaises. Cette résurrection aggravait les rapports entre les deux Églises qui, comme on le sait, se séparèrent définitivement en 1054 et devinrent très hostiles l'une à l'autre. Dans ces circonstances-là, les Albanais de l'Arbanon considérèrent l'Église d'Occident comme un facteur positif pour assurer leurs arrières dans leur effort en vue de s'affranchir du poids désormais insupportable du pouvoir politique, social et fiscal byzantin. C'est précisément à ces années-là que recommença le détachement des habitants de l'Arbanon de l'Église d'Orient en faveur de l'Église d'Occident. Par conséquent, étant passés du côté de l'Église d'Occident, ils ne pouvaient plus être appelés *Romaïos*. Voilà donc pour quelle raison les Albanais de l'Arbanon se manifestent pour la première fois précisément à cette époque-là avec leur propre nom ethnique dans les sources écrites médiévales.

Toutefois, cela ne signifie pas du tout que les territoires peuplés d'albanophones dans la péninsule balkanique au XI<sup>e</sup> siècle se limitaient au seul Arbanon, comme l'expliquent certains chercheurs, dont Stadtmüller. Nous avons déjà apporté suffisamment de preuves à l'appui du fait qu'à cette époque-là les Albanais habitaient aussi en dehors de l'aire de l'Arbanon, mais qu'ils ne se manifestèrent pas pour encore un certain temps sous leur nom ethnique, car ils continuèrent à être cachés sous d'autres appellations dans les sources historiques. Plus tard, le nom des Albanais sous sa forme en langue étrangère, Albanes ou Albanites, et sous sa forme albanaise, *Arben* et *Arber*, se répandit non pas par suite d'une « explosion » des Albanais de leur petite aire du Haut Moyen-Âge vers les autres contrées des Balkans, comme l'appelle G. Stadtmüller, mais de nouveau par suite

---

du facteur politique. Comme nous l'avons expliqué ailleurs, le nom médiéval des Albanais se répandit au fur et à mesure que se créait la principauté d'Arberie, suivie par les autres formations politiques médiévales albanaises, jusqu'au triomphe, au XIV<sup>e</sup> siècle, de la notion moderne ethnique de la nationalité, dont la composante principale chez les Albanais était la langue et la tradition culturelle.



Albert DOJA

**HONNEUR, FOI ET CROYANCE :  
APPROCHE LINGUISTIQUE ANTHROPOLOGIQUE  
DES VALEURS MORALES ET RELIGIEUSES**

La linguistique indo-européenne, par la relativisation discriminante du sens de certains termes et vocables, tout en bénéficiant de l'éclairage que les différents sens se donnent les uns les autres, permet de resituer les phénomènes sociaux, religieux et juridiques, dans leur contexte évolutif et historique. Les travaux d'Émile Benveniste (1969) plus spécialement ont apporté aux concepts une signification historiquement profonde, apte à révéler certaines fonctions devenues imperceptibles mais inhérentes aux institutions désignées. Ce travail a eu cependant fort peu d'écho parmi les anthropologues. Mais ce désintérêt apparent viendrait probablement de ce que les *terrains* nobles de l'ethnographie n'ont généralement rien d'indo-européen et que les anthropologues croient n'avoir rien à attendre de ces étymologies. Or c'est d'histoire sémantique qu'il s'agit car dans la méthode de Benveniste chaque terme est examiné dans ses contextes significatifs documentés par les discours où il intervient. En fait, un sens tel que celui qu'on veut chercher ne peut être atteint que par une analyse en profondeur de chacune des valeurs historiquement constatées. Ce sont toutes les composantes d'un sens global qu'il s'agit de faire apparaître en vue de restaurer l'unité fondamentale de la signification. Ce type de recherche sémantique et conceptuelle, fondée sur une construction raisonnée, révèle exactement l'existence de phénomènes également observables dans les sociétés étudiées par les anthropologues.

L'examen d'un certain nombre de définitions courantes de la religion montre que pour atteindre à la compréhension des phénomènes religieux, il convient d'écarter quelques idées reçues, propres aux conceptions chrétiennes. Aujourd'hui, on a tendance à projeter l'idéologie chrétienne sur les autres religions en considérant toute *croyance* comme une *foi* ou une *religion*, au sens que ces mots ont pris chez les chrétiens. C'est une erreur qui empêche de

comprendre les *religions*, leur signification et leur histoire. L'anthropologie des religions a su opérer les décentrement propres à la prémunir contre ces erreurs de jugement. En l'occurrence, il revient à reconnaître une portée anthropologique générale aux observations ethnographiques d'Evans-Pritchard (1956), selon lesquelles un certain nombre de langues naturelles, aussi riches soient-elles en termes désignant des attitudes mentales, ne disposent pas de l'équivalent du concept occidental de « religion » ou de « croyance », censé s'appliquer à une expérience ou à une aptitude universelle.

Si une langue dispose ou non d'un terme explicite pour exprimer les réalités institutionnelles, c'est forcément un test de conceptualisation. Il est évident cependant que, en ce domaine, les unités lexicales ne sont pas toujours suffisantes, ni nécessaires d'ailleurs. L'originalité de la prise en considération systématique de l'énonciation, dont la popularité date à nouveau des travaux d'Émile Benveniste (1966), consiste à considérer que la langue comporte, de façon constitutive, des indications relatives à l'acte de parler et des pratiques langagières. Dans cette démarche, contrastant avec la doctrine de Saussure (1916 [1972]), la langue contiendrait en son système même une description générale et une classification des différentes situations de discours possibles, ainsi que des instructions concernant le comportement linguistique, c'est-à-dire la spécification de certains types d'influence que l'on peut exercer en parlant, et de certains rôles que l'on peut se donner à soi-même et imposer aux autres.

Dans le cas de la *religion*, c'est la nature même de cette notion de ne pas se prêter à une appellation unique et constante, puisque cette réalité omniprésente n'est pas toujours conçue comme une institution nettement séparée, ni posée en dehors des autres éléments de l'ensemble institutionnel. Les civilisations anciennes, de même que les sociétés étudiées par les anthropologues, n'ont pas *une* religion. C'est leur constitution du social qui est intrinsèquement religieuse. L'ensemble culturel est à peu près coextensif à l'ensemble religieux, tout est religieux, tout est imbu de religion, tout est signe des forces divines. La société est tellement pénétrée de surnaturel qu'il n'est pas question d'isoler la *sacralité* de la *socialité* elle-même. En fait, la coextensivité de la religion et de l'organisation sociale est un truisme ancien en anthropologie sociale. Plus exactement, si Marcel Mauss ([2007] 1924) a montré que les principaux phénomènes sociaux ont une dimension religieuse comme ils ont une dimension économique, politique, esthétique..., beaucoup d'anthropologues ont travaillé sur ce sujet dans la plupart des

sociétés, au point que la notion de « fait social total » est devenue un paradigme de base en anthropologie.

À ce propos, il ne serait probablement pas inutile de rappeler que les sociétés indo-européennes non plus n'avaient pas de terme pour désigner la religion. Encore à date historique, plusieurs langues indo-européennes en étaient dépourvues. Le besoin de concevoir clairement et donc de recourir à un terme spécial pour dénommer la religion ne se fait sentir que lorsqu'elle est délimitée dans un domaine distinct, à partir du moment où l'on peut savoir ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger. Une telle désignation apparaît, à travers des termes qui peuvent passer pour des équivalents de « religion », premièrement en ancien grec et en latin. À la différence d'autres idiomes, même indo-européens, il n'y a donc que les langues occidentales qui ont appris, assez tardivement d'ailleurs, à spécialiser un vocable pour distinguer l'appareil institutionnel des pratiques religieuses des autres institutions sociales. Or c'est là une initiative de rupture, qui tend à penser séparément ce qui ne l'avait jamais été.

Plus précisément, j'ai déjà eu l'occasion de voir ailleurs (Doja 2000a), à la suite de Benveniste, comment *religio* désignait à l'origine l'astreinte aux obligations du culte, une disposition intérieure, subjective, et non pas une propriété objective de certaines choses ou un ensemble de croyances et de pratiques. Elle était plutôt une hésitation qui retient, un « scrupule » qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action ou qui incite à pratiquer le culte (Benveniste 1969: 2.265–272). Ce n'est qu'à partir des écrivains chrétiens que la religion devient un « lien » de piété, cette dépendance du croyant vis-à-vis de Dieu, cette obligation qui est un lien objectif et qui traduit en même temps une idéologie préconstruite et imposée de l'extérieur. De même, à travers la notion de « superstition », on découvre le rapport entre deux valeurs successives, reflétant d'abord l'état des croyances populaires, puis l'attitude savante et ecclésiastique à l'égard de ces mêmes croyances par rapport à la religion officielle. Les études anthropologiques ont démontré assez tôt le caractère contraignant des pratiques magiques (Maus 1903 [1950]), qui se retrouve être identique à la fois dans les croyances et les pratiques superstitieuses. Leur caractère contraignant, ressenti comme une force intérieure, s'expliquerait par le mécanisme de « projection », mis au point par la psychanalyse freudienne, qui procède du déplacement d'un savoir inconscient dans le monde extérieur. La force de contrainte ne viendrait pas pour autant de l'inconscient mais de la tradition qui impose une norme (Belmont

1979), à ceci près qu'il s'agit plutôt d'un ensemble structuré de croyances et de pratiques.

La croyance demeure toujours un mécanisme des plus importants dans tout phénomène religieux. Contrairement aux termes désignant la *religion*, il semble aussi que dans le vocabulaire indo-européen existait un terme commun pour désigner la croyance, ce qui témoigne d'un sens très ancien et sans doute fondamental. La linguistique indo-européenne a dégagé le sens étymologique d'une racine *\*kred*, qui a donné le verbe *credo* en latin et dont le substantif *šraddhâ* est attesté dans les textes védiques (Benveniste 1969: 1.176–179). Le correspondant latin du substantif védique *šraddhâ* n'est pourtant pas celui que la concordance morphologique des verbes fait attendre. Antoine Meillet (1921) a montré que c'est le mot *fides* qui sert de substantif verbal à *credo*, c'est-à-dire que ce mot a dû être substitué à un plus ancien dérivé de *\*kred*, dont il semble avoir subi l'influence. En effet, dans les langues latines modernes nous assistons à une concurrence de termes dérivés des deux racines, par exemple, fr. *foi*, *confiance* et *croyance* ; it. *fede*, *confidenza* et *credenza*.

Cet autre terme intéresse plus particulièrement la présente enquête. D'abord, il souligne avec plus de force le caractère de confiance, de crédit et de créance, par lequel nous adjoignons notre acceptation, notre approbation, à ce qui n'est qu'une impulsion à croire. Il est en même temps le lieu où la récupération chrétienne et le décentrement théologique ont été les plus spectaculaires. Ensuite, il sera crucial plus spécialement dans mon analyse de la valeur sociale de la signification religieuse chez les Albanais.

Dans la première partie de cet article, par une perspective croisée de l'anthropologie historique et linguistique, je vais explorer l'éventualité de procéder à des analyses d'histoire sémantique des termes du vocabulaire des institutions qui servent à exprimer les notions de religion et de croyance notamment chez les Albanais. Méthodologiquement, je ne suis pas nécessairement concerné par l'étymologie et je ne prétendrai pas à une recherche positive des preuves philologiques d'une filiation hypothétique indo-européenne. Mon approche est comparative, cherchant à bénéficier de la discontinuité entre différentes énonciations sémantiques, afin de découvrir des homologues typologiques qui pourraient attester des modèles similaires d'idées et de significations sociales et culturelles. Ainsi, au lieu des concordances littérales, dans la seconde partie, je me concentre plutôt sur l'intérêt analytique à envisager le fait que chez les Albanais les valeurs morales de l'honneur comme le serment

et la parole donnée aussi bien que les stratégies d'alliance matrimoniale sont exprimées par les termes du même champ lexical.

J'estime que, s'il en est ainsi, c'est parce que nous avons à faire ici à des notions qui apparaissent cruciales pour comprendre le fonctionnement du groupe social, familial et parental, ainsi que celui de la société tout entière. Ce qui m'amène à la troisième partie de mon article où les catégories de la philosophie analytique et de la linguistique des actes du langage seront introduites afin de comprendre que la croyance s'inscrit dans les actes du discours et les pratiques de l'échange. Finalement, si la religion et la croyance ne sont que des institutions relationnelles que les discours de l'honneur et les pratiques sociales instaurent entre les hommes, le caractère spécifique des valeurs locales pourrait différemment s'éclairer par rapport aux valeurs des religions universalistes.

### Religion et croyance

Lorsqu'on veut comprendre les rapports entre les valeurs locales, chez les Albanais en l'occurrence, et les religions dites universelles, qu'il s'agisse de christianisme ou d'islam, le recours à l'histoire sémantique des termes de vocabulaire paraît à nouveau particulièrement important. On a pris l'habitude de parler globalement de la « religion » ou du « sentiment religieux » des Albanais, en supposant que le mot *religion* résume chez eux la totalité du rapport à Dieu. D'abord, il n'existe pas de mot en albanais qui corresponde à cette acception. Ensuite, pour désigner la « religion », chrétienne ou islamique, à laquelle ils ont pu s'affilier, les Albanais n'ont pas retenu un terme à base de *religio*, comme la plupart des langues voisines, latines aussi bien que slaves ou d'autres langues indo-européennes occidentales. On devrait normalement s'y attendre en raison d'une forte proximité linguistique et le niveau élevé des emprunts. Ce fait est encore plus surprenant quand on connaît la tendance générale de l'albanais d'avoir emprunté directement au latin sa terminologie ecclésiastique (Haarmann 1972; Bonnet 1999). Ce qui est aussi corroboré par une histoire très ancienne de la christianisation (cf. Doja 2000c), apparemment propagée directement par la prédication de Saint Paul lui-même, qui aurait « pleinement assuré l'annonce de l'Évangile, depuis Jérusalem, en rayonnant jusqu'à l'Illyrie » (*Rom. XV.19*).

C'est le mot *fe* qui en albanais peut passer pour l'équivalent de la « religion », mais contrairement à ce qu'on pourrait

probablement penser en raison d'une étymologie populaire, le mot *fe* n'est pas un diminutif de l'italien *fede*, d'ailleurs incompatible avec la tendance générale de l'albanais aussi bien que pour des raisons strictement morphologiques. D'après Eqrem Çabej (1996: 153–154), le mot est dérivé sans équivoque du latin *fides*. Autant dire que la signification du terme albanais désignant la « religion » ne partage pas le champ sémantique de *religio*, ni par conséquent la signification christianisée de la « religion », mais se rattache plutôt à celui circonscrit par *fides*, qui de surcroît traduit toujours les anciennes valeurs morales et juridiques sans se limiter nécessairement aux seules valeurs religieuses christianisées.

À la base de *fides* (foi) et *foedus* (pacte, accord, alliance) en latin aussi bien que *pistis* en grec ancien se trouve la racine indo-européenne *\*beidh-* qui suggère d'une manière générale l'idée de confiance mise dans quelqu'un ou quelque chose (Benveniste 1969). La *foi* est un acte volontaire qui dépend de nous, un accueil, une acceptation que nous pouvons même refuser ou suspendre. Le sens premier du mot *foi* est historiquement la bonne foi, au sens moral, comme vertu de loyauté. La foi est effectivement un engagement durable de la confiance, suivant des formes variables telles que parole donnée, promesse, profession de foi, serment, contrat, traité, alliance, conventions diverses.

Effectivement, à Rome, *fides* a pu devenir une vertu morale, sur la base d'une norme sociale, d'une règle des mœurs suivant laquelle la confiance obtenue, le crédit moral dont on est digne, dépend de sa propre loyauté. Cette loyauté est elle-même une valeur complexe qui inclut la sincérité ou la bonne foi, le respect des lois communes (*fides legum*), aussi bien que le sens de la dignité et du prestige, qu'en d'autres termes nous appelons volontiers un code de l'honneur. Dans des circonstances particulières, le *foedus* est l'engagement réciproque de la confiance: *accipe daque fidem foedusque feri bene firmum* « reçois et donne la foi, qu'un pacte soit conclu bien ferme ». Les formes sociales qui engagent la foi à Rome peuvent être simples ou solennelles: la parole donnée, la promesse, la foi promise dans le mariage, l'amitié, l'hospitalité, enfin la foi jurée, serment militaire (*sacramentum*), serment judiciaire du juge et des témoins (Freyburger 1986).

Quant à la notion de « croyance », elle est exprimée en albanais par la notion de *besë* et ses dérivés *të mbesuomitë* « la croyance », *me besuem* « croire », *të besuem* « creditum », ou d'autres dérivés plus récents comme *besoj* « croire », *besim* « croyance », *besimtar* « croyant ». Le sens de *besë* est avant tout « croyance »

(*besim*) et « conviction » (*bindje*) en la fidélité et sincérité honnête et honorable de quelqu'un ou la fidélité et exactitude de quelque chose, de même que le verbe *besoj* signifie la « conviction forte » (*bindje e fortë*) ou la « croyance totale » (*besim i plotë*) que quelqu'un est fidèle, sincère et honorable, que quelque chose est fidèle à la réalité ou qui doit nécessairement arriver.

À l'intérieur de l'albanais, *besë* est inséparable de *be*, l'un étant le développement de l'autre. Le sens de *be* est d'abord une affirmation ou négation de la véracité de quelque chose devant quelqu'un, le « serment » ou la « foi jurée » sur quelqu'un ou quelque chose tenu pour sacré ou précieux, aussi bien que la « croyance », la « conviction » et le « respect » de l'honneur. Ce sens apparaît dans *běj be* ou *jap be* « prêter serment ; jurer ; respecter ; honorer », *be për nderin* « serment sur l'honneur », *vë në be* « mettre (contraindre) au serment », *be e reshim, be reshim* « periurium, periurare », *běj be e rrufe* « jurer sur la tonnerre du ciel » en invoquant tout ce qui est plus précieux et sacré. Le même sens apparaît aussi dans les dérivés *betoj, betohem, betim, betar*, ou les composés factitifs *përbej, përbehem, përbetoj, përbetohem* « jurer; menacer; supplier; contraindre au serment » : *i përbetohej për çka kishte më të shtrenjtë*.

Le sens des dérivés de *be* est souvent inséparable des connotations religieuses, tel *përbetoj* qui se réfère aussi à la profération de formules magiques ou de prières religieuses en vue d'exorciser les mauvais esprits : *përbetoj të paudhin me lutje dhe namatisje*. Cependant la notion de *be*, chez les Albanais, c'est avant tout le serment des anciens qui rendent les jugements solennels : *pleqtë e besë* ou *betarë* sont les « anciens » qui apportent leur témoignage de garantie sous la foi du serment. Représentants de chaque maison dans la communauté locale (*be për derë*), ils prononcent un *be pastruese*, serment de « lustration », en jurant sur *guri i besë*, la « pierre » sacrée du serment, en vue de *larë me be*, « purifier » par le serment l'accusé qui demeure *zoti i besë*, à qui « incombe » le devoir d'honorer le serment.

Quant à l'origine étymologique, il est généralement accepté que la source anté-albanaise (indo-européenne) de *be* et *besë* est la même forme *\*beidh-* qui a précisément donné *fides* et *foedus* en latin aussi bien que *pistis* en grec ancien (Çabej 1976: 186–187, 1996: 154–156). Alors que si à la base du mot *besë* n'est pas le réflexe participial en *-t*, de la forme indo-européenne approximative *\*bheidha-ti-a* (Çabej 1976: 206), elle pourrait être tout simplement une formation nominale en *-së*, récente et interne à l'albanais, le

suffixe formant ainsi non seulement des déverbatifs mais aussi des nominatifs.

Effectivement, la signification de *besë* en comparaison avec *pistis* et *fides* ressort par exemple dans *ka besë* « avoir foi ; être digne de foi », *ffala e besës* « foi, parole d'honneur », *i zë besë* « faire foi ; croire », *i jap besën* « faire foi ; donner sa parole », *i rri në besë* « faire foi ; tenir sa parole », *jam në besën tënde* « avoir foi, faire confiance ; in fidem alicuius venire », *e preu në besë* « per fidem decipere », *i doli nga besa, shkeli (hëngri, theu, ktheu) besën* « violer sa foi ; manquer à sa parole », *mos kini besë mbë zotënit* « ne faites pas confiance aux notables », *gruo ki besë muo* « femme, crois-moi », *a beson ketyre fjalëve?* « credis hoc? », *unë ashtu ende mbesonj e mirë e za besë* « ainsi je crois bien et je fais confiance ». Le même sens apparaît aussi dans des usages adverbiaux (*për besë* « parole d'honneur, en effet, effectivement ») ou proverbiaux (*besa e shqiptarit si purteka e ariut* « parole d'Albanais comme linguot d'or », *besa e burrit si pesha e gurit* « parole d'homme comme poids de roc », *si besa e gjarprit* « promesse qu'il faut jamais croire »), ainsi que dans les dérivés plus récents *besoj* « croire ; confier », *besim* « croyance ; confiance », *i besuar*, *i besueshëm* « digne de confiance », *besueshmëri* « confiance », *i besëm*, *besatarë*, *bestar*, *besnik* « fidèle », *besnikëri* « fidélité », *i pabesë* « infidèle », *pabesi* « infidélité », etc.

En même temps, la signification de *besë* comme « pacte », en comparaison avec *foedus*, ressort non seulement par les exemples d'ancien albanais: *e u të vë një besë me ty* « ponamque foedus meum tecum », *me besë qi populli i atij qi të ngadhënjë t'ish dobitës* « avec pacte, que le peuple du vainqueur demeure victorieux » (Çabej 1976: 186–187), mais aussi dans *lidhën besën*, *bashkuan besën* « faire pacte » et les dérivés *besatim*, *besatohem*, *besëtar* ou les composés *besëlidhje*, *besëlidhës*, *besëthyerje*, *besëthyes*, *besëthyer*, *besëkeq*, *besëshkalë*, *besëprerë*.

Il est significatif que *be* et *besë*, malgré leur caractère technique dans le domaine institutionnel, sont aussi rapprochés à l'intérieur de l'albanais avec *bind* « convaincre ; faire croire ; étonner, émerveiller », *bindem* « se résigner ; se laisser convaincre ; croire ; s'étonner, s'émerveiller », et leurs dérivés, qui expriment des notions d'observance et d'adhésion, de respect et de crainte, de vénération et de dévouement, aussi bien que d'étonnement et d'émerveillement, dans des contextes religieux ou laïcisés. Ainsi, *gjithë njerëzia e shtëpisë zunë fill me ju bindunë ati Idhulli* « tutta la famiglia di casa sua comincio a fare riverenza all'Idolo »; *e nukë ju bindnë asaj statuë*

« e non adoraron la statua » (Çabej 1976: 235–236); ou comme nom déverbatif *bind* « tout ce qui étonne par sa grandeur et son aspect extraordinaire ou effrayant; miracle »; *bindi i botës, bindi i dheut* « la chose la plus miraculeuse au monde, sur terre »; *bindje* « persuasion, conviction, croyance »; adverbe *bindisht* « de façon étonnante », *për bind* « étonnamment ; extraordinairement ; effrayamment »; verbe *përbind* « étonner ; effrayer »; adjectif *të përbindshme* « choses étonnantes, extraordinaires, effrayantes »; nom *përbindsh* « monstre des croyances mythologiques », etc.

Bien que les similarités ainsi que les différences entre les trois formes, *be*, *besë* et *bind*, puissent s'expliquer à l'intérieur de la structure morphologique de l'albanais, Çabej (1976: 204–206) estime que, si à la base de *be* se trouve la racine commune indo-européenne *\*bheidh-*, la base phonétique de *bind* serait plutôt *\*bheidhno* qui aurait donné *bin* et ensuite *bind*. Le glissement de sens *be* à *bind* et de *besë* à *bindje* implique néanmoins l'idée que le serment est avant tout une contrainte. L'idée est connue dans d'autres langues indo-européennes aussi, puisque le mot *be* est rapproché au slave ecclésiastique ancien *beda* « contrainte, péril », au lithuanien *beda* « contrainte », au lettonien *beda* « souci », au got. *baidjan* « contraindre, obliger ». Aussi le rapprochement de *besë* avec *bind*, *bindem* « convaincre » demeure-t-il juste, surtout depuis que les deux vocables sont rapprochés avec les mots grecs qui présentent de la même manière les deux significations: *peido* « convaincre », *peidonai* « se convaincre » et *pistis*, aussi bien qu'avec les mots latins *fides* et *foedus*.

## Structures et valeurs sociales

Le rôle de la foi et des valeurs morales et contractuelles qui y sont attachées reste à analyser non seulement dans l'histoire des idées et des pratiques religieuses, mais aussi dans les systèmes de parenté et de tradition orale qui se développent comme substituts à d'autres formes d'institutions et de représentations sociales. Si les termes de *be* et *besë*, par exemple, renvoient surtout aux notions de « serment » ou de « foi jurée » sur quelqu'un ou quelque chose tenu pour sacré ou précieux, ceci se réfère le plus souvent aux relations de parenté circonscrites par le cercle restreint des membres les plus proches de la famille : *hëj be më djalit* « jurer sur la tête de mon fils », *e përбетoj më nënë e baba* « supplier, contraindre (au serment) au nom du père et de la mère ». Les termes de *besë* et *fe*, même quand ils dénotent

avant tout les notions religieuses, ont toujours été également associés aux pactes, aux serments solennels, comme aux promesses de l'amitié et de l'alliance. Dans la tradition orale, le mythe de Rozafat qui révèle notamment l'ampleur du pacte sacré de la parole donnée, s'ouvre explicitement sur ses notions de *besë* et *fe* :

*Lidhën besë e lidhën fe*  
*Besë e fe të trimave*

ils ont fait un pacte et fait un sacre  
pacte et sacre des vaillants

Le mot *fe*, terme standard de « religion » en albanais, désigne aussi le serment de mariage prêté à la « cérémonie de fiançailles », plus particulièrement le « signe » confirmant le pacte d'alliance par excellence dans la société traditionnelle. Ainsi, *fe* indique plus précisément « les gages sanctionnant le pacte d'alliance » ou « engagement (de la fille) en mariage », dans les locutions *daj dit*, *pres fenë* « engager (la fille) en mariage, fixer la date (du mariage) ». Le terme est explicité dans les articles du droit coutumier: *me pre fen don me thanë me da ditën e vaden e kputme se kur me nisë krushqit për me marrë nusen* « fixer la date et prescrire le délai quand il faudra faire partir la procession nuptiale pour aller prendre la mariée »; *fe quhen sendet qi detyrohet ai qi merr nusen me ia çue prindve të nuses* « ce sont les gages dont celui qui prend la mariée a l'obligation de remettre aux parents de la mariée »; *ditën qe nepet feja njifet vajza se asht e xanun* « le jour où l'on reconnaît que la fille est promise »; *djali sa të ket prind s'ka tager as në shej, as në petka, as në këpucë, e as në të prem fejet* « tant que le garçon aura ses parents, il n'a pas droit à contracter alliance, ni à s'acquitter des obligations matérielles envers la partie alliée ou envers l'entremetteur, ni à fixer la date du mariage » (Gjeçov 1989: 64, 92). Dans ce sens, le mot s'est développé à l'intérieur de l'albanais pour donner le verbe *fe-j-oj* « fiancer », d'où le substantif déverbatif *fe-je-së*, nom générique pour désigner les « fiançailles » en albanais standard (Çabej 1996: 155–156). Ce développement interne à l'albanais semble conforme à celui des langues latines comme le français ou l'italien dans lesquelles les termes équivalents font partie du même champ lexical.

Ainsi, de la même façon que *foedus* et *fides* en latin, les notions de *besë* et *fe* dénotent en albanais des notions qui apparaissent cruciales pour comprendre la portée de l'ensemble du système des valeurs sociales ainsi que le fonctionnement du groupe social, familial et parental, et celui même de la société tout entière. Le développement de *be* en *besë* devient chez les Albanais l'expression de cette notion fondamentale qui repose non seulement sur un « code de l'honneur » très strict, mais aussi sur des structures lignagères

fortement prégnantes, sur la primauté de la filiation et des liens du sang, censés mettre en œuvre une responsabilité collective dans les mécanismes complexes des systèmes d'alliance et de vengeance.

L'honneur demeure une composante essentielle de la notion de personne et les principes de la notion de *besë* chez les Albanais font partie intégrante des discours et des pratiques culturelles du processus de construction de la personne. Dans la majorité des discours symboliques et des pratiques culturelles sont évoquées notamment les valeurs morales qui dans la société traditionnelle albanaise reposent effectivement sur cette notion (Doja 2000b). D'autre part, les valeurs de l'honneur restent intimement liées aux valeurs essentielles de la société albanaise, ancestrales dans la plupart des cas et religieuses parfois, probablement d'une façon comparable à l'exemple qui nous est donné par l'honneur dans le Sud de la Méditerranée, liée aux valeurs religieuses et la *baraka* (Jamous 1981), « bénédiction divine » du groupe familial. Finalement, les discours sur l'honneur ne représentent pas seulement une valeur morale constituante de la personne, une parole donnée, parole d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, mais semble représenter également une institution juridique et historique du droit coutumier.

Les Albanais ont maintenu des discours formel de l'honneur qui ont constamment médiatisé certains domaines d'action. Dans ce sens, *besë* était une promesse solennelle pour appuyer quelque chose d'important ou s'associer avec quelqu'un en vue d'une action commune ou dans une entente collective avec la garantie de la parole donnée que les engagements pris seraient absolument respectés et honorés. C'était comme si ces discours de l'honneur étaient censés assurer la solidarité et la cohésion du groupe social, sanctionnant le respect des règles dans les relations interpersonnelles et familiales, régionales et interrégionales, de la vie sociale dans la communauté locale, en accord avec les traditions et les coutumes de la région et du pays. L'analyse des différentes conventions historiques en vue d'actions communes, telles qu'elles sont exprimées aussi par le terme composé de *besëlidhje*, littéralement « alliance sur la base de l'honneur », montre à quel point les pratiques, culturelles étaient informées par des discours historiques spécifiques centrés sur la notion de *besë*. On connaît dans l'histoire albanaise plusieurs cas de *besëlidhje* régionales et interrégionales qui ont produit et reproduit ces discours de *besë* en vue d'assurer la cohésion des mouvements concertés entre individus et communautés. Dénommée « *besë* albanaise », ce discours de l'honneur semble avoir pris une valeur

culturelle pertinente dont le mot a pénétré avec le même sens dans les autres langues sud-est européennes.

Il en était de même à l'âge classique par rapport à *fides* en latin, qui avait une valeur décisive que l'équivalent grec *pistis* ne possédait pas. C'était celle qui est propre à l'idée d'une assurance de protection que chaque citoyen, dans un moment de danger ou de crise grave, est en droit de demander à ses concitoyens au nom des liens sacrés qui les unissent. Cette fonction n'a pas seulement une valeur morale, mais aussi une signification institutionnelle. Les Grecs avaient même parfois quelque difficulté à comprendre la mentalité romaine sur ce point. L'historien grec Polybe (*Histoires* VI.56.13-14) estimait que la supériorité des Romains sur les autres peuples venait de ce qu'ils ont su édifier sur la notion de *fides* une morale rationnelle. Cette conception paraît profondément liée aux mœurs et aux institutions de la Rome républicaine, au point que le latin est supposé être « la seule langue indo-européenne à présenter cette acception » (Freyburger 1986: 67-74).

Or chez les Albanais on reconnaît des fonctions spéciales à l'institution de *besë* notamment dans le contrôle des pouvoirs aveugles de la vengeance. Dans ce contexte, *besë* était avant tout la parole donnée par la maison de la victime au meurtrier et à sa famille avec l'engagement de ne pas se venger jusqu'à un délai déterminé afin de leur rendre possible la gestion des affaires sociales et économiques les plus urgentes. C'est exactement un tel moment qui est illustré dans le fameux *Avril brisé* d'Ismail Kadaré. Chez les Albanais, *besë* était aussi un pacte en vue de suspendre les hostilités et les vengeances échangées entre lignages ou villages aux temps difficiles, garanti par la parole donnée à toutes les parties. On pourrait invoquer d'autres textes tels que l'Iliade, le Mahabharata ou l'Ancien Testament, ou encore l'ensemble de la tradition orale sud-est européenne, pour montrer comment l'expression des valeurs de l'honneur peut être constamment réitérée dans des situations narratives dominées par un contexte de vengeance.

Une idée semblable se retrouvait aussi bien à Rome que chez les Albanais dans les rapports d'hospitalité. L'hôte était avant tout protégé par le fait de *besë* aussi longtemps qu'il était reçu ou lors de son voyage jusqu'au prochain lieu sûr. C'était un serment de protection dont on jouissait lors du séjour : *jam në besë* « être sous la foi de sa protection », *marr në besë* « prendre sous la foi de ma protection », *i shkoj në besë* « y aller sous la foi de sa protection ». Pour entendre pleinement cette relation fondamentale, il faut se représenter la situation de l'hôte en visite dans un pays où, comme

étranger, il est privé de tout droit, de toute protection, de tout moyen d'existence. Il ne trouve accueil, gîte et garantie que chez celui avec qui il est en rapport d'hospitalité (Doja 1999b: 222–227).

Cependant, il appartenait à la dignité romaine de sauvegarder le crédit de la *fides*. Le parjure encourait les foudres de Jupiter, mais la paisible Fides n'avait qu'une sanction : l'abandon. Ainsi abandonné, le perfide est discrédité, voué au mépris de ses concitoyens, sans crédit et sans protection. D'illustres exemples étaient destinés à rappeler qu'on doit respecter le pacte et garder la foi, même envers les ennemis. Les réflexions philosophiques de Cicéron à ce propos ne laissent pas douter de la valeur morale de *fides*, qui insiste sur l'idée que le lien le plus solide est le serment pour engager la foi et que le jugement le plus important concerne le respect des serments (*De officiis* 3.111). C'est ainsi l'histoire de Regulus, par exemple, que les Carthaginois firent prisonnier et envoyèrent en mission à Rome sous serment de revenir, et qui revint, en effet, mourir à Carthage sous des supplices raffinés. Ce qui ne laisse pas sans rappeler l'histoire de la ballade albanaise du retour du mari au mariage de sa femme, dont le héros fait prisonnier en Espagne fut libéré sous serment de revenir.

À Rome, *fides* était pourtant une vertu aristocratique, inséparable du sens de l'État. La clientèle d'un puissant personnage se rangeait sous son patronage, sous la protection de sa *fides*. Le vaincu qui se donnait à la *fides* du vainqueur n'a aucun droit, tant que la jonction des mains, accueillant sa supplication, n'est pas suivie d'un *foedus*, d'un traité en bonne et due forme. Il est intéressant de noter aussi que, dans l'univers de *besë* albanaise, un autre terme technique s'est développé, *ndore*, littéralement « entre les mains de... » qui correspond exactement à la notion romaine de protection. Si à propos de *besë* il s'agit d'une parole *donnée*, contrainte d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, la notion de *ndore* diffère de *besë* du fait que c'est un pacte unilatéral, il s'agit d'une parole *demandée*, qui n'en est pas moins pour autant une contrainte d'honneur (Doja 1999b: 225–226). La notion de *ndore* se présente ainsi comme une autre institution juridique du droit coutumier albanais. Le fondement institutionnel de ces conceptions est tel que les implications sociales dont ces rapports personnels sont chargés sont susceptibles de se réaliser dans des circonstances exceptionnelles, comme une convention solennelle de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments (*besë*), sacrifices (*ndore*) et dévouements (*bindem*).

## Les actes de foi

On voit bien que la notion de *fides* en latin comme celles de *besë* et *fe* en albanais ne sont pas religieuses par leur objet, mais par leur contexte. À Rome, dans tout *foedus* conclu entre deux partenaires, même dans le secret, intervenait la garantie d'un tiers, à savoir celle de la divinité dont les Romains reconnaissaient la présence constante par le témoignage des *sacra* et des *auguria* (Dumézil 1987). Sur cette base on peut comprendre aussi que les mots *besë* et *fe* s'emploient en albanais de deux manières différentes, de même que *fides* en latin, pour souligner tantôt le rapport à autrui, tantôt le rapport à soi-même. Le caractère de *besë* est d'abord ce qui nous rend crédibles au regard d'autrui. De la même façon que *fides* reste lié à sa souche, notamment à l'adjectif *fidus* « fidèle », en albanais *njeri (burrë) i besës (besnik)* se dit d'un « homme de foi, fidèle » à ses engagements, comme dans les locutions *me besë e fe* « qui tient parole et inspire confiance » ou *ka besë* « avoir à quoi se fier, avoir foi, être digne de foi », aussi bien que *i feshim* « loyal », comme dans les locutions *i mirë e i feshim* « aimable et loyal » ou *me mendje të feshime* « avec l'esprit sain ».

Les mots signifient alors la confiance qu'on inspire, la loyauté, avec les développements de promesse, protection, dévouement, etc. Est de bonne foi, celui qui a *besë e fe*, celui qui n'a pas l'intention de tromper, même si par mégarde il se trompe. Les termes techniques *kam besë e fe*, *mbaj besë*, *me besë e fe*, signalent un fait bien connu chez les Albanais comme l'équivalent de la loyauté et de la fidélité, du courage et de l'honneur. La notion de l'honneur se rapporte alors à une hiérarchie de prestige remise sans cesse en question dans un processus permanent de compétition à la poursuite de fins qui ne sont atteintes que relativement. Inversement, de la même façon qu'en latin *fides* s'associe volontiers à *virtus* aussi bien qu'à *religio* (Dumézil 1980: 47–59), considérés comme un engagement personnel, *besë* et *fe* font de nous des croyants.

Pour comprendre la nature de la religion chez les Albanais, il ne faut donc pas partir du fait que le mot *besë*, *besim*, est en albanais le terme générique qui désigne la « croyance », de la même façon que *fe* désigne la « religion ». Vraisemblablement, ce n'est pas n'importe quelle croyance qui peut être appelée « religion » (*fe*), mais seulement une croyance pour laquelle nous sommes prêts à engager notre honneur (*besë*), notre témoignage de foi, ou bien une croyance que nous avons accueillie sur la foi de l'honneur (*besë*). Il faut donc partir de la relation que les discours et les pratiques de l'honneur instaurent

entre les hommes. Il ne s'agit donc pas de la subjectivité d'une croyance ou de l'objectivité d'un savoir. C'est parce que la croyance (*besë*) peut convaincre et émerveiller (*bind*) et que, de la même façon que le serment (*be*) devient contrainte qu'il faudra respecter, la religion (*fe*) revient à renfermer ce qu'on vénère et qu'on honore, à quoi on adhère, on se résigne et on se dévoue (*bindem*).

J'ai eu l'occasion de montrer ailleurs (Doja 2000a), dans la perspective de la philosophie analytique et de la linguistique des actes du langage (Searle 1969; Vanderveken 1988), que les notions véhiculés par l'ensemble de ces termes, telles qu'elles apparaissent à travers l'analyse comparative des significations sémantiques, permettent de faire l'hypothèse que la croyance est inscrite dans le discours et qu'elle pourrait également se laisser interpréter de la même façon que tout autre acte de discours. Elle serait alors un ensemble constitué par différents actes analysables à plusieurs niveaux. À la base se situe un acte propositionnel, l'acte même de « croire », qui est un acte locutoire, c'est-à-dire utilisant des énoncés, expressions, pratiques et comportements ayant sens et référence. Ensuite, on pourra distinguer un acte illocutoire, qui est ce que l'on fait *en croyant*, autrement dit *dans* l'acte de croire on accomplit un autre acte constatif, assertif ou déclaratif, sous forme de croyance chargée d'une force illocutionnaire. Finalement, j'ai parlé également d'un acte perlocutoire de croyance, qui serait ce que l'on produit *par* le fait de croire.

À ce titre, si l'acte illocutoire est une énonciation performative, ce que l'on fait en parlant, ou « quand dire, c'est faire », selon l'heureuse traduction de la formule de John Austin (1962), une énonciation constative aussi, du fait même qu'elle implique l'engagement du locuteur précisément sous forme de croyance ou d'assentiment, se charge également d'une force illocutionnaire, soulignée par Searle et Vanderveken (1985). Si nous admettons que la croyance se charge de cette force illocutionnaire des actes de discours, nous serons en mesure d'extrapoler et finalement d'admettre que « croire, c'est *faire* exister » aussi. L'acte de foi plus précisément est un acte illocutoire qui partage avec l'acte de discours cette caractéristique fondamentale qu'un énonciateur ne peut pas les accomplir sans essayer de faire savoir au destinataire qu'il les accomplit. Dans l'illocution il y a la reconnaissance par l'interlocuteur de l'intention du locuteur de produire tel acte illocutoire. Un grand nombre d'énoncés ne peuvent se comprendre que si on reconnaît chez l'énonciateur l'intention ouverte d'amener son destinataire à un certain type de conclusions.

Il se trouve ainsi que, de la même façon que l'accomplissement de tout acte illocutoire, l'accomplissement d'un acte de croyance contient nécessairement une qualification de l'énonciation, telle qu'elle est exprimée notamment dans les pratiques religieuses et les comportements ritualisés. Il en est de même avec la notion de confiance qui tire son origine dans le même champ lexical. On ne saurait « faire confiance » ni « avoir confiance » sans chercher à établir avec autrui une relation réciproque de loyauté. La croyance implique nécessairement la reconnaissance de l'intention du croyant, locuteur ou créateur, de produire tel acte de confiance. Quant à l'affirmation de la croyance, elle devient, dans cette perspective, interne au sens de la confiance. Elle constitue un acte illocutionnaire parmi d'autres, c'est-à-dire une qualification de l'énonciation, présentée comme créant au destinataire une obligation d'agir.

Qui plus est, du fait même que la confiance se donne et se reçoit, l'acte de *foi* présente aussi une valeur perlocutionnaire, en ce qu'il peut agir sur autrui, mais qui oscille entre le sens actif de *faire confiance* (avoir foi) et le sens passif d'*inspirer confiance* (faire foi, être digne de foi, jouir d'un crédit, être fiable). En albanais aussi *besë* (*besim*) « croyance » et *bindje* « conviction » oscillent entre le sens actif et le sens passif de la « confiance ». Ainsi, *kam besim* « croire » ou plutôt « avoir foi » de même que *kam bindje* « avoir conviction » signifient *jap besë* « faire confiance » à quelqu'un ou *jam i bindur* « être convaincu » que quelqu'un tient ses engagements et réponds à mes espoirs.

Cette valeur détermine entre les personnes une relation de reconnaissance réciproque qui oriente la confiance soit dans une direction active (la confiance que je fais ou que j'accorde), soit dans une direction passive (la confiance que j'obtiens ou que je mérite). Ainsi, *kam besim-in* se réfère aussi à « la confiance » qu'on mérite ou qu'on inspire, qu'on gagne ou qu'on perd. Sous ces deux directions opposées, l'idée essentielle est que la *foi* reproduit les termes complémentaires et asymétriques d'une relation entre les personnes diversement concernées par les enjeux de la foi, entre celui qui donne sa parole (ou inspire confiance) et celui qui la reçoit (ou fait confiance). On notera que le sens actif de la *confiance* est du côté de celui qui *reçoit*. La parole donnée engage une relation entre la loyauté de l'un et la confiance de l'autre. En donnant sa foi, on se donne soi-même à reconnaître.

L'hypothèse selon laquelle il appartient au sens de l'énoncé de la croyance d'être un acte de foi implique que l'on tienne pour une partie intégrante de ce sens une qualification de l'événement constitué

par l'apparition et l'énonciation de la croyance même. Cet événement apparaît ainsi comme un acte perlocutoire, autrement dit comme créateur d'obligations, produisant une transformation juridique de la situation des partenaires de la croyance, en l'occurrence le rapport entre les hommes et les dieux. À Rome comme dans la Bible hébraïque, ce sont les normes de fiabilité, de loyauté, de fidélité qui apparaissent au premier plan. Dans tous les cas, ce sont les formes sociales de la reconnaissance qui permettent d'analyser le genre de relation confiante, perlocutoire, exprimé par la notion de « foi ». À l'âge classique *fides* posait la base personnelle d'un lien social et servait à exprimer toutes les formes de loyalisme : la foi entre les hommes comme la foi envers les divinités. Elle était comme un pacte que l'on faisait avec soi-même, avec autrui et avec Dieu, elle impliquait la loyauté dans les conventions et la fidélité aux engagements pris.

Si selon Evans-Pritchard (1965) les croyances ne s'observent pas directement, « croire » c'est engager sa confiance dans un acte de foi manifesté envers un dieu, mais à charge de revanche, c'est-à-dire pour obtenir spécifiquement son soutien. Aussi, si le terme védique *śraddhā* se rapporte-t-il bien à la « croyance », ce n'est jamais croyance en quelque chose, mais serait l'équivalent d'une « dévotion » des hommes à un dieu, par exemple pour une joute, au cours d'une lutte ou d'une rivalité. La situation est telle d'un conflit entre les dieux où les hommes interviennent en appuyant l'une ou l'autre cause. Dans cet engagement, les hommes donnent une partie d'eux-mêmes qui renforce celui des dieux qu'ils ont choisi d'appuyer. Cette « dévotion » permet la victoire du dieu qui est le champion et, en retour, elle confère au fidèle des avantages essentiels: victoire dans les luttes humaines, guérison des malades, abondance des récoltes, fécondité des femmes (Benveniste 1969: 1.176).

Dans ce sens il s'agit d'une conviction personnelle, qui est l'attitude de l'homme vis-à-vis d'un dieu, une relation d'homme à dieu, à l'instar de celle d'homme à homme. Ce n'est pas une croyance à un *credo* théologique, mais à la « confiance » que le fidèle témoigne aux dieux, à leur force, particulièrement à Indra, dieu de l'aide et du secours, dieu national en tête de tous les autres, héros dont les exploits remplissent le Rig-Veda. Dans une religion du sacrifice comme la religion védique, ce concept religieux s'énoncerait par une succession de termes allant de « foi » à « offrande » (Benveniste 1969: 1.178-179). Dans les textes védiques on rencontre effectivement le concept divinisé dans le nom de la déesse *Śraddhā* qui est celle de l'offrande. Puis, dans une perspective ecclésiastique,

le terme désignerait la « confiance » du laïc dans le brahmane et dans son pouvoir, corrélative à la générosité dans l'offrande. On passerait ainsi de la confiance dans les dieux à la puissance de l'offrande.

Quand on fait crédit à quelqu'un et qu'on lui accorde la confiance, c'est toujours en croyant ou admettant que certaines conditions seront réalisées. La foi oriente la confiance, mais elle l'oriente sur la base de croyances fermes, c'est-à-dire sous-tendues de forces illocutionnaires. Dans l'ensemble des rapports culturels des hommes et des dieux il y a un contrat initial où on peut toujours opérer une distinction entre les offrandes que les hommes adressent aux dieux et les avis que les dieux envoient aux hommes. Ce sont deux mouvements en sens inverse, des hommes vers les dieux et des dieux vers les hommes, qui sont présents ensemble et qui définissent deux champs complémentaires de l'échange. Comme Dumézil (1980: 47–59) l'a explicitement montré dans la tradition romaine, *fides* a un double domaine, l'un presque mystique, l'autre pleinement juridique. C'est parce que les actes de cultes, et principalement le sacrifice, sont à Rome des actes de commerce, l'exécution de contrats d'échange entre l'homme et la divinité. Les *sacra* sont nécessairement prolongés par les *auguria* ou *signa* (Dumézil 1987: 131–141). Leur automatisme est moins magique que juridique. Ils sont contraignants comme un pacte, du moins comme ce type de pacte implicite que Marcel Mauss a étudié dans son *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* ([2007] 1924).

L'inscription de la croyance dans le discours et l'échange fait que l'acte de foi comporte toujours une certitude de rémunération. Il s'agit d'une sorte de « gage », d'enjeu, parfois quelque chose de matériel mais qui engage aussi le sentiment personnel. Cette notion est investie d'une attitude mentale, *interior state*, pour reprendre l'expression d'Evans-Pritchard (1965), d'une force intérieure, la confiance qui appartient à soi-même et qu'on *déplace* vers autrui, vers l'extérieur, qui est souvent un être ou quelque chose de supérieur et de puissant. La foi et la croyance se situeraient donc paradoxalement plutôt du côté de la superstition et de la religion populaire que de la religion officielle, comme je l'ai vu en détail à une autre occasion (Doja 2000a). Elles sont un mouvement de déplacement vers l'extérieur, vers autrui ou vers une divinité, que ce soient les dieux de l'Antiquité ou le Dieu chrétien, l'un des Saints ou la Vierge, à qui l'on remet quelque chose, une offrande en argent, un cierge ou simplement des paroles, c'est-à-dire une prière, avec la certitude de retrouver en retour une restitution sous forme d'une faveur. C'est ainsi qu'on voit que la « superstition » n'est pas

seulement une pure projection vers l'extérieur de tendances inconscientes. Cette relation est un lien de fidélité qui s'accompagne nécessairement d'un acte de confiance et d'une certitude de retour, qui peut souvent être ou devenir une espérance divine.

### Valeurs locales et universalistes

Il ne faut pas confondre les locutions *kam besë e fe* ou *kam besim* en albanais, de même que *habere fidem* en latin, qui signifient « avoir foi, avoir confiance » en quelqu'un ou en Dieu, avec celle que les habitudes actuelles de penser invitent à formuler en profitant des facilités que donne l'article défini en albanais (*kam besim-in*) comme en français (*avoir la foi*). Cette dernière formule a un sens attributif plutôt que relationnel : on attribue à quelqu'un une conviction religieuse. On n'est que trop porté aujourd'hui à imaginer *la foi*, de même que *besim-i te zoti* « la croyance en dieu » ou *bindja fetare* « la conviction religieuse » et plus particulièrement la foi religieuse chrétienne, comme quelque chose que l'on a ou que l'on n'a pas. Or, les valeurs relationnelles sont plus fondamentales, même lorsqu'on privilégie le sens actif en direction d'autrui ou de la divinité. Originellement la foi, la bonne foi, était la rectitude qui conditionnait l'existence et la validité morale d'un témoignage, quel qu'il soit.

En revanche, le christianisme, dès ses premiers auteurs, s'est efforcé de transformer l'idée essentielle de la foi afin d'imposer l'idée d'une croyance dont on témoigne la présence à l'intérieur de soi-même. Saint Augustin, par exemple, n'a cessé d'affirmer de façon énergique que l'autel de la foi est dans le cœur et quiconque est assez éclairé pour la posséder, car son meilleur et principal ouvrage est de faire croire au vrai Dieu (*Cité de Dieu* 4.19). À ce propos, « il est piquant de voir, avec Dumézil (1980: 58), le saint polémiste d'Hippone, qui vivait si intensément sa *fides*-croyance, la chercher, sans bien entendu la trouver, dans la *fides*-loyauté du panthéon païen et traiter celle-ci avec autant de liberté que n'importe quelle divinité romaine ».

Effectivement, l'idée «religieuse» de la foi et de la croyance est introduite secondairement par le christianisme au même titre que l'idée de «religion», comme j'ai eu l'occasion de voir ailleurs plus en détail (Doja 2000a). Dans les deux cas, les termes se sont fixés rapidement, presque exclusivement, sur l'expérience ou la manipulation du sacré, même s'ils ne la signifiaient pas d'abord. En signifiant l'attitude qu'elle requiert, ils étaient destinés à glisser de la

disposition subjective qu'ils soulignent aux réalités objectives auxquelles cette disposition se réfère.

Au terme de cette analyse, j'aimerais affirmer que les mots *besë* et *fe* en albanais participent aussi d'un double sens de loyalisme moral et de loyalisme religieux, qui s'est conservé jusqu'à nos jours, même si les expressions du loyalisme ont changé. On discute aujourd'hui de la religion en terme de croyance, alors que traditionnellement on faisait plutôt la démarche inverse, en concevant la croyance en terme de fidélité. Dans les deux cas, on emploie le verbe *besoj* « croire », mais il n'est plus associé aux mêmes préoccupations. On distingue aujourd'hui les croyants (*besimtar*) et les incroyants (*jo-besimtar*), alors que la société traditionnelle oppose couramment les fidèles (*me besë e fe*) et les infidèles (*i pafë, i pabesë*). Car la religion populaire ne conçoit pas les croyances comme une *foi*, au sens que ce mot a pris chez les chrétiens. L'enseignement populaire ne contient aucune injonction à croire, aucune prescription de ce que le christianisme et l'islam appellent *religion*. En réalité, on peut bien trouver des injonctions à croire, mais il s'agit là d'une injonction à demeurer *fidèle* à l'ensemble des valeurs morales de la communauté locale, parentale ou sociale. C'est une fidélité qui est l'expression d'un loyalisme religieux culturel, qui consiste à observer la loi des ancêtres.

Chez les Albanais, la christianisation comme plus tard l'islamisation sont effectuées dans un dialogue obligé avec la culture locale. Il s'agit à nouveau de la recherche du même équilibre, difficile pour les missions chrétiennes, entre les valeurs *liées* à l'Évangile et les valeurs *scrupuleuses* d'une culture locale et d'une religion populaire. Il suffit peut-être de ne citer en exemple que le cas de l'hospitalité, louée comme l'expression d'une largesse chrétienne naturelle, mais qui parmi les Albanais du Nord, chez les chrétiens comme chez les musulmans, déclenchait souvent les foudres de la vengeance. C'était un trait culturel qui ne dépendait pas de la morale chrétienne, mais du sentiment de l'honneur, qui se présentait comme la *fidélité* à une autre idéologie faisant partie d'un autre système de valeurs.

Sans s'intéresser si un trait culturel appartient ou non à l'une ou à l'autre religion, l'ensemble des représentations et des croyances collectives, les rites, les coutumes et les cérémonies observées sont toujours mis sur le compte de la religion officielle dont relèvent traditionnellement la région, le village ou la famille. Toutes les manifestations sont globalement admises comme « traditions et coutumes léguées par les ancêtres ».

Bien que l'individu puisse partager les préjugés d'un groupe religieux à l'égard des autres, les valeurs essentielles du groupe sont définies par un système de parenté et d'alliance, de solidarité et d'hostilité, de prestige et de position sociale, qui se trouve être le même et partagé par tous les Albanais (Doja 1999a). Les conversions religieuses des Albanais comme celles des autres populations sud-est européennes relèvent avant tout d'un phénomène historique collectif qui implique les communautés sociales et culturelles, plus exactement les membres d'un lignage, d'une parentèle, d'une communauté villageoise ou d'une confédération territoriale plus large. On s'est converti au christianisme ou à l'islam parce qu'on fait partie d'un réseau social. La conversion comme l'affiliation religieuse sont alors tributaires d'un processus de socialisation à travers la quête d'une identité collective.

Adhérer à une religion signifie adhérer à un groupe social. Si on se définit comme musulman ou chrétien, c'est parce qu'on appartient à une famille, à un groupe parental et social, qui relève par tradition à une affiliation religieuse. Ce n'est pas une affaire de sentiment ou de conviction religieuse, c'est un fait de culture sociale. La religion est une conformité qu'on se transmet. Cela ne veut pas dire que les Albanais sont particulièrement religieux, *liés* à une religion ou une autre, mais que la culture religieuse, *fidèlement* pratiquée, devient partie prenante d'une identité collective qui ne saurait pas mieux s'exprimer autrement.

## Conclusion

Le caractère spécifique de la religion chez les Albanais semble certainement peu commun et difficile à saisir si on utilise schématiquement les catégories traditionnelles pour comprendre la religion. Or l'articulation d'un examen soigneux des termes du vocabulaire des institutions qui servent à exprimer les notions d'honneur et de croyance chez les Albanais, lié à une approche comparative dans la perspective croisée de l'anthropologie historique et linguistique, peut s'avérer cruciale pour une nouvelle appréhension plus sophistiquée du rapport entre les valeurs sociales de la morale et de la religion.

À travers les analyses d'histoire sémantique et culturelle de certaines valeurs et institutions sociales, le but de cet article était de montrer comment la notion de l'honneur et les notions religieuses sont mutuellement influencées. C'est ainsi que chez les Albanais la

foi et la religion (*fe*) apparaissent comme une vertu de l'honneur, le poids de la croyance et de la confiance en la parole donnée (*besë*).

En termes méthodologiques, j'ai essayé de m'engager à une analyse comparative des idées plutôt qu'à une recherche positive de la preuve philologique. Certainement, cette approche ne saurait être exhaustive et un certain nombre de questions demeurent ouvertes. Cependant, si cet article est parvenu à provoquer tant soit peu une approche non préconçue de la signification des valeurs morales et religieuses des Albanais, elle pourra constituer, j'espère, un point de départ intéressant pour d'autres enquêtes plus approfondies.

### *Références bibliographiques*

- Austin, John 1962. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon (William James lectures, 1955).
- Belmont, Nicole 1979. "Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales", In: Michel Izard & Pierre Smith (eds), *La Fonction symbolique: essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, pp. 53–70. [English transl: *Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth*. Chicago: University of Chicago Press, 1982].
- Benveniste, Emile 1966. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Benveniste, Emile 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit. [Engl. transl. *Indo-European language and society*, London: Faber, 1973].
- Bonnet, Guillaume 1999. *Les mots latins de l'albanais*. Paris: L'Harmattan.
- Çabej, Eqrem 1976. *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, vol. 2 (A-B). Tirana: Akademia e Shkencave.
- Çabej, Eqrem 1996. *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, vol. 4 (DH-J). Tirana: Akademia e Shkencave.
- Doja, Albert. 1999a. "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, 7 (1): 37–55, doi :

- 10.1017/S0964028299000038 <http://eprints.ucl.ac.uk/16544/>,  
<http://archives-ouvertes.fr/halshs-00406287/>).
- Doja, Albert 1999b. "Amitié, alliance, parenté idéologie et pratique dans la société traditionnelle", in: Georges Ravis-Giordani (ed.), *Amitiés: Histoire et Anthropologie*. Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, pp. 217–255 (<http://archives-ouvertes.fr/halshs-00406315/>, <http://eprints.ucl.ac.uk/16574/>).
- Doja, Albert. 2000a. "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *European Legacy: Journal of the International Society for the Study of European Ideas*, 5 (5) : 663–686, doi:10.1080/713665519 (<http://archives-ouvertes.fr/halshs-00406263/>).
- Doja, Albert 2000b. *Naître et grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne*. Paris/Montreal: L'Harmattan (<http://archives-ouvertes.fr/halshs-00406333/>).
- Doja, Albert. 2000c. "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation", *Critique of Anthropology*, 20 (4): 421–438, doi:10.1177/0308275X0002000404 (<http://archives-ouvertes.fr/halshs-00406257/>). [Reprint in French in *Journal des Anthropologues: Revue de l'Association Française des Anthropologues*, n° 85-86, 2001, pp. 255–282, <http://archives-ouvertes.fr/halshs-00427509/>. Translated into Albanian and reprint in bilingual book-length format by AIIS Press, Tirana, 2001 (<http://archives-ouvertes.fr/halshs-00486061/>)].
- Cicero. 1913. *De Officiis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dumézil, Georges 1980. *Idées romaines*. 2e édition. Paris: Gallimard.
- Dumézil, Georges 1987. *La Religion romaine archaïque*. 2e édition. Paris: Payot.
- Evans-Pritchard, Edward 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon.
- Evans-Pritchard, Edward 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon.
- Freyburger, Gerard 1986. *Fides: étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Paris: Les Belles-Lettres (Collection d'études anciennes).

- Gjeçov, Shtjefen 1989. *Kanuni i Lekë Dukagjinit [Law of Lekë Dukagjini]*, (ed.) Koco Nova. Expanded edition. Tirana: Akademia e Shkencave (Trashëgimia Kulturore Shqiptare, e Drejta Zakonore, 1).
- Haarmann, Harald 1972. *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen*. Hamburg: H. Buske (Hamburger philologische Studien, 19).
- Jamous, Raymond 1981. *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Atelier d'anthropologie sociale).
- Mauss, Marcel (with Henri Hubert) 1903 [1950]. "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 3–141. [Engl. transl. in book format, London: Routledge, 1972].
- Mauss, Marcel. [2007] 1924. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: Presses Universitaires de France, doi:10.1522/cla.mam.ess3. [Orig. *L'Année Sociologique*, 1923–1924. Eng. transl. *The Gift: The Form and Reason for exchange in archaic societies*, translated by W.D. Halls, foreword by Mary Douglas. New York/London: Norton, 1990, 2001].
- Meillet, Antoine. 1921. "Lat. credo et fides", *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, **22**: 215–218.
- Polybius. 122–27. *The Histories*. Cambridge: Harvard University Press.
- Saint Augustin of Hippo. 1950. *The City of God*. New York: Modern Library.
- Saussure, Ferdinand de 1916. *Cours de linguistique générale*. Nouvelle édition. Paris: Payot 1972. [Engl. transl. New York: Philosophical Library, 1959].
- Searle, John R. 1969. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. & Daniel Vanderveken 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vanderveken, Daniel 1988. *Les actes de discours : essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations*. Bruxelles : Mardaga.



**Shaban SINANI****UN ESSAI DE PÉRIODISATION DE L'ŒUVRE DE KADARÉ**

Ismaïl Kadaré occupe une place centrale dans la littérature albanaise de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il est sans doute l'écrivain qui a soulevé le plus de controverse aussi bien dans son pays de naissance qu'en Occident. Et cela s'explique. Dans le cas de Kadaré, la littérature n'est pas seulement une affaire de lecture, mais aussi une affaire publique. Le roman *L'Hiver de la grande solitude*, par exemple, a été accueilli par plus d'une année de campagne dans la presse, où ont participé de zélés surveillants volontaires de la ligne du parti, les responsables et les rédacteurs des maisons d'édition, les écrivains et les journalistes, des représentants des bureaux chargés de la propagande dans la presse, les fonctionnaires du parti communiste et de l'État. Ce roman a inspiré des centaines de lettres et d'articles, publiés notamment dans l'unique hebdomadaire littéraire et dans le journal de la jeunesse, jusqu'au moment où Enver Hoxha en personne s'est prononcé en déclarant qu'on l'avait exagéré et qu'il fallait s'en arrêter là<sup>1</sup>.

L'argument essentiel des débats sur la littérature de Kadaré est lié à ses rapports avec l'État, à ses concordances ou écarts par rapport à la politique officielle. Ismaïl Kadaré est-il un écrivain du réalisme socialiste ? D'ailleurs, est-il l'écrivain le plus important du réalisme socialiste ? Est-ce que le conformisme politique a déformé son œuvre ? Est-ce que cette œuvre a servi de vitrine au régime communiste ? Voilà quelles sont les questions posées avec priorité par les critiqueurs<sup>2</sup>. Contrairement à ceux-ci, d'autres affirment avec détermination « la priorité de la dissidence artistique permanente de Kadaré »<sup>3</sup>, en ajoutant que « notre Kadaré s'est attaqué de bonne

<sup>1</sup> Les commentaires du directeur de la maison d'édition constituaient à eux seuls « un document de 27 pages » qui n'a pas été retrouvé dans les fonds d'archives. Voir plus en détail Sh. Sinani, *Një dosje për Kadarenë II*, Tetovo, 2005, p. 286.

<sup>2</sup> Dans le *Dictionnaire mondial des littératures* (sous la direction de Pascal Maugin et Karin Haddad-Wotling), Paris, 2002, les lettres albanaïses comptent 27 entrées et la présentation de la littérature de réalisme socialiste commence par la prose de Kadaré, Sabri Godo, etc.

<sup>3</sup> Moikom Zeqo, *Kadareja është apeli i kombit*, in « Zëri i rinisë », le 2 novembre 1991.

heure à la dictature, depuis qu'elle était à l'apogée de sa puissance monstrueuse »<sup>4</sup>, que « Kadaré est un des tout premiers à s'en prendre au stalinisme, un écrivain qui ne ménage pas le totalitarisme »<sup>5</sup>, qu'il a écrit une œuvre orientée « tout à fait contre le totalitarisme ».

Cette façon de discuter s'est étendue aussi dans les polémiques à l'étranger qui ont créé elles aussi leurs prototypes. *Ismail Kadaré : Modern Homer or Albanian Dissident ?* est le titre d'une étude de Peter Morgan, un des connaisseurs les plus renommés de sa prose<sup>6</sup>. Pour ce même auteur, la littérature, la dissidence et l'identité albanaise dans l'œuvre de Kadaré sont des notions contingentes<sup>7</sup>.

Ce débat complexe se complique davantage si l'on y ajoute les raisons suivantes :

Premièrement, l'œuvre de Kadaré a eu toujours deux lectures parallèles, différentes, dans le pays et à l'étranger. En Occident, elle était déchiffrée non seulement comme une littérature, mais aussi comme une possibilité de comprendre ce qui se passait à l'intérieur d'un pays entièrement enfermé tel que l'Albanie. La lecture dans le pays permettait de sonder jusqu'où pouvait aller la liberté d'opinion.

Deuxièmement, en Albanie, l'œuvre de Kadaré a été interprétée autrement pendant la période de la société de vigilance idéologique et autrement après les années 1990, dans les conditions de la société ouverte. Jusqu'à la chute des murs, la littérature de Kadaré était appréciée tout d'abord pour sa force de moteur de pensée et ensuite pour son message esthétique. Au moment de sa dénonciation, le poème disparu *Les Pachas rouges*, qui a été envoyé à l'édition en 1975 et où E. Hoxha était comparé au Messie (« *Salvatore Mundi* »), avait été considéré comme hostile au communisme, à l'État, au parti, tandis qu'aujourd'hui il est plutôt lu comme une œuvre qui contestait le système politique à partir des positions d'un autre extrême, l'ultracommunisme.

Troisièmement, l'œuvre de Kadaré est passée elle-même par un long processus de critique et d'autocritique, dans la plupart des cas imposée. Critiqué pour un esprit pacifiste et pour avoir reconnu un altruisme aux ennemis, le général et le prêtre, *Le Général de l'armée*

<sup>4</sup> Voir Visar Zhiti, article paru dans le quotidien « Rilindja demokratike », le 18 octobre 1992.

<sup>5</sup> Agim Vinca, article paru dans « Drita », le 19 février 1995.

<sup>6</sup> Peter Morgan, article paru dans « World Literature Today », vol. 80, 2006/5, p. 7-11.

<sup>7</sup> Peter Morgan, *Ismail Kadare's The Shadow: Literature, Dissidence and Albanian Identity*, paru dans « East European Politics and Society », 2008/22, p. 402-424.

morte a dû être remanié par l'auteur. *L'Hiver de la grande solitude* a été désapprouvé pour une certaine noirceur, une perte de la perspective, une dégénérescence, une décadence, une opposition de générations, une angoisse existentielle et a également dû être remanié par l'auteur. Cependant, les cas où l'écrivain a remanié de son propre gré ses ouvrages ne manquent pas non plus : le roman *La Peau de tambour* (paru sous le titre albanais *La noce*) est devenu une nouvelle, *Les tambours de la pluie* (en albanais *La citadelle*) a été réédité avec des suppléments volumineux qui modifient non seulement la forme de l'œuvre, mais aussi son message (d'une justification de l'isolement, ce roman se transforme en une dénonciation de l'enfermement et l'antinomie universelle *les siens – les autres* prend un poids fondamental. Pour comprendre la différence entre *Les tambours de la pluie* et *The Siege*, il suffit de consulter la préface du chercheur Matteo Mandalà à la dernière édition de cet ouvrage<sup>8</sup>. Ces critiques et autocritiques ont compliqué davantage le débat entre hier et aujourd'hui, en ajoutant des questions de textologie critique, de philologie, de comparaison et de stabilisation du texte, de la distinction entre la volonté de création et l'imposition extérieure.

Quatrièmement, la littérature de Kadaré est rendue d'autant plus discutable ce dernier demi-siècle par quelques points de départ spécifiques des groupes sociaux de lecteurs. Le criticisme à son égard est encouragé, par exemple, du fait qu'il n'a pas apprécié la littérature de Fishta, qu'il a fait allusion à un certain exotisme et à un culte de l'archaïque de la part d'Ernest Koliqi (identifié à Besian Vorpsi dans *Avril brisé*), qu'il a satirisé les personnages représentant les classes renversées (la vieille Nurihan et Ekrem Fortuzi dans *L'Hiver de la grande solitude*, Mukades et Adrian Guma dans *Novembre d'une capitale*). De telles raisons sont trouvées n'importe quand par n'importe qui.

Le temps qui s'est écoulé depuis la chute des murs a été suffisant pour prouver que cette discussion n'ajoute rien à la connaissance de l'œuvre de Kadaré, car sa littérature a été lue et continue d'être lue avec le même plaisir esthétique, indépendamment du niveau de formation, de l'orientation et des convictions idéologiques du lecteur. Pour ce dernier, peu importe si Kadaré a été un écrivain engagé ou un critique du régime. Ce qui compte c'est que

---

<sup>8</sup> Matteo Mandalà, *Këshjtjella e letërsisë dhe themelet e poetikës kadareane*, préface au roman *Rrethimi* dans « Kadaré, *Vepra* », tome III, Onufri, Tirana, 2008, p. 9-29. Une version plus ample de cette étude a été publiée la même année par la revue « Hylli i Dritës ».

la littérature qu'il a écrite offre des goûts esthétiques et des états émotionnels.

\*  
\*   \*   \*

Au cours des cinq siècles de littérature albanaise, peu d'écrivains sont devenus des phénomènes européens. Entre Marinus Baletius et Girolamo De Rada, entre Fan Noli et Kadaré, il est difficile d'ajouter d'autres noms.

Ismail Kadaré a fait son apparition dans les lettres albanaises à un moment de crise littéraire générale. Ernest Koliqi et Martin Camaj avaient quitté le pays. Le père Gjergj Fishta, Faik Konitza, Mit'hat Frashëri et Giuseppe Schirò étaient prohibés comme écrivains réactionnaires. Migjeni était mort précocement. Lasgush Poradeci et Mitrush Kuteli s'étaient résignés à se taire. Même l'œuvre d'une partie des écrivains révolutionnaires ou progressistes tombés en disgrâce (Musiné Kokalari, Sejfulla Maleshova, Qemal Draçini, Kasem Trebeshina) était frappée d'interdit. Les seuls qui écrivaient de la littérature étaient les écrivains antifascistes, mais leurs moyens figuratifs étaient déjà rouillés et consommés, leur programme poétique et littéraire avait tari. La poésie et la prose en étaient restées à l'exaltation de la guerre de libération, la littérature des caractères faisait défaut. Ce qui manquait avant tout c'était la poésie du moi, du sujet. Cette crise a fini par encourager la rébellion et le refus esthétique de la situation. Au début, ce refus était timide. Le plus ancien slogan de la génération des années 60 était « La tradition, bien sûr, mais pas de cliché ! »<sup>9</sup>. Par la suite, la rupture avec la génération des écrivains antifascistes est devenue plus nette et a pris le caractère d'un conflit entre deux générations.

La génération des années 60 s'est consolidée très vite. Cela peut sembler comme paradoxal, mais, dans son conflit avec « les anciens », Ismail Kadaré a tiré profit aussi bien du soutien politique accordé à la jeune génération par la politique d'État que du *Manifeste*

<sup>9</sup> L'article de Dritëro Agolli *Traditë natyrisht, por jo stampë* a paru dans le journal hebdomadaire « Drita » le 27 août et le 3 septembre 1961. L'auteur y souligne d'entrée de jeu que la question en discussion « ne porte pas sur la métrique des vers, mais sur la méthode de création poétique ». Il sépare la nouvelle génération de poètes comme un groupement de poètes qui « s'efforcent d'être plus réalistes dans leur poésie ». Le terme de « réalisme socialiste » dans l'article n'est évoqué qu'en général. L'auteur bafoue en bloc la méthode folklorique de versification.

du *Futurisme* de Filippo Tommaso Marinetti du point de vue esthétique. La fin du confort dans l'art, la tendance à l'aventure esthétique, la démythification du passé, l'iconoclastie par rapport aux prédécesseurs, le mythe de l'industrialisation, la destruction de la syntaxe (respectivement des modèles de versification), la divinisation de la guerre et son identification à une catégorie esthétique et morale (« *homo militans* »), la fuite du temps et de l'espace (« le Temps et l'Espace sont morts hier », « *homo volans* »), l'homme dynamite, le mépris du sentiment, l'apocalyptisme et l'esprit général du bouleversement, qui avaient été canonisés dans le manifeste de Marinetti<sup>10</sup>, ont été assimilés sans bruit notamment par Kadaré, mais aussi par quelques autres poètes, et ont été mis en fonction d'une inspiration poétique qui allait en parfait accord avec la politique communiste. Les poèmes *Mon siècle*, *Poème blindé (Poème dur)*, *Rêve industriel*, *Les années 60*, *Sourire sur le monde*, ainsi que les poésies *L'antenne*, *Les Albanais partant à la guerre*, *Les Albanais de retour de la guerre*, *Le chant des vieux soldats*, *La terre de frontière*, *Nuit de télétypes*, mais aussi d'autres œuvres semblables, s'appuyaient sur la tradition de De Rada et de Migjeni du point de vue poétique, se conformaient au futurisme quant aux principes et se présentaient comme des inspirations communistes quant au contenu<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Voir le *Manifesto del Futurismo* (cité ici d'après sa publication dans « Le Figaro », le 20 février 1909) : Art. 1 : *Nous voulons chanter l'amour du danger*. Art. 2 : *Les éléments essentiels de notre poésie seront le courage, l'audace et la révolte*. Art. 3 : *Nous voulons exalter le mouvement agressif*. Art. 4 : *Nous déclarons que la splendeur du monde s'est enrichie d'une beauté nouvelle, la beauté de la vitesse*. Art. 5 : *Nous voulons chanter l'homme qui tient le volant, dont la tige idéale traverse la Terre, lancée elle-même sur le circuit de son orbite*. Art. 7 : *Il n'y a plus de beauté que dans la lutte. Pas de chef-d'œuvre sans un caractère agressif. La poésie doit être un assaut violent contre les forces inconnues, pour les sommer de se coucher devant l'homme*. Art. 8 : *Le Temps et l'Espace sont morts hier. Nous vivons déjà dans l'absolu, puisque nous avons déjà créé l'éternelle vitesse omniprésente*. Art. 9 : *Nous voulons glorifier la guerre - seule hygiène du monde, - le militarisme, le patriotisme, le geste destructeur des anarchistes, les belles Idées qui tuent, et le mépris de la femme*. Art. 10 : *Nous voulons démolir les musées, les bibliothèques, combattre le moralisme, le féminisme et toutes les lâchetés opportunistes et utilitaires*. Art. 11 : *Nous lançons ce manifeste de violence culbutante et incendiaire, par lequel nous fondons aujourd'hui le Futurisme, parce que nous voulons délivrer l'Italie de sa gangrène de professeurs, d'archéologues, de cicérones et d'antiquaires. Nous voulons la débarrasser des musées innombrables qui la couvrent d'innombrables cimetières*.

<sup>11</sup> Dans l'article cité, Dritëro Agolli fait remarquer en particulier le poème d'Ismaïl Kadaré *Laç* (qui servira plus tard de cadre aux caractères et aux événements du roman *La Peau de tambour*, comme le poème de l'industrialisation et apprécie hautement le fait que le poète « a saisi l'embryon de ce phénomène nouveau ». Il souligne ensuite que les jeunes poètes « qui écrivent sur le XX<sup>e</sup> siècle,

Dans la poésie *Accompagnement des vers* que Kadaré a fait publier en 1961 et qu'il a qualifié plus tard comme « une sorte de manifeste poétique »<sup>12</sup>, l'auteur cite comme des noms de référence Migjeni, Maïakovski et Walt Whitman. La poésie *Défi*, publiée la même année et également qualifiée par l'auteur comme « une poésie en forme de manifeste littéraire »<sup>13</sup> est dans son essence un divorce avec les poètes « de la poésie déchue », « les fanatiques de l'art ». Un accord semblable du mythe communiste de l'industrialisation et du renversement avec le manifeste des futuristes est attesté aussi dans les poèmes *Alarmes ensanglantées* et *Nous appartenons au communisme* de Fatos Arapi ou bien *Mort aux dieux* de Xhevahir Spahiu. Dans ces œuvres, la guerre était identifiée à une catégorie esthétique, alors que l'iconoclastie futuriste contre les bibliothèques et les musées, dans la nouvelle poésie albanaise, prenait le caractère d'une iconoclastie au sens propre du terme : contre le clergé, les temples, les intellectuels bourgeois.

En faisant remarquer en particulier le poème *Un taxi pour l'infini*, l'éditeur russe des poésies lyriques de Kadaré, David Samoïlov a été le premier à constater cette influence de la poésie occidentale, mais sans mentionner nommément le futurisme<sup>14</sup>. Il est probable que la greffe du futurisme dans la forme avec une inspiration communiste sincère ait été plus facile grâce à la poésie de Maïakovski, et cela en deux phases sans frontières bien claires. Kadaré lui-même affirme que « le recueil de poésies et de poèmes *Mon siècle* était un des livres les plus libres et les plus scandaleux de l'époque non seulement en Albanie, mais dans tout l'empire communiste »<sup>15</sup>, sans pour autant spécifier de quelle école poétique venait cette liberté, sans parler du futurisme. C'est la période des illusions, de la confiance que la société du futur, l'utopie communiste, allait garantir une autre Albanie. Dans cette phase, l'œuvre de Kadaré, qu'elle soit en prose ou en poésie, ne contient aucune sorte d'allusion. Il y a seulement une réconciliation tacite : l'époque politique exigeait l'édification de l'utopie d'une société idéale du futur ; le futurisme offrait aux écrivains des possibilités techniques de

---

les vaisseaux spatiaux, les villes industrielles, le nylon et le tergal » ne doivent pas oublier qu'il existe aussi le pain, l'épi, la motte de terre.

<sup>12</sup> Ismail Kadaré, *Vepra*, tome VII, Onufri, 2008, p. 369.

<sup>13</sup> Ismail Kadaré, *Vepra*, tome VII, Onufri, 2008, p. 370.

<sup>14</sup> Les vers « Informe est le ciel / tel un cerveau d'idiot » ont été considérés comme ceux qui ont amené D. Samoïlov à « écrire dans la préface de l'ouvrage que Ismail Kadaré a des influences du modernisme occidental ». Voir Sadik Bejko, *Gjysmë shekulli poezi*, préface de « Kadare, *Vepra* », tome VII, Onufri, 2008, p. 11.

<sup>15</sup> Ismail Kadaré, *Le poids de la croix*, Paris, 1991, p. 23.

détruire les anciens moyens d'expression et de construire une poésie nouvelle. Cette liberté était suffisante. Obéissance et confiance dans l'utopie troquées contre une liberté poétique.

Dans une phase plus tardive, mais qui vient assez rapidement, Ismaïl Kadaré se présente comme prosateur. Avec la publication de son premier roman *Le général de l'armée morte* et ensuite de *Monstre* (dont la parution a été interdite jusqu'en 1990), on peut parler d'une phase de provocation formelle et esthétique. *Chronique de la ville de pierre* et *Le général...* ont beaucoup éloigné la lutte antifasciste du miroir de la littérature. *Le monstre* a défait la structure du roman, surtout l'unité du temps et des caractères. *Chronique de la ville de pierre* a essayé, entre autres, une greffe des genres qui était à la mode dans la littérature européenne en unissant la narration, les chroniques et le journal. Ce roman a été critiqué pour son influence de la psychanalyse freudienne et il a été considéré comme une œuvre qui n'a aucun rapport avec le réalisme socialiste. Toutefois, cette phase de provocation porte essentiellement sur la forme, sans toucher les idées.

On ne pourrait pas exclure une troisième phase où il est difficile de séparer d'une côté l'inspiration, l'acceptation volontaire du réalisme socialiste, et de l'autre côté l'influence ou l'imposition des canons officiels. En 1968, l'auteur a publié le recueil *Motifs solaires* avec des poèmes comme *La sortie des Albanais du Traité de Varsovie* et *Les aigles volent haut* « qui ont placé Kadaré parmi les écrivains les plus proches du parti »<sup>16</sup>. Les deux poèmes célèbres *Les aigles volent haut* et *À quoi pensent ces hautes montagnes*, ainsi que le roman *Les tambours de la pluie* écrit au 500<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Georges Kastrioti, portent l'empreinte de cette phase. La parution du roman *Les tambours de la pluie* coïncide avec la dénonciation du Traité de Varsovie par l'Albanie et le début de l'isolement dans lequel s'enferme le pays par rapport au monde. Si, pendant toute la période postérieure, l'histoire a toujours servi d'occasion pour faire allusion contre l'actualité, dans ce roman – du moins d'après les premières impressions – l'allusion sert à magnifier l'époque nouvelle. La fuite de l'historicisme et l'allusion positiviste à l'Albanie assiégée, à sa résistance historique, aux démons innombrables qui l'encerclent, unissent le volontarisme à la canonisation. *La Peau de tambour* serait la dernière concession de cette période. Plus tard, Kadaré allait réviser en profondeur *Les*

<sup>16</sup> Fatos Arapi, *Kujtohem që jam*, Tirana, 1997, p. 228.

*tambours de la pluie*, alors qu'il désapprouverait *La Peau de tambour* plus sévèrement que tous ses critiques : Arshi Pipa, Martin Camaj, Bilal Xhaferi<sup>17</sup>.

Les grands bouleversements provoqués dans toute l'Europe par « la génération de l'année 1968 » ont laissé aussi des traces profondes dans l'œuvre de Kadaré. Pour la première fois, un goût occidental a fait écho dans l'art et dans la littérature albanaise. Les éditions Albin Michel ont publié la version française du *Général...* en 1971 et l'ouvrage a eu un bon accueil de la part des lecteurs et de la critique française. La publication de cet ouvrage en Occident a marqué un changement radical dans le comportement de l'État envers l'écrivain. La vieille génération d'écrivains et de critiques a piqué une grande colère. « Ce roman vient d'être publié par la bourgeoisie et cela est inadmissible », écrit un rapport de la police politique de l'époque. La colère envers Kadaré s'est accru davantage quand quelques jeunes écrivains ont rejoint les plus âgés pour faire obstacle à « l'enfant gâté de l'Occident » : « Maintenant que nous avons réglé les comptes avec les anciens, il faut nous unir ensemble pour mettre à sa place I. Kadaré », souligne le même rapport<sup>18</sup>. La littérature de Kadaré était déjà devenue un facteur d'influence et c'est précisément pour cette raison-là qu'elle était surveillée non seulement par les agences chargées des publications, mais aussi par la police politique.

Entre-temps, l'influence occidentale gagnait en ampleur. La télévision albanaise transmettait en direct l'émission de la RAI italienne *Canzonissima*. Le signal de ses antennes dépassait la capitale et couvrait désormais un espace de plus en plus large. Les festivals de la chanson à la radio nationale suivaient la mode de San Remo. C'est à ce moment-là que la littérature et les arts ont réussi à se transformer en mouvement de pensée. Un grand point d'interrogation s'imposait : est-ce que c'était la littérature ou l'idéologie qui avait le plus d'influence sur les pensées de la jeunesse ? Le coup n'a pas tardé.

Au début de l'année 1973, un festival a été condamné dans son ensemble pour la première et dernière fois. Il a été qualifié de tache dans l'histoire de la culture du peuple, une influence ouverte de

<sup>17</sup> Le compte rendu « *Dasma* » - romani i ri i Ismail Kadare de Martin Camaj, le moins connu dans les études albanaïses, a été publié dans « Shëjzat », Rome, 1967/9-12, p. 469-472.

<sup>18</sup> Sur quelques prises de position dans les rangs des écrivains et des artistes, rapport du Premier Département du Ministère de l'Intérieur adressé à Enver Hoxha le 10 août 1972. Le document se trouve aux Archives centrales de l'État, Fonds 14/Ap, année 1972, fichier 364, feuilles 2-14.

la décadence bourgeoise. Ismaïl Kadaré venait de remettre à l'éditeur le roman *L'Hiver de la grande solitude*, écrit en 1971, qui deviendrait plus tard *Le grand hiver*. Pour la première fois, dans cet ouvrage l'écrivain non seulement doute des valeurs du système communiste et surtout de sa supériorité en théorie et dans la pratique, mais aussi conteste, critique, ironise et parvient jusqu'à faire allusion. Il est certain que, si la figure d'Enver Hoxha n'y avait pas été présente, l'hostilité idéologique envers l'auteur aurait été grave de conséquences très fâcheuses. Le roman s'éloigne du concept de survie historique en plein siège, promu dans *Les tambours de la pluie* et tend à dénoncer l'isolement de l'Albanie. Ce n'est pas par hasard que l'on a insisté à faire en sorte que l'œuvre ne s'appelle plus *L'Hiver de la grande solitude* dans sa deuxième édition. Trois ou quatre départements du Comité central du parti communiste et même l'Institut des études marxistes-léninistes dirigé par madame Hoxha ont procédé à une dissection anatomique de tout le texte remanié de l'ouvrage et le manuscrit a été rendu à l'auteur accompagné d'un dossier volumineux rempli de remarques de toutes sortes<sup>19</sup>.

Dans ce roman, comme l'a noté la chercheuse russe Nina Smirnova, le milieu albanais est occidentalisé, Tirana apparaît comme une grande métropole occidentale, la vie des Albanais est présentée comme libérale, à tel point que l'on a l'illusion que la rupture avec l'ex-Union Soviétique n'est plus divorce avec une superpuissance, mais une rupture avec le communisme et aussi, avant tout, une nouvelle orientation politique vers l'Occident<sup>20</sup>. Le communisme est présenté comme le rêve d'une génération dont il n'y a personne qui puisse prendre la relève. La société de l'utopie d'autrefois est en décadence à tel point que, dans la correspondance officielle, les critiques locaux comparent le roman au *Pavillon des cancéreux* et accusent l'auteur de peur et d'angoisse existentielle<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Voir le document n° 21 dans *Një dosje për Kadarenë II*, « Notes de Nexhmije Hoxha sur le roman *L'hiver de la grande solitude* », dont l'original est conservé aux Archives centrales de l'État, Fonds 14/Ap, fichier 552, année 1976, feuilles 31-32.

<sup>20</sup> Nina Smirnova, préface au roman *Surovaïa zima [Le grand hiver]*, Moscou, 1991.

<sup>21</sup> La comparaison de *L'Hiver de la grande solitude* avec *Le pavillon des cancéreux* (*Cancer Ward*, 1968) d'Alexandre Soljenitsyne se trouve dans le procès-verbal de la réunion de l'organisation du parti de l'Union des écrivains, qui a été envoyé au Comité central du parti communiste. L'original est conservé aux Archives centrales de l'État, Fonds 14/Ap, année 1975, fichier 363, feuilles 50-56. Voir *Një dosje për Kadarenë II*, document n° 13.

C'est à bon droit qu'il a été affirmé que dans l'œuvre de Kadaré on note un certain effort « visant à affubler la politique totalitaire d'une justification nationaliste »<sup>22</sup>. *L'Hiver de la grande solitude* est une des œuvres où l'écrivain consent à une telle réconciliation difficile et forcée.

Avec *L'Hiver de la grande solitude* prend fin la période des illusions, de la confiance dans l'avenir du communisme, de l'inspiration au nom des idéaux de ce dernier. À quelque rare exception près, comme la poésie *Mon parti*, par la suite il n'y aura plus de réconciliation idéologique ni de conformisme politique (sauf, bien entendu, dans les articles publiés dans la presse). Le temps de déceptions qui commence est lié non seulement à la compréhension de l'histoire politique du pays, mais aussi à l'attitude à l'égard de la politique officielle concernant la littérature et les arts. Lorsque Enver Hoxha a fait appel aux écrivains et aux artistes de devenir des auxiliaires du parti pour l'éducation communiste des masses, Kadaré avait déjà pris sa décision. La déception se transforme en allusion, l'allusion en danger, le danger en interdiction. Indépendamment des lectures différentes et opposées qu'il permet, le poème *À midi, le Bureau politique s'est réuni* articule la possibilité de l'échec du système et le bain de sang que provoquent les dictatures. Il a fourni ainsi l'occasion de procéder à une analyse rétrospective de toutes les erreurs idéologiques et politiques commises par Kadaré, depuis *Le Monstre* et *La provocation, Novembre d'une capitale, L'Hiver de la grande solitude*, sans oublier d'ailleurs *Le Général...* non plus. Cette analyse a amené l'écrivain à faire une autocritique peu digne de foi, où il affirmait qu'il était un ennemi du parti, un ennemi du communisme, mais qu'il n'était pas au moins un traître, un espion ni un vendu à l'Occident<sup>23</sup>.

Le chemin de la politique de l'État dans les domaines culturel et littéraire, y compris le réalisme socialiste, diverge ainsi avec le

<sup>22</sup> Constantino Marco, article paru dans « Përprjekja », 1995/2, p. 66.

<sup>23</sup> « J'ai écrit et j'ai envoyé à l'éditeur une poésie subversive, contre-révolutionnaire, dirigée contre notre régime, contre la dictature du prolétariat. L'arme que le Parti m'avait confiée pour fustiger la bourgeoisie et le révisionnisme, je l'ai tournée contre lui. Bien que je ne l'aie pas fait délibérément, une arme, même déchargée par erreur, peut tuer. Toute cette poésie est subversive et contre-révolutionnaire. J'ai été dans cette poésie aussi dangereux qu'un contre-révolutionnaire », extrait de l'autocritique par écrit d'Ismail Kadaré, dont l'original est conservé aux Archives centrales de l'État, Fonds 14/Ap, année 1975, fichier 363, feuilles 62-76.

chemin de l'écrivain. Kadaré abandonne ses contemporains et s'évade dans l'univers des légendes médiévales, à l'époque quand le vent de l'humanisme européen courait sur le territoire des Albanais. La période qui commence est celle du refus des principes du réalisme socialiste. L'auteur écrit des romans qu'il appelle nouvelles et qui, du point de vue stylistique, commencent par le même exposé de moine que *le Missel* de Gjon Buzuku, juste au moment où la constitution venait de proclamer l'Albanie un État athée. Cela ne passe pas inaperçu aux yeux de la critique<sup>24</sup>. Il crée une autre Albanie, sublime, ancienne, une Albanie de l'époque de l'humanisme européen, comme un défi à l'exaltation officielle des temps modernes comme la période la plus glorieuse de l'histoire du pays (*Qui a ramené Doruntine ?*, *Le Pont aux trois arches*)<sup>25</sup>. Il revient sur le totalitarisme de l'ex-Empire ottoman (*La Niche de la honte*, *La Commission des fêtes*) pour dénoncer par allusion le totalitarisme de l'État albanais. Il trouve prétexte dans l'arbitraire du *Kanun* traditionnel pour dénoncer l'arbitraire de la société albanaise contemporaine (*Avril brisé*, *Le Dossier H*). Le roman *L'Année noire* fait allusion à une Albanie en détresse aculée à une impasse après la mort de Hoxha. La critique a blâmé formellement l'écrivain : dans toute cette atmosphère morose, il n'avait su voir même pas une seule lueur de bougie quelque part au bout. L'allusion sera la tendance dominante de l'écrivain jusqu'à la fin des années 80. *Clair de lune* provoque par un personnage positif et humain qui n'est pas l'homme du parti. Dénonçant l'absolutisme monarchique dans l'attitude adoptée à l'égard du poète Migjeni, *L'irruption de Migjeni dans la littérature albanaise* proclamait le défi de l'écrivain, tout comme dans le recueil *L'Éveil des profondeurs* (au cycle de Migjeni) du poète Xhevahir Spahiu. Les œuvres écrites par Kadaré à cette période-là ne peuvent pas faire partie de la littérature programmée, de la littérature vertueuse quant aux finalités. L'esprit de parti, l'engagement idéologique, le mythe de l'homme nouveau, l'optimisme, la confiance dans la supériorité du système prennent fin.

En 1980, Ismaïl Kadaré publie le roman *Le Palais des rêves*, d'abord sous forme de nouvelle. Le même ouvrage, paru sous le titre *Le Sang-froid*, contient un chapitre de son futur roman *Concert en fin*

<sup>24</sup> Voir Klara Kodra, *Historia, legjenda dhe aktualiteti në pasqyrën e një vepre*, in « Nëntori » 1980/12. Cf. Francesco Altimari, *Kostandini ose enigma kadareane e të vdekurit që kthehet mes të gjallëve*, préface dans « Kadare, *Vepra* », tome X, Onufri, 2008.

<sup>25</sup> Xhevat Lloshi, *Shënime për triptikun « Ura me tri harqe » të Kadaresë*, in « Drita », le 27 mai 1979. De même, Pipi Mitrojorgji, *Mendime mbi maketin « Historia e letërsisë shqipe të realizmit socialist »*, in « Nëntori », 1979/10.

*de saison*. Ces deux œuvres marquent définitivement le passage de l'écrivain à la dissidence, à la contestation et à la dénonciation du système politique, au défi idéologique et littéraire. Des critiques bienveillants se sont efforcés de prouver qu'une institution appelée « Palais des rêves » avait bel et bien existé dans l'ex-Empire ottoman, dans le but de détourner les esprits vigilants de la parallèle évidente avec le « palais de l'utopie », le Comité central du parti communiste<sup>26</sup>. Mais c'était peine perdue. Dans la réalité qui se montrait devant ses yeux, le lecteur trouvait tous les symptômes de la décadence de l'État multinational ottoman. La théocratie ottomane était la même chose avec l'idéocratie communiste. La bureaucratie de l'État du sultan était identifiée à la bureaucratie communiste qui était devenue un fardeau pour le peuple et le pays. Tout comme dans l'ancien empire des visions, le était gouverné aveuglément. Cette œuvre a été immédiatement interdite. On a exigé à l'écrivain de l'oublier à jamais. Il était prévu que *le Palais des rêves* soit inclus au tome XI de la série des œuvres complètes de Kadaré. Mais, quand la série a été publiée, si le tome XII a vu le jour, le tome XI n'est jamais sorti, même pas après 1990<sup>27</sup>. La même chose est arrivée au roman *Concert en fin de saison*. Ce roman a remporté le premier prix à un concours national en 1981, mais il n'a pas été publié jusqu'en 1988. En haut lieu dans les bureaux du parti et de l'État, même des collègues et amis de l'écrivain ont déclaré que cette œuvre était anticommuniste, que c'était une grande plaisanterie avec le système politique, une opposition ouverte à l'idéologie dominante, qu'il ne restait à l'écrivain que l'extirper de sa tête<sup>28</sup>. Il ne devait plus proposer son édition.

<sup>26</sup> Pipi Mitrojorgji, *Mbi përmbledhjen « Gjakftohtësia »*, paru dans « Drita », le 11 janvier 1981.

<sup>27</sup> Un compte rendu de la réunion de l'organisation de base du parti au mois d'octobre 1982 souligne : « La nouvelle *Le palais des rêves* est fondamentalement erronée du point de vue idéologique, aussi n'y a-t-il pas de raison de faire des efforts en vue de sa réédition dans les œuvres d'Ismaïl Kadaré ». Le document est conservé aux Archives centrales de l'État, Fonds 14/AP, année 1982, feuilles 22-24.

<sup>28</sup> Voir entre autres le compte rendu de Dritëro Agolli sur le roman *Concert en fin de saison*, dont l'original est conservé aux Archives centrales de l'État, Fonds 14/AP, année 1983, liste 39, fichier 98, feuilles 18-27 : « Ce roman pose certains problèmes concernant l'œuvre d'Ismaïl Kadaré. Comment va continuer cette œuvre ? Aura-t-elle toujours des hésitations et des confusions ? Faudrait-il peut-être lui arracher de sa conscience l'idée d'écrire des œuvres pour le public étranger, pour faire sensation politique ? Nous devons le contraindre à écrire des œuvres pour son propre peuple et à renoncer à toute idée de sensation au niveau mondial ou particulièrement en France ».

Au milieu des années 80, Ismaïl Kadaré se prononce pour la première fois sur le sens idéologique du réalisme socialiste, en manifestant aussi des contestations théoriques. Il publie en 1985 un article où il dénonce les pistons et la médiocrité dans la littérature et les arts, ainsi qu'un slogan prétendument « de principe » de l'époque, selon lequel l'art est fait par le peuple, par les masses. Il insiste à ce sujet sur l'idée contraire : ce sont les personnalités qui font l'art authentique<sup>29</sup>. En 1989, participant à la conférence nationale « La littérature actuelle – l'époque actuelle »<sup>30</sup>, il argumente ouvertement que le principe du réalisme socialiste « contenu socialiste – forme nationale » pouvait avoir été utile à l'Union soviétique, un pays multinational et multilinguistique, mais ne pouvait pas avoir de sens en Albanie, provoquant ainsi un débat sur l'importation du réalisme socialiste en tant que doctrine littéraire depuis l'étranger<sup>31</sup>. En fait,

<sup>29</sup> Ismaïl Kadaré, *Për ngritjen e nivelit në letërsi*, article paru dans le quotidien « Zëri i Popullit », le 27 octobre 1985.

<sup>30</sup> Les actes de cette conférence ont été publiés dans la revue « Studime filologjike » 1989/4 et, en partie, dans « Nëntori », 1990/1, p. 56-67.

<sup>31</sup> Voir plus en détail l'exposé d'Ismaïl Kadaré dans cette conférence : « La formulation *contenu socialiste et forme nationale* est très familière à notre oreille, mais je pense que cette formulation n'a pas beaucoup de sens pour notre littérature actuelle. La première question à poser serait la suivante : pourquoi une telle division, pourquoi au national il n'est resté que la forme ? Je ne m'attarderai pas sur d'autres questions possibles, auxquelles il serait difficile de répondre. Cette formulation est née et a eu un sens dans un pays multinational socialiste, où diverses nations constituaient malgré tout un seul peuple et une littérature unique, la littérature soviétique. **Dans notre pays qui est homogène, cette division de composantes ne tient pas debout.** Or, si les rapports entre le contenu et la forme, dans ce cas, ne restaient que dans le cadre d'une formule, la question du typique et du non typique dans la littérature se présentait beaucoup plus complexe. **La théorie du typique, développée en tant que telle en Union soviétique au milieu des années 50, précisément à la veille des processus révisionnistes, a semé le désarroi et a provoqué des dégâts incalculables à la littérature socialiste dans tous les pays.** Tirée de façon métaphysique d'une lettre d'Engels adressée à une femme de lettres allemande de l'époque, sur un problème concret d'une sorte de littérature concrète, une phrase bien fondée d'Engels, détachée de son contexte concret, habillée d'une dimension universelle, s'est transformée en théorie, malgré le fait que, tout bien considéré, cela était en contradiction avec l'appréciation connue de Marx et d'Engels sur la littérature mondiale. **Les lois de la littérature ne peuvent pas être tirées de cette manière, fût-il d'une personnalité d'envergure comme Engels.** Les lois de la littérature et des arts naissent et s'élaborent au fil des siècles par la littérature et les arts eux-mêmes, par leurs processus et leur pratique séculaire. Contrairement à toute dialectique de l'évolution, la dite théorie du typique, dans la façon dont elle a été servie, proclamait comme typique, donc admissible pour la littérature socialiste, tout événement, circonstance ou personnage que l'on rencontrait le plus fréquemment dans la vie, et comme atypique, tout

cette idée avait été formulée deux décennies plus tôt par Ernest Koliqi dans un article publié dans « Shêjzat ». Au début de l'année 1990, Kadaré va demander une révision intégrale de la tradition littéraire dans l'histoire de la littérature albanaise, en commençant par *le Missel* de Gjon Buzuku, pour lequel il proposera d'ériger un monument devant le bâtiment de l'Académie des Sciences, à un moment où Tirana comptait plusieurs statues et bustes de Staline.

\*

\*   \*   \*

Le réalisme socialiste s'est effondré en Albanie avec le changement de système politique, contrairement à ce qui s'est passé en Russie où, encore aujourd'hui, il continue d'être une tendance constante dans le monde des lettres, avec des continuateurs volontaires et une presse organisée. Cette période a été celle de la mise à nu du réalisme socialiste, non seulement à travers une œuvre littéraire beaucoup plus libre, mais aussi dans les polémiques de l'époque. Dans une série d'ouvrages du genre de l'essai et des mémoires (*Printemps albanais, Le poids de la croix, Dialogue avec Alain Bosquet, Correspondance avec le président*), l'écrivain se remet en question par rapport à l'époque, en situant son œuvre dans le contexte historique, sans oublier les dégâts qu'elle a subis par la méthode officielle et les principes de doctrine. Une autre partie de son œuvre est dominée par l'ethnologie (*Concours de beauté masculine aux Cimes maudites, Un climat de folie, Le dîner de trop, Le cousin des anges*). Dans bon nombre d'ouvrages publiés après 1990, Kadaré donne un plus grand poids à quelques notions classiques de psychanalyse, déjà présentes dans son œuvre (*Chronique de la ville de pierre, Qui a ramené Doruntine ?, Clair de lune*) : le rêve, le retour au passé, la vie personnelle, les psychoses de masse, les complexes individuels et ethniques, les instincts, la mort, le crime, l'agressivité, le tabou en général. La biographie, par exemple, depuis Sapho et Ovide jusqu'à la littérature européenne contemporaine, a toujours été une composante fondamentale de la création, une source d'inspiration prioritaire, indépendamment du fait que la psychanalyse comme discipline scientifique et comme méthode est née au XX<sup>e</sup> siècle avec Freud et ses successeurs, E. Fromm, C. G. Jung et dernièrement J. Lacan. Bien entendu, il ne faut pas voir dans la

---

événement, circonstance ou personnage inhabituel. De la sorte, la littérature se privait des événements et des personnages singuliers et extrêmement originaux, qui sont un trésor inestimable de l'art ».

littérature de Kadaré des influences du freudisme, du néofreudisme ou de Lacan et compagnie chaque fois qu'il y a une présence de rêve (y compris *Le palais des rêves*) ou de sexualité (hétéroséxualité et homosexualité, normale ou précoce – *Vie, jeu et mort de Lul Mazrek, Concours de beauté masculine aux Cimes maudites*), de sexualité inaccomplie (*L'Ombre, L'Accident*), d'inceste (*Qui a ramené Doruntine ?*), de virginité (*Clair de lune*), d'héritage du message de vie (*Avril brisé*), de questions de la couronne (*Le Successeur, La fille d'Agamemnon*), de psychoses de masse et de complexes ethniques (*L'Année noire*), de mort (« thanatos »), de crainte de la punition et de catharsis (*La Niche de la honte*), de crime ou de conflit entre générations. Quand le scribe égyptien écrivait sur du papyrus, voici près de 4 000 ans, la plainte « Ah, cette jeune génération ! », il ne pouvait pas imaginer qu'au XX<sup>e</sup> siècle de l'autre ère un philosophe allait expliquer les rapports entre générations par des complexes psychanalytiques qui se répètent avec la régularité d'une loi chez tous les peuples et à toutes les époques. La ressemblance entre ce refus millénaire d'une génération par l'autre et celui des « *broadway's* » de *L'Hiver de la grande solitude* (« Si vous tenez tellement à la relève, gardez-là, nous n'en voulons pas »), ainsi que celle de tous ces deux cas avec les désaccords entre générations pour des motifs irrationnels psychanalytiques, ne sont qu'un indice de l'écart d'Ismail Kadaré par rapport au réalisme socialiste. En général, son œuvre est de type qui influe plutôt que de celui qui se laisse influencer. La présence terminologique de la psychanalyse dans l'œuvre de Kadaré avant et après les années 1990 requiert un examen minutieux, afin d'identifier ce qui pourrait être considéré comme « fuyant des mains, de l'esprit et du contrôle de l'auteur ». En suivant ce chemin, on pourrait identifier tout d'abord les œuvres où l'écrivain décortique les messages cachés des mythes, qui sont tels justement parce qu'ils arrivent dans la littérature à travers une communication entre trois institutions, en passant la censure du subconscient à travers la censure du conscient : *Qui a ramené Doruntine ?*, *Le Pont aux trois arches*, *L'Emblème d'antan*, *Le dossier H.*, *Eschyle ou l'éternel perdant*, etc. D'autres aspects encore, où le regard freudien pourrait toucher des vérités bien plus profondes, restent à étudier : le décryptage des mythes, le déchiffrement des vérités mythologiques présentes dans l'œuvre, le décodage de l'histoire en touchant le tabou (l'inceste dans *Qui a ramené Doruntine ?*, la virginité dans *Clair de lune*, l'homosexualité dans *Concours de beauté masculine aux Cimes maudites*).

Dernièrement, à l'activité de création d'Ismail Kadaré au cours des deux dernières décennies il faut reconnaître une valeur indiscutable. Il s'agit de l'ouverture du discours linguistique et littéraire qui rejette toutes les accusations formulées contre l'albanais unifié concernant une prétendue insuffisance de moyens d'expression, une rigidité de système, une limitation et une discrimination du guègue. L'œuvre de Kadaré permet de juger que ce sont plutôt les compétences limitées des locuteurs de l'albanais littéraire qui attisent cette hostilité continue. Par cette œuvre, l'albanais littéraire unifié a atteint le plus haut niveau de développement et d'ouverture, prouvant ainsi le fait que c'est la littérature qui élargit et développe même la norme.

## Pëllumb XHUFI

## LA BENDA DE L'ARBANON AU MOYEN ÂGE TARDIF

De manière explicite à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, mais en effet à partir du XI<sup>e</sup> siècle, les sources byzantines ainsi que celles pontificales et slaves mentionnent régulièrement la région de l'Arbanon (Ἀλβανον, Albanum, Рабльнь)<sup>1</sup>. C'est là que voit le jour la première formation étatique médiévale albanaise, la Principauté d'Arbanon<sup>2</sup>. Compte tenu de sa position géographique, à proximité de Durrës et le long de la voie Egnatia, l'Arbanon a été au centre de l'histoire médiévale non seulement albanaise, mais aussi adriatique et balkanique, et ce n'est pas par hasard que des balkanologues et des albanologues éminents l'ont baptisé comme le premier « noyau » de l'Albanie médiévale<sup>3</sup>.

Ce qui nous permet de connaître les frontières de la région de l'Arbanon au Moyen Âge ce sont avant tout les descriptions historiques d'Anne Comnène et notamment celles de Georges Akropolitès. Selon ce dernier, l'Arbanon comprenait toute la zone de collines et de montagnes entre les cours du Mat, au nord, et Shkumbin, au sud, tout comme entre leurs cours inférieurs, à l'ouest et la ligne Dibra-Ohrid, à l'est<sup>4</sup>. Cet espace géographique a été

<sup>1</sup> Th. Talloczy – C. Jireček, *Zwei Urkunden aus Nordalbanien*, in « Illyrisch-Albanische Forschungen », I. Band, München und Leipzig, 1916, p. 27.

<sup>2</sup> A. Soloviev, *Eine Urkunde des Panhypersebastos Demetrios, megas archon von Albanien*, in « Byzantinische Zeitschrift », 34 (1934), p. 304 sqq.

<sup>3</sup> M. Šufflay, *Srbi i Arbanasi*, Belgrade, 1925, p. 3-5, 34-35; *Realenzyklopädie*, 5. Band, p. 1988-1993; A. Ducellier, *Nouvel essai de la mise au point sur l'apparition du peuple albanais dans les sources byzantines*, in « Studia Albanica », n<sup>o</sup>. 2, 1972, p. 301; M. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, Oxford Univ. Press, 1975, p. 280; G. Prinzig, *Studien zur Provinz- und Zentralverwaltung im Machtbereich der epirotischen Herrscher Michael I und Theodoros Dukas*, in « Epeiriotika Chronika », 25 (1983), p. 57.

<sup>4</sup> An. Comnena, *Alexias*, éd. Bonn, vol. II, 1878, p. 199; Georg. Akropolitès, *Chronike Syngraphe*, Bonn, 1837, p. 28, 98, 149; L. Talloczy – C.

identifié à la Principauté d'Arbanon aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, au comté des Thopia au XIV<sup>e</sup> siècles et au noyau solide de l'État de Skanderbeg au XV<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Un siècle et demi après la mort de Skanderbeg, en 1621, un illustre habitant de ces contrées, Pjetër Budi originaire de Gurabardh, nous fait savoir que ses compatriotes considéraient les territoires de l'Arbanon d'autrefois comme les domaines de Skanderbeg et ceux-ci comprenaient selon lui le Mat, la Benda, le Kurbin, la Tamadhea et la Çermenika, qui se trouvent dans l'arrière-pays montagneux de Kruja et d'Elbasan<sup>6</sup>.

Cette information de Pjetër Budi est la plus explicite et elle énonce nom par nom les régions qui composaient l'Arbanon médiéval. Certes, elle ne fait pas cas de quelque région comme Dibra, par exemple, qui constituait l'extrémité orientale de l'Arbanon. De même, on y trouve Çermenika qui, dans la chronique connue de Jean Musachi en 1510, est mentionnée comme un domaine de Georges Arianiti<sup>7</sup>. D'autre part, elle ne fait pas mention de la région adjacente du Martanesh. Le silence sur cette dernière se poursuit d'ailleurs jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, exception faite du cas du Cadastre du Sandjak de Dibra de l'an 1467, où le nom de Martanesh apparaît pour indiquer cependant un simple village s'appelant ainsi<sup>8</sup>.

Toutefois, à côté de Kurbin, Benda et Çermenika, Pjetër Budi qui était un brillant connaisseur de cette aire, cite le nom de

Jireček, *Zwei Urkunden*, p. 127; A. Ducellier, *L'Arbanon et les Albanais au XI<sup>e</sup> siècle*, in « Travaux et Mémoires », III, Paris, 1968, p. 353-356.

<sup>5</sup> A. Ducellier, *L'Arbanon et les Albanais au XI<sup>e</sup> siècle*, p. 367; P. Xhufi, *Dilemat e Arbërit*, Tirana, 2006, p. 17-19.

<sup>6</sup> « sono verso i confini di Macedonia e Bulgaria altri popoli che si chiamano Paesi di Scanderbec, cioè Emathia, Benda, Corbini, Tamadea, Cermenica, posti nelle montagne sopra Croia et Elbasani », voir I. Zamputi, *Relazione mbi gjendjen e Shqipërisë veriore dhe të mesme në shek. XVII*, vol. I (1610-1634), Tirana, 1963, p. 300; *idem*, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, vol. III (1603-1621), Tirana, 1989, p. 380.

<sup>7</sup> « Sign. Arianiti Comneno fu signor di Cerninica e de Mocheno e de Spatenia », G. Musachi, *Breve memoria de li discendenti de nostra casa Musachi*, in Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berlin, 1873, p. 283, 287; I. Zamputi, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, vol. III, p. 37.

<sup>8</sup> S. Pulaha, *Lufta Shqiptaro-turke në shek. XV. Burime osmane*, Tirana, 1968, p. 332.

Tamadhea. Celle-ci est mentionnée dès 1510 par le chroniqueur Jean Musachi, selon lequel « ...il Signor Mosachi Comnino detto dal vulgo Dangelino, ch' hebbe un castello che se chiamò Biesca et altri casali assai che sono in Cerminichi e Tamadia »<sup>9</sup>. Giacinto Sospello, un missionnaire étranger qui a voyagé dans ces contrées, mentionne en 1650 Benda et Tamadhea comme deux segments de son itinéraire qui allait plus en profondeur du pays, aux frontières de la Haute Dibra, à travers la vallée de Sopot, où se trouvait aussi le Vajkal de Skanderbeg (*tutta la Benda sino a Tamadeia e più dentro alli confini della Dibra superiore nella valle di Sopot passata la Valcalia di Scanderbeg*)<sup>10</sup>. Un document de 1669 semble situer Tamadhea dans le même contexte et, entre autres paroisses de la diocèse de Benda, il énumère Gedin, Bastar, Gurabardh, Shën Martin, Shën Gjergj, Tamazei (Tamadhea), Valkali et Çermenika<sup>11</sup>.

Dans un rapport de 1649, Francesco Bolizza fait lui aussi cas de Tamadhea dans le contexte suivant : « La mission de Derven était la plus étendue... elle comprenait dans les montagnes et en bas de leurs versants toute la Rëndesi, la Tamadhea, Saint Martin, la Pierre Blanche et la vallée de Sopot »<sup>12</sup>. Derven, précise Giacinto Sospello en 1650, se trouvait à 5 milles à l'est de Kruja et, dans cette direction, la mission de Derven « abbracciava tutta la Benda sino a Tamadeia,

<sup>9</sup> G. Musachi, *Breve memoria*, p. 288. *Biesca (Pieshka)* existe encore aujourd'hui comme nom de tribu à Gurakuq de Biza.

<sup>10</sup> I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 396.

<sup>11</sup> M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, vol. II, Città del Vaticano, 1992, p. 718.

<sup>12</sup> « La missione di Bervendi era la piu vasta di tutte...comprendeua dunque nelli monti et radici d'essi tutta la Randossia, la Tamadeia, S. Martino, Pietra Bianca et valle de Soppoti », voir I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 376. La région de Randisie (Rëndisie), faisait partie des domaines de Georges Kastriot – Skanderbeg (G. Musachi, *Breve Memoria*, p. 284) et se prolongeait à l'ouest de la chaîne montagneuse Kruja-Dajt. En 1583 c'était une nahiye du kaza d'Akçahisar, c'est-à-dire de Kruja. Voir S. Pulaha, *Mbi gjendjen në vitet 20-30 të shek. XV në tokat shqiptare dhe mbi qëndrimin e klasës feudale kundrejt pushtimit osman*, in « Studime për epokën e Skënderbeut », vol. II, Tirana, 1989, p. 280; K. Biçoku, *Për Skënderbeun*, Tirana, 2005, p. 70-71; K. Frashëri, *Skënderbeu. Jeta dhe Vepra*, Tirana, 2002, p. 69, 70.

*e più dentro sino alli confini della Dibra superiore nella vale di Sopotì passata la Valcalia di Scanderbegh*<sup>13</sup>.

À première vue, il nous semble donc que la Tamadhea n'est autre que le Martanesh actuel : Ce dernier donne à l'est justement sur Dibra, tout comme l'indique Sospello et, au sud-est sur Çermenika, une contrée avec laquelle le Martanesh a une grande proximité, non seulement sur le plan géographique. En effet, le Cadastre ottoman de l'année 1519, comme nous le fait savoir l'éminent chercheur turc Halil Inalçik, définit la Tamadhea comme une nahiye faisant partie du vilayet de Çermenika<sup>14</sup>. Un autre cadastre plus tardif, celui d'Ohrid de l'année 1583, inclut la Tamadhea, ainsi que la Benda, dans la liste des sandjaks<sup>15</sup>.

Un autre problème encore plus difficile qui se pose parallèlement à l'identification des unités géographiques c'est l'identification des circonscriptions ecclésiastiques de l'Arbanon. Sans nul doute, l'Arbanon géopolitique ne correspond pas à l'Arbanon ecclésiastique<sup>16</sup> qui apparaît pour la première fois vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle (en 1166) comme un évêché catholique dont l'étendue comprenait la majeure partie de la Mirdita<sup>17</sup>. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, le diocèse de l'Arbanon comprend aussi les zones de Kurbin, d'Ishmi, ainsi que les anciens domaines des Jonima sur le littoral entre Lezha et Ishmi<sup>18</sup>. Au sens ecclésiastique, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, les territoires de l'Arbanon s'étendaient sur plusieurs diocèses : Durrës, Kruja, Stéphanie, Kunavia (*Chounavia*) et Lezha<sup>19</sup>. C'est dans cette aire que le catholicisme et l'orthodoxie se sont

<sup>13</sup> I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 396.

<sup>14</sup> H. Inalçik, *Les régions de Kruje et de la Dibra autour de 1467*, in « Deuxième Conférence des Études Albanologiques », vol. I, Tirana, 1969, p. 236.

<sup>15</sup> S. Pulaha, *Pronësia feudale në tokat shqiptare, shek. XV-XVI*, Tirana, 1988, p. 289.

<sup>16</sup> A. Meksi, *Peshkopata e Arbërit*, in « Hylli i Dritës », n<sup>o</sup>. 5-6, Tirana, 1995, p. 40.

<sup>17</sup> A. Meksi, *Peshkopata e Arbërit*, p. 39.

<sup>18</sup> K. Biçoku, *Mjedisi kishtar e politik i Kuvendit të vitit 1462*, in « Formula e Pagëzimit », Tirana, 2008, p. 12-13, 19-20.

<sup>19</sup> M. Šufflay, *Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien. Die orthodoxe Durchbruchzone im katholischen Damme*, in « Illyrisch-Albanische Forschungen », I. Band, München und Leipzig, 1916, p. 197, 203.

affrontées pour une longue période jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, quand Rome a semblé triompher définitivement sur Constantinople, attachant les populations locales à la variante catholique romaine de la foi chrétienne<sup>20</sup>. Toutefois, la division des circonscriptions ecclésiastiques était en Albanie assez instable et changeait au gré des circonstances politiques agitées que traversait le pays. Par conséquent, même le territoire de l'Arbanon, dont le christianisme ancien et structuré a pu résister à l'islamisation définitive jusqu'au passage du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup>, était divisé en diocèses qui ont changé de nom et de juridiction au fil des siècles et qui ne peuvent donc pas être identifiés à des régions géographiques<sup>21</sup>. Ceci est, par exemple, le cas du diocèse de Chounavia, dont le nom remonte loin dans le temps, mais ne trouve plus sa place aujourd'hui dans la carte de l'Albanie. Cet évêché de l'Arbanon est situé par Šufflay dans la zone intérieure du Mat, à l'intérieur du bassin du fleuve homonyme<sup>22</sup>, alors que Stadtmüller choisit l'embouchure du fleuve, la zone de Breg-Mata<sup>23</sup>. De son côté, A. Meksi s'approche de Šufflay quand il situe les frontières de Chounavia dans la zone montagneuse de Shëngjergj, à

<sup>20</sup> A. Ducellier, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen âge. Durazzo et Valona du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Thessalonique, 1981, p. 553.

<sup>21</sup> P. Bartl, *Albania Sacra: Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*, Wiesbaden, 2007, p. 17-18; A. Meksi, *Peshkopata e Arbërit*, p. 39. Pour apporter un exemple comment les frontières des évêchés étaient modifiées au fur et à mesure que progressait l'invasion ottomane, rappelons qu'en 1404 le couvent bénédictin de Notre-Dame de Brret (*Sanca Maria de Bereto*), qui faisait partie du diocèse de Kruja, était passé en 1421 au diocèse de l'Arbanon (*monasterii Sancte Marie de Bereto Arbanensis*). Vraisemblablement, le passage de Kruja entre les mains des Ottomans, en 1415, avait fait transférer les paroisses de cet évêché à l'évêché voisin de l'Arbanon. Voir *Monumenta Albanica*, vol. I: *Registra Lateranensia annos 1401-1454 continens*, n<sup>o</sup>. 62, p. 193; n<sup>o</sup>. 212, p. 486.

<sup>22</sup> « Dunkel ist... die Entstehung des Bistums von Chunavien, einer Landschaft zëischen Durazzo und den Bergen auf der Westseite des oberen Tales des Mat; auch die Residenz dieses Bischofs mit eigenem Domkapitel (1320) ist gänzlich unbekannt », voir M. Šufflay, *Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien. Die orthodoxe Durchbruchzone im katholischen Damme*, in « Illyrisch-Albanische Forschungen », I. Band, München und Leipzig, 1916, p. 196.

<sup>23</sup> G. Stadtmüller, *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte*, Wiesbaden, 1966, p. 171.

l'est de Tirana<sup>24</sup>. L'argument principal qui a conduit à situer Chounavia de cette manière semble être l'affirmation de l'historien byzantin du XIII<sup>e</sup> siècle, Akropolitès, qui parle d'une marche forcée qu'il aurait effectuée en plein hiver 1258 sur l'itinéraire Durrës-Chounavia-Mat-Dibra<sup>25</sup>.

Le voyage est donc présumé en ligne droite au départ de Durrës, à un moment où, compte tenu des circonstances d'insécurité qui prédominaient à cette époque-là sur le segment de la voie Egnatia contrôlé par les citadelles de Ndroq (Andronic), Ishmi et Preza, Akropolitès a dû, semble-t-il, choisir le périphérique méridional d'Egnatia, celui qui menait de Durrës à Rrogozhina et à Peqin, couper ensuite en diagonale vers Petrela et continuer après vers les hauteurs de Shëngjergj et du Mat. Toutefois, l'identification de Chounavia avec la zone montagneuse de Tirana, voisine avec les contrées du Mat, est contradictoire avec ce qu'affirme sur cette question un rapport de 1644 de Marc Skurra, l'archevêque de Durrës, qui, par son origine de Kruja et sa fonction, devait connaître parfaitement la géographie ecclésiastique de l'Arbanon. En effet, selon Skurra, le diocèse de Chounavia, suffragant de l'archevêché de Durrës, s'étendait sur la ceinture de collines entre Kavaja et Lushnje<sup>26</sup>. Skurra affirme qu'il y avait à Chounavia des noyers, des vignes et des oliveraies et cela nous amène certainement à une zone tempérée de climat méditerranéen, plutôt que dans les montagnes de l'arrière-pays qui auraient résulté si Chounavia s'était trouvé sur le cours supérieur du Mat ou sur les hauteurs de Shëngjergj<sup>27</sup>. Le fait que Marc Skurra précise que Chounavia se trouvait à proximité des montagnes (*vicina alli monti*) ne compromet pas du tout sa proximité avec le littoral, étant donné que les hauteurs de Krraba et d'Elbasan donnent l'idée d'une montagne dominante par rapport au paysage de collines qui commence derrière la ligne côtière entre Durrës, Kavaja et Lushnje<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> A. Meksi-D. Komata, *Kisha e Shën Mërisë së Brarit*, in « Iliria », Tirana, 1987, n<sup>o</sup> 2, p. 224.

<sup>25</sup> G. Akropolitae, *Chronike Syngraphe*, éd. Teubner, Lipsiae, 1903, p. 143.

<sup>26</sup> L. Tacchella, *Il Cattolicesimo in Albania nei sec. XVII-XVIII*, Verona, 1984, p. 65-67.

<sup>27</sup> I. Zamputi, *Relazione*, vol. II, p. 342.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 274.

C'est sur cette base que Farlati a situé Chounavia sur une « douce plaine » (*amoena planitie*) qui commence sur la bande littorale et qui, passant à travers les montagnes, s'approche de la Macédoine<sup>29</sup>. C'est là en effet que cette région est située même par le géographe de l'Antiquité Strabon, qui affirmait que « ceux qui partent d'Apollonia et d'Épidamne se joignent à un point du trajet qui se trouve à distance égale de ces deux villes (il s'agit de l'actuelle Rrogozhina – P. Xh.). Toute la voie s'appelle Egnatia et son premier trait traverse la Candavie, une montagne d'Illyrie »<sup>30</sup>. En 1662, l'évêque de Durrës Nicolas Karpeni affirme que la Chounavia était appelé dans la langue des gens du pays *Cavara*, ce qui nous amène explicitement au nom de la ville actuelle de Kavaja<sup>31</sup>.

Autour de 1640, à l'époque où Marc Skurra était l'archevêque de Durrës, dans cette ville au bord de l'Adriatique il ne restait plus aucun chrétien (*dentro nella città non ci sono christiani*)<sup>32</sup>. Pour assurer son autorité, mais aussi les revenus nécessaires, le prélat de Durrës qui était en même temps à la tête des évêchés suffragants de Kruja, Benda, Lissus, Chounavia, Stéphania et Alban (Elbasan)<sup>33</sup>, devait assumer de gérer directement une aire assez vaste. Cette espace commençait par Shijak (Saint-Jacques), continuait au nord jusqu'à Ishmi (Mollëkuqe-*Molacucci*), puis s'étendait à l'est jusqu'à Brrar de Tirana, où se trouvait le célèbre monastère de Notre-Dame qui servait de résidence d'été de l'archevêque de Durrës (*ha santa Maria sita sopra la villa di Berrari, antichamente fu chiesa famosissima di*

<sup>29</sup> D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII, p. 408.

<sup>30</sup> Strabon, *Geographica*, livre VII, in *Ilirët dhe Iliria te autorët antikë*, Tirana (Toena), 2002, p. 158. Cf. A. Pertusi, *Martino Segono di Novo Brdo vescovo di Dulcigno. Vita e Opere*, Roma, 1981, p. 113. C'est à la même position, à un segment de la voie reliant la Macédoine (Ohrid) à Durrës et Apollonia, que la Candavie est située également par Jules César : *Pompeius erat eo tempore in Candavia iterque ex Macedonia in hiberna Apolloniam Durrachiumque habebat* (Caes. Comment. Belli Civ., III, 11, 2); *Pompeius per Candaviam iter in Macedoniam expeditum habebat* (Ibid., III, 79, 2).

<sup>31</sup> « *Il vescovado Canoviense, detto in lingua Albanese Cavara* », voir J. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, vol. II, Città del Vaticano, 1992, p. 275.

<sup>32</sup> I. Zamputi, *Relacione*, vol. II, p. 226.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 252.

*devotione et miracoli e spasso dell'Arcivescovo di Durazzo*). De Brrar, la frontière s'étendait vers le sud jusqu'à Elbasan, laissant sous la juridiction de l'archevêque de Durrës tous les villages à l'ouest de la ligne Priska-Barbas-Pllumbas-Skuterra-Shën Gjon, puis continuait en direction de l'ouest, vers Bishqem, Peqin, Rogozhina, Kavaja, pour se refermer de nouveau derrière Durrës, à Shijak<sup>34</sup>. Cette vaste étendue donnait à l'archevêché de Durrës même l'ancien noyau de l'évêché de Chounavia, délimité par une ligne passant de Shijak à Ndroq, Peza, Petrela, Krraba, Shën Gjon, Bishqem, Peqin, Rogozhina, Kavaja et revenant à Shijak. Que ces hauteurs qui se déploient à droite de la route menant aujourd'hui de Tirana à Elbasan aient été la vraie Chounavia, cela est prouvé aussi par un document de l'année 1318, où il est fait mention de l'église de Saint-Nicolas de Petrosa de Chounavia (*ecclesie sancti Nicolai de Petrosa Cunaviensis*)<sup>35</sup>. En effet, Petroza est encore aujourd'hui le nom d'une localité entre Peza et Kavaja.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte néanmoins que l'identification des pays de l'Arbanon présente de sérieuses difficultés : il ne suffit pas seulement d'éplucher la documentation, il est aussi indispensable de connaître le terrain. C'est justement le manque de connaissance du terrain qui a induit en erreur d'éminents chercheurs de l'histoire politique et religieuse de l'Albanie. Ainsi, ignorant la géographie de la zone montagneuse de Tirana, Le Quien se trompe lorsqu'il trouve dans un document de 1404 du pape Boniface IX la mention du diocèse « *Priscensis et Bendensis* », qui avait été créé de l'union de deux évêchés voisins (*invicem canonice invictis*), et il entend « *Priscensis* » comme « *Prisrenensis* »<sup>36</sup>. Cette interprétation est rejetée par Farlati, lequel juge impossible que deux évêchés tellement distants l'un de l'autre aient eu à leur tête le même évêque. Aussi est-il de l'avis que le titre *Priscensis* s'attachait à *Prisca* (Priska la Grande et Priska la Petite), une localité au voisinage immédiat de la Benda<sup>37</sup>. Ce pendant, un siècle plus tard, un grand chercheur en matière d'histoire médiévale de l'Albanie, M. Šufflay, ne s'en tient

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 225-230.

<sup>35</sup> *Acta Albaniae*, I, nr. 637.

<sup>36</sup> M. Le Quien, *Oriens Christianus*, vol. III, Paris, 1740, p. 953.

<sup>37</sup> D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII, p. 402.

pas à cette interprétation pourtant logique. Ce dernier non plus n'était pas très familier avec la géographie de l'Albanie. Tout comme Le Quien, il confond *Priscensis* avec *Prisrenensis* et, étant donné que le titre de l'évêché se présente après 1404 par un autre binôme, *Bendensis et Stephanensis*<sup>38</sup>, il conclut que *Priscensis* (qui désignerait selon lui le diocèse de Prizren) et *Stephanensis* sont la même chose, la deuxième appellation s'étant substituée à la première à un certain moment donné. D'après Šufflay, le document du pape Boniface IX en 1404 parlerait donc d'un évêché de Prizren et de Benda (ou de Benda et de Stéphania qui aurait remplacé plus tard Prizren)<sup>39</sup>. À la différence d'Eubel qui, à notre avis, a identifié à juste titre le diocèse de Priska à celui de Stéphania<sup>40</sup>, Šufflay identifie arbitrairement l'évêché de Stéphania à celui de Prizren : en effet, ignorant l'existence de la zone de Priska sur le versant occidental de la chaîne montagneuse Kruja-Tirana, comme nous venons de le souligner, il lit le mot « *Priscensis* » comme « *Prisrenensis* »<sup>41</sup> et, conscient du fait que Stéphania ne pouvait pas être trop loin de Prizren, vu qu'elle s'est substituée à cette dernière dans l'appellation épiscopale, il situe Stéphania le plus près de Prizren, à l'extrémité nord-est de la région du Mat<sup>42</sup>. En réalité, dans cette direction, de Dukagjin jusqu'à Lura,

<sup>38</sup> Ainsi, le 20 décembre 1363, est-il fait mention de « *Demetrius episcopus Stephanensis et Bendensis* ». De même, il a été fait mention du diocèse et de divers titulaires de l'évêché de Stéphania et de Benda au XV<sup>e</sup> siècle, voire aux premiers siècles de la domination ottomane. Voir *Acta Albaniae*, II, appendice 21; K. Biçoku, *Mjedisi kishtar dhe politik i Kuvendit të vitit 1462*, p. 15; *Monumenta Albanica*, éd. E. Lala-M. Ahmeti, vol. I: *Registra Lateranensia annos 1401-1454 continens*, n<sup>o</sup>. 161, p. 411; n<sup>o</sup>. 168, p. 414; n<sup>o</sup>. 170, p. 416. Nous tenons à remercier le Dr. Lala et le Dr. Ahmeti, qui ont eu l'obligeance de nous mettre à disposition le manuscrit de l'ouvrage à paraître prochainement aux éditions Ombra GWG.

<sup>39</sup> *Acta Albaniae*, II, n<sup>o</sup>. 747, note 1.

<sup>40</sup> C. Eubel, *Hierarchia Catholica medii aevi*, vol. I, Münster, 1898, p. 488.

<sup>41</sup> *Acta Albaniae*, vol. II, n<sup>o</sup>. 326, notes, 748, note 1.

<sup>42</sup> M. Šufflay, *Acta Albaniae*, vol. I, n<sup>o</sup>. 57 (notes). Toutefois, dans une étude postérieure, M. Šufflay affirme « ne pas savoir situer avec certitude le lieu où se trouvait l'évêché de Stéphania », voir M. Šufflay, *Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien*, in « *Illyrisch-Albanische Forschungen* », I. Band, München und Leipzig, 1916, p. 195.

Qidhën et Sinja de Dibra, Marc Skurra mentionne en 1641 le diocèse de Lissus (*Lisiense*)<sup>43</sup>.

Quant à la Stéphania, celle-ci est certainement mentionnée comme une région ou un évêché au voisinage de la région ou de l'évêché de la Benda. Son nom doit être considéré en rapport avec la citadelle *Stephaniacum* construite par l'empereur Justinien au VI<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>. Plus tard, la Stéphaniaque s'est transformée en siège épiscopal et, en 879, on trouve une première mention de Côme, évêque de Stéphania, qui aurait participé au synode de Constantinople avec son supérieur, Lucien, le métropolitain de Durrës, et qui aurait adhéré à cette occasion, tout comme ce dernier, au schisme de Photis<sup>45</sup>. Un autre évêque de Stéphania, mentionné en 1366, était Pierre qui, jusqu'à ce moment-là, avait été évêque de Benda et était passé à l'évêché voisin de Stéphania sur l'ordre du pape Urbain V<sup>46</sup>. Plus tard, jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, il y aurait toute une série d'évêques de Stéphania, dont on peut rappeler Georges Sgura, ancien curé de l'église de Saint-Nicolas à Durrës, que le pape Paul III a promu en 1549 en évêque de Stéphania<sup>47</sup>. Il faudrait citer aussi Sylvestre « *de Albania* », désigné en 1582 par le pape Grégoire XIII comme évêque de Stéphania et de Benda, ainsi que Nicolas Mekaïshi, nommé à ce poste en 1592 par Clément VIII<sup>48</sup>. Tous ces trois prélats étaient vraisemblablement originaires de cette même région, comme le laissent entendre aussi leurs noms de famille, Sgura (Skurra) et Mekaïshi. Quant à l'endroit où se situait Stéphania, une description de l'Albanie de l'année 1578 nous fait savoir que l'évêché de Stéphania était à mille quatre-vingts pas (environ deux kilomètres) de Kruja, en direction de la Grèce, autrement dit au sud, où elle séparait les diocèses de Chounavia et de Benda<sup>49</sup>. Comme on vient de le voir, en 1404, l'évêché de Benda avait été uni à celui de Priska. Cependant, la mention de l'évêché de Priska constitue un cas isolé, car ce qui est

<sup>43</sup> I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 244-252.

<sup>44</sup> Procopius, *De aedificiis*, livre IV, chap. 6.

<sup>45</sup> D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII, p. 405.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 403; *Acta Albaniae*, I, n<sup>o</sup>. 57 (notes).

désigné en 1404 pour une seule fois comme « évêché de Priska et de Benda » se présente normalement sous l'appellation « évêché de Stéphania et de Benda »<sup>50</sup>. Stéphania résulte donc n'être justement autre chose que Priska<sup>51</sup>. De toute façon, cette contrée s'étendait à l'est de Kruja (*Il vescovo Stefanensis, che ha il vescovado sopra Chrogia in Albania*)<sup>52</sup>. En admettant aussi bien les rétrécissements que les élargissements éventuels, il résulte que cet ancien siège épiscopal de Stéphania (la Stéphaniaque) s'identifie plus ou moins à celui de Priska et, tout comme ce dernier, après le XV<sup>e</sup> siècle, il a été uni du point de vue ecclésiastique à l'évêché de Benda. Une telle unification d'évêchés, due tant à l'insuffisance du clergé qu'à l'amincissement de l'espace chrétien face à la poussée de l'islam, est attestée à cette époque-là même en ce qui concerne les évêchés voisins de Kruja et d'Arbanon. L'évêché de Stéphania était justement voisin de Kruja (pas au nord-est du Mat, comme le supposait Šufflay). À la différence du co-évêché de Benda, Stéphania comprenait les villages situés sur le versant occidental de la chaîne montagneuse Kruja-Tirana, de Priska la Petite à Priska la Grande, y compris Brrar (*Burani*) où se trouvait le vieux monastère de Notre-Dame, qui avait servi autrefois de résidence d'été de l'archevêque de Durrës et qui était devenu en 1601 la résidence de Nicolas Mekaishi, évêque de Stéphania et de Benda et, en même temps, visiteur apostolique général de l'Albanie<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> D. Farlati, *ibid.*, p. 402; I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 266, 267.

<sup>51</sup> Contrairement à notre avis, K. Biçoku donne une étendue assez vaste du diocèse de Stéphania, allant de l'arrière-pays de Kruja jusqu'aux frontières d'Elbasan et à Lis du Mat. Dans la même étude, il identifie Stéphania à Benda et, plus loin, à Lis : K. Biçoku, *Mjedisi kishtar dhe politik i Kuvendit të vitit 1462*, in « Formula e Pagëzimit », Tirana, 2008, p. 15, 16.

<sup>52</sup> I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 48.

<sup>53</sup> En 1601, l'évêque de Stéphania et de Benda, Nikolas Meikashi, s'était installé justement au monastère de Notre-Dame de Brrar (*Burani*). Voir I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 266, 267. Pour une plus ample information concernant le couvent en question, voir A. Meksi-D. Komata, *Kisha e Shën Mërisë së Brarit*, in « Iliria », Tirana, 1987, n<sup>o</sup>. 2, p. 215-227; A. Dhima, *Gërmime në Brar*, in « Iliria », Tirana, 1987, n<sup>o</sup>. 2, p. 265; E. Soppi, *Të dhëna të reja të përfuturës gjatë restaurimit të kishës së Shën Mërisë së Brarit*, in « la Culture populaire albanaise », X (1990), p. 91-99.

Le fait que le diocèse de Stéphania se trouvait à proximité de Kruja est attesté également par un document de l'année 1591 qui affirme que « le diocèse de l'évêque de Stéphania se trouve au-dessus de Kruja, en Arbanon ». D'ailleurs, à l'occasion de quelques projets d'insurrection anti-ottomane en 1595 et en 1602, précisément en raison de la proximité géographique, l'évêque de Stéphania, Mekaïshi, s'est vu confier l'assaut sur la ville de Kruja et ses environs<sup>54</sup>.

La géographie des évêchés de l'arrière-pays de Durrës semble être éclaircie au mieux par Marc Skurra. D'après lui, le diocèse de Kruja se trouvait à gauche de Durrës, en direction du nord, le diocèse de Benda se trouvait au-delà de Durrës, entre la montagne de Kruja et le mont Trodhen, alors que le diocèse d'Alban, autrement dit d'Elbasan (*La città d'Albano...presso il fiume Scumino*)<sup>55</sup> était mitoyen avec celui de Benda et s'étendait au sud de ce dernier. Finalement, le diocèse de Chounavia se situait au-delà de celui d'Alban et, à environ dix-sept milles à droite de Durrës, allait jusqu'à la mer Adriatique<sup>56</sup>. Marc Skurra cite également un par un les villages où s'étendait la juridiction de l'évêché de Benda : il mentionne entre autres Shëngjergj (Saint-Georges), Shëngjin (Saint-Jean, *Sceginasi*), Shupal (Saint-Paul), Fravesh (*Javacessi* ?), Qafë-Mollë (*Colle di Molla*), Kemarda (*Chemarda*), Mner (*Mneri*), Bastar, Gurabardh (*Pietrabanca*), Shën Martin (Saint-Martin), Xibri (*Ziburi*) et Batra (*Baderra*), etc.<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> I. Zamputi, *Relacione*, II, p. 82, 296.

<sup>55</sup> F. Cordignano, *Geografia ecclesiastica dell'Albania*, in « *Orientalia Christiana Periodica* », vol. XXXVI, Roma, 1934, p. 35.

<sup>56</sup> F. Cordignano, *ibid.*, p. 31; Rapport de Marc Skurra, poste 1644, in I. Zamputi, *Relacione*, vol. II (1634-1650), Tirana, 1965, p. 320.

<sup>57</sup> Rapport de Marc Skurra, archevêque de Durrës, le 20 décembre 1641, in I. Zamputi, *Relacione*, vol. II, p. 236-238; L. Tacchella, *Il Cattolicesimo in Albania nei secoli XVII e XVIII*, Verona, 1984, p. 64. *Pietrabanca*, citée ici et dans nombre d'autres sources de cette époque-là (Rapport de Marin Bici, 1610, in I. Zamputi, *Relacione*, I, p.142) n'est autre que la forme italianisée de la *Petralba* latine de Barletius (M. Barleti, *Histori e Skënderbeut*, 2<sup>e</sup> éd., Tirana, 1967, p. 80, 81, 86, etc. De même, dans un document de 1567 : *Petra alba*, voir I. Zamputi, *Dokumente të shek. XVI-XVII*, vol. I, Tirana, 1989, p. 242). C'était le pays de naissance de Pjetër Budi : *Pietra Bianca, fortezza di Cruatia in Albania della casa di antichi Budi di Macedonia* (v. 1621, lettre de Pjetër Budi, in I. Zamputi, *Relacione*, I, p. 196).

Dans le cadre de l'enregistrement des propriétés, le Cadastre ottoman de Dibra de 1467 indique comme faisant partie de la nahiye (ou du vilayet) de Benda les villages Pijaç, Muniz, Kulura, Bensch, Budonish, Kutis, tous impossibles à identifier aujourd'hui, ainsi que des villages connus tels que Bastar, Bulçesh, Dush (*Mdush*), Bruç (*Brus*) Shëngjin, Fravesh, Selitë, Linzë, Shupal<sup>58</sup>. Cette vaste étendue comprenait donc la zone de Shupal (Priska), celle de Shëngjergj (y compris peut-être le Martanesh aussi), ainsi qu'une partie du Mat, avec Xibri et Gurabardh. L'évêché de Benda est mentionné pour la première fois en 1363, avec Pierre comme évêque<sup>59</sup>. À l'époque de l'occupation ottomane, Benda a perdu son importance. Farlati, citant le géographe Baudrandus, affirme que « selon le Kouropalate, Benda est une ville de la Macédoine dans les pays de l'Arbanon, un siège épiscopal sous la juridiction de l'archevêque de Durrës, qui maintenant, après son invasion par les Turcs, s'est réduite en ruines ; son évêque réside dans la citadelle de Mamli et toute la région qui s'étend autour de la ville de Benda s'appelle elle aussi la Benda et

---

Oliver Schmitt, dans son dernier ouvrage *Skanderbeg*, se réfère constamment à *Gurabardh (Pietra alba)* sous l'appellation slave *Bela Kamena*. Pourtant, Schmitt promet d'entrée de jeu (p. 35, note 73 de l'édition en albanais *Skënderbeu*) que les toponymes et les anthroponymes de son ouvrage seraient donnés sous la forme dans laquelle ils se trouvent dans les documents d'époque. Pourtant, la forme slave *Bela Kamen*, à notre connaissance, n'est employée que dans le Cadastre ottoman du Sandjak de Dibra de 1467, empruntée, selon toute vraisemblance, à des registres slaves de l'archevêché d'Ohrid. Schmitt préfère s'en tenir justement à cet exemple unique qui semble soutenir sa thèse, selon laquelle la zone de Dibra (allant dans ce cas-là jusqu'au Mat !), autrement dit les pays d'où venaient les Kastrioti, « étaient ethniquement mélangés » (p. 37). Il est opportun de rappeler que Gurabardh se trouve exactement au cœur de l'enclave du Mat, que Georg Stadtmüller a défini comme le noyau de l'Albanie, une zone ethniquement pure, hermétiquement fermée et vierge quant aux influences et aux colonisations romaines ou slaves. Voir G. Stadtmüller, *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte*, 2. Auflage, Wiesbaden, 1966, p. 118-122.

<sup>58</sup> H. Inalçik, *Les régions de Kruje et de la Dibra autour de 1467*, in « la Deuxième Conférence des études albanologiques », vol. I, Tirana, 1969, p. 231 ; S. Pulaha, *Lufta shqiptaro-turke në shek. XV. Burime osmane*, Tirana, 1968, p. 346, 370-374.

<sup>59</sup> D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII, p. 404.

comprend également la zone de la Çermenika en pays de Kruja, comme nous l'avons appris par l'archevêque de Durrës »<sup>60</sup>.

Nous avons consacré une étude à part à un essai visant à prouver que le noyau de la Principauté de l'Arbanon, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, était constitué justement par la région de la Benda. Dans cette même étude, nous avons avancé la thèse selon laquelle les princes de l'Arbanon, Progon et ses fils, Dhimiter et Gjin, étaient de la famille bien connue des Skurra, originaire de cette aire<sup>61</sup>. Dans la zone de Benda, il y a aujourd'hui encore deux villages qui s'appellent ainsi, l'un voisin du village Mner, l'autre, plus reculé vers l'est, étant un hameau de Shëngjin, dans les hauteurs de Shëngjergj. Cependant, le nom Skurra est largement répandu sur tout l'ancien territoire de l'Arbanon<sup>62</sup>. Certes, la tombe monumentale du *sebaste* Mihal Skurra (1210) à l'église de Notre-Dame de Brrar atteste en faveur d'un statut élevé des Skurra sur le plan social et politique<sup>63</sup>.

En effet, durant tout le Moyen-âge, le nom Skurra était celui d'une des familles les plus illustres de l'Arbanon, laquelle était entrée en rapports privilégiés même avec Byzance, les Angevins ou l'Empire ottoman<sup>64</sup>. Nous savons que quelques représentants des

<sup>60</sup> Le *Kouropalate* (κουροπαλάτης), mentionné ici par Baudrandus, est sans doute Jean Skylitzès, le chroniqueur byzantin du XI<sup>e</sup> siècle, qui a porté en effet un titre pareil. Mais, comme le fait remarquer à juste titre Farlati, Skylitzès parle d'un pays appelé *Bodina*, le même que Kédrenos appelle plus tard *Bodena* et qui n'a certainement rien à voir avec notre Benda, mais plutôt avec la ville de Vodena en Macédoine. Voir D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII, p. 401.

<sup>61</sup> Dans un traité de 1210 entre la République de Raguse et le maître de l'Arbanon, le *panhypersebaste* et *magnus archonde* Dhimiter, parmi les garants qui signent l'accord en question au nom de Dhimiter, il y a aussi un certain *Andreas Stapanus* (Andrea Shtëpani). Ce nom nous ramène justement à Shëngjergj (Saint-Georges) de Benda, où les Shtëpani sont encore aujourd'hui une des familles les plus notoires de la zone. Voir P. Xhufi, dans *Historia e Popullit Shqiptar*, vol. I, Tiranë, 2002, p. 230-231.

<sup>62</sup> P. Xhufi, *Skurrajt e Arbërit*, in « Studime Historike », 1991, n° 2, p. 106.

<sup>63</sup> A. Meksi-D. Komata, *Kisha e Shën Mërisë e Brarit*, in « Iliria », n° 2, 1987, p. 215-227.

<sup>64</sup> Rappelons les stratèges Léon Skurra de Corinthe (1202), Progon Skurra d'Ohrid (1295) et le *sebaste* Skurra de Jannina (1321), ainsi que Isa bey Skurra

Skurra, en plus des postes militaires importants qu'ils ont pu occuper, ont réussi aussi à se lier par alliance de mariage avec la famille de l'empereur byzantin elle-même. Tel était dans les années 1200 le *stratège* Léon Skurra, commandant de Corinthe et de Nauplie<sup>65</sup>, deux places fortes qui seraient défendues par des guerriers (*stratiotes*) albanais même deux siècles plus tard<sup>66</sup>. L'origine albanaise de Léon Skurra est considérée désormais par les historiens comme établie<sup>67</sup>. En 1203, Léon Skurra a épousé Eudoxie, la fille de l'empereur byzantin Alexis III Ange<sup>68</sup>.

D'autre part, une inscription fondatrice de l'église de Saint-Clément d'Ohrid, de l'année 1295, parle d'un personnage important, le *mezas eteriarchos* Progon Skurra, qui était à ce temps-là commandant de la ville et qui est mentionné également en sa qualité de beau-fils (*γαμ[π]ρός*) de l'empereur de Byzance, Andronic II Paléologue<sup>69</sup>. Parvenir à s'introduire dans le cercle de la famille impériale par des liens de mariage avec des princesses byzantines, c'était bien entendu un privilège rare pour des familles originaires des provinces albanaises. Cependant, il paraît que les Skurra jouissaient de ce privilège. Et si les deux cas d'alliances impériales de la part de nobles albanais que nous connaissons appartiennent tous les deux à la famille Skurra, on ne pourrait pas s'empêcher de supposer que le

---

(Uzkuri), beylerbey d'Anatolie au milieu du XV<sup>e</sup> siècle. Voir W. Miller, *The Latins in the Levant. A history of frankish Greece (1204-1566)*, London, 1908, p. 78; C. Jireček, *Geschichte der Serben*, Gotha, 1911, p. 338; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, IV. Teil, nr. 2454; S. Pulaha, *Studime për epokën e Skënderbeut*, vol. II, Tiranë, 1989, p. 304.

<sup>65</sup> Akropolitès, *Chronike Syngraphe*, Lipsiae, 1903, p. 24.

<sup>66</sup> J. Poulos, *E epoikesis ton Albanon eis Korinthian*, in « Epeteris tou Mesaionikou Archeiou », 3 (1950), p. 52 sqq.; D. Zakythinis, *Le Despotat grec de Morée*, vol. II, Athènes, 1953, p. 29-36; P. Topping, *Albanian Settlements in Medieval Greece: some Venetian Testimonies*, in « Charanis Studies », éd. A. Laiou-Thomadakis, New Jersey, 1980; C. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen âge*, vol. VI, p. 159, 175, etc.

<sup>67</sup> C. Sathas, *Documents inédits*, vol. I, Paris, 1880, p. XXII; F. Babinger, *Albanische Stratioten im Dienste Venedigs*, in « Studia Albanica », 1964, n<sup>o</sup>. 2, p. 101.

<sup>68</sup> Akropolitès, p. 24; W. Miller, *The Latins in the Levant*, p. 78.

<sup>69</sup> H. Gelzer, *Der Patriarchat von Ochrida*, Leipzig, 1902, p. 13; J. Ivanova, *Bllgarski starini iz Makedonija*, Sofia, 1931, p. 38.

troisième gendre impérial, le prince Dhimiter d'Arbanon qui a épousé Comnéna, petite-fille de l'empereur de Byzance Alexis III Ange, ait été également un descendant de cette famille-là. D'autant plus que l'on sait que Comnéna était née du mariage de Stefan Némania de Serbie avec Eudoxie, la fille préférée de l'empereur Alexis III. Comme nous venons de le voir, celle-ci avait épousé en secondes noces le stratège Léon Skurra (en 1203), quelques années avant le mariage de sa fille Comnéna avec le prince de l'Arbanon, Dhimiter. Dans les circonstances où les alliances par le mariage avec la famille de l'empereur byzantin étaient un privilège rarement réservé à des familles en provenance des « provinces » byzantines et où, dans les seuls cas connus, la famille qui bénéficiait de ce statut était celle des Skurra d'Arbanon, on peut ne pas douter que l'autre gendre impérial, le prince Dhimiter, appartenait lui aussi précisément aux Skurra. Voilà la conclusion où conduisent les arguments que nous venons d'énumérer.

Avant de conclure, rappelons un autre fait peu connu. Environ deux siècles et demi après le prince Dhimiter, la zone de Benda en Arbanon était encore gouvernée par un descendant des Skurra. En effet, un document de l'année 1469 nous fait savoir qu'un certain *Vucho Scura* était « *voyvode montanee Bende super Croyam* », donc le chef de la zone montagneuse de Benda, au-dessus de Kruja<sup>70</sup>.

Ce personnage n'a pas été le seul qui, après la mort de Skanderbeg, a continué à garder vivante la tradition de la lutte pour la liberté dans les montagnes « au-dessus de Kruja ». Un siècle et demi plus tard, en 1607, il est question d'un autre chef militaire originaire de ces montagnes qui s'appelle Idar Maneshi et qui est sans doute un descendant de Pal Maneshi, le compagnon d'armes de Skanderbeg<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> À l'époque de Baldassar Perduci, Venise avait accordé au *voivode* Vuk Skurra une série de privilèges qui lui sont confirmés également le 2 juin 1469 par le Sénat de la République : « *Sumus contenti ut confirmes privilegia concessa per Baldassarum Perduci Vucho Scura, vayvode montanee Bende super Croyam iuxta opinionem et consilium, non excedendo summam ducatorum XII in mense* ». Voir J. Radonić, *Djurad Kastriot Skenderbeg i Albanija u XV veku*, Belgrade, 1942, p. 215.

<sup>71</sup> M. Barleti, *Histori e Skënderbeut*, traduit du latin par S. Prifti, 2<sup>e</sup> édition, Tirana, 1967, p. 167-170. Le Cadastre du Sandjak Arvanite de l'an 1431 note plusieurs villages s'appelant Manes (Manesh), répartis dans les vilayets de Pavlo Kurtik et d'Akçahisar (Kruja). Tandis que le Cadastre ottoman de l'année 1467 fait

Comme l'indique son prénom, Idar était un des nombreux convertis parmi les rangs de la noblesse albanaise. Toutefois, bien que déjà musulman, Idar Maneshi s'était décidé de devenir un nouveau Skanderbeg (*si avea lasato dire che vol esser un altro Scanderbeg*). C'est pour cette raison qu'il a hissé le drapeau de l'insurrection initialement dans les montagnes de Kruja et, quand les sandjakbeys d'Ohrid et d'Elbasan sont arrivés à la tête de leurs armées pour l'écraser, Idar s'est déplacé avec ses hommes dans les montagnes de Dukagjin, Kthella et Selita, où il a pu rassembler trois mille guerriers prêts à se battre et où il comptait réunir une vraie armée de 24 mille hommes<sup>72</sup>.

Cette insurrection a dû laisser des traces profondes chez les Albanais de l'époque. Le fait nouveau c'était que le drapeau de l'insurrection contre les Ottomans était hissé par des Albanais nouvellement convertis à l'islam, comme Idar Maneshi. Cette évolution n'a pas échappé à l'œil de Pjetër Bogdani, un fin observateur des développements politiques en Albanie. Inspiré par la rébellion de ses compatriotes musulmans à un moment où la vague des soulèvements anti-ottomans soutenus par le Vatican et par Naples connaissait une période de dépression, Bogdani s'est risqué d'attendre désormais le salut de son pays pas tellement de Dieu ou de l'arrivée de quelque armée de croisés européens, mais plutôt de quelque ingénieux « renégat » albanais qui, tout comme autrefois Skanderbeg,

---

souvent cas de la famille Maneshi, centrée toujours à la « couronne » montagneuse qui circonscrit Kruja à l'est et au nord, spécialement aux villages de Pijaç et de Bastar de Benda, dans le Martanesh et dans le Kurbin. Voir H. Inalçik, *Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara, 1954, p. 90, 92, 96, 105, 106, 108, 111; S. Pulaha, *Lufta shqiptaro-turke në shek. XV. Burime osmane*, Tirana, 1968, p. 332, 344, 346, 370.

<sup>72</sup> « *essendo un turco per nome Idar Manesi sopra Croia, infra montagna, forse seguito di gente et si avea lasato dire che vol esser un altro Scanderbeg et il sanzacho di Orida con il sanzacho di Elbasan fatto gran campo et in provista di notte andato sopra detto Idar Manesi et malamente a scapulato la vita con la sua fameia et gli furno brusar le sue case et tutto quello aveva sotto, et detto Idar Manesi subito fece tremila valentomini soldati et andò nella provincia di Duchagini et di Chela et Selitta unidi insieme tutti et giurati esser contra il turcho che si fariamo per il numero di vinti quattro milia valentomini eletti* », voir J. Tomić, *Grača za istoriju pokreta na Balkanu protiv turaka krajem XVI i početkom XVII veka*, vol. I, Belgrade, 1933, p. 438.

se mettrait à la tête des armées albanaises et chasserait les Turcs<sup>73</sup>. Bogdani, n'aurait-il pas pensé justement à l'exemple d'Idar Maneshi pour accrocher son espoir, même après lui, dans la résurrection d'un « Skanderbeg musulman » ?

---

<sup>73</sup> « Si potrebbe non dimeno, un giorno caggionar qualche gran bene a questa città quando qualche renegato studioso, et abituato in qualche bona opera, et sentimento divenisse capo d'esseciti come successe sotto Amurate in Giorgio Castriotti detto Scanderbeg », O. Marquet, p. 84.

**Mark TIRTA**

## **LE CULTE DE LA PIERRE CHEZ LES ALBANAIS**

Les Albanais, comme d'autres peuples d'Europe ou du monde, ont voué à la pierre un culte particulier qui se manifeste par des croyances en ses pouvoirs surnaturels, par l'adoration de quelques pierres, par des rites et des pratiques de la vie spirituelle. Les pierres auxquelles sont liées ces croyances et ces rites peuvent être de diverses tailles, elles peuvent être faciles à déplacer ou avoir une base qui plonge dans les profondeurs de la terre ou des massifs rocheux. Ce sont parfois des rochers spécifiques, des pics, des cols ou des grottes où sont accomplies des cérémonies rituelles ou faits des sacrifices et des ablations. Néanmoins, ils sont liés d'une façon ou d'une autre au culte de la pierre et à ses pouvoirs magiques.

Certes, la nature rocheuse du pays où les trois quarts du territoire sont constitués de montagnes et de collines, a contribué à ce culte. Cependant, il faut reconnaître que le culte de la pierre est présent même chez d'autres peuples à travers le monde, d'ailleurs il a été encore plus puissant là où les pierres étaient plus rares. Plus un élément est rare, plus il a de valeur.

Le culte de la pierre et des rochers est tout d'abord lié à leur nature mystérieuse, au rôle qu'ils ont joué dans la vie de la société préhistorique. Les ethnologues soulignent que ce culte est dû à la dureté de la pierre, à sa résistance, à sa solidité, à son aspérité, à son poids et à ses formes mystérieuses. La pierre et le rocher font partie du sol et du sous-sol, ils sont omniprésents, ils servent d'outillage, de moyens de défense ou d'attaque. Ils recèlent quelque chose de mystérieux pour le psychisme de l'homme primitif et cela a été hérité dans les sociétés archaïques plus tardives un peu partout dans le monde.

Avant de passer aux détails, il est nécessaire de souligner qu'une pierre n'a pas automatiquement toujours des propriétés magiques ou un caractère sacré dans les croyances, mais qu'il existe la possibilité de prendre ces attributs surnaturels, secret et obscurs. Il y a des pierres ou des rochers éternellement immobiles qui ont, selon certaines croyances, depuis les temps préhistoriques, des pouvoirs sacrés. Mais la façon d'y croire, les rites et les mythes se sont

modifiés avec le temps et se sont adaptés aux nouvelles circonstances de développement social au fil des siècles et des millénaires, tout en gardant leur essence antique. Les croyants s'adressent à la pierre sacrée par des prières, des offrandes ou des sacrifices divers, persuadés qu'ils trouveront ainsi protection, guérison ou bonheur, suivant le cas. Comme le disent les mythologues, la pierre en soi n'est pas sacrée, mais elle recèle quelque chose de particulier, une force secrète qui la rend telle, un pouvoir venu de quelque part de façon incompréhensible, par voie divine.

Les rites et les croyances que nous allons aborder par la suite ont été observés pendant le XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>e</sup> ; aujourd'hui ils ne sont conservés plus ou moins que dans la mémoire des personnes âgées et surtout des femmes montagnardes albanaises.

Par sa recherche des racines et des témoignages de la culture populaire albanaise, l'érudit Shtjefën Gjeçovi, qui a exploré du point de vue ethnographique les montagnes de l'Albanie du Nord (la *Malessie*), a recueilli beaucoup de données relatives au culte de la pierre dans les diverses régions du pays. Il écrit : « *La pierre pèse d'un grand poids dans ce milieu. Les croyances liées à la pierre et à son culte sont répandues partout en Albanie, mais en particulier dans la Malessie. Lors des conseils d'arbitrage et des procès judiciaires, le rôle de la pierre est prépondérant. Pour plaider, on dit : Soit vous me prenez la pierre, soit vous me la laissez ! Les légendes conservées depuis des temps très anciens témoignent de la grande importance que nos Albanais accordent à la pierre* »<sup>1</sup>.

Le culte de la pierre se manifeste sous les formes les plus diverses. Par exemple, quand un voyageur s'arrêtait pour se reposer auprès d'une fontaine ou d'une source, il jetait une pierre à côté pour que l'eau qu'il allait boire ne lui soit pas nuisible. Parfois, à côté d'une fontaine, les femmes jetaient avec la même intention des fils à coudre ou des lambeaux d'habits. Pour les mythologues, c'était un rite pour chasser les mauvais esprits, mais aussi une offrande pour l'eau et pour le lieu du repos. Certains pensent que le jet de la pierre était la trace d'une plus vieille pratique sacrificielle qui était sensée de protéger le voyageur contre les forces du mal.

Une autre forme semblable à la première et répandue chez tous les Albanais est aussi celle qui consistait à poser des pierres sur des arbres, au niveau de la ramification du tronc, sur les lieux des stations le long des chemins ainsi qu'à proximité des points d'eau. Parfois les pierres accrochées aux branches sont percées d'un trou. Les explications fournies sur les croyances à ce sujet sont diverses.

<sup>1</sup> Shtjefën Gjeçovi, in « *Hylli i Dritës* », 1924, n° 11, p. 503.

Certains soutiennent que cela est fait pour donner à l'*Ore* (une sorte de Parque) du voyageur la possibilité de se reposer. D'autres pensent que ces pierres sont placées là où elles peuvent être trouvées par les dragons, afin qu'elles leur servent d'armes dans le combat contre l'hydre, notamment durant les orages. Selon une autre croyance, après la mort, l'âme du défunt se promène pendant quarante jours à tous les lieux où il est passé de son vivant et elle se repose sur les pierres que le défunt a posées lui-même.

Personne ne touche les pierres jetées près des sources ou posées sur les embranchements des arbres, car un tel acte est considéré comme un péché grave de conséquences tragiques.

Des amas de pierres sont constatés sur les cols ou sur les cimes des montagnes, mais aussi par-ci par-là le long des chemins ou dans les forêts. Le phénomène est répandu dans le Sud de l'Albanie, mais il est encore plus prononcé dans l'Albanie Supérieure où ces amas sont appelées *murane*. Parfois les muranes sont dédiées à des personnes décédées sur ces lieux de mort violente : assassinat, foudroiement, accident de montagne. Il est d'usage que celui qui passe par là jette une pierre sur la murane, le rituel étant réputé de porter chance. Les muranes sur des cols de montagne ou sur des sommets semblent être une tradition païenne qui remonte aux temps préhistoriques. Cette pratique a été adoptée même par les pèlerins bektachis du mont Tomor, qui jetaient près de la tombe du saint un caillou ramassé sur le chemin de la montagne. La pratique du jet d'une pierre sur la murane, jadis courante dans plusieurs sommets de montagnes sacrées (au mont Kendravice du Kurvelesh, au sommet de Gjalice de la région de Luma, au mont Pashtrik du Has, etc.), a été abandonnée avec le temps.

Il est intéressant de noter à ce sujet que les pèlerins montent des pierres au sommet de Rumie (dans la région de Kraja, au Monténégro). Un chant dit : « *Ô Rumie, haute montagne, / Que tu puisses devenir plus haute ! Que tu puisses devenir plus haute de ce que tu es !* »<sup>2</sup>. Il est évident que ce rituel visait à donner à la montagne plus de force, plus de hauteur. De tels phénomènes sont constatés même auprès d'autres peuples d'Europe et d'Asie. Les ethnologues ont apporté diverses explications à ce rituel dont les racines plongent dans la préhistoire. Elles sont toutes liées au culte des montagnes et au culte du soleil.

Dans certains cas, on remarque des rochers isolés qui semblent pousser de la terre et se lèvent verticalement. Leur existence

---

<sup>2</sup> H. Koliqi, *Rrënjët pagane të banierit në Shestan*, in "Kraja", Kraja, 1997, p. 18-19.

est également liée à des croyances ou à des légendes mythiques. On les trouve un peu partout sur les territoires albanais, en particulier dans des zones montagneuses où les croyances d'origine païenne sont conservées plus qu'ailleurs. Parfois, les croyances liées à ces pierres sont dues à leur forme ou à leur aspect particulier. Ces pierres sont peut-être arrivées là à l'époque des glaciers ou ne sont que des fragments de météorites. Dans certains cas, leurs formes qui rappellent des traits humains, animaux ou autres, sont dues au simple jeu de l'érosion. Ainsi par exemple, au dessus du village de Gradec, à l'est du Tomorr, se trouve le Rocher de Stradom, où les gens qui avaient des problèmes de santé ou d'infécondité se rendaient avec des offrandes. P. Ikonomi<sup>3</sup> rappelle une légende qui raconte qu'une vieille femme a été surprise par le froid au mont Tomor avec sa chèvre et son cabri. Encore aujourd'hui, on voit un rocher dont la forme rappelle ces trois personnages figés et qui a été un lieu de pèlerinage.

Des pierres qui présentent des formes humaines ou des traces diverses se trouvent à plusieurs endroits et elles ont été considérées comme miraculeuses. À Kalaja e Dodës, dans la région de Luma, le Rocher de la Mariée ressemble à une mariée qui va à cheval et la légende raconte que deux cortèges nuptiaux s'y sont entretués<sup>4</sup>. Un cas semblable est aussi le Rocher de Chouette, également à Kalaja e Dodës (Bushtrica), et dont la légende raconte qu'un homme sauvage a mangé son propre frère et que leur sœur s'est transformée en chouette. Dans les montagnes de Puka, entre Kryezi et Flet, il y a le Rocher de la Marraine. Selon la légende, un parrain y aurait tenté de prendre de force la marraine. Celle-ci se serait agrippée à une grande dalle de pierre où l'on distingue encore les « traces de ses deux mains »<sup>5</sup>.

Dans nombre de cas, il y a des lieux de culte qui s'appellent tout simplement le Rocher Sacré, la Trace du Saint ou bien qui portent des noms de saints chrétiens ou musulmans. Par exemple, à Zogaj de Kabash (région de Puka) il y a le Rocher Sacré. Le Rocher de Saint Paul se trouve également à Kabash, pas loin de l'église de Saint-Paul. Dans les alpages d'Orosh, en Mirdita, il y a La Trace du Saint, les Assises du Saint, le Bief du Saint. C'est ainsi que l'on pourrait expliquer également les tombeaux du Sarisalltik surplombant Kruja. Les mythes perpétués par les légendes relatives à ces lieux sacrés ont été l'occasion de pèlerinages avec des offrandes. Ils

<sup>3</sup> P. Ikonomi, *Historia e Tomorrit*, 1934, p. 24.

<sup>4</sup> F. Gjabri, *Legjenda. Dri o Dri*, Tirana, Fllad, 2000, p. 85.

<sup>5</sup> Gj. Karma, *Gjurmë e gjurmime*, "Folklorë. Në malet tona", Shkodra, Sht.Franç, 1940, p. 24.

remontent à la nuit des temps et sont d'origine païenne. Avec le temps, ils ont été christianisés ou islamisés.

Des auteurs comme G. Fraser, M. Eliade, F.-A. Isambert, etc. rapportent que des églises, des sanctuaires ou de simples croix ont été érigés à proximité des pierres, des rochers ou des grottes de culte païen dans diverses contrées d'Europe, en les christianisant. Cela s'est produit très probablement même en Albanie où, à proximité des pierres de culte païen, on trouve des symboles chrétiens ou musulmans. En témoignent au mieux le culte et les pèlerinages dans certains sommets de montagne.

De l'origine païenne du culte de quelques pierres ou rochers liés plus tard aux religions monothéistes témoignent aussi quelques légendes. L'église de Rubik, qui date au moins du XII<sup>e</sup> siècle et dont l'abside est décorée de fresques du XIII<sup>e</sup> siècle, est perchée sur un rocher. Une légende raconte que cette église allait être construite ailleurs, au bord de la rivière Fand, où tous les matériaux, les pierres, les poutres, la chaux, etc. étaient déjà amenés sur le chantier fixé par un ordre ecclésiastique. Or, la nuit, une force mystérieuse aurait transporté ces matériaux au sommet du rocher. À plusieurs reprises, on les aurait rapporté près des fondations déjà creusées, mais en vain. Le lendemain, on les retrouvait sur le rocher. Informé de la situation, le Pape aurait ordonné de construire l'église sur le rocher.

Une légende semblable est rapportée même au sujet de l'église de Saint-Paul, à Kabash de Puka, que l'on aurait prévu construire au bord du Drin, mais dont les matériaux auraient été transportés une force invisible au Rocher Sacré où l'église a été finalement bâtie. Dans de mêmes circonstances, l'église de Sainte-Marina à Llënga de Pogradec, aurait dû se construire à l'endroit où se trouve aujourd'hui la croix du village et non pas à proximité de la grotte homonyme, donc au lieu d'un culte plus ancien<sup>6</sup>.

De telles légendes sont racontées à propos de plusieurs églises, sanctuaires, mosquées ou tékés un peu partout sur les territoires albanais. Elle témoignent de la tendance de bâtir les ouvrages de culte monothéiste dans des lieux sacrés d'un culte beaucoup plus ancien, afin de les faire fréquenter avec plus de dévotion par les habitants des alentours, indépendamment du fait que ceux-ci pouvaient être encore des païens ou semi-païens.

Des pierres qui poussent de la terre ou des rochers ont continué à donner lieu à des cérémonies rituelles jusqu'à nos jours. Un grand rocher sur une rive du fleuve Erzen, à proximité de Shijak

<sup>6</sup> Gjergji Gusho, *Mbi përhapjen e krishterimit dhe të kishave në rrethin e Pogradecit*, Pogradec, Sh.B.D.I.JA, 2000, p. 116.

(Saint-Jacques) a été fréquenté toujours par les femmes qui y laissaient de l'argent ou des offrandes et formulaient des vœux pour avoir des enfants ou guérir de quelque maladie. De la même nature ont été les pèlerinages au Rocher des Femmes et au Rocher des Hommes à Grande Priska, à l'est de Tirana.

Souvent des rochers isolés qui se lèvent à pic s'appellent la Pierre Sacrée, la Bonne Pierre, voir la Pierre Vive. La Pierre Vive de Selca, au mont Sharr aux environs de Tetovo en Macédoine, se trouve à côté du cimetière du village. La tradition voulait que les femmes s'y rendent avec leur enfant malade ou « échangé » et prononcent la formule magique : « Prenez celui que vous avez laissé et ramenez celui que vous avez pris ! ». Si l'enfant guérissait, on disait qu'il avait été « échangé », autrement il fallait trouver un autre remède. On pensait en effet que les fées emmènent les petits enfants pendant la nuit pour jouer avec eux et qu'il arrive qu'elles les échangent par mégarde et ramènent un autre enfant au berceau. Alors celui-ci tombe malade et braille beaucoup. Si une femme mettait au monde des enfants mort-nés, trois grandes filles devaient grimper sur la Pierre Vive de Selca pour y coudre avec trois morceaux de tissu la chemise de l'enfant qui allait venir au monde, afin qu'il puisse naître viable. Les trois filles devaient tresser sur cette pierre même la corde servant à attacher l'enfant au berceau. Selon les croyances, la force de la Pierre Vive permettait au nouveau-né de survivre.

Une autre Pierre Vive au village Orasha du Sharr (Tetovo) donnait lieu à une cérémonie semblable. La belle-mère d'une femme enceinte qui avait déjà mis au monde des enfants mort-nés demandait à deux filles fiancées et à une fille non fiancée de coudre la chemise du futur bébé sur la pierre. Les morceaux de tissu apportés par les deux fiancées servaient à coudre les pans, alors que celui apporté par la non fiancée était pour les manches. À la question « Que fais-tu là-haut ? », la couturière répondait : « Je couds cette chemise pour que l'enfant qui va naître à Aïcha puisse vivre jusqu'à ce que cette pierre pourrisse »<sup>7</sup>.

Dans bon nombre de cas, les cérémonies organisées près de ces pierres sacrées avaient lieu le Jour de l'Été ou le troisième jeudi avant la fête de la Saint Georges, parfois à l'occasion d'une autre fête au printemps ou en été, comme cela arrive souvent dans le cas des cérémonies rituelles liées aux grottes ou aux sources.

À proximité du village Kapaçindoll, dans les montagnes du Derven de Tetovo, au lieu-dit Sommet de Zebel, il y a la Pierre de

<sup>7</sup> E. Osmani, *Rite lidhur me lindjen e fëmijëve në malësitë e Tetovës e të Gostivarit*, in "Kultura popullore", Tirana, 1999, nr.1-2, p. 210.

Kapaçindoll, que l'on appelle également *Zanza e Malit*, autrement dit le Portereau de la Montagne, qui donne lieu à diverses cérémonies rituelles au moment de la Saint Georges. Des pratiques de magie y sont effectuées, par exemple, le troisième jeudi avant la Saint Georges, par la femme enceinte qui a déjà mis au monde des mort-nés. Elle doit coudre sur cette pierre la chemise de son futur bébé en prononçant la formule : « Que cet enfant puisse vivre aussi longtemps que cette pierre ! ». Une fois cousue, la chemise y est laissée pendant vingt-quatre heures, puis baignée dans l'eau du ruisseau qui coule à côté, avant d'être emmenée à la maison<sup>8</sup>. Il faut ajouter qu'à proximité de cette pierre se trouvent les ruines d'une église qui, selon toute vraisemblance, a été construite sur le site d'un rite païen bien plus antique, comme cela a été le cas un peu partout en Europe durant les siècles du moyen âge.

À Kalisht de Gostivar, également sur le territoire actuel de la Macédoine, il y a plusieurs pierres et grottes sacrées. À l'approche de la fête de Saint Georges, les jeunes filles grimpent sur la dite Pierre de Saint Georges, où elles tressent des couronnes de rameaux de cornouiller, qu'elles ramènent ensuite chez elles. Elles s'assoient sur le rocher et se relèvent trois fois en changeant de place et en répétant à chaque fois la formule : « Que nous puissions devenir fortes comme la pierre ! Que l'été soit heureux ! Que la santé soit bonne ! Que nous puissions vivre aussi longtemps que la Pierre de Saint Georges ! ». Pas loin de la Pierre de Saint Georges, il y a la Pierre de la Fille, un rocher fendu en deux dont la forme rappelle deux être humains. Selon la légende, il était une fois un frère et une sœur qui passaient par là et, devant la pulsion incestueuse du frère, la sœur aurait fait le vœu de se figer plutôt en pierre.

Dans certains cas, quelques pierres isolées et liées à des cultes sont réputées d'avoir poussé de la terre où bien d'être venues se poser là d'on ne sait plus où. Les croyances soutiennent donc qu'elles sont apparues là où elles ne se trouvaient pas. Ce sont en effet des pierres particulières qui ne ressemblent pas aux autres pierres des environs. Elles y ont été apportées probablement par l'action des glaciers, tout comme elles peuvent être des restes de météorites.

Dans bien des cas, les pierres sont l'objet de diverses légendes et mythes, comme le montrent leurs appellations : les Pierres des Dragons (aussi bien dans les montagnes du Deçan, au Kosovo, qu'au Pont du Vizir, près de Kukës), le Trou des Dragons (au mont Shpirag, à proximité de Berat), le Rocher du Dragon (aux environs de

---

<sup>8</sup> E.S. Osmani, *Rite e besime në viset e Tetovës dhe të Gostivarit*, Shkup, NGB "Asdreni", 1997, p. 6.

Preshevo-Kumanovo), la Dalle de la Fée (dans le Kelmend), le Rocher des Fées (sur la rive du Drin en Tropoja), la Pierre de la Couleuvre (près de Vora, dans la région de Tirana), le Trou de l'Hydre (à Siraka de Berat) et ainsi de suite. Il s'agit peut-être de lieux de culte de la période du Moyen-Âge, mais calqués de toute façon sur des modèles et des codes de croyances très anciennes.

Dans divers rites, on s'est servi aussi de cailloux ordinaires auxquels on reconnaissait des pouvoirs surnaturels. Dans les montagnes albanaises, selon la tradition, une femme allaitante qui n'avait pas suffisamment de lait pour nourrir son bébé devait porter un caillou sur sa poitrine pour faire déclencher la lactation. Ce caillou était appelé « la pierre du sein » ou « la pierre du lait ». Dans les villages de la commune de Tetovo, on a pu noter le rite suivant : la femme qui tarde à rester enceinte porte sur sa poitrine une amulette contenant neuf petits galets ramassés sur neuf ponts qui traversent des cours d'eaux rapides et, au bout d'un an, elle doit jeter les galets dans l'eau courante d'une rivière, dans l'espoir d'avoir ainsi des enfants<sup>9</sup>. Une femme enceinte qui a mis au monde des enfants mort-nés doit se rendre trois jours avant la Saint-Georges au turbé d'Ali Baba au village de Çiflik (Tetovo), pour ramasser un caillou qu'elle portera attaché à sa ceinture jusqu'à l'accouchement. Elle accrochera ensuite ce caillou à la corde du berceau du nouveau-né. Trois mois après, elle remet le caillou là où elle l'a pris en prononçant trois fois la formule : « Allah le veuille, que mes petits puisse vivre ! ». Cette opération est recommandée même quand la femme a mis au monde seulement des filles, mais dans ce cas-là, en remettant le caillou à sa place, elle doit dire : « Allah le veuille, que mes garçons reviennent ! ». Dans la région de Kraja, quand la mariée arrive à la cour de la maison, on recueille par terre, du côté droit du sabot du cheval, trois cailloux que l'on enveloppe dans un mouchoir et qu'elle doit garder longtemps dans sa poitrine. Ce rite est réputé apporter la prospérité dans la vie du couple et la fertilité de la mariée. De même, dans diverses régions de l'Albanie, il a été courant qu'une femme dont les enfants meurent prématurément soit amenée à trouver une pierre aussi lourde que son enfant, afin d'équilibrer les deux plateaux de la balance et d'assurer ainsi la survie de son bébé<sup>10</sup>. Parfois, devant le danger ou craignant un malheur, les montagnards albanais faisaient appel à l'aide miraculeuse de la pierre. À Baze et à Peshkash de Kthellë (Mirdita), Gjeçovi a noté en 1903 que, quand les habitants

<sup>9</sup> E.S. Osmani, *Rite lidhur me lindjen e fëmijëve në malësitë e Tetovës e të Gostivarit*, in "Kultura popullore", Tirana, 1999, nr.1-2, p. 209.

<sup>10</sup> Sh. Gjeçovi, *Bet' e Shqiptarëve*, in "Bota Shqiptare", 1943, p. 63.

devaient traverser à gué le fleuve du Mat en crue, ils ramassaient un galet et le portaient sur un bras pour se protéger du risque d'une noyade<sup>11</sup>.

Dans les croyances populaires, les pierres percées ont été considérées comme investies d'un pouvoir miraculeux. Pour apaiser les maux de tête, par exemple, on regardait le soleil à travers le trou d'une pierre. De même, semer en faisant passer le grain à travers le trou d'une pierre était réputé garantir une récolte abondante. Au printemps, on faisait passer le bétail à travers la fente d'un rocher, pour assurer une bonne santé du troupeau ainsi qu'une année prospère quant à la production. Dans certains cas, les pierres percées étaient accrochées à la porte des maisons ou aux ruches d'abeilles pour une plus grande prospérité. Cette coutume a été constatée à plusieurs endroits, mais surtout dans la région de Kolonja, comme l'affirme Dh. Qiriazhi.

Lorsque les enfants entendaient pour la première fois le cri du coucou, ils ramassaient une pierre et la mettaient sur la tête en disant : « Coucou, ma tête comme la pierre, la tiens toute molle ! ». Cette pratique, croyait-on, permettait d'être robuste comme la pierre et de ne pas avoir des maux de tête. Alors que les bergers ramassaient en silence trois cailloux et les mettaient dans la baratte, croyant que le lait battu ainsi donne plus de beurre<sup>12</sup>.

Dans tous les rites que l'on vient de mentionner, la pierre se présente avec des vertus magiques, curatives ou qui assurent la prospérité. Selon les croyances, même les pierres banales, avec un certain savoir-faire, peuvent prendre des propriétés miraculeuses. Cependant, dans les zones montagneuses de l'Albanie, une pierre, grande ou petite, pouvait être investie aussi de fonctions juridiques, devenant ainsi intouchable. Y manquer de respect était considéré comme un grave sacrilège.

Celui qui touchait la propriété d'autrui marquée par une pierre s'attirait le malheur. Si quelqu'un découvrait un peloton d'abeilles dans la forêt, il lui suffisait de mettre un caillou sur la branche de l'arbre où s'était accroché l'essaim pour marquer sa propriété juridique. Tous ceux qui pouvaient voir la marque de cette pierre devaient penser que ces abeilles avaient un maître et ne devaient pas y toucher sous peine de s'attirer la punition divine. Quelqu'un qui

<sup>11</sup> Sh. Gjeçovi, *E drejta zakonore shqiptare. Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Académie des Sciences d'Albanie, Institut de la Culture populaire, Tirana, 1989, p. 495.

<sup>12</sup> *Bota shqiptare*, publication du Ministère de l'Éducation, Tirana, Nikaj, 1943, p. 54-55.

faisait du bois de chauffage ou de construction dans la forêt n'avait que placer une pierre sur son amas pour marquer sa propriété. Cette pierre gardait ses attributs tant qu'elle jouait ces fonctions, mais ensuite elle devenait comme n'importe quelle pierre dans la forêt.

Il est intéressant de rappeler à ce propos l'histoire de la Pierre de Gëziq (qu'il faudrait peut-être mieux appeler « la pierre du paysan de Gëziq ») sur les alpages d'Orosh, dans la région de Mirdita. On raconte que Gëziq a voulu un jour faire valoir son droit de pâturage dans la Montagne Sacrée, un droit dont ce village ne s'était pas servi depuis longtemps et qui avait été oublié. D'autres copropriétaires de l'alpage ont refusé et ont saisi le conseil des Sages. La décision étant difficile, un paysan de Gëziq s'est proposé de soulever une lourde pierre et de gravir la montagne en la portant sur son dos. Gëziq retrouverait ainsi son droit de pâture jusqu'à l'endroit où il porterait cette pierre. En effet, il aurait transporté la pierre de l'église de Saint-Jean jusqu'à une hauteur appelée le Col du Tertre, au-delà d'une source connue sous le nom de la Mare aux Vaches, et, après l'avoir jeté par terre, aurait bu un peu d'eau et serait mort. C'est comme ça que Gëziq a reconquis son droit de pâturage dans les alpages d'Orosh. Cette pierre à fonctions juridiques y reste toujours debout, entourée d'une douzaine d'autres pierres en guise de témoins. Elle est vénérée par tout le monde et personne n'y a touché depuis plus d'un siècle. D'ailleurs, en 1962, lors des travaux pour la construction de la route entre Rrepës et Orosh, le projet initial passait exactement par le Col du Tertre où se trouve la Pierre de Gëziq. Mais un chef de chantier, Gjetë Kaza, originaire d'Orosh, n'a pas permis de jeter la pierre, mais l'a fait déplacer un peu à côté du tracé où elle se trouve encore aujourd'hui, toujours debout et entourée des douze témoins. Cette pierre est toujours vénérée et il faudrait qu'elle trouve un jour sa place dans un musée.

Une propriété est délimitée au mieux par la dite Pierre de Bornage, une borne longue à moitié enfoncée verticalement au sol, autour de laquelle sont posées en profondeur six ou douze bornes témoins plus petites. La limite ainsi définie a des fonctions juridiques et des fonctions de culte. Déplacer une borne est considéré un péché susceptible d'attirer des malheurs à l'auteur du délit. Le *Kanun* stipule que « les os d'une tombe et la pierre de bornage s'équivalent au regard du Kanun. Déplacer une borne, c'est donc comme si l'on déplaçait les os des défunts »<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodra, l'Imprimerie franciscaine, 1933, p. 37.

Les explorations sur le terrain, voici presque un siècle, amènent Gjeçovi à remarquer que la pierre de bornage jouit auprès des Albanais d'une telle sacralité qu'aucun homme sain d'esprit ne pense à la déplacer. La légende populaire raconte que, si quelqu'un arrache une borne (en cachette, certes, autrement on l'aurait anéanti par la violence ou en douceur), il ne trouvera la paix même pas sur son lit de mort et il ne pourra pas rendre l'âme sans avouer qu'il a déplacé une borne ou sans envoyer du monde pour la faire remettre à sa place et prendre une poignée de terre sur les lieux, que l'on versera sur sa tête. Ce n'est qu'alors que la mort l'emportera et que les souffrances de son agonie prendront fin<sup>14</sup>.

La pierre se présente comme sacrée même dans les cas où elle sert à attester, à prêter serment ou à jurer son innocence lors des assemblées des communautés paysannes. La loi coutumière des montagnards albanais stipule que « le serment sur la pierre, aux termes du Kanun, est le plus grave et le plus terrible jurement que connaît l'Albanais des Montagnes »<sup>15</sup>. En droit coutumier, le culte de la pierre comme signe d'attestation dans un serment est très ancien et, compte tenu de sa puissance divine, sa force de persuasion résulte souvent plus grande que celle d'un évangile ou d'un coran pour la mentalité des montagnards albanais.

Voici ce que témoignait en 1974 un vieillard nommé Gjetë Lleshi, qui habitait à Nënshajt d'Orosh (Mirdita) et qui était un fin connaisseur des pratiques du Kanun : *La pierre porté sur un bras lors d'un serment rendait ce dernier particulièrement sérieux. On disait que le parjure avec la pierre sur l'épaule pèserait au porteur dans l'au-delà aussi lourd que la moitié du monde. Si deux hommes se disputaient la propriété d'un champ, l'un disait à l'autre : « Prends-la avec la pierre au bras ! Si tu la prends avec la pierre au bras, elle est à toi ». Avec une pierre au bras, l'autre pouvait vous prendre et le champ, et la maison. Avec une pierre au bras, on pourrait vous prendre même votre fils. C'était un serment plus grave que celui en présence de 24 hommes. Avec une pierre au bras, l'autre pouvait vous déposséder de la terre, le bois, l'eau pour l'irrigation et pour le bétail. Lorsqu'on voulait exclure quelqu'un de la communauté à cause de ses méfaits, on prêtait serment en se passant une pierre d'une main à l'autre. Et l'on disait qu'un tel a été proscrit avec une pierre aussi bien des cérémonies funèbres que des mariages. Si le serment avec une pierre au bras ou dans la main était extrêmement*

<sup>14</sup> Sh. Gjeçovi, *Guri i kufinit*, in « Hylli i Dritës », 1936, nr. 2, p. 114.

<sup>15</sup> Sh. Gjeçovi, *Kanuni...*, 1933, p. 60.

grave, encore plus grave et particulièrement craint était celui avec une pierre frappée par la foudre.

La pierre ou la motte de terre servaient à attester un serment, quand il s'agissait de tracer ou de redéfinir les limites oubliées entre les propriétés de deux familles ou de deux villages, notamment les forêts, les bois, les pâturages. Pour procéder à ce genre de repartage, on désignait généralement comme arbitre un vieillard très âgé qui connaissait les anciennes limites ou qui en avait entendu parler par des personnes plus âgées que lui et mortes depuis longtemps. Avant de commencer, le vieillard en question recevait des gages, des objets symboliques qui montraient que les parties intéressées promettaient de souscrire à sa décision. Ensuite, accompagné des représentants des parties en cause, il prenait une pierre ou une motte de terre et, la portant d'une main sur son épaule, prêtait serment : « Sur cette pierre, ce poids, cette terre, dont je me suis chargé, d'après ce que j'ai entendu raconter par les anciens, les bornes ont été autrefois là où je vais vous montrer maintenant et, en mon âme et conscience, je pense que je ne ferai injustice à aucune des parties ». Le serment pouvait être aussi le suivant : « Je jure sur ce poids que c'est ici que se trouvait l'ancienne borne et c'est ici que je la pose, moi aussi. Qu'elle puisse me peser même dans l'au-delà, si je mens ! ». Si l'une des parties exprimait un mécontentement, il ajoutait : « Je jure sur ce fardeau, qu'il puisse me peser lourd dans l'au-delà, que c'est ici que se trouvait l'ancienne pierre de bornage. Mon grand-père me l'a raconté quand j'étais encore gamin, il l'a juré sur sa tête que c'était ici et je le jure sur la mienne que c'est sa parole ». Le vieillard marchait le premier avec la pierre ou la motte de terre à l'épaule. Là où il s'arrêtait, les autres plantaient un pieu ou posaient un signe de repaire. Ce n'était qu'après avoir mis tous les piquets qu'ils commençaient à poser les pierres de bornage entourées de 6 ou 12 bornes témoins. Là où la première pierre de bornage était posée, le vieillard se déchargeait de la pierre ou de la motte de terre qu'il portait sur son épaule. Chacun des assistants jetait une borne témoin jusqu'à atteindre le nombre de 6 ou de 12. Même une personne étrangère qui pouvait se trouver là par hasard devait y jeter un « témoin ». Le vieillard dirigeait la pose de toutes les pierres de bornage et, à chaque fois, il disait : « Si quelqu'un déplace cette pierre, qu'elle puisse lui peser lourd dans l'au-delà ! ». Selon les croyances populaires, si un vieillard qui portait une pierre ou une motte de terre sur son épaule – pour montrer qu'il assumait la charge – ne disait pas vrai même au prix de devoir passer au ras du pas de la

porte de quelqu'un, rien ne pouvait empêcher son âme de souffrir dans l'au-delà<sup>16</sup>.

L'opération que l'on vient de décrire n'est pas seulement une procédure juridique du droit coutumier, mais aussi une pratique rituelle sur la base d'une croyance déterminée. Le vieillard chargé de retracer les limites oubliées croyait sincèrement qu'il allait périr au milieu des tourments s'il n'agissait pas en toute sincérité et avec intégrité. Les parties intéressées en étaient également persuadées. Au fondement de cette croyance se trouvait le culte de la pierre et celui de la terre qui se confondaient souvent, comme dans le cas en question. La pierre, en fin de compte, fait partie de la terre.

Jurer sur une pierre, en la touchant ou en prêtant serment devant elle, était une pratique courante. Ce rite païen était fréquent notamment lors des assemblées. Quand on s'accordait sur une décision, le sage le plus âgé envoyait un des plus jeunes à ramasser dans les parages un caillou de la grosseur d'un poing, beau et rond. Alors que le vieillard prenait le caillou, les hommes de l'assemblée s'alignaient debout en demi-cercle. On prêtait serment à tour de rôle, de droite à gauche. Le vieillard tendait la pierre au premier et celui-ci la tenait dans la main gauche, puis, en la touchant de la main droite, jurait en prononçant une formule : « Sur ce bien de la Providence, qu'elle puisse me venir en aide après, je jure que nous n'allons pas manquer de parole au village, ni moi ni personne de ma famille ». Après avoir prêté serment chacun à son tour, le vieillard reprenait le caillou, jurait lui aussi et ensuite ajoutait : « Que celui qui manque à sa parole puisse se casser le cou comme cette pierre que je laisse tomber ! ». Puis il jetait le caillou par terre aux yeux de tout le monde. Les autres lui répondaient en chœur : « Ainsi soit-il ! ». Le caillou était gardé précieusement au grenier ou bien enfoui dans la terre<sup>17</sup>. Jeter cette pierre dehors était considéré un grave péché. On disait à son sujet que « cette pierre n'est plus comme n'importe laquelle ; c'est sur elle qu'il a été prêté serment et elle sera gardée comme un objet consacré ». Elle avait donc pris les attributs de quelque chose de sacré.

Si un homme mourait et quelqu'un prétendait que, de son vivant, le défunt lui avait emprunté quelque chose, alors le plaignant devait se rendre à la tombe du mort avec les proches de ce dernier. Il saisissait la pierre tombale et jurait sur elle : « Rendez-moi mon dû... et je pleure sur ce défunt. Si mes allégations sont mensongères, que je sois puni à le porter avec tout son fardeau de pierres et de terre, que je

<sup>16</sup> Sh. Gjeçovi, *Guri...*, p. 116-117.

<sup>17</sup> Sh. Gjeçovi, *Bota e shqiptarëve*, p. 64.

sois puni à le porter avec toutes les pierres et la terre où il a marché de son vivant ! »<sup>18</sup>. Alors les proches du défunt lui payaient immédiatement son dû, sans faire d'histoire. Cet épisode témoigne lui aussi de la force impérative de la pierre dans un serment, à la différence qu'il y est question de la pierre tombale et de la terre, qui incarnent l'âme du défunt. La tombe et la stèle tombale jouissaient d'un culte plus particulier, d'un poids divin plus puissant quand il s'agissait de rendre la justice, de déterminer la vérité grâce à l'aide d'une force surnaturelle de l'incarnation de l'âme du défunt.

Le serment sur une pierre était considéré, comme nous l'avons déjà dit, particulièrement sérieuse. D'ailleurs, certains s'en jugeaient incapables, même s'ils parlaient en toute sincérité. C'est pour cette raison qu'il y avait des individus qui déclaraient publiquement qu'ils refusaient de jurer sur une pierre. Il y avait donc une croyance selon laquelle le serment sur une pierre portait mystérieusement malheur, même si l'on jurait en toute bonne foi.

Chez les Albanais, on a pu noter que certaines pierres tombées du ciel étaient considérées comme sacrées. Selon les croyances populaires, elles arrivaient sur terre par la foudre et on les appelait « pierres de nuage » ou « pierres de foudre », même si en réalité il n'y a aucun rapport.

Dans leurs ouvrages, les ethnologues et explorateurs font état de pierres météoriques sacrées chez divers peuples du monde. Parfois, les sites où se trouvent ces pierres sont devenus des destinations de pèlerinage des foules qui affluent aussi de l'étranger. Rappelons-en seulement deux cas assez connus. Dans l'antiquité, en Phrygie, la Pierre noire de Pessinonte était un de ces lieux de pèlerinage pour les peuples païens de la région. Il s'agissait d'un bétyle représentant la *Magna Mater* des Phrygiens, Cybèle. Cette météorite a été transportée à Rome à l'époque de la Deuxième Guerre punique, en tant que symbole sacré qui allait protéger les Romains. Une autre météorite est aussi la Pierre noire de la Ka'aba, à la Mecque. Autrefois, les pèlerins s'y rendaient pour prier en tant que païens, mais elle a symbolisé plus tard l'unité des musulmans qui adorent un dieu unique et attire aujourd'hui des pèlerins musulmans du monde entier.

Même si les météorites étaient considérées comme lancées par Ouranos, la divinité personnifiant le ciel, elles pouvaient être liées aussi à la *Magna Mater*, une divinité chthonienne, établissant de la sorte un lien mystérieux des divinités du ciel avec celles de la terre.

<sup>18</sup> Sh. Gjeçovi, *Beja mbi gur të vorrit*, in « Bota shqiptare », Tirana, 1943, p. 56.

De son côté, la Pierre noire de la Mecque s'est appelée également « le centre du monde » avec au-dessus d'elle « la porte du ciel ». Ce serait donc le lieu de communication verticale entre la Terre et le Ciel, par lequel passerait l'*axis mundi*<sup>19</sup>.

Chez les Albanais, jurer sur une « pierre de nuage », une « pierre de foudre » ou un « grain de nuage » tombé du ciel était bien plus sérieux que jurer sur une pierre ordinaire. Selon la tradition populaire, si l'on cherche en profondeur de la terre sous les arbres frappés par la foudre, on finit par trouver « la pierre de foudre » tombée du ciel pour frapper, suivant le cas, l'esprit du mal, le maudit ou l'hydre. J'ai eu personnellement l'occasion de voir deux « pierres de nuage », l'une grosse comme un poing fermé et l'autre de la même taille qu'un œuf d'oie. Elles étaient rondes, ferreuses, un peu noircies et plutôt lourdes. Gjeçovi a également décrit deux « pierres de nuage » ainsi que le serment prêté sur elles. Le serment sur une « pierre de nuage » se terminait sur la formule : « Si je mens, que le nuage me frappe ! »<sup>20</sup>.

Selon les croyances, garder une « pierre de nuage » chez soi faisait prospérer la famille, le bétail et la production des champs, alors que la porter sur soi en voyage protégeait des balles ennemies. Une « pierre de foudre » pendue au cou d'une bête ou d'une femme enceinte était un porte-bonheur et protégeait du mauvais œil. À Brataj, dans la région de Vlora, on a pu constater par exemple que « la pierre de foudre » était accrochée au cou du bouc ou du bélier qui conduisait le troupeau, alors que la femme enceinte la portait sous son aisselle contre le mauvais œil ou les mauvais esprits. Avoir donc chez soi une « pierre de nuage » ou un « grain de nuage » était considéré une grande chance. Dans la région de Mirdita, vers le début du XX<sup>e</sup> siècle, on a pu noter le cas d'un individu qui avait acheté un « grain de nuage », sans pourtant réussir à faire prospérer ses affaires. Il s'en est plaint à ses compatriotes qui lui ont dit qu'il était impossible d'avoir « la pierre de nuage » à la maison et de ne pas recevoir une récolte abondante, qu'il avait été sûrement la dupe du vendeur et l'incident s'est transformé en un grand conflit.

Le culte lithique se présente donc chez les Albanais sous des formes des plus diverses. La pierre est considérée comme animée et souvent comme sacrée. Les croyances et les pratiques rituelles liées à la pierre ont presque disparu à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, mais leur souvenir reste assez vivant, en particulier parmi les femmes montagnardes qui

<sup>19</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1990, p.197.

<sup>20</sup> Sh. Gjeçovi, *Kanuni...*, 1933, p. 158.

continuent parfois à vénérer des pierres ou à pratiquer quelques rites de ce genre.

**RAMI MEMUSHAJ - HELENA GRILLO**

**LE PARLER DE HIMARA ET SA PLACE  
DANS LE DIALECTE MÉRIDIONAL DE L'ALBANAIS**

La région de Himara ou la Côte Supérieure comprend les villages de Palasa, Dhërmi, Ilias, Pilur, Kudhës, Vuno et Qeparo, ainsi que la ville de Himara, faisant partie de la municipalité de Himara de la préfecture de Vlora. Cette région s'étend le long du versant sud-ouest des monts de l'Éclair, entre le col de Llogora au nord et la rivière de Borsh au sud. Au nord-ouest, elle est limitée par la région de Dukat, au nord par Tërbaç et Vranisht, des villages de la région du Mesaplik, à l'est par les villages du Bas Kurvelesh et au sud par Borsh, un village de la Côte Inférieure. Du point de vue ethnographique, la Côte Supérieure et Inférieure forment la région de la Côte, qui est une des unités ethnographiques de la Laberie.

En tant que partie de la Laberie, cette région a entretenu des rapports étroits économiques, historiques et coutumiers avec les villages limitrophes, notamment avec le Bas Kurvelesh, ainsi qu'avec les villages de la Côte Inférieure. Les Himariotes achetaient des céréales, des produits d'élevage et du bois dans les villages de la Laberie intérieure, où ils vendaient de l'huile d'olive, des olives et des agrumes. Historiquement, les villages de la Côte et ceux de la Laberie Inférieure (le Kurvelesh, le Mesaplik et la région de Dukat) ont fait partie d'une unité administrative qui, au temps de Byzance, avait pour chef-lieu Kanina et, depuis l'occupation ottomane, Vlora. À partir de l'époque de Skanderbeg jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, tous les villages de la Laberie sont mentionnés dans la littérature historique comme la région de Himara, tellement célèbre pour ses grandes et incessantes insurrections contre les occupants ottomans.

Les liens économiques et historiques forts ont servi de base aux liens coutumiers. De même les liens de parenté et d'amitié ont été nombreux entre Himara et la Laberie intérieure. Les parentés par alliances entre les villages de Himara et ceux du Kurvelesh ou du Mesaplik, fréquentes avant la division religieuse qui s'est achevée vers le début du XIX<sup>e</sup> siècle, ont connu une nouvelle ampleur au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, tandis que les liens d'amitié

n'ont jamais eu de rupture. Cela s'explique aussi par le fait qu'une grande partie de familles himariotes sont originaires des villages du Kurvelesh et du Mesaplik. Au moins à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années de la Seconde Guerre mondiale, le Kurvelesh, la Rrezome de Delvina et la Côte avaient un seul conseil des Sages, qui était l'autorité exécutive suprême de la région.

Après l'islamisation de la Laberie intérieure et, en particulier, après les soulèvements contre les réformes centralisatrices de Tanzimat, sous la pression du clergé grec, la Sublime Porte n'a pas abrogé dans les villages de la Côte Supérieure les lois de droit coutumier (les dits *venomes*) qui, jusque-là, avaient été en vigueur dans toute la Laberie. Par conséquent, les villages de la Côte Supérieure ont assuré une certaine autonomie, alors que le reste de la région a dû se soumettre à l'administration ottomane. D'autre part, le Patriarcat de Constantinople, sous la juridiction duquel sont restés ces villages après la dissolution de l'archevêché d'Ohrid, a décuplé les efforts en vue d'helléniser la Côte Supérieure, en interdisant l'office religieux en albanais et en ouvrant des écoles en langue grecque. Ces menées de l'Église grecque et des milieux nationalistes grecs se sont nouvellement intensifiées après les changements politiques survenus récemment en Albanie et l'ouverture du pays, allant jusqu'à mettre en question l'appartenance ethnique albanaise de Himara.

\*  
\*   \*  
\*

La langue constitue un élément important pour juger de l'appartenance ethnique d'une communauté et de ses liens naturels avec les autres entités qui l'entourent. Les traits identiques du parler d'une région avec les parlers des régions voisines sont une preuve qui permet de regrouper ces unités dans une aire linguistique plus vaste, un idiome ou un patois. Et quand les données linguistiques sont étayées par les données historiques et ethnographiques, alors on peut conclure que ces entités appartiennent à une même ethnie.

C'est justement pour cette raison-là que la présente étude est consacrée au parler de la région de Himara, qui ne fait que commencer à attirer l'attention des linguistes. La mise en relief des ressemblances et des différences de ce parler avec les parlers des régions voisines aurait été plus complète, si tous ces parlers avaient été mieux étudiés. Pourtant, le parler de Dukat et celui de la région du Mesaplik, avec lesquels le parler de Himara a plusieurs points de convergence, restent assez mal étudiés.

Il est intéressant de considérer aussi les phénomènes du contact de l'albanais avec le grec dans les trois villages bilingues de cette région, Dhërmi, Palasa et Himara, mais nous allons nous arrêter seulement sur le plan dialectologique, laissant de côté les aspects sociolinguistiques de l'interaction des langues et du recul de l'albanais dans ces trois villages, car ils ne jouent pas de rôle dans l'unité dialectale des parlers des villages albanophones et grecophones avec ceux des villages albanophones. Les différences entre les villages unilingues et bilingues ne touchent pas au système linguistique, mais se rapportent seulement à la prononciation et à l'intonation. Les villages bilingues ont une façon de parler légèrement plus rapide, mais plus distincte, et une intonation quelque peu monotone de la phrase. Tandis que le parler des villages unilingues de Himara est caractérisé par un timbre très clair et une douceur de prononciation. Les gens de Vuno se distinguent particulièrement par la pureté de leur albanais, comme l'a fait remarquer Gj. Sheldija, qui avait servi dans ce village comme instituteur : « Trois de ces villages sont grecophones. Il s'agit de Dhërmi, de Himara et de Palasa. Alors que, pour Vuno, Pilur et Kudhës, il dit qu'ils parlent un albanais *limpide* »<sup>1</sup>.

Bien que le parler de la Côte Supérieure n'ait pas été l'objet d'une description dialectologique particulière, ses principaux traits dialectaux connus ont été suffisants pour amener les dialectologues albanais à conclure que « le parler de Himara fait partie du tosque méridional et, plus précisément, de son patois le plus important, le *lab* »<sup>2</sup>.

Voyons quels sont en résumé les traits caractéristiques de ce parler quant au système phonétique, à la morphologie et au lexique.

\*  
\*   \*  
\*

Le système vocalique du parler de Himara se distingue de celui du tosque aussi bien par l'inventaire que par les phénomènes phonétiques, tout en manifestant des points particuliers de ressemblance tantôt avec un parler voisin, tantôt avec un autre.

Quand on considère ce parler du point de vue de l'inventaire des unités, on remarque qu'il a seulement six voyelles : /a/, /e/, /ɛ̃/ (ë), /i/ et /u/. La voyelle /y/ est absente de son système vocalique. Dans ce parler, les mots qui ont une /y/ dans les autres parlers de l'albanais,

<sup>1</sup> Gj. Kola, « Himara », in *Hylli i Dritës*, 1934, n° 11-12, p. 579.

<sup>2</sup> J. Gjinari, *Dialektet e gjuhës shqipe*, Tirana, 1989, p. 52.

sont prononcés avec /i/, s'ils appartiennent à l'albanais (*atire, dallëndishe, dillë, gjiq, grikë, ill, dier, thiej, ngjiej*, etc.), ou bien avec /u/, quand ce sont des emprunts au turc (*burazer, dufek, burek, gjule*, etc.) et parfois même dans quelque mot d'origine albanaise comme *gjukatë*, etc. L'absence du phonème /y/, commun au parler de la Côte, unit ce dernier avec une aire plus large qui comprend le parler des villages Kuç, Fterra et Çorraj du Bas Kurvelesh, ainsi que le parler de Gjirokastra et le tchame.

Une autre caractéristique du système vocalique du parler de la Côte Supérieure c'est la présence de deux séries parallèles de longueur : des voyelles brèves et des voyelles longues. La longueur des voyelles, comme l'a noté premièrement Eqrem Çabej, est typique notamment pour la partie sud-ouest de la Laberie, « dans la zone montagneuse qui s'étend de Vlora jusqu'à Delvina, y compris Himara »<sup>3</sup>. D'ailleurs, dans ce parler on rencontre non seulement des voyelles longues, mais aussi de plus que longues, comme dans les mots *pë::, dru::, si::, de::t, he::ll, de::ll, ma::ll, sha::t, ku::t, zë::, i::ll, pi::ll*, etc. Généralement, tout comme dans les autres parlers tosques qui connaissent la longueur des voyelles, cette longueur dépend de circonstances phonétiques comme l'accent, le type de syllabe ou la position de la voyelle dans le mot. Lorsque la voyelle ne se trouve pas dans ces circonstances, sa longueur change. Cependant, dans certains vieux mots comme *det, gjiq, vesë, kalë, shat, kut*, etc., la longueur est conservée même après le changement des circonstances phonétiques, autrement dit lorsque, au cours de la flexion, la syllabe ouverte devient fermée : *de::t – de:ti, ka::l – ka:li, ka:lin* et ainsi de suite. Ce phénomène est constaté également dans le parler du Kurvelesh<sup>4</sup> et en tchame<sup>5</sup>. Cette longueur n'est pas liée à des facteurs phonétiques actuels, mais historiques.

Concernant la réalisation des voyelles, on peut faire les remarques suivantes. Dans ce parler, les voyelles accentuées /a/ et /e/ devant les nasales deviennent /ɔ/ : *barëngë* (barakë), *dhën, qën, tamëm, e prënte, Osmën, Shpella e Frëngut*, etc. Ces voyelles deviennent /ɔ/ même devant les vibrantes /r/, /rr/ et la laryngale /h/ : *njërëstë, shërra, strëha, plëhu, prëhem*. Cette voyelle, semblable à l'*ë*

<sup>3</sup> E. Çabej, « Kuantiteti i zanoreve të theksuara të shqipes », in *Studime rreth historisë së gjuhës shqipe*, Tirana, 1973, p. 117.

<sup>4</sup> M. Totoni, « Vëzhgime rreth të folmeve të Kurveleshit », in *Dialektologjia shqiptare*, I, Tirana, 1971, p. 42.

<sup>5</sup> Q. Haxhihasani, « E folmja e banorëve të Çamërisë », in *Dialektologjia shqiptare*, I, Tirana, 1971, p. 136.

de Përmet, de Gjirokastra et de Vlora, peut être constaté même chez les Arberèches d'Italie ou dans le parler du Bas Kurvelesh<sup>6</sup>.

E. Çabej a noté que, dans le parler de Himara, la voyelle *ë* accentuée a un timbre prononcé de *o* qui, par endroits, va jusqu'à *o*<sup>7</sup> : *e jë<sup>o</sup>ma*, *gjë<sup>o</sup>*, *bë<sup>o</sup>j*, *bë<sup>o</sup>ra*, *vë<sup>o</sup>* ; *nona*, *zo*, *mo*, etc. La labialisation de l'*ë* accentué se rencontre aussi dans les parlers de villages voisins, à Dukat, à Vranisht et au Kurvelesh : *ka ro* (re), *voth* (vëth), etc<sup>8</sup>. D'après Q. Haxhihasani, le même phénomène se constate en Tchamerie : *ngrou* (ngreu), *bore* (bëre), etc<sup>9</sup>.

La voyelle *ë* non accentuée est conservée dans le parler de Himara mieux que dans les autres parlers labs. À la différence de ces derniers, elle est conservée en position finale non seulement une syllabe après l'accent, mais aussi deux syllabes : à Himara il y a *bushtërë*, *kumbullë*, *zogëlë*, *femërë*, tandis que dans le Kurvelesh on dit *bushtër*, *kumbull*, *zogël*, *femër*. Dans certains cas, cette voyelle s'est transformée en *u* : *murzitem*, *cinxurr*, etc., un phénomène que l'on rencontre aussi dans le parler du Kurvelesh.

Quant aux autres voyelles, d'un intérêt particulier est aussi la prononciation de la voyelle atone du mot *hie* (hije), où l'accent se déplace sur le second élément du groupe vocalique, tandis que la *i* qui reste inaccentuée est prononcée comme *j*, avec une forte aspiration. D'ailleurs, le groupe /hj/ a donné /q/ dans *Ulu e rri në qe*: (hije), respectant ainsi une règle phonétique de l'albanais. La prononciation /hjé/ du mot *hie* se rencontre aussi en tchame et, comme nous avons pu le constater, même chez les Arberèches de la Piana degli Albanesi. Selon Q. Haxhihasani, qui l'a constaté en tchame, la prononciation de *h* comme *hj* est une influence du grec<sup>10</sup>.

Parmi les phénomènes combinatoires que l'on remarque dans le système vocalique du parler de Himara, la fusion des voyelles présente un intérêt particulier. Les groupes de voyelles *ae*, *ee* et *oe* occasionnés lors de la déclinaison ou de la conjugaison sont contractés dans ce parler en /e/ qui se réalise comme une voyelle longue quand elle est accentuée : *i Gjone* < Gjona(j)-e, *i Kokëdhime* < i Kokëdhima(j)-e, *vre*: (<vrae), *kërre*: (<kërre-e), *ngarke*: (<ngarko-e), *qëlle*: (<qëllo-e), etc<sup>11</sup>. Le phénomène de la contraction agit aussi dans les syntagmes nominaux du type nom + nom au génitif et nom +

<sup>6</sup> M. Totoni, *art. cit.*, p. 44.

<sup>7</sup> E. Çabej, *art. cit.*, p. 88.

<sup>8</sup> M. Totoni, *art. cit.*, p. 45.

<sup>9</sup> Q. Haxhihasani, *art. cit.*, p. 142.

<sup>10</sup> Q. Haxhihasani, *art. cit.*, p. 124.

<sup>11</sup> Pour le tchame, voir Q. Haxhihasani, *ibid.*, p. 137.

adjectif à article préposé : *vajze: valëvet, kasolle: dhive, djali: madh*, etc. Ce phénomène rapproche le parler de Himara avec les parlers de la Côte Inférieure, du Kurvelesh et le tchame dans le Sud, mais aussi avec les parlers du Hot, du Kastrat, du Kelmend et des Rranxa de la Shkodra Supérieure dans le Nord<sup>12</sup>.

Une autre caractéristique de ce parler c'est la chute de la voyelle *ë* du mot *të*, lorsque celui-ci se rencontre avec *e*, la forme réduite du pronom personnel. Contrairement aux autres parlers labs où il y a une contraction des deux voyelles (*ta dhashë, ta dish*), dans le parler de Himara il y a une élision : *t'e dhash, t'e dish*, etc. Ce phénomène est commun avec les parlers de Kuç, de Fterra et de Çorraj, tout comme avec celui de la Côte Inférieure et une aire plus vaste comprenant également Gjirokastra et la Tchamerie.

Parallèlement à la contraction et à l'élision, dans ce parler on rencontre aussi des cas d'assimilation : *qaramidhe* (qeramidhe), *rrutuloj* (rrotuloj), etc.

\*  
\*   \*  
\*

Le système consonantique du parler de Himara compte vingt-neuf phonèmes, comme la plupart des parlers tosqes, mais se distingue du parler voisin du Kurvelesh, qui a aussi le phonème /ɲ/. Cela dit, les caractéristiques du système qui rapprochent ce parler avec les parlers voisins sont nombreuses.

Quant à la réalisation des consonnes, les phénomènes de ce parler sont plus nombreux chez les alvéolo-palatales, les palatales et les vélaires. Souvent, les consonnes latérales *l* et *ll* sont employées l'une à la place de l'autre. Par exemple, quelques mots d'origine étrangère qui se prononcent avec *l* dans la langue standard, sont prononcés avec *ll* dans ce parler : *blluz, fillozof, llustroj, qillo, qillometër*, alors qu'on prononce avec *l* des mots comme *avli, portokal* et *lambadh*.

Les affriquées *c, x, ç* et *xh* sont les consonnes qui remplacent souvent les fricatives correspondantes. En position initiale, devant d'autres consonnes, notamment devant *q*, on voit que *c* se substitue à

<sup>12</sup> M. Totoni, *art. cit.*, p. 57; *id.*, « E folmja e Bregdetit të Poshtëm », in *Studime filologjike*, 1964, 1, p. 144; Q. Haxhihasani, *art. cit.*, p. 137; Gj. Shkurtaj, « E folmja e Hotit », in *Dialektologjia shqiptare*, II, Tirana, 1974, p. 371 (*rrxe* <rrxo-e, *lshe* <lësho-e, *are Markut* < ara e Markut, etc.); *id.*, « E folmja e Kastratit », in *Studime filologjike*, 1967, 2, p. 44; *id.*, « E folmja e Rranxave të Mbishkodrës », in *Dialektologjia shqiptare*, IV, Tirana, 1982, p. 162.

s et x à z : *cjap* (sqap), *cjepar* (sqepar), *cfakë* (sfakë), *cmillar* (smilar), *ckurrë* (skurrë), *cfungjer/cfungar* (sfungjer), etc. ; *xbut* (zbut), *xgarbë* (zgarbë), *xmadhoj* (zmadhoj), *xverdh* (zverdh), *xvogëloj* (zvogëloj), etc. De même, les initiales *sh* et *zh* devant des consonnes sont remplacées respectivement par *ç* et *xh* : *çkatërroj* (shkatërroj), *çkoq* (shkoq), *çkul* (shkul), *çit* (shqit), *çjep* (shqep), *çpejt* (shpejt) ; *xhesh* (zhvesh), *xhduk* (zhduk), *xhvilloj* (zhvilloj). La consonne *sh* est rempacée par *ç* même en position finale comme terminaison verbale : *marrç* (marrsh), *ngordhça* (ngordhsha), *të laç* (lash), *të më njoç* (njohësh), *të flaç* (flasësh)<sup>13</sup>, etc.

D'ailleurs, dans certains mots, les groupes *xv* et *xhv* se sont réduits à *x* et *xh*, un phénomène que Çabej considère comme commun au tosqe méridional, c'est-à-dire le lab et le tchame, ainsi qu'à l'arberèche de Grèce et d'Italie<sup>14</sup> : *xath* (zbath), *xerk* (zverk), *xhesh* (zhvesh). Tandis que dans le mot *xidh* (zgjidh), nous avons une contraction du groupe *zgj* en *x*.

Les occlusives palatales *q* et *gj*, lorsqu'elles se trouvent derrière les consonnes *ç* et *z*, se muent en une fricative *j* : *çjep* (shqep), *çjetësoj* (shqetësoj), *çit* (shqipt), *i çjuar* (i shquar), etc. ; *xjedh* (zgjedh), *xjua* (zgjua), *i xjuar* (i zgjuar), etc. La consonne *q* dans ce parler se prononce comme *ç* même dans le mot interrogatif *qysh* : *çish t'ia dalim ?*, *çish do bëjmë ?*, mais il arrive de rencontrer aussi la forme *qish*, tout comme en tchame.

La palatale *j* est bien conservée en position initiale et médiane, alors qu'elle chute en position finale, en particulier si c'est une terminaison : *qa*, *mba*, etc. Il est à souligner qu'elle se prononce comme *i* quand elle fait partie de la désinence ou de l'article postposé *-ja* des substantifs féminin du type *nuse* : *lulia*, *nusia*, *magjia*, *kukumia*, *koqia*, *gjulia*, etc.

La nasale palatale *nj* est bien conservée dans la racine du mot, mais pas toujours à la fin. En position finale, comme désinence du pluriel des noms, cette consonne est transformée en *j* (*përroj*, *shkopij*, *kufij*, *mij*, *potkoj*, *ullij*, *kushërij*, etc.), mais elle est conservée quand elle est perçue comme faisant partie du thème : *pë<sup>o</sup>nj*, *gjërpënj*,

<sup>13</sup> Dans la forme *të flaç*, *ç* est probablement le résultat de la contraction du groupe *ssh* (*të flas[ë]sh*).

<sup>14</sup> E. Çabej, « Për historinë e konsonantizmit të gjuhës shqipe », in *Studime rreth historisë së gjuhës shqipe*, Tirana, 1973, p. 155 ; M. Totoni, « E folmja e Bregdetit të Poshtëm », *op. cit.*, p. 144 ; *id.*, « Vëzhgime rreth të folmeve të Kurveleshit », in *Dialektologjia shqiptare*, I, Tirana, 1971, p. 57 ; Gj. Shkurtaç, « E folmja e Kelmendit », in *Dialektologjia shqiptare*, III, Tirana, 1975, p. 34-35 ; Q. Haxhihasani, « Vështrim i përgjithshëm mbi të folmen e banorëve të Çamërisë », in *Dialektologjia shqiptare*, I, Tirana, 1971, p. 160.

*drëpënj*. Tandis que dans les adjectifs *i ri*, *i zi*, *i keq*, le suffixe *-nj* s'est transformé en *-j* qui ensuite a chuté, mais faisant en sorte que la voyelle *i* devant lui soit prononcée comme longue : *të ri:të* (të rinjtë), *të zi:të* (të zinjtë), *të këqi:të* (të këqinjte).

Parmi les vélaïres, la consonne *h* n'est pas toujours réalisée. En position initiale, il y a des mots qui se prononcent sans elle, comme *më ëngër* (më hëngrën), mais elle est prononcée en général : *hi*, *hell*, *hap*, *hundë*, *helm*, etc. En position médiane, une partie des verbes à thème vocalique ne prennent pas de /h/ dans la forme passive pour éviter l'hiatus, comme dans les verbes *laj* – *lahet*, *thaj* – *thahet*, *qaj* – *qahet*, etc., mais se présentent avec /n/ : *bënet* (bëhet), *lëshonet* (lëshohet), *kthenem* (kthehem), etc. tout comme dans les autres parlers labs<sup>15</sup>. En position finale, la *h* est sentie assez faiblement et, dans beaucoup de mots, elle n'est pas du tout prononcée : *s'sho* (s'shoh), *s'njo njeri* (s'njoh njeri), *mos e pshi* (mos e fshih), *plë* (pleh), etc. Tandis que la consonne *k* devant des voyelles antérieures a donné *q* : *qishë* (kishë), *qillo* (kilo), etc.

Même en ce qui concerne les phénomènes combinatoires, ce parler ne diffère pas beaucoup des autres parlers tosques.

En règle générale, dans ce parler, les consonnes sonores en position médiane ou finale ne deviennent pas sourdes, tout comme dans le parler de la Côte Inférieure, en tchame et en tosque septentrional : *kad*, *karav*, *mbëledh*, *plumb*, *prevaz*, *vënd*, *xbardh*, etc., ce qui le distingue des parlers voisins du Kurvelesh et du Mesaplik, où elles sont assourdisées.

Un point commun du parler de Himara avec les parlers tosques méridionaux et septentrionaux c'est la conservation des groupes consonantiques *mb*, *nd*, *ng* et *ngj* : *mbi*, *këmbej*, *ndih*, *hundë*, *nga*, *cingo*, *sporangë*, *sprëng*, *ngjan*, *qëngj*, etc. Sur ce point, il se distingue du parler voisin du Kurvelesh, où ces groupes se réduisent respectivement à *m*, *n*, *ŋ* et *nj* : *mi* (mbi), *këmej* (këmbej), *nih* (ndih), *ŋa* (nga), *ciŋo* (cingo), *sporëŋ* (spërëngë), *njan* (ngjan), *qënj* (qëngj).

Le rhotacisme est un phénomène de l'ensemble du tosque, mais il a une plus grande étendue dans ce parler, aussi bien chez le substantif que dans la forme verbale du pluriel. Par exemple, en plus des cas de l'ensemble du tosque *zëri*, *fëmër*, *shullëri*, etc., à Himara il y a également *zërë* (zanë), *biri* (bini), *ziri* (zini), *shpëri* (shpëri) etc. (si ces formes verbales sont formées à partir de la deuxième personne au

<sup>15</sup> On pense que cette /n/ est secondaire, reconstruite sur la base de la forme des deuxième et troisième personnes au singulier (*ban/bën*), à un moment où le rhotacisme n'agissait plus (voir Sh. Demiraj, *Gramatikë historike e gjuhës shqipe*, Tirana, 1986, p. 729).

pluriel du présent de l'indicatif), une particularité commune avec les parlers de la Côte Inférieure et du Kurvelesh<sup>16</sup>.

Assez répandus sont aussi les phénomènes de la sonorisation, de l'assimilation, de la métathèse, les épenthèses ou les chutes de sons et ainsi de suite. Dans certains mots, les consonnes sourdes deviennent sonores quand elles se trouvent en position initiale : *digan* (tigan), *xharape/xhorape* (çorape).

Parmi les assimilations de consonnes, on rencontre les assimilations en contact *rrn* > *rr*, *rn* > *rr*, *lln* > *ll*, *tn* > *n*, *nn* > *n*, *tm* > *m*, *dhn* > *dh* à la troisième personne au pluriel du passé simple de l'indicatif ou à la deuxième personne de l'impératif : *mirri* (merrni), *çirri* (çirni), *fun* (futën), *mbëlidhi* (mblihdni), *mbem* (mbetëm), etc., ainsi que *nn* > *n* chez les noms de la première déclinaison qui, à l'accusatif, élargissent la désinence par une *-i* anaptyctique : *sofranë/sofranin* (sofrën), *lagjenë/lagjenin* (lagjen), etc. Parallèlement aux assimilations en contact, on rencontre aussi des assimilations à distance, comme la transformation de *s* en *sh* chez les pronoms démonstratifs *ashish* (asish), *ashosh* (asosh), *këshish* (këshish), ou d'autres selon le mode de formation qui se produisent dans le groupe *fsh*, où la fricative *f* se transforme en l'occlusive *p* : *pshe* (fsheh), *pshesë* (fshesë) ou en groupe *ff* : *fjesë* (fshesë), ainsi que dans le groupe *pt*, où l'occlusive *p* se transforme en la fricative *f* : *kaftoj* (kaptoj).

La chute des sons est un phénomène plus fréquent. Les chutes sont rares en position initiale (*ap* pour *jap*, *dij* pour *gdhij*), mais plus fréquentes en position médiane : *vështoj* (vështroj), *këcej* (kërcej), *ahere* (atëherë), *xerk* (zverk), *xath* (zbath), *xhesh* (zhvesh). La chute du son *v* derrière les affriquées *x* et *xh* est une règle de l'ensemble du tosqe méridional. Les épenthèses sont plus rares : par exemple, *ndrejt*, *nderisa*, où une nasale homorgane *n* s'est ajoutée devant la consonne voisée *d*.

Le phénomène de la métathèse se rencontre dans les mots *Gërqi* (Greqi), *gërqisht* (greqisht), *kërqe* (gëlqere), *klibazë* (këlbazë), *trubull* (turbull), etc.

\*  
\*   \*  
\*

Dans le domaine de la morphologie, de nombreux phénomènes attestent les traits archaïques du parler de Himara et éloignent un peu ce dernier des parlers bien plus innovateurs de la

<sup>16</sup> N. Sotiri, *E folmja dhe toponimia e Qeparoit*, p. 32.

Laberie intérieure, mais le rapprochent davantage du parler de Gjirokastra et du tchame, lesquels sont plus conservateurs.

Un tel trait dans le système nominal c'est la bonne conservation du genre neutre, notamment chez les substantifs qui désignent des matières : *qumështit*, *djathët*, *vajt(ë)*, *ujt(ë)*, *mishtë*, etc. Ces substantifs se présentent même comme masculins, mais il s'agit dans ce cas-là d'une innovation.

Les substantifs empruntés au turc se présentent dans ce parler au féminin, alors que dans les parlers voisins du Kurvelesh et du Mesaplik ils sont masculins, tout comme dans la langue standard : *masha*, *-ja* (mashan-i), *sufra*, *-ja* (sufran-i), *peshli*-*a* (peshli-u), etc.

Un groupe de substantifs qui sont masculins dans les autres parlers du lab et du tosqe septentrional, se présentent comme des féminins dans les parlers de Himara et du Kurvelesh, conservant parfois un état plus ancien : *litare*-*litaria*, *djepe*-*djepia*, *turpje*-*turpja* (aussi *turpe*), *vërri*-*vërria*, *fustanë*-*fustana*. Comme on le voit par ces exemples, les substantifs à finale en *e* inaccentuée ont la désinence *-ia* à la forme définie du nominatif singulier et pas la désinence *-ja* de la langue standard. Il est également intéressant de noter que les substantifs masculins *djalë*, *lumë*, *kalë* prennent à l'accusatif défini la désinence *-n*, comme des substantifs féminins à thème en *ë* : *djalën*, *lumën*, *kalën*.

Parmi les désinences du pluriel des noms, *-j* et *-ra* sont typiques pour ce parler. L'emploi de la consonne *j* comme désinence de pluriel, au lieu de la désinence *-nj* du tosqe, est une caractéristique commune de ce parler avec les autres parlers labs et tchames. Cette désinence est prise par les substantifs qui élargissent le thème au défini singulier par *-r* : *qirij*, *mullij*, *kërcij*, *ullij*, *kërthij*, *bij*, *kallij*, etc. ; par les substantifs à groupes vocaliques *ua* et *ie* : *ftoj* (fionj), *palloj* (pallonj), *xjoj* (zgoje), *thoj* (thonj), *jatrua*-*jatroj*, *sua-soj(e)*, etc. ; par des noms empruntés à voyelle *a* accentuée : *fukarej*, *maskarej*, *budallej*, etc.

La désinence *-nj* est conservée encore chez les pluriels *gjunjë*, *humjë*, car elle est suivie par la voyelle *ë*, ainsi que chez *gjërpënj*, *shkopinj* et *thelpinj*, bien que les formes *shkopij* et *thelpij* soient les principales pour ces deux derniers mots.

Il est à souligner qu'une série de substantifs qui forment leur pluriel par l'alternance *ll~j* ont aussi des formes secondaires créées avec les désinences *-ë*, *-e* ou *-a* : *thëngjill*-*thëngjij* (aussi *thëngjillë*), *djall*-*djaj* (aussi *djaje*), *fill*-*fij* (aussi *fija*), *çakall*-*çakej* (aussi *çakallë*), etc.

Le suffixe *-ërë* sert à former le thème du pluriel d'un groupe de substantifs masculins qui terminent en consonne : *kunat-kunetërë*, *maç-meçërë*, *kec-kecërë*, *lab-lebërë*, *dash-deshërë*, *çam-çamërë*, *mbret-mbretërë*. Le substantif *gjisht* a, en plus du pluriel en *-ërë*, un autre pluriel avec le suffixe composé *-ërinj* : *gjishtërinj* ou *gishtërinj*.

Le suffixe du pluriel *-(ë)ra* est plus fréquent dans ce parler que dans les autres parlers voisins. C'est avec lui que forment le pluriel les substantifs neutres, masculins et féminins qui désignent la matière, où le pluriel a le sens du type : *djathëra*, *gjalpëra*, *drithëra*, *vajra*, *pambukëra*, *plëhëra*, *gjakëra*, *gjellëra*, *kashtëra*, *llozhëra*, etc. ; des substantifs masculins comme *fshatra*, *kopshtira* (aussi *kopshtëra*), *drëra* (aussi *drëre*), *detra* (aussi *detëra*), *lumra* (aussi *lumëra*) ; ainsi que les substantifs féminins qui se présentent à thème en *i* ou *e* accentuée et qui ont aussi une forme de pluriel qui est identique au singulier : *tepsiltepsira*, *prapësilprapësira*, *folefolera*, *kusilkusira*, etc. Alors que le substantif *pë* présente au pluriel la forme *pënj* (avec le suffixe *-nj*) ou la forme *pënjëra* (avec le suffixe élargi *-njëra*). Les substantifs féminins du type *lugë*, *rrugë* semblent avoir dans ce parler un pluriel en *-a*, compte tenu de la présence des formes *lugat*, *rrugat*, *rrugavet* parallèlement à *rrugëve*.

Dans le parler de Himara, le substantif *djalë* se présente avec des formes de pluriel que l'on ne rencontre pas dans les parlers voisins : *djelm* et *djel*<sup>17</sup>, deux formes très anciennes qui dans les parlers tosques se trouvent seulement en tchame. Une autre forme intéressante c'est le pluriel *vashast* du substantif *vajzë*, que l'on retrouve également dans le parler du Kurvelesh et du Mesaplik.

Dans le domaine de la déclinaison, il est intéressant de noter les formes anciennes du génitif/datif/ablatif pluriel avec la désinence non élargie *-e* : *miqet* (miqve), *krushqet* (krushqve), *pleqet* (pleqve), *ullije* (ullinjve), etc., tandis que les substantifs dont le thème au pluriel est vocalique prennent la désinence *-ve*, comme partout en albanais : *lisavet*, *kalavet*, *burgjevet*, *maçevet*, etc. La conservation de la désinence *-t* du pluriel défini même au génitif/datif/ablatif est aussi une caractéristique de ce parler : *miqet*, *pleqet*, *rrugavet*.

L'accusatif défini singulier des substantifs masculins est une forme qui conserve encore le vieux modèle de flexion, suivant lequel cette forme était construite par le thème de l'accusatif indéfini singulier avec la désinence *-n(ë)* : *fshatnë*, *gardhnë*, *malnë*, *njerinë*, *fuan*, *djalën*, *lumën*, etc., à l'exception du substantif *muaj* qui forme tous les cas obliques par un vieux thème *moi*, lequel sert de thème de l'indéfini pour le génitif/datif/ablatif ainsi que de thème du défini :

<sup>17</sup> F. Veizi, *Bregu i Detit në këngë*, éd. Arbri, Tirana, 1998.

*muaj – këtij moi, moi: marsit, moin e shkuar*. Cette forme est présente même dans les autres parlars labs, ainsi que chez les Arberèches d'Italie<sup>18</sup>.

Quant au domaine de la formation des noms, il faut noter que le suffixe *-je* des noms verbaux se présente sous la forme *-jë* dans le parler de Himara : *dekëjë/dekij, gërthëjë, humbëjë, ngrënëjë, sëmundëjë, vrasëjë*, etc. À propos du suffixe *-je*, Xhuvani et Çabej ont écrit : « Certains auteurs anciens, tels que Cavallioti et Grigori (de Gjirokastra), ont la forme *-jë, (-ëjë), (-ijë)*, p. ex. *humbëjë, kripëjë, malijë, mëngjezë, nisjë, vdekëjë, vërtetjë*. La forme en *-jë* est plus ancienne que celle en *-je*, comme on le voit grâce aux exemples de Cavallioti et de Grigori, et elle se situe du point de vue phonétique entre le suffixe *-lë* et le suffixe *-je*. Toutefois, étant donné que la forme *-je* se trouve aussi dans l'albanais d'Italie, elle est vraisemblablement, elle aussi, assez ancienne »<sup>19</sup>. En plus du parler de Himara, ce suffixe est présent sous la même forme dans le parler de Gjirokastra également ; les autres parlars labs l'ont sous la forme *-je*, tout comme la langue standard. La forme *-jë* est donc le témoignage d'une phase intermédiaire, mais tout de même assez ancienne, du passage de la forme la plus ancienne *-lë*, présente en tchame<sup>20</sup>, à la forme *-je* de l'albanais d'aujourd'hui.

Les noms concrets qui sont formés avec le suffixe *-esë* à partir du thème verbal, comme *ngarkesë, shtresë*, etc., se présentent avec le suffixe *-ejë* dans le parler de Himara (*ngarkejë, shtrejë*, etc.), alors que les autres parlars labs ignorent ce formant.

Dans le domaine de la syntaxe, il est intéressant de noter quelques phénomènes que l'on rencontre aussi dans les autres parlars du tosqe méridional, comme l'emploi de l'article préposé devant les noms patronymiques ou les noms désignant l'habitant d'un pays : *i Koçe, i Grillaj, e Andonet, e Gjidedet*, etc. Les noms ethniques formés avec un suffixe, en plus de l'article, prennent dans certains cas le suffixe *-ës* aussi : *i vunjotës, i qeparotës, i dhërmias*, etc. De telles formations ne se trouvent pas dans les parlars voisins, où il y a : *vunjotës, qeparot, dhërmias, dhërmeshë*, etc.

L'article préposé du génitif dans les syntagmes nominaux qui ont à leur tête un substantif au génitif/datif/ablatif pluriel défini peut

<sup>18</sup> N. Sotiri, « E folmja e Himarës », in *Himara në shekuj*, Tirana, 2004, p. 287.

<sup>19</sup> A. Xhuvani-E. Çabej, « Prapashtesat në gjuhën shqipe », in *Studime gjuhësore*, III, Prishtina, 1976, p. 259.

<sup>20</sup> Q. Haxhihasani, « Vëzhgime rreth të folmes së Çamërisë », in *Dialektologjia shqiptare*, II, Tirana, 1974, p. 5.

être totalement absent, un phénomène que l'on ne rencontre pas dans les parlers voisins du Kurvelesh et du Mesaplik : *valëvet detit, malevet larta, fushavet gjëra, kullotavet mira, ujravet lumit, brinjëvet malit* (aussi *brinjavet malit*). La même chose se produit aussi avec l'article *së* derrière les substantifs au génitif, au datif et à l'ablatif : *lulet e fushës gjërë, djali: kushërirës parë*. Plus que d'une absence de l'article, dans ces cas on peut parler de sa dissimilation au degré zéro. Tandis que les articles du génitif singulier derrière un substantif au nominatif défini singulier se comportent de différentes manières. L'article *i* se fond avec la désinence-article postposé du substantif précédent : *djali: mbretit, mali: Çikës*. L'article *e* provoque l'élision de la désinence-article *a* : *vajz'e mbretit* (vajza e mbretit), *grik'e malit* (gryka e malit).

Une caractéristique intéressante de ce parler est aussi l'emploi sans préposition des noms propres : *Vate Vlorë. Makina mbeti Dukat*. Ce qui rend difficile l'explication de ce phénomène que l'on rencontre aussi dans d'autres parlers tosques, comme ceux de la zone de Korça, c'est que la préposition est indispensable lorsqu'il s'agit de noms communs. Ainsi, ne pourrait-on pas dire \**Vate shtëpi*, mais seulement *Vate në shtëpi*.

Dans le domaine des pronoms, on peut noter avec intérêt les formes de la première personne du pronom personnel, qui se présentent sous les formes *u* et *na* : *Kështu të thom u, pa nukë di gjë<sup>o</sup> ti, u derëzeza. Keshmë vatur Skutara na ahëre. Na tha se donte të vinte me na*. Par ces formes, le parler de Himara conserve un état très ancien qui est attesté depuis Buzuku et rejoint ainsi les autres parlers labs, ceux des Arberèches d'Italie et de Grèce, le tchame, les parlers septentrionaux du Nikaj-Mërtur, du Dukagjin, du Lohe, du Reç et de la Rive, du Kelmend et du Has<sup>21</sup>, ainsi que le parler de Shkodra.

Le nivelage des formes des pronoms personnels dans ce parler a avancé plus vite que dans la langue standard. Les pronoms de la première et de la deuxième personne n'ont pas les formes de l'ablatif *meje, teje, nesh, jush* et, à leur place, on emploie les formes du datif : *mua, tij* (ty), *neve, juve*. Cela est visible notamment lorsqu'ils sont accompagnés de prépositions demandant l'ablatif : *pas mua, pas tij*

<sup>21</sup> M. Totoni, « E folmja e Bregdetit të Poshtëm », *art. cit.*, p. 148 ; Q. Haxhihasani, « Vështrim i përgjithshëm... », *art. cit.*, I, 1971, p. 172 ; E. Lafe, « E folmja e Nikaj-Mërturit », in *Studime filologjike*, 1964, 3, p. 122 ; Gj. Shkurtaj, « E folmja e Rranxave të Mbishkodrës », in *Dialektologjia shqiptare*, IV, 1982, p. 208 ; *id.*, « E folmja e Kelmendit », *art. cit.*, p. 45 ; Xh. Gosturani, « E folmja e Hasit », in *Dialektologjia shqiptare*, III, 1975, p. 231 ; Pino Siciliano, « Fjalorth i së folmes arbëreshe të Qanës », in *Dialektologjia shqiptare*, VI, 1990, p. 483.

(teje), *përpara neve*, *prapa juve*. Ces formes et ces emplois sont communs pour tous les parlers labs.

Parallèlement aux formes modernes de l'ablatif des pronoms démonstratifs singuliers, le parler a conservé aussi les formes anciennes, *ashish* et *këshish* pour le masculin, *ashosh* et *këshosh* pour le féminin, ainsi que *sires*h (syresh) pour le pluriel des deux genres. Ces formes se rencontrent aussi dans les parlers de la Côte Inférieure, du Kurvelesh<sup>22</sup> et du Mesaplik.

En matière de pronoms interrogatifs, ce parler se distingue de la langue standard seulement par les formes du génitif/datif/ablatif du pronom *kush*, qui se présentent sans *t* à la fin : *i kujle kuja je ?*, *kuj/kuja ja dhe ?*, *para kuj/kuja je ?*, des formes que l'on retrouve aussi dans les parlers du Kurvelesh et du Mesaplik.

Dans la flexion verbale aussi, ce parler se distingue par la conservation des formes anciennes. Les verbes auxiliaires *kam* et *jam* se présentent avec *-te* à la première personne singulier du présent de l'indicatif : *kamte* et *jamte*, tout comme dans le parler de la Côte Inférieure, mais aussi dans le parler du Mesaplik. C'est de cette manière que forment la première personne même les verbes à thème vocalique : *unë dite* (di), *unë punojte*, *unë rrite*. Le verbe *jam*, à la troisième personne du singulier, se présente aussi sous une forme réduite *ë* : *Ku ë ?* Tandis que la deuxième personne du pluriel de ces deux verbes conserve les formes anciennes *kini* et *jini*, comme dans l'ensemble du tosqe méridional. Un autre verbe dont le paradigme du présent conserve des formes anciennes est aussi *thom* : *unë thom*, *na thomi*. Si la forme du singulier *thom* a été conservée même dans les autres parlers labs, le pluriel *thomi* est conservé seulement dans le parler en question.

Au présent de l'indicatif, les verbes prennent au pluriel les terminaisons *-(j)ëm*, *-ni*, *-(j)ën* : *punojëm*, *punoni*, *punojën* ; *marrëm*, *merrni*, *marrën*. Le verbe *mbaj* se présente au singulier comme *unë mba* (mbaj), *ti mba* (mban), *ai mba* (mban), alors que les verbes *iki*, *eci*, *hipi* se conjuguent à la première personne du singulier comme des verbes à *-ënj* : *unë ikënj*, *unë ecënj*, *unë hipënj*. Comme on le voit, ce parler conserve des traces d'un ancien modèle de flexion, que l'on ne retrouve pas dans les autres parlers. C'est d'ailleurs l'imparfait qui conserve plus de formes anciennes par rapport à tous les autres temps verbaux. Le paradigme de l'imparfait des verbes *kam* et *jam* se présente avec les mêmes formes anciennes de chez Buzuku, mais les autres verbes aussi gardent des formes relativement anciennes de l'imparfait :

<sup>22</sup> M. Totoni, « Vëzhgime rreth të folmeve të Kurveleshit », *art. cit.*, p. 68.

Verbe Personne	kam	jam	punoj	çkul	pëjes	iki	flë
u	keshë	jeshë	puno:j	çkulij	pëjesëjë	ikëjë	flërë
ti	keshe	jeshe	punoje	çkulje	pëjesëje	ikëje	flërje
ai/ajo	kish	ish	punon	çkul	pëjit	ikën	flij
na	keshëm	jeshëm	punojëm	çkulëm	pëjesëjëm	ikëjëm	flërëm
ju	keshtë (keshët)	jeshtë (jeshët)	punojët	çkulët	pëjesëjtë	ikëjtë	flërët
ata/ato	kishnë (keshën)	ishnë (jeshën)	punojën	çkulën	pëjisnë	ikëjnë	flijn

Les verbes à thème vocalique ont deux formes de désinences du pluriel de l'imparfait, l'une avec *ë* entre les deux consonnes, l'autre sans *ë* : *-jëml/-jm*, *-jëtl/-jt*, *-jënl/-jn*.

En albanais standard, quelques verbes à thème consonantique se présentent avec des alternances à la deuxième personne du pluriel : *dilni*, *njihni*, *shitni*, *goditni*, *mblidhni*, etc. Dans le parler de Himara, tout comme dans les autres parlers labs, on forme à partir de ce thème seulement la troisième personne singulier et pluriel de l'imparfait, tandis que les deux autres personnes singulier et pluriel sont formées à partir du thème de base du présent :

(mbledh) *mblidhni* – *mbledhë*, *mbledhje*, *mblidh*, *mbëledhëm*, *mbëledhët*, *mbëlidhn* ;

(dal) *dilni* – *dalë*, *delje*, *dil*, *dalëm*, *dalët*, *diln* ;

(marr) *merrni* – *marrë*, *merrje*, *mirr*, *marrëm*, *marrët*, *mirrn* ;

(shpie) *shpini* – *shpjerë*, *shpjerje*, *shpij*, *shpjerëm*, *shpjerët*, *shpijn*.

Le passé simple conserve moins de formes archaïques et cela principalement dans des verbes de classes non productives ou à quelques personnes seulement. Certaines de ces formes archaïques se retrouvent dans tous les parlers du tosqe méridional, alors que quelques autres uniquement dans le parler de Himara et en tchame.

Ainsi, par exemple, les verbes apophoniques à thème consonantique en *l*, *ll*, *r* et *rr* se présentent-ils au pluriel avec le groupe vocalique *ua* dans le thème : *dolla*, *dolle*, *dolli*, *duallm*, *duallt*, *dualln* ; *nxorra*, *nxorre*, *nxorri*, *nxuarrm*, *nxuarrt*, *nxuarrn*.

Les désinences sont les mêmes que celles de la langue standard, avec quelques différences liées à la présence ou non de la voyelle *ë*, qui est conservée dans la prononciation de la génération plus âgée, mais pas chez les plus jeunes. Dans certains cas le pluriel se présente aussi avec les désinences *-(j)tim*, *-(j)tit*, *-(j)tin*, les formes

à *j* étant prises par les verbes à thème vocalique + *j*, alors que celles sans *j* par les verbes à thème consonantique. De telles formes se rencontrent également dans les autres parlers de la Laberie et en tchame :

*dërkujta, dërkujte, dërkujti, dërkujtim, dërkujtit, dërkujtin ;  
thera, there, theri, thertim, thertit, thertin.*

Des formes différentes par rapport à celles de l'albanais contemporain se présentent chez les verbes *bie* (sjell) et *vete*, ainsi que chez les verbes auxiliaires *kam* et *jam*, qui forment leur première personne du singulier par l'aoriste sigmatique :

*jam – qeç, qehe, qe, qe:m/qemë, qe:t/qetë, qe:n/qenë ;  
kam – paç, pate, pat, pa:m/pamë, pa:t/patë, pa:n/panë ;  
bie – pruva, pruve, pru, pru:m/prumë, pru:t/prutë,  
pru:n/prunë ;*

*vete – vajta, vate, vate, va:m/vamë, va:t/vatë, va:n/vanë.*

Tandis qu'une série de verbes à thème vocalique *-i(j)*, comme *sokëllij, vërshëllij, trokëllij, vetëtin*, etc., se conjuguent au passé simple comme des verbes à thème consonantique, donc sur la base des thèmes *sokëll-*, *vërshëll-*, *trokëll-*, *vetët-*, qui en réalité ne sont pas les thèmes. Par conséquent, l'accent aussi se déplace sur la première voyelle du thème auquel s'ajoutent les désinences du passé simple employés pour les verbes à thème consonantique : *sokëllij – sôkëlla, sôkëlle, sôkëlli, sôkëllm, sôkëllt, sôkëlln*. Ce modèle de conjugaison se rencontre également dans la Côte Inférieure, ainsi que dans les parlers du Mesaplik et du Kurvelesh.

Dans le parler de Himara, les formes du futur ne se construisent pas seulement avec la particule *do* provenant du verbe auxiliaire *dua*. Quant aux formes avec cette particule, ce parler ressemble aux autres parlers labs en se différenciant de l'albanais standard qui construit le futur avec les particules *do të*. En lab, il y a donc : *do punoj, do punosh, do e bëj*, etc. Cependant, le parler de Himara se distingue des parlers du Kurvelesh et du Mesaplik car, parallèlement aux formes avec *do*, il y a aussi des formes plus archaïques du futur, construites par l'intermédiaire du verbe auxiliaire *kam* qui vient s'ajouter au présent du subjonctif ou au gérondif : *kam t'i thom di fjalë* (do t'i them dy fjalë), *kam për të punuar në kopshtira* (do të punoj).

Au présent et à l'imparfait de l'admiratif, les désinences conservent l'accent et la forme de l'auxiliaire *kam* dont elles proviennent. Par conséquent, ces formes verbales s'entendent avec deux accents, un accent principal sur le thème verbal et un autre secondaire sur la désinence. Pour le présent, les désinences sont

comme dans la langue standard, à l'exception de la deuxième personne du pluriel, qui est en *-ki* ; pour l'imparfait, les désinences sont *-keshë*, *-keshe*, *-kish/-kej*, *-keshëm*, *-keshtë*, *-kishnë* :

*punúakà:m*, *punúakè:*, *punúakà*, *punúakè:mi*, *punúakì:*,  
*punúakà:n* ;

*punúakè:shë*, *punúakè:she*, *punúakì:sh* (plus fréquemment)/  
*punúakèj* (plus rarement), *punúakè:shëm*, *punúakè:shtë*,  
*punúakì:shnë*.

La voyelle longue du verbe auxiliaire *kam* s'entend comme longue même dans la Côte Inférieure – à l'exception de Piqeras où, selon M. Totoni, elle ne s'entend pas du tout<sup>23</sup> – ainsi que dans les parlers du Kurvelesh et du Mesaplik. Elle témoigne que l'agglutination est ici plus récente que dans les autres parlers de l'albanais. Même les formes du passé simple dont sont formés par inversion le présent et l'imparfait de l'admiratif semblent être plus récentes dans ces parlers labs que dans les autres parlers de l'albanais. En effet, des enregistrements réalisés aux années 1970 dans les villages du Mesaplik montrent que les personnes de la vieille génération se servaient encore fréquemment des formes *punuar kish* au lieu de *kish punuar* ou bien *ardhur kish* au lieu de *kish ardhur*.

Quant à la conjugaison dans la voie passive, le parler de Himara s'unit aux autres parlers labs en se servant de *n* et pas de *h* comme son épenthétique pour éviter l'hiatus dans quelques verbes à thème vocalique. Si la consonne *h* est employée dans les verbes à thème en *-a(j)*, *-i(j)*, *-ie(j)*, *-ye(j)*, les autres verbes à thème vocalique emploient *n*. Par conséquent, les désinences du présent de la déclinaison dans la voie passive des verbes à thème vocalique sont : -  
*hem/-nem*, *-hel-ne*, *-het(ë)/-net(ë)*, *-hemil-nemi*, *-hi*, *-hen(ë)/-nën(ë)* :

*laj* – *lahem*, *lahe*, *lahet(ë)*, *lahemi*, *lahi*, *lahen(ë)* ;

*fshij* – *fshihem*, *fshihe*, *fshihet(ë)*, *fshihemi*, *fshihi*, *fshihen(ë)* ;

*kujtoj* – *kujtonem*, *kujtone*, *kujtonet(ë)*, *kujtohemi*, *kujtohi*,  
*kujtonen(ë)* ;

*kthej* – *kthenem*, *kthene*, *kthenet(ë)*, *kthehemi*, *kthehi*,  
*kthenen(ë)*.

Les formes du passé simple de la conjugaison passive sont construites dans ce parler comme dans les autres parlers tosqes, à l'exception de la première personne du singulier où, au lieu de la désinence *-va*, il y a la désinence *-ç* ou *-sh* : *u martuaç*, *u gëzuaç*, *u gabuaç*, *u zuç*, *u ngreç*, *u mplaksh*, etc. De telles formes se rencontrent aussi dans les parlers du Kurvelesh et du Mesaplik, où la désinence est pourtant *-sh* (*u martuash*, etc.).

<sup>23</sup> M. Totoni, « E folmja e Bregdetit të Poshtëm », *art. cit.*, p. 133.

La forme impersonnelle du participe passé dans le parler de Himara se distingue de la langue standard par la fréquence de certains formants comme les suffixes *-ur*, *-në* et *-rë*, mais aussi par leur inventaire qui contient aussi quelques suffixes composés comme *-tur*, *-nur*, que l'on trouve seulement en lab.

Le participe est construit avec *-ur* par les verbes qui, au passé simple, se présentent à thème consonantique : *ormisur*, *kurdisur*, *stolisur*, *ardhur*, *vatur*, *patur*, *sjellur*, etc. Le suffixe *-tur* est une extension de *-ur* et il forme le participe des verbes à thème qui se termine par une liquide : *vatur(ë)*, *kalltur(ë)*, *thurtur(ë)*, *sëmurtur(ë)*, *bijtur(ë)*, etc.

Une série de verbes à thème vocalique forment le participe avec le suffixe *-n(ë)* : *ngrë:n*, *dhë:n*, *thë:n*, *vë:n*, *lë:n*, *zë:n*. Ces verbes ont aussi une deuxième forme, avec le suffixe *-nur*, créé par l'association des formants *-n(ë)* et *-ur* : *dhënur*, *thënur*, *vënur*, *lënur*, *zënur*. Les formes à *-nur* se rencontrent dans le parler des personnes âgées.

Les verbes dont le thème au passé simple pluriel est vocalique forment le participe avec le suffixe *-r(ë)* : *hi:r* (hyj), *bë°:r*, *gri:r*, *pî:r*, *lier*, *kthier*, *punuar*, etc. C'est ainsi que forme son participe même le verbe *bie* (au sens de « tomber ») : *rarë* (*ka rarë* = il dort).

Dans ce parler, le gérondif est formé avec la particule *tuke*, qui est plus ancienne que la forme *duke* de l'albanais contemporain. Sur ce point, ce parler rejoint le parler de la Côte Inférieure et les parlers des Arberèches d'Italie<sup>24</sup>.

En ce qui concerne les mots invariables, ce parler conserve quelques formes anciennes d'adverbes de lieu, caractéristiques pour les parlers labs, mais aussi des adverbes qui sont absents dans les autres parlers labs ou en albanais standard. Tels sont les adverbes de lieu *tu* (tutje), *tuk* (tek), *ati*, *atejël/këtejë*, *atëjel/këtje*, *çoku* (diku).

Parmi les adverbes de temps, *atëherë* se présente aussi sous les formes *aherë*, *ahera*, alors que *tani* même sous la forme *tashçi* (*tashiti*). Comme adverbes de temps il y a également *dej/pasënesëre* « après-demain », ainsi que *kosdej* et *pasdej* « dans trois jours », que l'on retrouve aussi dans les autres parlers labs.

D'autres adverbes absents dans la langue standard sont les adverbes de lieu *anamesa*, *mbudhë*, *mëtëllarti*, *mëtëposhti*, les adverbes de manière *bran(ë)*, *cita*, *foga*, *pëllua*, *nur*, *forra*, *metabashkë*, *nureshtât*, les adverbes de quantité *tuna* « pleinement », *detin* « beaucoup » et les adverbes de temps *menatë* « tôt », *motëmot*

<sup>24</sup> N. Sotiri, « E folmja e Himarës... », *art. cit.*, p. 274.

« très tard », *mbrëma* (*një mbrëma*) « un soir », *mbrëmanet* « au soir » et *mbrëma-mbrëma* « vers le soir ».

L'inventaire des prépositions est presque identique avec celui des autres parlers labs et de la langue standard, avec quelques différences phonétiques dues au fait que ce parler conserve soit des formes anciennes comme *ndë*, *mbanë*, soit des emplois archaïques comme celui de *më* dans *më fshat*, *më kalë*, *më pemë*.

Parmi les autres mots invariables caractéristiques de ce parler, on peut rappeler les particules *mo* (mos), *ba* (bah), *sos*, *sakën*, l'interjection *bga-bga* (plus souvent *ba-ba*) et les conjonctions marquant la condition *ndë* et *ndomos*. La préposition *njëra* « jusqu' » (*njëra nesër* « jusqu'à demain ») est intéressante quant à son évolution. Elle a été conçue à partir de la forme plus ancienne *ngjer* par l'assimilation *ngj>nj* et l'ajout d'une *a* épenthétique.

\*  
\*   \*   \*

Le lexique du parler de Himara mériterait une étude à part, en raison de sa richesse et de son originalité, qui s'expliquent probablement par l'isolement de cette région par rapport au reste du pays, par les conditions du climat et les activités de production que celles-ci ont favorisées. D'autre part, la division religieuse de la Labërie et la forte influence exercée par l'Église et l'école grecque, en particulier au cours de ces deux derniers siècles, ont fait que les emprunts au grec soient plus nombreux aussi bien dans le domaine de la terminologie religieuse que dans celui du lexique général.

Prenant comme critère le rayon d'usage des mots, le lexique du parler de Himara peut être imaginé sous forme de trois cercles concentriques, où le cercle central comprend les mots qui sont typiques seulement pour ce parler, un deuxième cercle plus large comprend les mots communs avec les autres parlers labs et un troisième cercle comprend cette partie du lexique qui est commune à l'ensemble de l'albanais. Bien entendu, nous nous arrêterons ici aux deux premiers cercles, au lexique propre à ce parler et au lexique commun avec les autres parlers du tosqe méridional, en tâchant de mettre en relief séparément ce qui est commun avec le tchame et ce qui est commun avec le lab.

Le lexique propre au parler de Himara comprend un nombre considérable de mots particuliers qui sont dus aux conditions climatiques spéciales de cette région, avec une végétation méditerranéenne, une flore et une faune maritime, ainsi qu'aux

activités de production auxquelles ses habitants se sont livrés depuis des siècles, comme la culture des agrumes, celle des vignes et la pêche. En plus des mots locaux, le parler d'Himara a aussi un certain nombre d'emprunts en provenance surtout du grec, que l'on ne retrouve pas dans les autres parlers labs, ainsi que quelques emprunts au slave.

En ce qui concerne le deuxième cercle, les mots communs avec les autres parlers labs voisins du Kurvelesh et du Mesaplik sont très nombreux et ils comprennent aussi quelques emprunts au turc. De même, beaucoup de mots sont communs aussi avec le tchame et leur nombre pourrait être bien plus important, comme le laisse supposer une simple comparaison du dictionnaire de M. Botzaris avec le vocabulaire de Q. Haxhihasani.

À la liste des éléments communs il faudrait ajouter également des composés qui sont les mêmes non seulement comme inventaire, mais aussi comme modèles<sup>25</sup>, des patronymes et des toponymes<sup>26</sup>, ainsi qu'un nombre considérable d'expressions communes des sphères de la vie quotidienne, comme des bénédictions, des malédictions, des serments, etc.

\*  
\*   \*  
\*

En conclusion, on peut dire que le parler de Himara a plus de traits communs avec des parlers de zones plus éloignées, comme le tchame ou le parler de Gjirokastra, qu'avec les parlers voisins. De ces derniers, il est plus proche avec le parler de la Côte Inférieure et forme avec lui le parler de la Côte, lequel se distingue par une série de caractéristiques des parlers de la Laberie intérieure. Parmi ceux-ci, il a plus de traits communs avec le parler du Mesaplik et ceux de Çorraj, de Fterra et de Kuç dans le Kurvelesh<sup>27</sup>. De toute façon, bien que les traits essentiels le rapprochent plutôt avec le tchame et les parlers des Arberèches, le parler de Himara reste un parler à part du sous-dialecte lab.

Il y a une série de traits archaïques qui rapprochent le parler de Himara avec les parlers les plus conservateurs, comme le tchame,

<sup>25</sup> Pour les composés, voir N. Sotiri, « E folmja e Himarës... », *art. cit.*, p. 277-279.

<sup>26</sup> Pour les patronymes et les toponymes, voir R. Memushaj, *Himara*, Tirana, 2004, p. 155-161 ; *id.*, « Patronimia e Himarës », in *Himara në shekuj*, Tirana, 2004, p. 293-317.

<sup>27</sup> N. Sotiri, *E folmja dhe toponimia e Qeparoît*, p. 12.

le parler de Gjirokastra ou ceux des Arberèches d'Italie et de Grèce<sup>28</sup>. L'exemple le plus éloquent en est le suffixe *-lë*, qui en tchame est conservé tel quel (*dekëlë*), dans le parler de Himara s'est transformé en *-jë* et dans les autres parlars labs a donné *-je*, tout comme dans la langue standard, donc *-lë* > *-jë* > *-je*. Un autre indice de ce caractère conservateur, qui vient du domaine de la grammaire et qui place ce parler entre le tosque septentrional et le tchame, c'est l'admiratif. Si l'admiratif est absent en tchame et se présente sous la même forme de la langue standard en tosque septentrional, le parler de Himara et le lab en général ont conservé un état intermédiaire : les formes de l'admiratif s'y présentent avec deux accents, un principal sur le thème verbal et un autre secondaire sur les formes non réduites du présent ou de l'imparfait de l'auxiliaire *kam*. De cette manière, ce parler a conservé un schéma inhabituel pour l'albanais où l'accent principal est le dernier et l'accent secondaire se trouve devant lui. Cela montre que le processus de l'agglutination n'est pas encore achevé dans le parler de Himara et dans les autres parlars labs.

Des éléments archaïques se trouvent également dans le lexique de ce parler. Tels sont quelques mots ou quelques formes archaïques de mots que l'on rencontre même chez les auteurs anciens ou dans les parlars des Arberèches, comme *daj* (ndaj), *dij* (gdhij), *gjaj* (ngjaj), le pluriel *djelm/djel*, *pështjell*, *modrua* (mos u druaj), *shati* (të paça ty), *shavëllanë* (të paça vëlla), *shadjalënë* (pafsha djalënë), *u* (unë), *u* (uri), *e ndorme*, *e mbrume*, *të bême*, *dadë*, *lalë*, *mëmë*, *mëmëzote*, *mëmëzonjë*, *babë*, *babëzot*, *tatë*, *tatëzot*, etc<sup>29</sup>.

Si l'on imagine un axe horizontal où l'on placerait les parlars de l'albanais suivant le degré d'évolution, le parler de Himara se trouverait à l'opposé des parlars innovateurs et plutôt près du tchame. Du point de vue de son caractère conservateur, ce parler reste donc entre les autres parlars labs, plus innovateurs, et le tchame, le sous-dialecte le plus conservateur des territoires ethniques. Par conséquent, ce parler fait partie de plusieurs aires : d'une aire plus restreinte où, avec le parler de la Côte Inférieure, il forme le parler de la Côte, dans lequel on pourrait inclure aussi les parlars des villages Çorraj, Fterra et Kuç ; d'une autre aire qui comprend encore les parlars voisins de Dukat, du Mesaplik et du Kurvelesh ; d'une aire plus vaste qui

<sup>28</sup> Voir à ce sujet M. Totoni, « Vëzhgime rreth të folmeve të Kurveleshit », *art. cit.*, p. 31-87; *id.*, « E folmja e Bregdetit të Poshtëm », in *Studime filologjike*, 1964, 1, 2 ; J. Gjinari, *Dialektologjia shqiptare*, Tirana, 1988, p. 38-65 ; N. Sotiri, *E folmja dhe toponimia e Qeparoit*, p. 14-102.

<sup>29</sup> Voir aussi N. Sotiri, « E folmja e Himarës... », *art. cit.*, p. 276-277.

s'étend aux parlers de la Côte et à celui de Gjirokastra ; et finalement d'une dernière aire encore plus vaste qui comprend aussi le tchame.

**Vilma PROKO-JAZEXHIU**

## **TERMINOLOGICAL SYSTEMATIC DEFINING DICTIONARIES**

Traditionally, in Albanian terminology, the alphabetical terminological dictionaries have been and still are the basis of bearing and retrieval of specialized information embodied in the respective terms, since they serve as direct reflection of scientific-technical information.

However, with the intensive development of terminologies according to the various fields of knowledge, the conceiving on bearing and retrieval of specialized information is broadened, which has made these two processes, not only the object of terminological dictionaries being conceived as traditional classical means, but also, as more sophisticated ones, created on the basis of the computerized methods implementation. Hence, the Albanian terminology shall experience a transition from the bearing and retrieval of specialized information in terminological dictionaries with limited data (such as term, alphabetic representation, foreign languages), to the bearing and retrieval of terminologies in a complex form relying on terminological banks as a means in which the term is the principal unit having data not only on the term itself, but also on concept which it expresses (including definition, context and a chain of other data).

Nevertheless, concerning the Albanian terminology, it can also be said, that the processes of bearing and retrieval of information as two significant ways, generally, up to now (in Albania, Kosovo, Macedonia) have mainly been linked and still are linked to the compilation of terminological dictionaries of traditional type. The process of bearing and retrieval of technical-scientific information is achieved in various ways through different types of terminological and non-terminological dictionaries. The phenomenon of bearing and retrieval of simple technical-scientific information reflected in certain terms can in the simplest way be found since in the first explanatory dictionaries of Albanian and the following ones, such as the

Dictionaries of Albanian Language of 1980, 1984, 2006<sup>1</sup>. They have pushed ahead the range of terms involved in these dictionaries. Certainly, bearing and retrieval of technical-scientific information take their genuine values in the phases of compilation of specific dictionaries, which in our days have increasingly become more complex bearer and repositories of technical-scientific information, such as terminological banks in developed countries.

Thus, the traditional forms of bearing and retrieval of terms in the Albanian terminology can be given shortly.

#### A) EXPLANATORY LANGUAGE DICTIONARIES

– The Dictionary of Albanian Language (1980, 1984, 2006).

#### B) ALPHABETICAL TERMINOLOGICAL DICTIONARIES

##### 1. Dictionaries on individual basis

– Agricultural technical dictionary, Mario Bindoni, 1935<sup>2</sup>.

##### 2. Dictionaries on institutional basis

– of fields: botany<sup>3</sup>, mathematics<sup>4</sup>, chemistry<sup>5</sup>, electricity, geology<sup>6</sup>, geography<sup>7</sup>, microbiology, mechanics<sup>8</sup>, etc.

<sup>1</sup> "Fjalor i gjuhës së sotme shqipe", 1980; "Fjalor i gjuhës së sotme shqipe", 1984; "Fjalor i gjuhës shqipe", 2006.

<sup>2</sup> Bindoni Mario, "Vocabolario Fjaluer, Tecnico-Agricolo, Teknik Bujqësuer (Italiano-Albanese, Italisht-Shqip"; Albanese-Italiano, Shqip-Italisht" – ("Technic-Agricultural Dictionary (Italian-Albanian; Albanian-Italian)"), Tirana, 1935.

<sup>3</sup> "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 1, Terminologjia e botanikës (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 1, Terminology of Botany (Albanian-Russian-French)"), (1963), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

<sup>4</sup> "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 2, Terminologjia e matematikës dhe e mekanikës teorike (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 2, Terminology of Mathematics and Theory Mechanics (Albanian-Russian-French)"), (1963), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

<sup>5</sup> "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 10, Terminologjia e kimisë (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 10, Terminology of Chemistry (Albanian-Russian-French)"), (1963), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

<sup>6</sup> "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 11, Terminologjia e gjeologjisë (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1964), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë,

- *Alphabetical terminological dictionaries with definitions*
- of fields: astronomy, geography, microbiology, etc., in Albanian without foreign languages.
- *Other dictionaries*
- Teaching terminological dictionaries, with translation from foreign languages into Albanian in certain fields.

### C) A DICTIONARY OF BASIC TERMS OF AGRICULTURE - THE FIRST DEFINING SYSTEMATIC DICTIONARY

In our days, a dictionary of this type is the product of a terminological bank and the systematic presentation of terminology contained in them. We can see there in the macrostructure of the dictionary reflected in the related terms on the basis of external relationships among terms, as well as its microstructure reflected in the internal relationships among term data (definitions, synonyms, foreign languages, etc.).

As example of this kind of dictionary can be serve for the first time the "*Dictionary of Basic Terms of Agriculture*" (Albanian-English-French-Italian-Russian),<sup>9</sup> published in Tirana, 2006. This dictionary is a product of work of several years undertaken by the Department of Lexicology and Terminology of the Institute of Linguistics and Literature in collaboration with the Teaching Departments of the Agricultural University of Tirana. The dictionary contains about 5000 Albanian terms, introduced systematically according to the fields, subfields, and microfields of various branches

---

Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("*Technical-Scientific Dictionary of Terminology*, 11, *Terminology of Geology* (Albanian-Russian-French)", (1964), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

<sup>7</sup> "*Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore*, 18, *Terminologjia e gjeografisë* (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1975), Akademia e Shkencave e RPSH, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë – ("*Technical-Scientific Dictionary of Terminology*, 18, *Terminology of Geography* (Albanian-Russian-French)", (1975), Institute of Linguistics and Literature, Academy of Sciences of RPSH, Tirana).

<sup>8</sup> "*Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore*, 8, *Terminologjia e mekanikës* (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("*Technical-Scientific Dictionary of Terminology*, 8, *Terminology of Mechanics* (Albanian-Russian-French)", (1963), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

<sup>9</sup> "*Dictionary of Basic Terms of Agriculture*" (Albanian-English-French-Italian-Russian), Tirana, 2006

of agriculture, with definitions in Albanian, with equivalents in English, French, Italian and Russian with the respective indexes of these languages. As such, in terms of form and content, this terminographic work, by comparison with the other traditional terminological dictionaries of the series compiled by the Sector of Terminology of the Institute of Linguistics and Literature is presented in a different way. Nevertheless, in its essence, with regard to the basic tasks that the authors have set themselves in solving a number of problems of arrangement, unification (standardization) and Albanianization of this terminology, this dictionary is part of this series.

For the compilation of this dictionary the earlier terminographic works are used of both by Albanian authors, such as "Dictionary of Agriculture" (Niko Qafzezi, Tirana, 1978), "Dictionary of Botany" (of the terminology series 1, Sector of Terminology, Institute of Linguistics and Literature, Tirana, 1963) and by foreign ones, such as "Dictionary of Agriculture" (English-Russian 70.000 terms, Moscow, 1983), "Dictionary of Agriculture" (German-English-French-Italian-Russian, 10000 terms, Bologna 1989). Specific terminologies that circulate in the teaching and scientific literature of this field have been collected, elaborated and prepared as a basic material for the compilation of the dictionary. During the work over the dictionary are solved a number of problems of arrangement, unification and Albanianization of this terminology, such as the mode of presentation of secondary terms as well as the solution of problems of polysemy and homonymy etc.

Compilation of the dictionary is realized according to contemporary principles and methods of terminology. The definition of each term in the dictionary and its thematic arrangement raise the term itself to the level of a nominating unit not only of descriptive value, but also of genuine informative and scientific-teaching cognitive value. Therefore each term is not only related to a system within the microsystem where it belongs, such as *trup i kafshës* ("animal body" – *kokë* ("head") – *turi* ("face") – *sqep* ("beak"), etc., but also serves as a representative of a field or subfield that occupies a certain place in the hierarchy of the fields and subfields of agriculture, such as *zootekni* ("zootechny") – *zootekni e përgjithshme* ("general zootechny") – *zootekni e veçantë* ("special zootechny") – *blegtori* ("animal farming") – *njëthundrakë* ("one-hoofed animals"), etc.

On the basis of this dictionary are the concepts of the theory and methods worked out by the founder of the Terminological School

of Vienna, E. Wüster (see "Terminology Manual", Felber, Infoterm, Vienna, 1984), which generally serve as a basis for terminological dictionaries of this kind.

It is generally accepted that terminology as special lexicon is to be regarded as a system of terms that represents a system of concepts of a field of knowledge. The observation of this system of terms that corresponds to the system of concepts of the respective field of knowledge based on the relationships among them makes the theory of terminology and its principles and methods fundamental. The wholeness of these systems of terms that correspond to the systems of concepts of respective fields composes the terminology in the broad meaning of the word. Hence it follows that the relationship set among the terms constitutes the basis of studying for each terminology of a field of knowledge and of the terminology as a whole lexicon.

In studying the terms in the frame of a system there are three kinds of relationships:

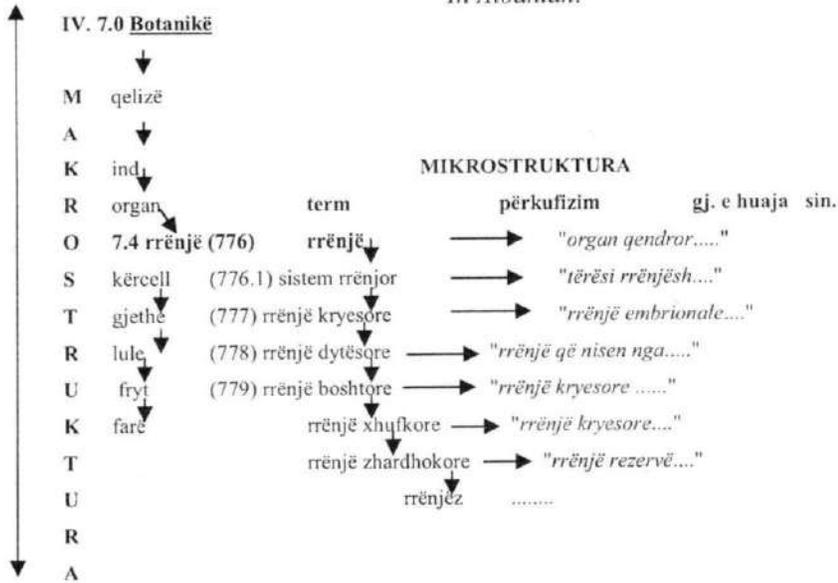
1. *genus – species*; 2. *wholeness – part*; 3. *functional relationships*.

According to these relationships the terms that denote the respective concepts are set in a hierarchical way: one term is superordinated and the other one is subordinated, even though a subordinated term, in relation to the other one may become superordinated. The presentation of the aforementioned relationships between the terms which denote the respective concepts and considering these relations during the elaboration of the terminology of the respective field shift the emphasis from the term to the concept; therefore the concept itself and not the term should be as a basis for identifying the term.

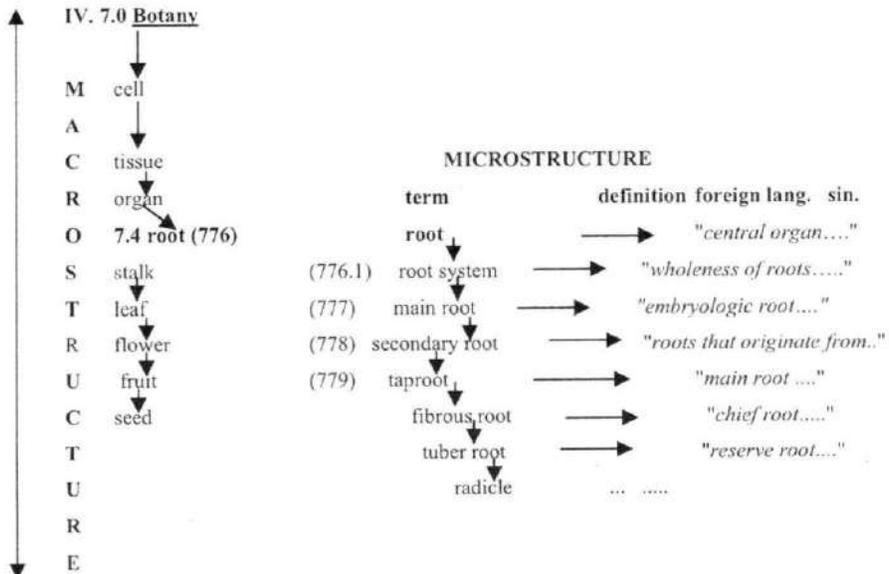
The creation of the term system starts from the creation of the subfields system by identifying each subfield up to the last division, as was mentioned above. As a foundation for the creation and identification (separation) of the subfields the Universal Decimal Classification (UDC) may serve, according to which all fields of knowledge are divided including also teaching texts, manuals, classifying schemes, etc.).

Regarding the compilation of the terminology of agriculture the present dictionary contains limited data, nevertheless sufficient to obtain technical-scientific information in a systematic way. It is seen in its macro- and microstructure given in some examples with the key term *root*.

*In Albanian:*



*In English:*



Below, are presented some of the most significant moments of the work carried out in a terminological bank model. (It is presented a narrow field of knowledge microfield, like *bee-keeping*<sup>10</sup>)

**Separation and identification of the microfield (bee-keeping)  
in a given field – agriculture,  
according to Universal Decimal Classification (UDC)**

*In Albanian:*

63. <i>Bujqësia</i>	638. <i>Insektet</i>	638.1. <i>Bletaria</i>	
630. <i>Pyjet</i>	638.1. <i>Bletaria</i>		<i>bletë</i>
631. <i>Ekon. Bujqësore</i>	638.2. <i>Krimbi i mëndaf.</i>		<i>amëz blete</i>
632. <i>Pedologjia</i>	638.3. <i>Insekte kokineale</i>		<i>bletë punëtore</i>
633. <i>Kultura e arave</i>	638.4. <i>Insekte të tjera</i>		<i>helm blete</i>
634. <i>Hortikultura</i>	638.5. <i>Araknidet</i>		<i>mjaltë</i>
.....	.....		<i>dyllë</i>
638. <i>Insektet</i>			<i>qumësht mbretëreshe</i>

*In English:*

63. <i>Agriculture</i>	638. <i>Insects</i>	638.1 <i>Bee-keeping</i>	
630. <i>Forests</i>	638.1 <i>Bee-keeping</i>		<i>bee</i>
631. <i>Agriculture economics</i>	38.2 <i>Silkworm</i>		<i>bee-queen</i>
632. <i>Pedology</i>	638.3 <i>Cochineal insects</i>		<i>working bee</i>
633. <i>Crop field plants</i>	638.4 <i>Other insects</i>		<i>venom</i>
634. <i>Horticulture</i>	638.5 <i>Arachnids</i>		<i>honey</i>
.....	.....		<i>bee-wax</i>
638. <i>Insects</i>			<i>royal jelly</i>

<sup>10</sup> See for that: A. Duro, "Krijimi i bankave terminologjike dhe hartimi i fjalorëve terminologjikë", "SEMINARI I 17-të NDËRKOMBËTAR PËR GJUHËN, LETËRSINË DHE KULTURËN SHQIPTARE", TIRANË, 1996. ("The creation of terminological database and the compilation of terminological dictionaries" "THE INTERNATIONAL 17<sup>th</sup> SEMINAR ON ALBANIAN LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE", TIRANA, 1996.)

If for the sake of argument we assume that the terminology of agriculture is composed of 100.000 terms (concepts), then in order to achieve a lexicon of 5000 terms (concepts), it is the specialists first task to create a selective file of terms for each subfield (300–400) slips according to the scheme of the classification of concepts. The number of 300–400 terms (concepts) per field serves as a guide and, is corrected later when the subfields are given in terms of the whole field, and when the subfields are integrated into one another; as a result, the same term may become part of more than one subfield, e.g. *tokë<sub>1</sub>* (ek. bujq.) ("*land<sub>1</sub>* (agr.)") – *tokë<sub>2</sub>* (e drejtë agr.) ("*land<sub>2</sub>* (agr. law)") – *tokë<sub>3</sub>* (pedol.) ("*land<sub>3</sub>* (pedol.)"). Of course, these problems and many others like these are solved when the subfields are compared and when they are considered in view of the whole.

As the terminological activity is built both on the concepts and the respective terms, in the elaboration of each terminology the work of the terminological linguist is intertwined with that of the subject specialist. The former, who is equipped with knowledge of the linguistic aspect of the terms and generally with the theory and method of terminological work, directs the general scientific part of the terminological elaboration and observes the linguistic side of the terms, whereas the latter, who knows in details the system of the corresponding field concepts and their content, deals with the conceptual side of the terms. Practically, the elaboration of terminology is seen as a transformation of a terminology developed in a spontaneous way, where 2–3 terms express more than one concept, into an arranged terminology, based on strict scientific principles and methods, and reflected as such in the terminological dictionaries. As mentioned above, through the work done by the commissions composed of terminologists and subject specialists, by setting the system of the respective field concepts the polysemy (homonymy) is minimized. Based on the results of work achieved in the elaboration of terminology of the respective field in other languages, e.g. in English, French, Russian, etc., a standardized terminology is created.

Every terminology elaborated as a wholeness of structured elements based on the system of the respective concepts constitutes genuine scientific information and reflects in a condensed and ordered way the respective field of knowledge. Therefore, every term constitutes a genuine information unit and as such it serves for the assimilation of knowledge, its transfer and precise communication among specialists.

The elaboration of the terminology on the basis of relationships between terms and concepts, and the putting of the latter

at the center of the terminological work make necessary the renovation of the terminological slip, enriching it with numerous data, both about the term and the concept and additional data, which may be presented in computer-readable form. This type of record constitutes later the fundamentals for each terminological databank. These slips, compiled by the subject specialists according to the field that each of them covers in collaboration with the terminologists who lead the methodical and scientific side of the work, after being discussed by the subcommissions and after being finally edited, are recorded in a special computer program. By this means a dictionary with a systematic arrangement and alphabetic order of terms and respective indexes of the foreign languages is obtained. The dictionary, in comparison with the databank will have limited data, such as the ordered number of the term, the term, the definition, the foreign languages and the alphabetic presentation in Albanian with the numbered references to the base of the dictionary and the indexes of the foreign languages.

*The systematic study of the terminology of agriculture* gives positive results of special value both during the work of the elaboration of the terminology and in its reflection in the dictionary.

**Firstly**, the most essential result relates to the presentation of the term in an identified way. Thus the dictionary avoids the multiform state of the terminology, reflected in the literature of the field of agriculture in the form of doublet terms, by selecting and recommending the appropriate term.

**Secondly**, through the presentation in the system there is achieved a better differentiation and identification of the concepts, by increasing the accuracy of the terms that denote the respective concepts.

**Thirdly**, it has been aimed at distinguishing the term clearly and transparently, while still preserving its accuracy. The aim for a conceptual clarity and transparency of the term through the increase of the linguistic motivation has led to the preference for the Albanian terms being introduced as primary in comparison with foreign ones which are given as secondary or may be left out of the dictionary. So, e.g.: *përmirësim ujqor* for *bonifikim* ("melioration"), *vezëz* for *ovule* ("ovum"), *vezore* for *ovar* ("ovary"), *gojëz* for *ostiolë* ("ostiole"), *zhardhok* for *tuber* ("tubercul"), *vetëpjalnim* for *autogami* ("autogamy"), *lehoni-a* for *puerperal* ("puerperal period"), etc. Foreign terms are not recommended for use.

## VALUES OF THE DICTIONARY

1. Through the presentation of the terms in the system, **a condensed information in system** is achieved: *bletari* ("bee-keeping"), *bletar* ("bee-keeper"), *mëmë blete* ("bee-queen"), etc.

2. It has genuine cognitive and informative values, because there are detailed data, such as: **definitions, synonyms, foreign equivalent terms**, etc.

3. It has values for specialists because, **a term is presented with all its relationships in a system**, while the alphabetic presentation gives the possibility to the user to search and find the term in any case.

*The use of this dictionary* depends on the intentions and preparation of the user. A specialist or a student of agriculture can approach the terms he wants as a source of information, so that he can start right from the table "The thematic ordering of the fields and subfields," given that he knows what field and microfield the term belongs to. Thus, he finds the terms he is searching for as a source of information in the circle of terms close to it. In this case the dictionary is transformed into a manual.

Here is mentioned an example of one term denoting several concepts, and therefore corresponding to several fields (microfields). Thus, if the user is interested in the term *farë* ("seed") from the botanical point of view, he will refer to the table at the botanical field and find it directly as a nomination of the microfield with the number 966 (7.9), whereas for the term *farë* ("seed") as an element of the *frutë* ("fruit"), he should search in the *Pemëtari* ("Fruit-growing") column, in the microfield *frutë* ("fruit" (number 2329 (22.2), near which he should find *farë* ("seed") (number 2329.5.)

If the user is a non-specialist reader and he is interested in a particular term, for e.g. *tokë* ("land"), he can directly go to the alphabetical presentation of the dictionary in Albanian, but he should be aware that the term may be repeated with different numbers; so he should search and find it depending on the meaning he is interested in: *tokë* ("land") "as an object of property", *tokë* ("land") "as a workable surface", etc. Similarly, with *mollë* ("apple") he can find it in one case defined as "pemë (dru)" ("tree (wood)"), and in the other as "frutë" ("fruit"). The general reader may be interested in the equivalent of a foreign term in Albanian and in this case he can go to the alphabetic index in the foreign language, and find its equivalent in Albanian according to the number of the foreign term.

If the user is a translator, he should bear in mind the term in Albanian and the foreign term as well. If he is searching for the

Albanian equivalent of the foreign term, he should consider as primary the Albanian term introduced in dictionary, and not the synonym terms and other terms that are in use, but that should be substituted with the primary term. Therefore, the translator should choose the standard term, e.g. *afsh* and not *estrum* ("heat"), *pllenim* and not *fekondim* ("fecundation").

This means that the dictionary use serves as a means of reviewing and verifying the user's knowledge, encouraging his assimilation of the standardized terms. Likewise, when the translator user goes to a foreign term to find the equivalent in Albanian, even in this case the dictionary may serve as a verifying means. The translator should go to the dictionary to verify the Albanian equivalent of the foreign term which he knows, and discover what the dictionary recommends.

A compiler of a teaching text on agriculture may also find himself in the position of the translator. He has to go several times to the dictionary to verify the Albanian terms used by him in the text (or that he wishes to use in the text,) in order to include the recommended terms in the dictionary.

Finally, essential principles of the terminological theory and methods mentioned above will serve to make the dictionary more easy to use; moreover it will facilitate the study of the dictionary on different levels, while the principles and criteria will serve as a model for future initiatives for the compilation of the dictionaries of this kind for other branches of knowledge.

Based on this experience, the work in the future must focus on the creation of a powerful databank from all the materials circulating in different fields in Albanian terminology (about 1 million units.)

This would be the right way of Albanian terminologies<sup>11</sup> involved in the international terminology network, based on the terminologies which are regarded as foundation of standardization on international plane, such as English terminologies, French, Italian, Russian, German and Spanish ones.

---

<sup>11</sup>Christian Galinski, "SPECIAL LANGUAGES, TERMINOLOGY PLANNING AND STANDARDIZATION", *Infoterm - 86 en*, 1996. (He underlined that, "Countries with developing terminologies... need rather a priority terminology standardization in the form of terminology planning").

## BIBLIOGRAPHY:

- "Fjalor i gjuhës së sotme shqipe" (1980), Tiranë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë – ("The Dictionary of Albanian Language (1980)", Institute of Linguistics and Literature, Academy of Sciences of Albania, Tirana).
- "Fjalor i gjuhës së sotme shqipe" (1984), Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë – ("The Dictionary of Albanian Language (1984)", Institute of Linguistics and Literature, Academy of Sciences of Albania, Tirana).
- "Fjalor i gjuhës së sotme shqipe" (2006), Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë – ("The Dictionary of Albanian Language (2006)", Institute of Linguistics and Literature, Academy of Sciences of Albania, Tirana).
- Bindoni M. (1935), "VOCABOLARIO FJALUER, Tecnico-Agricolo, Teknik Bujqësuer (Italiano-Albanese, Italisht-Shqip"; Albanese-Italiano, Shqip-Italisht" – "Technic-Agricultural Dictionary (Italian-Albanian; Albanian-Italian)") (1935), Shtëpia Botonjëse Casa Editrice "Kristo Luarasi" (Publishing House "Kristo Luarasi"), Tirana.
- "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 1, Terminologjia e botanikës (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 1, Terminology of Botany (Albanian-Russian-French)", (1963), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.
- "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 2, Terminologjia e matematikës dhe e mekanikës teorike (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 2, Terminology of Mathematics and Theory Mechanics (Albanian-Russian-French)", (1963) Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.
- "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 10, Terminologjia e kimisë (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – ("Technical-

*Scientific Dictionary of Terminology, 10, Terminology of Chemistry (Albanian-Russian-French)*"), (1963), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

• "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 8, Terminologjia e mekanikës (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1963), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – (*Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 8, Terminology of Mechanics (Albanian-Russian-French)*"), (1963), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

• "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 11, Terminologjia e gjeologjisë (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1964), Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Tiranë – (*Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 11, Terminology of Geology (Albanian-Russian-French)*"), (1964), Institute of History and Linguistics, University of Tirana, Tirana.

• "Fjalor i terminologjisë tekniko-shkencore, 18, Terminologjia e gjeografisë (shqip-rusisht-frëngjisht)" (1975), Akademia e Shkencave e RPSH, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë – (*Technical-Scientific Dictionary of Terminology, 18, Terminology of Geography (Albanian-Russian-French)*"), (1975), Institute of Linguistics and Literature, Academy of Sciences of PRA, Tirana).

• Qafzezi, N. (1978), "Fjalor i bujqësisë (shqip-latinisht-italisht-rusisht", Tiranë – (1978), (*Dictionary of Agriculture (Albanian-Latin-Italian- Russian)*"), Tirana.

• Adamenko P. (1983), "Dictionary of Agriculture (English-Russian)", Moscow

• Haensch G. (1989), "Dictionary of Agriculture (German-English-French-Italian-Russian)", München.

• Wüster E., (1984), *Terminology Manual*, Felber, Infoterm, Vienna.

• GALINSKI Cł., (1996), "Special Languages, Terminology Planning and Standardization", Infoterm - 86 en.

• Duro A. (2001), "Terminologjia si sistem", Tiranë – "The Terminology as a System" (2001), Tirana.

- Duro A. (1996), "*Krijimi i bankave terminologjike dhe hartimi i fjalorëve terminologjikë*", në përmbledhjen "SEMINARI I 17-të NDËRKOMBËTAR PËR GJUHËN, LETËRSINË DHE KULTURËN SHQIPTARE", TIRANË – ("*The Creation of Term Banks and the Compilation of Terminological Dictionaries*" (1996), (On Preceding "THE INTERNATIONAL 17<sup>th</sup> SEMINAR ON ALBANIAN LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE", TIRANA.)
- Duro A. (2009), "*Termi dhe fjala në gjuhën shqipe*", Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Qendra e Studimeve Albanologjike, Tiranë – "*Term and Word in Albanian*", (2009), Institute of Linguistics and Literature, Center for Albanian Studies, Tirana.

Enit STEINER-KARAFILI

**BYRON AND THE ALBANIANS:  
UNEARTHING IDENTITIES**

In 1808, an Englishman of twenty years old sought the authorities of his country for permission to visit the British dominions in India, at the time called the East Indies.<sup>1</sup> His destination is the interior of Asia, to which he would take a direct course through the Ottoman dominions rather than opt for a longer route passing through the British colonies. But considering a journey on foreign ground impracticable, he asks for the above-mentioned permission. What is at first deemed impractical turns out to be his destiny: in June 1809, after missing in Falmouth the ship that should convey him to Malta on the way to Constantinople, he travels overland through Portugal, Spain continuing to Malta, Albania, Greece and Turkey. Although the young man never made it to the East Indies, the journey through Portugal and Spain, followed by that to Greece and Albania, made the stuff of world literature and gave posterity to George Gordon Byron and his *Childe Harold's Pilgrimage*.

Together with his friend John Cam Hobhouse, Byron penetrates the interior of the province of Albania on a visit to Ali Pasha, the despotic ruler of a region that included parts of modern Greece reaching as far south as the Gulf of Corinth and Albania as far north as Berat. When it comes to presenting Albania in his poetry and letters, Byron is aware of the privilege of a firstling, or an almost firstling. In more than one letter he boasts that his visit in Albania raises his journey above that of the common tourist. He writes to his friend Henry Drury in 1810:

Greece ancient and modern you know too well to require description. Albania indeed I have seen more than any Englishman (but a Mr. Leake) for it is a country rarely visited from the savage character of the natives, though abounding in more natural beauties than the classical regions of Greece,

---

<sup>1</sup> George Byron, *Byron's Letters and Journals*, ed. Leslie A. Marchand, vol. 1 (London: Murray, 1974-1994) 177.

which however are still eminently beautiful... Yet these are nothing to parts of Illyria.<sup>2</sup>

In canto II of *Childe Harold*, he revisits those places and mythological narratives which he expects his audience to know, being aware that evocations of the Greek heritage will not fall on deaf ears. As Nigel Leask points out, because the Napoleonic wars had made the well-trodden path of the European Grand Tour impossible, Britons were forced to abandon the Classical sites of Roman civilization and turn to the cradle of Western culture, Greece.<sup>3</sup> The interest for antiquities culminated in Lord Elgin's removal of the Parthenon marbles in 1801-1811, consequently the timing was perfect for a poem that dilated upon Greek heritage.

Most commentators do not fail to contrast Byron's dense intertwinement of Greek myths and places of significance with the swift change of imagery upon his entrance into Albania, the unknown territory. Nigel Leask writes: "Byron represents Albania as a scene of nature rather than culture, its picturesque beauties offering a relief from the heavily associated topography of Greece."<sup>4</sup> Leask's interpretation rests on the following stanza, where he takes the lack of historical evidence on Albania for the absence of culture:

From the dark barriers of that rugged clime,  
 Ev'n to the centre of Illyria's vales,  
 Childe Harold pass'd o'er many a mountain sublime,  
 Through lands scarce notic'd in historic tales;  
 Yet in fam'd Attica such lovely dales  
 Are rarely seen; nor can fair Tempe boast  
 A charm they know not...<sup>5</sup>

Philip W. Martin, concurring with Leask, writes that Albania is "a very different place from the Europe which defined Harold's modernity within its history. For here, momentarily at least, the

<sup>2</sup> *Byron's Letters and Journals* 237-8.

<sup>3</sup> Nigel Leask, "Byron and the Eastern Mediterranean: *Childe Harold II* and the 'Polemic of Ottoman Greece,'" *Cambridge Companion to Byron*, ed. Drummond Bone (Cambridge: CUP, 2004) 104.

<sup>4</sup> Leask 111.

<sup>5</sup> Byron, "*Childe Harold's Pilgrimage*," *The Major Works* (Oxford: OUP) 2. 406-414. Hereafter referred to as *CHP*. Future references will be given parenthetically within the body of the text.

weight of history is lifted.”<sup>6</sup> However, before calling Albania a land scarcely “notic’d in historic tales,” he introduces the transition through the ancient name, Illyria, an evidence in itself of deep-rooted history. Thus, it is not fortuitous that the section on Albania starts with the invocation of such a pivotal historical figure as Scanderbeg (“Land of Albania! Where Iskander rose”) and it seems a contradiction that a people primarily associated with nature, barely represented in history and unknown, should make its first appearance by summoning its national hero (*CHP*, II. 38. 334). It is noteworthy that not Childe Harold, but the poet, i.e. the narrative voice opens the section of Albania, as if the hero were always a step behind the poet and waits to be taken by the hand and introduced to the new scenes. Notably, before the focus turns on Childe Harold’s passage that Leask and Martin quote, the poet is already there not only mentally, but also visually:

Land of Albania! Where Iskander rose,  
 Theme of the young, and beacon of the wise,  
 And he his name-sake, whose oft-baffled foes  
 Shrank from his deeds of chivalrous emprise:  
 Land of Albania! Let me bend mine eyes  
 On thee, thou rugged nurse of savage men!  
 The cross descends, thy minarets arise,  
 And the pale crescent sparkles in the glen,  
 Through many a cypress grove within each city’s ken. (*CHP*  
 2. 334-341)

It follows that “mine eyes” do not refer to Harold, but to the poet, who visualizes historical and religious symbols: the descending cross, the rising minaret and the pale sparkling crescent condense in one line four hundred years of sorrowful history of Ottoman occupation – a sad event that had followed Scanderbeg’s death and led to a profound national and religious crisis, to which the poet returns in stanza 44: “Here the red cross, for still the cross is here/ Though sadly scoffed at by the circumcis’d.” The concrete historical meaning of the descending cross and rising minaret does more than exemplify “the cyclical nature of time,” as Tatiana Kuzmic would

<sup>6</sup> Philip W. Martin, “Heroism and History: *Childe Harold* I and II and the Tales,” *Cambridge Companion to Byron*, ed. Drummond Bone (Cambridge: CUP, 2004) 87.

have it.<sup>7</sup> In a letter to his mother, Byron reminds her that Albania corresponds to “the ancient Illyricum.”<sup>8</sup> This name comes up in the Epistle to the Romans, where St Paul proudly professes that he had proclaimed the Gospel among different people and nations, a spectrum extending from Jerusalem to Illyricum: “Through mighty signs and wonders, by the power of the Spirit of God; so that from Jerusalem, and round about unto Illyricum, I have fully preached the gospel of Christ.”<sup>9</sup> Hence, Illyria appears as a Christian country of the first hour and the cross that St Paul had preached in Greece and Illyria, in Byron’s time, had almost succumbed to the new religion. The fact that this shift is preceded by the celebration of the Albanian national hero and military prowess alludes to the bloody events that accompanied Ottoman imperial expansion. By mentioning in mid-stanza, Iskander’s “namesake,” Byron is certainly stretching his reliance on his readers’ education in history, when reminding them that Gibbon had established a connection between Alexander, Phyrus’s son, and Scanderbeg. In his notes to this stanza, Byron explains: “Iskander is the Turkish word for Alexander... I do not know whether I am correct in making Scanderbeg the country man of Alexander, who was born at Pella in Macedon, but Mr Gibbon terms him so” (*CHP* 87). The point to be made is that only after setting the historical stage, does the poet end the stanza with a reference to nature and to “many a cypress grove within each city’s ken.” He turns his attention to Childe Harold’s encounter with the unknown, after paradoxically establishing himself as anything but a stranger to Albanian history. So in a sense, this section proposes itself as a potential historic tale among the few that have been written about Albania and disclosed to a wider readership. As such, it can be read as an educational project that uncovers the poet’s own investment, as well as inducts the less-informed reader at home, including no one less than the hero of the poem, Childe Harold himself.

This seems a typical moment of the poet’s distance and disassociation from Harold’s perspective. The poet positions himself between his hero and his readership, seeking to negotiate a coherent meaning. As Martin suggests, “the poem’s entry into Albania leaves its readers in no doubt about the liminal nature of this experience.”<sup>10</sup> Martin expatiates on the symbolic transitions employed to depict the

<sup>7</sup> Tatiana Kuzmic, “Childe Harold’s Pilgrimage in the Balkans,” *Comparative Critical Studies* 4.1 (2007:56).

<sup>8</sup> *Byron’s Letters and Journals* 226.

<sup>9</sup> *The Bible*, Epistle to the Romans 15.19.

<sup>10</sup> Martin 86.

new landscape as “bereft of familiar sights, customs or values,” as Harold passes through “lands scarce noticed in historic tales.”<sup>11</sup> But as we already saw, history presses itself forward a few stanzas before Harold enters Albania, so it is not the absence of history that makes this experience liminal, but rather the limitation of individual language which is clearly signaled as the hero treads on Albanian ground: “Harold felt himself at length alone/ And bade to Christian tongues a long adieu” (*CHP* 2. 379-80). Liminal here means barely expressible: how is the narrator to introduce “a savage scene,” that in its novelty is both toilsome and “sweet” (*CHP* 2. 386)? Liminality is contained in the somewhat contradictory vocabulary: the territory Harold is entering is unknown, but how can it be unknown if “all admire it, but many dread to view” (*CHP* 2. 382). In this respect, unknown implies the untried, but not the unheard of and most importantly, no matter how new this territory is, it is already loaded with associations: admiration and fear both coexist in expectations that remind of the sublime. A moment in *Childe Harold* is particularly telling of the poet’s conscious inability and limitations to describe what his hero experiences. As *Childe Harold*, at the end of the dinner party offered in his honor by Ali Pasha, assists with “gaping wonderment” the dance of the Albanian warriors, he can barely make himself understood:

Childe Harold at a little distance stood  
 And view’d, but not displease’d the revelrie,  
 Nor hated harmless mirth, however rude:  
 In sooth, it was no vulgar sight to see  
 Their barbarous, yet their not indecent, glee,  
 And, as the flames along their faces gleamed,  
 Their gestures nimble, dark eyes flashing fire,  
 The long wild locks that to their girdles stream’d,  
 While thus in concert they this lay half sang, half screamed  
 (*CHP* 2. 640-648)

The dance he describes “however rude ... it was no vulgar sight to see” and the dancers’ mirth “barbarous, yet not indecent glee.” The depiction suggests a category of its own, barbarous and uncouth, because it lacks the refinement of the rising British civilization, but all negative connotations associated with uncivilized cultures are excluded: no vulgarity and no indecency is to be found in the new, bizarre culture he is describing. The experience is conveyed

<sup>11</sup> Martin 86.

through a series of negations establishing difference. Remarkably, as Childe Harold browses his own culture to describe a different one, the narrative introduces a new level: the lyrics of the dancers. If up to that moment, the extra-diegetic narrator and his character have alternately mediated between experience and reader, now the focus lies on the Albanian dancers and their song. A song about war which names the brave Albanian tribes and their numerous enemies; it is a song that mixes domestic affections with national concerns; at first, it celebrates the Suliotes, the tribe that resisted Ali Pasha for years (and then triggered the Greek War of Independence), then praises Ali Pasha, the despot that persecuted them. Such an explosive choice of topic hardly restores the refreshing primeval innocence that Kuzmic juxtaposes to the disenchanted and experienced Childe Harold. In her otherwise perceptive article, Kuzmic contends that "Albania's youthfulness, however, comes as a refreshment and counterpoint to the very aged Greece ... As one who belongs to this aged cultural lineage, Harold comes to embody experience and disillusion while he witnesses displays of innocence and mirth."<sup>12</sup> This downplays the acute sense of a complicated history that foregrounds the section on Albania. I want to suggest that this section, because it involves linguistic and cultural translation, mars the historical relief that some critics point out. In this section, language and culture are most obviously intertwined as they converge in the performance of the warrior-dancer. The performance is both a dance and a song: the movements, non-verbal acts, are intrinsic to the meaning of the words. As Hobhouse writes in his opening remarks in *A Journey through Albania and other Provinces in Turkey, Europe and Asia*, the non-verbal is just as important as the verbal among the Albanians, if not more. Hobhouse is baffled by "a singular habit, prevalent with the Albanians, of expressing their meaning with short signs instead of words."<sup>13</sup> Childe Harold's, "gaping wonderment" as he assists the dance of the Albanian warriors implies the inability to fix meaning to the verbal and non-verbal.

Kuzmic does much of the line "Childe Harold at a little distance stood," reading the word distance as an expression of Harold's conscious dissociation from the heady spectacle: "fearing to be too closely associated with all this, the first line lets it be known that Harold watched, but did not participate."<sup>14</sup> But this "little

---

<sup>12</sup> Kuzmic 59.

<sup>13</sup> John Cam Hobhouse, *A Journey through Albania and other Provinces in Turkey, Europe and Asia* (Philadelphia: M. Carey, 1817) 1: 127.

<sup>14</sup> Kuzmic 59.

distance” can be interpreted as an unmediated experience, as being so closely to the scene as possible, but respecting it as something that one cannot and should not appropriate. It proves the poet’s correct understanding of the performance, which is in fact a song that translates into intricate movements. In his notes, Byron describes its complexity with distinguished appreciation: the dance is “conjectured to be a remnant of ancient Pyrrhic: be that as it may, it is manly, and requires wonderful agility. It is very distinct from the stupid Romaika, the dull roundabout of the Greeks, of which our Athenian party had so many specimens” (*CHP* 89). Hobhouse describes the dance as “very violent” giving the following description: the leader of the string starts the song footing quietly from side to side:

then he hops quickly forward dragging the whole string after him in a circle and then twirls round, dropping frequently on his knee, and rebounding from the ground with a shout; everyone repeating the burden of the song, and following the example of the leader, who after hopping, twirling, dropping on the knee, and bounding up again several times round and round, resigns his place to the man next to him. The new Coryphaeus leads them through the same evolutions, but endeavours to exceed his predecessor in the quickness and violence of his measures; and thus they continue at this sport for several hours, with very short intervals, seeming to derive fresh vigour from the words of the song, which is perhaps changed once or twice during the whole time.<sup>15</sup>

Hobhouse explains that the song is of a piece with the movements. So then, one not unimportant reason why Harold cannot participate is because he does not know the language that gives vigor to the song, the narrator makes it explicit that upon entering Albania, Harold “bade to Christian tongues a long adieu.” What remains unsaid is that he is dependent on a translator, and a knowledgeable one, since the performance exceeds linguistic translation and the movements of the dance are part of that non-verbal code that had baffled Hobhouse.

Byron’s depiction of Albanian folklore serves the double agenda of connecting the reader to this country’s history and culture and compensating for the shortcomings of Harold’s tongue and his individual perspective. The same trope has later been used to bolster a sense of national identity in encounters with foreigners, indeed it has

---

<sup>15</sup> Hobhouse 1: 135-36.

gone down in Albanian national literature. Childe Harold is not the only foreigner dumbfounded at the confrontation with Albanian folklore. The other foreigner is the Italian General in Ismail Kadare's *The General of the Dead Army*. *Childe Harold* was translated rather late into Albanian in 1956 by Skender Luarasi. Seven years later, Ismail Kadare published his masterpiece *The General of the Dead Army*, the story of an Italian General who travels through Albania on the ominous mission of recovering the bodies of soldiers who lost their lives during World War II. The pinnacle of what becomes an encounter of cultures and unearthing of national identities (beside dead bodies) is the General's experience of an Albanian wedding, where he like Harold, witnesses the performance of dancing and singing men. In order to appreciate the spectacle, the General seeks to disentangle himself<sup>16</sup> from his national mission, the function of an Italian General, by imagining himself a tourist who takes pleasure in foreign cultures and rites. Here Kadare's General ties in with Byron's Harold, since the General must have that other foreigner in mind (Harold) when he assists the dance thinking: "That evening he would have liked to be nothing more than a simple tourist, taking an interest in the fascinating customs of a people with a long past so that he could talk about them to his friends after dinner, back in his own country."<sup>16</sup> Isn't this what happened upon Byron's return to his home-country, where he became overnight the center of London's most fashionable circles and the amazement of many parties; where he mesmerized his company in his Albanian costume and captivated the audience with his exotic narratives? Kadare's General decides to join in the does, which turns out to have disastrous consequences, because for at least to one of the Albanian guests his initiative feels as a second invasion and an act of colonization. Byron, on the contrary, has his hero watch the dance from a little distance, wonder, and not invade. However, since Edward Said's *Orientalism* one has to ask whether Western interest in other cultures can be devoid of colonizing intent? When does the aesthete not produce in her/his representation of an unknown culture an "inscrutable (Oriental) other" that deviates from the norm?<sup>17</sup>

A look at the Albanian translation suggests that the text effectuates what Said protests against in *Orientalism*, although I would suggest that it is more complicated than that. The translation is invaluable for more than lyrical reasons, as it points out the

<sup>16</sup> Translated from Albanian. See Ismail Kadare, *Gjenerali i Ushtrisë së Vdekur* (Tirana: Onufri, 2001) 204.

<sup>17</sup> Edward Said, *Orientalism* (Vintage Books: New York 1979) 272.

translator's unease with Byron's word choice in this particular scene. A few examples show that attributes of a colonial register tend to go unnoticed in the translation, i.e. silenced. This could be the reason why Byron is embraced rather uncritically in Albania. After all he is the most revered foreign poet by the Albanians and none other than Enver Hoxha is told to have declared: "I like Byron not because I am a romantic, but because he sincerely loved my people."<sup>18</sup> In the Albanian translation, from the line "Yelling their uncouth dirge" only "dirge" ("Me këngë ose vajtim") is translated, neither "yelling" – a sign of wildness – nor "uncouth" appear (*CHP* 2. 640). In "Nor hated harmless mirth, however rude" only the first half appears, i.e. he did not hate harmless mirth, but not "however rude" (*CHP* 2.643). "In sooth, it was no vulgar sight to see" in Albanian "vulgar" is conveyed by the rather general term, so that the line reads "it was not a bad sight to see" (*CHP* 2.644). The word vulgar is conveyed neither in the early sense, that is ordinary or commonplace, nor in its late-eighteenth-century sense, a shift that is clearly formulated in 1797 in the *Monthly Magazin*: "So, the word *vulgar* now implies something base and groveling in actions."<sup>19</sup> It appears that the translator deemed these words too offensive for his compatriots and chose either to leave them out or mitigate them.

Returning to Byron, the song reflects this double role: its content coming first from the mouths of the Albanian singers implies the necessity of translation in order to be intelligible for the English audience. Byron himself acknowledges in the notes to Canto II that he is the translator of "different Albinese songs, as far as I could make them out by the exposition of the Albinese in Romaic and Italian" (*CHP* 92). We learn from Hobhouse that the interpreter they were given in Patras does not know Turkish, but the Turks usually know Romaic or vulgar Greek — this Hobhouse counts as one of the Albanian languages, note the plural.<sup>20</sup> The songs in the notes that Byron, probably with his translator's help, transcribes in Arnaut are a pioneer work, because the dialect existed only in oral form. It is unclear, whether Byron used exclusively Albanian songs and to what extent the primary sources changed throughout the chain of translations. What is important is that the song's complicity with translation destabilizes the Self/Other binary. Between the self and

<sup>18</sup> Afrim Karagjozi, *Xhorxh Bajroni "George Byron"* (Tirana: Shqipria Shtëpia Botuese, 1987) 3.

<sup>19</sup> Mary Wollstonecraft, *Letters on Sweden, Norway and Denmark* (Kessinger Publishing, 2004) 31.

<sup>20</sup> Hobhouse 1: 19.

the other there stands the invisible translator-author that makes this experience for Harold and for the readers of the target language comprehensible. Byron seems aware of the certain linguistic and ideological limits already set by the target language, i.e. English. For his narration to be intelligible, Harold needs to deploy linguistic signifiers that he shares with his audience. But conjunctions such as “however” and “yet not” appear as attempts to deflect meaning and evade stereotypes of otherness and Eurocentric prejudice, as they acknowledge difference and resist appropriation. I agree with Kuzmic that the section on the Balkan countries “disrupts the classic Self/Other distinction, yet precisely because of that it allows for a closer examination of the so-called in-between places that equate with neither and yet are both.”<sup>21</sup> In these in-between spaces I see the act of cultural translation. Something between “however”-and-“yet not” stance applies to Eyron’s description of the warriors dress, the so-called “fustanella”: while Hobhouse would rather see this particular dress as a marker of civilization, when distinguishing between people who are dressed in small-clothes, “the coat and hat of civilized Europe” and those in the white dress, Byron compares the “fustanella” with the Scottish kilt.<sup>22</sup> Where Hobhouse saw a rift, Byron establishes a translation, as in bringing across: he uses the signifiers of his language and, however resisting appropriation.

Another sign of resistance to appropriation is the opening of the song: “Tamburgi,” a word that the narrator takes from the Albanian. “Tambur” stands for the drum that was played before the battle and “tamburxhi” for the drummer. This word transcends linguistic systems: In Albanian ears it has an authentic, national ring: whether in English “Tamburgi! Tamburgi! Thy ‘larum afar” or in other languages, say Italian, “Tamburgi !Tamburgi ! è il grido di Guerra” or in German “Tamburgi! Tamburgi! dein Kriegsruf tönt weit“ or in Albanian “Tamburxhi! Tamburxhi! Thirrja jote ushton.” It stands as a recognizable marker of national identity that leads to the content that follows. The value does not lie in the incontestable authenticity of the song: as Byron frankly admits, it is a work a medley of different texts. Its value lies in its “untranslatable” and could stand for what Gayatri Spivak calls an act of “withholding.”<sup>23</sup> The refusal to translate and to preserve its alienness without giving in to the demands for transparent meaning of the target language, i.e. the

<sup>21</sup> Kuzmic 63.

<sup>22</sup> Hobhouse I: 19.

<sup>23</sup> Gayatri Spivak, “The Politics of Translation,” *The Translation Studies Reader* (London, New York: Routledge, 2000) 410.

British reader, is an attempt to reconstruct nothing less than the history of another imperial conquest and like the slave narratives it effectively raises public consciousness. If nothing else, it promotes inquiry and achieves what Mary Wollstonecraft, herself an ardent traveler, considered the goal of the traveling author. In *Letters on Sweden, Norway and Denmark*, when contemplating on the different climate, customs and lifestyle she met with in Norway and Sweden, she writes: "Travelers who require that every nation should resemble their native country, had better stay at home... The most essential service, I presume, that authors could render to society, would be to promote inquiry and discussion, instead of making those dogmatic assertions which only appear circulated to gird the human mind round with imaginary circles, like the paper globe which represents the one he inhabits."<sup>24</sup> So the very undecidability, opacity of meaning are parts of the service travelers offer to the world. Of course, the song must have shocked English sensibilities with its violent outcry for freedom, just like slave-narratives related by slaves did.

From an aesthetic point of view, Ali Pasha's warrior-dancers prefigure Byron's profile. These are warriors, brave men that upon casting their sabers metamorphose into dancers, singers and poets. "Each palikar his saber from his cast/ And bounding hand in hand, man linked to man" (*CHP* 2.637-8). Hobhouse's observations deliver one plausible reason for Byron's fascination with the warrior-dancers and their attire: they carry a pen in their girdle next to the saber and knife, and although they never use it, they are as proud of it as of their arms.<sup>25</sup> Does not Lord Byron's life weave into his life-narrative the portrait of the poet with that of the warrior, when he committed himself to the freedom of the Greek people?

---

<sup>24</sup> Mary Wollstonecraft, *Letters on Sweden, Norway and Denmark* (Kessinger Publishing, 2004) 31.

<sup>25</sup> Hobhouse 1: 123.



## CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

### LES « ÉTUDES HISTORIQUES » DU PROFESSEUR BUDA

La commémoration du centenaire du Professeur Aleks Buda, organisée par l'Académie des Sciences d'Albanie, rend hommage non seulement à cette figure éminente de la science et de la culture albanaises, mais encore à la tradition historiographique aux fondations de laquelle réside sa précieuse contribution.

Comme l'ensemble de son activité scientifique en Albanie et à l'étranger en tant que président de l'Académie des Sciences, ses *Shkrime historike* (Études historiques) parues en quatre volumes incarnent les traits de sa personnalité. Elles constituent aussi une synthèse de l'histoire de la nation albanaise au fil des siècles, avec toute sa complexité, ses événements les plus marquants et les personnages qui ont influé sur l'évolution de la société, les côtés positifs et les faiblesses, les alliés et les adversaires. Cette synthèse n'était possible qu'à un scientifique de son envergure, rare non seulement sur le plan national, mais aussi sur le plan balkanique, compte tenu de son érudition et de sa profonde connaissance de la culture et des études européennes dans le domaine de l'albanologie.

Ses études portent sur les questions-clés de l'histoire des Albanais. Aleks Buda a indiqué à ses jeunes collaborateurs et aux générations futures les objectifs auxquels devait viser l'historiographie albanaise, les objets et les méthodes de recherche.

L'importance de certaines de ses études publiées dans les années 1950-1960, voire dès 1945, réside dans le fait qu'elles étaient les premiers travaux d'une historiographie albanaise proprement dite qui allait se développer et prospérer après la Seconde Guerre mondiale, malgré les attitudes hautement politisées que dictaient les circonstances de l'époque, en menant ainsi de l'avant une pensée scientifique dont les bases avaient été jetées depuis le Moyen-Âge et la Renaissance nationale par les esprits les plus illustres de la nation.

La profondeur et l'envergure de la pensée scientifique de Buda, la passion avec laquelle il a éclairé plus de deux mille ans d'histoire du peuple albanais, couverts de la poussière du passé et embrouillés par les événements d'ampleur balkanique ou européenne qui ont concerné les territoires albanais, se manifestent tout particulièrement dans les conclusions qu'il a tirées sur les problèmes les plus essentiels et complexes de l'histoire des Albanais : la genèse des Illyriens, leur niveau de développement économique, social, politique et culturel, leur caractère autochtone, la continuité illyro-albanaise, la place des Illyriens dans le monde antique et les prémisses qu'ils ont créées pour l'histoire médiévale et moderne de la péninsule balkanique<sup>1</sup>.

Ses analyses et ses conclusions relatives à ces questions, recueillies dans son étude « Les Illyriens du Sud comme un problème d'historiographie »<sup>2</sup> et dans d'autres études, s'appuient sur une profonde connaissance de tous les travaux des chercheurs précédents, depuis les humanistes des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles jusqu'aux archéologues actuels de préhistoire, qui lui ont permis de rassembler des arguments sur deux questions liées à la genèse des Illyriens : la formation autochtone de l'ethnos illyrien dans les Balkans et l'espace territorial des Illyriens, identifié à l'Illyrie du Sud.

Dans la nouvelle solution que les chercheurs albanais dans le domaine de la Préhistoire ont apporté au problème de la genèse des Illyriens, le Professeur Buda voit la possibilité de poser plus concrètement la question du rapport des Illyriens et de leur langue avec des populations antiques préhelléniques, proto-indo-européennes des Balkans. Les résultats des recherches préhistoriques albanaïses, selon l'avis de Buda, coïncident avec ceux obtenus par une série de chercheurs balkaniques comme Alojz Benac, Milutin Garašanin, Vladimir Georgiev, etc. et constituent une vraie contribution à la solution de ce problème d'ordre général<sup>3</sup>.

D'une grande portée pour les études illyriennes et pour l'histoire du peuple albanais en général a été le fait que Buda a mis en évidence les traits caractéristiques de la société de l'Illyrie du Sud, qui, malgré l'ombre de la domination romaine, témoignaient d'un plus haut niveau de développement économique, social, politique et culturel par rapport à celui reconnu par d'autres chercheurs. Dans la

<sup>1</sup> Aleks Buda, *Shkrime historike*, vol. 1, Tirana, 1986, p. 14.

<sup>2</sup> *Ilirët e Jugut si problem i historiografisë*, rapport présenté à la Première Conférence des études illyriennes, Tirana, 15-20 septembre 1972, in A. Buda, *ibid.*, p. 13-42.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27.

conception de Buda, l'Illyrie du Sud, qui correspond plus au moins aux territoires albanophones actuels, n'était pas un groupement de tribus séparées, mais le produit d'un processus de convergence des Illyriens du Sud et, par conséquent, une population qui s'était engagée dans la voie d'un développement unitaire économique, social, politique et culturel bien avant l'invasion romaine<sup>4</sup>. Il estime que ce développement de l'Illyrie du Sud est le facteur le plus important dans la résistance de sa population à l'égard des influences assimilatrices de l'Empire romain.

Les conclusions du Professeur Buda sur la question de l'acculturation des Illyriens sous l'Empire romain sont encore aujourd'hui d'une grande valeur d'orientation pour les études d'histoire et de linguistique albanaises. En abordant cette question avec objectivité et esprit réaliste, il admet que le processus de romanisation a touché même l'Illyrie du Sud, mais de façon limitée et sans entraîner une assimilation de sa population illyro-albanaise. C'est en s'appuyant sur des arguments scientifiques qu'il réfute comme contraires aux faits historiques certaines thèses de l'historiographie serbe ou autre, selon lesquelles l'ancienne population autochtone de l'Illyrie du Sud aurait été assimilée par suite de la romanisation ou qu'il n'en seraient restés que quelques groupes isolés qui se seraient repliés dans les montagnes. Ces auteurs, conclut Buda, visent à prouver qu'il n'y avait plus de population illyro-albanaise au moment des invasions slaves, que les ancêtres des Albanais seraient arrivés en même temps que les Slaves, voire même plus tard, sur les territoires albanais actuels et qu'ils y auraient assimilé les Slaves aussi<sup>5</sup>.

Par ses travaux consacrés à l'ethnogenèse et à la formation du peuple albanais, comme « Sur quelques questions de l'histoire de la formation du peuple albanais, de sa langue et de sa civilisation » (*Rreth disa çështjemet të historisë së formimit të popullit shqiptar, të gjuhës e të kulturës së tij*, 1979) et « L'ethnogenèse du peuple albanais à la lumière de l'histoire » (*Etnogjeneza e popullit shqiptar në dritën e historisë*, 1982), le Professeur Buda a frayé aux

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29-30. Voir aussi l'étude « Quelques questions relatives à l'histoire de l'Albanie aux VIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles dans les travaux de la nouvelle historiographie albanaise » (*Probleme të historisë së Shqipërisë të shek.VIII-XVIII në punimet e historiografisë së re shqiptare*), rapport présenté au II<sup>e</sup> Congrès international des études de l'Europe du Sud-Est, Athènes, 7-13 mai 1970, in *ibid.*, p. 93, ainsi que « Sur quelques questions de l'histoire de la formation du peuple albanais, de sa langue et de sa civilisation » (*Rreth disa çështjeme të historisë së formimit të popullit shqiptar, të gjuhës e kulturës së tij*), in *ibid.*, p. 112-114.

chercheurs albanais le chemin pour étudier un des sujets les plus importants qu'il considérait comme la question essentielle des sciences albanologiques : l'ethnogenèse des Albanais, la formation du peuple albanais et de la nation albanaise, avec une langue et une culture propres<sup>6</sup>.

En fin connaisseur de l'histoire des peuples des Balkans, Aleks Buda a traité les questions de la formation du peuple albanais, de sa continuité, de son caractère autochtone, de son territoire historique, de son territoire et de sa culture, en étroite liaison avec les questions analogues de l'histoire des peuples voisins balkaniques. Dans la perception de Buda, tout comme chez certains autres chercheurs balkaniques comme Milan Šufflay, l'ethnos albanais laisse voir, tel un énorme bois de chêne avec ses anneaux concentriques, la vieille histoire du monde balkanique et les stratifications de ce macrocosme depuis les temps les plus anciens<sup>7</sup>.

Ses rares capacités de faire des synthèses et de tirer des conclusions des données de l'archéologie sur la période illyrienne et le Haut Moyen-Âge, ainsi que de la linguistique (notamment des études du Professeur Eqrem Çabej sur l'histoire de la langue et l'étymologie albanaise), lui ont permis de répondre de manière argumentée à deux questions essentielles de l'histoire de la formation du peuple albanais. Il a pu ainsi, d'une part, déterminer l'espace de l'Illyrie du Sud, qui correspond plus ou moins aux territoires albanophones actuels, comme le théâtre où s'est produit le processus du passage des Illyriens aux Albanais et, de l'autre part, situer entre la Basse Antiquité et le Haut Moyen-Âge la période où a eu lieu ce processus de formation des Albanais et de leur langue sur la base de l'ancienne couche illyrienne<sup>8</sup>.

Avec une passion particulière de pénétrer dans les secrets des processus historiques les plus complexes et d'évaluer les données de l'histoire, de la langue et surtout de la culture matérielle des Albanais anciens et de leurs prédécesseurs illyriens, Aleks Buda a suivi et analysé l'évolution de ce passage à travers les Illyriens *Albanoi* dont parle Ptolémée, qui habitaient en Illyrie du Sud au II<sup>e</sup> siècle de notre ère et qui réapparaissent sous le même nom au Haut Moyen-Âge, au XI<sup>e</sup> siècle et ensuite aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. Le nom ethnique *Arbanoi*

<sup>6</sup> *Rreth disa çështjemet të historisë së formimit të popullit shqiptar, të gjuhës e të kulturës së tij* (1979); *Etnogjeneza e popullit shqiptar në dritën e historisë* (1982), in *ibid.*, p. 105-129; 129-153.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>8</sup> *Etnogjeneza e popullit shqiptar në dritën e historisë* (1982), in *ibid.*, p. 138-139.

des habitants d'un territoire restreint, l'*Arbanon*, devint l'appellation « nationale » de toute la population qui parlait la même langue et avait la même culture sur le territoire de l'Illyrie du Sud, créant ainsi la communauté ethnique, économique, sociale et culturelle des Albanais<sup>9</sup>.

Sur la base des documents historiques des siècles du Moyen-Âge, Buda conclut que les Albanais étaient appelés de la même façon non seulement dans les sources médiévales gréco-byzantines (depuis le XI<sup>e</sup> siècle) et occidentales, mais aussi dans celles serbes et bulgares (aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), ce qui témoigne de la consolidation des traits caractéristiques de cette communauté ethnique et de son passage à une étape supérieure en tant que nationalité<sup>10</sup>. Le Professeur Buda distingue dans ce processus les VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles qui constituent, selon lui, une étape nouvelle et supérieure dans l'histoire du peuple albanais, sur le plan du développement économique, social, politique et des processus de cristallisation de l'ethnos médiéval albanais en tant que continuateur de la communauté ethnique antique et de ses facteurs constitutifs. D'un intérêt scientifique majeur est aussi sa conclusion suivant laquelle, parallèlement à l'unification linguistique, une communauté culturelle a vu le jour et s'est consolidée en s'enrichissant de nouveaux éléments au contact des cultures contemporaines voisines du bassin balkanique et adriatique<sup>11</sup>.

En s'appuyant aussi sur l'expérience historique des autres pays européens, Buda a souligné que le processus de la formation et de la consolidation du peuple albanais, de sa langue et de sa culture, a trouvé des conditions plus favorables quand il s'est développé dans le cadre d'un État ethniquement homogène et politiquement indépendant, notamment au moment de la création de l'État d'Arbanon en Albanie centrale, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, et de la consolidation des principautés féodales albanaïses au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>.

L'approche scientifique de l'histoire se manifeste comme une caractéristique de la personnalité d'Aleks Buda notamment par la contribution qu'il a apportée à la fondation des études médiévistes albanaïses. Parallèlement à la grande question de la formation du peuple albanais, de sa langue et de sa culture, il a accordé une attention particulière à Skanderbeg et à son époque, en publiant des travaux qui sont d'une importance exceptionnelle pour la

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 133-137, 146.

<sup>10</sup> A. Buda, *Vendi i shqiptarëve në historinë europiane të shek. VIII-XVIII*, in *ibid.*, p. 59. Voir aussi *Etnogjeneza...*, *ibid.*, p. 146.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 142, 146.

<sup>12</sup> A. Buda, *Rreth disa çështjeve...*, *ibid.*, p. 122.

connaissance de cette figure illustre de l'histoire nationale. Si Georges Kastriotë – Skanderbeg est aujourd'hui « une figure monumentale d'une des périodes les plus décisives de notre histoire nationale », comme disait Buda, et occupe une place d'honneur sur les pages de l'histoire mondiale, le mérite revient tout d'abord à notre éminent Professeur<sup>13</sup>.

Ses analyses et ses considérations sur l'activité politique et militaire de Skanderbeg, aussi bien dans le pays que sur le plan international, se font remarquer par leur objectivité. Cependant, tout en évitant de faire le panégyrique, elles barrent aussi le chemin au dénigrement de cette figure. Buda est bien au-dessus des points de vue extrêmes et contradictoires que l'on rencontre dans l'historiographie sur Skanderbeg et qui considèrent son œuvre sur la base de ses qualités personnelles, en le détachant du milieu albanais et de son cadre concret historique et social. Les auteurs qui partagent ce genre de points de vue présentent la résistance de 25 ans qu'il a organisé contre l'invasion ottomane comme l'œuvre d'un groupe de féodaux, dont Skanderbeg fait lui-même partie, qui se battent pour leurs petits intérêts économiques, ou bien comme une lutte de montagnards primitifs qui s'opposaient à tout changement dans leur vie<sup>14</sup>.

Ce n'était ni le sentiment d'un « romantique nationaliste », ni le désir de voir son pays au même niveau de développement avec les autres, mais plutôt la profonde connaissance de l'histoire du peuple albanais et de l'histoire de l'Europe et des Balkans ce qui a poussé le grand érudit à s'élever au-dessus de ces conceptions anachroniques et dénigrantes d'une historiographie de propagande dans certains pays voisins, laquelle considérait les Albanais comme un groupement de tribus de pasteurs, sans agriculture, sans villes ni civilisation, sans développement politique, presque encore à l'état de la société primitive.

Le Professeur Buda a le mérite d'avoir analysé les activités militaires, politiques et diplomatiques de Skanderbeg en étroite liaison avec l'époque historique où il a vécu et d'avoir déterminé le niveau de développement économique, social, politique et culturel de l'Albanie des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, en la rangeant à côté des autres pays du bassin adriatique et balkanique. Il a argumenté de manière scientifique que, durant cette période qui correspond en Europe aux

<sup>13</sup> A. Buda, *Rreth disa problemeve të historisë së epokës së Skënderbeut* (1967), *ibid.*, p. 226-254 ; *Gjergj Kastrioti-Skënderbeu dhe epoka e tij*, *ibid.*, p. 254-294.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 227-231.

siècles de la Renaissance, de l'humanisme et de la création des États féodaux unifiés sur le plan politique, démographique, linguistique et culturel, ce pays a progressé avec les mêmes rythmes de développement des autres pays du même bassin<sup>15</sup>.

Dans la conception de Buda, les facteurs qui ont mis en avant la figure de Skanderbeg et qui ont dicté son œuvre d'homme d'État, de chef politique et militaire des Albanais au XV<sup>e</sup> siècle étaient l'époque elle-même, ses processus économiques, sociaux, politiques et culturels, ainsi que les tâches qui se posaient à la société albanaise. Le mérite de Skanderbeg, souligne le Professeur Buda, à ce moment de passage du morcellement féodal et de l'anarchie à l'unification du pouvoir politique, un peu partout en Europe, il a fait des efforts en vue de rassembler politiquement et militairement toutes les forces du peuple albanais, jetant les bases de l'union en une seule entité étatique féodale, une condition incontournable pour la création d'un État national<sup>16</sup>.

L'invasion ottomane, l'occupation de l'Albanie par les Turcs ottomans, conclut le Professeur Buda, a été le facteur qui a arrêté ce processus naturel de l'évolution de la société albanaise vers l'époque de la Renaissance et de l'humanisme, typique pour l'Europe des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, et qui est devenu ainsi la cause principale du retard de développement qui a caractérisé tous les pays soumis à l'Empire ottoman<sup>17</sup>.

Aleks Buda a donné une contribution précieuse dans l'historiographie albanaise d'aujourd'hui en tant qu'auteur d'un grand nombre d'études consacrées à des événements et à des personnalités de la politique et de la culture, notamment de l'époque de la Renaissance nationale albanaise. Leur valeur est particulière non seulement par l'information apportée, mais aussi par les critères d'évaluation profondément objectifs et scientifiques. Selon la conception du Professeur Buda, la place d'une telle personnalité dans l'histoire n'est déterminée ni par le nombre de guerres ou de batailles combattues, ni par les livres qui lui ont été consacrés, mais par le fait à sa voir si son œuvre a correspondu aux besoins et aux exigences du développement historique du pays, à son progrès, si elle a été dans le sillage de ce processus et a contribué dans ce sens. Son critère n'était pas de savoir quelle force politique ou sociale ou quelle personnalité sortait victorieuse ou perdante, mais plutôt celui de l'avantage ou du désavantage qui en résultait pour l'Albanie, la société albanaise.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 231-232, 271.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 254-293.

<sup>17</sup> *Ibid.*

C'est sous cette optique que le Professeur Buda a considérée l'époque de la Renaissance, à laquelle il a consacré un grand nombre d'études, en la mettant en pleine lumière pour la première fois dans l'historiographie albanaise. Il a caractérisé la Renaissance nationale comme une étape supérieure et plus avancée de la pensée politique, philosophique et sociale, ainsi que de l'activité politique organisée en Albanie<sup>18</sup>. Il a distingué dans cette époque la Ligue albanaise de Prizren (1878-1881), qu'il considère comme un événement historique décisif pour le sort de la nation albanaise, comme une preuve de ses capacités intellectuelles d'exister en tant qu'un État indépendant<sup>19</sup>. Le Professeur Buda considère la proclamation de l'indépendance de l'Albanie en 1912 comme une nouvelle page dans le livre de son histoire, comme une porte qui s'ouvre vers l'avenir de la nation albanaise, comme une expression de la revendication d'union nationale des Albanais<sup>20</sup>. Pour lui, la Révolution de juin 1924 est un large mouvement à caractère populaire, démocratique et progressiste, dont l'objectif était de remplir les devoirs restés en suspens depuis la période de la Renaissance nationale, de « créer une Albanie de tous et pour tous », comme il dit<sup>21</sup>. Il juge Shtjefën Gjeçovi comme « une figure illustre du mouvement patriotique, de la science et de la culture nationale albanaise..., qui parle encore de nos jours aux jeunes générations, avec un message d'amour pour notre peuple ancien et pour les valeurs culturelles prodigieuses qu'il a créées au fil des siècles »<sup>22</sup>. Abdyl Frashëri représente pour Buda le plus éminent dirigeant de la Ligue albanaise de Prizren et du mouvement national albanaise de cette période-là, « un grand homme d'État » qui a consacré toute sa vie à la lutte pour l'union et la libération nationale des Albanais, Kostandin Kristoforidhi c'est « le père de la langue albanaise », Bajram Curri est une figure illustre de la lutte pour la liberté et la démocratie. Il apprécie hautement Lasgush Poradeci « qui a créé de puissantes images par son cœur, qui nous a montré combien la vie humaine est grande, riche et chargée de responsabilités », Eqrem Çabej comme le représentant le plus illustre de la science linguistique et de la culture nationale albanaise, notamment comme le fondateur des études d'étymologie, Aleksandër Moïssi comme « une

<sup>18</sup> Voir plus en détails, A. Buda, *Shkrime historike*, vol. 2, p. 5-198.

<sup>19</sup> *Lidhja Shqiptare e Prizrenit dhe rrënjët e saj historike* (1978), in A. Buda, *Shkrime historike*, vol. 2, Tirana, 1986, p. 229-258.

<sup>20</sup> A. Buda, *Shkrime historike*, vol. 4, Tirana, 1986, p. 9-26.

<sup>21</sup> A. Buda, *Karakteret popullore i lëvizjes së 1924-ës*, in *Shkrime historike*, vol. 4, Tirana, 2000, p. 63-66.

<sup>22</sup> A. Buda, *Sh. K. Gjeçovi (1874-1929). Nga jeta dhe veprimtaria* (1979), in *Shkrime historike*, vol. 2, Tirana, 1986, p. 288-303.

figure remarquable de la culture mondiale, mais aussi une preuve vivante des forces de création artistique qui couvaient sourdement au sein du peuple albanais »<sup>23</sup>.

Par une série d'articles polémiques, comme « La crainte de la vérité historique » (*Frikë nga e vërteta historike*, 1986), « Génocide culturel au nom de la culture » (*Gjenocid kulturor në emër të kulturës*), « L'histoire et les problèmes du Kosovo » (*Historia dhe problemet e Kosovës*), etc.<sup>24</sup>, le Professeur Aleks Buda s'est engagé à la défense des valeurs historiques et culturelles des Albanais du Kosovo et de la nation albanaise en général, en réponse à l'attaque organisée que l'Académie serbe des Sciences avait lancée, par des commissions spéciales d'académiciens et de nombreuses publications, contre le patrimoine historique et culturel des Albanais, après les événements de 1981 au Kosovo. Dans cette polémique, A. Buda s'est fait distinguer par la force de sa personnalité et par son érudition de grand scientifique. Contrairement à ses contradicteurs serbes ou autres qui, inspirés par des motifs nationalistes, se sont efforcés de déformer l'histoire des Albanais et de remplacer les données scientifiques par des déclarations politiques, le Professeur Buda a polémique contre eux comme un vrai scientifique. Il a apporté dans ces articles des arguments innombrables tirés des domaines de l'archéologie, de la linguistique, de l'ethnologie et de l'histoire, sur des questions essentielles de l'histoire des Albanais du Kosovo et du peuple albanais en général, telles que l'unité ethnoculturelle des Illyriens et l'étendue des territoires illyriens notamment à l'Est, l'appartenance ethnique illyrienne de la Dardanie, la continuité illyro-albanaise et l'ethnogenèse des Albanais, le caractère autochtone des Albanais du Kosovo sur les territoires où ils habitent encore aujourd'hui, les soi-disant grands exodes des Serbes du Kosovo en 1690 et en 1737 ou le prétendue affluence des Albanais des montagnes vers la plaine du Kosovo, la Ligue albanaise de Prizren et ainsi de suite<sup>25</sup>.

L'œuvre du Professeur Aleks Buda est traversée par une confiance inébranlable dans l'avenir du peuple albanais, dans ses forces, ses énergies et ses capacités de création. Loin d'être inspirée par des rêves romantiques et irréalisables, cette confiance est la conviction d'un scientifique authentique et elle est fondée sur l'expérience pluriséculaire des Albanais. Souvent mis en difficulté

<sup>23</sup> A. Buda, *Shkrime historike*, vol. 4, Tirana, 2000, p. 159-165, 165-171, 171-175, 181-185, 185-195, 195-204.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 287-346.

<sup>25</sup> *Ibid.*

par l'histoire, éprouvés par des épisodes parmi les plus tragiques qu'ait connus la civilisation européenne, les Albanais, comme le souligne le Professeur Buda dans ses œuvres, sont parvenus finalement à garantir les droits fondamentaux que les siècles leur avaient niés : la liberté et l'indépendance de leur pays, la souveraineté nationale, le libre développement de leur langue et de leur culture nationale, la dignité humaine, autant de prémisses qui ouvrent la voie vers la civilisation et le progrès économique, social, politique et culturel européen.

**Kristaq Prifti**

## LE DICTIONNAIRE ÉTYMOLOGIQUE DE GUSTAV MEYER ET SA TRADUCTION EN ALBANAIS

Le *Dictionnaire étymologique de la langue albanaise* (*Etymologisches Wörterbuch der Albanesischen Sprache*) de Gustav Meyer, paru à Strasbourg en 1891, un des ouvrages fondamentaux des études albanologiques, vient de paraître finalement en albanais, après un cheminement long de cent vingt-cinq ans à travers les sentiers battus ou inconnus des sciences historiques et linguistiques, où il a laissé des traces ineffaçables.

Les initiatives prises récemment à Tirana et à Prishtina en vue de faire traduire et publier les œuvres des albanologues éminents des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, tels que J. G. von Hahn, H. Pedersen, W. Cimochowski, T. Ippen, K. Reinhold et, dernièrement, G. Meyer, sont dignes d'éloges et de soutien non seulement du fait qu'elles s'acquittent d'un devoir d'hommage envers tous ceux qui ont consacré une bonne partie de leur vie à la langue, à l'histoire et à la culture des Albanais, laissant un héritage scientifique très précieux dans le domaine des sciences albanologiques, mais aussi parce qu'elles créent un fonds choisi d'ouvrages fondamentaux en albanais, qui va servir aux générations actuelles et futures de chercheurs afin de mieux connaître cet héritage et d'entreprendre de nouvelles études dans ces domaines.

Professeur à l'Université de Graz et un des représentants les plus illustres de l'école linguistique autrichienne, Gustav Meyer a été considéré par les spécialistes comme le plus grand albaniste de son époque et un des plus grands de tous les temps, aux côtés de H. Pedersen et de N. Jokl qui ont mené plus loin l'étude de l'histoire de la langue albanaise. Il a vécu et travaillé durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (1850-1900), quand la linguistique historique comparative et, en particulier, l'école des néo-grammairiens avaient réussi à élaborer des méthodes scientifiques rigoureuses relatives à l'étude historique et comparée des langues, notamment des langues de la famille indo-européenne, obtenant ainsi des résultats importants dans ce domaine. Attirant dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle l'attention des

fondateurs de la linguistique historique comparée, comme Rasmus Rask et Franz Bopp, la langue albanaise avait été incluse dans le cercle de ces études comme une langue particulière dans la famille indo-européenne, comme une branche à part qui s'était détachée du tronc de ces langues depuis une période ancienne préhistorique, ce qui lui donnait un poids original dans la linguistique historique comparée.

Au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le travail avait déjà commencé pour rédiger les grammaires comparées et les dictionnaires étymologiques des diverses langues d'Europe. C'est à ce moment-là qu'ont été jetés aussi les bases de l'étude scientifique de la langue albanaise et de son histoire. On peut dire que la langue albanaise a eu beaucoup de chance : à la suite des études de linguistique historique entreprises par des chercheurs éminents comme J. Thunmann, J. G. von Hahn, F. Bopp, F. Miklosich, H. Schuchard et l'Arberèche Demetrio Camarda, qui ont éclairé par leurs recherches nombre d'aspects de l'histoire des Albanais et des origines de la langue albanaise, de ses rapports avec d'autres langues, elle a trouvé un grand maître des études d'étymologie et de phonétique historique, lequel lui a offert au dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle un dictionnaire étymologique qui reflétait tous les résultats obtenus jusqu'à ce temps-là par les études de phonétique historique et de lexique de cette langue.

G. Meyer a commencé à s'intéresser aux Albanais, à la langue albanaise et à son histoire dès le début des années 80 du XIX<sup>e</sup> siècle. Ses sources principales pour connaître l'histoire des Albanais et de leur langue ont été l'ouvrage de J. G. von Hahn *Études albanaises* [Albanesische Studien] (1854) qui est suivi d'un vocabulaire de la langue albanaise, l'ouvrage de J. Thunmann *Recherches sur les peuples européens de l'Est* [Untersuchungen über die Geschichte der östlichen Europäischen Völker] (1774), l'*Essai de grammaire comparée de la langue albanaise* [Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese] I-II (appendice) 1864, 1866 de l'Arberèche Demetrio Camarda et surtout les *Études albanaises* [Albanische Forschungen] I-III (1870-1871) de F. Miklosich, ainsi que ses autres études sur les éléments turcs dans les langues d'Europe du Sud-Est et le *Dictionnaire étymologique des langues slaves* [Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen] (1886).

G. Meyer a connu l'albanais non seulement à travers les études et les sources écrites de son époque, mais aussi en recueillant lui-même le lexique dialectal dans les colonies albanaises. En 1880, il

a entrepris à cette fin un voyage en Sicile et a visité personnellement les colonies albanaises, où il a recueilli la matière linguistique des parlers détachés depuis longtemps de la souche de cette langue. Afin d'approfondir davantage ses connaissances sur le monde albanais, G. Meyer a établi une correspondance régulière avec des savants albanais et arberèches de l'époque, comme T. Mitko, K. Kristoforidhi, G. De Rada, D. Camarda, etc.

Dans les années 1883-1897, il a publié six volumes d'*Études albanaises* [Albanesische Studien], où il a traité de nombreux problèmes relatifs à la phonétique et à la grammaire historique de l'albanais, à l'étymologie et au lexique, aux rapports de l'albanais avec d'autres langues et ainsi de suite. Dans le 5<sup>e</sup> volume, il a publié également des extraits de textes divers, des contes, des récits, des chants populaires dans les parlers albanais de Grèce recueillis par K. Reinhold, des extraits de l'Évangile, etc.

Depuis 1883, G. Meyer avait publié l'article « La place de l'albanais dans le cercle des langues indo-européennes », où il précisait davantage les conclusions tirées par F. Bopp sur les liens de parenté de l'albanais avec les autres langues indo-européennes. Dans la grande division de ces langues en type satem ou orientales et en type centum ou occidentales, sur la base du reflet des consonnes gutturales palatales, il inclut l'albanais dans le groupe des langues satem. Parallèlement, sur la base du reflet de l'*o* bref indo-européen, il a rapproché l'albanais aux langues septentrionales. Dans les grandes lignes, cette définition qu'il a donnée dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle reste valable encore de nos jours. Lorsqu'il a commencé le travail pour rédiger son *Dictionnaire étymologique de la langue albanaise*, G. Meyer avait donc étudié nombre d'aspects de son évolution historique.

Un article écrit en italien sous le titre « Sur la langue et la littérature albanaise », paru dans *Nuova Antologia* (vol. I<sup>er</sup>, série II, 1885, p. 587-607) est important pour comprendre les points de vue de G. Meyer sur l'histoire antique et l'histoire médiévale des Albanais et de leur langue. Dès le début, l'auteur apprécie avec réalisme le peuple albanais quand il affirme : « Il est déjà notoire qu'ils [les Albanais] constituent un élément important dans la péninsule balkanique, un élément qui, de toute façon, doit être pris en considération, tout comme les Grecs et les Slaves ». Concernant les origines des Albanais et leur caractère autochtone, G. Meyer était persuadé que « les Albanais ont habité en Albanie ou au moins dans une partie de ce pays depuis des temps immémoriaux ; ils descendent des Illyriens... Appeler les Albanais par le nom Illyriens modernes,

disait-il, est tout aussi juste que considérer les Grecs d'aujourd'hui comme les Grecs modernes ».

En 1888, G. Meyer a publié une *Brève grammaire de la langue albanaise*, accompagnée de textes et de morceaux de lecture, ainsi que d'un vocabulaire de ces textes. Cependant, le *Dictionnaire étymologique* de G. Meyer reste son œuvre fondamentale qui synthétise tous les résultats de ses études dans le domaine de l'histoire de l'albanais. Étant le premier ouvrage jamais rédigé dans ce sens sur la langue albanaise et qui est resté pendant presque un siècle le seul de ce genre, le *Dictionnaire étymologique* de G. Meyer a joué un rôle exceptionnel dans la linguistique historique albanaise du XX<sup>e</sup> siècle. Il est difficile de trouver une étude scientifique sérieuse sur la phonétique historique et l'étymologie de la langue albanaise, ainsi que sur les rapports de celle-ci avec d'autres langues indo-européennes, qui ne soit pas obligée à se référer à cet ouvrage, plutôt pour y trouver un appui que pour s'y opposer.

L'œuvre albanologique de Gustav Meyer sur la langue albanaise a été reconnue et appréciée hautement par des institutions prestigieuses et des personnalités éminentes de l'époque. L'Institut de France lui a décerné le prix Volney. Faik Konitza, au numéro 8 de sa revue *Albania* paru en 1897, a écrit : « Ce n'est pas à nos lecteurs, Albanais ou albanologues pour la plupart, que nous apprendrons ce qu'est le professeur Gustav Meyer. L'illustre albanologue a une réputation universelle dans le monde savant. Dès la publication de ses premières *études albanaises*, il se révéla comme un des plus profonds philologues de notre temps ». Cette œuvre a servi de point de départ et de base non seulement aux études étymologiques menées plus tard sur l'albanais, comme les sept volumes des *Études d'étymologie albanaise* d'Eqrem Çabej, l'ouvrage *Albanische Etymologien* de Bardhyl Demiraj (Amsterdam-Atlanta GA, 1997) et l'*Albanian Etymological Dictionary* de Vladimir Orel (1998), mais aussi à d'autres études dans les domaines de l'histoire de la langue albanaise et de la balkanologie.

Pourtant, malgré ses grands mérites et ses valeurs exceptionnelles, le *Dictionnaire* de Gustav Meyer est un ouvrage qui appartient à son époque, aussi bien par les critères utilisés et appliqués dans l'étude étymologique de l'albanais que par la matière de l'albanais qu'il comprend, par le degré de connaissance de cette langue et par les conclusions tirées quant à la composition du lexique de cette langue selon les analyses étymologiques.

La remarque fondamentale formulée à l'égard du *Dictionnaire* de G. Meyer par la critique linguistique porte sur les conclusions qu'il

a tirées de ses statistiques concernant les rapports entre le lexique d'origine locale et le lexique d'origine étrangère dans la langue albanaise. Cette critique a affirmé de façon répétée que, dans ses examens étymologiques, G. Meyer a surévalué l'élément étranger aux dépens de l'élément autochtone. Elle a souligné en particulier que l'auteur a surévalué le nombre des éléments d'origine latine et romane. En effet, selon les statistiques fournies par l'auteur dans l'avant-propos de son *Dictionnaire*, sur 5 140 mots de base examinés, 4 000 seraient d'origine étrangère, dont 1 420 d'origine latine ou romane. Il n'a distingué que 400 mots provenant de l'héritage indo-européen, tandis que 730 mots ont été laissés sans explication étymologique.

En effet, il est déjà notoire que l'albanais est une des langues indo-européennes qui a emprunté beaucoup de mots à d'autres langues, en particulier au latin et aux langues romanes. C'est précisément à cause de cette raison que l'albanais a été considéré par F. Bopp, H. Schuchard et certains autres chercheurs comme une langue semi-romane. Cette opinion était partagée par G. Meyer aussi. La qualification de l'albanais de la part de ces chercheurs comme une langue semi-romane n'était pas liée seulement au nombre d'emprunts lexicaux au latin et à l'italien, mais aussi à leur conviction que l'albanais avait subi une forte influence latine même dans son système grammatical, dans le système de la déclinaison du substantif et dans celui de la conjugaison des verbes.

G. Meyer avait fait publier deux études sur l'influence latine dans la langue albanaise : *L'influence du latin sur la morphologie de l'albanais* (1886) et *Éléments latins en albanais* (1888), dans lesquelles l'auteur avait abouti à la conclusion que la langue albanaise avait subi une forte influence latine non seulement quant au lexique, mais aussi dans la structure grammaticale et dans la formation des mots.

À cette époque-là, on croyait qu'une bonne partie des désinences du pluriel des noms en albanais pouvaient être expliquées par le latin. Par exemple, on pensait que l'ancienne désinence du pluriel des substantifs du type *dash-desh* (d'un *dash-i*), *plak-pleq* (d'un *plak-i*) tirait son origine de la désinence *-i* du pluriel des substantifs de la deuxième déclinaison du latin (*hortus-horti*, etc.). De même, dans le système verbal, pensait-on que la désinence *-oj* du présent de l'indicatif des verbes du groupe *dëshiroj, këndoj*, les formants *-ova* du passé simple de l'indicatif (*këndova*) et *-ofsha* de la forme de l'optatif tiraient leur origine du latin. Les études postérieures dans le domaine de la phonétique et de la grammaire

historique de l'albanais, notamment celles effectuées par W. Meyer-Lübke, H. Pedersen, N. Jokl, E. Çabej, Sh. Demiraj et d'autres encore, ont prouvé que ces formations étaient inhérentes à la langue albanaise. Dans ces circonstances, la définition de l'albanais comme une langue semi-romane, qui remonte à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, n'a pas pu tenir, car, en fin de compte, le poids fondamental pour prouver la parenté entre les langues revient aux ressemblances dans la structure grammaticale. D'ailleurs, même l'influence latine dans le lexique de l'albanais a été révisée et un nombre considérable de mots qui étaient réputés d'origine latine suite aux études étymologiques effectuées par G. Meyer, ont été restitués au fonds hérité de l'albanais dans les nouvelles circonstances de la connaissance de cette langue et du progrès des méthodes de recherche dans les études d'étymologie. D'autre part, une bonne partie des mots auxquels G. Meyer n'a pas pu apporter d'explication étymologique a résulté appartenir à l'héritage indo-européen. Un albanologue célèbre comme C. Tagliavini, qui a procédé à un examen critique du *Dictionnaire* de G. Meyer, a conclu que l'élément autochtone du trésor lexical de l'albanais n'est pas moins important que celui de quelques autres langues indo-européennes qui ont subi de fortes influences étrangères, telles que l'arménien et l'anglais.

D'ailleurs, les statistiques qui résultent du *Dictionnaire* de G. Meyer quant à la composition du lexique ont été dictées par la matière linguistique réduite que l'auteur avait pu s'assurer à son époque, quand les dictionnaires proprement dits de la langue albanaise faisaient encore défaut. Le dictionnaire de K. Kristoforidhi, de la préparation duquel G. Meyer avait reçu des informations, n'a paru qu'en 1904, une vingtaine d'années après le *Dictionnaire étymologique* de G. Meyer. Dans ces circonstances, G. Meyer, comme il l'a expliqué lui-même, s'est appuyé sur des dictionnaires bilingues tels que le *Dictionnaire latin-albanais* de F. Blanchus (1635), les deux dictionnaires italien-albanais (1866) et albanais-italien (1875) de F. Rossi, le vocabulaire de G. von Hahn dans ses *Albanesische Studien* (1854), le glossaire des *Noctes pelascicae* de K. Reinhold et celui d'Auguste Dozon à la fin de son *Manuel de la langue chkipe ou albanaise* (1879), tout comme sur des textes recueillis par lui-même et par d'autres chercheurs dans les parlers albanais d'Italie et de Grèce. Vraisemblablement, il n'a pas pu exploiter tout à fait les textes anciens des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, même pas ceux qui étaient déjà connus à son époque, à l'exception du dictionnaire de F. Blanchus, même s'il mentionne P. Bogdani et P. Budi. Compte tenu du fait qu'il s'appuie sur de telles sources, il est

aisé de comprendre que le *Dictionnaire* de G. Meyer contient beaucoup de mots des parlers périphériques de l'albanais, notamment des colonies arberèches d'Italie, de Grèce et de Borgo Erizzo, où les éléments en provenance d'autres langues avaient pénétré en abondance et où beaucoup de mots albanais avaient pris des formes et des significations introuvables dans l'albanais commun. L'auteur s'en est rendu compte lui-même et il a reconnu que son *Dictionnaire* représente une mosaïque multicolore du lexique de l'albanais. C'est pour cette raison que les utilisateurs de ce *Dictionnaire* ne doivent pas s'étonner s'ils rencontrent beaucoup d'éléments empruntés à l'italien et au grec moderne qui ne font pas partie du lexique général de l'albanais et qu'il est d'ailleurs difficile de considérer désormais comme des mots de l'albanais.

C'est justement à cause de cette raison-là que E. Çabej affirme à juste titre que G. Meyer « n'a pas eu la possibilité de saisir la langue albanaise par son tronc, mais seulement par ses branches ». « Sans nul doute, continue plus loin E. Çabej, s'il avait connu la richesse linguistique que l'on sait aujourd'hui, surtout grâce aux dictionnaires et aux autres publications du XX<sup>e</sup> siècle, s'il avait connu les œuvres de la littérature ancienne, ses statistiques en auraient été tout autres ».

Il faudrait souligner, en effet, que E. Çabej a procédé à l'évaluation scientifique la plus complète du *Dictionnaire* de G. Meyer, ainsi qu'à sa considération critique, dans ses *Études d'étymologie albanaise* conçues et menées sur la base de nouveaux principes et critères de la science de l'étymologie. Dans le traitement étymologique du mot, il ne s'est pas arrêté seulement à l'identification de sa source directe, de l'étymon, comme dans les dictionnaires étymologiques classiques dont fait partie le *Dictionnaire* de G. Meyer également, mais a abordé aussi l'histoire du mot, ajoutant encore sa première apparition, les formes et les significations originelles, les liens avec d'autres mots sur le plan sémantique et sur celui de la formation des mots, les formes intermédiaires, etc.

L'ouvrage a été traduit en albanais par Anila Omari, une historienne de la langue albanaise, qui maîtrise très bien non seulement l'allemand et les autres langues utilisées par l'auteur pour expliquer les mots de l'albanais ou les autres mots apportés à titre de comparaison, mais aussi le domaine de l'étymologie. Elle a été de cette manière en mesure de transmettre au lecteur albanais le contenu, la forme et l'esprit de l'œuvre. Professionnellement parlant, la tâche de la traductrice a été ardue pour trouver les significations des mots rares et anciens, leurs nuances et la transcription exacte des lemmes, pour déchiffrer les diverses abréviations, interpréter du point de vue

phonétique les nombreux signes graphiques, etc. À l'avant-propos de son *Dictionnaire*, qui porte la date du mois d'octobre 1890, G. Meyer termine par ces mots : « Si je devais, selon la tradition, faire un vœu à mon ouvrage dans son cheminement, ce serait qu'il puisse rester à côté des travaux des grands savants auxquels il est consacré, en tant que contribution pas tout à fait indigne à l'étude de la langue albanaise ».

**Seit MANSAKU**

**FERIT DUKA, SHEKUJT OSMANË NË HAPËSIRËN SHQIPTARE – STUDIME DHE DOKUMENTE** (Les siècles ottomans dans l'espace albanais – études et documents), UET Press, Tirana, 2009

En raison de l'importance capitale que revêt la période en question, pour comprendre l'histoire moderne et contemporaine albanaise ou balkanique, le présent ouvrage de Ferit Duka est d'un intérêt particulier, comme toutes les contributions aux recherches ottomanes. Mais un autre aspect très intéressant pour les études albanaises et celles ottomanes en général, c'est le fait qu'il recueille une vaste documentation historique en provenance de diverses chancelleries, dont l'exploitation pour la première fois exige une préparation philologique spéciale.

L'auteur Ferit Duka appartient à la deuxième génération de chercheurs ottomanistes albanais. Spécialisé aux universités d'Ankara et d'Istanbul dans les années 80, mais tout d'abord grâce à sa passion et à son travail systématique, il en est aujourd'hui un des représentants les plus dignes.

Le présent ouvrage est le fruit de longues années de recherches. Une partie a été déjà publiée sous forme d'articles, mais c'est la première fois qu'il est présenté comme un texte complet de littérature historique sur la période ottomane de l'histoire de l'Albanie. Aussi cet ouvrage facilite-t-il beaucoup la tâche pour comprendre les idées et les points de vue de l'auteur, ainsi que pour suivre le parcours de sa pensée historique et de son expérience professionnelle au fil des années.

La diversité des sujets abordés témoigne au mieux du fait que l'auteur, au-delà de ses préférences individuelles, a abordé des questions de poids pour l'historiographie de cette importante période de l'histoire albanaise. Les études incluses dans cet ouvrage constituent des contributions très importantes sur les questions de la vie urbaine, les problèmes ethniques des Albanais dans les Balkans, mais aussi sur le rôle que la religion en général et l'islam en particulier ont joué dans la vie des Albanais.

L'historien Ferit Duka a abordé aussi bien le sort historique des groupes ethniques non albanais à l'intérieur du territoire politique albanais, tels les Juifs, que l'histoire des contrées de la Tchamérie et de la Macédoine occidentale, qui aujourd'hui ne se trouvent pas à l'intérieur des frontières politiques de l'État albanais. Il a traité pour la plupart des sujets de l'histoire sociale, ethnique et religieuse, éclairant quelques aspects que l'historiographie albanaise de la période communiste a omis d'aborder pour des raisons idéologiques, mais aussi parce qu'elle s'est efforcée plutôt à bâtir une histoire politique de l'Albanie. Cet aspect de l'ouvrage de Ferit Duka constitue une nouveauté dans les études albanaises sur la période ottomane.

Le professeur Ferit Duka a le mérite d'être un des rares chercheurs professionnels albanais qui considère les questions des siècles ottomans dans les territoires albanais sur la base de la documentation systématique et complète ottomane, ce qui confère à cet ouvrage une originalité et une pensée solide. La connaissance de la langue ottomane et de plusieurs langues occidentales permet à l'auteur de construire un tableau clair sur le sujet abordé.

L'ouvrage *Les siècles ottomans dans l'espace albanais* constitue une réussite tant sur le plan de la vaste gamme des thèmes traités, que par le fait qu'il est aujourd'hui la preuve la plus représentative du progrès des études ottomanes, notamment après les années 1990, et du niveau qu'elles ont atteint en Albanie. Dans ce contexte, cet ouvrage offre un panorama de la réalité ottomane dans les contrées d'Albanie, qui a été une partie importante de la mosaïque balkanique de l'époque.

Ce livre constitue donc un succès non seulement pour la carrière professionnelle du professeur Ferit Duka, mais aussi pour les études ottomanes en Albanie, faisant de l'auteur une personnalité éminente dans ce domaine d'études qui est aussi important que difficile.

**Dritan EGRO**

## TABLE DES MATIÈRES

Kristo Frashëri <i>L'appellation des Albanais au Haut Moyen Âge</i> .....	3
Albert Doja <i>Honneur, Foi et Croyance: approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses</i> .....	25
Shaban Sinani <i>Un essai de périodisation de l'œuvre de Kadaré</i> .....	51
Pëllumb Xhufi <i>La Benda de l'Arbanon au Moyen Âge tardif</i> .....	67
Mark Tirta <i>Le culte de la pierre chez les Albanais</i> .....	85
Rami Memushaj, Helena Grillo <i>Le parler de Himara et sa place dans le dialecte méridional de l'albanais</i> .....	101
Vilma Proko-Jazexhiu <i>Terminological Systematic Defining Dictionaries</i> .....	123
Enit Steiner-Karafili <i>Byron and the Albanians: Unearthing Identities</i> .....	137

## CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Kristaq Prifti <i>Les « Études historiques » du Professeur Buda</i> .....	149
--	-----

Seit Mansaku

*Le dictionnaire étymologique de Gustav Meyer en albanais* ..... 159

Dritan Egro

*Ferit Duka, SHEKUJT OSMANË NË HAPËSIRËN SHQIPTARE – STUDIME  
DHE DOKUMENTE (Les siècles ottomans dans l'espace albanais – études  
et documents), UET Press, Tirana, 2009*..... 167