

NGA ANAKRONIZMI NË IDEOLOGJI

– rilexime të romanit *Ura me tre harqe*, të Ismail Kadaresë.

Që shkrimtarët gabojnë, këtë nuk ka nevojë ta zbulojë kush rishtas. *Edhe i madhi Homer dremet*, thoshte Horaci (“Indignor quandoque bonus dormitat Homerus”); lajthitja, qoftë kjo periferike, qoftë me rëndësi për fabulën; qoftë e “rrëfimtari” të gjithëditur, qoftë e rrëfimtari në vetë të parë, qoftë e një personazhi, më shumë ka nevojë të kuptohet e të shpjegohet, se të përdoret për të gjykuar veprën përkatëse në ndonjë mënyrë. Për t’u mjaftuar me Shekspirin, filologët dhe analizuesit e teksteve të pjesëve të tij teatrale kanë vënë re, mes të tjerash, se ai përmend një “sahat” (*clock*) te *Jul Qesari*, se Kleopatra luan bilardo, se te *Troilus and Cressida*, një dramë e periudhës së Luftës së Trojës, Hektori zë në gojë Aristotelin (që nuk do të vinte në botë, veçse nja dhjetë shekuj më vonë), se te *Ëndrra e një nate vere* përmendet “pushka (e gjahut)”, e kështu me radhë.¹ Këto lajthitje historike janë rastësore, përmenden si kuriozitate, meqë nuk ngrenë peshë në ekonominë narrative.

Përgjumjet e Shekspirit, më lart, kanë të përbashkët edhe se janë anakronizma, ose inkonsistenca kronologjike: loja e bilardos nuk ekzistonte në kohën e Kleopatrës. Anakronizmi aksidental ndodh kur një autor (shkrimtar, kineast, etj.) nuk e njeh historinë sa duhet, ose aq në hollësi; shumë prej këtyre mund të shmangen gjatë redaktimit. Për shembull, në shumë vepra letrare shqip, me temë historike, fjala *shqiptar* përdoret rëndom si etnonim edhe për *arbrit*, ose ata paraardhës tanët të një kohe kur kjo fjalë ende nuk kishte hyrë në përdorim (ekziston edhe gabimi i kundërt, që zakonisht është i qëllimshëm, dhe kur shqiptarët e sotëm quhen “arbër” nëpërmjet një përftese në thelb retorike, për të theksuar lidhjet e tyre me lashtësinë ose për ndonjë motiv tjetër subjektiv).

Më me interes, për lexuesin dhe kritikën, janë anakronizmat e qëllimshëm, ose ato raste kur një autor e ngatërron me vetëdije kronologjinë, sidomos në vepra me temë historike, duke projektuar në të kaluarën sende, ide, praktika, institucione, mënyra arsytimi dhe filozofi që erdhën në ekzistencë më pas. Teza jonë, që do ta shtjellojmë më pas, është se nëpërmjet këtyre

¹ Ellen Gutoskey, [Six Puzzling Anachronisms That Made It Into Shakespeare's Plays](#)

anakronizmave të qëllimshëm autori shpalos në tekst vetveten autoriale, duke e kombinuar rrëfimin, me gjykimin e tij për ngjarjet e rrëfyera.

Në veprat e Kadaresë përftesa e trazimit të kronologjisë është intertekstuale meqë ndeshet në shumë romane, novela, tregime dhe madje poezi; aq sa vështirë të mos mendosh se ajo mishëron vetë filozofinë historike të këtij autori, ose prirjen e tij për sheshimin e rrjedhës së kohës dhe zëvendësimin e spiralit hegelian të progresit, me një vizion ciklik ose të rikthimit, të paktën brenda universit të rrëfimit.

Këtë do ta shohim me hollësi në vijim, duke lexuar hollësisht romanin *Ura me tre harqe*, të botuar më parë si novelë në fund të viteve 1970 dhe më pas në formë të plotë.² Romani ka formën e një kronike në vetë të parë, nga murgu Gjon Ukcama, i cili njëfarësoj kanalizon dhe paraprin autorin e librit të parë shqip, Gjon Buzukun, edhe pse i shtyrë dy shekuj më herët – sa kohë që ngjarjet në roman ndodhin në vitin 1377, ndërsa “Meshari” i Buzukut u botua në 1555. Kronika e murgut Gjon rrëfen peripecitë e ndërtimit të një ure, në një kontë të Arbrit, në kontekstin e shndërrimeve të mëdha historike që u aviteshin arbërve të asaj kohe, si mundësi zhvillimi dhe si katastrofa.

Romani hapet me një përftesë stilistike të kategorizueshme si anakronizëm intertekstual (nënvizimet janë të miat, AV):

Unë, murgu Gjon, biri i Gjorg Ukcames, tue u kujtuom se në gluhën tonë ende s'ka gja të shkruom për urën mbi Ujanën e Keqe [...]

Teksti rimerr, nëpërmjet kampionimit, pasazhin e mirënjohur nga pasthënia e “Mesharit” të Buzukut,

U Doni Gjoni, biri i Bdek Buzukut, tue u kujtuom shumë herë se gluha jonë nukë kish gjā të ndigluom n sē Shkruomit shenjhtë, n sē dashunit sē botësē sanē [...]

duke u rreshtuar – teatralisht – në traditën e shkrimit të hershëm shqip. Dhe duke qenë ngjarjet në roman të vitit 1377, autori fiksional i kronikës dhe vetë praktika e të shkruarit të shqipes zhvendosen gati dy shekuj në kohë, çfarë

² Citimet nga teksti i veprës këtu e më poshtë janë sipas versionit të botuar nga Onufri në vitin 2004.

përbën edhe arsyen e anakronizmit. Historianët e shkrimit shqip gjithnjë janë përpjekur, madje ndonjë syresh edhe ka përsiatur mundësinë e argumentuar, që shqipja të ketë qenë shkruar përpara Buzukut, pa përmendur këtu dëshminë e tërthortë të Guillelmus Adaeu-t, tek e cila do të ndalemi më poshtë; këto dëshmi janë rëndësi jo vetëm për fillimet e shqipes së shkruar, por edhe për ideologjinë kombëtariste, e cila i jep rëndësi të madhe hershmerisë në dokumentime.

Gjon Buzuku shkroi një libër meshar, që do t'u ndihmonte priftërinjve katolikë ta thonin meshën në shqip; Gjon Ukcama shkruan një kronikë për ndërtimin e një ure. Ndryshe nga “kolegu” i vet pasardhës, në jetën reale, murgu i romanit nuk pretendon ta shkruajë shqipen për herë të parë, madje – siç do të shpjegohet më pas në roman – shqipja në shekullin XIV u përdorkësh edhe si gjuhë e kancelarisë së prijësve feudalë të Arbrit. Gjoni i Kadaresë thjesht përmend përkatësinë e vet në një traditë të shqipes së shkruar, gjithë duke theksuar se çfarë po sjell të re “kronika” e tij.

Romani flet për Arbërinë e qemotit, lë të kuptohet hyrja; atë Arbëri, i së cilës Gjon Buzuku ishte ndoshta nga të mbijetuarit e fundit, dhe shkrimi prej tij i shqipes “në së dashunit së botësë sanë”, pavarësisht se “këjo tue klenë mā e para vepër e fort e fështirë për të vepëruom m̃bë gjuhët tanë”; meqë, në analizë të fundit, krejt gjakimi për ta (ri)sjellë shqipen të shkruar, nga Buzuku e këtej, nuk do të jetë – lë të nënkuptohet hyrja – veçse një përpjekje për ta rikthyer Arbërinë, tashmë të shkatërruar prej Osmanëve.

Kësisoj, anakronizmi fillestar i “citimit” të Buzukut jo vetëm vë në lidhje Buzukun me rrëfimtarin e romanit, të dy shkrues të shqipes, por edhe i jep tonin veprës, siç ia jep tonalitetin çelësi muzikor partiturës.

Një ditë murgun rrëfimtar të romanit e lajmërojnë se ka bujtur në famulli³ “një murg i çuditshëm me emrin Brokhard, që po kthehej në Evropë prej Bizantit,

³ Nuk kuptohet mirë se çfarë ka parasysh me *famulli* teksti; gjetiu thuhet se, nga bregu i lumit, “as muret e famullisë sonë nuk duken”, çfarë sugjeron një manastir ose kuvend, një kuptim jo i zakonshëm i fjalës. Edhe përkthimi frëngjisht i pasazhit të fundit, sugjeron se “famullia” nuk është veçse një vend ku jetojnë murgjërit, një manastir: On n’apercevait dans les environs aucune maisonnette, et les murs mêmes de notre monastère ne se voyaient pas.” Gjon Ukcama, gjithsesi, nuk banon në të njëjtën kështjellë/ qytezë me Kontin.

ku kishte qenë i dërguar me shërbim prej vendit të vet” (f. 57). Të ketë qenë ky personazhi historik [Brocardus Monacus](#), i njohur edhe me emrin [Frater Burchardus de Monte Sion](#), të cilit i atribuohet ndonjëherë edhe një dëshmi e hershme për shkrimin shqip, e përfshirë në dorëshkrimin *Directorium ad faciendum passagium transmarinum* (e njëjta dëshmi që, alternativisht, i atribuohet ipeshkvit të Tivarit [Guillelmus Adae](#)⁴? Dimë që Brocardus-i ka qenë aktiv në fund të shekullit XIII, ndërsa Adaeu ka vdekur në vitin 1341; në një kohë që ngjarjet e përshkruara në roman i përkasin vitit 1377, siç duket qartë nga ai pasazh ku thuhet se ngjarjet në roman zënë fill me një incident (“një kalimtar që s’e njihte kush në këtë anë i ra sëmundja e tokës”), “në fillim të marsit të vitit 1377” (f. 13).

Ka, pra, një mospërputhje kronologjike – në kufi të anakronizmit. Por autori që, siç e pamë, u referohet praktikave të shkrimit shqip edhe gjetiu në roman, me gjasë ngaqë dëshiron të tregojë – fiksionalisht – se shqipja shkruhej rëndom edhe gjatë shekullit XIV, e ka përfshirë Brocardus-in vetëm e vetëm ngaqë ai e plotëson sfondin tematik, duke e sugjeruar kontekstin kulturor të ngjarjeve në roman si burim ose shkas të citatit të mirënjohur. Edhe pse dëshmi që romani nuk mund të kategorizohet si mirëfilli historik, mospërputhja nuk është megjithatë “gabim”, pse i detyrohet licencës fikzionale të autorit.⁵

Nuk ndodh kështu në pasazhin e mëposhtëm:

Para ca vitesh, një murg holandez që vinte nga Afrika më kish treguar për një luftë vdekësore midis një krokodili dhe një tigri, të cilën ai e kish parë me sy, i hipur mbi një pemë.

Në Afrikën “reale”, tigra nuk ka pasur kurrë.

Mbetet e paqartë pse e quan Kadareja, në shqip, manastirin *famulli*, me një fjalë që, përndryshe, në shqipe, pritet të shënjojë “rrethin e shërbimit fetar të një prifti.”

⁴ licet Albanenses aliam omnino linguam a latina habeant et diversam, tamen litteram latinam habent in usu et in omnibus suis libris

⁵ Edhe ndryshimi i emrit nga Brocardus në Brokhard(us), ose shtimi i një h-je, mund të sugjerojë vullnetin autorial për shmangie nga realiteti historik me funksion jetërsimi.

Tani, ose është fjala për një pamendje të autorit nga mospërfillja ose padija, ose për një orvatje për të krijuar një Afrikë alternative, ku jetojnë (jetonin) edhe tigrat. Shpjegimi i dytë nuk përlligjet nga narrativa; dhe me gjasë, “Afrika”, në ligjërimin e rrëfimitarit, thjesht shënjon një vend të largët.

Ka edhe shpjegime të tjera, p.sh. që murgu holandez ta ketë gënjyer Gjon Ukcamen, siç e kanë zakon të gënjejnë disa udhëtarë të vendeve ekzotike dhe siç ndodhte kjo rëndom në Mesjetë, ku kronikat e udhëtimeve shpesh përmbanin histori takimesh dhe përballjesh me bisha fantastike; ose që Gjoni të jetë rrëfimtari i pabesuar (*unreliable*), ose thjesht mitoman. Por brisku i Occam-it na lejon që t’i lëmë këto hipoteza mënjanë.

Që bëhet fjalë për “pamendje”, këtë na e konfirmon edhe versioni frëngjisht i të njëjtit pasazh, në përkthimin e Isuf Vrionit:

Quelques années auparavant, un moine hollandais qui rentrait d’un voyage lointain m’avait décrit un combat à mort entre un crocodile et un tigre. Il y avait assisté, perché sur un arbre.⁶

Dhe ku Afrika zëvendësohet nga një vend i largët (murgu holandez “kthehej nga një udhëtim i largët”).

Ja edhe një shembull tjetër i një gabimi të ngjashëm. Gjatë bisedës së rrëfimitarit me mysafirin e vet, Brokhard-in, ky i fundit i thotë kështu:

Në Evropë, siç e dini, vazhdon lufta njëqindvjeçare. (f. 58)

Bëhet fjalë për një luftë në thelb mes dinastive europiane për të drejtën e fronit të Mbretërisë së Francës, që u zgjat nga viti 1337 deri më 1453. Kjo luftë do të quhej kështu, “njëqindvjeçare”, nga historianët që u morën më pas me periodizimin e konflikteve në Mesjetë; dhe gjithsesi, pas përfundimit të saj. Mysafiri i Gjon Ukcamës nuk kish nga ta dinte, që lufta do të vazhdonte njëqind vjet.

Përkthimi frëngjisht i pasazhit nuk lë shteg për interpretime të guximshme:

⁶ Cituar sipas Ismail Kadare, *Oeuvres, Tome Premier*, © 1993, Librairie Arthème Fayard.

En Europe, vous le savez, la guerre entre la France et l'Angleterre se poursuit, et apparemment elle durera une centaine d'années.

(“Në Evropë, siç e dini, vazhdon lufta mes Francës dhe Anglisë, që me sa duket do të vazhdojë nja njëqind vjet.”)

Për të ndrequr gabimin, përkthyesi – ose redaktori i tekstit – e shndërron Brokhardin në largpamës.

Kjo pamendje e vogël logjike e autorit, që të bën të buzëqeshësh, mund të ishte shmangur nga redaktori edhe në botimin shqip.

Gjithsesi, një pjesë e madhe e “gabimeve” në roman janë anakronizma, inkonsistenca kronologjike, herë të qëllimshme herë të paqëllimshme. Ndryshe nga pamendjet e thjeshta, anakronizmat e karakterizojnë tekstin fantahistorik të Kadaresë, duke e larguar atë nga modeli i prozës historike, për ta afruar me alegorinë. Ashtu edhe do të themi se anakronizmat, te kjo vepër, sikurse edhe në romane dhe proza të tjera të atij autori, janë gungat në xhadenë e leximit, që e zgjojnë lexuesin nga transi rrëfimor, për ta bërë t'u vërë veshin pikëpamjeve të autorit si subjekt i shkëputshëm nga vepra.

Si rregull, këto anakronizma i gjen sa herë që autori, me gojën e rrëfimitarit të tij murgut Ukcama, kërkon të mbështetë mitologjinë kombëtariste shqiptare, e cila është, në fakt, produkt i një periudhe shumë më të vonë.

Kështu, gjatë një takimi me ndërtuesit e urës, “kryezoti ynë”

I dha urdhër shkronjësit të vet ta hidhte [marrëveshjen] në letër, në gjuhët shqip dhe latinisht. (f. 19)

Edhe pse shkrimi i shqipes në shekullin XIV nuk mund të përjashtohet, madje sugjerohet nga disa dokumente të mëvonshme, sërish nuk ka asnjë provë që ajo gjuhë përdorej si gjuhë kancelarie – siç përdoreshin greqishtja (edhe në Shqipërinë e Veriut), latinishtja dhe sllavishtja. Si gjetiu në Ballkan, për arsye të kuptueshme, gjuhët vendëse filluan të shkruhen në kontekste religjioze, jo kancelarike laike; por autori, i cili pak më vonë fut në tekst edhe një avatar të murgut Brocardus, kërkon ta shtyjë – me elemente të tilla – tezën se shqipja shkruhej që herët.

Më tej, Gjon Ukcama, duke folur për krushqinë e Aranit Komnenit me perandorin bizantin, shpjegon se ftohja mes këtyre nisi “për shkak të bazës së vjetër detare ushtarake të Orikumit, në Vlorë”, për të vazhduar:

Duke përfituar nga gjendja e vështirë e Bizantit, princi shqiptar nxori në dritë ca shkresa të vjetra, që vërtetohnin se baza e Orikumit, para se të pushtohej dhe të riparohet nga Roma, i përkiste Illyrisë (sic), domethënë Arbrit të sotëm.

Një varg pyetjesh kërkojnë sqarim: A ka pasur vërtet bazë detare bizantine në Orikumin mesjetar?⁷ A i ka përkitur ndonjëherë kjo bazë Romës? Po ilirëve? Dhe më në fund, a mund të përfytyrohet një murg i shekullit XIV, që e merr për të mirëqenë vazhdimësinë mes “Ilirisë antike” dhe “Arbrit të sotëm”?

Në fakt, për Orikumin e lashtësisë thuhet se ish themeluar nga grekët e Euboeas dhe se më pas u përdor nga Roma si bazë gjatë luftërave të Romës me ilirët dhe Maqedoninë (e përmend edhe Jul Qesari në librin e tretë të *De Bello Civili*). Në Mesjetë Orikumi (i njohur tashmë si Jeriko), bashkë me Kaninën dhe Vlorën, i përkisnin së njëjtës provincë bizantine. Por nuk kemi ndeshur në të dhëna, që Bizanti e përdorte limanin si “bazë detare” – edhe pse kjo bazë detare bizantine përmendet shpesh në roman.⁸

⁷ Nuk kemi gjetur gjëkund informacion për ekzistencën jo vetëm të një baze bizantine, por as edhe të një porti bizantin në Orikum. Shihni John Karkazis, [The Byzantine Navy, A Synopsis of Battles, Admirals and tactics](#), 2016. Në të njëjtin paragraf të romanit, flitet edhe për “plazhe të vogla private perandorake pranë [bazës]”, tjetër anakronizëm, me gjasë edhe ky i qëllimshëm, për të shënjuar natyrën fantastike, spekulative të veprës.

⁸ Kjo, me gjasë, ka lidhje me interesin e Kadaresë autor për historinë e bazës, e cila kthehet në mollë sherri mes sovjetikëve dhe shqiptarëve, në fillim të viteve 1960 dhe te romani *Dimri i vetmisë së madhe*. Kjo lidhje intertekstuale, që i nënvendoset anakronizmit, gjen shpjegim edhe në rrëfimin e Ukcamës: “Thuhej se turqit kishin arritur më në fund ta detyronin Bizantin që t’u dorëzonte në muajt e ardhshëm pjesën e vet të bazës së Vlorës, domethënë gjysmën e saj.” Analogjia me bazën sovjetike të Pasha Limanit përvijohet qartë, aq sa gati të rrezikojë ta kthejë romanin në një “roman à clef”, një alegori, në mos një algjebër të historisë së Shqipërisë, të përfytyruar si përsëritje a rimarrje e të njëjtave narrativa elementare.

Biseda mes Brokhardit dhe murgut Gjon është e pasur me anakronizma të tilla.

I shpjegova, thotë yni, se ne jemi pasardhësit e Ilirëve dhe se latinët e quajnë vendin tonë *Arbanum* ose *Albanum*, apo *Regnum Albanie*, kurse vendasit *arbanensen* ose *albanensen*, që është e njëjta gjë. Pastaj i thashë se s'ka shumë vite që për vendin tonë ka nisur të përdoret një emër i ri nga vetë njerëzit tanë. Ky emër i ri është Shqipëria, që vjen nga fjala shqiponjë. Pra Arbri ynë quhet kohët e fundit edhe Shqipëri, që do të thotë, një tufë, një bashkësi, një shoqëri shqipesh, kurse vendasit quhen shqiptarë, që vjen nga e njëjta fjalë.

Po a mund normalisht ta mendojë një murg i shekullit XIV, se “ne jemi pasardhësit e ilirëve”? Hipotezën e prejardhjes ilire të shqiptarëve, të plotë, e formuloi i pari historiani suedez [Johann Thunmann](#), në shekullin XVIII; më herët, e gjejmë këtë të cekur në letrat e njohura të Leibniz-it, kushtuar shqipes.⁹ Nga këto letra mësojmë se, edhe në shekullin XVII, emri *lingua illirica* përdorej për të dalluar gjuhët sllave të Ballkanit.¹⁰ Në atë kohë ishte më e zakonshme, megjithatë, që shqipja të quhej *lingua epirotica* (edhe Bardhi), dhe se, gjithsesi, *lingua illirica* nuk përdorej si emërtim i saj.¹¹

Prandaj ky argument për prejardhjen e shqiptarëve nga ilirët, në gojën e murgut Gjon të shekullit XIV, tingëllon si anakronizëm.¹² Edhe emri më i vonë

⁹ Bardhyl Demiraj, “[Si ta lexojmë Lajbnicin](#)”, Studime Filologjike, No. 1-2, 2001.

¹⁰ Këto të dhëna, këtu e më poshtë, nga artikulli i Demirajt.

¹¹ Te *Dilemat e Arbrit*, Pegi, Tiranë 2006, historiani Pëllumb Xhufi përmend dokumente, ku arbërorët e zbritur në Greqi në shekujt XIV-XV identifikohen, prej bizantinëve, si “ilirë” (ff. 304-305, por jo vetëm). Këto instanca jo vetëm janë të rralla, por edhe – në kontekstin historik – duhet të kenë pasur më tepër natyrë retorike, sipas një manierizmi të njohur, ku banorët e një zone thirren me emrin e banorëve të asaj zone në lashtësi, siç ndodh edhe sot, kur spanjollët quhen “iberikë”, ose zviceranët “helvetikë”; pa implikuar kjo ndonjë vijueshmëri kohore të etnisë, gjakut ose gjuhës.

¹² Anakronizmi ka të bëjë me konceptin e “pasardhjes”, jo me atë të marrëdhënies metonimike. Si edhe gjetiu, kemi të bëjmë me një anakronizëm të dyfishtë – nga njëra anë, përmenden “ilirët” në një kohë kur do të pritej të përmendeshin “epirotët e lashtë”, ose “maqedonët”; nga ana tjetër, flitet për prejardhje të “shqiptarëve”, një lloj preokupimi intelektual i huaj për Mesjetën,

i vendit, *Shqipëria*, jo vetëm që i përket periudhës pas pushtimit osman (me gjasë, shekullit XVIII, kur edhe është dokumentuar), por edhe lidhja me shqipet dhe shqiponjat është etimologji popullore. Po aq anakronike tingëllon

sa kohë që në atë kohë ishte zakon që prejardhja e lashtë t'u kërkohet – dhe t'u gjehej – familjeve feudale, jo popujve. Te *Kronika e Gjon Muzakës*, një dorëshkrim i vitit 1510 që u ka shërbyer çmueshëm historianëve të Arbërisë mesjetare, dhe që Kadareja, po të gjykojmë nga ca referenca intertekstuale, duhet ta ketë lexuar qëkur shkruante romanin *Kështjella*, na thuhet, mes të tjerash, se Muzakët e kanë trashëguar emrin nga vendi i Molosëve dhe se “qysh prej kohëve të lashta ne [Muzakët] kemi qenë sundimtarë të atij vendi”; autori i kronikës madje kuturiset në një shpjegim etimologjik dhe e nxjerr mbiemrin Muzaka nga një *Molosaku*. Pak më tutje, për Dukagjinët, shkruhet se “autorët e vjetër thonë se Dukagjinët e kanë origjinën nga Trojanët dhe se një ditë u shpërngulën në Francë...” (cituar sipas botimit të kronikës, të përkthyer, nga Pëllumb Xhufi, te *Nga Paleologët te Muzakajt, Berati dhe Vlora në shekujt XII-XV*, Shtëpia botuese 55, Tiranë 2009, ff. 423 dhe 442). Të vërehet se preokupimi gjenealogjik i Muzakës nis dhe mbaron me familjet feudale, madje në krejt kronikën ai autor lëviz në një botë kryesisht të populluar nga këto familje dhe të pasur me para-ardhës dhe pasardhës në marrëdhënie pronësie me vende, vendbanime dhe treva të cilat sipas rastit edhe ndërronin duar, trashëgoheshin ose kapeshin me luftë nga armiku – tek e fundit, kështu konceptoheshin dhe shkruheshin në ato kohë kronikat, dhe kërkimi i origjinave nuk kish aq natyrë heuristike siç do të kishte në shekullin XIX e më pas, sa ç'bëhej për të konsoliduar statusin e një realiteti të rrëfyer, në kuptimin që diskursi për origjinën ia shtonte çdo pohimi gravitas-in. Rrënjët e kësaj qasjeje, në thelb **retorike**, duhen kërkuar në diskursin historiografik bizantin, ku popujt dhe vendet quheshin me emrat e tyre të lashtë – prandaj në ligjërimin historiografik bizantin frëngjtë “galë”, serbët “triballë”, bullgarët “mizë”, rusët, mongolët, kumanët ose turqit osmanë “skithë”, etnonime të cilat shërbejnë si kostume, të cilat këta popuj duhet t'i veshin, para se të dalin në skenën e historisë. Edhe Pëllumb Xhufi, që e ka studiuar dhe përkthyer kronikën e Muzakës, vë në dukje “lidh[jen] e fortë kulturore me Bizantin, dëshmuar vazhdimisht në faqet e Kronikës, që vazhdonte të jetonte në ndërgjegjen e Muzakajve pavarësisht lidhjeve të forta që ata kishin pasur prej shekujsh me Perëndimin, përkatësisht me Mbretërinë e Napolit, me Venedikun e Papatin.” (*vep.cit.* f. 416, shënimi 2).

edhe fjala *shqiptar* në gojën e murgut, sa kohë që edhe ky etnonim është datuar si produkt i zhvillimeve historike kulturore të shekullit XVIII.

Mos do të thotë kjo, se Gjon Ukcama i thotë mysafirit të vet gjëra të paqena? Natyrisht jo. Ligjërimi i Ukcamës rimerr teza të njohura të historiografisë romantike kombëtariste, të shekullit XIX e këtej, për t'i zhvendosur disa shekuj më herët, ose në një epokë kur ato janë të pamundura. Kjo përftesë anakronike nuk synon që ta nxjerrë Ukcamen si të fantaksur, dhe as si profet; por vetëm që t'i japë legjitimim – sado fikcional – historiografisë dhe mitologjisë kombëtariste shqiptare të shekujve XIX-XX.¹³

Më pas, murgu mesjetar Ukcama i parashtron mysafirit tezën e autoktonisë së shqiptarëve:

Ai tundte kokën vazhdimisht, dhe, kur unë i thashë se ne, shqiptarët, jemi, bashkë me grekët e vjetër, popujt më të moçëm të gadishullit ballkanik, ai e mbajti lugën në dorë mendueshëm. Ne jemi rrënjës këtu, vazhdova, që nga kohët që s'mbahen mend. Sllavët, që kohët e fundit janë acaruar fort, siç ndodh shpesh me ardhaçakët, nuk kanë veçse tre-katër shekuj që kanë mbërritur nga stepat e lindjes. E dija se duhej t'ia vërtetoja njëfarësoj këtë gjë dhe i fola për gjuhën shqipe. I thashë se ajo, siç thoshin disa nga murgjit tanë, është bashkëmoshatare, në mos më e vjetër se greqishtja dhe kjo, gjithmonë sipas murgjve, vërtetohej nga fjalët që greqishtja kishte marrë prej gjuhës sonë. Dhe s'janë fjalë dosido, i thashë, por janë emra perëndish e heronjsh. Atij i shkëndijonin sytë. Unë i fola për fjalët Zeus, Dhemetra, Tetis, Odhise, Kaos, të cilat, gjithmonë sipas murgjve tanë, rridhnin prej fjalëve shqipe zë, dhé, det, udhë dhe haes, dhe ai e lëshoi lugën fare. (f. 60)

Ideja se shqipja i ka dhënë greqishtes “emra perëndish dhe heronjsh”, të cilën Gjon Ukcama ua atribuon “disa murgjve”, i përket një lloj gjakimi filologjik të huaj për shekullin XIV, kur ndodh dialogu në fjalë, por që u bë i modës në një kontekst në thelb post-bizantin, më parë mes dijetarëve arbëreshë të shekujve XVIII-XIX përfshi edhe De Radën, dhe pastaj të ideologëve të tjerë të Rilindjes. Njëlloj anakronike është edhe ideja e fjalëve që një gjuhë *ia jep* tjetrës – gjuhësia mesjetare nuk operonte kështu. Ideja tjetër, që sllavët në Ballkan janë të ardhur, ndërsa shqiptarët dhe grekët “rrënjës”, i përket edhe

¹³ Analizën më elokumente këtij deformimi historiografik ia ka bërë Doan Dani, te *Shpikja e mesjetës, Vetja dhe tjetri në medievistikën shqiptare*, Pika pa sipërfaqe, 2016.

a jo një epoke të mëpasme, të “zgjimeve” ballkanike, ose të nacionalizmit. Madje edhe veta e parë shumë, e thënies “ne, shqiptarët, jemi, bashkë me grekët e vjetër, popujt më të moçëm të gadishullit ballkanik” dhe thëniet e tjera paraprijëse është e pagjasë; një murg i shekullit XIV do të quante “ne” komunitetin e manastirit të vet, të urdhrit të vet, të klerit rregulltar në tërësi, ose fundja edhe të krishterët në përgjithësi; por nuk do të identifikohet si “ne shqiptarët”. Po ashtu, koncepti i “gadishullit ballkanik” u krijua nga gjeografi gjerman August Zeune në 1808, i cili gabimisht i pandehte malet Ballkan si sistemin malor kryesor të Europës Juglindore, që shtrihej nga Deti Adriatik në Detin e Zi¹⁴; emri “Ballkan”, për malet Haemus, u shfaq për herë të parë në një hartë arabe të fillimshekullit XIV, ndërsa në Perëndim u përdor në fund të shekullit XV: nuk ka shans që një arbër i shekullit të XIV ta ketë dëgjuar. Lidhur me këtë të fundit, Gjon Ukcama, në një kapitull të mëparshëm shpjegonte si Via Egnatia “tani [quhet] Udhë e Ballkanit, sipas emrit me të cilin turqit kanë pagëzuar kohët e fundit krejt gadishullin e që vjen prej fjalës *bjeshkë* (f. 28)”¹⁵, një shpjegim që nuk kuptohet mirë se nga vjen.

Anakronizmat e njëpasnjëshme të murgut Ukcama na shpalosin, dashur pa dashur, ideologjinë dhe bindjet e autorit Kadare, të cilat ai i ka parashtruar edhe gjetiu e drejtpërdrejt, në eseistikën e vet, shpesh duke ua atribuuar të

¹⁴ Olga Miseska Tomic, *Balkan Sprachbund Morpho-Syntactic Features*, Springer 2006, f. 35. Shih edhe [këtu](#).

¹⁵ Njëlloj si ca etimologë të kafeneve sot, edhe murgu Gjon nuk lë fjalë dhe emër pa e etimologjizuar nëpërmjet shqipes. Pak më tutje, kur flet për kalorësit e Urdhrit të Teutonëve, që në rrugën e kthimit nga Jerusalemi kaluan përmes trojeve shqiptare, murgu Gjon, duke iu referuar “plakës Ajkunë” (një tjetër anakronizëm, duke qenë emri *Ajkunë*, me gjasë, i huazuar në shqipë pas shekullit XV, nga kultura osmane), rrëfen si, “kur i panë aradhet e tyre të para, njerëzit filluan të thërrisnin, ej, po vijnë jermanët, po vijnë jermanët... [...] po vijnë ata, që flasin si në jerm. Në të vërtetë, pleqtë e moçëm tregojnë se këtu ata u quajtën për herë të parë jermanë, pra njerëz që flasin si në jerm, si në kllapi. Mirëpo shumëkujt, siç duket, i pëlqeu ky emër, sepse thonë se po e përdorin tani kudo. Madje, sipas pleqve tanë, edhe vendi i tyre kështu ka nisur të quhet, Jermani, që do të thotë vendi ku flitet si në kllapi, ose thjesht tokë e jermi, por mua s’më besohet se ky emër vjen prej këndej.” Etimologjia është popullore, dhe mund të interpretohet si ngjyrim folklorik, po të mos përfshihej në obsesionin e Gjon Ukcamës me etimologjitë; edhe pse këtë herë ai e sheh të udhës të distancohet prej saj.

tretëve të papërcaktuar. Një pjesë e mirë e këtyre hipotezave dhe besimeve kanë natyrë folk-linguistike dhe folk-historike, një pjesë tjetër i kanë rrënjët në një dije albanologjike të diskutueshme, një lloj turbo-albanologjie, e cila me gjasë e intrigon autorin për arsye më shumë estetike.¹⁶

Bisedave mes personazheve intelektualë të Kadaresë nuk u mungojnë thujtë asnjëherë inkursionet në etimologji popullore – një përftesë kjo e spikatur, që merr karakteristika intertekstuale, sa kohë që ndeshet edhe në vepra të tjera.

Thotë Brokhardi:

Unë jam bujtës. Sllavët mysafirit i thonë *gost* dhe ata e kanë sajuar këtë fjalë nga fjala anglishte *ghost*, që do të thotë fantazmë, hije, shpirt. (f. 58)

Por të tilla fluturime spekulative i përlligj veç licenca poetike. Sipas fjalorëve etimologjikë të anglishtes, fjala anglishte *ghost* brenda gjuhëve gjermanike është e krahasueshme me holandishten *geest* dhe gjermanishten *Geist*; përkundrazi, sllavishtes *gost* (që e kemi edhe në shqipen si *gosti*, *gostis*) i është dhënë një etimologji tjetër, që e nxjerr të krahasueshme me anglishten *guest* “mysafir”. Ta ketë dëgjuar gabim këtë tezë autori? Jo. Më tepër ka gjasë që atij t’i pëlqejë fjala *ghost*, dhe marrëdhëniet e saj kulturore intertekstuale me *Hamletin* dhe *Makbethin*, dy tragjedi të Shekspirin që Kadareja i përmend shpesh dhe i përdor në prozën e vet narrative. Njëfarësoj, për Kadarenë, anglishtja *ghost* evokon atmosfera si ato të mesjetës së teatrit shekspirian. Edhe lidhja paretimologjike mes *ghost* dhe sllavishtes *gast* ka fuqi poetike, pavarësisht se nuk është historikisht e saktë.¹⁷

¹⁶ Megjithatë, siç e vëren edhe Dani te vepra e cituar, narrativa historiografike e veprave të Kadaresë, në thelb e ndërthurur me atë të eseistikës së atij autori, ushtron ndikim edhe në formimin e kompetencës historike të lexuesit kadarejan, në kuptimin që ky lexues e merr atë historiografi për të mirëqenë; jo rrallë, Kadareja ka përfunduar i cituar si autoritet, në debatet me natyrë historiografike ose antropologjike.

¹⁷ Në fakt, metoda e Brokhardit, për të krahasuar sllavishten *gost* me anglishten *ghost* është më afër mendësisë mesjetare dhe etimologjizimit analogjik, të formuluar në mënyrë të plotë nga Isidori i Seviljes; sipas këtij dijetari dhe të tjerëve që e ndoqën në rrjedhë të shekujve deri vonë në Kohën e Re, gjuha ishte çelësi për njohjen e botës, dhe etimologjia – ose vënia në

Anakronizmi, te ky pasazh, ka të bëjë më tepër me “huqin” intelektual si të Brokhardit, ashtu edhe sidomos të Gjonit vetë, për krahasime leksikore edhe horizontale edhe vertikale, që shfaqet për shembull kur ky i fundit i tregon mysafirit të vet për fjalët shqipe që ka marrë greqishtja e vjetër nga shqipja e vjetër. Kjo lloj qasjeje krahasimtare nga Gjoni është karakteristike për gjuhësinë e shekullit XIX, jo për gjuhësinë dhe kulturën e Mesjetës dhe, në kohën kur zhvillohen ngjarjet në roman, europeanët ende e gjykonin diversitetin e gjuhëve si efekt të shkatërrimit e të rrafshimit, nga Zoti, të Kullës së Babelit; teksa ende mbizotëronte, në dije, bindja se të gjitha gjuhët rridhnin, në analizë të fundit, nga hebraishtja.

Murgu Gjon, në petkat e albanologut, e shtrin metodën e vet krahasimtare edhe në folklor, sidomos kur angazhohet në një bisedë të gjatë, me një përfaqësues të firmës ndërtuese të urës, rreth gojëdhënave “ballkanike”. Kjo bisedë shtjellohet sipas rregullave të një përftese skenike nga më mbingarkuarat deri në klishe, në prozën e Kadaresë – dy burra të ditur që shkëmbejnë mendime të holla e të larta, për punë të historisë dhe të antropologjisë. E gjen duke filluar nga gjenerali dhe prifti, te *Gjenerali i ushtrisë së vdekur*, pastaj kryeveqilharxhi dhe kronikani te *Kështjella*, Isai dhe Javeri te *Kronikë në gur*, pastaj dy folkloristët e huaj te *Dosja H*, e kështu me radhë. Biseda të tilla zakonisht i shërbejnë autorit për të parashtruar kornizën mit-historike të veprës, ose edhe të krejt mitologjisë së tij letrare.

Në bisedën e Gjonit me ndërtuesin, vjen muhabeti te *besa* dhe balada e Doruntinës¹⁸; murgu përfiton nga rasti për t'i shpjeguar tjetrit primatin kohor

lidhje e një fjale me fjalë të tjera – ishte metoda për ta lexuar botën nëpërmjet gjuhës. Shih për këtë: Davide Del Bello, *Forgotten Paths, Etymology and the Allegorical Mindset*, The Catholic University of America Press, 2007; Mark E. Amsler, *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Juhn Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1989; Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, Wiley-Blackwell, 1997. Për rolin konstruktiv të ngjashmërisë në dijen Perëndimore, deri në fund të shekullit XVI, shih Michel Foucault, *Les Mots et les Choses, Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard 1966, veçanërisht kapitullin II, *La prose du monde, 1. Les quatre similitudes*.

¹⁸ Emri Doruntinë me gjasë u përket motërzimeve arbëreshe; variant i emrit Garentinë (nga greqishtja bizantine), sipas Çabejt del te Skiroi – “Kënga e Lenorës në poezinë popullore shqiptare”, botuar së pari te Normalisti, nr. 6,

të versionit shqiptar, edhe pse “ka pasur grindje për autorësinë e gojëdhënave” – një tjetër pagjasi, për Mesjetën e shekullit XIV. Vazhdon yni:

Ndonëse të gjithë ngulin këmbë se është e tyrja, murgjit tanë mendojnë se ajo ka lindur këtu. Dhe kjo jo për shkakun se ngjarja ka ndodhur vërtet në këtë vend, por sepse vetëm te shqiptarët kuptimi i besës ka marrë një ngarkesë aq të rëndë. (f.73).

Obsesioni me autoktoninë dhe etnocentrizmin nxjerr krye sërish, këtë herë duke e bërë autori Gjonin të flasë ligjërimin kombëtarist shqiptar i shekullit XX, që e mat botën me kutin autoktonist.

Biseda kalon te balada e murimit, dhe sërish Gjoni, duke ia kaluar përgjegjësinë e ideve akademisë së murgjve albanologë të shekullit XIV:

Desha t'i thoja se, ashtu si në rastin e gojëdhënës së parë, edhe këtu motivi i besës vërtetonte, sipas murgjve tanë, autorësinë shqiptare të baladës. (f. 76)

Dhe më pas:

Dy vëllezërit e çartën besën – përsërita unë, duke gëlltitur me zor pështymën. Këtu ishte vendi t'i shpjegoja se pikërisht fjalët e çartën besën, në motërzimin sllav të baladës, janë *vjeru pogazio*, që do të thotë çartën besën, *besimin*, pra ato skanë asnjë kuptim në tekstin e motërzimit sllav dhe kjo vjen sepse ato janë përkthim i gabuar i fjalës shqipe me fjalën besim, fe... (f. 76)

Fokloristika e krahasuar e Gjon Ukcames lë për të dëshiruar; *vera* e epikës legjendare sllave ka praktikisht të njëjtën ngarkesë semantike si *besa* e epikës shqiptare¹⁹; por, sërish, le të mos ngatërrojmë elukubracionet e një murgu

1934, Elbasan, lexuar te *Studime gjuhësore V*, f. 92 vv., Rilindja, Prishtinë, 1975. Shih edhe Stavro Skëndi, te *Albanian And South Slavic Oral Epic Poetry: Memoirs Of The American Folklore Society V44 Paperback* – October 15, 2011, f. 4.

¹⁹ Shih për këtë Jovan Brkic, *Moral Concepts in Traditional Serbian Epic Poetry*, Mouton & Co., 1961, veçanërisht kapitulli *Faith and Treason*, ku thuhet: “Në ligjin mesjetar, koncepti *vera* përdorej në traktatet për të pohuar synimin e palës ose të palëve se termat e traktatit do të kryhen “në mirëbesim” dhe si premtim.” (f. 111). Si zotim (pledge), koncepti i *vera* përdorej në ligjin mesjetar për të treguar një premtim se një marrëveshje, premtim,

anakronik, me anakronizmin tjetër, të një dijetari (fiksional) të shekullit XIV, që i analizon baladat folklorike me instrumentet e dijes romantike gjermane të shekullit XIX e këtej. Janë pasazhe të tilla – të shumta në vepër – që e shndërrojnë romanin, herë pas here, në traktat albanologjik divulgativ, sa kohë që autori e përdor “Mesjetën” si skenografi për versionin e vet të dramës historike të shqiptarëve, të rrëfyer në trajtë miti. Ironia këtu është se edhe kjo metodologji, e kërkimit të primateve dhe të autoktonive dhe të Europës kundër Azisë tingëllon disi anakronike në fund të shekullit XX, ose në kohën kur u botua *Ura me tre harqe* dhe aq më tepër sot.

Studiuesit e kanë vënë në dukje rolin qendror që luajnë gojëdhënat në narrativën e Kadaresë – qoftë duke ofruar modele të fabulës, qoftë duke ofruar modele të sjelljes së personazheve dhe shpjeguese të kësaj sjelljeje. Raporti i gojëdhënës me historinë mbetet deri në fund i ndërsjelltë – si te *Ura me tre harqe*, ashtu edhe te *Kush e solli Doruntinën*, gojëdhëna ekziston para ngjarjes së rrëfyer (murimit, ose kthimit të Doruntinës në shtëpi); dhe ngjarja, kur ndodh, shërben si amplifikator i gojëdhënës, e cila kësisoj ringjallet. Tek *Ura me tre harqe*, organizatorët e murimit kanë dëgjuar për gojëdhënën

paqe ose gjithçka tjetër me natyrë promise do të mbahej dhe se vendoste një detyrim shtrëngues ndaj palës që zotohej.” (f. 112); “Në shoqëritë patriarkale koncepti i *vera* përdorej për t’u zotuar për marrëveshjet ndër-fisnore ose marrëveshjet mes myslimanëve dhe fiseve dinarike. Sanksioni kryesor kundër shkelësve të *vera*-s në këto marrëveshje ishte turpi ndaj të cilit ekspozoheshin shkelësit...” (f. 113). Përveçse si zotim kolektiv që konfirmonte marrëveshjet mes dy ose më shumë klaneve, ose midis një klani ose një fisi dhe myslimanëve fqinjë, *vera* përdorej në kontekstin e gjakmarrjes, në mënyrë të njëjtë me siç e përdornin fiset shqiptare (f. 116). Sipas Shuflajt, të cituar nga autori i studimit, *besa (vera)*, *gjakmarrja* dhe *probatinia (vëllamëria)* ishin mekanizma që u aktivizuan nga shoqëritë fisnore kur struktura sociale e shteteve bizantine dhe serbe filloi të shkërmoqej nën trysninë e turqive gjatë shekullit XV dhe përzierjes së popullsisë sllave dhe shqiptare në ato rajone. (po aty). Sipas autorit të studimit, adaptimi specifik i konceptit feudal të *vera (vjera)* dhe koncepteve të bashkëlidhura me të në shoqëritë patriarkale, duhet të ketë ndodhur me gjasë në rrjedhë të shekullit XVI (f. 126). Kapitulli jep shembuj të shumtë nga epika popullore serbe, ku *vera* përdoret në të njëjtat kontekste ku do të përdornim *besën* në shqip, përfshi ato të gjakmarrjes dhe të fjalës së nderit dhe të armëpushimit.

dhe duan ta përdorin për synimet e tyre (si një lloj *psy-ops*); por pastaj murimi rishtas e gjallëron menjëherë vetë gojëdhënën. Për autorin, folklori e përfton realitetin po aq sa ç'e përfton realiteti folklorin; çfarë mund të thuhet edhe, në një nivel tjetër, për mitin, në kuptimin që mitet dhe gojëdhënat konstituohen si gramatika e historisë së një populli.

Sërish Gjoni, tani i irrituar me banalitetin e analizës që u bën ndërtuesi gojëdhënave:

Ajo që ishte e re dhe e veçantë në baladën e ballkanasve ishte se flijimi nuk lidhej me një fillim lufte apo marshimi, apo thjesht me një rit fetar, por kishte të bënte me një mur, pra me një ndërtim. Dhe kjo ndoshta shpjegohej me atë që banorët e parë të këtyre trojeve, pellazgët, siç e pranonin vetë kronikat e moçme greke, kishin qenë muratorët e parë të botës (f. 80).

Që shqiptarizmi – sado anakronik – i murgut shtjellohet sipas një përmase religjioze, ashtu si çdo shpirtërim tjetër në Mesjetë, këtë na rrëfen paragrafi më poshtë:

Mbrëmë, tek lutesha, fjalët e librit të shenjtë “U bëftë dritë” i zëvendësova pa dashur me “U bëftë Arbër!”, thua se Arbri ishte zhbërë ndërkaq... (f. 128)

Asnjëherë nuk kuptohet, nga romani, se çfarë e lidh kaq shumë Gjonin me Arbrin, me përjashtim të vetëdijes për rrezikun apokaliptik të “Azisë” që i kanoset “Europës” duke marrë trajtat e Perandorisë Osmane. Patriotizmi i tij është sa milenarian, aq edhe doktrinar, abstrakt; dhe angazhimi i tij politik, në favor të Arbrit, anakronik – sa kohë që në Mesjetë prijësit feudalë dhe aq më pak kleri nuk shqetësoheshin “për atdhe”, por për pronat e tyre, për privilegjet dhe fenë. Por ky pozicionim i personazhit nuk e habit lexuesin – sepse i detyrohet jo ngjarjes që rrëfëhet në roman, as rrethanave historike, por manipulimit që i bën personazhit autori, duke e shndërruar në zëdhënës të ideologjisë së vet kombëtariste.

Vazhdon Gjoni, tashmë i lartuar në ekstazë profeti:

Arbri do të gjendet disa herë në zgrip të humnerës. Si gur në rrokullimë do të tkurret e do të nxjerrë xixa dhe gjak. Është e thënë që të bëhet e të zhbëhet disa herë, gjersa të mbetet i ngulur jetë e mot mbi fytyrë të dheut. U bëftë, pra, Arbër! (f. 128)

Në Mesjetën reale, një murg që shprehej kështu do të ishte dënuar, të paktën, si heretik.

Historianët e kombeve dhe të nacionalizmit gjykojnë se patriotizmi u shfaq në Angli dhe në Francë dikur në shekujt XVI-XVIII, por jo më herët; dhe se në Europën mesjetare nuk kishte kombe-shtete, si të sotmet.²⁰ Këtë duket sikur e konfirmon edhe fakti që hartat e Mesjetës nuk i tregojnë kufijtë²¹ siç i tregojnë hartat e epokës moderne. Aq më tepër, gjatë gjithë Mesjetës, masa e atyre që jetonin në çfarë sot njihet si Francë ose Angli nuk e mendonin veten si “francezë” ose “anglezë”.²²

Por romani *Ura me tre harqe* nuk e ndjek realitetin dhe as pretendon që të jetë roman historik “klasik”, ku narrativa të ndjekë pak a shumë me besnikëri rrjedhën e ngjarjeve historike. Kadaresë thjesht i shërben historia si kanavacë, në mos si *sandbox*, për të artikuluar fantazmagoritë e tij aq të përpunuara, çfarë edhe u hap rrugën anakronizmave, si hapësira ku shfaqet, në tekst, *avatari*²³ i autorit. Ky avatar realizon, dora-dorës, projektimin në të kaluarën të ideve dhe ideologjive të së sotmes dhe të preokupimeve kryesisht me natyrë kombëtariste; në rastin konkret, projektimin e ideve turbo-albanologjike në një Mesjetë ku, në të vërtetë, kombet ende nuk ishin formuar. Mirëpo kombëtarizmi, si ideologji jashtë-letrare, e dëshiron kombin të përjetshëm në kohë dhe në hapësirë (“ne kemi qenë gjithnjë këtu”, me autoktoninë si përjetshmëri gjeografike).

Avatari artikulohet nëpërmjet ligjëratis në vetë të parë të rrëfimitarit të romanit, murgut Gjon, i cili – paralelisht me historinë e urës – parashtron dora-dorës një tog elaborimesh të tilla që të lënë të kuptohet se arbit

²⁰ Doan Dani lexon parathënien që ia ka bërë Barleti veprës mbi rrethimin e Shkodrës, për të gjetur se për rrëfyesin shkodran është *qyteti* që njësohet me atdheun; atdheu i Barletit është Shkodra. Madje, vazhdon Dani, “në hierarkinë identitare të Barletit, renditen *feja* (diçka normale për statusin e tij), pastaj *Republika e Shën Markut* e në fund *atdheu-Shkodër*, ndërsa nuk ekziston përkatësia arbërore” (*vep.cit.* f.40).

²¹ Michael Billig, *Banal Nationalism*, Sage 1995, f. 19-20.

²² Billig, po aty, f. 21, duke cituar historianët Braudel dhe Seton-Willson.

²³ Në kuptimin që ka ky term në video-lojërat. Shih më gjerë këtu: [How Gaming Turned a Hindu Concept into the Internet's Most Common Feature.](#)

(shqiptarët) e shekullit XIV ishin pjesë e Europës, jepnin e merrnin me Perëndimin, e shkruanin lirisht gjuhën e tyre, ishin të vetëdijshëm për identitetin e tyre si komb, kishin dijetarët e tyre, institucionet e tyre (“besa”) dhe një aristokraci, si të thuash “kombëtare”; dhe pushtimi osman, që në roman sapo ka filluar të përvijohet si kërcënim, në fakt do t’u jepte fund të gjitha këtyre virtyteve historike, duke e mbuluar tokën e Arbrit me errësirë. Sa më lart mund të këqyret edhe si një lloj hipoteze historike, e cila në fund të shekullit XX shfaqet me ngjyra të forta romantike dhe pak e vjetruar, në raport me arritjet e dijes mirëfilli historike (dhe albanologjike); ndërsa për shekullin e XIV nuk mund të jetë veçse anakronike. I vetëdijshëm për këtë brishtësi të doktrinës, autori Kadare e sjell në roman gjithnjë “në ligjëratë të zhdrejtë”, ose duke ua lënë përgjegjësinë të tretëve – një përftesë karakteristike për krejt veprën e tij, të pasur në “thonë se, thuhet se, tregohet se, është hapur fjala se...”.

Duke vënë në dukje dhe pastaj interpretuar një numër anakronizmash narrativë në romanin *Ura me tre harqe*, analiza më lart tregoi se këto përftesa, që të marra secila veçan mund të dukeshin edhe si pamendje të padëmshme, janë në fakt pjesë e një synimi masiv për ta ngjeshur (sheshuar) kronologjinë dhe për të projektuar në Mesjetë mendësinë historike moderne, në emër të arritjes së një të vërtete mistike, të jashtëkohshme, të Shkrimtarit ballë për ballë me popullin e vet.

Siç mund të merret me mend, anakronizmi, që të funksionojë si figurë letrare, ka nevojë për një lexues me njohuritë e duhura. Për shembull, hyrjen e romanit,

Unë, murgu Gjon, biri i Gjorg Ukcames, tue u kujtuom se në gluhën tonë ende s’ka gja të shkruom për urën mbi Ujanën e Keqe [...]

lexuesi që nuk e njeh Buzukun²⁴, mbase do ta shohë si një manierizëm të

²⁴ Edhe Umberto Eco-ja, te romani *Il Nome della Rosa*, në kapitullin *Sesto giorno, Terza*, kur rrëfen një ëndërr që pa Adso-ja, i vë këto fjalë në gojë Abatit personazh të ëndrrës: **“Sao ko kelle terre per kelle fini ke ki kontene, trenta anni le possette parte sancti Benedicti,”** të cilat janë cituar, në fakt, *verbatim* nga dokumenti i parë i shkruar i italishtes, *Carta Capuana*, i vitit 960 pas Krishtit. *Te Mouse or Rat? – Translation as Negotiation*, Eco-ja shpjegon se pat vepruar kështu, për t’u shkelur syrin atyre lexuesve italianë

autorit për të shkruar një shqipe “ndryshe”; por lexuesi i familjarizuar me pasthënien e *Mesharit* dhe historinë e shkrimit shqip do ta pikasë efektin *pastiche* dhe citimin e tërthortë (intertekstualitetin)²⁵. Le të pranojmë se ky lexues i dytë është ai të cilit i drejtohet me përparësi vepra, sepse vetëm prania e tij në tekst, si lexues implicit, mund t'i përlligjë anakronizmat.

Një vërejtje të ngjashme do të bënim edhe për anakronizmat e tjera; edhe pse disa prej tyre kërkojnë njohuri më të specializuara, për t'u interceptuar. Për shembull, shumë lexues do të kënaqen me përsiatjet e murgut Gjon për pellazgët, ilirët dhe grekët e vjetër, se këto ua përkëdhelin egon etnocentrike; por më të paktë do të jenë ata lexues që, në rrjedhë të leximit, do të fillojnë të vënë re se ato përsiatje nuk i përkasin “mendjes mesjetare”, por asaj moderne. Përmendja e disahershme e bazës detare bizantine në Orikum do t'u kujtojë shumëve Bazën e Vlorës; përplasjet mes Bizantit dhe Perandorisë Osmane për pronësinë ndaj kësaj baze do t'u kujtojë të tjerëve konfliktin shqiptaro-sovjetik për Pasha Limanin dhe ato çka shkruar Kadareja vetë te *Dimri i vetmisë së madhe* për këtë konflikt; por më të paktë do të jenë ata lexues që të pyesin nëse ka pasur vërtet një bazë ushtarake-detare në Orikumin e shekullit XIV; dhe kjo edhe ngaqë lexuesit, për fakte të tilla, zakonisht i besojnë tekstit dhe e dinë që, edhe sikur të mos jenë tërësisht të sakta, kjo nuk i ndryshon gjë eksperiencës letrare.

Megjithatë, anakronizmi kryesor në roman është vetë rrëfimtari, murgu Gjon Ukcama, i cili përvijohet si një *alter ego* e autorit dhe si zëdhënës i mendimeve të tij, i projektuar në Mesjetë. Ky personazh, që e rrëfen romanin në vetën e parë, nuk e bën këtë si një *homo mediaevalis*, por më shumë nga pikëpamja e një rilindësi dhe albanologu amator të fundshekullit XIX. Edhe kjo duhet interpretuar si një përftesë e autorit, madje përftesa qendrore, e cila mundëson vendosjen e anakronizmave në tekst dhe krijimin e një rrjeti marrëdhëniesh infratekstuale midis tyre, rrjet që i jep romanit ngjyrën dhe frymën karakteristike. Le ta krahasojmë, për një moment, murgun Gjon me

që e mbanin mend historinë e letërsisë italiane nga shkolla; dhe se në fakt krejt ëndrra e Adso-s, e bazuar në një *pastiche* të një veprë të hershme në latinisht, *Coena Cypriani*, përmbante mes të tjerash gjithfarë referencash nga historia e artit, e letërsisë dhe e kulturës së kohëve kur ndodhin ngjarjet e romanit.

²⁵ Ky do të ishte, gjithnjë sipas Eco-s (*Sulla Lett. vep. cit.*) lexuesi semiotik.

personazhet e romanit *Emri i trëndafil*, të Umberto Eco-s²⁶; një roman që, me gjithë anakronizmat e veta që i kanë përshkruar dhe interpretuar tashmë, e përdor mendësinë mesjetare si një vegël jetërsimi (*estrangement*), duke ndërtuar personazhe klerikësh regulltarë që, me preokupimet e tyre fetare, kulturore dhe metafizike, janë të largët sa për intelektualin dhe akademikun e sotëm, aq edhe për lexuesin model të romanit.

Në atë masë që anakronizmat janë pështjellime të kronologjisë, Gjon Ukcama i shfaqet lexuesit si një *time traveler*, udhëtar në kohë; një mendje moderne, me të cilën lexuesi e ka relativisht të lehtë të identifikohet, e dërguar të përjetojë dhe të vrojtojë një botë të identifikuar si “mesjetare” dhe që i përgjigjet, në analizë të fundit, një mesjete arbërore të imagjinuar, sipas precepteve të albanologjisë romantike. Nëpërmjet kësaj zhvendosjeje magjike, murgu i romanit e realizon misionin e vet, që është sjellja në “realitet” e një të kaluar jo vetëm të imagjinuar, por edhe të dëshiruar; një Arbri mesjetar në zgrip të Europës, por ende pjesë e Perëndimit (“Ju jeni fillimi i Europës,” i thotë Gjonit mysafiri Brokhard (f. 59))²⁷. I njëjti udhëtim në kohë e lejon

²⁶ “In verità non ho solo deciso di raccontare del Medio Evo. Ho deciso di raccontare nel Medio Evo, e per bocca di un cronista dell’epoca” shkruan Eco-ja, te “Postille a il Nome della Rosa”, botuar në *Alfabeta* no. 49, qershor 1983 dhe që pastaj i është bashkëngjitur, si pasthënie, çdo botimi të mëpasmë të romanit. Dhe më tej: “Che lettore modello volevo, mentre scrivevo? Un complice, certo, che stesse al mio gioco. Io volevo diventare completamente medievale e vivere nel Medio Evo come se fosse il mio tempo (e viceversa). Ma al tempo stesso volevo, con tutte le mie forze, che si disegnasse una figura di lettore il quale, superata l’iniziazione, diventasse mia preda, ovvero preda del testo e pensasse di non voler altro che ciò che il testo gli offriva.” Kadareja, përkundrazi, as që orvatet që ta bëjë romanin e vet të flasë “mesjetarisht”, përveçse të tregojë, aty-këtu, se mund ta bënte edhe këtë, po të dëshironte. Por te *Ura me tre harqe* Mesjeta ofron veç tullat, jo arkitekturën e romanit.

²⁷ Kjo paradigmë taktike, e këmbënguljes që Arbri mesjetar ishte dhe ndihej pjesë e “Europës”, u përqaftua masivisht nga historiografia shqiptare sidomos në vitet 1990; mbase nuk ekzagjerojmë po të shohim te Kadareja frymëzuesin ideologjik të ndërrimit paradigmatic. Kjo mbase do t’i jepte kuptim të ri edhe anakronizmit etnocentrik “romantik” të historiografisë dhe të albanologjisë shqiptare të këtyre tridhjetë vjetëve të fundit.

murgun të veshë, herë pas here, petkat e profetit dhe, pasi të ketë vërejtur se “kishim shekuj që fqinjëronim me tokën e vjetër të grekërve” (f. 12) të thotë gjëra të tilla si:

Tani për tani, të gjuhë[ve] tona, shqipes dhe greqishtes, po u afrohet si një re e zezë gjuha osmanishte. (f. 61).

Ose, duke folur për kërcënimin kulturor që u vinte arbërve prej turqve:

Por, në fund të fundit, si mund të presësh çiltërsi nga një komb që fsheh burimin e vet: gratë. (f. 44)

Lexuesi i Kadaresë në vitet 1980, por edhe ai i mëvonshmi, e merr për të mirëqenë të vërtetën historike të romanit, sepse ishte mësuar që romanet me temë historike t'i konsideronte si realiste, ose besnike ndaj realitetit historik; çfarë e parashikon pakti i tij me tekstin – dhe autorin implicit. Autori, nga ana e vet, duke investuar te kjo besueshmëri nga lexuesi, e përdor romanin për të përçuar, te ky lexues, atë version të historisë që e gjykon si të mirëqenë, nëpërmjet teknikës së *anakronizimit*, ose riorganizimit sistematik të kronologjisë historike në tekst.²⁸

²⁸ Nga ky këndvështrim, meriton vëmendje leximi që ia pat dhënë kësaj vepre Martin Camaj: një autor shqip, por jo pjesë e sistemit kulturor ku artikulohej Kadareja. Studiuesi Behar Gjoka ka botuar te “Pasqyra e t'rrëfyemit” [disa letra të Camajt për Anton Nikë Berishajn](#), mes të cilave edhe një e datës 9 korrik 1979, ku Camaj ndalet në (aso kohe) novelën *Ura me tre harqe*, për të shkruar:

“I dashun Anton,
mora letrën tande dhe një pjesë të *Ura me tri harqe*. E lexova ndoshta pakëz përceptazi, po langun ia nxora. Përshtypjet po t'i qes në letër ashtu si më vjen mbas leximit.

Sigurisht se Kadare ka një penë shumë të zhdërvjelltë dhe – si i thonë në popull – ai ditën e qet, sidokudo. Për mue asht një shkrim interesant ma tepër si dokumentacion e një gjendje të mbrendshme në Shqipni dhe feksit në ndërgegjen e autorit. Baj habi të madhe si nuk ia ngrehin veshët atje mbrendë për një kompozicion të tillë. A e di si më duket? E shoh në rolin e atyne dy rapsodëve që këndojnë kundër ngritjes së urës, të paguem; herë pas herë bahet pishman... dhe e hedh ndonjë thimth të lehtë vërerë edhe kundër

punëdhënësve të vet.

Të kthejmë tek kompozicioni, si i tillë: ky asht qit shpejt e shpejt në letër, ndoshta edhe mbas leximit të romanit tim... Gjej disa reminishenca që më bajnë me dyshue. Ndejse! Në këtë pikë besoj se gjykon ti ma drejt. Ka thimtha edhe kundër shfrytëzimit të legjendës si mjet alegorik apo simbolik. Sidokudo të irriton (ngacmon) sepse ai nuk i ka përblue çështjet, ngjan si pamflet apo reportazhë gazmore, e shkrueme për transmetim në radio. As gjuha nuk asht e përpunueme, po interesante sepse paraqet gjuhën e përditshme, një zhargon. Për ne që nuk jetojmë ndër ato kushte të vlefshme për t'u ditë: ndoshta kështu flasin toskët intelektualë posaçë nëse rrinë bashkë dhe u zhdërvillohet gjuha nga një gotë venë mbasdarke. Ai duket se ka lexue shumë mbi rapsoditë e folklorë, historinë e kulturës sonë: të gjitha i ban lamsh, lesh e li, natyrisht shpesh dhe invencion të qëlluem. Mue, në fillin e parë më irritojnë këto përciptësi sepse jam i dashunuem në të kaluemen e popullit tanë, ndonëse as vetë s'përpiqem kurrë ta hymnyzoj të shkuemen: ai më këta elementa sillet, si i thonë gjermanët "lieblos", pa dhimbje. Shi për këtë nuk më pëlqen disa herë as Migjeni i cili shkruen mbi mizeren tonë si misionar kristian mbi vorfninë e mizeren e dheasve të Afrikës. Si të mos ndieja kështu, nuk do të shkruēja ashtu si shkruiej.

Penë nervoze kjo e Kadaresë dhe në ato kushte fort e lirë!

Po nervozismi e prish kthjelltësinë e stilit e të gjuhës, gja që nuk e ban në Kronikën në gur. Kjo e fundit mbetet, kjo në fjalë (URA) mund të merret si simptomatike në një fazë të caktueme të tij.

Jam i bindun se edhe unë ia ngacmoj nervat nëse lexon sendet e mia: ndoshta dikund piqemi, po s'di se ku. [...]

Me gjasë, Camaj lexues i "Urës" nuk e ka kapur natyrën e tij prej *pastiche* – ose si një tekst të baraslarguar edhe nga besnikëria etnografike, edhe nga saktësia historiografike; ose një vepër që shfrytëzon lëndë të parë folklorike dhe kulturore, për të ndërtuar diçka të re. Camajt duket se i ka shpëtuar edhe që anakronizmi si narrativ si diskursiv, në këto vepra të Kadaresë, është **përftesë e vetëdijshme**, jo efekt i nxitimit ose i superficialitetit të autorit. Edhe ajo "mungesë e dhimbjes" është më shumë efekt i distancimit, i tëhuajzimit (*estrangement*), sesa dëshmi e një qasjeje klinike të autorit, si ajo e natyralistit ndaj bretkosës të gatshme për t'u eksploruar në brendësi.

Përndryshe, si një mendje e dashuruar pas detajit etnografik, Camajt doemos do t'i dhimbet përdorimi që ia bën Kadareja këtij elementi; si të ishte ky i

Edhe pse romani hyn në të suksesshmit e autorit, sidomos për mjeshtërinë e spikatur me të cilën autori ndërthur gojëdhënën me ngjarjen historike dhe për rrethin vicioz të rimarrjes që këto ia bëjnë njëra-tjetrës, një pjesë e këtij suksesi i detyrohet edhe gostitjes së lexuesve me një tablo të Mesjetës shqiptare të imagjinuar, e njëjta që në atë kohë – në vitet 1980 – po restaurohej në emër të një kombëtarizmi të rizbuluar, falë edhe trysnisë kulturore nga një autoritet si Kadareja, tashmë i përfshirë seriozisht në operacione të tilla të pështjellimit kronologjik (i ndeshim edhe te *Kush e solli Doruntinën*, *Dosja H*, *Pallati i ëndrrave*, *Pashallëqet e mëdha*, *Piramida* dhe jo vetëm).

© 2021 Ardian Vehbiu.

fundit piktor që i shkëlqejnë nga lëndina, për t'i ngjitur me zamkë në një pikturë-kolazh. Ka vërtet një farë lehtësie, te kjo qasje, por kjo është lehtësia gazmore (*playfulness*) e post-modernizmit, jo e gazetarit dhe as e atij që shkruan “për transmetim në radio.” Sërish, Camaj sikur refuzon ta konsiderojë intertekstualitetin e romanit të Kadaresë; dhe jo aq ndaj letërsisë shqiptare të Realizmit Socialist, sa ndaj diskursit kombëtarist që në ato vite po kristalizohej në Shqipëri.

Shihni edhe [Camaj me Kadarenë tek Ura](#), botuar te Peizazhe të fjalës më 6 qershor 2018.