

ACADÉMIE DES SCIENCES D'ALBANIE
SECTION DES SCIENCES SOCIALES ET ALBANOLOGIQUES

S T U D I A **A L B A N I C A**

1

STUDIA ALBANICA

Conseil de Rédaction :

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

© 2015, Académie des Sciences d'Albanie

ISSN 0585-5047

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

Pëllumb XHUFİ

CHAMURIA'S TRAGEDY DURING THE WORLD WAR II

Chamuria under Italian occupation

The very day Italy attacked Greece, the Greek authorities had exiled nearly the entire male Cham population into Aegean islands (Crete, Chios, Mitilini, Kokyna etc.)¹. When the Greek army came back, November 1940, vicious crimes were committed against Muslim Chams. Around 56 Chams have been killed in Filiates province, other 300 in Paramythia and Igoumenitsa². In the middle of November, in Viglitsa, the Greek soldiers killed eight Albanian Muslim men³. Following their example, Christian people inveighed against the Muslims. In Igoumenitsa they killed Dule Idrizi together with his two boys⁴. The murderers forced the father to dig the grave of his own sons⁴. The Greek authorities turned a blind eye to the atrocities committed by local Greeks against Chams⁵.

The pressure of the Greek authorities over the Muslim Chams continued even during its Italian and German occupation⁶. On one side, Italians and the Germans did fondle the Albanian dreams on the unification with Albania. In fact, they nominated the notable Xhemil Dino as "High Commissioner" of Chamuria (July 11, 1941), but the

¹ Giorgos Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes. Stoicheia gia ten katastrophe ton meionoteton tes Elladas*, Athena (Bibliorama), 2005, pp. 147, 148; Nikos Ziangou, *O anglikòs imperialismòs kai e ethnike antistasi 1940 -1945*, tom II, Athens, 1985, p. 368.

² B. Meta, *The Cham Tragedy*, Tirana, 2010, p. 59.

³ Giannes Sarras, *Istorikà -Laographikà periouches Egoumenitsas*, Athena, 1985, p. 631.

⁴ G. Sarras, *Istorikà -Laographikà periouches Egoumenitsas*, p. 631; G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, pp. 149, 150.

⁵ Lambros Baltsiotis, "The Muslim Chams of Northwestern Greece", *European Journal of Turkish Studies* (on line), December, 2011.

⁶ G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 153.

later was deprived of any concrete power and competence⁷. On the other hand, the Italian and the German military authorities supported the Greek quisling government of Tsolakoglou⁸. With their permission the Greek government continued to exert its civil, judicial and police competences in Chamuria even under Italian and German occupation⁹. Thus, the appointed Greek prefects and police chiefs persisted in their hostile policy, collaborating even with Christian outlaw gangs (Koçnikolla, Ballumi etc.), which terrorized the Muslim populations¹⁰.

The Chams thought to create their self-defensive mechanisms. Then the clashes between the two communities started. In 12 January 1942, the chief of police in Paramythia, Ilias Nikos, murdered two prominent Cham personalities, the land-owner Tefik Qemali and the doctor Ahmet Qazimi. Armed Chams retaliated by killing the prefect of Thesprotia, Georgios Vassiliakos¹¹. In 6th of December was killed another Cham notable, Jasin Sadiku from Margariti. The next day the Christian notable from Spathari, Vasil Çupi and the priest Spyridon Nuçi were killed¹².

Very often the conflicts originated from the unresolved problem of the Cham properties confiscated by the Greek authorities after 1923¹³. On the eve of the German occupation the Christian paramilitary units joined the EDES ranks. As a result, EDES was born with strong anti-Cham feelings. One of the members of the British military mission remarked at the time that “the majority of Zervas supporters bore animosity towards the Turko-Albanians even before large scale attacks took place, and as a result, the Turko-Albanians considered

⁷ L. Cialdea, *Rassegna politica*, in: “Rivista d’Albania”, fasc. III, 1941, p. 305.

⁸ Mark Mazower, *Inside Hitler’s Greece: the experience of occupation 1941-1944*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, pp. f. 70, 71.

⁹ *Dichiarazione del Presidente del Consiglio Tsolacoglu*, in: “Relazioni Internazionali”, 15 agosto 1942, anno VIII, n. 33, p. 891.

¹⁰ G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 154, 158; B. Meta, *The Cham Tragedy*, p. 63.

¹¹ G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 155, 156.

¹² G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 160.

¹³ Report of the High Command of the Italian Armed Forces in Greece (11th Armata), August 3, 1942, in: B. Meta, *The Cham Tragedy*, p. 62; Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece: from historical minorities to immigrant newcomers*, Leiden-Boston (Martinus Nijhoff Publ.) 2012, pp. 303, 304; G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 159.

their position would be most insecure if Zervas forces controlled Epirus and naturally turned to the Germans support"¹⁴.

German occupation and the alleged Cham collaborationism

During the "Augustus" cleansing operation (7 July - August 1943), the German forces killed, among others, 472 alleged Muslim Albanian "rebels"¹⁵. In September 1943, they killed over 40 Christians in Paramythia to revenge 10 soldiers fallen into an ambush. Cham individuals were told assisting the Germans¹⁶. Allegedly, disbanded Cham Albanians did participate in lootings after the German raid through the Christian Albanian-speaking villages of Fanari¹⁷. Earlier, the Christian Albanians of Shën Vlash and Kastri in Fanar had attacked and looted the Muslim village of Varfan¹⁸. Regardless the marginal role the irregular Cham forces may have had in such events, the Greek propaganda made any effort to incriminate for them the Muslim Albanians, in order to prepare their ethnic cleansing in years 1944-5¹⁹.

While merciless with the rebels, the Germans showed no intention to take a side in the local conflicts between Muslims and Christians. They brought no changes to the local administration. With his order of September 13, the Commander of I Mountain Division, Karl-Heinz Rothfuchs confirmed as governor in Epirus Michalis Tsimbris. The later was being appointed in this office by Italians since 1941. The prefect and the chief of police in Chamuria were also Greeks under the authority of the quisling government in Athens²⁰. Meanwhile, the

¹⁴ R. Elsie-B. Destani, *The Cham Albanians of Greece. A documentary history*, p. 347, 348.

¹⁵ Hermann Frank Meyer, *Blutiges Edelweiss. Die 1. Gebirgs-Division im Zweiten Weltkrieg*, Berlin, Christoph Links Verlag, 2008, p. 207, 238.

¹⁶ B. Meta, *The Cham tragedy*, p. 93.

¹⁷ H. F. Meyer, *Blutiges Edelweiss*, p. 498.

¹⁸ Report by British military forces on the Albanian minority in Epirus, 8 January 1945, in: R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece. A Documentary History*, p. 347; H. F. Meyer, *Blutiges Edelweiss*, p. 498; Lambros Baltsiotis, "The Muslim Chams of Northwestern Greece", *European Journal of Turkish Studies* (on line), 12/2011.

¹⁹ G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 164, 165.

²⁰ H. F. Meyer, *Blutiges Edelweiss*, p. 463.

Muslim Chams created their “Albanian National Council”²¹. But, when the German commander of Igoumenitsa proposed to entrust the administration of the prefecture to the Albanian leader Masar Dino “due to the incompetence of the present Greek administration”²², this proposal has been declined by his superiors. Earlier, the Greek Prime Minister Rhallis had called on Neubacher’s representative in Athens “to stop the political activities of Dinos’ pro-Italian group in Thesprotia and to appoint a Greek prefect, who should carry out his duties with the support of German Wehrmacht and that of Greek paramilitary groups”²³. Actually, the Germans concluded that “for foreign policy reasons”, a Greek, not an Albanian, should be appointed as prefect of Chamuria²⁴. The Germans did nothing to attract the Cham sympathies by supporting their national claims. Since the very beginning, the German authorities made it clear that “the unification of this territory (Chamuria) with Albania which is what the Albanians actually want, cannot be granted”²⁵. In addition, the Germans looked for avoiding an Albanian supremacy in Chamuria. While excluding the Chams from any role in the local administration, they warned them (Nuri Dino) to abstain from any action against Greeks²⁶. In fact, in 27 February 1944 the Field-Commander von Bothmer reported that “no violent actions against Greeks were to date recorded”²⁷. In this report appeared for the first time the proposal of creating “an Albanian militia with a battalion-like personnel”²⁸. In March, a Cham Albanian unit under the command of Nuri Dino was already alive. But Nuri Dino and his

²¹ Report of the Field-Commander von Bothmer to the Military Command of Greece, 10 January 1944, in: Arkivi i Institutit të Historisë (A.I.H.), J -47, pp. 11-14.

²² Chef of Staff of Army Group E to the Commander of XXIIth Mountain Division, 27 February 1944, in: Arkivi i Institutit të Historisë (A.I.H.), J -47, p. 10; Letter of Head of the General Staff Army Group Southeast, 4 January 1944, in: R. Elsie-B. Destani, *The Cham Albanians of Greece. A documentary history*, p. 338.

²³ Chef of Staff of Army Group E to the Commander of XXIIth Mountain Division, 27 February 1944, in: Arkivi i Institutit të Historisë (A.I.H.), J -47, p. 10.

²⁴ *Ibidem*, p. 10.

²⁵ German report on the Albanian-Greek conflict in Chamuria, July 7, 1944, in: R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece. A Documentary History*, p. 339.

²⁶ *Ibidem*, p. 13.

²⁷ *Ibidem*, p. 12.

²⁸ *Ibidem*, p. 13.

militia are recorded to act only in Albania against FNC partizans²⁹. It seems that the Germans considered disturbing their presence in Chamuria. On the other hand, in Dinos' battalion the recruits from Southern Albania were much more than the Cham Albanians³⁰. Thus, after the war the Greek officials were clearly wrong claiming that "Nuri Dino put himself and his bands at the service of the Germans and took part in the operations against the Greek patriots of General Zervas who were fighting against the invader"³¹. Quite the opposite, Dino and other Albanian nationalists kept contacts with Zerva and tried to ally with him against the communist partizans³². On the other side, a great number of Chams mostly in the borderland with Albania joined the ranks of ELAS³³. In April 1944 German reports mention the "bolshevik band of Rexhep Plaku", a famous leader of Cham partisans³⁴. In summer 1944, with 500 Chams was created the 4th Battalion of ELAS' XV Regiment³⁵.

The Cham Golgotha

When in June 1944 the German troops left Chamuria, the XVIth EDES Brigade, around one thousand armed people, entered Paramythia. For five days the city was transformed in a horrendous

²⁹ A.I.H., J-47: report of General Fehn to the Commander of German Army in Albania, March 29, 1944; A.I.H., J-47: letter of Prenk Previzi to the Commander of German troops in Albania, March 29, 1944; A.I.H., J-47, p. 32: report of Major Ditmeister about the meeting between General Lanz and the prefect of Gjirokastra, Vehbi Runa, May 11, 1944; A.I.H., J-47, p.53: German report about the situation of the Nuri Dinos' battalion, March 18, 1944.

³⁰ A.I.H., J-47, p.53: report about the situation of the Nuri Dinos' battalion, March 18, 1944.

³¹ Letter of J. Romanos, Chargé d'Affaires de l'Ambassade Royale de Grèce, London 4 December 1945, in: R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece. A Documentary History*, p. 376.

³² A.I.H., J-47: Report of Chef of Staff of XXII Mountain Division, Ritmeister, May 11, 1944; G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 202, 203; B. Meta, *The Cham tragedy*, pp. 71, 72.

³³ G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 161, 162, 163.

³⁴ A.I.H., J-47, p. 40: report of the military correspondent Hans-Georg Ram on the operation of German mountain forces, 25 April 1944.

³⁵ FO, 371/48094. Report by lieutenant Colonel C. A. S Palmer on his visit to northern Greece, 9-14 April 1945; R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece. A Documentary History*, I. B. Tauris, London, 2013, pp. 354, 355.

slaughter, where Muslim men, women and kids were indiscriminately and mercilessly executed³⁶. The number of those innocent victims amounted to 600 since the very first days. After the Commander of XVIth Brigade, Kranias, entered the town, other 34 Chams surviving the first wave of the mass hysteria were butchered under his order³⁷. The same fate suffered another Cham stronghold, the beautiful city of Margariti. The bishop of Paramythia was among the protagonists of the genocide, using his inflammatory anti-Albanian rhetoric³⁸. In August 28, 1944, Zerva's gangs killed 49 men and 8 women in Parga. In September 14, other 47 men were executed in Philiates. Three days later 51 people were massacred near the hospital in Philiates and at the Shejla River. Thus, in Philiates a total of 259 people were killed or disappeared³⁹. Then the killings spread out in Koska, Karbunara, Dragoumi, Kardhik, Spatar etc. In October, the EDES forces encouraged by General Scobie, Chief of the British mission, passed over Kalamas river, violating the Caserta Agreement (Saraphe-Zervas Agreement, August 1944). In fact, the territory near the border with Albania was put under the control of IVth Battalion of 15th EAM Brigade. This battalion was composed by local Muslim and Christian Albanians⁴⁰. According to the communist leader of Epirus, Vlachopoulos, Zervas pretended that the IVth Battalion was an autonomous "Turko-Albanian unit." This way he justified the EDES spill-over in Northern Chamuria and the crimes committed there by his troops⁴¹. But even in those dramatic circumstances the EAM leaders didn't lift a finger to help the Cham Albanians. But in autumn 1944 new fighting started between EAM and EDES. Zervas' defeated forces took refuge in Corfu, while around 4 thousand Chams returned from Albania under the EAM warranty. But in February 1945, Zervas troops came back to Chamuria, this time as regular army of the liberated Greece. The massacres against the

³⁶ B. Krapsites, *Oi mussulmanoi Tsamides tes Thesprotias*, Athina, 1986, pp. 131, 132.

³⁷ G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 165, 166.

³⁸ H. F. Meyer, *Blutiges Edelweiss*, p. 621; B. Krapsites, *Oi mussulmanoi Tsamides tes Thesprotias*, p. 115.

³⁹ "Bashkimi", Albanian newspaper, Tirana, December 30, 1945.

⁴⁰ G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, pp. 166, 168, 198.

⁴¹ Letter of PCG Secretary for Epirus, Orfeas Vlachopoulos, 14 October 1944, in: G. Margarites, *Anepithymetoi sympatriotes*, p. 200, 201.

Chams had a new, equally horrendous, edition⁴². Thus, in March 1945 the whole Muslim Albanian minority, with very few exceptions, was over the border⁴³. It seems that in 1944-5 Thesprotia was inhabited by around 22,000 Albanian Muslims. But nobody knows the number of Muslim Albanians who left Chamuria over the 20th century. Actually, it is very difficult task to obtain accurate statistical data of a population subject to political pressures, which resulted in continuous emigration⁴⁴.

Once the Chams' expulsion was accomplished, with the "urgent and secret direction" 50862/16 in February 1947, the Greek Ministry of Defense ordered the prefects of Thesprotia to wipe out of the Male Registration Roll the names of Muslim Chams⁴⁵. It was the last move for effacing a history and its memory.

The role of British mission

The cleansing operations of Zervas' EDES have been followed, encouraged and justified by the British officers, who played a highly controversial role in resistance politics⁴⁶. With cynical conciseness, Colonel Montague Woodhouse, member of the British Mission close to Zervas, reported at the time: "Zervas expelled the Chams from their houses in 1944... There was a huge bloodshed that accompanied the action, and the aim was to forcefully expel the unwanted Albanian population out of its Motherland"⁴⁷. Later, 16th October 1945, Woodhouse assessed: "Zervas encouraged by Allied Mission under myself, chased them (the Chams) out of their homes in 1944 in order to facilitate operations against the enemy... The Chams deserved what

⁴² FO, 371/48094. Report by lieutenant Colonel C. A. S Palmer on his visit to northern Greece, 9-14 April 1945; R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece*, p. 355.

⁴³ FO, 371/48094. Report by lieutenant Colonel C. A. S Palmer on his visit to northern Greece, 9-14 April 1945; R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece*, p. 355.

⁴⁴ Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece: from historical minorities to immigrant newcomers*, Leiden-Boston (Martinus Nijhoff Publ.) 2012, p. 85.

⁴⁵ K. Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, p. 199.

⁴⁶ Mark Mazower, *Inside Hitler's Greece: the experience of occupation 1941-1944*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, p. 138.

⁴⁷ B. Meta, *The Cham Tragedy*, p. 89.

they got, but Zervas' methods were pretty bad-or rather, his subordinate officers got out of hand. The result has been in effect a shift of populations, removing an unwanted minority from Greek soil. Perhaps it would be best to leave things at that"⁴⁸. Differently from Woodhouse, the member of British mission to Tirana, Colonel Palmer, made a serious effort to explain the reason of this anti -Cham Greek hysteria: "The attacks which admittedly took place on 12/13 March 1945 came as a continuation of the extreme anti-Albanian feelings of the Greeks in that area rather than from any further provocation on the part of the Albanians themselves. As a result of this further attack there are now no Albanians left in Greece"⁴⁹. According to him, the Chams lived in the most rich part of Thesprotia, "consequently, there has always been a feeling of hatred and envy on the part of the Greeks of that area towards the Chams." Colonel Sarandis, the Zervas' closer collaborator, made himself the best interpreter of such a hatred when he stated to Palmer that "the Albanians had richly deserved everything they had got by reason of the Greeks...Should the Albanians return now to their homes similar action against them by the Greek population would take place, and could not be prevented by the authorities. Such was the hatred of the Greeks for this minority that elements of ELAS and EDES would unite and drive them out again". Palmer's conviction was that the Greek hostility against the Chams sprang from the persistent claims for annexing Southern Albania, which claims "go far beyond...and gave the impression of irresponsible and baseless claims initiated because of the very marked hatred of the Albanians. This latter sentiment is very strong and is directed not only at the Chams but at all Albanians in general"⁵⁰. Impressed by the dimensions of the Cham tragedy, Palmer suggested to start investigations, but he encountered the very cut answer of his superior: "I cannot see that there can be any great advantage in holding this investigation for the following

⁴⁸R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece*, p. 373.

⁴⁹FO, 371/48094. Report by lieutenant Colonel C. A. S Palmer on his visit to northern Greece, 9-14 April 1945; R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece*, p. 355; B. Meta, *The Cham Tragedy*, p. 91.

⁵⁰FO, 371/48094. Report by lieutenant Colonel C. A. S Palmer on his visit to northern Greece, 9-14 April 1945; R. Elsie-B. Destani (ed.), *The Cham Albanians of Greece*, p. 356.

reasons: There are now virtually no Chams on the Greek side of the border and, as long as they remain in Albania, there are not likely to be any further incidents... I suggest that it would be in the general interest to let sleeping dogs lie on this specific point"⁵¹.

Conclusions

The 1944-5 Cham expulsion has nothing to do with their alleged collaborationism, as some Greek historians still claim⁵². Many Greeks, many Christian Albanians of Chamuria collaborated with Italians and Germans. The latter armed the Vlach minority and created a "Roman Legion" in Thessaly, which became extremely despicable for its crimes⁵³. However, this case was not used for exerting an ethnic cleansing campaign against the Vlach population of Greece⁵⁴. The fact is that in the interwar period, Greece carried out a discrimination and isolation policy vis-à-vis the Cham minority⁵⁵. The expulsion of Muslim Chams occurred rather as an outcome of state policy, a policy which was embedded in the prevailing nationalistic ideology. The expulsion of Chams was part of a policy of the Greek state to exercise its alleged right to oust "non-Greeks" from its territory⁵⁶. The dominant perception was that the lands near the border had to be Greek, not only because they adjoined the frontier of another state, but also because it was inconceivable after the Lausanne Treaty that a non-Greek in every sense (i.e. religion and language) could own Greek land, or simply exist inside Greek territory, while claiming not to be Greek⁵⁷.

⁵¹ FO/374, Albania, file 544, 1945: 23 may 1945.

⁵² Kyriakos D. Kentrotis, *Der Verlauf der griechisch-albanischen Beziehungen nach dem zweiten Weltkrieg und die Frage der muslimischen Tschamen*, in: "Balkan Studies", Tessalonike, nr. 34/2 (1993), pp. 293, 294.

⁵³ M. Mazower, *Inside Hitler's Greece*, p. 111.

⁵⁴ B. Meta, *The Cham Tragedy*, p. 92.

⁵⁵ "Während die christlichen Alban ophonen als potentielle **Griechen anderen Dialekts**' stärker assimiliert wurden bzw. sich in die griechische Gesellschaft integrierten, betrieb die griechische Regierung gegen die muslimischen Albanophonen eine Politik der Ausgliederung", Georgia Kretsi, *Austauschbar-nicht austauschbar: Albanophone Muslime (Çamen) und andere Grenzbevölkerungen des Epirus der Zwischenkriegszeit im Kräftefeld zwischen ethnischer Identitätskonstruktion und Entmischungspolitik*, "History and Culture of South Eastern Europe". An Annual Journal, Bd. 4/2002, p. 3.

⁵⁶ Lambros Baltsiotis, "The Muslim Chams of Northwestern Greece", *European Journal of Turkish Studies* (on line), 12/2011.

⁵⁷ Ibidem.

Carlo Spartaco CAPOGRECO

GLI EBREI IN ALBANIA SOTTO L'OCCUPAZIONE ITALIANA

Agli ebrei presenti in Albania durante la Seconda guerra mondiale – cittadini del luogo o rifugiati provenienti da altri paesi – è stata riservata generalmente una scarsa attenzione da quanti si sono impegnati a ricostruire le vicissitudini dell'ebraismo europeo negli anni della Shoah. Tra le principali cause di questo apparente disinteresse va considerata, anzitutto, la censura imposta nel dopoguerra agli archivi albanesi dalla dittatura comunista, che li rese inaccessibili sino alla metà degli anni Novanta¹. Difatti, allorquando gli studiosi hanno avuto la possibilità di frequentare quegli archivi, la precedente «disattenzione» si è trasformata, prontamente, in un vivo interesse. Un interesse che continua a crescere², alimentato dal fatto che l'argomento degli ebrei in Albania – nell'ambito della persecuzione antisemita della prima metà del Novecento – viene ormai comunemente visto (talvolta con eccessiva enfattizzazione) come un «extraordinary mini-case»³. Perché il pregiudizio e l'ostilità verso gli ebrei sembrano

¹ Particolarmente emblematico è stato il negato accesso agli archivi albanesi a Lucien Steinberg (1926-2008), storico e giornalista ebreo francese che, nel 1968, lo aveva richiesto personalmente al dittatore Enver Hoxha. Cfr. S. Sinani, *Hebrenjtë në Shqipëri, prania dhe shpëtimi*, Naimi, Tiranë 2009, pp. 51-52.

² Presso l'Archivio Centrale di Stato della Repubblica d'Albania a Tirana (Arkivi Qendror i Shtetit i Republikës së Shqipërisë), ad esempio, sono custoditi circa 500 mila documenti sulla presenza degli ebrei in Albania tra il 1708 e il 1969. Nevila Nika, direttrice di tale Archivio, ha scritto che, in Albania, la vittoria della democrazia ha segnato una «nuova era» anche per gli archivi, che sono stati improvvisamente assaliti, sia dal pubblico locale che da quello straniero. N. Nika - L. Vorpsi (edited by), *Guidebook. A reference to records about Jewish in Albania before, during and after Second World War, the State Central Archives*, Tirana 2006. Un'edizione bilingue (in italiano e in albanese) di questa importante inventariazione è stata pubblicata, nello stesso anno, dall'Editrice Progedit di Molfetta. Sulla riapertura degli archivi albanesi dopo la caduta del regime comunista cfr. pure S. Sinani, *Hebrenjtë në Shqipëri, prania dhe shpëtimi*, cit., pp. 52-53.

³ La citazione è tratta dal titolo del simposio organizzato a Tirana nei giorni 20-21 maggio 2008 da Yad Vashem, Università di Tirana e Università Bar - Ilan di Tel Aviv: «Albania, The Albanians and the Holocaust: An Extraordinary

essere stati, in Albania, decisamente meno accentuati, se non completamente assenti, rispetto al contesto europeo dell'epoca⁴.

Questo scritto – dopo una rapida panoramica sulla condizione degli ebrei negli anni del regime zoghista (1925-1939) – si sofferma soprattutto, come indica il titolo, sul periodo dell'occupazione italiana dell'Albania, mettendo in luce le differenze esistenti tra l'antisemitismo di Stato vigente, a partire dal 1938, a Roma e quello che Mussolini ha voluto che si realizzasse a Tirana tra l'aprile 1939 e l'estate del '43. L'articolo volge anche la sua attenzione agli ebrei stranieri che raggiunsero l'Albania negli anni Trenta, in fuga dalle persecuzioni hitleriane, e a quelli che – dopo l'occupazione nazifascista della Jugoslavia e il suo smembramento – giunsero clandestinamente nel Kosovo e nel Dibrano (regioni annesse all'Albania nel 1941), per sfuggire alle durissime persecuzioni razziali avviate in Serbia, Croazia e Macedonia.

1. Sotto il regime zoghista (1925-1939)

L'Albania proclamò la propria indipendenza il 28 novembre 1912, dopo cinquecento anni di dominio turco. Nei Balcani del primo dopoguerra, le esasperate politiche nazionalistiche degli stati sorti dalla «ristrutturazione» di quell'area e le forti contrapposizioni etnico-religiose azzerarono quasi del tutto il portato delle grandi riforme ottomane della metà del XIX Secolo (il Tanzimât), garanti dell'uguaglianza e della parità di diritti per tutti i sudditi dell'Impero⁵.

Mini-Case in Context». Il 27 gennaio dello stesso anno, a Parigi, si era tenuta la conferenza dal titolo «Albanie 1933-1944 – Honneur de l'Homme – un exemple pour l'Europe». È stato incentrato, invece, sul periodo dell'occupazione italiana il convegno internazionale «Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire», svoltosi a Bari il 26 gennaio 2010, organizzato dal Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea di Milano insieme all'Università di Bari e alla Regione Puglia.

⁴ Sul «salvataggio» degli ebrei in Albania cfr. pure A. Kotani, *Hebrenjtë në Shqipëri gjatë shekujve*, Tiranë 1996; Sarner Harvey, *Rescue in Albania: One Hundred Percent of Jews Rescued From Holocaust*, Cathedral City, California, Brunswick, 1997.

⁵ Cfr. A. Biagini, *Storia dell'Albania dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 1998; S. Pollo - A. Puto, *The History of Albania: from its Origin to the Present Day*, Routledge and Kegan Paul, London 1981; H.N. Howard, *The Partition of Turkey. A Diplomatic History 1913-1923*, Fertig, New York 1966; Cfr. E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat ou histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, vol. I, Paris, Cotillon et C.ie, 1882; B. Destani, *Ethnic minorities in the Balkan States 1860-1971*, 6 vol., Archive Editions,

Nonostante ciò, in Albania il pregiudizio e l'ostilità verso gli ebrei da parte delle altre componenti della popolazione – persino durante gli anni più bui della Seconda guerra mondiale – furono meno accentuati, se non completamente assenti, rispetto a molti stati cristiani europei.⁶

Nel delineare il suo rapporto con le religioni, l'Albania indipendente scelse la separazione tra lo Stato e le comunità confessionali e, sia sotto la repubblica che sotto la monarchia, volle rimarcare l'assenza di una religione ufficiale⁷: già nello Statuto del 1914 si affermava la scelta di laicità, ed in quello promulgato nel 1928 si confermava che l'Albania «non ha religione ufficiale», un principio che sarebbe stato mantenuto anche nella Costituzione del 3 giugno 1939, emanata sotto l'occupazione italiana⁸. D'altro canto, la laicità dello Stato non si tradusse in ostilità verso le religioni, poiché l'Albania cercò, per quanto possibile, «di coniugare la laicità con la tolleranza ed il pluralismo confessionale».

Nel marzo 1925 alla presidenza della giovane Repubblica venne eletto l'ex primo ministro Ahmet Lekë Bej Zogu (1895-1961) che, nel

London 2003; M. Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman: depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paperback 2010 (prima edizione Durlacher, Paris 1897); E. Benbassa – A. Rodrigue, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris, Seuil 2002.

⁶ L. Brazzo, *Dall'Impero agli Stati. Gli ebrei nei Balcani e in Albania fra la seconda metà dell'Ottocento e la vigilia della Seconda guerra mondiale*, in *Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire*, Atti del convegno di studi Bari 26 gennaio 2010, a cura di Laura Brazzo e Michele Sarfatti, La Giuntina, Firenze 2010, pp. 13-60 (in part. pp. 13-21); *Dopo l'Impero Ottomano. Statizzazione e comunità religiose*, a cura di Anna Baldinetti-Armando Pitassio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; A. Puto, *La communauté juive en Albanie avant et durant la Seconde Guerre mondiale*, in I.K. Hassiotis (edited by), *The Jewish Communities of Southeastern Europe: from the Fifteenth Century to the End of World War II*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1997.

⁷ Cfr. R. Morozzo Della Rocca, *Nazione e Religione in Albania*, Besa, Nardò 2012 (prima ediz. Bologna 1990); G. Cimbalo, *Pluralismo confessionale e comunità religiose in Albania*, Bononia University Press, Bologna 2012; Costantin Simon, *Albania, un mosaico di religioni*, in «La civiltà cattolica», anno 156, vol. IV, novembre 2005, quaderno n. 3730.

⁸ La Costituzione del 3 giugno 1939 scaturiva dalla «fusione» tra la Carta albanese soppressa (quella del 1928) e quella vigente all'epoca in Italia. Cfr. G. Villari, *Il sistema di occupazione fascista in Albania*, in *Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire*, cit., pp. 96-97.

⁹ G. Cimbalo, *Pluralismo confessionale e comunità religiose in Albania*, cit., p. 25, nota n. 12. Peraltro, come sottolinea ancora Cimbalo, «lo Statuto prendeva atto che in Albania, nell'ambito islamico, esistevano due componenti principali nell'organizzazione del culto: i sunniti e i bektashiti e perciò non si poteva che assicurare fin dalle origini dello Stato indipendente il rispetto del pluralismo religioso».

settembre 1928, appoggiandosi all'Italia, si sarebbe autoproclamato re degli albanesi col nome di Zog I, rimanendo ininterrottamente al potere per ben quattordici anni¹⁰. Il suo governo, nel 1929, promulgò un decreto-legge che riconosceva l'esistenza delle comunità religiose purché fossero dotate di regolare statuto. Tuttavia, nell'Albania di allora erano poche le confessioni che si erano costituite giuridicamente. Gli ebrei, ad esempio – seppure alcune fonti parlino di una «official recognition» da essi ottenuta nell'aprile del 1937¹¹ – dopo i secoli XV-XVI, non avevano più avuto delle comunità organizzate¹². E la rinuncia ad uno statuto (come pure ad un rabbino ufficiale e a delle vere sinagoghe) sarà dipesa, molto probabilmente, dalla loro estrema esiguità numerica: nel 1923 c'erano infatti in Albania non più di 110 israeliti distribuiti tra Valona, Elbasan e Argirocastro. Dal censimento del maggio 1930, l'ebraismo albanese venne poi quantificato in 204 individui; ma, nonostante l'incremento significativo, a fronte di una popolazione nazionale di oltre un milione di abitanti, la presenza ebraica nel Paese restava percentualmente tra le più basse d'Europa¹³. Il 1° marzo 1937 il governo ordinò alle prefetture di censire più minuziosamente le persone di origine ebraica, delle quali voleva appurare ora anche il motivo della presenza in Albania. I nuovi dati resero conto, tuttavia, della presenza di appena 191 ebrei: in gran parte con cittadinanza albanese e greca ed appartenenti alla classe media¹⁴.

¹⁰ Cfr. Jason Tones, *King Zog: self-made monarch of Albania*, History Press, London 2008; Zogu I Mbreti i Shqiptareve, ILAR, Tirane 2003; B.J. Fischer, *King Zog and the Struggle for Stability in Albania*, Columbia University Press, New York 1984; J.S. Swire, *King Zog's Albania*, Robert Hale, London 1937.

¹¹ Cfr., ad esempio, la voce «Albania» della *Encyclopedia Judaica*, Vol. 2 (A-ANG), Jerusalem 1971, pp. 523-524.

¹² Cfr. F. Duka, *Hebrews in Albania. The Communities of Vlore and Berat (XVIth-XVIIIth Centuries)*, in «Studime Historike», 2-3, 2002; G. Veinstein, *Une communauté ottomane, les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la deuxième moitié du XVIe siècle*, in G. Cozzi, *Gli Ebrei a Venezia, secoli XIV-XVIII*, Edizioni di Comunità, Milano 1987.

¹³ Arkivi Qendror i Shtetit i Republikës së Shqipëri së, Tirana (da qui in avanti AQSH), Fondo 132, Anno 1930, Dossier 2, foglio 1 (Dati derivanti dal censimento): dei 204 ebrei allora censiti, 92 erano domiciliati a Valona, 53 ad Argirocastro, 35 a Tirana, 11 a Scutari e 10 a Kavaja. Cfr. pure Artan Puto, *La communauté juive en Albanie avant et durant la Seconde Guerre mondiale*, cit., p. 4.

¹⁴ AQSH, Fondo 152, Anno 1937, Dossier 109, fogli 1, 3-37 (Circolare dell'1-3-1937 con l'ordine del censimento, inviata dal Ministero dell'Interno alla Prefettura di Tirana e dati raccolti da tutte le prefetture albanesi: 91 ebrei a Valona, 51 ad Argirocastro, 20 a Durazzo, 13 a Tirana, 11 a Scutari, 3 a Korca e 2 a Berat). Cfr. pure M. Sarfatti, *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*, in

Col diffondersi nel vecchio continente delle legislazioni razziste ed antiebraiche, l'Albania cominciò a suscitare un crescente interesse tra gli ebrei mitteleuropei. Andò così aumentando il numero dei profughi e degli emigranti ebrei che – solitamente attraversando l'Italia in treno, per imbarcarsi nei porti pugliesi – si dirigevano nel piccolo Paese balcanico, nella speranza, generalmente, di potere proseguire presto verso mete più lontane e più sicure¹⁵. Anche la Società delle Nazioni, negli anni Trenta, prestò attenzione all'Albania, nazione con cui, anni prima, aveva collaborato in relazione alla «questione ebraica»¹⁶. Ginevra ipotizzava ora di realizzarvi una sede d'accoglienza privilegiata per ebrei in fuga dal nazismo, attraverso una «colonizzazione» concordata con le autorità schipetare. L'idea l'aveva avuta, nell'aprile del 1934, Herman Bernstein, diplomatico, giornalista e scrittore ebreo di origine russa, che fu ambasciatore statunitense in Albania dal 1930 al 1933¹⁷, ma quel proposito – per la cui realizzazione si tennero vari negoziati tra il governo albanese, la Società delle Nazioni ed altre organizzazioni internazionali – venne messo definitivamente da parte con l'approssimarsi dell'occupazione italiana dell'Albania¹⁸.

Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire, cit., p. 128.

¹⁵ Cfr. I. Grumbaum, *Escape through the Balkans: the Autobiography of Irene Grumbaum*, Translated and edited with an introduction by Katherine Morris, University of Nebraska Press, Lincoln-Nebraska 1996, pp. 40-130; J. Jutta Neumann, *Via Albania. A personal account*, Haifa 1983 (dattiloscritto in lingua inglese conservato al CDEC di Milano), pp. 16-22.

¹⁶ Cfr. S. Sinani, *Hebrenjtë në Shqipëri, prania dhe shpëtimi*, cit., p. 58.

¹⁷ Al console Bernstein, che all'epoca ne scrisse sul «The Jewish Daily Bulletin» di New York, fecero seguito con varie prese di posizione il deputato britannico William Rey, l'Alto commissario per i Rifugiati della Società delle Nazioni, James McDonald, il senatore americano Robert Reynolds e l'imprenditore londinese Leo Elton. Questi, nell'agosto del 1935, si recò in Albania per «esplorare il terreno», e a fine viaggio stilò un dettagliato rapporto, *Impressions of a visit to Albania with some observations upon the opportunities open to Jewish settlers in that country*, conservato ora nell'Archivio per la Storia del Popolo Ebraico di Gerusalemme (Yehuda Magnes papers, file p3/2550). Sulla questione, ripresa di recente da un articolo giornalistico apparso in Israele (N. Hasson, *What if Albania had become the Jewish State?*, «Haaretz», 25 giugno 2009), cfr. AQSH, Fondo 171, Anno 1935, Dossier I-110, fogli 5-6 (Corrispondenza della Legazione Albanese a Londra con il Ministero dell'Economia Nazionale sulla richiesta di Leo Elton); AQSH, *ivi*, Dossier I-221, foglio 74 (Richiesta di asilo in Albania, da parte di istituzioni ebraiche tedesche, per i correligionari perseguitati).

¹⁸ Cfr. S. Repishti, *The Jews in Albania. A story of survival*, in *The Holocaust. Essays and Documents*, edited by Randolph L. Braham, Rosenthal Institute for Holocaust Studies, New York 2009; S. Sinani, *Hebrenjtë në Shqipëri, prania dhe shpëtimi*, cit., pp. 60-66; L. Brazzo, *Dall'Impero agli Stati. Gli ebrei nei Balcani e in Albania fra la seconda metà dell'Ottocento e la vigilia della Seconda*

Intanto, il 3 settembre 1938, il Ministero dell'Interno albanese aveva ordinato un nuovo censimento degli ebrei, la cui entità numerica – probabilmente per le recenti emigrazioni o per lo scarso impegno profuso dalle prefetture nell'acquisizione dei dati¹⁹ – risultò essersi ridotta a 182 persone, 31 delle quali erano giunte nel Paese di recente²⁰. Da quel momento, con provvedimenti mirati, il governo albanese avrebbe ostacolato sempre maggiormente nuovi arrivi di ebrei: la deliberazione del dicastero degli Esteri n. 1098 del 24 settembre 1938, in particolare, trasferì dai comuni al Ministero dell'Interno la competenza sulle richieste di licenze di lavoro avanzate da stranieri e vietò il rilascio ad ebrei stranieri di nuovi visti d'ingresso con permesso di lavoro. Dopodiché, a quanti di loro avessero voluto entrare legalmente in Albania, restava ormai l'unica possibilità del visto per turismo²¹.

2. Le norme antiebraiche albanesi a fronte di quelle italiane

In Italia, il 7 settembre 1938, il Consiglio dei Ministri aveva promulgato un provvedimento antiebraico ben più severo (il regio decreto-legge n. 1381 coi «Provvedimenti nei confronti degli ebrei stranieri») che, pur prevedendo per la concessione dei visti di ingresso norme simili a quelle albanesi anzidette, non consentiva deroghe di sorta. La disposizione italiana inoltre – a differenza di quella albanese – prevedeva l'espulsione entro sei mesi degli ebrei entrati nel Regno negli anni precedenti, bloccava la concessione di nuove cittadinanze e

guerra mondiale, cit. pp. 43-50. Sul londinese «Jewish Daily Post» del 14 luglio 1935, un ministro albanese scriveva: «Hebrews were free to come in Albania and invest their money in agriculture and industry...». Dal carteggio intercorso all'epoca tra il Consolato albanese a Roma e il Ministero degli Affari Esteri di Tirana emerge comunque la netta contrarietà dell'Italia verso quel progetto: AQSH, Fondo 151, Anno 1939, Dossier 8 (21 febbraio 1939). Cfr. pure Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri, Roma (da qui in avanti ASMAE), Serie Affari Politici 1931-1945 – Albania, busta 82/1938 (Telespresso n. 2286/840 della Legazione d'Italia a Tirana, firmato Jacomoni, al Ministero degli Affari Esteri del 9 Agosto 1938, «Rifugiati ebrei in Albania»).

¹⁹ Così ritiene Michele Sarfatti nel suo *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*.

²⁰ Cfr. AQSH, Fondo 152, Anno 1938, Dossier 137, fogli 1-14 (prospetto del 4 ottobre 1938 con i dati del censimento raccolti dalle prefetture albanesi).

²¹ Cfr. M. Sarfatti, *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*, cit., pp. 130-132.

revocava quelle conferite ad ebrei dopo il 1918²². Dalla comparazione tra le norme antiebraiche dei due stati, emerge inoltre che, in base alle leggi albanesi, per ottenere la cittadinanza era sufficiente aver vissuto continuativamente nel Paese per cinque anni o avere espletato servizio per lo Stato per almeno tre. Tuttavia, per quanti avessero reso «importanti servizi» al Paese, il re poteva bypassare tali condizioni. Inoltre in Albania, a differenza che in Italia, né il governo di re Zog, né i governi collaborazionisti nominati dal fascismo vietarono (o revocarono) mai agli ebrei la concessione di cittadinanza²³.

Con l'incombere della minaccia dell'Italia (Paese che seguiva attentamente gli arrivi in Albania di profughi ebrei²⁴), il governo albanese decise di modificare in senso ancora più restrittivo le disposizioni della deliberazione numero 1381. Il 28 gennaio 1939 il Consiglio dei Ministri stabilì infatti (con effetto retrodatato al 24 settembre 1938) che i visti turistici per gli ebrei avrebbero potuto avere, al massimo, la durata di un mese, solo eccezionalmente prorogabile di altri trenta giorni. Trascorso quel termine, si sarebbe proceduto all'espulsione degli indesiderati. Poco tempo dopo, il governo fissò in 250 franchi oro (aumentati in seguito a 500) la disponibilità valutaria occorrente ad ogni componente di una famiglia straniera, per potere entrare in Albania col visto turistico; e stabilì che su ogni passaporto dovesse essere preventivamente indicato lo Stato

²² Il regio decreto-legge n. 1381 fu quello con cui il governo fascista diede inizio alle persecuzioni contro gli ebrei. Esso, all'Articolo 4, recitava che «Gli stranieri ebrei che, alla data del presente decreto-legge, si trovino nel Regno, in Libia e nei possedimenti dell'Egeo e che abbiano iniziato il loro soggiorno posteriormente al 1° gennaio 1919, debbono lasciare il territorio del Regno, della Libia, e dei possedimenti dell'Egeo, entro sei mesi dalla data di pubblicazione del presente decreto». Tale decreto non venne mai convertito in legge, ma le sue disposizioni furono poi riprese dal regio decreto-legge 17 novembre 1938, n. 1728 («Provvedimenti per la difesa della razza italiana»). Sull'atteggiamento dell'Italia fascista nei confronti degli ebrei stranieri, emigranti e profughi, cfr. K. Voigt, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945. Vol. I*, La Nuova Italia, Firenze 1993 (ediz. Orig. Stuttgart 1989), pp. 291-374; M. Sarfatti, *La persecuzione degli ebrei stranieri in Italia 1938-1945*, in M. Battini - M.A. Matard-Bonucci, *Antisemitismi a confronto: Francia e Italia. Ideologie, retoriche, politiche*, Plus, Pisa 2010, pp. 167-177.

²³ Cfr. M. Sarfatti, *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*, cit., p. 131.

²⁴ In data 15 dicembre 1938, ad esempio, l'addetto militare italiano a Tirana così comunicava al Ministero degli Affari Esteri: «Sono in continuo aumento gli ebrei che qui giungono da vari paesi d'Europa. Alcuni sono protetti da esponenti del regime. Le autorità affermano che saranno allontanati allo scadere del breve permesso di soggiorno ad essi accordato» (ASMAE, Serie Affari Politici 1931-1945 – Albania, busta 82-1938, *Telespresso* n. 4626/13100 della Regia Legazione d'Italia al Ministero degli Affari Esteri, *Notiziario* Novembre 1938).

disposto a riaccogliere il «turista» al termine del suo soggiorno²⁵. Con tali provvedimenti anche il Regno d'Albania, sotto le crescenti pressioni di Roma, finì col chiudere le frontiere all'immigrazione ebraica, come avevano fatto buona parte dei paesi europei²⁶. Tuttavia, non si registrarono nel Paese significativi fatti di antisemitismo, se si esclude un episodio particolare legato a ragioni corporative ed economiche²⁷. L'assenza di antisemitismo nella società albanese dell'epoca trova conferma anche nel giudizio della Legazione d'Italia a Tirana che, in risposta ad un questionario ricevuto da Roma nel dicembre 1938, il 2 febbraio successivo riferiva al Ministero della Cultura Popolare che in Albania non vi erano movimenti, associazioni, libri o giornali antisemiti, ed in particolare che «nel locale ambiente culturale non v'è in genere molta comprensione del problema razziale ed anzi da molti l'elemento ebraico è considerato dotato di preziose qualità intellettuali e sociali»²⁸.

3. L'occupazione e la fascistizzazione dell'Albania

L'Italia aggredì militarmente il Regno d'Albania nella notte tra

²⁵ AQSH, Fondo 152, Anno 1939, Dossier 772, fogli 1-2 (Circolare del Ministero dell'Interno albanese alle prefetture sull'applicazione della delibera del Consiglio dei Ministri per il rilascio agli ebrei dei visti turistici mensili, dopo la verifica della loro situazione finanziaria). Cfr. pure A. Puto, *Hebrenjtë në Shqipëri në prag të Luftës së Dytë Botërore*, in «Përpjekja» n. 8, 1996, pp. 74-89.

²⁶ Si ricorda qui che la Conferenza degli Ambasciatori aveva attribuito all'Italia dei «diritti di controllo» in relazione alla «sicurezza esterna» dell'Albania, che comprendevano anche la concessione dei visti d'ingresso. Cfr. M. Montanari (a cura di), *Le truppe italiane in Albania (anni 1914-20 e 1939)*, Stato Maggiore dell'Esercito-Ufficio Storico, Roma 1978, pp. 254-278; F. Gaeta, *Democrazie e totalitarismi dalla prima alla Seconda guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna 1982; Luca Riccardi, *Alleati non Amici. Le relazioni politiche tra l'Italia e l'Intesa durante la Prima guerra mondiale*, Morcelliana, Brescia 1992; R. Morozzo della Rocca, *Italia e Albania nel '900*, in «Italia Contemporanea», n. 218, marzo 2000, pp. 218-129; R. Broggin – A. Cappelli, *Antisemitismo in Europa negli anni Trenta. Legislazioni a confronto*, Franco Angeli, Milano 2001.

²⁷ La Camera di Commercio di Tirana, nel 1938, sollecitò al ministro dell'Economia Nazionale albanese l'adozione di iniziative finalizzate a vietare l'ingresso di ebrei in Albania. Cfr. S. Trani, *L'Unione fra l'Italia e l'Albania (1939-1943)*, cit., p. 155.

²⁸ ASMAE, Serie Affari Politici 1931-1945 – Albania, busta 82 (1938), «Ebrei in Albania», Telespresso della Regia Delegazione d'Italia a Tirana indirizzato, il 2 febbraio 1939, al Regio Ministero della Cultura Popolare (Gabinetto Ufficio Razza) e, per conoscenza, al Regio Ministero degli Affari Esteri.

il 6 e il 7 aprile 1939 – nel quadro della generale politica espansionistica fascista e per «fare contrappeso» all'occupazione tedesca della Boemia e della Moravia – con un contingente di trentamila uomini sostenuti da marina ed aviazione. Il re e il governo albanese vennero obbligati all'esilio ed il Paese delle Aquile cessò di esistere come nazione indipendente. L'antica corona di Skanderbeg venne quindi «donata» a Vittorio Emanuele III attraverso una «unione personale» tra le due corone, fantasiosa dicitura con cui la propaganda italiana cercava di far passare l'occupazione militare per una libera unione tra «eguali nazioni sorelle»²⁹.

Gli italiani iniziarono immediatamente a smantellare l'apparato statale albanese, a partire dalla costituzione del 1928. A Tirana fu nominato «Luogotenente generale del re» l'ambasciatore e già ministro plenipotenziario Francesco Jacomoni di San Savino, mentre a Roma venne istituito un Sottosegretariato di Stato per gli Affari Albanesi (in seguito «Ufficio Albania»), un'istituzione che permise al Ministero degli Esteri italiano di dirigere la vita politica albanese a proprio completo piacimento³⁰. La capitale albanese si ridusse, sostanzialmente, al ruolo di capoluogo di una provincia italiana: vi furono chiuse le sedi diplomatiche straniere e il Parlamento fu sostituito da un Consiglio superiore corporativo fascista, strutturato sul modello della Camera dei fasci e delle corporazioni vigente in Italia. Quale presupposto per la fascistizzazione della società locale, venne creato – subordinato all'omologo italiano – un Partito fascista albanese (in sigla PFA), ripartito in Fasci inquadrati in dieci Federazioni provinciali. L'iscrizione al Partito, come prevedeva l'Art. 7 del suo Statuto, approvato il 2

²⁹ M. Wickers, *The Albanians. A modern history*, I.B.Tauris, London-New York 2011, p. 139. Cfr. pure B.J. Fischer, *L'Anschluss italiano. La guerra in Albania (1939-1945)*, traduzione di Amik Kasoruh e Aldo Magagnino, Besa, Nardò 2007; S. Trani, *L'unione fra l'Italia e l'Albania (1939-1943)*, in «Clio», XXX, 1, 1994, pp. 139-168; D. Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, cit., pp. 84-87; G. Villari, *Il sistema di occupazione fascista in Albania*, in *Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire*, cit., pp. 96-105.

³⁰ Cfr. G. Villari, *A Failed Experiment: The Exportation of Fascism to Albania*, in «Modern Italy», Volume 12, Number 2, June 2007, pp. 157-171; A. Biagini, *Storia dell'Albania. Dalle origini ai giorni nostri*, cit., pp. 121-133; A. Ercolani, *L'Italia in Albania. La conquista italiana nei documenti albanesi (1939)*, Libera Università degli Studi S. Pio V, Roma 1999, pp. 207-211; S. Trani, *L'unione fra l'Albania e l'Italia. Cenni storico-istituzionali*, in Silvia Trani (a cura di), *L'unione fra l'Albania e l'Italia. Censimento delle fonti (1939-1945) conservate negli archivi pubblici e privati di Roma*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma 2007; F. Eichberg, *Il fascio littorio e l'aquila di Skanderbeg. Italia e Albania 1939-1945*, Apes, Roma 1997.

giugno 1939, era vietata «agli appartenenti a razza ebraica»³¹. Nel nuovo Statuto del maggio 1942, la formulazione di quell'articolo venne poi modificata in «Non possono essere iscritti al PFA i cittadini albanesi che risultino di razza ebraica», ma la sostanza discriminatoria restava identica ed era visibilmente mutuata dal corpus legislativo antiebraico vigente in Italia³². Del resto, l'Albania, nei quattro anni di occupazione fascista, non introdusse nel proprio ordinamento delle norme generali sugli obblighi e le interdizioni previsti per gli ebrei.

In verità, la promulgazione di una «legislazione razziale» anche in Albania era stata prevista dagli occupanti³³: «Interessa a questo Sottosegretariato di fare adottare al più presto dal Governo albanese misure in confronto degli ebrei residenti in Albania per quanto possibile identiche a quelle esistenti in Italia», si legge in un «appunto» del Sottosegretariato per gli Affari Albanesi del 26 maggio del 1939³⁴. Ma poi (forse perché non si fidavano del sistema anagrafico locale, il cui buon funzionamento era ritenuto indispensabile per il successo dell'azione discriminatoria) gli italiani decisero di soprassedere, almeno temporaneamente, lasciando la questione in balia di un vuoto legislativo nel quale mancava persino una definizione giuridica della «appartenenza alla razza ebraica». Del resto, come scrive Morozzo Della Rocca, il fascismo «quali che fossero i suoi progetti sul piccolo paese balcanico, non ebbe il tempo che di abbozzarli. Le vicende della guerra mondiale, con il conflitto italo-greco e poi la crescita costante della resistenza armata, avrebbero

³¹ Cfr. S. Trani, *L'Unione tra l'Italia e l'Albania (1939-1943)*, cit., p. 154; A. Biagini, *Storia dell'Albania. Dalle origini ai giorni nostri*, cit., pp. 128 ss.

³² Cfr. M. Sarfatti, *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*, cit., pp. 137-138. Sull'antisemitismo fascista e il suo corpus legislativo cfr.

M.-A. Matard-Bonucci, *L'Italie fasciste et la persécution des juifs*, Perrin, Paris 2007 (ediz. italiana *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2008); *1938 le leggi contro gli ebrei*, fascicolo speciale de «La Rassegna Mensile di Israel» a cura di Michele Sarfatti, LIV, 1-2, gennaio-agosto 1988.

³³ Tra i documenti della Luogotenenza italiana conservati presso l'Arkivi Qendror i Shtetit i Republikës së Shqipërisë di Tirana, si trova una bozza di decreto, datata 14 maggio 1939 (che riprendeva, aggravandole, le norme antiebraiche contenute nel decreto-legge italiano 7 settembre 1938 n. 1381), ed una seconda bozza, basata sul decreto-legge italiano del 17 novembre 1938, n. 1728 («Provvedimenti per la difesa della razza italiana»). I contenuti delle due bozze sono ora in M. Sarfatti, *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*, cit. (pp. 147-151).

³⁴ ASMAE, Serie Affari Politici 1931-1945 – Albania, busta 82 (1938), Sottosegretariato per gli Affari Albanesi, Ufficio I°, Appunto per la Direzione Generale Affari Generali Ufficio IV, protocollo n. 215802.

impedito ogni pianificazione della politica italiana per l'Albania»³⁵. Sta di fatto che, dal 1939 al 1943, lo Statuto del P.F.A. fu il testo di maggiore rilevanza giuridica contenente una qualche norma antiebraica. E di quello Statuto, è bene rammentare anche gli Articoli numero 42 e numero 45 che stabilivano, tra l'altro, che chi non era iscritto al P.F.A. o ne veniva espulso, non poteva partecipare alla vita pubblica»³⁶. Per gli ebrei d'Albania, l'esclusione dal Partito si accompagnò ad altre norme e iniziative antisemite sparse che vietavano loro l'accesso all'esercito, la partecipazione ai concorsi pubblici e, pur con qualche eccezione, l'esercizio delle professioni, delle attività politiche e socio-culturali³⁷. Nel complesso però – contrariamente a quanto avvenne nelle regioni balcaniche annesse dall'Italia nel 1941, dove fu introdotta la legislazione antiebraica metropolitana e non fu creato un partito fascista autoctono – in Albania gli ebrei con cittadinanza locale vennero colpiti meno duramente dei loro correligionari residenti in Italia³⁸.

Quanto agli ebrei stranieri, alla vigilia dell'occupazione italiana, in Albania erano circa un centinaio quelli con permesso di soggiorno scaduto o prossimo alla scadenza, ed in maggioranza vivevano nelle città più grandi, in grandi «cameroni» presi in fitto. Nelle immediate vicinanze del porto di Durazzo, ad esempio, si trovava un edificio del genere (cui, nell'estate 1939, se ne sarebbe aggiunto un altro) che i suoi inquilini chiamavano familiarmente «Emigranten Heim». Fungeva da sistemazione provvisoria per famiglie israelite che – in attesa dell'agognato visto d'ingresso per destinazioni extraeuropee – vi conducevano una, seppur stentata, vita di comunità³⁹.

³⁵ R. Morozzo Della Rocca, *Nazione e religione in Albania*, cit., p. 143. Cfr. pure Davide Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, cit., pp. 84-88.

³⁶ Cfr. S. Trani, *L'Unione tra l'Italia e l'Albania (1939-1943)*, cit., p. 156.

³⁷ L'Arkivi Qendror i Shtetit i Republikës së Shqipërisë di Tirana conserva molti documenti relativi a cittadini albanesi «senza requisito di arianità» allontanati dall'esercito o dall'insegnamento; ma le carte dell'archivio rivelano anche alcune significative eccezioni riguardanti professionisti ebrei cui fu consentito di continuare ad esercitare la propria attività.

³⁸ Michele Sarfatti, nel suo *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*, riporta il caso emblematico di ebrei tedeschi divenuti cittadini albanesi dopo un quinquennio di residenza in quel Paese, i quali – in quanto «sudditi del re d'Italia e d'Albania» – si sono potuti trasferire liberamente nella in Italia.

³⁹ «It was organized somewhat like an early kibbutz system», appunta nelle sue memorie Joanna Jutta Neumann (*Via Albania. A personal account*, cit., pp. 22-75). L'Autrice – che dopo avere abbandonato la Germania, con la propria famiglia, il 23 febbraio 1939, visse in Albania per tutta la durata della guerra – offre nel suo testo un'importante testimonianza di prima mano sulla condizione dei profughi ebrei in quel Paese. Sull'ebraismo albanese dell'epoca e la sua entità numerica cfr. pure J.R. Jakoel, *Gli israeliti in Albania*, Tirana 1990 (importante dattiloscritto inedito conservato presso l'archivio storico dello Yad Vashem a

Un nuovo censimento ebraico venne disposto, il 14 maggio 1939, dal Ministero dell'Interno di Tirana, che ordinò alle prefetture di schedare, oltre al capofamiglia, anche coniuge e figli, considerando ebreo, indipendentemente dalla religione professata, ogni individuo nato da due genitori ebrei. I dati ottenuti rivelavano ora una presenza complessiva di 325 individui: 185 albanesi, 65 greci, 67 tedeschi ed austriaci, 5 ungheresi, 2 polacchi e un cecoslovacco. Rispetto al conteggio precedente, si era avuto quindi un incremento sia tra gli ebrei albanesi che tra quelli tedesco-austriaci. Quanto a distribuzione territoriale, se la maggiore presenza ebraica veniva registrata allora a Valona (101, albanesi e greci), i profughi (in tutto 75, secondo i dati ufficiali, ma verosimilmente più numerosi) vivevano soprattutto tra Durazzo e la capitale, dove nel 1938 ben 10 di loro avevano acquisito la cittadinanza albanese⁴⁰. Impossibilitati ormai di lavorare dalle leggi albanesi vigenti, essi versavano in notevoli difficoltà economiche, ma riuscivano a tirare avanti, a curarsi e a pagare il fitto grazie soprattutto al sostegno di organizzazioni ebraiche internazionali come il Joint (*American Jewish Joint Distribution Committee*) e la Hias (*Hebrew Immigrant Aid Society*)⁴¹.

4. *L'Italia in guerra e l'internamento degli ebrei in Albania*

Nella primavera del 1940, in vista dell'ingresso in guerra dell'Italia, la Luogotenenza del re a Tirana consigliò alla Presidenza del Consiglio albanese di dare disposizione al Comando superiore dei Carabinieri Regi (cui, durante il conflitto, venne attribuito l'incarico dell'unificazione dei servizi di polizia) di espellere «per motivi politici e di sicurezza», entro il 15 maggio, «tutti i cittadini stranieri di razza ebraica che risiedono temporaneamente nel territorio albanese, inviandoli in posti di loro provenienza, se gli interessati non desiderano altra destinazione e per la quale ne abbiano ottenuta necessaria autorizzazione». Il 10 maggio 1940, infatti, venne diramato dal Ministero dell'Interno albanese l'ordine di inviare «fuori dal

Gerusalemme), ampiamente citato da Sarfatti nel suo *Le condizioni degli ebrei in Albania fra il 1938 e il 1943*.

⁴⁰ AQSH, Fondo 152, Anno 1939, Dossier 60, foglio 1, e Ivi, Fondo 152, Anno 1937, Dossier 109, foglio 38 (Ordinanza del Ministero dell'Interno albanese alle prefetture del 14 maggio 1939 e «Appunto» senza data con tabella statistica dei dati ottenuti nel nuovo censimento ripartiti per provincia, età e nazionalità).

⁴¹ AQSH, Fondo 163, Anno 1939, Dossier 247, fogli 1, 9, 12-27 (Informazioni della Legazione Italiana a Tirana e dei consolati italiani in Albania sull'attività degli ebrei giunti da vari paesi, i loro rapporti con le autorità locali e il sostegno ricevuto).

confine tutti i cittadini stranieri di razza ebraica». Poco tempo dopo, il Ministero degli Affari Esteri italiano dispose il divieto di rilasciare visti di ingresso in Italia e di transito per l'Italia agli ebrei polacchi⁴².

L'espulsione degli ebrei stranieri dall'Albania, nei fatti, si sarebbe rivelata pressoché impraticabile «per le difficoltà insormontabili sorte a causa del rifiuto dei paesi confinanti di concedere il transito per le loro frontiere e delle disposizioni che vietano il passaggio per il Regno d'Italia»⁴³. E così, per il loro «controllo» durante lo stato di guerra, l'Italia ricorse soprattutto all'internamento civile. Inizialmente, era stata ipotizzata l'istituzione di un campo di concentramento unico per tutti gli internati ebrei⁴⁴, ma poi, al posto dell'internamento nei campi, venne privilegiato il «domicilio obbligato»: questa la dicitura ufficialmente utilizzata in Albania per quel provvedimento amministrativo che in Italia, nello stesso periodo, veniva chiamato «internamento libero»⁴⁵. Dal canto loro, gli ebrei con cittadinanza albanese (così come successe in Italia agli ebrei italiani, dal giugno 1940 fino alla caduta del regime fascista nel luglio 1943) non vennero internati in blocco, ma solo singolarmente, se sospettati di specifica «pericolosità»⁴⁶. Particolarmente interessate dal «domicilio obbligato» furono le località albanesi di Berat, Kavaja, Lushnja, Shijak, Kruja, Burrel e Dibër, dove la maggior parte degli ebrei poté avere contatti con la popolazione locale, visto che – al di là dei divieti ufficiali – entro un certo ambito gli «internati liberi» potevano circolare

⁴² AQSH, Fondo 153, Anno 1940, Dossier 79, foglio 116 (Comunicazione della Luogotenenza generale di S.M. il Re Imperatore del 24 aprile 1940, firmato Parini); Ivi foglio 120 (Ordinanza alle prefetture del Ministero dell'Interno albanese del 10 maggio 1940, firmato Maliq Bushati); Ivi, Foglio 102 (Comunicato della Luogotenenza generale di S.M. il Re Imperatore agli uffici provinciali del 29 maggio 1940, sulla sospensione visti di ingresso e transito Italia a ebrei e profughi polacchi).

⁴³ AQSH, Fondo 153, Anno 1941, Dossier 160, foglio 27 (Comunicazione del consigliere permanente di Polizia presso la Direzione centrale di Polizia della Presidenza del Consiglio dei Ministri albanese al Comando Superiore dei Carabinieri Regi del 2 febbraio 1941, «Ebrei stranieri presenti in Albania»).

⁴⁴ AQSH, Fondo 153, Anno 1941, Dossier 160, foglio 70 (Comunicazione Luogotenenza Generale del Re in Albania a Direzione Centrale di polizia presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri albanese del 16 agosto 1941, «Ebrei stranieri presenti in Albania»).

⁴⁵ Sull'internamento libero praticato in Italia cfr. K. Voigt, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, II, cit. pp. 82-94; Anna Pizzuti, *Vite di carta. Storie di ebrei stranieri internati dal fascismo*, Donzelli, Roma 2010.

⁴⁶ AQSH, Fondo 152, Anno 1942, Dossier 320, fogli 1-2 (Corrispondenza del Ministero dell'Interno con la Prefettura di Berat sull'internamento degli israeliti che svolgono propaganda contro il regime). Cfr. pure C.S. Capogreco, *I campi del duce. L'internamento civile nell'Italia fascista (1940-1943)*, Einaudi, Torino 2004, 99-101.

quasi liberamente per le vie del paese cui erano stati assegnati.

Nel luglio del 1940 vennero così internati gli ebrei centroeuropei «in attesa di un visto» che alloggiavano soprattutto a Tirana e Durazzo, nonché, poco dopo, quelli con cittadinanza greca⁴⁷. Il 27 luglio 1940, in particolare, per disposizione della Luogotenenza Generale, fu ordinato dal Ministero dell'Interno albanese l'internamento a Berat di 26 famiglie ebraiche residenti a Durazzo e Tirana (per complessive 59 persone) e l'internamento a Lushnja di 3 famiglie ebraiche residenti a Valona, Scutari e Argirocastro⁴⁸. Berat – cittadina bizantino-medievale di circa 15.000 abitanti, in prevalenza di religione musulmana, dal suggestivo e tortuoso centro storico – fu uno dei centri albanesi che accolsero il maggior numero di ebrei assegnati al domicilio obbligato.

«When we arrived in that mountainous village, we were assigned housing by the local authorities»: così ne ricorda il proprio arrivo, avvenuto nel mese di agosto del 1940, l'ebrea tedesca Johanna Jutta Neumann che, quanto alle condizioni abitative, aggiunge: «Housing, in general, was extremely primitive; electricity inside the houses did not exist: Inside plumbing was of the crudest nature, and running water had never been heard of!»⁴⁹. Gli internati, per potersi mantenere, ricevevano dalla Prefettura un misero «sussidio» giornaliero di pochi leks, e, di tanto in tanto, avevano la possibilità di lasciare, per qualche giorno, il paese cui erano stati assegnati: per fare visita a parenti, per particolari controlli medici o per raggiungere dei correligionari con cui celebrare le festività ebraiche più importanti⁵⁰.

Con l'aggressione alla Grecia, avviata il 28 ottobre 1940 dal confine albanese, l'Italia coinvolse direttamente nella Seconda guerra mondiale l'Albania, il cui territorio – occupato per circa un terzo dai greci – divenne presto un fronte di aspro combattimento. Ed i sudditi greci residenti in Albania, per la gran parte, vennero internati nel

⁴⁷ AQSH, Fondo 271, Anno 1940, Dossier 170, fogli 6-7 (Ordinanza del Ministero dell'Interno albanese alle prefetture sull'internamento degli israeliti cittadini stranieri che sono in attesa del visto per allontanarsi dall'Albania); Ivi, Fondo 161, Anno 1940, Dossier 955, fogli 46-47 e 91-92 (Elenco degli israeliti di cittadinanza greca, internati a Kavaja e Valona).

⁴⁸ AQSH, Fondo 153, Anno 1940, Dossier 79, fogli 151, 154 (Da Regia Questura di Berat a Direzione Generale di Polizia, «Ebrei stranieri residenti in Albania assegnati alla provincia di Berat», 13 agosto 1940). Cfr. pure J. Jutta Neumann, *Via Albania. A personal account*, cit., pp. 31-32.

⁴⁹ Ivi, p. 33.

⁵⁰ AQSH, Fondo 161, Anno 1940, Dossier 955, foglio 61 (Richiesta del direttore del campo di concentramento di Scutari alla Luogotenenza per il consenso a qualche giorno di permesso a 5 internati israeliti di cittadinanza greca). Cfr. pure J. Jutta Neumann, *Via Albania. A personal account*, cit., p. 33.

campo di concentramento di Shiroka, allestito nei pressi di Scutari⁵¹. Durante la guerra, furono parecchi i campi di concentramento realizzati dagli italiani in Albania (tra i principali quelli di Kavaja, Shijak, Burrel, Durazzo, Kukës, Klos, Prizren e Pukë⁵²), molti dei quali vennero approntati per far fronte alla rivolta montenegrina del luglio 1941. Tali strutture, generalmente alquanto repressive, erano state concepite principalmente per civili slavi, resistenti o sospetti tali, e solo in poche occasioni accolsero internati ebrei. Ad esempio, nel caso di 192 profughi (uomini, donne e bambini, prevalentemente serbi) rastrellati in Montenegro nel luglio 1941, ed internati temporaneamente nel campo di concentramento di Kavaja⁵³. Sbarcati a Durazzo il 29 luglio '41 dalla motonave «Kumanovo», giunta da Cattaro il giorno precedente, gli ebrei vennero portati nel vicino campo a bordo di autocorriere⁵⁴.

Quella struttura concentratoria, ubicata alla periferia della cittadina albanese e denominata ufficialmente «Campo di concentramento ribelli e ostaggi montenegrini», ospitava sia uomini che donne, alcuni di loro trattenuti come ostaggi. Gestito dal Regio Esercito, il campo di Kavaja era circondato da un muro sormontato da filo spinato e presidiato da una guarnigione di militari italiani. Gli internati – circa 1500 persone – erano alloggiati in baracche di legno con infissi fatiscenti e pavimento in terra battuta: in ognuna di esse venivano stipate dalle 250 alle 300 persone che disponevano di letti a castello disposti su tre livelli⁵⁵. I 192 ebrei vennero però alloggiati separatamente dai «ribelli» ed ebbero un trattamento decisamente meno duro. Inoltre, essi potevano comunicare con l'esterno e ricevere aiuti: scrissero, infatti, alle più importanti comunità israelitiche italiane, chiedendo sostegno e intercessione presso le autorità fasciste al fine di ottenere il proscioglimento o, quantomeno, il trasferimento

⁵¹ AQSH, Fondo 161, Anno 1940, Dossier 995, foglio 61 (Appunto del direttore del Campo concentramento sudditi greci di Shiroka del 2 novembre 1940).

⁵² Cfr. C.S. Capogreco, *Aspetti e peculiarità del sistema concentratorio fascista. Una ricognizione tra storia e memoria*, in *Lager, totalitarismo, modernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 227.

⁵³ AQSH, Fondo 153, Anno 1941, Dossier 160, foglio 38 (Comunicazione del Consigliere Permanente di Polizia presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri albanese alla Luogotenenza Generale del Re, «Ebrei stranieri da internare», 1° agosto 1941). AQSH, Ivi, pagine 34-37 (Elenco nominativo dei 192 profughi ebrei). Cfr. pure S. Sinani, *Hebrenjtë në Shqipëri, prania dhe shpëtimi*, cit., pp. 81-84.

⁵⁴ La vicenda degli ebrei provenienti da Cattaro e internati nel campo di Kavaja è ricostruita in C.S. Capogreco, *I profughi ebrei rastrellati in Montenegro nel luglio 1941 e il loro internamento in Albania e in Italia*, in *Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire*, cit., pp. 153-166.

⁵⁵ Arhiv Vojnoistorijskog Instituta, Belgrado, *Arhiva neprijateljskedinica*, Br. Reg. 10/8-1-6, K. 316.

all'«internamento libero». Facendo seguito alle loro suppliche, la Delasem (Delegazione per l'Assistenza agli Emigranti ebrei) si rivolse al Luogotenente del re Jacomoni, chiedendo di potere avere un contatto con le autorità locali, al fine di individuare le necessità degli ebrei internati e il modo più appropriato per intervenire in loro favore⁵⁶. Ma l'internamento dei 192 profughi nel campo di Kavaja si sarebbe protratto ancora per poco, perché a Roma l'Ufficio Albania (il vecchio Sottosegretariato di Stato per gli Affari Albanesi del Ministero degli Esteri), sin dal primo momento, non aveva visto di buon occhio l'arrivo degli ebrei in Albania⁵⁷. Tant'è che, il 10 settembre 1941, il Ministero dell'Interno italiano annunciò al Comando Supremo che «il Duce ha disposto che i 192 ebrei [...] potranno essere inviati in qualche località dell'Italia meridionale ove non abbiano contatto con il pubblico e purché si impegnino ad allontanarsi dall'Italia al momento che sarà ritenuto opportuno»⁵⁸.

La partenza da Kavaja avvenne il 25 ottobre 1941. Gli ebrei furono trasferiti nel porto di Durazzo ed imbarcati per Bari, per essere poi internati nel campo di Ferramonti, dove giunsero in 187, visto che i rimanenti cinque, per vari motivi, rimasero ancora in Albania. A Ferramonti, che si trovava all'estremo Sud della Penisola, tanti ebrei «kavajesi» chiesero, ed ottennero, il trasferimento, da «internati liberi», in località dell'Italia settentrionale. Una scelta che, però, per molti fu fatale: dopo l'8 settembre 1943, quanti di loro erano stati trasferiti al Nord vennero a trovarsi sotto la Repubblica sociale italiana, e da lì sei ebrei provenienti da Kavaja/Ferramonti furono rastrellati e deportati nei Lager nazisti⁵⁹.

⁵⁶ C.S. Capogreco, *I profughi ebrei rastrellati in Montenegro nel luglio 1941 e il loro internamento in Albania e in Italia*, in *Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire*, cit., pp. 161-162.

⁵⁷ Cfr. ASMAE, Sottosegretariato di Stato per gli Affari Albanesi, busta 66, fascicolo «Arrestati politici ed ebrei provenienti dalla Dalmazia», Da Presidenza del Consiglio dei Ministri a Sottosegretario per gli Affari Albanesi-Ministero Affari Esteri, 4 agosto 1941. Ivi, Da Ufficio Albania a Luogotenenza generale del re di Tirana, 7 agosto 1941.

⁵⁸ Archivio Centrale dello Stato, Roma, Ministero dell'Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, Affari Generali e Riservati, Categoria A16, busta 8, fascicolo D17, Da Gabinetto del Ministero dell'Interno a Comando Supremo e, p.c., alla Direzione Generale della Pubblica Sicurezza e Direzione Generale Demografia e Razza, 10 settembre 1941.

⁵⁹ Dei «kavajesi» rastrellati nella R.s.i. furono deportati ad Auschwitz: Robert Frost, nato a Vienna il 19-2-1901, partito dal campo di Fossoli il 16-5-1944 con la moglie Margarita Fuerst, nata a Jajce il 28-3-1902; Jacob Isakovic, nato a Belgrado il 7-6-1899, partito da Fossoli il 5-4-1944 con la moglie Rachele Scioamovic, nata a Niš il 10-11-1913, e il figlio Josif, nato a Belgrado il 10-3-1938; Rudolf Marton, nato a Sarajevo l'11-11-1916, partito da Fossoli il 5-4-1944 (Cfr.

5. La «Grande Albania» e gli ebrei in Kosovo

Nell'aprile del 1941, ingenti forze militari nazifasciste (tedesche, italiane, bulgare ed ungheresi) attaccarono il Regno di Jugoslavia annientandolo e smembrandolo in pochi giorni⁶⁰; e l'intervento tedesco determinò anche il crollo della Grecia, che da mesi stava facendo annaspire le armate italiane. All'attacco contro le posizioni serbe in Kosovo e Macedonia e contro quelle greche in Epiro, parteciparono anche forze albanesi. Con gli accordi di Vienna del 21-22 aprile, all'Italia vennero assegnati alcuni distretti della Çamëri a greca, i distretti macedoni di Debar, Tetovo, Gostivar e Kicevo, raggruppati nella Provincia del Dibrano, ed il territorio del Kosovo, con l'eccezione del distretto minerario di Kosovska Mitrovica, che la Germania unì alla Serbia, rimasta sotto l'occupazione militare tedesca⁶¹. Il 28 giugno

1941 – pur con alcune pendenze non ancora definite – si procedette all'incorporazione ufficiale all'Albania dei nuovi territori a fortissima presenza albanese. Tra manifestazioni di giubilo popolare e dichiarazioni di eterna riconoscenza verso l'Italia, nasceva così quella «Grande Albania» che la propaganda fascista prometteva da tempo. Gli italiani lasciarono presto agli albanesi l'amministrazione civile dei «territori liberati», ma non quella militare: a presidiare i nuovi distretti albanesi, interessati da faide e brutali sequele di violenze ed uccisioni tra serbi e albanesi, rimasero due Divisioni di fanteria che avrebbero avuto un gran daffare per impedire gigantesche pulizie etniche⁶².

In Serbia, soprattutto a Belgrado, vivevano nell'anteguerra circa 13.000 ebrei cui, negli ultimi anni, si erano aggiunti tanti loro correligionari in fuga dal centro Europa. I tedeschi, nelle zone jugoslave loro assegnate, avviarono una dura persecuzione, vietando

C.S. Capogreco, *I profughi ebrei rastrellati in Montenegro nel luglio 1941 e il loro internamento in Albania e in Italia*, cit., p. 167).

⁶⁰ Cfr. S. Bianchini - F. Privitera, *6 Aprile 1941 L'Attacco alla Jugoslavia*; Marzorati, Milano 1993; E. Collotti - T. Sala, *Le potenze dell'Asse e la Jugoslavia*, Feltrinelli, Milano 1974.

⁶¹ La gran parte del territorio della Macedonia venne, invece, annessa allora alla Bulgaria. Nel Kosovo, per alcune settimane, anche la città di Priština fu controllata dai tedeschi, ma un ulteriore accordo tra gli occupanti, siglato il 25 maggio, avrebbe assegnato Priština all'Italia.

⁶² L'annessione venne sancita dal decreto reale albanese del 12 agosto 1941 n. 264. Cfr. A. Biagini, *Storia dell'Albania. Dalle origini ai giorni nostri*, cit., pp. 130 ss.; Noel Malcom, *Storia del Kosovo. Dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 1999, pp. 326-351; L. Salimbeni, *L'occupazione italiana del Kosovo nella Seconda guerra mondiale*, in «Italia Contemporanea», CCLI, giugno 2008, pp. 299-319.

agli ebrei di abbandonare le consuete residenze, costringendoli al lavoro obbligatorio ed effettuando un loro meticoloso censimento. Quindi, nel periodo luglio 1941-maggio 1942, passarono gradualmente alla fase dell'eliminazione fisica, conferendo così alla Serbia il triste primato di primo territorio europeo in cui venne attuata la Shoah⁶³. Circa duemila ebrei riuscirono, tuttavia, a sottrarsi al censimento razzista; e, in buona parte, tentarono la fuga verso le zone ex jugoslave assegnate a bulgari ed ungheresi, o verso quelle controllate dagli italiani: la Dalmazia, il Montenegro e, in particolare, i territori annessi all'Albania. I fuggiaschi procedevano alla meno peggio – via terra, lungo il Danubio e talvolta anche in treno o con mezzi di fortuna – utilizzando documenti falsi ed avvalendosi spesso dell'appoggio di contrabbandieri e di funzionari della Legazione italiana a Belgrado⁶⁴. Tra i 150 e i 200 di loro giunsero così in Kosovo, dove vi trovarono altri ebrei (25 fuggiti da Kosovska Mitrovica e 45 ch'erano stati confinati dalle autorità jugoslave a Kuršumlijska Banja e che i tedeschi avevano affidato alla comunità ebraica di Priština (in lingua albanese Prishtina). L'esatto numero di quanti riuscirono ad approdare nella «Grande Albania» (soprattutto nei centri principali, Prishtina e Prizren, dove molti potevano contare sull'appoggio di conoscenti, ma anche nei più piccoli, sperduti villaggi) risulta tuttora incerto, anche perché chi non disponeva neppure di documenti d'identità falsi preferiva, se possibile, rimanere in clandestinità⁶⁵.

Nei territori jugoslavi annessi all'Albania nel 1941 vivevano da

⁶³ R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1999, pp. 705-712; M. Pisarri, *La Shoah in Serbia e Macedonia (1941-1943)*, in *Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire*, cit. pp. 175-181.

⁶⁴ Ivi, pp. 192-193; AQSH, Fondo 161, Anno 1942, Dossier 430, foglio 1 (Comunicazione del Presidente del Consiglio dei Ministri albanese alla Luogotenenza del Re a Tirana del 13 gennaio 1943).

⁶⁵ Testimonianza di Aleksandar Lebl raccolta da chi scrive il 13 novembre 1997 presso lo Jevrejski Istorijski Muzei di Belgrado. Cfr. pure J. Lebl, *Until The «Final Solution»*, *The Jews in Belgrade 1941-1942*, Avotaynu, Bergenfeld 2008, pp. 292-295; M. Pisarri, *La Shoah in Serbia e Macedonia (1941-1943)*, cit., pp. 173-197; J. Romano, *Jevreji Jugoslavije 1941-1945. Žrtve genocida i učesnici narodnooslobodilačkog rata* («Gli Ebrei della Jugoslavia 1941-1945. Le vittime del genocidio e i membri della lotta di liberazione nazionale»), Jevrejski Istorijski Muzej, Beograd 1980, p. 14, 152, 199. In una lettera della Comunità ebraica di Priština del 19 gennaio 1942, diretta alla Delasem di Genova, si legge che vi erano all'epoca «80 profughi ebrei», buona parte dei quali giunti in città «da tanti mesi» (cit. in D. Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa*, cit., pp. 459-460. Per la polizia tedesca, invece, il numero degli ebrei fuggiti dalla Serbia ammontava a circa 200 individui (cit. in M. Sarfatti, *Tra uccisione e protezione. I rifugiati ebrei in Kosovo nel marzo 1942 e le autorità tedesche, italiane e albanesi*, in «La Rassegna mensile di Israel», LXXVI, 3 (settembre-dicembre 2010), p. 231 nota n. 32).

tempo circa 500 ebrei ai quali fu concessa ora la cittadinanza albanese, evento che portò quasi al raddoppio della popolazione ebraica nazionale e che – a distanza di secoli – dotò nuovamente il Paese delle Aquile di una comunità organizzata: quella degli ebrei di Prishtina che, già dall'anteguerra, avevano allestito un canale clandestino di espatrio, attraverso cui erano transitati tanti ebrei profughi⁶⁶. Gli ebrei profughi entrati nei territori annessi (e, oltre a quanti giungevano direttamente dalla Serbia, c'erano anche un certo numero che erano stati in Macedonia, o che giungevano dalla Croazia di Ante Pavelić) venivano sottoposti a controllo delle autorità militari italiane, generalmente consapevoli di avere a che fare con perseguitati provvisti di documenti falsi. Inizialmente – a parte l'apertura di un'inchiesta – nei loro confronti non venivano prese particolari misure di polizia (tra l'altro, il blocco delle frontiere balcaniche rendeva impossibili le espulsioni); si consentiva, anzi, agli ebrei profughi di sistemarsi autonomamente, o di vivere presso famiglie serbe o ebraiche⁶⁷. Questo stato di cose cominciò a mutare in peggio dal mese di novembre, finché nel gennaio 1942 gli ebrei che erano giunti in Kosovo vennero fermati dalle forze dell'ordine ed internati a cura della Prefettura di Prishtina: prima nell'edificio in disuso di una vecchia scuola e poi nel carcere cittadino⁶⁸.

Le condizioni materiali di quell'internamento non erano, di per sé, particolarmente dure⁶⁹. Anche perché alle famiglie veniva

⁶⁶ AQSH, Fondo 179, Anno 1941, Dossier 15, fogli 26-30 (tabella con la «Popolazione dei territori liberati-1941»). Cfr. Milovan Pisarri, *La Shoah in Serbia e Macedonia (1941-1943)*, cit., pp. 190-193; M. Sarfatti, *Tra uccisione e protezione. I rifugiati ebrei in Kosovo nel marzo 1942 e le autorità tedesche, italiane e albanesi*, cit., p. 224; J. Romano, *Jevreji Jugoslavije 1941-1945. Žrtve genocida i učesnici narodnooslobodilačkog rata*, cit., pp. 152-154, 159, 199; P. Džiletović Ivanov, *Jevreji Kosova i Metohije*, Panpublik, Beograd 1988, p. 190; N. Malcom, *Storia del Kosovo. Dalle origini ai giorni nostri*, cit., p. 329.

⁶⁷ AQSH, Fototeka Opash Nr. Reg. 5917/A-VIII-11. Testimonianza di Jaša Altaras, nato a Belgrado il 1° gennaio 1934 (Source: United States Holocaust Memorial Museum, Washington, Desig #525.303, W/S#59680, CD#0535) Cfr., pure Giovanni Villari, *Il sistema di occupazione fascista in Albania*, cit., pp. 116-118.

⁶⁸ Cfr. J. Romano, *Jevreji Jugoslavije 1941-1945. Žrtve genocida i učesnici narodnooslobodilačkog rata*, cit. pp. 153-154; M. Sarfatti, *Tra uccisione e protezione. I rifugiati ebrei in Kosovo nel marzo 1942 e le autorità tedesche, italiane e albanesi*, cit., pp. 227 ss.

⁶⁹ Il 31 ottobre 1941, l'Ufficio Affari civili del Comando Superiore Forze Armate Albania scriveva alla Luogotenenza Generale del Re che, da accertamenti fatti dalla Divisione «Puglie», risultava che ai reclusi di quel campo «viene corrisposta solo la razione giornaliera di pane, nonostante che l'Alto commissario Civile abbia ordinato alla Prefettura di Prishtina di provvedere a passare agli

consentito di restare unite e, inoltre, esse ricevevano un sussidio giornaliero in moneta di almeno 4 lek. Questo è il ricordo di uno dei profughi, allora bambino: «While prison life was unpleasant for the refugees, it was far better than living under German occupation. The refugee families were able to remain together, and they were separated as a group from the regular prisoners. During the day they could stay in the prison courtyard, which provided a place for the children to play...»⁷⁰. Tuttavia, col passar del tempo, la sopravvivenza di quegli ebrei (sul cui destino gli italiani non avevano ancora preso una decisione definitiva) divenne a rischio. Nel gennaio del 1942, infatti, la Luogotenenza del re a Tirana cominciò a propendere per l'espulsione di quanti, tra loro, fossero in possesso di documenti falsi⁷¹; ed il mese successivo, le autorità militari tedesche della Serbia chiesero agli italiani «il rimpatrio» dei fuggiaschi, definiti «elementi antiitaliani» e favoreggiatori di comunisti e ribelli⁷². Tant'è che, il 14 marzo 1942, buona parte della città di Prishtina venne bloccata dai carabinieri che prelevarono dal campo un contingente composto da 51 internati ebrei fuggiti dalla Serbia⁷³. Essi, il 17 marzo, vennero consegnati ai tedeschi che – via Mitrovica – li tradussero in treno sino a Belgrado dove, con ogni probabilità, furono consegnati al Lager di Sajmište, allestito dai nazisti nel quartiere fieristico della capitale serba⁷⁴.

L'episodio del «rimpatrio» dei 51 ebrei di Prishtina è noto agli storici fin dagli anni Cinquanta⁷⁵, ma l'ex Luogotenente del re a

internati viveri caldi e latte per i bambini due volte alla settimana» (AQSH, Fondo 179, Anno 1941, Dossier 532, foglio 17).

⁷⁰ Testimonianza di Jaša Altaras, cit.

⁷¹ Cfr. D. Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, cit., pp. 459-460.

⁷² M. Sarfatti, *Tra uccisione e protezione. I rifugiati ebrei in Kosovo nel marzo 1942 e le autorità tedesche, italiane e albanesi*, cit., p. 231.

⁷³ Cfr. S. Sorani, *L'assistenza ai profughi ebrei in Italia (1933-1947). Contributo alla storia della Delasem*, Carocci, Roma 1983, pp. 273-274.

⁷⁴ Cfr. J. Romano, *Jevreji Jugoslavije 1941-1945. Žrtve genocida i učesnici narodnooslobodilačkog rata*, cit., p. 153. Sul campo di Sajmište cfr. Anche C.R. Browning, *The Final Solution in Serbia. The Semlin Judenlager. A Case study*. Yad Vashem Studies, XV, Jerusalem 1983, pp. 55-90; M. Pisarri, *Il campo della Fiera di Belgrado (1941-1942)*, in DEP/Deportate-esuli-profughe, Rivista telematica di studi sulla memoria femminile, 4, 2006, pp. 49-62; L. Ivanovic - M. Vukmanovic, *Dani smrti na Sajmištu. Logor na Sajmištu 1941-1944. godine* (Giorni di morte a Sajmište. Il campo di Sajmište 1941-1944), Dnevnik, Novi Sad 1969; Lo studio più dettagliato e dalla bibliografia più completa, è M. Koljanin, *Nemački logor na beogradskom Sajmištu 1941-1944* (Il campo di concentramento tedesco nella zona fieristica di Belgrado 1941-1944), ISI, Beograd 1992.

⁷⁵ Cfr. Z. Löwenthal (a cura di), *Zločini fašističkih okupatora i njihovih pomagača protiv Jevreja u Jugoslaviji* (I crimini degli occupanti fascisti e dei loro collaboratori contro gli ebrei in Jugoslavia), Savez jevrejskih opština FNR

Tirana, Jacomoni di San Savino, lo ha deliberatamente ignorato nelle proprie testimonianze sull'Albania apparse nel 1965⁷⁶. Ora che esso, grazie all'impegno di Michele Sarfatti, è stato appropriatamente scandagliato sul piano archivistico, sappiamo che l'ordine di consegna di un «primo gruppo» di «ebrei passati in Albania con documenti falsi» è stato eseguito dai carabinieri italiani sulla base di un accordo (legato non tanto alla «questione ebraica», quanto all'«attuale periodo di tensione comunista nei Balcani») concluso a Belgrado con la polizia germanica, l'11 marzo 1942, dal tenente colonnello dei Carabinieri Andrea De Leo. Un accordo che aveva carattere di reciprocità, e che prevedeva la consegna ai tedeschi anche dei rimanenti ebrei internati a Prishtina dagli italiani⁷⁷.

Dalla fine di marzo del 1942, il governo albanese (sollecitato forse dagli ebrei kosovari, scossi dall'espulsione dei 51 correligionari profughi) cominciò ad interessarsi più direttamente al trattamento degli ebrei nel Kosovo. In particolare, il Ministero dell'Interno (diretto all'epoca dallo stesso capo del governo collaborazionista di Tirana, Mustafà Kruja), il 1° aprile '42 dispose che gli internati venissero rilasciati dal campo-carcere di Prishtina, per essere avviati, possibilmente, in un «vero campo di concentramento» dove a donne e bambini potesse essere garantito un qualche conforto. Quella disposizione invitava inoltre i prefetti a concordare con l'esercito e i carabinieri italiani la realizzazione di un campo regionale unico al quale avviare gli ebrei già internati e quelli ancora da internare: sia i profughi giunti di recente che gli ebrei kosovari ritenuti pericolosi⁷⁸.

Jugoslavije, Beograd 1952, p. 132. Nell'*Encyclopedia Judaica* (Vol. II, A-ANG, Jerusalem 1971, p. 523) si legge in proposito: «The italians submitted to a German demand to hand over the Jewish refugees in the Priština prison in the Yugoslav annexed territory. These refugees were shipped to Belgrade and put to death». Cfr. pure M. Gilbert, *Jewish History Atlas*, Steimatzki Ltd, 1965, p. 121.

⁷⁶ F. Jacomoni di San Savino, *La politica dell'Italia in Albania nelle testimonianze del Luogotenente del Re*, Cappelli, Bologna 1965. Questo testo è stato definito da Enzo Collotti «uno dei più mistificatori libri di memorie scritti da esponenti del regime fascista» (*Fascismo e politica di potenza. Politica estera 1922-1939*, La Nuova Italia, Firenze 2000, p. 408).

⁷⁷ M. Sarfatti, *Tra uccisioni e protezione. I rifugiati ebrei in Kosovo nel marzo 1942 e le autorità tedesche, italiane e albanesi*, cit.

⁷⁸ AQSH, Fondo 152-2, Anno 1942, Dossier 319, foglio 16
(Corrispondenza del Ministero dell'Interno albanese col Comando generale dei Carabinieri e con le Prefetture di Berat, Durazzo, Dibra, Paja, Prishtina, Scutari, ecc. sui provvedimenti da adottare nei confronti degli israeliti arrivati in Albania come conseguenza della guerra). Il 30-3-1942, invece, il Ministero dell'Interno aveva ordinato ai prefetti di trasferire a Berat gli ebrei kosovari ritenuti pericolosi e di trattenere nel carcere di Priština gli ebrei profughi (*Ivi*, foglio 13). Come sottolinea Sarfatti, l'intervento del governo albanese (che lasciava intravedere l'esistenza di alcune divergenze con l'Italia nella gestione locale della questione

In seguito, fino alla caduta del regime fascista, non vi furono in Kosovo ulteriori consegne ai tedeschi di profughi ebrei, che pure, come sappiamo, erano state programmate dai carabinieri. Quegli internati, invece, vennero gradualmente trasferiti nella «vecchia Albania», insieme agli ebrei kosovari «pericolosi» (gli uomini validi di età compresa tra i 15 e i 65 anni)⁷⁹. Neppure questa volta fu attuata l'ipotesi del campo di concentramento, ma si optò, nuovamente, per il domicilio obbligato: disseminando gli internati in piccoli comuni dell'entroterra albanese. Da Prishtina, il 9 luglio 1942, partirono 30 ebrei diretti a Berat, mentre il 13 luglio partirono 26 per Kruja e 16 per Shijak⁸⁰; nei giorni successivi, 15 internati di Prishtina vennero trasferiti a Burel e 19 a Kavaja, mentre si preparò il trasferimento di 27 profughi ebrei che si trovavano (prima nel carcere, poi al soggiorno obbligato) internati a Prizren⁸¹. Il gruppo inviato a Kavaja comprendeva cinque famiglie ebraiche (Altaras, Borgers, Azriels, Mandils e Ruchvargers) che fittarono alcuni appartamenti posti al primo piano di un grosso edificio tinteggiato in rosso, situato nel centro cittadino. Anche qui, gli ebrei avevano l'obbligo di osservare varie prescrizioni, tra cui quella di presentarsi ogni giorno dalle autorità, pur potevano circolare abbastanza liberamente per l'abitato di Kavaja⁸². Tuttavia, rispetto al primo anno di guerra, le condizioni di vita degli «internati liberi», come in tutti gli altri paesi dell'entroterra albanese, erano divenute molto più precarie: «Tutti indistintamente sono in condizioni pietosissime e richiedono un aiuto immediato», scriveva da Genova la Delasem, il 9 luglio 1942, all'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane. «A suo tempo – si legge ancora in quell'appello – avevamo inviato diversi importi alla Comunità di Prishtina a favore dei profughi che si trovavano colà, ma queste rimesse o pervenivano a destinazione con enormi ritardi, o non

profughi) servì anche a rammentare ai prefetti che l'obbedienza gerarchica albanese doveva avere la precedenza su quella dovuta alle forze armate italiane (Cfr. M. Sarfatti, *Tra uccisione e protezione. I rifugiati ebrei in Kosovo nel marzo 1942 e le autorità tedesche, italiane e albanesi*, cit., pp. 237-238).

⁷⁹ Alla data del 1° agosto 1942, per ordine del Ministero dell'Interno albanese, erano stati internati 89 ebrei kosovari di sesso maschile (AQSH, Fondo 152-2, Anno 1942, Dossier 319, fogli 68-69). Cfr. J. Romano, *Jevreji Jugoslavije 1941-1945. Žrtve genocida i učesnici narodnooslobodilačkog rata*, cit., p. 153; M. Sarfatti, *Tra uccisione e protezione. I rifugiati ebrei in Kosovo nel marzo 1942 e le autorità tedesche, italiane e albanesi*, cit., pp. 237-240.

⁸⁰ AQSH Tirana, Fondo 153, Anno 1941, Dossier 160, foglio 60 (Telegramma della Questura di Prishtina a quelle di Berat e Durazzo e, per conoscenza, alla Direzione Generale di polizia di Tirana, 13 luglio 1942).

⁸¹ AQSH Tirana, Fondo 152, Anno 1942, Dossier 1775, foglio 1 (Comunicazione del Ministero dell'Interno albanese al Consigliere Permanente presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1° agosto 1942).

⁸² Testimonianza di Jaša Altaras, cit.

giunsero affatto. Ora siamo informati che la Comunità di Prishtina è in liquidazione ed infatti un centinaio di componenti di questa Comunità si trovano a Berat. Per evitare altri inconvenienti del genere abbiamo inviato una sovvenzione di Lit.1000 (mille) agli ebrei che si trovano a Berat, a mezzo del comando dei reali Carabinieri e speriamo che, questa volta, potremo essere sicuri che l'aiuto perverrà a destinazione. Inoltre, dato che siamo in rapporto con la Croce Rossa Albanese di Tirana, abbiamo chiesto a questa istituzione se può incaricarsi della distribuzione di quei fondi ed attendiamo ora una risposta, per aiutare questi infelici che si rivolgono a noi con degli appelli strazianti»⁸³.

Le fonti documentarie disponibili non consentono, da sole, di conoscere l'esatto numero degli ebrei (sia profughi che kosovari) avviati nella «vecchia Albania» tra la primavera del 1942 e quella dell'anno successivo. Ma un'attenta ricostruzione, effettuata nel 2005 dal Prof. Shaban Sinani con la collaborazione dell'«Associazione di Amicizia Kosovo-Israele» di Prishtina, integrando i dati archivistici con testimonianze orali e documenti d'altra provenienza, valuta che gli ebrei provenienti dal Kosovo internati nell'Albania centrale furono 860 (94 individui singoli e 87 famiglie)⁸⁴.

6. *L'atteggiamento della popolazione e il ricordo dei profughi*

Sulla vicenda degli ebrei in Albania durante la Seconda guerra mondiale, la ricerca storica è ancora ai suoi primi passi. Tanti, e non di poco conto, sono gli elementi da approfondire ulteriormente ed i dati da acquisire. Va meglio delineato, ad esempio, il ruolo svolto dalle autorità albanesi e italiane, negli anni 1938-43, nel consentire o meno l'ingresso ai profughi ebrei, prima, in Albania e, successivamente, nella «Grande Albania»⁸⁵. Come pure la vicenda della Divisione SS

⁸³ Lettera della Delasem all'U.C.I.I. di Roma, a firma del Delegato Avvocato Valobra, in S. Sorani, *L'assistenza ai profughi ebrei in Italia (1933-1947)*, cit., Appendice n. 36, p. 273-74.

⁸⁴ Cfr. Kosova-Israeli Friendship Association «Dr. Haim Abravanel», *List of Jews temporarily sheltered in Kosova, while on the way to Central Albania 1942-1943*, Prishtina 2005 (<http://www.kosovaisrael.org>); Monika Stafa, *Hebrenjtë e Kosovës gjatë Luftës së Dytë Botërore* in «Haemus plus 2013», pp. 253-271 (<http://en.calameo.com/read/000746173f1d9ad2bedfd>).

⁸⁵ Sembra, ad esempio, che la disponibilità del Re Zog (personalità ambigua ed opportunistica) a lasciare entrare in Albania ebrei stranieri (mediante la concessione, da parte dei Consolati albanesi all'estero, della naturalizzazione albanese), per la quale nel settembre 1938 vi è stata una trattativa con il Joint, fosse subordinata al pagamento di 15 milioni di dollari. Cfr. S. Trani, *L'unione tra Italia e Albania (1939-1943)*, cit., p. 155.

«Skanderbeg», formata da giovani albanesi collaborazionisti che, dopo l'8 settembre 1943, si posero al servizio dei nazisti⁸⁶. Ci troviamo di fronte, insomma, ad una storia per lungo tempo inesplorata, che necessita di essere appropriatamente scandagliata dalla ricerca; e, stando così le cose, non è ancora possibile dare giudizi completi ed esaustivi.

Tuttavia, dalle testimonianze dei perseguitati e dai documenti d'archivio, risulta evidente che gli ebrei profughi ebbero generalmente buoni rapporti con la popolazione locale. Lo confermano anche molte testimonianze di parte albanese, come quella seguente, scritta da un abitante di Berat: «My town welcomed 30 or 40 jewish families wich came from Yugoslavia and Kosovo invased from the Germans. Some families received them. So did my family... My father gave them some rooms on the second floor, in our house. They moved freely and they were allowed to build a door on the back side of the house and live on their own...»⁸⁷.

L'elemento che generalmente accomuna le testimonianze degli ebrei che hanno vissuto in Albania in quegli anni, è quello di un diffuso debito di gratitudine nei confronti della popolazione albanese. Del resto, fa riflettere il dato di 63 albanesi riconosciuti quali «Giusti tra le Nazioni» dallo Yad Vashem di Gerusalemme⁸⁸. Come pure il fatto che, alla fine della Seconda guerra mondiale – nonostante le deportazioni degli anni 1943-45, avviate dopo l'armistizio dell'8 settembre – si trovassero ancora in Albania più ebrei di quanti ve n'erano stati prima del conflitto⁸⁹.

⁸⁶ Nell'agosto 1944 fu proprio la Divisione SS «Skanderbeg» a prendere in consegna, nel campo di concentramento di Priština, 41 ebrei destinati alla «soluzione finale» (cfr. AQSH, Fondo 153, Anno 1944, Dossier 172, fogli 20-26).

⁸⁷ Testimonianza autografa di Orhan Frasher, in The Jewish Diaspora Museum, Tel Aviv, file 9933.

⁸⁸ La Mostra fotografica *Besa, un codice d'onore. Albanesi musulmani che salvarono ebrei ai tempi della Shoah*, di Norman H. Gershman, presenta una serie di ritratti dei discendenti dei 63 albanesi che hanno aiutato ebrei durante la Seconda guerra mondiale e sono stati riconosciuti da Yad Vashem come «Giusti tra le Nazioni».

⁸⁹ Come evidenzia Bernd Fischer, alla fine della Seconda guerra mondiale in Albania c'erano 1800 ebrei (*The Jews of Albania during the Zogist Period and The Second World War*, in *Strengthening Religious Tolerance for a Secure Civil Society in Albania and the Southern Balkans*, edited by James Pettifer e Mentor Nararko, IOS Press, Amsterdam 2007, pp. 95-101). Cfr. pure G. Grimm, *Albanien, Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus*, edited by Wolfgang Benz, R. Oldenbourg Verlag München 1991, pp. 229 -240. Nel 1945, dopo la resa tedesca, sulla base di specifici accordi stilati dagli Alleati con i governi albanese ed italiano, centinaia di ebrei che si erano rifugiati in Albania durante la Seconda guerra mondiale furono trasferiti in Puglia, dove in gran parte

«In such a small village people are very friendly. Albanians in general are very hospitable», ha scritto una ex profuga ebrea⁹⁰. E queste sue brevi frasi, così asciutte ed essenziali, danno pienamente il senso di un comportamento, genuino e a tal punto inatteso, che ai perseguitati di allora – alla luce delle inenarrabili violenze ed angherie che avevano subito nel lungo peregrinare per il vecchio continente – non sembrava neppure più immaginabile, nella cupa Europa assoggettata al nazifascismo.

La popolazione albanese – da secoli abituata a convivere con varie religioni differenti – diede prova, in quegli anni, di una non comune disponibilità umana verso i perseguitati: sia prima che durante l'occupazione italiana e l'avvio dell'internamento fascista. Come pure nel periodo, ancor più duro, dell'occupazione tedesca, allorquando per gli ebrei trovare una persona amica o un rifugio affidabile significava, il più delle volte, salvarsi la vita e sottrarsi alla Shoah.

Il senso di un legittimo orgoglio nazionale per tutto ciò, traspare con misura da una breve frase dell'opera più famosa di Ismail Kadare, *Il Generale dell'Armata Morta*, un libro dalle cui pagine, di solito, ritornano a noi lettori – a turbare il nostro presente, piuttosto che a darci fiducia nel futuro – ricordi amari degli orrori della guerra:

Lavdi Zotit që hebrenjtë nuk ndiqeshin në këtë vend («Sia lode a Dio che gli ebrei non sono stati perseguitati in questo Paese»)⁹¹.

vennero sistemati nel paesino di Tricase, in provincia di Lecce. Cfr. E. Morciano, *Ebrei a Tricase porto (1945-1947)*, Edizioni Grifo, Lecce 2009.

⁹⁰ In *Via Albania. A personal account*, cit., p. 37. Negli archivi albanesi e israeliani si rinvennero non poche testimonianze accomunate da un «debito di gratitudine» verso la popolazione albanese. Cfr., ad esempio, Yad Vashem Archives. The Central Archives for the Disaster and the Heroism, Jerusalem, File 03/5739, pp. 6-7, 11.

⁹¹ Ismail Kadare, *Gjenerali i ushtrisë së vdekur*, Onufri, Tirana 2001, p. 183. È curioso che di questa frase, e del capitolo che la contiene – come osserva Paolo Muner – non si rinveniva traccia nell'edizione italiana del libro, pubblicato da Longanesi nel 1963. Cfr. Paolo Muner, *Giornata della Memoria e vuoti di memoria*, in «Albania News» del 26 Gennaio 2012 (<http://www.albanianews.it>).

Anila OMARI

ARCHAIC FEATURES OF BOGDANI'S LANGUAGE: OVERLAPPINGS WITH SOUTHERN DIALECTS

Albanologists have long noted a greater closeness between the two main dialects of Albanian, the Gheg and the Tosk, during an earlier stage of Albanian language. Gustav Meyer, questioning Hahn's argument as being unsupported by facts, according to whom differences between the Gheg and Tosk dialects reflected an ancient division between the Illyrian and Epirotic languages, wrote: "In ogni caso la odierna differenza fra il gego e il toscano, la quale non è poi tanto grande, può derivare da una distinzione posteriore. Lo studio dell'albanese parlato in Grecia mi fa presentemente ritenere questa opinione come la più plausibile."¹ Other scholars, such as Jokl² and Tagliavini,³ later expressed that same position. After Gjon Buzuku's Missal (1555) was discovered, various Arbëresh (i.e. Italo-Albanian) scholars offered remarks concerning similarities between the language of the earliest (known) Albanian author and that of the varieties of the Arbëresh of Italy.⁴ M. La Piana⁵ undertook a comparative study of Buzuku's language and that of Lekë Matranga, the earliest (known) writer of the Tosk dialect (1592), pointing out a number of similarities in the different subsystems of the language in regards to Buzuku's Gheg and that of the Arbëresh of Sicily, as

¹ "Certainly the current difference between Gheg and Tosk, which after all is not that great, may be derived from a later separation. The study of spoken Albanian in Greece now makes me hold this view as the most plausible," G. Meyer, "Della lingua e della letteratura albanese," *Nuova Antologia*, vol. L (1885), 588.

² "Albanisch," *Geschichte der idg. Sprachwissenschaft seit ihrer Begründung durch F. Bopp*, II, III (1917) 125.

³ Tagliavini, *Studi albanesi* V-VI 1935-36, p. 9. Cf. E. Çabej, "Gjon Buzuku," *Studime Gjuhësore* VI (Prishtinë, 1977), 38, with the relevant literature.

⁴ G. Petrotta, *Rivista indo-greco-italica* XVI, 1932, 43.

⁵ M. La Piana, "I dialetti siculo-albanesi," *Studi linguistici albanesi. Varia* 1949, reprinted in *Albanesi in Sicilia*/P. Giunta... [et al.]; a cura di Matteo Mandalà (A.C. Mirror, Palermo, 2003) 71-100.

representing an older phase of the Tosk variety, which in many regards was closer to Buzuku's northern Gheg dialect than to that of modern Tosk. This linguistic situation, according to La Piana, suggested that a common Albanian existed prior to the division into the two major dialectal branches.⁶ Subsequently, Eqrem Çabej in many of his works elaborated extensively and in detail on this thesis throughout his study of Gjon Buzuku, including comparisons to other early authors.⁷ Çabej rejected such an idea, of the existence of a common Albanian, undivided into dialects, purporting: "We know from practice that there is no language without dialects."⁸ His investigations, however, suggest that until the onset of Turkish occupation, the two main dialects were closer to each other than they currently are today.

Starting from Çabej's model framework, some similarities, or common threads, can be observed more closely in regards to some of the subdialects of southern Albania and Peter Bogdani's language, the most important writer of XVII century (1685),⁹ thus highlighting some archaic features of his language. By archaic characteristics we mean properties of an older period of Albanian in relation to modern Albanian, which may either have been inherited from older phases, or represent innovations that have taken place in both dialects during a particular pre-literary period of the language.

Peter Bogdani, like many of the other older Albanian authors, or like any writer in general who aims to be received by the widest audience possible, did not rely on one single local variety, but rather attempted to extend the dialectal basis of his language, thereby creating a sort of literary Gheg koiné.¹⁰ That this was a conscious effort, is evidenced by his words "being myself from Guri in Has, the sandjak of Dukagjin, the Prizren diocese, I had to perspire profusely

⁶ Ibid., 72.

⁷ E. Çabej, "Gjon Buzuku," *Studime Gjuhësore* VI, (Prishtinë, 1977), 5-195; Idem., "Për historinë e strukturës dialektore të shqipes," *Dialektologjia shqiptare* II (Tiranë, 1974) 429-438; and other works.

⁸ Idem, "Gjon Buzuku," op. cit., 39.

⁹ Petrus Bogdan, *Cuneus Prophetarum de Christo Salvatore mundi, et eius Evangelica Veritate; italice, et epirotice contexta; Et in duas Partes divisa a Petro Bogdano macedone* [...]. Patavii, 1685.

¹⁰ Androkli Kostallari, "Pjetër Bogdani dhe gjuha letrare shqipe," *Pjetër Bogdani dhe vepra e tij*, prepared by A. Kostallari et al. (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë e i Letërsisë, 1991), 17 -52.

in order to put right many words after the land of Shkodra.”¹¹ As a result of this effort, his language usage incorporated linguistic traditions of geographic regions extending from the northeastern subdialect of his birthplace up to the northwestern Gheg of Shkodra, which had long become the center of the written tradition of Albanian.

In composing the text of his wide work *Cuneus Prophetarum*, he relied primarily on the vernacular language, while carrying out laborious research in order “to bring to light many old and forgotten words.”¹² He also had to be creative in that his work required him to form new words and terms, partly by using already existing linguistic resources in Albanian, and partly by borrowing foreign words “from the neighbouring languages.”¹³ In numerous instances, his translation of the text into Italian and the necessity to keep the two parallel columns equal in length resulted in the influence of the Italian and/or Latin structures on the Albanian text.¹⁴ Despite Bogdani's elaboration and elevation of the language to that of a literary language of a higher degree through his text, its linguistic basis remains that of the vernacular Albanian language of his time. Thus, Bogdani's language usage is representative of the northern Gheg variety as it was used during the second half of XVII century, with some elements from northeastern subdialects, but mainly reflecting influences from the northwestern subdialect of Shkodra.

By examining Bogdani's language, we can follow some of the older, more archaic features of the northern Gheg subdialects that were retained until the end of the XVII century. Some of the older features are defined as such precisely due to their overlapping with some of the varieties of the southern corners of Albania. Basing his

¹¹ “përse tue kjanë unë prej Guri ndë Hast, sanxhakijet së Dukagjinit, dioçezit së Prezërëndit, m’ është dashunë me djersë të mëdha shumë fjalë me ndërequnë ndë dh ë të Shkodërsë,” *Të primitë përpara letërarit in Pjetër Bogdani. Cuneus Prophetarum*, critical edition by A. Omari (Tiranë: Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 2005), p. XVII.

¹² “me qitunë mbë dritë shumë fjalë plaka e të harrueme,” Ibid.

¹³ “giuhëshit konfinjëtare,” Ibid.

¹⁴ Cf. A. Omari, “Influenze latino-italiane nel *Cuneus Prophetarum* di Pietro Bogdani,” *Cinque secoli di cultura albanese in Sicilia*. Atti del XXVIII Congresso Internazionale di Studi Albanesi. Palermo – Piana degli Albanesi – Mezzojuso – Contessa Entellina. 16-19 maggio 2002, a cura di Matteo Mandalà (Palermo, 2003), 475-481.

arguments on Matteo Bartoli's methodology of linguistic geography and areal theory, Çabej applied this theory to Albanian, claiming that peripheral dialects retain older features than central dialects. Linguistic innovations in the Gheg variety, according to Çabej, started from the central zones of *Gegëria*, i.e. northern Albania, after the Turkish occupation of Albanian lands.¹⁵

At the time of the writing of Bogdani's text, the main archaic characteristics of the northern Gheg variety were maintained, whereas other elements had incurred innovations that would later intensify during the successive centuries. In Bogdani's use of the Albanian language, older, archaic forms alternate with ones that illustrate innovative characteristics.

In order to compare Bogdani's northern Gheg to the (sub)dialects of old Tosk, the following linguistic materials were considered: the language of the oldest (known) Tosk text, that of Lekë Matranga, an Arbëresh of Sicily;¹⁶ along with the Albanian variety of Greece as documented in the materials collected by Reinhold;¹⁷ and the Albanian variety of Chameria (Çamëria), which is considered to be the most conservative southern (sub)dialect, thus exhibiting numerous similarities and much overlapping with the vernaculars of the Arbëresh settlements in Italy.¹⁸ Among the common features that appear in both of these peripheral linguistic areas of Albanian, it must be distinguished between the conservative and archaic elements and the innovations that occurred during a certain period in both of the main dialects.

Various linguistic characteristics of the older phases of Albanian, with evidence from the writings of the early authors, have been the focus of study of numerous scholars, such as E. Çabej, Sh.

¹⁵ "Disa aspekte të fonetikës historike të shqipes në dritën e gjuhës së Gjon Buzukut," *Studime Gjuhësore VI*, op. cit., 183.

¹⁶ In the critical edition by M. Mandalà, *Luca Matranga. E mbsuame e krështerë*, S. Sciascia Editore, Caltanissetta, 2004.

¹⁷ A. Klosi, ed., *Netët pellazgjike të Karl Reinholdit : Tekste të vjetra shqipe të Greqisë mbledhur nga Karl Reinhold 1850-1860* (Tiranë: K&B, 2005). (Albanian edition of the original *Noctes Pelasgicae vel Symbolae ad cognoscendas dialectos Graeciae Pelasgicas collatae/Cura Dr. Caroli Heinrici Theodori Reinhold*, Athenis, 1855).

¹⁸ Q. Haxhihasani, "Vështrim i përgjithshëm mbi të folmen e banorëve të Çamërisë," *Dialektologjia Shqiptare*, I (Tiranë, 1972), 118-191; *DSH II* (Tiranë, 1974), 3-131.

Demiraj, S. Riza, M. Domi, and more recently K. Topalli in his investigations on the historical phonetics and morphology of Albanian.

Let us briefly mention some of the main archaic characteristics in the **phonetic system** that have been found to be common to all of the early Albanian writers in general.

To begin with, Bogdani's language retains vowel length, a feature that continues to exist even to this day in the Gheg variety. In terms of the Tosk variety, the subdialects of Chameria and Labëria also have retained this archaic feature, as have the Arbëresh of Italy, as can be observed in Lekë Matranga's use of the language, and to some extent has also been preserved (partially) in that of the Arvanitika, i.e. the Albanian variety of Greece,¹⁹ whereas the rest have lost this archaicism.

In regards to Bogdani's usage of language, we also find long unstressed vowels, e.g. *bājtekeshinë* (graph. <baajtekescine>), *gātuem* (<gaatuem>), *ndëruem* (<ndeeruem>), *dëtarëtë* (<Deetaretë>), *mrīmaga* (<mrijmaga>; II 126 5, II 153 8, II 35 12, I 142 1, II 79 26), etc.; the same can be observed in Matranga, e.g. *e bēkuarë* (<e beecùaræ>; fol. 21 v.), *e hīruame* (<è chxijrùame>; fol. 21 v.),²⁰ etc, while in Bogdani's language the old inherited lengths have been lost, e.g. the lexical items *penduem* and *bekuem*.

Bogdani retained the unstressed vowel /ə/ (<ë>), which is a common feature of old Albanian. This vowel surfaced quite frequently and also appeared in the antepenultimate syllable and in the fourth syllable from the end of the word (in this case, the word-initial syllable), e.g. *zëmërësë*, *lëtërësë*, *búkëlënë*, *émënitë*. The same situation is also observable in the most southern regions of the Tosk variety, e.g. Arvanitika of Greece (e.g. *zëmërënë* and *vétullatë*²¹) and in the old Cham (Çam) varieties (1895; e.g. *mbrëtëritë*, *hëkuratë*,²²

¹⁹ A. Klosi, introduction entitled "Hyrje: Një thesar gjuhësor që fjeti 150 vjet" in *Netët pellazgjike*, Op. cit., 32.

²⁰ M. Mandalà, Op. cit., 173.

²¹ A. Klosi, *Netët pellazgjike*, Op. cit., 298, 288.

²² H. Pedersen, "Tekste shqipe me glosar, Shënime paraprake" in H. Pedersen *Studime për gjuhën shqipe* (Prishtinë: ASHAK, 2003), 162, 165.

mbrétëlënë, të búkurinë, njérëzitë, lépurinë),²³ while in present day Cham the word-final /ə/ in four syllable words has been lost.²⁴ The northern Gheg of the next two centuries (i.e. the XVIII-XIX centuries) after Bogdani significantly reduced the unstressed /ə/, almost to the extent of complete loss or to a shift in timber, resulting in a more open /e/.²⁵ The phenomenon of a pretonic *ë* becoming *i* in the Gheg variety of Bogdani's time was not fully completed, which is illustrated in *ndëgiuem, qëruem, dëftuem, dëshëruem, dëshër, dëshmuem, dëshpëryem, lëqe, njënoj, njënimi, njënesëtë*, and *njënueshim*, alongside cases with -i- such as *dishirët* (II 3 9 1: one single occurrence, versus 76 occurrences of *dëshir-*), *njinesë, njimuem*, and *njinueshim* (19 occurrences of *nji-*, versus 5 occurrences of *një*).

The stressed vowel /ə/ is encountered only in several distinct lexical items in old Gheg, such as *atë, këtë*, and *një*.²⁶ The pronouns *atë* and *këtë* appear regularly in Bogdani's language (285 and 187 occurrences, respectively), alongside the forms *atâ* (17 occurrences) and *kêtâ* (8 occurrences + 1 occurrence of *kêta*). The numeral and indefinite article *një* surfaces with the stressed vowel /ə/ in language of Gjon Buzuku, Peter Budi (1618, 1624), and Frang Bardhi (Franciscus Blanchus) (1635),²⁷ whereas in Bogdani's language we come across it only once or twice: 'ku Krishti shëndoshi *një* të sëmûtë 38 vjetsh' (<gne>; I 112 9), 'Ndë *një* këso dore vendi t'vobek' (<gnië>; II 19 4), alongside 1,138 occurrences of *nji*, and also one single occurrence of *ndonjë*: 'e tue e çuem nalt pa *ndonjë* të dhimptunë' (II 101 8), against all other variants of *ndonji* (63).

(Albanian edition of the original: H. Pedersen, *Albanesische Texte mit Glossar*, Abh. d. philol.-hist. Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd XV., No. III, Leipzig bei S. Hirzel, 1895).

²³ H. Pedersen, "Tekste," op. cit., 187, 188, 203 (p. 36, 37, 52 of the original).

²⁴ Q. Haxhihasani, *DSH I*, op. cit., 144.

²⁵ Cf. A. Omari, "Kritere të transkriptimit të *Cuneus Prophetarum* të Pjetër Bogdanit: identifikimi i fonemave zanore," *Studime Filologjike*, nr. 3-4, (Tiranë, 2001) 102. See also B. Beci, *Të folmet veriperëndimore të shqipes dhe sistemi fonetik i së folmes së Shkodrës*, (Tiranë: Akademia e Shkencave e RSH, Instituti i Gjuhësisë e i Letërsisë, 1995), 172.

²⁶ Cf. K. Topalli, *Shndërrime historike në sistemin zanor të gjuhës shqipe* (Tiranë: Toena, Akademia e Shkencave e RSH 2000), 127.

²⁷ E. Çab ej, "Gjon Buzuku," *Studime Gjuhësore VI*, op. cit., 43.

In the **consonantal system**, Bogdani retained features from Common Albanian, such as the consonant clusters /mb/, /nd/, /ng/, and /n // (mod. Alb. <ngj>), which in contemporary northern Gheg have been assimilated, e.g. *shkambi* (II 13 7; cf. modern Gheg *shkam,-i* 'stool'); *gemba* (II 87 11; mod. Gheg *gem,-i* 'branch'); *mbarre* (mod. Gheg *marre* 'shame'); *mbë* (mod. Gheg *mi*, standard Alb. *mbi*), *ndëpër* (mod. Gheg/standard Alb. *nëpër*), *ndë* (mod. Gheg/standard Alb. *në*), *ndënatjet* (mod. Gheg *n nadjë* 'in the morning'), *vollëndet* (mod. Gheg/standard Alb. *vullnet*), *dhendi* (I 67 19; mod. Gheg *gdheni*, standard Alb. *gdhendi* 's/he carved'), *ngjalluni* (I 61 22; mod. Gheg *njall-*), *ngjyëjinë* (I 64 6; mod. Gheg *njy:j-*), *ungjetë* (I 31 52; south Tosk *unjet* 's/he sits down'), *t'ungjinë* (I 51 14; mod. Gheg *unji* 'entire'), *mëngjī* (I 4 18; modern Gheg *mnji* 'popular medicine'), *mëngjille* (I 167 2; northern Gheg *mënjille*, present-day Gheg *mille* 'day of fast'²⁸). In some cases there is an epenthesis of a homorganic oral plosive /b/ next to a bilabial nasal /m/, e.g. *të mbëdh ā* (I 87 6, I 99 9), *të mbëdhej* (I 111 5), *fambullīsë* (I 134 15), and *mbrekullë* (I 70 3). Such a phenomenon also surfaces in some Tosk subdialects, as in the Cham idiom, e.g. *zëmbra*, *mbjel*, *mbola*, *nëmbëroi*, *të mbëdhi*, and *ëmbërin*.²⁹ The same phenomenon of a homorganic consonantal insertion is also observable in forms like *mpsuem* in Bogdani, *mbëson* in Matranga (fol. 19 v), and *mbsonj* in the Albanian of Greece.³⁰ However, in both dialectal peripheral areas of Albanian, a phenomenon in the opposite direction has occurred in the aforementioned consonant clusters, i.e. the loss of the nasal consonant and the retention of the occlusive. Çabej noticed this phenomenon in Buzuku's language usage, as well as its presence in the writings of other early authors and in different vernaculars.³¹ In Bogdani's language, the retention of the occlusive is evidenced in the consonant cluster /ng/ in the lexical items *shtërguem* (I 59 16, II 20 6, I 80 7, I 17 27, I 38 30, I 74 11, I 121 9, I 38 29, I 121 9), *meguem* (II 16 14; along with *menguem* I 92 24, II 2 2, II 25 7 etc.), *shtëmagej* (II

²⁸ In present-day evolved forms of NW Gheg: *mnji*, *mille*, cf. K. Topalli, *Sonatet e gjuhës shqipe* (Tiranë: Mësonjëtorja, 2001), 97, 98, 186.

²⁹ Q. Haxhihasani, op. cit., *DSH I*, 157.

³⁰ A. Kłosi, 29.

³¹ E. Çabej, introduction to *Meshari i Gjon Buzukut (1555)*, critical edition (Tiranë, 1968), 83-84, with respective examples in the bibliography.

40 11), *me granë* (I 44 15, I 44 15, I 129 1, II 21 12; along with *me ngranë* e.g. I 44 16, I 51 14, I 49 10, I 129 1, I 131 6), *ginë* (I 44 15, I 44 16, I 92 24), *gutej* (I 92 24), *guteshinë* (I 91 22), *t gjithmi* (I 133 12; along with *të ngjituditë* ‘union, fusion’). In some subdialectal varieties of the northern peripheries, the phenomenon of simplification of the nasal consonant is evidenced in the consonant clusters /mb/, /nd/, and /ng/, as in *më pyte* (old Gheg *më mbyte*, mod. Gheg *më myte*), *me ktue* (Grudë, mod. Gheg *me këndue*), *daj Vermoshit* (Selcë, Kelmend, mod. Gheg *ndaj Vermoshit*), *pyti* (Malësi e Madhe; mod. Gheg *mbyti*), *barre* (Hot; mod. Gheg *mbarre*), *bret* (standard Alb. *mbret*), *der* (standard Alb. *nder*), and *bush* (Pejë, in songs collected by Vuk Karadžić; standard Alb. *mbush*), etc.³² A similar phenomenon also obtains in some southern (sub)varieties, such as in the Cham variety and in the Arvanitika of Greece. Examples from the Cham variety are provided for the three consonant clusters: *baj* (standard Alb. *mbaj*), *bathë* (stand. Alb. *mbathë*), *besa* (stand. Alb. *mbesa*), *bjell* (stand. Alb. *mbjell*), *bledh* (stand. Alb. *mbledh*), *bërthen* (stand. Alb. *mbërthen*); *dërtoj* (stand. Alb. *ndërtoj*), *dërroj* (stand. Alb. *ndërroj*), *dihmë* (stand. Alb. *ndihmë*), *derë* (stand. Alb. *nder*), *daj* (stand. Alb. *ndaj*); *greu* (stand. Alb. *ngrehu*), *gri* (stand. Alb. *ngri*), *garkoj* (stand. Alb. *ngarkoj*), and *gushtë* (stand. Alb. *ngushtë*). Some examples of this same situation in the Arvanitika (sub)dialect of Greece include: *baje* (stand. Alb. *mbaje*), *bëlidh* (stand. Alb. *mblidh*), *e gordhurë* (stand. Alb. *e ngordhur*), *brëmë* (stand. Alb. *mbrëmë*), *bill* (stand. Alb. *mbill*), *dihmë* (stand. Alb. *ndihmë*), *ga* (stand. Alb. *nga*), *grënë* (stand. Alb. *ngrënë*), and *grihem* (stand. Alb. *ngrihem*).³³ These linguistic facts, coupled with their evidenced chronology in the older texts and in the peripheral dialects, suggest that this phonetic phenomenon is relatively old in Albanian. According to Çabej, the popular (colloquial) forms are to be uttered with a weak pronunciation of the nasal element, phonologically irrelevant,³⁴ which were also used in the written form.

³² Cf. E. Çabej, “Fonetika e Gjon Buzukut. II Konsonantizmi,” *Studime Gjuhësore* VI (Prishtinë, 1977), 142 with bibliography; Xh. Gosturani, “Veçori gjuhësore të gegërishtes verilindore,” *Studime Filologjike*, no. 4, (Tiranë, 1983), 71.

³³ Cf. Q. Haxhihasani, DSH I, p. 154, with bibliography (Reinhold and Haebler).

³⁴ See also *Studime etimologjike në fushë të shqipes* IV, s.v. *gec*, p. 252.

The palatal nasal / / (mod. Alb. <nj>) also surfaces in Bogdani, and as an old common feature of Albanian; today it has become a palatal glide /j/ (due to lenition) in modern Gheg and partially in modern Tosk/standard Alb. This phoneme (i.e. the palatal nasal plosive) is found in nouns, e.g. *brinjë* (I 45 21), *të enjëtenë* (II 141 3), *ronjë* (I 45 18), *rranja* (I 87 7), *shenj* (<scegn>; I 57 10), *skanj* (<skagn>; II 4 11), *zonjë* (I 130 2), *ulkonja* (I 167 2), *fëminjësia* (I 28 42), and *konfinjëtare* (XV); in plural endings, e.g. *xhudhinjshit* (I 96 43), *kopëshinje* (I 2 5), *konfinjetë* (I 112 6), *lëqenja* (I 36 15), *luanjet* (I 131 6), and *Pleqësia e shtëp të Bogdananjet* (but with spirantization, or lenition: *barij* I 87 6, *upeshkëpijtë* II 75 15, II 98 3, *regjënijtë* I 173 3, and *zotënijtë* I 131 5); in verbs, as in endings in the word-final position, e.g. *rrëzonj e shkretëtonj* (XV), *dërgonj* (XIV), *banj*, *lenj* (I 14 14), *apinj* (I 14 14), *falinj* (I 110 2), *folinj* (II 61 11), *lypinj* (I 111 3), *mundinj* (II 81 30), *vinj* (I 15 18), *kujtonj* (II 50 19), *gjanj* (II 108 3), and *kondënonj* (II 76 19); in the word-medial position, e.g. *vinjënë* (XIV), *hinjënë* (I 36 17), *të pëlqenjë* Letëra Zotit Jank, *të lenjë* (I 35 13), *të besonjë* (I 14 14), *të çonjë* (I 90 21), *të lakinjë e t'lanjë* (I 49 10), *gjanjëmë* (I 12 1), and *të mos ndëgjonjë* (I 96 44); in the endings of the imperfect, e.g. *kur unë ta krehinje*, *ani ta mbukuronje* (II 122 13), *ta kthenje* (XVI), *shërbenje* (II 12 3), and *thoshnje* (II 119 20). (But here, too, there are fluctuations that may involve the author's use of free variation under the influence of the spoken language, leading to the spirantization or lenition of / /, e.g. *kondënoj* (II 76 19), *ligjëroj* (II 61 11, I 17 24), *kallëztoj*, *rrëfyej* (I 103 27), *dij* (I 117 4), *dërgoj* (I 155 3), *ndëshkoj* (II 111 11); *besojmë* (I 5 21), *besojnë* (II 30 13), and *dajënë* (I 36 16). This archaic feature has been retained even today in some peripheral varieties of northern Gheg, as has been documented by various dialectologists, e.g. in Brisk-Shestan, e.g. *punonj*, *banj*, *lanjesh* (stand. Alb. *laja*), *kishnjesh*, and *ishnjesh*.³⁵ The retention of the palatal nasal / / in the Cham variety has been evidenced by Haxhihasani for nouns, plural forms, and especially patronymics. Regarding verbs, / / has been retained in the word-medial position in old Cham varieties as was documented

³⁵ A. Zymberi, "Rreth një përputhje formash gramatikore e leksikore të 'Mesharit' të Buzikut me disa të folme të shqipës" in the annual *Seminari XVII ndërkomëtar i gjuhës, letërsisë e kulturës shqiptare* (Tiranë, 1996).

by Pedersen in the imperfect of the conjunctive (subjunctive mood), e.g. *kërkonjë*³⁶ and *kërkonjë*³⁶, as well as in Arvanitika and in old Arbëresh texts,³⁷ e.g. Matranga: *vëljenjë* (40r), *të trashëgonjë* (42r), *psonjë* (42v), *të ikënjë* (33r), and *vinjë* (19r), whereas in present day Cham it has undergone lenition (spirantization).³⁸

In the Cham variety the consonant cluster /lk/ has been retained, e.g. *ulk*, *ulkë*, *alkë*, and *balgë*.³⁹ Bogdani retained this consonant cluster in the lexical item *bulk*, which surfaces in three word forms (e.g. I 177 I, II 64 3, II 64 3), as well as in the lexical item *ulkonjë*, which appears only in one instance *Ulkonja* (I 167 2); otherwise /l/ has become the palatal glide /j/ (due to lenition, or spirantization) in the words *ujk*: *ujk* (I 49 6) and *ujku* (I 161 1).

The palatal plosives /c/ and /ç/ (mod. Alb. graphemes <q>, <gj>), which in some subdialects of northwestern and northeastern Gheg have become pre-palatal affricates (respectively the medio-palatals /č/ and /ǰ/), and in some places are even identified with the affricates /t/ and /d/ (mod. Albanian graphemes <ç> and <xh>, respectively), were still retained during Bogdani's time. Bogdani graphically distinguished between voiceless palatals and affricates, the former with <ch(i)>, and the latter with <c(i)>, e.g. *Chiarta* [qarta] "la contesa" (I 2 7) and *ciartunë* [çartunë] "conterat" (I 3 9), which cannot be said for the respective voiced ones, for which there was only <g(i)>. In any case, the voiced affricate /d/, as a relatively new sound in Albanian,⁴⁰ in Bogdani's text is encountered mainly in only a few words of Turkish origin; thus, the author may have found it unnecessary to invent a special grapheme for that particular sound.

In both dialects the contraction of the diphthong /oe/ is evidenced, which has yielded different results: in Common Albanian it surfaced as /o/, while in the Cham (sub)dialect as /e/. Bogdani employed the diphthong /oe/ in the subjunctive mood of the verb *thom*: *thoem*, *thoetë*, *thoemi*, *thoeni*, *thoenë*; and in the verb *dua*: *doe*.

162. ³⁶ H. Pedersen, "Tekste shqipe me glosar, Shënime paraprahe," op. cit.,

³⁷ Çabej, "Gjon Buzuku" op. cit., 152.

³⁸ Q. Haxhihasani, op. cit., 150.

³⁹ Q. Haxhihasani, op. cit., 155.

⁴⁰ Sh. Demiraj, *Fonologjia historike e gjuhës shqipe* (Tiranë, 1996), 234; K. Topalli, *Fërkimoret dhe afrikatet e gjuhës shqipe* (Tiranë, 2003), 224.

In the Cham (sub)dialect, the subjunctive form of these verbs in the third person appears as *thetë*: *të thetë*, *të thenë*; and for the verb *dua* as *të detë*, *të denë*. This form also appears in the Arvanitika dialect of Greece, as noted by Reinhold: *çë të na thetë*.⁴¹ These examples illustrate the reduction from an older form with a diphthong, as is evidenced in Bogdani's language. Matranga also uses *t' thētë* (45v); *të dē* (10r; < *të doe*, subjunctive of *dua*). The same Arbëresh writer also used *dhurëtiljë e dr ësë Tinëzot* (41v), where *drë* < *droe*.

Various **assimilations** also appeared during an older phase of Albanian, which is attested in both dialects.

In Bogdani's text the voiceless palatal plosive /c/ (<q>) regularly yielded the palatal semi-vowel /j/ when preceding the consonants /t/, /s/, /ʃ/, /n/, and /m/ (e.g. due to spirantization, or lenition): *të kejt* (I 102 25; <*të keqtAnëmiqt* (I 49 8; <*anëmiqtpajsë* (II 23 23; <*paqsëAnëmiqshit* (I 43 15; <*anëmiqshitprej vijshit* (II 60 6; <*prej viqshitcihariqnë* (II 14 11; <*cihariqnëdvijnë* (I 136 4; <*dviqnë* = standard Alb. *vdiquën*), *ndojnë* (II 15 11; <*ndoqnëhojnë* (II 80 29; <*hoqnëtë fëllijm'* (II 30 13; <*të fëlliqmmbë ligjt* (<enbeh li t> 68r66=78r66), *të pākeqtë* (<the paa che teh> 85r51=105r51), *anëmiqtë e nieriut* (<anemi teh e nieriut> 83v57=103v57), *kryqnë e tī* (<cru ne etii> 83v83=103v83), *ligjsë* (<li seh> 77r50=87r50) (but also: *na tue pritunë pajënë e të shpërblenëtë e korpit tinë*; 74r49=84r49 -50), *zojtë* (77v36=87v36), and *me shojt* (22r17);⁴² in Budi: *të keqtë*, *turqtë* (<tekechte>, <turchte> SC 30 28), and *ligjsë* <ligse>, alongside cases with spirantization or lenition. Matranga also shows conservative forms without

⁴¹ A. Klosi, *Netët pellazgjike*, op. cit., 201.

⁴² Examples in *Buzuku Missale*. On the basis of the facsimile editions by Namik Ressuli, *Il "Messale" di Giovanni Buzuku*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1958 and Eqrem Çabej, *Meshari i Gjon Buzikut (1555)*, I-II, Prishtinë: Rilindja 1987, entered by Wolfgang Hock, Berlin 2000-2002; TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M, 9.3.2003.

assimilation: *e kriqsë*, *ndë kriqt* 46v. This phonetic innovation is encountered for southern Tosk in the Cham (sub)dialect, as evidenced by Pedersen (e.g. *mijtë*, *fijtë*, *plejtë*, *zojtë*, *u përpojnë*, *u pojnë*, and *vdijnë*⁴³) and Haxhihasani,⁴⁴ as well as in the language of the Arvanitika of Greece.⁴⁵

Another shared innovation of the both dialects during the pre-literary period of Albanian is the progressive assimilation of /ln/ > /l/ and /rn/ > /r/ (<lln> > <ll> and <rrn> > <rr>) and the regressive assimilation of /tn/ > /n/.

In Bogdani's text we find the assimilation /rn/ > /r/ in the accusative case, e.g. *mjeshtërrë* (I 28 41), *bërrë* (I 86 2), *zjãrrë* (I 49 9), *hërrë* (I 58 11; 8 tokens), *gërrë* (I 14 12), *pehãrrë* (I 31 16), *kaluerrë* (I 92 23), *zotënuerrë* (I 121 12), *dëshhërrë* (II 69 21), *Pjetërrë* (II 66 12), and *Luciferrë* (I 22 6); and in aorist forms, e.g. *muerrë* (II 79 26), *dvuerrë* (I 79 4), *hangërrë* (I 92 23), and *nxuerrë* (I 86 2). This type of assimilation surfaces quite regularly in Bogdani's text. Opposed to the aforementioned cases, we do not encounter alternative variants without assimilation; whereas there are 51 tokens of *bërrë*, we encounter only one alternative variation without assimilation, i.e. *birnë* (II 110 8). The following assimilations also can be observed in the text: /ln/ > /l/, e.g. *u ndalë* (II 60 6), *duelë* (I 90 16); /ln/:/l/, e.g. *Ungjillë* (I 16 19), *të s'illë* (<të s'illnë; I 23 19); and /ð n/ > /ð / (<ðhn> > <ðh>), represented in a single word form, i.e. *erdhë* (<erdhnë), which is encountered in 10 instances, e.g. *erdhë tre regja prej së dalit* (II 35 9, "vennero tre Rè dell'Oriente"). The regressive assimilation of /tn/ > /n/ in Bogdani's text is partially applied, as is the case with some of the other early authors. There are many instances of assimilation in the lexical items *Tenëzonë* and *Krishnë* as archaic and frequently used words: 84 instances of *Tenëzonë*, versus a single token without assimilation *Tenëzotnë* (I 15 18); and 193 instances of *Krishnë*, versus three instances without assimilation, or *Krishtnë* (I 10 18, II 21 10, I 61 22). However, the lexical item *zotnë* has no alternative variation with assimilation. In other words, this type of assimilation is rarely

158. ⁴³ H. Pedersen, "Tekste shqipe me glosar, Shënime paraprake," op. cit.,

⁴⁴ DSH I, art. op. cit., 149.

⁴⁵ E. Çabej, *Gjon Buzuku*, op. cit., 139 and following.

encountered and only in isolated word forms, e.g. *me shkue* *monë* (< *motnë*; 1 instance; I 10 18) and *vonë* (< *votnë*) *ndë mehqemet* (1 instance; I 130 2), and all other alternative variations appear without assimilation, e.g. *motnë* (4 instances; II 10 19, II 36 15, II 39 7, II 90 24) and *votnë* (21 instances).

In the various subdialects of southern Tosk and of the Albanian settlements in Greece and Italy, these cases of assimilation have a wider distribution than in old Gheg and have survived even today. The change /rn/ > /r/ is regularly encountered in the writings of Naim Frashëri, a Tosk writer of the second half of the XIX century (e.g. *nderrë*, *gomarrë*, *murrë*, *barrë*, and *birr'e vetëm*⁴⁶). The Cham variety also provides numerous examples for the following assimilations: /rn/ > /r/, e.g. *beharrë*, *haberrë*, *të birrë*, *manarrë*, *varrë*, *zjarrë*, *u therrë*, *hëngërrë*, and *muarrë*; /ln/ > /l/, e.g. *puallë*, *suallë*, and *vuellë*; /ð n/ > /ð /, e.g. *u mbluadhë*, *e lidhë*, *ardhë* (< *ardhnë*), and *e zglo dhë*; and /tn/ > /n/, e.g. *surranë*, *pallanë*, *na mbenë*, and *denë* (> *detnë*).⁴⁷ In old Cham (1895) the following examples surfaced: *e muarrë* (< **e muarnë*), *të nxirrë* (< **të nxirnë*), *e varrë* (< **e varnë*; Ped. 34); *puall* (< **puallnë*), *të dilë* (< **të dilnë*; Ped. 36), *e shin* (< **e shitnë*; Ped. 27), *e gjemë* (< **e gjetmë*; Ped. 28), *gjenë* (< **gjetnë*; Ped. 34), *pjenë* (< **pjetnë*), *më prinë* (< **më pritnë*; Ped. 37).⁴⁸ Matranga's text also includes the following instances of the aforementioned assimilations: /ln/ > /l/, e.g. *qielë* (11v); /rn/ > /r/, e.g. *hīrrë* (17r), *të bīrrë* (11v), and *të mērkūrrë* (32v); /tn/ > /n/, e.g. *pont pīlanë* (11v), *tēnēzonë* (11v), and *krishnë* (15v).

Other similarities between the two extreme language points of Albanian (i.e. the two extremes of the Gheg and Tosk varieties) also exist in numerous other assimilations. For example, in Bogdani's text we find the assimilation of the consonant cluster /s+ / (<ssh>), yielding /t / (<ç>), which surfaces in some verbal endings, e.g. *të flaç* (I 88 10) and *të mos më ngaç* (I 101 18). In the Cham variety the same

⁴⁶ See Naim Frashëri, *Bagëti' e Bujqësija (I pascoli e i campi)*, edizione critica a cura di Francesco Altimari. Centro editoriale e librario Università della Calabria, Arcavacata di Rende (Cosenza, 1994), 31, 47, 35.

⁴⁷ Q. Haxhihasani, *DSH I*, 156.

⁴⁸ H. Pedersen, "Tekste," op. cit., 185, 187, 178, 179, 185, 188.

phenomenon is encountered, e.g. *të nglaç* , *të pjeç* , and *të flaç* .⁴⁹ Further, in Bogdani's text the assimilation of /t+ / > /t / is evident, e.g. *përshpërçime* (I 56 7), *dijtçimëvet* (II 45 11), and *ndë mbajç urdhënimetë mia* (I 111 2). Likewise, in the Cham idiom, *i mënçim* , *i nderçim*, *fjeç* , and *arç* surface.

In the **case system**, a common innovation in both Albanian dialects, which obtained during the pre-literary period, and that is archaic in relation to modern Albanian, is the creation of the so-called locative case form, or more precisely, the indefinite accusative with the suffixing of the article -t.⁵⁰

The locative case form is widely evidenced throughout all of the early Albanian texts. Bogdani employed it quite regularly in the definite accusative with the prepositions *ndë*, *ndënë* , *ndëpër* , *mbë*, *përmbi*, *me*, and *për*, e.g. *ndë ranët* (I 5 21), *ndë Betlemt* (I 97 1), *si krypa nd'ujët* (XVI), *ndënë hanët* (I 27 37), *Ndëpër dritët tande* (I 6 23), *mbë ghasët tande* (I 96 44), *pat mëshërier përmbi të plaguemit* (II 79 26), *me Agart shërbëtore* (I 47 2), *me misht të njanit* (I 48 5), and *fort lutetë për popullit* (I 125 3). The same applies to Matranga and early Arbëresh writers of Sicily where this use was also common, e.g. in Matranga: *Me të shënmër it* (ms 22 r), *ishtë ndrë qiellt* (21 r), *për shpërtit e për kurmit* (21 r), *ndë pisët* (18r), *ndë klishët* (17v), *mbë të mbëljedhurit të shejteve mbë ndëljesët të mkatëvet mbë të anastisurit të kurmit* (12r), *ndë besët* (12v), *ndë barkut* (15v), *ndë hirt të tinëzot* (18v), *për mkatët të tire* (18 v), *ndë parrajsit* (18 v), and *ndë kriot* (9v);⁵¹ and in N. Keta from Contessa Entellina (1742-1803): *në vemi ndë pisët* and *për në vapët*.⁵²

Among the subdialects of the southern peripheral areas, the Cham variety does not employ this form, except for in some rare traces.⁵³ Also, it is no longer found in the Arvanitika or albanian

⁴⁹ Ibid., 183.

⁵⁰ See Sh. Demiraj, *Gramatikë historike e gjuhës shqipe* (Tiranë, 1980), 377-383, with relevant literature.

⁵¹ Quoted according to the critical edition of M. Mandalà, "Luca Matranga. E mbsuame e krështerë," op. cit., ms. A.

⁵² M. La Piana, "I dialetti siculo-albanesi," *Albanesi in Sicilia*, a cura di M. Mandalà, (AC Mirror, Palermo 2003), 79.

⁵³ E.g. *për musaft* noted by Q. Haxhihasani for Margëllëç, cf. *DSH* I, 169.

language variety of Greece.⁵⁴ Further, in terms of the subdialects of the northern peripheral areas, including Kosova, only very few instances appear in folklore.⁵⁵ However, in central Albania, both north and south of the Shkumbin river, this phenomenon has been retained to this day in some spoken subdialects and in the written form until recent times. These facts, coupled with evidence provided by the early northern Albanian authors and by the Arbëresh diaspora, speak of a wider dialectal extension in the XVI-XVII centuries in regard to the employment of this case form.

In Bogdani's writings, the inflectional case ending of the plural genitive and dative has been retained in its oldest variation, without the analogical insertion of an epenthetic antihaptic -v in the plural stems ending in a consonant. The following forms appear regularly: *bijet, pleqet, priftënet, nierëzet, jevreqet, vjete, yjet, t'vetet, anëmiqet, anëmiqe, miqe, idhujet, dhenet, qenet* without alternative variations exhibiting epenthesis, but in stems ending in a vowel the epenthetic -v appears regularly, e.g. *kishëvet/kishavet, udhëvet, malevet, fushavet, pianetëvet*. This rule is seen clearly when two variations are alternated, i.e. with -et and -vet, e.g. *dënuemet* (I 42 10)/*dënuemëvet* (II 160 22), where in the latter example the plural stem ends in the vowel -ë. A similar situation occurs in *dijtëshimet/dijshimëvet*.

In Matranga's text, few cases appear with the old ending, e.g. *ndë këtë gropë të lotet* ms (24v), *ja dha dishipuljet tij* (20v), and *të japsh të hënë të vabëqjet* (44r)⁵⁶ (alongside with *përëndia e qiellvet*, 42r), whereas today, according to Çabej, in Matranga's birthplace Piana degli Albanesi, the new analogical forms with -v- prevail: *qenvet*.⁵⁷ The Albanian idiom of Greece has also evolved in this direction: in texts collected by Reinhold the new forms with the ending -ve surface more frequently, e.g. *katundarëvet* and *djelvet* (> *djelm+vet*). In the Cham variety the old endings are better retained, e.g. *më të mirin e kualet*, *m'i madh' i gjithë mbretëret* (Pedersen 65, 48), *në dasmë të djelmet*, *kushtu u thomi monjet* *neve*, *na apin*

⁵⁴ A. Klosi, introduction entitled "Hyrje: Një thesar gjuhësor që fjeti 150 vjet," *Netët pellazgjike*, op. cit., 31.

⁵⁵ E. Çabej, "Gjon Buzuku," op. cit., 69.

⁵⁶ M. Mandalà, op. cit., 179, 171, 218.

⁵⁷ E. Çabej, op. cit., 65.

krushqet, u thotë *nipëret*, and kujdestare e *vashazet*, të mësoç gluhëtë...e *shpezëret* edhe *zogjet*.⁵⁸

Further, the definite plural ablative with the inflectional suffix *-shit*, as Çabej has pointed out,⁵⁹ is a common innovation of ancient Albanian in the case system,⁵⁹ and is widely documented in the writings of early Albanian authors, e.g. in Bogdani: *Gjithë drushit së Parrisit ha e gëzo* (I 46 24), *Kush nukë âshtë mendshit mar rë, kish me përgjegjunë* (II 14 13), and *E pëshë një krenashit së t inaj* (II 155 3); in Budi: *sdropi n qiellshit* (DC 11) and *n gjithë fajeshit e mkateshit conë* (DC 25); in Matranga: *çë të na leftherosnjë gjithë së këqiashit* (ms 21r) and *lirona gjithë së këq tashit* (20r). Traces of this ancient ablative are found in the language of the older generation of Gjirokastra, such as in some idiomatic expressions, e.g. *më dolli hundëshit*, or in an old popular song: *Nga më njohe që jam plak/Mjekërshit, mustaqeshit, Dhëmbëshit, dhëmballëshit*.⁶⁰

In the old Albanian **verbal system**, in verbs that contained a stem-final consonant, old endings of the first and third person plural in the present tense took an support vowel *-ë-* (anaptyxis), which is older than the corresponding vowel *-i* - of modern Albanian.⁶¹ In Bogdani's text, as well as in the writings of his predecessors, only this type of ending is documented: *ndjekëmë* (II 26 10), *ndjekënë* (II 160 22), *apëmë* (II 67 14), *apënë* (I 27 38), *dalënë* (I 36 17), *flasmë* (XVII; without an epenthetic *-ë-* before the last consonant in the word), *flasënë* (II 67 14), *gjanjëmë* (I 12 1), *gjanjënë* (II 160 21), *dajënë* (I 36 16), *thërresënë* (II 36 16), *presëmë* (I 122 14), and *presënë* (I 96 43). These endings, but with the final *-ë-* elided, have also been retained in some northeastern Gheg subdialects in Kosova (e.g. in Glllogovc), e.g. *marrëm*, *presëm*, *mjelëm*, *vjelëm*, *harrëm*, *lidhëm*, etc., while in other Gheg subdialects in Kosova (e.g. in Podrima, Prekorupa, Reçan, Vuçiterna, Llap, etc.), the unstressed

⁵⁸ Q. Haxhihasani, op. cit., *DSH* I, 169.

⁵⁹ E. Çabej, "Gjon Buzuku dhe gjuha e tij," *SGJ*, VI, 71.

⁶⁰ Musine Kokalari, *Vepra II*, (Tiranë: Geer, 2009), 118.

⁶¹ See Sh. Demiraj, *Gramatikë historike e shqipes* (Tiranë, 1986), 658 and following.

vowel -ë- has become -u-, e.g. *njofum*, *qesum*, *përdorum*, *presum*, *lidhum*, *flasum*, etc.⁶²

In Matranga's texts, too, we find these archaic endings, e.g. *presëmë* (19r), *vdësënë* (18v), and *thërresëmë* (24v).

In present day Cham, the final ë has been elided and thus the endings appear as -ëm and -ën, e.g. *pjesëm*, *pjesën*, *presëm*, *presën*, *marrëm*, *marrën*, *ngasëm*, *ngasën*, *vrasëm*, and *vrasën*, and used more by the older generation.⁶³

In Bogdani's text, archaic forms of the third person singular of the imperfect without an inflectional ending appear, e.g. *bij* (II 29 8), *thoj* (I 104 2), *dij* (I 131 6), *doj* (I 5 21), *të mos dil* (II 28 7), *dis* (I 52 18), *rif* (I 87 4), *mbaj* (I 79 3), *rrij* (I 160 1), *droj* (I 129 1), *prij* (I 91 23), *të vej* (I 102 24), *të vij* (II 9 18), *flit* (II 7 11), *të prit* (I 10 16), *përzij* (I 100 13), *të xgidh* (I 129 1), *Qish u vin prej pronëshit së tyne* (II 3 7); (versus newer, more innovative forms extended by the suffix -te: *delte/dilte* (I 20 4) (II 59 2), *vinte* (II 3 8), *predikonte*, *ndëgjonte* (I 160 1), (II Index I *punonte*).

These archaic forms have also been retained in the Cham variety, where the third person singular of the imperfect appears regularly without an ending in all conjugations, e.g. *gjegj*, *derth*, *godit*, *klan*, *bluan*, *vil*, *mbil*, *mblidh*, *hidh*, *nxirr*, *dil*, *vrit*, *flit*, *klit*, *ngit*, *jip*, *haj*, *flij*, *zij*, *duaj*, *vij*, *bij* (cf. standard. Alb. *dëgjonte*, *derdhte*, *godiste*, *qante*, *bluante*, *vilte*, *mbillte*, *mblidhte*, *hidhte*, *nxirrte*, *dilte*, *vraste*, *fliste*, *kallte*, *ngiste*, *jepte*, *hante*, *flinte*, *zinte*, *donte*, *vinte*, and *bënte*).⁶⁴

Also, the inflectional markers for the plural imperfect appear in Bogdani's text partially with archaic forms, such as -*njim*, -*njit*, and -*njin*, e.g. *ishnjinë* (I 112 5), *besonjinë* (I 19 2, II 55 15), *banjinë*, *danjinë* (II 65 8, II 8 14), and *shërbenjinë*; such forms are more frequent in the writings of his predecessors, e.g. in Buzuku and Budi.⁶⁵ In Bogdani's writings, forms that exhibit assimilation prevail, e.g. -*jim*, -*jit*, and -*jin*: *shërbejinë* (II 47 3), *besojinë* (I 53 20), *thojitë*

⁶² See Xh Gosturani, "Veçori gjuhësore të gegërishtes verilindore," *Studime Filologjike*, no. 4 (Tiranë, 1983), 74.

⁶³ Q. Haxhihasani, *DSH I*, 178.

⁶⁴ Q. Haxhihasani, *DSH I*, 179-180.

⁶⁵ See examples in Sh. Demiraj, *Gramatikë historike*, op. cit., 687 with the appropriate explanations.

(II 35 10), *dojinë* (II 57 22), *dajinë* (II 3 7), *vepërojinë* (I 46 24), and *vejinë* (II 133 11); and with further assimilation, i.e. *ji > j*: *shkojnë* (II 101 8), *thojnë* (I 55 3), *dojnë* (II 48 15), *drojnë* (I 119 4), *lijnë* (II 30 12), *zjnë* and *vjnë* roe (I 63 1); and *ji > i*: *mirrinë* (I 51 15), *dilinë* (I 86 3), *isinë* (imprf. of *jes* ‘remain’; I 90 20), *vrisinë* (II 28 7), *thërrisinë* (I 3 11), *disinë* (II 123 14), *prisinë* (II 101 8), and *flisinë* (II Index P).

In the Cham variety, the imperfect endings *-jim*, *-jit*, and *-jin* were also retained, e.g. *bijim*, *bijit*, and *bijin*; and *lajim*, *lajit*, and *lajin*.⁶⁶ In the Arbëresh varieties these archaic forms of the indicative imperfect plural are also encountered, e.g. in Santori’s language (from Calabria), e.g. *sillëjin* (1757), *qajin*, *thojin*, and *lodrojin* (1827), as noted by Gradilone, who also mentioned *ikjin*, *qajin*, and *shurbejin* for the Arbëresh varieties of Calabria.⁶⁷ In old Gheg, the formation of the medio-passive is also accompanied by the intrusive antihhiatic *-n-*, as is the case even today in some subdialects of southern Tosk. In the writings of the early Albanian authors many cases with this intrusive consonant appear, which in present day Gheg has been entirely replaced by the intrusive antihhiatic /h/. For example, in Buzuku we have *kthenetë* (11r90), *pëndonetë* (12r30), *banetë* (14r75-76), and *të konvertonetë* (19v41); and in Budi: *të largonetë* (SC 162). In Bogdani’s writings, some cases with the intrusive *-n-* show up, e.g. *mbaronetë* (II 154 15), *kallëzonetë* (I 92 27=25), *forconej* (II 13 8), *forconetë* (I 15 18), and three instances of *banej*, e.g. *tue bam me dijtunë gjithë popullinë të banej gati* (I 92 23). In some of the southern Albanian varieties, we also have evidence of such an intrusive anti-hiatus *-n-* from Cham idioms, e.g. *mërgonem*, *kërkonem*, and *bënet*.⁶⁸ Also, in Matranga’s old Arbëresh is attested *bënetë* (9r) and *bënenë* (17v).

In the earliest Albanian writings, the archaic participle with the suffix *-të* is encountered, namely in Gjon Buzuku’s text, e.g. *kanë bātë* (59r52), *tue klatë* (24v76), *ish lētë* (55r52), *nukë erdhtë me më pātë* (44r8), and *më dhatë me p itë* (43v71).⁶⁹ His northern Gheg

⁶⁶ Q. Haxhihasani, *DSH* I, 180.

⁶⁷ G. Gradilone (a cura di), P. A. Santori, *Panaini e Dellja, Fëmija pushtjerote*, Roma, Bulzoni (ed.), (1979), 75.

⁶⁸ Q. Haxhihasani, *DSH* I, 186.

⁶⁹ See also Sh. Demiraj, *Gramatikë historike*, 942.

successors, however, use only adjectives or participial adverbs with the suffix *-të*. For example, in Bogdani's text we find: *me një faqe të bukurë e të ndezëtë* (II 36 16), *shëjteja faqeja e tī gjithë aetë* (II 112 16), *tue i dhanë prushnë e ndezëtë ndaj goje* (I 86 2), *mbet belbëtë për gjithë jetë~të vet* (I 86 2), *lëngonte sëmutë ndë shtrat* (I 99 10).

In some idioms of southern peripheral areas, some remnants of the archaic participle with *-të* also surface. In regards to the Tosk subdialect of Gjirokastra, the archaic form is evidenced in the writings of Eqrem Çabej, with the verb *bie*: *jam ratë* 'I'm lying'⁷⁰ (cf. northern Tosk/standard Alb. *rënë*). In the adjectives and adverbs it has been better retained, e.g. in Musine Kokalari's work: *kokë ulët* (*Vepra II*, p. 131), *të çal' a të verbëto* (p. 119), *me golë hapët* (p. 56), *në llogë të kalbët* (p. 52) (cf. northern Tosk/standard Alb. *ulur*, *verbër*, *hapur*, and *kalbur*). The Cham variety retains the old form of the participle with *-t* in the verb *bie*, e.g. *i kishnë ratë dhëmbët*, *vqjzë e paratë me burrë*,⁷¹ *i kanë ratë pjekët e sivet* (Pedersen p. 32).⁷² In regard to the verb *hyj*, the archaic participle is evidenced in Pedersen's texts: *e me të ritë* (standard Alb. *me të hyrë*) *bujku në portë të avlisë* ... (p. 73); and *me të ritë mbërnda në kalive gomari* (p. 78).⁷³ Matranga also has occasional participles with *-të*, e.g. *shejtëruatë emëri it* (20r).

The participle with the older suffix *-m* was very widespread throughout the XVI-XVII centuries, as is evidenced in Bogdani's text, e.g. *me bām* (I 2 7), *tue u rrëzuem d'ujët e shkuem ndë det* (I 4 13), *tue kallëzuem* (II 103 14), *tue u kthyem majënë* (II 119 7), *shembëllyem* (I 137 1), *posi i pat pëlqyem* (II 63 3).

In the southern varieties, only traces of the participle with *-m* are found today mainly with participial adjectives.⁷⁴ In the Cham variety occurs the form *mërguam* with the adverbial meaning 'far away,' e.g. *milë det ishtë mërguam Korfuzi ka Volua* (18).⁷⁵ In Matranga's text participle adjectives with the suffix *-më* have been

⁷⁰ See *Studime etimologjike në fushë të shqipes IV* (Tiranë, 1996), 251 s.v. *gec*.

⁷¹ Q. Haxhihasani *DSH I* 185; *DSH II* 7.

⁷² H. Pedersen, "Tekste," Alb. Edition, op. cit., 182.

⁷³ Ibid., 224, 229. See also Q. Haxhihasani I, 185.

⁷⁴ Sh. Demiraj, *Gram. Hist.*, 938.

⁷⁵ Q. Haxhihasani, *DSH I*, 185.

much better retained, e.g. *e pā sosme* (19r), *të bëmetë* (16v), *të së lëfduamesë Virgjërë* (15v), *të pesë të lëvduametë* (47v), *të bëmet të shpërtit shejt* (15v), *E mbsuame* (8r), *e hīruame* (22v), *njerëzitë e tiranizm e të helmuam* (48r), *të filakosmitë* (44v), *të dbuamitë bilj* (24v), *të zbuami* (24v), *të urdhëruame* (32v), *të pā ndlëguashëmitë* (45r); and even in some participles, such as *bëkuam pema e shkëfit tit* (21v). In the Albanian variety of Greece (in Reinhold's materials), we also find *të shtrënguametë*, *të mbuluame*, *një të sëmurm*.⁷⁶

In Bogdani's writings, as well as in some peripheral idioms of northern Gheg, compound verb tenses denoting movement are formed with the auxiliary verb *jam* instead of *kam*, e.g. *Ishte atëherë bija e Faraonit me dada~të sajnaj dalë* I 86 1 (standard Alb. *kishte dalë*); *se aj ende nukë është ardhunë mbë shekullit* II 35 8 (stand. Alb. *ka ardhur*); *jam ardhunë me të thanë* II 104 17 (stand. Alb. *kam ardhur*). This phenomenon has been considered as a regional influence from Serbian, since it is mainly encountered in border areas in contact with Serbian varieties.⁷⁷ However, some linguists have claimed that the surfacing of this phenomenon in some peripheral areas of northern Gheg reveals the existence and preservation of a more ancient language situation.⁷⁸ Some examples of this sort of a construction are provided by Haxhihasani in regard to the Cham variety of Arpica, e.g. *Të më dijë si jam dalë/Tërë dhromin tue klarë*,⁷⁹ which calls into question the foreign influence in the northern subdialects of Albanian.

In regard to the field of the **syntactic use of prepositions**, we can mention some uses that differ from today, as is documented in both peripheral language areas of old Albanian.

During an older phase of Albanian, the preposition *prej* 'from' was used with the meaning of the prepositions *drejt* 'towards, to' and

⁷⁶ A. Klossi (ed.), *Netët pellazgjike të Karl Reinholdit*, 192, 67, 57.

⁷⁷ See e.g. E. Çabej, "Hyrje në historinë e gjuhës shqipe," *Studime Gjuhësore* III (Prishtinë, 1976), 63.

⁷⁸ B. Bokshi, *Periodizimi i ndryshimeve morfologjike të shqipes* (Prishtinë: ASHAK, 2010), 59.

⁷⁹ Q. Haxhihasani, *DSH* I, 186.

ndaj 'against, to'.⁸⁰ This usage is evidenced in Franciscus Blanchus' dictionary, as in the following examples: *prei meje* 'Mederga, verso me' (56 26), *Ku ve vëllā hoi?...Prej Stambolli...* 'Versus Constantinopolim' (218 9-15), and *Shuko mb anë të diathtë prei së dalet së diellit* 'ad ortum Solis' (219 29-30).⁸¹ Bogdani, besides the meaning 'moving away from a place,' would also frequently use this preposition with the meaning 'moving towards a place,' e.g.: *ashtu qi kur të kthenje prej dheut sinë të keshe një qiri ndezunë n dorë* 'so, when I turn back to my land, I would have a candle lit in my hand' (XVII); *i banë sakrificie, aqa sa Djalli zu me kthiem prej veti nderrë Tinëzot* 'e così il Demonio venne ad appropriare à se la riverenza dovuta à Dio' (I 3 9); *Ndoshta tue çuem sytë prej qiellshit* 'Ne forte elatis oculis ad Coelum' (I 4 16); and *e ma fort i prier prej një puneje, se prej s'jetëret* '& inclinano più ad una cosa, che all'altra' (I 27 39). In Bogdani's sentence below, both meanings of this preposition occur, i.e. both 'from' and 'towards': *Prej Gjordani u cmil Jezu Krishti prej shkretëtije (Dal Giordano s'inviò Giesù Christo alla volta del Deserto; II 39 3)*. This use has been preserved even today in some local varieties of Gheg, e.g. in a northern popular song: *Prej Budine vet po jam//prej kralish jam tue ardhë*.⁸²

In the Cham variety, the old meaning of the preposition *prej* also occurs: *ishtë kthierë e vështër on prej shtëpisë* (Pedersen 32); *[n]estret, poqë feksi dita, u kthe e vinj prej pallatit* (Pedersen 65); and *[f]shati inë prej Qiblesë ka Kurtetin*.⁸³ This use extends into the southern Tosk subdialects that are close to the Cham idiom, such as that of Labova (Prof. E. Lafi).

The prepositions *tej* and *përtej* that in today's language take the ablative case, in older Albanian were used more frequently with the accusative. Such a use is evidenced starting with Buzuku, e.g. *përtej Jordanë* <þ teh Jo řdaneh> (89v72=109v72) and *përtej detinë* <þete detiine> (87r83=97r83). Some instances of this use occur in

⁸⁰ See also Sh. Demiraj, *Gramatikë historike e gjuhës shqipe* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 2002), 289.

⁸¹ Examples in B. Demiraj, *Dictionarium latino-epiroticum (Romae 1635) per R.D. Franciscum Blanchum*, (Shkodër: Botime Franceskane, 2008), 694.

⁸² Sh. Demiraj, op. cit., Ibid.

⁸³ Q. Haxhihasani, *DSH I*, 189.

Bardhi's text, e.g. *te përruenë* 'trans torrentem' (175 16), *te dëtinë* 'trans mare' (205 21), and *te përruenë* 'trans torrentem' (205 22).⁸⁴ Also, in Bogdani's text, two instances are documented, e.g. *te detinë* tue lypunë dije (XV) and *përte përruenë* Çedronit (II 96 8). These constructions are also found today in northeastern and central Gheg.⁸⁵ This use is also evidenced for the Cham varieties, where the preposition *përtej* is usually constructed with the accusative (and not with the ablative), e.g. *përtej lumën* and *përtej malin*.⁸⁶ These examples suggest that this situation may have been once of general use in the Albanian language.

Further, during an older phase of Albanian, the object redoubling via pronominal clitics was not as widespread as it is currently in the modern language. This situation is observable rather in Buzuku's text,⁸⁷ but in the texts of successive authors we also find many instances without object reduplication by means of the pronominal clitics. Despite S. Riza's claim that Bogdani (and Budi) regularly repeated pronominal objects,⁸⁸ we have found many examples from Bogdani without object redoubling, e.g. *të sakrifikoni* Tinëzot një kingj të bardhë të palë (II 134 13), *Të dijsh* se tue votë një nieri prej Jeruzalemi ndë Jerikut (II 79 26), *Është dhanë mue* gjithë pushtetja (I 61 22), *Është dhanë mue* (I 108 16), *është dhanunë mue* pushtetja (I 105 6; 3 cases without a pleonasm of the pronoun alongside a case with a pleonasm: *M'është dhanë mue* II 39 5), *Hyji dërgoj mue* (I 15 18), *Aj qi është dërgoj mue* juve (I 13 7), *Tri punë janë mue* të fështira (I 114 16), *i silli urdhënoj, qi atyne të trajtonte një lter* (I 112 7), and *posi kje urdhënuem atyne* (II 27 2). That this phenomenon was widespread in the entire Albanian language is evidenced by Pedersen's materials for the Cham variety during the end of the XIX century, e.g. *se pelësë ishnë këputurë brinjëtë* (p. 39), *edhe do e kupëtojnë që mua do* (p. 36), *thotë vajza hizmeqarevet* (p.

⁸⁴ B. Demiraj, *Dictionarium*, op. cit., 726.

⁸⁵ S. Mansaku, verbal communication for the subdialect of the Tirana Highland; Xh. Gosturani for the northeastern Gheg subdialect.

⁸⁶ Q. Haxhihasani, *DSH* II, 12.

⁸⁷ Cf. S. Riza, "Fillimet e gjuhësisë shqiptare," *Vepra* I, (Prishtinë, 1996), 268 and following.

⁸⁸ *Ibid.*, 269.

41), edhe *atitë* aqë pëlqeu (p. 85), and flet *Gjonit* (p. 95).⁸⁹ In the Albanian of Greece, constructions without object doubling also occur, e.g. *ti zure mua, falhej Perëndisë, do këltosh mua*, and *njëri thoj tjetërit* etj.⁹⁰ In the popular songs of South Albania (the Gjirokastra environs) adduced by D. Camarda, we find also lack of object redoubling: “E bukura që *pa mua*/ Hoqi e mbylli derënë”⁹¹. In the modern Cham variety, these constructions are no longer encountered.⁹² The pleonastic use of pronouns has continued to expand in Albanian as an influence of colloquial language, which is inclined towards improved clarification in communication.

In terms of **word formation**, common elements exist in regards to the peripheral areas that involve Bogdani's language usage and that of the subdialects of southern Tosk, e.g. the diminutive suffixes *-z-* and *-th-*, e.g. *lëkurëzë* (I 92 24), *atë gjak të kulluem t'asaj vajzëzë* (II 4 10), *nji vajzëzë* (II 22 15), *lëvdoj plakëzënë* (II 89 20), *shtiu dy aspërzë të vogëla* (II 89 20), *Gjytetja e vogëlë, shtëpiza e vogëlëzë* (II 21 12), *të pasunitë t'imëth, petëkazitë* tinaj të vobeka (II 31 19), *mjalcazitë* (I 2 4), *Djelz' e vashaz'* (XLVI), *e tue kthiem ndërkaqa vashëzatë* ma heret (I 87 6), *si dvuer Herodi djelzit' e Betlemit* (II 35 10), *Dhelpënatë biratë kanë, e zojzit' e qiellët çerdhetë* (II 21 13), *gunëza e paqepunë* (I 106 8), *Gjithë eshtënatë për mbrekullë pëlqem e lidhunë njana me tjetërit me konopëz* (I 40 3), *pa shumë triesazë plot me peneza*; (II 87 11) *e fëmijza* prej Sinëzot sjellunë (II 52 2), *Tue hipunë, bani derëzë përpara tyne* (II 139 1), *ndonji punëzë ndëpër shtëpi* (II 7 11), and *Pakëzë flit e me urtë të madhe* (II 7 11). Some formations with the suffix *-th* include: *me nji të vogëlith kërthi ngrykë* (II 22 15), *barithi* (I 98 7), *aty xû me bam atë petëkuth* (II 7 10), *aj djalëth* (I 142 1), *Ani tue pam kërthithinë* (II 20 6), *të pasunitë t'imëth* (II 21 12), and *Dhanë mue për gjellë helmthinë* (II 120 10). This suffix is very common in language usage

⁸⁹ H. Pedersen, “Tekste,” op. cit., 190, 187, 192, 236, 246. Cf. also Q. Haxhihasani, *DSH* I, 174.

⁹⁰ Cf. A. Klosi, “Hyrje,” *Netët pellazgjike*, op. cit., 20.

⁹¹ D. Camarda, *Appendice al Saggio di Grammatologia comparata sulla lingua albanese*, Prato, Tip. F. Alberghetti e C., 1866, 32.

⁹² Q. Haxhihasani, *DSH* I, 174.

of the Arbëresh of Italy, e.g. the title of the balad *Kostandini i vogëlith*.

In old Albanian, the suffix *-z-* has also served as a plural suffix. Many of the aforementioned examples adduced as diminutives in Bogdani, in fact are plural forms with the suffix *-z(ë)*, e.g. *djelzit*, *zojzit*, *vashaz*, *vashëzatë*, *petëkazitë*, *mjalcazitë*, *tryesazë*, etc. In present day Albanian, traces of this plural have remained in a few nouns, e.g. *vëllezër* /*vëllazën*, *njerëz*, *kallëz*, etc. Other instances of plurals with this suffix can be found in various idioms, such as *trycast* 'the gums,' *ushîjaz-t* 'constellation,' and *varras* 'wrinkles' in Kryeyidh by Kavaja,⁹³ as well as *dhizë* (plural of *edh* 'goat kid') in Mat.⁹⁴

In a conservative dialect such as the Cham variety, more traces of the plural with *-z* have been preserved, e.g. *vajzë* 'maid' appears in plural regularly as *vashëz*, as in Bogdani's old Albanian; likewise, we also have *gërshëraz* 'scissors'. The toponymic formations with *-s* can be considered to also be of this type, which occur regularly in the Cham variety, e.g. *Arast*, *Guvast*, *Goricast*, and *Pusest*.⁹⁵ Some feminine diminutive nouns with *-(e)z* include: *pulez*, *arrez*, *balez*, *korez*, *botez*; and the plural is also made in such a manner.⁹⁶ Plural forms with *-z* also occur in the Albanian of Greece (in Reinhold), e.g. *ajo hora e ndajturë lumërez-lumërez*, *di drurëz*, *lulezëtë*,⁹⁷ apart from many cases where the suffix *-z* is used as a diminutive.

Matranga also uses the plural with *-z*, e.g. *djäljazit* (li demonij; 18r).

As has been demonstrated above, the northern Gheg variety of the end of XVII century, as represented by Bogdani's work, retained many of the old, archaic features that have been created since the pre-literary Albanian period, during a language phase when the two main dialects were much closer to each another than presently.

⁹³ M. Çeliku, "Të folmet e Kavajës," *DS* II (1974), 203, 204.

⁹⁴ K. Ulqini, "Disa vëzhgime mbi të folmen e Matit," *Buletin i USHT*, Seria Shkencat Shoqërore, nr. 3 (1961) 200.

⁹⁵ Q. Haxhihasani, *DSH* I, 168.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Examples in A. Klosi (ed.), *Netët pellazgjike të Karl Reinholdi* t, 73, 62,

The Gheg dialect, however, initiated various phonetic and morphological changes, that would transpire swiftly throughout the following centuries during the Ottoman occupation, when the cultivation of Albanian as a literary language in the northern lands was reduced, up to the period of the formation of contemporary northwestern and northeastern Gheg with divergent features in regards to the southern subdialects. They also underwent divergent developments by losing some of the shared features with the Gheg variety, but also retained many others that have survived even today in the modern standard language of Albanian.

Aleksandër ZOTO

DRITËRO AGOLLI, PRÊT RE DE DIONYSOS¹

Tout entière ouverte sur la rumeur du monde, l'œuvre poétique de Dritëro Agolli se déploie, en ses phases successives, comme une rhapsodie ou symphonie inachevée - et pour cause - aux harmonies typiquement albanaises mais aux résonances universelles. Recueil après recueil et par-delà les visées particulières de chacun, elle exalte en l'homme le roi de la création, mais un roi complice de toutes les forces et vies constitutives de son royaume, et en cela elle se place, peut-on dire, sous le signe de Dionysos.

L'analyse de cet esprit dionysien, au sens large du terme, l'inventaire de ses tenants et aboutissants, nous amènera à définir ce que cette poésie révèle de l'art d'écrire du poète, mais aussi de son être même et de son art de vivre, tant l'homme est engagé dans ce qu'il écrit. Cette approche vise donc, pour le dire en termes plus concrets, à cerner et illustrer les modalités de ce lyrisme synonyme de dynamisme, propre à Dritëro Agolli, où la douceur virg ilienne le dispute à l'énergie virile, la tendresse à l'humour, l'émotion à l'esprit ludique, soit les voies par lesquelles le poète va tissant la geste du séjour terrestre, de tout ce qui l'habite ou l'habille, au fil du trajet de sa propre existence.

Et c'est bien, pour commencer, selon cet esprit dionysien que prend sens le thème proprement initial, chez lui, de l'enfance, thème en soi nullement inédit mais que requinque et personnalise une implication quasi constante avec celui, rétrospectif, de l'ascendance -

¹ Cette étude continue une causerie proposée en 2010, à l'Université de Tirana, dans le cadre de la Semaine de la Francophonie. Elle reprend, en l'élargissant, la préface à une anthologie encore inédite (*La force des choses*), qui fait suite au recueil *À fleur de fables* (éditions fondencre, coll. Beaux Livres, dessins de Alain Lacouchie, 2010). Le titre de cette préface (*Dritëro Agolli, régent (et gérant) des terres habitées*), tout comme le titre générique de ce nouveau recueil, résumant assez la teneur de mon propos, lequel se veut aussi, quant à sa forme, une sorte de promenade littéraire à tendance comparatiste, d'où la place faite au traducteur que je suis. Un index final donne les originaux et la référence des titres cités, selon la première occurrence.

comprise au sens poétique autant que génétique - et celui, prospectif, de l'avenir. Car si Agolli incline parfois à la nostalgie, son attachement aux anciens ne se confond en rien avec un abandon aux antennes convenues du passéisme, cet avatar de l'éternel regret de l'âge d'or.

Le passé du futur ou la parole du sage

L'âme enfantine participe en effet d'une mémoire de soi indissociable d'une mémoire familiale et nationale, d'une culture actualisée et tournée vers le futur, loin d'une simple délectation égotiste ou narcissique : à preuve, entre autres exemples, *Le chœur des pierres*, où le poète écrit, évoquant certains héros du cycle épique des « Kreshniks » :

Des pierres, des pierres, mais aussi l'eau qui court
En-dessous, la tourmente qui se fomenta là,
Le rôle des deux frères, Halil et Mouyi,
La voix d'Aykouna, la mère, qui rime sa plainte...

Et quant à la référence au futur, qu'il me suffise de citer le poème intitulé, justement, *Les enfants* :

Cessez de former l'esprit des enfants sur le modèle du vôtre,
Cessez de modeler leur corps d'après la forme du vôtre,
Et de les parer d'un sourire d'emprunt.

Vos laideurs de corps et d'esprit sont désormais connues,
Aussi laissez-les aller au-devant de leurs propres défauts,
Traversant à leur gré les chambres du futur.

L'héritage des anciens nourrit, soutient foncièrement le présent, ce qu'insinuent plus nettement encore des poèmes comme *Le grillon*, *Les voix dormantes*, *Le caillou* ou *Le vieux toit* : le lieu natal est celui où l'on se ressourcit, où, retouchant le sol, l'on recouvre ses forces vives, à l'image d'Antée. Ainsi, dans le premier des quatre textes invoqués ici, les souvenirs de l'enfance rustique se trouvent-ils associés à l'antique poésie populaire, elle-même directement mêlée aux travaux quotidiens, ou issue, peut-être, de ces travaux :

Elle me ravit, me fait rêver, moi, cette musique-là,
Ramène le souvenir de l'enfant de jadis,
L'image de l'étable à l'heure de la traite,
Le plancher de la remise où séchaient les pruneaux.

Il emmêle et embrouille le fil des années
Cet insecte chanteur, invisible, mystérieux,
Me transporte là où mes aïeux, tailleurs de pierre,
Scellaient dans les murs des légendes d'effroi.

D'un effet semblable sont les voix des disparus qui
« dorment » dans le souvenir du poète, mais non sans favoriser son
inspiration, sans stimuler son élan créateur :

Ainsi ce labyrinthe recèle-t-il en ses replis
Des voix diverses, à jamais vivantes.
A l'écho de chacune, une silhouette passe,
Puis s'efface, puis reparaît à mes yeux.

Cela arrive généralement le soir, et plus encore la nuit,
Eternelle complice du secret des voix,
Tout comme le mystère l'est de la feuille blanche,
Des contes fabuleux, des récits légendaires...

C'est donc bien la perspective d'un futur qui prévaut, ici
encore, et non pas un esprit reclus dans sa nostalgie ou celui d'un
esthète compassé. Plus cruel, dès lors, que l'adieu aux morts est
l'adieu aux vivants, nous assure le poète dans cette sorte de haïku
d'une gravité biblique, dirai-je (par amicale taquinerie !), qui a pour
titre *Le poids des larmes* :

Je connais chacun des degrés de l'échelle des douleurs,
Et le poids respectif de l'or et du fer. Aussi je vous le dis :
Plus lourdes sont les larmes de l'adieu aux vivants
Que les larmes de l'adieu à ceux qui ne sont plus.

Aucun doute, donc : la vie aura toujours préséance sur la mort,
partant l'avenir sur le passé. Les morts, qui ont fait et sont le passé,
inspirent le présent et prédisposent au futur ; ce sont eux, dans le
monde où a grandi Dritëro Agolli, qui par leur exemple et par leurs
leçons enseignent la vie, au plan individuel et social, mais aussi

l'amour de la vie naturelle et animale qui nous entoure et à laquelle nous lie une réciprocité : un autre quatrain me revient ici, celui du poème intitulé *La neige*, pour m'en tenir à ce seul témoignage.

Ainsi célèbre -t-il la vie sous tous ses aspects et à tous ses degrés. Car elle ne se limite pas aux ivresses et aux ardeurs qu'exaltent des poèmes tels que *Paysage avec route*, *Forêt matinale*, ou encore *La mouette*, qui nous arrêtera un peu plus loin : non moins révélatrice de son adhésion au monde est cette jubilation qu'il éprouve à capter la vie en des lieux et moments où elle ne paraît pas, semble absente ou éteinte. Le fils de la terre qu'il demeure et le journaliste de reportage qu'il fut durant de longues années, se plaît à la reconnaître jusque dans ses formes les plus subtiles, les plus ténues, par-delà la mutité ou l'inertie extérieure des choses.

De la vie secrète à la vie ouverte

Plus d'un poème illustrent cette donnée clé de sa constitution affective et mentale, partant de son inspiration poétique. Ainsi, dans *Le chœur des pierres*, déjà invoqué, mais d'un point de vue annexe, et dans *Le grillon*, nous entretient-il de ces voix et musiques secrètes qui approfondissent et densifient le silence. Il pousse même le paradoxe, en un trait d'humour délibéré, jusqu'à faire de cet élément que le langage courant érige en image même de la surdité et du silence, le siège d'une assourdissante clameur !

Des pierres, des pierres, des rangées de pierres
Sourdes, croyez-vous encore, qui ne disent mot ?
Collez donc l'oreille contre ce mur, le soir venu :
Elles délibèrent entre elles, et quelle rumeur !

Le poète qui se met au diapason du *Parler des volatiles* et du réveil tambour battant de la *Forêt matinale*, ne relève et n'épouse pas moins les lentes transitions et métamorphoses qui s'opèrent autour de nous, comme dans *Jeux d'ombre* ou dans *En douce*, qu'il me plaît de rapporter intégralement, tant l'exemple est éloquent :

Nul n'entend le bourgeon quand il force la branche,
il a percé en douce.

Nul n'entend la pomme quand elle mûrit,
elle a rosi en douce.

Nul n'entend le grain quand il lève de terre,
il a poussé en douce.

Nul n'entend le jour quand il passe les volets,
il a pointé en douce.

Nul n'entend la nuit quand elle noie les crêtes,
elle descend en douce.

Nul n'entend la vie quand elle se retire,
elle s'efface en douce...

Autre exemple de cette attention à la vie occulte ou latente, il imagine, non sans humour, sous les eaux mortes de son *Marais*, des fermentations actives et fécondes, phénomène a priori insoupçonné et d'autant plus saisissant qu'on ne le reconnaît qu'après coup :

Tandis qu'il dort ainsi, les poissons lui chatouillent le ventre,
Comme pour faire rire cette sorte d'épaisse créature,
Simple monceau de laine de verre, en apparence,
Mais que travaille, si tu le sondes bien, une fièvre animale.

Il a fait sa tourbe de milliers de vies,
Des vies par milliers y naissent et palpitent,
Si bien qu'en lui-même, sous sa fausse inertie,
Il n'est pas sans frémir, ni troubler ton propre sommeil.

Autre surprise, ou plutôt autre petit prodige, si l'on y regarde bien, derrière un phénomène des plus habituels, le poète nous conte, dans *Le jour*, une naissance tout à la fois progressive et incertaine, irrésistible et inattendue, un triomphe quasi inespéré de la vie, le fait météorologique tournant discrètement et délicatement, du coup, à la parabole :

Aussi nu qu'une branche d'érable après la pluie,
Le jour approche, pâle, humide, fragile,
Il jette un œil par la fenêtre, passe timidement la porte,
Chétif, sans poids ni force.

Et tu penses alors : saura-t-il bien tenir sur ses jambes ?
Une si frêle créature est -elle vouée à grandir ?
Mais lors même que tu doutes, voici que l'ombre capitule,
Et qu'il a pris le pouvoir.

Et ce même ravissement devant les poussées, les émergences
imprévues de la vie se vérifie encore si on les lit bien, dans des
poèmes comme *Les champignons* et *Le moment de l'éclair*.

Du sentiment à la philosophie de la vie ou le vitalisme d'Agolli

Les jubilations de *Forêt matinale* ou *Le parler des volatiles*
outrepassent même la seule et simple euphorie physique : ces deux
poèmes impliquent proprement une fusion entre art de vivre et art
d'écrire, les émotions et sensations vécues appelant, inspirant les
mots qui, réciproquement, en attestent la force, la cristallisent :

J'ai plongé dans le sein des forêts,
Pris rang parmi les pins,
Eprouvé sur mes épaules
La coulée blanche des étoiles.

J'ai senti les reverdies
Me souffler leur antienne,
Et sous le voile des petits matins,
Se révéla toujours un départ de sentier.

Des oiseaux, abeilles et papillons
J'ai fait mien le parler inédit,
Et leurs mots ravissants
J'ai mis dans mes vers,

Fort de cette leçon : prodigue de poésie,
Certes, demeure le parler des hommes,
Mais encore faut-il, amis, connaître celui
De tout ce qui vole !

Prenons au lexique
Qu'égrène la palombe,

Aux notes que la crécerelle
Porte écrites sur ses ailes.

Écoutons, parmi les chênes,
Ce dont les merles, de fourré à fourré,
Avisent les merles
En leur code télégraphique.

Passons les vallons,
Remontons les rivières,
Pour entendre ce que le héron
Susurre aux galets du bout de son bec.

Et vous aussi, gazouillis gazouillés
Par les herbes et les feuilles,
Vous vous devez d'entrer
Dans le secret des rimes du poète !

La loi omnipotente du monde ainsi prouvée, illustrée - en même temps que refondée, par la vertu des mots - fait que tout, aux yeux d'Agolli, s'équilibre, se concilie, par-delà les conflits ou divergences : la coexistence des contraires demeure possible, voire fructueuse. Il n'y a pas, pour lui, antinomie, rupture entre l'avant et le maintenant, le maintenant et l'après, entre le fixe et le mouvant : il ne rejette, ne refuse que la rigidité de la mort, la fixité qui saisit et fige le vif (alias le libre, l'anarchique²), il ne récuse le changement que lorsqu'il tient d'une infidélité, d'un reniement, et non plus d'une légitime innovation.

Bashkim Kuçuku, dans la riche anthologie qu'il a consacrée au poète³, n'a pas manqué de relever la figure prépondérante, dans son imaginaire, de la marche et du mouvement. Et là réside en effet le propre de la vie, par opposition à l'inertie, suite et signe patents de

² Je renvoie ici à *L'adieu au kapédan*, l'une des nouvelles du recueil *Un grondement de vents lointains* (Le Serpent à plumes, 1998) : elle respire sa sympathie pour les « katchaks » (klephtes albanais), bientôt absorbés par les maquis rouges, à la discipline rigoureuse et intraitable. Ce même recueil fut du reste condamné et mis au pilon pour infraction au dogme du « héros positif », et son roman satirique *Splendeur et décadence du camarade Zulo* (Gallimard, 1990, coll. « Du monde entier », traduit par Christian Gut), ne fut guère mieux traité par la critique bien-pensante.

³ *Lutjet e kabanës* (La cloche en prière), Toena, Tirana, 1998.

toute mort. Mais un jeu de contrepoids s'opère, là de même, car notoires sont aussi les références symboliques à ce qui est stable, permanent, intangible : le sol, l'arbre, la pierre... étant entendu que constance et pérennité ne riment en rien, aux yeux du poète, avec immobilisme et pétrification.

Ainsi débouche-t-on, finalement, sur la morale antique du *naturam sequi*, précepte qui suppose un fond d'optimisme, une confiance en la bonté foncière de cette nature, mais optimisme nullement béat, chez Agolli, pour qui la vie n'a que trop d'ennemis.

C'est bien cette confiance persistante en la vie que trahit, en sa double résonance, un poème tel que *Paysage asphalté* : si l'asphalte rabote, uniformise, abolit l'ordre naturel et la profusion des choses, il ne va pas, malgré tout, sans quelque profit... selon, il est vrai, le regard souriant et fécond du poète : quel beau miroir, en effet, lissé par la pluie ou le soleil, trouvent là les filles-fleurs du pré annexe !

L'asphalte a tout aplani sous sa laque noire :
La boue, les flaques, les feuilles pourrissantes,
Les pailles, les clous de fers à cheval, échoués dans les
ornières, Les pelures de pastèques que charriaient les rigoles...

Les mimosas battent des ailes devant ce long miroir,
Les cheveux sur le front, à la mode des filles,
Libres enfin d'admirer leur beauté
Que le pré, autrefois, gardait toute pour lui.

Plus franche encore et plus explicite est l'ambivalence qui sous-tend le poème *La voix du vent* : quelle désolation, assurément, que tous ces rebuts sans racines, sans nulle attache, condamnés à l'éphémère, à la dispersion... mais aussi, dans un écho second, quelle prodigalité, quelle fermentation de vie ne suggèrent-ils pas. Le vent lui-même, image en soi de l'instable, voire du rien, n'en apparaît pas moins comme une force agissante, qui brasse, secoue, anime, s'émue... et ne fait, après tout, que le ménage des choses déjà mortes : il toilette le monde si l'on peut dire, et en teste les résistances !

Le vent a monté sa voix d'une octave, sifflant
De par les grèves, les places, les aires de battage.
Il a mis à bouillir, dirait-on, les choses du monde,
Celles du moins que le sol ne retient pas.

Il fait tournoyer les copeaux,
Les feuilles mortes, aux changeantes couleurs,
Roule un nuage de pailles, pelures et chiffons,
Balaie les immondices.

Et tandis qu'il emporte ainsi tous ces rebuts,
On l'entend qui gémit et qui pleure, plaignant leur sort :
Je vous flanque, hélas ! dans les fentes, les failles et les fosses,
Rien ne vous garde de moi, vous que rien n'enracine !

Plus forte, en même temps que plus subtile, peut-être, est la double implication du poème *La mouette*. Le poète revient là, au fond, sur le thème de la fable de La Fontaine *Le loup et le chien*, mais non sans l'enrichir d'une suggestion qui fait de cette mouette une créature plus intéressante, à mon sens, que le loup du poète français, face au chien domestiqué. Car ce n'est pas tant l'appel des grands espaces - synonymes de liberté - qui la fait fuir la chambre d'hôte où elle vit recluse, que le regret des ivresses d'autrefois, le défi et l'épreuve des éléments déchaînés, autrement plus exaltants que les temps sereins. Et elle s'enfuit, en effet, non un jour de calme plat, mais de gros temps. Plus encore que la perte de sa liberté, lui pesait l'ennui d'une vie trop passive et trop sûre. Morte elle se sentait déjà dans le risque nul de sa prison dorée, d'où une envie d'autant plus irrésistible d'affronter la tourmente, d'éprouver à nouveau le grand frisson du risque fou, celui où la vie atteint à son plus haut degré d'intensité ⁴.

L'âge d'homme ou le temps de vivre

Aussi le thème de la mort - auquel se rattache le thème du temps et du vieillissement - ne tient-il que peu de place dans sa poésie, comme on a pu le constater d'emblée, en commentant *Le*

⁴ Ce qui l'apparente, sous ce côté-là, à l'Albatros de Baudelaire, autant qu'elle en diffère par les bontés qu'on lui voue ! Et le dernier vers livre moins, du reste, la raison (trop évidente) qui l'a poussée à s'évader que celle par laquelle le narrateur veut se consoler de sa mort : du moins a-t-elle péri, se persuade-t-il, dans un moment d'extase, dans une orgie de vie ! En quoi elle est la preuve vivante — c'est le cas de le dire ! — qu'on peut aimer vivre à en mourir, littéralement, pour paraphraser Aragon.

poids des larmes : si loin va l'empire de la vie, si souveraine elle demeure, que la mort même se subvertit, parfois, en son contraire. Qu'on lise, en particulier, *Le passage du temps*, ce poème du passé dépassé, du temps fécond et fécondé, par -delà l'inflexion littérale du titre albanais (*Kaluan vitet*), car il ne laisse guère deviner que « le temps ne fait rien à l'affaire », comme disent le proverbe et les vers qui suivent :

Tu es restée, en dépit des années,
Svelte, vivace, mince comme un fil,
Sauf que tes cheveux, sagement coiffés,
S'éclairent à présent d'une touche de gris.

Et si, de mon côté, j'ai blanchi sur mes livres,
La silhouette allongée, vieillie, amaigrie,
L'esprit un peu à la dérive,
Je te vois toujours du même œil extatique.

Le flux des ans, ma foi, n'a quasi rien changé,
Nous respirons encore, nous sommes en vie,
Nous maintenons nos fécondes années
A nous les rappeler d'un commun souvenir.

Radieuse la coupe des cendres qui demeurent,
Prisme des couleurs sur fond d'ombre notre âme unanime...
C'est là, vraiment, une chose merveilleuse
Que de tirer son souffle de la fumée des jours enfuis.

Le poème *Mes lettres d'amour* - voué lui aussi à Sadije, son épouse, et dont le titre français se tire de même du corps du texte, non du titre albanais (*Mbarim rinie*) - relève du même esprit, car il nous parle plus, en fait, du destin de ces lettres que du passage de la jeunesse à l'hiver de la vieillesse, comme ont l'air d'insinuer le titre et le premier vers, dans le texte original⁵ :

⁵ La lettre du vers initial, en albanais, censure d'emblée le geste de destruction : c'est l'hiver — au sens réel (la saison) comme au sens figuré (la vieillesse) — qui brûle les lettres, non leur auteur. Cela crée, dans le fil du poème, comme un flottement que l'on risquait de mettre sur le compte du traducteur. (Le bois ou le papier auraient-ils manqué à ce point, pouvaient s'interroger les esprits prosaïques !) Aussi ai-je téléphoné à l'auteur : « pse i dogje » ? lui ai-je demandé ; « nga inati », me répondit-il, quelque peu embarrassé et comme dans le regret de ce coup de tête !

Un dépit m'a fait jeter mes lettres d'amour au feu de l'hiver.
Assis au coin de l'âtre, nous les vîmes brûler, après tant d'années,
Ces lettres que je t'écrivais, avant qu'on se marie,
Sur un mauvais papier acheté au bazar du quartier.

Je te les envoyais sur le dos des nuages,
Nacelles que le vent poussait jusqu'à toi,
Ou par le soin d'une cigogne au plumage pâle,
Quand, foulant les neiges fondantes, arrivait le printemps.

Tu n'auras, désormais, occasion de les relire,
Elles ne sont plus que cendre que la pelle retire,
La fumée s'en est perdue au ciel, noircissant la pierre
Où subsiste, peut-être, comme la trace d'un mot,

Signe du regret des choses dont la vie impose le deuil,
Et dont rien, cependant, ne nous prive sans retour,
Qui, fastes ou néfastes, âpres ou tendres, respirent en nous,
Où que l'on se trouve, chez soi ou dans la rue.

Au lieu, donc, du regret amer d'une jeunesse envolée, ce poème ne fait que réécrire ces lettres de jeunesse, en donne un substitut ô combien plus précieux qui répare la perte : cette lettre-poème qui les renferme toutes ! Pour n'être qu'imaginée, la survivance de tel mot, par impression sur la pierre du foyer, socle indestructible, est là qui figure, du coup, symboliquement, cette transmutation de toute une correspondance en prose en la quintessence d'un unique poème⁶ !

Le jeu des subversions ne s'arrête pas là : loin, en effet, de n'être que destructeur, le feu de l'âtre reproduit, en quelque sorte, le feu amoureux dont les lettres d'amour « brûlèrent » à l'origine. Ainsi s'agit-il d'un faux autodafé, puisque par la grâce du feu conjugal,

⁶ L'on peut épiloguer, par ailleurs, sur le dépit qui s'avoue entre les lignes de l'original : ne tenait-il bien que d'une conduite aveugle et inopportune, n'était-il que le signe d'une défaite, d'une démission devant la toute-puissance du temps qui passe ? Libre au lecteur, en effet, de se l'expliquer non par le regret de vieillir mais par la crainte que ces témoins d'un bonheur passé ne jettent sur le bonheur présent d'un amour resté entier, l'ombre d'une fin qui approche. Et si l'homme sans mémoire n'a pas de futur, ce poème n'implique-t-il pas, d'un autre côté, la nécessité des oublis, pour qui entend adhérer au présent et aller de l'avant ?

suite et confirmation du feu amoureux, subsiste une trace sur la pierre immuable de l'âtre, trace que double et développe la lettre-poème ! C'est comme si, en d'autres termes, le geste créateur dont a procédé cette ode aux lettres d'antan (le feu du foyer conjugal figurant aussi bien, à cet égard, le feu de l'inspiration !), venait compenser, ou plutôt rattraper, après coup, le geste destructeur qui voulut en abolir le long prélude en prose épistolaire !

Et comment ne pas songer, enfin, pour conclure sur ce face-à-face du poète avec la vieillesse, à *Mes rides*, poème qui se veut, tout ensemble, confession, profession de foi et testament :

Mes rides conservent en elles l'idée et la trace des choses,
Rien ne s'en efface : le blé qui verdit, puis se dore et mûrit au soleil,
L'image des filles quittant la rivière, sous les saules et les acacias,
Leurs cheveux dénoués tombant en laine sur les seins.

Oui, de mes rides, jamais rien ne se départ ; gisent là
L'empreinte cuisante des longues espérances,
Le secret d'un cœur éclaté, vent debout,
Comme au combat éclatent les grenades.

Creusez-les, comme on creuse un champ de fouilles,
Vous y trouverez la conque des légendes où burent
Mes pères, en d'antiques et fabuleux festins, de celles où pleure
Le luth, dans l'air d'un cimetière éclaboussé de lune.

Mes rides sont le déversoir des pots de l'amertume,
Du sel dur des larmes de la guerre, des larmes de la paix...
Et persistent, tout au fond, sous la rouille d'un silence apparent,
Des sanglots et des cris couchés en leur temps sur un papier de fortune.

Tout y perdure, rien ne s'y meurt.

D'un monde animé à un monde poétisé où la confrérie des poètes

Tout le passé n'est donc qu'une suite de vies, une gestation continue de vies nouvelles, héritières des vies antérieures, et non pas un musée des nostalgies qui n'appellerait que des rétrospectives. Mises bout à bout, les deux anthologies en question, qui reflètent

assez fidèlement l'éventail des écrits en vers d'Agolli, s'offrent en somme comme le psautier d'une religion laïque de la vie. Elles respirent un vitalisme qui l'apparente, à mes yeux, côté français, à un Maurice Genevoix, le grand maître des Eaux et Forêts de France, à Jean Giono, l'apôtre du dieu Pan, et à Jules Romains, le prêtre de l'unanimité.

Ces rapprochements, dois-je préciser ici, ne sont pas que l'occasion d'un simple plaisir littéraire, au gré de ma double culture française et balkanique : ils font mieux voir combien l'homme, chez Agolli, s'avère solidaire des bêtes et des choses, d'où le cousinage, également, d'un Francis Ponge ou d'un Eugène Guillevic de ce côté-ci (celui des choses), d'un Jules Renard de ce côté-là (celui des bêtes).

Ses esquisses et peintures inclinent vers un anthropomorphisme plus immédiat, peut-être, et surtout plus euphorique, si l'on se réfère à Ponge ou à Guillevic, mais qui n'escamote pas les tableaux pour autant : tout ce qui a part à la création demeure confirmé dans sa légitimité et spécificité. Là se situe, peut-on même dire, la marque profonde et distinctive de sa perception du monde et de son sens de la vie : dans cette complicité et réciprocité, entre l'homme et son milieu, cette corrélation et connivence entre différents ordres constitutifs du séjour terrestre - l'humain, l'animal, le végétal et le minéral - selon un fait et droit de présence partagés.

Ces cadres comparatifs ainsi posés, il apparaît intéressant de confronter des textes ou bribes de textes des auteurs français susnommés et du poète albanais, lui dont le recueil *Udhëtoj i menduar* (Le voyageur pensif) comporte une section entière où il chemine en la compagnie des poètes, et à qui l'on doit, par ailleurs, des traductions d'Eluard, Burns, Ritsos et des poètes russes du « siècle d'argent ». A lire des poèmes comme *Les poissons* et *Les canes*, ou encore *Les oies sauvages*, *Paysage avec peupliers*, ou *L'épaule contre un pin*, on n'imagine pas meilleur traducteur que lui, du reste, pour offrir au public albanais les *Histoires naturelles* d'un Jules Renard ; qu'on en juge par ces lignes-ci, où le poète français croque une dinde :

Elle se pavane au milieu de la cour, comme si elle vivait sous l'ancien régime. / [...] Elle se rengorge tant qu'elle ne voit jamais ses pattes. / Elle ne doute de personne, et dès que je m'approche, elle s'imagine que je veux lui rendre mes hommages. / Déjà elle glougloute. [...]

L'image du paon ou le tableau intitulé *Une famille d'arbres*, entre bien d'autres exemples, portent à la même impression :

[...] Ils vivent en famille, les plus âgés au milieu et les petits, ceux dont les premières feuilles viennent de naître, un peu partout, sans jamais s'écarter. / Ils mettent longtemps à mourir, et ils gardent les morts debout, jusqu'à la chute en poussière. / Ils se flattent de leurs longues branches, pour s'assurer qu'ils sont tous là, comme les aveugles. Ils gesticulent de colère si le vent s'essouffle à les déraciner. Mais entre eux aucune dispute. Ils ne murmurent que d'accord. / [...] Ces arbres m'adopteront, peu à peu, et pour le mériter, j'apprends ce qu'il faut savoir : / Je sais déjà regarder les nuages qui passent. / Je sais aussi rester en place. / Et je sais presque me taire.

Tout aussi aisés sont les rapprochements avec Francis Ponge, si l'on se réfère, en particulier, au *Parti pris des choses*. Je me contenterai de rapporter deux extraits, l'un tiré du poème *La bougie*, où apparaît aussi le papillon (et même en nombre !), en quoi s'esquisse déjà la comparaison avec le *Papillon de nuit* de Dritëro :

[...] Les papillons miteux l'assaillent de préférence à la lune trop haute, qui vaporise les bois. Mais brûlés aussitôt ou vannés dans la bagarre, tous frémissent aux bords d'une frénésie voisine de la stupeur.

Pendant la bougie, par le vacillement des clartés sur le livre au brusque dégagement des fumées originales encourage le lecteur, - puis s'incline sur son assiette et se noie dans son aliment.

L'affinité s'avère plus évidente encore, de par le même jeu anthropomorphique, source d'humour chez les deux poètes, entre le vol du papillon selon Francis Ponge, et le sort de celui d'Agolli :

[...] Allumette volante, sa flamme n'est pas contagieuse. Et d'ailleurs, il arrive trop tard et ne peut que constater les fleurs écloses. N'importe : se conduisant en lampiste, il vérifie la provision d'huile de chacune. Il pose au sommet des fleurs la guenille atrophiée qu'il emporte et venge ainsi sa longue humiliation amorphe de chenille au pied des tiges. [...]

Les pins de Guillevic, dans son recueil intitulé *Avec*, ne se confondent certes pas avec les peupliers d'Agolli, dans l'un de ses multiples « Paysages », ou le pin isolé de *L'épaule contre un pin*, mais on reconnaîtra quand même un air de famille :

Pins qui restez debout à crier, malhabiles,
Sur l'étendue des landes

Où rien ne vous entend que l'espace en vous-mêmes
Et peut-être un oiseau qui fait la même chose -

Lorsque vous avez l'air d'être ailleurs, occupés,
Livrés à tous les ciels qui sont livrés aux vents,

C'est pour mieux retenir le silence et le temps,
Et vous continuez à ne pas abdiquer,

Et vous êtes pareils
Aux hommes dans la ville.

Je terminerai cette promenade, en forme de lectures croisées,
en mettant en regard un poème du même Guillevic, tiré de *Sphère* et
intitulé *Rocher*, précisément, et le texte français de *Shkëmbi* :

J'ai besoin d'être dur
Et durable avec toi,

Contre tout l'ennemi
Que ta surface arrête,

Besoin que nous soyons
Complices dans la veille

Et la nuit passera
Sans pouvoir nous réduire.

Sur fond, en sourdine, de la musique de Guillevic, écoutons
donc celle, sur le mode majeur, de l'ami Dritëro, lequel avait en vue,
semble-t-il, la barre rocheuse d'un sommet de montagne, d'où le titre
français (*La crête*) :

Elle s'exhausse, face à la mer,
Les épaules soudées au corps de la montagne,
Impassible témoin, sous sa coulée de bronze,
Le regard abîmé dans les temps révolus.

Elle en a essuyé la longue clameur,
Les bruits d'épée, de canons, de bombes et d'avions,
Bien des brumes s'y sont enroulées, comme à une quenouille,
Avant de glisser bas, la dénudant jusqu'aux pieds.

En ses sombres creux et fissures
Le faucon n'a cessé de nourrir sa nichée,
Mais jamais le choucas n'osa loger la sienne
A hauteur de sa face, battue des tempêtes.

L'orchestre des vents bout et gronde, à son entour,
Jouant et jouant leur symphonie inachevée,
Tandis qu'elle médite ce que disent ces musiques,
Muette, plissant les rides de son front réfléchi.

Du haut de ses montagnes d'Albanie, le regard de Dritëro embrasse bel et bien le monde entier, et dans le temps et dans l'espace, la méditation allant de pair avec une constante attention à la plasticité et à la résonance des scènes et tableaux que composent, en leur cohabitation, tous les locataires de la planète.

Nul, après ces lectures et considérations diverses, ne lui chicanera, je suppose, le titre éminent de poète populaire, titre assimilable, au demeurant, à celui de poète national, acquis de son propre vivant. Et poète populaire on mérite bien d'être quand on sait, comme lui, allier le mode ludique au mode lyrique ou méditatif et le tour oral au tour écrit, sûre façon de s'imprimer dans *les* mémoires, et de rester, ensuite, dans *la* mémoire d'un peuple ! D'autant qu'ancrée comme elle est dans l'usage du temps et du monde, cette poésie a l'assez rare privilège de parler à tous les lecteurs : poésie de formation et d'initiation pour les plus jeunes, elle ne touche pas moins le public adulte par l'écho, au plan existentiel, qui ressort d'un vécu aussi dense et aussi impliqué dans ce qu'elle professe. Et sûre façon, donc, pour le redire par une boutade de son style, de « démocratiser » un genre littéraire jugé volontier s « oligarchique » !

Et de fait, il ne pouvait en aller autrement, tant on conçoit mal qu'un poète aspire - et parvienne - à se faire le chantre de notre commune condition et patrie terrestre au seul nom et profit du *happy few* ! « Chantre de la glèbe », écrivait l'un de ses traducteurs et commentateurs, en toute sympathie du reste, mais c'était l'appauvrir

que de l'étiqueter ainsi. Aucun auteur albanais, si ce n'est balkanique, n'a pareillement accordé l'homme « roseau pensant » de Pascal à l'homme roseau sensible et charnel, et ce « roi de la création » à l'ensemble de la création. Pour Dritëro Agolli, le monde existe, assurément, dans chacune de ses composantes, et lui prouve en retour sa propre existence. Il l'accueille dans sa diversité et ses prodigalités, avec une jubilation gourmande, assortie d'une bonne dose d'humour et de drôlerie. Lui-même, en définitive, se partage en des aspirations ou dispositions diverses, voire contraires mais non contradictoires, non conflictuelles : alternent ou vont de pair, d'un poème à l'autre, un idéal de l'enracinement et le rêve d'Icare, l'humeur nostalgique et un solide appétit de vivre, les nonchalances du vieux sage et les impatiences de l'éternel néophyte, la malice et la candeur, l'amour des bruits et musiques du monde, à commencer par celle des mots, mais aussi du silence, le Dritëro solidaire, enfin, et le Dritëro solitaire.

Placer sa poésie sous le signe de Dionysos n'était donc pas hors de saison. Ce dieu est bien le sien, puisque celui du vin et de la vigne, symboles de vie et de vigueur, mais aussi de l'ivresse inspirée, en quoi il s'avère le légitime coprincedu Parnasse. Dionysos est aussi, enfin, le dieu du théâtre, cet art frontalier de la poésie et qui, par étymologie, veut donner à voir tout en faisant entendre hautement, ce que veut et fait, également, l'ami Dritëro, notre régent et gérant des terres habitées, et l'on a assez vu, je crois, en cette brève mais vivifiante traversée de son univers poétique, ce qui, au sens littéral, là aussi, lui confère une vertu proprement œcuménique.

Index des titres et textes cités

- 1 - *Le chœur des pierres / Kuvendimi i gurëve*
- 2 - *Les enfants / Fëmijët*
- 3 - *Le Grillon / Bulkthi*
- 4 - *Les voix dormantes / Zërat e fjetur*
- 5 - *Le caillou / Guri*
- 6 - *Le vieux toit / Çatia e vjetër*
- 7 - *Le poids des larmes / Pesha e lotit*
- 8 - *La neige / Dëbora*
- 9 - *Paysage avec route / Peizazhi i rrugës*
- 10 - *Forêt matinale / Peizazhi i pyllit të zgjuar*

- 11 - *La mouette* / *Pulëbardha*
- 12 - *Le parler des volatiles* / *Gjuha e shpezëve*
- 13 - *Jeux d'ombres* / *Vizatimi i hijeve*
- 14 - *En douce* / *Qetësia*
- 15 - *Le marais* / *Në kënetë*
- 16 - *Le jour* / *Dita*
- 17 - *Les champignons* / *Kërpudhat*
- 18 - *Le moment de l'éclair* / *Peizazh pas shkrepëtimës*
- 19 - *Paysage asphalté* / *Peizazh asfalti*
- 20 - *L'Adieu au Kapédan* / *Lamtumirë, Kapedani im*
- 21 - *Un grondement de vents lointains* / *Zhurma e erërave të dikurshme*
- 22 - *Splendeur et décadence du camarade Zylo* / *Shkëlqimi dhe rënia e shokut Zylo*
- 23 - *La voix du vent* / *Kënga e erës*
- 24 - *Le passage du temps* / *Kaluan vitet*
- 25 - *Mes lettres d'amour* / *Mbarim rinie*
- 26 - *Mes rides* / *Në rrudhat e mia*
- 27 - *Les poissons* / *Peshqit*
- 28 - *Les canes* / *Rosat e buta*
- 29 - *Les oies sauvages* / *Patoku*
- 30 - *Paysage avec peupliers* / *Peizazh me plepa*
- 31 - *L'épaule contre un pin* / *Pranë pishës*
- 32 - *Le papillon de nuit* / *Flutura e natës*
- 33 - *La crête* / *Shkëmbi*

Sources

- Mesditë* (Le mitan du jour, 1969) : texte 18
Fjala gdhend gurin (Les mots sculptent la pierre, 1977) : texte 19, 33
Udhëtoj i menduar (Le voyageur pensif, 1985) : textes 5, 8, 9, 10, 11, 12, 28, 31
Pelegriini i vonuar (Le pèlerin attardé, 1993 et 1998) : textes 2, 6, 14, 16, 23, 25
Lypësi i kohës (L'aumône du temps, 1995) : textes 1, 3, 13, 27
Vjen njeriu i çuditshëm (Soudain l'homme singulier, 1996) : textes 15, 24, 26, 29, 32
Fletorka e mesnatës (Cahier de nuit, 1998) : textes 4, 7, 17, 30

Vittoria Luisa GUIDETTI

ANGELI PIANGENTI AL COSPETTO DI DIO

Il trono divino circondato dagli angeli è un *topos* sia nella religione giudaica, sia in quella cristiana, sia in quella islamica: l'immagine è presente nei testi mistici e liturgici di tutte e tre le tradizioni.

Il *Sanctus* dell'eucarestia cristiana esprime la partecipazione dell'assemblea celebrante terrena al culto celeste ed anche tale partecipazione è documentata in tutte e tre le religioni.

In alcuni testi cristiani del II secolo di origine asiana, le *Omellerie pasquali*, studiate e pubblicate da Raniero Cantalamessa,¹ il culto celeste accoglie la componente emotiva della sofferenza angelica dovuta alla morte di Cristo.

Vediamo un esempio in cui allo sgomento degli angeli si unisce quello dell'intero universo:

In quell'occasione l'universo restò attonito di fronte alla tenacia della sua sopportazione. I cieli furono scossi; le potenze, i troni e le leggi celesti fremettero al vedere l'Archistratego della grande milizia appeso. Poco mancò che anche gli astri del cielo, contemplando disteso colui che è prima della stella mattutina, precipitassero. Per un po' anche la fiamma del sole si spense, vedendo oscurarsi la grande luce del mondo.²

Anche in ambito islamico è possibile trovare angeli che attorniano il trono divino ed esprimono con il pianto la sofferenza per la morte dell'Imam Hussein, ed è questo l'oggetto del presente

¹ R. CANTALAMESSA (ed.), *I più antichi testi pasquali della chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, CLV Edizioni liturgiche, Roma 2009 (1^a ed. 1972); IDEM, *L'omelia "In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma: Ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo*, edizioni Vita e pensiero, Milano 1967.

² *Anonimo Quartodecimano (Pseudo Ippolito), Sulla Santa Pasqua*, 104, ivi, 93. Si noti che Cristo viene definito «l'Archistratego della grande milizia».

lavoro; il testo islamico che viene qui presentato appartiene al poema albanese in 25 canti di versi ottonari *Qerbelaja*, opera di colui che si può considerare il poeta nazionale albanese, Naim Frashëri,³ che lo scrisse e ne pubblicò l'*editio princeps* a Bucarest nel 1898.

Il contesto del culto angelico in oggetto è dunque un evento luttuoso, anzi un evento fondante per quella componente della religione mussulmana a cui anche Naim Frashëri faceva capo, ossia il bektashismo.

Si tratta di una setta islamica di origine medievale; il suo fondatore e santo eponimo, Hājī Baktāsh Veli, proveniente dall'Iran, visse nel XIII secolo e passò in Anatolia al seguito dei Selgiukidi.

A causa del processo di laicizzazione operato in Turchia negli anni '30 del secolo scorso da Atatürk, i *Bektashi* turchi si rifugiarono in Albania, dove i loro correligionari risiedevano da diversi secoli, ignari del fatto che sarebbero andati incontro alla persecuzione messa in atto dal regime comunista di Enver Hoxha.

I *Bektashi* albanesi ebbero nel poeta Naim Frashëri il loro cantore, alla fine del XIX secolo; il suo poema *Qerbelaja* rivisita la vicenda fondante di Karbalâ, il luogo, oggi in Iraq, in cui si svolse nel 680 d.C. la cruenta battaglia per stabilire chi dovesse essere il successore di Alì. A Karbalâ l'imam Hussein, figlio di Alì, lottò contro Iazîd, figlio di Moavia, della stirpe di Osman; Hussein fu ferito, mutilato e infine ucciso.

³ N. H. FRASHË RI (ed.), *Qerbelaja*, Edizioni «Dituria», Bucarest 1898; qui l'A. mescola i caratteri dell'alfabeto latino con caratteri greci, slavi e modificati. Il poema appare già trascritto nei caratteri del solo alfabeto latino nelle edizioni di Korcia del 1922 e del 1934 per conto dalla casa editrice Dhorī Koti, con il titolo *Qerbelaja prej H. Naim Frashëri*. In seguito fu pubblicato da: R. QOSJA (ed.), *Qerbelaja*, (= IDEM [ed.], *Naim Frashëri - Vepra 4*), Edizioni Rilindja, Prishtina 1986 (1^a ed. 1978). Seguì l'edizione: N. RRAHMANI (ed.), *Qerbelaja* (= IDEM [ed.], *Naim Frashëri - Vepra 3*) Edizioni Faik Konica, Prishtina 2000. Seguì: P. Ç ABEJ (ed.), *Naim Frashëri. Qerbelaja*, Edizioni Arshi Ç abej, Tirana 2001. Successivamente l'opera fu pubblicata con traduzione a fronte in arabo: B. VILA- J. BULO - FONDAZIONE «SAADI SHIARZI» (edd.), *Naim Frashëri. Qerbelaja*, Edizioni Onufri, Tirana 2005. Seguirono altre due pubblicazioni: R. QOSJA (ed.), *Qerbelaja*, (= R. QOSJA - J. BULO [edd], *Naim Frashëri - Vepra 3*, Collana «Visare të letërsisë shqiptare»), Edizioni Toena, Tirana 2007; B. VILA - J. BULO (edd.), *Naim Frashëri. Qerbelaja*, Edizioni Saadi Shirazi, Tirana 2011.

I *Bektashi* si riconoscono appartenenti all'islamismo sciita che vede in Alì e in suo figlio Hussein i legittimi successori di Maometto; come gli sciiti i *Bektashi* sono duodecimani, ossia attendono il ritorno del XII Imam; non solo: anche per loro, come per l'islamismo estremo, la vicenda di Karbalâ assume quei tratti apocalittici, che sono evidenziati soprattutto dalle fonti persiane di carattere teatrale.

I drammi medievali persiani dedicati all'argomento «compongono un unico ciclo cosmico, che comincia nell'età primordiale, prima del dispiegarsi del tempo storico, allorché Hussein stringe con Dio il patto del sacrificio, culmina nella tragedia di Karbalâ, si conclude con il Giudizio Universale, con lo schiudersi delle porte del Paradiso dinanzi a coloro per i quali Hussein ha interceduto».⁴

Nel poema *Qerbelaja* l'Imam Hussein è l'eletto da Dio che muore offrendo in sacrificio la sua vita come esempio per gli uomini; si possono leggere alcuni versi del canto X significativi al riguardo; sono le parole che Hussein rivolge alle donne dei suoi seguaci quando ormai è consapevole della fine imminente, per incoraggiarle e dare un senso alla loro vita futura di vedove di un popolo sconfitto:

[...] pa i mblodhi gjithë
gratë, dhe zuri fjalë të gjatë,
u tha: «Të kini durime, të
jini si burra trime, puna
sido që të ngjanjë, nonjë
nga ju të mos qanjë, neve
na dha Perëndija kaqë
shumë të këqija
që të shohë sa durojmë,
e gjer më ç'vent e
besojmë; na dha të këqija
Zoti si dhe të tjerët qëmoti
që paskëtaj njerëzija,
kur të heqin të këqija
të mos thonë që s' na deshi
Zoti, po na ther rrebeshi
për njerinë u përpoqme

Poi raccolse tutte le donne
e presa la parola
disse loro: «Siate pazienti,
siate forti come uomini,
qualunque cosa succeda
nessuna di voi deve piangere;
Dio ci manda
così tante afflizioni
perché si veda quanto sopportiamo
e fino a che punto abbiamo fede.
Dio ci dà queste sofferenze,
come le ha date ad altri nel passato,
affinché in seguito l'umanità,
quando soffre questi mali,
non dica che Dio non ci ama,
e ci atterra con severità;
per l'uomo noi patiamo,

⁴ E. ROSSI - A. BOMBACI, *Elenco dei drammi religiosi persiani (Fondi mss. vaticani Cerulli)*, Città del Vaticano 1961, XXIV.

edhe nga njeriu hoqmë
të këqijatë, që pamë,
njeriut mësim j'a lamë,
un'i falem Perëndisë
që j'a bëri njerëzisë
mundimet tona pasqyrë,
t'i ketë më çdo myxyrë,
brengën tënë të rrëfejnë,
shpirtinë ta përdëllejnë;

andaj dhe ju të duroni,
si në mësim t'i tregoni;
se i duhet njerëzisë, që i
beson Perën disë, zëmrënë
mos e ngushtoni, dhe
Zotnë mos e harroni,
sado të rrojmë në jetë,
s' shpëtojmë nga vdekj' e shkretë!»
Imami tha këto fjalë,
dhe pushoj - i qofshim falë!⁵

dall'uomo riceviamo anche
le cattiverie, per cui soffriamo;
le lasciamo all'uomo come insegnamento.

Rendo grazie a Dio
che ha fatto dei nostri patimenti
un esempio per l'umanità,
affinché possa avere un'unità di misura,
quando narra le proprie afflizioni,
e quando prova compassione per gli spiriti
affranti;

perciò anche voi sopportate,
se volete essere d'esempio,
perché è necessario
che l'umanità creda in Dio.
Non sia angustiato il vostro cuore,
non dimenticate Dio,
perché da come vivremo la nostra vita
dipenderà la salvezza dal deserto della morte!»
L'imam disse queste parole,
e fece una pausa - che noi possiamo essergli
grati!

Prima di questo discorso alle donne - durante una tregua dai
combattimenti - l'Imam per un breve periodo prende sonno e sogna
il trono di Dio circondato dagli angeli e dalla sua famiglia:

Jet' e zez' o jet' e shkretë,
që s'ke gjëzë të vërtetë!
Ajo fëmij' e uruar,
që njerin e kish ndrituar,
të heqë kshu të këqija,
pse i duroj Perëndija? Grat'
e foshnjatë po qanin, lot'të
s' muntninë t'i mbanin,
burratë gjith po rrinin,
fundin' e punës' e dinin
Imam Hysejn brengëshumi,

O vita nera, o povera vita,
che non hai colto la verità!
Perché Dio ha permesso
che quella famiglia benedetta,
che aveva onorato l'uomo,
patisse tante sofferenze?
Le donne e i bambini piangevano,
non riuscivano a trattenere le
lacrime; gli uomini si aggiravano,
si rendevano conto di essere giunti alla fine.
L'imam Hussein in un momento di tregua

⁵ FRASHË RI (ed.), *Qerbelaja*, 143-144. La trascrizione è opera mia, comprese le scelte relative ai segni di interpunzione introdotti ai fini di rendere il testo più rispondente alle odierne esigenze grammaticali. La traduzione si scosta leggermente da quella fornita nel mio *L'Islam vicino. I Bektashi*, Lionello Giordano editore, Cosenza 2009 (1ª ed. 2002), 134.

u psht[e]t pak' e zuri gjumi,	della sua grande afflizione prese sonno
n'ëndërrë pa Perëndinë,	e sognò Dio,
edhe Muhamet Alinë,	Maometto-Alì, ⁶
edhe Mëmë Fatimenë,	e Mamma Fatima:
gjithë të mirëtë ç'qenë,	tutte quelle persone buone piangevano,
pa edhe Imam Hasanë,	c'era anche l'imam Hassan, ⁷
q'i rrij Fatimesë pranë	che stava accanto a Fatima.
e pa të tër' atë jetë,	Egli vide l'altra vita,
fron' e Zotit të vërtetë,	il trono del vero Dio.
ëngjëllitë duke qarë,	Gli angeli piangenti,
me fytyrëzë të vrarë,	con i veli stracciati,
menjëherë, gjith i thanë:	tutti a una sola voce gli dissero:
«po të presin më kët'anë!» ⁸	«Ti aspettano qui fra poco!»

Le parole degli angeli - «Ti aspettano qui fra poco» - sono da riferire alla famiglia dell'Imam Hussein: Maometto, Alì, Fatima ed il fratello Hassan, che sono già tutti morti. Gli angeli, rivolgendosi in questo modo ad Hussein, dimostrano di partecipare ai sentimenti della sua famiglia che attende l'imminente ricongiungimento con lui in cielo.

In questi versi è possibile cogliere un particolare del culto angelico presente anche in antichi testi cristiani: si tratta delle vesti strappate degli angeli.

Nel poema di Frashëri gli angeli vengono raffigurati con i veli già lacerati, ma altrove, nelle *Omëlie pasquali*, viene colto il momento stesso della loro lacerazione, coincidente talvolta con quella del velo del tempio e con gli sconvolgimenti della natura al momento della morte di Gesù, attestati in Mt 27,51.

Si veda per esempio l'omelia *Sulla Pasqua* di Melitone di Sardi, dove un angelo sdegnato si straccia le vesti al momento della morte di Cristo:

O delitto orrendo, o ingiustizia inaudita!
 Il Sovrano è reso irriconoscibile,
 nudo nel corpo, senza che lo si ritenga degno neppure di uno straccio

⁶ È una identificazione normale nel bektashismo.

⁷ Si tratta del fratello di Hussein.

⁸ FRASHË RI (ed.), *Qerbelaja*, 142-143. Debbo correggere qui in parte la traduzione fornita in *L'Islam vicino. I Bektashi*, 49, dove identificavo la famiglia di Maometto con il trono di Dio.

con cui cingersi per non essere esposto agli sguardi.
 Ecco perché i luminari voltarono altrove lo sguardo
 e il giorno si oscurò con essi
 per celare colui che stava nudo sulla croce,
 per oscurare non tanto il corpo del Signore,
 quanto gli occhi degli uomini.
 Dal momento infatti che il popolo non tremò,
 fu la terra che si mise a tremare.
 Poiché il popolo non ebbe spavento,
 furono i cieli che si spaventarono.
 Poiché il popolo non si stracciò le vesti,
 fu l'angelo che si stracciò le vesti
 Poiché il popolo non gemette,
 fu «il Signore che tuonò dal cielo
 e l'Altissimo fece udire la sua voce».⁹

Cantalamessa spiega che questo angelo «secondo un'antica tradizione abitava nel tempio. Lo spezzarsi del velo del tempio è qui interpretato come uno stracciarsi le vesti per il dolore da parte dell'angelo, al momento di abbandonare i giudei per passare ai gentili [...] È una ennesima variazione sul tema del rigetto d'Israele e dell'elezione dei gentili».¹⁰

Tertulliano usa una citazione biblica, *come una capanna in una vigna* (Is 1,8), per descrivere l'abbandono in cui venne lasciato il popolo ebraico nel momento in cui l'angelo del tempio ne squarciò il velo a causa della crocifissione di Cristo:

Scissum est templi velum angeli eruptione, derelinquentis filiam Sionis
 tamquam in vinea speculam, et in cucumerario casualam.¹¹

⁹ Melitone di Sardi, *Sulla Pasqua*, 97-98, in CANTALAMESSA (ed.), *I più antichi testi pasquali della chiesa*, 58.

¹⁰ *Ibidem*, p.117, nota 69. L'A. rimanda a C. BONNER (ed.) *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragmnts of the Apocriphal Ezekiel*, Christophers - University of Pensnsylvania Press, London - Philadelphia, 1940.

¹¹ « Il velo del tempio si squarciò per lo sdegno dell'angelo che doveva abbandonare la figlia di Sion come una capanna in una vigna, come un casotto in un campo di cocomero » ; *Contro Marcione IV*, 42,5, in C. MORESCHINI (ed.), *Tertulliani adversus Marcionem*, Istituto editoriale cisalpino, Varese, 1971, 325.

Ml 3,1 nomina un «angelo del patto»¹² che entrerà nel tempio; secondo Dn 12,1 è Michele l'angelo deputato a vigilare sui figli del popolo di Israele e ancora nel 1739 Giovanni Marangoni scriveva:

Io non ho difficoltà alcuna di persuadermi che l'Arcangelo San Michele nel punto stesso che il Redentore morì sulla Croce incominciò ad esercitare la carica di Protettore della nuova Chiesa di Dio nascente e di attribuire anche al di lui ministero i grandi portenti che in tal occasione seguirono affinché nota fosse al Mondo la Divinità di Cristo già morto di modo che sino il Centurione, tutto che Gentile, esclamò: *vere hic homo filius Dei erat* (Marc. c. 15). Poiché l'oscurarsi del Sole contro l'ordinario corso della natura, lo spezzarsi de' Monti, lo scuotersi la Terra, lo spalancarsi de' Sepolcri, il risorgere degli antichi Cadaveri a nuova Vita, lo squarciarsi del velo del Tempio, tutte opere maravigliose le quali come spettanti all'Onnipotenza Divina appartenevano all'ufficio e ministero di S Michele, giusta il sentimento di S Gregorio (*Hom. 34 in Evang.*) *Quoties mirae virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur*. E con tali portenti diedesi principio alla conversione de' Gentili a Cristo subitamente dopo la di lui morte: posciaché il Centurione sudetto co' Soldati *Viso Terremotu et his quad fiebant timuerunt valde dicentes: Vere fili Dei erat iste* (Matth. c. 26).¹³

Chiunque egli fosse, l'angelo in questione sente un grande attaccamento per il popolo giudaico e stracciandosi le vesti manifesta la propria costernazione per doverlo abbandonare.

Gli angeli di Frashëri esprimono con i veli strappati analogo attaccamento ai guerrieri del loro popolo; il loro gesto però non sancisce l'abbandono, bensì l'identificazione con essi e vediamo subito il perché.

¹² «Ecco, io mando il mio messaggero a preparare la via davanti a me. E subito il Signore, che voi cercate, entrerà nel suo tempio, l'angelo del patto in cui prendete piacere, ecco, verrà», dice l'Eterno degli eserciti»

¹³ G. MARANGONI, *Grandezze dell'arcangelo San Michele nella chiesa trionfante, militante e purgante esposte in Dieci Lezioni ed altrettante Meditazioni e Considerazioni. Parte Prima, con la seconda in vari esempi, Per eccitare i cuori de' Fedeli alla di Lui divozione o per acquistare il Patrocinio di Esso in Vita ed in Morte. Dedicate ai nove cori de' SS. Angeli da Gio. Marangoni Vicentino Protonotario Apostolico, e già Canonico dell'insigne Cattedrale d'Anagni*. In Roma ed in Fermo 1763, per Filippo e Fabio Maria Lazzarini Stampatori Arcivescov. (Con licenza de' superiori), pag. 90.

Per rendere l'immagine dei veli lacerati Frashëri usa un linguaggio fortemente allusivo, operando scelte lessicali che consentono di cogliere, da una parte, l'intensità della partecipazione angelica alla sofferenza degli eroi morenti a Karbalâ, e dall'altra lo spessore della valenza culturale di tale sofferenza.

Poiché la traduzione italiana non rende il gioco polisemico del testo albanese, che implica significative risultanze sotto il profilo culturale, si rende necessaria un'analisi del lessico.

Riprendiamo i quattro versi che si riferiscono agli angeli:

ëngjëllitë duke qarë,	Gli angeli piangenti,
me fytyrëzë të vrarë,	con i veli stracciati,
menjëherë, gjith' i thanë:	tutti a una sola voce gli dissero:
«po të presin më kët'anë!»	«Ti aspettano qui fra poco!»

Nel *Dizionario della Lingua albanese di oggi*,¹⁴ alla parola *fytyrëz*¹⁵ si legge che si tratta di un sostantivo antico di genere femminile e vengono forniti i seguenti due significati, uno dei quali è seguito da un esempio riportato in corsivo:

1. Velo portato dalle donne per coprire il volto.
2. Visiera per il volto del guerriero. *Visiera di ferro.*

All'aggettivo *vrarë*¹⁶ il medesimo dizionario attribuisce ben cinque significati (anche in questo caso gli esempi sono riportati in corsivo); il quarto ed il quinto di questi significati hanno senso figurato; mi pare di capire che il quarto significato si debba riferire preferibilmente all'area dell'angoscia e della disperazione, mentre il quinto si connota piuttosto per stanchezza e depressione:

1. Che è stato colpito con un'arma o con qualcos'altro ed è morto (si dice degli uomini) o è stato abbattuto (degli animali). *Uomo ucciso. Animale abbattuto.*
2. Che è ferito a causa di qualcosa che lo ha colpito e danneggiato in una parte del corpo in cui si è formato un versamento o una piaga;

¹⁴ A. KOSTALLARI - J. THOMAJ (a cura di), *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*, Accademia delle Scienze della Repubblica popolare socialista di Albania, Istituto di Linguistica e Letteratura, Tirana 1984 (1^a ed. 1980).

¹⁵ *Ibidem*, ad locum.

¹⁶ *Ibidem*, ad locum.

che è ferito a causa di uno schiacciamento. *Con la mano schiacciata. Con i piedi schiacciati. È venuto con gli occhi pesti.*

3. Che è stato colpito e danneggiato e ha iniziato a corrompersi (frutta, verdura, ecc.). *Frutto (mela) andato a male. Foglie marcite. Rimuovere le parti deteriorate.*
4. In senso figurato: che è stato molto toccato interiormente, che ha un dolore spirituale profondo, che è ferito, triste; che prova un grande abbattimento, disperazione o pentimento. *Spiritualmente abbattuto. Uomo finito. Con il cuore a pezzi. Con la coscienza obnubilata. Senza prospettive.*
5. In senso figurato: stanco, esaurito, il cui aspetto abbattuto manifesta stanchezza, malessere o sfinimento. *Si sentivano morti. Vedere nero. Sfiduciato.*

Se ora riprendiamo il verso di Frashëri relativo ai veli stracciati degli angeli, possiamo dire che entrambi i significati di *fytyrëz* sono accolti: uno risulta evidente di primo acchito, mentre l'altro si coglie in trasparenza come risultato di rimandi allusivi innestati dal contesto. Dei cinque significati di *vrarë* ne sono accolti due; anche in questo caso uno è di evidenza immediata, mentre l'altro si evince dal gioco delle allusioni.

Vediamo meglio come ciò avviene e quali sono le risultanze culturali che ne discendono.

Il significato immediato di *fytyrëz* è il velo delle donne (in questo caso degli angeli), la cui lacerazione si attua o si è attuata in contemporaneità con quella delle visiere dei combattenti alidi, sicché il significato allusivo risulta essere la visiera dell'elmo di Hussein e dei guerrieri che combattono per lui, che sono morti o che, come lui, presto moriranno.

Il significato immediato di *vrarë* è quello che il dizionario elenca come terzo ed è riferito alle cose ed al loro sciuparsi: si sciupano fino a lacerarsi i veli degli angeli.

Il significato allusivo è quello che il dizionario colloca al primo posto e deve essere inteso come riferito alle persone: sono uccisi i guerrieri che combattono per Hussein e lo stesso Imam.

Sicché il verso in questione può essere letto in due modi:

1. gli angeli piangenti hanno i veli stracciati a causa di quanto sta avvenendo sulla terra;
2. gli angeli piangenti hanno le visiere lacerate a causa delle ferite mortali sia ricevute sia in procinto di essere ricevute.

Nella seconda lettura si deve applicare la figura retorica della metonimia, per cui l'aggettivo *vrarë*, riferito alla visiera, sarà da intendersi come riferito anche agli angeli-guerrieri. È evidente che si opera una sorta di identificazione fra gli angeli che rendono culto a Dio in cielo ed i guerrieri che stanno morendo sulla terra, ed è come se le ferite mortali inferte ai guerrieri fossero inferte anche agli angeli, guerrieri a loro volta, che per questo motivo hanno le visiere degli elmi lacerate, sicché il culto celeste degli angeli si identifica con l'atto cultuale del morire in battaglia per la causa di Dio. Sono gli angeli a piangere con i veli stracciati intorno al trono divino, ma al contempo sono i guerrieri morenti a rendere culto a Dio insieme agli angeli e la battaglia che si compie in terra acquista¹⁷ la valenza di guerra escatologica contro le forze del male.

Va detto inoltre che l'identificazione fra gli angeli ed i guerrieri operata da *Frashëri* implica la simultaneità dei due culti che si stanno celebrando rispettivamente in cielo e sulla terra e che tale simultaneità caratterizza anche le cerimonie di iniziazione *bektashi* ed è uno dei cardini del culto angelico trasmesso dalle fonti giudaiche e cristiane, quali la *Merkabah* giudaica, gli inni di Qumrân, ed alcuni testi del cristianesimo delle origini.

Vediamo brevemente come in ciascuna delle celebrazioni citate sia presente il carattere di contemporaneità fra il culto angelico e quello della comunità umana.

Nelle cerimonie di iniziazione *bektashi* il culto terreno si struttura a immagine di quello celeste ed è normato da quest'ultimo che funge da modello: la liturgia si svolge in luoghi allestiti in modo tale da risultare una sorta di ricostruzione della sede del trono divino attorniato dalla famiglia del profeta Maometto e da altri 'santi'

¹⁷ Anche il culto angelico di alcuni inni scoperti a Qumrân (cfr. *infra*) ha connessioni con la guerra escatologica ed anche nel movimento mistico giudaico della *Merkabah* (cfr. *infra*) il dato apocalittico è centrale, così come lo è nelle *Omèlie pasquali*, sicché andrà sottolineato il comune carattere apocalittico dei testi religiosi cristiani, ebraici ed islamici in esame.

islamici, primo fra tutti Hājī Baktāsh Veli. Ciascuno dei presenti alla cerimonia iniziatica occupa un posto ben preciso nella sala in cui si svolge il rito, in modo che ogni postazione terrena corrisponda e si identifichi con la postazione celeste occupata da un componente della corte divina.¹⁸

Il termine *Merkabah* (letteralmente carro-trono) designa un movimento mistico giudaico che si sviluppò a seguito della distruzione del tempio di Gerusalemme e fiorì dal I al IV secolo dopo Cristo.¹⁹ Esso era incentrato sull'esperienza di ascesa al trono divino, connotata in senso marcatamente apocalittico secondo l'ispirazione proveniente in prevalenza dal libro di Ezechiele;²⁰ il raggiungimento dell'estasi era ottenuto con formule di incantamento basate su inni angelici di origine biblica.²¹ Elemento centrale della *Merkabah* è la proclamazione della santità del nome divino (*Quedushah*=*Sanctus*), l'inno angelico basato sulla teofania di Is 6, 3, che viene fatta risalire all'anno 742 o 736 a.C. ed ebbe quasi certamente luogo nel tempio di Gerusalemme durante una celebrazione liturgica.²² Il tema fondamentale della *Quedushah* è il trono di Dio, Re dei re, attorniato dalla corte degli angeli che celebra il culto e inneggia alla santità del suo Nome; nella prima sezione del *Libro di Enoch*²³ (I sec.

¹⁸ J. K. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac Oriental, Londra 1994 (1^a ed. 1937), 175-201.

¹⁹ G. G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1965 (1^a ed. 1960).

²⁰ I. GRUENWALD, *Apocayptic and Merkavah Mysticism*, (= Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 14), Leiden-Köln 1980.

²¹ Ivi, 152; cf. E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, C.L.V. Edizioni liturgiche, Roma 1992, p. 232 nota 99.

²² B. D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sidney 1991, 14.

²³ Il *Libro di Enoch* è un insieme costituito da sei sezioni per un totale di 108 capitoli: *Libro dei Vigilanti* (cc. 1-36); *Libro delle Parabole o Parabole di Enoch* (cc. 37-71); *Libro dell'Astronomia o Libro dei Luminari Celesti* (cc. 72-82); *Libro dei Sogni* (cc. 83-90); *Lettera di Enoch* (cc. 91-105); *Conclusione* (cc. 106-108). Il *Libro di Enoch* è pubblicato in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, UTET, Classici delle religioni, Torino 1981, (ristampa 2006), 413-723. L'A. ha pubblicato anche il *Libro dei segreti di Enoch* ivi, II, 477-594.

a. C.), ossia il *Libro dei Vigilanti*,²⁴ gli angeli che si rivolgono a Dio (per denunciare il comportamento di Azazel) proclamano la santità del nome di Dio e si servono di espressioni analoghe alla prima parte del versetto 19 del Salmo 72 («Sia benedetto il nome della sua gloria per sempre!»),²⁵ un testo importante nella storia del *Sanctus* e per la formazione del *Benedictus*.

Anche il culto angelico della *Merkabah* è coordinato con le pratiche liturgiche settimanali e giornaliere della comunità umana ed anche nella letteratura prodotta da questo movimento, chiamata *hekhaloth* (palazzi divini), «il rito angelico ha luogo quando il popolo d'Israele recita la *Quedushah*, in modo che ci sia corrispondenza perfetta tra cielo e terra».²⁶

Temi di preghiera analoghi a quelli della *Quedushah* sono presenti in alcuni testi di Qumrân dal titolo significativo, che rimanda al culto del tempio: *Songs of the Sabbath Sacrifice*;²⁷ anche qui la

²⁴ SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, 413-512.

²⁵ «E dissero al loro Signore, al Re: "Poiché (sei) Signore dei signori, Re dei re, Dio degli dei; poiché il trono della Tua gloria è eterno ed il Tuo Nome è santo e glorioso in eterno, poiché Tu sei benedetto e glorioso; poiché hai fatto tutto ed il potere di ogni cosa è con Te e tutto, innanzi a Te, è chiaro e manifesto; poiché vedi tutto e non vi è alcuna cosa che Ti si possa nascondere, vedi, allora, quel che ha fatto Azazel come egli ha insegnato tutte le pravità sulla terra ed ha reso manifesti i segreti del mondo che si compiono nei cieli"» (*Libro dei Vigilanti*, 9,4-6; ivi, 475s.)

²⁶ GRUENWALD, *Apocayptic and Merkavah Mysticism*, 159; cfr. MAZZA *L'anafora eucaristica*, p. 232, nota 101.

²⁷ Alcuni frammenti relativi al culto degli angeli furono pubblicati da Strugnell nel 1959 (J. STRUGNELL [ed.], «The Angelic Liturgy at Qumrân-4Q Serek Shirot 'Olat Hassabbat», in *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. 7, Leiden 1959, 318-345); il titolo originale di un frammento è *Songs of the Sabbath Sacrifice*. Con questo titolo il materiale relativo al culto angelico (8 manoscritti molto danneggiati provenienti dalla grotta 4, piccoli frammenti dalla grotta 11 e un grande frammento da Masada) fu pubblicato una prima volta in edizione critica nel 1985 (C. A. NEWSOM [ed.], *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27, Scholars Press 27, Atlanta 1985). Fu poi riedito nel 1999: J. H. CHARLESWORTH - C. A. NEWSOM - B. A. STRAWN - H. W. L. RIETZ [edd.], *Angelic liturgy: songs of the sabbath sacrifice*, (= *The Dead sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek texts with English translation*. Vol. 4B [Progetto sui rotoli del Mar Morto del Seminario teologico di Princeton]), Westminster John Knox Press, Tubinga-Mohr Siebeck-Louisville, 1999. Nel 1996 i testi non biblici di Qumrân sono stati tradotti in italiano da Florentino García Martínez e Corrado Martone e

proclamazione della santità del nome divino avviene in simultaneità con il culto terreno nel tempio di Gerusalemme²⁸ e si può dire che gli inni angelici scoperti a Qumrân siano il frutto della rielaborazione dello stesso materiale che ispira il movimento della *Merkabah*.²⁹ Vediamo un brano che mostra tutto l'imbarazzo e il senso di inadeguatezza della comunità umana nell'unirsi all'assemblea degli angeli che rende il culto a Dio (4Q 400 [4QShirShabb^a] Fr. 2):

per lodare la tua gloria meravigliosa con gli angeli di conoscenza e le lodi del tuo regno con santi tra i san[ti]. Essi sono onorati in tutti i campi degli angeli, e temuti dalle assemblee degli uomini, meraviglia fra gli angeli e gli uomini. Proclamano il suo regale splendore a seconda della loro conoscenza ed esaltano [la sua gloria in tutti] i cieli del suo regno. [Intonano] salmi meravigliosi in tutte le altezze secondo ogni loro conoscenza, e tutta] la gloria del re degli angeli proclamano nei luoghi dove hanno le loro posizioni. *vacat* E [...] come saremo considerati fra loro? E come il nostro sacerdozio nelle loro postazioni? [La nostra santità come potrà essere simile alla] loro santità? Cosa è l'offerta della nostra lingua mortale in confronto alla conoscenza degli ange[li?...] alla nostra lode. Esaltiamo il Dio di conoscenza [...] santità. E la sua intelligenza è superiore a quella di

una seconda edizione è apparsa nel 2003 (F. G. MARTINEZ - C. MARTONE [edd.], *Testi di Qumrân* [Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 10], Paideia, Brescia 2003 [1^a ed. 1996]). I *Canti dell'olocausto del sabato* vi occupano le pagine 644-662.

²⁸ E. G. CHAZON, «Liturgical communion with the angels at Qumrân», in D. K. FALK - F. G. MARTINEZ - E. M. SCHULLER (edd.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumrân. Pro ce-edings of the third meeting of the International Organization for Qumrân Studies, published in memory of Maurice Baillet*, Brill, Oslo, 1988, 95-105.

²⁹ Questi inni contengono lodi a Dio ripartite per ciascuno dei primi tredici sabati dell'anno, così da ricoprire il primo quarto dell'anno solare. Nel complesso essi ritraggono il tempio celeste, il carro del trono divino e i vari gruppi angelici che partecipano con ruolo sacerdotale alla liturgia di lode. Vi sono anche riferimenti al loro ruolo nella guerra escatologica; la principale fonte di ispirazione per questo materiale è il libro di Ezechiele (CHARLESWORTH - NEWSOM - STRAWN - RIETZ [edd.], *Angelic liturgy*, 1-10). La simultaneità del culto celeste e di quello terrestre è stata messa in luce pressoché da tutti gli studiosi che si sono occupati di questa sezione del materiale di Qumrân: in particolare Mazza scrive che la liturgia celeste è «un vero e proprio sistema ermeneutico della liturgia terrestre come tale. Così il sacrificio di Qumrân è costituito dalla partecipazione, attraverso inni, della liturgia angelica» (MAZZA, *L'anafora eucaristica*, 233).

chiunque ha conoscenza [eterna...] santità. La santità del pr[imo...] ...
lin[gua di] conoscenza... decreti[...] gloria [...] ... [...].³⁰

La partecipazione al culto celeste viene ereditata in ambito cristiano da Cirillo di Gerusalemme e da Teodoro di Mopsuestia; lo si vede dalla centralità del *Sanctus* nelle anafore da essi commentate e dal fatto che la santificazione dell'assemblea liturgica discenda dal dire questa dossologia insieme agli angeli;³¹ in particolare Teodoro vede nella partecipazione alla liturgia angelica «il criterio stesso di verità della liturgia terrestre».³²

Ma molto prima del IV secolo il carattere normativo della liturgia angelica nei confronti della liturgia terrena va riscontrato nel «Testo del libro»; Teodoro di Mopsuestia chiamò così un'opera del cristianesimo delle origini che tratta della celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e la divide in cinque parti che premise rispettivamente a ciascuna delle sue ultime cinque omelie catechetiche.

Così il «Testo del libro» ci è pervenuto all'interno delle omelie di Teodoro e fu pubblicato insieme con esse in edizione critica nel 1949,³³ ma deve essergli riconosciuta piena autonomia e diversa

³⁰ MARTINEZ - MARTONE (edd.), *Testi di Qumran*, 645s.

³¹ Ecco un testo significativo di Cirillo: «È per questo motivo che noi diciamo questa dossologia, che ci è stata trasmessa dai Serafini, affinché, per la comunione di questo inno, noi siamo associati alle schiere celesti. Poi, dopo esserci santificati con questi inni spirituali, noi supplichiamo Dio, amante degli uomini, di inviare lo Spirito santo sui doni...» (*Catechesi mistagogiche* 5, 6-7, in A. PIEDAGNEL [éd.], *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* [= Sources chrétiennes, 126 bis], Paris 1988, 154). Ed ecco un analogo testo di Teodoro: «noi diciamo, acclamando la lode divina, la preghiera (= il *Sanctus*) che noi facciamo con tutte le potenze invisibili, per rendere il nostro culto a Dio; e noi abbiamo la stessa intenzione loro e facciamo una confessione simile alla loro, poiché è quella stessa che ci diede l'economia di Cristo nostro Signore: di divenire immortali e incorruttibili e di rendere il nostro culto con le potenze invisibili» (*Omelia* 16, 7, in R. TONNEAU – R. DEVRESSE [éd.], *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, [= Studi e testi, 145], Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1949, 545s.).

³² MAZZA *L'anafora eucaristica*, 228.

³³ TONNEAU – DEVRESSE (edd.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*.

collocazione temporale rispetto al vescovo di Mopsuestia.³⁴ Nel «Testo del libro» viene prescritta la partecipazione alla liturgia celeste come criterio di validità («dobbiamo pensare»...«bisogna ritenere») della liturgia terrena:

Innanzitutto bisogna dunque sapere questo: che ciò che prendiamo in nutrimento è una sorta di sacrificio che noi compiamo. Ecco infatti qual è l'opera del pontefice della nuova alleanza: offrire questo sacrificio, per mezzo del quale si è manifestato in che cosa consiste la nuova alleanza. Colui che ora è presso l'altare dobbiamo pensare che rappresenti un'immagine di questo pontefice. Bisogna ritenere che è una certa immagine (εἰκών) della liturgia di queste potenze invisibili che i diaconi rappresentano. Ora essi hanno anche un ornameto (σχήμα) che conviene alla realtà, dato che la loro veste esteriore è più sublime di loro. Sulla loro spalla sinistra essi gettano l'orarion (ὠράριον), che pende ugualmente dalle due parti.³⁵

Va inoltre segnalato che in un testo cristiano del IV secolo di origine siriana, le *Costituzioni apostoliche*, dopo che i Serafini ed i Cherubini hanno intonato il *Sanctus* e la moltitudine dei cori celesti ha risposto con il *Benedictus*,³⁶ la Chiesa celebrante sulla terra («Israele, la tua Chiesa terrestre, scelta tra le nazioni»³⁷), secondo la prassi della *merkabah*,

emulando le potenze celesti notte e giorno con cuore traboccante e anima risoluta canta: «Il carro di Dio diecimila volte più grande, migliaia ancor più di valorosi: il Signore è con loro, sul Sinai, nel santuario».³⁸

In conclusione si può dire che il culto angelico, l'immagine del trono divino e la simultaneità fra il culto celeste e quello terreno sono patrimonio comune che attraversa il giudaismo, il

³⁴ V. L. GUIDETTI, «Il "Testo del libro" in Teodoro di Mopsuestia», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 17₁ (2013), 5-71.

³⁵ *Omelia 15*, in TONNEAU - DEVRESSE (éd.), 461-463; per il testo italiano cfr. il mio «Il "Testo del libro" in Teodoro di Mopsuestia», 7.

³⁶ *Cost. ap.* VII, 35,3, in D. SPADA - D. SALACHAS (edd.), *Costituzioni dei santi apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, 179.

³⁷ *Cost. ap.* VII, 35,4, *ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

cristianesimo e l'islamismo (esiste ed è stata studiata anche una *merkabah* islamica³⁹).

Per quanto riguarda l'atteggiamento degli angeli piangenti, attoniti e sconvolti o addirittura con le vesti stracciate, si tratta di un dato più specifico che comporta un culto di morte. Lo troviamo - oltre che nel poema di Frashëri - nelle *Omèlie pasquali*, come si è detto in apertura del presente lavoro; ma qui la sofferenza degli angeli è un sentimento di breve durata, sul quale prevale di gran lunga l'esultanza per la morte-vittoria.

Si veda per esempio il seguente passo in cui la Pasqua viene definita «piaga mortale per la morte» con un uso, molto frequente nelle *Omèlie pasquali*, di quella forma particolare di antitesi che viene chiamata poliptoto:

Ecco cos'è la Pasqua:
 festività comune di tutti gli esseri,
 invio nel mondo della Volontà del Padre,
 aurora divina di Cristo sulla terra
 solennità perenne degli angeli e degli arcangeli,
 vita immortale del mondo intero,
 piaga mortale per la morte,
 nutrimento incorruttibile per gli uomini,
 anima celeste di tutte le cose,
 iniziazione sacra del cielo e della terra,
 annunciatrice di misteri antichi e nuovi,
 contemplati con occhi materiali sulla terra,
 ma compresi appieno solo in cielo.⁴⁰

Nemmeno Frashëri concede alla morte l'ultima parola ed anche per i *Bektashi* l'Imam Hussein continua a vivere e ad essere onorato;

39 J. HÄ MEEN-ANTTILA, «Descent and Ascent in Islamic Myth», in WHITING R. M. (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki 2001, 89-108 = <http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/pdf/hameen-anttila2001.pdf>, 47-67.

⁴⁰ Anonimo *Quartodecimano (Pseudo Ippolito), Sulla Santa Pasqua* 10, in CANTALAMESSA (ed.), *I più antichi testi pasquali della chiesa*, 67; cfr. anche nn. 106.107.108, pp. 93s.

si leggano in proposito i versi iniziali del canto XVIII del poema *Qerbelaja*:

Diell' ish duke përmbysur,
dita ishte më të ngrysur,
qiell' i tër' ishte nxirë,
e vërteta ish drobitur,
gënjeshhtëra ishte rritur.
Kështu dukej në të parë,
dhe nga puna, që kish ngjarë
mbretëronte Mavijsja,
s'kish të bënte Fatimeja,

Imam Hysejini ish vrarë,
Jezitit i vinte mbarë,
kishte mundur Syfjani,
edhe Shimri e Mervani,
kish'n mundur Perëndinë,
edhe Muhamet Alinë.
Po kjo nuk ish e vërtetë,
ishte një e rreme ndë jetë,
Imam Hysejini fitonte,
dh'e vërteta mbretëronte,
Imam Hysejn' ish nderuar,
Jeziti ishte shkretuar,
Hysejini mir nder për jetë,
Jeziti nëmën e shkretë,
Hysejini kish Perëndinë,
e Jeziti djallëzinë,
për Hysejnë përgjërohen,
në dashurit afërohen,
edhe sontë njerëzija
qajnë për ngjarjet' e tija,
Jeziti me gjithë shokë
nëmënë kanë mbi kokë
dhe këtu dhe nd'atë jetë,
dhe ndaj Zotit të vërtetë.
Kush do Muhamet Alinë,
edhe beson Perëndinë,
do Hasan' e Fatimënë
dhe qan për Imam Hysenë.

Il sole stava tramontando,
il giorno si era fatto più scuro,
tutto il cielo era nero,
la verità era oscurata,
la menzogna si era imposta.
Così sembrava a prima vista,
e come conseguenza dell'accaduto
regnava Moavia,
che nulla aveva a che fare con la famiglia di
Fatima;

l'Imam Husain era stato ucciso,
Yazîd si era stabilmente insediato,
Sufiano aveva vinto,
insieme a Shimri ed a Mervano;
avevano causato sofferenza a Dio,
ed anche a Maometto-Alì.
Ma questa non era la verità,
era la menzogna che è propria di questa vita;
in realtà l'Imam Hussein aveva vinto,
e la verità regnava,
L'Imam Hussein era onorato,
Yazîd era annientato,
Hussein otteneva la riconoscenza eterna,
Yazîd la maledizione per sempre,
Hussein aveva con sé Dio,
e Yazîd il diavolo,
per Hussein si fanno voti,
lui si invoca con amore,
ancora oggi la gente
piange per le sue sventure;
a Yazîd ed a tutti i suoi compagni
pende sul capo la maledizione
sia quaggiù, sia nell'altra vita,
da parte del vero Dio.
Chi ama Maometto-Alì,
crede anche in Dio,
ama Hassan e Fatima,
e piange per l'Imam Hussein,

nukë bën jezitërinë,
 djallëzin' e ligësinë,
 se ata, që janë vranë,
 e ranë dëshmimëtarë,
 ranë për një të vërtetë,
 q'ajo na nderon në jetë.
 Armikët' e mallëkuar,
 S'e kishinë kupëtuar,
 q'ata Zotërinj q'u vranë
 e nderuan Qerbelanë.
 Atje tek ra Zoti ynë,
 edhe gjithë gjak e mbynë,
 vete dhe sot njerëzija,
 falet nër këmbët të tija.
 O lule! Moj e vërtetë!
 Të qofshim falë për jetë!
 Zotërinj, ju kini vuar,
 neve na kini nderuar
 O vëllëzrë Shqipëtarë!
 Pa qasuni duke qarë,
 dhe mbani zi këtë ditë,
 t'u xbresë nga Zoti dritë.
 Pa kujtoni Qerbelanë!
 gjithë Zotëri një tanë! ⁴²

non commette le 'yaziterie',⁴¹
 le opere diaboliche e le cattiverie,
 perché coloro che sono stati uccisi
 e sono caduti come testimoni,
 sono caduti per una verità,
 che ci guida nella vita.
 I nemici maledetti
 non hanno compreso
 che quei Signori, che hanno ucciso,
 hanno reso illustre Karbalâ.
 Là è cadut o il nostro Signore:
 lo fecero affogare nel sangue!
 Ancora oggi l'umanità
 prega ai suoi piedi.
 O fiore! O verità!
 Che possiamo esserti grati per sempre!
 O Signori, voi avete patito
 e a noi avete dato onore.
 O fratelli Albanesi!
 Riunitevi in pianto
 e prendete il lutto in questo giorno,
 fin quando risplenderà la luce inviata da Dio.
 Ricordate Karbalâ!
 e tutti i nostri Signori!

Qui si vede anche un altro tratto del bektashismo albanese: il poeta si rivolge ai fratelli albanesi in nome del ricordo di Karbalâ, che deve diventare fattore di unità politica. Alla fine del secolo XIX si andava preparando in Albania la liberazione dal dominio turco; il movimento di rinascita nazionale ebbe in Naim Frashëri uno dei più illustri esponenti e sarebbe culminato con la dichiarazione dell'indipendenza e la creazione dello stato albanese nel 1912.

⁴¹ Si tenga presente che Iazîd è il nome del figlio di Moavia, della stirpe di Osman, capo delle truppe nemiche e che il termine turco *yezit* significa «empio, maledetto» e viene usato in albanese per indicare il diavolo stesso.

⁴² FRASHË RI (ed.), *Qerbelaja*, 239-241. La traduzione di questi versi si trova identica nel mio *L'Islam vicino. I Bektashi*, 66-68.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni di *Qerbelaja*

- FRASHËRI N. H. (ed.), *Qerbelaja*, Edizioni «Dituria», Bucarest 1898.
- LIBRERIA DHORI KOTI (ed.), *Qerbelaja prej H. Naim Frashëri*, Edizioni Dhorë Koti, Korcia 1934 (1^a ed. 1922).
- QOSJA R. (ed.), *Qerbelaja*, (= IDEM [ed.], *Naim Frashëri - Vepra 4*), Edizioni Rilindja, Prishtina 1986 (1^a ed. 1978).
- RRAHMANI N. (ed.), *Qerbelaja*, (= IDEM [ed.], *Naim Frashëri - Vepra 3*) Edizioni Faik Konica, Prishtina 2000.
- ÇABEJ P. (ed.), *Naim Frashëri. Qerbelaja*, Edizioni Arshi Çabej, Tirana 2001.
- VILA B. - BULO J. - FONDAZIONE «SAADI SHIRAZI» (edd.), *Naim Frashëri. Qerbelaja*, Edizioni Saadi Shirazi, Tirana 2011.
- QOSJA R. (ed.), *Qerbelaja*, (= R. QOSJA - J. BULO [edd], *Naim Frashëri - Vepra 3*, Collana «Visare të letërsisë shqiptare »), Edizioni Toena, Tirana 2007.
- VILA B. - BULO J. (edd.), *Naim Frashëri. Qerbelaja*, Edizioni Saadi Shirazi, Tirana 2011.

Fonti

- BONNER C. (ed.) *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel*, Christophers - University of Pennsylvania Press, London - Philadelphia, 1940.

- CANTALAMESSA R. (ed.), *I più antichi testi pasquali della chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, CLV Edizioni liturgiche, Roma 2009 (1^a ed. 1972).
- CHARLESWORTH J. H. - NEWSOM C. A. – STRAWN B. A. – RIETZ H. W. L. (edd.) *Angelic liturgy: songs of the sabbath sacrifice*, (= *The Dead sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek texts with English translation*. Vol. 4B [Progetto sui rotoli del Mar Morto del Seminario teologico di Princeton]), Westminster John Knox Press, Tubinga-Mohr Siebeck-Louisville, 1999.
- MARTÍNEZ F. G. - MARTONE C. (edd.), *Testi di Qumrân* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 10), Paideia, Brescia 2003 (1^a ed. 1996).
- MORESCHINI C. (ed.), *Tertulliani adversus Marcionem*, Istituto editoriale cisalpino, Varese, 1971.
- NEWSOM C. A. (ed.), *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27, Scholars Press 27, Atlanta 1985.
- PIEDAGNEL A. (éd.), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (= *Sources chrétiennes*, 126 bis), Paris 1988.
- SACCHI P. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, UTET, Classici delle religioni, Torino 1981, (ristampa 2006).
- SPADA D. - SALACHAS D. (edd.), *Costituzioni dei santi apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001.
- STRUGNELL J. (ed.), «The Angelic Liturgy at Qumrân-4Q Serek Shirot 'Olat Hassabbat», in *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. 7, Leiden 1959.
- TONNEAU R. – DEVRESSE R. (édd.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, (= *Studi e testi*, 145), Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1949.

Studi

- BIRGE J. K., *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac Oriental, Londra 1994.

- CANTALAMESSA R., *L'omelia "In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma: Ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo*, edizioni Vita e pensiero, Milano 1967.
- CHAZON E. G., «Liturgical communion with the angels at Qumrân», in D. K. FALK - F. G. MARTÍNEZ - E. M. SCHULLER (edd.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumrân. Proceedings of the third meeting of the International Organization for Qumrân Studies, published in memory of Maurice Baillet*, Brill, Oslo, 1988, 95-105.
- GUIDETTI V. L., «Il "Testo del libro" in Teodoro di Mopsuestia», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 17₁ (2013), 5-71.
- EADEM, *L'Islam vicino. I Bektashi*, Lionello Giordano editore, Cosenza 2009 (1^a ed. 2002).
- GRUENWALD I, *Apocayptic and Merkavah Mysticism*, (= Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 14), Leiden-Köln 1980.
- HÄMEEN -ANTTILA J., «Descent and Ascent in Islamic Myth», in WHITING R. M. (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki 2001, 89-108 = <http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/pdf/hameen-anttila2001.pdf>, 47-67.
- MARANGONI G., *Grandezze dell'arcangelo San Michele nella chiesa trionfante, militante e purgante esposte in Dieci Lezioni ed altrettante Meditazioni e Considerazioni. Parte Prima, con la seconda in vari esempi, Per eccitare i cuori de' Fedeli alla di Lui divozione o per acquistare il Patrocinio di Esso in Vita ed in Morte. Dedicate ai nove cori de' SS. Angeli da Gio. Marangoni Vicentino Protonotario Apostolico, e già Canonico dell'insigne Cattedrale d'Anagni*. In Roma ed in Fermo 1763, per Filippo e Fabio Maria Lazzarini Stampatori Arcivescov. (Con licenza de' superiori).
- MAZZA E., *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, C.L.V. Edizioni liturgiche, Roma 1992.

- ROSSI E. - BOMBACI A., *Elenco dei drammi religiosi persiani (Fondi mss. vaticani Cerulli)*, Città del Vaticano 1961.
- SCHOLEM G. G., *Jewish Gnosticism, Merkabah mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1965 (1^a ed. 1960).
- SPINKS B. D., *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sidney 1991.

Strumenti

KOSTALLARI A. - THOMAJ J. (a cura di), *Fjalor i Gjuhës Së Sotme Shqipe*, Accademia delle Scienze della Repubblica popolare socialista di Albania, Istituto di Linguistica e Letteratura, Tirana 1984 (1^a ed. 1980).

Eriona TARTARI

**TRADUCTIONS DE ROUSSEAU EN ALBANAIS ;
QUELQUES RÉFLEXIONS THÉORIQUES, AU -DELÀ
DE L'HISTOIRE DE LA RÉCEPTION D'UN TEXTE**

La place du traducteur dans les études albanologiques est, la plupart du temps, quasiment ignorée ou sous-estimée. C'est peut être l'héritage d'une époque où le nom de l'auteur restait au centre de la diffusion et l'on ne s'intéressait finalement qu'à l'impact que tel ouvrage ou telle pensée a pu avoir sur la société d'accueil. Peu songent, même aujourd'hui, que cette intervention n'a été possible que grâce au traducteur dont le nom s'inscrit en tout petit comparé à celui de l'auteur.

Cette pratique courante s'appuie, au fond, sur une hypothèse : celle selon laquelle le traducteur ne serait qu'un maillon technique entre l'auteur et le lecteur de la société d'accueil. La traduction serait, comme la monnaie, un équivalent qui peut exprimer toutes les valeurs, tous les objets, toutes les situations. Au fond, la traduction brillerait par la transparence, en se faisant oublier.

Ce point de vue banal et banalisé est évidemment discutable et ne peut sérieusement être soutenu. Bien sûr, nous écarterons les cas où la traduction est mauvaise, c'est-à-dire trahit sa mission. Alors, il est facile de se rendre compte que le travail du traducteur n'était pas secondaire ou évident. On voit apparaître tous les « pièges » de la traduction, avec les « contresens » et les « faux-sens ». Mais c'est un cas limite et il vaut mieux s'attaquer aux situations où la traduction, sans être fautive, est approximative et commet des erreurs qui ne peuvent être décelées que par celui qui connaît les deux langues d'expression. Dans ces cas, on est au cœur du problème : comment la transposition dans une autre langue est-elle possible, qui respecte, non seulement le sens mais aussi le style et cette caractéristique indéfinissable que l'on pourrait appeler l'esprit d'une expression ?

Lorsque la traduction se fait oublier, c'est qu'elle est le fruit d'un immense travail et pas seulement d'une intuition. La traduction est un mode de passage d'une culture à une autre culture : en ce sens, elle est instrument de communication.

Elle rappelle ainsi qu'aucune culture n'est fermée sur elle-même et «incompréhensible» pour ceux qui n'y appartiennent pas. Elle est même la démonstration que les cultures ne se confrontent pas dans un «choc»¹ mais sont autant d'expressions de la vie sociale, transposables dans d'autres vocabulaires.

Pour autant, il ne faut pas méconnaître la spécificité et la réelle difficulté que représente chaque culture comme univers de sens, qui nécessite un détour par l'histoire notamment. Ainsi, la culture française des Lumières ne se réduit pas à un vocabulaire et à quelques propositions philosophiques empruntées à Voltaire, à Rousseau ou à Diderot. Elle suppose pour être comprise, la connaissance d'une multitude de phénomènes historiques, politiques, culturels, artistiques qui constituent la substance de cette culture très spécifique. Il faut ensuite trouver les mots et les expressions qui auront du sens dans une autre culture où ni l'histoire, ni les modes d'expression ne sont semblables.

Cet avertissement est particulièrement important quand on mesure la distance qui sépare la France de l'Albanie, ainsi que le XVIII^e siècle du XXI^e siècle. Dans les deux dimensions culturelles et temporelles, la traduction représente une entreprise considérable.

La pensée de Rousseau, souvent mal connue parce que simplifiée et réduite à quelques aphorismes, est extrêmement complexe. L'unité qui la traverse est bien un rapport au Pouvoir tout à fait innovant. Rousseau n'est pas seulement un philosophe des Lumières, porteur de la Raison et du nouveau paradigme de la Nature, mais aussi un solitaire à contre-courant de ses contemporains. Ses amitiés, puis ses ruptures avec Voltaire, Diderot ou Hume n'en sont que l'aspect le plus visible et le plus psychologique. En réalité, Rousseau est, à lui seul, un univers de sens qui sous l'apparente simplicité du style cache une redoutable complexité. C'est donc une gageure que de vouloir traduire Rousseau dans une autre langue et une autre époque.

Au-delà des difficultés de la langue albanaise, ce sont les enjeux directement politiques de la philosophie de Rousseau qui posent problème. L'œuvre de l'auteur du *Contrat Social* et de l'*Emile* est une construction politique qui tente de penser et de construire une société et un « homme nouveau ».

Toute société qui se donne un projet de construction ou de reconstruction peut donc être tentée de trouver dans Rousseau une part de son inspiration : mais celle-ci doit souvent s'accommoder de définitions et de présupposés tout à fait différents. De là, naissent les

¹ Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, O. Jacob, 2003.

interprétations de sens, mais aussi les dérives possibles pour «adapter» l'œuvre à un contexte et à des objectifs absolument différents.

En ce sens, la traduction de Jean-Jacques Rousseau en albanais nous donne des indications précieuses sur la société albanaise, dans la manière dont elle «recrée» une pensée, en prétendant seulement la traduire. Cette situation est d'autant plus visible lorsque, avec des coupures et des commentaires, le traducteur s'autorise à reconstruire le texte pour y faire apparaître un jugement qui est extérieur à l'œuvre.

Le texte de Jean-Jacques Rousseau peut être lu à deux niveaux : un niveau proprement littéraire, qui s'exprime par un certain vocabulaire, une rhétorique, le jeu et la variété de différents registres ou tonalités, un certain rythme de l'écriture, un style personnel qui touche le cœur autant que l'esprit par les qualités de rigueur et de précision des énoncés ; d'autre part, un niveau philosophique qui s'intéresse au sens, à la démonstration, à la construction théorique d'un point de vue.

Evidemment, les deux niveaux ne sont pas séparés, mais au contraire, s'appellent continuellement l'un l'autre, Rousseau et soucieux de développer une « thèse » sur l'éducation, mais il n'oublie pas que celle-ci doit être mise dans une forme de perfection stylistique.

Au-delà d'une histoire de la réception du texte de Rousseau en Albanie nous voulons traiter le niveau littéraire et les choix faits dans une pratique réelle de la traduction de l'*Emile* de Rousseau, car l'aspect proprement philosophique, le fond même de la démonstration rousseauiste pourra être abordé et compris à l'issue de cette analyse littéraire.

Or, prétendre faire le choix délibéré d'une philosophie de la traduction qui consisterait à s'efforcer de rendre un aspect du texte plutôt qu'un autre, ce serait oublier que la pratique même de la traduction peut évoluer au fil des mois de ce long travail et que de toute façon on ne fait pas toujours effectivement ce que l'on avait décidé de faire. L'acte même de traduire est une navigation au long cours, il n'est donc pas une activité aisément définissable d'un point

de vue théorique. Il y a entre le travail même du traducteur et la théorie de la traduction à peu près la même différence qu'entre écrire et faire de la critique littéraire². Traduire relève donc plus d'une volonté et d'un sentiment que de la mise en œuvre d'un programme clair et distinct. Rien n'est donc absolument tranché, ni définitif. On peut ressentir le besoin de rendre en albanais, au-delà des questions purement linguistiques qui ne sont pas notre objet, les composantes essentielles d'une écriture cohérente et systématique qui nous propose, à travers le roman d'*Emile*, une analyse de l'identité humaine. Notre pratique de traduction est même née d'un désir et d'une curiosité : comment rendre accessible à un public albanais, dans une société en pleine mutation politique, sociale et idéologique, un texte comme l'*Emile* ? Il fallait le rendre dans sa totalité et sa cohérence interne, puisque le choix de ne traduire que quelques extraits significatifs n'aurait pas permis de rendre justice à l'ambition philosophique totalisante qui est celle de Rousseau. Sur ce point au moins notre choix était clair : ne pas nous contenter, comme ce fut le cas à l'époque du communisme, d'extraits, même d'une longueur raisonnable et honnêtement traduits, mais qui, justement parce qu'ils ne sont que des extraits, faussent la pensée d'un auteur aussi systématique que Rousseau. Comme on dit en linguistique, c'est le contexte qui fait le texte et non pas l'inverse. La tâche du traducteur est donc de « faire passer » un système de discours, d'en trouver un équivalent, et ce faisant, de « faire passer » une situation historique et sociale, un champ de débats idéologiques propre aux années 1760, et aussi un engagement et une émotion qui s'expriment dans le texte.

Contrairement à une logique banale, la traduction ne vise pas seulement des mots, puis des phrases pour terminer comme restitution du discours. En réalité, le processus que nous pouvons suivre est absolument inverse : nous pouvons lire et méditer d'autres textes de Rousseau que l'*Emile* (*Discours sur l'inégalité*, *Du Contrat Social*, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *Confessions*, extraits d'autres ouvrages) afin de nous familiariser progressivement avec sa pensée et son écriture. Nous pouvons ainsi partir du discours rousseauiste dans son ensemble, et dans son caractère systématique, pour « descendre » progressivement vers la phrase puis vers les mots de notre texte. C'est ce tout qui fait la partie et non pas l'inverse. Nous suivons ainsi l'opinion et le conseil d'Henri Meschonnic :

² Les grands critiques littéraires sont bien entendu des écrivains (Chateaubriand, Stendhal, Proust, Julien Gracq, etc.) et la critique est alors un genre littéraire parmi d'autres. Il arrive que la critique universitaire se hausse au niveau d'une véritable écriture (Roland Barthes, etc.).

*Un texte n'est pas dans une langue comme un contenu dans un contenant. Dans cette mesure, ce n'est pas des langues qu'on traduit. Mais un discours d'une langue. C'est parce que le discours est l'activité historique des sujets, et non simplement l'emploi de la langue par le discours. Qui n'a lieu qu'une fois. Le sujet étant la fonction de l'effet de cette transformation de la langue par le discours. Cette activité connaît bien des degrés. Et des imitations. Il faut que tout le monde vive. Mais certains, indiscutablement, plus fort que d'autres*³.

Il y a une langue de Rousseau et c'est cette langue qu'il convient d'apprendre avant de se lancer dans le travail de traduction de l'une des œuvres écrites précisément dans cette langue.

Partir de l'unité ou de la totalité du texte nous aide à comprendre et donc peut-être à mieux traduire les mots et surtout les mots porteurs de concepts. Ainsi, nous retrouvons les théories de la traduction élaborées par W. Benjamin au début du siècle passé⁴.

Dans le cas qui nous occupe, il apparaît vite que certains champs sémantiques français ne trouvent pas leurs équivalents stricts en albanais : c'est le cas de certains mots-clés du langage de Rousseau qui recouvrent des concepts absolument nécessaires pour comprendre son texte. On peut tenter de remédier à cette difficulté en traduisant « mot à mot » du français vers l'albanais : Cette opération permet de rendre dans une grande mesure la langue utilisée dans sa dimension philologique et philosophique, mais gâche la dimension littéraire. Il faut rappeler que notre traduction est la première traduction intégrale du texte de Rousseau en albanais, qu'elle ne peut donc prendre appui sur une tradition antérieure de traduction de ce texte et qu'elle s'adresse d'autre part à un lecteur albanais qui n'est en aucune façon préparé à recevoir un texte qui lui est presque totalement étranger, et dont les thèmes, les notions, le style n'appartiennent pas à son patrimoine intellectuel, à son bagage conceptuel, à sa culture même proprement littéraire. Il n'y a aucune familiarité, aucune complicité préalable entre le lecteur albanais visé par la traduction et le texte de Rousseau. Bien au contraire des concepts, des schémas de pensée, des références, qui lui viennent de près d'un demi-siècle d'enseignement dogmatique « marxiste-léniniste », risquent fort de faire écran entre le lecteur albanais d'aujourd'hui et le texte de Rousseau et de conduire ce lecteur sur la

³ Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Paris : éd Verdier, 1999, p. 152.

⁴ Wollter Benjamin.

voie d'erreurs d'interprétation et de malentendus. Ces modes de pensée hérités de l'époque de la dictature restent, il faut bien le dire, toujours aujourd'hui très prégnants dans un système universitaire albanais qui remonte à l'époque du « communisme » et qui n'a pas connu depuis de remise en cause fondamentale de ses concepts, de ses démarches, et de ses méthodes pédagogiques.

Il faut rappeler que la terminologie philosophique albanaise a été pendant longtemps confisquée par le seul matérialisme historique, introduit par les Soviétiques, c'est-à-dire non pas dans sa version allemande critique originelle, mais dans sa dégénérescence dogmatique, loin de l'esprit de recherche et de libre débat du Siècle des Lumières, alors même que la philosophie albanaise de cette époque s'en réclamait. Retrouver des mots de la philosophie des Lumières fait donc affronter le traducteur non seulement aux mots-clés, mais à toute une textualité, à un contexte, et à des phénomènes d'intertextualité complexe souvent dissimulée dans le même mot. Ce qui nous amène à une autre possibilité de traduire, qui consisterait à développer des notions du texte original par des périphrases, en s'efforçant de trouver par de brefs commentaires des équivalents adaptés aux possibilités présentes de la langue d'arrivée.

L'opération de la traduction se situe en l'occurrence dans un lexique dont les champs sémantiques ne sont souvent pas superposables d'une langue à l'autre, cependant que les syntaxes ne sont pas équivalentes, que les tournures des phrases appartiennent à des héritages culturels différents, que les connotations quasi « muettes » surchargent différemment les dénnotations les mieux cernées. Prenons un exemple parmi les nombreux exemples possibles qu'offre le passage d'un texte à l'autre sur la difficulté de rendre les connotations culturelles et philosophiques ou religieuses. Rousseau écrit :

La lettre tue et l'esprit vivifie. Il s'agit moins d'apprendre un métier pour savoir un métier, que pour vaincre les préjugés qui le méprisent. Vous ne serez jamais réduit à travailler pour vivre. Eh ! tant pis, tant pis pour vous ! Mais n'importe, ne travaillez point par nécessité, travaillez par gloire. Abaissez vous à l'état d'artisan pour être au dessus du vôtre. Pour vous soumettre la fortune et les choses, commencez par vous en rendre indépendant. Pour régner par l'opinion, commencez par régner sur elle⁵.

⁵ *Emile ou de l'éducation*, p. 471.

On peut tout d'abord remarquer que rares sont les lecteurs albanais d'aujourd'hui qui ont une culture biblique et plus rares encore ceux qui pourraient reconnaître au début de ce texte de Rousseau une citation sans guillemets de l'Evangile, qui va de soi pour Rousseau lui-même bien entendu et qui est familière à tous ses lecteurs français du XVIII^e siècle. En albanais la rhétorique d'une antithèse entre la lettre et l'esprit ne trouve aucun équivalent et la traduction littérale d'une telle opposition n'aurait aucun sens. Il est évident d'autre part que des mots comme «nécessité», «gloire», «fortune», « opinion » s'inscrivent dans une tradition à la fois rhétorique et philosophique qui remonte à la littérature latine dont Rousseau (et Diderot, admirable commentateur de Sénèque) et ses lecteurs étaient de bons connaisseurs. Ces mots sont chargés de toute une histoire, d'une riche mémoire sémantique et suscitent aussitôt dans l'esprit du lecteur cultivé de Rousseau tout un cortège de réminiscences plus ou moins explicites qui, de Sénèque notamment aux écrivains de Port-Royal et aux orateurs sacrés du XVII^e siècle (attentivement lus par Rousseau aux Charmettes), accompagnent le texte et l'enrichissent de résonances et d'échos multiples. C'est cette culture partagée qui donne au texte toute sa profondeur et c'est cette culture que ne partage pas le lecteur albanais d'aujourd'hui, pour qui les mots albanais qui vont traduire « nécessité », « gloire », « fortune » « opinion », etc. ont simplement le sens du dictionnaire. Quant au mot du Christ, à la citation scripturaire, elle va totalement lui échapper, et ce même lecteur ne sera pas du tout sensible à la manière de Rousseau qui consiste tout naturellement à se référer à Jésus pour accréditer sa propre pensée et, au passage, son éloge de l'état d'artisan. D'autant que le lecteur albanais prévenu par l'éducation qu'il a reçu aura tendance à considérer le Siècle des Lumières et le christianisme comme rigoureusement antinomiques. On voit que les contresens guettent le lecteur à bien des passages du texte. C'est à cette situation complexe et hétérogène que le texte de Rousseau en l'occurrence (et tout texte étranger en général) doit sa difficulté de traduction, d'où la quasi impossibilité d'une entière fidélité au texte de Rousseau.

En ce qui concerne le rythme⁶ et la rhétorique de l'œuvre à traduire, deux possibilités s'offrent au traducteur. Ou bien respecter

⁶ Nous prenons ici le mot au sens que lui donne Henri Meschonnic.

le plus fidèlement possible le rythme et la rhétorique de l'original, même s'ils semblent peu naturels et passent mal dans la langue de la traduction. Ou bien s'éloigner de la rhétorique de l'original, négliger son rythme et transposer la facture du texte original dans un rythme et dans une rhétorique propres à la langue d'accueil. On prendra volontairement un exemple dans un extrait du début de l'*Emile*, puisque cet incipit est tout à fait révélateur et symptomatique des

principes de traductions qui ont guidé Paparisto⁷. Quand on lit Paparisto et qu'on a accès à titre de comparaison au texte de Rousseau, on s'aperçoit vite que Paparisto, dans sa traduction de l'incipit du livre I de l'*Emile*, néglige la figure rhétorique de l'anaphore qui pourtant structure tout le paragraphe. Cette anaphore est un procédé de mise en valeur qui insiste bien sur «l'homme» désigné comme tel dès la première phrase du roman. L'effet de style voulu par Rousseau disparaît du texte albanais de Paparisto, et du même coup la signification de cette présence insistante de «l'homme» au premier paragraphe du livre. Tout est perdu, ou du moins l'essentiel : forme et signification. Quand on lit le texte albanais de 1966, on n'a plus du tout l'impression de lire du Rousseau :

1 Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses :
 tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à
 nourrir les productions d'une autre; un arbre à porter les fruits
 d'un autre. Il mêle et confond les climats, les éléments, les
 saisons. Il mutile son chien, son cheval, son esclave. Il
 bouleverse tout, il défigure tout : il aime la difformité, les
 monstres. Il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas
 même l'homme; il le faut dresser pour lui comme un
 cheval de manège; il le faut contourner à sa mode comme un
 arbre de son jardin. Sans cela tout irait plus mal encore, et
 notre espèce ne veut pas être façonnée à demi. Dans l'état où
 sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa
 naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de
 tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les
 institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons
 submergés, étoufferaient

⁷ *Emile ou de l'Education*, après la publication d'un résumé de Gani Daiu en 1938, apparaît traduit partiellement en albanais en 1966. Cette traduction a été réalisée par Sotir Paparisto. Voir aussi : E. Tartari, *Antirousseauismes*, Slatkine, Genève, 2013.

10 en lui la nature, et ne mettraient rien à la place. Elle y serait comme un arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin, et que les passants font bientôt périr en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens. C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyant mère, qui sus t'écarter de la grande route, et garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines! Cultive, arrose la

15 jeune plante avant qu'elle meure; ses fruits feront un jour tes délices. Forme de bonne heure une enceinte autour de l'âme de ton enfant : un autre en peut marquer le circuit; mais toi seule y dois poser la barrière. On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation. Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eut appris à s'en servir; elles lui seraient préjudiciables en empêchant les autres de songer à l'assister; et abandonnée à

20 lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins. On se plaint de l'état de l'enfance! on ne voit pas que la race humaine eut péri si l'homme n'eut commencé par être enfant. Nous naissons faibles, nous avons besoins de forces; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donnée par l'éducation⁸.

La traduction de Papparisto⁹, 1966

1 Gjithëçka që del prej dorës së krijuesit është e mirë, gjithçka që bie në duart e njeriut prishet. Ky e detyron një tokë të ushqejë bimë të një toke tjetër, një dru të mbajë pemët e një tjetre, përzien dhe ngatërron klimën, elementet, stinat; gjymton qenin e tij, kalin e tij, përmbys gjithçka, au prish fytyrën të gjithave, i pëlqejnë format e prishura, përbindëshat; asgjë nuk i pëlqen ashtu si e ka bërë natyra

⁸ Emile ou de l'éducation, p. 245-246.

⁹ Une remarque peut porter déjà sur la traduction du titre de Rousseau : en effet, le mot « éducation » peut être rendu en albanais par deux mots différents, qui ont une légère différence de sens : « edukimi », qui est la formation morale et civique, appartient à la terminologie utilisée dans la philosophie communiste, et « edukata » qui est beaucoup moins chargé de sens politique et moral, a des connotations davantage scolaires et familiales. Le choix fait par Papparisto est discutable ; il vise à souligner le seul aspect pédagogique du texte, sans oser présenter l'ouvrage comme un élément de l'éducation politique et sociale.

5 as edhe njeriu vetë; edhe këtë duhet ta mësojë sipas qejfit të tij si një kalë cirku, duhet ta çformojë si pas zakonit e vullnetit të tij si një pemë të kopshtit të tij. Përndryshe punët do të shkonin edhe më keq, e fara jonë nuk do të marrë një edukatë gjysmake. Në këtë gjëndje ku kanë arritur punët, një njeri i braktisur në fatin e tij që kur lind, midis të tj erëve do të ishte më i prishuri i të gjithëve. Paragjykimet, autoriteti, domosdoshmëria, shembëlli, të gjitha institucionet shoqërore, në të cilat ndodhemi të zhytur, kishin

10 për ta mbytur natyrshmërinë e tij dhe nuk do të vinin asgjë në vendin e duhur. Natyrshmëria e tij do të ishte si një kallam që rastësisht mbin në mes të rrugës dhe që udhëtarët ia rrezikojnë jetën duke e prekur nga çdo anë dhe duke e përkulur nga drejtime tëndryshme. Ty po të drejtohem, o nënë e dashur e parashikonjëse, që dite të la rgosh prej rrugës së madhe e ta ruash kallamin e porsalindur prej goditjes së opinioneve njerëzore. Kultivoje, ujite bimën e re para se të vdesë; pemët e saj do të krijojnë një

15 ditë kënaqësinë tënde. Rrethoje sa më shpejt shpirtin e fëmijës tënde me një mur sigurimi: ndokush tjetër mund ta shënojë rrethimin, por gurët duhet t'i veshë vetë. Bimët i rritin me anë të kujdesjeve dhe njerëzit me anë të edukatës. Në qoftë se njeriu do të lindte i rritur dhe i fortë, shtati dhe fuqia jo vetëm që nuk do t'i hynin në punë, deri sa të mësonte si t'i përdorte, por do të ishin edhe të dëmshme, mbasi të tjerët as që do të mendonin t'i vinin në ndihmë e kështu, i lënë vetëm në fatin e tij, do të vdiste nga

20 vuajtjet, para se t'i njihte nevojat e tij. Njerëzit ankohen për kohën e fëminisë e nuk e shohin se raca njerëzore do të ishte në rrezik të zhdukej, në qoftë se njeriu nuk do të ishte më parë fëmijë. Na lindim të dobët¹⁰, kemi nevojë për fuqi, lindim të xhveshur nga të gjitha, kemi nevojë për ndihmë e mbrojtje, lindim torollakë, kemi nevojë për gjykim. Të gjitha ato që na mungojnë kur lindim e për të cilat kemi nevojë kur të rritemi, na jepen me anë të edukatës¹¹.

Le thème dominant des deux premiers paragraphes est celui de l'influence de l'homme sur l'éducation de l'enfant, selon une écriture répétitive qui structure le texte et lui donne sa force. La

¹⁰ La forme du pronom personnel « na » (nous) ne s'utilise plus dans l'albanais littéraire.

¹¹ Emili ose mbi edukatën, p 16, 17, përktheu Sotir Paparisto.

traduction de 1966, au niveau même du rythme, en tentant de viser le plus naturel possible, ne respecte pas le mouvement du texte de Rousseau, mais s'attache à produire un rythme différent qui du reste passe bien en albanais, mais au prix d'une trahison de l'original et en faisant de la traduction une « désécriture » du style de Rousseau. Il est vrai que cette traduction donne l'impression d'un texte original, mais le lecteur bilingue découvre assez facilement l'infidélité d'une telle ambition. Au fond la traduction de Papparisto est « une belle infidèle » comme on disait au XVII^e siècle, époque où les doctes aussi bien que les mondains savaient s'en contenter¹².

Dans le premier paragraphe du livre I auquel nous nous référons, Rousseau use à sept reprises du pronom personnel masculin de la troisième personne, anaphorique de « l'homme » à la clause de la première phrase : *il force..., il mêle..., il mutile..., il bouleverse..., il défigure..., il aime..., il ne veut rien tel que l'a fait la nature*. Cette anaphore, comme nous l'avons déjà dit, disparaît complètement de la traduction de 1966. Dans ce dernier texte, nous ne trouvons plus qu'une seule occurrence d'un pronom, et encore n'est-ce plus un pronom personnel, mais un pronom démonstratif, pour désigner « l'homme » nommé dans la première phrase : « *Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme* ». Aucune contrainte syntaxique propre à la langue albanaise n'obligeait le traducteur à renoncer à l'anaphore du pronom personnel, qui pouvait fort bien passer en albanais. C'est donc sans raison qu'il se montre infidèle à la fois à la lettre, à la rhétorique et à l'effet littéraire du texte original. Nous avons comparé cette traduction albanaise de 1966 à une traduction italienne qui elle aussi fait l'impasse sur l'anaphore. Cette dernière traduction, qui bénéficie pourtant d'une post-face de Claude Lévi-Strauss, n'hésite pas par ailleurs à couper le texte de Rousseau de nombreux intertitres, qui sont bien entendu des ajouts pour aider le lecteur à se repérer et à circuler dans le texte, à y retrouver tel développement célèbre.

D'ailleurs il n'est pas plus naturel de dire en albanais « *ky* » (celui-ci), que « *ai* » (il).

Ces suppressions et ces ajouts changent le rythme du texte original ; par exemple le traducteur bouleverse complètement et sans

¹² Après tout la belle traduction des « Mille et une nuits » d'Antoine Galland sera encore au début du XVIII^e siècle « une belle infidèle », par comparaison par exemple à la récente traduction de Jamal Eddine Bencheikh et André Miquel dans la Pléiade.

raison grammaticale l'ordre même de la première phrase et en modifie même le vocabulaire. Il écrit : « *Tout qui sort des mains du créateur, [...]* »; Alors que dans le texte de Rousseau est : « *Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses [...]* ». La force de l'affirmation rousseauiste initiale disparaît, la notion fondamentale qu'exprime le mot « bien » dès l'incipit est renvoyée à la suite, la valeur d'aspect du gérondif « sortant » est négligée et la périphrase de « l'auteur des choses » se trouve purement et simplement escamotée au profit d'un commentaire, « créateur », comme le fait également la traduction italienne qui, peu soucieuse de précision, parle tout simplement de « Dio ». Pour paraphraser Pascal, et s'il y a des lieux où il faut appeler Paris Paris et d'autres où il faut l'appeler capitale du Royaume, il y a de même des lieux où Rousseau appelle Dieu Dieu et d'autres où il peut l'appeler « l'auteur des choses » ou « l'auteur de mes jours » ou encore « le créateur », et toutes ces désignations différentes ou périphrases ne sont pas équivalentes, ni synonymes, alors même qu'elles désignent le même personnage. Ces multiples légères modifications ne sont pas seulement le signe d'une désinvolture à l'égard du texte que l'on traduit, elles ne manifestent pas seulement un manque de respect et de fidélité aux nuances de l'original, elles contribuent à fausser et gauchir le sens et bien entendu à travestir la poétique du texte original. Le bouleversement de la ponctuation voulue par Rousseau dans la traduction albanaise de 1966, ainsi d'ailleurs que dans la traduction italienne de 1997, transforme complètement la rhétorique du texte. La concision énergique, la brièveté des phrases de l'original, sont perdues et se trouvent métamorphosées en une longue phrase de style périodique. Alors que Rousseau articule en six phrases nettement distinctes son premier paragraphe, ses traducteurs albanais et italien coupent ce premier paragraphe en seulement deux phrases, ce qui n'est tout de même pas une petite différence. Le rythme du texte est perdu ; sa respiration n'est plus la même ; les silences marqués, qui ponctuaient le texte et soulignaient des structures ternaires comme « les climats, les éléments, les saisons » ou « son chien, son cheval, son esclave » ou mettaient en valeur des mots à la clause comme « son esclave » ou « les monstres », disparaissent. De telles traductions affaiblissent et énervent le texte, lui enlèvent sa force et son énergie.

La traduction albanaise de la première phrase du second paragraphe commet deux contresens sur trois mots : « *bimët i rritin (me anë) të kujdeseve dhe njerëzit (m e anë) të edukatës* » (16), (on élève les plantes (à travers) les attentions et les hommes (à travers) l'éducation) (17). Le sens des mots « *façonne* » et « *culture* » n'a pas

en effet été compris. Le verbe « façonner » est pris ici par Rousseau successivement dans son sens propre et son sens figuré. Au sens propre, c'est un terme d'agriculture : façonner un champ, une vigne, c'est leur donner les labours convenables, les façons (et l'on appelle façon l'opération qui a pour but le travail, l'ameublement de la terre : les labours, hersages, etc. sont des façons)¹³. Le verbe « façonner » a donc chez Rousseau son sens très concret bien attesté dans la langue de son temps pour désigner le travail de l'artisan (notamment le travail du bois) ou du paysan. Il convient que la traduction respecte la couleur du style de Rousseau. Au sens figuré, « façonner », c'est former les mœurs, l'esprit : « *L'usage du monde l'a façonné.* » et Littré cite sans le nommer le passage de Rousseau : « *On façonne les hommes par l'éducation* »¹⁴. Cette métaphore est traditionnelle et dans le prolongement de métaphores bien attestées du même type en latin et en français, par exemple chez La Fontaine. Cette saveur de la métaphore mérite comme telle d'être respectée. On peut noter à ce propos et sur ce même passage que la traduction italienne, si elle traduit le mot « culture », fait purement et simplement l'impasse sur le verbe « façonner », qui n'est pas même traduit.

Quand au mot « culture », la traduction albanaise le glose au lieu de s'efforcer de le traduire, ce qui ne présentait pourtant aucun difficulté puisque « la culture », c'est « travail de la terre, ensemble des opérations propres à obtenir du sol les végétaux dont l'homme et les animaux domestiques ont besoin »¹⁵. La métaphore du travail de la terre par le paysan est donc redoublée dans le texte de Rousseau et la traduction albanaise l'ignore délibérément. Ce texte n'est plus du tout du Rousseau.

Dans la suite de ce même paragraphe, on peut lire dans la traduction albanaise de 1966 : « *shtati dhe fuqia (jo vetëm që) [...]* » (17), (sa taille et sa force (non seulement) [...]) (18) ; « *[...] do të ishte në rrezik të zhdukej* » (21), (serait en danger de disparaître) (21) ; « *[...] ndihmë e (mbrojtje)* » (22), (aide et protection), le traducteur a senti le besoin d'ajouter au mot « assistance » (23) le mot « protection ». Le traducteur semble se croire obligé d'ajouter au texte des éléments de commentaire ou des mots de liaison pour en expliciter le sens et mieux marquer la liaison et la progression des idées d'une proposition à l'autre. Mais Rousseau use dans ce passage

¹³ Cf. Littré, Dictionnaire de la langue française, tome III, p. 1324-1329, Paris : éd. Gallimard, 1963.

¹⁴ Ibidem, p. 1329.

¹⁵ Ibidem, tome II, p. 1231.

de l'asyndète pour marquer, avec plus de force que ne le ferait un mot de liaison, la progression ou l'opposition des idées. Il arrive que pour Rousseau, comme pour Montesquieu, l'art du style consiste à sauter les idées intermédiaires. On peut penser que le traducteur albanais, au lieu d'albaniser le texte de Rousseau, pourrait, tout en s'efforçant bien entendu de rester compréhensible, respecter davantage la rhétorique ici toute latine du texte original.

Dans la traduction des paragraphes suivants, nous constatons la suppression du pronom personnel « nous » qui est répété neuf fois dans le texte original, et dont l'anaphore structure tout un développement. Dans le texte traduit au contraire, on ne le retrouve qu'une seule fois et la figure rhétorique de l'anaphore, le procédé d'insistance disparaît. Le rythme du passage de Rousseau est perdu, alors qu'il n'était pas difficile de le rendre en albanais et de rester fidèle à la poétique de l'original. C'est seulement dans la dernière phrase de ce même paragraphe que le traducteur fait disparaître le pronom « nous » par stricte contrainte linguistique : *«Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donnée par l'éducation»* : il n'était pas possible en ce cas de respecter en albanais le jeu français des « nous ». Mais dans tous les cas précédents, c'est sans contrainte linguistique et gratuitement que le traducteur les avait tous escamotés.

Dans la phrase : *« il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins »* (23), le traducteur ne peut éviter pour une raison grammaticale de supprimer le verbe auxiliaire « avoir », (25).

Nous trouvons aussi, dans la traduction de ces paragraphes, des mots qui faussent sans absolument le trahir le texte original : *« notre espèce ne veut pas être façonnée à demi »* (8), est traduit par *« notre espèce n'aime pas prendre une (éducation) inaccomplie »* (8). La métaphore de « façonner » n'est pas rendue, probablement parce qu'elle n'a pas été perçue comme telle par le traducteur. Nous n'insisterons pas davantage sur ce détail, puisque nous en avons traité plus haut, mais une chose est claire : les métaphores de Rousseau sont des métaphores filées et non pas seulement ponctuelles et cette métaphorique cohérente contribue fortement à structurer le texte et à lui donner sa pleine cohérence à la fois stylistique et de pensée. Ne pas repérer de telles métaphores filées et ne pas en suivre les fils plus ou moins discontinus et intermittents, c'est traduire le texte phrase après phrase et non pas, comme il convient, par sous-ensembles significatifs traversés par un même réseau de métaphores. Tout texte (le mot signifie « tissu ») est tissé de plus d'un fil et le traducteur se doit de repérer et de démêler les différents fils (champs lexicaux,

métaphores, figures de style, etc.) qui le constituent. Et si ces différents fils sont bien visibles et repérables dans le texte original auquel ils donnent sa consistance, son unité et sa couleur, ils doivent également apparaître bien visiblement dans la traduction.

Nous ne voulons pas donner l'impression de nous acharner sur des détails microscopiques, mais après tout la traduction est aussi et d'abord un art du détail, et l'on peut légitimement s'interroger sur la pertinence d'une philosophie de la traduction qui conduit à modifier sans cesse le texte original, soit par des ajouts, soit par des suppressions, soit par des faux sens, soit même de francs contresens. Lorsque par exemple Rousseau écrit : « *On se plaint de l'état de l'enfance! on ne voit pas que la race humaine eut péri si l'homme n'eut commencé par être enfant* » (23), nous lisons dans la traduction albanaise: « *Njerëzit ankohen për kohën e fëmijë e nuk e shohin se raca njerëzore do të ishte në rrezik të zhdukej, në qoftë se njeriu nuk do të ishte më parë fëmijë* ». Ce qui donne retraduit en français :

« *Les hommes se plaignent de la période de l'enfance et ne voient pas que la race humaine aurait une grande menace de disparition, si l'homme n'était pas au début un enfant* ». Il est bien certain que le mot « état » dans l'expression « l'état de l'enfance » ne signifie pas à proprement parler « période, temps, époque », mais « manière d'être fixe et durable ¹⁶ ». Pourquoi sans nécessité ne pas utiliser dans la traduction le mot propre pour caractériser ici l'enfance, même si la manière dont Rousseau l'envisage, non pas comme une période de la vie, mais comme un état qui a son autonomie et son équilibre propre, apparaît comme nouvelle et inédite en albanais. Rousseau pense l'enfance sous un nouveau concept, c'est ce nouveau concept que le traducteur se doit d'introduire dans une langue et dans une pensée albanaises qui l'ignorent. La pensée de Rousseau sort appauvrie d'une traduction qui réduit l'autre au même au lieu de chercher l'autre pour rendre l'autre. Nous touchons ici du doigt, plus généralement, la faiblesse d'un enseignement de la littérature parfois trop soucieux de réduire l'autre au même, le nouveau au bien connu, l'inédit et le différent au répertorié. Or ce n'est le plus petit dénominateur commun de toutes les réflexions par exemple sur l'homme, sur l'enfance, sur la pédagogie, qui importe dans une œuvre, mais au contraire tous ses écarts de langage et de pensée par

¹⁶ C'est en ce sens que Rousseau parle de l'état de nature par opposition à l'état de société, Littré cite pour illustrer ce sens qui est bien attesté ce mot de Fontenelle : « Le bonheur est différent du plaisir qui n'est qu'un sentiment agréable, mais court et passager, et qui ne peut jamais être un état. » Littré, op. cit, tome III, p. 1817.

rapport aux chemins bien balisés des lieux communs. Ce sont tous ces petits écarts de la langue et de la pensée en l'occurrence de Rousseau, dont les enjeux sont souvent majeurs, que le lecteur du texte original se doit d'observer et de mesurer et que le traducteur a pour métier de respecter et de rendre. Ce faisant le traducteur d'une œuvre singulière, forte et originale, travaille à l'enrichissement de sa propre langue, dans laquelle il risque des combinaisons inconnues, et des traditions de pensée et d'écriture de la société d'accueil. C'est seulement à ce prix que la traduction d'une œuvre étrangère joue pleinement son rôle et contribue à renouveler, parfois puissamment, et à émanciper la langue, la vision du monde, le mode de pensée et la littérature du pays d'accueil¹⁷.

Et dans la traduction de la phrase : « *Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eut appris à s'en servir ; elles lui seraient préjudiciables en empêchant les autres de songer à l'assister ; et abandonnée à lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins* », nous remarquons des déplacements immotivés, des changements de ponctuation. Le mot « *préjudiciable* » a été traduit par « *nuisible* », on a utilisé le terme « *fuqi* » qui veut dire « *puissance* », pour traduire « *force* »¹⁸.

Toutes ces remarques peuvent sembler des détails et passer pour des variantes stylistiques ou des choix qu'on peut faire par rapport au rythme; garder celui de l'auteur ou inventer notre rythme à nous. Toutes ces remarques, qui pourraient être multipliées tout au long de la lecture de la traduction du texte de l'« Emile », méritent d'attirer l'attention du lecteur scrupuleux qui doit en tirer une leçon sur la méthode d'une traduction plus fidèle. Le lecteur albanais non bilingue et qui n'a pas accès au texte français, ne s'aperçoit de rien. C'est d'ailleurs la réussite de Paparisto, que d'avoir coupé quelques extraits sans que le lecteur albanais s'en aperçoive, ni à plus forte raison s'en émeuve. Une chose est sûre, avec cette pratique de la

¹⁷ Les littératures les plus vivantes et les plus capables de renouvellement sont souvent celles qui ont accueilli avec bienveillance des greffes étrangères antiques ou modernes multiples. Ainsi la littérature française accueillante au XVI^e siècle aux influences grecques et latines, au XVII^e aux influences italiennes et espagnoles, au XVIII^e et au XIX^e siècles aux influences anglaises et allemandes, puis russes, et bien sûr arabes (au moins depuis Galland) et persanes, au XX^e siècle à l'influence des grands romans américains, etc.

¹⁸ Nous pouvons constater dans le chapitre suivant que le signifiant « *force* » dans le texte de Rousseau est utilisé dans un contexte précis et porte avec l'ensemble du texte un discours philosophique.

traduction le texte proposé au lecteur albanais paraît écrit avec un grand naturel dans la langue albanaise. Le texte albanais de Paparisto coule de source, se lit avec intérêt et agrément, et donc à sa façon sert le texte de Rousseau et contribue à sa connaissance par le public albanais. Mais, avec le recul du temps qui est aujourd'hui le nôtre et aux yeux du lecteur albanais bilingue qui a accès au texte original et qui peut donc mesurer tout l'écart entre ce texte et sa traduction albanaise, la question se pose de savoir ce qui reste vraiment de l'œuvre de Rousseau, aussi bien de sa qualité littéraire que du sens strict de son discours. Pour conclure, il est clair que la traduction ne doit pas se lancer dans des interprétations de détail qui, au fil des mots et des phrases, faussent le sens et dénaturent le style de l'auteur. Mais le traducteur ne peut manquer d'avoir conscience que cette tâche de fidélité à l'original est souvent bien difficile, compte tenu des contraintes purement linguistiques de la langue d'accueil, des différences souvent considérables et parfois même des incompatibilités de points de vue et de mentalités, de l'écart entre les cultures et modes de pensée. C'est parfois la quadrature du cercle que de satisfaire aux deux obligations de tout traducteur : la fidélité à l'original et la lisibilité du texte qu'il produit.

Ramiz ABDYLI

ILARION RUVARAC ET LA CRITIQUE DE L'HISTORIOGRAPHIE SERBE

1. Quelques données biographiques

Jovan Ilarion Ruvarac est né en 1832 à Sremska Mitrovica (en Voïvodine, appartenant à l'époque à l'Empire d'Autriche). Fils de Vasilije, un ecclésiastique orthodoxe, et de sa femme Julijana, son prénom profane était Jovan et il venait d'une famille honnête, modeste et dévouée à la lecture. Cela a eu une grande influence sur l'attachement du jeune Ilarion au livre et au savoir, tout comme ses deux frères aînés. Cette famille est bien connue pour sa contribution apportée à l'historiographie et à la littérature serbe du XIX^e siècle, notamment par son frère cadet, Dimitrije, qui était également un historien.

Depuis son école primaire à Stari Slankamen et son lycée à Sremski Karlovci, ensuite à Vienne, il s'est fait distinguer comme un lecteur passionné. Il a étudié le droit à l'Université de Vienne (1852-1856). Parallèlement aux cours de droit, il a montré un intérêt pour l'histoire et a suivi les conférences de l'historien autrichien Albert Jäger à la Faculté de Philologie.

Il a ensuite terminé le séminaire de théologie à Sremski Karlovci (en 1859), prononcé ses vœux monastiques à Krušedol (en 1861) en prenant le nom de baptême Ilarion. Il a été élevé plus tard à la dignité d'archimandrite et a servi au Monastère de Grgeteg (en Voïvodine). Il a été professeur de théologie au séminaire de l'Archidiocèse de Karlovci et recteur de ce séminaire. Nommé archevêque de la diocèse de Vršac (en 1886), il a vite renoncé à ce poste pour des raisons de principe.

Depuis ses années d'études, quand il s'était fixé l'objectif d'étudier l'histoire médiévale de la Serbie, il a réussi à maîtriser les

langues de cette époque-là, le latin, le grec et le vieux slave, ainsi que quelques langues modernes comme l'italien, l'allemand, le roumain et en partie le magyar, qui étaient une condition préalable pour le succès de son travail scientifique.

Pour sa formation comme historien, il s'est laissé influencer à vrai dire par sa mère qui ne cessait de lui répéter depuis son jeune âge : « Ne mens jamais, mon fils, ne trompe jamais ! ». Ilarion a fait de ces propos un principe de vie qu'il a eu l'occasion d'exprimer : « (...) que tout le monde me crache et me haïsse, mais je ne peux ni ne veux jamais pécher contre ma conscience »¹.

2. L'option pour la méthodologie contemporaine comparative de l'étude de l'histoire

Pendant ses études à Vienne, Ilarion Ruvarac s'est trouvé confronté à une autre réalité en ce qui concernait la conception de la science et de la vie en général, notamment dans le domaine de la pensée scientifique qui y était beaucoup plus avancée.

Même s'il avait étudié le droit, il a embrassé l'histoire et a opté pour l'étude de l'histoire comparée, à l'instar de l'historien allemand Leopold von Ranke (1795-1886), fondateur de la critique de l'historiographie moderne en Europe et aux États-Unis (XIX^e-XX^e siècles).

Le principe fondamental de sa méthodologie consistait à exploiter les documents d'archives et à s'appuyer sur les documents de première main, sur leur analyse et leur confrontation, ainsi qu'à tirer des conclusions solides.

Il s'est laissé influencer en particulier par l'œuvre de Ranke sur la critique de l'histoire². La tâche de l'historien, selon ce dernier, « n'était pas de porter des jugements, mais de témoigner comment s'étaient déroulés les événements »³. Ruvarac s'est efforcé de suivre

¹ « Prepiska Ilariona Ruvarca i Save Davidovca », in *Ilarion Ruvarac i njegovo vladicanstvo*, Podlistak « Zastave », 1905, n^{os} 234, 235.

² *Zur kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1842. Cité d'après Boško Suvajdžić, *Ilarion Ruvarac i narodna knjižecnost*, Beograd, 2007.

³ Rudolf Vierhaus, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/491217/Leopold-von-Ranke/6071/The-search-for-objectivity>

ses traces et d'appliquer sa méthode, en particulier dans la critique qu'il a faite aux représentants du nationalisme romantique serbe.

3. La littérature populaire et ecclésiastique ne pouvait pas être une source historique

Ruvarac s'est particulièrement consacré à la critique de l'historiographie serbe de la période du Moyen-Âge à une époque où elle se trouvait dans un état très grave, quand on préférait écrire et donner forme à l'histoire sans s'appuyer sur des arguments, chanter des louanges aux personnalités du passé en leur reconnaissant le plus de hauts faits possibles, quand les chants populaires embellissaient l'histoire à volonté, quand on frayait le chemin à une fausse antiquité, érigeant des monuments et inventant des seigneurs « célèbres et des dynasties »⁴.

Voilà quelle était donc l'historiographie du nationalisme romantique serbe qui heurtait souvent les points de vue et les concepts que l'historien Ruvarac avait construits depuis sa jeunesse d'étudiant à Vienne. C'est pour cette raison que l'historiographie en cause était inadmissible pour lui. Il la trouvait surannée et néfaste pour son peuple, car elle était incompatible avec la méthode historiographique occidentale qu'il avait embrassée et à laquelle il est resté fidèle jusqu'au bout.

En se fondant sur ces principes méthodologiques, Ilarion Ruvarac considérait que les succès souhaitables dans l'étude proprement dite de l'histoire médiévale serbe ne sauraient être atteints si l'on se référait à la tradition populaire, à la mythologie et à la littérature ecclésiastique (à l'hagiographie) comme sources historiques, ce qui était devenu une pratique courante de l'école du romantisme nationaliste serbe. Il s'est prononcé de façon claire et catégorique en affirmant que ce genre de sources ne tenait pas à la critique scientifique et était inacceptable en tant que tel pour l'historien.

⁴ J. Radonjić, *Ilarion Ruvarac, Letopis Matice srpske*, Novi Sad, 1905, knj. 233, sv. VI, 108-109.

Afin de parvenir à l'objectif qu'il s'était fixé, Ilarion Ruvarac s'est consacré initialement à la recherche des sources de l'histoire médiévale serbe. Les premiers résultats de ce travail de dix ans il les a publiés sous forme de polémique dans son premier ouvrage intitulé *Dve studentske rasprave*⁵, composé de deux parties : *Pregled domaćih izvora stare srpske povesnice* et *Prilog k ispitivanju srpskih junačkih pesama*⁶.

La première partie, parue initialement en 1856 sur les pages de la revue *Sedmica* de Novi Sad, avait pour objet les sources exploitées par les représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe, dont elle faisait une approche critique. En s'appuyant sur le principe de l'historien Ranke, suivant lequel l'histoire devait être présentée telle quelle⁷, Ruvarac s'est ainsi opposé à l'historiographie serbe qui ne se fondait pas sur des documents, mais sur la littérature épique de la tradition populaire et sur celle ecclésiastique, lesquelles, comme nous l'avons déjà remarqué, ne pouvaient pas constituer une source historique. Pour écrire l'histoire, écrivait Ruvarac, il fallait analyser des documents anciens tels que les chrysobulles, les diplômes, les actes d'accords et les inscriptions. Et, pour conclure, il formulait le point de vue que, à défaut de ces sources, on ne pourrait pas écrire l'histoire d'un peuple, donc même celle du peuple serbe⁸.

Dans la seconde partie de son ouvrage, il a pris soin de mettre en application les résultats de la méthodologie des chercheurs allemands dans l'étude de la mythologie. Par le biais de cette méthode comparative, il a abouti à la conclusion que les chansons de peuples serbes faisaient partie de la mythologie et, en tant que telles, elles ne pouvaient pas servir d'arguments historiques pour écrire l'histoire d'un peuple, car elles n'étaient pas assez solides pour faire face à la critique scientifique. Par conséquent, les historiens du Moyen-Âge

⁵ Ilarion Ruvarac, *Dve studentske rasprave*, Novi Sad, 1884.

⁶ Ilarion Ruvarac, « Pregled domaćih izvora stare srpske povesnice » et « Prilog k ispitivanju srpskih junačkih pesama », in *Zbirka Ilariona Ruvarca*, Beograd, 1934.

⁷ www.istorijska.biblioteka.com/art:ilarion-ruvarac

⁸ Boško Suvajdžić, *Ilarion Ruvarac i narodna književnost*, Beograd, 2007, p. 58.

serbe ne pouvaient pas se fonder sur les dites chansons pour écrire leur histoire de cette période-là⁹.

4. L'étude de documents et la polémique avec P. Srečković

Ilarion Ruvarac a analysé avec soin les documents pris en compte par les chercheurs serbes afin de voir s'il s'agissait d'originaux ou de pièces falsifiées. Et il a conclu que les documents exploités par les historiens serbes, représentants de l'historiographie romantique nationaliste, étaient pour la plupart des faux¹⁰. Au dire de cet expert, ces historiens avaient commis des « crimes scientifiques » et leurs écrits étaient dépourvus de valeur¹¹.

Ruvarci est connu en particulier pour la critique qu'il a faite au principal représentant de l'historiographie romantique nationaliste serbe, Panta Srečković, dirigeant de la Société savante serbe (la « Srpsko učeno društvo ») et membre de l'Académie royale serbe. Il a critiqué son œuvre qui venait d'être publiée en deux volumes¹², ouvrant ainsi une polémique sévère qui allait se poursuivre toute sa vie durant¹³. Il a argumenté que l'œuvre de P. Srečković était fondée sur les sources susmentionnées qui ne sauraient être historiques et que l'on « ne pouvait pas se fier à la tradition populaire »¹⁴. Il a estimé que la méthode de P. Srečković et des adeptes de l'école qu'il représentait prêtait à des erreurs et que, même dans les cas où elle s'était appuyée sur des documents, elle n'adoptait pas une attitude critique à l'égard des problèmes posés et n'avait pas « exploité des sources originales et avait ainsi intentionnellement falsifié l'histoire »¹⁵. De même, il a argumenté que l'œuvre de l'historien en question regorgeait d'erreurs et de défauts et qu'elle se trompait dans

⁹ M. Müller, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie*, Leipzig, 1869. Cité d'après B. Suvajdžić 62, 62.

¹⁰ Н. Радојчић, *О историскоме методу Илариона Руварца*, Нови Сад 1955.

¹¹ I. Ruvarac, *Dve studentske rasprave*, 19.

¹² *Istorija srpskog naroda od 600-1367*, I-II, Beograd, 1884, 1888.

¹³ Panta Srečković, *Kralj Vukašin uboi cara Lazara*, Beograd, 1881, 1.

¹⁴ B. Suvajdžić, 232.

¹⁵ *Ibid.*, 232.

l'interprétation des faits. Il a estimé cette œuvre comme « enthousiaste nationaliste » et a demandé à son auteur et aux autres représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe de renoncer à cet « enthousiasme prêtant à des erreurs »¹⁶.

Durant ses polémiques avec P. Srečković, Ruvarac a déclaré que cet historien passait pour « un patriote à l'excès chez lequel le sentiment avait le dessus sur l'esprit et l'intellect »¹⁷, qu'il « inventait les chants populaires et forgeait les inscriptions et les documents », qu'il « constituait le trait distinctif du représentant de l'historiographie romantique nationaliste serbe »¹⁸, qu'il « avait écrit avec fanatisme nationaliste » afin « d'inspirer le peuple à travers les mythes et les légendes », qu'il « était un historien royal »¹⁹, etc. De même, il a argumenté que son œuvre signifiait « rapiécer l'histoire », qu'il avait copié sur d'autres auteurs, notamment russes, voire qu'il avait à certains endroits « falsifié et déformé les arguments historiques »²⁰, ce qui était un scandale scientifique. Il lui demandait ainsi qu'à d'autres adeptes de l'historiographie romantique nationaliste serbe de « secouer leur poussière séculaire »²¹, de « séparer l'ivraie du bon grain et enlever la pourriture accumulée au fil des siècles graine par graine »²², etc.

Pour finir, dans une lettre envoyée à l'Académie royale serbe des sciences, il soulignait que cet historien, premier membre de cette académie et son premier président, personnifiait toute la science serbe et il ajoutait : « les mères serbes n'ont mis au monde aucun autre homme comme l'académicien Panta (...) » ou encore « que pensent-ils les collègues de Panta Srečković, ces académiciens serbes qui non seulement se couvrent de honte eux-mêmes, mais jettent aussi l'opprobre sur l'Académie »²³. En conséquence, Ruvarac a demandé à cette académie de s'engager à promouvoir les vraies valeurs

¹⁶ P. Радић, *Срби пре Адама и после њега. Историја једне злоупотребе: Слово против „новоромантичара“*, Београд 2005.

¹⁷ « Prelaz s kritike na kritiku », in *Zbornik Ilariona Ruvarca*, I, 158.

¹⁸ I. Ruvarac, *Dve studentske rasprave*, 1884, 20.

¹⁹ *Zbornik Ilariona Ruvarca*, 133.

²⁰ D. Suvajdžić, 234.

²¹ I. Ruvarac, *O knezu Lazaru*, 133.

²² *Ibid.*

²³ I. Ruvarac, L. Stojanoviću, Manastir Grgeteg 19. juna 1900, Arhiv SANU 6459, Lubaznosću akademika M. Pantića.

historiques et à combattre les mensonges, puisque l'académicien P. Srečković était « un grand chauvin serbe », « il n'écrivait pas objectivement »²⁴ et cela constituait un danger pour le développement de l'historiographie serbe et pour le peuple serbe.

5. Contre le mythe du Kosovo

En se décidant à écrire sur la bataille du Kosovo et les figures qui y ont participé, Ilarion Ruvarac était conscient qu'il se risquait à détruire les éléments du mythe du Kosovo. Il l'a d'ailleurs affirmé : « Il est téméraire de combattre les préjugés de la légende populaire »²⁵. En disant cela, il pensait probablement qu'il était en train de s'opposer à ce mythe alors qu'il était un dignitaire au service de l'Eglise serbe qui nourrissait cette mythologie. Or, il voulait être toujours au service de la vérité historique²⁶, car pour lui « le témoignage des faits est d'une importance capitale », « sans arguments, à part Dieu, tout le reste est flou »²⁷, « Dieu seul est intouchable, tandis qu'aux autres, hormis les faits évidents, on ne pouvait pas se fier »²⁸. En partant de ce postulat, il a rejeté le martyrologe et le martyre de l'Eglise serbe²⁹, y compris Jug Bogdanov et les neuf frères Jugović, Sainte Vénérande et beaucoup d'autres personnages qui étaient au fondement du mythe du Kosovo³⁰, mais étaient irréels du point de vue historique. Cela, selon l'historien Ruvarac, il fallait le dire, car « il fallait éviter que le conte et la légende soient interprétés autrement, au mépris des faits et des arguments »³¹.

Les représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe traitaient cette bataille en se basant sur le mythe du Kosovo. En se fiant à la légende, ils croyaient que :

²⁴ I. Ruvaraca, Pisma dodatna man. grgetega 9 (21)VIV 1887.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Suvajdžić, 32.

²⁸ Ibid.

²⁹ http://www.slobodnavojvodina.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1019:kod-ruvarca-nema-qrc-a-za-rebarca&catid=37:kultura&Itemid

³⁰ http://www.slobodnavojvodina.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1019:kod-ruvarca-nema-qrc-a-za-rebarca&catid=37:kultura&Itemid

³¹ O knezu Lazaru, 240.

- 1) le prince Lazar, le personnage principal de la bataille, s'est sacrifié dans « l'empire terrestre » pour trouver une place dans « l'empire céleste serbe » et pour ensuite se venger ;
- 2) Miloš Obilić, le beau-fils du prince Lazar, a décidé de tuer le sultan Mourad I^{er} dans la bataille du Kosovo (le 28 juin 1389), car la rumeur s'était répandue qu'il s'était entendu avec le sultan pour devenir son vassal après la victoire de l'armée ottomane et il était proclamé comme un traître ;
- 3) Vuk Branković, également un beau-fils du prince Lazare, n'a pas participé à la bataille et a trahi la cause, provoquant ainsi l'échec de la partie serbe et la victoire des Ottomans.

Iliarion Ruvarac a rejeté ces chants populaires et légendes comme des sottises et des contes (*skaske*) qui tiraient leur origine de l'imaginaire populaire. Il a prouvé que le prince Lazar n'était pas un empereur, comme il était présenté par les représentants de l'historiographie³² romantique nationaliste serbe, mais juste un prince et chef de l'armée³², qui est mort avec courage sur le champ de bataille. Ruvarac a argumenté que le sultan ottoman Mourad I^{er} a été tué par Miloš Obilić dans un acte d'héroïsme, que Vuk Branković n'avait pas trahi le prince Lazar, comme le prétendait le mythe du Kosovo, mais qu'il avait au contraire pris part à la bataille. D'après lui, à la bataille du Kosovo l'armée serbe n'a pas subi une défaite à cause de la trahison de Vuk Branković³³, mais elle a été vaincue³⁴ par l'armée ennemie ottomane, comme cela peut toujours arriver lors d'une bataille. Par conséquent, la défaite de l'armée serbe n'était pas une fatalité, comme le prétendait le mythe du Kosovo. C'était juste un fait réel et il fallait le prendre en tant que tel.

Iliarion Ruvarac a donc le grand mérite d'avoir défait la légende bâtie sur le prince Lazar, « l'empereur sacré » du mythe serbe du Kosovo. Pour lui, dans les chants sur le mythe du Kosovo, ce personnage résultait « embrouillé par l'ossature fragmentaire du mélange de la réalité avec la mythologie »³⁵, car « l'auréole mythologique de la nymphe sacrée était un symbole religieux de

³² I. Ruvaraci exclut la possibilité d'une participation des autres armées balkaniques à cette bataille.

³³ <http://www.slobodnavojvodina.org/index.php:kod-ruvarca-nema-qrc-a-za-rebarca,2001>.

³⁴ http://www.slobodnavojvodina.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1019:kod-ruvarca-nema-qrc-a-za-rebarca&catid=37:kultura&Itemid

³⁵ Suvajdžić, 359.

l'Église ». S. Ćirković a dit que Ruvarac « ne voyait pas d'auréole sur la tête coupée du prince sacré »³⁶.

Dans une polémique avec les représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe, l'historien Ruvarac disait que « les chants historiques du mythe du Kosovo ont eu l'effet du levain dans la farine »³⁷, que ces chants avaient été créés par le peuple et qu'ils avaient été « portés à la hauteur de la vie spirituelle avec l'emmêlement du divin, en liaison avec les rapports politiques »³⁸. Toujours selon lui, la légende était complétée par une présentation dans le style épique chevaleresque qui tirait son origine de la littérature chevaleresque médiévale et « le mythe était parachevée avec le tissu vivifiant de la légende »³⁹. Dans cette mythologie, « les divinités païennes ne se sont pas substituées aux personnages historiques réels, mais ces derniers ont été mélangés avec des éléments mythologiques du christianisme féodal ». Par conséquent, « l'histoire idéologique préchrétienne était assimilée à un amalgame qualitatif des faits historiques et à leur construction selon le sujet mythologique », ce qui avait amené à « confondre les événements historiques avec des éléments mythologiques »⁴⁰.

Ilarion Ruvarac insistait que l'histoire ne devait pas être écrite sur la base des hypothèses et des suppositions, car « la supposition ne pouvait pas faire face à l'hypothèse et, sans des faits, toutes les deux restaient suspendues dans l'air »⁴¹. Déçu de l'historiographie romantique nationaliste serbe qui avait déformé l'histoire de son peuple, il demandait à la jeune génération d'historiens serbes de s'opposer à cette historiographie. Il s'attendait que cette génération ne s'appuie pas sur les « contes » de cette école d'historiographie et du mythe du Kosovo, mais trouve la vérité en menant des recherches sur les documents qui parlaient de la bataille du Kosovo. Il recommandait : « Que les rhapsodes aveugles, les chanteurs et autres conteurs chantent leurs chansons (...), or les futurs historiens serbes (...) ne doivent pas tenir compte de ces chants et récits, ils ne doivent pas écrire l'histoire de la bataille du Kosovo selon ces chants et ces contes qui ont embelli l'histoire, mais rechercher ce qui est dit de

³⁶ L. Novaković, « Kosovska bitka o svome vremenu i vidjenju potomaka ili logika zavoja epskih legendi o Kosovskom boju », in *Kosovo u pamćenju i stvaralstvu*, Beograd, 1989, knj 55-56, 127-164.

³⁷ Ilarion Ruvarac, *Dve studentske rasprave*, 91, 152.

³⁸ *Ibid.*, 96.

³⁹ B. Suvajdžić, 358.

⁴⁰ *Ibid.*, 68-70.

⁴¹ Ilarion Ruvarac, *Nešto o Bosni Dabarskoj i Dabro-bosanskoj episkopiji i o sprskim manastirima u Bosni*, Godišnjak, N. Čupića, 1878, II, 253.

cette bataille dans les documents les plus anciens (...), voir s'il convergent entre eux »⁴². Il exigeait que la création populaire et les légendes ne servent pas de point de référence pour écrire l'histoire de la Serbie, car de cette manière celle-ci serait nuisible au peuple serbe lui-même. De même, il attirait l'attention qu'une bonne partie des chants du cycle de la bataille du Kosovo, qui parlaient de la période du règne des Nemanjić (1166-1171), avaient été « inventés à l'église et faisaient partie des récits ecclésiastiques », qu'ils étaient initialement « nés dans les églises et les monastères serbes avant de devenir des chants populaires »⁴³.

Il est intéressant de noter que les premières variantes de la légende de la bataille du Kosovo et, par conséquent, du cycle de chants consacrés à ce mythe, ne mentionnaient pas la Saint Guy (*Vidovdan* – le jour de Guy, de la Saint Guy) et la Croix d'honneur. Cet élément n'a été introduit dans la composition du mythe que le jour de la célébration du 500^e anniversaire de la bataille du Kosovo en 1889, lorsque ce saint est devenu un des éléments principaux de l'historiographie romantique nationaliste serbe⁴⁴. D'ailleurs, l'assimilation du mythe du Kosovo par la politique officielle a été une conséquence de l'aspiration à un grand État serbe depuis le temps de la création de la Principauté (1830) et ensuite du Royaume serbe (1882), donc à partir du XIX^e siècle, quand cet État projetait d'élargir ses frontières au sud, sur des territoires qui se trouvaient à l'époque sous la domination ottomane, au motif qu'ils avaient été au Moyen Âge des territoires serbes à l'intérieur des frontières de l'Empire d'Étienne Douchan⁴⁵, y compris le Kosovo et d'autres territoires albanais.

La critique de Ruvarac au sujet du mythe du Kosovo a provoqué de fortes réactions de la part d'historiens et d'intellectuels serbes, représentants de l'historiographie romantique nationaliste, qui l'ont accusé de vouloir détruire les valeurs de l'histoire serbe, mettre en danger le serbisme, mettre en cause l'existence de la nation et l'intérêt national serbe, commettre une trahison, etc. Ilarion Ruvarac a répondu à ses critiques que « la poésie épique et les biographies des martyrs serbes ne contenaient aucune donnée historique »⁴⁶. C'était une nouveauté de grande portée, un vrai défi dans son genre, compte

⁴² www.istorijska.biblioteka.com/art:ilarion_ruvarac.

⁴³ *Zbornik Ilariona Ruvarca*, 63.

⁴⁴ http://montegrina.net/pages1/istorija/cg_izmedju_1_i_2_svj_rata/kosovski_mit_mit_u_projekcijama_srpske_pravoslavne_crkve_crkve.htm.

⁴⁵ www.delfi.rs/10283_vidovdan_i_časni_krst-knjižare.htm. Voir plus amplement Miodrag Popović, *Vidovdan i časni krst*, Beograd 2011.

⁴⁶ http://istorijska.biblioteka.com/art:ilarion_ruvarac.

tenu du fait que cette affirmation venait d'un moine et archimandrite orthodoxe serbe.

L'historien Ruvarac a donc le grand mérite d'avoir osé rejeter les éléments pratiquement essentiels du mythe du Kosovo, même s'il a présenté la bataille du Kosovo comme étant exclusivement serbe, sans sa dimension multinationale et, par conséquent, sans la participation des Albanais en tant que facteur important à cette bataille⁴⁷. Il n'est cependant pas exclu qu'il l'ait fait afin d'éviter la réaction de ses lecteurs serbes qui étaient inspirés à l'extrême contre les Albanais, qu'ils voyaient d'ailleurs comme les fauteurs de l'échec de cette bataille⁴⁸. Or, il n'est pas exclu non plus qu'il ait eu une toute autre attitude à l'égard de cette question, vu que l'ensemble de son œuvre n'est pas encore connu.

6. Skanderbeg et Jean Hunyadi ne pouvaient pas être pris pour des Serbes

Dans un souci de rendre prospère leur histoire médiévale, quelques représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe n'ont pas manqué de s'approprier quelques éminentes figures des autres peuples des Balkans, tels que Georges Kastriot-Skanderbeg ou Jean Hunyadi. Des porteurs de cette thèse étaient M. S. Milojević⁴⁹, J. Subotić, J. Bošković⁵⁰, etc. Ilarion Ruvarac a rejeté ces prétentions, les considérant comme dépourvues de fondement. Pour lui, ces efforts n'étaient pas argumentés, ils ne reposaient pas sur

⁴⁷ Les documents de diverses provenances de l'époque prouvent qu'à cette bataille ont participé aussi d'autres peuples des Balkans, y compris les Albanais. Ils constituaient une partie composante de la population du Kosovo et il ne serait pas logique de penser qu'ils ne faisaient pas partie des rangs de l'armée serbe. D'après l'historiographie albanaise et quelques historiens étrangers, le meurtrier du sultan Mourad I^{er}, Milosh Kobilic, était un Albanais originaire de Drenica. Trois princes albanais ont également pris part avec leurs armées à la bataille du Kosovo : Georges Balsha II, Dimiter Jonima et Théodore Muzaka II (Cf. G. Musachio, *Historia e genealogia della casa Musachia*, in Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes*, Berlin, 1873, 30. Cité d'après Selami Pulaha, « Shqiptarët dhe beteja e Fushës së Kosovës e vitit 1389 », in *Beteja e Kosovës 1389*, Tirana, 2005, 31.

⁴⁸ http://hr.wikipedia.org/wiki/Srpski_mit_o_Kosovu, 24 mars 2015.

⁴⁹ Ilarion Ruvarac, « O radu S. Milojevića », in *Letopis Matice srpske*, 1873, 115, 172-176; *Zbornik Ilariona Ruvarca*, I 66-67.

⁵⁰ Ilarion Ruvarac, *Poreklo Sibirjanin Janka*, Kolo 1901 – *Zbornik Ilariona Ruvarca*, I 509, 523.

des documents solides et ne pouvaient pas ainsi tenir à la critique historique⁵¹. Il pensait que ces historiens avaient trouvé leurs suppositions que « le célèbre prince albanais Georges Kastriot - Skanderbeg était un Serbe » dans des sources narratives serbes qui n'étaient pas dignes de foi et qui ne pouvaient pas servir de sources historiques, car elles étaient « fondées sur des légendes et des contes »⁵². L'opinion de Ruvarac a été soutenue également par deux autres chercheurs serbes de cette époque-là, N. Vulić et M. Đorđević⁵³. Les forgers de la thèse de l'origine serbe de Skanderbeg n'ayant pourtant pas renoncé à leurs prétentions derrière lesquelles se trouvaient les objectifs expansionnistes de l'État serbe, Ruvarac les avertissait : « Renoncez à l'origine serbe du Magyar Janko (Hunyadi) venant de la région d'Erdel (Transylvanie) et de l'Albanais Georges Kastriot-Skanderbeg, le fils de Jean, car, à force de les chercher, vous allez trouver les palais (inexistants) du prince Marko »⁵⁴.

Ruvarac a également rejeté la thèse des représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe qui prétendaient présenter Jean Hunyadi (1406-1456), l'éminent militaire hongrois d'origine roumaine, comme un Serbe s'appelant Sibirjanin Janko⁵⁵. Il a rejeté aussi les allusions que Skanderbeg avait participé à la Bataille de Varna (le 10 novembre 1444), ce qui ne correspond pas à la vérité. Cette thèse avait à son origine une chronique connue de l'historien ragusain Mavro Orbini⁵⁶ qui se référait à la Chronique contestable du prêtre de Dioclée⁵⁷. Ruvarac considérait les écrits de cet historien comme discutables et suspects⁵⁸.

⁵¹ Suvajdžićw, 217.

⁵² Ilarion Ruvarac, *Đurađ Branković, despot srpski i Đorđe Kastriot Skanderbeg vođa Arbanaški*, Letopis Matice srpske, 1902, knj. 211. sv. 1.

⁵³ Zbornik Ilariona Ruvarca, 250.

⁵⁴ Po aty.

⁵⁵ Poreklo Sibirjanin Janka, Istoriska rasparava, kolo, 1900, in *Zbornik Ilariona Ruvarca*, 509-23.

⁵⁶ *Il Regno degli Slavi*, Pesaro, 1601.

⁵⁷ Летопис Попа Дукљанина. (СКА, Београд/Загреб: 1928.)

⁵⁸ <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=45399>, 2014.; <http://republic-of-macedonia.jimdo.com/mavro-orbini-the-kingdom-of-the-slavs.php>, 2014).

7. Les chants du prince Marko étaient une légende mais pas une source historique

Une partie de la critique de Ruvarac contre les représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe concernait aussi les hauts faits du prince Marko (*Kraljević Marko* chez les Serbes, *Krali Marko* (le roi Marko) en bulgare, 1335-1395). Rappelons qu'il était traité de vassal ottoman par les chants légendaires, mais pas par les documents historiques. C'est pour cette raison donc que Ruvarac a rejeté les écrits qui célébraient les « prouesses » du prince Marko et a établi une nette distinction entre Marko, le héros légendaire de la mythologie, et Marko, le vassal ottoman.

Le prince Marko était le fils du despote Vukašin Mrnjavčević (1320-1371), qui était mort à la bataille de la Maritsa. Marko a accepté par la suite le statut de vassal de l'Empire ottoman et a ainsi gouverné une partie des possessions de son père en Macédoine. C'est en cette qualité qu'il s'est battu un peu partout aux côtés de l'armée ottomane dans les guerres d'invasion de cette dernière dans les Balkans et qu'il est mort au combat contre le duc de Valachie, Mircea le Vieux. Plus tard, sa figure est devenue une légende dans la tradition slave (serbe et macédonienne) et c'est comme ça qu'elle a été considérée par l'historiographie romantique nationaliste serbe qui, comme on l'a déjà dit, s'appuyait sur les chants épiques des Slaves du Sud.

L'historien Ruvarac a argumenté que le prince Marko ne pouvait pas avoir été le contemporain de Rale de Novi Pazar, comme le prétendaient les chants épiques serbes, car les documents prouvaient qu'ils avaient vécu à deux époques différentes et Rale dans le cycle épique serbe⁵⁹ était en fait « le Capitaine Lekë », autrement dit Lekë Dukagjini⁶⁰, une des figures célèbres dans l'histoire des Albanais, qui s'est battu aux côtés de Georges Kastriot-Skanderbeg au XV^e siècle.

Ruvarac a prouvé qu'aucune bataille n'avait eu lieu entre le prince Marko et Musa Kesed žija au défilé de Kačanik, comme le racontaient les chants épiques serbes et l'historiographie romantique nationaliste serbe. Il a estimé que cette bataille constituait une symbiose de la composante historique et de celle mythologique, où la

⁵⁹ B.Suvajdžić, 141.

seconde avait eu raison de la première, que le combat entre Marko et Musa était un conte forgé par la fantaisie populaire, donc des légendes anciennes des Slaves du Sud⁶⁰.

En analysant plus à fond les figures mythologiques du prince Marko et de Musa, il a avancé la supposition que Musa Kesedžija pouvait être Moïsi ou Musa Arbanas (l'Albanais), autrement dit Moïsi Golem, un des généraux les plus illustres de Georges Kastriot - Skanderbeg⁶¹. Il pouvait s'agir en fait de Théodore II Muzaka (1372-1389), le prince de Berat⁶², vraisemblablement le beau-fils du prince Lazar, qu'il a pris part à la bataille du Kosovo où il est mort.

À propos du personnage historique du prince Marko, Ilarion Ruvarac a rejeté la thèse de P. Srečković qu'il s'agissait d'un despote serbe⁶³. Voire, d'après lui, le prince Marko n'était pas un Serbe mais un Bulgare, tout comme son père Vukašin (*Vlkashin* en bulgare)⁶⁴. De même, il a rejeté la supposition selon laquelle le prince Marko avait participé à une expédition militaire à Jérusalem, vu le fait qu'il avait toujours été au service des Ottomans⁶⁵.

Tous ces jugements critiques de Ruvarac, y compris le fait d'avoir dépouillé le prince Marko des éléments mythologiques et de l'avoir présenté avec réalisme comme un vassal ottoman, ont provoqué des réactions sévères de la part des représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe et des intellectuels serbes, à tel point qu'il a été constamment accusé d'être un ennemi du peuple serbe.

Or les attaques et les menaces de ses contradicteurs ne l'ont pas fait renoncer à ses prises de position sur la base d'arguments scientifiques solides ou à ses principes scientifiques. Il leur répondait que « les légendes populaires sont dilettantistes et primitives »⁶⁶. Dans un article polémique, il a écrit que « la grande joie de comprendre la vérité c'est la joie de l'identifier »⁶⁷.

⁶⁰ Ilarion Ruvarac, *dve studentstke*, 56-57.

⁶¹ A. Kačić Miočič, *Razgovor ugodni naroda slavisnkoga*, Zagreb, 1956, 115-117; Suvjadžić, 130.

⁶² *Dve studentske rasparave*, 55.

⁶³ *Ibid.*, Stražilovo, 242-3; O knezu Lazaru, 95-6.

⁶⁴ Stražilovo 492-3; o knezu Lazaru 137-8.

⁶⁵ Suvajdžić, 303.

⁶⁶ Ilarion Ruvarac, *Nešto o Bosni Dabarskoj i Dabro –bosanskoj episkopiji i o sprskim manastirima u Bosni*, Godišnjica Nikole Čupića, 1878 II, 241.

⁶⁷ I. Ruvarac, *O katolicizmu pečkih patrijarha*, *Glasnik srpskog učenog društva* 1868, 23, 24.

8. Contre l'œuvre de Milojević et la propagande serbe au Kosovo

L'historien Miloš S. Milojević a été un des représentants les plus connus de l'historiographie romantique nationaliste serbe et un initiateur de la réalisation en pratique de la Grande Serbie. Pour parvenir à ses objectifs, il s'est mis à la tête du « Conseil pour la propagande de la pensée serbe » (1869) dont faisaient partie le métropolite Mihajlo de Serbie, Panta Srečković, Stojan Bošković, Aćim Čumić, Jovan Belimarković, etc.

Sur la demande du prince Mihajlo Obrenović, Milojević a rédigé avec S. Bošković *le Mémoire sur la question serbe*⁶⁸ et a proclamé la thèse de la création de la Grande Serbie qui s'étendrait sur tous les territoires des Slaves du Sud, y compris les territoires ethniques albanais. Selon lui, les Croates étaient des Serbo-croates, les Slovènes des Serbo-slovènes, les Bulgares des Serbo-bulgares alors que les « Albanais sauvages » des Serbes albanisés ; Dubrovnik, Zagreb, Shkodra et Sofia étaient des villes serbes et « si le drapeau serbe flottait à Niš, le Kosovo n'avait néanmoins pas encore été vengé ».

Milojević ajoutait que le Kosovo était le centre et le cœur de ce grand État serbe. Afin d'argumenter sa thèse sur le « Kosovo serbe », il a fait publier des cartes et des statistiques forgées de toutes pièces, selon lesquelles au Kosovo « les Serbes étaient la majorité et les Albanais la minorité »⁶⁹.

Ilarion Ruvarac n'est pas resté indifférent aux écrits de Milojević et de ses suppôts, mais s'est prononcé avec force contre l'organisation de la propagande serbe au Kosovo, qui constituait selon lui une « politisation de l'histoire » et, par conséquent, sa mise au service de la politique du jour.

Ruvarac s'est levé contre Milojević en se guidant toujours sur le principe de la vérité qui, disait-il, « était très précieuse »⁷⁰. C'est à partir de ce principe qu'il a critiqué l'œuvre de Milojević⁷¹ qui se

⁶⁸ <http://docslide.net/documents/milos-s-milojevic.html>.

⁶⁹ <http://www.riznicasrpska.net/ponossrpstva/index.php?topic=35.0>.

⁷⁰ Ilarion Ruvarac, *O radu Miloša S. Milojevića u glasniku* (1873) – http://sh.wikipedia.org/wiki/Ilarion_Ruvarac

⁷¹ Miloš Milojević, *Odlomci istorije Srba i srpskih - jugoslavenskih - zemalja u Turskoj i Austriji*, 1872.

présentait comme un « historien et homme politique » et a estimé que son œuvre était « pleine d'impostures et mue par des arrière-pensées politiques », que ses thèses étaient « ridicules et des sottises inouïes »⁷², qu'il « insistait à élargir à l'extrême les frontières historiques du serbisme », que « les frontières ethniques médiévales serbes n'étaient identiques avec les frontières d'État »⁷³, etc. Ruvarac a aussi dit que Milojević était un historien dilettante qui prétendait s'occuper d'histoire sans connaître les langues anciennes, ce qui était une condition préalable à l'étude du Moyen Âge.

9. Sur la prétendue « grande migration serbe »

Iliarion Ruvarac a engagé une polémique avec les adeptes de l'historiographie romantique nationaliste serbe au sujet de la prétendue « grande migration serbe » de l'année 1690, que cette historiographie considérait comme la plus grande calamité qui s'était abattue sur le peuple serbe après la bataille du Kosovo. Contrairement à ses contradicteurs, il a traité cette migration d'un point de vue tout à fait différent. Le syntagme « prétendue migration » était hautement significatif et contrait la dimension tapageuse qui avait été donnée à cette question et qui était inspirée par des fins politiques. Il a mis en évidence quatre éléments qui concernaient cette question : deux personnages, Đorđe Branković et Arsenije Čarnojević, ainsi que deux problèmes, à savoir le nombre des déplacés et la question des déplacés serbes en Hongrie.

Ruvarac a traité de cette question dans un ouvrage bien connu⁷⁴ dont la publication a commencé sous forme de feuilleton sur la revue *Javor* de Novi Sad⁷⁵. Or, en voyant que la réaction provoquée chez les lecteurs était trop grande, la rédaction de la revue

⁷² <http://srbin.info/2014/09/27/gde-je-nest1alo-17-sanduka-prave-srpske-istorije/> ; <http://www.riznicasrpska.net/ponossrpstva/index.php?topic=35.0>

⁷³ B. Suvajdžić,

⁷⁴ *Odlomci o grofu Đorđu Brankoviću i Arseniju Čarnojeviću patrijarhu o takozvanoj velikoj seobi srpskog naroda*, Novi Sad, 1896.

⁷⁵ *Javor*, Novi Sad, br.14-16, 18-21, paru sous le titre « Kad su se Srbi s patrijarhom Arsenijem III Čarnojevićem doselili u zemlje mađarske krune? ».

s'est vue contrainte d'arrêter cette publication. Plus tard, l'article a vu le jour au journal *Novo Vreme*⁷⁶ de Zemun.

a) *Đor đe Branković*

Đor đe Branković était un homme politique et un historien transylvain d'origine serbe travaillant au service des princes d'Erdel dans diverses missions diplomatiques dans l'Empire ottoman, en Valachie et en Russie. Il prétendait descendre de la famille médiévale serbe des Branković. Il a été arrêté à deux reprises pour des abus de fonction. Lors de sa détention, à Vienne et à Cheb de Bohémie (1689 - 1711), il a écrit ses chroniques bien connues en cinq volumes⁷⁷, où il présentait l'histoire des Serbes d'une façon irréaliste, pleine d'exagérations et d'embellissements, donnant ainsi un essor au développement de l'historiographie romantique nationaliste serbe et exerçant une grande influence même auprès de la jeunesse serbe en Hongrie.

Ruvarac a analysé et ensuite fustigé son œuvre qu'il considérait comme regorgeant de mensonges⁷⁸. Il a argumenté que la prétention de Branković relative à son ascendance illustre était fautive, qu'il n'avait aucun rapport avec la famille médiévale serbe et qu'il s'était autoproclamé despote. Cela a été affirmé aussi par l'historien hongrois L. Thallóczy, selon lequel la lignée des Branković s'est éteinte au XV^e siècle⁷⁹. En fait, ce prétendant du trône imaginaire serbe a réussi en 1683 à se faire donner le titre de baron par l'empereur autrichien Léopold I^{er} (1640-1705). Plus tard, en 1688, il a reçu de ce même empereur le titre de comte grâce au témoignage du patriarche de Peja (Peć), Arsenije Černojević, au moment où l'armée autrichienne s'est emparée de Belgrade (le 20 septembre 1688) et Branković a juré de se battre aux côtés de l'armée autrichienne avec 30 000 Serbes contre l'armée ottomane⁸⁰.

⁷⁶ Paru dans *Novo Vreme* de Zemun sous le titre « O "seobi" ili prelasku Arsenija III Černojevica, srpskoga patrijarha sa narodom iz srpskih zemalja u zemlju Ugarsku g. 1690 ».

⁷⁷ Ђорђе Бранковић, *Хроника словена илирика, гроње Мезија и Доње Мезије*, Novi Sad 1994.

⁷⁸ Ilarion Ruvarac, *Nešto o hronici Đurad Brankovića, Prilog l'hongrois* srpske

⁸⁰ istoriografije, letopis matice srpske, Novi Sad, 1866, knj. 111.

Ludwig von Thallóczy, *Lažni Branković*, Novi Sad, 1889 (traduit de

Or, Branković s'est dérobé à ses engagements. Ilarion Ruvarac dit que l'empereur Léopold I^{er} l'a invité à deux reprises (les 6 avril et 21 août 1689) à appeler les Serbes au combat contre l'armée ottomane, mais Branković a fait la sourde oreille. Voire, à la fin des hostilités, il a « déplacé beaucoup de Serbes en Syrmie (Srem) » (en 1688, en Voïvodine, à l'époque dans l'Empire d'Autriche). C'est pour cette raison que les autorités impériales enverraient ce prince en prison à Vienne jusqu'à la fin de ses jours. Ruvarac l'a considéré comme un aventurier et un imposteur, semblable à Étienne le Petit (Šćepan Mali) du Monténégro⁸¹.

b) Arsenije III Čarnojević

Selon Ilarion Ruvarac, Arsenije III Čarnojević, Patriarche de Peć (Peja), ne résultait pas descendre de la maison des Crnojević de Zeta⁸², mais il s'était présenté comme tel pour gagner de la confiance et de l'influence à la cour impériale de Vienne⁸³. Il s'est enfui du Patriarcat de Peja pendant une nuit de l'automne 1689, après avoir offert à boire au kapoudji-bachi ottoman et à ses accompagnateurs qui s'étaient rendus au siège du Patriarcat. Il s'est rendu ainsi à Nikšić, en disant qu'il entendait collaborer avec Venise dans la lutte contre l'Empire ottoman. Il s'est peut-être retourné brièvement à Peja, or aucune preuve n'existe qu'il ait été auprès du général autrichien Piccolomini à Prizren⁸⁴, comme le prétend l'historiographie romantique nationaliste serbe. Jovan Tomić affirme que, pendant les combats qui étaient menés au Kosovo et en Macédoine du Nord, Arsenije III Čarnojević est resté la plupart du temps à Nikšić et à Cetinje⁸⁵. À la même époque, Pjetër Bogdani rencontra le général autrichien Enea Silvio Piccolomini (1640-1689)⁸⁶ et se mettait avec

⁸¹ Son origine reste inconnue. On pense qu'il était originaire de la Dalmatie. Il s'est présenté à la cour de Cetinje comme étant l'empereur russe Pierre III et a dominé le Monténégro (1767 -1773). Il a été assassiné par son serviteur grec, à la demande des Ottomans.

⁸² Ilarion Ruvarac, *O pečkim patrijarsima od Makarija do Arsenija III* (1557-1890), Zadar, 1888, 85.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Suvadić, 440.

⁸⁵ Jovan N. Tomić, *Iz istorije sprskog naroda i crkve*, Beograd, 1902, 54.

⁸⁶ Pjetër Bogdani, un éminent intellectuel albanais qui, après avoir élaboré un programme pour la libération de l'Albanie, a conclu un accord avec le général autrichien Piccolomini et a organisé les Albanais des deux confessions au Kosovo et aux régions environnantes dans la lutte de libération anti -ottomane. Selon Jovan Radonjić, plus de 20 000 Albanais et Serbes ont participé à cette lutte, alors que d'après les sources autrichiennes, britanniques et vaticannes, le nombre des insurgés

des milliers d'insurgés albanais au soutien de l'armée autrichienne contre les Ottomans.

c) *Quand a eu lieu la migration et quelle était son ampleur*

La migration serbe ou la « prétendue migration du peuple serbe », comme s'exprimait Ilarion Ruvarac s'est produite entre 1688 et 1694⁸⁷. Selon certaines opinions, la plus grande migration a eu lieu plus tard. Un Français contemporain des événements indique que le plus grand nombre de migrants serbes a été enregistré en 1694, alors que peu de familles avaient migré en 1690⁸⁸. Ruvarac également soutient qu'un petit nombre de Serbes sont passés en Hongrie en 1690⁸⁹. Dans sa polémique avec Panta Srečković, il soulignait que ce n'était pas vrai qu'en Hongrie avaient migré 500 000 Serbes, comme le prétendait cet historien avec d'autres représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe. Il estimait que le nombre des migrants ne devait pas être estimé par familles, comme l'avait fait le patriarche monténégrin Vasilije Petrović, et que ce nombre, soutenu également par Vuk Karadžić à des fins de propagande, avait été exagéré par les diocèses de l'Église serbe. Ruvarac a ainsi rejeté la prétention du patriarche du Monténégro que le nombre des migrants était de 80 000 familles⁹⁰. Selon lui, le chiffre ne dépassait pas les 70 à 80 mille migrants en tout. Parlant de la raison de la migration, il indique que « lorsque l'armée du pacha Mustafa Köprülü a dévasté la Serbie, il s'en est suivi le passage des Serbes en Hongrie »⁹¹. Contrairement aux autres historiens et ecclésiastiques, il ne dit donc pas que les migrants venaient du

albanais atteignait à lui seul les 20 000 hommes. Ces dernières confirment la participation des Albanais des deux confessions (*albanien* et *arnaut*). Dans les documents autrichiens, Pjetër Bogdani était reconnu comme « l'Archevêque de l'Albanie » et Peja, Skopje et Prizren se trouvaient « en Albanie ». L'empereur Léopold I^{er} considérait lui aussi le Kosovo comme un pays d'Albanie et il s'était adressé tout d'abord aux Albanais (voir *Historia e popullit shqiptar*, I, Tirana, 2002, 582-583 ; Dr. Jahja Drançolli, « Popullsia shqiptare në Kosovë dhe në trevat e tjera në shek. XV-XVII », in *Çështja shqiptare një problem historik dhe aktual*, Tirana, 1996, 76 ; Ramiz Abdyl, « Mohimi i paargumentuar i autoktonisë së shqiptarëve në Kosovë e viset për reth nga historiografia serbe », 254-255, in *Seminari III ndërkombëtar i Albanologjisë*, Tetovë, 2009).

⁸⁷ Suvadžić, 184.

⁸⁸ A. Čukriq, « Kad su se srbi s patrijarhom Arsenije III Černojevićem doselili u zemlje mađarske krune », *Javor*, 12, 187.

⁸⁹ I. Ruvarac, *Odlomci*, 88-89.

⁹⁰ Suvadžić, 385.

⁹¹ *Ibid.*, 384.

Kosovo, mais parle de la « dévastation de la Serbie ». Ruvarac refusait d'ailleurs le terme « migration » dont se servaient les représentants de l'historiographie nationaliste serbe avec à leur tête P. Srečković et les Serbes déplacés il les appelait des « fugitifs »⁹².

d) La question du statut des migrants serbes en Hongrie

Dans l'ouvrage susmentionné, Ilarion Ruvarac a traité aussi les rapports entre les migrants serbes et l'empereur d'Autriche, Léopold I^{er}. Il a rejeté l'affirmation répandue traditionnellement par l'historiographie du nationalisme romantique serbe selon laquelle la migration a été le résultat d'un accord per modus patrici entre Đorđe Branković et Arsenije III Černojević, d'une part, et l'empereur autrichien Léopold I^{er}, de l'autre part. Ce point de vue était selon lui absurde, car Branković et Černojević ne pouvaient pas traiter d'égal à égal avec un empereur⁹³. Ruvarac souligne aussi que l'empereur n'a pas promis de statut particulier des Serbes déplacés en Hongrie, autrement dit « l'autonomie du Despotat de Serbie » dans ce pays, comme le prétendaient les⁹⁴ représentants de l'historiographie romantique nationaliste serbe. Cela était, d'après lui, illusoire, compte tenu du fait que les Serbes n'étaient que « des fugitifs devant l'armée turque » et que des « hôtes » reçus en Hongrie dans les années 1691-1699⁹⁵.

L'effort de l'historiographie romantique nationaliste serbe visant à présenter cette migration comme le résultat d'un accord préalable a amené à la manifestation d'un mouvement national serbe en Hongrie, notamment au cours des années révolutionnaires 1848 - 1849 qui ont marqué l'Europe⁹⁶, quand le culte de Đorđe Branković était à son apogée et les Serbes vivant dans ce pays ont revendiqué un statut d'autonomie.

La négation de l'accord serbo-autrichien et des valeurs de l'œuvre de Đorđe Branković par Ruvarac a provoqué une réaction énergique des historiens du groupement nationaliste romantique et en particulier de la jeunesse serbe en Hongrie. Ceux-ci rejetaient les arguments avancés par Ruvarac sur la base de documents et l'accusaient d'avoir écrit avec subjectivisme au mépris des

⁹² *Ibid.*, 105.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, 154

⁹⁵ *Ibid.*, 145.

⁹⁶ Plus amplement, Dragoljub Pavlović, *Srbija i srpski pokret u južnoj Ugarskoj 1848 i 1849*.

« aspirations nationales serbes en Hongrie », de ne pas soutenir l'autonomie des Serbes. Ils l'ont taxé d'hungarophile, d'austrophile, d'homme dévoué à la dynastie des Habsbourg et de l'État hongrois, allant jusqu'à dire que Ruvarac a d'ailleurs écrit contre les aspirations serbes en Hongrie.

10. La correspondance avec Konstantin Jireček

Ilarion Ruvarac a entretenu avec Konstantin Jireček, un des historiens les plus illustres concernant la période du Moyen Âge des peuples des Balkans, une correspondance⁹⁷ qui lui permettait d'apprendre davantage sur l'histoire du peuple serbe à cette époque. Dans une lettre, Jireček l'informait de deux documents dont il était entré en possession et qui concernaient « l'histoire de l'Albanie au XIII^e siècle », sans rien ajouter davantage sur ces deux documents qui auraient pu présenter de l'intérêt pour l'historiographie albanaise. Jireček a aussi envoyé à Ruvarac quelques notes sur l'Albanie, sans que l'on sache quel était leur contenu. De même, Jireček l'informait qu'il avait beaucoup lu sur les Illyriens et qu'il pensait écrire sur eux⁹⁸. Une lettre que Ruvarac a reçue de Jireček laissait entendre que l'historien serbe Stanoje Stanojević était d'origine albanaise, tandis qu'une autre lettre indiquait que « les Macédoniens au XIX^e siècle étaient initialement des Grecs, ensuite des Bulgares et maintenant deviennent de temps en temps des Serbes »⁹⁹.

11. Qu'en est-il advenu de l'historiographie serbe après Ruvarac

Ilarion Ruvarac a compté beaucoup d'adversaires parmi les historiens serbes de son époque, y compris des intellectuels et des ecclésiastiques serbes. Malgré les espoirs qu'il a placés dans la jeune génération, le nombre d'historiens serbes qui ont continué son œuvre reste très symbolique (J. Radonić, S. Novaković et quelques autres). Cependant, personne n'a eu son courage à contrer l'historiographie romantique nationaliste serbe. Ses critiques l'ont considéré (et continuent d'ailleurs de le considérer) comme un représentant de

⁹⁷ La correspondance est conservée aux Archives de l'Académie bulgare des Sciences (Blgarska Akademia na Naukite, f. K. Irecek, No 3, arh. ed. 329, op. 1).

⁹⁸ B. Suvajdžić, 476.

⁹⁹ Ibid.

l'école positiviste viennoise et un défenseur de l'école historiographique non patriotique¹⁰⁰. C'est de cette manière qu'il est considéré encore de nos jours, à l'exception de quelques voix qui se lèvent de temps en temps à la défense de sa pensée. Il existe voire même des opinions selon lesquelles son œuvre doit être discréditée¹⁰¹ afin de conjurer son prétendu antiserbisme tendancieux. Par contre, Miloš Podbarčanin a hautement apprécié Ilarion Ruvarac et son frère Dimitrije pour leurs mérites dans « la destruction du mythe traditionnel serbe sur le Kosovo »¹⁰².

L'Académie serbe des sciences et des arts, qui a toujours été dans le sillage de l'historiographie romantique nationaliste serbe du XIX^e siècle et a cultivé la tradition des contradicteurs de Ruvarac, n'a pas trouvé raisonnable de publier son œuvre intégrale. Cette académie s'est conformée rigoureusement à la vision de P. Srečković et M. Milojević. Tout comme l'Académie royale serbe, l'Académie serbe des sciences et des arts est restée un appendice de la politique serbe et, en se basant toujours sur la mythologie, a cultivé l'albanophobie comme un moyen opportun de cette politique d'occupation. C'est en fonction de cette politique que des dizaines de mémoires ont été écrits, en commençant par celui de M. Milojević, inspiré du mythe du Kosovo pour justifier l'expansion. Comme on le sait, le mythe du Kosovo constitue un des obstacles majeurs pour promouvoir de bonnes relations entre Albanais et Serbes. Né au fondement du conflit serbo-ottoman, ce mythe est devenu après 1912 l'origine du conflit alban-serbe¹⁰³. Tout cela s'est produit au mépris du fait que le Kosovo et les autres territoires albanais n'ont jamais été serbes, mais seulement envahis et soumis à des efforts de colonisation par des Serbes pendant deux siècles de domination serbe au Moyen Âge et réoccupés après 1912 sous les appels de la propagande de l'historiographie nationaliste serbe qui continue à décharger sa bile sur les Albanais, considérés comme un facteur détruisant le mythe sur le Kosovo.

¹⁰⁰ R. Petrović, « Za Pantu ili protiv njega », *Mitološki zbornik* 14, Centar za mitološke studije Srbije, Beograd, 2005, 84.

¹⁰¹ B. Suvajdžić, 35.

¹⁰² http://www.slobodnavojvodina.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1019:kod-ruvarca-nema-qrca-za-rebarca&catid=37:kultura

¹⁰³ sr.wikipedia.org/wiki/Kosovski_mit

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

JERONIM DE RADA, *VEPRA LETRARE* (Hiéronyme De Rada, *L'Œuvre littéraire*), en six volumes, Tirana 2014

La célébration du 200^e anniversaire de la naissance du grand poète arberèche Hiéronyme De Rada en 2014 – proclamé par le Ministère albanais de la Culture comme « l'Année De Rada » – a été marquée entre autres par la publication de son œuvre littéraire en six volumes. Cette série fait partie d'un grand projet de la chaire d'Albanologie de l'Université de Cosenza comprenant une édition critique des œuvres complètes de De Rada, en douze volumes. À cet anniversaire, ce projet se présente en partie par la publication d'une version intégrale et authentique inédite de l'œuvre littéraire de ce grand classique des lettres albanaises. Les textes critiques ont été préparés par un groupe de philologues arberèches qui se sont déjà affirmés dans le domaine de l'édition critique de la littérature des Albanais d'Italie, composé de Francesco Altimari, Vincenzo Belmonte et Fiorella De Rosa, sous la direction de F. Altimari, responsable de la chaire d'Albanologie de l'Université de Cosenza.

Pour la conception générale de ce projet d'édition, la restitution ecdotique d'une œuvre complexe et la solution de beaucoup de questions philologiques, le groupe a bénéficié du concours professionnel du chercheur Matteo Mandalà. Une part importante en a été aussi la contribution de Gëzim Gurga qui a assuré la traduction en albanais des textes en italien de chaque volume ainsi que la révision de l'ensemble de l'ouvrage.

Le premier volume (*Les chants avant Milosao*) et le deuxième (*Les Chants de Milosao*) ont été préparés par Francesco Altimari, le

troisième volume (*Les Chants de Serafina Thopia*), le quatrième (*Les Récits d'Albanie*) et le cinquième (*Rhapsodies arberèches*) par Fiorella De Rosa, alors que le sixième volume (*Skanderbeg l'infortuné*) par Vincenzo Belmonte. Le but de ces chercheurs, comme ils l'affirment à l'avant-propos de ces œuvres, a été de présenter le texte authentique de De Rada, de rester aussi fidèles que possible à la volonté de l'auteur, tout en corrigeant les coquilles ou les fautes d'orthographe relevées dans les différentes éditions. Ils exposent les principes qui les ont dirigés quant aux formes graphiques employées par De Rada, les signes de ponctuation, les cas où il leur a fallu intervenir dans le texte, etc. Partageant la même conception scientifique dans la nouvelle édition qu'ils ont réalisée, ils exposent également les critères spécifiques découlant des œuvres particulières auxquelles ils ont dû s'intéresser.

Le premier volume (alb. *Këngët para Millosaut*, it. *I canti premilosaici*, 1833-1835) et le deuxième (alb. *Këngët e Millo saut*, it. *I Canti di Milosao*), une édition critique des trois variantes du poème, respectivement de 1836, 1847 et 1873, préparé par F. Altimari, non seulement représente le travail sur une des parties les plus importantes de l'héritage de De Rada, mais aussi fournit la plateforme des critères sur la base desquels a été préparé cette édition critique, témoignant ainsi du rôle particulier joué par F. Altimari à la réalisation avec succès de ce projet majeur.

Il serait difficile de comprendre la valeur de cette entreprise scientifique dans toutes ses dimensions, si ces volumes sont considérés sous le simple aspect technique (recueil, comparaison des variantes, interprétations reconstituantes, etc.) d'une édition qui offre au lecteur d'aujourd'hui l'œuvre intégrale du premier poète moderne de la littérature albanaise. Ce projet majeur n'est donc pas une simple édition intégrale, mais tout une école offrant le modèle philologique d'une science nouvelle appliquée avec beaucoup de succès par les chercheurs arberèches. Le directeur de ce grand projet, le chercheur F. Altimari, a apporté ainsi une double contribution : d'une part, dans l'orientation des critères méthodiques et scientifiques de l'ensemble du travail pour les six volumes et, de l'autre part, dans l'investigation, la comparaison, la reconstitution et l'interprétation d'une phase peu

connue de la création de De Rada entre 1833 et 1835, qu'il a appelée *Les chants avant Milosao*.

Si l'on suit le fil qui relie le chercheur moderne avec le poète, on peut dire que le parachèvement de la figure de l'éminent poète a mis spontanément au clair la méthode de travail d'un philologue et homme de lettres. L'exploration des manuscrits littéraires avec une intuition et une passion dignes d'un archéologue, leur identification et leur classement, leur examen et leur analyse par des méthodes ecdotiques conduisant à la confirmation de la paternité du poète, leur appréciation « de manière séparée et en tant que phases de la même période », lesquelles, comme le reconnaît le chercheur, sont considérées comme faisant partie d'un seul système textuel, donnent une valeur toute particulière à cet ouvrage révélateur. La conviction concernant la paternité de certains manuscrits de De Rada, jusque-là non confirmée de façon scientifique, l'interprétation des rapports au sujet des créations de ce poète avant la première édition des *Chants de Milosao*, l'analyse détaillée des alphabets et des systèmes graphiques conduisent le chercheur à des conclusions relatives non seulement à la spécificité de l'alphabet conservé par ces textes poétiques, mais aussi à d'autres questions.

Les transcriptions et les traductions des trois manuscrits (dits de Frascineto, de Tirana et de Copenhague), ainsi que les descriptions détaillées, ne restent pas un but en soi : l'interprétation des rapports entre les variantes réalise l'extension des hypothèses tout aussi linguistiques que littéraires de F. Altimari même sur la création antérieure à la première édition des *Chants de Milosao*. En gardant du point de vue scientifique une attitude correcte à l'égard des chercheurs albanais ou étrangers qui l'ont précédé, mais en partant d'estimations concernant des aspects du style, F. Altimari porte à un autre niveau l'interprétation de la structure des textes et raffermi les soupçons sur l'existence d'autres manuscrits encore inconnus, ce qui laisse ouvert dans un certain sens le premier volume du présent recueil.

L'édition critique des trois variantes des *Chants de Milosao* n'est pas un simple recueil de documents. Elle suggère aux chercheurs des changements d'interprétation, dévoilant de nouveaux défis à relever, notamment au sujet du rapport de ce poème avec

d'autres œuvres du poète, voire aussi de la signification intrinsèque de l'œuvre de De Rada, et éveillant ainsi une nouvelle attention envers son œuvre. Afin d'interpréter la structure interne artistique et conceptuelle, le chercheur soutient le concept de « structure binaire » pour aller ensuite à l'interprétation personnelle de l'idée de l'existence d'un projet littéraire de De Rada avec ses deux poèmes majeurs. Vraisemblablement, l'idée de concevoir *Milosao* et *Serafina Thopia* comme les deux piliers stratégiques de ce projet littéraire – ce que F. Altimari trouve comme une constante de tout le processus de création du poète arberèche, ouvre un nouvel horizon à la compréhension de la signification artistique de l'ensemble de l'œuvre de De Rada. En considérant ce projet littéraire en évolution, le chercheur soutient le point de vue que l'époque de Skanderbeg est devenue pour le poète une grande métaphore de la littérature arberèche, ce qui l'amène à configurer une seule macrostructure de l'héritage littéraire de De Rada. La référence aux autres œuvres et aux personnages principaux de l'univers littéraire de ce poète conduit le chercheur à des conclusions intéressantes sur le rapport des microstructures dispersées entre divers ouvrages avec une macrostructure fondamentale. Le point de vue de F. Altimari propose donc de considérer ce poème sur un fond plus vaste, à savoir celui de l'ensemble de l'univers artistique du poète arberèche.

Le troisième volume, préparé par F. De Rosa, est consacré à l'édition critique des trois variantes du poème *Les Chants de Serafina Thopia* (alb. *Këngët e Serafina Topias*, it. *I Canti di Serafina Thopia*), respectivement celles de 1839, 1843 et 1898. L'avant-propos fournit une information succincte sur la structure et la composition des trois éditions, les titres différents sous lesquels ont paru les deux premières variantes, notant au passage la différence de la troisième variante par rapport aux deux premières. En présentant au lecteur actuel les systèmes d'alphabet des trois différentes éditions, F. De Rosa y donne également des informations sur le système de transcription et le tableau de quatre alphabets : l'alphabet actuel, l'alphabet employé par De Rada, celui dont ce dernier s'est servi dans la troisième variante de *Serafina Thopia* (*Specchio d'humano transito*) et l'alphabet phonétique international (API), selon elle le plus fréquent aujourd'hui pour transcrire phonétiquement les différentes langues.

F. De Rosa donne d'importantes explications sur les critères d'intervention dans le texte même au quatrième volume (alb. *Rrëfimet e Arbrit*, it. *Storie d'Albania*) et propose un modèle de texte susceptible de rester aussi fidèle que possible à l'original de De Rada. En présentant la structure et la composition du poème, elle apporte des informations sur les deux variantes du poème parues respectivement en 1847 et en 1848 ainsi que sur leurs différences de structure. Les analyses succinctes des quatre chants qui constituent l'édition de 1848 de *Storie d'Albania dopo il 1460*, l'idée que les deux éditions ont peu circulé, limitant ainsi leur appréciation, les observations concernant le lexique de De Rada ou encore la présentation du système de transcription et du tableau d'alphabets sont parmi les réflexions les plus intéressantes qui accompagnent ce volume.

Tandis qu'au cinquième volume consacré aux *Rhapsodies arberèches* (alb. *Rapsoditë Arbëreshe* , it. *Rapsodie Albanesi*), F. De Rosa informe le lecteur de la structure de l'œuvre, des cycles dans lesquels le poète a organisé ses *Rhapsodies* réparties en trois livres. La curiosité du lecteur est éveillée aussi par les renseignements sur l'histoire de la publication du recueil de poésies et de chants populaires, sa réédition par De Rada en 1883 sous le titre de *Rhapsodies nationales*, les interprétations avancées par les divers chercheurs sur les raisons de la modification du titre, etc.

Le sixième volume, *Skanderbeg l'infortuné* (alb. *Skanderbeku i pafān*, it. *Scanderbeg sventurato*), préparé par Vincenzo Belmonte, est accompagné de notes sur les dates et les lieux de parution des cinq tomes de cette œuvre majeure, la structure du poème, une sorte d'information/inventaire sur la vaste étendue géographique et l'espace narratif du poème, les signes graphiques et l'alphabet.

* * *

La présente publication de *L'Œuvre littéraire* de Hiéronyme De Rada ne peut pas être réduite aux simples valeurs extérieures d'une nouvelle édition. En effet, F. Altimari nous en avertit lui-même lorsqu'il affirme que, en suivant le fil des débuts poétiques de l'auteur, il cherche à identifier des spécificités fondamentales de

l'univers artistique romantique du poète, à déterminer le rapport que De Rada, par son intuition artistique, a établi entre la littérature cultivée et la poésie populaire. L'approche du chercheur est donc plus profonde : à travers cette phase de la création de De Rada, il vise à reconstituer « le processus de l'évolution esthétique et littéraire de toute l'œuvre poétique » de l'auteur, à suivre le parcours structural de cet univers artistique.

Le succès des éditions de ce genre, qui n'assument pas simplement de présenter le document littéraire, mais qui, par la même occasion, visent à reconstituer un univers artistique, extérieur et intérieur, dépend tout d'abord de la méthode ou des méthodes d'interprétation. Cet aspect méthodologique détermine le rapport conscient, mais aussi intuitif, du chercheur avec l'œuvre faisant l'objet de son étude. Dans le cas de l'édition de l'œuvre de De Rada, où les manuscrits inédits constituent un volume à part, le système de la méthode devient plus complexe et le rapport entre la publication du document et la pénétration dans ses spécificités intérieures est très important et particulier. Cette relation devient d'autant plus spécifique quand toute l'œuvre de De Rada est conçue comme une macrostructure avec des liens, des rapports conceptuels entre les œuvres du système littéraire intégral de l'auteur.

À l'opposé des méthodes inadéquates appliquées voici encore quelques décennies dans les éditions albanaises, des « approches ecdotiques erronées et des adaptations inexactes en albanais moderne », une telle édition met finalement sur un chemin méthodologique spécifique la publication de l'œuvre littéraire intégrale de De Rada. Certes, dans le processus de l'assemblage de ce corpus littéraire, en ce qui concerne notamment sa genèse, les variantes des diverses éditions, l'identification et la présentation des manuscrits inédits, les spécificités stylistiques allant des œuvres particulières jusqu'à l'ensemble de la grande structure, les minutieuses analyses de graphie, etc., la combinaison de l'approche linguistique avec celle littéraire est non seulement inévitable, mais aussi nécessaire, tant pour confirmer la paternité des manuscrits que pour donner une signification plus complète à l'univers artistique des œuvres déjà connues.

Même si, vue de l'extérieur, la méthode philologique, fondamentale dans ce genre de publication, semble rompre l'équilibre avec l'approche littéraire, elle traduit une approche méthodologique spécifique par suite de laquelle les observations sous l'aspect linguistique relèvent simultanément du style et de la conception littéraire aussi. Une édition critique de cette ampleur, où l'œuvre du grand poète est « reconstituée », atteste être très fructueuse pour la restitution du texte littéraire, car non seulement elle pénètre en profondeur des fonctions linguistiques, mais encore scrute, émet des doutes, établit des rapports entre les manuscrits, les variantes inédites et l'ensemble du corpus littéraire. Les approches à travers des comparaisons minutieuses, jusqu'au niveau des correspondances de graphies, la confrontation des manuscrits mais aussi avec la correspondance de De Rada, la concentration sur des arguments scientifiques, la référence aux points de vue et aux résultats des chercheurs précédents du monde albanais et arberèche, que ce soit pour montrer son accord ou son désaccord, deviennent la garantie du sérieux de cette publication.

L'approche philologique établit un rapport spécifique avec l'interprétation littéraire. Le fait est que, en examinant ces volumes, il est aisé de distinguer une telle structure interne où, d'un côté, il y a le pilier linguistique, phonétique, graphique, lexical, etc. qui donne une forme à l'œuvre et, de l'autre côté, il y a le pilier de la libre interprétation, des hypothèses relatives au système de création de De Rada. Si le premier est formel, le second, celui de l'interprétation, de l'avancement des hypothèses sur la signification artistique, reste ouvert... Il en va ainsi du rapport de ces deux axes principaux et c'est pour cette raison que le chercheur F. Altimari, en posant le premier pilier, donne sa propre interprétation de l'univers artistique de De Rada, sans pour autant exclure des thèses ou des antithèses d'autres chercheurs.

En examinant avec une attention soutenue la structure, les particularités phonétiques et graphiques des manuscrits que F. Altimari baptise comme *Les chants avant Milosao*, ainsi que les détails de leur comparaison, on peut dire que les arguments et les conclusions avancés par le chercheur présentent un grand intérêt non seulement en ce qui concerne le rapport entre les manuscrits, mais

aussi sur un plan plus large lié aux traits caractéristiques du style de création de De Rada, à ses relations originales avec la création populaire, ainsi qu'à « la véritable clé de lecture du poème » (*Les Chants de Milosao*) tellement complexe et prêtant jusqu'à nos jours à de nombreuses interprétations.

Certes, un des plus grands mérites qui revient au premier volume c'est d'avoir publié les œuvres que F. Altimari appelle « les avant-textes », ce qui est une entreprise sans précédent dans la philologie albanaise. En encourageant davantage le travail de recherche, auprès des archives et des bibliothèques, de l'œuvre de jeunesse du poète arberèche, cette approche a donné à la discipline philologique une nouvelle impulsion vers la méthode de « la critique génétique » et, dans le cas de la publication du présent recueil artistique, témoigne d'une pleine réussite de l'ampleur d'une édition critique philologique. Des publications de cette nature confirment que la découverte ou la reconstitution du texte authentique est aussi importante que son interprétation.

La parution de l'œuvre littéraire de De Rada dans une version intégrale et authentique constitue la consécration d'un monument de la culture albanaise. Elle donne une nouvelle dimension au patrimoine littéraire albanais et ouvre de nouveaux horizons à la science philologique. La publication simultanée des œuvres de De Rada en deux langues, albanais et italien, est un autre élément qui atteste du sérieux de la présente édition philologique. Cette entreprise scientifique exceptionnelle, avec ses côtés spécifiques, fait partie d'un projet scientifique majeur qui va au delà de l'œuvre intégrale de De Rada et concerne la publication des autres auteurs éminents de la littérature arberèche, dans le but d'apporter leurs valeurs au lecteur actuel et d'en enrichir le corpus intégral du patrimoine littéraire albanais.

Des éditions critiques telles que de *l'Œuvre littéraire* de De Rada, tout en mettant en valeur le patrimoine littéraire arberèche, offrent également la possibilité de les intégrer dans le processus interne de l'évolution de la littérature albanaise, donnant lieu à une nouvelle conception structurale de l'ensemble de l'histoire de la littérature albanaise de la Renaissance nationale, mais aussi des rapports avec le Romantisme européen. Voilà pourquoi ce travail du

groupe de chercheurs dirigés par F. Altimari a également le mérite d'élargir la discussion sur le processus historique et littéraire de la culture panalbanaise.

Floresha Dado

THIMI MITKO, *FJALËTORE SH QIP-GËRQISHT, GËRQISHT - SHQIP* (Dictionnaire albanais-grec, grec-albanais), préparé par Dhorë Qirjazi, Tirana 2014

Thimi Mitko, un des activistes les plus illustres de la Renaissance nationale albanaise, a été connu essentiellement jusqu'à présent comme un folkloriste et un fondateur des études folkloriques albanaises. La découverte et la publication de son œuvre lexicographique restée en manuscrit *Fjalëtore shqip-gërqisht, gërqisht -shqip* (Dictionnaire albanais-grec, grec-albanais) présente au public une autre dimension de sa personnalité, celle du lexicographe. Révélée pour la première fois voici trente ans et apportée en Albanie avec les archives de Mitko qui étaient conservées à Alexandrie d'Égypte par ses héritiers, elle est redécouverte aujourd'hui à travers cette édition préparée par le prof. dr. Dhorë Qirjazi.

Le *Dictionnaire* de Thimi Mitko est un vrai monument de l'albanais, une entreprise majeure faisant partie du programme culturel de la Renaissance nationale et servant non seulement à témoigner des valeurs identitaires de la nation albanaise, mais aussi à poser les fondations de la culture nationale et de la langue littéraire par des œuvres essentielles comme l'alphabet, la grammaire et le dictionnaire. Ce n'est pas par hasard que cette entreprise a été assumée à la même époque, dans les années 60 - 80 du XIX^e siècle, simultanément par Kostandin Kristoforidhi avec son dictionnaire albanais-grec, par Sami Frashëri avec son dictionnaire de la langue albanaise et par Thimi Mitko avec son *Fjalëtore shqip-gërqisht, gërqisht-shqip*, trois ouvrages restés inédits du vivant de leurs auteurs. En effet, si le dictionnaire de

Kristoforidhi a paru en 1904, le sort de celui de S. Frasheri reste inconnu, alors que celui de Mitko ne voit le jour de la publication que 125 ans après la mort de l'auteur.

Comme s'il considérait insuffisant le travail de recueil et de publication du folklore albanais dans le cadre de l'œuvre monumentale parue en 1878 dans la collection *Bleta shqiptare* (L'Abeille albanaise), Thimi Mitko s'est consacré également à un autre domaine, en collectant avec autant de dévouement et de passion non seulement les créations populaires folkloriques, mais aussi les mots de la langue albanaise.

Le *Fjalëtore* et les autres essais lexicographiques de Mitko, y compris son Dictionnaire italien-grec-albanais, également mis au jour il y a trente ans dans les archives de l'auteur à Alexandrie et déposé aux Archives de l'Institut de Linguistique et de Littérature à Tirana, sont des œuvres de toute une vie de ce fureteur infatigable de la science albanologique. Ce corpus d'œuvres lexicographiques a enrichi la tradition lexicographique albanaise de la Renaissance nationale tout en conservant un patrimoine du fonds du lexique historique de l'albanais, qui était en danger de disparaître.

Le *Fjalëtore* de Mitko contient environ 6 000 entrées mais, si l'on épluche le contenu du dictionnaire, le nombre de lemmes atteint le double de ce chiffre, pratiquement autant que dans le Dictionnaire de Kristoforidhi. Compte tenu de ce fait, mais aussi des autres valeurs de l'ouvrage, le *Fjalëtore* de Mitko revêt presque la même importance de celui de Kristoforidhi qui a établi les bases de la lexicographie albanaise, un domaine jusque-là peu étudié de la langue albanaise.

Par son dictionnaire, Thimi Mitko, qui était un folkloriste et un fin connaisseur de la langue de son peuple, a enregistré des mots rares de l'albanais encore en usage. Mais il ne s'est pas arrêté là. Comme l'attestent les notes relatives à l'endroit où un mot a été employé pour la première fois, il a passé au crible tout ce qu'il connaissait des livres ayant paru en albanais jusqu'à ce

moment-là, des ouvrages des folkloristes et des auteurs albanais et arberèches de toutes les aires, du Nord au Sud, autrement dit de l'ensemble de l'espace albanophone. De cette tendance à l'exhaustivité, conformément au programme culturel de la Renaissance nationale et au concept du purisme linguistique, il a écarté dans la mesure du possible les mots étrangers, notamment les orientalismes, au profit de mots originaux, particulièrement en provenance du langage populaire, de mots rares que l'on ne trouve pas d'ailleurs chez Kristoforidhi, mettant en évidence la richesse phraséologique et synonymique de l'albanais, surtout par rapport au grec.

L'auteur a rédigé ce dictionnaire spécialement à l'intention des albanophones dans le but de donner à ses compatriotes un ouvrage capable de les aider à bien maîtriser leur langue maternelle, le grec ne servant dans ce cas-là à l'utilisateur que d'intermédiaire. Étant bilingue, l'ouvrage lexicographique de Mitko acquiert ainsi une dimension balkanique et présente de l'intérêt non seulement pour les études albanologiques, mais aussi pour celles balkanologiques.

Le travail dans le domaine des dictionnaires a pris à Mitko beaucoup de temps et d'énergies créatrices. Il a été pour lui une sphère d'activité scientifique tout aussi attrayante que l'étude du folklore. Grâce à ce travail avec dévouement il a laissé en héritage des essais lexicographiques d'un intérêt particulier non seulement pour l'histoire de la lexicographie albanaise, mais aussi pour la phonétique, la dialectologie et, en général, pour la linguistique historique et les études dans ces disciplines.

Le manuscrit autographe du *Fjalëtore* de Mitko, tel qu'il est conservé dans ses archives, ne représente pas un ouvrage achevé et prêt à la publication. Pour préparer la présente édition, Dhori Qirjazi a dû ainsi s'appliquer pendant de longues années à un travail de moine afin de le rendre publiable. Il a réussi à surmonter les nombreuses difficultés que présente le texte

autographe éparpillé ça et là, la transcription et l'élaboration lexicographique grâce à son expérience de lexicographe et d'auteur d'études linguistiques, ainsi qu'à sa bonne connaissance de l'albanais et du grec.

Le présent corpus lexicographique de Thimi Mitko préparé par Dhorir Qirjazi est une publication philologique proprement dite, réalisée avec méticulosité et sur des critères scientifiques de haut niveau. Par cette entreprise, Qirjazi a redécouvert l'œuvre de Thimi Mitko en tant que lexicographe et l'a sauvée de l'oubli et de la disparition.

L'édition critique scientifique de cet ouvrage dans le cadre de la série consacrée au patrimoine culturel du peuple albanais, publiée depuis longtemps par l'Académie des Sciences d'Albanie, est un événement marquant dans la vie scientifique et culturelle du pays et un vrai succès dans le domaine des études albanologiques.

En même temps, la présente publication devrait servir aussi à rappeler les établissements scientifiques albanologiques, notamment ceux qui s'occupent des sciences ethnologiques et philologiques, à prendre l'initiative d'une édition académique de l'œuvre intégrale de Thimi Mitko, comme un projet à moyen terme dans le cadre du bicentenaire de la naissance de cet inlassable patriote, ethnologue, lexicographe et poète albanais, car l'an 2020 n'est ni trop loin, ni trop près, et le temps est suffisant pour réaliser un tel projet.

Jorgo Bulo

**JORGO BULO, *SHPIRTI I FJALËS*
(L'Â me du verbe), éd. Toena, Tirana 2014**

C'est par ces deux mots tout à fait simples et communs, entendus un peu au figuré et empruntés respectivement à la poésie d'Asdren et à un distique de Firdousi, que l'auteur Jorgo Bulo a baptisé son dernier ouvrage d'études sur des phénomènes, des développements, des personnalités et des œuvres du patrimoine littéraire albanais, depuis ses origines jusqu'à nos jours. Ce livre a été écrit par à -coups, pas comme un but en soi, mais comme une expression de la responsabilité que le chercheur assume envers tout ce qui a trait à son activité et à son expérience, à la connaissance, à la compréhension et à l'explication de la littérature.

La première chose à laquelle fait penser la lecture de ce livre c'est l'absence de cloisonnements, encadrements ou dates susceptibles d'établir des limites. Sobre en paroles, tout comme pour le titre de son ouvrage, et avec l'exigence d'articuler des opinions originales, l'auteur parcourt les siècles littéraires tantôt comme un historien de littérature, tantôt comme un philologue, tantôt comme un chercheur de sources, mais toujours avec la compétence que lui confère une parfaite maîtrise de l'argument choisi et en s'appliquant à réaliser ce que les autres n'ont pas pu faire.

La première partie rassemble sous le titre *Études et communications* des recherches scientifiques consacrées à vingt-sept personnalités et questions littéraires, en commençant par Buzuku avec son *Missel* et venant jusqu'aux interrogations actuelles relatives au processus d'identification de l'ethnicité. Chaque étude pose une question scientifique et donne une réponse avec des arguments à

l'appui. Concernant *le Missel* de Gjon Buzuku, l'auteur sert des données de premier ordre pour argumenter que le premier ouvrage en albanais a été écrit, d'ailleurs pas seulement du point de vue chronologique, précisément dans les années où les séances du Concile de Trente étaient suspendues provisoirement et où la Réforme n'était pas encore achevée ni la Contre-Réforme autorisée. L'esprit humaniste de la mise en valeur des langues vulgaires et une série de dates marquant l'histoire du processus de l'écriture et de la publication du *Missel* viennent raffermir la thèse de son appartenance non seulement supposée aux courants des littératures ecclésiastiques populaires, indépendamment du fait que dans le monde albanais cela ne soit pas accompagné du phénomène du protestantisme.

Quant aux sources culturelles du mouvement national albanais, considérées tant à travers l'œuvre qu'à travers les archives encore presque inconnues de Thimi Mitko, que l'auteur a pris personnellement soin de découvrir et amener en Albanie voici quatre décennies, il avance l'idée que le processus de la singularisation ethnique des Albanais a commencé dès le XVIII^e siècle. D'un grand intérêt est ensuite la conclusion que le romantisme constitue la première école littéraire nationale, sans cependant exclure les développements préromantiques ayant préparé ce processus d'homogénéisation.

Dans l'étude consacrée à la poésie albanaise en alphabets orientaux, le lecteur scientifique trouve des faits et des arguments importants qui relativisent certaines affirmations discutables concernant sa place dans les développements littéraires albanais, y compris les approches comparatives sur le plan des motifs avec la poésie de certains pays des Balkans, celles grecque et bulgare. Une sage remarque dans cet article est l'affirmation que, si la poésie écrite en caractères orientaux a emprunté des modèles et des codes d'expression au monde de l'Orient, elle a néanmoins conservé les rythmes et les mesures qui étaient traditionnels pour la poésie populaire albanaise. L'auteur souligne la conscience des auteurs dits

bejtexhi concernant leur propre appartenance ethnique et linguistique, et remarque qu'en affranchissant la langue albanaise des barbarismes, les hommes de la Renaissance nationale lui ont rendu autant de service que les auteurs anciens qui ont donné un caractère national à la langue de la liturgie.

L'étude consacrée à De Rada et à la culture albanaise élargit l'argument relatif au rôle des écrivains romantiques qui ont créé leur Albanie, l'Albanie de l'avenir, comme une patrie poétique, bien longtemps avant que l'Albanie politique elle-même ne soit créée. C'est à juste titre qu'il reconnaît précisément à De Rada et à Naïm Frasheri le mérite d'avoir séparé la littérature albanaise d'une tradition de littérature écrite à des fins utilitaires.

Sur la typologie de la poésie lyrique de Naïm Frasheri, Jorgo Bulo a publié depuis des années une étude monographique dont les valeurs ont été largement reconnues par la critique. Dans ce nouvel ouvrage, son attention est attirée par l'évolution historique du poème dans la littérature albanaise depuis les nouvelles morales des bejtexhi et les poèmes homilétiques tels *Ghiella e Shën Mëriis Virghiër* (La vie de la Sainte Vierge Marie, de Giulio Variboba) jusqu'à trois poèmes pas très connus et étudiés de Naïm Frasheri : *L'Albanie*, *Le Paradis* et *Les Pélasges-Albanais*. À propos de ce dernier poète, le chercheur présente encore deux autres travaux, le premier sur l'enchevêtrement de la philosophie occidentale des Lumières avec le mysticisme oriental et le second sur la définition typologique du poème *Qerbelaja* (Kerbela), qu'il reconnaît comme une épopée héroïque religieuse. Par la même occasion, il apporte quelques précisions intéressantes sur des lectures erronées dues non pas au texte du poète, mais à l'interprétation donnée par des hommes d'études, comme dans le cas de la poésie masnavi *Filozofi* (Le Philosophe) dans le recueil *Tahayyülat* (Rêveries), considérée à tort comme une poésie sur le professionnel qui s'occupe de cette science. D'autre part, il identifie les débuts de *Kerbela* déjà dans le recueil *Les Fleurs de l'été*.

On peut dire que l'étude *Sami Frasheri et la codification de l'albanais* ouvre tout un cycle d'écrits consacrés à l'unité linguistique considérée comme une composante fondamentale de l'identité albanaise. Le chercheur considère comme particulièrement importante l'information faisant état d'un dictionnaire [*fjalëtore*] de la langue albanaise rédigé par Sami Frasheri, dont l'existence, mentionnée dans une lettre de Jani Vreto qui l'aurait trouvé personnellement lors de ses recherches en Egypte, n'a pas encore été confirmée. Au même chapitre, l'auteur a consacré deux autres études à la question de l'unification de l'albanais. En considérant cette dernière comme un processus historique en même temps achevé et remis en cause jusqu'à nos jours, il y revient de nouveau au troisième chapitre, *Polémiques*, par les articles *L'albanais standard face au complexe de Rozafa* et *La seconde malédiction de la langue albanaise*, pour contrer dignement les tentatives donquichottesques qui ne manquent pas de surgir de temps en temps dans l'histoire de l'État albanais, voire même encore aujourd'hui, telles que la proposition d'une école publique où la langue de communication serait l'anglais, réduisant ainsi l'albanais au statut d'une langue écartée des sphères de la communication savante.

Les écrits sur Çajupi et ses vérités biographiques et littéraires, faisant partie des premier et troisième chapitres, peuvent être considérés comme un livre dans le livre. Dans les études albanaises sur la littérature, il existe une tendance à des approches comparatives et déterministes des rapports entre des auteurs albanais et étrangers : De Rada et Lamartine, Konitsa et Apollinaire, Noli et Shaw, Schirò et Pirandello, Migjeni et Nietzsche, Poradeci et Baudelaire. Or, les rapports entre les écrivains albanais eux-mêmes sont peu connus. Il n'existe rien d'écrit sur les causes du mécontentement de Konitsa à propos de la poésie de De Rada, ses rapports avec Naïm Frasheri ont été un objet de papotages plutôt que d'études, alors que c'est pour la première fois que le présent ouvrage offre des faits mis dans un certain ordre au sujet de l'amitié que Konitsa portait de loin à Çajupi.

Tout en déterminant la place de Çajupi dans les lettres albanaises, Konitsa se trouverait aux côtés de son ami non seulement dans les moments les plus critiques, lorsque ce dernier était calomnié et oublié, mais aussi jusqu'à la veille de son décès, quand il le considérait comme la personne la mieux appropriée à occuper des postes élevés dans l'administration du nouvel État albanais. Pour des raisons évidentes, le présent ouvrage est le premier à annoncer que le poète originaire de la Zagorie a dédié le poème *Baba Musa lakuriq* (Le père Moïse à nu) à son fils Étienne et à Faik bey Konitsa. Dans deux autres études, *Çajupi l'inaliénable* et *Falsificateurs et mystificateurs*, l'auteur résout définitivement le problème de quelques confusions spéculatives concernant la paternité d'un pamphlet marqué par un esprit prononcé de soumission aux sultans ottomans, ainsi que d'un long écrit sur l'histoire des religions en Albanie, qui sont tous les deux signés par l'hétéronyme *Baba Tomorri* (Père Tomor) et qui, en se rapportant à une indication du journal *Demokratia*, résultent être dus à un ecclésiastique bektachi, *Baba Ali Tomorri* (autrement appelé le grand-père Ali de Gjirokastra) et non pas à Çajupi. De même, l'auteur prouve par des moyens linguistiques, stylistiques et textuels que *Kënga e kandarit* (Le Chant de la verge), que l'on insiste appartenir à Çajupi, n'est qu'une simple création apocryphe, probablement récente, et n'a aucun rapport avec l'héritage du poète. Par contre, à propos de l'esquisse *Konstitucjoni në Turqi* (La Constitution en Turquie), si l'auteur met initialement en doute la paternité de Çajupi, il finit par démontrer de manière convaincante, en se fondant sur des particularités de style et des confrontations certaines et multiples intertextuelles avec *Klubi i Selanikut* (Le Club de Salonique), qu'elle a été effectivement écrite par lui.

Au modèle des rapports entre Çajupi et Konitsa, Çajupi et Filip Shiroka, Kuteli et Poradeci, Fishta et Gjeçovi vient s'ajouter une étude sur les rapports de la versification du poète du lac (Poradeci) avec Naïm Frasheri sur le plan des thèmes et de l'inspiration poétique.

De façon laconique, le poème de Giulio Variboba *Ghiella e Shën Mëriis Virghiër* est qualifié de phénomène nouveau dans la littérature arberèche et dans celle albanaise en général, écrit non pas comme une épopée héroïque du sacrifice du Saint Enfant, mais comme une expression de la douleur humaine, à la différence du discours théologique et catéchistique.

Pour le chercheur, Mjeda, même s'il n'a pas rompu totalement avec le romantisme, a mis fin à la poésie narrative précédente et a créé une versification moderne.

Lahuta e Malcës (Le Luth de la haute montagne), une œuvre emblématique de la littérature albanaise selon l'expression de l'auteur, donne également une occasion de partir au voyage avec des poètes d'une période plus que séculaire qui se sont employés, chacun à sa manière, à pourvoir la nation d'une épopée héroïque historique.

À propos d'Elena Gjika, la « princesse des lettres », l'auteur pense qu'elle appartenait à ce mode de penser que De Rada traduisait par les mots : « ni ne nous laisser absorber par les autres, ni ne nous isoler ».

La prose de Kuteli est considérée sous l'aspect de la narration et des rapports entre, d'une part, l'auteur et les caractères et, de l'autre part, leur conditionnement par le conte populaire.

L'action de Kadaré durant un demi-siècle de littérature est appréciée comme assimilable à une école littéraire importante pour l'émancipation intellectuelle et spirituelle de l'époque. R. Qosja est qualifié entre autres comme celui qui a institué l'historiographie littéraire albanaise.

D'un grand intérêt est aussi l'étude sur *La Renaissance nationale albanaise selon le regard du prof. A. Guzzetta*, qui ouvre de nouveaux espaces de discussion en vue d'une nouvelle chronologie de l'histoire de la littérature et de la culture albanaises, laquelle tiendrait compte aussi du rôle des collèges, des séminaires et des monastères des Albanais d'Italie.

Dans l'esquisse sommaire de la personnalité de Dh. S. Shuteriqi, cette « machine de travail aux énergies intarissables » comme l'appelle l'auteur, la mise en relief de l'ouvrage *Shkrimet shqipe* (Les Écrits albanais) et du roman *Sytë e Simonidës* (Les Yeux de Simonide) semble très convenable. D'autre part, en appréciant « l'ouvrier de la science albanologique » T. Dizdari, le chercheur trouve l'occasion de reconnaître les responsabilités des institutions à l'égard de toute une génération d'orientalistes, de latinistes et d'hellénistes qui ont travaillé de manière anonyme et en silence.

Le deuxième chapitre, *Recherches et textes*, contient en outre deux autres études ainsi que deux ouvrages qu'il a publiés accompagnés d'une présentation des principes philologiques, transcrits et annotés. La première fait part de l'intérêt que le célèbre collecteur de folklore Thimi Mitko a porté à trois poésies de Hasan Zyko Kamberi (de Kolonja) en les réécrivant en alphabet grec et en les traduisant dans cette langue, vraisemblablement à des fins de publication. L'auteur a découvert personnellement ces poésies lors de ses recherches dans les archives et les publie transcrites. La publication de ces poésies revêt de l'importance même en tant que premier pas, le plus ancien connu jusqu'à ce jour, d'une expression d'intérêt en vue de faire publier un utilisateur de l'alphabet grec pour une œuvre conservée par des systèmes d'écriture orientaux. Même sous l'aspect des études des variantes, la publication de ces poésies est d'une grande portée notamment pour constater les modifications entraînées par le processus complexe de la communication à l'intérieur de la langue et en dehors de celle-ci, car on se trouve essentiellement devant un cas de transcription de la transcription. Tandis que la seconde étude est consacrée à la typologie du poème *Kënkat e Krujës* (Les Chants de Kruja) de Cosimo Serembe, dont ce qui a survécu est publié sous forme de manuscrit. C'est d'ailleurs à Jorgo Bullo que revient le mérite d'avoir sauvé ces fragments qu'il étudie et publie dans le présent ouvrage. Cette publication permet ainsi d'intégrer au trésor du patrimoine littéraire albanais ces

fragments qui appartiennent à un long poème comptant des dizaines de milliers de vers.

Le troisième chapitre qui est composé avant tout, comme on vient de le dire, par un cycle d'études sur Çajupi, contient aussi l'étude *Qui a écrit le texte albanais de l'acte de la proclamation de l'indépendance nationale ?*, une question qui a été articulée même récemment lors des célébrations du Centenaire de l'État albanais.

Alors que le buste de Luigj Gurakuqi à Shkodra était relégué la périphérie de la ville, quelques volontaires de la science, qui ne manquent malheureusement jamais, se sont précipités à lui renier aussi le mérite d'avoir rédigé de sa propre main ce document et à l'attribuer à Mustafa Kruja qui, comme le prouve le chercheur, a écrit lui-même bien des décennies avant que ce débat ne soit fabriqué et, bien entendu, à la grande déception des manipulateurs actuels, que ce texte n'était ni le sien, ni de personne d'autre, mais bel et bien celui de la propre main de Luigj Gurakuqi.

Le quatrième chapitre, que l'auteur intitule *Profils en miniature* et que l'on pourrait qualifier aussi d'esquisses minimalistes, écrites en des termes sommaires et concis, contient une quinzaine de portraits de savants et d'écrivains albanais comme Noli, Migjeni, Aleks Buda, Çabej, Idriz Ajeti, Mahir Domi, A. Kostallari, S. Luarasi, Anton Pashku, Ilia Dilo Sheperi, D. Agolli, Dhimitër Xhuvani, Peter Prifti, Victor Eftimiu. Ce sont des personnalités que l'auteur a connues de près, ayant travaillé et collaboré avec eux, ou qui ont laissé des traces sur sa propre vie scientifique. Certaines de ces miniatures constituent de vraies promesses d'études plus complètes que l'on voit déjà en perspective.

Le dernier chapitre contient des réflexions sur divers ouvrages, en commençant par les mémoires d'Ismaïl Qemali et allant jusqu'à la monographie de V. Tole sur l'hymne national albanais. Il s'agit essentiellement d'auteurs et d'ouvrages préférés de l'auteur et que ce dernier rappelle à l'attention de la communauté des chercheurs des sciences albanologiques. À un moment où la critique sur la

littérature albanaise en cours se trouve prise dans un piège, alors que celle sur les études est presque absente, ce cycle d'articles prend une valeur particulière.

Cette présentation se borne à proposer seulement une parmi les différentes lectures possibles du nouveau livre de Jorgo Bulo *Shpirti i fjalës*. Il est certain que de chaque lecture du présent ouvrage il est possible non seulement de tirer des affirmations et des conclusions, mais aussi de puiser des faits et des sources très importantes pour connaître la tradition littéraire albanaise. Les études présentées portent sur le plan des problèmes et des thèmes, des typologies et des structures, des variantes et de la philologie, des textes et des intertextes, comptant ainsi beaucoup non seulement en vue de redécouvrir les auteurs et les développements littéraires, mais aussi de modifier l'image que l'on se figure jusqu'à présent pour la caractérisation générale des phénomènes littéraires, leur périodisation de manière plus scientifique, l'établissement de leur histoire et de leur chronologie.

Shaban Sinani

TABLE DES MATIÈRES

Pëllumb Xhufi <i>Chamuria's tragedy during the World War II.....</i>	3
Carlo Spartaco Capogreco <i>Gli ebrei in Albania sotto l'occupazione italiana</i>	13
Anila Omari <i>Archaic features of Bogdani's language: overlappings with southern dialects.....</i>	39
Aleksandër Zoto <i>Dritëro Agolli, prêtre de Dionysos</i>	65
Vittoria Luisa Guidetti <i>Angeli piangenti al cospetto di Dio.....</i>	83
Eriona Tartari <i>Traductions de Rousseau en albanais ; quelques réflexions théoriques, au-delà de l'histoire de la réception d'un texte.....</i>	105
Ramiz Abdyli <i>Ilarion Ruvarac et la critique de l'historiographie serbe.....</i>	123

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Floresha Dado
Jeronim De Rada, Vepra letrare (Hiéronyme De Rada, L'Œuvre littéraire), en six volumes, Tirana 2014..... 145
- Jorgo Buló
Thimi Mitko, Fjalëtore shqip-gërqisht, gërqisht -shqip (Dictionnaire albanais-grec, grec-albanais), préparé par Dhorë Qirjazi, Tirana 2014..... 155
- Shaban Sinani
Jorgo Buló, Shpirti i fjalës (L'Âme du verbe), éd. Toena, Tirana 2014..... 159