

BIBLIOTEKA
SHTETIT

390

€ 93.

AKADEMIA E SHKENCAVE E RPSSH
INSTITUTI I KULTURËS POPULLORE

ETNOGRAFIA SHQIPTARE

X

1981

390
C'P3

AKADEMIA E SHKENCAVE E RPSSH
INSTITUTI I KULTURËS POPULLORE

Sektori i kulturës materiale
Sektori i kulturës shoqërore

ETNOGRAFIA SHQIPTARE

39232

X



TIRANË, 1979

Abaz DOJAKA

ZGJIDHJA E MARTESËS NË SHQIPËRI

(Fundi i shek. XIX deri në ditët tona)

Institucioni i zgjidhjes së martesës është shumë i lashtë, pothuaj aq sa edhe vetë martesë.

Zgjidhja e martesës në të gjitha formacionet ekonomiko-shoqërore me klasa antagonistë ka qenë dhe mbetet një institucion vetëm në shërbim të burrit. Kjo e drejtë nuk është gjë tjetër, veçse pjellë e pushtetit të tij ekonomik. Ajo i ka shërbyer burrit si një mjet për të kënaqur interesat e tij personale dhe, në të njëjtën kohë, është përdorur nga burri si armë shtrënguese, si një dënim për gruan, kur ajo nuk i është nënshtruar vullnetit të tij. Prandaj edhe sot në vendet ku sundon kapitali, megjithëse gruas i njihet e drejta e shkurorëzimit, kjo e drejtë mbetet formale. Gruaja në ato vende, përderisa është e varur ekonomikisht nga burri, nuk mund ta ushtrojë lirisht këtë të drejtë.

Përkundrazi, në shoqërinë tonë socialiste, ku çlirimi ekonomik i gruas është arritur plotësisht, e drejta e saj për të kërkuar zgjidhjen e martesës jo vetëm që garantohet me ligj, por është, siç ka thënë shoku Enver Hoxha, «një armë lirie kundër skllavërimit të vet»¹. Sigurisht kjo armë e kryen këtë funksion kur ushtrohet në drejtim të çlirimit të gruas, të ruajtjes dhe të rritjes së personalitetit, për emancipimin e plotë të saj.

Në këtë punim do të flasim për zgjidhjen e martesës në Shqipëri në fund të shekullit XIX deri në kohën tonë, duke mos hyrë në veçoritë krahinore. Siç do të shohim nga materiali, edhe te ne zgjidhja e martesës para Çlirimit ka qenë përdorur kryesisht nga burri si një e drejtë që ka pasqyruar sundimin ekonomik të tij në familje e në shoqëri. Meqenëse praktika e këtij institucioni nuk mund të përputhej me parimet themelore të ndërtimit të shoqërisë e të familjes socialiste, materialet e Partisë dhe mësimet e shokut Enver i kanë kushtuar edhe këtij problemi vëmendje të veçantë. Me qëllim që të njihet praktika e institucionit të zgjidhjes së martesës në të kaluarën e popullit tonë, ne do të parashtrojmë si pasqyrohej ajo në të drejtën zakonore, në të drejtën kanonike e të sheriatit, si dhe në kodin civil, për të parë konkretisht padrejtësinë shoqërore në dëm të gruas dhe nevojën për të luftuar mbeturinat e tyre si pengesa të rëndësishme për krijimin e familjeve të reja dhe për zgjidhjen e atyre martesave, që e kanë humbur funksionin e tyre shoqëror.

1) E. Hoxha, *Mbi problemin e gruas*, Tiranë 1967, f. 197.

*
* *
*

Zgjidhja e martesës në Shqipëri në fund të shekullit XIX e gjer në vitin 1929, kur hyri në fuqi Kodi Civil i Mbretërisë së Zogut, nuk trajtohej nga Kodi Civil Otoman. Në pjesën më të madhe të vendit kjo çështje trajtohej sipas së drejtës kanonike dhe së drejtës së Sheriatit, ndërsa në malësitë tona sipas së drejtës sonë zakonore, Kanunit të Lekë Dukagjinit, Kanunit të Skënderbeut, Sharteve të Idriz Sulit. Kjo ndodhte sepse në malësitë e Shqipërisë, që nga Kosova gjer në Çamëri, pavarësisht nga krahina dhe feja e banorëve, administrata turke nuk mundi të stabilizohej dhe të vendoste ligjet e veta. Në zonat e ulëta, ku u vendos pushteti osman, hyri ndikimi i fortë i fesë, veçanërisht në jetën intime të familjes, të cilën ligjet shtetërore nuk e preknin drejtpërdrejt. Ndërsa kristianizmi përpiquej të impononte martesën fetare me kurorë duke e ndaluar zgjidhjen e saj, islamizmi, nga ana e tij, i dhë liri të shumta burrit për të lëshuar gruan kur të donte. Në thelb të dyja fetë kishin për qëllim nënshtrimin e plotë të gruas nga burri.

ZGJIDHJA E MARTESËS SIPAS SË DREJTËS KANONIKE (KATOLIKE DHE ORTODOKSE).

Sipas fesë katolike shkurorëzimi ndalohej. Njihej vetëm instituti i veçimit personal, domethënë i veçimit nga tryeza dhe nga shtrati. Por, në fakt, në zonat malore të Shqipërisë së Veriut me popullsi katolike, me gjithë luftën e madhe që bënte kleri dhe me gjithë kërcënimet për shkishërim dhe gjobitje, nuk u arrit kurrë që të ndalohej shkurorëzimi.

Ndarjet dhe ikjet e grave nga burrat e tyre, siç na dëshmojnë burimet e ndryshme, kanë qenë të vazhdueshme, veçanërisht në zonat e malësive të Shqipërisë Veriore. Duke filluar nga fundi i shekullit XII në vendin tonë janë organizuar disa koncile për këto probleme dhe janë dërguar relacione të shumta në Romë për «shkeljet» e ndryshme që banojnë e këtyre anëve tënë lidhur me martesat, sidomos me dëbimin e grave.

2) Në aktet e koncilit kishtar të Tivarit të vitit 1199 thuhet: «Çkishërojmë të tër ata që kanë zburat gratë e tyre ose që do t'i zbojnë këtej e tutje pa gjyqin e kishës deri sa të kthehen prap tek ato.» (D. Parlati, *Iliricum sacrum*, vëll. VII, f. 29. Aktet e koncilit kishtar në Tivar 1199 në: «Burime të zgjedhura për historinë e Shqipërisë» vëll. II shek. VIII-XV). Në relacionin që Marin Bici i dërgon papa Palit V lexojmë: «Në se ikë ndonjë grue prej burrit të vet ose në dasht ndonjë freng me e lanë gruen e vet me anë të divorcit, ose me u martue me tjetër, le të mundet ai ipeshkev të ndërhyjë në këtë çështje për shumën (gjobën) sipas rritit latin (*Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shek. XVII*, vëll. I, f. 71). Nga koncili shqiptar i vitit 1703 marrim vesh se «n'baft vaki që gruaja e kshten me ik prej burrit t'kshten... i kshteni nuk ka izën me marr një grue tjetër, pse ligja e tenzot nuk i ep si u prish ajo martes tuj ken gjall burri e grueja... Ai pra qi merr për fat një tjetër në kam të asaj... kurvnon me të e në mos u daft asht për t'u lanë pa sakramente (*Concilium Albanum 1703*, f. 105). Ndërsa në një dokument shqip të vitit 1744 lexojmë: Kjo fshin mallkue ata chi dain graat dhe marrin chiera» (Kolë Kamsi, *Një dokument gjuhësor shqip (1744)*. «Buletin i USHT, seria shkencat shoqërore», 1958, nr. 2.

Ndryshe ndodhte në popullsinë qytetare dhe të fshatrave afër tyre, ku feja katolike ushtronte një ndikim të madh. Në këto vende, veçanërisht në popullsinë katolike të qytetit të Shkodrës, ndarjet dhe ikjet e grave ishin shumë të rralla.

E drejta familjare e fesë ortodokse e lejonte shkurorëzimin, por kjo bëhej gjithmonë me anë të kishës. Shkaqet për shkurorëzim kanë qenë të caktuara dhe të kufizuara: shkelje kurore, atentat kundër jetës, mundime të rënda, sëmundje mendore të pashërueshme etj. Megjithatë, ndarjet në popullsinë ortodokse të Shqipërisë kanë qenë të rralla, veçanërisht në fshat. Dhe, po të ndodhnin, marrëdhëniet në mes dy familjeve prisheshin, por nuk arrinin deri në atë shkallë sa të kalonin në hasmëri³.

Është me vend të përmendim se në disa zona të Labërisë me popullsi ortodokse, ku e drejta zakonore (Shartet e Idriz Sulit) ka pasur një ndikim më të madh, si në fshatrat e Bregdetit, në Senicë të Rrëzomes (Delvinë) etj., në shumicën e rasteve, ndarja bëhej sipas zakonit të vendit dhe jo sipas së drejtës kanonike. Kështu p.sh., në Senicë, e drejta e burrit për të ndarë në mënyrë të njëanshme gruan, kufizohej vetëm kur ajo akuzohej për shkelje të besnikërisë bashkëshortore, për kusari dhe për të qelburit e frymës ashtu si parashikoheshin në Shartet e Idriz Sulit. Në rastet e tjera, burri nuk merrte parasysh shkaqet e së drejtës familjare të fesë ortodokse, por do t'u paraqiste ankesat e tij pleqve të çetës, të cilët, në prani të të parëve të shtëpisë, të burrit e të gruas, do të vendosnin për ndarjen ose jo, duke zbatuar të drejtën zakonore.

Pra, megjithëse me besime fetare të ndryshme, fshatarët e Senicës, sikurse ata të Nivicë-Bubarit, Shën-Vasilit, Lukovës etj., duke qenë vazhdimisht në kontakt të ngushtë me blegtorët e Kurveleshit e të Zhulatit, të cilët kishin përqafuar fenë myslimane, nuk u larguan nga zakonet e vendit. Pikërisht në këto zona, kleri i cilësdo fe qoftë, nuk ka mundur të ushtronte ndonjë ndikim aq të rëndësishëm në masat e popullsisë së Labërisë⁴. Prandaj edhe banorët e këtyre fshatrave çështjet dhe konfliktet e ndryshme familjare i zgjidhnin duke zbatuar Shartet e Idriz Sulit.

ZGJIDHJA E MARTESËS SIPAS SË DREJTËS SË SHERIATIT

Islamizimi i një numri krahinash të vendit tonë bëri që në to, veçanërisht në qytetet, fshatrat në afërsi të tyre dhe në fshatrat fushore të zbatoheshin drejta e Sheriatit.

Sipas së drejtës së shenjtë myslimane (Sheriatit), që karakterizohej nga rregulla çnjerëzore në trajtimin e grave, shkurorëzimi, kur kërkoheshin nga burri, mund të sigurohej fare lehtë. Ishte një e drejtë e padiskutueshme e burrit, që, kur t'i tekej, ta dëbonte gruan. Dëbimi i gruas

3) Ll. Mitrushi, *Dasma në lalët e Myzeqesë*, «Etnografia shqiptare» II, Tiranë 1963, f. 186.

4) K. Nova, *Forcimi i mëtejshëm i familjes dhe lufta kundër zakoneve prapanike*. «Drejtësia popullore», 1967, nr. 3, f. 108.

bëhej me anën e një deklarami «të kam lëshuar» (të kam bërë hasha). Ky deklarami i njëanshëm ishte i prerë dhe kishte efekt të menjëherëshëm. Burri nuk ishte i detyruar të tregonte shkaqet dhe askush, as nga familja e burrit, nuk mund të vinte në diskutim vendimin e tij.

Sipas sheriatit, edhe gruas i lejohej të kërkonte shkurorëzimin, por vetëm për dy shkaqe: për impotencën e burrit dhe për shkak të vesit të bixhozit e të pijes. Për shkakun e dytë shkurorëzimi i lejohej vetëm në rast se ishte parashikuar si kusht në kontratën e lidhjes së martesës.

Pra, ndryshe nga e drejta zakonore dhe ajo kanonike, e drejta e gruas, sipas sheriatit, për të kërkuar shkurorëzim ka ekzistuar, pavarësisht se ka qenë e kufizuar. Ajo nuk mund të bëhej me anë të një deklarami të thjeshtë dhe të njëanshëm, siç vepronte burri, përkundrazi, kërkesën e saj, gruaja duhej ta bënte me padi të rregullt duke thirrur si të paditur edhe burrin. Në këtë rast padia e shkurorëzimit shqyrtohej nga gjykata e Sherisë, gjykata fetare, që përbëhej vetëm prej kadiut.

Në anë tjetër, gruaja rrallëherë ka kërkuar shkurorëzimin dhe kjo ndodhte vetëm atëherë kur ajo torturohej në mënyrë çnjerëzore nga i shoqi dhe njerëzit e tij. Por duhet pasur parasysh se, në kësi rastesh, gruaja bënte padinë kur ajo kishte shtytjen e prindërve të saj.

Edhe pse e drejta islame e lejonte shkurorëzimin në gjithë besimtarët e tij, kjo e drejtë nuk u shtri dhe nuk u zbatua njëlloj në të gjithë shqiptarët e islamizuar. Në qytetet dhe në fshatrat në afërsi të tyre e drejta e sheriatit ndihej më shumë dhe në përgjithësi ndarjet bëheshin mbi bazën e kësaj së drejte⁵. Por edhe në këto vende, veçanërisht në shtresat e varfra të popullsisë, ndarjet, për shkaqe jo të rëndësishme, opinioni shoqëror i dënonte dhe në fakt, në këto shtresa, shkurorëzimet kanë qenë mjaft të rralla.

Në zonat malore me popullsi myslimane ndarjet ndodhnin akoma më rrallë dhe, në përgjithësi, këtë të drejtë e kishin vetëm burrat. Madje ato ngjishnin për shkaqe shumë të forta, përndryshe, lënia e gruas apo lëshimi i vajzës do të lahej vetëm me gjak. Kuptohet pastaj që ikja e gruas shkaktonte një armiqësi akoma më të madhe.

LËSHIMI I VAJZËS SË ZËNË DHE ZGJIDHJA E MARTESËS SIPAS SË DREJTËS ZAKONORE

Sipas së drejtës sonë zakonore djali kishte të drejtë të lëshonte vajzën e zënë dhe burri të ndante gruan. Burri ishte titullar i pushetit në familje, prandaj gëzonte një të drejtë të gjerë për të lëshuar dhe përzënë gruan. Në të drejtën tonë zakonore epërsia e maskullit mbi femrën legalizohej me norma të veçanta, që i jepnin të drejtë vetëm burrit për të ndarë gruan⁶.

5) Në qytetet Shkodër, Burrel, Tiranë, Kavajë, Elbasan, Korçë, Gjirokastrë etj. dhe fshatrat përreth ndikimi i së drejtës së sheriatit lidhur me ndarjet ka qenë më i madh. AE, 783/67; AE 475/18, f. 26; AE 805/89 pika 87; AE 481/24, f. 153; AE 462/2 f. 74; AE pika 87; A. Dojaka, *Dasma Çame*, «Studime historike», 1966, nr. 2 f. 138; AE 547/20, f. 78.

6) *Kanuni i Lekë Dukagjinit* (KLD) nyje 31; *Kanuni i Skënderbeut* (KS) parag. 765; Rr. Zojzi, *Materiale nga ekspedita në Labëri* 1956, AE, 44/7, f. 31.

Por, pavarësisht nga e drejta e padiskutueshme e burrit për të përzënë gruan, në të vërtetë, ndarjet te shqiptarët kanë qenë të kufizuara dhe për lëshimin e vajzës së zënë dhe zgjidhjen e martesës kërkoheshin shkaqe të forta. Nyja 31 e Kanunit të Lekë Dukagjinit merret me fajet e grave, për të cilat burri mund ta zbonte gruan nga shtëpia. Sipas Kanunit të Lekë Dukagjinit burri ka të drejtë për të ndjekur gruan «po s'u pru si duhet gruaja te burri... për bracni e cubni». «Gjithashtu, për dy punë e ka fishekun në shpinë gruaja dhe për një punë i pritët theku e lëshohet: a) për kurvni dhe b) për mik të premë»⁷. Grueja lëshohet, thuhet në Kanunin e Skënderbeut, për: 1) kurvni, 2) mik të premë (po s'u vra), 3) hajni»⁸. Ndërsa, sipas Sharteve të Idriz Sulit, burri mund ta lëshonte gruan për tri arsye: për kurvni, për kusari dhe kur nuk shkon mirë me shtëpinë e burrit»⁹. Të njëjtat norma janë edhe për lëshimin e vajzës së zënë. Siç shihet, shkaqet për lëshimin e gruas janë të përafërta për të gjitha ato krahina ku vepronte e drejta zakonore.

Një nga shkaqet kryesore, që sillte si pasojë ndarjen e gruas, ishte shkëlja e besnikërisë bashkëshortore. E drejta jonë zakonore e dënonte rëndë një gjë të tillë dhe përveç së drejtës të burrit për të ndjekur gruan, duke u treguar shkaqet vetëm prindërve të saj, ai ndaj së shoqes dhe mikut të saj merrte edhe masa të tjera shumë të rrepta.

«Ata, që kanë shtat e dhunë bashkë, — thuhet në KLD, — po u vranë të dy në punë të keqe, shkojnë gjak hupës»¹⁰. Por edhe në një rast të tillë të turpëruarit duhet të vriten «me pushkë»¹¹ ndryshe, po u vranë veç e veç, familjet e të vranëve kërkojnë hakun. «Gjete bashkë kësule e shami, nënvizon Kanuni i Skënderbeut, bjeru pushkë e shkojnë në si qeni në rrush»¹². Norma të tilla shënohen edhe në kanune të tjera që vepronin në krahina të veçanta. Por, siç e vumë në dukje edhe më lart, vrasja mund të bëhej atëherë kur mashkulli me femrën ziheshin në flagrancë. Bile në Labëri, sipas Sharteve të Idriz Sulit, vrasja mund të kryhej kur gruaja dhe burri ziheshin në punë të keqe sipër rrugës, përndryshe, po të gjendeshin poshtë rrugës, lindte dyshimi se ndaj gruas mund të ishte përdorur forcë¹³.

Por më vonë, duke filluar nga fundi i shek. XIX dhe fillimi i shekullit tonë, në disa krahina, veçanërisht në zonat ku vepronin Shartet e Idriz Sulit, burri nuk lejohej ta vriste të shoqen, por e përzinte duke e çuar në derë të babait të saj. Babai ose e mbante turpin, ose i vriste të dy. Por, në të vërtetë nuk ka pasur raste që të mbahej turpi në derë; këtë gjë e dënonte opinioni shoqëror. Ajo familje, që nuk treguhej e zonja për të dënuar fajtorët, përbuzej nga shoqëria, nuk i fliste njeri, nuk i hynte as nuk i dilte kush, nuk lidhte ndonjë krushqi me

7) KLD, nyje 31.

8) KS, paragr. 763.

9) Rr. Zojzi, AE, 44/7, f. 31.

10) KLD, paragr. 920.

11) KLD, paragr. 923.

12) KS, paragr. 798.

13) Populli e shpjegon kështu këtë: në qoftë se gruaja gjendej sipër rrugës, atëherë ajo ka dashur të shkojë vetë, sepse, sado i fuqishëm të ishte burri, nuk mund ta tërhiqte me forcë, ndërsa poshtë rrugës ushtrimi i forcës është më i lehtë.

të etj. Prandaj të afërmit e gruas së lëshuar do t'i vrisnin të dy, atë dhe mikun e saj. Dhe nëse ndodhte që të vritej vetëm njeriu i huaj, atëherë do të ishte borxh gjaku, po të vritej vetëm gruaja, do të quhejshin të dobët dhe përbuzeshin nga shoqëria. Por, pavarësisht nga këto, heqja e normës që dënonte fajtorët me vrasje ishte një hap përpara.

Gjithashtu, një seri normash zakonore synonin të ruanin edhe nderin e vajzave. Këto norma parashikonin edhe vrasjen e vajzës që bëhej me barrë, ose si thuhet në Kanunin e Lekës «del' me marre». Dhe kjo është një nga normat më të rëndësishme të së drejtës sonë zakonore, që shërbente si shkak për lëshimin e vajzës së zënë. «Vajza me turp, — thuhet në Shartet e Idriz Sulit, — turpëron derën e babait»¹⁴. Dhe në rastet kur vajza e zënë dilte me turp, djali kishte të drejtë vetëm ta lëshonte, ndërsa familja e saj merrte masa të rrepta ndaj vajzës që arrinin edhe gjer në vrasje.

Lidhur me vrasjet për çështje nderi nuk ka ndodhur ndonjë rast që prindërit e të vrarëve të kërkonin gjakun e tyre, përkundrazi, në shumicën e krahinave ku vepronte e drejta zakonore, kjo më e theksuar në Shqipërinë e Veriut, do t'i thoshin atij «të lumtë dora»¹⁵. Dhe kjo gjë ka gjetur shprehje në kanun me dorëzimin gjoja të «fishekut» si kompensim për atë që ka harxhuar.

Sipas së drejtës zakonore, sidomos sipas Kanunit të Lekës dhe të Skënderbeut, gruaja bënte faj të rëndë kur nuk priste mikun në shtëpi të saj, veçanërisht kur mungonin meshkujt e shtëpisë, dhe, për «pre-mje të mikut», domethënë, kur gruaja bëhej bashkëpunëtore për vrasjen e mikut apo e tradhtonte mikun në hasmët e tij. Në rastin e parë burri e ndante gruan, në të dytin ai e vriste.

Djali i zënë ose burri kishte të drejtë ta lëshonte gruan edhe atëherë kur gruaja zihej duke vjedhur. Vjedhja ishte turp i madh dhe këtë ves nuk e duronin jo vetëm ana e djalit, por edhe prindërit dhe farefisi i vajzës. Madje, në rastin kur martesë ende nuk ishte bërë, prindërit e vajzës i thoshin dhëndrit «merre vajzën dhe fishekun», që do të thoshte: po të zihej nusja duke vjedhur të vritej dhe për këtë vepër gjak e detyrim tjetër nuk i ka palës së vajzës. Shprehja «fisheku në pajë», nganjëherë është keqinterpretuar. Në të vërtetë, shtëpia e vajzës asnjëherë nuk i ka dhënë shtëpisë së djalit fishek jo vetëm për këtë rast, por edhe për rastet e tjera që përmenden në kanun. Madje, në një kohë më të largët, në Mirditë nuk përdorej fare emri «fishek» por «shëngjetë» (shigjetë — A.D.). Kjo është një shprehje figurative që tregonte premtimin, garancinë, që prindërit e vajzës bënin ndaj prindërve të djalit. Dhe në rast se nuk dilte ashtu siç premtonte ata, atëherë merreshin masat e parashikuara në kanun.

E drejta zakonore për ndarjen e gruas nuk njihte shkaqe të tjera, veç atyre që përmendëm më lart. Por pavarësisht se këto norma, në vështrimin e parë të duken të drejta, ato drejtoheshin kundër grave dhe përligjnin shtypjen e tyre. Ndaj burrit edhe po të zihej në faj në të gjitha rastet që përmendëm, nuk merrej asnjë masë nga ana e gruas, përkundrazi ajo do të ishte nën pushtetin absolut të tij.

14) Rr. Zojzi, AE 40/3, f. 39.

15) KLD, paragr. 924.

Edhe pse ekzistonin gjithë këto të drejta, shtresat e bejlerëve e të agallarëve të vendit kërkuan të largoheshin nga këto rregulla dhe t'i jepnin liri të pakufizuar burrit, për të lëshuar gruan kur t'i tekej. Për këtë qëllim ata shfrytëzuan normat e sheriatit, bazën ideologjike të fesë islame. Këto rregulla të «reja», u sanksionuan në të drejtë zakonore në ato krahina ku ndikimi i fesë islame ishte më i madh, si në Labëri, në Shqipëri të Mesme (në Malësi të Tiranës, në Malësi të Krujës e në Mat).

Kështu p.sh. Idriz Suli, një përfaqësues i shtresës së agallarëve të Labërisë, në fillim të shek. XIX, u bëri ndryshime të ndjeshme normative të vjetruara të Kanunit të Papa Zhulit, lidhur me martesën, në mënyrë të veçantë me zgjidhjen e saj.

Ndarja e gruas, sipas reformës së Idriz Sulit, bëhej me anën e debimit të njëanshëm të gruas nga burri. Idriz Suli, për t'i dhënë më tepër fuqi bindëse këtij ndryshimi të kanunit, e vuri në jetë i pari, duke detyruar dhëndrin e tij të përzinte të bijën, e cila ishte sakate dhe nuk shkonte mirë me të shoqin. Dhe, për të përligjur këtë veprim, mbledhi pleqtë e vilajetit, të cilët edhe e miratuan.

Norma të veçanta iu shtuan edhe Kanunit të Skënderbeut, me anën e të cilave lejohej ndarja edhe për shkaqe të tjera, veç atyre që përmendëm¹⁶.

Largimi nga rregullat zakonore të zgjidhjes së martesës u bë sipas interesave të bejlerëve dhe të agallarëve vendas, të tuxharit e të esnafit mysliman, pra të klasës sunduese. Por ai u bë i mundshëm për arsye se ideologjia fetare islamike, që ishte ideologjia zyrtare e feudalizmit osman, me rregullat e egra të sheriatit, e pranonte si të drejtë trajtimin çnjerëzor të gruas. Ishte kjo ideologji që i njihte burrit të drejtën absolute ta bënte «hash» gruan, domethënë ta dëbonte atë dhe të merrte një tjetër¹⁷.

Është me vend të shënojmë se, pavarësisht nga normat e reja që iu shtuan së drejtës sonë zakonore lidhur me zgjidhjen e martesës, në disa krahina, si rezultat i opinionit të shëndoshë shoqëror, mbizotëroi përsëri mendimi, i cili nuk e lejonte shkurorëzimin për tekat e burrit e as për fajet e zakonshme. Në raste fajesh të tilla gruaja nuk lëshohej, por këshillohej dhe qortohej. Dhe, në qoftë se ndokush dëbonte gruan pa ndonjë arsye të rëndë, ai jo vetëm që do të qe i përbuzur dhe i dënuar nga opinioni shoqëror, por do të binte edhe në hasmëri me prindërit e gruas. Prindërit e një gruaje të tillë fatkeqe thoshnin: «Ma lype binë për miqësi, ta dhashë. Nuk kam rob për dhunë dhe as për t'u tall me të»¹⁸.

Sipas së drejtës zakonore vajzës së zënë nuk i lejohej të lëshonte djalin. Këtë të drejtë nuk e kishin as prindërit dhe të afërmit e saj. «Vajza e xanun nuk mundet me e lëshue djalin, edhe në mos e pastë

16) KS, Parag. 768.

17) Pohimi që thotë se normat e reja që iu shtuan Sharteve të Idriz Sulit lidhur me zgjidhjen e martesës ishin «një hap përpara», nuk na duket i drejtë, sepse, në të vërtetë këto ndryshime u bënë për përligjen e interesave të shtresave të pasura e të sheriatit. (K. Nova, *art. cit.*, f. 107).

18) KS, parag. 775.

për sy»¹⁹, thuhet në Kanunin e Lekë Dukagjinit. «Vajza e xanun nuk ka të drejtë, për asnjë arsye, më e lëshue, të fejuarin e vet»²⁰, udhëzon Kanuni i Skënderbeut. «Ma fejove çupën e nuk ma dhe, fyerje e madhe, vetëm dyfeku e zbardh»²¹, nënvizohet në Shartet e Idriz Sulit.

E njëjta gjë mund të thuhet edhe për gruan lidhur me zgjidhjen e martesës. E drejta zakone nuk i lejonte gruas të kërkonte ndarje dhe të largohej nga banesa bashkëshortore. Kjo ka qenë më e theksuar në popullsinë me besim katolik. Por edhe në popullsinë me besim mysliman, megjithëse sheriatit e pranonte zgjidhjen e martesës, në zonat ku vepronte Kanuni i Lekë Dukagjinit nuk kishte vlerë për gruan. Edhe sipas Sharteve të Idriz Sulit gruas nuk i njihej e drejta e largimit nga burri. Në këtë mënyrë pabarazia e gruas në martesë e familje shpallej si e vazhdueshme, ndërsa kufizimi i të drejtave shfaqej në mënyrë të qartë në pozitën e saj të vështirë në martesë. Këtu del qartë karakteri reaksionar i së drejtës zakone, e cila sanksiononte pushtetin patriarkal të burrit në familje.

Lënia e djalit nga ana e vajzës dhe ikja e gruas nga shtëpia e burrit sillte me vete pasoja të rënda. Dhe, në ato raste kur ky veprim gjente përkrahjen e prindërve, pala e vajzës ose e gruas merrnin mbi vete një përgjegjësi të rrezikshme, sepse, jo vetëm që shkaktonin prishjen e miqësisë midis dy familjeve, por në mes tyre shkaktohej një armiqësi aq e madhe, sa vetëm pushka e ndante. Për këtë arsye edhe rastet e refuzimit të martesave dhe të largimit të grave nga shtëpia e burrit kanë qenë të rralla, sepse, sipas konceptit të gabuar të përhapur të njerëzimit, vajza martohet me atë që i pëlqen shtëpisë dhe jo për veten e saj. Dhe po të ndodhte ndonjë rast që vajza të refuzonte martesën me burrin e zgjedhur nga shtëpia, prindërit dhe të afërmit e saj do ta martonin me zor, me fishek në shpinë»²², që i jepte të drejtë palës së dhëndrit ta vriste, në qoftë se nusja largohej nga shtëpia e burrit.

Përveç përgjegjësisë së rëndë që mbante mbi vete, vajza që linte djalin nuk mund të martohej me tjetër njeri. Vajza që lëshonte djalin, «s'mund të martohet ma për të gjallët e dhëndrit me tjetër kend»²³. Madje, edhe në qoftë se djali i zënë martohej me grua tjetër, vajza e zënë më parë mbetej e lidhur. Kjo sepse «sheji as ndrohet as kthehet për të gjallë të atij që e xen vajzën»²⁴, thuhet në Kanunin e Lekë Dukagjinit. Edhe sipas Kanunit të Skënderbeut familja e vajzës së zënë nuk mund të pranonte shenjë tjetër pa u tërhequr e para, se për ndryshe binte në gjak me shtëpinë e dhëndrit. Bile familja e djalit gëzonte të drejtën për të mbajtur peng vajzën përgjithmonë, duke u lënë prindërve të saj shenjën në derë²⁵. Vetëm në rastet kur familja e vajzës ka patur arsye të forta për lënie e djalit, ndërhynte me anë të shokëve dhe të miqve për të tërhequr nga pala e djalit shenjën, ndryshe vajza nuk mund të jepej në tjetër vend, sepse, «vajza jet e lidhun, e veç me leje të dhëndrit që e pat xanë e për në hjekët dorë ky,

19) KLD, parag. 43.

20) KS, parag. 340.

21) Rr. Zojzi, AE, 40/3, f. 47.

22) KLD, parag. 43.

23) Po aty.

24) Po aty.

25) KS, parag. 327.

se s'mund të martohet, e s'a kanu që të shkojë tjetër kush me e lypë, si të dijë se gjindet e pengueme»²⁶. Këtu del shumë qartë sanksionimi i pabarazisë së vajzës në krahasim me djalin si dhe marrja nëpër këmbë e dinjitetit të saj.

Lënia e djalit nga vajza mund të mos kishte pasoja të rënda, vetëm atëherë kur ajo betohej solemnisht se nuk do të martohej kurrrë, do të qëndronte virgjër. Sipas së drejtës zakonore, vajza që të qëndronte virgjëreshë duhej të gjente dorëzënës që të garantonin mbajtjen e premtimit²⁷. Dhe, në rast se do të prishej betimi, njihej nderi i dorëzënësve dhe kundër familjes së vajzës fillonte një armiqësi e madhe. Zakoni i qëndrimit virgjër të një vajze në fund të shek. XIX deri në prag të Çlirimit të vendit tonë ka qenë e përhapur më shumë në Shqipërinë e Veriut.

Pavarësisht se institucioni i virgjërisë e ka zanafillën e vet në shoqërinë e komunitetit primitiv, gjurmët e tij i kemi gjetur edhe në çerekun e parë të shekullit tonë²⁸. Në Shqipëri, kur një vajzë donte t'i shërbente shtëpisë dhe vëllazërisë së saj dhe ndiente në veten e vet energji të mjafta për t'i shërbyer vendit si të ishte djalë (kjo ka qenë më e theksuar kur shtëpia e prindit nuk kishte djalë), ajo, duke mos e quajtur më veten «tepricë» në shtëpi dhe në fis të vet, mbetej virgjëreshë, nuk martohej dhe vepronte e vishej si burrë.

Dhe, megjithëse e drejta jonë zakonore nuk i njihte të drejtë tjetër veçse «lirinë e ndejë ndër burra»²⁹ dhe të merrte pjesë në «kuvende burrash»³⁰, gruaja shqiptare ka dhënë edhe ajo kontributin e saj. Ajo ka ngritur zërin e protestës përmes shekujve, ka treguar vullnetin dhe aspiratat e veta për ideale të larta shoqërore, ka rrokur armët dhe ka luftuar krahas burrit në lëvizjet popullore për liri e pavarësi.

Ndërsa virgjëria e përhershme ka qenë më shumë një ndikim i virgjërisë asketike kristiane³¹, feja e krishterë, duke shfrytëzuar institucionin e virgjërisë për të mbajtur të nënshtruara vajzat, hapi rrugën për ti bërë murgësia. Ky zakon i ri hyri me anën e predikimit të misionarëve katolikë të dërguar nga Propaganda Fide në gjysmën e parë të shek. XVII. Të nisur nga këta misionarë, disa nga vajzat malësore dhe fushore nisën të praktikonin virgjërinë kristiane. Dhe këndej përfituan shpeshherë disa vajza të lëshonin djemtë e zënë, sepse, në raste të virgjërisë së përhershme, nuk shkaktoheshin gjaqet që zakonisht sillnin me vete prishjet e fejesave. Dhe pikërisht, që në atë kohë kur nisi të predikohej praktika e virgjërisë kristiane nga këto misionarë, kjo praktikë u përligj edhe me kanun³². Gjithashtu mendojmë se të asaj kohe janë edhe normat e Kanunit të Skënderbeut që bëjnë fjalë për këtë çështje dhe që vazhduan të praktikoheshin edhe në pjesën myslimane të popullsisë.

26) KLD, parag. 43.

27) KS, parag. 273; K. Ulqini, *art. cit.* f. 179.

28) Për gjurmë të institucionit të virgjërisë në vendin tonë shih. A. Gjergji; *Gjurmë matriarkati «BUSHT»*, seria shk. shoq. 1963, 2, f. 284-292. K. Ulqini, *art. cit.*, f. 179-180.

29) I. Zamputi, *Pozita shoqërore e gruas malësore shqiptare sipas kanunit*, «Buletin USHT», Seria Shk. Shoq. 1961, nr. 2, f. 120.

30) K. Ulqini, *art. cit.*, f. 180.

31) I. Zamputi, *art. cit.*, f. 120.

32) *Po aty.* f. 120.

Në Shqipëri shenja që tregonte lëshimin e gruas ka qenë e ndryshme për krahina të veçanta të vendit tonë. Në zonat ku vepronte Kanuni i Lekë Dukagjinit dhe ai i Skënderbeut, burri që ndante gruan priste thekët e përparësës së saj, ose brezin përgjysmë; në zonat me popullsi myslimane gruas i priteshin një pjesë flokësh. Lëshimi quhej i përfunduar, kur burri e bënte veprimin në sy të dy dëshmitarëve ose publikisht. Në Labëri burri që kishte ndër mend të dëbonte gruan e çonte me leje në shtëpi të babait dhe të nesërmen i dërgonte sepeten me rrobat e saj. Kjo ishte shenja e lëshimit.

Gjithashtu, sipas së drejtës zakonore, me përjashtime të rasteve flagrante, shkaqet për ndarjen e një gruaje nuk shpallehin botërisht. Bile në këtë çështje nuk përziheshin as fisi i burrit dhe as ai i gruas. Përndryshe një grua e lëshuar me bujë, rrallë mund të martohej edhe një herë, sepse secili i ruhej turpit.

ZGJIDHJA E MARTESËS SIPAS KODIT CIVIL TË VITIT 1929

Sipas kodit civil të vitit 1929 lejohej shkursorëzimi për shkelje të kurorës, për atentat kundër jetës, për sjellje shnderuese, për lënie ligësisht, për sëmundje mendore të pashërueshme, për mospasje të fëmijëve të gjallë ose shterpësi natyrore, ashtu edhe për shkaqe të përgjithshme (tronditje e thellë e raporteve bashkëshortore)³³. Dhe kjo e drejtë i njihej si burrit ashtu dhe gruas. Duke lënë mënjanë shkaqet e ndryshme të ndarjes së gruas, po ndalemi shkurtimisht në ndarjen për shkak të shterpësisë natyrore. Moslindja e fëmijëve ishte një nga arsyt kryesore të ndarjes së njëanshme të gruas nga burri. Raste të tilla ka pasur në të gjitha krahinat e vendit tonë. Dhe jo vetëm kaq, vetë gruaja, duke qenë nën peshën e këtij zakoni, e ndiente si detyrë të saj që t'i gjente një grua tjetër të shoqit për të lindur fëmijë, kryesisht djem.

Por duhet të shënojmë se, pavarësisht nga të drejtat e «barabarta» para ligjit për të kërkuar zgjidhjen e martesës, në fakt, gjendja vazhdoi të mbetej si më parë. Kodi civil ruante parimet e pushtetit të burrit mbi gruan. Si rrjedhim, edhe ato të drejta që i njiheshin gruas mbeteshin formale, sepse shumica dërrmuese e tyre nuk mund t'i ushtronin, mbasi ato nuk merrnin pjesë në prodhimin shoqëror dhe mbeteshin gjithmonë skllave të shtëpisë³⁴. Pra, pabarazia ekonomike që ekzistonte në shoqëri sillte si pasojë dhe pabarazinë në familje.

PASOJAT E LËNIES SË VAJZËS DHE ZGJIDHJES SË MARTESËS

Lëshimi i vajzës së zënë apo i gruas do të sillnin me vete një seri çështjesh të rëndësishme, që kishin të bënin më shumë me të drejtat e bashkëshortëve për pasurinë personale, si dhe e drejta për fëmijët.

Duke mos u ndalur hollësisht për mënyrat e ndryshme që përdoreshin për zgjidhjen e këtyre çështjeve në krahina të veçanta të Shqipërisë, po përmendim ato më kryesoret dhe vetëm ato raste që ishin përfshirë në normat e së drejtës zakonore.

33) K. Begeja, *E drejta familjare në RP të Shqipërisë I*, Tiranë 1973, f. 31.

34) *Po aty*, f. 38.

Në përgjithësi, kur vajza lëshohej për fajet e saj, shtëpia e vajzës ishte e detyruar t'i kthente shtëpisë së dhëndrit të gjitha të hollat që ishin paguar për shenjën e fejesës dhe përgatitjen e pajës³⁵. Por, në rastet kur faji nuk vërtetohej plotësisht, atëherë shtëpia e vajzës do të mbante gjysmën e të hollave të shejit. Kjo zgjidhje ka qenë zbatuar më shumë në zonat ku vepronte Kanuni i Lekës dhe ai i Skënderbeut, ndonëse edhe këtu ka pasur ndonjë dallim në mes tyre dhe brendapërbrenda tyre. Kjo varej jo vetëm nga shtresat e ndryshme të shoqërisë, por edhe sipas besimit të popullsisë, në të cilët ushtronte ndikim e drejta fetare. Shtëpia e vajzës, që lëshohej për shkaqe të paparashikuara në të drejtën zakonore, do të mbante të gjitha të hollat e shenjës dhe të pajës. Në krahinat që nuk përfshiheshin në ndikimin e kanuneve, veçanërisht në Jug të Shqipërisë, do të mbaheshin peshqeshet dërguar vajzës nga pala e dhëndrit.

Sipas Kanunit të Lekë Dukagjinit dhe Kanunit të Skënderbeut, gruaja nuk kishte të drejtë mbi pajën e saj, kur ajo lëshohej për faje të parashikuara në kanun. «Gruaja qi lshohet, tuj dalë prej shpijet të burrit, kur një send s'ka tagër me marrë me vedi pose' petkash, qi ka në shtat»³⁶. «Po u lshue gruaja për faje të saja ajo nuk ka të drejtë të marri kurgja prej pajës së vet, por niset me ato petka që të ket në shtat»³⁷. Si na rezulton nga materialet e mbledhura në terren, e njëjta zgjidhje ndodhte edhe në disa zona të tjera që, megjithëse kanë qenë jashtë ndikimit të kanuneve, ekzistonin mbeturina të këtyre zakoneve³⁸.

Gjithashtu, në rastet kur gruaja ikte vetë nga shtëpia e burrit, pajën e saj nuk kishte të drejtë ta merrte me vete.³⁹ Por kjo nuk zbatohej njëjloj në gjithë krahinat e vendit tonë, madje kishte zona ku, edhe pse gruaja ishte me faj, ajo e merrte pajën⁴⁰.

Kur gruaja ndahej për faje të paparashikuara në kanun, paja i takonte asaj⁴¹. Megjithatë, edhe në kësi rastesh, sipas Kanunit të Skënderbeut, gruaja muhamedane, që linte fëmijë në shtëpi të burrit, nuk gëzonte përfitim për pajën⁴². Po të ndodhte që burri të merrte një grua tjetër dhe gruaja e ligjshme të ikte nga shtëpia, ajo e merrte krejt pajën e vet, pavarësisht nga fëmijët⁴³.

Shartet e Idriz Sulit i jepnin të drejtë gruas mbi pajën, pavarësisht nga shkaqet e ndarjes. «Po u ndoq gruaja, pajën e saj jo vetëm

35) Një vend të rëndësishëm në lidhjet martesore zinin edhe marrëveshjet që bënin të dyja palët (pala e djalit dhe ajo e vajzës) lidhur me shumën që duhet t'i paguante ana e djalit anës së vajzës ose e kundërta, sasinë e plaçkave që do të bënte secila palë etj.

36) KLD, nyja 35.

37) KS, parag. 771.

38) Sipas përgjigjeve dhënë nga bashkëpunëtorët e jashtëm për pyetsorin «Doke familjare, Martesa» gruaja nuk kishte të drejtë mbi pajën në Shelcan (Elbasan), Divjakë (Lushnjë), Kurjan (Fier), Çezëm (Pogradec).

39) KS parag. 772. Radomirë (Peshkopi), Mat, Shelcan, Bërzeshtë (Librazhd), Divjakë, Kurjan, Roshnik (Berat), Potom (Skrapar), Çezëm, Sukë (Përmet), Ramicë (Vlorë), Dhëmban (Tepelenë), Lekdush (Kurvelesh), Luzat (Tepelenë), Zhulat (Gjirokastër), Senicë (Delvinë)

40) Prezë (Tiranë), Synej (Kavajë), Belsh (Elbasan), Lukovë (Sarandë).

41) KS, parag. 772.

42) Po aty. 773.

43) Po aty, parag. 774.

çfarë ka bërë vet, por edhe atë që i ka bërë burri e merr me vete, janë punuar për të»⁴⁴.

Nuk mungonin edhe rastet që paja të ndahej përgjysmë, pavarësisht nga shkaqet e ndarjes⁴⁵. Siç duket, ky do të jetë një ndikim i së drejtës së shariatit.

Norma të veçanta të së drejtës zakonore zgjidhnin edhe çështjet kur grujat e lëshuar do të qe me barrë, ose do të kishte fëmijë në gj.

Në malësitë e Shqipërisë së Veriut, gruaja me barrë, edhe po të lëshohej, do të qëndronte në shtëpinë e të shoqit, gjersa të lindte prindërve të saj. Këtë gjë do ta zgjidhte vetëm gruaja gjatë ose në shtëpi të dhëndrit⁴⁶. Sipas Kanunit të Lekë Dukagjinit, gruaja me fëmijë në gjë detyrë me ia shenjue një vend rreth plangut të vet, me ia dhanë djannit të Skënderbeut, burri nuk mund të detyronte gruan e lëshuar, pavarësisht nga faji, «t'i rrisë fëminë jashtë shtëpisë së vet»⁴⁷. Ndërsa sipas Kavarësisht nga faji, «t'i rrisë fëminë jashtë shtëpisë së vet»⁴⁸.

Në Labëri, sipas Sharteve të Idriz Sulit, burri kishte të drejtë të lëshonte gruan me barrë, vetëm se ai do ta ushqente duke i dërguar në krye të çdo tre muajve nga 60 okë misër. Fëmija e lindur mbahej «është i babait».

ZGJIDHJA E MARTESËS PAS ÇLIRIMIT

Pas Çlirimit, si rezultat i ndryshimeve të mëdha të bëra në vendin tonë në të gjitha fushat e jetës, ka lindur dhe është forcuar familistikat e familjes patriarkale e shoqërisë sonë janë të huaja karaktere. Fapunimin në mes tyre të bashkëshortëve, në ndihmën e bashkëjare.

Megjithëse në përgjithësi këto tipare karakterizojnë familjen e dje midis bashkëshortëve, të cilat, kur janë trashur, kur bashkëjetesa e bishme zgjidhjen e martesës.

Duke ndjekur dinamikën e martesave të zgjidhura në Shqipëri në periudhën e pasçlirimit jemi ndalur në tri periudha kryesore (1946-1955, 1956-1965, 1966-1975) dhe kemi marrë për secilën fazë tri vite, të fitikore⁴⁹) u jemi referuar edhe viteve të tjera.

44) Rr. Zojzi, *Lugina e Drinit të Gjirokastrës*, AE 45/8, f. 54.

45) Xibër, Gur të Bardhë (Mat), Bicaj (Kukës).

46) F. Nopça, *Vep. cit.*, f. 430.

47) KLD, nrye 35.

48) KS, paragraf. 777.

49) Të dhënat statistikore janë marrë nga vjetorët statistikorë, botim i Komisionit të Planit të Shtetit, Drejtoria e Statistikës.

Në pasqyrën 1 janë paraqitur disa të dhëna që tregojnë numrin e martesave të zgjidhura në raport me martesat.

Zgjidhja e martesës në raport me martesat

Pasqyra 1

	Vitet								
	1946	1950	1955	1956	1960	1965	1966	1970	1975
Numri i martesave të zgjidhura për 1000 martesë.	63,6	79,0	93,8	93,0	67,6	74,0	93,8	112,4	98,9

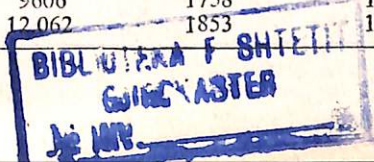
Të dhënat e kësaj tabele tregojnë se në vendin tonë sasia e ndarjeve është nga më të ulëtat në botë. Me gjithë ngritjen e shkallës së emancipimit të marrëdhënieve martesore, numri i martesave të zgjidhura, në raport me sasinë e martesave në tre vjetët e dy dhjetëvjeçarëve të parë 1946-1955 dhe 1956-1965, është gati e barabartë: 78,8 përkundrejt 78,2 ndarjeve për 1000 martesë. Sasia e vogël e ndarjeve ka ardhur si rezultat i ndikimit të madh të mbeturinave dhe zakoneve prapanike të së kaluarës lidhur me martesën dhe me zgjidhjen e saj, ku kjo shihej si një e drejtë vetëm e burrave. Përkundrazi në tre vjetët e dhjetëvjeçarit 1966-1975 vihet re një rritje e ndjeshme e numrit të martesave të zgjidhura, 101,7 për 1000 martesë. Kjo rritje u shfaq menjëherë pas Kongresit VI të PPSH dhe sidomos pas fjalimit të 6 shkurtit 1967 të shokut Enver Hoxha. Gjatë kësaj periudhe u zgjidhën shumë martesë të lidhura mbi baza jo të shëndosha dhe, në këtë drejtim, gruaja filloi ta përdorë më lirshëm të drejtën e saj për të kërkuar zgjidhjen e martesës.

Por, duke iu referuar të dhënave statistikore, vihet re një ndryshim i ndjeshëm midis numrit të martesave të zgjidhura në qytet dhe në fshat.

Zgjidhjet e martesave sipas vendbanimeve të palëve

Pasqyra 2

Vitet	Martesë të lidhura		Martesë të zgjidhura	Nga këto të popullsisë	
	Qytet	Fshat		Qytetarë	Fshatarë
1950	2767	9574	976	405	571
1955	2279	8979	1057	488	569
1956	2232	8157	957	415	542
1960	3339	9232	850	449	401
1961	4241	14.482	1314	686	628
1965	4531	9390	1041	565	476
1966	4199	8769	1217	756	460
1970	5171	9278	1625	946	679
1971	5694	9606	1758	1002	756
1975	6667	12.062	1853	1165	688



Duke analizuar pasqyrën e mësipërme, shihet qartë se numri i martesave të zgjidhura në qytete është më i lartë se në fshatra. Kështu p.sh., në vitin 1975 nga 1853 shkurorëzime, 1165 ose 63,2% i përkisnin qytetit dhe 688 ose 36,8% fshatit. Sigurisht kjo gjendje nuk është e njëjtë për të gjitha rrethet e vendit. Madje, edhe brenda rrethit ka ndryshime midis zonave të veçanta. Për ta parë më mirë këtë, po paraqesim pasqyrën 3 dhe 4, ku kemi marrë zgjidhjet e martesave në vitet 1970 dhe 1975 sipas rretheve.

Zgjidhja e martesave sipas rretheve për vitet 1970, 1975

Pasqyra 3

Rrethet	1970			1975		
	Gjithsej	Qytetarë	Fshatarë	Gjithsej	Qytetarë	Fshatarë
Gjithsej	1.625	946	769	1.853	1.165	688
Berat	98	40	58	93	68	25
Dibër	42	9	33	45	9	36
Durrës	145	98	47	163	119	44
Elbasan	107	64	43	136	94	42
Fier	108	42	66	121	46	75
Gramsh	16	2	14	22	10	12
Gjirokastrë	34	12	22	35	20	15
Kolonjë	4	2	2	9	3	6
Korçë	154	75	79	169	88	81
Krujë	32	20	12	53	34	19
Kukës	12	2	10	16	9	7
Lezhë	18	6	12	17	8	9
Librazhd	22	3	19	20	5	15
Lushnjë	61	29	32	69	20	49
Mat	12	5	7	18	7	11
Mirditë	12	12	—	16	8	8
Përmet	14	6	8	16	6	10
Pogradec	23	12	11	38	19	19
Pukë	12	6	6	17	4	13
Sarandë	43	30	13	49	18	31
Skrapar	10	8	2	17	8	9
Shkodër	134	89	45	160	113	47
Tepelenë	25	3	22	24	14	10
Tiranë	345	298	47	375	338	37
Tropojë	18	3	15	18	5	13
Vlorë	124	70	54	137	92	45

Pasqyra Nr. 4

Numri i shkurorëzimeve për 1000 banorë

Rrethet	1970			1975		
	Gjithsej	Qytetarë	Fshatarë	Gjithsej	Qytetarë	Fshatarë
Gjithsej	0,7	1,4	0,4	0,7	1,5	0,4
Berat	0,8	1,0	0,8	0,7	1,4	0,2
Dibër	0,4	1,1	0,3	0,4	0,9	0,3
Durrës	0,8	1,3	0,5	0,8	1,4	0,4
Elbasan	0,7	1,2	0,5	0,8	1,5	0,4
Fier	0,7	1,1	0,5	0,6	1,0	0,5
Gramsh	0,6	0,6	0,6	0,7	2,1	0,4
Gjirokastrë	0,6	0,6	0,6	0,6	1,0	0,4
Kolonjë	0,2	0,4	0,1	0,4	0,6	0,4
Korçë	0,9	1,4	0,7	0,9	1,5	0,7
Krujë	0,5	0,6	0,2	0,6	1,3	0,3
Kukës	0,2	0,3	0,2	0,2	0,9	0,1
Lezhë	0,5	1,0	0,4	0,4	1,1	0,2
Librazhd	0,5	0,7	0,4	0,3	0,9	0,3
Lushnjë	0,7	1,5	0,4	0,7	1,0	0,7
Mat	0,2	1,1	0,2	0,3	1,2	0,2
Mirditë	0,4	0,9	—	0,5	1,3	0,3
Përmet	0,4	1,1	0,3	0,4	1,0	0,3
Pogradec	0,5	1,2	0,3	0,7	1,7	0,4
Pukë	0,4	1,6	0,2	0,5	0,9	0,4
Sarandë	0,7	2,0	0,3	0,7	1,0	0,6
Skrapar	0,3	1,3	0,1	0,5	0,8	0,3
Shkodër	0,8	1,7	0,4	0,9	1,9	0,4
Tiranë	1,4	1,9	0,6	1,4	1,9	0,4
Tropojë	0,6	1,0	0,6	0,5	1,3	0,4
Vlorë	1,0	1,2	0,8	0,9	1,4	0,5

Duke iu referuar pasqyrave 3 dhe 4, mund të bëjmë këtë grupim të shkurorëzimeve sipas rretheve:

Në grupin e parë hyjnë ato rrethe ku, në përgjithësi, zhvillimi i fshatit është më përpara dhe ndryshimi në mes të fshatit e qytetit është më i vogël. Si rrjedhim, edhe familjet e këtyre zonave janë më të emancipuara se familjet e fshatrave të zonave të tjera. Në rrethin e Gjirokastrës nga 34 dhe 35 zgjidhje martesë që janë bërë respektivisht në vitet 1970 dhe 1975, 22 dhe 15 i përkasin fshatit kundrejt 12 dhe 20 të qytetit; në Korçë nga 154 dhe 196 zgjidhje martesë, 79 dhe 81 i përkasin fshatit kundrejt 75 dhe 88 të qytetit. Dhe duke ndjekur pasqyrën 3 në këtë grup kemi vënë edhe rrethet: Fier, Vlorë, Kolonjë, Berat, Lushnjë dhe Sarandë.

Në grupin e dytë janë përfshirë ato rrethe ku raporti i zgjidhjes së martesave është më i madh në qytete sesa në fshatra. Mendojmë se ky ndryshim rrjedh nga një prapambetje më e madhe e fshatrave të këtyre rretheve. Sipas pasqyrës 3 shohim se në rrethin e Shkodrës nga 134 dhe 160 zgjidhje martesë për vitet 1970 dhe 1975, 89 dhe 113 i përkasin qytetit ndërsa fshatit 45 dhe 47; në rrethin e Tiranës nga 345 dhe 375 zgjidhje martesë, 298 dhe 338 janë bërë në qytet dhe 47



e 37 në fshat; në rrethin e Durrësit nga 154 dhe 163 zgjidhje martesë, 98 dhe 119 u përkasin qytetit dhe 47 dhe 44 fshatit. Rrethe të tjera që mund të hyjnë në këtë grup janë edhe Elbasani, Përmeti, Pogradeci.

Në grupin e tretë përfshihen ato rrethe me qendra qyteti të vogla, ku shumicën e popullsisë së qendrës e bëjnë fshatarë të zbritur në qytet, ose banorë të ardhur nga rrethe të tjera të Republikës. Rrethe të tilla janë p.sh. Tropoja, Kukësi, Puka, Dibra, Lezha, Mirdita, Mati, Kruja, Librazhdi, Gramshi, Skrapari, Tepelena. Sipas pasqyrave 3 dhe 4 shihet se në këto rrethe numri i përgjithshëm i zgjidhjes së martesave për 1000 frymë të popullsisë është i vogël. Gjithashtu raporti i zgjidhjes së martesave qytet-fshat anon në mënyrë të konsiderueshme nga qyteti. Ky ndryshim vjen sepse në fshatrat e këtyre rretheve zakonet prapanike në fushën e marrëdhënieve martesore, me gjithë luftën e madhe që ka bërë Partia dhe organizatat e tjera të masave, paraqiten më të forta dhe nga ana tjetër ushtrimi i së drejtës për të kërkuar zgjidhjen e martesës është në një shkallë më të ulët.

Në një vështrim tërësor që mund t'i bëhet materialit tonë dhe të dhënave të ndryshme statistikore, pavarësisht nga ndarja që u bëmë rretheve në tri grupe, duke hyrë në karakteristikat e veçanta të krahinave dhe zonave të ndryshme, vëmë re se, në përgjithësi, në zonat ku ndikimi i fesë islame ka qenë i madh, numri i martesave të zgjidhura është më i lartë. Kështu p.sh. duke bërë krahasim në mes dy rrethesh ku shumica e popullsisë ka qenë e besimit mysliman dhe tjetri i besimit katolik, me një zhvillim ekonomik e shoqëror pak a shumë të barabartë siç janë Dibra dhe Mirdita, për vitet 1960, 1970 dhe 1975 kemi këto të dhëna: Për Dibrën respektivisht për vitet e sipërme janë bërë 28,42 dhe 45 zgjidhje martesë, ndërsa për Mirditën janë bërë 3,12 dhe 16. Megjithëse në të dy rrethet numri i zgjidhjes së martesave është i vogël, në zonat e ish-besimit mysliman është më i lartë.

Duke u kthyer përsëri në të dhënat statistikore, shohim se në vendin tonë, kemi një numër të vogël martesash të zgjidhura, pavarësisht se në dhjetëvjeçarin 1966-1975 vihet re një rritje e numrit të zgjidhjeve të martesës. Sasia e vogël e ndarjeve, veçanërisht në dy dhjetëvjeçarët e parë 1946-1955 dhe 1956-1965, është rezultat i dy faktorëve me natyrë të kundërt. Nga njëra anë ky proces është rezultat i prapambetjes së marrëdhënieve martesore familjare që vihet re në ambiente të caktuara sociale, sidomos në fshat dhe, që e kufizon përdorimin e së drejtës për të kërkuar zgjidhjen e martesës e nga ana tjetër, ky proces është rezultat edhe i kushteve të reja social-ekonomike të socializmit, sidomos i politikës së drejtë të ndjekur nga Partia që synon në forcimin e familjes dhe në pastrimin e jetës së saj, gjë që përsëri e kufizon numrin e zgjidhjes së martesave⁵⁰. Kjo është më e dukshme veçanërisht në dhjetëvjeçarin 1966-1975. Prandaj del detyrë për të bërë një luftë më këmbëngulëse kundër mbeturinave që pengojnë lidhjet e reja martesore, duke fuqizuar kështu martesat që lidhen në baza të shëndosha dhe që i përgjigjen realitetit tonë socialist.

PPSH, duke u udhëhequr nga teoria marksiste-leniniste, e ka bërë të qartë politikën që duhet të ndiqet për zgjidhjen e martesës. Partia

50) «Materializmi dialektik dhe historik», Tiranë 1974, f. 523-524.

51) F. Engels, «Origjina e familjes, e pronës private dhe shtetit», Tiranë 1970, f. 122.

është shprehur e shprehet kundër së ashtuquajturës teori e «dashurisë së lirë» që predikon lirinë absolute të divorcit, që aq shumë është përhapur në vendet borgjeze e revizioniste. Sipas kësaj teorie njeriu, gjersa ka të drejtë për lumturi në jetë, duhet të jetë i lirë ta lidhë e ta zgjidhë martesën kur të dojë e sa herë të dojë. Shoqëria jonë socialiste nuk mund të lejojë arbitraritet në zgjidhjen e martesës, sepse kjo ka të bëjë me interesa shumë të rëndësishme shoqërore. Engelsi thoshte se «duhen shpëtuar njerëzit nga bredhja nëpër llumin e panevojshëm të një procesi për ndarje»⁵¹.

Liria e vërtetë e martesës, sipas marksizëm-leninizmit, nuk ka asgjë të përbashkët me qëndrimin mendjehetë ndaj saj, me të drejtën për ta zgjidhur martesën edhe për shkaku më të vogël. Shoqëria jonë është për një qëndrim serioz e të ndërgjegjshëm ndaj martesës, në kuptimin e domosdoshmërisë shoqërore për lidhje të forta e të qëndrueshme familjare në interes të edukimit të brezit të ri, të lumturisë së familjes. Prandaj klasikët e marksizëm-leninizmit kanë argumentuar domosdoshmërinë e rregullimit shoqëror-shtetëror të martesës e të zgjidhjes së saj dhe kanë kundërshtuar për kushtet e socializmit, lirinë absolute të zgjidhjes së martesës. «Askush nuk është i detyruar të lidhë martesën, — thoshte Marksi, — por secili duhet të detyrohet t'u nënshtrohet ligjeve të martesës»⁵².

PPSH, duke luftuar kundër shfaqjeve të liberalizmit borgjezo-revizionist, ka zhvilluar e po zhvillon një luftë të ashpër edhe kundër shfaqjeve të konservatorizmit, që shprehën kundër zgjidhjes së martesës. Në shoqërinë socialiste liria e martesës shoqërohet edhe me të drejtën e zgjidhjes së saj. V.I. Lenini i quante obskurantiste pikëpamjet e atyre njerëzve që e konsideronin të drejtën e ndarjes si burim të dobësisë të familjes. «Reaksionarët, — thoshte Lenini, — janë kundër lirisë së shkurorëzimit. Ata dëshinojnë që të përdoret me kujdes dhe thërresin se shkurorëzim do të thotë «shkatërrim i familjes». Kurse demokracia mendon... se në të vërtetë liri e shkurorëzimit nuk do të thotë aspak «shkatërrim» i lidhjeve familjare, por përkundrazi forcimi i tyre mbi baza demokratike që janë të vetmet baza të mundshme dhe të qëndrueshme në një shoqëri të qytetëruar»⁵³. Pra në shoqërinë tonë socialiste e drejta e zgjidhjes së martesës siguron kushte për forcimin e familjes, për zhvillimin e barazisë midis burrit e gruas. Dhe duke u nisur nga kjo dhe nga puna e madhe sqaruese që ka bërë e po bën Partia lidhur me kuptimin dhe zbatimin e drejtë të zgjidhjes së martesës, në vendin tonë, veçanërisht në dhjetëvjeçarin 1966-1975, kemi njëfarë rritjeje të numrit të martesave të zgjidhura.

Pa dyshim një nga faktorët kryesorë që ka ushtruar një ndikim të mëtijshëm në shtimin e numrit të përgjithshëm të zgjidhjeve të martesës, ka qenë fitimi i pavarësisë ekonomike të gruas nga burri dhe e fëmijëve të rritur nga prindërit. Rritja e pavarësisë ekonomike, veçanërisht për gruan, ka dhënë mundësi për t'u realizuar e drejta e barabartë, si për të vendosur lidhjet e martesës, ashtu edhe për të kërkuar zgjidhjen e saj. Duke iu referuar të dhënave statistikore, shohim se nga viti në vit kemi një rritje të numrit të padive të ngritura nga

52) K. Marks, F. Engels, *Veprat*, vëll. 1, f. 169.

53) V. I. Lenini, *Veprat*, vëll. 20, Tiranë 1964, f. 2.

gratë. Kjo tregon se vetëdija e grave për të përdorur këtë të drejtë po rritet. Në pasqyrën 5 kemi paraqitur martesat e zgjidhura mbi paditë e grave dhe të burrave.

Pasqyra Nr. 5

Viti	Nr. i zgjidhjes së martesave	Padi të ngritura nga:	
		Burri	Gruaja
1950	976	509	467
1951	1114	591	523
1955	1057	495	562
1956	957	309	207
1960	850	418	432
1961	1314	648	666
1965	1041	524	517
1966	1217	593	624
1970	1625	785	840
1971	1758	801	957
1975	1853	870	983

Rritja që vihet re në zgjidhjen e martesave përfaqëson luftën e madhe të Partisë kundër gjithë koncepteve dhe zakoneve prapanike në fushën e marrëdhënieve familjare, luftën për emancipimin e plotë të gruas dhe për ushtrimin e së drejtës të zgjidhjes së martesës nga ana e saj.

Pa rënë në pozitë të përkrahjes së pikëpamjeve liberale mbi zgjidhjen e martesës, mendojmë se rritja e numrit të padive të ngritura nga ana e grave përfaqëson një dukuri pozitive. Ajo dëshmon për ngritjen e vetëdijes së grave të pavarura politikisht dhe ekonomikisht, për luftën e drejtë e parimore që bëjnë ato kundër të gjitha mbeturinave, që i pengojnë për të kërkuar zgjidhjen e martesës.

Gjithashtu vlen të theksojmë se gruaja, në kërkesën e saj për zgjidhjen e martesës, ka qenë më e matur. Këtë e tregon edhe pasqyra 6.

Pasqyra Nr. 6

Viti	Nr. i zgjidhjes së martesës.	Për faj të burrit	Për faj të gruas	Për faj të të dy palëve	Për faj të asnjërit
1950	976	287	265	292	132
1951	1114	401	296	263	154
1955	1057	336	251	330	110
1956	957	309	207	348	93
1960	850	331	215	350	54
1961	1314	340	260	653	61
1965	1041	291	262	431	57
1966	1217	309	291	548	69
1970	1625	729	350	345	199
1971	1758	791	428	357	192
1975	1853	797	532	407	117

Duke analizuar këtë pasqyrë, vëmë re se në të gjitha vitet e marra në shqyrtim numri i zgjidhjes së martesave për faj të gruas është më i vogël se ai për faj të burrit. Përveç kësaj shumë martesë janë zgjidhur edhe për faj të të dy palëve ose të asnjërit.

Shoqëria jonë ka për detyrë dhe përpiqet të mënjanojë në një masë të madhe zgjidhjen e martesave, sidomos të atyre që lindin nga motive të paqëndrueshme. Nga ana tjetër shoqëria është e interesuar të zgjidhë të gjitha ato martesë që në të vërtetë kanë humbur funksionin e tyre shoqëror. Prandaj është e domosdoshme që të zbulohen shkaqet kryesore që çojnë ose jo në zgjidhjen e martesës.

Duke njohur veçoritë krahinore të vendit tonë, sidomos ndikimin e fesë dhe të së drejtës zakonore në mënyrën e jetesës dhe në zakonet familjare, arrijmë në përfundim se në zonat ku deri në prag të Çlirimit zhvillimi ekonomik e shoqëror i tyre ka qenë më prapa se shumë krahinat e tjera, ku problemet e ndryshme familjare zgjidheshin sipas së drejtës zakonore etj., vihet re një konservatorizëm më i madh në zgjidhjen e martesave. Por edhe brenda krahinave vihen re ndryshime të dallueshme. Siç e kemi vënë në dukje edhe më lart, në zonat me popullsi të ish-besimit mysliman numri i zgjidhjes së martesave është më i lartë. Të japim vetëm një shembull: Sipas të dhënave që kemi për vitin 1965 nga 1041 martesë të zgjidhura, 1640 ishin persona të ish-besimit mysliman, 366 të ish-besimit ortodoks dhe vetëm 76 të ish-besimit katolik. Sigurisht këtu duhet pasur parasysh edhe numri më i madh i banorëve të ish-besimit mysliman në vendin tonë, megjithatë edhe në raport me këtë ndarjet në banorët e ish-besimit mysliman ishin më të shumta.

Një element i rëndësishëm i së drejtës zakonore shqiptare, që ka ndikuar negativisht në përdorimin e së drejtës së gruas për të kërkuar zgjidhjen e martesës ka qenë koncepti i inferioritetit të gruas, nënvleftësimi i aftësive të saj. Këtu e ka rrënjën edhe mentaliteti se «burri është burrë» dhe se ai ka shumë të drejta mbi gruan. Mendimi i inferioritetit të gruas ndaj burrit është përvetësuar edhe nga vetë gratë. Sikurse e ka vënë në dukje shoku Enver Hoxha, kjo ndodh sepse «gruaja ka frikë nga divorci... se po e ndau burri gruan, ajo hyri automatikisht në atë kategori grash që për t'u rirmartuar gjejnë burrë me zor, ose nuk gjejnë dot fare, kurse burri gjen gruan me lehtësi»⁵⁴. Kjo është një nga arsyet e shumta, por të rëndësishme, që gruaja, pa e ditur dhe pa e arsyetuar, i nënshtrohet këtij ligji që nuk është askund i shkruar, por që është e vështirë për t'u zhdukur. Në të vërtetë harmonia dhe uniteti i familjes janë elemente bazë për marrëdhëniet të mira bashkëshortore, por ato nuk forcohen duke iu nënshtroar paragjytimeve dhe zakoneve prapanike, të familjes ndaj burrit, por duke i luftuar ato me guxim. Prandaj, thotë shoku Enver «... duhet që vetë gratë të bëjnë një kthesë të madhe, sepse... aktualisht nuk ka më vend frika e gruas ndaj burrit, frikë që e kishte burimin në skllavërimin ekonomik, se mos mbetej pa bukë, ose në skllavërimin moral, se mos e ndante dhe e linte të turpëruar para shoqërisë»⁵⁵. Dhe në këtë drejtim, siç e pamë në pasqyrën 5, nga viti në vit janë bërë ndryshime të dukshme.

54) E. Hoxha, *Mbi problemin e gruas*, f. 182.

55) *Po aty*, f. 233.

Të shohim tani cilët kanë qenë faktorët kryesorë që kanë çuar në zgjidhjen e martesave.

Një nga faktorët kryesorë që ka sjellë tronditjen e marrëdhënieve bashkëshortore ka qenë mosnjohja e thellë e të rinjve para se të lidhej martesa. Dhe kjo të bie më tepër në sy në ato krahina ku shumica e martesave janë lidhur me shkuesi, pa u njohur fare të rinjtë me njëri-tjetrin. Sigurisht në krahina të tilla, sundimi patriarkal i prindërve ndaj fëmijës dhe sidomos koncepti prapanik i së drejtës së prindërve për të vendosur mbi martesën e fëmijëve të tyre, veçanërisht mbi fatin e vajzave, ka qenë më i theksuar. Madje edhe tani nuk janë të rralla rastet që të rinjtë përfundojnë në martesë, vetëm për t'u mos u prishur qejfin prindërve.

Faktor tjetër që ka ndikuar në zgjidhjen e martesave ka qenë edhe botëkuptimi patriarkal i burrit mbi pozitën e gruas në familje e shoqëri. Meqë burri në të kaluarën gëzonte të drejtën e pronës ndërsa gruaja nuk kishte asnjë bazë ekonomike, ajo ishte e detyruar t'i nënshtrohej burrit. Ky mendim është i përcjellë deri në kohën tonë dhe, me gjithë ndryshimet e mëdha që kanë ndodhur, prapë gjenden burra, që keqtrajtojnë gruan, nënçmojnë aftësitë e saj dhe, në rastet kur hasin në kundërshtim, zgjidhin martesën. Por në anë tjetër edhe gruaja, duke kuptuar drejt liritë e saj, kur ndeshet me mendime të tilla patriarkale dhe jeta i bëhet e padurueshme, kërkon vetë zgjidhjen e martesës.

Edhe mënyra patriarkale e jetesës në familjen e burrit është një nga faktorët që ndikon në prishjen e familjes. Kjo vihet re më shumë në familjet ku jetohet së bashku me prindërit, me vëllezërit dhe me motrat e pamartuara të burrit, të cilët e shikojnë nusen si njeri të huaj në familje, që duhet t'u nënshtrohet të gjitha kërkesave të tyre.

Arsye tjetër që ka shkaktuar tronditjen e marrëdhënieve bashkëshortore ka qenë edhe veprimi i zakoneve prapanike lidhur me plotësimin e detyrimeve të dhëndrit ose të nuses për pajë. Në shumicën e këtyre rasteve martesa zgjidhet pa u konsumuar.

Sigurisht faktorët e mësipërm nuk janë të vetmit, sepse në tronditjen e marrëdhënieve bashkëshortore ndikojnë edhe faktorë të tjerë si diferenca e theksuar e moshës midis burrit e gruas etj.

Duke përmbledhur sa thamë më sipër, konstatojmë se në vendin tonë marrëdhëniet familjare e martesore ndërtohen mbi baza të shëndosha. Masat punonjëse, duke studiuar e përvetësuar materialet e Partisë e mësimet e shokut Enver, kanë krijuar një koncept të qartë për familjen dhe martesën. Këtë gjë e tregojnë edhe kuptimi i drejtë që ka marrë te ne zgjidhja e martesës.

Zgjidhja e martesës është një e drejtë e madhe, por shoqëria jonë, sipas mësimave marksiste-leniniste të Partisë sonë, lufton në të dy krahet si kundër konservatorizmit, ashtu edhe kundër liberalizmit borgjezo-revizionist. Shoqëria nuk qëndron indiferente ndaj atyre familjeve që e kanë humbur funksionin e tyre shoqëror dhe, për shkak të forcës së zakonit, nuk kërkojnë zgjidhjen e një martese të tillë; në anë tjetër shoqëria jonë është kundër atyre njerëzve që kërkojnë të prishin martesën për tekat e tyre prej mëndjelehti. Prandaj, duke i njohur mirë dhe duke zbuluar të gjitha fenomenet negative që vihen re në këtë fushë të rëndësishme të marrëdhënieve shoqërore, do të bëjmë që lufta jonë për krijimin dhe forcimin e familjes socialiste të ketë sukses.

Mark KRASNIQI
(PRISHTINË)

FAMILJA E MADHE PATRIARKALE SHQIPTARE NË KOSOVË*

Familja e madhe patriarkale i ka interesuar shkencës botërore sidomos gjatë shekullit XIX, por edhe në dhjetëvjetëshat e parë të shekullit tonë, si një formë shumë karakteristike e bashkimit të njerëzve që rrjedhin nga një paraardhës i tyre i përbashkët. Në kohët e fundit, sidomos pas Luftës së Dytë Botërore, shkencat shoqërore po i kushtojnë kujdes të madh studimit të gjithanshëm të njeriut si individ, por një kujdes i posaçëm po i kushtohet në këtë pikëpamje jetës shoqërore e ekonomike të bashkësive të vogla e më të mëdha të njerëzve, duke filluar nga familja, vendbanimet, regjionet e deri te krahinat më të mëdha, të hapësirave më të gjera gjeografike dhe të grupeve etnike. Në kuadrin e këtyre studimeve i është kushtuar kujdes edhe familjes së madhe patriarkale. Por, në shumicën e vendeve të Evropës për këtë mund të flitet vetëm si për një institucion që i takon së kaluarës, kështu që nuk mund të trajtohet si një problem i shoqërisë bashkëkohore. Ndër popujt jugosllavë, në mes të të cilëve familja e madhe patriarkale deri nga fundi i shekullit të kaluar ka qenë mjaft prezente, sot vetëm aty-këtu i gjejmë rudimentet e saj. Përkundrazi, pakica kombëtare shqiptare në Jugosllavi edhe sot ka një numër shumë të madh familjesh të mëdha patriarkale. Ato, në disa raste, përbëhen edhe nga më se 80 pjesëtarë, kështu që paraqesin një problem në vete në studimin e jetës shoqërore të këtij grupi etnik në Jugosllavi. Ky institucion patriarkal, që ndër shqiptarët është ruajtur deri më sot me një freski të rrallë, paraqet një interes të madh për shkencën në përgjithësi.

Me këtë rast do të merremi me shqyrtimin e funksionit shoqëror-historik dhe ekonomik të familjes së madhe patriarkale vetëm në Krahinën e Kosovës, ku ajo paraqitet me një numër të madh. Organizimi i saj i brendshëm dhe roli në jetën shoqërore i kësaj është kryesisht njësoj me familjen e tillë shqiptare në Maqedoni e në Mal të Zi. Kjo në këtë Krahinë deri më sot nuk është studiuar si një problem i tërësisht, por janë botuar vetëm disa të dhëna fragmentare të disa udhëpërshkruesve ose hulumtuesve dhe disa përshkrime etnografike të disa

* Ky studim është marrë nga: «Gjurmë e gjurmime» (Prishtinë 1979) i të njëjtit autor. Botohet me shkurtime.

familjeve të mëdha patriarkale në Rrafshin e Dukagjinit¹. Vrojtmet tona për familjen e madhe shqiptare po i paraqesim këtu, në bazë të materialit të mbledhur nga terreni në Krahinën Autonome të Kosovës kohë pas kohe, prej vitit 1950 deri në fund të vitit 1959. Me këtë rast po shfrytëzojmë edhe përvojën personale nga koha e mëparshme dhe nga fëmijëria e kaluar në një familje të këtyllë më të vogël në një katund të Rrafshit të Dukagjinit, afër Pejës.

Jemi të mendimit se studimi i këtij problemi në këtë terren nuk do të ishte vetëm një kontribut shkencor, por do të mund të kontribuonte edhe për zgjidhjen e disa problemeve praktike në jetën shoqërore. Sipas të dhënave statistikore të vitit 1948, në këtë Krahinë ka pasur më se 5230 familje me nga 15 e më shumë pjesëtarë.

ORIGJINA, SHTRIRJA GJEOGRAFIKE DHE LLOJET E FAMILJEVE TË MËDHA

Në literaturën shkencore është diskutuar për një kohë të gjatë për origjinën dhe shtrirjen gjeografike të familjes së madhe patriarkale, prandaj ka pasur mendime e supozime të ndryshme e të kundërta, sidomos përsa i përket çështjes së përhapjes së saj gjeografike, kështu që shpeshherë ky institucion patriarkal është përcaktuar vetëm në mesin e disa popujve dhe regjioneve gjeografike. Por, ky problem është sqaruar më vonë, sidomos pas botimit të librit të Engelsit për origjinën e familjes, në të cilin vihet në dukje, përveç të tjerash, se familjet e mëdha patriarkale kanë ekzistuar shumë kohë më parë ndër familja patriarkale antikë, grekë, romakë, gjermanë etj. Engelsi thotë se popuj të ndryshëm kanë një shkallë kaluese ndërmjet familjes patriarkale, që ka dalë nga martesat në grupe, dhe familjes së ngushtë. Familja bashkëkohore ka në thelbin e saj jo vetëm skllavërimin (servitus), por edhe bujkrobërinë, sepse ajo qysh nga fillimi ka të bëjë me detyrat në bujqësi. Ajo përmban në vetvete, në miniaturë, të gjitha ato kundërthënie që më vonë do të zhvillohen plotësisht në shoqëri dhe në shtetin e saj². Familja e madhe në realitet është bashkësi gjaku e lidhur me origjinën, jetën dhe pasurinë e përbashkët³. Hulumtimet e shumanshme të këtij problemi kanë treguar se familja e madhe patriarkale ekziston ndër shumë popuj arianë e joarianë, prandaj nuk mund të merret si një karakteristikë e posaçme e një populli ose e një fisi⁴. Qëndrimi e zhvillimi i familjes së madhe patriarkale ka lidhje të ngushtë me sistemin ekonomik të një shteti, i cili mund ta përkrahë ose

1) Jovan Cvijić, *Balkansko Poluostrvo*, I, Zagreb 1922, 262; T. Stanković, *Putne belëške po Staroj Srbiji 1871-1898*. Beograd 1910, 145; M. Bajraktorić, «Zbornik radova Etnografskog instituta SAN, I, Beograd 1950, 197; Po ai: «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», I, Priština 1956, 278; M. Krasniqi, *Organizimi i jetës shoqërore në një familje të madhe në rrethin e Pejës*, «Përparimi», nr. 5, Prishtinë 1959, 303-312; revista «Duga», 8.II.1959, Beograd.

2) F. Engels, «Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države», Zagreb 1950, 59.

3) B. M. Nedeljković, «Istorija baštinske svojine u novoj Srbiji od kraja XVIII veka do 1931», Beograd 1936, 55.

4) G. Cohn, «Gemeinderschaft und Hausgenossenschaft», Sipas «Glasnik Zemljopisnog muzeja Bosne i Hercegovine», XXXIII-XXXIV, Sarajevo 1922, 75.

të marrë qëndrim jo të volitshëm ndaj saj, por kjo ka lidhje edhe me botëkuptimin kulturor, moral e juridik të një populli⁵.

Familja e madhe patriarkale ka qëndruar për një kohë të gjatë gati ndër të gjithë popujt e Ballkanit deri në fund të shekullit të kaluar⁶, madje edhe më tej. Ndër bullgarët përmenden disa lloje të familjeve të mëdha patriarkale⁷, ndërsa ndër serbët, malazeztë kroatët e myslimanët e Bosnjës numri i tyre ka qenë mjaft i madh. Cvijiçi thotë se kjo formë e jetës familjare nuk ekziston ndër turq cincarë e grekë⁸. Familja e madhe patriarkale përmendet ndër shqiptarët qysh në mesjetë: familja e njohur bujare e Dukagjinëve, që ka jetuar, siç dihet, edhe në Rrafshin e Dukagjinit, përmendet qysh më 1281 si familje e madhe patriarkale, e cila është rritur, kështu që ka formuar një vëllazëri të tërë. Kjo familje e madhe e Dukagjinëve (prej së cilës ka qenë edhe ligjvënësi i njohur Lekë Dukagjini) quhej edhe «shtëpia e fortë»⁹.

Të dhënat nga e kaluara e afërme tregojnë se familja e madhe ka luajtur rol të rëndësishëm në jetën shoqërore edhe në disa vise që kufizohen me Krahinën e Kosovës, ose janë në afërsinë e saj. Sipas regjistrimit të vitit 1890, në Kroaci e Slloveni ka pasur 219 familje të mëdha me nga më se 30 pjesëtarë, ndërsa 981 me nga 26 deri 30 pjesëtarë¹⁰. Rovinski shkruan se më 1883 në fisin Vasojeviç të Malit të Zi çdo familje (shtëpi) kishte mesatarisht 6,32 pjesëtarë, në fisin Kuç 5,56, ndërsa në fshatrat shqiptare në rrethinat e Ulqinit në 133 shtëpi ka pasur 886 banorë, d.m.th. 6,66 pjesëtarë për shtëpi. Në Mal të Zi populli ka pasur mendim të mirë për familjet e mëdha, gjë që shihet edhe nga një proverb i tyre: «Shtëpia e madhe — pasuria e madhe, punëtorë shumë — hambarët përplot», ndërsa «shtëpia e vetmuar — shtëpi e varfëruar».¹¹ Megjithatë, familjet e mëdha në Mal të Zi kanë qenë mjaft të rralla¹² Jovan Cvijiçi ka shënuar se familjet e mëdha serbe janë më të shumta në regjionet që shtrihen në veri të malit të Sharrit, sidomos në disa katunde të Rrafshit të Dukagjinit. Këtij i kanë dërguar informatorët nga terreni të dhëna mjaft të gabuara. Në bazë të të cilave ai bën një konkludim jo të saktë se «në shtëpitë serbe jeton numri më i madh i pjesëtarëve sesa në shtëpitë shqiptare, të cilat zakonisht përbëhen nga familjet e vogla»¹³ Cvijiçi shpeshherë edhe vetë shpreh dyshim ndaj të dhënave që ia dërgonin mësuesit e priftërinj-

5) S. Novaković, «Selo, Glas Srpske kraljevske akademije», XXIV, Beograd 1891, 212.

6) V. Bonač, «Tipovi jugoslovenske porodice», Beograd 1957, 31.

7) E. S. Bohčev, *Blgarskata čeljadna zadruga v segašno i minalo vreme*, «Zbornik Blgarske akademije nauk», XXII-XXIII, Sofija 1906-7.

V. Bogišić, «Zbornik sadašnjih pravnih obiçaja u Južnih Slovena», I Zagreb 1878, 312.

8) J. Cvijić, «Balkansko Poluostrvo», I. Zagreb 1922, 262, 263.

9) M. Šufflay, «Srbi i Arbanasi», Beograd 1925, 123; «Istoriski zapisi», I, sv. 3-4, 176; «Naselja», XV, Beograd 1923, 175.

10) I. Strohal, *Zadruga u Južnih Slovjena*, «Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine», XXI, Sarajevo, 1909, 215.

11) P. Rovinski, «Cernogorija», Sanktpeterburg 1897, 191-195.

12) V. Bogišić, «O obliku nazvanom inokoština u seoskoj porodici Srba i Hrvata», Beograd 1884, 35.

13) J. Cvijić, «Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije», Beograd 1911, 1172.

të, në librin e tretë të veprës së tij të njohur «Bazat për gjeografi e gjeologji të Maqedonisë e Serbisë së Vjetër». Por, deri në pragun e Luftës së Dytë Botërore, në këtë Krahinë, sidomos në Siriniq, në Sreckë e në Podgurin e Pejës kanë ekzistuar disa familje të mëdha serbe, ndërsa disa më të vogla mund të gjenden edhe sot¹⁴.

Siç shihet, bashkësitë e mëdha familjare janë ruajtur kryesisht në regjione më të varfra të territorit të Jugosllavisë. Këto bashkësi, me mënyrën e tyre të posaçme të prodhimit, e cila edhe sot i mban disa tipare të marrëdhënieve në prodhim të bashkësisë së lashtë, me organizimin e posaçëm ekonomik e me zakone të veçanta, kanë ndikuar në popullsinë në mesin e së cilës kanë qëndruar. Në Jugosllavinë e paraluftës ka pasur 114 000 familje fshatare me nga 11 e më shumë pjesëtarë. Në Bosnje, Hercegovinë, në Mal të Zi, në Serbi e në Maqedoni gjendet një numër i madh familjesh me shumë pjesëtarë¹⁵.

Shumë hulumtues që kanë qëndruar në Shqipërinë e Veriut shkruajnë se në këto vise malësorët shpeshherë jetojnë në familje të mëdha, të cilat në disa raste kanë edhe nga 50 pjesëtarë. Tani, thonë ata, familjet e tilla janë shumë të rralla¹⁶. Përtej Qafës së Prushit në Shqipëri, në fshatrat Qarr i Madh e Qarr i Vogël deri vonë kanë ekzistuar dy familje të mëdha me nga më se 60 pjesëtarë. Gjithashtu në fshatin Topojan (Shqipëri), në regjionin e Lumës, deri para disa dhjetëvjetëshash, ka qenë familja e madhe Monallar me rreth 100 pjesëtarë. Gjendja e saj ekonomike ka qenë e mirë: ka pasur në rrethin e oborrit 12 ndërtesa banimi, 1500 dele, 30 kuaj, 600 koshere bletësh, një numër të madh gjedhësh etj. Kjo familje është ndarë para Luftës së Dytë Botërore. Një pjesë e saj është vendosur qysh atëherë në Prizren, ku jeton edhe sot (Monallar Osman Haliti, në Muhaxherr-mahallë, prej të cilit i kemi marrë këto të dhëna). Përfashta Kosovës familja e madhe shqiptare është e përhapur në Maqedoni, në Mal të Zi, në Sanxhak (Peshter), pastaj në Jabllanicë të Leskovcit, në rrethinat e Preshevës e të Bujanovcit, por në përmasa më të vogla dhe me më pak pjesëtarë se në Kosovë.

Në krahinën e Kosovës familja e madhe shqiptare është e përhapur në të gjitha viset e saj, kështu që mund të themi se nuk ka fshat ku jetojnë shqiptarët, që të mos ketë disa familje të këtilla. Për ta ilustruar dhe dokumentuar këtë punim, do të përmendim vetëm disa familje më të mëdha dhe disa fshatra ku jetojnë ato.

Rrafshi i Dukagjinit, sidomos rrethinat e Pejës e të Gjakovës, pa dyshim sot është regjioni më interesant për sa i përket numrit e madhësisë së familjeve patriarkale. Këtu disa nga këto kanë më se 80 pjesëtarë, që jetojnë nën një kulm dhe përbëjnë një bashkësi familjare.

14) «Godišen zbornik», I, Skopje 1948, 165; «Glasnik Skopskog naučnog društva», XIV, Skoplje 1935, 212; «Glasnik Etnografskog instituta SAN», VII., Beograd 1958, 109.

15) O. Mandić, *Klasni karakter buržoaskih teorija o postanku zadruga*, «Istorijsko-pranvi zbornik», knj 3-4, Sarajevo 1950, 113.

16) K. Štajnmeč, «Severna Albanija», I, Skopje 1910 (prevod), 18; A. Jovićević, *Malesija*, «Naselja», knj 15, Beograd 1923, 79; C. S. Coon, «The mountains of giants, a racial and cultural study of the North Albanian mountain Ghags», Cambridge, Massachusetts, USA, 1950 (sipas «Glasnik Etnografskog instituta SAN», II-III, Beograd 1957, 1033); A. Boué, «La Turquie d'Europe», II, Paris 1840, 16.

Kështu p.sh., në katundin Gjurakoc (Pejë) jeton familja e madhe Osmanaj, e cila në muajin qershor 1959 (kur e kemi vizituar) ka pasur 85 pjesëtarë. Në krye të kësaj familjeje qëndron i zoti i shtëpisë, Selimi, dhe ndihmësi i tij, Muharremi. Kjo familje ka ardhur më 1900 nga fshati Isnig dhe është vendosur në fshatin Prekallë në Podgurin e Pejës, e më vonë në Gjurakoc; i takon fisit Shalë, si i gjithë katundi Isnig. Gjendja ekonomike e kësaj familjeje është relativisht e mirë: 56 ha tokë (prej së cilës 27 ha pyll), 170 dele e qengja, 53 gjedhë, 3 pendë kuaj e 2 pendë qe; përveç kësaj ka edhe një mulli, në të cilin bluanjë edhe katundarët e tjerë. Po në këtë fshat është familja e madhe Bashori, e cila është ndarë (dekompozuar) para disa vjetësh. Familja Bashori (sot shtëpia e Sokol Gegë Bashorit) në vitin 1955 ka pasur 82 pjesëtarë. Në këtë vit ajo është ndarë në tri pjesë. Ndarja e saj është bërë sipas së drejtës zakonore shqiptare, në bazë të Kanunit të Lekë Dukagjinit, në tri pjesë të njëjta në tre vëllezër (trashëgimtarë). Arsyje të ndarjes kanë qenë kushtet ekonomike. Me ndarjen e kësaj familjeje të madhe janë krijuar tri familje të reja të mëdha, prej të cilave ajo më e vogla ka 20 pjesëtarë, e mesmja 27, më e madhja 50. Pra, sikur kjo familje të mos ishte ndarë, ajo në qershorin e vitit 1959 (kur e vizitua) do t'i kishte 97 pjesëtarë. Familja e Bajram Haxhisë, po nga Gjurakoci, ka 30 pjesëtarë. Këtu ka pasur edhe disa familje më të vogla patriarkale të kombësisë serbe, por ato janë ndarë (dekompozuar); ka mbetur vetëm familja Pejçinoviç me rreth 15 pjesëtarë, e cila ka ardhur këtu nga fshati Petkovicë (ndërmjet Malit të Zi e Bosnjës)¹⁷.

Në fshatin Raushiq, afër Pejës, janë disa familje të mëdha patriarkale, ndër të cilat më e madhe është ajo Fetahaj, e cila në janarin e vitit 1959 ka pasur 83 pjesëtarë. Në këtë familje jetojnë 16 çifte bashkëshortore me shumë fëmijë, dy vejusha e një vejan. Familja Fetahaj është me origjinë nga fshati Drezgë afër Gjakovës, me fis Krasniqe, ka 35 ha tokë pjellore, 150 dele, 30 gjedhë, 14 kuaj, prej të cilëve 3 pendë të punës. Zot shtëpie është Sadrija, ndërsa ndihmës i tij Rrustemi. Organizimi i brendshëm i kësaj familjeje deri diku ndryshon nga ai në familje të tjera të këtij regjioni¹⁸. Familja e Zekë Nimanit, mjeshër i njohur për gdhendjen artistike të drurit, ka rreth 30 pjesëtarë¹⁹. Në fshatin Loxhë, afër Raushiqit, gjithashtu ka shumë familje të mëdha patriarkale, prej të cilave më e madhe është ajo e Rrustem Ukës me 45 pjesëtarë (1959). Në fshatin Nabërgjan (Pejë) ka qenë familja Pepaj me 80 pjesëtarë, por kjo është ndarë pas Luftës së Dytë Botërore, në tri pjesë. Një pjesë e saj tani është në Shtupelin e Vogël në Rugovë, tjetra ka mbetur në Nabërgjan, ndërsa pjesa e tretë është shpërngulur për në Turqi. Shpërngulja për në Turqi ka qenë arsyeja e ndarjes (dekompozimit) të kësaj familjeje. Familja e Hasan Kocit në fshatin Glllogjan (Pejë) sot nuk është aq e madhe, por në fillimin e shek XX ka pasur 90 pjesëtarë, prej të cilëve «25 meshkuj me 25 manzerre». Në

17) Mbi familjen e madhe Osmanaj nga Gjurakoci (Pejë) ka të dhëna në revistën e ilustruar «Duga», Beograd, 8.III.1959, në revistën «Sociologija» nr. 2, Beograd 1960 dhe në gazetën e përditshme «Politika», Beograd, 1.III.1959.

18) Mark Krasniqi, *Organizimi i jetës shoqërore në një familje të madhe në rrethin e Pejës*, «Përparim», nr. 5, Prishtinë 1959, 303-312.

19) M. Krasniçi, *Duborez u Metohiji*, «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», knj. III, Priština, 1950, 230.

fshatin Trubhoc (Podguri i Pejës) familja e Ramë Idriz Mehmetajt, me fis Shalë, ka pasur më 1955 më se 30 pjesëtarë, ndërsa në fshatin Radavc (afër burimit të Drinit të (Bardhë), ka qenë e njohur familja e Tahir Lush Berdynajt me më se 80 pjesëtarë, që është ndarë para disa vjetësh. Të gjitha këto familje edhe sot, mbas ndarjes, përsëri përbëjnë kolektiva të mëdha familjare.

Vokshi është një tërësi e vogël etnografike, e deri diku edhe gjeografike, në Rrafshin e Dukagjinit, ndërmjet fshatit Deçan e Junik, rrëzë Bjeshkëve të Nemuna. Vokshi përbëhet nga 8 fshatra. Të gjitha këto fshatra përbëhen kryesisht nga familje të mëdha. Në të vërtetë Vokshi është krijuar vetëm nga disa familje të mëdha, që rrjedhin nga një paraardhës i përbashkët. Të gjitha familjet, kuptohet, janë të një fisi: Thaç, e deri vonë kanë pasur edhe kreun e fisit («kreni i Vokshit»), që i zgjidhte ngatërresat që lindnin ndërmjet pjesëtarëve, në bazë të së drejtës zakonore, ndërsa në kohët e mëparshme ai e përfaqësonte fisin e vet para fiseve të tjera. Vokshi është regjion i varfër; në jetën e tij ekonomike rolin kryesor e ka pasur blegtoria dhe fruta e gështenjës. Secili fshat, përkatësisht secila familje, ka poseduar një pjesë të caktuar të pyllit të madh të gështenjave, që shtrihet aty afër rrëzë Bjeshkëve të Nemuna dhe në shpatet e tyre. Nga numri i madh i familjeve patriarkale të këtij regjioni po cekim vetëm disa, para së gjithash me qëllim që ta ilustrim gjendjen e tyre ekonomike, që është më e vështirë nga ajo e familjeve të tjera në Rrafshin e Dukagjinit, ndërsa numri i pjesëtarëve të tyre nuk ka ndonjë rëndësi të posaçme. Në fshatin Prilep familja e Sylë Beqirit ka 35 pjesëtarë, por vetëm 8 ha tokë dhe një numër fare të vogël kafshësh. Po në këtë fshat familja e Smaji Sylës ka 26 pjesëtarë, 7 ha tokë, 50 dele e 13 gjedhë. Në fshatin Pobergjë familja e Bajram Tahirit ka më se 40 pjesëtarë, por gjendja ekonomike e saj është mjaft e vështirë; familja e Bajram Sejdisë, po nga ky vend, ka 35 pjesëtarë, 3 ha tokë të kualitetit të dobët, vetëm 5 dele, 1 lopë e 1 pendë kuaj²⁰.

Në Deçan dhe në fshatrat përreth tij ekziston një numër i konsiderueshëm familjesh të mëdha patriarkale. Kështu p.sh., familja e Adem Rexhës nga Deçani ka 40 pjesëtarë, 4 ha tokë, 70 dele e 10 gjedhë ndërsa ajo e Salih Rrustës 36 pjesëtarë, 5 ha tokë, 10 gjedhë e 70 dele. Familja e Salih Rrustës është e njohur si shtëpi e «vojvodëve të kishës» së Deçanit, e cila për një kohë të gjatë në të kaluarën, me ndihmën e shqiptarëve nga fshatrat e tjera, e ka ruajtur e mbrojtur këtë monument historik të kulturës.

Në fshatin Shtupel i Madh, në Rugovë, përmbi Pejë, ka jetuar gjithashtu familja e madhe e Zhuj Veselit me më se 50 pjesëtarë. Edhe kjo është shtëpi e «vojvodëve të kishës», e cila, me ndihmën e gjithë Rugovës, e ka mbrojtur e ruajtur manastirin e vjetër, patrikanën e Pejës, kështu që disa pjesëtarë të kësaj familjeje, dhe të asaj në Deçan, janë vrarë në të kaluarën, duke i mbrojtur këto manastire nga sulmuesit e ndryshëm²¹.

20) Të dhënat mbi regjionin e Vokshit i kam mbledhur në terren gjatë korrikut 1957.

21) M. Krasniqi, *Manastirske vojvode u Kosovsko-Metohijskoj Oblasti*, «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», III, Priština 1950, 117.

Në rrethin e Gjakovës në të gjitha fshatrat ka familje të mëdha patriarkale. Një prift katolik, Ciril Fabjan, me origjinë sloven nga Novo Mesto, i cili ka shërbyer disa vjet në këtë regjion si famullitar, është interesuar, përveç të tjerash, edhe për jetën familjare të shqiptarëve katolikë në këtë terren, kështu që ka shënuar një numër të madh familjesh patriarkale. Sipas shënimeve të tij për famullinë katolike të Gjakovës, bazuar në regjistrin kishtar «Status animarum», gjendja familjare nga fundi i vitit 1948 ka qenë kështu nëpër fshatra të ndryshme: në fshatin Zhub familja e Mhill Markut ka pasur 42 pjesëtarë, Mark Uka 45, Dedë Pjetri 60, Bekë Hyseni 35, Zejnel Uka 35, etj. Për familjen e Miftar Demës, po nga ky fshat, në shënimet e këtij famullitari (i cili ka vdekur para dhjetë vjetësh) janë këto të dhëna: 60 pjesëtarë, fisi Shkrel (Kelmend), 28 ha tokë (12 000 kg. grurë, 500 kg. misër), 3000 kg. i blen në vit. Ai mandej thotë se në fshatin Vraniq familja e Nikollë Nushit ka 37 pjesëtarë, 16 ha tokë, e në fshatin Guskë familja e Dedë Ndout 39 pjesëtarë. Në fshatin Brekoc familja e Frrok Ndrecës 36, e ajo e Zejnel Ukës 35 pjesëtarë, ndërsa e Mhill Tanushit nga Novosella, fisi Spaç, 31. Sipas një informate indirekte, duket se familja më e madhe në territorin e Jugosllavisë, ndoshta edhe në mbarë Evropën, në vitin 1959, ka qenë ajo e Zhel Hasanit nga fshati Rakoc (Dushkajë, rrethi i Gjakovës), e cila në dhjetorin e këtij viti ka pasur 92 pjesëtarë. Në krye të kësaj familjeje qëndronte i zoti i shtëpisë dhe ndihmësi i tij, ndërsa baçica kishte tri ndihmëse të veta. Një nga veçoritë e kësaj familjeje, me të cilën dallohej nga familjet e tilla të tjera ka qenë çështja e ushqimit të përbashkët. Kështu, këtu nuk ushqeheshin së bashku të gjithë pjesëtarët e saj, por çdo familje e ngushtë (burrë e grua me fëmijët e tyre) merrte ushqimin e veçantë nga kazani i përbashkët. Në kohën e shuejtës (darkë, drekë, mëngjes) çdo grua shkonte në kuzhinë të baçica ku merrte aq porcione, sa pjesëtarë kishte familja e saj e ngushtë. Ushqimin e çonte secila në qilerin e vet²². Ky është, ndoshta, i vetmi rast ndër shqiptarët, sepse ushqimi i përbashkët ka aq shumë rëndësi, saqë, nëse ndonjë nga pjesëtarët e familjes, në zemërim e sipër, e merr nga sofa pjesën e vet të ushqimit dhe skajohet në një anë për të ngrënë vetëm, kjo mjafton për të treguar se ky prej asaj dite nuk dëshiron të jetë më pjesëtar i atij kolektivi familjar. Por kjo familje ka organizuar edhe mënyrën e ndarjes së ushqimit nëpër njësi më të vogla, me qëllim që jeta e përbashkët të funksionojë më mirë.

Në rrethinat e Prizrenit, dhe në viset për qark, ekziston gjithashtu një numër i madh familjesh të mëdha patriarkale.

Në Has është e përmendur familja e Imer Dervishit nga fshati Lipovec, me 60 pjesëtarë; edhe familja e Halil Rexhepit ka gati po kaq pjesëtarë. Në fshatin Pllanejë familja e Sheh Tahir Ramës, fisi Gash, gjithashtu ka rreth 60 pjesëtarë, 80 dele, 30 lopë e fare pak tokë, e cila në Has edhe ashtu është e kualitetit shumë të dobët; prandaj disa nga pjesëtarët e kësaj familjeje punojnë si bukëpjekës në Podujevë, larg vendlindjes së tyre.

Në Podrimë gati në çdo fshat ka familje të mëdha shqiptare. Ato ekzistojnë edhe në qytezën e Podrimës, në Rahovec. Para pak kohe ato kanë qenë më shumë, por edhe tani, mbas ndarjes së familjeve të

22) Sipas kallëzimit të Nexhat Begollit, profesor nga Peja, dhjetor, 59.

mëdha, ka familje edhe me nga 60 pjesëtarë²³. Një nga familjet më të mëdha ka qenë familja e Kabashit në fshatin Zojqishtë, me 90 pjesëtarë, që është ndarë (dekompozuar) para disa vjetësh. Në fshatin Kru-shë e Madhe, familja Durakaj ka pasur më 1954 më se 50 pjesëtarë; ajo është ndarë në katër pjesë. Po në këtë fshat familja e Din Bajramit në vitin 1956 ka pasur 56 pjesëtarë; ndërsa, sipas informatave indirekte, në fshatin Mrasor, familja e Shaban Mrasorit ka 70 pjesëtarë²⁴. Afër Prizrenit, në fshatin Hoçë, përveç të tjerave, ekziston familja e Hazër Pajazit Krasniqit me 32 pjesëtarë (1959). Detyrën e zotit të shtëpisë e kryen Osman Hazëri, por për çdo gjë pyetet babai i tij tetëdhjetëvjeçar Hazëri. Kjo familje ka 6 çifte bashkëshortore, 7 ha tokë, 30 dele e 15 gjedhë.

Në Opojë, në fshatin Blaç, familja e Jashar Daut Blaçit ka 47 pjesëtarë 200 dhen, 12 ha tokë dhe 20 gjedhë (1959). Në fshatin Kapër familja e Rizvan Jusufit ka 27 pjesëtarë, 4 ha tokë (prej këtyre 2 ha pyll), 50 dhen, 10 lopë e 2 kuaj. Një pjesë e kësaj familjeje jeton në Prizren (ëmbëltor), e një pjesë tjetër në Haxhiqi afër Sarajevës (rrobaqepës).

Në Podgurin e Prizrenit familjet e mëdha shqiptare gjithashtu paraqiten me numër të madh. Familja më e madhe e më karakteristike e kësaj ane është ajo e Bajram Bujarit (i quajtur edhe Bajram Dula), nga fshati Duhël, mu në qafën e Carralevës, përkatësisht në Qafën e Duhlës, e cila në vitin 1953 (kur e kemi vizituar) ka pasur më se 50 pjesëtarë. Kjo familje është e fisit Helshan dhe e ka origjinën nga fshati Topliçan në Kosovë²⁵.

Në Prekorupë (Llapushë) familja e Sefer Ramadanit ka 50 pjesëtarë, 27 ha, 50 dhen e 22 gjedhë.

Në Drenicë, e cila është një trevë kodrinore midis Rrafshit të Dukagjinit e pllajës së Kosovës, gjithashtu ka një numër të madh familjesh të mëdha. Kështu, p.sh. të tilla janë familja Rrecaj dhe Vojvodët (që e kanë ruajtur kishën e Devičit) nga fshati Llaushë etj.

Në pllajën e Kosovës familjet e mëdha janë shumë më të rralla se në Rrafshin e Dukagjinit. Por edhe këtu ka familje shqiptare me më shumë pjesëtarë. Po japim disa shembuj nga ky regjion. Në fshatin Pestovë familja e Muharrem Kasumit ka pasur 20 pjesëtarë e 6 ha tokë (1954); këtu familja Zekolli dikur ka jetuar në bashkësi të madhe familjare, por janë ndarë, kështu që në vitin 1954 nga këto familje të ndara, ajo e Haxhi Metës ka pasur 12 pjesëtarë, ndërsa të tjerat më pak. Po në këtë vit, në fshatin Dobërçan, familja e Jusuf Sadikut ka pasur 18 pjesëtarë, ndërsa në fshatin Sojevë një familje e vogël katolike, në krye të së cilës ishte Gjergj Seba, kishte 11 pjesëtarë. Në fshatin Graboc i Epërm familja e Ukë Mjekiqit (Berishë) ka pasur më 1957 rreth 35 pjesëtarë.

Në rrethinat e Vuçiternës (Vushtrrisë) hulumtuesit kanë shënuar një

23) M. Krasniqi, *Orahovac-antropogeografska monografija varošice*, «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», II, Prishtina, 1957, 130.

24) Të dhënat mbi disa familje të mëdha të Podrimës i kam marrë nga arsimtarët Nijazi Hamza e Halil Jupa nga Rahoveci.

25) M. Krasniqi, *Dulje - naselje u Prizrenskom Podgoru*, «Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademija nauka», I-II, Beograd 1957, 360.

numër të madh familjesh patriarkale shqiptare. Kështu, p.sh. në Sudimën e Poshtme, afër Prokupës, rrëzë Jastrepcit: familja e Nazif Deli Rashicës ka pasur 37 pjesëtarë (7 vëllezër të martuar dhe fëmijët e tyre), Shaban Neziri 25 pjesëtarë (Shabani me grua e 5 djem të tij të martuar), Shaban Bajram Rashica me 25 pjesëtarë, Rrahman Rashica me 25 pjesëtarë etj. në fshatin Baralevë (Prokupje): Selim Ibrahimimi me 38 pjesëtarë, Hazir Hasani 25, Avdullah Suma 28, Hasan Kurti 25, Osman Sulejmani 26; etj. Në fshatin Dubnicë e Poshtme: Azem Gjeka 25, Halil Azemi 24 pjesëtarë etj. Në fshatin Rozhan (mali Kopaonik) Sahit Abazi ka pasur më 1936 një familje të madhe prej 48 pjesëtarësh, fisi Shalë, vëllazëria Malet; nga pasuria kjo kishte 150 dhen, 80 dhi, 50 gjedhë e 15 kuaj²⁶. Në fshatin Bivolak, rrethi i Mitrovicës, familja e Ajet Klimak Krasniqit ka pasur më 1959 37 pjesëtarë e familja e Ajriz Cekë Pronajt nga Stankovci afër Vuçiternës, 39 pjesëtarë. Familje të mëdha patriarkale shqiptare ka gjithashtu edhe në Moravë (rrethinat e Gjilanit) e në rrethinat e Preshevës, por ato janë shumë më të vogla se familjet patriarkale në Rrafshin e Dukagjinit.

LLOJET E FAMILJEVE TË MËDHA SHQIPTARE

Kategorizimi i familjeve të mëdha mund të bëhet në mënyrë të ndryshme, varësisht nga cili aspekt shqyrtohet ky problem. Në shkencë, ndër ne, familja është shqyrtuar e kategorizuar kryesisht nga aspekti i jetës ekonomike dhe rregullimi i saj i brendshëm, d.m.th. a jetojnë të gjithë pjesëtarët e saj së bashku, apo kjo bashkësi është verë formale; pastaj ndahen tipa të veçantë të familjeve të bashkuara jo në bazë të gjinisë së gjakut dhe të atyre familjeve që jetojnë të ndara në disa vende, por përbëjnë një bashkësi familjare ekonomike. Kategorizimi i familjes bëhet edhe në bazë të madhësisë së tyre (të numrit të pjesëtarëve), sipas regjioneve gjeografike, konfesionit, strukturës sociale, kmbësisë, vendit të qëndrimit të përhershëm (familje qytetare e fshatare) etj. Edhe familja e madhe shqiptare mund të përfshihet dhe të ndahet sipas këtyre grupeve dhe në disa të tjera. Mirëpo, me këtë rast, këtu do të vëmë në dukje vetëm disa tipa më karakteristikë të kësaj organizate familjare.

Sipas mënyrës së jetesës dhe punës, familja e madhe shqiptare mund të kategorizohet në disa varietete, gjë që varet shumë nga pozita gjeografike e vendbanimit ku jetojnë këto familje. Familja e madhe shqiptare, para së gjithash, është një bashkësi njerëzish të lidhur me gjini gjaku, që kanë pasuri të përbashkët, në të cilën jetojnë e punojnë së bashku dhe i ndajnë frytet e punës së tyre. Por, të shtrënguar nga kushtet ekonomike, pjesëtarët e familjes shpeshherë nuk jetojnë në shtëpinë e përbashkët, të paktën gjatë një pjese të vitit. Kështu ngjan rregullisht me ato familje të mëdha që jetojnë në pjesët periferike të Rrafshit të Dukagjinit, sidomos në perëndim, rrëzë dhe në shpatet e Bjeshtëve të Nemuna. Meqenëse në fshatrat e tyre nuk kanë mjaft kullota, ato gjatë verës dalin me bagëtinë e tyre në bjeshkë. Përveç barinjve, në

26) Të dhënat për familjet shqiptare në Kopaonik, rrëzë Jastrepcit dhe në rrethinat e Vuçiternës i ka shënuar në terren Radosllav Pavloviq.

bjeshkë dalin shumica e grave dhe të gjithë fëmijët, ndërsa mbesin në fshat për të punuar fushën meshkujt e aftë për punë dhe disa gra. Megjithëse në këtë mënyrë familja ndahet për një kohë, ajo gjithnjë mbetet një bashkësi kompakte, e cila në vjeshtë bashkohet përsëri. Në fshatrat malore, p.sh. në Rugovë, ngjan e kundërta. Barinjtë e Rugovës, pjesëtarë të familjeve të mëdha, shpeshherë zbresin dimrit në Rrafshin e Dukagjinit për të dimëruar me grigjet e tyre, sepse malet e tyre në Rugovë për një kohë të gjatë i mbulon bora dhe u mungon ushqimi për dele. Kjo deri diku u përgjan familjeve nomade, të cilat gjithnjë ndërrojnë vend, për arsye se bagëtia e tyre nuk gjen ushqim për një kohë më të gjatë në fushat e vendbanimit të tyre. Kjo mënyrë e jetesës bën që këto familje të hyjnë në grupin e familjeve përkohësisht të ndara.

Në regjionet e brendshme të pllajës së Rrafshit të Dukagjinit dhe në pllajën e Kosovës, fshatarët kanë më pak bagëti sesa fshatarët në periferinë e këtyre, rrëzë Bjeshkëve të Nemuna e në shpatet e maleve të Sharrit. Në këto vise as numri i familjeve të mëdha nuk është aq i madh, siç është rrëzë Bjeshkëve të Nemuna. Nga ana tjetër, deri vonë pjesët e brendshme të Rrafshit të Dukagjinit kanë qenë të mbuluara me pyje të vogla e me ledina. Pas Luftës së Dytë Botërore këto pyje janë prerë dhe në vend të tyre kanë mbjellë hardhi rrushi e fidanë të tjerë. Por fshatarët e këtyre anëve edhe tani i kullotin bagëtitë e tyre në truallin e fshatit, kështu që nuk kanë nevojë të madhe të dalin me to në bjeshkë. Në këtë mënyrë pjesëtarët e familjeve të mëdha mbesin gjatë gjithë vitit së bashku. Kështu qëndron puna të paktën ndër familje të mëdha në pllajën e Kosovës e në pjesët e brendshme të Rrafshit të Dukagjinit. Në qoftë se familjet e grupit të parë që përmendëm këtu mund t'i krahasojmë me ato që kalojnë një jetë nomade dhe i fusim në kategorinë e familjeve përkohësisht të ndara, atëherë këto të tjerat mund t'i quajmë familje të përhershme ose të palëvizshme. Kup-tohet se të dyja këto nocione këtu janë të përgjithësuara (e gjuhësisht jo aq adekuate), sepse edhe në grupin e parë ka familje, pjesëtarët e të cilave kurrë nuk dalin në bjeshkë (sepse nuk kanë shumë kafshë), siç ka edhe të tilla, pjesëtarët e të cilave rregullisht e kalojnë një pjesë të vitit në bjeshkë.

Pas Luftës së Dytë Botërore janë krijuar kushtet që edhe një numër i fshatarëve shqiptarë, që kanë ndonjë shkollë, të merren me ndonjë punë jobujqësore. Në këtë mënyrë është krijuar një lloj i posaçëm i familjeve të mëdha, në të cilat një ose më shumë pjesëtar të saj nuk merren me bujqësi. Ky është një tip i posaçëm i familjes por ky është ende mjaft i rrallë, sepse mundësitë për punë janë të vogla në Krahinën e Kosovës, për shkak të nivelit të ulët të zhvillimit industrial. Megjithatë, tipi i familjes me profesion të përzier (bujqësi, nëpunësi, industri etj.) është në rritje e sipër, në lidhje me ndërtimin gjithnjë më të madh të industrisë dhe të numrit gjithashtu gjithnjë më të madh të fëmijëve të shkolluar nga fshati.

Familja patriarkale e ndarë është një tip i posaçëm i familjes së madhe. Një pjesë e familjeve të tilla jeton gjithnjë e ndarë nga pjesa tjetër e familjes, zakonisht larg njëra-tjetrës. Ky tip i familjeve të mëdha është krijuar kryesisht nga nevojat ekonomike: kur rritet numri i pjesëtarëve të familjes, dhe ajo nuk është në gjendje t'i mbajë këta nga

fryti i pasurisë që ka, atëherë familjet e tilla blejnë tokë në ndonjë katund tjetër. Atje kalon një pjesë e familjes së madhe, kështu që krijohen dy njësi ekonomike. Mirëpo, megjithatë, të dyja këto pjesë të familjes përbëjnë një kolektiv familjar e ekonomik dhe e kanë të përbashkët të zotin e shtëpisë, i cili shpeshherë e viziton edhe pasurinë e re, ku qëndron një kohë të gjatë. Në të dy pjesët e familjes ky ka zëvendësin e vet. Nëse në pasurinë e re janë kushtet më të mira për mbajtjen e bagëtisë, atëherë pjesa më e madhe e saj dërgohet atje, prej kah furnizohen me bulmet të dy pjesët e familjes. Kështu ngjan edhe me prodhimet e tjera bujqësore; ajo pjesë e familjes që prodhon më tepër e furnizon pjesën tjetër të saj që ka më pak. Kështu pra, në pikëpamje ekonomike këto dy pjesë të familjes plotësohen në çdo rast dhe përbëjnë një tërësi, edhe atëherë kur janë të ndara me një distancë të madhe. Familjet e ndara kanë ekzistuar edhe ndër popujt të tjerë²⁷.

Familje të ndara ka më shumë në Rrafshin e Dukagjinit, sepse këtu numri i pjesëtarëve të tyre është shumë i madh. Relativisht më shumë ka familje të tilla në regjionin e Vokshit, për të cilin u bë fjalë më parë, sepse të gjitha fshatrat e tij janë mjaft të vafra, siç u pa edhe nga disa shembuj që dhamë këtu, ndërsa gati çdo shtëpi e Vokshit është një familje e madhe. Kështu, p.sh., në fshatin Pobërgjë është familja e Hamëz Zejnel Panxhës me 60 pjesëtarë; një pjesë e kësaj familjeje jeton në fshatin Kosuriq, ku qysh me kohë kanë blerë një tokë pjellore. Në të dyja pjesët e kësaj familjeje zot shtëpie është Hamza; ky ka dy gra, njërën e mban në Kosuriq e tjetrën në Pobërgjë. Familja e Kamber Metës nga fshati Voksh i Madh gjithashtu jeton e ndarë, një pjesë e anëtarëve të saj jeton në pasurinë që e kanë blerë me kohë në fshatin Prekollukë (Podguri i Pejës). Në fshatin Carrabreg jeton një pjesë e familjes së madhe të Shaban Rexhës, ndërsa pjesa tjetër e saj në fshatin Qyshk afër Pejës. Në fshatin e madh Isniq (Pejë) deri vonë ka pasur shumë familje të ndara, kështu një numër i pjesëtarëve të tyre jetonte në Podgurin e Pejës (sidomos në fshatin Prekallë) ku kanë blerë tokë. Edhe tash ekzistojnë familje të tilla (p.sh. familja Tishuku) në këtë fshat; madje edhe familja e madhe Osmanaj nga Gjurakovci është me origjinë nga Isniqi. Gjatë kohës familjet e tilla të ndara janë ndarë në dy ose më shumë familje të pavarura.

Të gjitha këto familje merren me bujqësi e blegtori, si ato të tjerat që nuk janë të ndara në këtë mënyrë. Por, në grupin e familjeve të ndara ekziston një varietet i posaçëm, që është shumë më karakteristik nga ky që përmendëm më sipër, sepse në këto ndryshon në mënyrë të dukshme struktura sociale e mbarë familjes. Fjala është për familjet patriarkale të ndara, të cilat një numër i pjesëtarëve të tyre qëndron në fshat e merret me bujqësi, ndërsa pjesa tjetër kalon në qytet e merret me zejtari, ose punë të tjera jobujqësore. Me gjithë diferencimin e tillë të madh social të pjesëtarëve të familjes, ajo prapë-seprapë shpeshherë mbetet një bashkësi ekonomike, ashtu siç është rasti me familje të ndara ku të dy pjesët e saj merren me bujqësi. Familje të tilla ka më shumë sidomos në regjionet pasive, siç janë Hasi, Opoja, Gora, por edhe disa vise të tjera të Kosovës, ku njerëzit nuk kanë mundësi t'ua

27) M. S. Filipović, «Nesrdonička i predvojena zadruga», Beograd 1945, 37.

sigurojnë ekzistencën pjesëtarëve të shumtë të familjeve të mëdha në vendlindjen e tyre nga pasuria që posedojnë. Por këta nuk janë kurbetçinj sezonalë, të cilët shkojnë në qytet për të punuar një kohë dhe fitimin ua dërgojnë familjeve të tyre në fshat. Këto janë familje të mëdha, të ndara, që janë vendosur përherë në qytet, ku zakonisht merren me zejтари, dhe një sasi të fitimit ia dërgojnë pjesës tjetër të familjes që jeton në fshat, ndërsa nga fshati këto familje, tanimë qytetare, gëzojnë përkrahjen e pjesës së familjes fshatare, e cila u dërgon zakonisht gjëra ushqimore (mish, bulmet, sidomos tëlyn, e, nëse nuk janë larg, edhe dru zjarri). Sa për ilustrim të kësaj dukurie, po japim këtu disa shembuj përkatës.

Në fshatin Kapër (Opojë) familja e Rizvan Isufit ka 27 pjesëtarë, siç u tha edhe më parë. Mirëpo, kjo familje përbëhet nga tri familje të ndara: një pjesë e saj jeton në fshatin Kapër dhe merret me bujqësi e blegtori, një pjesë tjetër jeton në Prishtinë dhe merret me zejtari (ëmbëltorë), ndërsa pjesa e tretë jeton në Haxhiq afër Sarajevës, ku gjithashtu merret me zejtari (ëmbëltorë e rrobaqepës). Këta janë katër djem të Rizvanit me familje të tyre të ngushta. Rizvani është zot shtëpie në tri pjesët e familjes, por ky më tepër jeton në Haxhiq; ky vendos për çdo gjë më të rëndësishme edhe në familjet që jetojnë në Kapër e Prishtinë, të cilat i viziton kohë pas kohe. Në Gorë e Opojë ka shumë shembuj të tillë ku një pjesë e familjes jeton në fshat, ndërsa pjesa tjetër në Prizren, Prishtinë, Beograd ejt. Në Has gjithashtu është një numër i madh bukëpjekësish, të cilët me familjen e tyre të ngushtë vendosen në qytet ku formojnë shtëpi më vete, por megjithatë ato përbëjnë një bashkësi ekonomike me trungun e familjes në Has, duke i dërguar kësaj ndihmë materiale. Kështu është rasti, p.sh., edhe me familjen e madhe të Sheh Tahir Ramës nga Pllaneja, një pjesë e së cilës jeton në Podujevë (ku e kanë furrën e bukës). Dihet se shumica e bukëpjekësve është nga Hasi në mbarë Kosovën, por shumë sish e ushtrojnë këtë zeje edhe në vise të tjera larg kësaj krahine.

Po këto konstatime mund të bëhen edhe për ato familje, pjesëtarët e të cilave janë punësuar në administratë e gjetiu në qytet, por që nuk e këpusin lidhjen familjare me pjesën tjetër të familjes që mbetet në fshat. Familje të tilla ka shumë në të gjitha qytetet e Kosovës, prandaj nuk ka nevojë të japim këtu shembuj të veçuar. Ky, pra, është një lloj i veçantë i familjeve të ndara, që dallohen me strukturën e përzier sociale të profesionit të tyre, kjo është familja fshatare-qytetare. Ky tip i familjes, siç u pa, është i kushtëzuar mjaft edhe nga faktorët gjeografikë, përveç atyre shoqërorë, të cilët në midiset e caktuara janë të tillë saqë nuk ofrojnë mundësi për plotësimin e nevojave elementare të familjeve me numër më të madh pjesëtarësh, siç janë familjet e mëdha patriarkale në viset pasive që i përmendëm këtu.

Një kategori tjetër e familjeve të mëdha, krijimi i të cilave është kushtëzuar vetëm nga faktorët ekonomikë, është familja patriarkale pa gjini gjaku²⁸. Kjo formë e familjes së madhe, e cila përbëhet nga familje të tjera më të vogla, ose nga individët, por që nuk kanë origjinë të përbashkët, ka ekzistuar edhe ndër popuj të tjerë. Mirëpo, ndër shqiptarë kjo formë e bashkimit të njerëzve haset shumë rrallë. Në

28) Po aty, 27.

Kosovë mund të jenë ndoshta vetëm disa raste, ndër të cilat një i tillë ka ekzistuar edhe në Has afër Gjakovës. Në përgjithësi familje të tilla krijohen zakonisht në viset e kolonizuara, ku njerëzit që gjenden në një ambient të ri gjeografik, në një vend të panjohur, me qëllim që të jetojnë më lehtë e të njihen e të bashkohen më shpejt, formojnë edhe familje të përbëra pa gjini gjaku, familje me përbërje heterogjene. Por kjo ndodh më shpesh kur ndonjë familje e vogël mbetet pa fuqi punëtoare, kur p.sh. i zoti i shtëpisë plaket, ose kur familja mbetet vetëm me gra e fëmijë. Në raste të tilla familja pranon në shtëpi ndonjë njeri të patokë, ose ndonjë fshatar të varfër, i cili kështu bëhet pjesëtar i kësaj shtëpie me të drejta të barabarta, bashkë me familjen e tij të ngushtë, nëse e ka.

Në Kosovë raste të tilla ka pak, para së gjithash për arsye se edhe familjet e zakonshme, familjet e vogla, kanë një numër jo të vogël pjesëtarësh e, përveç kësaj, numri më i madh i tyre zakonisht janë meshkuj. Pra, këtu nuk është problem fuqia punëtoare, por, përkundrazi, problem është mungesa e tokës pjellore. Ky problem në Kosovë paraqitet në formë shumë të ashpër, sepse bujqësia e kësaj krahine është shumë e prapambetur, ndërsa teprica e fuqisë punëtoare në fshat është shumë e madhe, sepse tokë ka pak e industria nuk është e zhvilluar sa duhet. Familjet e përbëra pa gjini gjaku mund të hasen rrallë, siç u tha, në Kosovë. Këto krijohen zakonisht kur ndonjë familje e madhe e merr ndonjë të varfër për të punuar në shtëpi, në fushë, ose për të ruajtur bagëtinë. Gjatë kohës, me këtë njeri mësohen të gjithë pjesëtarët e familjes, kështu që nuk e ndajnë me asnjë gjë prej veti, dhe në këtë mënyrë ky ardhacak adaptohet si në shtëpinë e vet. Më në fund ky kolektiv familjar e pranon këtë si pjesëtar të vetin e shpeshherë edhe e marton. Por në rast të ndarjes së familjes, ai nuk ka të drejtë trashëgimi. Një rast të tillë e kam shënuar në fshatin Ramoc afër Gjakovës, në shtëpinë e Vuksan Nikës. Në këtë familje jeton me dhjetëra vjet një njeri i vetëm e i varfër, që quhet Lukë. Ai ka ardhur në këtë shtëpi si djalë i ri dhe ka qëndruar këtu deri në pleqëri, si pjesëtar i barabartë i këtij kolektivi familjar, duke ruajtur bagëtinë.

Një lloj tjetër i familjes së bashkuar pa gjini gjaku formohej në bazë të vëllamisë (probatinisë). Ky lloj i familjes ka qenë në të kaluarën mjaft i përhapur në Mal të Zi e Serbi. Familjet e tilla janë krijuar kryesisht për arsye të ngjashme, për të cilat krijoheshin edhe familjet që përmendëm më parë. Por në këto raste njerëzit lidhnin ndërmjet tyre vëllaminë, bëheshin «probatinë», d.m.th. krijonin njëfarë gjinie gjaku në mënyrë artificiale, me qëllim që ky bashkim i ri të jetë një lloj i familjes së vërtetë patriarkale. Një rast i tillë është shënuar në fisin Kuç (Mal i Zi), ku janë bashkuar një familje shqiptare e një malazeze²⁹. Në Kosovë këto janë raste të rralla, por aty-këtu kanë ekzistuar. Kështu, në shënimet e famullitarit Ciril Fabijan, që e përmendëm këtu edhe më parë, kemi gjetur kopjen e një kontrate të lidhur më 1930 ndërmjet dy familjeve që bashkoheshin. Kontrata

29) St. Dučić, *Život i običaji plemena Kuča*, «Srpski etnografski zbornik», XLVIII, Beograd 1931, 235-236.

është lidhur në kishën katolike, në fshatin Bec, afër Gjakovës, para famullitarit të atëhershëm. Në këtë janë përcaktuar të gjitha të drejtat e palëve kontraktuese, madje me një pedantëri e stil të thukët e të qartë, sa që menjëherë shihet në të fryma e Kanunit të Lekë Dukagjinit, i cili atëherë ende ishte në fuqi ndër shqiptarët e këtyre anëve, si edhe në vise të tjera. Ngase përmbajtja e kësaj kontrate është shumë karakteristike, po e botojmë këtu në tërësi. (Mjerisht, tani nuk e kemi më në dorë tekstin shqip, prandaj po e përkthejmë këtë nga serbishtja, meqenëse në këtë gjuhë është botuar së pari ky punim më 1960 në Buletinin nr. IV-V të Muzeut të Kosovës. Përkthimin po ia përshtatim sa të jetë e mundur gjuhës së origjinalit.):

«Prej sodit e deri tash shtatë vjet Zef Gjoni e Mon Miftari janë bashkue e vllaznue. Kur të dahan, një pend kije, pllugu, kerri e një lopë, të cilën ta zgjedhin, kanë me i ra Zef Gjonit. Prej gjasë tjetër qi ta jep Zoti, secilit i bje gjysa. Në koftë se Zef Gjoni e ngucë Mon Miftarin e don me u da pa u mbushë shtatë vjet, të gjitha gjatë, përveç asaj qi u përmend ma para, kanë me u da përgjysë.

Në koftë se Mon Miftari lyp me u da para shtatë vjetëve, përveç bukës së gojës për robt e familjes së vet dhe teshave të veta, asgja tjetër nuk mundet me marrë.

Pesëmëdhjetë qese qi Mon Miftari i ka dhanë peng, në koftë se asht i zoti me i nxjerrë para shtatë vjetësh, kanë me hi në mallin e përbashkët të shpisë. Në koftë se Moni para shtatë vjetësh i merr prej Hajdar Kamerit tetë qese qi ja ka borxh, edhe këto hinë në gjanë e përbashkët të shpisë. Tri qese qi i ka borxh Isuf Gjini, edhe ato, në koftë se kthehen para shtatë vjetëve, hinë në gjanë e përbashkët të shpisë.

Në koftë se nuk blehet toka e begut, ajo mbetet e begut, e mbas begut, e Zef Gjonit. Në koftë se blehet toka, kanë m'e da përgjysë.

Landët qi janë në Ledinagji janë të Monit.

Pesë qese qi ja ka dhanë Miftari, janë të tij, edhe në u bashin prej tyne njiqind qese.

Zef Gjoni asht zot shpije, e kudo qi të hinë borxh Zefi ka me i kallxue Monit. Kur t'i blenë diçka djalit të vet, ka me ia ble edhe djalit të Monit, kështu edhe grues. Tezen nuk e përfshinë ky sull.

Çka të fiton Zef Gjoni përjashta pasunisë së shpisë, e mban për veti. Kështu edhe Moni.

Dishmitarë për përmbajtjen e këtij sulli janë:

Asllan Hajdari, Vuksan Nika, Pjetër Bala e Demush Ndoja.» Këta e kanë «firmuar» këtë kontratë duke vënë gishtin.

Siç shihet, kjo është një bashkësi shtëpiake, ose familjare, e krijuar për një periudhë të caktuar, kuptohet, për interes ekonomik. Ka mundësi që një bashkësi e tillë të qëndrojë edhe më gjatë, por meqenëse ato në Kosovë janë shumë të rralla, nuk mund të merremi me trajtimin më të thellë të organizimit të jetës së tyre.

Këto ishin tipat e familjeve të mëdha patriarkale të krijuara e të ndara në kategori përkatëse, në bazë të kriterëve ekonomike. Kuptohet se mund të trajtohet edhe një sërë e tërë tipash e kategorish të tilla, ose të ngjashme (p.sh. sipas rolit ekonomik të pjesëtarëve të moshës së ndryshme, të strukturës gjinore etj.), por këtu vumë në dukje vetëm atë që është më karakteristike dhe që në një formë të ngjashme është konsta-

tuar edhe te familjet e mëdha ndër popuj të tjerë. Megjithatë, nga materialet, që i shënuam këtu dhe nga përvoja e njohuria që kemi qysh më parë për familjet e mëdha në këtë terren, mund të konkludojmë se familja e madhe shqiptare kryesisht bazohet në gjini gjaku dhe se kohezioni i saj para së gjithash rrjedh nga lidhja familjare, farefisnore, e më pak nga ajo ekonomike. Këtë e vërteton edhe fakti se familjet pa gjini gjaku ndër shqiptarë janë shumë të rralla, ndër të cilët jeta në bashkësi familjare është më shumë e zhvilluar se ndër popuj të tjerë fqinjë.

Nëse bëjmë një kategorizim të mëtejshëm të familjes shqiptare sipas parimeve të tjera, e jo vetëm nga aspekti ekonomik dhe organizativ, p.sh. sipas madhësisë së tyre, atëherë do të detyroheshim të shfrytëzojmë të dhënat statistikore, të cilat mjerisht na mungojnë, sepse në shërbimin statistikor familjet janë paraqitur vetëm globalisht sipas numrit të pjesëtarëve të tyre, duke mos i ndarë edhe sipas kombësisë. Megjithatë, familjet e mëdha shqiptare në Kosovë, sipas numrit të pjesëtarëve, mund të ndahen në tri grupe: familjet e vogla, të mesme dhe ato të mëdha. Familjet e vogla patriarkale mund të përbëhen nga dy ose më shumë çifte bashkëshortore, me 10 deri 20 pjesëtarë, ato të mesme me 20 deri 40 pjesëtarë, ndërsa familjet me më se 40 pjesëtarë mund të përbënin kategorinë e tretë. Kuptohet, një kategorizim kështoj mund të bëhet vetëm në ato regjione ku ka shumë familje të mëdha. me shumë pjesëtarë, sepse në vise të tjera, edhe familjet me 20 pjesëtarë, mund të konsiderohen si kolektive të mëdha familjare.

Familje të vogla patriarkale ka, siç e thamë edhe më parë, gati në çdo fshat të Kosovës me një numër të madh, ndërsa të mesme më shumë ka në pllajën e Rrafshit të Dukagjinit, ndërmjet Pejës e Gjakovës, në Podgurin e Pejës, në Drenicë, Podrimë, në përgjithësi në rrethinat e Prizrenit, në fshatrat e Gorës e të Opojës, por edhe në Kosovë (më pak), në fshatrat e Kaçanikut, të Vuçiternës, të Shalës së Bajgorës, Llapit, Gollakut, Moravës, Karadakut të Shkupit etj. Familjet e mëdha me më se 40 pjesëtarë sot janë më të rralla e numri i tyre zvogëlohet gjithnjë. Ato gjenden kryesisht në Rrafshin e Dukagjinit, si e cekëm më sipër, ndërsa në pllajën e Kosovës vështirë se mund të gjejmë raste të tilla.

Këtu po trajtojmë familjen e madhe shqiptare në fshatrat e Kosovës. Mirëpo edhe në qytetet e kësaj Krahine ekziston një numër jo i vogël familjesh të këtilla që jetojnë ndryshe nga ato në fshat. Prandaj edhe nga ky aspekt mund të bëhet kategorizimi i familjes së madhe: në familjen fshatare dhe në atë qytetare.

Për sa i përket konfesionit, familjet shqiptare në Kosovë mund të ndahen në familje myslimane dhe në ato katolike. Siç dihet, pjesa më e madhe e shqiptarëve në këto vise janë myslimanë, ndërsa një numër i vogël katolikë. Mirëpo në organizimin e jetës familjare nuk ka kurrfarë dallimi në mes tyre. Për studimin e familjes ka rëndësi më të madhe numri i çifteve bashkëshortore sesa numri i përgjithshëm i pjesëtarëve të saj.

ORGANIZIMI I BRENDSHËM NË FAMILJET E MËDHA

Nga ajo që është botuar deri më sot shihet se ekziston një ngjashmëri e madhe në organizimin e jetës së brendshme në familjet e mëdha jo vetëm në kuadrin e një krahine, vendi ose populli, por edhe ndërmjet grupeve të ndryshme etnike, ku ekziston ky lloj i bashkësisë familjare. Kjo është e kuptueshme, sepse një kolektiv i këtij lloji ua përshtat, para së gjithash, kushteve ekonomike mënyrën e jetës së tij, brenda mundësive objektive, si dhe zakoneve të vendit, në mes të të cilave ka shumë gjëra të ngjashme, ose ka pasur në të kaluarën, në mes grupeve të ndryshme etnike në Ballkan. Ndër shqiptarët mënyra e jetës patriarkale u është përshtatur normave të Kanunit të Lekë Dukagjinit. Në këtë çdo gjë është përcaktuar, çdo detaj dhe çdo situatë ka zgjidhjen e vet, kështu që edhe familjes, d.m.th. familjes së madhe, i është kushtuar një kapitull i tërë. Gjatë kohës kanë ndryshuar disa norma kanunore, sepse njerëzit këto ua kanë përshtatur kushteve të reja jetësore, derisa më në fund janë zhdukur fare dhe janë zëvendësuar me ligje bashkëkohore civile. Por në realitet disa nga normat e këtij Kanuni mesjetar deri diku edhe sot jetojnë në marrëdhëniet reciproke ndërmjet fshatarëve shqiptarë, megjithëse të gjitha këto i ka shkelur koha qëmoti. Duket se fryma e Kanunit të Lekë Dukagjinit edhe sot më tepër përfshin pikërisht familjet e mëdha shqiptare. Për këtë dëshmojnë disa dukuri negative, ose pozitive, të cilat edhe si të tilla, janë mjaft anakronike (p.sh. mikpritja tradicionale shqiptare është ruajtur më tepër ndër familje të mëdha patriarkale).

Në krye të familjes së madhe qëndron i zoti i shtëpisë, i cili ka një ose dy ndihmës. Zakonisht, më i vjetri duhet të jetë zot shtëpie, por shpeshherë këtë detyrë e mban ndonjë më i ri, më i zgjuar e më i shkathtët. I zoti i shtëpisë zgjidhet për një kohë të pacaktuar. Ai çdo gjë e punon duke u konsultuar me këshillin e shtëpisë, që përbëhet nga të gjithë meshkujt e rritur, me moshë të pjekur, të familjes. Por para botës së jashtme (fshatit etj.) familjen e përfaqëson e i mbron interesat e saj i zoti i shtëpisë, përkatësisht ndihmësi i tij. Të drejtat dhe detyrat e të zotit të shtëpisë janë mjaft të gjera.

Kryefamiljari në Kosovë quhet «zot shpije», kështu që edhe vetë termi tregon mjaft qartë se të drejtat e tij për udhëheqjen e shtëpisë janë të mëdha. Këto të drejta mund të ndahen në dy grupe: në të drejtat e nderit dhe në ato materiale. Të drejtat e nderit dikur kanë qenë më të mëdha: me emrin e të zotit të shtëpisë quhej e gjithë familja, ai në dhomën e miqve zë vendin e nderit, në njërën anë të ballit të oxhakut; para se të hyjnë në këtë dhomë, mysafirët e thërresin të zotin e shtëpisë me emër, para se ta hapin derën (sepse në fshatrat shqiptare mysafirët nuk trokasin në derë, por me zë e shqiptojnë emrin e kryefamiljarit. Në këtë rast dikush përgjigjet nga dhoma dhe pas kësaj miku hyn brenda; kështu veprohet edhe kur mysafiri e di se kryefamiljari nuk gjendet fare në shtëpi). Në të drejtat materiale që i ka pasur kryefamiljari përfshihej edhe blerja e armëve me shpenzime të familjes, po kështu blehej edhe kali i shalës për të; nga fondi i përbashkët këtij i bliheshin edhe «teshat e shtratit» dhe takëmi i kafes. Megjithëse këto janë vlera materiale, ato në këtë rast kanë edhe domethënien e nderit, sepse një njeri, i cili para botës e përfaqëson një

kolektiv të nderuar, duhet të ketë edhe pamjen e paraqitjen e jashtme në një nivel të caktuar, si brenda në shtëpi, ashtu edhe jashtë saj. Me rastin e ndarjes së familjes, kryefamiljarit i takonin gjërat e përmendura më sipër, kështu që ato nuk llogariteshin në vlerën e pjesës që i takonte këtij³⁰.

Por, ndër të drejtat materiale të kryefamiljarit, më të rëndësishme janë ato që kanë të bëjnë me anën ekonomike të familjes së madhe. Kështu ai ka të drejtë të shesë e të blejë pasurinë e tundshme e të patundshme të familjes, përkatësisht për familjen; ka të drejtë të hyjë borxh e të japë hua e t'i bëhet garant kujt të dojë. Kryefamiljari mban arkën e shtëpisë; të gjitha të ardhurat në të holla të pjesëtarëve të familjes duhet t'i dorëzohen këtij, përveç të ardhurave që kanë gratë nga prodhimet e punës së dorës. Askush prej pjesëtarëve të tjerë nuk mund të shesë e as të blejë ndonjë gjë pa lejen e kryefamiljarit, as të marrë hua ose të bëhet garant. Kanuni lejonte që meshkujt e familjes së madhe mund të bëheshin garant për ndonjë mik të tyre, vetëm për një shumë që nuk e kalonte vlerën e armëve të tyre.

Kryefamiljari në mbrëmje u cakton detyrat veçmas pjesëtarëve të familjes për ditën e nesërme, përveç atyre që kanë detyrë të përherëshme (barinjte etj). Ai ka të drejtë gjithashtu të ndëshkojë atë që me sjelljet e veta e meriton këtë. Kanuni përcakton këto dënime: të mos i jepet të dënuarit ushqimi, t'i merren armët e gjata ose të shkurtrat për një ose dy javë, të lidhet e të mbahet i burgosur në shtëpi dhe më në fund të përjashtohet nga shtëpia, nëse ka refuzuar t'u nënshtrohet urdhrave të kryefamiljarit; por edhe në raste të tilla i zoti i shtëpisë këtij ia jep pjesën e pasurisë që i takon. Koha ka ndryshuar shumë gjëra edhe në këtë lëmë, kështu që kryefamiljari tashti dënon vetëm fëmijët, por edhe këtë të drejtë ai shpeshherë ua lë prindërve të tyre. Kur vjen puna deri te dënimi i pjesëtarëve të rritur, atëherë zakonisht familja ndahet, (shthuret, dekompozohet). Kryefamiljari ka të drejtë të rrijë në shtëpi edhe gjatë sezonit të punëve të fushës, të presë miqtë e të ruajë shtëpinë. Këtë të drejtë nuk e shfrytëzon kurrkush, sidomos nëse kryefamiljari është ende i ri, i aftë për punë, por ai zakonisht lë në shtëpi ndonjë plak e vetë u prin të tjerëve.

Detyrat e kryefamiljarit janë të shumta e të rënda, por të gjitha kanë vetëm një qëllim: interesin e familjes. Në Kanunin e Lekë Dukagjinit theksohet se kryefamiljari, para së gjithash, duhet të kujdeset që të mos shkatërrohet familja, prandaj e ka për të detyrë «me punue me mend e urti mbrenda e jashta shpijet e të mos ta çojë kah rrenimi e fika shpinë». Ai duhet «me mbajtë në fre gjinden e shpisë të mos t'i sjellin ndoj dam a rrenim», të kujdeset që toka të mos mbesë pa punuar dhe tufa e bagëtisë të mos dëmtohet e prapësohet. Me një paragraf të posaçëm Kanuni obligon kryefamiljarin «me mbajtë udhën e drejtësisë në shpi e mos me ia mbajtë krahun ma tepër njenit se tjetrit». Në të vërtetë drejtësia e kryefamiljarit është një nga shyllat kryesore që e mban këtë bashkësi familjare.

Baçica, d.m.th. gruaja që kujdeset për bulmetin e udhëheq punët e përgatitjes dhe të ndarjes së ushqimit, paraqet, pas kryefamiljarit,

30) Shih: Shtj. K. Gjeçovi, «Kanuni i Lekë Dukagjinit», Shkodër, 1933, 7-8.

personin më të rëndësishëm udhëheqës në familje. Në të vërtetë kjo është e lidhur vetëm me sektorin e saj të caktuar (kuzhina e bulmeti), sepse në punët e tjera që i kryejnë meshkuj ajo nuk ka të drejtë të përzihet. Edhe baçicën e zgjedhin gjithashtu meshkujt. Kjo zakonisht është një nga gratë më të vjetra në shtëpi, por mund të jetë edhe ndonjë tjetër më e shkathët e më e re. Baçica quhet edhe «zonjë shpije». Ajo i ka edhe ndihmëset e veta, numri i të cilave varet nga madhësia e familjes, përkatësisht nga numri i bagëtisë. Detyra e saj është të mjelë bagëtinë dhe të përgatisë bulmentin. Baçica kryesore, zonja e shtëpisë, vendos çfarë do të përgatitet për drekë ose për darkë dhe kujdeset për vegshin e gjellës. Në qoftë se përgatitet ndonjë gjellë në tepsi, këtë punë e kryen ndonjë grua tjetër, ndërsa baçica i jep bulmetin për të (gjalpin, mazën, mishin). Kur kanë mysafirë, atëherë kryefamiljari i thotë baçicës çfarë duhet të ketë për darkë, përkatësisht për drekë. Në disa familje të mëdha është e caktuar lista e gjellëve për mysafirë, sipas rëndësisë së tyre.

Detyrat e të drejtat e pjesëtarëve të tjerë janë të përcaktuara, në mënyrë që të gjitha punët në familjen e madhe partriarkale zhvillohen e kryhen normalisht, kështu që kurrë nuk shkon dëm. Çdo mashkull i pjekur nga mosha e ka detyrën e caktuar: barinjtë kujdesen vetëm për bagëtinë që u është besuar; në qoftë se ka më shumë pendë qesh ose kujash, gjë që është e zakonshme në këto kolektiva të mëdha, atëherë për çdo pendë caktohet vozitësi i posaçëm. Dikush kujdeset për kopshtin e pemëve, tjetri për kopshtin e perimeve, të tjerët për ara e livadhe e kështu me radhë. Në një familje të madhe në Raushiq, afër Pejës, ekziston një çoban i posaçëm edhe për shpesë shtëpiake. Çdonjëri kujdeset për sektorin e vet të punës, kështu që, kur ka nevojë të punohet diçka bashkërisht, ai këtë ia thotë kryefamiljarit e ky pasdarke ua kumton të gjithëve.

Në disa familje të mëdha, ku kryefamiljari ka shumë detyra, ekziston një njeri i posaçëm që kujdeset për ndarjen e punës. Përveç punës në fushë, të cilën në kohën e sezonit e bëjnë të gjithë së bashku, disa pjesëtarë të kolektivit familjar kanë edhe detyra të posaçme; kryejnë punë të ndryshme për të cilat kanë dashuri e talent. Kështu në familjen e madhe Fetahaj në Raushiq ekzistojnë disa mjeshtër që punojnë gjëra të ndryshme të mjeshtërisë që i nevojiten këtij kolektivi të madh. Njëri nga këta është qerrendërtues, tjetri farkëtar, njëri mbathtar, tjetri murator, pastaj ka këtu zdrukthëtarë, rrobaqepës etj. Kështu në këtë kolektiv mbretëron njëfarë autarkie, sepse, përveç disa prodhimeve industriale (kripë, sheqer, vajguri, opinga gome, fije pambuku për pëlhurë etj.), të gjitha gjërat e tjera i prodhojnë vetë. Kulla e tyre është e stolisur brenda me dru të gdhendur në mënyrë artistike, gjithashtu edhe koshi e hambari në oborr, si edhe një pjesë e orëdivëve e veglave të punës. Fëmijët, kur nuk janë në shkollë, ndihmojnë në shtëpi, bëjnë ndonjë punë të lehtë, ose ruajnë bagëtinë bashkë me barinjtë më të mëdhenj, ndërsa kur mbushin 16-17 vjet, fillojnë të merren edhe me punë të rënda.

Detyrat e grave nuk janë të njëjta në çdo familje të madhe, por, për sa u përket punëve kryesore, nuk ka ndonjë dallim të madh. Familja e madhe shqiptare ka një rregullim të brendshëm, që i përngjan atij në kolektiva të tjerë të popujve fqinjë, mirëpo, për sa i përket pozitës

së gruas, ajo ka dallime të mëdha me këto. Në familjen e madhe shqiptare meshkujt punojnë vetëm për kolektivin, ndërsa gratë bëjnë të kundërtën; ato punojnë kryesisht për familjen e tyre të ngushtë, për burrin e fëmijët, për kolektivin punojnë vetëm disa ditë në muaj. Detyra kryesore e tyre ndaj kolektivit është që të gatujnë bukën, të ziejnë dhe të mbajnë në rregull dhomën e miqve. Bukën e gatujnë me rend «magjetoret» (dy ose tri ditë, varësisht nga numri i grave në familje) e, mbasi kanë kryer rendin e vet, secila ka për detyrë të kujdeset disa ditë për odën e mysafirëve. Në disa familje gratë kanë vetëm këto detyra. Mirëpo në shumë sosh ato bëjnë edhe punët e fushës, ato më të lehtë: korrin, vjelin groshët, mbledhin barin (sanën) dhe bëjnë punë të ndryshme në kopsht. Gratë në Kosovë zakonisht nuk bëjnë punë të rënda fizike, siç janë mihja, prashitja, ujitja, kositja etj. Disa familje nuk i nxjerrin fare gratë në punë të fushës, për arsye fetare dhe të zakoneve prapanike të trashëguara nga turqit, me qëllim që të mos i shohë syri i huaj gratë e tyre. Në qoftë se fshati është heterogjen, me shumë fise, atëherë ky zakon prapanik respektohet më shumë, ndërsa në qoftë se fshati përbëhet prej një fisi, atëherë gratë dalin në punë edhe në fushë. Kjo për arsye se pjesëtarët e një fisi janë gjini gjaku, me të vërtetë shumë e largët, por prapë e ndiejnë veten si një kolektiv i madh që rrjedh nga një trung, kështu që nuk ka nevojë të fshihen gratë nga meshkujt e fshatit. Mirëpo nuk qëndron puna kështu në të gjitha regjionet e Kosovës, sepse diku edhe gratë bëjnë punë të rënda në fushë e nuk fshihen nga të huajt. Rastet të tilla ka shumë në disa vise malore dhe atje ku nuk ka mjaft meshkuj për punët e fushës. Sidoqoftë koha bën të vetën, kështu që edhe disa zakone prapanike në lidhje me pozitën e gruas në familje dita-ditës po ndryshojnë dhe po përfillen gjithnjë e më pak.

Të drejtat e pjesëtarëve të familjeve të mëdha, në krahasim me detyrat dhe angazhimin e tyre në punë, janë mjaft të vogla e të kufizuara. Këtu interesi i individëve vjen në planin e dytë në krahasim me interesin e kolektivit. Megjithatë, çdo pjesëtar i sigurohet ajo që është më e nevojshme për jetë banimi e ushqimi, ndërsa veshmbathja vetëm pjesërisht. Çdo mashkull ka të drejtë të martohet me shpenzimet e familjes. Martohen me radhë sipas moshës, edhe vajzat fejohen e martohen në këtë mënyrë. Këtu bëhet përjashtim vetëm për jetimet që nuk i kanë gjallë njërin ose të dy prindërit. Në disa familje atyre që pinë duhan, duhanin ua siguron kolektivi prej mjeteve të veta (ose, në qoftë se familja mbjell duhan, secili nga këta merr një pjesë të caktuar nga prodhimi). Ushtari, udhëtari, i sëmuri, ose eventualisht i burgosuri, të gjithë këta gëzojnë ndihmën nga mjetet e përbashkëta të kolektivit. Çdo çift bashkëshortor ka dhomën e vet të fjetjes (që quhet «qiler»), në të cilën mban gjërat personale.

Për sa i përket furnizimit me veshmbathje nuk qëndron çështja njësoj ndër të gjitha familjet e mëdha, sepse kjo varet kryesisht nga gjendja e tyre ekonomike. Megjithatë, të gjithë meshkujt kanë në vit aq palë opinga sa u nevojiten, ndërsa grave u jepen vetëm një, ose jo më shumë se dy palë. Meshkujve ua blen kryefamiljari edhe kapuçin (plisin, qelshen, qylafin) nga mjetet e kolektivit. Për të gjitha gjërat e tjera të veshmbathjes kujdeset çdo familje e vogël, individuale, për pjesëtarët e saj. Në realitet, pas të vjelave, një pjesë e leshit shitet në

treg, ndërsa pjesa tjetër u ndahet për krye pjesëtarëve të familjeve individuale që përbëjnë kolektivin e madh familjar, kështu pastaj gratë nga ky lesh mbarojnë rroba zhguni, çorape etj. për fëmijët, burrin dhe për vete. Dikur nga fondi i përbashkët bliheshin edhe fijet e pambukut, të cilin kryefamiljari ua ndante familjeve individuale sipas numrit të pjesëtarëve, prej të cilave gratë mbaronin pëlhurë dhe rroba të ndryshme. Në kohët e fundit, në vend të fijeve të pambukut, blejnë pëlhurë të gatshme, «amerikan», të cilën e ndajnë gjithashtu për kokë. Në vjeshtë, pas vjeljes së pemëve, çdo familjeje i jepet një sasi e caktuar (për kokë) e frutave që ta ruajë për dimër, ndërsa pjesa më e madhe shitet në treg, ose e ziejnë reçel. Bariut i blejnë hërkën, ose japanxhën, e, kur shkon verës pa familjen e tij në bjeshkë me bagëti, këtij i takojnë edhe «teshat e shtratit» nga fondi i shtëpisë.

Dasma e varrimi bëhen me shpenzimet e familjes. Secila grua ka të drejtë të marrë një muaj pushim në vit, të cilin e kalon me fëmijët e vet të vegjël në gjini (te prindërit, ose vëllezërit). Vajzat e fejuara kanë të drejtë të punojnë vetëm për përgatitjen e pajës së tyre, ato nuk i ngarkojnë me punë të tjera pa ndonjë nevojë të madhe. Fëmijëve familja duhet t'ua sigurojë librat dhe mjetet mësimore, kur të fillojnë të shkojnë në shkollë. Në rast sëmundjeje, çdo pjesëtar i familjes ka të drejtë të mjekohet me shpenzimet e saj.

Organizimi i brendshëm i familjes së madhe shqiptare në Kosovë është i ngjashëm me atë që kanë pasur dikur familjet e mëdha edhe ndër disa popuj të tjerë të Ballkanit, ku gjithashtu ekzistonte parimi i pasurisë së përbashkët, i ndarjes së drejtë të punës dhe frytit të saj.

Familja e madhe shqiptare ka veçoritë e saj, siç u tha edhe më sipër, por ajo që e dallon më tepër nga kolektivat e ngjashëm ndër popuj të tjerë fqinjë është pozita e gruas në familje. Dihet se gruaja shqiptare në fshat ndër ne ende është në një pozitë nënshtruese ndaj burrit, e ngarkuar me barrën e rëndë të paragjykimëve fetare e të edukatës patriarkale, megjithëse në kushtet e reja shoqërore pas Luftës së Dytë Botërore, me ligj, i është garantuar barazia e plotë me meshkujt. Në familjet e vogla individuale pozita e saj vështirësohet edhe më tepër me punë të ndryshme fizike, me angazhimin e madh për mbajtjen e familjes, shtëpisë, pasurisë etj. Në familjet e mëdha gruaja myslimane në këtë pikëpamje ka një pozitë më të lartë, sepse ajo, siç e thamë edhe më parë, nuk angazhohet shumë në punët e kolektivit përjashta oborrit të shtëpisë, kështu që kohën dhe punën ia kushton familjes së vet të ngushtë (burrit e fëmijëve) duke u kujdesur zakonisht edhe këtu vetëm për veshjen dhe pastërtinë e tyre. Gati e gjithë jeta e saj, përveç larjes së rrobave, është brënda në qilerin e vogël ku merret me punë dore. Diçka më e rëndë është pozita e gruas në familjet katolike, sepse disa paragjykimë fetare etj. këtu paraqiten në formë pak më të butë në lidhje me të, sesa ç'është rasti me myslimanët. Prandaj gratë katolike edhe në familje të mëdha punojnë në fushë dhe i kanë të gjitha angazhimet e tjera në shtëpi. Por këto dallime mund të jenë vetëm regjionale, paraqiten aty-këtu e jo përgjithësisht.

Nusja shqiptare sjell me vete pajë të madhe për vete e për burrin e saj, të cilën e blen, përkatësisht e punon, nga të hollat që i ka dërguar familja e të fejuarit. Ajo sjell për vete veshmbathje për disa vjet,

kështu që në familjen e burrit ajo merr vetëm një palë opinga në vit. Kjo për arsye se familja e burrit kësaj i ka dhënë mjaft të holla, me qëllim që të përgatisë për vete dhe familjen e saj të ardhshme jo vetëm shumë rroba të gatshme, por edhe sasi të madhe pëlhure, penj lehtë etj., si rezervë me të cilën siguron veshmbathjen për një kohë të gjatë. Nga ky zakon, në shkrimet e shumë autorëve, janë dhënë përfundime të gabuara, se gjoja ndër shqiptarët ekziston shitblerja e vajzave. Në realitet, ka raste kur prindërit e vajzës kërkojnë nga miku një shumë të hollash (përveç asaj që ai e jep për pajë), si njëfarë dëmshpërblimi që po humbin një fuqi punëtore, ose si kompensim për shpenzimet që bëjnë me rastin e festimit të fejesës e të përcjelljes së vajzës; por ky nuk është «çmimi i vajzës». Shumë prindër nuk kërkojnë asgjë, por të gjitha të hollat që i sjell miku harxhohen për pajë, të cilën vajza e tyre ditën e martesës ia çon burrit të vet. Prandaj familja, sidomos familja e madhe, nuk kujdeset për veshmbathjen e grave.

NDIKIMI I DISA FAKTORËVE NË MBAJTJEN E FAMILJEVE TË MËDHA

Ekzistojnë shumë faktorë që kanë ndikuar deri më sot në mbajtjen e familjeve të mëdha patriarkale në Kosovë. Këta faktorë mund të kategorizohen në disa grupe, mirëpo këta gati të gjithë janë të natyrës ekonomike, shoqërore-historike dhe etnopsikologjike, prandaj këtu po i shqyrtojmë në kuadrin e këtij aspekti të gjitha këto arsye me radhë.

Arsyeja ekonomike për ekzistimin e familjeve të mëdha shqiptare në Kosovë, në një numër shumë të madh deri më sot, shihet mjaft qartë nga ajo që u trajtua në këtë punim. Kjo arsye ka luajtur rolin kryesor në familjet e mëdha edhe të popujt e tjerë, siç shihet nga një literaturë mjaft e pasur për këtë problem. Në fshatrat e Kosovës familjet e mëdha e kanë tokën më të mirë, sipërfaqet më të mëdha të fushave pjellore. Këto kanë gjithashtu një numër më të madh kafshësh, janë të pajisura relativisht mirë me vegla ose makina bujqësore, kanë një numër të madh punëtorësh dhe gati të gjitha ato elemente që i nevojiten një ekonomie bujqësore të përparuar për kushtet tona. Por, megjithatë, këto familje në asnjë rast nuk kanë aq tokë, sa është e nevojshme për të siguruar një standard pak më të lartë për një numër aq të madh pjesëtarësh të kolektivit. Prandaj termi «shpi e pasun», që shpeshherë përdoret në lidhje me familjet e mëdha, ka kuptim relativ, në kuadrin e kushteve ekonomike të Kosovës, ku standarti jetësor është në nivelin më të ulët në Jugosllavi, gjë që rrjedh nga prapambetja e përgjithshme ekonomike e trashëguar nga e kaluara dhe nga zhvillimi i ngadalshëm i industrisë e i degëve të tjera ekonomike pas Luftës së Dytë Botërore. Por, sikur këto familje të ndaheshin, të dekompozoheshin, ato do të zbrisnin në një nivel edhe më të ulët ekonomik. Kjo, pra, është arsyeja kryesore që ato edhe sot mbahen në këmbë. Këtu duhet të kemi parasysh faktin se pjesa më e madhe e tyre jeton ekskluzivisht nga bujqësia. Nga ana tjetër duhet të theksohet se në familjet e mëdha ekziston një nga faktorët e rëndësishëm ekonomikë, që nuk shkon në favor të mbajtjes në jetë të këtyre kolektivave të mëdha. Ky është numri i madh i fëmijëve, pleqve e grave që marrin pjesë fare pak në punë prodhuese të bashkësive të këtyra

familjare. E gjithë kjo paraqet një barrë të rëndë për to. Por, megjithatë, këto qëndrojnë ende, sepse kërkesat materiale të pjesëtarëve të tyre janë minimale. Nga ana tjetër, veprimtaria e tyre ekonomike është e njëanshme, e thjeshtë, merren vetëm me bujqësi e bagëti, në prona shumë të vogla. Kështu zakonisht nuk ndihet mungesa e fuqisë punëtore, sepse ka mjaft meshkuj të rritur për kryerjen e të gjitha punëve, edhe pa pjesëmarrjen e kategorive të pjesëtarëve të tjerë joaktivë, ose me aktivitet ekonomik relativisht të vogël. Ndarja e familjes do t'i sillte në pozitë të vështirë ekonomike të gjithë pjesëtarët e saj, e sidomos ato familje të reja individuale, që zakonisht kanë shumë fëmijë të vegjël e pak fuqi punëtore (vetëm prindërit, përkatësisht babai). Pasuria e tyre e patundshme do të ishte gjithashtu fare e vogël, sepse, siç e cekëm më parë, edhe prona e familjes së madhe është fare e vogël në krahasim me numrin e pjesëtarëve të saj.

Faktorët historikë, që kanë ndikuar në mbajtjen e familjeve të mëdha në Kosovë, kanë pasur arsyetimin e vet për një periudhë shumë të gjatë, deri në mbarim të Luftës së Parë Botërore, sepse gjatë sundimit turk, kur pushteti ka qenë i dobët, në këto vise shpeshherë mbretëronte gjendje pasigurie, e cila në disa raste kufizohej edhe me anarki. Në kushte të tilla çdo shtëpi duhej të mbrohej vetë nga sulmi eventual kundër pjesëtarëve ose pasurisë së saj. Në Kosovë nuk ekziston organizimi fisnor në mënyrë të tërësishme, kompakte, sepse fshatrat zakonisht përbëhen nga pjesëtarët e fiseve të ndryshme. Siç dihet, fitij; çdo fistar e ndiente veten të sigurt, sepse pas tij qëndronte i gjithë fisi. Prandaj, përveç arsyeve të tjera, në viset malore të Shqipërisë së Veriut e në Mal të Zi numri i familjeve të mëdha nuk ka qenë i madh, sepse atje fisi ka qenë shumë i fortë. Në Kosovë ka ekzistuar organizimi i popullsisë në «bajraçe» (që përfshinte disa fise, përkatësisht pjesëtarë të fiseve të ndryshme), por bajraku nuk kishte atë domethënie, atë rëndësi që ka fisi, një organizatë ose bashkësi e gjerë me lidhje të fortë të gjinisë së gjakut, e bazuar edhe në lidhjet ekonomike të kësaj bashkësie. Ky pra është një nga faktorët e rëndësishëm që kanë kushtëzuar rritjen dhe mbajtjen në jetë të familjeve të mëdha shqiptare në Kosovë dhe në vise të tjera, para së gjithash në Maqedoni e gjetiu. Në periudhën e sundimit osman plot shqetësime, trazira e turbullira në këto anë, vetëm familja e madhe, me shumë pjesëtarë të saj të aftë për luftë, ka qenë në gjendje të mbrohej me sukses dhe ta ndiente veten më të sigurt. Kullat e forta shqiptare në të gjitha fshatrat e Rrafshit të Dukagjinit, nga frëngjitë e të cilave qitnin flakë edhe nga 20 pushkë të trimave të vendosur të një familjeje, kanë qenë kësh-tjella të vërteta, mbrojtja e sigurt e familjes dhe e fshatit. Familjet e mëdha në Rrafshin e Dukagjinit, sidomos ato më të mëdhatë, edhe sot e kanë kullën e gurit ose me tulla, pranë shtëpisë së gjatë më të ulët, të ndërtuar në shekullin e kaluar, që dëshmon për kohën e vështirë në të kaluarën e këtyre viseve³¹.

Fshatrat e Kosovës në pjesën më të madhe kanë qenë çifçinj, kanë punuar tokën e bejlerëve e të agallarëve dhe këtyre ua kanë dhënë të

31) M. Krasniqi, *Kula u Metohiji*, «Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademije nauka», VII, Beograd 1958, 47-68.

tretën, ose të katërtën e prodhimit bujqësor. Bejlerët më me qejf ua kanë dhënë tokën për ta punuar familjeve të mëdha. Kjo për arsye se ato kanë qenë në gjendje ta punojnë më mirë e, nga ana tjetër, ato ishin mbështetje e fortë e feudalëve të vendit në rast nevoje. Kur kishin grindje e ngatërresa të mëdha ndërmjet tyre, dhe përgjithësisht në kohën e trazirave e të turbullirave, bejlerët në Pejë, Gjakovë etj. mbanin në kullat e tyre të forta çeta të tëra fshatarësh të armatosur. Kuptohet se këta mbanin marrëdhënie shumë miqësore me familjet e mëdha, në të cilat mbështeteshin. Kështu, në një rast të vështirë në kohën e sundimit turk, një feudal nga Peja e ka furnizuar me arkë municioni familjen e madhe të Hasan Kocit në fshatin Glllogjan afër Pejës (e cila atëherë kishte rreth 25 pjesëtarë të armatosur). Aty nga fundi i shekullit të kaluar shpërthen një grindje e rëndë ndërmjet myslimanëve e katolikëve në rrethinat e Gjakovës, për shkak se dikush kishte hedhur natën kokën e derrit në xhami dhe kishte lyer dyert e saj me gjakun e kësaj kafshe. Kjo shkaktoi revoltë ndër myslimanët e kësaj ane dhe, duke menduar se këtë gjë e kishin bërë katolikët, u mblodhën e filluan t'ua digjnin këtyre shtëpitë në të gjitha fshatrat ku ishin, deri në Pejë. Por me këtë rast kjo hajkë nuk guxoi t'i sulmojë shtëpitë e familjeve të mëdha. Fshatarët katolikë që kishin familje të vogla, i qortonin sulmuesit duke u thënë se nuk ishte kurrfarë trimërie të sulmonin shtëpitë e varfra e të vogla, por, nëse ishin trima, le të sulmonin Zhel Hasanin nga Rakoci (Gjakovë), Hasan Kocin në Glllogjan, ose Prend Palokën në Gjurakoç, d.m.th. të gjitha këto familje të mëdha e të forta që i përmendëm këtu më parë. Me intervenimin e të parëve të fisit u ndërpre kjo dhunë e paarsyeshme ndaj katolikëve, me të cilët myslimanët gjithmonë kanë jetuar si vëllezër. Por me këtë rast këta kanë qenë të mashtruar e të nxitur nga hoxhallarët fanatikë e të shitur, sepse më vonë u vërtetua se dhunimi i xhamisë ishte vepër e kurdisur nga konsulli serb në Prishtinë, me qëllim që të futej grindja ndërmjet shqiptarëve, sepse kjo çonte ujë në mullirin e politikës së borgjezisë së atëhershme serbomadhe.

Këto raste, por edhe shumë të tjera të llojeve të ndryshme, dëshmojnë sa edhe kushtet shoqërore-politike kanë ndikuar dukshëm që të mbahen familjet e mëdha për një kohë të gjatë në Kosovë. Në të kaluarën ka pasur familje të tilla, edhe ndër serbë, në ekzistimin e mbajtjen e të cilave kanë ndikuar po këta faktorë.

Faktori demografik gjithashtu luan rol të rëndësishëm në rritjen e mbajtjen e familjeve të mëdha shqiptare. Dihet se nataliteti e rritja e popullsisë ndër shqiptarë në Jugosllavi është më e madhe se kudo në Evropë. Nataliteti në këtë Krahinë është më i madh edhe se në Egjipt; ai është baras me natalitetin në disa vende të Azisë, ku ka mbërritur shkallën më të lartë në botë. Kështu, në Kosovë mesatarja e shkallës së natalitetit në periudhën 1947-1954 ka qenë 41,9 për mijë, ndërsa në vitin 1954 ishte 56,0 për mijë (mesatarja jugosllave në këtë vit ka qenë 28,4, në Serbi 25,4, në Vojvodinë 21,4 e në Slloveni 19,8 për mijë). Por edhe mortaliteti është më i madh në Kosovë (në vitin 1954 ai ishte 15,6, në Jugosllavi 10,8, në Serbi 9,9, në Vojvodinë 10,2 e në Slloveni 9,6 për mijë)³². Me gjithë mortalitetin e lartë, në Kosovë me-

32) Z. Pjanić, «Problem stanovništva u ekonomskoj teoriji», Beograd 1957, 146.

satarja e rritjes vjetore të popullsisë është prej 25 deri 31 për mijë. Që të kemi një pasqyrë më të qartë, duhej të shihej sa është shkalla e rritjes së popullsisë në grupet e ndryshme etnike në Kosovë, para së gjithash ndër shqiptarët. Sipas regjistrimit të popullsisë të 31.III. 1953 Krahina Autonome e Kosovës ka pasur 808 000 banorë (këtu po i rrumbullakojmë numrat) prej të cilëve 525 000 shqiptarë (prej 755 000 që sipas këtij regjistrimi kishte atëherë në Jugosllavi), 19 000 serbë, 31 000 malazez, 35 000 turq, 12 000 jevgj dhe një numër më i vogël i të tjerëve³³. Regjistrimet e bëra më vonë treguan se përqindja e shqiptarëve në Kosovë e në vise të tjera, në realitet, është shumë më e madhe. Sikur të analizohej indeksi i rritjes së popullsisë veçmas për çdo grup etnik (për këtë nuk disponojmë të dhëna statistikore), do të shihej se ky ndër shqiptarët është më i lartë, sepse për këtë dëshmon fakti se ky indeks është shumë më i madh se mesatarja e Krahinës në komunat ku përqindja e shqiptarëve është 90% e më tepër.

Një shkallë kaq e lartë e natalitetit, përkatësisht e rritjes së popullsisë, ndër shqiptarët është e kushtëzuar nga faktorë shoqërorë-historikë, para së gjithash nga shkalla e zhvillimit ekonomik e kulturor, por ajo mund të ketë lidhje ndoshta edhe me strukturën biologjike, sepse kjo shkallë është e lartë në të gjitha viset ku jetojnë ata. Kjo shihet edhe nga të dhënat statistikore për Shqipërinë, e cila indeksin e rritjes natyrore të popullsisë e ka të lartë. Kështu, nga të dhënat për vitin 1957, shihet se rritja natyrore e popullsisë në çdo 1000 banorë në Jugosllavi ka qenë 130, në Gjermani 57, në Itali 83, në Bullgari 101, në Greqi 116, ndërsa në Shqipëri 394. Nga të gjitha vendet e botës vetëm 7 kanë pasur këtë rritje më të madhe se Shqipëria (Malaja, Sudani, Guatemala, Kosta Rika, Meksika, Venezuela dhe Ekuadori)³⁴.

Një nga arsyt e natalitetit kaq të madh ndër shqiptarët është edhe botëkuptimi i tyre ndaj martesës. Shqiptarët në katund martohen shumë të rinj (vajzat 16-18 vjeçe, edhe më të reja kur këtë e lejon ligji; meshkujt 18 vjeç e tutje, ose mbasi kthehen nga shërbimi ushtarak). Një rol të posaçëm këtu luan edhe botëkuptimi në lidhje me fëmijët, sipas të cilit ata janë «bekim i perëndisë», kështu që duhet të lindin sa më shumë, aq «sa jep zoti». Kësaj duhet ti shtohet fakti se në fshat ndarja e çiftëve bashkëshortore, prishja e martesës, është një gjë shumë e rrallë. Edhe kur gruaja nuk mund të lindë fëmijë, gjë që është një nga arsyt kryesore për ta ndarë burri, martesë nuk prishet aq shpesh, por gruaja pranonte që ky të sjellë edhe një grua tjetër për t'i lindur fëmijë. Tani bigamia është e ndaluar me ligj, prandaj martesë mund të priset më shpesh, për të lidhur martesë tjetër nga e cila priten fëmijët.

Është provuar shkencërisht se një çift bashkëshortor po qe se, gruaja në fillim të martesës do të ishte 15-vjeçare, sikur të jetonte në kushte normale, deri në fund të jetës së tyre do t'i kishte 12 fëmijë; po qe se gruaja që në fillim të martesës do të ishte 20-vjeçare do të kishte 9,9 fëmijë, 25-vjeçare 7,7; 30-vjeçare 5,7 dhe kështu me radhë deri në 45 vjet, kur mesatarja do të ishte 0,8 fëmijë. Një popullsi e tillë ku martesë do të zgjaste mesatarisht 30 vjet do të dyfishohej për çdo

33) «Statistički godišnjak FNRJ», Beograd 1959, 301.

34) «Statistički kalendar FNRJ», Beograd 1959, 139-140.

16 ose 17 vjet. Por në realitet një fertilitet i tillë, një rritje kësisoj, nuk arrihet, veçse në raste shumë të rralla. Llogaritet se rreth vitit 1850 kanadezet me origjinë franceze, në moshën 15 deri 50-vjeçare kanë lindur mesatarisht 7,96 fëmijë. Për këtë arsye familjet kanë qenë shumë të mëdha, kështu që ato me nga 30 pjesëtarë nuk paraqisnin kurrfarë përjashtimi³⁵.

Ajo që në lidhje me fertilitetin (pjellshmërinë) e grave kanadeze me origjinë franceze është shënuar në gjysmën e parë të shekullit të kaluar si fenomen në demografinë botërore, me një formë pak më të zbutur, mund ta shohim ndër shqiptarët në përgjithësi, pra edhe në Kosovë. Në lidhje me rritjen e këtyre natyrore kuptohet se këtu edhe familjet kanë një numër më të madh pjesëtarësh nga popujt e tjerë, ose regjionet e tjera fqinje. Sipas regjistrimit të popullsisë më 1948, çdo familje në Kosovë ka pasur mesatarisht 6,35 pjesëtarë, mesatarja jugosllave ka qenë 4,37 (Serbia 4,54, Vojvodina 3,62, Sllovenia 3,77 etj.), ndërsa në vitin 1958 kjo mesatare për Kosovën ka qenë 6,42, që do të thotë se është rritur për 0,07, (kjo mesatare në këtë vit ka qenë në Jugosllavi 4,29, në Serbi 4,45, në Vojvodinë 3,51, në Slloveni 3,68 etj.)³⁶. Një nga faktorët demografikë që ndikon në fertilitetin ndër shqiptarët mund të ketë lidhje me faktin se numri i meshkujve është më i madh se ai i femrave, kështu që teorikisht nuk mbetet vajzë pa u martuar (më 1953 në Kosovë në 1000 meshkuj ka pasur 985 femra)³⁷. Sikur të dispononim të dhëna statistikore vetëm për shqiptarët, do të shihnin se kjo diferencë është shumë më e madhe në favor të numrit të meshkujve. Ndoshta, përveç faktorëve shoqërorë-ekonomikë, në këtë ndikojnë edhe ata fiziologjikë, por, kuptohet, standardi jetësor, struktura sociale dhe pozita e gruas në familje e shoqëri luajnë rol të rëndësishëm edhe në këtë rast. Sot nuk është asgjë e jashtëzakonshme, nëse prindërit në fshat kanë dhjetë fëmijë. Nuk paraqet rast të vetmuar fshatari i varfër Kamer Qerimi e gruaja e tij Faza, nga rrethi i Mitrovicës, të cilët gjatë 28 vjetëve të jetës bashkëshortore kanë pasur 14 fëmijë, prej të cilëve 10 janë gjallë (8 djem e 2 vajza)³⁸.

Faktori demografik, siç shihet, luan rol të madh në formimin e mbajtjen e familjeve të mëdha shqiptare. Edhe atëherë kur këto familje ndahen në dy ose më shumë pjesë, ekzistojnë kushtet demografike (nataliteti i lartë, mortaliteti gjithnjë më i vogël, rritja e madhe natyrore e popullsisë) që të krijohen përsëri, brenda një kohe relativisht të shkurtër, kolektiva të rinj të mëdhenj familjarë.

Faktori etnopsikologjik luan rol të rëndësishëm në jetën shoqërore të njeriut patriarkal. Robëria shekullore nën sundimin turk, pastaj gjendja shumë e vështirë nën sundimin e Jugosllavisë borgjeze, kur shqiptarët nuk kanë gëzuar as të drejtat qytetare më elementare, kanë ndikuar që këta të mbyllën në vetvete në rrethin e tyre etnik e të vazhdojnë të jetojnë sipas parimeve të vjetra fisnore, duke mos iu nënshtruar, sa ka qenë e mundur, ndikimit të ligjeve shtetërore dhe ren-

35) Reinhard, Histoire de la population mondiale», (cituar sipas veprës shënuar në fusnotën 32, f. 98-99).

36) «Statistički godišnjak FNRJ», 1959, 292.

37) «Statistički godišnjak FNRJ» — 1953.

38) Gazeta e përditshme «Rilindja», Prishtinë, 18.V.1959.

dit shoqëror që ka qenë kundër tyre në çdo pikëpamje. Kështu i kanë ruajtur me xhelozi traditat e tyre kombëtare, d.m.th. të gjitha ato karakteristika të jetës shoqërore e tiparet nacionale, me të cilat ata dallohen edhe sot nga popujt e tjerë të Ballkanit. Pra, në mbajtjen e familjeve të mëdha, deri më sot ka luajtur rol të rëndësishëm edhe faktori etnopsikologjik, d.m.th. ruajtja e traditës me kujdes shumë të madh.

Në psikologjinë e shqiptarit gjinia e gjakut luan rol të madh. Kjo lidhje është aq e fortë, saqe dhe pjesëtarët e një fisi shumë të madh mbahen si farefis, sepse besohet se i gjithë fisi rrjedh prej një trangu të përbashkët familjar. Në këtë pikëpamje tradita mbahej me aq rigo-rozitet, saqë deri vonë (e në disa raste edhe sot) brenda fisit mbretë-ronte ekzogamia, kështu që vajza e djali që ishin të një fisi nuk mund të martoheshin as atëherë kur dihej se as ata, as të parët e largët të tyre nuk kanë, as nuk kanë pasur, kurrfarë lidhjesh familjare në bazë të gjinisë së gjakut. Kur ekzistonte një lidhje e tillë brenda fisit, atë-herë është i kuptueshëm kohëzisioni aq i fortë në strukturën e famil-jeve të mëdha, e cila është bashkësi e ngushtë e gjinisë së gjakut.

Fshatari shqiptar është i lidhur tepër me shtëpinë e tokën e tij. Ai këto nuk i braktis lehtë as atëherë kur gjen diku, në ndonjë vend tjetër, kushte më të volitshme për jetë. Por edhe nëse e bën këtë, gjithmonë do të përpiqet që dikur përsëri të kthehet në vendlindjen e vet, përka-tësisht në rrethin e njerëzve të vet. Shqiptari me vështirësi i ndërro-n e i braktis veset e traditat e trashëguara nga të parët, i mësuar të je-tojë shekuj me radhë me to. Madje, shpeshherë, ai këto i ruan edhe atëherë kur e sheh se nuk janë të dobishme për të, madje edhe atëhe-herë kur ato janë edhe të dëmshme. Shqiptarët janë të sinqertë dhe të shoqërueshëm, sidomos në rrethin e njerëzve që u përshtatet, që ka-në veti e tradita të ngjashme me ta. Të gjitha këto ata i gjejnë në rre-thin e tyre familjar, te më të afërmit e tyre, e sidomos në gjirin e fa-miljeve të mëdha. Ata kanë një lidhje të fortë dhe karakteristike me familjen, të cilën e braktisin, nga e cila ndahen goftë edhe përkohë-sisht, vetëm atëherë kur janë tepër të shtrënguar ta bëjnë këtë. Për-veç kësaj, drejtësia e kryefamiljarit dhe kujdesi i tij i përhershëm për të gjithë pjesëtarët e kolektivit, u jep një domethënie të posaçme edhe elementeve të tjera psikologjike, kështu që të gjitha këto e arsyejoj-në dhe e përkrahin dëshirën e njerëzve patriarkalë për të jetuar në një bashkësi të tillë familjare. Kuptohet se këtu duhet të kemi para-sysh edhe rolin e atyre faktorëve, për të cilët folëm më parë, sidomos rolin e faktorëve ekonomikë. Këtu, para së gjithash, duhet përmend-ur ndjenja e sigurisë së çdo individi, në çdo vend e në çdo situatë, si pjesëtar i një kolektivi të fortë dhe ndjenja e sigurisë ekonomike për vete dhe familjen e ngushtë të tyre.

Në vargun e gjatë të faktorëve etnopsikologjike, që ndikojnë në mbajtjen e familjeve të mëdha, duhet të përmendim edhe faktin se bashkësitë e tilla familjare gëzojnë një respekt të madh në popull. Fa-miljeve të mëdha populli u jeptribute të ndryshme pozitive, edhe atëherë kur këto janë të paarsyeshme, si p.sh.; shtëpi të pasura, të ndershme, me harmoni të madhe familjare, me burrëri, mikpritëse etj. Kjo rrjedh edhe nga fakti se çdo pjesëtar i këtyre familjeve, edhe kur është jashtë shtëpisë, në rrethin e njerëzve të tjerë, përpiqet që sjelljet e tij të jenë sa më korrekte, sepse ai përfaqëson një kolektiv të madh.

para të cilit duhet të përgjigjet, nëse me sjelljet e veta e cenon emrin e zërin e mirë që gëzon shtëpia para botës. Për sa i përket mikpritjes, që është një zakon i përgjithshëm te shqiptarët, kjo vjen në shprehje më tepër në familjet e mëdha, për arsye se këto kanë shumë lidhje miqësore (shumë martesë, kumbarë etj.), e nga ana tjetër, ato qendrojnë zakonisht më mirë në pikëpamje ekonomike, kështu që kanë më shumë mundësi ta mbajnë gjallë mikpritjen tradicionale shqiptare. Kuptohet se në të kaluarën, edhe në lidhje me trimërinë, disa familje të mëdha kanë qenë në zë, sepse, siç e thamë më parë, ato dispononin çeta të tëra njerëzish të shtëpisë së armatosur, të cilët ishin të gatshëm që, në rast nevojë, të mbronin edhe mbarë fshatin e jo vetëm shtëpinë e tyre. Dihet se njeriu patriarkal e çmon trimërinë si një nga virtytet më të larta. Në të kaluarën në këto shtëpi të mëdha shkonin shpesh si mysafirë njerëz të ndryshëm të pushtetit, bejlerë, bajraktarë dhe njerëz të tjerë më të dalluar. I zoti i shtëpisë i familjes së madhe zakonisht ka qenë edhe kryeplak i fshatit, ose këshilltar në komunë. Kështu familja e madhe në çdo pikëpamje ka pasur pozitën dominuese në katund. Të gjitha këto shprehen edhe në terminologjinë popullore, në të cilën familja e madhe quhet «shpi e madhe, shpi e fortë, derë e fortë, oxhak, odë, shpi e zoja, shpi në za, shpi bujare, madje «kallabllak», shpi me shumë rob» etj.

Se sa i çmon populli familjet e mëdha, shihet edhe nga proverbat: «Ku asht razija — asht perëndija» dhe «Ku asht kallabllaku-asht itifaku», (harmonia, marrëveshja).

Në lidhje me këtë po japim edhe një shembull që e ka shënuar në rrethin e Gjakovës Ciril Fabijan, i cili ka treguar interesim edhe për jetën e traditat e shqiptarëve, në mesin e të cilëve jetonte, prej të cilëve ka mësuar edhe gjuhën shqipe (ai vetë, siç e thamë më parë, ka qenë sloven). Kur, me një rast, bisedonte në fshatin Novosellë me fshatarë, në lidhje me familjet e mëdha, ai u tha se në vendin e tij (Slloveni) njerëzit as që dinë se ç'është familja e madhe, sepse edhe djemtë ndahen nga prindërit e tyre posa të martohen, madje edhe më parë, katundarët iu përgjigjën: «Ata qenkan njerëz të mbrapsht.» Pra, sipas mendimit të tyre, të mos jetosh në familje të madhe, në rrethin më të gjerë familjar, do të thotë të bësh një lloj krimi, një gabim të madh, kështu që njerëzit e tillë nuk çmohen në mesin e tyre. Të gjitha këto tregojnë se familjet e mëdha kanë një vend dhe rol të posaçëm në psikologjinë e fshatarit shqiptar. Kuptohet se edhe kjo ka peshën e vet në psikologjinë e pjesëtarëve të kolektivave të këtyre të mëdhenj, kështu që ndikon në vullnetin për të jetuar në rrethin e tyre.

PËRFUNDIM

Familja e madhe shqiptare në Kosovë, siç shihet nga kjo që thamë këtu, është një bashkësi ekonomike e gjini gjaku, pjesëtarët e së cilës jetojnë nën një kulm të përbashkët, numri i të cilëve zakonisht është i madh, shpeshherë më se 20, e në disa raste edhe më se 80. Kjo organizatë familjare ekziston ndër shqiptarët në të gjitha viset e Krahinës së Kosovës, por më tepër në Rrafshin e Dukagjinit. Ajo mund të rreshtohet në disa kategori, varësisht nga aspekti nga i cili studiohet (familja e thjeshtë bujqësore, familja e përzier-bujqësore-punëtore (jobujqë-

sore), familja fshatare, qytetare etj. — të gjitha këto në kuadrin e aspektit social; nga aspekti organizativ ajo është e përbashkët, e ndarë, e një gjinie gjaku, e përbërë nga familjet jo të një gjinie gjaku; sipas madhësisë familjet janë të vogla (relativisht), të mesme e të mëdha; kjo ndarje mund të bëhet edhe nga aspekte të tjera-regjionale, fetare kohore etj.

Organizimi i brendshëm i familjes së madhe shqiptare me shumë elemente i ngjan familjes së këtillë të dikurshme ndër popujt fqinjë, por ajo, megjithatë, ka disa veçori të vetat, të cilat rrjedhin nga rregullimi patriarkal shoqëror në të kaluarën, kështu që disa elemente të lashta edhe sot ekzistojnë në këta kolektiva të mëdhenj familjarë. Në lidhje me këtë qëndron pozita specifike e gruas në familje, megjithëse ndër të gjitha këto nuk është njësoj pozita e saj. Por vijat kryesore që e përcaktojnë këtë bashkësi familjare janë të përbashkëta, sidomos për sa i përket rregullimit të brendshëm. Këto, para së gjithash, janë parimet e pronës së përbashkët dhe të ndarjes së punës. Përsa i përket qeverisjes (administrimit) këtu mbretëron një lloj centralizmi demokratik: i gjithë pushteti i takon kryefamiljarit, të cilin e zgjedhin pjesëtarët e kolektivit, ndërsa ky vendimet më të rëndësishme i merr me pëlqimin e tyre.

Mbajtja (qëndrimi) e familjeve të mëdha shqiptare në Kosovë deri në ditët tona shpjegohet me ndikimin e shumë faktorëve, që i kemi rreshtuar në katër grupe, që kanë domethënie: ekonomike, shoqërore-historike, demografike e etnopsikologjike.

Familjet e mëdha zakonisht janë më të forta në fshat nga aspekti ekonomik (kanë më shumë tokë, kafshë e fuqi punëtore), kështu që pjesëtarët e tyre kanë leverdi ekonomike të jetojnë në këto bashkësi. Sipas së drejtës zakonore, në rast se ndahet familja, vetëm vëllezërit kanë të drejtën e trashëgimit, ata kanë të drejtë të barabartë, pa marrë parasysh numrin e pjesëtarëve të familjeve të tyre të ngushta (i cili zakonisht është i madh).

Faktorët shoqërorë-historikë kanë luajtur gjithashtu rol të rëndësishëm për mbajtjen në jetë të familjeve të mëdha në Kosovë, ku, gjatë sundimit turk, shpeshherë ka pasur trazira të mëdha dhe anarki, kështu që në kushte të tilla njerëzit kanë qenë më të sigurtë kur kanë jetuar në kolektiva të mëdha familjarë. Sistemi tatimor dhe i taksave të tjera të ndryshme, që deri në mbarim të Luftës së Parë Botërore zbatohesh sipas numrit të shtëpive («për shpi», «për tim»), gjithashtu ka ndikuar në mbajtjen e familjeve të mëdha patriarkale.

Nataliteti ndër shqiptarët është i një shkalle shumë të lartë, kështu që rritja e popullsisë është më e madhe se ndër popujt e tjerë në Evropë. Kjo ndikon në numrin e pjesëtarëve të familjes, prandaj edhe kjo mesatare është shumë më e madhe ndër shqiptarët se ndër grupet e tjera etnike fqinje. Kështu, me ndarjen e një familjeje të madhe, krijohen disa familje të tjera, edhe ato relativisht të mëdha, të cilat për një kohë të shkurtër, përsëri rriten në kolektiva të mëdha.

Faktori etnopsikologjik luan gjithashtu rol të rëndësishëm në mbajtjen e familjeve të mëdha ndër shqiptarët. Ky faktor përbëhet nga një varg i tërë komponentesh e detajesh, nga të cilat disa i vëmë në dukje në këtë punim.

Mark TIRTA

ASPEKTE TË KULTIT TË TË PARËVE E TË TË VDEKURVE NDËR SHQIPTARË

Fenomenet me karakter mitologjik e religjioz kanë lindur, janë zhvilluar e janë ndryshuar në varësi nga kushte të caktuara historike të jetës shoqërore, pra, në një kuptim të caktuar, ato janë pasqyrim i raporteve të njeriut me natyrën dhe me shoqërinë, por ky pasqyrim nuk është real, është i shtrembëruar, është pasqyrim fantastik, pasqyrim ku forcat tokësore marrin formë të mbinatyrshme.

Duke folur për metodën me të vërtetë materialiste historike të studimit të religjionit, K. Marksi shkruan: «Natyrisht është më lehtë që me anën e analizës të gjendet thelbi tokësor i përfytyrimeve religjioze të mjegullta, sesa, në të kundërtën, nga marrëdhëniet e caktuara të jetës reale të nxirren format religjioze që u përkasin atyre»¹. Natyrisht, ky thelb tokësor i përfytyrimeve religjioze e mitologjike përfshin në vetvete gjurmë të lashtësisë, gjurmë të stadeve të ndryshme të zhvillimit shoqëror.

Analiza e fenomeneve të ndryshme mitologjike, që kanë lënë gjurmë të ngurosurra në zakone, në rite e në besime të popullit, në zbukurime të objekteve të ndryshme të kulturës materiale, në krijimtarinë gojore e kështu me radhë, ka rëndësi nga pikëpamja historike për të nxjerrë në dukje dukuritë unitare gjithshqiptare e tiparet etnike të veçanta të popullit tonë ndërmjet popujve të tjerë fqinjë në periudha të ndryshme historike: Ballkan, Evropë, Mesdhe, e parë kjo në kuadrin e mitologjisë krahasuese indoevropiane.

Analiza e fenomeneve të tilla ka rëndësi të posaçme për të zbërthyer kuptimin historik e botëkuptimor të miteve, riteve e besimeve në lidhje me kultin e të parëve e të të vdekurve, për të bërë të qartë lidhjen e tyre me mbeturina të dokeve, zakoneve e organizimit patriarkal të familjes shqiptare në disa zona fshatare të vendit tonë. Duke njohur këtë përmbajtje e lidhje botëkuptimore fenomenesh të ndryshme në jetën familjare, bëhet më e lehtë dhe lufta për të çrrënjësuar mbeturina të këtij lloji nga jeta e njerëzve, mbeturina që bëhen pengesë në ecjen e shoqërisë sonë përpara.

Vendi ku manifestohen më tepër mbeturina botëkuptimesh e praktikash të vjetra prapanike është familja. Kjo ka arsyet e saj. Jeta familjare me elementet e saj përbërëse është shumë e komplikuar. Kë-

1) K. Marks — F. Engels, *Vepra*, vëll. 23, Moskë, 1962, fq. 383, shënimi 89.

tu ekzistojnë rrethanat për t'u ruajtur më me forcë zakone, rite e mënyra të organizimit tradicional të saj. Në krahasim me zhvillimin e përgjithshëm shoqëror kjo është e prirur të ecë më ngadalë, të qëndrojnë më e palëvizshme. Tradita këtu tërheq më me forcë.

Në familjen shqiptare të disa zonave fshatare, sidomos ndër male, janë ruajtur deri në Çlirim disa mite, rite, doke e zakone të karakterit patriarkal, që kishin të bënin me kultin e të parëve e të të vdekurve. Në disa raste janë ruajtur mite e legjenda pa ndonjë kuptim të posaçëm për treguesit e tyre e në disa të tjera ruheshin të lidhura me rite e besime e që përbënin aspekte botëkuptimore të jetës familjare.

Disa rite e besime, që në origjinë ishin shprehje e kultit të të parëve, kishin në vetvete, në gjendjen e tyre «etnografike», një seri funksionesh të lidhura me pjellorinë e tokës, me mbarësi në prodhim bujqësore e blegtorale, në mirëqënie, shtesë e përparim në jetën familjare. Me një fjalë kryheshin rite drejtuar të parëve a të vdekurve, me qëllim që nën ndikimin e tyre të siguronin prodhime të bollshme e të ruheshin nga fatkeqësitë njerëzit, bagëtitë, bereqeti, pasuria në tërësi.

Termi «kult i të parëve» do të përdoret në kuptimin e gjerë që i japin mitologët e ndryshëm. Për sa i përket kultit të të vdekurve, dhe ky do të drejtohet në lidhje të ngushtë me kultin e të parëve dhe vetëm në këtë drejtim do të analizohet, prandaj edhe u përfshinë bashkë në një titull.

Në këtë punim do të analizohen, pra, fenomene të mitologjisë shqiptare që kanë të bëjnë me totemizmin e kultin e gjinisë, me kultin e fisit e me kultin e të vdekurve, me një fjalë me kulte që lidhen me marrëdhëniet e me organizimin shoqëror të gjinisë e të fisit dhe me mbeturina të ngurosurat e të transformuara në stadi të mëvonshme të zhvillimit shoqëror².

Fenomenet mitologjike në gjendjen që i kemi sot, kur analizojmë thelbin, përmbajtjen dhe prejardhjen e tyre, përmbajnë në vetvete gjurmë të kohës e të rrethanave shoqërore kur kanë lindur mbi bazën e veprimtarisë reale konkrete të njerëzve, gjurmë të kohës dhe të rrethanave shoqërore kur ato janë zhvilluar si mite, rite e besime në formën më të plotë në përputhje me kushte të veçanta (dhe në këtë fazë duhet të gjejmë përmbajtjen kryesore të tyre), dhe së fundi, gjurmë të kohëve kur ato janë ndryshuar, duke kaluar në formën e mbeturinave. Gjatë rrugës së tij historike një fenomen mitologjik, veçanërisht në kohën kur ai jeton si mbeturinë, ndërthuret me fenomene të tjera të këtij lloji, nganjëherë dy, tri a më shumë fenomene të këtilla shkrihen në «një», por ai «njësh» ruan disa tipare të origjinës të tij nga disa fenomene të ndryshme mitologjike. Shpeshherë ato ruajnë formën e vjetër, por ndryshojnë në përmbajtje, ka raste që ato të jenë të shkriura në fenomene të natyrës, të personifikuara. Në shqyrtimin e fakteve për rite, besime, për figura mitologjike, analiza jonë do të përqendrohet më tepër në ato tipare të tyre që kanë të bëjnë me objektin, pra

2) Termi «gjini» do të përdoret me kuptimin e matriarkatit, ndërsa termi «fis» me kuptimin e patriarkatit dhe të mbeturinave të tij, në stadi të mëvonshme të zhvillimit shoqëror.

në kultin e të parëve e të të vdekurve te shqiptarët, duke mos lënë në harresë dhe tipare të tjera, kur ato janë të kapshme për shqyrtim.

Materialet që do të paraqiten këtu për analizë janë nga mbledhjet e bëra nga autori në ekspeditat e tij në këta dhjetë vjetët e fundit në Labëri, Tomoricë, Berat (në fshatrat e Beratit rrëzë Tomorit), në Martanesh, Mat, Mirditë, Lezhë, Kelmend, Dukagjin, Nikaj-Mertur, Kukës, Lurë, në Rrafsh të Dukagjinit (Kosovë) e vende të tjera. Është shfrytëzuar material nga arkivi i etnografisë që përfshin gjithë rrethet e Shqipërisë; është shfrytëzuar dhe material nga literatura e botuar për mitologjinë shqiptare nga autorë të huaj e vendës që nga shekulli i kaluar e deri në ditët e sotme.³

* * *

Ritet, besimet, kultet e ndryshme, figurat mitologjike (hyjnitë) kanë karakter të dyfishtë. Ato tregojnë pafuqishmërinë e njeriut ndaj forcave të natyrës, për t'i sunduar e për t'i shpjeguar ato, po nga ana tjetër janë dhe shprehje e raporteve shoqërore. Njeriu të panjohurën gjithnjë e ka shpjeguar me anën e së njohurës. Njeriu primitiv nuk kishte si t'i shpjegonte ndryshe natyrën dhe fenomenet e pakuptueshme të saj, veçse me anën e së njohurës e dihet se kjo njohje nuk arrinte më tej se toka e gjinisë a e fisit dhe marrëdhëniet me kolektivin e njerrëve ku ai jetonte e me të cilët kishte të bënte për së afërmi në jetën e tij të përditshme, me kafshët, bimët e objektet e tjera të natyrës. Pra, njeriu primitiv marrëdhëniet në gjini a fis i hodhi në natyrë në përfytyrimet e tij fantastike. Në lidhje me simbolizimin e dyfishtë të fenomeneve të ndryshme të mitologjisë (forca të natyrës dhe forca shoqërore) Engelsi thekson: «Në fillim të historisë objektet e këtij pasqyrimi janë para së gjithash forcat e natyrës, të cilat gjatë zhvillimit të mëtejshëm kalojnë nëpër popuj të ndryshëm përmes lloj-lloj personifikimesh të ndryshme. *Mitologjia krahasese* ka mundur të ndjekë këtë proces primitiv së paku ndër popujt indoevropianë që kur u shfaq për herë të parë në «Vedat» indiane dhe ta studiojë imtësisht zhvillimin e tij të mëtejshëm ndër indutë, persët, grekët, romakët, gjermanët dhe, sa lejojnë materialet, edhe ndër keltët, lituanët dhe sllavët. Por fill pas kësaj, krahas me forcat e natyrës, dalin dhe forcat shoqërore, forca që ngrihen përballë njeriut dhe që janë po aq të huaja dhe në fillim po aq të pashpjegueshme për të, sa edhe forcat e natyrës, dhe tamam si këto të fundit në dukje e sundojnë atë me të njëjtën domoshmëri natyrore. *Figurat fantastike*, të cilat pasqyrojnë në fillim vetëm forcat misterioze të natyrës, tani marrin edhe tiparet shoqërore dhe bëhen përfaqësuese të forcave historike».⁴ Që nga koha e Engelsit e deri në ditët e sotme janë kryer studime të shumta rrënjësore në plan krahasues, si për popujt indoevropianë të pastudiuar ose të studiuar pak, ashtu edhe për popuj të tjerë të botës. Si çelës mjaft i sigurt në shpjegimin e fenomeneve të ndryshme mitologjike si prejardhja, thel-

3) Materialet e mbledhura nga autori në ekspeditat e tij nuk do të citohen, ndërsa materialet e tjera do të citohen në çdo rast. Arkivi i etnografisë pranë Institutit të Kulturës Popullore do të citohet shkurtimisht A.E.

4) F. Engels, «*Anti-Dyring*», Tiranë, 1958, f. 313-314.

bi dhe përmbajtja e tyre në përgjithësi, ka shërbyer studimi i mitologjisë e i besimeve të popujve primitivë, ku të tilla fenomene na kanë arritur të gjalla e jo në formë mbeturinash. Në këtë drejtim në plan krahasimtar janë studiuar nga mitologjia krahasuese popujt primitivë të Amerikës, të Australisë, të ishujve të Paqësorit (popujt vendas të arqipelagëve të Polinezisë, Mikronezisë e Melanezisë), popuj të prapambetur të Azisë e kështu me radhë.

Në analizën e bërë këtu poshtë, duke pasur për bazë klasikët e marksizëm-leninizmit në interpretimin materialist të fenomeneve, janë pasur parasysh rezultatet që ka arritur mitologjia krahasuese botërore, veçanërisht për popujt me origjinë idoevropiane.

Elementet mitologjike që do të paraqiten në këtë parashtrim,⁵ si material faktik bazë i përkasin gjendjes së tyre në shek. XIX e fillimin e shek. XX, pra të ruajtura në formë mbeturinash, në formë ritesh e besimesh të ngurosur, në formë legjendash e tregimesh popullore. Kjo gjendje e materialit, natyrisht, e bën të vështirë edhe analizën. Por nga ana tjetër duhet të shënojmë këtu, së pari, se materiali për shqyrtimin në fjalë është i bollshëm dhe i mbledhur në mënyrë të dokumentuar, në krahina të ndryshme të Shqipërisë, aq sa në kuadrin e këtij punimi vetëm një pjesë shumë të vogël të tij mund ta japim për ilustrim faktik; së dyti, ky material është mbledhur kryesisht në zona malore të vendit tonë, në krahina blegtorale e bujqësore, të cilat për mungesë të rrugëve të komunikacionit kanë qënë disi të veçuara nga qyteti deri në vitet pas Çlirimit. Në këto krahina janë ruajtur deri vonë në formë mbeturinash disa tipare të marrëdhënieve patriarkale, pra këtu është ruajtur jo keq dhe mitologjia, ashtu siç është ruajtur dhe në vende të tjera të Ballkanit dhe të Evropës në përgjithësi.

Faktet mitologjike në lidhje me kultin e gjinisë janë të pakta, të zbehta dhe shpeshherë të veshura me tipare të stadeve të mëvonshme të zhvillimit shoqëror, sidomos me tipare të kultit të fisit. Ato janë ndryshuar e shndërruar shumë, por megjithatë i ruajnë disa tipare të kohës së gjinisë. Të tilla janë disa figura mitologjike të seksit femëror si nëna e vatrës, vitorja, zana etj., tiparet e të cilave na bëjnë të mendojmë se këtu kemi të bëjmë me gjurmë të hyjnive të një kohe shumë të lashtë. Sigurisht që të tilla figura kanë marrë edhe një seri funksionesh të periudhave historike të mëvonshme dhe bile në themel kanë marrë funksione të mbrojtësve të botëkuptimit patriarkal, por ruajnë diku më shumë e diku më pak dhe tipare të rendit të gjinisë. Këtu nuk nisemi aq shumë nga seksi i figurës së dhënë nëpërmjet emrit, sesa nga ana funksionale e saj, gjëra këto që do të dalin gjatë shqyrtimit.

NËNA E VATRËS

Në Shqipëri ruhen mbeturina të kultit të vatrës e këto kanë të bëjnë nga një anë me kultin e zjarrit, përdorimi i të cilit i pruri aq shumë shërbime njerëzimit në zhvillimin e përparimin e tij dhe nga

5) Me kultin e të parëve kanë të bëjnë, në disa tipare të tyre, dhe ora, kuçedra, dragoi, sado që janë figura mitologjike shumë të ndërlikuara. Këto figura nuk do t'i shqyrtojmë këtu, po në një punim tjetër të veçantë.

ana tjetër kulti i vatrës është i lidhur dhe me kultin e së parës së gjinisë, zotëruesen kryesore të vatrës familjare në kohë të lashta. Një figurë e tillë që ka të bëjë me vatrën quhet «nënë e vatrës». Kjo është një figurë e mbarë truallit shqiptar që nga Kosova e deri në Çamëri; na paraqitet me emra të ndryshëm, herë në njëjës dhe herë në shumës; ka raste që në të njëjtën krahinë na paraqitet me emra të ndryshëm.

Në vise të ndryshme emërtohet: «nëna e vatrës», «e ëma e vatrës», «shtriga e vatrës», «buba» (Mirditë), «plaka e vatrës» (Mat), «shtriga», «nëna e vatrës» (Malësi e Tiranës), «nënat e vatrës», «xhuxhet e vatrës» (Myzeqe), «shtriga» a «shtrigat», «nëna e vatrës» (Tomoricë), «mëma e vatrës» (në fshatra të Vlorës). Pak a shumë me të tillë emra i gjejmë dhe në vise të tjera të Shqipërisë, në Jug e në Veri, në Kosovë e në Çamëri.

Kjo figurë na paraqitet më shumë si një plakë e vogël, me sy të zgurdulluar e të skuqur, me flokë të gjatë e të thinjur, të lëshuar deri poshtë, në shumë raste, duke tjerrë li a lesh ose duke krehur flokët. Thuhej se vatra duhet pastruar në mbrëmje, se, po ta lësh pa pastruar, zemërohet nëna e vatrës. «Nëna e vatrës» a «shtriga e vatrës» në shumicën e rasteve na jepet me tipare pozitive dhe më rrallë me tipare negative për njerëzit; atë e dallojnë nga «gratë shtriga», të «gjalla» që, sipas përfytyrimeve popullore, dalin natën e shkojnë së bashku për të ngrënë njerëz. Nganjëherë «nënat e vatrës» thirren dhe «të mirat» ose «të tretat e vatrës». Ato barazohen me caktueset e fatit të fëmijës natën e tretë pas lindjes; kemi në këtë rast një shkrirje të dy figurave me origjinë të ndryshme. «Nuk duhet të rrih në darkë ke urët e zjarrit, se rrinë ato të mirat» ose «të tretat e natës», thuhet në Myzeqe⁶. «Mëmat e vatrës» besohet se hanin bukë e gjellë si gjithë njerëzit, duheshin marrë me të mirë, duhej bërë një kulaç pa brumë në vatrën e re, që do të piquej për herë të parë si dhuratë për «mëmat e vatrës»⁷. Siç u përmend këtu lart, ato në një shumicë rastesh na dalin me cilësi vetëm pozitive. Kështu ndodh për krahina të ndryshme të vendit tonë, kështu ndodh dhe pas disa të dhënave, për shembull, në Tomoricë ku tregonin se «në vatër të shtëpisë vijnë e rrinë natën shtrigat e nuk shihen». Ato nuk i bëjnë asnjëri të keqe, por veç të mira. Ato janë të veçanta (të tjera: M.T) e nuk janë si gratë shtriga që dalin e bëjnë prapësi. Kur bien në mbrëmje për të fjetur, plakat e shtëpisë i thonë nuses së re: «Fshije vatrën e mos e len kështu, se vjen e rri shtriga». Këto vijnë natën, rrinë atje e nuk i bëjnë keq kujt. Shtrigat e vatrës quhen edhe «nëna e vatrës». Përfytyrimi i kësaj figure në mënyrë të ndryshme, në krahina të ndryshme edhe nga e njëjta trevë, kuptohet, ka të bëjë me faza të ndryshme të evolucionit dhe të kësaj në stadi të ndryshme të zhvillimit historik të shoqërisë. Ja edhe dy dëshmi nga Malësia e Tiranës: «Nëna e vatrës», ose shtriga i rrëfëhet plakës që rri shumë vonë natën dhe tjerr li ose lesh. Forma e saj është një plakë flokëthinjur afër vatrës; shumë herë, kur ngrihet nusja në mëngjes për të ngrohur ujë, sheh në vatër një plakë që kreh flokët me krëhër lini ose

6) J. Nushi, *Mitologji e besime në Myzeqe*, «Etnografia shqiptare», V 1974, f. 316.

7) J. Nushi, *art. cit.* f. 316.

tjerr; kujton se është e vjehrra; i flet, po ajo nuk përgjigjet. Në këtë mënyrë kuptohet se qenka «nëna e vatrës».⁸

Por «nënë e vatrës» e përfytyrojnë dhe me tipare negative, siç na paraqitet në shembullin që po paraqesim këtu: «Nëna e vatrës», një figurë kjo e besimit popullor që përfytyrohet si një plakë shtrigë e keqe, «gjasme se kjo, posa gjindët e shtëpisë largohen dhe shkojnë të flejnë, menjëherë vjen e ulet pranë caranit të vatrës, duke i krehur flokët e saj me një krëhër të madh, të hekurt dhe, po të gjejë ose të shohë ndonjë kalama aty, ajo menjëherë e kap atë dhe ia nxjerr sytë me atë krëhërin e saj»⁹.

«Nënë e vatrës» e gjejmë dhe në një formë shumë të zhvilluar dhe të shkrirë me figura mitologjike të tjera. Kështu, sipas një versioni të Beratit, ajo e ka ndenjen në mal të Tomorit dhe në shtëpi të fshatarëve vjen vetëm natën për të ngrënë fëmijët, pra kështu ka marrë tamam tiparet funksionale të një gruaje shtrigë në formën e një qenieje mitologjike të pyllit, ose të malit. Të vësh kokën në vatër, është gjynah se del nëna e vatrës (zonjë e vatrës). Mos krih kokën natën afër vatrës, se të del nëna e vatrës. Nëna e vatrës është «gjindje» dhe flet në mënyrë të llahtarshme. Nëna e vatrës kridhet nga oxhaku kur të gjithë pjesëtarët e familjes bien poshtë (ulen për të fjetur)¹⁰.

Ndërsa një grua po krihte (Inurte) lesh natën, i doli «nëna e vatrës» sikur të ishte një fqinjë dhe e pyeti se ç'po bënte: «E jëm'e vatrës është si një shtrigë me thonj të gjatë, me sy të kuq, flokët i ka të bardhë. Ajo donte të gënjente këtë grua që, posa të ikte ajo nga dhoma, t'i hante fëmijët e saj. Prandaj i tha gruas:

— Shko e merr kazanin e fqinjës që të lajmë velenxën.

Mirëpo grua, para se të dilte, i dha për të bërë një punë dhe, si ia pa thonjtë, e kuptoi se kjo ishte «nënë e vatrës» e çfarë donte t'i kurdiste duke e larguar nga shtëpia. Fëmijët po flinin dhe grua, për t'i shpëtuar, doli gjoja të shkonte te fqinja dhe, me të dalë te porta, tha duke shikuar nga Tomori:

— Po digjet mali i Tomorit, me laçkë e me plaçkë, me shtëpi e me fëmijë.

Nëna e vatrës, që thuhet se e ka shtëpinë në Tomor, dhe atje ka dhe fëmijët e vet. i la fëmijët e gruas dhe muar të dilte. Posa doli në portë, zonja e shtëpisë tha: Bismilahi! — dhe atëhere nëna e vatrës foli: — Ah, ç'ma le, pa do të të kisha mbytur ty dhe fëmijën tënd bashkë! dhe iku¹¹.

Synimi për të ngrënë fëmijët e shtëpisë (të gruas me burrë të caktuar) nga «nëna e vatrës», siç është rasti i legjendës së Beratit e shembuj të tjerë, ka mundësi të jetë shprehje e kontradiktës midis stadesh të ndryshme të zhvillimit shoqëror. «Nëna e vatrës» duke qenë shprehje e veçantë e rendit të gjinisë, fëmijët nuk i ka me burrë të caktuar e pra, në kundërshtim me normat e monogamisë, ku fëmijët e kanë të caktuar babën. Ata do t'i zhdukë si të paligjshëm për të (e për normat e sistemit të gjinisë). Ka mundësi që këtu të jetë gër-

8) Besime të popullit të Tiranës, «Diturija», 1927, Nr. 2 f. 68.

9) Kh. Kusi, *Bestytini e paragjykime*, 1970, f. 136-AE.

10) F. Ndocaj — *Bestytini*, Berat, 1963, f. 8 AE. Inr. 257/15.

11) F. Ndocaj, *Si më sipër*, AE, f. 8-9.

shetuar dhe një fenomen tjetër që i takon atij stadi: fenomeni i kani-balizmit, dukuritë e të cilit i gjejmë dendur në mitologjinë indoevropiane.

Në krahinat malore të Shqipërisë, në Veri e në Jug, duke përfshirë këtu dhe disa vende fushore, kur bënin gostira, hidhnin në zjarr a në anë të zjarrit të vatrës diçka nga ushqimi që bënin për të ngrënë. Në Vlorë e në krahina të tjera ku përdorej hallva, hidhnin hallvë dhe thoshin se këtë e hidhnin për shpirtrat; diku-diku thuhej se e hidhnin «për shpirtrat e të parëve tanë», në vende të tjera thuhej se e hidhnin për të tretat e natës, a për «nënë e vatrës». Është me interes të theksohet këtu se përveç tipareve të tjera dhe si punuese të lirit a të leshit, ashtu siç del dhe «nëna e vatrës» dalin dhe «të tretat e natës», sado që ato janë të një natyre tjetër¹².

Etnografët të tilla përfytyrime të ndryshme për «nënë e zjarrit» i shpjegojnë si mbeturinë të kultit të nënës, të lindur që në kohën e sistemit të gjinisë. Përfytyrimet e disa popujve për «nënë e zjarrit», thonë etnografë të ndryshëm, s'janë gjë tjetër veçse oshëtima të largëta që kanë lindur në epokën e paleolitit të epërm, në epokën e lindjes së kultit amëtar, kultit të personifikimit të vatrës në pamje gruaje. Kjo lidhet dhe me faktin se në kohë të lashta varrimet e të vdekurve bëheshin pranë vatrës a në prag të derës. Nga të tilla varrime, thekson Shternbergu, e ka origjinën dhe kulti i vatrës e kulti i pragut të derës¹³. Është shprehur mendimi se figurinat në skulpturë të grave të zhveshura të epokës së orinjakut, të gjetura në shumë stacione të Evropës e të Azisë në një afërsi të pandarë nga vatra shtëpiake, janë përfytyrime të «nënave të zjarrit» a «hyjni të zjarrit». Hestia e Greqisë së lashtë dhe Vesta e lashtë romake ishin personifikime të flakës së zjarrit. Në Romën e lashtë çdo ditë i hidhnin zjarrit një pjesë nga ushqimi që hanin vetë; në ditë të caktuara të muajit hënor i bënë dhe lutje zjarrit dhe i hidhnin lule, duke përfytyruar si të pranishme aty hyjnitë e vatrës e të familjes¹⁴.

Si rrjedhim i të gjitha atyre që u thanë më lart, del se «nëna e vatrës» si figurë mitologjike është mbeturinë e zbehtë e një hyjnie shumë të lashtë të vatrës, që e ka origjinën që nga koha e matriarkatit. Tiparet e saj si një qenie e mirë, që i duhet dhënë ushqim, që i duhet pastruar vatra, që duhet t'i sillemi me respekt, janë më të lashta e më origjinale; ato tipare që na e paraqesin si një shtrigë të keqe e të shëmtuar, që ha fëmijë e që bën prapësi, janë shtresa të një kohe të mëvonshme, janë si një shprehje e fitores së fisit mbi gjininë, shprehje e ideologjisë së rendit të fisit që poshtëron rolin e gruas në bashkësi. Shkrirja me figura të tjera, si me fatet (të mirat a të tretat e natës), duke qenë edhe këto të fundit me një origjinë të afërt me «nënë e vatrës», me shtrigat dhe gratë shtriga në përgjithësi, shkrirja me qenie të tjera mitologjike të malit, siç është rasti i Beratit, ku thuhet se

12) Të tilla figura mitologjike si personifikimi i zjarrit e vatrës familjare në pamjen e një plake gjendet dhe në popuj të ndryshëm të botës; besohej se në çdo vatrë rri «shpirti i zjarrit». Disa popuj e quajnë zjarrin «grauja e madhe»; prandaj burrat e kanë të ndaluar të zhvishen lakuriq përpara zjarrit.

13) L. J. Shternberg, *Pjervobitnaja religija v svjete etnografii*, Moskë 1936, f. 336.

14) N. Turchi, *La religione di Roma antika*, Bologna, 1939, f. 12-13.

«nëna e vatrës» jeton në Tomor, janë shtresa edhe më të vona, kur hyjnitë e vjetra të fisit fillojnë e kalojnë në qenie përrallore. Pra, kur të tilla figura zbehen shumë, fillojnë e marrin emrat e funksionet e njëra-tjetrës, ku disa zhduken e ndonjëra me tiparet e të tjerave vazhdon të jetojë edhe më tej, siç është rasti i «nënës së vatrës».

Në gjysmën e parë të këtij shekulli me këtë figurë mitologjike nënat trembnin fëmijët e tyre për t'i vënë lehtë në gjumë, duke u thënë: «Fli, mos bëj zë, se të ha nën'e vatrës», «Mos qaj, se të dëgjon nën'e vatrës e të ha»; «Mos lëviz, se të ha buba». Por në kohë më të hershme e sidomos në kohë të lashta, nuk ka pasur aspak këtë funksion. Në kohën e gjinisë e si mbeturinë edhe në fis, ajo është respektuar tamam si një hyjneshë e vatrës, që ka të bëjë me kultin e së parës së bashkësisë. Në disa popuj, me fitoren e plotë të rendit fisnor mbi atë gjinor, hyjneshën femër e gjejmë të bërë hyjni burrë, figurë që jeton dhe në stade të mëvonshme të shoqërisë me klasa, ndërsa ndër shqiptarë këtë nuk e kemi ndeshur. Të ruajturit e mbeturinave të hyjnisë së vatrës familjare është e lidhur në një farë mase me mbeturina të ndryshme të marrëdhënieve patriarkale në popullin tonë. Kultin e të parëve në lidhje me vatrën familjare e kemi ndeshur në respektimin e shpirtit të vatrës, të shpirtrave të të parëve, të cilave u bëheshin flijim ushqime në zjarr, ose ushqime që për ditë festash bëheshin në vatër natën e mendohej sikur në to vijnë e hanë shpirtrat e të parëve. Këtë e ndeshim dhe në kultin e bollës së shtëpisë a të vitores së shtëpisë (kulti gjarprit), për të cilin do të flasim më poshtë.

GJARPRI I SHTËPISË

Një dukuri e qartë e gjurmëve të totemizmit e në lidhje me këtë dhe e kultit të të parave a të të parëve të shtëpisë është kompleksi i besimeve në lidhje me gjarprin e shtëpisë. Ai në të gjithë krahinat e Shqipërisë, dhe me sa kemi të dhëna, edhe te të gjithë shqiptarët, që banojnë jashtë Shqipërisë, si në Kosovë, Mal të Zi, Itali etj., konsiderohej si kafshë «e shenjtë», si rojë e shtëpisë, si fatdhënës për shtëpinë, si sjellës mbarësie në njerëz e pasuri¹⁵. Ruajtja e këtij kulti është shprehje e disa tipareve të botëkuptimit popullor në mjedise ku janë ruajtur tipare të theksuara të marrëdhënieve patriarkale, është shprehje e atyre rrethanave shoqërore, ku njerëzit nuk mundeshin t'i kapërcenin vështirësitë e jetës me mjete reale e prandaj drejtoheshin te këto mite e besime të lashtësisë, te të parët mitikë, për të kërkuar «ndihmë» prej tyre. Kemi të bëjmë këtu me njërin nga aspektet e shprehjes së dobësisë së njeriut para forcave shkatërruese natyrore e shoqërore, me një mpirje të energjive të tij krijuese e transformuese, me «një pajtim» me gjendjen e tij si i «mundur».

15) Është me interes të shënohet këtu se me të njëjtat vlera si kulti i gjarprit, si përfaqësues totemik i të parëve, ruhet dhe kulti i nuselalës (buklës) në Malësi të Madhe dhe në Labëri. Edhe në këto krahina besohet se nuselala është e pranishme në çdo shtëpi e është rojë e shtëpisë. Për Malësinë e Madhe kemi materiale të mbledhura në terren dhe të dhëna me rëndësi nga arsimtari Mark Vuji që është me origjinë nga ajo krahinë e që e njeh mirë atë. Për Labërinë, shih: K. Kamsi, *Besime të popullit në Labëri*, «Diturija», Tiranë, 1928, Nr. 8, f. 316.

Në vise të ndryshme të Shqipërisë gjarpri i shtëpisë është quajtur me emra të ndryshëm. Në Jug të Shqipërisë si në Rrëzë të Tepele-nës, në Brataj të Vlorës, në Dardhë të Beratit, në Myzeqe, e quajjnë *vitore*. Edhe në Shqipërinë e Mesme, gjarpri i shtëpisë, krahas emrit *bollë* quhej dhe *vitore* e shtëpisë¹⁶.

Në këtë drejtim është me interes të shënohet fakti që fjala «vitoare», si emër vetjak për njerëz të seksit femër, përdoret në vise të ndryshme të Shqipërisë, në Veri, në Shqipëri të Mesme e në Jug; në Jug me *vitoren gjarpër* perifrazohet një grua e shkathtë dhe e bukur, që është mbarësi e shtëpisë. Këtë na e sqaron shumë mirë frazeologjia popullore dhe këngët popullore tradicionale, njëren prej të cilave, nga Rrëza e Përmetit, po e sjellim këtu poshtë:

«I hoqe kyçet e brezit,
si trimi armët e mezit,
emrin e keshe grua,
po jeshe trim e fajkua
vërje pëqin ndër bres,
mbaje punën me erz
O vitorja ndër mur,
Tek rrije lëshoje nur,
Gjithë jetën me nder
të buron goja sheqer¹⁷.»

Fjala «vitoare» në Elbasan përdorej për gruan që lind shumë fëmijë, pra një grua e lumtur¹⁸. Në folklorin shqiptar i jepen këto kuptime popullore fjalës «vitoare»; «roja e shtëpisë që besohej se ishte një gjarpër i shkurtër e i trashë; një grua që ka lindur shumë fëmijë, fatitë për të cilat besohej se i vinin foshnjës te djepi natën e tretë për t'i caktuar fatin.»¹⁹. Hahni fjalën *vitore* e nxjerr me kuptim «plakë e vogël»²⁰. E. Çabej, mbi bazën e një shqyrtimi të thelluar, ia nxjerr kuptimin nga një «vejtore», «ajo që end pëlhurë, endëse»²¹. Sidoqoftë, si në njërin kuptim, si në tjetrin kemi të bëjmë me një plakë që rri në vatër e të dy rastet na e afrojnë me «nënat e vatrës», por na duket më i drejtë mendimi i E. Çabejt. Shpjegimi i E. Çabejt e afron më shumë me «nënë e vatrës», për faktin se ajo na del dhe endëse, pra punon li ose lesh, ashtu si «nënat e vatrës». Rrjedhimisht këtu kemi një lidhje me kultin e së parës së gjinisë të shprehur në trajtë gjarpri, por që ruan lidhje me përfytyrime antropomorfe.

Te shqiptarët e Greqisë, sipas H. Pedersenit, vitorët janë tri fatitë a të mirat, që mendohej se i vinin foshnjës te djepi natën e tretë

16) Arkivi historik i Institutit të Historisë (AHIH): F. Nopça, *Albanien* (vepër dorëshkrim, dërguar N. Joklit nga autori pak kohë para se të vdiste, është zbuluar tani vonë në arkivin e Joklit në Vjenë), f. 17-18.

17) *Këngë popullore lirike*, Tiranë, 1955, f. 242.

18) I. G. Hahn, «*Albanesische Studien*», Jena, 1854, f. 162.

19) *Këngë popullore lirike*, f. 326.

20) J. G. Hahn, *vep. cit.*; f. 162 dhe shënimin 80: f. 201.

21) E. Çabej, *Disa figura të besimeve popullore shqiptare* në «Gjurmime Albanologjike» — Folklor e etnologji, II, 1972, Prishtinë, 1974, f. 13.

të lindjes e i caktonin fatin që do të kishte në jetë²². Këtu pra, në disa kuptime «vitorja» na afrohet me «nënën e vatrës», ashtu si na jepet në Myzeqe e ndonjë krahinë tjetër.

Në Shqipërinë e Mesme në përgjithësi e gjejmë me emrin «bolla e shtëpisë», edhe në Kukës e Mirditë më tepër përmendet me emrin «bolla e shtëpisë». Në Nikaj-Mertur, Dukagjin e Malësi të Madhe quhet më tepër me emrin «itoksi» a «toksi», por edhe thjesht «gjarpri i shtëpisë». Thuhet «toksi» se, sipas popullit, «është e tij toka, është i tij vendi ku rri,» është, si të thuash, personifikimi i vendit ku banon. Në krahinat e Alpeve të Shqipërisë quhet dhe me emrin «brevë e shtëpisë», emër i një lloj gjarpri që besohet se duhet ta ketë çdo shtëpi e që është roja e shtëpisë.

Në Shqipërinë e Veriut, të Mesme e në Kosovë quhet dhe «ora e shtëpisë» me kuptimin se si gjarpri, ashtu edhe ora e shtëpisë janë dy figura që kryejnë në shumë drejtime të njëjtin funksion, si mbrojtës të shtëpisë në njerëz e pasuri, sado që në tiparet e tyre kanë dallime të theksuara.

Sipas informatave në terren konsiderohej si gjarpër i shtëpisë vetëm një lloj gjarpri. Në Jug (Labëri, Tomoricë etj. thonë se ai është një gjarpër i zi, me një tufë qimesh (tufë leshi) mbi kokë. Në disa raste thuhet për gjarprin me qime mbi krye, se ai është gjarpër me brirë të artë. Që gjarpri i shtëpisë është me brirë apo me lesh, këtë e thonë dhe në Veri të Shqipërisë; në disa raste, ashtu si edhe në Jug, thonë se jo gjithmonë është me brirë apo me lesh në kokë (a në shpinë). Në krahinat shqiptare përmbi Drin thonë se e tillë (gjarpër i shtëpisë) është breva por jo grabovçi; në Shqipëri të Mesme dhe në disa krahina të Veriut ai quhet «bollë e shtëpisë», por në këtë rast nuk japin kuptim të qartë për bollë të tillë që dallon nga gjarpërinjtë e tjerë. Këtu bolla merr kuptimin e një gjarpri në përgjithësi. Kjo për arsye se një kult i tillë ruhej si mbeturinë e në rrjedhë të shekujve ka pësuar ndryshime.

Mendojmë se ky dallim midis gjarprit të shtëpisë që është ora e shtëpisë, roja e shtëpisë, mbrojtës i shtëpisë dhe gjarpërinjve të tjerë, që nuk mund të jenë të tillë, bëhet për disa arsye: së pari, ndoshta jo çdo lloj gjarpri ka pasur të bëjë me këtë kult që në lashtësi. Së dyti, me kalimin e shekujve është zbehur dhe, për të justifikuar mbytjen e gjarpërinjve jashtë shtëpisë duhej gjetur arsyeja e kjo arsye është gjetur duke thënë se ky nuk është nga lloji i gjarprit të shtëpisë. Së treti, dhe mendojmë se këtu qëndron dhe rëndësia kryesore, dyzimi i kultit të këtij zvarraniku në dy të kundërta: gjarpri si kafshë «e shenjtë» dhe gjarpri që bëhet kuçedër, pra personifikues i forcave negative të natyrës dhe të jetës shoqërore. Nga gjurmimet në terren vërejmë se bolla ishte gjarpër «i shenjtë» i shtëpisë, po bolla bëhej edhe Kuçedër, megjithatë, kur i pyet për këtë pleqtë, të thonë se tjetër lloj ishte bolla e shtëpisë e tjetër lloj ishte bolla që bëhej kuçedër. Dihet se në muret e shtëpisë me vrma mund të qëndrojnë çfarëdo lloj gjarpri dhe kjo vërtetohet nga të pyeturit e personave të ndryshëm që kanë parë gjarpërinj në vrma të mureve të shtëpive a të kasolleve, a në afërsi

22) E. Çabej, po aty, f. 13.

të shtëpive. Nga të gjitha ekspeditat e bëra, në asnjë rast nuk kam mundur të nxjerr, qoftë edhe vetëm një shembull, ku të thuhet se një gjarpër është mbytur në filan vend në shtëpi a në afërsi të shtëpisë, se nuk ishte i llojit të gjarpërit që quhet vitorja e shtëpisë (bolla e shtëpisë), itoksi i shtëpisë, breva e shtëpisë. Pra, çdo lloj gjarpri që shihet ose së paku që besohej se banonte në vrima të mureve të shtëpisë, në çati të shtëpisë, në kasolle të bagëtive, kudo në afërsi të shtëpisë, konsiderohej si rojë, si mbrojtës i shtëpisë dhe në asnjë rast nuk mbytej, se një veprim i tillë konsiderohej mëkat i rëndë. Thonë se, edhe kur gjarpëri është gjetur kulaç në djep të fëmijës që ishte duke fjetur, nuk e ka ngarë njeri se «ai është ora e shtëpisë dhe e fëmijës».

Si përfytyrohej në mënyrën më tipike gjarpri (bolla, vitorja, itoksi, breva) i shtëpisë në vise të ndryshme të malësive shqiptare? Mendohej se çdo shtëpi, pa përjashtim, e kishte gjarpërin e vet; pa gjarpër shtëpia nuk mund të kishte përparim as në njerëz e as në pasuri. Gjarpri zakonisht rrinte në një vrimë muri në dhomën kryesore të zjarrit (aty ku rrinin gratë); se ku ishte ky gjarpër, e dinte vetëm gruaja më plakë e shtëpisë a gruaja, që ishte zonjë shtëpie, por jo më shumë se dy gra. Ajo e ushqente zakonisht tri herë në ditë me qumësht, me thërrmija buke e me ushqime të tjera, me ç'ti ndodhej. Gjarpri dilte prej vrimës së murit, hante ushqimet e pinte ujin dhe hynte përsëri në vendin e tij. Ali Çufja nga Kuçi i Kurveleshit, 74 vjeç, më 1971 më jep një informatë të tillë: «Në çdo shtëpi të fshatit ka pasur dikur gjarpër për mbarësi; ishte një lloj gjarpri me lehra në kurriz, me xhufkë, rrinte në vërat e murit të shtëpisë, e atë e ushqenin me ç't'u ndodhej. Mbjaj mend kur jesh i vogël që nëna e ushqente një gjarpër të tillë. Ai dilte nga një vërë muri dhe aty i hidhej ushqim: bukë, djathë, lëngëra etj. Hante e pastaj futej përsëri në vërë».

Në shumicën e rasteve, sipas besimit popullor dhe sipas praktikës, asnjë pjesëtar i familjes, i shtëpisë nuk e dinte se ku rrinte gjarpri i shtëpisë dhe as e shihnin ndonjëherë me sy, po qenia e tij në shtëpi merrej me mend, pavarësisht nga fakti real, që në shumicën e shtëpive të fshatit s'kishte gjarpërinj. Ai që e dinte dhe e kishte parë, qoftë edhe rastësisht, vitoren e shtëpisë së tij, nuk duhej t'i tregonte njeriu; një veprim i tillë konsiderohej mëkat, vitorja e shtëpisë mund të ikte apo mund të bëhej e paaftë për t'i sjellë mbarësi shtëpisë në njerëz e pasuri. Në Jug e në Veri tregojnë se kur ndonjëri ka vlarë ndonjë gjarpër në shtëpi, aty kanë ndodhur fatkeqësira, ka vdekur i zoti i shtëpisë, u është djegur shtëpia, ka ngordhur kau i hullisë (i lëvrimit të tokës), e ndonjë fatkeqësi tjetër.

Besohej se pasuria dhe mbarësia në shtëpi varej nga aftësia ndikuese e vitores a e bollës. Ndodhte vitorja e mirë, me aftësi të mëdha demoniake e shtëpia bënte përpara, toka prodhonte, shtoheshin bagëtitë e shtëpisë; shtëpia bëhej me shumë meshkuj, nuk kishte vdekje, as të natyrshme as të panatyrshme. Kur kishte ndonjë shtëpi me mbarësi e përparim në njerëz e pasuri e që dilte përmbi të tjerat në fshat, thuhej: «Ç'vitore që ka kjo shtëpi!» «U ç'bollë (a ç'orë) që ka kjo shtëpi!». Kur ndonjë shtëpie i ndodhnin fatkeqësi në njerëz e në kafshë e varfërohej nga ana ekonomike, thuhej se asaj shtëpie i ishte ligështuar vitorja (a bolla). Kështu pra në këtë rast fenomenet e jetës familjare shpjegohen me shkaqe të mbinatyrshme, që kanë të bëjnë

me gjendjen e gjarprit të shtëpisë, e jo me kushtet e jetës shoqërore reale.

Vitorja a bolla e shtëpisë thuhej se ishte e truallit, ishte e shtëpisë. Edhe kur shtëpia braktisej, thuhej se në muret e shembura të saj rrinte vitorja, rrinte gjarpëri i shtëpisë; ai ishte ruajtës, ishte mbrojtës i truallit; një truall pa gjarprin e vet nuk ishte për banim. Besimi që edhe në muret e shembura kishte gjarpër të shtëpisë, shpjegohej me faktin se në vende të tilla të braktisura shihen shpeshherë gjarpërinj që ngrohen në diell, e kjo ndodh nga fakti se në vende të tilla gjenden banesa të qeta e të përshtatshme për ta, për t'u mbrojtur nga të nxeh-tët e verës, nga të ftohtët e dimrit dhe nga armiqtë e mundshëm; këtu gjejmë me lehtësi ushqim, duke ngrënë gjallesa të ndryshme të vogla që shkojnë të strehohen aty.

Në disa raste besohej se, kur njeriu ndërtonte një shtëpi të re, gjarpri i shtëpisë dilte nga shtëpia e vjetër e hynte në shtëpinë e re. Ja një shembull nga malësitë e Tiranës: «Në Bendë e Tomadhe të Tiranës kanë besim shenjtërie «për bollat». Këto nuk i vrisnin e as nuk i mallkonin, se e kishin për keq vrasjen e mallkimin e tyre, përkundrazi, kur i shihnin, u flisnin fjalë ledhatuese... kur kanë shitë shtëpinë e parë e kanë shpërngulë plaçkat në një shtëpi tjetër, po në këtë lagje, ku banon edhe sot ajo familje, janë parë dy bolla të mëdha që kanë dalë nga shtëpia e parë, dhe, mbasi kanë kaluar nëpër kopshtet e familjes Zina, janë futë në atë shtëpi ku është vendosur kjo familje. Plaka e shtëpisë, Malja, kur i ka parë, u ka dalë përpara dhe i ka ledhatuar me fjalë. Dy bollat janë futë në një brimë muri brenda hajatit të shtëpisë së re. Në Shëngjergj është besimi se bollat janë rojë e shtëpisë e sjellin mbarësi në familje.»²³

Në mënyrë të dukshme deri vonë ruheshin mbeturinat e kultit të gjarprit të shtëpisë, ashtu siç del dhe nga sa është shqyrtuar më lart, por aty-këtu, ndonëse në një mënyrë më të zbehtë e të transformuar, ruhej dhe kulti i gjarprit në përgjithësi. Nga të dhënat e ekspeditave të autorit dhe të materialit arkival del se në vise të ndryshme të Shqipërisë, në Veri e në Jug, jeton kujtimi i tabusë (i ndalimit): të shihen gjarpërinjtë, të preken gjarpërinjtë, të mbyten gjarpërinjtë²⁴, duke e konsideruar një veprim të tillë mëkat e me pasoja të rënda fatkeqësish për atë që prek a mbyt gjarprin. Dihet se në përgjithësi i mbytnin gjarpërinjtë që takoheshin në natyrë e si tabu mbytja e tyre ruhej vetëm në pak njerëz me moshë të vjetër, ose vetëm në kujtimet e tyre.

Që kulti i gjarprit të shuhej shpejt, si shfaqje e përgjithshme, ka ndikuar dhe propaganda e klerikëve kristianë që dënonte çdo rit e kult pagan, që nuk i shkonte përshtat dogmës kristiane. Informuesit (fshatarë të moshuar) tregojnë se fretrit e jezuitët u thoshnin: «Gjarprin kudo që ta gjeni, duhet ta mbytni, qoftë në shtëpi, qoftë jashtë (larg saj)». Kristianizmi dihet se gjarprin e ka si personifikim të shejtanit, pra, kulti i gjarprit në malësorë binte në kundërshtim me dogmën kristiane. Me-

23) A. Keta, *Besime të kota*, AE, f. 14-15.

24) Në Mirditë e në disa krahina të tjera thonë se, po të mbytësh një gjarpër, të nesërmen të dalin tre përpara e të zenë rrugën. Thonë se, po të mbytësh një gjarpër, nuk mund të flesh rehat natën, se të del në ëndërr. Diku e shpjegojnë mbytjen e gjarprit me fatkeqësi në prodhimi bujqësore e në bagëti.

gjithatë kulti i gjarprit është ruajtur, se për jetën e fshatarit, me sa duket, ky kult, duke qenë i përbashkët për gjithë shqiptarët, ishte më i padëmshëm se dogma kristiane që i skllavëronte shpirtat e njerëzve, që fuste përçarje midis njerëzve me besime të ndryshme, ose dhe veçime e persekutime të njerëzve që nuk respektonin dogmën fetare.

Besa me gjarpërinjtë është një aspekt i veçantë i këtij kulti. Në Malësitë e Veriut, sidomos në Malësi të Madhe, në Dukagjin e në Nikaj-Mertur etj. ekzistonte zakoni që në pranverë të kryhej një rit i lidhjes së besës me gjarpërinjtë. «Me i pa tre toksa bashkë në Dukagjin, nuk të lanë pleqtë me i mbytë, pse ashtë keq. Në ma të parin gjarpër që ndeshim në ditë të pranverës, duhet me lidhë besë tuj thanë këto fjalë: Tosk, po lidhim besë ndër vedi, t'i mos me më xanë mue askurnji rob shtëpijet, e unë, kudo të ndeshi ty, mos me të mbytë». Kostari para se të shtjerë kosën në livadh, do t'u flasë toksave këto fjalë: «Në kjosh toks, në këtë livadh, prapou sa të kosit barin, pse kem besë ndër vedi, mos më të mbytë unë ty, as mos me më zanë ti mue.» Në këtë rast kemi të bëjmë me gjarprin si personifikim, si zotërues e mbrojtës i tokës dhe i pjellorisë së saj. Ruajtja e këtij kulti bashkë me ritet përkatëse ka të bëjë dhe me frikën nga të kafshuarit e gjarprit, kur e ndesh gjatë punës.

Me interes është besimi, sipas të cilit koka e gjarprit si hajmali i mbron fëmijët nga sëmundjet e nga syri i keq. Nganjëherë si hajmali bëjnë jo kokën e gjarprit, por lëkurën që e lëshon vetë gjarpri kur e ndërrojnë. Në Myzeqe, në Tomoricë e krahina të tjera, thuhet se kokën apo «bririn» e gjarprit ua varin në qafë fëmijëve, për të mos u ngrënë nga syri i keq dhe trimave të pushkës, për të mos u kapur nga plumbat e armikut²⁵. Në Myzeqe dhe Tiranë e përdorim lëkurën e gjarprit, gjakun e gjarprit e diku kokën si hajmali kundër sëmundjes së tokës (epilepsisë)²⁶. Në Malësi të Tiranës ekzistonte një rit interesant, sipas të cilit me anën e gjarpërit i jepej mençuri fëmijës. Riti ishte ky: Merrnin një kakzogëz të vogël (gjarpër nga ata të padëmshmit, bullar) dhe ia fushnin fëmijës në gojë. Mbasi e mbante pak, ia qisnin dhe e hidhnin në tokë. Kakzogëza sipas besimit popullor, hynte në punë edhe për t'i bërë të mënçura si zonja shtëpie e nikoqire të mira vajzat, kjo si shprehje e një botëkuptimi patriarkal. Për qëllimin e fundit e merrnin kakzogëzën dhe ia sjellin vajzës për qark mesit tre herë²⁷.

Në disa raste ritet e besimet në lidhje me gjarprin kishin të bënin me mbarësi në shtëpi, në jetën familjare e prodhimtari bujqësore e blegtorale. Bile kishte dhe ndalesa në lidhje me ngarjen e gjarpërinjve me arsyen se një veprim i tillë shkaktonte dëm në bagëti a në breqete. Në lidhje me këtë të fundit kishte dhe shumë eufemizma të lindura nga frika që kishin besimtarët për të zënë në gojë emrin e gjarprit, prandaj dhe e kanë quajtur «toka», «dheu», «ai i dheut» e kështu me radhë²⁸. Malësorët, kur mbjellin misrin, thonë: «O i zoti i

25) J. Nushi, *art. cit.* fq. 324; shih dhe «Besime të popullit të Tiranës» në «Diturija», 1928, Nr. 4; f. 146.

26) J. Nushi, *art. cit.*, fq. 324. Material në lidhje me kokën, bririn, lëkurën e gjarprit të përdorur si hajmali kemi mbledhur dhe në ekspeditat tona në vise të ndryshme.

27) *Besime të popullit të Tiranës*, «Diturija», 1920, Nr. 4, f. 148.

28) E. Çabej, *Disa eufemizma...*, f. 75-76.

arës, lëshoja tokën farës.»²⁹ Pra, i luteshin gjarprit, që konsiderohej si i zoti i tokës, që t'ua lëshonte tokën për ta punuar. Mendojmë se këtu kemi të bëjmë me një kult të lashtë të tokës, demon i së cilës është gjarpri, fenomen që e ndeshim dhe në popuj të tjerë të botës. Në këtë rast demonit i bëhej lutje për pjellori toke, si zotërues i së cilës ishte ai.

Besohej se për mbarësi në njerëz, në shtëpi e prodhimtari të mirë bujqësore e blegtorale është mirë të kesh në shtëpi «brirë» gjarpri a kokë gjarpri. Këtë besim e ndeshim në Myzeqe³⁰, në Tomoricë e në krahina të tjera të vendit tonë.

Është me rëndësi të shënohet fakti se kudo te shqiptarët bëheshin rite në disa festa tradicionale të vitit, si për Ditën e Verës (një mars) ku lidheshin gjarpërinjtë, për llazore ku dëboheshin gjarpërinjtë, ose për Shëngjergj, ku bëheshin rite magjike të ndryshme me kokë gjarpri, me lëkurën gjarpri, apo shqiptoheshin formula të ndryshme magjike drejtuar gjarpërinjve. Në Prizren shumë elemente të llazoreve kanë të bëjnë me rite magjike lidhur me gjarpërinjtë, si djegien e tyre etj. Mendohet në përgjithësi se këto kanë origjinë totemike, ashtu siç e ndeshim dhe në popuj të tjerë indoevropianë, ku gjarpri na del si kafshë kulti dhe me të tilla tipare³¹.

Rite me gjarprin për pjellori e mbarësi në festa të ndryshme të stinës së pranverës gjejmë në vise të ndryshme të banuara nga shqiptarët. Në Rrafsh të Dukagjinit (Kosovë), kulti i gjarprit të shtëpisë është ruajtur i fortë. Gjurmë interesante të kultit të gjarprit gjejmë në rrethet e Shkupit³². Më 22 mars bëhen pelegrinazhe (si festë pranvere) ku ngjiten në Malin Zmijarnik (afër Shkupit), aty kapin gjarpërinj dhe i bëjnë të rrëshqasin mbi rroba dhe, duke kryer këtë rit, shpresojnë të kenë fëmijë. Pra, këtu kemi lidhje midis kultit të gjarprit dhe pjellorisë së gruas, rit ky shumë i lashtë dhe me origjinë të qartë totemike.

Gjarpri në besimet popullore në gjithë truallin e banuar nga shqiptarët na del si mbrojtës thesaresh të fshehura nën tokë. Në Veri ky shpeshherë na paraqitet këtu dhe me emrin e orës, duke e quajtur «orë rojë» e thesarëve që, sipas besimit popullor, gjenden në gërmadha. Është me interes të përmëndim një thënie të Hahnit, sipas të cilit «toskët besojnë se thesarët i ruajnë gjarpërinj me fletë, të cilët nxjerrin zjarr nga goja»³³. Mendojmë se kjo thënie është një fosile e ardhur nga lashtësia, për të cilën do të flasim kur të bëjmë fjalë për kuçedrën, meqënëse në këtë formë na paraqitet përbindëshi i lashtë në formë kuçedre, që e ndeshim në popuj të ndryshëm të botës. Duhet vënë në dukje se në këto raste na del me attribute të një hyjnie të tokës; është zotëruesi i saj, prandaj ruan dhe vlerat e futura në të.

29) E. Çabej, *po aty*, f. 75-76.

30) J. Nushi, *art. cit.*, f. 324.

31) S. Zečević, *Kult zmije kao komponent lazarije*, «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije». X, 1970, f. 137-138.

32) M. S. Filipović *Kult zmije u okolini Skoplja*, «Miscellana», Beograd, 1937, f. 138-149.

33) J. G. Hahn, *vep. cit.*, f. 162.

Paraqitjen e orës në pamje të gjarprit e ndeshim në shumë raste në folklorin popullor shqiptar, në përralla, në legjenda e më shumë në rapsoditë e ciklit të kreshnikëve. Aty gjarpri prej të cilit kreshniku kishte shumë frikë kthehet menjëherë në një vajzë e nga kjo ai kupton se ajo kishte qenë ora. Gjarpri na paraqitet si shërues plagësh, si këngëtar e në forma të tjera në shërbim të kreshnikëve³⁴. Siç del nga materiali i shqyrtuar më lart, kryesor është kulti i gjarprit të shtëpisë dhe më i zbehtë është kulti i gjarprit në përgjithësi. Megjithatë mendojmë se në këto aspekte e dëshmi të ndryshme duhet të gjejmë shtresa të ndryshme në lidhje me këtë kult, që nga ato më të lashtat e deri te shtresat e ndryshimet më «të reja».

Në popull ndeshet edhe besimi se gjarpri është personifikimi i shejtanit. Dihet se një besim i tillë është interpretim i kristianizmit, që është përdorur për dy qëllime në propagandën e klerikëve: së pari, për të shpjeguar me gjëra konkrete kundërvënien e perëndisë kristiane, shejtanin, dhe së dyti, për të zhdukur mbeturinat e atyre kulteve me origjinë të lashtë, që ruante populli ynë e që binin në kundërshtim me dogmën kristiane.

Në kisha të ndryshme të Shqipërisë, në Jug e në Veri, që nga ato mesjetare e deri tek ato të shek. tonë, në piktura të ndryshme ndeshim këtë pamje: Shën Gjergji në kalë mbyt përbindëshin-gjarpër me heshtë a me shpatë. Dihet që kjo figurë është simbol i fitores së kristianizmit kundër kulteve vendase. Megjithatë në shumë raste kultet vendase vetëm sa janë mbuluar me një cipë kristiane; ndërsa në brendi kanë mbetur, sigurisht duke u transformuar e ndryshuar në përshtatje me kushtet e reja historike, ashtu siç ka ndodhur dhe në popuj të tjerë të Ballkanit e të Evropës në përgjithësi³⁵.

Me interes për shqyrtimin tonë është dhe legjenda mbi djalin-gjarpër. Këtë legjendë e gjejmë në forma të ndryshme në vise të ndryshme të Shqipërisë, por ne po e tregojmë ashtu siç na paraqitet në një legjendë në vargje të mbledhura në breg të Matës e nga banorë me origjinë nga Malësia e Madhe. Një grua, pas 9 vjetësh martesë, bën një fëmijë-gjarpër. Kur rritet, ky fëmijë i çuditshëm kërkon të martohet me të bijën e mbretit. Prindërit e tij detyrohen ta lypin këtë vajzë për djalin, por mbreti ua jep vetëm, po të shtrojnë me florinj një rrugë 7 sahat të gjatë. Rruga u bë ashtu siç deshi mbreti. E ëma e djalit çuditej se si e bija e mbretit tregohej e kënaqur nga martesja me një gjarpër. Po, në të vërtetë, ai s'ishte i tillë; natën kthehej në një djalë të bukur të pashoq. E ëma i zë një natë papandehur cipën e gjarprit-djalë dhe ia djeg që të mos kthehej në gjarpër, por djali me t'u djegur cipa vdes³⁶. Siç na del nga këto dëshmi (si kjo që u paraqit më lart ka dhe të tjera), këtu kemi të bëjmë me një nga format e paraqitjes së totemit si shndërrim nga gjarpër në njeri e nga

34) Q. Haxhihasani, *Këngë popullore legjendare*, Tiranë 1955, f. 191 dhe f. 302-303. Këtu nuk u zgjata shumë në analizën e orës së kthyer në gjarpër, meqenëse për këtë figurë flitet në mënyrë të veçantë në një punim tjetër.

35) Shih në lidhje me këtë dhe R. Ferri: *Prilog poznavnja ilirske mitologjije*. «Anali god», Il Dubrovnik 1953, f. 419-429.

36) Q. Haxhihasani, *Këngë popullore legjendare*, f. 99-103.

njeri në gjarpër, elementë që i ndeshim dhe në fenomenet totemike të popujve të tjerë.

Shënojmë këtu se variante apo motërzime të legjendës në lidhje me «djalin-gjarpër» gjejmë dhe në territorin e Kosovës³⁷, në arbëreshët e Greqisë e arbëreshët e Italisë, gjejmë dhe në krahina të ndryshme të territorit shqiptar, gjë që dëshmon për një shtrirje të gjerë të këtij riti.

Për kultin e gjarprit të shtëpisë dhe gjarprit në përgjithësi na flet qartë dhe ornamentika popullore. Gjarpërinj ose vija spirale të lakuara në formë gjarpri i gjejmë të gdhendura në objekte prej druri, në gur, në baltë; në dru më tepër në zonat malore, ku është e zhvilluar blegtoria e malësorët blegtorë banojnë afër tyre. Kështu gjarprin të gdhendur në lahutë e gjejmë në Kuç, Hot e Triepsh të Malit të Zi, në Kelmend, në Kastrat, në Dukagjin, në Nikaj-Mertur e në Malësinë e Gjakovës; në këto krahina e gjejmë të gdhendur gjarprin dhe në shkopinj (kërraba), në furka, në djepa e në objekte të tjera të jetës familjare. Gjarpërin e gjejmë të qëndisur në disa raste në xhubletën e gruas së Malësisë së Madhe dhe në mbeturinat e xhubletës të ruajtura në Nikaj-Mertur, në Mertur të Gurit e deri në Iballë të Pukës. Edhe në krahina të tjera të Shqipërisë së Veriut e të Mesme e gjejmë të gdhedur gjarprin në objekte të ndryshme të jetës familjare. Në Jug gjarprin e gjejmë të gdhendur në shkopinj (kërraba) në furka, në pipa duhani dhe në cyle dyjare të barinjve në Labëri, në Therepel të Skraparit, në Tomoricë etj. Në Dukagjin e Mirditë gjejmë të gdhendur harkun spiral në dyert e shtëpive, që në origjinë është simbol i gjarprit. Gjarpërinjtë i gjejmë të gdhendur dhe në muret e shtëpive në Përmet, ku zakonisht dyert bëheshin me hark të gdhendur rreth derës dhe midis zbukurimesh të tjera dhe dy gjarpërinj në të dyja anët e derës³⁸. (Për të tilla zbukurime me gjarpërinj shih dhe figurat dhe skicat përkatëse 1,2,3,4,5,6,7).*

Duhet të shtojmë këtu se dhe në qëndisje të tjera përveç xhubletës, ndeshim jorrallë gjarpërinj të bërë në to, ose spirale në formë gjarpërinjsh³⁹. Mendojmë se edhe këto zbukurime në origjinë kanë të bëjnë me kultin e gjarprit në përfytyrimet mitike në lidhje me të. Pra, fillimisht, këto figura kanë qenë me karakter mbrojtës dobiprurës. Ta zëmë gjarpri në shkop, gjarpri në djep është përfytyruar si një shpirt-mbrojtës për mbartësin e tij. Në kohë të vona këto zbukurime kanë kaluar në funksione thjesht artistike, duke humbur kuptimin e tyre të vjetër.

Në lidhje me këtë le të kujtojmë etnografin e parë shqiptar, patriotin Shtjefën Gjeçovi, i cili shkopin që mbajti me vete për 30-vjet me radhë e kishte të gdhendur në formën e një gjarpri dhe këtë e kishte bërë, natyrisht, i frymëzuar nga simbolika e mitologjisë popullore shqiptare për gjarprin⁴⁰: ishte një imitim i shkopinjve me gjarpër që mbanin malësorët tanë.

37) D. Shala, *Martesa e gjarprit në letërsinë popullore shqipe*, «Dituria», 1, Prishtinë, 1971, f. 93-106.

38) Pano Tase, *Legjendë...*, AE, f. 141-142.

* Të gjitha skicat janë punuar nga skicografi Gjergji Martin.

39) Për këtë shih dhe M. E. Durham, *vep. cit.*, f. 127.

40) Shkopi i Shtjefën Gjeçovit ruhet në Muzeun Popullor të Shkodrës.

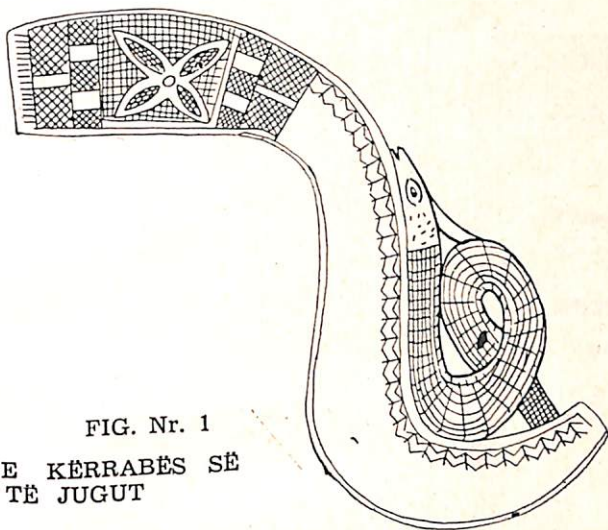


FIG. Nr. 1

DORZË E KËRRABËS SË
BARIUT TË JUGUT

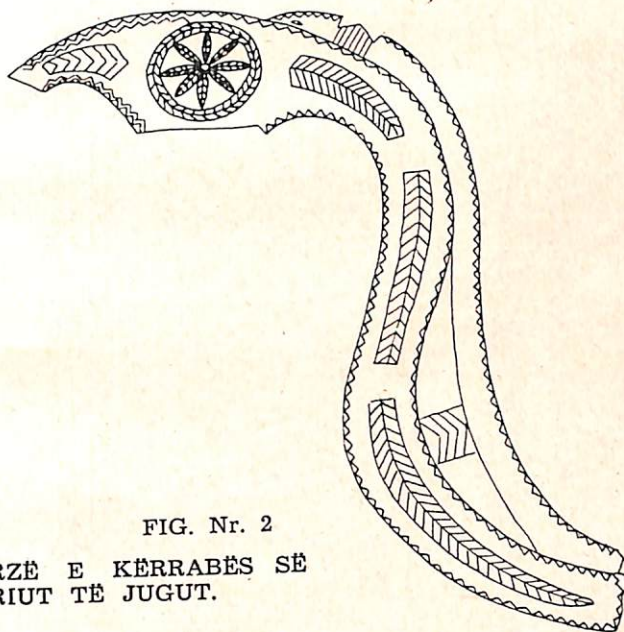


FIG. Nr. 2

DORZË E KËRRABËS SË
BARIUT TË JUGUT.



FIG. Nr. 3

ÇIBUKU NGA FSHATRRAT
E KORÇËS.

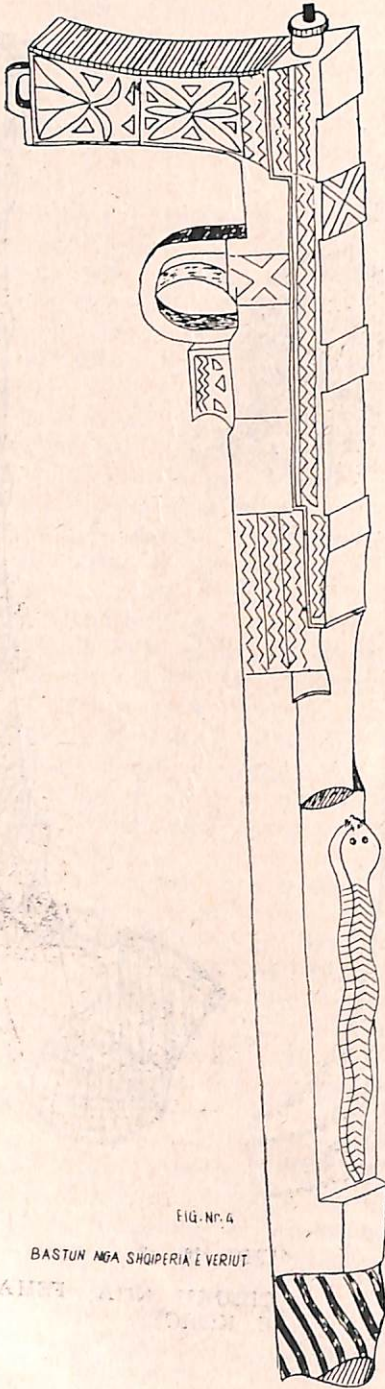


FIG. No. 4

BASTUN NGA SHOIPERIA E VERIUT

TARTAN



FIG No. 5

BASTUN NGA SHOIPERIA E MESME

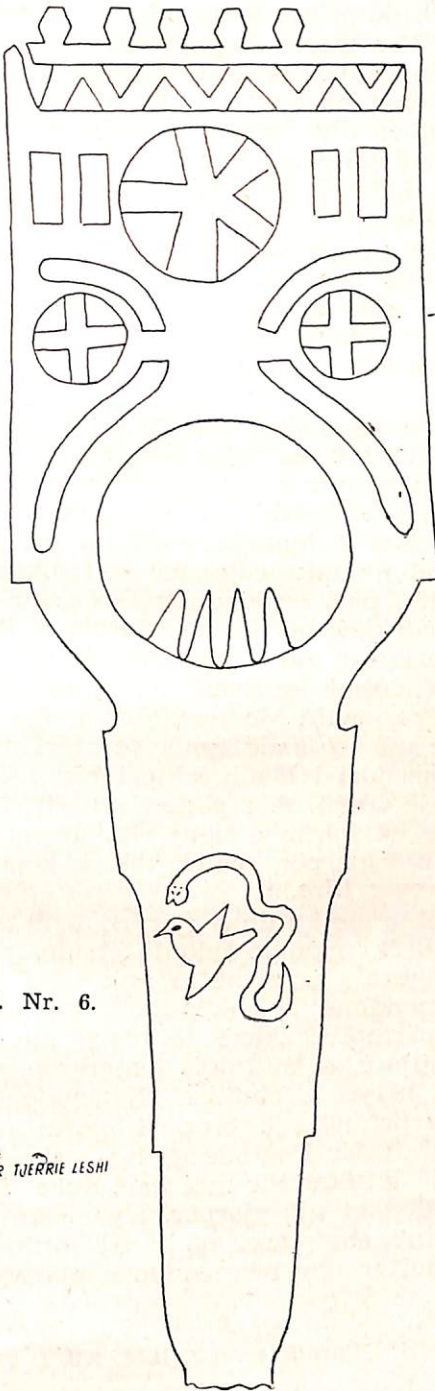


Fig. Nr. 6.

FURKE PËR TJËRRIE LËSHI
A LIRJ



FIG. Nr 7 GJARPËR NË DE-
RË TË SHTËPISË NË NJË
KULLË NË RRAFSH TË
DUKAGJINIT—KOSOVË

Në Dukagjin dhe në Labëri⁴¹ gjarprin e kemi ndeshur dhe në tatua-zhet që bënin burrat, në krah. Për trevën Bosnjë e Hercegovinë, Mal të Zi, Shkup etj. të dhëna me rëndësi për mbeturinat e kultit të gjarprit na jep dhe Ferri⁴². Meriton të vihet në dukje se ky autor na jep disa toponime për maja malesh që quhen dhe *Maja e Shëngjergjit* dhe *Maja e Gjarpërinjve*, ose që në mesjetë janë quajtur Maja e Gjarprit e më vonë janë ndryshuar në Maja e Shëngjergjit. Të tilla maja e kodra të Shëngjergjit a të gjarprit kemi dhe në Shqipëri; në këto toponime kemi dy shtresa me ide krejt të kundërta; paganizmi i përfaqësuar me gjarprin dhe Shëngjergji, që në mitologjinë kristiane është mbytësi i gjarprit, veprim që simbolizon mundjen e paganizmit e zëvendësimin e tij nga kristianizmi. Ferri, duke përdorur dëshmi gjuhësore, historike e etnografike, bën përpjekje për të bërë lidhje midis ilirëve e shqiptarëve për sa i përket këtij kulti.

Për kultin e gjarprit tek ilirët kemi disa dëshmi historike e arkeologjike, kemi dhe mendime nga autorë të ndryshëm në lidhje me të. Ky kult tek ilirët ishte shumë i përhapur e, aq më tepër, si një kult që kishte të bënte me vatrën familjare si kafshë ktonike shumë e rëndësishme e lidhur me kultin e të parëve të familjes, e lidhur me pjellorinë e tokës e të gruas. Të përmendim këtu legjendën e fenikasit Kadm dhe gruas së tij Armonia, të cilët, pasi erdhën tek ilirët, ku dhe vdiqën, vazhduan të jetonin pas vdekjes në formë gjarpërinjsh. Djali i tyre Iliriosi, heroi eponim i etnosit ilir, na del në trajtën e gjarprit; e pra, këtu lehtësisht mund të mendojmë se kemi të bëjmë me një totem më të përgjithshëm të ilirëve, ashtu siç na del nga kjo legjendë mitike⁴³. Le të sjellim këtu edhe një legjendë tjetër të afërt me të parën, të dhënë nga Plutarku. Aleksandri i Madh ishte i biri i Olympias, (kishte lindur në Epir, pra në një trevë që i përket etnosit ilir) dhe i një gjarpri⁴⁴. Duke u mbështetur në faktin e këtij riti, që na thotë se Aleksandri kishte si babë të tij një gjarpër, mendojmë se kemi të bëjmë me një element totemik të trevës ilire.

Në arkeologji dëshmitë në lidhje me kultin e gjarprit janë të shumta në gjithë trevën e banuar nga ilirët, ndonëse ndonjë studim përgjithësues në lidhje me objektet me figura gjarpri në to nuk është bërë, por në lidhje me këtë janë dhënë mendime të shkëputura, ku mbizotëron mendimi se ato figura (të gjarpërinjëve) kanë të bëjnë me kultin e gjarprit si mbrojtës i vatrës familjare, si mbrojtës i njerëzve, si simbol i pjellorisë. Po sjellim disa prej këtyre dëshmimeve. Një nga më interesante është paraqitja e një gjarpri në një brez të gjetur në varrin monumental të Selcës së Poshtme (afër Pogradecit) nga arkeologu Neritan Ceka⁴⁵. Aty na paraqitet një luftëtar ilir mbi kalë duke u ndeshur me armiqtë, pas shpinës së tij ndodhet një gjarpër. Ky na kujton orën (engjëllin mbrojtës) në mitologjinë shqiptare, që i rri gjithnjë mbas njeriut, bile ngadonjëherë e paraqitur dhe në pamjen e gjarprit, dhe e

41) Për Labërinë shih dhe: Rr. Zojzi, *Ditari i terrenit*, 1952, AE, f. 375-377.

42) R. Ferri, *art. cit.*, f. 419-429.

43) S. Lisicar, *Legenda o Kadmu i veze Libnida s Egejom i Jadranom*, «Ziva antika», 1953, Nr. 3, fq. 245-261. *Ilirët dhe Iliria*, Tiranë 1965, fq. 75:

44) CH. Picard, *Aigle et serpent*, «Starinar», n.s. 13-14, 1963, f. 4-6.

45) *Shqipëria arkeologjike*, Tiranë, 1971, f. 47 e shënimi përkatës 47.

mbron atë gjatë veprimeve të tij të vështira. Një objekt i tillë me gjarpër është gjetur dhe në nekropolin e Gostiljes, pranë liqenit të Shkodrës në Mal të Zi nga arkeologu Basler⁴⁶. Në qytetin ilir Dimal është zbuluar nga arkeologu B. Dauti një kokë gjarpri dhe këtu duhet menduar se kemi të bëjmë me një objekt kult⁴⁷. Në kalanë e Hollmit në Kolonjë është gjetur në një skulpturë qeramike, Armilla, me kokën e gjarpërit⁴⁸. Në lokalitetin e Qesaratit është gjetur truproja e një hyjneshe lokale të bollëkut. Kjo hyjneshe mban në dorën e majtë një shportë, rreth së cilës është mbështjellë një gjarpër⁴⁹. Gjarpërin e ndeshim dhe në monedhat e Labeatëve të zbuluara në Çinamak të Kukësit. Aty kemi të bëjmë me gjarpërinj të përfytyruar në anijet ilire; këtu gjarpri na del si shpirt mbrojtës i njerëzve në udhëtime detare. Me interes për mitologjinë ilire janë dhe përfytyrimet e gjarpërit në monedhat e Bylisit, Apolonisë, Dyrrahut, Olympias dhe Amantias⁵⁰.

Dëshmitë për gjarpërin në trevën e banuar nga ilirët dhe krahasimi i tyre me dëshmitë etnografike shqiptare flasin në të mirë të një vazhdimësie iliro-shqiptare të kësaj dukurie. Këtë mendim e përforcon dhe fakti se ultësirat bregdetare të 'trevës ilire'⁵¹ dhe të trevës shqiptare mesjetare kanë qenë shumë të pasura me gjarpërinj, dhe, ashtu si edhe në lashtësi, dhe gjatë mesjetës, kulti i gjarpërit ka pasur një bazë shumë të fortë në këto anë, bile jo vetëm në ultësira por dhe në male të trevës shqiptare të mesjetës. Për periudhën e mesjetës dëshmi me shumë interes na sjellin R. Ferri, Kulishiçi e autorë të tjerë.

Më duket se është i drejtë, për sa japin faktet, mendimi i autorëve të ndryshëm që e konsiderojnë këtë kult (për traditën ballkanike) paleoballkanik. Një nga studiuesit e këtij fenomeni është Kulishiçi, i cili të dhënat etnografike i ka krahasuar me të dhënat nga ilirët dhe këtë fenomen na e bie si paleoballkanik dhe që ndeshet dendur tek ilirët⁵². Duhet theksuar se për ruajtjen e këtij kulti nga lashtësia e deri në këta shekujt e fundit kanë ndihmuar në rolin e përforcuesit dhe huazimet reciproke në lidhje me këtë kult, siç ka ngjarë dhe për shumë fenomene të tjera. Bile, ndoshta, tipare të veçanta të këtij kulti janë të huajtura nga një popull fqinj te tjetri. Kjo është krejt e natyrshme dhe e shpjegueshme për popujt e Ballkanit që gjatë rrjedhës së historisë kanë qenë në kontakte të vazhdueshme midis tyre, bile shumë të dukshme kanë qenë dhe imigrimet e emigrimet e këtyre popujve brenda trevës ballkanike.

Ç'nxjerrim si rrjedhim nga studimi i kultit të gjarpërit të shtëpisë?

Kulti i gjarpërit në funksion të të parëve mitikë, ose dhe në tipare të një hyjnie të pjellorisë së tokës, në njerëz, me të gjitha këto veti

46) D. Basler, *Nekropolna velim ledinama u Gostilju*, «Glasnik Zemaljskog muzeja», Arkeologija, n. s. 24 — 1969, f. 9. Tab: XXV:

47) B. Dautaj, *La découverte de la cité illyrienne de Dimal*, «Studia Albanica», 1965, Nr. 2, f. 98, fig. c.

48) S. Aliu «Një qytezë e re ilire në Shqipërinë Juglindore, në «Konf. II St. Alb». Tiranë, 1969, vëll. 2, fq. 355, Tab. IV.

49) S. Anamali — H. Ceka, *Disa skulptura të pabotuara të muzeut arkeologjik-etnografik të Tiranës*, «B.U.S.H.T.»., 3, 1959, f. 83, fig. 11.

50) H. Ceka — *Probleme të numismatikës ilire*, Tiranë, 1967, kapitujt, sythët e tabelat përkatëse për Bylysin, Apoloninë, Dyrrahun, Olimpian dhe Amantian.

51) S. Kulišić, *Is stare srpske religije*, Beograd, 1971, f. 12.

52) S. Kulišić, *vep. cit.*, Beograd, 1970, f. 137-139 dhe 156.

me të cilat shfaqet te ne, ka të bëjë me mjedise ku mbeturinat e organizimit patriarkal të shoqërisë kanë qenë ruajtur të forta dhe kjo është shprehje e një botëkuptimi të tillë. Në qoftë se në një anë është shprehje e një qëndrese kundër asimilimit nga të huajt, në anë tjetër është shprehje e atyre rrethanave historike ku ka jetuar e është zhvilluar populli ynë, shprehje e pafuqishmërisë së tij, e një niveli të ulët të zhvillimit të forcave prodhuese të shoqërisë shqiptare, që ishte akoma e pafuqishme për të përballuar me mjete reale kushtet e vështira të jetesës.

Kulti i gjarprit të shtëpisë shtrihet, në mënyrë të barabartë në të gjitha trevat shqiptare, dhe në trevat jashtë Shqipërisë, të banuara nga shqiptarët, për aq sa janë dëshmitë e mbledhura (duke marrë për bazë gjithë të dhënat faktike nga shek. XIX e fillimi i shek. XX. dhe kryesisht të dhëna nga fshatra e krahina të caktuara); shtrihet në gjithë trevën e banuar nga ilirët.

Emrat më tradicionale të gjarprit të shtëpisë në treva të ndryshme të banuara nga shqiptarët na dalin: *vitorja* në Jug të Shqipërisë dhe deri në Shqipërinë e Mesme dhe te shqiptarët e Greqisë; *bolla*, emër më i rëndomtë i gjarprit të shtëpisë në Shqipëri të Mesme e në Veri deri në Kosovë. Në Veri përdoreshin dhe emrat *toksi e breva*.

Ky kult totemik ruan disa tipare që i takojnë rendit të gjinisë, veçanërisht duke u përfytyruar nganjëherë dhe si i afërt me një plakë, gjarpri i shtëpisë; qenia e tij në shtëpi duhet të dihet nga gratë; në veri emri i bollës është i rëndomtë dhe si emër gruaje ose si epitete që u vënë femrave, gjithashtu me personifikimin e saj në kuçedër, ashtu siç ndodh dhe për gruan, ruan tiparet që kanë të bëjnë me pjellorinë e gruas dhe në lidhje me këtë dhe shumë tipare totemike.

Por duhet thënë se ky kult në tiparet e tij më thelbësore ka kaluar në kult të fisit dhe kjo e gjen shprehjen e vet në besimin se bolla e shtëpisë a vitorja është faktor i rëndësishëm në shtimin e mashkullisë, shtim në prodhimtari bujqësore e blegtorale. Kjo gjen shprehjen e vet dhe në thënien se, po të mbytet gjarpri i shtëpisë, vdes i zoti i shtëpisë; një shprehje të tillë e gjen dhe në identifikimin e tij me orën e me draguan, dy figura të tjera mitologjike që janë mbrojtëse të familjes patriarkale të fisit dhe vazhdimësisë së tyre, mbarësisë në njerëz dhe pasuri.

Në kultin e gjarprit të shtëpisë shohim lidhje të ngushta me kultin e vatrës, animizimin e vatrës, pra ai na del si shpirt i vatrës, si shpirt i shtëpisë, qenia e të cilit na sjell mbarësi në shtëpi. Kulti i gjarprit të shtëpisë dhe i gjarprit në përgjithësi kanë një lidhje të pandashme dhe në këtë kuptim na paraqitet në dy rastet si shpirt i tokës, si zotërues i saj, pra si njëfarë hyjnie e saj; «është i tij trolli i shtëpisë». është e tij toka (që mbillet apo që është kullosë për bagëti). Ai është rojë e tyre. Pra, këtu kemi të bëjmë, ndër të tjera, dhe me tipare të demonit të pjellorisë së tokës.

Krahas me kultin e gjarprit të shtëpisë dhe, natyrisht, në lidhje të ngushtë me të e me funksionin e tij totemik e animistik, ruhet dhe kulti i gjarprit në përgjithësi dhe kjo shprehet në mbeturinat e tabusë për ta parë, për ta prekur (ose për ta ngarë) e aq më tepër për ta mbytur. Kjo shprehet dhe në besimet totemike të kthimit të njeriut në gjarpër e anasjelltas, shprehet dhe te përfytyrimet e tij në rolin

mbrojtës të njeriut në rrethana të vështira të jetës, në rolin e tij shëruës, si pengues sëmundjesh a fatkeqësish.

Paralelet e këtij kulti totemik të të parëve i gjejmë tek ilirët, bile, me sa na japin dëshmitë historike e arkeologjike, me tipare të përafërta funksionale me ato që na japin burimet etnografike të dy shekujve të fundit. Duke e parë këtë kult si fenomen indoevropian (nga tiparet e përafërta me të) dhe si fenomen universal, na bën të mendojmë njëherësh se këtu kemi të bëjmë me një kult të trashëguar nga koha e treva e banorëve ilirë, ose, për të qenë më të saktë, si një fenomen paleobalkanik, por që kultin më të fortë e ka pasur në trevën ilire dhe që prej andej është trashëguar, në rrugën e gjatë historike, deri te shqiptarët e sotëm.

GJINJTË E GRUAS

Ashtu si dhe në popuj të tjerë të Evropës, a të botës në përgjithësi, dhe te shqiptarët ruhet kulti i pragut të derës së shtëpisë ose, si mund të themi ndryshe, kulti i derës së shtëpisë. Sipas besimeve popullore, thuhej se nën prag të derës rrinë shpirtrat e të parëve, ose se aty rrinë orët; në ndonjë rast thuhej se aty rri gjarpri i shtëpisë. Në Berat e krahina të tjera të Shqipërisë thuhej se aty rrinë engjëjt mbrojtës ose se aty rrinë shpirtrat. Në lidhje me pragun e derës si rezultat i këtij kulti ka disa ndalime: në prag të derës të mos pijë njeri ujë natën, se shuplaket nga shpirtrat (orët a engjëjt); në disa raste ndalohej të rrinte njeriu në prag të derës⁵³. Nganjëherë thuhej se pragu i derës duhej kaluar me të kapërcyer e jo me të shkelur në të. Një nga shkaqet e ekzistencës së këtij kulti, siç e shpjegojnë etnologë të ndryshëm, është fakti se në kohë të lashta pragu i derës ishte vendi i varrimit të të parëve të familjes, pra i varrimit të të vdekurve⁵⁴.

Varrimin në vatër e ndeshim dhe tek ilirët në Bosnjë e Hercegovinë. Natyrisht, një arsye e fortë e ruajtjes, ndoshta që ka të bëjë dhe me origjinën e këtij kulti (si faktor ndihmës e përforcues), është fakti që dera është për njeriun si cak, si kufi ku fillon mbrojtja e tij në banesë nga armiqtë, kafshët e egra, agjentët e ndryshëm të natyrës që kërcënojnë jetën e njeriut; dera është vendi ku ndahet apo takohet njeriu me natyrën, me ambientin e jashtëm. Për këto arsye duhet gjetur dera, pragu i derës, porta e oborrit, si vend magjish; për ruajtjen nga e keqja shqiptari, ashtu si edhe popuj të tjerë indoevropianë, vinte hekura në derë, më tepër potkonj kali. Thuhej në besimet popullore, se shtrigat nën prag të derës fshihnin një enë dheu me melhem in e tyre të zi, me të cilin lyenin trupin para se të fillonin veprimtarinë e tyre si shtriga.

Ky kult na shfaqet në një masë të dukshme në zbukurimet që bëheshin në murin rreth derës së shtëpisë. Ato, natyrisht, në një kohë të lashtë kanë pasur karakter magjik mbrojtës kundër së keqes, kundër shpirtrave të këqija, për fatbardhësi në familje e mbarësi në prodhimtari e në përgjithësi në shtim pasurie. Kulti i pragut të derës na del

53) Veç të tjerash shih për këtë dhe: F. Ndocaj, *Bestytini*, AE, f. 4.

54) L. J. Shternberg, *vep. cit.*, f. 336

më tepër si një kult i shoqërisë patriarkale dhe kjo shprehet ndër të tjera dhe në faktin se me kultin e derës është i lidhur kultu i metaleve e kultu i forcës së burrit, në përgjithësi i shtesës e fuqizimit të shtëpisë në meshkuj. Këtë e vërejmë në disa figura burrash që bëheshin në derë e që i ndeshim në Malësi të Madhe, Berat etj., për mbarësi e fat në shtëpi⁵⁵, në ekzistencën e dorës së plakut të shtëpisë të bërë në derë, e që ka të bëjë me kultin e plakut si i parë i shtëpisë, shenjë kjo që simbolizon pozitën e tij zotëruese në familjen patriarkale e që kishte të bënte me mbeturina të forta të këtij sundimi patriarkal.

Nuk do të ndalemi në analizën e këtyre që radhita më sipër, por në një element tjetër që e ka origjinën te kultu i nënës si e parë e gjinisë.

Për disa gjurmë të matriarkatit në disa zakone të popullit tonë, si në fenomenin e mërkoshit, lehonisë së burrave, për virgjnat, për kthimin në gjini dhe disa shfaqje të ovunkulatit ka bërë fjalë etnografja A. Gjergji⁵⁶ në një punim të saj të veçantë e në analizën e këtyre çështjeve nuk do të ndalem. Në këtë rast do të përqëndrohem vetëm në ato kulte, rite, besime, mite që kanë të bëjnë me gjinjtë, gjëndrat e qumështit të gruas.

S'ka dyshim se kultu i gjinjve të gruas, si burim i qumështit të parë me të cilin është ushqyer dhe njeriu më primitiv, me të cilin ushqehet edhe njeriu modern në përgjithësi në disa muaj apo në vitin e parë të jetës së tij, ka arsyet e veta që të jetojë si mbeturinë deri në këia shekujt e fundit, kjo, natyrisht, në mjedise me mbeturina patriarkale.

Gjatë ekspeditave në Dukagjin kemi vërejtur se në disa shtëpi ishin skalitur në reliev të lartë anës derës sisë grash me zgjatje horizontale të majave (thithkave). Vërejtjet e mia i kam plotësuar dhe me të dhënat e informatorëve që më thanë se të tilla kishte pasur në disa dyer shtëpish të vjetra prej guri. Ata më thanë se ato bëheshin për të zburuar derën, por në disa raste të tjera me thanë dhe se ato bëheshin për mbarësi të shtëpisë, në njerëz e në pasuri. Të tillë gjinj të skalitur në gur, anash dhe sipër dyerve të shtëpive, i kemi ndeshur dhe në fshatra të Rrëzës së Tomorit (Roshnik e Dardhë) dhe, sipas shpjegimit të informatorëve, na dalin të bërë me të njëjtat motive si edhe në Dukagjin. Këtë fakt na e plotëson dhe ndonjë e dhënë tjetër për gjinj të derës në disa shtëpi të qytetit të Beratit, në fshatra të Rrëzës së Tomorit⁵⁷, në Labëri.

Në vise të ndryshme të Ballkanit gjejmë figura njerëzish të skalitura në dyer të shtëpive, gjejmë dhe trupore të veçanta antropomorfe, të bëra prej guri a prej druri⁵⁸. Mendojmë se dhe te shqiptarët, të tilla figura hyjnish prej druri duhen të kenë qenë pararendëse të

55) F. Ndocaj — *Bestytni*, Berat, 1963, f. 29-30. AE 247/15. Për Veriun janë konstatime direkte të autorit.

56) A. Gjergji, *Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*, B.U.S.H.T., (shkencat shoqërore), 1963 nr. 2, f. 284-289.

57) F. Ndocaj, *Bestytni*, Berat, 1963, AE, f. 29-30, In. 247/15.

58) Në muzeun e fshatit në Bukuresht përpara një banese primitive kam vërejtur një fetish në formë antropomorfe, që përfaqësonte (në origjinë) hyjninë mbrojtëse të shtëpisë, bërë prej druri.

skalitjeve në gur, siç ndodh në Berat e Dukagjin e në ndonjë vend tjetër. Kjo mënyrë shpjegimi përputhet me faktin se skalitjet në gur janë më të reja se sa përfytyrimet për këto hyjni mbrojtëse të shtëpive, sesa tradita e të bërit të këtyre figurave a figurinave në gur.

Mendojmë se këtu kemi të bëjmë me mbeturinat e ngurtësuarra e të ndryshuara në brendi të kultit të gjinjve të së parës së gjinisë, ushqyeses së parë të pasardhësve të saj. Natyrisht, me kohë, këto skalitje në dru a në gur kanë marrë funksione thjesht zbukurimi.

Etnografë të ndryshëm të tilla skalitje kulti i shpjegojnë si mbeturina të kultit të gjinisë amtare.

Për kultin e gjirit të gruas dhe kuptimin e tij me origjinë të lashtë kemi dhe në mjaft të dhëna të tjera etnografike për popullin tonë.

Vetë termi «gjini» në shqip ka të bëjë me lidhjet gjinore nga ana e nënës, e pra origjinën e ka nga fjala «gjini-gjinj», si gjendra të prodhimit të qumështit të gruas. Në të drejtën zakonore, kur themi se «jemi gjini bashkë», kuptojmë lidhjet gjinore nga ana e nënës, kur thuhet se «jemi të një gjaku», kuptohet afria gjinore nga ana e babës. Në Veri të Shqipërisë thuhet për lidhje të tilla gjinore dhe «lisi i tamlit»⁵⁹ dhe «lisi i gjakut», për të treguar respektivisht lidhjet nga ana e nënës dhe ajo e babës.

Dihet se për malësorët tanë, deri në fillim të këtij shekulli, një nga betimet më të forta ka qenë të betuarit në gjinjtë e nënës a «të lëshuarit be në gjinjtë e nënës», si: «për gjinjtë e nënës»/, «Pash gjinjtë e nënës!»; «Pasha(pafsha) gjinjtë e nënës!», «Pasha(pafsh) gjinjtë!» e të tjera si këto. Këto betime kanë të bëjnë thjesht me kultin e gjinjve të nënës, si simbolizuese të burimit të jetës dhe vazhdimit të gjeneratave njerëzore.

Është me interes të përmendet një fakt nga Drenica e Kosovës, që ka të bëjë me kultin e gjinjve të nënës të shkrirë me kultin e tokës⁶⁰. Në këtë informatë thuhet se njerëzve u ndalohej të rrihnin tokën me shkop; në qoftë se bëhej një veprim i tillë nga fëmijët (të rriturit nuk e lejonin një akt të tillë, por fëmijët mund ta bënin nga padija), quhej një mëkat i rëndë. Kur fëmijët shiheshin duke e rrahur tokën, u thuhej: «Mos e rrih tokën, se rreh gjinjtë e nënës së vdekur!» Kjo shprehje thuhej gjithnjë në të tilla raste, pavarësisht nga fakti se ata mund ta kishin nënën gjallë. Pra këtu del ideja, natyrisht e ngurtësuar, se siç është toka burimi i jetës për njeriun, ashtu është dhe nëna me gjirin e saj burimi i jetës. Duke shprehur fjalët «gjirin e nënës së vdekur», këtu kuptohet se kemi të bëjmë me kultin e të vdekurve, por jo në vijën e babës, por në vijën e qumështit, pra në vijën e nënës. Po të gjurmohet në vend ky tabu (ndalim), mendoj se këtu kemi të bëjmë me një besim shumë të lashtë, që lidhet me kultin e gjinisë, dhe, në lidhje të ngushtë me të, me kultin e nënës tokë.

Një fakt interesant dhe kuptimplotë në lidhje me mbeturina të kultit të gjinjve të nënës së parë të disa gjeneratave është një rit

59) Sht. Gjeçov, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër, 1933, f. 71.

60) I. Berhami, *Ritet e vdekjes në Drenicë të Kosovës*, AE, fq. 6.

vdekjeje, gjurmët e të cilit i gjejmë, ndonëse në praktika shumë të rralla deri në fillim të shekullit tonë në Drenicë të Kosovës⁶¹ dhe në fshatra të Alpeve të Shqipërisë Veriore⁶². Kur vdiste ndonjë plakë që kishte lënë pasardhës të shumtë, ose edhe të paktë, para se ta qisnin në varr, ose që para se ta nisnin për në varrim, i zbulonin gjinjtë dhe shkonin dhe e puthnin me radhë pasardhësit e saj: në fillim të bijtë e saj, pastaj të nipërit, stërnipërit e kështu me radhë; pastaj fillonin e i puthnin gjinjtë femrat: në fillim bijat, pastaj të mbesat e kështu me radhë, por në këtë rit nuk merrnin pjesë bijtë e bijave. Pra mendojmë se ky është një rit që simbolizon ruajtjen e kujtimit të vazhdimit të gjeneratave nga ana e nënës.

Në forma të ndryshuara e të degjeneruara këtë rit e gjejmë dhe në vise të ndryshme të Shqipërisë së Jugut dhe të Veriut. Në Myzeqe, kur nëna marton djalin, ditën e martesës i jep të pijë ujë djalit me një cep të këmishës së saj dhe i thotë: «Hallall qumështin që të kam dhënë!». Të njëjtën veprim bën edhe e ëma e vajzës kur e nis atë për martesë⁶³. Në Myzeqe njëherë moti, kur çupa e martuar nuk e donte burrin, i jepnin të pinte qumësht gjiri nga dy gra me gjë, që ishin nënë e bijë; po kështu i jepnin dhe djalit që nuk donte nusën⁶⁴. Me këtë veprim ritual besohet se do të hynte dashuria midis tyre. Në Mallakastër⁶⁵ dhe në Has⁶⁶ të Kukësit ditën e martesës, kur nusja hyn në derë (te burri), vjehrra do ta puthë tri herë në ballë e tri herë në gjinj, kjo natyrisht për mbarësi e trashëgimi.

Për kultin e gjinjve le t'i drejtohem edhe legjendës së murimit aq e njohur në Shqipëri⁶⁷, në Kosovë e në përgjithësi në Ballkan. Gruaja e murosur porositi që «gjirin e djathtë» t'ia lënë jashtë dhe me të të ushqehet fëmija i vogël i saj e kështu kalaja ka për të qëndruar e i biri do ta gëzojë, do të bëhet trim e të luftojë në të e të fitojë, siç këndohet në Shkodër e Mirditë, ose në një variant të Malësisë së Madhe, ku thuhet:

*Amanet burrë e kunetën
po ja u la një porosi:
për mua gjale hiq mos kini,
veçse cikën (gjinin) jashtë ma lini;
ka'i herë në ditë djalin këtu me pru,
cikën djalit me n'ia dhanë».
Asht punue kalaja e a parua,
sa fort djali kenka rritë,
cika nanës kurrë s'i ka shterë,
ajo cikë askurrë nuk shterrë,
njashtu thonë se a kenë motit⁶⁸...*

61) I. Berhami, *Po aty*, f. 6.

62) Shih për këtë dhe, F. Ndocaj, *Si jetojnë malësorët e Veriut të Shqipërisë*, 1948, f. 127, AE, 3/2.

63) *Dhënë gojarisht* nga etnografia Ll. Mitrushit.

64) J. Nushi, *art. cit.*, f. 30.

65) M. Xhemali, *Familja në Kurjan*, AE, Fier, f. 78.

66) *Dhënë gojarisht* nga etnografia A. Onuzi.

67) Q. Haxhihasani, *Këngë popullore legjendare*, f. 3-10.

68) Q. Haxhihasani, *Po aty*, f. 12-13 e tjerë.

Sipas besimit popullor, gjiri i nënës së murosur në kala, në urë a në objekt tjetër ndërtimi nuk shter kurrë. Ai është si simbol force e qëndrese të objektit. Në kala të Shkodrës dhe në kala a ura të tjera, për të cilat rrëfehen të tilla legjenda të murimit, rrjedh ujë në ndonjë vend në mure nga depozitat e shirave. Uji shkrin e merr me vete dhe gurët gëlqerorë e bëhet një çikë si i bardhë, si ngjyrë qumështi. Dikur besohej se ky ujë ishte rrjedhje qumështi nga gjiri i gruas së murosur që në kohët e vjetra. Këtë ujë shpeshherë e merrnin dhe «për derman», lanin gjinjtë me këtë ujë gratë që nuk kishin qumësht të mjaftueshëm për të ushqyer fëmijët e vegjël, duke besuar se kjo larje do t'u shtonte qumështin.

Në ciklin e kreshnikëve është mjaft e njohur legjenda e veprimit magjik të gjirit të femrës për t'u dhanë forcë kreshnikëve e për t'i bërë ata që të dilnin fitimtarë kudo. Ja disa shembuj: Muji (i ciklit të kreshnikëve *Muji e Halili*) tregon për nënën e tij kur ndodhej i mbyllur në shpellë: «E shkreta loke, â kenë një azgane gruaje qi veç deri njaty! Te se ma kur gatuate bukë i varte gjinjtë nëpër magje si dy calikë njize e u epte vap njenit e vap tjetnit përmbi sup e mbas shpinet.»⁶⁹

Kuptimplotë për kultin e gjinjve është tregimi se si zanat e bëjnë Mujin të fuqishëm me gji, me nga tri pika gji. Le të kujtojmë këtu se zanat në origjinë kanë disa tipare që na kujtojnë rendin e gjinisë, janë pra, një motërzim i amazonave që përfaqësojnë kohën e kalimit nga rendi i gjinisë në rendin e fisit. Muji, duke pirë tambël gjini nga zanat, nga një djalë shumë i dobët e i paforcë bëhet kreshnik:

*«Tamel gjiut Mujis për me i dhanë»,
tamel gjiut i kanë dhanë me pi,
me tri pika djalin ma kan ngi
e i ka falë zoti kaq fuqi,
sa me lujtë shkamin aty për bri.
«Kape gurin» zanat i kanë thanë.
Njimiokësh e ma guri ish kanë.
E kap gurin njimijokësh,
badjava peshue me duer e ka,
der m'nyje të kamës veç e nu mujt ma.
Njana shoqes atëherë i kanë thanë:
«Edhe do tamël Mujis me ia dhanë».
E ka marr tamlin Muji e e ka pi,
der në gju ai gurin e ka çue;
kenka ba si me kanë drangue.»⁷⁰*

Shembujt për një kult të tillë, e pra dhe për mbeturina të ngurtësuar në lidhje me kultin e gjinisë janë të shumtë, po do të mjaftohemi me shembullin e fundit, që ka të bëjë me figurën mitologjike aq të njohur në Shqipërinë e Veriut, atë të Mesme e në Jug deri në Tomor: kuçedrën. Kuçedra (për të cilën do të flas në një rast tjetër të

69) Q. Haxhihasani, *Këngë popullore legjendare*, f. 302.

70) *Po aty*, f. 129.

veçantë) në personifikimin e forcave të natyrës na ka transmetuar në vetvete dhe disa tipare të periudhës së kalimit nga sistemi i gjinisë në atë të fisit. Kjo figurë përfytyrohet në disa variante si një grua plakë me gjinjtë shumë të mëdhenj, sa i varen deri te këmbët; «kur është në punë të saj», siç e beson populli. Kjo nganjëherë gjinjtë e saj i hedh mbas shpine, kaq të gjatë i ka. Ajo lufton kundër armiqve të saj, dragonjve, duke i lagur me qumështin e gjinjve të saj. Pra, këtu qumështi i gjinjve na del si mjet shfarosjeje, si mjet lufte, me një forcë të tillë magjike, sa me mbytë dragonjtë.

Si rrjedhim i këtyre që thamë në lidhje me gjinjtë e gruas, na del se të gjitha variantet e këtij kulturi, në një formë a në një tjetër, kanë lidhje gjenetike midis tyre.

Duke u bazuar në analizën e të dhënave faktike, mendojmë se këtu kemi të bëjmë me mbeturina të kultit të nënës së parë të gjinisë, pra kemi të bëjmë me mbeturinat e ngurëzuara të kultit të hyjnisë mbrojtëse të gjinisë (që e ka origjinën tek e para e gjinisë), e konsideruar kjo si hyjni e mbarësisë, pjellorisë, hyjni e nënës tokë.

Është me interes të shënohet se në Maliq⁷¹ të Korçës, në Kamnik⁷² të Kolonjës, në Cakran⁷³ të Fierit e gjetiu janë gjetur nga arkeologët shqiptarë Frano Prendi, Muzafer Korkuti, Zhaneta Andrea, gjatë gërmimeve, figurina prej balte të pjekur në formë antropomorfe, ku dalin në dukje sisët dhe pjesë të tjera të trupit, karakteristike për femrën. Në përgjithësi këto figurina i takojnë epokës së neolitit e në disa raste dhe epokës së bakrit. Arkeologët i kanë shpjeguar këto si objekte kulturi, që kanë të bëjnë me gjininë amtare, me hyjninë grua si simbol i pjellorisë, simbol i nënës tokë.

Në stacionet neolitike, në trevën që u takon tokave të Jugosllavisë (pra brenda trevës ilire) janë gjetur disa figurina të tilla dhe janë analizuar në një artikull të veçantë nga D. Garashanin⁷⁴. Autorja këto figurina i lidh me kultin e gjinisë amtare.

MBI TË TRASHËGUARIT E EMRAVE VETJAKË

Emri vetjak, si anë funksionale, vlen për të përcaktuar me fjalë dallimin e një njeriu nga njerëzit e tjerë të rrethit shoqëror, për identitetin e tij si person. Por në të përfshihen dhe vlera të tjera me karakter shoqëror.

71) F. Prendi, *La civilisation préhistorique de Maliq*, «Studia Albanica», 1966, I, f. 260 dhe Tab. X a.

72) F. Prendi, S. Aliu, *Vendburimi neolitik në fshatin Kamnik të rrethit të Kolonjës «Iliria»*, 1971, f. 25 dhe Tab. IX, 2.

73) Muzafer Korkuti, Zhaneta Andrea, *Stacioni i neolitit të mesëm në Cakran të Fierit*, «Iliria» III, Tiranë, 1974 f. 74-75 dhe f. 101. Tab. XXIII, 5. Figurina të tilla nga stacionet e ndryshme neolitike si Cakran, Kamnik, Maliq e tjerë janë të ekspozuara në vitrinat përkatëse në Muzeun Arkeologjik-Etnografik të Tiranës. Për këtë shih dhe në «Shqipëria arkeologjike», Tiranë 1971, fig. 9, 19 e 20 dhe shënimet sqaruese për to: 9, 19 e 20.

74) D. Garašanin, *Religija i kult neolitiskog čoveka na centralnom Balkanu*, në «Neolit Centralnog Balkana», Beograd, 1968, f. 241-263.

Në vënien e emrit një fëmije jorrallë luan rol përcaktues rastësia; mund t'i vihej një emër mund t'i vihej një emër tjetër. Por ë mos harrojmë se thërrmijëza të rastësisë përbëjnë atë që quhet domosdoshmëri. Kjo duket më mirë kur i studiojmë emrat vetjakë në kompleks për kohë të caktuara, për krahina të caktuara, për shtresa shoqërore të caktuara. Në këtë rast emrat mund të shprehin ide të ruajtjes me forcë të traditës, ide që kanë të bëjnë me interesa klasore të caktuara, rrethana historike, mund të shprehin pikëpamje politike të caktuara, pikëpamje fetare, ide liberale e të përlules përpara kulturës së huaj dhe përçmim për atë që është thjesht shqiptare, shprehin formim ideologjik e kulturor të njerëzve.

Është e ditur që çdo njeri, si rregull i përgjithshëm, merr një emër që kur lind dhe atë e trashëgon deri në varr. Pra, për vënien e emrit përgjegjësinë gjithnjë e kanë prindërit dhe të afërmit e fëmijës. Emri vetjak, përveç si një shenjë dalluese midis njerëzve, ka dhe karakter të theksuar edukativ në shoqëri. Nga kjo rrjedh domosdoshmëria që ndaj vënies së emrave vetjakë të mbahet qëndrim kritik⁷⁵.

Forca e madhe e traditës, si në shumë fenomene të tjera shoqërore që kanë të bëjnë me familjen, edhe në përdorimin e emrave vetjakë, në zgjedhjen e tyre, luan një rol të madh.

Zgjedhja e emrave vetjakë për t'ua vënë fëmijëve të porsalindur, nuk është një çështje thjesht personale, po merr karakter shoqëror, përderisa njeriu jeton në shoqëri. Zhvillimi shoqëror e kulturor në kushtet e ndërtimit socialist në vendin tonë kërkon që në zgjedhjen e emrave vetjakë njeriu ynë të udhëhiqet nga pikëpamje e ide të reja me arsyttime të thelluara në lidhje me këtë çështje. Emrat që dikur janë futur me forcë nga fetë e ndryshme, në mënyrë sado të tërthortë, pasqyrojnë psikologji fetare; emrat e marrë nga vendet a gjuhët e huaja pasqyrojnë botëkuptim të përlules ndaj së huajës dhe tërthorazi përçmim për atë që është thjesht shqiptare. Kur kemi emrin e bukur shqip Drita, pse t'i vemë fëmijës emrin e huaj Luçia?!

Problemet në lidhje me emrat vetjakë janë të shumta, e ato mund të vështrohen në pikëpamje gjuhësore, historike, etnografike, sociologjike e disiplina të tjera shoqërore, por këtu shqyrtimi do të kufizohet në një problem të veçantë, siç është ai i trashëgimisë së emrave, pa u shpërndarë në probleme të tjera, qoftë dhe të karakterit etnografik.

Në rrafsh etnografik deri tani nuk është marrë ndonjë shqyrtim i veçantë në lidhje me emrat, ndërsa në rrafsh gjuhësor e historik ka disa kontribute të tilla⁷⁶.

75) Prindi në zgjedhjen e emrit për fëmijën duhet të niset nga kërkesat e shoqërisë sonë socialiste.

76) A. Kostallari, *Contribution à l'histoire des recherches onomastiques dans le domaine de l'albanais*, në «St. Alb», Tirana, 1965, Nr. 1, fq. 49. Th. Kacorri, *Një regjistër osmano-turk i vitit 1642-1643*; «St. hist.», Tiranë, 1966, 3, f. 165-173. Ll. Mitrush, *Kodiku i Manastirit të Shën Kozmait për kontratat e fejesave (kodiku si burim i onomastikës në krahinën e Myzeqesë)*, «Etnografia shqiptare III, Tiranë, 1966, f. 185-187». E. Giordano, *Fjalori i Arbëreshëve të Italisë*, Bari, 1963, f. 587-590 (Nomi propri di persona) — H. Boissin *Sprovë e përkohshme për një klasifikim të emrave të përveçëm*. «Konf. I. St. Alb». Tiranë, 1965, fq. 176-182 P. Daka, *Mbi disa veçori të formimit të emrave vetjakë në gjuhën shqipe*, «St. fil.», 1968, f. 137-157.

Në ditë të sotme fëmijëve të porsalindur në përgjithësi u vihen emra të traditës së vjetër shqiptare, emra me origjinë ilire, emra nga bimësia e objekte të ndryshme të natyrës, emra që tregojnë cilësi të sendeve a fenomeneve e kështu me radhë. Sot, pra, në zgjedhjen e emrit për fëmijën e tij prindi në përgjithësi udhëhiqet nga motive të reja, nga një botëkuptim e psikologji e re, të karakterit kombëtar, nga bukuria e emrit si tingëllim. Në qoftë se në lidhje me emrat vetjakë në shumicën e rasteve tradita vështrohet në mënyrë kritike, në disa raste nuk ngjan pikërisht kështu. Ka elementë nga ata më të prapambeturit e shoqërisë sonë që ende u vënë fëmijëve emra «tradicionalë», të shtyrë tërthorazi a drejtpërdrejt nga motive besimesh.

Sipas dëshmimeve që kemi në dorë nga shek. XIX dhe gjysma e parë e shek. XX, fenomeni i të vënit të emrave fëmijëve, të shtyrë nga motive të caktuara me origjinë besimesh, ka qenë shumë i rëndomtë. Pikërisht ky problem do të shqyrtohet këtu poshtë.

Emrat vetjakë që përdoreshin në të kaluarën mund t'i ndajmë në dy kategori: e para, emra me karakter fetar: kristian, të ritit ortodoks, pra me origjinë greko-bizantine e sllave; të ritit katolik, pra me origjinë latine e neolatine; emra islamikë, me origjinë turke a arabe; e dyta: emra të traditës së lashtë shqipe, emra që shpjegohen vetëm nëpërmjet ligjeve fonetike e kuptimeve gjuhësore të shqipes.

Është e qartë se emrat me karakter kristian e islamik janë përhapur te shqiptarët që në mesjetë e më përpara (për emrat islamikë ky fenomen u takon shekujve XV deri XIX), të imponuar në fillim nga pushtuesit e huaj, të cilët fenë e kanë përdorur si bazë ideologjike të synimeve të tyre skllavëruese e shfrytëzuese. Kur ata kanë dashur të imponojnë fenë e tyre, në radhë të parë kanë kërkuar ndryshimin e emrave vetjakë; kjo gjë është bërë jo vetëm nëpërmjet klerikëve kristianë a islamë, por edhe nëpërmjet vetë administratorëve të huaj ushtarakë e civilë. Këta emra kanë hyrë me forcë si kusht paraprak për disa të drejta minimale ekonomike e shoqërore; dëshmitë historike na tregojnë se shqiptarët, pa marrë emra islamikë, nuk merreshin në punë në shërbimet e garnizoneve turke, siç ka ndodhur në malësitë e Labërisë. Në Mirditë, për të marrë misër nga depot e Turqisë, sipas një liste të caktuar duhej ndërruar emri, kryefamiljari duhej të regjistrohej me një emër islamik. Edhe sot gjejmë në mbiemrat e mirditasve (bile në Orosh) emra turko-arabë si Elez, Alia, Xhaferi, Sinani (sot përdoren si mbiemra) që janë vënë mbi bazën e një detyrimi ekonomik. Këtë fenomen e takojmë edhe në shumë krahina të tjera të vendit tonë në Veri e në Jug. Në Nikaj-Mertur e Shpat të Elbasanit, për t'u shpëtuar persekutimeve të turqve dhe diskriminimit fetar, përdornin emra të fesë islamike, pavarësisht nga fakti se ata në të vërtetë nuk e kishin ndërruar besimin. Pas shpalljes së Pavarësisë disa fshatra të Shpatit të Elbasanit që njiheshin më parë si myslimanë e deklaruan veten të krishterë. Nga rrethana të tilla shtërngimi të kohës së Turqisë në Nikaj-Mertur e në krahina të tjera të Alpeve ishte krijuar tradita që fëmijës t'i vinin dy emra: një të krishterë si emërtim brenda familjes dhe një mysliman për komunikim në rrethin shoqëror e shtetëror.

Grupi tjetër i emrave vetjakë është me origjinë shqiptare që nga koha e paganizmit, e pra këta janë emra tradicionalë të mirëfilltë, deri-

vate të tyre, ose emra të rinj të formuar në përputhje me traditën kombëtare. Edhe këta mund t'i ndajmë në dy grupe: 1. në emra që janë me origjinë totemike dhe 2. në emra jototemike, por të marrë nga sende e fenomene të natyrës dhe të jetës shoqërore, ose nga cilësi të këtyre sendeve e fenomeneve.

Nga të dhënat e ekspeditave të bëra këto vitet e fundit në Kukës, në Malësi të Gjakovës (Tropojë), në Rrafsh të Dukagjinit (Kosovë), në Dukagjin, në Malësi të Madhe, Mat, Mirditë, Shkodër, Lezhë, Tomoricë, Berat, Labëri dhe nga të dhënat arkivale dhe të literaturës së botuar në lidhje me këtë problem për vise të ndryshme shqiptare, na del se të trashëguarit e emrave vetjakë për popullin tonë ka qenë deri vonë një zakon që është ruajtur me të gjitha tiparet dhe anët e tij më të qenësishme. Si rregull i përgjithshëm, në çdo krahinë i kishin të njohur e të caktuar emrat që do t'u viheshin fëmijëve të porsalindur. Në radhë të parë ishin emrat e gjyshërve, stërgjyshërve a të të parëve të fisit a vëllazërisë. Më i preferuar për djalin do të ishte emri i gjyshit. Në qoftë se vdiste një burrë dhe gruaja e tij në kohën e kësaj vdekjeje ishte me barrë, fëmija që lindte mernte emrin e babait të tij të vdekur. Kur vdiste një fëmijë, emrin e tij prindërit ia vinin fëmijës që lindte pas tij, natyrisht në qoftë se edhe i dyti ishte i të njëjtit seks me të parin. Në disa raste, sidomos kur prindërit ishin të rinj dhe kishin shpresë të lindnin disa fëmijë, emrin që kishte fëmija i vdekur ia vinin jo fëmijës që lindte pas tij, por të tretit (pas fëmijës së vdekur). Kur prindërit, të cilëve u kishte vdekur një fëmijë dhe, për arrsyje moshe ose sëmundjesh, nuk kishin shpresë që t'u lindte fëmijë tjetër, dëshironin që me çdo kusht emrin e fëmijës së vdekur ta merrte një fëmijë i porsalindur i të afërmve të tyre, sidomos nga ana e babës, por kjo lejohej edhe nga ana e nënës, mjafton që emri «të mos dilte jashtë gjakut e gjinisë së tyre». Prindërit e fëmijës së vdekur nuk lejonin në asnjë mënyrë që emrin e fëmijës së tyre (të të vdekurit) ta merrnin fëmijë jashtë vëllazërisë së tyre; një gjë e tillë ishte e ndaluar edhe nga rregullat morale të vendit, pa pyetur, pa marrë leje nga prindërit e fëmijës së vdekur. Le të kujtojmë për këtë dhe komedinë «14 vjeç dhëndër» të A. Z. Çajupit të botuar më 1903, ku Tana shkon e uron gruan që porsa ka lindur. Kur gruaja lehonë i thotë se vajzës që ka lindur ia ka vënë emrin Hënë, Tana skandalizohet, sepse fëmija i saj (i Tanës) që kishte lindur e vdekur 20 vjet më parë quhej Hënë. Ky reagim ndodh nga besimi i saj në faktin se bashkë me emrin i ka shkuar fëmija i saj i vdekur te një grua tjetër, gjë që për një prind me të tilla besime nuk mund të dëshirohej dhe as të pranohej⁷⁷.

Duke e marrë në lidhje me sa u tha më sipër, është lehtë për të kuptuar dhe një fakt të vënë re dhe të njohur shumë mirë te malësorët shqiptarë: ishte prirja që në disa raste t'u vinin fëmijëve të tyre të porsalindur emra personash shumë të përmendur për trimëri, burrëri, besnikëri, mençuri, emra njerëzish në zë. Ata mendonin se bashkë

77) Çajupi, *Vepra*, Tiranë, 1957, f. 122-123.

me emrin do të transmetoheshin te fëmija i tyre edhe vetëtitë e larta shoqërore të personit të përmendur me të njëjtin emër⁷⁸.

Le të shënojmë këtu se trashëgimia e emrave ruhej më tepër në vijën atërore e shumë pak në vijën e nënës. Kjo ka shpjegimet e veta: jeta me organizim patriarkal i jepte rëndësi vetëm shtimit në meshkuj dhe trashëgimisë së tyre, ndërsa elementi femër konsiderohej si i pavlerë. Pra, edhe në këtë drejtim femra ishte një qenie e poshtëruar si edhe në shumë drejtime të tjera.

Është fenomen i njohur në të gjitha krahinat malore e fushore të vendit tonë trashëgimi brez pas brezi i emrave të fisit nga gjyshi te nipi, te stërnipi e kështu pa mbarim. Dhe kjo ka lidhje me besimin se me emrin transmetoheshin nga brezi në brez edhe tiparet e frcra e paraardhësve të fisit apo njerëzve të përmendur, kusht pa të cilin nuk mund të mendohej ekzistenca e fisit në të ardhmen.

Kur e pyet një prind se pse fëmijës i vë emrin e gjyshit ose të një paraardhësi tjetër të tij, ai thotë se këtë e bën për të kujtuar e për të mos harruar të parin e tij. Por nga ana tjetër është dhe besimi i gjallë, se bashkë me emrin transmetohen dhe vetitë e të parit të tyre, ose i një njeriu të përmendur nga krahina e tyre (në qoftë se një emër i tillë i vihet fëmijës). Mendimin e sipërm e mbështet dhe ky fakt: mund të ishte një emër i bukur si shqiptar, si tingëllim, si ngjyrë natyrore a veti shoqërore që paraqet, por, në qoftë se këtë emër e mban një njeri i keq e i paburrëri, atë emër nuk ia vinin fëmijës, nga frika se trashëgimtari i tyre mund të bëhej i keq e i paburrëri si personi i rritur e i plakur që mban emrin në fjalë.

Natyrisht që trashëgimia e emrit lidhet dhe me pikëpamje të tjera të trashëgimisë në farefis nga brezi në brez e kjo ka të bëjë, duke shqyrtuar sipas besimeve popullore, në ruajtjen e veçorive e të kom-paktësisë së fisit në vazhdimin e gjeneratës. Në lidhje me këtë na flet shumë qartë një dëshmi e mbledhur nga Gjeçovi në Malësitë e Veriut e që thotë: «Gjaku thith gjakun», sipas fisit. Po të merren dy fëmijë prej dy fisesh, të merret një asht (kockë) nga varret e të parëve të njërit dhe një asht nga varret e të parëve të tjetrit; t'u shpohen dy fëmijëve nga një gisht që t'u dalë pak gjak, do të shohim se ashti i çdo njërit nga varret, sipas besimit popullor, thith vetëm gjakun e pasardhësit të tij e jo të fëmijës tjetër (jo pasardhës të tij)⁷⁹. Sado që kjo dëshmi e së drejtës zakonore është dhënë në formë anek-dote, si arsyetim midis Lekës e Skënderbeut, përsëri mendoj se ka vlerë dhe në lidhje me kultin e të parëve të vdekur, e marrë kjo në unitet me bashkësinë fisnore, me trashëgiminë nga brezi në brez, gjë që shprehet edhe në të vënit e të njëjtëve emra.

Për të shpjeguar rregullsinë e të trashëguarit të emrave në fis dhe emrave të njerëzve të përmendur na ndihmon dhe besimi që ruhej deri vonë në krahinat fshatare, më shumë në ato malore të vendit

78) Duhet shënuar se prindi jo të gjithë emrat e fëmijëve të lindur duhej t'i merrte nga paraardhësit e tij. Ai një, dy e deri tre merrte si emra vetjakë nga paraardhësit, ndërsa të tjerët i zgjidhte duke u nisur nga motive të ndryshme, midis të tjerash dhe nga emra njerëzish të përmendur. Këtu luan rol dhe mekanizmi i të shmangurit të përsëritjes së të njëjtit emër brenda vëllazërisë a farefisit.

79) Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër, 1933, f. 122.

tonë, sipas të cilit shpirti i njeriut që vdiste kalonte te një fëmijë që lindte në fisin e tij; ai shpirt, hije a frymë, mund të kalonte edhe te dashi, te kau a në çdo kafshë tjetër. Prej kafshës mund të dilte përsëri e të trashëgohej në njerëz të fisit, pra shpirti i të parit bënte një udhëtim në mënyrë të pambarim. Ata pleq e plaka besimtarë, shpeshherë tregonin se shpirti i filanit që kishte vdekur, me siguri, sipas tyre, kishte hyrë te filani me të lindur, se ky i fundit i ngjante shumë të parit në paraqitjen e jashtme (në fytyrë), në sjellje, në forcë e burrëri e kështu me radhë. Në disa raste thuhej se deri në shtatë breza shpirti i të vdekurit do të hynte patjetër te një pasardhës i por-salindur. Kuptohet se këtu kemi të bëjmë me besim animistike, «të transmetimit» të «shpirtit» në mënyrë të «përjetshme» nga një formë në një tjetër, nga një qenie në një tjetër, nga një brezni në një tjetër.

Ky besim është i lidhur ngushtë me mbeturina të marrëdhënieve patriarkale e farefisnore, përderisa kërkohet mbi bazën e besimeve popullore, që nëpërmjet emrit shpirti i personit të vdekur «të transmetohet doemos» në të afërm në shtëpi a në farefis. Si i tillë, ky përfytyrim është mbartës i shumë mbeturinave të dëmshme me karakter fetar e patriarkal në jetën familjare e shoqërore, në vetvete është një botëkuptim arkaik i mbartur që nga bashkësia fisnore primitive dhe si pasojë ai helmon ndërgjegjen e njerëzve, pengon të hyrët e botëkuptimit shkencor materialist mbi jetën dhe vdekjen e njeriut, por forcon idenë fetare «të kotësisë së kësaj bote».

Transmetimi i shpirtit të njeriut nga një person në një tjetër bashkë me emrin është i njohur në popuj të ndryshëm të botës. Bile, sipas dëshmive të ndryshme etnografike, emri në popuj të ndryshëm nuk merrej thjesht si emër, por merrej si pjesa më e rëndësishme e njeriut, si thelbi i qenies njerëzore. «Gjithë popujt evropianë — thotë Rhys, — besonin deri vonë që emri jo vetëm përbënte një pjesë të njeriut, por ishte pikërisht ajo pjesë, e cila quhet shpirt, frymë e jetës»,⁸⁰ Lenorman thotë se «në të gjitha besimet aziatike emri mistik vështrohej si një qenie reale dhe «e shenjtë», e cila sundonte qenien (ekzistencën) e personit me një forcë të jashtëzakonshme si mbi natyrën, po ashtu edhe mbi botën e shpirtave.»⁸¹

Ruajtja e emrit në shekuj konsiderohej kaq e rëndësishme për jetën pas vdekjes, sa në Greqinë e Vjetër, për shembull, emrat e klerikëve (paganë) gdhendeshin në pllaka metalike dhe lidheshin në fund të gjiut të Salaminës, për t'i ruajtur ata nga ndonjë zhdukje e mundshme.

Në Egjiptin e lashtë emrat e mbretërve i shkruanin në pllaka të gjata të veçanta, dhe atyre, si të ishin shpirtira të të vdekurve, u bënin flijime. Dhe në përgjithësi në Egjipt, «lumturia e të vdekurve», përveç të tjerash, varej nga fakti që për emrin e tij të ruhej kujtimi në tokë midis pasardhësve dhe në varr. Të fshihej emri i të vdekurit nga varri, ishte një krim i madh.

Edhe kristianizmi e islamizmi emrit i jepnin një rëndësi të madhe. Kështu fëmija bëhej anëtar i komunitetit përkatës, vetëm kur merrte emrin e atij besimi; emri ishte kushti i parë i përkatësisë në një besim

80) L. J. Shternberg, *vep. cit.*, f. 109.

81) L. J. Shternberg, *Si më sipër*, f. 109.

të caktuar. Klerikët ku shuguroheshin si të tillë ndërronin emrin, duke lënë të parin e duke marrë emrin e ndonjë «shejtori» e kjo bëhej në kuptimin e «mishërimit me të e në veprat» e tij. Është e qartë se këtë rregull kristianizmi e ka marrë nga kohët e lashta pagane, ashtu siç ka marrë edhe shumë elemente të tjera të tij, duke i përpunuar e duke u ndryshuar atyre kuptimin, në përkim me interesat e tij ideologjike, rrugë për të skllavëruar më lehtë njerëzit shpirtërisht.

Në drejtim të trashëgimisë së emrave do të shqyrtohen këtu në mënyrë të veçantë ata me origjinë të lashtë shqiptare, parakristiane e paraislamike, qofshin këta me origjinë totemike ose jototemike.

Trashëgimia edhe në të tillë emra vetjakë ndjek po atë rregull, ashtu si për emrat e këtij lloji në përgjithësi, por megjithatë këta ruajnë edhe disa vlera të veçanta.

Në Veri dhe në Jug të Shqipërisë janë të përhapur, sipas traditës, emra me origjinë pagane, emra të vjetër. Kështu kemi emrin *Zogë, Shegë, Gur, Mal, Lule-Lulja, Rrap, Ujk* (a *Ukë*), *Diell-a, Hënë, Buç* (a *Bush*) (Buç quhet edhe një lloj gjarpri) *Bollë*, e kështu me radhë.

Trevat ku janë ruajtur me shumicë këta emra me origjinë pagane, pra parakristiane (e paraislamike), janë Malësia e Gjakovës (Tropoja), Dukagjini dhe Malësia e Madhe. Në këto krahina të duket sikur këta emra konkurrojnë në sasi dhe me emrat kristianë dhe islamikë.

Këta emra vetjakë për këto zona mund t'i ndajmë në:

a. Emra nga sende e fenomene të natyrës; *Gur, Shkamb, Diell, Hënë, Male (Malja), Vetimë, Borë, Bjeshkë*;

b. Emra kafshësh e shpendësh: *Ujk, (Ukë) Ka, Dash, Pulë, Dre, Drenushë, Zogë, Vuk, Dashe (Dashja), Gjel, (dhe Gjeloš), Shpend, Zog, Sykë, (Sykja), Sokol, Buç, Gjerpër, Bollë, Shytan, Dac, Peshk*.

c. Emra bimësh: *Lule, (dhe Lula) Groshë, Shegë, Rrap, Mollë, Lul-Lulash*.

d. Emra cilësish: *Bardhe (Bardhoke), Bute, Sose, Vogël (Vogla Vokërr (Vokrri), Shkurt (Shkurtë), Mirash. Keq, (Keqe-Keqja), Mire-Mirja, Bardhoc, Çun, Kros, Bardh-Bardhosh*;

e. Emra të derivuar nga emra të tjerë, ose që nuk dihet se nga e kanë zanafillën: *Marash, Kacol, Ajdush, Cenë, Doç Prend* e kështu me radhë.

Për një kohë të gjatë emrat e vjetër vetjakë populli i ka ruajtur me dashuri e fanatizëm nga asimilimi prej emrave kristianë e islamikë, emra që janë bartës të ideologjive të pushtuesve të ndryshëm e që janë futur në popullin tonë me forcë më vonë. Kjo tregon qëndresë ndaj asimilimit, ndaj hyrjes së feve të pushtuesve të ndryshëm.

Në popull ekzistonte pikëpamja se emrat e traditës së lashtë shqiptare, që nuk janë as islamikë as kristianë dhe as të huajtur nga të huajt në kohë të vona, ishin me shumë vlerë, kishin shumë forcë për të bërë që të jetonte fëmija. Kur disa prindërve u lindnin, por nuk u jetonin fëmijët (lindnin, një, dy tre, katër dhe me radhë lindnin e vdisnin), ata i vinin fëmijës që lindte më vonë një nga këta

emra me origjinë pagane. Për këtë qëllim përdorshin shpeshherë emrat *Gur, Mal, Rrap*, që fëmija, sipas besimit popullor, të bëhej i fortë si guri a si mali, rrapit etj. që ai të mposhte çfarëdolloj sëmundjeje e fatkeqësie. Le të kujtojmë këtu se në dy rastet e para kemi të bëjmë dhe me kultin e gurit që është aq shumë i përhapur te shqiptarët, si në Jug ashtu dhe në Veri. S'ka dyshim, se vetë cilësitë e gurit, si fortësia, pesha, përdorimi praktik i tij nga njeriu, që në lashtësi e kanë bërë atë fetish, duke i dhënë cilësi të mbinatyrshme⁸².

Emrat vetjakë *Buç Bush* (një lloj gjarpri), *Bollë, Gjarpër* janë shumë të preferuar, sidomos në viset e Veriut të Shqipërisë. Këta emra i gjejmë në shumë raste edhe si emra vetjakë, edhe si llagapë. Këta emra kanë të bëjnë me kultin e gjarprit, për të cilin kemi folur në një vend tjetër, e pra, në njëfarë kuptimi, kanë origjinë totemike.

Shumë të përdorur, veçanërisht në Malësi të Gjakovës, në Dukagjin e në Malësi të Madhe janë emrat *Diell-a* dhe *Hënë-a*. Në Malësi të Madhe këta emra janë më të përdorshëm. Këta emra i gjejmë të praktikuar dhe në Myzeqe e vise të tjera të Jugut të Shqipërisë. Ajo që ka rëndësi është fakti se i gjejmë të përdorur në njerëz të të dy besimeve dhe në mënyrë të pakufizuar, por më shumë tek ata të ndikimit kristian. Mund të mendohet se emri *Hëna* do të jetë me ndikim turko-arab; nuk përjashtohet mundësia e një ndikimi të tillë, por jemi të sigurt se kultit i Hënës ka qenë shumë i fortë e në shumë drejtime te shqiptarët dhe ky, me sa na japin dëshmitë, është me origjinë të lashtë në traditën shqiptare. Këtë kult mund të themi se e gjejmë bile më të përhapur në zonat që ishin nën ndikimin kristian sesa në ato që ishin nën ndikimin islamik. Emri *Hënë* si emër njeriu në Veri të Shqipërisë s'ka dyshim se përdoret më tepër në popullsi të ndikimit kristian.

Në kompleksin e besimeve të popullit tonë për diellin dhe hënë dhe në lidhje me përdorimin e tyre në emra vetjakë mendojmë se kemi të bëjmë edhe këtu, ndër të tejtra, dhe në emra me origjinë totemike.

Edhe emri *Ujk, Ukë, Ujka, Uka, Vuk* është shumë i përdorur si emër vetjak në Shqipërinë Veriore. Rreth ujkut si një kafshë rrëmbëse ekzistojnë një tok besimesh e, duke mos u ndalur në radhitjen e tyre, po shënojmë vetë atë që ujku, në disa besime, na del në shqiptarë e malazez një kafshë totemike me origjinë indoevropiane⁸³. Pra si emër vetjak fjala ujk do të jetë doemos e ndikuar në origjinë nga elementi totemik i besimeve për të, ashtu siç ka ndodhur dhe në popuj të tjerë të botës.

Si emra vetjakë në popullin tonë përdoren edhe emrat e shumë

82) Le të kujtojmë në lidhje me këtë një rast mjaft interesant: deri në kohë të vona (nga fundi i mesjetës) jo vetëm në popujt primitivë e gjysmëprimitivë, por edhe në viset e Evropës flijimet bëheshin duke përdorur thika guri. Këtu kemi të bëjmë me fetishizmin e gurit si vegël shumë e lashtë në duart e njeriut, si armë gjahu e vegël pune, si vegla e parë e përdorur në flijime në lashtësi, vegël aq e lashtë, sa ç'është dhe zakoni i flijimeve, sa ç'është dhe puna me vegla të bëra nga njeriu e që e dallojmë atë nga bota shtazore.

83) Shih për këtë dhe: S. Kulišić, *Iz stare srpske religije*, Beograd, 1970, f. 20-27.

bimëve, por këtu do të shqyrtohet vetëm në mënyrë të përgjithshme ky fenomen. Në legjenda e besime të popullit tonë shpeshherë i gjejmë njerëzit të kthyer në drunj, në pemë, veçanërisht pas vdekjes.

Duke u bazuar në rregullsinë e mbeturinave totemike të dhëna nga Morgani, Teilori, Frezeri, Hajtuni e mitologë të tjerë, na del se në lashtësi, dhe te njerëzit primitivë të kohës sonë, ruhej i plotë besimi i tyre në prejardhjen nga një kafshë, bimë a objekt i caktuar i natyrës. Në një fazë më të vonë, kur fenomeni kthehet në mbeturinë, ruhet besimi se njerëzit (me të ndodhur) kthehen nga kafshë, bimë a objekte të natyrës në njerëz dhe anasjelltas. Së fundi në një fazë akoma më të vonshme, kur kjo mbeturinë zbehet si besim, siç ndodh me popujt e zhvilluar, atëherë ruhen vetëm legjenda e besimi për kthimin e njerëzve në kafshë, bimë a objekte të natyrës. Fazën e fundit të fenomenit e ndeshim dhe në rastin tonë, si për sa u përket emrave që shqyrtoam më lart, ashtu dhe për sa u përket bimëve që do t'i shohim shkarazi më poshtë.

Në Macukull (Mat), në vendin te Lisi në Grykë, kanë qenë deri vonë tri dardha të mëdha shekullore. Legjenda popullore thotë se ato tri dardha kanë qenë tri gra që lanin rroba në një burim aty afër e që u kthyen në dardha nga një mëkat që bënë.

Aty ku u varros Gjergj Elez Alia me të motrën (Gjergj Elez Alia i ciklit të kreshnikëve) mbiu një bli⁸⁴; aty ku u varros Nik Peta me Marën (sipas veprës së Gavril Darës së Ri: «Kënga e sprasme e Balës») mbiu një qiparis dhe një mollë e artë dhe ata në varr do të dashurohen derisa të thahet qiparisi dhe molla e artë⁸⁵, krushqit e Mujit dhe Halilit bëhen gurë dhe kuajt e tyre bëhen drunj⁸⁶. Te balada e Gjon Pretikës⁸⁷ thuhet:

*«Edhe u kapën gryka n'grykë
porsi motra me vëllan,
të dy plasën tue kja.
Ku ra Gjoni, bini ftoni,
aty çili lule ftoni,
Ku ra Blega, bini shega,
aty çili lule shega».*

Pra, të gjitha, këto që u përmendën më lart kanë të bëjnë në mënyrë të tërthortë me kthimin e njerëzve në drurë, gjë që ka të bëjë me mbeturinat e totemizmit.

Trashëgimi i emrave të bimëve, si emra vetjakë që kanë arritur në mënyrë origjinale nga koha e lashtë e deri në kohën tonë, nuk janë të ndikuar drejtpërdrejt nga totemizmi, por në mënyrë të tërthortë dhe kryesisht nëpërmjet kultit të të parëve, nëpërmjet besimit të transformimit të shpirtit nga brezi në brez dhe kalimit të tij nga një

84) Q. Haxhihasani, *vep. cit.*, f. 127.

85) Gavril Dara i Riu, *Kënga e sprasme e Balës*, Tiranë, 1955. f. 134.

86) Q. Haxhihasani, *Këngë popullore legjendare*, 1955, f. 132-140.

87) Q. Haxhihasani, *vep. cit.*, f. 63

formë në një tjetër në mënyrë të vazhdueshme e të pazhdukshme. Në ruajtjen e këtyre emrave në trashëgimi ka luajtur rol jo të vogël dhe adhurimi i kafshëve, bimëve, objekteve a fenomeneve të caktuara që konsideroheshin si gjëra «të shenjta».

Në ruajtjen e trashëgimisë së emrave nga brezi në brez natyrisht ka luajtur një rol të madh besimi animistik, besimi në transmetimin e shpirtit bashkë me emrin nga brezi në brez brenda fisit. Në lidhje të ngushtë me të parën një rol të madh në ruajtjen e emrave të trashëguar ka luajtur adhurimi i të parëve të vdekur të familjes a të fisit dhe kompleksi i besimeve që ka të bëjë me kultin e të parëve.

Njeriu i paditur «drejtohej për ndihmë» te të parët (te të parët e tij të vdekur) në ngushticat e jetës dhe shpresonte se me lutje e me flijime bërë atyre do të siguronte mbarësi në njerëz, në prodhimtari bujqësore e blegtori. Fatkeqësitë që i ndodhnin në jetë, i lidhte me mungesën e shërbimeve në lutje, ceremoni, flijime për të parët e tij të vdekur. Për fatkeqësitë që i ndodhnin thoshte se «po paguan kusuret e të parëve». Këto besime janë shprehje ideologjike e atyre kushteve shoqërore që e shtypnin dhe e skllavëronin njeriun shpirtërisht e materialisht, që nuk e linin t'i shihte fenomenet e ndryshme në një dritë të vërtetë, ato e pengonin në përpjekjet e tij për të ndryshuar realitetin shoqëror, në përpjekjet e tij për të ecur përpara drejt zhvillimit.

Trashëgimi i emrave të afërm nga brezi në brez është një shprehje e veçantë e fenomenit të animizmit, besimit në kalimin e shpirtit nga një trup në tjetrin, nga një brez në tjetrin bashkë me emrin e personit që e mban atë. Kjo na del si një formë besimi shumë e lashtë, po që ka pasur si elementë përforcues më vonë dhe fetë kristiane e islamike.

Në emrat e vjetër të traditës shqiptare në mënyrë të tërthortë ruhen dhe mbijetesat e jehonës së largët të besimeve totemike, në lidhje me kafshë, shpendë, bimë dhe sende.

Duke shqyrtuar problemin e të trashëguarit të emrave vetjakë, ne shohim, ndër të tjera, peshën e rëndë të një kompleksi besimesh që kanë të bëjnë me kultin e të parëve, peshë e rëndë e skllavërisë shpirtërore, që e ka bazën në nivelin e ulët të forcave prodhuese, në kushtet e vështira historiko-shoqërore dhe veçimin ndër male që ka kaluar populli ynë ndër shekuj, për të ruajtur qënien e tij si popull e për të dalë së fundi në arenën historike si komb i veçantë.

Të trashëguarit e emrave vetjakë nga brezi në brez sipas një rregulli tradicional, pa i vështruar ata në mënyrë kritike, duhet konsideruar, për kohën e sotme, si një shfaqje konservatorizmi, si një ndikim i njollave të së kaluarës në ndërgjegjen e njerëzve, i psikologjisë fetare, fisnore e patriarkale, i ndikimit të ideologjive të ish-klasave sunduese të së kaluarës dhe pushtuesve të ndryshëm dhe duhet luftuar. Të përdorurit e emrave të huaj në ditë të sotme duhet parë si një shfaqje e liberalizmit, si një përulje përpara ndikimit të huaj dhe tërthorazi si një përçmim për kulturën e traditën shqiptare.

Në zgjedhjen dhe përdorimin e emrave vetjakë duhet marrë për bazë ajo shtresë emrash që ka trashëguar kultura popullore shqiptare që nga lashtësia, ose që i ka përpunuar ajo gjatë zhvillimit historik

e deri në ditët tona, atë që na jep gjuha e pastër shqipe, e pasuruar dhe me emra të rinj e me përmbajtje të shëndoshë, por jo trashëgimitë thjesht fisnore, krahinore e fetare. Ne jemi për një unifikim në shkallë kombëtare të çdo gjëje pozitive që krijoi populli ynë në shekuj e që vazhdon të krijojë dhe në kushtet e ndërtimit socialist të vendit, duke përfshirë kështu dhe emrat vetjakë tradicionalë a të rinj që i përkasin fondit të artë të kulturës shqiptare. Jemi për një zgjerim e pasurim të fondit të emrave vetjakë e jo për ngushtim të tyre.

KUJTIMI I TË PARËVE, VARRET DHE TË VDEKURIT

Në doke e zakone të popullit tonë, është e kuptueshme, ruhen mjaft tradita të mira në lidhje me kujtimin e të vdekurve dhe në kujdesin për varret. Përmenden në mënyrë të vazhdueshme në bisedat rreth vatrës familjare ose dhe në takime shoqërore virtyte dhe vepra të mira të atyre që kanë vdekur (të afërm ose të njohur të treguesve) e kjo bën që këto veti të mira të trashëgohen në pasardhës e në rrethin shoqëror të tyre. Kjo ka qenë e është një shkollë e madhe edukimi për brezin e ri; natyrisht këtu është fjala më tepër për veprat e mira të njerëzve të përmendur si patriotë, dëshmorë të atdheut e heronj të luftës e të punës, po dhe për njerëz të thjeshtë si bujq, blegtorë, punëtorë të ndershëm, për njerëz trima, guximtarë, mikpritës, besnikë në çaste të vështira të jetës, njerëz të paepur, luftëtarë të përmendur. Varret në vendin tonë nuk janë cenuar, pavarësisht se të kujt kanë qenë ato, edhe kur të varrosurit kanë qenë të panjohur; kjo në një drejtim tregon dhe respekt ndaj tyre. Te ne zakonisht varret janë bërë të grumbulluara, të rrethuara e të mirëmbajtura. Kjo është dëshmi e traditave të lashta kulturore në popullin tonë. Këto tradita të mira duhen zhvilluar e çuar më tej në kushtet e reja të ndërtimit të shoqërisë sonë të re socialiste.

Por këtu poshtë do të shqyrtohen vetëm disa dukuri të karakterit arkaik e negativ që kanë të bëjnë me rite e besime për të parët e për të vdekurit dhe për mbeturinat e tyre të dëmshme që ruhen ende e që duhen spastruar nga jeta e popullit.

Zakonisht ritet e besimet në lidhje me kujtimin e të parëve, me varret e të vdekurit, janë elemente që ruajnë përmbajtje arkaike, përmbajtje (natyrisht në shumë raste në mënyrë të fosilizuar) që ka të bëjë me stadi të ndryshme të zhvillimit shoqëror, duke filluar që nga lashtësia për të sosur në kohët më të reja. Kjo gjë vërehet në popuj të ndryshëm të Evropës, në popuj të ndryshëm të botës.

Ky konservatorizëm i shfaqur në objektin në fjalë ka të bëjë me mbeturinat patriarkale e fisnore në jetën e popullit, ka të bëjë me besime në lidhje me jetën përtej varrit dhe me qëllime, sipas të cilave, duke u shërbyer të vdekurve të parë të familjes a fisit, të sigurohet mbarësi, prodhimtari, mirëqënie për pasardhësit që jetojnë.

Këtu do të shqyrtojmë disa besime e rite për të parët më të afërmë konkretë të fisit a të familjes, dhe jo për të parët aq mitikë siç ishte rasti i përfytyrimeve për «nënë e vatrës», «vitoren», «gjinjtë e gruas». Natyrisht ndonjë kufi i prerë kohësor midis të parëve dhe

të dytëve nuk mund të vihet, sepse përfytyrimet për më të lashtit vijnë e pleksen me përfytyrimet për më të rinjtë dhe anasjelltas⁸⁸.

Këta të parë të familjes a të fisit, për të cilët bëhet fjalë këtu, nganjëherë na dalin në mënyrë të përgjithësuar e të papërcaktuar, pra si të parë në përgjithësi, e nganjëherë dalin të përcaktuar e si të parë të familjes a të fisit me emra, si të vdekur disa kohë më parë, para një a disa brezash. Shpeshherë, kujtimi i të parëve me rite e me ceremoni është gërshetuar me elemente kristiane e islamike, por këta dy elementet e fundit na dalin më tepër si veshje e jashtme, ndërsa në brendi në përgjithësi kemi të bëjmë me tradita të lashta paraislamike e parakristiane.

Në Shqipëri, në Veri e në Jug në disa festa fetare të ritit kristian e islamik përkujtohen të parët, ose si quhen thjesht festa të fisit, të bajrakut, a të krahinës së caktuar. Këta quheshin «shenjtorë», mbrojtës të fisit, bajrakut e krahinës dhe festa e tyre kremtohej me miq e të ftuar, me bija (që janë të martuara e në këtë rast vinin te prindërit e tyre). Si të tillë kemi edhe «shenjtorë» mbrojtës të familjes.

Ky s'është një fenomen i veçantë për shqiptarët, këtë e ndeshim edhe në popuj të tjerë të Ballkanit, ndër popuj të ndryshëm të Evropës si Gjermani, vendet skandinave, Francë e kështu me radhë. Këtu, sipas etnografëve të ndryshëm, kemi të bëjmë me festën e të parëve të lashtë të fisit, festa që më vonë janë kristianizuar, pra kanë ndryshuar emrat dhe veshjen e jashtme. Kështu të tilla kemi te Shënkolli, Shëngjergji, Shëngjini, Shënmitri etj.

Hahn thotë se në Shqipëri të Jugut i gjithë fisi lut një «shejt» që është patroni i tij: në këtë rast bëhet një gosti ku marrin pjesë miqtë dhe krushqia⁸⁹. Nopça vë në dukje një gjë të tillë për Shqipërinë e Veriut. Përveç fiseve kanë pasur pajtorë dhe familje të veçanta dhe festa e pajtorit, qoftë e fisit, qoftë e familjes, lutej me miq të ftuar dhe të pafuar. Nga autorët të ndryshëm dhe nga të dhënat e terrenit vihet re se në Shqipërinë e Veriut çdo fis kishte patronin e tij që i kremtonte festën. Përveç fiseve patron kishin dhe familje të veçanta dhe festa e patronit, qoftë e fisit apo e familjes, lutej me miq të ftuar dhe të pafuar⁹⁰. Në të tilla festa ndizeshin qirinjtë në kujtim të këtyre patronëve, në shumë raste liheshin në natën e festës dyer e dritare hapur që të vinin e të hynin shpirtrat e të parëve për të ngrënë a për të pirë, bile në disa raste liheshin dhe një a dy vende bosh në tryezë kur uleshin të hanin bukë në këto festa. Thuhej se «vijnë shpirtrat e rrinë në vatër në këto net dhe ata na shohin e ne nuk i shohim». Nganjëherë në festa hidhen ushqime në zjarr që shpirtrat e të parëve të ndiejnë erën. Edhe në festa të ndryshme thjesht të ritit kristian a islamik, përkujtoheshin të vdekurit në këtë mënyrë, ta zëmë në bajramin e madh, bajramin e vogël, natën e kadrit, për kërshëndella, pashkë e raste të tjera. Sipas një dëshmie të regjistruar në fshatin Romas të Tomoricës, mendonin se «në disa raste shpirtrat e të vdekurve kthe-

88) Në këtë syth do të analizohen vetëm disa fenomene nga më të qenësishmet e që duken më interesante, sado që objekti e materiali që kemi në dorë do të lejonte një shtrirje në një hapësirë shumë më të gjerë.

89) J. G. Hahn, *vep. cit.*, f. 153.

90) Për këtë shih dhe F. Nopça, *vep. cit.*, f. 70-72.

heshin në shtëpinë ku kanë pasë qëndruar kur ishin gjallë». Ata thoshin se «shpirtrat e të vdekurve vijnë në vatër në të tilla net, por asnjëri nuk i sheh».

Në Shpat të Elbasanit kremtoheshin deri në kohë të vona festa kushtuar njerëzve «të mirë» të fisit (të vdekur nga më të përmendurit e fisit)⁹¹.

Ndër të tjera me interes është të përmendet festa e shën Rrokut që kremtonte lagjja Zajsë e Oroshit të Mirditës. Çdo vit, në vjeshtë, kremtohej kjo bashkërisht në një shtëpi nga e tërë lagjja. Përgatitjen dhe shpenzimet për këtë festë i bënte për çdo vit një shtëpi, e aty mblihdeshin përfaqësuesit e gjithë shtëpive të lagjes në këtë kremtim (nga një, nga dy a tre njerëz për shtëpi). Radha e kremtimit (me shpenzime) nuk caktohej, por bëhej sipas vendit që zinte çdo shtëpi në vëllazëri e në fis (kjo sipas afërsisë e largësisë me barqe me shpinë që quhej e parë e fisit). Në këtë natë të festës ndizej edhe qiri në kujtim të shën Rrokut. Thuhej se, po të mos bëhej kjo festë kështu e përbashkët, «na jepej keq në bereqete e në gja të gjallë». Festa e fisit ka qenë një fenomen i rëndomtë dhe me shpenzime të mëdha dhe në Kosovë, siç na flasin dëshmi të ndryshme.

Le të kujtojmë se në kremtimet e festave të patroneve të fiseve në malësitë shqiptare bëheshin shpenzime të mëdha, thereshin disa bagëti, duke përfshirë këtu edhe lopë e qe. Veprime të tilla ishin një rëndim i vërtetë për ekonominë familjare,

Një festë që kremtohej në kujtim të të vdekurve në kristianë, në Veri e në Jug, janë «të shumat» (një nëntor). Këtu kemi të përzier elementë kristianë dhe elementë tradicionalë vendas. Në këtë natë përkujtohen të vdekurit si në shtëpi, ashtu dhe te varret. Në shtëpira bëheshin gosti, ndiznin qirinj në kujtim të të vdekurve; mendohej se atë natë vinin shpirtrat për të ngrënë. Kjo festë kremtohej dhe ndër varre ku ndiznin qirinj, çonin dhe ushqime, kjo bëhej veçanërisht në Malësinë e Veriut si Nikaj-Mertur, Dukagjin, Malësi e Madhe etj. Në këtë ditë u bëheshin falje lypësve, të varfërve nga gjithë llojet e bereqeteve të prodhimitarisë bujqësore e blegtorale. Falje bëheshin në shtëpi, po në shumë raste bëheshin edhe në varre. Thuhej se këtë apo atë gjë «po e falim për shpirt të të parëve» a «për shpirt të babës», «gjyshit», «gjyshes» apo për ndonjë tjetër njeri të caktuar nga ajo familje që ka vdekur pak kohë më parë apo shumë kohë më parë.

Siç u tha dhe më sipër, këto falje bëheshin ndër varre nga të afërmit e të vdekurve dhe thuhej se këto vërtet i merrnin lypësit a të varfrit, por shkonin në mënyrë të dhjetëfishuar për shpirt të të parëve të tyre.

Në disa raste, në Malësi të Veriut, bëheshin ndërrime ushqimesh ndër varre ditën e të shumave (dita e të shuemëve): në vend që t'ua jepnin lypësve a të varfërve, ose t'i linin në varr, i ndërronin me njëri-tjetrin, me mendim që një gjë e tillë kushtonte për shpirt të të parëve.

91) M. Begolli, *Demonologjia, Shpat e Shelcan i Elbasanit*, 1973, AE, f. 25.

Në Bëtoshë të Nikaj-Merturit ndeshim në një variant flijimi ende më origjinal, arkaik e që ka të bëjë drejtpërsëdrejti me bashkësinë fisnore. Ditën e të shumave çonin të gjithë ushqime (ndër to: mish e raki) te varret; këto ushqime i bashkonin, uleshin e i hanin të gjithë bashkërisht për shpirt të të parëve.

Kremtimet e festave të të parëve të fisit e të familjes dhe ushqimet në varre ditën e të shumave ose ndonjë ditë tjetër të vitit e kanë ndryshuar krejt kuptimin e vjetër, ashtu siç kanë ndryshuar në shumë drejtime dhe si praktika kulturi.

Kuptimi i lashtë i këtyre riteve me ushqime ka qenë të flijuarit për të vdekurit, flijime për t'u ushqyer ata në «botën tjetër» dhe duke u ushqyer ata në «atë botë», me fuqinë e tyre si të parë të fisit, do të ndihmonin dhe pasardhësit e fisit në mbarësi në familje, në prodhimtari bujqësore e blegtorale. Jo më kot të tilla festa kanë marrë kuptime e funksione të karakterit bujqësor e blegtoral.

Për kuptimin dhe praktikën më arkaike të këtij fenomeni është një fakt shumë interesant i mbledhur nga Z. Dukagjini, sipas të cilit «Nik Çuni, ndie prej babagjyshit, se qysh motit kishim pasë zakon me i pre kurban shën Nikollit e me djegë mishin e berrit krejtësisht mbi lter të kishës së shën Gjonit»⁹².

Kjo është një shfaqje shumë arkaike, parakristiane e flijimeve kushtuar të parëve të fisit. Kjo mënyrë flijimi dikur ka qenë shfaqje e përgjithshme në festat kushtuar të parëve të fisit e që më parë nën ndikimin e kristianizmit kanë pësuar ndryshime në formë e në përmbajtje.

Le të kujtojmë kështu se darkat, gostitë e përbashkëta të fisit në ditën e patronit të fisit, deri vonë, kanë qenë të praktikuara shumë në vise të ndryshme të Jugosllavisë, trevë ilire e kohës së lashtë. Disa dijetarë të huaj kanë shfaqur mendimin se këto festa fisnore të popujve të kësaj treve kanë origjinë ilire.

Në festat e patronëve të fiseve a për të shuma një element me shumë interes është të ndezurit qirinj të vdekurve për shpirt të tyre në shtëpi. Këta qirinj i kushtoheshin patronit të familjes ose thjesht të vdekurve të parë të fisit a familjes. Në disa raste ndizeshin tre qirinj, një nga të cilët i kushtohej një të pari të largët të familjes, emri i të cilit nuk mbahej mend, dhe emërohej me një emër krejt të përgjithësuar, emri i llagapit apo emër tjetër. Thonë: «Këtë qiri ia kushtojmë Roskut, një të parit tonë të largët». Rosku në të vërtetë është *fati i shtëpisë*. Pra ai i kushtohet të parit të largët të shtëpisë a fatit me qëllim që ai të bjerë fat e mbarësi në shtëpi. Në Mirditë, në disa raste, (kjo ndodhte për të shuma më tepër) ndiznin tre, katër, shtatë e e deri në 13 qirinj të vegjël afër një qiriu të madh. Qiriu i madh i kushtohej «shenjtit» patron të fisit, një tjetër *Shënmitrit*, mbrojtësit të bagëtive nga ujçit dhe qirinjtë e tjerë u kushtoheshin të parëve të tjerë të familjes a fisit të dhënë me emra. Të gjithë këta të parë të vdekur ishin burra (meshkuj) e në ndonjë rast të rrallë ishin femra. Në të vdekurit e seksit femër kishte raste që i kushtohej ndonjë qiri ndonjë plake të vdekur, e parë e tyre, që kishte qenë e përmendur,

92) Z. Dukagjini, *Doke të ndryshme, besime e bestytini*, 1962, AE, f. 79-82.

më tepër kur ajo kishte rritur jetimë, kishte qenë si zot shtëpie në të gjallë të saj. Kështu i kushtoheshin qirinj të ndezur Dilës së Llesh Gjetë Vocit në Shebe (Mirditë), që kishte qenë plakë me zë; kur ajo kishte qenë e re, i ishin vrarë të gjithë burrat e shtëpisë, ndër ta dhe i shoqi; ajo fëmijë të sajën nuk kishte pasur, por megjithatë kishte qëndruar aty e kishte rritur fëmijët e të kunetërve, kishte bërë vetë dhe kullën trekatëshe. Kur ajo vdiq, fëmijët e kunetërve që kishte rritur, filluan t'i ndiznin qirinj për shpirt. Kjo traditë u vazhdua për tre breza me radhë e mbaroi më 1967 kur u lanë të tilla rite krejtësisht.

*

* *

Të tilla praktika e përfytyrime në lidhje me të parët e fisit janë ruajtur si mbeturina deri në gjysmën e parë të shekullit tonë; ato kanë qenë mbajtur dhe nga fakti se tradita e lashtë vendase ka qenë gërshetuar me besimet kristiane e islamike, për të cilat ishin të interesuar shumë klerikët e të dy besimeve, se me të tilla mjete mbillnin padijeninë, errësirën e obskurantizmin fetar në popull, me të tilla mënyra përforconin në popull dogmën e ideologjinë e tyre. Në vitet e pushtetit popullor, të tilla përfytyrime u zbehën e praktikisht u lanë, por megjithatë mbeturinat e besimeve në lidhje me kultin e të vdekurve ende nuk janë shkukur me rrënjë nga jeta e popullit; këto manifestohen në mosha të vjetra e në elemente të tjerë të prapambetur të shoqërisë sonë. Ato manifestohen shumë herë edhe në mënyrë të pandërgjegjshme, se nuk kuptohet aq sa duhet esenca idealiste e të tilla besimeve.

Me psikologjinë e krijuar nga mbeturinat e besimit në lidhje me kultin e të parëve ka të bëjë shumë herë në ditët e sotme dhe këmbëngulja për t'i ndërtuar dhe shtëpitë e reja në truallin e shtëpive të të parëve, se aty kanë pasur trojet e të parëve, se aty shtëpia e tyre ka pasur mbarësi në shekuj, se «aty ka arritur të bëhej shtëpia deri 60 veta». Pra, sipas tyre, të tilla troje të vjetra janë të provuara e rrjedhimisht janë me fat për njerëz dhe për pasuri. Kështu, në disa raste, nga të tilla mendime prapanike pengohet plani i ri rregullues i fshatrave që është ngritur me kaq forcë nga organet e pushtetit e të Partisë. Kështu natyrisht kemi të bëjmë dhe me psikologjinë e trashëguar nga e kaluara për pronën private e veçimin në natyrë, por sidoqoftë dhe mbeturinat e psikologjisë dhe besimeve në lidhje me kultin e të parëve luajnë rolin e tyre negativ në këtë drejtim. Ja pra, se si ato i bëhen pengesë ecjes përpara të shoqërisë sonë të re, sido që në vështrim të parë mund të duken si të parëndësishme, të padëmshme.

Kjo gjë del më e qartë në traditën që ka të bëjë me vendin e varrimit të të vdekurve, të anëtarëve të vëllazërisë a të fisit, element që do ta shqyrtojmë më poshtë. Varret në popullsinë fshatare, në përgjithësi, i gjejmë të grumbulluara bashkë sipas vëllazërisë dhe sipas fisit. Vendi i varreve, sipas traditës së vjetër, nuk lëviz. Të gjithë të afërmit e një shtëpie, vëllazërie a fisi duhet të varroseshin në një vend afër e afër.

Tradita e të varrosurit në një vend të përbashkët e gjithë vëllazërisë a fisit ka qenë kaq e fortë, sa është ligjësuar dhe në të drejtën

zakonore të malësive shqiptare të Veriut, ashtu siç na e jep edhe Shtjefën Gjeçovi:

«Në vorre të njëj vllaznije a të njëj fisi s'hin i dekuni a i vrami i vëllaznisë a i fisit tjetër. Po e bani kush kët punë pa leje të vëllaznisë a të fisit, të cilit janë vorret, Kanuni i ven detyrë me nxjerr të dekunin prej vorrit të huej.»⁹³

Në Mirditë, për të tre bajrakët e fisit, deri nga shekulli i kaluar, është ruajtur tradita (natyrisht jo në tërësi, por pjesërisht) që të vdekurit të mbaheshin e të varroseshin në pllajë të Malit të Shenjtë afër kishës së Shëngjinit. Pra, i binin të vdekurit për t'i varrosur këtu nga Spaçi, nga Blinishti dhe vetë Oroshi, të cilit i përkiste mali në fjalë. Vinin fiset me të vdekurit e tyre që nga Qafa e Malit, që kufizon Pukën me Kukësin e deri nga Mënela, që kufizon Pukën me Shkodrën. Për të varrosur të vdekurit ata bënëin deri dy ditë e dy net rrugë në këmbë. Si traditë kishte qenë që një natë fisi me të vdekurin ta kalonin në Qafë të Qirit, prej nga ka marrë dhe emrin ky vend, sepse aty ndiznin qirinj te kryet e të vdekurve. Një fushë, disa metra nën këtë qafë, ishte vend që nuk e kapte shumë era, e prandaj, siç e shpjegojnë, aty ishte bërë traditë që të qëndronin me të vdekurin natën para varrimit.

Të varrosurit e të vdekurve në një vend kaq të largët vendasit e shpjegojnë me arsyen se në fshatrat e tyre nuk ka pasur kisha. Prandaj ngeli si traditë që t'i varrosnin ata në Mal të Shenjtë. Një arsyesim i tillë nuk u qëndron fakteve. Së paku që nga shek X me sa na flasin dëshmitë e ndryshme historike, ka pasur disa kisha shumë të afërta me ato fshatra prej nga shpinin të vdekurit për t'u varrosur në Mal të Shenjtë; bile ato kisha kanë qenë dhe me varre, po me sa duket, popullsia që ishte e ardhur në ato vende nga afërsitë e Malit të Shenjtë, vazhdonte t'i binte të vdekurit për t'i varrosur aty te varret e më të parëve të fisit; popullsia që nuk ishte e ardhur prej andej, i varrose të vdekurit në kishat afër fshatrave përkatëse. Pra, këtu kemi të bëjmë me kultin e varreve të të parëve, afër të cilëve duheshin varrosur edhe pasardhësit, sado larg të ishin me banim e sado që një veprim i tillë paraqiste vështirësi.

Kjo traditë e ruajtur deri vonë (në lidhje me të varrosurit e të vdekurve në Mal të Shenjtë) mendoj se është një argument jo pa rëndësi për të përcaktuar trevën më të vjetër të Mirditës së mirëfilltë.

Në kohën tonë, për nevoja të sistemit të fshatrave, shpeshherë ka lindur nevoja e lëvizjes dhe e sistemimit të varreve të fshatit. Në këto raste jorrallë kërkohet nga vendasit që varret të mos lëvizin nga varreza e tyre e mëparshme; duan pra, të ruajnë vendin e varreve të vjetra të të parëve të tyre. Në Romas të Tomoricës, për arsye të sistemimit të fshatit, ishte vendosur nga organet e pushtetit dhe të urbanizimit që varret e fshatit të bashkoheshin e të sistemoheshin në një vend të caktuar, po fshatarët ngurronin ta bënin një gjë të tillë; megjithëse vendimi ishte marrë para tre vjetësh, akoma deri vonë asnjë varr nga të mëparshmit nuk ishte transferuar për në vendin e ri të varreve; as nga të vdekurit rishtas asnjë nuk ishte varrosur në vendin

93) Sh. Gjeçov, *Kanuni...*, f. 2.

e caktuar për varre. Ata thoshin se, po të bëhej një transferim i tillë i varreve, u vdisnin njerëz të tjerë në shtëpi dhe i gjenin fatkeqësi të ndryshme në familje.

Ka raste që pleq të ardhur nga fshati në qytet te fëmijët e tyre, para se të vdisnin e kishin lënë me fjalë që të varroseshin në malësi, te varret e të parëve të tyre, sado që fshatrat malore prej nga ishin larguar mund të kishin një largësi të tillë, siç është ta zëmë Puka e Tropoja me Tiranën.

Këtë prirje të shqiptarëve në shek. XIX për t'i varrosur të vdekurit te varret e të parëve, te vendi i të parëve të tyre (ose të paktën për të bërë atje ceremonitë e varrimit, në rastet kur të afërmit vdesin në kurbet shumë larg Shqipërisë), e ka vënë re shumë mirë dhe Hahn⁹⁴. Është e kuptueshme se këtu kemi të bëjmë dhe me mallin e dashurinë për vendlindjen.

Është me interes të shënohet fakti se në malësitë shqiptare respektohen jo vetëm në përgjithësi varret e të parëve të tyre të drejtpërdrejtë (historia e të cilëve njihet pak a shumë nga populli), por dhe varre të vjetra, historinë e të cilave nuk e njohin fare (kur nuk dinë se ç'popull është varrosur ndër ato varre). Në Martanesh ka disa varre të vjetra që quhen Varret e Kaurëve e, megjithëse banorët e kësaj krahine ka shekuj që kanë qenë nën ndikimin islamik, po ato varret nuk i ka ngarë kush. Po kështu ndodh dhe me «Varret e Kaurit» në Dardhë të Beratit (afër majës së Tomorit). Kudo varret quheshin si vend vakëfi, si vend i paprekshëm, pavarësisht se të kujt e të ç'kohe ishin. Kemi takuar disa raste që respektohen si vende «të shenjta» dhe varre të mesjetës së hershme shqiptare dhe varre ilire⁹⁵. Një plak i përmendur i një fisi nga fshati Kullaxhi i Mirditës që kishte vdekur nga fillimi i këtij shekulli, kishte lënë fjalë që ta varrosnin (edhe porosia ishte mbaruar) jo në varret e fisit të tij, pranë kishës së fshatit, po te varret e vjetra në Bukël (këto varre janë të përcaktuara prej arkeologëve si të shek. VI-VIII të erës së re, pra të kulturës së mesjetës së hershme), vend në të cilin, në të vërtetë, kishte shenja të një kishë të vjetër, historinë e së cilës nuk e dinte njeri, por që varre të kohës sonë nuk kishte, me përjashtim të varreve të dy fëmijëve që kishin vdekur sapo kishin lindur, pra që i dinin të papagëzuar (sipas besimit kristian, të papagëzuarit nuk duhej të hynin në dhe në «varret e bekuara» nga kisha po jashtë tyre si paganë. Kjo gjë mendoj se ka të bëjë me kultin e varreve më të vjetra dhe rrjedhimisht me kultin e të parëve më të vjetër, me kultin e të parëve legjendarë.

*
* *
*

Nga sa del prej shqyrtimit të «kultit» të të parëve, të varrimeve dhe të të vdekurve» në popullin tonë, deri në fillim të këtij shekulli.

94) J. G. Hahn, *vep. cit.*, f. 152.

95) Për këtë shih dhe: M. Tirtja, «Mbeturina fetare në jetën e popullit», «Studime historike», 1973, Nr. 1, f. 96-99.

janë trashëguar në këtë drejtim një seri ritesh, besimesh, zakonesh që ruajnë karakter arkaik. Këto besime e praktika shfaqen në kremtimin e festave të të parëve të fisit e të patronëve të fisit (të fundit si një kristianizim ose si një islamizim i një tradite më të lashtë). Një fenomen i tillë është i lidhur me mbeturinat e organizimit fisnor patriarkal, i kushtëzuar ky nga rrethana të veçanta të zhvillimit historiko-shoqëror të ngadaltë, në kushtet e një ekonomie më tepër të karakterit natyror dhe të veçuar në malësitë e vendit tonë.

Ritet, praktikat, besimet në lidhje me kujtimin e të parëve dhe varrimet, sipas asaj tradite të vjetër, janë një shprehje e prapambetjes shoqërore në të kaluarën, ndërsa mbeturinat e tyre në kohë të sotme janë një pengesë e madhe në ecjen e shoqërisë sonë përpara, në fitoren e së resë mbi të vjetrën, në transformimet ideologjike e psikike të njerëzve të shoqërisë sonë.

Pra, del detyra e një lufte të paprerë kundër këtyre mbeturinave të ideologjive të së kaluarës, riteve e besimeve që e kufizojnë horizontin shoqëror të njeriut të shoqërisë sonë, që e mjegullojnë atë e nuk e lënë të shohë përpara në të ardhmen e vendit tonë socialist.

Ritet e zakonet e vjetra është e domosdoshme të zëvendësohen me zakone të reja shoqërore, me përmbajtje të re. Të tilla do të ishin festat e prodhimit bujqësor, blegtoral, ekskursionet jubilarë në male a në qendra historike, kremtimi i festave nacionale e patriotike, kremtimi çdo vit i ditës së formimit të kooperativës, ndërmarrjes, institucionit e kështu me radhë. Natyrisht që dhe numri i datave të festave të reja me karakter popullor e nacional duhet të jetë i një mase të caktuar e të arsyeshme e jo të mbushet me festa, sa të dëmtohet puna prodhuese.

*
* *
*

Nga analiza e bërë për disa fenomene mitologjike e besimesh që kanë të bëjnë me dukuri të kultit të të parëve ndër shqiptarë, na dalin disa tipare të përgjithshme të tij, tipare që do t'i parashtrijmë shkurtazi këtu poshtë.

U shqyrtohen fenomenet mitologjike si «nëna e vatrës», «gjarpri i shtëpisë», «gjinjtë e gruas», «të trashëguarit e emrave vetjakë», «kujtimi i të parëve, varret dhe të vdekurit» dhe nga ky shqyrtim na del se në përgjithësi me të njëjtat tipare janë të përhapura në gjithë Shqipërinë dhe në zonat jashtë Shqipërisë të banuara nga shqiptarë. Në këto figura, në këto dukuri nuk mund të mohojmë se ka dhe veçori dalluese krahinore, por, me sa na japin materialet e me sa jemi në gjendje t'i shqyrtojmë, këto dallime krahinore janë të sipërfaqshme, dallime emërtimeve apo elementesh të dorës së dytë; shpeshherë, këto janë shtesa të vonshme të karakterit ortodoks, katolik, islamik. Pra ajo që është thelbësore e më e vjetër është më unike në të gjithë popullin shqiptar (natyrisht të malësive, se atje janë ruajtur më tepër mbeturinat e këtyre miteve, riteve e besimeve që kanë të bëjnë me kultin e të parëve). Pra, këto flasin në të mirë të një uniteti etnik të lashtë të popullit tonë dhe problemi nuk qëndron ashtu siç e para-

qesin disa studiues të huaj tendenciozë që pohojnë se ndër shqiptarë vërehet një konglomerat kulturash që nuk përputhen me njëra-tjetrën.

Këto zakone, rite e besime që i takojnë objektit në fjalë, kanë jetuar edhe në gjysmën e parë të këtij shekulli, e diku-diku deri në ditë të sotme, ashtu siç vërehen dhe në popuj të tjerë të Ballkanit e të Evropës, kryesisht në popullsinë e zonave malore. Ato janë të lidhura në përgjithësi me jetën familjare dhe të gërshetuara me mbeturina të tjera të jetës patriarkale, me mbeturinat e fisit, të kanuneve që kanë ekzistuar e kanë vepruar në të kaluarën në vendin tonë, janë të pleksura me normat e feve të ndryshme që na kanë imponuar pushtuesit e huaj. «Një problem i madh shoqëror e ideologjik, thotë shoku Enver Hoxha, është lufta për çrënjosjen e paragjykimeve fetare dhe zakoneve prapanike që janë të gërshetuara midis tyre... Feja është munduar që çdo ngjarje në jetën e njeriut ta veshë me petkun e saj mistik e reaksionar. Këto praktika të fesë janë futur jo vetëm në jetën e atyre që e besojnë, por bile dhe të atyre që nuk besojnë, të cilët i vazhdojnë ato ngandonjëherë pa i ditur e pa kuptuar.»⁹⁶ Për t'i çrënjosur ato, duhet shpjëguar drejt shkencërisht përmbajtja e tyre historike, botëkuptimore me thelbin e saj reaksionar.

Këto mbeturina të riteve e të besimeve, ndonëse në përgjithësi i takojnë së kaluarës, ruhen ende në njerëz të moshave të kaluara, në njerëz të prapambetur të shoqërisë sonë e sidomos në njerëz të dekluar. Fenomene negative të këtij lloji duhen parë si një shfaqje e veçantë e luftës së klasave, luftë midis botëkuptimit të ri dhe atij të vjetrit, si mbeturina të ideologjive të klasave shfrytëzuese, të botëkuptimit patriarkal, feudal e borgjez; duhen parë në disa drejtime dhe si shfaqje e presionit të ideologjisë borgjeze e revizioniste, që e ushqen ruajtjen e këtyre mbeturinave në njerëzit tanë në ditët e sotme.

Më tepër mbeturina besimesh e praktikash të dëmshme në ditët e sotme ruhen në njerëz të veçantë në lidhje me të trashëguarit e emrave vetjakë dhe në lidhje me kujtimin e të parëve, varrimet dhe të vdekurit; këtu duhet drejtuar dhe tehu i propagandës ateiste shkencore, për të formuar koncepte të reja shkencore të njerëzit tanë në lidhje me këto fenomene.

Është e vërtetë se të tilla mbeturina besimesh e praktikash në lidhje me kultin e të parëve i ndeshim më tepër në krahinat malore të Shqipërisë, por nga ndikime negative të këtij lloji nuk duhen përjashtuar as zonat fushore e qytetet.

Duke qenë se disa rite e besime janë të lidhura me disa zakone të vjetra tradicionale të jetës familjare, ato do të zhduken bashkë me këto zakone. Pra, duhet luftuar për zëvendësimin e festave të vjetra me festa të reja popullore e të karakterit shoqëror e patriotik-nacional, duhen përgjithësuar fenomenet e reja të lindura në kushtet e ndërtimit socialist, siç është rasti i emrave me përmbajtje të shëndoshë, kremtimit e jubileve kushtuar kujtimin të dëshmorëve, zakone të reja shoqërore në lidhje me të vdekurit, siç mund të jenë fjalime mbi punën e veprat e mira të atij që ka vdekur, vënie kurorash në varr, rregullim e sistemim i varrezave të reja në vende larg «vakëfeve» e objekteve të ndryshme të kultit të krishterë a islamik.

96) E. Hoxha, *Raporte e fjalime*, 1967-1968, Tiranë, 1973, f. 203.

Myftar MEMIA

MARTESA NË NIKAJ-MERTUR TË MALËSISË SË GJAKOVËS

Nikaj-Merturi, si nga lidhjet e gjakut, ashtu edhe nga territori i banimit, është pjesë përbërëse e Malësisë së Gjakovës. Kjo krahinë, me ndarjen administrative të pasqirimit, është një ndër zonat e Malësisë së Gjakovës (tani rrethi i Tropojës).

Krahina e Nikaj-Merturit në përgjithësi ruan territorin e moçëm krahinor dhe shtrihet nga Qafa e Kolçit (në perëndim të Krasniqes) e deri në Qafën e Agrit, ku kufizohet Malësia e Gjakovës me krahinën e Dukagjinit (me Shalën e Thethin).

Vendasit kanë qenë të besimit katolik. Ky territor gjithnjë është thirrur me emrin e fiseve të banorëve të këtij vendi, Nikaj¹ — Mertur². Nikajt dhe Merturi, si nga numri i fshatrave, ashtu edhe nga numri i shtëpive dhe i banorëve, kanë qenë të barabartë dhe thirreshin: «*Treqind shpi Nikaj, treqind shpi Mertur*», ose «*Gjashtëqind shpi Nikaj-Mertur*».

Nikaj-Merturi ka qenë një vend blegtoralo-bujqësor dhe një nga zonat më të izoluara e më të varfra në Shqipëri, ku vendasit, me shumë vështirësi siguronin minimumin e jetesës. Banorët e kësaj krahine blinin bukë për pjesën më të madhe të vitit. Ata, për mungesë toke, (burrat) për nëntë muaj të vitit, emigronin nëpër Krasniqe, Gash e në Rrafsh të Dukagjinit, për të «*çelë rrah*» (d.m.th. për të hapur toka të të reja) dhe për të bërë punë të tjera të rënda bujqësore vetëm e vetëm për të siguruar bukën e gojës. Po, me gjithë varfërinë e madhe dhe me mungesën e burimeve ekonomike, ata nuk e kanë braktisur kurrë truallin e tyre.

Banorët e këtij vendi deri në Çlirimin e Shqipërisë, madje deri me zbatimin e Reformës Agrare, jetonin krejtësisht në Nikaj-Mertur. Me zbatimin e Reformës Agrare pushteti popullor familjeve që kishin shumë pak tokë të punueshme u shpërndau tokë. Kështu prej vitesh Cerrnica e Bukova (fshatra të reja me tokat më pjellore në Lugun e Malësisë së Gjakovës) banohen krejtësisht nga nikaj-merturasit, të cilët sot

1) *Nikaj* — Nikajt kanë lidhje gjaku me fisin e Krasniqes, me të cilën mund t'i takosh deri në shtatë-tetë breza dhe nuk martoheshin në mes tyre. Nikaj përbëhej nga këto fshatra: Curraj i Epërm, Curraj i Poshtëm, Gjonpepaj, Lekbibaj, Mserr, Peraj, Kapit.

2) *Mertur* — Merturi i Gurit, janë të fisit Berishë. Merturi përbëhej nga këto fshatra: Rajë, Bëtoshë, Shëngjergj, Tetaj, Salcë, Palç, Brisë.

punojnë në NB dhe në kooperativën bujqësore të bashkuar «8 Nëntori» (Llugaj-Luzhë).

Nikaj-merturasit, si burrat dhe gratë, janë shumë punëtorë. Ata, me kujdesin e treguar nga Partia dhe pushteti, dhe me punën e tyre të palodhur, gjatë viteve të pasqirimit, kanë bërë një revolucion të vërtetë në jetesë, revolucion, i cili ka transformuar në mënyrë thelbësore edhe botëkuptimin e tyre. Sot jetesa e tyre nga çdo pikëpamje as që mund të krahasohet me të kaluarën e zezë e plot trishtim. Mjafton të përmendim vetëm faktin që në atë krahinë, para Çlirimit, para Çlirimit, asnjëri nuk e përdorte dyshekun e jorganin, kurse tani nuk gjen familje që të mos jetë pajisur me rroba fjetjeje e orendi të reja shtëpiake.

Në të kaluarën feja, si vegël përçarjeje në duart e regjimeve dhe të klasave shtypëse e shfrytëzuese, duke spekuluar në ndjenjat fetare të besimtarëve, ka luajtur një rol shumë reaksionar përçarës, shtypës e shfrytëzues. Ndonëse Nikajt (katolikë) dhe Krasniqja (myslimanë) nga pikëpamja gjenealogjike janë dy degë të një trugu, që takohen në shtatë-tetë breza, feja myslimane në psikologjinë e krasniqasve kishte mbjellë dhe një përcimim të theksuar ndaj vëllait të tij të një gjaku-Nikajt. Përgjithësisht ish-besimtarët myslimanë në Malësinë e Gjakovës përcmonin ish-besimtarët katolikë. Një ndjenjë përçarjeje e urrejtjeje të thellë ndaj besimtarëve myslimanë kishte predikuar feja e kleri katolik të besimtarët e vet. Por më i theksuar ka qenë përcmimi i myslimanëve ndaj katolikëve, sidomos lidhur me prapambetjen e tyre, me papastërtinë e jetesën primitive, çka sot nuk ekziston më, vetëm si një kujtim i keq i së kaluarës.

*

* *

Këtë punim të shkurtër do t'ua kushtoj vetëm zakoneve të martesës të zonës së Nikaj-Mërturit për periudhën e paraçlirimit, zakone të cilat nuk i kam përfshirë në artikujt e mi të mëparshëm³. Prandaj mendova se paraqet interes t'u kushtohet një punim i veçantë, ku, në mënyrë krahasuese me zakonet e ish-pjesës myslimane të Malësisë së Gjakovës, të vëmë në dukje zakonet e përbashkëta autoktone dhe ndryshimet e shkaktuara gjatë shekujve, si rezultat i evoluimit të tyre dhe i ndikimit të zakoneve të huaja, sidomos, të *myslimanizmit*.

Në zakonet e martesës të Nikaj-Mërturit, ndonëse kanë qenë dy fise, gjatë hulumtimeve të bëra, nuk munda të gjej ndonjë ndryshim në përmbajtje as në formë. Kjo shpjegohet nga fakti se mbeturinat e këtyre dy fiseve, duke jetuar që nga shek. XVII⁴ në një territor të përbashkët, në kushte të njëjta ekonomiko-shoqërore e politike dhe duke u martuar kryesisht në mes njëri-tjetrit, i kanë unifikuar edhe ato ndryshime lokale që mund të kenë pasur midis tyre. Ky fenomen duket plotësisht dhe në ish-pjesën myslimane të Malësisë së Gjakovës e konkretisht në mes të Gashit, Krasniqes, Berishës dhe Kelmendit (Vu-

3) M. Memia, *Dasma e Malësisë së Gjakovës*, «Etnogr. Shq.» I, 1962, f. 276, dhe *Lindja e Kumaria në Malësinë e Gjakovës*, «Etnografia Sh.» II, 1963, f. 254.

4) Rr. Zojzi, *Ndarja krahinore e popullit shqiptar*, «Etnografia Shqiptare» I, Tiranë 1962, f. 42-43.

thajt) ku deri pas çlirimit ruhej me rigorozitet zakoni i lidhjes së martesës jashtë fisit (ekzogamia).

Zakonet e martesës të Nikaj-Mërturit deri në vitet gjashtëdhjetë përkoheshin nga mbeturina të vjetra, që i paraqesin ato me një fytyrë arkaike dhe me një ritual mjaft të pasur e interesant ceremonish.

Tradita zakonore e ndalonte martesën brenda fisit. Pavarësisht nga vendbanimi, brenda ose jashtë territorit, me dhjetëra breza larg në vijën e babës, ata e konsideronin njëri-tjetrin *vëlla e motër*. Kurse në vijën e nënës konsideroheshin dhe thirreshin «dajë» i gjithë fshati i nënës. Si rrjedhim, brenda atij fshati nuk mund të lidhej martesë, sepse vajzat i konsideronin *teze*.

Kështu, deri në vitet gjashtëdhjetë, nuk ka pasur raste që nikçarët ose merturasit të jenë martuar brenda fisit, sepse një veprim të tillë tradita zakonore e ndalonte. Madje para Çlirimit normat kanonore e ndëshkonin shumë ashpër. Këtë zakon e kemi ndeshur edhe në ish-besimtarët myslimanë të Malësisë së Gjakovës⁵. (Moslidhja e martesës brenda fisit, krahas me interesat pronësore, në të kaluarën e hershme ka ndikuar për ruajtjen e kompaktësisë së tij dhe ka siguruar daljen zot njëri-tjetrit ndaj fiseve të tjera në çdo rast rreziku). Kështu ekzogamia, si një nga mbeturinat më të fuqishme të rendit fisnor, arriti e pacenuar deri në vitet e pasçlirimit. Kjo deri me Çlirimin e vendit (1944) vepronte fuqimisht në ruajtjen e kompaktësisë së mbeturinave fisnore, qoftë edhe jashtë territorit të banimit. Themelet e ekzogamisë u tundën vetëm me ndërtimin e bazës ekonomike të socializmit dhe të zhdukjes së shfrytëzimit të njeriut prej njeriut.

MARTESA

Martesa, si një nga ngjarjet më të rëndësishme për jetën e njeriut, ka gëzuar jo vetëm djalën e vajzën, por edhe të gjithë familjen dhe fshatin e tyre. Por në mes të familjes së djalit dhe të asaj të vajzës, ajo e djalit gëzohej, kurse familja e vajzës gëzohej që martonte vajzën, por hidhërohej se i pakësohej një krah pune. Kështu, familjes së djalit i shtohej një forcë e re pune, një pjesëtare familjeje, e cila, së bashku me njeriun e gjakut tjetër, do t'i ripërtërinte konakun, oxhakun me «*trima*» e «*trimnesha*». Për këtë arsye familja e djalit bënte dasmë të madhe, kurse në familjen e vajzës as që ndihej atmosfera e gëzimit i dasmës. Madje e gjithë ceremonia e përcjelljes së vajzës përkoheshin nga një ritual me nota të theksuara elegjiake. Prandaj nuk ndesheshin as fjala «*dasmë*» të familja e vajzës, por përdorej fjala «*përcjellje e çikës*».

1. FEJESA

Martesa, që kalonte nëpër disa etapa, familjen e djalit e vinte në një seri telashesh e vështirësish: nga një anë, «*me gjetë mikun dhe çikën*», nga ana tjetër, për të përballuar të gjitha shpenzimet ekonomi-

5) M. Memia, *art. cit.*, «Etnografia Shqiptare», I, 1962, f. 276-277.

ke që kërkonte martesë. Sipas zakonit të përgjithshëm të Malësisë së Gjakovës, të gjitha shpenzimet e martesës i përkisnin familjes së djalit, kurse familja e vajzës, kryesisht preokupohej që vajzën ta martonte në një familje me gjendje të mirë ekonomike, me qëllim që t'i merrte sa më shumë «mësit», dhe vajza të mos vuante për bukën e gojës. Njëkohësisht ajo preokupohej t'i jepte vajzës për burrë një mashkull nga një familje sa më e mirë, sa më në zë, d.m.th. që të përmendej për burrëri, trimëri, besë, bujari etj.

Familja e djalit, në radhë të parë, interesohej të lidhte miqësi me një familje të «sojshme» (të fisme), me një familje të fortë, sepse edhe djali që do të lindte me atë grua do t'u ngjante dajave dhe do të bëhej trim si ata. Për këtë qëllim ajo informohej shumë kohë përpara se të kërkonte vajzën për fejesë. Gjithashtu, edhe familja e vajzës, kur i kërkonin vajzën, para se t'i jepte fjalën e fejesës njërit apo tjetrit, hetonte sa më shumë si për familjen, edhe për djalin ose burrin për të cilin i kërkonin vajzën. Ajo në radhë të parë informohej për anën ekonomike. Por familja e vajzës nuk shkonte kurrë drejtpërdrejt në fisin tjetër për të kërkuar dhëndër për bijën e vet, mbasi një veprim i tillë konsiderohej si turp, i ulte dinjitetin. Por ka pasur raste që edhe familja e vajzës tërthorazi të merrte nismën e fejesës, duke ia sjellë ndër mend anës së djalit nëpërmes të ndonjë baje të martuar në atë fshat.

Sipas traditës zakonore, fejesa e martesë nuk bëheshin me njohtjen paraprake të të interesuarve. Frederik Engelsi ka nënvizuar se: «Martesë nuk është një çështje e të interesuarve, të cilët shpesh edhe nuk i pyesin, por e prindërve të tyre. Kështu, shpeshherë fejohen dy persona që nuk njihen fare midis tyre, të cilëve u bëhet e ditur marrëveshja që është bërë vetëm atëherë, kur vjen koha e martesës...»⁶ Edhe në zonën e Nikaj-Merturit fejesat e martesat bëheshin nga prindërit e djalit e të vajzës për llogari të tyre. Djali dhe vajza, ndonëse nuk e njihnin fare njëri-tjetrin, e pranonin këtë marrëveshje pa kundërshtim. Problemi i fejesës dhe i martesës nuk u përkiste direkt të interesuarëve, vajzës dhe djalit, por prindërve të tyre, të cilët i fejonin pa i pyetur fare, sidomos vajzën. Madje ka pasë mjaft raste që fejesat të jenë bërë në moshë të mitur ose edhe para lindjes. Ky zakon është ndeshur edhe në ish-besimtarët myslimanë të Malësisë së Gjakovës⁷.

Për gjetjen e mikut familja e djalit kishte si pikësypnim që familja e vajzës të ishte derë e përmendur për burrëri e trimëri, për besë e bujari, d.m.th. me gjetur «mikun ma të naltë se veten». Përveç kësaj, ajo interesohej edhe për dajat e vajzës, madje edhe për dajat e babës e të nënës së vajzës, sepse fëmijët mund t'u ngjasin edhe atyre. Kështu informoheshin për origjinën si nga vija e babës, ashtu edhe e nënës. Krahas këtyre hetonin edhe për pamjen fizike të vajzës, por në radhë të parë për cilësitë dhe sjelljet e saj morale.

6) F. Engels — *Origjina e familjes, e pronës private dhe e shtetit*, Vepra të zgjedhura, vëll. II; bot. shqip. f. 194-195.

7) M. Memia, art. cit., f. 277.

«Lypja e çikës»

Në Nikaj-Mertur, ashtu si në ish-besimtarët myslimanë të Malësisë së Gjakovës⁸, në Lumë⁹, Mirditë¹⁰, Myzeqe¹¹, Kallmet¹², Mat¹³ etj. fejesat bëheshin me shkuesi dhe në çdo rast shkuesi dërgohej nga ana e djalit.

Për të kërkuar vajzën, prindërit e djalit në fillim çonin dajën e saj, kumbarën, probatinin ose mikun e asaj familjeje që kishte të bënte me të. Ky quhej «shkues». Mbasi shkuesi merrte fjalën për fejesën e vajzës, njoftonte familjen e djalit se i kishte nxjerrë çikën, d.m.th. kishte marrë pëlqimin për lidhjen e miqësisë midis atyre dy familjeve.

Familja e vajzës nuk e jepte pëlqimin menjëherë, përkundrazi, ajo edhe kur ishte dakord, e zgjaste, me qëllim që t'i merrte sa më shumë «mësit» mikut, sepse e quante turp, se mund të mendonin bota se kishte frikë se po i mbetej vajza pa martuar.

Familja e djalit i paguante shkuesit rrugën për nxjerrjen e vajzës. Pagesa për shkuesin ishte sa vlefta e një dhie apo deleje.

Shkuesi, sipas marrëveshjes me prindërit e vajzës, i tregonte ditën kur duhej të shkonte për të «n^{axan} çikën», d.m.th. kur duhej të shkonte familja e djalit bashkë me shkuesin te familja e vajzës për të pirë kafën e fejesës.

Shkuesi i thoshte familjes së djalit se «sot një javë kemi me shkue tu miku me n^{axan} çikën». Për të bërë ceremoninë e fejesës, te familja e vajzës, zakonisht shkonin të dielën në mbrëmje. Nga ana e djalit, bashkë me shkuesin që ishte amanetqari i tij, shkonin në familjen e vajzës 3,5 ose 7 burra, d.m.th. tek. Këta të gjithë, me përjashtim të shkuesit, ishin farefis i dhëndrit një nga të cilët kryesori duhej të ishte baba a vëllai i dhëndrit, pra përfaqësues i shtëpisë së dhëndrit.

Dita e fejesës caktohej më parë sipas pëlqimit të familjes së vajzës, prandaj ajo edhe përgatitej për të pritur miqtë.

Miqtë priteshin nga «shpiaku», d.m.th. nga i zoti i shtëpisë, si dhe nga të afërmit e tij të ndarë nga një zjarr. «Shpiaku», bashkë me burrat e tjerë të fshatit, të ftuar për këtë qëllim, prisnin në shtëpi dhe, kur shihnin se miqtë po vinin, ngriheshin në këmbë, por nuk dilnin për t'i pritur goftë edhe në oborr.

Posa futeshin miqtë brenda, shtëpiaku bashkë me meshkujt e tjerë, u merrnin armët dhe ua varnin në «çivillek», d.m.th. në vendin e armëve në fund të dhomës së burrave. Pastaj u thoshin të zinin vend, të uleshin.

Në markëzën¹⁴ e madhe uleshin miqtë, ndërsa markëza e vogël i

8) M. Memia, *art. cit.*, f. 276.

9) Sh. Hoxha, *Fejesa e martesë në Lumë*, «BUSHT.» Ser. Shk. Shoq. Nr. 4, 1960, f. 246.

10) K. Shtjefni, *Doke mirditore*, «Etnografia Shqiptare», II, 1963, f. 276.

11) Ll. Mitrushë, *Dasma në lalët e Myzeqesë*, «Etn. Shq.» II, 1963, f. 180-181.

12) M. Prendushi, *Vështrim etnografik mbi krahinën e Kallmetit*,

13) K. Ulqini, *art. cit.*, f. 230.

14) Ana e djathtë e oxhakut quhet markëza e madhe dhe ana tjetër markëza e vogël.

takonte shtëpiakut e bashkëfshatarëve të tij. Kështu uleshin të dy palët dhe një mashkull i shtëpisë qëndronte në këmbë për t'u ndezur miqve llullat dhe për t'u dhënë kafet.

Shtëpiaku u piqte kafe të ëmbla dhe miqtë uronin:

— Për të mirë e në gzime!

— Paç bereqet e nafakë! — u përgjigjej shtëpiaku dhe vazhdonte biseda rreth punëve bujqësore e blegtorale.

Shtëpiaku, pa humbur kohë, u thoshte meshkujve të shtronin sofrën, ku vihej menjëherë rakia e mezetë dhe mbas rakisë shtrohej darka.

Gjatë pijes dhe darkës qëndronin në këmbë dhe gratë e vajzat e shtëpisë, por nuk shtroheshin në pije, as në sofër të darkës me burrat.

Mbasi pinin kafet dhe ndiznin cigare, shtëpiaku bashkë me meshkujt e tij dhe shkuesin, i linin miqtë në dhomë e dilnin për të biseduar.

Mbas pak, ata ktheheshin në dhomë te miqtë dhe u tregonin kërkesat që kishin ndaj palës së djalit. Aty përfshiheshin 12-15 qese serm dhe dy kokë dhi. Nga këto njëra i jepej krushkës (nënës së vajzës), kurse tjetra i jepej kujt të dëshironte familja e vajzës, d.m.th. dajës, tezes, ose kumbarës së vajzës.

Pagesa bëhej gjysma me bagëti e gjysma me para, të cilat i paguante familja e dhëndrit sipas afateve të caktuara.

Të nesërmen e fejesës, në mëngjes, me ditë të re, nga familja e djalit që zinte vajzën, zbrazeshin tri pushkë. Kështu merrej vesh që vajza ishte fejuar dhe shtëpiaku u bënte miqve kafe të ëmbla dhe shtronte një drekë.

Kur pinin kafen e fejesës, miqtë uronin:

— Për hajër na qoftë miqësia!

— E trashëgofshi! — u përgjigjej shtëpiaku.

I ati i dhëndrit, kur pinte kafen dhe lëshonte filxhanin, në tabaka qiste një sasi të vogël të hollash, gjë që simbolizonte bërjen e fejesës, lidhjen e miqësisë. Ai njëkohësisht u dhuronte edhe grave të shtëpisë nga një peshqesh të vogël në të holla, p.sh., nga një koronë, kurse krushkës pesë korona.

Miqtë, mbasi pinin kafen e pasdrekës, çoheshin dhe shtëpiaku së bashku me meshkujt e tij dhe shokët pjesëmarrës në drekë i përcillnin deri te shtegu i oborrit.

Kur familja e dhëndrit i plotësonte të gjitha, sipas marrëveshjes së bërë, dhe kur vajza bëhej 15-16 vjeçe, sepse fejesa mund të bëhej edhe në moshë të mitur, miku kërkonte caktimin e ditës për marrjen e nuses. Pra, kuptohet se vajza fejohej në moshë të mitur dhe mar-tohej në moshë tepër të re.

Që në vitet e para të Çlirimit marrja dhe dhënia e mësitit, si edhe fejesa e martesë pa arritur moshën 16 vjeç për vajzën e 18 vjeç për djalin u ndaluan me ligj.

Për të luftuar, ndaluar e çrënjosur këtë fenomen negativ nga jeta e shoqërisë sonë, Partia, organizatat e masave dhe organet shtetërore zhvilluan një punë sistematike e të gjithanshme sqaruese e bindëse.

Ndaj rasteve flagrante u morën edhe masa shtrënguese e ndëshkuese, duke zbatuar dispozitat ligjore në fuqi. Kështu, gjatë viteve të pushtetit popullor, lidhur me çrënjosjen e këtij fenomeni të trashëguar nga e kaluara, është bërë një revolucion i thellë në psikologjinë e malësorit të kësaj zone.

Përgatitja e «çejzit»

«Çejz» quhej e gjithë paja që përgatitej për nusen. Aty përfshihej veshmbathja e nuses, peshqeshet që ajo i çonte burrit, prindërve e farefisit të tij, si dhe krushqve.

«Unaza» e nuses përbëhej nga dy veshje të plota: dy xhubleta, dy pështjellakë, dy kërdhukla, dy palë të brendshme, dy palë opinga, dy shami koke, dy palë çorape, tri unaza (myhyrë) sermi, një palë dykme (gjoksore), një palë vëthë sermi, një brez i veshur me sërm, ruba nuseje (duvak i bardhë ose i kuq) për ditën e martesës.

Nusja përgatiste si dhurata²⁰, nga një palë çorape leshi për të gjithë farefisin e burrit, për ilakatë e veta dhe për aq krushq, sa do të ftonte dhëndri në dasmë, që mund të ishin 30-60 veta. Leshin për përgatitjen e dhuratave e çonte dhëndri, kurse çorapet i thurte nusja ose familja e saj.

«Premja e orokut»

Kur përfundonin të gjitha përgatitjet e martesës, pala e djalit shkante te familja e vajzës dhe kërkonte caktimin e ditës së dasmës, ose siç e quajnë vendasit «*premjën e orokut*».

Sipas dëshirës së prindërve të vajzës, dita e martesës caktohej mbas tri ose katër javësh. Vajzës i njoftohej dita e caktuar për martesë dhe ajo nuk merrej me punë bujqësore e blegtorale, si më parë, por qëndronte në shtëpi.

Shtatë deri dhjetë ditë përpara ditës së dasmës, nga ana e djalit shkonin te shtëpia e vajzës një ose dy burra për të çuar «*cikrritë*».

«*Cikrritë*» nuk përmbledheshin në «*pazarin e çikës*». Ato ishin: një krëhër, një pasqyrë, një unazë dhe një pare qafe sermi, një sapun tualeti (ky është shtuar vonë). «*Cikrritë*» dërgoheshin nga një i afërm i dhëndrit, i cili mund të ishte vëllai ose kushëriri i parë i tij dhe daja i vajzës ose kumbara, që kishin të bënë me familjen e vajzës.

Në qoftë se familja e dhëndrit nuk kishte dërguar «*Cikrritë*», familja e vajzës nuk ua dorëzonte nusen krushqve, prandaj «*cikrritë*» dërgoheshin me kohë.

20) Pas Çlirimit, këtë dekadën e fundit, në Nikaj-Mertur, zakonet e dhuratave për krushqit e kanë hequr. Ngritja e pakrahasueshme e nivelit ekonomik e kulturor, dhe e mënyrës së jetesës në atë zonë ka rritur edhe kërkesat për përgatitjen e më shumë rrobave për veshmbathjen e nuses, p.sh., nga dy palë në katër. Kështu aty-këtu vërehen teprime. Janë shtuar rrobat e fjetjes, dyshekë, jorganë, etj., të cilat para Çlirimit as që përdorshin në atë zonë. Tani është shtuar edhe një arkë (sënduk) nuseje, e cila blihet në koop. e artizanatit të qytetit «Bajram Curri».

2. D A S M A

Familja e dhëndrit përgatitej për dasmë shumë kohë përpara, si p.sh. me mish, raki, bukë etj., por përgatitjet kryesore bëheshin mbas caktimit të ditës së dasmës. Gëzimi i dasmës përfshinte tërë fshatin, sidomos mbas thirrjes së krushqve.

Thirrja e krushqve

Krushqit ftoheshin për në dasmë nga familja e dhëndrit tetë ditë përpara, sepse atyre u duhej kohë për t'u përgatitur me veshmbathje, me duhan e sidomos me fishekë.

Krushqit ftoheshin në fshatin e dhëndrit nga një për shtëpi, kurse kushërinjtë e ndarë nga një zjarr ishin të ftuar krushq kush të dëshironte për të shkuar. Ftoheshin krushq edhe ilakatë e dhëndrit, si p.sh. daja, kumbara, probatini etj., të cilët nuk ishin nga fshati i dhëndrit. Ftohej edhe daja i nuses.

Për të ftuar krushqit, dërgohej një i afërm i shtëpisë së dhëndrit, i cili mund të ishte kushëriri i parë, i dytë etj. Ai që ftonte krushqit i shkante secilit në shtëpi dhe i thoshte:

— Sot një javë je krushk te Q.N., se marton djalin ose vëllanë, nipin etj.

— Faleminderit, e gëzofshin njëri-tjetrin!, ose Për hajër i koft nusja! — i përgjigjej i ftuari.

Autoritetet e pushtetit lokal, siç ishin nënprefekti, kryetari i komunës, rrethkomandanti, postkomandanti etj., masa e malësorëve nuk i ftonte në dasmë, gjë që tregon për urrejtjen e hapur që ushqente populli ndaj regjimeve antipopullore.

Ai që ftohej krushk e quante si një nder të madh që i bënte shtëpiaku, por secilin prej të ftuarve e preokuponte shumë përgatitja me veshmbathje, duhan e fishekë, meqë ishin shumë të varfër dhe detyroheshin ta kërkonin nëpër shokë e miq veshmbathjen; nga ana tjetër, përgatitja me fishekë kishte shpenzime, se në dasmë qiteshin shumë pushkë, qoftë për gjuajtjen e shenjtit (qitjen në shenj), qoftë për t'ua kthyer përshëndetjet me të shtëna pushkësh atyre që i përshëndesnin gjatë rrugës. Kështu pra, shpenzimet nuk ishin të vogla edhe për krushqit.

«Dasmorët» dhe «dasmoreshat»

Në krahinën e Nikaj-Mërturit, ndryshe nga ish-besimtarët myslimanë të Malësisë së Gjakovës, një natë para ditës së dasmës, shtëpia e dhëndrit çonte te miku për të marrë nusen tre burra e dy gra, të cilët quhen dasmorë dhe dasmoresha.

Dasmoresha dërgoheshin:

1) E motra e dhëndrit, ose tezja e tij, që quhej «marrësja».

2) E motra e nuses, ose tezja e saj, që quhej «përcjellësja».

Dasmorja e parë ishte përfaqësuesja e dhëndrit, kurse dasmorja e dytë përfaqësuesja e nuses.

Dasmorët ftoheshin nga farefisi më i afërt i dhëndrit, si p.sh. vëllai, kushëriri i parë, xhaxhai etj.

Dasmorët e dasmoret shkonin te shtëpia e mikut në mbrëmje, para se të errej. Ata priteshin në oborr të familjes së vajzës dhe miku i shtinte brenda, u piqte kafe të ëmbla, kurse për darkë e për të fjetur shkonin te një më i afërmi i tij, i cili ishte i ndarë prej një zjarri.

Te shtëpia e nuses dasmorët dhe dasmoret çonin një dhi, tri okë raki dhe tri okë djathë për meze. Këto dërgoheshin nga shtëpia e dhëndrit për shpenzimet që do të bënte miku në drekën që do të shtronte në mëngjesin e ditës së dasmës me dasmorët, dasmoret dhe të ftuarit e fshatit të vet për të përcjellë vajzën në «*pjekje*».

Më i afërmi i shtëpisë së vajzës, që i merrte për darkë, u shtronte raki, meze dhe bukë e mish. Aty merrnin pjesë edhe burra të tjerë nga pala e vajzës. Mbasdarke luheshin kapuçat²¹ dhe nga pala e vajzës bëhej çmos për t'i mundur e për t'i kënduar miqtë në kapuç.

Kur dasmorët dhe dasmoret arrinin në shtëpinë e vajzës, ajo qante tri herë me zë të lartë:

— Oj, oj, oj!

Atë natë, në shtëpinë e vajzës, nuk mblidheshin gra as vajza dhe nuk bëhej ndonjë ceremoni, siç ndodhte natën e «*kanagjeçit*»²² në ish-besimtarët myslimanë të Malësisë së Gjakovës.

Ditën që do të shkonte vajza nuse, në mëngjes herët, babai i vajzës, nga fshati i vet ftonte nga një burrë për shtëpi, për të nxjerrë vajzën në «*pjekje*». Ai u shtronte atyre një drekë të hershme, në të cilën merrnin pjesë edhe dasmorët e dasmoret.

Shtëpiaku në fillim u qiste duhan dhe kafe të ëmbla, pastaj u shtronte rakinë me meze dhe më vonë u shtrohej buka.

Në sofrën e parë uleshin dasmorët së bashku me disa nga burrat e ftuar nga shtëpiaku, ndërsa sofrat e tjera mbusheshin me të ftuar të tjerë nga fshati, të cilët uleshin secili në vendin që i takonte, sipas oxhakut. Kurse dasmoret hanin me gratë, mbasi të mbaronin së ngrëni burrat. Pas buke pjesëmarrësve në drekë u bënë edhe kafe të ëmbla.

Ditën e dasmës, pa qenë nevoja për t'i ftuar, në mëngjes herët, shkonin vajzat e fshatit për të parë shoqen e vet të veshur nuse dhe për ta përcjellë atë kur të dilte prej shtëpie.

Vajza vishej nuse ditën e martesës, në mëngjes herët. Atë e vishte dasmorja e anës së saj. Në atë moment vajza nuse fillonte të qante me zë. Zëri dëgjohej larg dhe shoqet e saj, që kishin shkuar për ta përcjellë, qanin me lot për ndarjen e saj.

Momenti më pikëllues ishte ai kur vajzën e kapte për krahu një mashkull i shtëpisë, vëllai, kushëriri etj. për ta nxjerrë nga shtëpia dhe ajo duke bërtitur, tërhiqej me forcë për të mos dalë.

Vajza përcillej nga shtëpia tri-katër orë mbasi gdhijej dita. Në këtë rast ajo qante me zë të lartë, duke bërtitur dhe duke përqaftuar me radhë të gjithë njerëzit e shtëpisë dhe të afërmit. Kështu, duke bërtitur me të madhe ajo shkonte katër-pesëqind hapa rrugë nëpër fshatin e saj.

21) M. Memia, art. cit., f. 281.

22) M. Memia, art. cit., f. 285.

Kur vajza dilte nga shtëpia, një mashkull i shtëpisë zbrazte tri pushkë, gjë që simbolizonin ndarjen e vajzës nga familja e fisi i vet.

Vajza derisa dilte nga oborri bërtiste e tërhiqej prapa, por, kur kalonte oborrin, ecte duke kthyer kokën pas, derisa largohej nga shtëpia.

Deri në «*pjekje*» dasmorët shkonin përpara, mbas tyre shkonin përcjellësit, pastaj vinin: dasmorja e parë, nusja dhe në fund dasmorja e dytë. Dasmorët lidhnin një shami të kuqe rreth qafës. Nusja gjatë gjithë rrugës ecte në këmbë duke u mbajtur për krahu prej një nga të afërmit e saj.

Mbledhja e krushqve

Krushqit mblidheshin në shtëpinë e dhëndrit në mëngjesin e ditës së dasmës, si p.sh. të dielën. Ata, para se të shkonin në shtëpinë e dhëndrit, mblidheshin në një vend dhe i thërrisnin shtëpiakut nga larg. Ata e përshëndesnin atë me zbrazje armësh të gjata dhe ai ua kthente përshëndetjen, por pushkët e fundit u mbeteshin krushqve.

Krushqit priteshin në oborr nga shtëpiaku, nga meshkujt e tjerë të shtëpisë dhe kushërinjtë të ndarë prej një zjarri. Ata hynin në dhomën e përgatitur për ta. Mbasi ulej secili në vendin që i takonte, shtëpiaku (i zoti i shtëpisë) i qeraste me duhan e kafe të ëmbla.

I zoti i dasmës u shtronte një drekë të hershme me raki, meze, bukë e mish. Ata këndonin këngë «*maje krahu*», duke i përcjellë me zbrazje pushkësh. Dreka hahej shpejt dhe menjëherë krushqit niseshin për në «*pjekje*».²³

Para se të niseshin krushqit për në «*pjekje*», shtëpiaku caktonte të parin e krushqve, i cili ishte burri më i njohur. Ai jo vetëm u printe krushqve gjatë rrugës, por edhe në «*pjekje*» dhe në dasmë i jepte tonin bisedës.

Krushqit gjithë rrugën e bënë duke kënduar këngë *maje krahu*, të cilat shoqëroheshin me qitje pushkësh. Ata gjatë rrugës gjuanin dhe në shenjë, sidomos në «*pjekje*».

Pjekja²⁴

Përcjellësit e nuses, bashkë me dasmorët e dasmores dhe nusen, duhej të arrinin medoemos përpara krushqve në «*pjekje*» për t'i pritur.

Posa arrinin krushqit në «*pjekje*», pala e nuses (përcjellësit) u qisnin miqve duhan, kafe të ëmbla dhe raki, pastaj edhe krushqit u qisnin përcjellësve duhan e raki. Si përcjellësit ashtu dhe krushqit merrnin me vete nga katër gota dhe nga dy ibrikë raki, për të gostitur palën tjetër. Aty qëndronin duke biseduar rreth dy orë.

Mbasi mbaronte gostitja reciproke, fillonte gjuetja në shenjë nga

23) M. Memia, *art. cit.*, f. 293.

24) «*Pjekja*» caktohej me marrëveshje në një shesh, në një livadh, në një qafë dhe, kur koha ishte e keqe, në ndonjë shtëpi.

të dy palët. Por të parët shtinin në shenjë krushqit e dhëndrit. Në një shpat mali përkarshi pala e nuses venin katër-pesë rrasa guri të bardha për t'i gjuajtur.

Në «*pjekje*» nusja, bashkë me dy dasmoret dhe me ndonjë mashkull të familjes së saj, qëndronte në ndonjë lëndinë dy-treqind hapa larg krushqve.

Kur krushqit donin të niseshin, përcjellësit u dorëzonin atyre bijën e tyre dy dasmoreve dhe «*deverit*»,²⁵ i cili mbante nusen nga krahu i djathtë.

«*Deveri*» që është më i afërmi i dhëndrit, por i ndarë prej një zjarrri, konsiderohej nga nusja si njeriu më i afërm nga i gjithë farefist i burrit. Prandaj te shtëpia e këtij nusja hante bukë për herë të parë mbas shtëpisë së dhëndrit.

I pari i krushqve printe në ballë dhe nusja udhëtonte në fund të krushqve. Kur krushqit largoheshin katër-pesëqind hapa nga «*pjekja*», ndërsa përcjellësit qëndronin në këmbë, i pari i krushqve, ose «*deveri*», u thërriste përcjellësve me zë të lartë dhe ata i përgjigjeshin po me zë të lartë. Atëherë i pari i krushqve u thoshte përcjellësve:

— O lamtumirë, e u pafshim për hajër, more uaaa! — dhe i përshëndesnin me një breshëri pushkësh prej pesë deri pesëmbëdhjetë të shtënash.

— O paçi hajër, dhe i pafshi hajrin nuses, more oaaa! — Dhe ua kthenin përshëndetjen po me të shtëna pushkësh.

Krushqit vazhdonin rrugën, ndërsa përcjellësit, mbasi largoheshin pesë-gjashtëqind metra nga «*pjekja*», u thërrisnin krushqve për emër dhe iu uronin nusen dhe rrugë të mbarë, duke i përshëndetur me të shtëna pushkësh. Dhe krushqit u përgjigjeshin me breshëri armësh. Pushkët vazhdonin tri-katër minuta nga të dy palët, duke mos ia lënë asnjëra palë tjetrës, por pushkët e fundit u mbeteshin krushqve marrës. Përcjellësit kishin për qëllim t'ua shpenzonin fishekët krushqve, prandaj vazhdonin t'u thërrisnin me radhë.

Përcjellësit ktheheshin për në shtëpi, ndërsa krushqit vazhdonin rrugën duke kënduar këngë «*maje krahu*» dhe duke i shoqëruar me të shtëna pushkësh.

Kur krushqit kalonin nëpër fshatra të fisit të tyre, fshatarët i uronin dasmën shtëpiakut me të shtëna pushkësh. Njëkohësisht u thërrisnin edhe krushqve dhe u uronin atyre rrugë të mbarë dhe i përshëndesnin me të shtëna pushkësh. Dhe krushqit ua kthenin përshëndetjet me më tepër të shtëna.

Në qoftë se në afërsi të rrugës nga kalonin krushqit ndodhej me shtëpi ndonjë i afërm i dhëndrit, si p.sh. kushëriri, kumbara, baxhanaku, probatini etj., ai, pasi i përshëndeste krushqit me të shtëna pushkësh, i ndalonte ata bashkë me nusen dhe i gostiste me duhan e raki.

Krushqit gjatë gjithë rrugës vazhdonin udhëtimin me këngë e të shtëna armësh deri kur dilnin në fshatin e dhëndrit përballë shtëpisë së tij. Aty mblidheshin të gjithë, bënin një pushim të vogël dhe këndonin këngë «*maje krahu*» dhe shtinin me pushkë.

Krushqit në Nikaj-Mertur, ashtu si në pjesën e ish-besimtarëve my-

25) M. Memia, *art. cit.*, f. 299.

slimanë të Malësisë së Gjakovës²⁶, si dhe në Skrapar²⁷, në Mat²⁸; në Lumë²⁹, në Myzeqe³⁰, në Çamëri³¹ etj., nuk shkonin dy herë nëpër të njëjtën rrugë. Në «*pjekje*» shkonin nëpër rrugën më të vështirë e më të padukshme, ndërsa, kur ktheheshin me nuse, binin nëpër rrugën më të lehtë dhe të dukshme. Mjaftonte që rruga të shmangej qoftë edhe në një largësi fare të vogël. Ky zakon është një mbeturinë e rendit fisnor primitiv që ka lidhje me zakonet e grabitjes së femrës.

Nga vendi i ndalimit, krushqit bashkë me «*deverin*» i thërrisnin dhëndrit në emër me zë të lartë e me sokëllimë dhe ai u përgjigjej nga oborri i shtëpisë së vet, ku qëndronte për të pritur krushqit e nusen.

Krushqit i drejtoheshin dhëndrit me këto fjalë:

— O pramja e mirë, more uaaa! — Ata zbraznin pesë pushkë.

Dhëndri u përgjigjej:

— O mirë se vini, more uaaaa! — Ai i përshëndeste duke zbrazur pushkën pesë herë.

Krushqit deri në oborr vazhdonin rrugën duke kënduar këngë «*maje krahu*» e duke shtënë pushkë.

Mbërritja e krushqve në shtëpinë e shtëpiakut

Për të pritur krushqit në oborr të shtëpiakut dilnin burrat e shtëpisë, të cilët s'kishin shkuar krushq, meshkuj të fshatit, gra, vajza etj. me në krye plakun e shtëpisë, kur ai nuk kishte mundur të shkojë krushk.

Në mes të oborrit të shtëpisë shtrohej një sofër buke me një bukë cerepi, me një «*gogël djathë*» përmbi të.

Kur krushqit hynin në oborr, përshëndeteshin me pritësit. Pas krushqve vinte «*deveri*» me nusen për krahu dhe dy dasmoret, të cilat e shoqëronin nusen gjatë rrugës.

Krushqit bashkë me pritësit qëndronin në oborr, në këmbë, po kështu edhe dasmorët, kurse «*deveri*» me nusen për krahu silleshin tri herë rreth sofrës së shtruar. Në krye të çdo rrotullimi shtihej një herë me revole. Në këtë rast përmbi nusen, «*deverin*» e sofrën hidhej një sasi gruri nga një mashkull tjetër i shtëpisë, i cili duhej të ishte në moshë të re, i martuar e me fëmijë, ose nga një i afërmi i dhëndrit, i ndarë prej një zjarri me të.

Mbasi mbaronte kjo ceremoni, dhëndri, që qëndronte në këmbë te dera e shtëpisë, para se nusja të futej brenda, i binte me një grusht të lehtë në sup. Nusja, bashkë me «*deverin*», hynte brenda në «*konak*» (në shtëpi) dhe fill pas saj shkonin dy dasmoret. Ata, dhe menjëherë pas tyre edhe dhëndri, shkonin në odën e burrave. Kështu, nusja, de-

26) M. Memia, *art. cit.*, f. 295.

27) Rrok Zojzi, *Dasma në krahinën e Skraparit*, «Bul. I USHT.» Ser. Shk. Shoq. 2, 1958, f. 229.

28) K. Ulqini, *art. cit.*, f. 233., Q. Alushi, *Dasma matjane AE*, Dok 293/32, fq. 20.

29) Sh. Hoxha, *art. cit.*, f. 256.

30) Ll. Mitrush, *art. cit.*, f. 210.

31) Abaz Dojaka, *Dasma çame*, «*Studime historike*», nr. 2, Tiranë 1966 f.

veri, dy dasmoret dhe dhëndri, që të pesë shkonin në odën e burrave, ndërsa krushqit qëndronin në oborr.

Posa hynte nusja në dhomë, e ulnin në një stol dhe menjëherë i çonin një djalë dy-trevjeçar dhe ia ulnin në prehër (gjunjë). Nusja e puthte fëmijën në të dyja faqet dhe i jepte një palë çorape fëmije, të cilat i kishte përgatitur për këtë qëllim. Brenda në çorapet shtinin disa kokrra sheqeri.

Kur nusja puthte fëmijën, dhe i jepte çorapet, dasmorja e parë i hiqte nuses duvakun. Në këtë rast dhëndrit dhe nuses u çonin një kulaç gruri dhe një «bludë»³² me mjaltë.

Kulaçi u jepej në dorë dhëndrit e nuses. Ata, duke e tërhequr secili nga vetja, e thynin kulaçin dycopash, por nuses duhej t'i mbetej më pak në dorë, kurse dhëndrit, si mashkull, pjesa më e madhe, çka simbolizonte epërsinë e mashkullit mbi femrën. Kjo ceremoni quhej «*thymja e kulaçit*». Ndërsa dhëndri nga pjesa e vet nuk i jepte askujt, nusja nga pjesa e saj u jepte pjesëmarrësve të kësaj ceremonie nga një ose dy kafshata kulaç të ngjyer në mjaltë. Të parit i jepte dhëndrit, pastaj «*deverit*», dasmorëve dhe së fundi hante edhe vetë. Kjo bëhej me qëllim që t'u shkonte jeta me ëmbëlsi.

Posa mbaronte kjo ceremoni, nusen e çonin në vendin e saj, d.m.th., në odën e fjetjes, duke u liruar odën e burrave krushqve dhe të ftuarve të tjerë, të cilët prisnin në oborr.

Krushqit, para se të hynin brenda, armët e gjata ia dorëzonin shtëpiakut, dhe ai i vendoste në odën e burrave, d.m.th. në dhomën ku do të rrinin krushqit. Ato i varte me radhë në çivillëk, në fund të dhomës.

Krushqit hynin në odën e burrave dhe uleshin sipas vendeve që u takonin. Porsa uleshin, shtëpiaku ose një mashkull tjetër i shtëpisë u qiste duhan, tjetri i ndizte llullat dhe shtëpiaku u piqte kafe të ëmbla, kurse një mashkull i shtëpisë ose një i afërt shpërndante kafet. E gjithë biseda zhvillohej rreth udhëtimit, qëndrimit në «*pyekje*», pritjes e përcjelljes nga ana e palës së nuses, gjuajtjes së shenjtit, shpenzimit të fisekëve nga krushqit etj.

Krushqit, mbasi pushonin pak, delnin në oborr për «*t'i la duert*» dhe pastaj hynin brenda dhe shtroheshin në pije.

«Lamja e duerve»

«Lamja e duerve» fillonte me radhë sipas, vëllezërive dhe «oxhaqeve». P.sh. në fillim i lante duart i pari i fshatit, si përfaqësues i fshatit, d.m.th. si shtëpiak. Pas këtij i lante bajraktari i fisit, pastaj me radhë sipas vëllazërive e oxhaqeve dhe kështu derisa mbushej sofa e parë me dhjetë-dymbëdhjetë burra, pastaj e dyta, e treta, e katërta, e pesta etj., derisa të lanin duart të gjithë krushqit.

Kur dasma ishte në Mërtur e nusja merrej në Nikaj, apo në ndonjë fis tjetër, dhe anasjelltas, nga burrat e fisit të vajzës s'mund të merrte

32) M. Memia, *art. i cit.*, f. 299.

kush pjesë në dasmë, sepse, sipas traditës zakonore, konsiderohej turp. Ky zakon ka qenë shumë rigoroz, por ka filluar të prishet që nga viti 1925.

«Lamjen e duerve» e drejtonin tre burra, njëri nga të cilët thërriste njerëzit sipas radhës e vëllazërisë, tjetri u qiste të lanin duart, kurse i treti shikonte nëse njerëzit po «lahen» sipas radhës, apo ndonjëri po paraqitej pa radhë, çka mund të bëhej shkak ngatërresash që mund të shkaktonte vëllavrasje midis vëllazërive, bile edhe fiseve.

Ai që thërriste njerëzit për të larë duart, quhej i dyti i fshatit ose i bajrakut. Prandaj atij i rezervohej edhe vendi në sofrën e parë, kurse atij që u qiste për të larë duart i caktohej vendi në sofrën e dytë, ndërsa atij që shikonte nëse po respektohej radha, në sofrën e tretë, sepse që të tre kishin një farë parillëku të vogël në fshat ose në fis.

Mbas Çlirimit zakoni i «lamjes së duerve» është hequr në zonën e Nikaj-Mërturit.

Si në darkë ashtu edhe në drekën e shtruar nga shtëpiaku për krushqit, në fillim shtrohej rakia me meze të thjeshta, pastaj shtrohej buka.

Rakia nuk qitej nga meshkujt e shtëpiakut, por ai u jepte krushqve tre ibrikë me raki e gjashtë gota. Në fillim ibrikët me raki dhe gotat i merrnin tre pari kryesorë të cilët, duke qëndruar në këmbë, u qitnin një radhë gotash të gjithë krushqve, duke i uruar dasmën shtëpiakut dhe u uronin edhe krushqve shëndet. Mbas këtyre i merrnin ibrikët me raki dhe gotat tre pari të tjerë, të cilët vinin mbas këtyre dhe u qitnin krushqve një radhë gotash dhe kështu me radhë të gjithë krushqit vazhdonin me ibrikë e gota në dorë duke u qitur krushqve nga një radhë gotash me raki.

Bajraktari vetë personalisht nuk u shërbente krushqve me raki, por përfaqësohej nga më i afërmi i tij, d.m.th. radhën e tij e kryente një mashkull i gjakut të tij, duke filluar i pari, si pari kryesore që ishte.

Konsiderohej fyerje e madhe publike për një krushk, në rast se nuk i jepej ibriku me raki për t'u shërbyer krushqve, prandaj të gjithë krushqit shërbenin sipas radhës.

Ata që qisnin rakinë qëndronin në këmbë, derisa mbaronin radhën. Në dorën e djathtë mbanin ibrikun me raki dhe në dorën e majtë gotat, të cilat i mbushnin plot dhe ua jepnin në dorë secilit krushk, duke uruar sipas zakonit. Krushku i kthente urimet shpërndarësit të rakisë, çonte gotën me fund dhe ia dorëzonte prapë në dorë atij që shërbente. Kështu vazhdonte qitja dhe pija e rakisë.

Sofra e «madhe», d.m.th. sofrë e parë ku uleshin të parët e fshatit apo të fisit, mbante qetësinë e dasmës dhe i jepte tonin gjithë bisedës. Ajo fillonte e para rakinë dhe propozonte për ta hequr pijen. Por kur sofrat e tjera kërkonin të vazhdonte rakia, ajo vazhdonte derisa sofrat e tjera të binin dakord që të hiqej.

Mbasi mbaronte radha e parë e shërbimit nga të gjithë krushqit dhe fillonte radha e dytë, krushku i parë, i cili zinte vend në sofrën e «madhe», në qoftë se mendonte të ndalohej rakia, ai nuk e vinte gotën në buzë, por e vinte atë përpara në sofër dhe kështu vepronin edhe të tjerët në sofrën e parë, d.m.th. asnjë nuk e vinte në buzë, pa e vënë paria kryesore që qëndronte në krye të vendit.

Kjo bëhej me qëllim që të hiqej rakia, por sofrat e dytë, kur e shihte se sofrat e parë e ndalonte rakinë, për t'i treguar asaj dhe sofrave të tjera se nuk ishte dakord për të hequr pijen, i drejtohej njëzëri si në kor të parit të krushqve me këto vargje:

*Putiro, del t'u via,
bavde mir o Z.A.*

Me këto vargje, sofrat e dytë i tregonte sofrës së parë se do të vazhdonte prapë rakia.

Dhe sofrat e parë, për t'i treguar asaj se kanë pirë mjaft, njëzëri i përgjigjej me këto vargje:

*Putiro, more dushman,
mos më myt, po lem derman!*

Kurse sofrat e tretë ia fillonte me këto vargje:

*Putiro, mos më ban hile,
se nuk e çoj pa i pi dhet' kile!*

Po kështu dhe sofrat e katërt përgjigjej me këto vargje:

*Unë dhet' kile i kam pi,
po nuk e çoj pa i pi dhe dy a tri!*

Në këtë mënyrë, me kërkesën e sofrave të tjera, sofrat e parë detyrohej të fillonte përsëri pijen dhe rakia vazhdonte për dy-tri orë të tjera, sepse do të qisnin prapë të gjithë krushqit me radhë, që mund të ishin pesëdhjetë-gjashtëdhjetë veta.

Pra, siç shohim, për heqjen e rakisë nuk mund të vendonte sofrat e parë, në të cilën zinin vend të parët e fshatit ose të fisit, por rakia hiqej vetëm atëherë kur binin në një mendje të gjitha sofrat. Kështu bajraktari, me gjithë pozitën e tij shumë të privilegjuar si pari kryesore, nuk kishte të drejtë komandimi.

Gjatë pirjes së rakisë, krushqit bënin biseda të holla plot alegori dhe këndonin këngë kreshnikësh dhe këngë trimërie, që vinin në pah luftërat dhe qëndrimin burrëror të shqiptarëve kundër turqve, shovinistëve sërbo-malazez, austro-hungarezëve dhe italo-gjermanëve. Këngët ekzekutoheshin me lahutë ose me çifteli dhe këndoheshin edhe këngë «*maje krahu*», të shoqëruara me zbrazje pushkësh e revolesh.

Dehja nga rakia konsiderohej shumë e turpshme, sa prishte dasmën. Prandaj krushqit ruheshin dhe nuk ndodhte të dehej kush në dasmë. Rakinë e përdornin të butë 12-16°.

Pirja e rakisë zgjaste disa orë me radhë. Kur çohesh rakia, shtrohej buka: në fillim me djathë, pastaj shkonte «bluda» me dhjamë, mish i zier dhe në fund kosi.

Shtëpiaku që bënte dasmën, edhe në rast se therte ndonjë lopë, e cila ia plotësonte nevojat për mish, ai prapë detyrohej të therte edhe një berr të imët. Kjo për arsye se, sipas zakonisht, paria që ulej në dy sofrat e para duhej dalluar nga sofrat e tjera, d.m.th. nga vegjëlja.

Në sofrën e parë, përveç mishit, shkonte koka dhe njëra shpatull e berrit, kurse në sofrën e dytë shpatulla tjetër dhe veshkat, ndërsa në sofrat e tjera vetëm mishi, pa ndonjë shenjë dalluese. Bishti nuk konsiderohej shenjë dalluese.

Kryet e berrit, si shenjë kryesore, i qitej bajraktarit ose atij që zinte kryet e vendit. Ai nuk e hante, por i hiqte vetëm fëlqitë (nofullat) dhe kokën, ia jepte kuzhinierit që ziente mishin, kurse shpatullat u qiteshin dy *parive të dytë*, që ishin ulur njëri në sofrën e parë dhe tjetri në të dytën. Atyre që u qitej shpatulla, nuk e mbanin për vete, por ua ndanin të tjerëve në të dyja anët e sofrës, d.m.th. në të djathtë dhe në të majtë, ndërsa për vete mbanin vetëm nga një shenjë. Mishi tjetër nuk ndahej, por secili merrte mish sa të donte nga ena, e cila vendosej në mes të sofrës për të gjithë.

Kur çohesh darka, shtëpiaku u qiste krushqve duhan dhe kafe të ëmbla, pastaj qisnin kapuçat, ku luheshin vetëm katër loja. Në orët e vona të mesnatës krushqit shpërndaheshin për të fjetur nëpër shtëpitë më të afërta, kurse aty qëndronin vetëm të largët, ata që nuk ishin nga fshati i shtëpiakut.

Të nesërmen në mëngjes krushqit mblidheshin prapë te shtëpia e dhëndrit dhe përshëndeteshin me njëri-tjetrin, sikur të mos ishin parë për një kohë të gjatë dhe secili ulej në vendin që i takonte.

Shtëpiaku, fill mbas kafeve, u qiste nga tri-katër gota me raki pa meze. Mbas pak kohe, më i afërmi i shtëpiakut, i cili ishte i ndarë prej një zjarri me të, i merrte në shtëpinë e tij gjithë krushqit. Ai në fillim i gostiste krushqit me duhan, me kafe të ëmbla, pastaj u shtronte rakinë me meze të thjeshta dhe mbas pijes u shtronte bukën me «*mazë të zier*»³³ me yndyrë (gjalpë) e mjaltë sipër saj, petulla e kos. Në «*syfyr*» mishi nuk përdorej, berr nuk therej.

«*Syfyr*» zgjaste tri-katër orë dhe, kur mbaronte pija e buka, krushqit shkonin përsëri në shtëpinë e dhëndrit. Aty fillonte gjuajtja në shenjë, ku provoheshin qitësit dhe dalloheshin shenjtaret më të mirë.

Përveç gjuajtjes së shenjës, krushqit luanin kapuçat, këndonin këngë kreshnikësh me lahutë, këngë trimërie me çifteli, këngë «*maje krahu*», të shoqëruara me zbrazje pushkësh e revolesh. Aty zhvilloheshin edhe biseda të tjera rreth problemeve ekonomiko-shoqërore e politike, që i preokuponin ata.

Pas gjuajtjes në shenjë, i zoti i dasmës, në orët e vona të pasditës, shtronte pijen për krushqit. Edhe në këtë rast rakia shtrohej me meze si në darkë dhe, mbasi çohesh rakia, shtrohej dreka, e cila zgjaste deri në orët e vona të ditës.

Gjatë drekës, kur krushqit ishin duke pirë, nusja, e shoqëruar nga të dy dasmoret, hynte brenda te krushqit dy-tri herë dhe qëndronte në këmbë afër derës. Nusja qëndronte «*divan*», d.m.th. në këmbë, me fytyrë të zbuluar dhe dasmoret i qëndronin anash, njëra në të djathtë dhe tjetra në të majtë.

Këtu krushqit e shihnin nusen për herë të parë. Kjo quhet: «*Divan para krushqve*».

33) M. Memia, *art. cit.*, f. 304.

Dhëndri, natën e martesës nuk hynte dhëndër, por rrinte me krushqit dhe ata bënëin shumë shaka me të. Madje në shaka e sipër e qëllonin, sidomos moshatarët e tij. Nusja natën e parë të martesës flinte me dasmoret.

Krushqit kur pinin kafet dhe gjatë pirjes së rakisë, uronin shtëpiakun me këto fjalë:

— Për hajër u koftë nusja!

— Ta gëzofit djali ose nipi, vllau! — etj.

— Gëzofshin njeni-tjetrin!

— Goja ju lumtë e paçi faqen e bardhë! — përgjigjej shtëpiaku. Sipas zakonit të tyre tradicional, krushqit, në të gjitha vaktet që pinin e hanin, e uronin shtëpiakun dhe ai ua kthente urimet.

Mbasi hahej dreka, nusja shkonte në dhomë te krushqit dhe rrinte në këmbë, ndërsa «deveri» merrte *fundin e bukës* dhe ulej në mes të krushqve dhe fillonte i pari për t'i falur (dhuruar) nuses. Fill mbas «deverit» krushqit me radhë i dhuronin nuses para, të cilat ia dorëzonin «deverit» dhe ai, si për veten e tij edhe për çdo krushk, komunikonte sasinë e të hollave që i dhuronin nuses. Ai më në fund i numëronte të gjitha paratë e dhuruara dhe tregonte shumën e përgjithshme të të hollave, që krushqit i kishin dhuruar nuses.

Bashkë me krushqit nuses i dhuronin edhe dy dasmorët dhe veçanërisht shtëpiaku i dhuronte asaj një berr. Bagëti mund t'i dhuronin edhe njerëz të tjerë si kumbara, probatini etj. dhe «deveri» i komunikonte të gjitha në prani të krushqve.

Të hollat dhe bagëtitë që i dhuronin ishin të nuses, të cilat ajo i përdorte për vete e për burrin, si ekonomi ndihmëse. Bagëtitë i jepte «përkryesa».³⁴ Gjithashtu edhe të hollat e dhuruara nga krushqit etj., nusja i blente bagëti dhe i jepte përkryesa.

Për shkak të varfërisë dhe shpenzimeve të mëdha që bënte familja e dhëndrit për martesën dhe për dasmën, shpeshherë ndodhte që bagëtitë e nuses t'i mbante përkryesa shtëpia e burrit. Kështu brenda-përbrenda ekonomisë së përbashkët të familjes, lindte një ekonomi e dytë që i takonte vetëm një pjese të kësaj familjeje. Kjo lindte për shkak të varfërisë së theksuar, mbasi familja nuk ishte në gjendje ekonomike të përballonte veshmbathjen e gruas, të fëmijës dhe të burrit të saj nga ekonomia e përbashkët. Prandaj, ashtu si edhe në Gash, Krasniqe, Bytyç e Berishë të Malësisë së Gjakovës, çdo çift detyrohej të krijonte brenda ose jashtë ekonomisë së përbashkët një ekonomi të vogël ndihmëse mbi bazën e «*gjasë përkryesa*».

«Dita e divanit»

Quhej «*dita e divanit*» dita e nesërme e martesës, d.m.th. dita e hënë, kur nusja merrej të dielën.

34 «Përkryesa, d.m.th., bagëtitë, dhen ose dhi, të cilat i merrte ai që kishte nevojë dhe për çdo kokë bagëti sipas sistemit të «deles së pangordhshme» (kojun olmos) i detyrohej të zotit nga një okë lesh për kokë dhe më në fund t'i kthente atij kokë bagëti «*krjet e gjasë*». Kjo formë ka qenë shumë e përhapur në Malësinë e Gjakovës deri në Çlirim të vendit.

«*Ditën e divanit*» nusja çohet nga gjumi para se të lindte dielli. Ajo merrte një «*bucak*»³⁵ në dorën e djathtë, dhe bashkë me një djalë 5-7 vjeçar, i cili duhet të ishte me nënë e me babë, shkonte te kroi, e mbushte «*bucakun*» me ujë dhe kthehej në shtëpi.

Nuses me «*buçak*» në dorë i printe djali që e shoqëronte dhe ajo, së bashku me djalin, shkonte në odën e burrave dhe në radhë të parë i qiste të lajë faqet «*deverit*» dhe me radhë të gjithë burrave. Pastaj ajo shkonte në odën e saj dhe rrinte në këmbë, dhe pranë saj qëndronin dasmoret.

Natën e martesës dhe «*ditën e divanit*» nuk mblidheshin gra as vajza. Aty shkonin vetëm gratë e vajzat e të afërmeve sa për të parë nusen. Ato rrinin pak dhe iknin në shtëpitë e tyre.

Nuses nuk i këndohej asnjë këngë, qoftë natën e dasmës, qoftë «*ditën e divanit*». Është shumë karakteristik fakti që në Nikaj-Mërtur gratë e vajzat nuk këndonin në asnjë ceremoni fejeje, martesë, lindjeje etj. Këtu ndeshëm një ndryshim rrënjësor në mes të ish-besimtarëve katolikë të zonës së Nikaj-Mërturit (ndonëse gratë e vajzat e kësaj zone dilnin lirisht dhe merrnin pjesë gjerësisht në të gjitha punët bujqësore e blegtorale, ato nuk kishin të drejtë të këndonin në asnjë ceremoni, duke përjashtuar rastin e vajzave që këndonin në mal me bagëti, para se të martoheshin) dhe ish-besimtarëve myslimanë të Malësisë së Gjakovës, ku me gjithë fanatizmin e theksuar, dhe kufizimin e femrës, si vajzat edhe gratë këndonin dhe kërcenin. Ato i këndonin vajzës këngët më pikëluese natën e «*kanagjeçit*»³⁶, kurse nuses këngët më të bukura natën e dasmës dhe «*ditën e divanit*»³⁷, ku mblidheshin të gjitha gratë e vajzat e fshatit si natën e «*kanagjeçit*» ashtu dhe «*ditën e divanit*»). Femrën në Nikaj-Mërtur feja katolike e kishte privuar nga një e drejtë e tillë.

Ky ishte një nga ndryshimet më të dukshme në mes të ish-besimtarëve katolikë dhe atyre myslimanë të Malësisë së Gjakovës, ndonëse, siç e kemi thënë në fillim të këtij artikulli, ish-banorët e të dy besimeve, si nga gjaku, gjinia dhe territori i banimit ishin pjesë përbërëse e Malësisë së Gjakovës.

«*T'* falat e nuses»³⁸

Posa «*deveri*» komunikonte shumë e të hollave dhe të bagëtive që krushqit i kishin dhuruar nuses, dasmoret çonin në odë te krushqit «*t' falat e nuses*» (dhuratat që kishte sjellë nusja).

Nusja i çonte nga një peshqesh çdo pjesëtari të familjes së burrit, farefisit të tij dhe çdo krushku.

«*Të falat e nuses*» përbëheshin nga një palë çorape leshi për çdo pjesëtar të familjes dhe farefisit të burrit dhe për çdo krushk.

Në mënyrë të veçantë dalloheshin dhëndri dhe «*deveri*», të cilëve nusja u çonte çorape dhe meste, kurse të tjerëve vetëm çorape.

35) Ibric prej druri.

36) M. Memia, *art. cit.*, f. 285-293.

37) M. Memia, *art. cit.*, f. 298-299.

38) Nga fjala «*fal*», dhuroj një send (në shenjë respekti ose ndihme).

«T' falat e nuses», si për pjesëtarët e familjes, farefisit të burrit dhe të krushqve, ndaheshin në prani të të gjithë krushqve. Kur ndaheshin peshqeshet, nusja qëndronte në këmbë, «divan para krushqve», dasmorët mbanin në duar «t' falat e nuses», ndërsa «deveri» ua ndante «t' falat» krushqve, duke ia dhënë secilit në dorë dhe ata uronin duke thënë:

— T'u rrit nera ty dhe mikut! — dhe krushqit i futnin «t' falat» e nuses në brez, ose i hidhnin në sup.

— Paç nerë e nafakë! — përgjigjej «deveri».

Porsa shpërndareshin «t' falat e nuses», shtëpiaku gostiste prapë krushqit me duhan e kafe të ëmbla.

Gratë dhe fëmijët nuk hanin në odë me krushqit. Edhe gratë pinin raki, por jo me burrat. Ato bashkë me fëmijët hanin drekë, mbasi mbaronin krushqit së ngrëni.

Nusja nuk shtrohej në «syfyr», as në drekë me gratë, por i shtroinin bukë veç në odën e saj. Bashkë me nusen mund të hanin edhe dasmoret, sidomos përcjellësja, që nuk i ndahej për asnjë çast.

Ndërsa te burrat këndohej me lahutë e çifteli, te gratë dhe te nusja natën e dasmës dhe të nesërmen, «ditën e divanit» nuk përdorej ndonjë vegël muzikore.

Shpërndarja e krushqve

Para se të shpërndareshin krushqit, nusja dilte nga oda e krushqve dhe shkante në odën e vet.

Krushqit, mbas shpërndarjes së «t' falave të nuses», dilnin në oborr të shtëpiakut, «hallalloseshin» (përsëndeteshin) me shtëpiakun, me meshkujt e tij, me dhëndrin dhe me farefisin e tij, pastaj me njëri-tjetrin. Ata shpërndareshin secili në drejtim të shtëpive të veta dhe, mbasi largoheshin pak, i thërrisnin shtëpiakut për emër dhe i thoshin:

— O lamtumirë e i pashj hajrin nuses, u pastë ardhë me hajër, more uaaa! — Dhe ai që i thërriste e përsëndeste të zotin e dasmës me 5-6 të shtëna pushke ose revoleje.

— O paç hajër e nafakë e t'koft udha e marë, more uaaa! — u përgjigjej shtëpiaku dhe e përsëndeste secilin me aq të shtëna pushke.

Pastaj krushqit i thërrisnin edhe njëri-tjetrit, duke uruar rrugën të mbarë dhe duke u përsëndetur me të shtëna pushkësh. Kështu e gjithë krahina e merrte vesh se krushqit u shpërndanë nga dasma.

Natën e shpërndarjes së krushqve në shtëpi të dhëndrit nuk mbetej kush i huaj, vetëm farefisi i tij. Po këtë natë, hynte dhëndri te nusja, por pa ndonjë ceremoni. Dasmoreshat mund të qëndronin aty edhe atë natë.

Ditën e tretë të dasmës, d.m.th. të nesërmen e shpërndarjes së krushqve, «deveri» merrte nusen për drekë. Po të ishin aty dasmoreshat, edhe ato shkonin te «deveri» bashkë me nusen. Së bashku me nusen shkante edhe vjehrra, si dhe ndonjë grua tjetër e shtëpisë,

Te «deveri» nusja rrinte «divan» (në këmbë). Ajo ulej shpeshherë, por çohet në këmbë në çdo rast kur hynte e dilte kush, burrë apo grua qoftë.

«Deveri» shtronte një drekë për nusen dhe për gratë e tjera që e shoqëronin atë. Dreka shtrohej me pije (raki e meze), me mazë të zier me yndyrë, mjalhtë etj., por mish nuk therej. Në drekë «deveri» dhe meshkujt e shtëpisë së tij nuk shtroheshin në sofër me gratë. Dhe në këtë rast nuk bëhej ndonjë gosti me këngë, valle etj. Mbasi hahej dreka, nusja bashkë me shoqërueset e saj, para se të errej, kthehej në shtëpinë e burrit.

Nusja që të nesërmen e shpërndarjes së krushqve fillonte të punonte në shtëpi të burrit. Ajo në mëngjes zgjohej e para nga gjumi dhe ndezte zjarrin, fshinte shtëpinë, oborrin, shtronte e çonte bukën, mbushte ujë në krua dhe u jepte ujë për të pirë të gjithë pjesëtarëve të familjes. Ajo qëndronte në këmbë, e gatshme që t'u shërbente të gjithë pjesëtarëve të familjes dhe miqve, qofshin gra apo burra, deri dhe fëmijëve.

«Marrja e bisë në të panë së pari»

Mbas dy javësh, prindërit e vajzës shkonin për ta marrë bijën e tyre «në të panë së pari». Kjo ditë caktohej nga prindërit e nuses ditën e dasmës, në «pjekje» dhe shtëpiaku, d.m.th. i zoti i shtëpisë së djalit u thoshte prindërve të nuses: «Ju pres me sa të duash me ardhë».

Për të marrë bijën «në të panë së pari» prindërit e nuses shkonin «miq së pari» pesë, shtatë, ose nëntë burra, gjithnjë tek, se çiftin e plotësonte bija që do të vinte në gjini.

«Miqtë së parë» priteshin nga pala e dhëndrit në oborr të shtëpisë me respekt të madh. Shtëpiaku për të pritur miqtë ftonte kushërinjtë dhe burrat më të dëgjuar të fshatit të vet, të cilët i mbante për darkë dhe për drekë, me qëllim që miqtë të kishin me kë të kuvendonin.

Posa uleshin në odë, shtëpiaku i gostiste miqtë me duhan dhe me kafe të ëmbla. Mbas një bisede të shkurtër, rreth punëve bujqësore e blegtorale, shtëpiaku u shtronte rakinë me meze dhe me gjellët më të mira, si në dasmë.

Aty këndoheshin këngë kreshnikësh, të shoqëruara me lahutë dhe këngë trimërie, të shoqëruara me çifteli. Mbasi hahej darka, ku mund të shtroheshin dy-tri sofra burrash, luanin disa loja kapuçash, ku çdonjëra palë bënte përpjekje për të mundur palën tjetër dhe «për ta knue në kapuç». Kështu vazhdonin deri në orët e vona të natës.

Të nesërmen shtëpiaku u shtronte miqve dhe të ftuarve një drekë të hershme, me raki e meze, me gjellët më të preferuara, si në darkë. Mbasdreke, mbasi pinin kafet e pasbukës, miqtë çoheshin, merrnin bijën me vete dhe niseshin. Ata i përcillte (shoqëronte) një mashkull i shtëpiakut derisa të dilnin nga fshati i tij.

Bija, e veshur me rroba nusërie, udhëtonte në këmbë me prindërit e të afërmit që kishin shkuar për ta marrë «në të panë së pari». Ajo rrinte në gjini dy-tri javë, aq sa e lejonte familja e burrit. Gjatë kohës që rrinte në gjini ajo nuk vishej me rrobat e vajzërisë, siç veprohej në Gash, Krasniqe, Bytyç, Berishë e Kelmend të Malësisë së Gjakovës, por qëndronte me rrobat e nusërisë;³⁹

39) M. Memia, *art. cit.*, f. 304.

Marrjen e bijës «*në të panë së pari*» e prisnin me gëzim të madh gjithë pjesëtarët e familjes së saj, burrat, gratë, fëmijët si dhe të afërmit e farefisi, por me padurim e priste e ëma bijën e vet. (Ajo gjatë ditëve që vajza qëndronte në gjini, për të interesohet në mënyrë të veçantë, por një interesim i tillë, një dashuri e madhe manifestohej nga të gjithë vëllezërit, motrat kushërinjtë e të afërmit). Gjatë kohës që bija qëndronte «*në të panë*» familja atë nuk e ngarkonte me punë.

«Marrja e nuses nga të pani së pari»

Në vargun e ceremonive të martesës, një ditë e shënuar ishte edhe dita e «*marrjes së nuses nga të pani së pari*», ceremoni e cila bëhej me miq.

Ditën kur prindërit e nuses merrnin bijën e tyre në gjini, caktohej edhe dita kur do të shkonin pala e dhëndrit për të «*marrë nuses nga të pani së pari*».

Pala e dhëndrit caktonte ditën kur do të shkonin dhe menjëherë ftonin ata që do të shkonin «*miq së pari*», me qëllim që të kishin kohë për t'u përgatitur.

Për të pritur sa më mirë «*miqtë së pari*», prindërit e nuses përgatiteshin me raki, mish etj., ndërsa miqtë përgatiteshin me rrobat më të mira, me fishekë etj., për të shkuar «*mik së pari*».

Në qoftë se prindërit e nuses kishin shkuar për të marrë bijën në gjini me pesë ose me shtatë veta, pala e dhëndrit shkonte me tre ose me nëntë. Kjo bëhej sipas gjendjes së pritësit, d.m.th. në qoftë se prindërit e nuses ishin në gjendje të mirë ekonomike, pala e dhëndrit shkonte me më shumë miq sesa kishte çuar dhe anasjelltas.

Si në rastin e parë, kur pala e nuses shkonte për të marrë bijën në të panë, ashtu edhe në rastin e dytë kur pala e dhëndrit shkonte për të marrë nusen, shkonin vetëm burra e jo gra. Dhëndri nuk shkonte «*mik së pari*» për të marrë nusen e tij, por shkonin meshkuj të tjerë të shtëpisë, qoftë dhe të ndarë nga zjarri. Tani shkon edhe vetë dhëndri.

Prindërit e nuses ftonin shumë burra nga fshati i tyre për të pritur miqtë dhe për të kuvenduar me ta.

Si për miqtë dhe për të ftuarit nga fshati, prindërit e nuses shtrojnë darkë dhe një drekë të hershme me raki, meze, mish etj. Ashtu si në familjen e dhëndrit, kur pala e nuses shkonte për të marrë bijën në gjini, edhe në familjen e nuses, kur shkonin miqtë për të marrë nusen, shpenzimet ishin mjaft të mëdha, sidomos në mish e raki, etj., sepse në të dy rastet shtroheshin nga tri-katër sofra në vakt. Shpenzimet, si në rastin e parë dhe të dytë, u afroheshin shpenzimeve të një dasme. Këto vitet e fundit shpenzimet për ceremoni të tilla janë kufizuar deri në njëfarë mase. Këto ceremoni, si në shtëpinë e dhëndrit ashtu dhe në shtëpinë e palës së nuses, bëheshin të njëjta.

Të nesërmen, mbasi hahej dreka, pala e nuses bënin nusen gati dhe miqtë çoheshin. Në këtë rast pala e nuses i përcillte miqtë në një largësi më të madhe dhe me më shumë burra nga ç'i kishin përcjellë ata. Nusja gjatë gjithë rrugës shkonte në këmbë pas burrave që kishin shkuar për ta marrë.

Thirrja e nuses

Në fshatin e burrit nusen e ftonin për drekë të gjithë ata që kishin qenë krushq ditën e martesës së saj. Gjithashtu e ftonin për drekë gjithë farefisi dhe të afërmit e burrit dhe të vetët. Por i pari e ftonte deveri, pastaj të tjerët.

Në këto dreka nusja shoqërohej nga vjehrra dhe ndonjë grua tjetër e shtëpisë së burrit.

Në drekat që shtroheshin për nusen merrnin pjesë vetëm gratë. Ai që i ftonte nuk therte ndonjë berr, por i gostiste me raki, meze, mazë të zier me yndyrë, mjaltë etj., ose mund të therte ndonjë pulë.

Thirrja e nuses për drekë mund të bëhej para dhe pas shkuarjes së nuses «*në të panë së pari*». Nusja mund të ftohej çdo ditë të javës me përjashtim të ditës së premte.

«Zania e kumarës së nuses»

Para se të bëhej celebrimi, me pëlqimin e të gjithë pjesëtarëve të rritur të familjes së dhëndrit dhe të nuses, bëhej «*zanja e kumarës së nuses*».

Kumbara konsiderohej personi më i besueshëm i nuses dhe i familjes së burrit. Prandaj ai quhet «*kumara i nuses*» dhe «*kumara i shpisë*».

Kumbara, vitin e parë e thërriste në shtëpinë e tij «*nrikullën*» dy-tri herë dhe e mbante në familjen e tij nga tri ose pesë net, kurse vitet e tjera e ftonte të paktën një herë në vit. Nusja, d.m.th. ndrikulla, kumbarën dhe gjithë familjen e tij i konsideronte si familjen e vet. Prandaj lejohej nga burri të shkonte në shtëpinë e tij pa ndonjë kufizim, tamam si te vëllezërit e saj.

Ndrikulla shkonte te kumbara me bukë, d.m.th. me kuleçë misri ose gruri, me mollë, arra etj., të cilat ua jepte fëmijëve të kumbarës. Po kështu, kur ndrikulla kthehej në shtëpinë e burrit, i jepnin ndrikullës kuleçë, arra etj. për fëmijët. Në këtë mënyrë ndërrohej buka me kumbarën e nuses.

Marrëdhëniet në mes të dy familjeve, që kishin lidhur kumari, ishin shumë të ngushta. Ato mbështeteshin në sinqeritetin dhe në ndershmërinë reciproke. Prandaj edhe kishin ndaj njëra-tjetrës një besim të pakufishëm. Shkelja e këtij besimi dënohej me ashpërsi nga i gjithë opinioni shoqëror dhe nga normat zakonore të Malësisë së Gjakovës.

Gruaja kishte të drejtë të shkonte në familjen e vet një herë në vit, në vjeshtën e vonë, mbasi të «*hinte kora në kosh*», d.m.th. mbasi të mblihdeshin bereqetet. Ajo mund të qëndronte një muaj. Përveç kësaj, ajo mund të shkonte edhe për çdo rast të jashtëzakonshëm, gëzim apo hidhërim qoftë.

Për ta marrë atë «*në të panë*» shkonin të afërmit e saj, d.m.th. i ati, i vëllai, apo ndonjë kushuri tjetër, ndërsa nga prindërit shkonin dhe e merrnin pala e dhëndrit. Në të dyja rastet ajo çonte kuleçë misri ose gruri, mollë etj. për fëmijët.

Nusja nuk u thërriste në emër prindërve të burrit, por nënë e baba. Njëkohësisht edhe prindërit dhe farefisi i burrit atë nuk e thërrisnin në

emër, por i thërrisnin nuse, emër i cili mund t'i mbetej deri në pleqëri. Zakonin për të mos e thirrur nusen në emër e kanë pasur edhe krahinat të tjera të Shqipërisë, si p.sh. Çamëria.⁴⁰

Kur grua ja nuk lindte fëmijë ose lindte vetëm vajza, burri, zakonisht pa ndarë gruan e parë, mund të merrte grua tjetër «në gjynah», me qëllim që të lindte djalë. Martesën me grua të dytë kisha katolike e dënonte, duke mos i vënë kurorë në kishë dhe duke e shkishëruar burrin që martohej «në gjynah». Kjo formë poligamie, d.m.th. martesë e dytë për fëmijë ose për djalë ka ekzistuar deri në Çlirim, ndonëse në raste të rralla. Por theksojmë se, edhe pse kisha e dënonte, normat zakonore të Malësisë së Gjakovës nuk e kufizonin as nuk e dënonin martesën e dytë për fëmijë, sidomos për të lënë djalë (trashëgimtar) pas, se përndryshe shuhej zjarri.

Siç tregojnë pleqtë, në krahinën e Nikaj-Mërturit fenomeni i poligamisë nuk njihej. Megjithatë, aty-këtu ka pasur ndonjë rast tepër të rrallë, që për të lënë patjetër trashëgimtar, njëri apo tjetri ka marrë grua të dytë, kurse në ish-besimtarët myslimanë të Malësisë së Gjakovës, poligamia ka qenë karakteristike për klasat shtypëse e shfrytëzuese, siç ishin bajraktarët, agallarët, vojvodët, fshatarët e pasur, klerikët⁴¹ etj. ky fenomen ka vazhduar deri në vitet e Çlirimit të Shqipërisë, kur u ndalua me ligj.

Gruaja në Nikaj-Mërtur ka qenë një forcë e madhe fizike. Ajo gjithnjë, si në punët bujqësore, ashtu edhe në ato blegtorale, ka punuar krah për krah me burrin, për krijimin e të mirave materiale.

Pra nusja, posa kthehej nga «të pari së pari» ngarkohej me punë bujqësore e blegtorale si gjithë gratë e tjera të shtëpisë. Ajo mund të dërgohej edhe për shtegtim me kosh në shpinë, ku rrugëtonte me ditë të tëra nga Nikaj-Merturi në Gjakovë,⁴² ose, në qytetin e Shkodrës, tri-katër ditë rrugë vetëm vajtje, për të shitur prodhimet e pakta, dhe për të siguruar, në radhë të parë, kafshatën e gojës dhe ndonjë gjë shumë modeste për veshmbathje. Ajo udhëtonte me barrë në shpinë, por edhe me furkë në dorë duke tjerrë lesh, ose me shtiza në dorë duke thurur ndonjë palë çorape. Kështu, malësorja e Nikaj-Mërturit, në luftë dhe në përpjekje shumë të ashpra me jetën, me natyrën e vendit shumë të ashpër të Alpeve të thepisura të Veriut, pa iu nënshtruar asnjëherë vështirësive të jetës, ka fituar cilësitë më të larta të punës, të burrërisë, të trimërisë, të bujarisë dhe të mikpritjes.

Është karakteristik fakti që po të shkoje në Nikaj-Mërtur, pavarësisht nëse ishin apo jo burrat në shtëpi, mjaftonte që aty të ndodhej një vajzë apo një grua, qoftë edhe nuse dhe ajo do të thoshte:

— Hajde, bujrrëm! — dhe të priste, të përcillte, e të nderonte sikur të kishte mik shtëpie dhe të njohur prej kohësh. Në çdo kohë të ditës që të shkoje, ajo të vinte bukën përpara me çfarë t'i qëllonte, sepse, siç thonë vendasit e asaj ane, «udhëtari në çdo kohë mund të

40) A. Dojaka, *art. cit.* f. 16.

41) M. Memia, *Lindja e kumbaria në Malësinë e Gjakovës*, «Etnog. shqip.» II Tiranë 1963, f. 257.

42) Gjakova deri me vënien e kufijve politikë të 1913-s ka qenë edhe qyteti i Malësisë së Gjakovës (Tropojës).

jetë unshëm», prandaj buka e ka vaktin në çdo kohë. Kështu, malësorja e asaj krahine në çdo çast e nderonte veten e saj, origjinën nga rridhte dhe familjen e burrit.

Ajo, edhe në rrugë po ta takoje, bisedonte si një burrë i pjekur. Ajo dinte të ruante personalitetin e saj para cilitdo,

*
* *
*

Gjatë epokës së Partisë, si kudo në Shqipëri, edhe në zonën e Nikaj-Mérturit, që shtrihet në zemër të Alpeve tona të thepisura, socializmi është ngjitur lart triumfalisht dhe me hap të sigurt.

Kolektivizimi i bujqësisë, përhapja dhe masivizimi i arsimit dhe kulturës, elektrifikimi i të gjitha fshatrave dhe familjeve deri në majë të malit, pjesëmarrja masive e grave dhe vajzave në prodhim dhe në aktivitetet politiko-shoqërore, pjesëmarrja masive e të rinjve dhe të reja në aksionet lokale e kombëtare, ndërtimi i objekteve social-kulturore (çerdhe, kopshte, spital, maternitet, shtëpi lindjeje, shtëpi e vatra kulturore etj.), futja e radios dhe e televizionit, shtypit, librit e filmit, telefonizimi i fshatrave, lufta sistematike kundër normave kanunore të patriarkalizmit, çlirimi shpirtëror nga helmi shumëshekullor i propagandës kishtarë, lidhja e kësaj zone të thellë me rrugë automobilistike kombëtare, ndërtimi e meremetimi i shtëpive të banimit me kreditë e dhëna nga shteti dhe puna e tyre e pakursyer, kanë sjellë si rezultat edukimin e njeriut të ri, që udhëhiqet në të gjithë veprimtarinë e vet nga ideologjia marksiste-leniniste, nga direktivat e Partisë sonë heroike dhe mësimet e shokut Enver Hoxha.

Ndërtimi me sukses i bazës ekonomike të socializmit, thellimi i mëtejshëm i revolucionit kulturor e ideologjik dhe lufta sistematike e Partisë për emancipimin e plotë të gruas në shoqëri dhe në familje, shkallmuan normat kanunore patriarkale dhe ato mistiko-fetare që mbi-sundonin në zakonet e lidhjes së martesës dhe në ceremonialin e dasmës në atë zonë të thellë malore. Kështu, nëpërmjet një lufte të ashpër klasore, lindën norma të reja, të cilat, të mbështetura në trashëgiminë pozitive, po mbruhën me një përmbajtje të re revolucionare socialiste.

I gjithë ceremoniali i dasmës ka evoluar, është pastruar nga bestytinitë mistiko-fetare e normat kanunore patriarkale poshtëruese për femrën.

Dekadën e fundit në këtë zonë fejesat bëhen pasi merrret pëlqimi i vajzës, ose bëhet drejtpërdrejt me njohjen e të interesuarve dhe pastaj merret edhe pëlqimi i prindërve të vajzës dhe të djalit. Por aty-këtu, ndonëse në raste gjithnjë e më të rralla, akoma bëhen fejesa pa pëlqimin e vajzës, raste të cilat i dënon vetë opinionin shoqëror.

Tradita për ceremonialin e fejesës, martesës, marrjes së bijës «në të panë së pari», marrjes së nuses «nga të panë së pari» etj. është ruajtur, por kjo traditë është mbrujtur me normat e reja socialiste. Tani së fejuarës dhëndri i dhuron një unazë, një copë për fustan, në ndonjë rast edhe orë dore. Dhëndri shkon bashkë me dasmorët për të marrë nusen, është hequr duvaku, shpenzimet e tepërta në fejesë, në dasmë dhe në ceremoni të tjera janë kufizuar. Rakia shtrohet në sofër dhe secili pi aq sa i pihet, e jo siç pihej më parë. Nusja mund t'u

çojë peshqeshe prindërve, pjesëtarëve të familjes së dhëndrit dhe të afërmeve të tij, por jo të gjithë krushqve. Edhe këta mund t'i japin nuses ndonjë dhuratë modeste, kurse krushqit nuk i japin asgjë.

Paja e nuses është e kufizuar në rroba fjetjeje e veshmbathje. Ajo, si edhe më parë, përgatitet me shpenzimet e dhëndrit, kurse familja e vajzës nuk kontribuon asgjë në këtë drejtim. Mësit nuk merr as nuk jep kush.

U këndohet luftërave të të parëve tanë për liri e pavarësi, për drejtësi e përparim shoqëror, Partisë sonë heroike me shokun Enver në krye, Luftës Antifashiste Nacionalçlirimtare, fitoreve të revolucionit e të socializmit, jetës së re të gëzuar e plot perspektivë. Këngët i ekzekutojnë me tingujt epikë të lahutës dhe të çiftelisë.

Me punën e madhe dhe sistematike që bëri Partia dhe Pushteti Popullor gjatë dekadave të pasçlirimit, si çdo gjë në RPSSH, edhe personaliteti i gruas malësore u rrit në një shkallë të paparë.

Traditat e mira jo vetëm u ruajtën, por ato u zhvilluan më tej. Ato mbrohen dita-ditës me një përmbajtje të re revolucionare, në përputhje me rendin ekonomiko-shoqëror të socializmit. Si rrjedhim, personaliteti i femrës malësore u ngjiti në lartësi të pakrahasueshme, sidomos mbas fjalimit programatik të shokut Enver Hoxha, të mbajtur më 6 shkurt 1967.

Sot malësorja e Nikaj-Mërturit është bërë një forcë e madhe politiko-shoqërore, një luftëtare e së resë revolucionare, një shok i sigurt jete, një kreshnike dhe sokoleshë, që lufton pa u trembur kundër mbeturinave të normave të vjetra kanunore patriarkale. Ajo tani ka besim të plotë në forcat e veta dhe nuk i nënshtrohet fatit, por krah për krah me burrin lufton pa u përkulur, lufton me guxim kundër pengesave e vështirësive, merr pjesë gjerësisht në jetën e gjallë politike e shoqërore, duke dhënë kontributin e saj të gjithanshëm si për krijimin e familjes së re e të shëndoshë socialiste, ashtu edhe për ndërtimin dhe mbrojtjen e socializmit edhe në zemër të Alpeve të ashpra. Ajo mbron me guxim e kurajë të drejtat e veta dhe lufton për barazi të plotë në familje, duke shpartalluar mbeturinat e normave kanunore mesjetare dhe mbeturinat fetare, kur ato nxjerrin krye në një formë apo tjetër.

Afërdita ONUZI

MJESHTËRIA SHTËPIAKE E PUNIMIT TË ENËVE PREJ BALTE

Kultura materiale e një populli përbën një pjesë të rëndësishme të kulturës së tij në përgjithësi, prandaj dhe studimi i saj paraqet interes të madh për njohjen në mënyrë konkrete të mënyrës së jetesës, të aftësive krijuese në disa fusha të jetës.

Në këtë punim jemi përpjekur të shqyrtojmë një aspekt të kësaj kulture në Shqipëri, që ka të bëjë me jetën e përditshme të pjesës më të madhe të popullsisë, konkretisht me punimin e enëve prej balte brenda ekonomisë shtëpiake në periudhën që përmbledh fundin e shek. XIX e fillimin e shek. XX.

Rëndësia e studimit të kësaj mjeshtërie të kufizuar shtëpiake shërben për t'u njohur me një stad të hershëm të mjeshtërisë së qeramikës, qoftë për anën teknike, qoftë për faktin se kush është marrë me këtë mjeshtëri. Në literaturë kjo njihet me emrin «qeramika e grave», sepse në të shumtën e rasteve mbeti një specialitet vetëm i tyre, me përjashtim të qendrës qeramike të Kavajës, ku këto enë i kanë punuar vetëm burrat.

Për hartimin e këtij punimi jemi bazuar në të dhëna të ndryshme të marra gjatë disa ekspeditave të bëra në terren, në materialet që ndodhen pranë Muzeut Etnografik në Tiranë dhe në ato që ndodhen në muzetë e rretheve apo të disa fshatrave, në materiale të mbledhura nga shokët e tjerë etnografë, në përgjigjet e ardhura nga pyetësi i hartuar nga autorja posaçërisht, për këtë temë, si dhe në burime të tjera të shkruara nga udhëtarë e studiues të huaj për vendin tonë.

Deri tani për këtë problem nuk është shkruar posaçërisht, kështu që, nëpërmjet këtij punimi, mendojmë se do të japim një kontribut modest rreth kësaj mjeshtërie.

Nga të gjitha të dhënat rezulton se në shumicën e familjeve fshatare shqiptare, deri në fillim të shek. XX e madje në disa zona më të izoluara deri në prag të Çlirimit, pjesa më e mirë e enëve dhe orendive, që përdoreshin nëpër odat e zjarrit apo këndet e bulmetit, qenë prej balte ose prej druri, të punuara kryesisht brenda ekonomisë shtëpiake. Në vartësi të gjendjes ekonomike, pozitës gjeografike dhe ekzistencës së lëndës së parë, diku përdoreshin më shumë enët e baltës e diku më shumë ato prej druri, por rrallë mund t'i gjeje pa njëra-tjetrën. Kështu, në fshatrat e Devollit (Korçë) apo në ato të Shqipërisë së Mesme Bregdetare numrin më të madh e zinin enët prej balte, por krahas tyre gjeje dhe ato prej druri, ndërsa në zonat malore të shumtat

ishin prej druri dhe më të kufizuara qenë ato prej balte. Bashkë me to, në përdorim të përditshëm, ishin futur dhe enët e bakërta, porse me një inventar më të pasur ato gjendeshin në shtresat më të kamura të familjeve myslimane dhe në ato familje, që kishin ndonjë pjesëtar të tyre në kurbet. Enët e tjera metalike më gjerë u futën në përdorim pas Luftës së Parë Botërore.

Enët, që nuk mungonin pothuajse në asnjë shtëpi fshati, ishin ato prej balte të punuara me parete shumë të trasha, të njohura më shpesh me emrin «çerep» e «saç», që shërbenin për të pjekur bukë dhe ushqime të tjera. Punimi i këtyre enëve, në të shumtën e rasteve, qe një mjeshtëri e çdo amvise, ndonëse disa e bënin për nevoja familjare e disa të tjera u shquan për punimin e tyre edhe për treg. Krahas tyre pati dhe zona apo fshatra të veçanta ku këto enë nuk mbaheshin mend që kur ishin përdorur, mbasi vendin e tyre qysh herët e kishin zënë furrat ose tepsitë e bakërta. Të tillë ishin fshatrat e bregdetit në Jug të Shqipërisë, fshatrat e Sarandës e Himarës, një pjesë e mirë e fshatrave të Gjirokastrës e të Korçës, ndonjë fshat në Skrapar etj. Megjithatë edhe në një pjesë të këtyre fshatrave ndonjë bukë ceremoniale, apo për ndonjë mik të nderuar, piqej në çerep prej balte, të mbuluar me saç prej metali. Pra kjo qe një mjeshtëri e ushtruar në shumicën e fshatrave tona, porse midis tyre disa u dalluan si më të specializuara që jo vetëm furnizonin fshatin e tyre e ata përreth tij, por edhe mbarë krahinën e tyre e madje dilnin edhe jashtë saj. Të marrë së bashku, fshatrat ku punoheshin këto enë, për lehtësi studimi, mund t'i ndajmë në dy grupe. Në grupin e parë hyjnë ato fshatra ku pothuajse çdo amvisë (duke përjashtuar familjet më të kamura) i punonte vetë këto enë dhe i përdorte vetëm për nevojat e shtëpisë së saj. Prodhimet e tyre disa herë qenë të një cilësie jo aq të mirë, qoftë për sa i përket rezistencës, qoftë dhe për paraqitjen e tyre. Në fshatin Theth (Dukagjin)¹ në modelimin e çerepëve gratë mjaftoheshin vetëm me dhënie thjeshtë të formës së një disku, pa rreth të ngritur anash, gjë që na kujton formën më të hershme të kësaj ene. Dosido çerepët i punonin dhe gratë në stane kur u thyheshin e kur nuk kishin mundësi të tjera për t'i siguruar.

Ky grup fshatrash, në të shumtën e rasteve, ishte më i izoluar ose më larg pikave të tregjeve krahinore, prandaj qenë të detyruar t'i punonin gjithnjë vetë.

Grupin tjetër e përbënin ato fshatra ku gratë mjeshtre, ndonëse enët i punonin gati me të njëjtën teknikë pune, qenë «specializuar» për punimin e këtyre enëve e përmendeshin në tërë krahinën. Destinacioni edhe për treg i kishte detyruar të ishin më të kujdesshme në dhënie e formës dhe në përgatitjen e brumit për të rritur rezistencën. Në Shqipërinë Veriore shumë të kërkuar ishin çerepët e punuar në fshatin Bytyç (rrethi i Tropojës), apo ato të fshatrave shqiptare Zhur e Verbnicë, që ndodhen jashtë kufijve të sotëm politikë. Po kaq të njohur për punimin e këtyre enëve qenë dhe fshatrat Gojan (rrethi i Pukës), Bardhoc e Bushticë (rrethi i Kukësit), Muhurr e Hoçisht (rre-

1) Abaz Dojaka, *Enët dhe orenditë e Dukagjinit*, «Etnografia shqiptare» Nr. 1, Tiranë 1962, f. 116.

thi i Dibrës), German, Selitë, Luf e Ketë në rrethin e Matit. Në Shqipërinë e Mesme përmendeshin çerepët e punuar në fshatrat Farkë (rrethi i Tiranës), Mirakë (rrethi i Elbasanit), Stravaj (rrethi i Librazhdit) e për më tepër çerepët e qendrës qeramike të Kavajës, që kishin një rreze mjaft të gjerë shpërndarjeje. Ndërsa në Shqipërinë Jugore kjo traditë u ruajt më mirë në fshatin Peshtan e Sinanaj (rrethi i Tepelenës), në Kërpitë (rrethi i Gramshit), Zaloshnjë, Osojë, Potom (rrethi i Skraparit). Në rrethin e Korçës përmendeshin fshatrat Bradvicë, Vërren e Bitinckë, ndërsa në rrethin e Pogradecit fshatrat Pleshisht e Beragozhde.

Në përgjithësi jo të gjitha gratë e fshatit e ushtronin këtë zanat. Ato zakonisht përfaqësonin familjet më të varfra të fshatit, që e ndienin thellë mungesën e të ardhurave të domosdoshme në ekonominë e familjes e, për t'i siguruar këto, mundoheshin të gjenin rrugëdalje me të gjitha mundësitë që kishin. Për më keq, këto gra shiheshin dhe me një sy më përbuzës sesa ato të familjeve të tjera po aq të varfra, por që nuk punonin çerepë. Në fshatin German thuhej me përbuzje se këto gra «bridhnin derë me derë e pak gja binin të shpija». Nuk përjashtoheshin rastet që me këtë mjeshtëri qenë marrë dhe ato gra që ishin në gjendje ekonomike më të mirë, por që këtë punë e kishin «për zanat».

Në fshatin Farkë (Tiranë), me punimin e çerepëve merreshin vetëm gratë e familjeve të varfra, që kishin kaluar moshën e lindjes së fëmijëve, mbasi besohej se gratë që lindnin akoma, u thyheshin shpejt çerepët. Punimi i këtyre enëve, si rregull, praktikohesh në stinët e ngrohta të vitit e në mënyrë të veçantë vihej re një aktivizim më i madh në muajt e fundit të pranverës, kur mungesa e drithit ndihej më shumë. Amvisat e fshatit, sapo merrnin vesh se mjeshtret fillonin të nxirrinin dhë për çerepë, shkonin e porosisnin sasinë që u nevojitej, ndërsa nga fshatrat fqinjë porositë vinin nëpërmjet të njohurve e pastaj mjeshtret u caktonin ditën kur të vinin për t'i marrë. Në fshatra më të largëta të krahinës, apo jashtë saj, prodhueset kalonin vetë derë më derë me çerepë të ngarkuar në shpinë apo kafshë, ose i shisnin në tregjet e krahinës. Në disa raste tregtimin e bënin edhe burrat, sidomos kur tregu ishte larg e nuk mund të ktheheshin në shtëpi brenda ditës.

Sipas traditës, çerepi prej balte apo ndonjë enë tjetër druri, miqve e fafesisit gjithmonë u dhuroheshin, ndërsa me të tjerët praktikohesh shkëmbimi me prodhime në natyrë ose me para, sipas nevojave e leverdisë së prodhuesit.

Prej kohësh nëpër krahina ishte krijuar një rrjet tradicional i tregtimit të këtyre orendive. Kështu fshati Bytyç rregullisht furnizonte me çerepë anë e kënd zonat e Gashit, Krasniqes, Merturit e Dukagjinit, duke i shitur herë derë më derë e herë në tregun e Tropojës, apo në panairin që bëhej çdo vit në Kabash të Pukës e që quhej «e diela e enëve»². Në këtë panair shiteshin edhe çerepë e vorba të punuara në Gojan. Përveç këtij rasti, gratë gojanase rregullisht i

2) Xhemal Meçe, *Panairi i Kabashit*, AE, dok. 1036/16.

shisnin prodhimet e tyre në tregjet e Pukës, Fushë-Arrëzit, Rrëshenit etj.

Pjesa më e madhe e fshatrave të rrethit të Matit e një pjesë e fshatrave të Krujës, për të pjekur bukën, përdornin çerepë e saçë prej dheu të punuar nga gratë e fshatrave German, Luf e Selitë, të cilat i shisnin prodhimet e tyre në forma të ndryshme, derë më derë ose duke i ekspozuar në tregjet e Burrelit, Klosit, Burgajetit e Komsisë. Çereppunueset germanase, dy nga dy apo tre nga tre, shkonin për t'i tregtuar enët e tyre edhe në pazarin e Krujës, ku pëlqeheshin më shumë se enët e krahinave të tjera. Një pjesë e fshatrave të rrethit të Tiranës, që nuk i punonin këto enë, i merrnin nga gratë e Farkës, nëpërmjet tregut të Tiranës. Ndërsa fshatrat fushore të Shqipërisë së Mesme dhe ato të Myzeqesë i merrnin nga Kavaja, nëpërmjet disa tregtarëve ambulantë që shkonin fshat më fshat për të shitur edhe enë të tjera balte. Çerepët e fshatit Mirakë shiteshin sa në pazarin e Elbasanit e sa në atë të Librazhdit, ose vinin vetë amvisat e i merrnin në Mirakë. Gratë në fshatrat e Skraparit rrallë i shisnin këto enë, mbasi shumica i punonin vetë, madje ajo grua që nuk dinte të punonte ponice (çerep), nuk konsiderohej amvisë e mirë. Mjeshtrit e çerepëve në Bradvicë e Vërlen (Devoll) ua ngarkonin burrave në kuaj për t'i shpërndarë atje ku kishte më shumë kërkesa ose i shisnin në panairët që bëheshin pranë kishave, ndërsa ato të Bitinckës i çonin në tregun e Bilishtit.

Në treg dhe në rastet kur vinin e i blinin në vend, ose kur prodhuesja i çonte derë më derë, shkëmbimi bëhej më shumë me prodhime në natyrë, mbasi edhe në rastin më të mirë të ardhurat në para ishin aq sa për të plotësuar nevojat e familjes me vajguri, kripë, sapun dhe rrallë për të blerë ndonjë metër beze ose shami koke. Në këto raste gruaja mjeshitre mund t'i përdorte thjesht për punët e saj paratë e fituara, si për të blerë bojëra për vajzat e saj të rritura, ose për të darovitur ndonjë nuse apo fëmijë të porsalindur.

Poçarët kavajas çerepët i shkëmbejnë me vezë, me gjalpë, djathë ose pula dhe rrallëherë i shkëmbejnë me para, gjë që u sillte më pak përfitime.

Përveç përfitimit ekonomik, vajtje-ardhjet nga një fshat në tjetrin apo nga një krahinë në tjetrën, kanë bërë që lidhjet krahinore e ndër-krahinore të forcoheshin e banorët e tyre, qofshin edhe gratë, të mos bënin një jetë të mbyllur.

*
* *

Të dhënat që kemi për teknikën e përgatitjes së këtyre enëve nëpër qendra të ndryshme, na dokumentojnë një fazë të hershme të mjeshhtërisë së qeramikës, që vazhdoi të mbijetojë aty-këtu deri në kohën tonë. Krahas kësaj, në ndonjë pikë të shkëputur, siç është fshati German në rrethin e Matit e ai i Muhurrit në rrethin e Dibrës, nga disa vegla të thjeshta që u përdorën, veçanërisht disku për mbështetjen e enës, shihen përpjekjet që u bënë për kalimin e kësaj teknike në atë me përdorimin e çarkut me dorë.

Sapo të ngrohej koha në pranverë (në fund të muajit mars apo

në prill) e toka të kishte avulluar, mjeshtret çereppunuese ngarkonin në shpinë ose në gomar koshat dhe një lloj kazme të posaçme e niseshin për të nxjerrë dheun, që përgjithësisht quhej me emrin «botë» e që diku ishte me ngjyrë të kuqe e diku si në të verdhë. Duke folur për vetitë e dherave në përgjithësi thuhej: «botë e butë», «botë e ashpër», «botë e gjatë» «botë e shkurtër», veti që kanë të bëjnë me masën e plasticitetit të tyre. Në ndonjë fshat (Trebisht-Dibër, Surroj-Kukës), për nxjerrjen e dheut preferohej një ditë me hënë të vjetër e jo të plotë, se thuhej që me dheun e marrë në atë kohë bëheshin çerepë më të fortë. Për të nxjerrë dheun mund të shkonte secila prodhuese veçmas, ose dy-tri shoqe së bashku.

Në disa fshatra dheun e nxirrnin njëherësh për gjithë vitin dhe e depozitonin në një kënd pranë shtëpisë, në disa të tjera nxirrej herë pas here gjatë sezonit të punës.

Sipas të dhënave gojore, në fshatrat Vërbnicë e Zhur, çerep punueset, për të nxjerrë dheun, shkonin në mënyrë të organizuar, duke bërë shaka rrugës e, po të takonin nuse të reja, u dhuronin ndonjë kokërr mollë. Me vete për të ngrënë merrnin kulaçë me djathë, mollë apo arra, që i kishin ruajtur në fund të arkës për këto ditë. Të qeshurat vazhdonin derisa fillonte gjermimi, pastaj mbahej një qetësi e rreptë mbasi po të flisje gjatë gjermimit, besohej se çerepët çaheshin gjatë kohës që modeloheshin. Gjithashtu, po të dëgjohej krismë pushke pranë vendit ku nxirrej dheu, ai dhë nuk duhej përdorur, se çerepët nuk rezistonin gjatë nxehjes në zjarr³. Kështu besonin dhe çereppunueset në Surroj (Kukës); çereppunueset shqiptare në Podrimlje shkëonin për të gjermuar dheun, të enjten e fundit para Shëngjergjit dhe e nxirrnin për gjithë sezonin e punës.⁴ Në fshatrat e Opojës dhe të Gorës ditën e Jeremisë (më 13 maj) takohen vajzat e rritura të lagjeve, të veshura me rrobat më të mira dhe shkojnë në një vend të caktuar për të nxjerrë dhë, me të cilin punojnë çerepët. Rreth gropës së dheut, para se të fillojnë gjermimin, vajzat hedhin valle në fomë rrethore dhe këndojnë këto vargje:⁵

*I kemi vu shamiyat me topa,
jemi kan me çel gropa.*

..... ::
*Lloçin e çerepit jemi tuj e shkel,
botën kur e morëm shum' e kemi zgedh
O çerepi ri, bota tokës ton,
dora e devojkës po t'limon për an.
Shamiyat me theke larg po na vetojn,
çerepët e rij na po i venojm etj., etj.*

Dheun që sillnin në shtëpi, pasi e pastronin me kujdes nga rrënjët e gurët e ndryshëm, e grumbullonin për gatim. Ky proces pothuajse

3) Dy informuese nga fshati Vërbnicë tregojnë që njëherë pronari i vendit ku nxirrej dheu, duke parë dëmet që i shkaktonin gratë nga nxjerrja e vazhdueshme e tij, shtiu disa herë me pushkë e ato nuk shkuan më për të nxjerrë dhë aty.

4) M. Filipoviç, «Zenska Keramike kod ballkanskih naroda», Beograd 1951, f. 44.

ishte i njëjtë kudo, ndryshonte vetëm përbërja e dheut. Në fshatin German mjeshtret përzierin disa lloj dherash me veti të ndryshme dhe si rezultat enët fitonin rezistencë më të madhë. Në fshatrat Bytyç, Çerem, Abat (rr. Tropojë), Farkë (Tiranë), Krumë e Surroj (Kukës), Polis-Gostimë (Librazhd), Muhurr (Dibër), për të rritur rezistencën, përzierja bëhej me lesh dhie. Në të vërtetë kjo përzierje i bënte shumë më rezistente. Në fshatrat Iballë, Gojan, Agripa e Gurit të rrethit të Pukës dhe në Xhuxhë e Orosh në rrethin e Mirditës, përveç leshit të dhisë, që quhej «kmenë», praktikohesh dhe përzierja me lesh derri.

Në fshatrat Bardhoc e Bushtricë (Kukës), në Tomoricë, Osojë (Skrapar), në disa fshatra të Përmetit, në Kavajë, në fshatrat Vërlen, Bitinckë e Bradvicë (Korçë), përzierja bëhej me kashtë të grirë imët që ato e quajnë byk. Rrallëherë praktikohesh edhe përzierja me lesh dhie. Diku-diku i hidhnin edhe rërë të imët ose dhë shtufi. Masa e çdo lloj përzierjeje matej vetëm me sy.

Mbasi t'i kishin përzier mirë këto, mbi një shesh të ngjeshur mirë, masa e dheut lagej me ujë të valuar e pastaj trazohej me kujdes derisa të thithte plotësisht ujin. Balta që formohesh ngjeshesh me këmbë rreth dy-tri orë. Mjeshtret, para se të ndërprisnin ngjeshjen, duhej të provonin masën e plasticitetit që kishte fituar brumi. Kjo bëhej duke bërë një kallam balte, të cilin e përdridhnin nëpër gishta. Në rast se ai këputesh, gatimi vazhdonte ende. Disa të tjera merrnin një copë baltë dhe e përplasnin në mur, po që se ajo ngjitej, tregonte se ngjeshja duhej të vazhdonte edhe më. Mbas përgatitjes së brumit diku modelimi fillohej menjëherë, gjatë bëhej të nesërmen, sepse brumi i ndenjtur «kapej» më mirë.

Mënyra e modelimit të këtyre enëve, siç kemi thënë më lart, që mjaft e thjeshtë. Të gjitha veprimet kryheshin me duar, por ishin të nevojshëm dhe një kupë me ujë për të lagur duart si dhe një disk prej druri ose prej balte të ngritur pakëz në mes, për të mbështetur fundin e çerepit.

Gjatë kohës që punonte, mjeshterja rrinte ulur në tokë, me një gju ose me të dy gjunjët para vetes. Në fillim modelohesh fundi i çerepit, duke shtrirë me pëllëmbët e duarve një masë të caktuar brumi për të formuar një disk me njëfarë trashësie. Kur arrihej diametri i dëshiruar, ktheheshin anët për të formuar «rrethin» ose «kurorën e çerepit». Diametri matej me pëllëmbë, ndërsa lartësia e rrethit të çerepit përgjithësisht që sa gjatësia e gishtit tregues të personit që e punonte, ajo zakonisht arrinte deri në 6-7 cm. Në fund, me duar të lagura vazhdimisht, rrafshohesh e lëmohej sipërfaqja brenda dhe jashtë, pastaj çerepi i përfunduar hiqesh me kujdes nga disku dhe vendosej për t'u tharë në një kënd me hije, ose për nevoja të ngutshme edhe në kënde me pak diell. Periudha e tharjes në hije vazhdonte 7-8 ditë e në diell 3-4 ditë. Mbasi kalonte afro një orë në diell, lyenin sipërfaqen me një solucion që diku përgatitej me blözë të tretur në ujë e diku tretnin në ujë një lloj dheu të kuq që quhej «xixë» (German),

5) Të dhënat janë marrë në terren nga autorja në ekspeditën e bërë në tetor 1979, ndërsa vargjet janë regjistruar në terren nga Agron Xhagolli.

ose «parore» (Polis-Gostimë). Ky, sipas analizave të bëra në laboratorin kimik të Institutit të Kulturës Popullore, rezulton se përmban sasi mineral mike dhe talku. I pari ka veti ngjyrosëse, ndërsa i dyti ka veti që t'u rezistojë temperaturave të larta.

Lyerja me këto solucione bëhej kryesisht për të rritur rezistencën e objektit.

Në një numër fshatrash, për t'i zbukuruar çerepët, krijoheshin disa motive të thjeshta që shpeshherë shërbenin dhe si stampa për zbukurimin e bukëve që piqeshin në to.

Çerepët e përdorur në Shqipërinë Veriore zbukuroheshin me kryqe të vogla, gropëza, ose me rrathë të vendosura rrallë nëpër fundin e tij. Në ndonjë prej tyre vizatoheshin dy vija të kryqëzuara e në bazë të gjurmëve të këtyre i zoti i shtëpisë ndante bukën. Sipas një figure të vizatuar nga F. Nopça⁶, krejt fundi i çerepit është i zbukuruar me një kryq dhe paralel me krahët e tij, janë tërhequr dhe dy vija që formojnë kënde të drejta.

Çerepët e punuar nga shqiptarët e Malit të Zi zbukuroheshin me një kryq të madh dhe në fund të katër ekstremeve të tij bëhej nga një vrimë.⁷ Në fshatin Polis-Gostimë në disa raste çerepët i zbukuronin me gropëza, të cilat rrethoheshin me një vijë të valëzuar, ndërsa në qendër të tyre vihej një kryq i vogël. Në fshatrat Vërren e Bradvicë, sipërfaqja e fundit të çerepit mbushej me gropëza. Kështu vepronin dhe disa fshatra të Skraparit.

Te shqiptarët në rrethin e Prizrenit çerepët i shponin në mes, ndërsa anash u bënë gropëza me gisht. Po kështu dhe në Podrimlje, ku çerepët i punonin vetëm gratë e varfëra shqiptare.⁸ Motivet bëheshin me gisht (gropat), me filxhan (rrathët) ose me ndonjë copë krande.

Madhësia e çerepëve ndryshonte; në çdo rast ajo matej me bukatore, gjë që do të thotë se sa veta mund të hanin me bukën që piqej në njërin ose tjetrin çerep.

Në përgjithësi çerep i madh konsiderohej ai që kishte këto përmasa: diametri i fundit 44-45 cm, diametri i unazës (rrethit) 46-47 cm. dhe lartësia e jashtme rreth 7 cm. Kishte dhe më të vegjël, në këto përmasa: diametri i fundit rreth 42 cm, lartësia e jashtme 7 cm. Akoma më të vegjël ishin ata me diametrin e fundit 33 cm, diametrin e rrethit 35 cm dhe lartësinë e tij 7 cm. Në Mirditë punoheshin çerepë akoma më të vegjël që shërbenin për të pjekur kuleçët për fëmijë dhe quheshin me emrin «gjoca».

Çerepi përbëhet nga disa pjesë të quajtura nga amvisat: fundi i çerepit, rrethi dhe buzët. Fundi i kthyer përmbys, quhej shpina e çerepit dhe mbi të zakonisht piqnin një lloj kulaçi të hollë (si petë) për çobanët që niseshin në mëngjes herët. Këtu piqeshin dhe petët e

6) M. Filipoviç, *vep. cit.*, f. 132.

7) M. Filipoviç, *Po aty*, f. 11.

8) M. Filipoviç, *Po aty*, f. 12.

një lloji lakrori, që gatuhet me qumësht e me vezë ose një lloj lakrori me petë të trasha e me barishte në mes.

Në fshatin German (rrethi i Matit), Bytyç (rrethi i Tropojës), Kërpitë (rrethi i Gramshit), si dhe në disa fshatra të tjera të krahinës së Tomoricës,⁹ krahas saçit metalik, janë përdorur dhe punuar vazhdimisht edhe saçe prej dheu që, bashkë me çerepët, tregtoheshin në mjaft fshatra të rretheve përkatëse. Punimi bëhet me të njëjtin brumë, porse procesi i modelimit, ndryshe nga ai i çerepëve, bazohej në dhënien e formës me kallëpe prej dheu me formë gjysmësferike të cekët.

Së pari mbi kallëp shtrihej me dorë një shtresë balte me trashësi 2-2,5 cm (Diametri varej nga dëshira e modelueses). Kur arrihej diametri i dëshiruar, enët ktheheshin paksa nga jashtë, me qëllim që të krijohej njëfarë pengese për të mbajtur hirin dhe shpuzën, që hidhej mbi saç. Sipas kallëpit, saçi merrte formën e një segmenti sfere me lartësi rreth 0,15-0,20 cm. Ndërsa diametri duhej të ishte paksa më i madh se ai i çerepit që vihej mbi të. Në pjesën më të ngritur të tij vihej dorëza që shërbente për ta kapur kur hiqej nga zjarri. Trashësia dhe mënyra e vendosjes së saj llogaritej në atë mënyrë, që ajo të mund ta mbante mirë gjithë peshën e saçit.

Pastaj, ashtu siç ishte në kallëp, e vendosnin për t'u tharë.

Gjatë kësaj kohe gruaja mjeshtrë i kontrollonte herë pas here, i kthente në pozicione të ndryshme e pastaj, me një sy të stërvitur dhe nga tingujt që lëshonin goditjet në enë, përcaktohej nëse tharja ishte bërë sa duhej apo jo. Mbas tharjes fillonin përgatitjet për pjekjen ose «djegien» e tyre.

Edhe ky proces pune bëhet në mënyrë të thjeshtë, duke i pjekur në zjarr të hapur.

Zakonisht buzë mbrëmjes, në një qoshe të oborrit të shtëpisë, ndiznin një zjarr të madh e mbi të vinin një ose dy çerepë ose saçe. Ndërkohë zjarri ushqehet vazhdimisht me dru, derisa enët të skuqeshin plotësisht. Mbase arrihej kjo, ndërpritej zjarri, ndërsa enët lireshin mbi shpuzë, derisa ajo të shuhej gradualisht. Përveç kësaj pjekjeje, ndonjë amvisë, para se t'i përdorte çerepët, u bënte dhe një pjekje të lehtë vetë, por më përpara lyente me të bardhë veze gjithë sipërfaqen e brendshme të fundit të çerepit me qëllim që ajo të ngurtësohej edhe më shumë.

Në çerep të mbuluar me saç, përveç bukës së thjeshtë e të ardhur. piqeshin dhe ushqime të tjera si lakrori, peshku (nga fshatrat pranë lumenjve), patate, kungull, mollë, thana, kumbulla. Në disa fshatra të rrethit të Kukësit (Surroj, Bushat, Nangë, Arrën etj.) buka e dhëndrit duhej pjekur vetëm në çerep.

Banorët e disa fshatrave të Korçës çerepin e kanë përdorur dhe

9) Sipas të dhënave të marra nga Abaz Dojaka në ekspeditën e bërë në vitin 1964 në krahinën e Tomoricës. AE, 893/11.

si bazament në ndërtimin e vatrave të oxhaqeve, disa të tjerë mbanin shpuzën për t'u ngrohur.

Për të pjekur bukën apo ndonjë gatim tjetër në çerep, ai në fillim vihej për t'u nxehur në zjarr ku lihej derisa paretet e tij të zbardheshin. Pastaj me anë të një lopate, që përdorej posaçërisht për ta hequr e për ta vënë në zjarr atë, hiqej prej aty dhe vendosej në një kënd midis vatrës dhe magjes së bukës. Menjëherë hidhej buka në të dhe derisa të ngrohej saçi, e mbulonin me një disk prej druri të quajtur «qër» ose «palare». Saçi, i mbuluar me pak hi lihej për t'u nxehur pak më shumë se çerepi dhe, për të ruajtur nxehtësinë, ai mbulohej me shpuzë e pastaj vendosej mbi çerep. Mbas 30-40 minutash buka piqej plotësisht e kishte një shije më të mirë se ajo që piqej në enë metalikë, sepse në enë balte përgjithësisht ushqimet zihen apo piqen ngadalë e jo rrëmbyer.

Mbasi hiqej buka, çerepin e fshinin me një leckë e bashkë me saçin i mbështesnin në qoshen e caktuar për to. Asnjëherë saçi nuk vihej mbi çerep kur ky ishte bosh sepse besohej se «mbetej shtëpia shkretë».

Periudha mesatare e përdorimit të çerepit apo të saçit (kur ky qe prej balte, mbasi shumica përdornin saç prej metali) ishte 6 muaj deri në një vit, por një amvisë e kujdesshme një çerep mund ta përdorte deri në dy vjet ose më shumë. Kështu konsumimi për një kohë të shkurtër i detyronte amvisat t'i punonin nganjëherë edhe vetë këto enë.

Enët që shërbenin për të pjekur bukën, në krahina të ndryshme të Shqipërisë, janë njohur me terma të ndryshëm. Në Malësinë e Madhe haset termi «çerem» (për çerepin) e «kakin» (për saçin), në Shqipërinë Verilindore përdorehin fjalët çerep e saç, në Malësinë e Tiranës dikush u thoshte «çerjep» e dikush «çurup», ndërsa saçi njihej po me këtë term. Në fshatrat e Shqipërisë së Ulët Bregdetare përdorehin termat «ponicë» e «fishnik». I pari ishte më i përhapur i dyti më pak e kryesisht në fshatrat përreth Kavajës e në Kavajë brenda, ndërsa saçi njihej me termin «sahaç». Në disa fshatra të Librazhdit çerepi njihej me këtë term, ndërsa saçi quhej «gorrik». Në krahinën e Korçës çerepi njihej edhe me termin «ponicë» edhe «çerep» po kështu dhe saçi njihej me emrin «sahaç» ose «saç» e diku «kakin» si në Malësinë e Madhe. Në krahinat e Skraparit, Beratit, Tepelenës. Përmetit, përgjithësisht janë përdorur termat «ponicë» e «saç», kurse në fshatin Kërpitë të rrethit të Gramshit është përdorur termi «ponicë» për çerepin dhe «çerep» për saçin.

Si çerepi ashtu edhe saçi janë enë panballkanike. Madje çerepi, me pak ndryshime të vogla fonetike, është njohur dhe me të njëjtin emër në disa vende të Ballkanit. Në Bullgarinë Perëndimore quhet «çerep» ose «çirep», në Turqi «çerepene», te popujt e Jugosllavisë përdoren termat «çrapna», «crepula» dhe «crijepna».¹⁰

10) M. Filipović, *Po aty*, f. 11.

Nopca thotë se në vend të saçit të hekurit, në Rumani dhe në Bosnjë përdorin edhe saç prej dheu, që njihej dikur në periudhën e Hallstadtit në Bosnjën Veriore. Për autoktoninë e saçit në viset ilire flet ndodhja e tij në ngulimet «hall-stadtiane» në Ripar dhe Dolnje-Dolina të Bosnjës. Në këtë vend saçi ka mundur të qëndrojë që prej kësaj periudhe deri në ditët tona.¹¹

Punimi e përdorimi në masë i këtyre enëve i takon së kaluarës së largët, megjithatë aty-këtu në zonat malore të vendit e në ndonjë vend tjetër, më shumë për shkak të forcës së traditës, këto vazhduan të përdoren deri në vitet 50-60 të shekullit tonë. Masat që u morën pas kolektivizimit të plotë të fshatrave për funksionimin e furrave të bukës e si rezultat blerje e bukës së gatshme, bënë që këto enë të pakësohen gradualisht e të kufizohen vetëm për të gatuar ndonjë bukë për qejf. Vendin e tyre përherë e më shumë po e zënë enët metalike ose të zinkuara jo vetëm për të pjekur bukën, por dhe për gatimin e gjellëve të ndryshme.

11) F. Nopcsa, «Albanien (Bauten trachten un Geraten Nordalbanich)», Vjenë, 1923, f. 100.

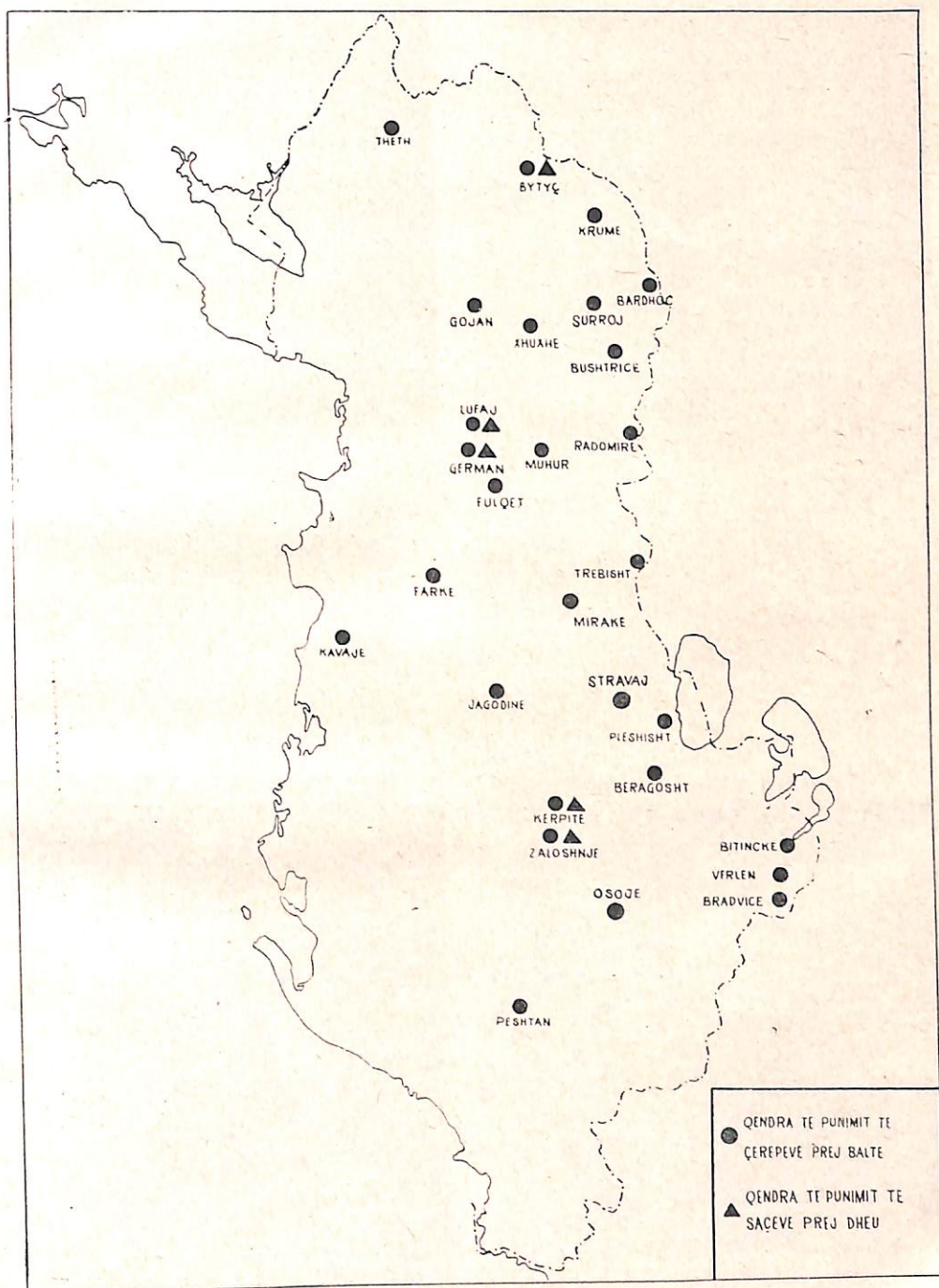




Fig. 1, 2, 3, 4 Prgatitja e baltës për punimin e çerrepëve e saçëve në fshatin Kërrpitë (Tomoricë-Skrapar).



Fig. 5, 6, 7, 8 Saç e çerep të punuar në fshatin German.



Fig. 9 Saç e çerep (German)



Fig. 10 Saç metalik (Kërpitë)



Fig. 11 Enë balte të punuar në fshatin German.

Spiro SHKURTI

NJË VËSHTRIM MBI VESHJET POPULLORE TË ZONËS SË VURGUT NË FUND TË SHEK. XIX E NË FILLIM TË SHEK. XX

Ndër veshjet e shumëllojta e të pasura të popullit tonë zënë vend edhe veshjet e zonës etnografike të Vurgut, të cilat deri tani jo vetëm që nuk janë studiuar aq sa duhet, por në përgjithësi janë njohur edhe pak. Evidentimi dhe studimi i këtyre veshjeve ka rëndësi jo vetëm për të njohur kulturën e popullit, krijimtarinë e tij të pasur edhe në këtë fushë, por edhe për të njohur mirë kërkesat estetike të popullsisë që i ka përdorur këto veshje, nivelin ekonomik e shoqëror të saj, mbasi veshja, krahas banesës dhe ushqimit, është pasqyrim direkt i gjendjes ekonomike dhe pozitës shoqërore të bartësit të saj. Popullsia e kësaj zone, ndonëse e varfër dhe në luftë të vazhdueshme për të siguruar kërkesat minimale të jetës, kishte në përdorim për raste ceremoniale jo vetëm kostume relativisht të shumta në numër, por edhe të bukura, ndonëse të thjeshta e të pangarkuara aq shumë në ar e argjend, siç ndodh në disa zona të tjera etnografike. Kjo gjë shpreh, në fund të fundit, edhe pozitën ekonomike e shoqërore të bujkut pa tokë, sikurse ishte fshatari i Vurgut.

Në fund të shekullit të kaluar e në fillim të shekullit tonë, në këtë zonë disi të ngushtë etnografike janë mbajtur kostume të shumëllojshme, si për gra ashtu edhe për burra. Si veshje grash, krahas veshjes me dhipllar krejtësisht të bardhë e të punuar prej liri, përdorej veshja me *cibun*, e punuar në pjesën më të madhe prej leshi. Një shtrirje më të gjerë, në krahasim me dy veshjet e para, kishte veshja me *allaxha*, një kostum i bukur dhe elegant, që punohej kryesisht me material të blerë në treg, që ka bashkëjetuar, bile edhe në të njëjtën familje e në të njëjtin person, me veshjen me *cibun* (kostumi i dytë i fshatrave të zemrës së Vurgut), një veshje e rëndë dhe e punuar krejtësisht prej leshi. Për burra, krahas veshjes me fustanellë, është përdorur edhe veshja me pöturë dhe, në një kohë më të vonë, ajo me killota.

Bashkëjetesa e varianteve të shumta në veshjen e popullit, veçanërisht për gra, në një zonë të ngushtë si ajo e Vurgut, që nuk ka më shumë se 19 fshatra, pra kjo pasuri e larmi edhe në veshjet popullore, ku mesatarisht çdo pesë fshatra kanë një kostum të tyre të veçantë, flet edhe në favor të tezës së hedhur prej nesh për origjinën etnike të ndryshme të grupeve të popullsisë që sot banojnë në këtë zonë. Kjo ndryshueshmëri në veshje në zonën e Vurgut, ku fshatrat janë shumë afër me njëri-tjetrin dhe popullsia ka qenë në të njëjtin nivel zhvillimi ekonomik e shoqëror, nuk ka si të shpjegohet ndryshe,

veçse me ruajtjen e transmetimin e asaj tradite të krijuar që më parë nga këto grupe. Kështu fshati Finiq e Vrion nuk janë më larg se 2 km njëri nga tjetri, kanë qenë në kushte të njëjta ekonomike e shoqërore, pa asnjë pengesë natyrore midis tyre e, megjithatë, ata ruanin dy variante veshjesh të ndryshme, i pari veshjen me cibun, ndërsa i dyti veshjen me allaxha.

Në fund të shek. XIX e fillim të shek. XX, gruaja vurgare e punonte vetë, brenda ekonomisë shtëpiake, lëndën që i duhej jo vetëm për veshjen e saj, por edhe për të gjithë anëtarët e familjes. Për përgatitjen e veshjes dy ishin materialet kryesore: liri dhe leshi i deles. Pambuku dhe mëndafshi pothuaj nuk janë përdorur, mbasi ata nuk janë kultivuar në këtë zonë në periudhën që kemi marrë në studim. Gjithashtu edhe gjineshtra punohej pak e rrallë, vetëm në disa fshatra të pjesës lindore të zonës, pranë të cilave rritej kjo bimë në kushte natyrore.

Të paktën që nga fillimi i shek. tonë e deri në mesin e viteve 50, në të gjitha fshatrat e zonës, është kultivuar në masë e me shumicë liri, i cili përbënte një nga materialet kryesore për veshje. Ai mbillej, në pjesën më të madhe në kopshte e ara, afër ndërtesave të barnimit. Me kultivimin e punimin e lirit zakonisht merreshin vetëm gratë. Gratë e mbillinin atë, i shërbenin deri në periudhën e pjekjes së plotë, e korrnin dhe pastaj po ato e kalonin në të gjitha proceset e përpunimit, që nga futja në ujë për kalbëzim, tharja, rrahja në mandër. Zbardhja, krehja, tjerrja e deri në endjen në vegje.

Me li punoheshin jo vetëm veshjet e brendshme si për burra dhe për gra, që në popull njiheshin me emrin «të linjta», por në ndonjë nënzonë edhe e gjithë veshja, si ndodh p.sh. në fshatrat ku është përdorur veshja me dhipllar.

Në veshjet e zonës, krahas materialit prej liri, një vend të rëndësishëm zinte materiali prej leshi. Bile edhe në ato fshatra ku liri ishte materiali kryesor për punimin e veshjes, me lesh punoheshin përparjet, brezat, çorapet dhe në mënyrë të veçantë cibuni, kjo pjesë e sipërme veshjeje, që përdorej në periudhën e ftohtë të dimrit pothuaj në të gjitha fshatrat. Këtu duhet të vëmë në dukje se, ndonëse leshi kishte gjetur një përdorim të gjerë në të gjitha veshjet e zonës, ai nuk prodhohej nga çdo familje, bile ishin shumë të rralla ato familje që plotësonin nevojat me leshin e prodhuar vetë, mbasi zona e Vurgut ishte kryesisht zonë bujqësore dhe ishin të rralla ato familje që mbanin dhen. Nevojat e saj për lesh çdo familje i mbulonte ose duke shkëmbyer prodhime bujqësore me lesh, ose duke e blerë atë nga blegtorët labë e vllëh që dimëronin me kopetë e tyre në këtë fushë.

Ndërsa përgatitja e materialit për veshje bëhej, në pjesën më të madhe, brenda ekonomisë shtëpiake, qepja e veshjeve që në fund të shekullit të kaluar kishte dalë nga ky kuadër. Veshjet priteshin e qepeshin nga rrobaqepës shëtitës, të cilët shkonin nga fshati në fshat e nga banesa në banesë, aty ku ishte puna. Këta rrobaqepës ishin nga fshatra të tjera jashtë zonës së Vurgut. Ata jo vetëm punonin, por edhe jetonin në shtëpitë e fshatarëve, për aq kohë sa të mbaronin punë.

Për të dhënë një ide më të saktë për veshjen e zonës, më poshtë po shqyrtojmë veças veshjet e grave për të tri nënzonat etnografike,

duke përfshirë këtu jo vetëm kostumin e parë, ceremonial, por në ndonjë rast edhe kostumin e dytë, që ndryshon në morfologji, në prerje e në material nga veshja ceremoniale. Së fundi, po shqyrtojmë edhe variantet e veshjes së burrit, të cilat janë të unifikuara jo vetëm për Vurgun, por edhe për një zonë shumë më të gjerë, që përfshin Shqipërinë Juglindore dhe Jugore.

I: VESHJE GRASH

a) Veshja me dhipllar

Veshja me dhipllar ka qenë një nga veshjet më të vjetra të zonës së Vurgut, e cila, në prag të Luftës së Parë Botërore është e dokumentuar në tri fshatra (Kranë, Finiq, Jermë). Duke qenë se fshatrat ku shtrihej kjo lloj veshjeje janë fshatrat më të vjetra e të vetme të kësaj zone, të dokumentuara si vendbanime të paktën që në vitin 1431, jemi të prirë nga mendimi se kjo ndoshta ka qenë veshja e banorëve më të hershëm të kësaj zone, që ka ardhur trashëgim brez pas brezi, sigurisht duke iu përshtatur nivelit ekonomik, nevojave të popullsisë dhe kërkesave estetike të kohës. Në këtë përfundim na shtyn edhe fakti se kjo lloj veshjeje përgatitej krejtësisht prej liri, që, siç shprehet në literaturën etnografike, është material karakteristik për përgatitjen e veshjes nga popullsitë që në bazë të jetës së tyre ekonomike kanë pasur bujqësinë.

Këtu duhet të vëmë në dukje se veshja me dhipllar, bile edhe në fillim të shek. tonë, ka pasur një rreth më të gjerë përhapjeje, jo vetëm brenda fshatrave të rrethit të sotëm administrativ të Sarandës, por edhe jashtë tij. Kështu këtë lloj veshjeje ne e kemi dokumentuar nëpërmjet mbledhjes së materialit në terren jo vetëm në të tri fshatrat e përmendura më sipër të zonës së Vurgut, por edhe në fshatrat e zonës kodrinore të Livadhjasë (Hoxhës), në fshatrat e Muzinës e bile edhe në fshatrat e Dropullit të Sipërm e të Poshtëm, në të cilat, edhe në veshjet që kanë pasur në përdorim deri në vitet e para të pasçlirimit, ka pasur një pjesë veshjeje me emrin dhipllar, pothuaj me të njëjtën prerje e po prej materiali të linjtë, gjë që flet, për ngjashmërinë e për identitetin e madh të këtyre veshjeve.

Duke parë shtrirjen relativisht të gjerë territoriale të veshjes me dhipllar, që fillonte në perëndim nga brigjet e detit Jon dhe arrinte në lindje në fushën e Dropullit, duke pasur në jug si kufi krahun e djathtë të lumit Pavël e në veri rrugën e sotme automobilistike që lidh Sarandën me Gjirokastrën, duket qartë se kjo veshje në shekullin e kaluar ka qenë e përgjithshme në një zonë më të gjerë. Sipas materialit të mbledhur në terren ajo përdorej në të gjithë këtë zonë si veshje e vetme ceremoniale dhe çdo grua, kur martohej, e kishte detyrimisht në pajën e saj. Në vitet që rrodhën pas mesit të shek. të kaluar, si rezultat i kushteve të reja ekonomike, zona të veçanta, herë njëra e herë tjetra, filluan ta lënë këtë veshje dhe neve sot na ka ardhur vetëm kujtimi i përdorimit të saj, me përjashtim të fshatit Jermë, ku dimë se ajo është përdorur për herë të fundit, si veshje martesë, në vitin 1927. Pra, uniteti që vihej re në të gjithë zonën e përmendur

më sipër në përdorimin e dhipllarit, në fund të shek. të kaluar e në fillim të shek. tonë, u prish dhe gjithë kjo zonë e madhe kostumologjike u copëtua në disa mikrozona, me diferenca të dukshme në veshje, gjë që krijoi atë larmi të madhe në veshjen e grave, që kemi të dokumentuar për gjysmën e parë të shekullit tonë.

Karakteristikë kryesore e veshjes me dhipllar ka qenë ngjyra e saj e bardhë, e cila është thyer me aplikim apo qëndisje me material apo fije ngjyrash të ndryshme. I bardhë është dhipllari, pjesa kryesore e kësaj veshjeje, prej së cilës ajo ka marrë edhe emrin, e bardhë është këmisha, mbulesa e kokës (mahramaja). Mbizotërimi i ngjyrës së bardhë në tërë veshjen është një dëshmi tjetër etnografike që flet për vjetërsinë e kësaj veshjeje.

Në tërësinë e saj veshja me dhipllar është e bukur dhe e lehtë. Ngjyra e bardhë e dhipllarit, e thyer aty-këtu me aplikime apo qëndisje me penj bojë kafe, vishnjë, të kuq etj., është një kombinim harmonik ngjyrash, që shpreh, në fund të fundit, shijet e holla estetike të bartësve. Pastaj e bardha e thyer me ngjyrën bojë kafe të mbyllur të përparjes dhe me çorapet apo kallcat me vija shumëngjyrëshe, krijojnë atë kontrast të këndshëm ngjyrash, që e bëjnë veshjen në tërësinë e saj tërheqëse dhe të bukur (fig. 1).

Veshja me dhipllar përbëhet prej pjesëve të mëposhtme, të cilat po i përshkruajmë jo sipas rëndësisë së tyre në tërësinë e veshjes, por sipas radhës që ato visheshin.

Fanella — Punohej me lesh deleje të butë e të dredhur hollë. Fanella mbulonte pjesën e sipërme të trupit deri në bel, gjithashtu edhe krahun deri te kyçi i dorës. Kjo punohej nga vetë gratë me pesë shtiza të gjata, me punë të thjeshtë e vija vertikale dhe përbëhej prej tri pjesësh kryesore: shpinës, gjoksit dhe mëngëve, të cilat bashkoheshin duke u qepur. Pjesa e përparme, te gjoksi dhe kapakët e mëngëve, pra pjesët e dukshme, zbukuroheshin duke i qëndisur me fije leshi apo pambuku ngjyrash të ndryshme.

Fanella të tilla janë përdorur deri vonë, dhe vetëm nga mesi i viteve 50 të shek. tonë ato filluan të zëvendësoheshin nga prodhimet e industrisë. Sot ato mbahen e përdoren në pak raste nga gratë e moshuara, por pa asnjë zbukurim.

Këmisha — Është punuar me pëlhurë liri të bërë në vegjë, por pas Luftës së Parë Botërore e veçanërisht pas vitit 1925, punohej edhe me kambrik. Në këtë periudhë pëlhura prej liri e punuar në vegjë filloi pak nga pak të dalë nga përdorimi për rastet ceremoniale dhe të përdoret vetëm në veshjet e përditshme e për punë. Është kjo arsyeja që këmisha të tilla ne nuk kemi gjetur, por atë po e përshkruajmë sipas materialit të mbledhur në terren, në bazë të kujtimeve të të moshuarve.

Këmisha mbulonte trupin nga qafa e deri në pulpë të këmbës. Këmishët më të vjetra janë punuar në avlëmend me katër lisa, me fije të hollë liri, thjesht e pa zbukurime. I vetmi kujdes ishte zbardhja sa më e mirë e saj, veçanërisht e pjesës së poshtme, që dilte rreth 7-10 cm. nën dhipllar e për këtë arsye binte më shumë në sy.

Këmisha përbëhej prej dy copash: prej gjoksit dhe fundit. Pjesa e sipërme përbëhej prej dy pjesësh, shpinën dhe gjoksit, të cilat qepeshin për t'u bashkuar nën sqetull dhe mbi supë. Pjesës së gjoksit

i është hequr një copë në formë T-je, që vjen duke u ngushtuar sa më poshtë zbret. Kjo e çarë shkon deri afër belit. Në të gjithë gjatësinë e saj i është shtuar një copë tjetër e gjerë rreth 2 cm, e qëndisur thjesht me fije të bardha.

Mëngët e këmishës janë në formë kambane, më të ngushta te supet e më të gjera në fund. Për t'i dhënë formën e kambanës, te supi, në pjesën e përparme të tij, janë krijuar disa pala. Mëngët janë të gjata deri pak nën bërryl.

Pjesa e poshtme e këmishës është qepur në formë kambane me shumë rrudha në bel e me shumë pala në fund, duke i dhënë asaj formën e një fustanelle, me aq pala sa copë ka. Këmisha që kemi parë kishte 96 copë pëlhurë, të cilat janë të gjera në fund 14 cm. secila, pra në fund ajo krijon 96 pala. Një plakë e moshuar në Finiq (82 vjeçe) tregon se, kur ishte martuar, kishte veshur një këmishë me 120 «pjetë» (pala). Pjesa e sipërme e këmishës dhe pjesa e poshtme e saj janë bashkuar me një rrip pëlhure të bërë dysh e të forcuar me qepje.

Këmishë të tilla pritëshin e qepëshin nga vetë gratë, kur bëheshin me pëlhurë liri, por pjesa e poshtme e saj qepej edhe nga mjeshtra zejtarë, kur filloi të përdorej pëlhura e kambrikut.

Jelevu — Vishej mbi këmishë. Ai ishte i gjatë deri pak mbi bel. Prerja e tij ishte si në fig. 2, d.m.th. përbëhet prej tri copash, shpinës dhe dy anët e gjoksit. Pjesët e gjoksit janë bërë prej kadifeje të zezë. ndërsa shpina prej një cope çfarëdo. Pjesa e gjoksit ishte e zbukuruar. Në këtë pjesë, mbi kadife, është aplikuar një copë në ngjyrë vishnje, mbi të cilën ka zbukurime me fije mëndafshi, me vija paralele e zig-zage, në ngjyrë të zezë, të kuqe e të bardhë.

Dhiplari — Është pjesa kryesore që i ka dhënë emrin edhe vetë veshjes. Është punuar me fije liri në vegjë me katër lisa. Ajo mbulon pjesën e sipërme të trupit deri afër pulpave dhe është pa mëngë. Ngjyra e dhiplarit është krejtësisht e bardhë, veçse pjesa e tij nga supet deri pak nën gjoks është zbukuruar rëndë, qoftë me aplikim të copave të tjera me ngjyrë të ndryshme nga ajo e dhiplarit, qoftë me qëndisje me fije mëndafshi apo leshi ngjyrash të ndryshme, të cilat janë qepur me tegel tejmbanë në formë bordure, duke rrethuar nga jashtë të gjitha pjesët e qëndisura (fig. 3).

Prerja e dhiplarit është si ajo e fig. 4, d.m.th. ai përbëhet prej shpinës, gjoksit dhe nënsqetullorëve.

Shpina ka formën e një katërkëndëshi kënddrejtë, me gjatësi 86,5 cm dhe gjerësi 25,5 cm. Në këtë pjesë, duke filluar që nga qafa e tij e deri pothuaj afër mesit, ka dy vija paralele, të punuara me «punë kryq», me fije leshi ngjyrash të ndryshme, ku dominon ngjyra vishnje dhe e gjelbër. Kombinimi i këtyre ngjyrave është bërë në mënyrë alternative, në mënyrë të tillë që e gjithë vija nuk ka të njëjtën ngjyrë, por në një gjatësi prej afro 7 cm. është përdorur fije me ngjyrë të gjelbër e kështu me radhë deri në fund. Menjëherë pas qëndisjeve me punë kryq, janë qepur me makinë tufa fijesh leshi, me gjatësi 2-3 cm, me ngjyra të ndryshme, ku dominon ngjyra vishnje dhe e gjelbër. Kombinimi i tufave me fije leshi është bërë në mënyrë të tillë, që fije me ngjyrë vishnje ka dy herë më shumë se fije me ngjyrë të gjelbër.

Pjesa e gjoksit është ajo që është më e zbukuruar në dhiplar, pjesa që i është kushtuar më shumë rëndësi. Ajo ka në pjesën e përparme formë të harkuar, që vjen duke u ngrënë sa më poshtë zbresin nga gjoksi. Në këtë pjesë është përshtatur një copë vishnje, në formën e një trekëndëshi me bazë 11,5 cm dhe lartësi 25,5 cm, mbi të cilën janë krijuar tre trekëndësha më të vegjël, si rezultat i aplikimit të një cope të zezë mbi copën vishnje. Në trekëndëshin qendror, është bërë me fije ari një selvi, karakteristike kjo edhe për veshje të tjera të zonës së Vurgut dhe zonave të tjera kostumologjike të rrethit administrativ të Sarandës. Në dy trekëndëshat anësorë është aplikuar një luledredhëz, punuar me fije të verdha e të bardha. Pjesa e poshtme e gjoksit, ashtu si shpina, nën qëndisje me punë kryq, është zbukuruar me tufa fijesh leshi vishnjë, të gjelbër etj.

Ky kombinim harmonik ngjyrash: vishnje, e kuqe, e zezë, e gjelbër dhe e verdhë, mbi të cilat spikat herë-herë vija e bardhë e fijeve dhe bardhësia e vetë dhiplarit, i japin këtij një bukuri të rrallë, gjë që flet për shijet e holla artistike të popullsisë që e ka mbajtur këtë veshje.

Nënsqetullorja përbëhet prej katër copash: dy të vogla, të cilat janë vendosur nën sqetull, duke formuar harkun e poshtëm të saj dhe dy të tjera, të qepura poshtë tyre, që kanë afërsisht formën e trekëndëshave me bazë nga poshtë. Në fund, në vendin ku bashkohen të dy bazat e trekëndëshave, është lënë një e çarë që ka po formën e një trekëndëshi të vogël.

Dy copat e para të nënsqetullores janë zbukuruar me qëndisje, ashtu si pjesa e gjoksit, ndërsa dy pjesët e tjera, me përjashtim të gajtanit që shkon përfundi në të gjithë gjerësinë e dhiplarit, nuk kanë asnjë zbukurim.

Dhiplari qepej nga mjeshtra rrobaqepës shëtitës, sipas kërkesave estetike të porositësit. Ajo që është e rëndësishme këtu ishte se, ndonëse ata qepeshin nga mjeshtra zejtarë, ishin të kushtëzuar nga tradita. Është kjo arsyeja që të gjithë dhiplaret që kemi parë janë të njëjlojtë me njëri-tjetrin, ndonëse nga njëherë janë qepur nga mjeshtra zejtarë të ndryshëm.

Brezi i gjerë — Është punuar në avlëmend, me fije leshi në ngjyrë kafe ose vishnje. Shërbente për ta ngjeshur për mesi mbi dhiplar. Ai është i gjerë 7 cm dhe i gjatë 110 cm, në mënyrë të tillë që të mbështilletj 2-3 herë për mesi. Vetëm në dy skajet është i zbukuruar (fig. 5). Përveç funksionimit dekorativ ai luan edhe një detyrë funksionale. mbajtjen e mesit shtrënguar dhe ruajtjen e tij prej të ftohtit.

Brezi i ngushtë — Vishej mbi brezin e gjerë, duke u sjellë rreth mesit disa herë, në mënyrë të tillë që xhufkat e tij të binin lirshëm në të dy anët e pjesës së poshtme.

Brezi i ngushtë punohej në vegjë me katër lisa, me fije leshi të dredhur hollë, të ngjyrosur në bojë kafe, të gjelbër, të zezë, të verdhë e të bardhë. Punohej me shije të hollë artistike, gjë që tregon se kjo pjesë ka pasur vetëm funksion dekorativ. Në të dy skajet e brezit të ngushtë, që bien më shumë në sy, janë lënë tufa fijesh me një gjatësi prej 11 cm, me të gjitha ngjyrat me të cilat është punuar vetë brezi (fig. 6).

Gjatësia e brezit të ngushtë është 3,20 cm, pa xhufkat anësore, të cilat varen anash.

Brezi i ngushtë punohej në avlëmend nga çdo grua, por edhe nga gra të specializuara në këtë punë, që punonin me porosi dhe me hakë.

Përparja — Përparjet zakonisht janë punuar me fije leshti të dredhur hollë. Ato punoheshin në avlëmend me katër lisa. Puna bëhej zakonisht shumë e ngjeshur, në mënyrë që përparja të dilte e fortë e të qëndronte e ngrirë. Endja është bërë në formën e një mozaiku. Fusha punohej me ngjyrë blu të thellë, që afrohej në nuancat e së zezës e në të kanë kaluar vija të punuara me fije të bardhë, bojë kafe, të verdhë e të gjelbër. Kjo bëhej vetëm në pjesën e brendshme, duke lënë në ngjyrën blu një rrip anësor me gjerësi rreth 7 cm në të gjitha anët e përparjes, në të cilën janë qepur me makinë fije leshti të bëra kordon, me ngjyrë të verdhë, të gjelbër, bojë kafe e të bardhë. Këta kordona prej fijesh leshti janë vendosur në vijë të drejtë në të gjitha anët e përparjes e në pjesën e sipërme; në mes janë qepur, duke krijuar një tufë fijesh jo të gjatë (fig. 7).

Mbulesa e kokës (mahrama) — Punohej me avlëmend me katër lisa, me fije liri të dredhura shumë hollë. Gjerësia ishte aq sa gjerësia që mund të punonte vegja, 33 cm, ndërsa gjatësia e saj bëhej sipas dëshirës. Mbulesa e kokës që kemi parë kishte një gjatësi prej 163 cm.

Fusha e saj është punuar thjesht, duke lënë në intervale të caktuara (mbas çdo 8 centimetrash) në mënyrë simetrike, «gishta» të hollë. Të dy skajet e mbulesës, në një gjatësi prej 6 cm, janë zbukuruar me qëndisje me fije mëndafshi me ngjyrë të verdhë, manushaqe dhe të kuqe. Fije të tilla e po me këto ngjyra janë ngjitur në të tri anët e jashtme të katërkëndëshit të zbukuruar, duke krijuar tufa me ngjyrat e mësipërme, ku spikatin edhe fijet e bardha, me të cilat është punuar copa (fig. 8).

Mbulesa e kokës shërbente për të mbuluar pjesën e sipërme të kokës e më rrallë edhe qafën. Kur përdorej për të mbuluar pjesën e sipërme të kokës, ajo mbasi vendosej në kokë, pjesët anësore paloseshin mbi të, në formë trekëndëshash, duke lënë të varur mbi ballë njërën anë të mbulesës, të qëndisur e me xhufka. Kur përdorej për të mbuluar edhe qafën, cepat e saj liheshin të varur, duke mbuluar shpatullat dhe gjoksin. Ky përdorim i mbulesës së kokës bëhej vetëm një herë, ditën kur vajza bëhej nuse. Mbas vitit të parë të martesës përdorej lidhja e mbulesës që përshkruam për rastin e parë.

Kallca — Mbulojnë pulpën, që nga gjuri deri në nyjë të këmbës. Zakonisht punoheshin në formë të një tubi, më të gjera në krye e pak më të ngushta në fund (fig. 9). Punoheshin me fije leshti të dredhur fort me 5 shtiza. Ngjyra e fushës ishte bojë kafe e çelur, ndërsa zbukurimet e motivet punoheshin po me fije leshti ngjyrash të ndryshme. Në krye kishte një «gjalmë» me fije leshti të bëra gërshet që shërben për ta mbajtur atë të shtrënguar fort pas këmbës.

Kallcat punoheshin vetë nga çdo grua fshatare deri në çerekun e parë të shekullit tonë; mbas kësaj kohe ato filluan të prodhoheshin edhe në zonën e Theollogos (Partizani), veçanërisht në fshatrat Leshnicë e Sipërme, Leshnicë e Poshtme dhe Dhivër. Kallcat e prodhuara këtu këmbeshin me prodhime bujqësore edhe në zonën e Vurgut.

Opingat — Në zonën e Vurgut janë përdorur dy lloj opingash: caruqi dhe poha. Opingat (caruqi) prodhoheshin në qytete, veçanërisht në Delvinë dhe bëheshin prej një lëkure disi të trashë, që në popull njihej me emrin «telatinë». Ato kishin formën e një farke me hundën e ngritur përpjetë, mbi të cilën vihej një tufë fijesh leshi në ngjyrë të kuqe, ose gjysmë për gjysmë të kuqe dhe të zezë (për gratë pak të thyera në moshë).

Opingat (poha) prodhoheshin brenda ekonomisë shtëpiake dhe kishin një përdorim më të gjerë. Ato bëheshin me lëkurë bagëtish të trasha (lopësh, qesh), ose me lëkurë derri të egër të regjur, brenda ekonomisë shtëpiake. Lëkura pritej në formë vezake e i ngriheshin anët, duke kaluar në to rripa lëkure, për të fomuar «folenë e këmbës».

Shaguni — Është një xhokë leshi e gjatë deri pak nën gju, pa mëngë, që vishet mbi dhipllar në stinën e ftohtë të dimrit. Shaguni pritej në mënyrë të tillë që gjatësia e tij të ishte pak më e shkurtër se ajo e dhiplllarit, që të linte të dukej pjesa e fundit e tij.

Shajaku, prej të cilit bëhej shaguni, punohej në vegjë me katër lisa, me fiye leshi. Copa ishte e dërstilur. Ngjyra ishte e zezë ose blu e thellë.

Shaguni, si shikohet në fig. 10, përbëhej prej këtyre copave: shpina, nënsqetulloret dhe gjoksi. Pra, siç shikohet, ai ka përafërsisht prerjen e dhiplllarit.

Shpina ka formën e një katërkëndëshi kënddrejtë me gjatësi 98 cm dhe gjerësi 22 cm. Është i zbukuruar me gajtanë në qafë, mbi supet nën sqetull e në fund, në një gjerësi prej 4 cm.

Nënsqetulloret përbëhen prej tri copash, që kanë afërsisht formën e një trapezi. Nënsqetullorja e parë ka formën e një trapezi me bazën e vogël 9 cm, të madhen 13 cm dhe lartësinë 15,5 cm. Në të janë ngjitur dy nënsqetulloret e tjera, të cilat kanë formën e një trekëndëshi, por pa kulme, me bazë në drejtim të fundit të shagunit. Është pikërisht kjo prerje e këtyre copave që i jep shagunit në fund formën e një rrethi. Në fund, aty ku bashkohen të dy pjesët, është lënë një e çarë në formë V-je, të kthyer përmbys.

Gjoksi ka gjithashtu formën e një trapezi, por vetëm deri nën sqetull, ku fillon, nga njëra anë të ngrihet supi e nga ana tjetër lihet e çara e nënsqetullës.

Pjesa e përparme, pjesa fundore, vendet e daljes së krahut dhe qaforia e shagunit, në një gjërësi prej rreth 4 cm janë rrethuar me gajtanë të kuq e vjollcë. Gjithashtu është zbukuruar edhe nënsqetulla, që është pjesa më e ngarkuar e shagunit. Këtu përveç shiritave karakteristike që rrethojnë tejmbanë të gjithë shagunin, është krijuar me gajtan të kuq një figurë në formë vezake.

Aksesorët — Aksesorët e veshjes ishin të përbashkët në veshjen me dhiplllar dhe në veshjen me cibun. Ata përbëheshin prej rruazave të qafës, të vendosura në dy-tri radhë rreth saj, *greqit*, që ishte një varëse që varej në të dy anët e gjoksit e arrinte deri afër mesit e që përbëhej prej dy palë zinxhirësh, në të cilët ishin kaluar monedha të ndryshme metalike dhe paftës së brezit që përbëhej nga dy copa metalike në formën e kërmillit, në mes të të cilave ishin vendosur gurë të shkëlqyeshëm në ngjyrë të kuqe ose të gjelbër. Të gjithë këta aksesorë bliheshin në treg.

Frizura — Gruaja e veshur me cibun i kushtonte rëndësi në mënyrë të veçantë mënyrës së rregullimit të flokëve. Kur kishte shaminë, ajo linte të vareshin mbi ballë një tufë të vogël flokësh, «xullufet». Mbi ballë flokët ndaheshin përgjysmë, duke formuar një vijë në mes të kokës, ndërsa mbrapa ato formonin dy gërsheta, të cilët vazhdonin deri në dy të tretat e gjatësisë së flokëve, pastaj vareshin lirshëm mbrapa. Bukuria e flokëve qëndronte në trashësinë e gërshetave dhe gjatësinë e tyre. Për këtë arsye, ato që nuk kishin flokë të mirë, vinin gërsheta të prerë nga një grua tjetër (gërsheta të rreme).

b. Veshja me cibun

Këtë veshje e kemi emëruar kështu, mbasi cibuni është pjesa më kryesore e saj, pjesa, së cilës i është kushtuar kujdes e vëmendje e veçantë, qoftë në prerje e qepje, qoftë në zbukurimin e pjesëve të dukshme të tij.

Veshja me cibun na paraqitet në dy forma: në atë të kostumit të katër fshatra të zonës së Vurgut që shtriheshin në krahun e djathtë të rrjedhjes së lumit Bistricë (Finiq, Mavropull, Karahaxh dhe Vromero), ndërsa para kësaj periudhe ajo është përdorur edhe në fshatin Kranë, i cili më vonë, për arsye nga më të ndryshmet, braktisi këtë veshje dhe iu përshtat gradualisht një veshjeje të re, veshjes me allaxha.

Veshja me cibun, ndonëse pak e rëndë, është e bukur dhe e tregon mbajtësen e saj elegante. Cibuni dhe shaguni në ngjyrë të zezë, të qëndisur me fije ari në pjesët e dukshme, që të bien më shumë në sy, këmisha e bardhë me ato mëngë të gjera që varen lirshëm pothuaj deri në mes të parakrahut dhe palat e shumta që zbresin hijshëm deri pak nën gju, përparja në përmasa të vogla, në ngjyrë manushaqe, çorapet e bardha, të përshkruara nga vija të punuara me fije të gjelbra, blu, të verdha e të zeza, së bashku me shaminë e kokës të qëndisur përpara dhe anash me fije ari, krijojnë ato kontraste që e hijeshojnë kostumin dhe nxjerrin në pah jo vetëm fytyrën, por edhe gjithë trupin (fig. 11).

Në fillim të shek. tonë pjesët kryesore të veshjes me cibun kishin dalë nga kuadri i përgatitjes brenda ekonomisë shtëpiake. Ato, në pjesën më të madhe të tyre, përgatiteshin nga rrobaqepës shtëpitës, të cilët shkonin e punonin në shtëpinë e vajzës për aq kohë, sa të qepnin kostumet e pajës që mernte nusja me vete (kostumin e nusërisë dhe një kostum të dytë). Është e vërtetë se këta rrobaqepës kanë punuar sipas traditës e shijes artistike të porositësit, por njëkohësisht ata nuk mund të punonin krejtësisht në mënyrë mekanike, pa derdhur në pjesët e veshjeve që qepnin, së bashku me djersën, edhe dëshirat e ndjenjat e tyre.

Veshja me cibun na paraqitet në dy forma: në atë të kostumit të parë, ceremonial, dhe në atë të kostumit të dytë. Të dy kostumet kishin pjesë të njëjta e prerje të njëjtë, veçse ndryshonin nga cilësia e materialit të përdorur dhe sasia dhe cilësia e zbukurimeve të bëra mbi to. Këtu duhet të theksojmë se të dy kostumet përdorëshin në raste festive dhe asnjëherë për punë, veçse përdorimi i tyre varej

nga mosha e gruas që e mbante dhe rëndësia e rastit festiv. Kështu në vitet e para të martesës, kur gruaja e re nuk kishte lindur më shumë se dy fëmijë, për vizita, për festat më të rëndësishme publike e shoqërore, përdorte më dendur kostumin e parë, ndërsa në periudhën e mëvonshme, kur ajo kishte lindur dy a më shumë fëmijë, kur ajo ishte «plakur», mbahej më shumë kostumi i dytë, ndërsa kostumi i parë palosej e futej në «sënduk» për ta përdorur e bija në vitet e para të martesës. Në këtë mënyrë i njëjti kostum përdorej për raste festive nga nëna tek e bija, nganjëherë edhe për tre-katër breza rresht. Kjo gjë, së bashku me numrin e paktë të kostumeve që nusja merrte në pajë kur martohej, tregojnë varfërinë e fshatarësisë së zonës dhe koston e lartë të një kostumi të tillë ceremonial, i cili i kushtonte familjes fshatare shumë, aq sa nganjëherë ajo detyrohej të shiste kaun e vetëm apo bagëtitë e bulmetit për ta bërë atë.

Në parashtrimin e materialit që do të bëjmë më poshtë për këtë lloj veshjeje, ne do të përshkruajmë vetëm veshjen e parë, atë ceremoniale, pa u ndaluar te veshja e dytë, e cila është e njëjtë në prerje me të parën. Këtu do të theksojmë se copa prej së cilës bëhej kostumi i parë ishte e një cilësie më të mirë dhe zbukurimet e bëra në të ishin me fije apo kordona të thurur me fije ari, ndërsa copa prej së cilës bëhej kostumi i dytë ishte e një cilësie më të dobët dhe zbukurimet e tij bëheshin me fije mëndafshi të verdhë.

Në përdorimin e këtyre veshjeve kishte edhe tri veçori karakteristike.

Veshja e parë përdorte detyrimisht çorape, ndërsa veshja e dytë përdorte kallca. Ka pasur raste që me veshjen e dytë të jenë përdorur çorape, por në asnjë rast nuk janë përdorur kallca me veshjen e parë.

Në të dyja veshjet shamia ishte e zezë, por ndërsa mbulesa e kokës e përdorur në kostumin e parë pritej në formën e një trekëndëshi dybrinjënjëshëm dhe qëndisej me fije ari në të gjitha anët e saj, shamia e përdorur në kostumin e dytë kishte formën e një katërkëndëshi dhe nuk kishte asnjë zbukurim. Edhe në mënyrën e lidhjes së mbulesës së kokës kishte ndryshim. Ndërsa shamia e përdorur në kostumin e parë kalonte pak mbi ballë e lidhej nën zverk, duke u varur cepi i saj mbi shpatulla, mbulesa e kokës e përdorur në kostumin e dytë palosej mbi kokë, pra ajo lidhej njësoj si mbulesa e kokës në veshjen me dhipllar.

Së fundi, veshja ceremoniale si aksesori të domosdoshëm të saj kishte varëset e qafës dhe zbukurimet e gjoksit, ndërsa veshja me kostum të dytë ishte zhveshur plotësisht nga këta aksesori.

Duke pasur parasysh këto ndryshime jothelbësore që theksuam për këto dy veshje, kur të përshkruajmë veshjen ceremoniale, mund të krijojmë një përfytyrim të saktë edhe për veshjen e dytë. Përshkrimin e pjesëve të veçanta të kostumit ceremonial ne do ta bëjmë jo sipas rëndësisë dhe peshës që kanë këto pjesë në tërësinë e kostumit, por sipas radhës që visheshin.

Këmisha — Ishte e njëllojtë me këmishën e përdorur në veshjen me dhipllar (fig. 12).

Çorapet — Në fund të shek. të kaluar punoheshin me lesh të bardhë të dredhur hollë, rënduar me vija zigzage, ngjyrash të ndryshme. Në këtë periudhë çorapet punoheshin nga çdo grua brenda

ekonomisë shtëpiake, duke përdorur pesë shtiza. Duke filluar nga dhjetëvjeçari i parë i shekullit tonë e deri në fund të Luftës së Parë Botërore, ato, shkallë-shkallë, filluan të dalin nga kuadri i punës brenda ekonomisë shtëpiake dhe për punimin e tyre të specializohen gra në zona të tjera, jashtë Vurgut. Kështu në këtë periudhë këto çorape punoheshin në masë në fshatin Dhrovjan të zonës së Muzinës dhe më pak në fshatrat Lefterhor dhe Kakodhiq. Karakteristik është fakti se këto çorape në këto fshatra punoheshin jo për përdorim vetjak, por për t'i tregtuar në fshatrat e zonës së Vurgut, ku shkëmbeheshin me produkte bujqësore, veçanërisht me misër dhe oriz. Është kjo arsyeja që këto çorape kudo në zonën e Vurgut njihen me emrin çorape dhrovjanite.

Çorapet dhrovjanite punoheshin me fije të bardhë pambuku të dredhur me dorë. Fija e bardhë e pambukut përbën gjithë fushën e çorapes, por në të, në intervale të caktuara e në mënyrë simetrike, kalonin vija zigzage, të punuara me fije leshi në ngjyrë blu, të gjelbër, të zezë e më rrallë edhe me fije ari. Pjesa e çorapes që fillon nga nyja e këmbës e deri në pulpë ishte e zbukuruar më rëndë se pjesa që fillon nga pulpa deri nën gjurin e këmbës (fig. 13).

Gjoksorja — Është një copë mëndafshi, zakonisht në ngjyrë të verdhë, e prerë në formën e një katërkëndëshi kënddrejtë, me madhësi 20x10 cm, e mbledhur në pjesën e sipërme e rrudha, që i japin asaj formën e një trapezi, më të ngushtë në qafë e më të gjerë në fund. Në të dy skajet e gjoksoreve zgjaten dy rripa, të cilët shërbejnë për ta lidhur në qafë. Pjesa e përparme e shiritit që është vënë për të formuar rrudhat është e qëndisur me fije mëndafshi, ku mbisundon ngjyra e gjelbër.

Gjoksorja shërben për të mbuluar pjesën e sipërme të kraharorit që mbetet e zbuluar nga e çara në formë T-je që kishte këmisha. (fig. 14).

Cibuni — Është pjesa më kryesore që i ka dhënë emrin tërë veshjes. Ai mbulonte pjesën e sipërme të trupit pothuaj deri pak mbi gjunjë dhe pjesën e krahut, deri pak përmbi bërryl.

Cibuni punohej me shajak të zi, të bërë me vegje e të dërstilur. Ngjyra e shajakut detyrimisht ishte e zezë ose blu e thellë.

Cibuni pritej siç tregohet në fig. 15, d.m.th. ai përbëhej prej shpinës, pjesëve anësore, gjoksit dhe mëngëve.

Shpina pritej në formën e një katërkëndëshi kënddrejtë, me përmasat e përdorueses, por ai që po përshkruajmë ka një gjatësi prej 85 cm dhe gjerësi prej 27.5 cm.

Pjesa anësore e cibunit është ajo që paraqit më shumë interes dhe që e bën atë të dallueshëm në prerje nga dhiplari. Ajo përbëhet prej nënsqetullorëve dhe pjesës së poshtme. Nënsqetullorja është formuar si rezultat i bashkimit të katër copave në formë e madhësi të ndryshme, ndërsa pjesa e poshtme përbëhet prej një cope të vetme në formën e një trapezi, me bazën e madhe 30 cm, bazën e vogël 10 cm dhe lartësinë 30 cm.

Gjoksi pritej siç tregohet në fig. 15. Për zbukurimin e tij tregohet vëmendje e kujdes i veçantë. Pjesa e përparme e tij, që fillon nga qafa e deri pak nën gjoks, është më e zbukuruara e që tërheq vëmendjen për motivet e bëra në të dhe kombinimin harmonik të figurave dhe ngjyrave të përdorura. Në këtë pjesë janë aplikuar me qëndisje në disa radhë, motive gjeometrike e floreale, të punuara me

fije mëndafshi ngjyrë manushaqe dhe fije ari. Kombinimi i goditur i ngjyrës manushaqe me refleksin në të verdhë të fijeve të arit, të qëndisura në sfondin e zi të zhgunit, i japin kësaj pjesë një bukuri të rrallë që dashur padashur të tërheq vështrimin.

Mënga pritej si në fig. 16, në mënyrë të tillë që pjesa e poshtme e saj të vinte pothua puthitur mbas llërës së dorës, që të shtrëngonte pjesën e sipërme të mëngës së këmishës, për të lënë pjesën e poshtme të saj të varej lirshëm, në formën e një kambane.

Mbas gjoksit, mënga është pjesa më e zbukuruar e kësaj veshjeje. Në pjesën e fundit të saj, rreth e rrotull, në një gjerësi prej afro 8 cm, janë qepur kordonë të bërë prej fijesh mëndafshi në ngjyrë manushaqe e fije ari, ndërsa në pjesën e mbrapme të saj është qëndisur edhe një motiv floreal.

Përparja — Përparja është një element tjetër i veshjes me cibun që është i njëjlojtë edhe në veshjen me dhipllar, veçse ajo ka dy karakteristika jo të qenësishme, që e bëjnë atë të dallueshme nga simotra e saj në veshjen me dhipllar.

Së pari, përparja në veshjen me cibun dallohet nga përparja e veshjes me dhipllar nga ngjyrat e përdorura. Ndërsa në përparjen e veshjes me dhipllar është e pëlqyer ngjyra blu, që është edhe ngjyra bazë e fushës, në përparjen e veshjes me cibun është e pëlqyer ngjyra manushaqe.

Së dyti, në përparjen e veshjes me cibun, në pjesën e fundit të saj, ka qëndisje motivesh floreale me kordonë të bërë me fije ari. ndërsa në përparjen e veshjes me dhipllar një gjë e tillë nuk vihet re.

Brezi i gjerë e brezi i ngushtë — Janë dy elemente të përbashkëta për të dy veshjet, për veshjen me cibun e për veshjen me dhipllar.

Shaguni — Është pjesë e pandarë e veshjes me cibun dhe këtu është një nga ndryshimet me shagunin e përdorur në veshjen me dhipllar, që është copë suplementare dhe vishet vetëm në stinën e ftohtë të dimrit. Ai është pa mëngë e vishet mbi cibun në çdo kohë që përdoret veshja, në dimër e në verë. Sikurse e tregon edhe vetë emri, ai punohej me zhgun të dërstilur. Ngjyra e tij është e zezë.

Prerja e tij ishte siç tregohet në fig. 17, d.m.th. ai kishte po ato pjesë e po atë prerje që kishte cibuni. Këtu është një ndryshim tjetër me shagunin e përdorur në veshjen me dhipllar, i cili ndiqte po ato linja në prerje që kishte dhiplllari.

Në pjesën e fundit të shpinës, përpara e nën sqetull, shagunit i janë aplikuar motive floreale të bëra me kordonë fijesh mëndafshi në ngjyrë manushaqe dhe fije ari. Shaguni i përdorur në veshjen me dhipllar, me përjashtim të nënsqetullës, zbukurime të tilla nuk ka.

Pra, ndonëse shaguni është përdorur në të tre variantet e veshjeve të zonës së Vurgut, bile duke pasur edhe të njëjtin emër, ai ndryshon nga njëra veshje te tjetra jo vetëm nga mënyra e prerjes, por edhe prej faktit nëse ai është pjesë e pandarë e veshjes, apo shtesë mbi të në stinën e dimrit.

Mbulesa e kokës — Kishte në prerje formën e një trekëndëshi dybrinjënjëshëm. Copa e mbulesës së kokës ishte mëndafsh i zi dhe zbukurohej me qëndisje me fije ari në të gjitha anët e saj. Mbulesa e kokës lidhej në këtë mënyrë: baza e mbulesës vendosej pak përmbi

ballë dhe të dy kulmet e saj lidheshin nën zverk, duke lënë të varej përmbropa njëri cep i mbulesës.

Opingat — Këto punoheshin nga zejtarët profesionistë në qytete e prandaj për të tri variantet e kostumeve janë të përbashkëta.

d. Veshja me allaxha

Me emrin veshja me allaxha njihet në popull, në të gjithë fshatrat e zemrës së Vurgut, kostumi ceremonial (fig. 18). Si shikohet, në këtë rast është përdorur emri i materialit prej të cilit bëhej pjesa kryesore e veshjes për t'i dhënë emrin tërë veshjes dhe jo si në rastet e tjera kur e gjithë veshja ka marrë emrin e një pjese, zakonisht të asaj më kryesores, si ka ndodhur p.sh. në veshjen me dhipllar apo atë me cibun.

Veshja me allaxha në të kaluarën shtrihej e përdorej si kostum ceremonial në pjesën më të madhe të fshatrave të Vurgut, me përjashtim të fshatrave Finiq, Karakaxh, Vromero, Mavropull e Kranë. Siç kemi theksuar edhe më parë, si rezultat i marrëdhënieve martesore të fshatit të fundit me fshatrat e zemrës së Vurgut, veshja me cibun dalngadalë ai la vendin veshjes me allaxha, aq sa në mes të viteve 30 të shek. tonë kjo veshje u bë jo vetëm sunduese, por edhe e vetme.

Veshja me allaxha në tërësinë e saj është një veshje e lehtë dhe elegante. Mbulesa e bardhë e kokës, e lidhur në atë mënyrë karakteristike, me cepat që varen lirshëm mbi shpatulla, allaxhaja në ngjyrë hiri, me vija të holla në ngjyrë të bardhë ose të verdhë, me pala të shumta në pjesën e poshtme të saj, përparja dhe jeleku punuar me kadife të zezë dhe pjesët e tjera të dukshme të kostumit, si këmisha, brezi i gjerë, brezi i ngushtë dhe çorapet, krijojnë një harmoni të pëlqyeshme ngjyrash dhe evidentojnë mbajtësen e kësaj veshjeje. Karakteristikë e kësaj veshjeje është se në të përdoret pak e në masë ngjyra e zezë ose blu e thellë, që është mbizotëruese për kostumin e dytë të kësaj zone që do të përshkruajmë më poshtë, apo për veshjen me cibun.

Nga të tri variantet e veshjes së gruas që parashtruar më sipër, veshja me allaxha është më e përparuara. Ajo, në pjesët kryesore të saj, ka dalë nga kuadri i përgatitjes brenda ekonomisë shtëpiake. Materiali për përgatitjen e pjesëve kryesore të saj blihej i gatshëm në treg dhe vetëm një pjesë fare e vogël e tyre ndiqte traditën, duke u prodhuar nga çdo grua për nevojat e saj. Kjo flet për marrëdhëniën e ngushta të këtyre fshatrave me tregun në gjysmën e parë të shekullit tonë.

Veshja me allaxha përbëhej prej pjesëve të mëposhtme:

Këmisha — Zakonisht punohej me pëlhurë liri të endur në avlëmend, por pas Luftës së Parë Botërore punohej edhe ma kambrik importi. Por, pavarësisht nga materiali, ajo në të gjitha rastet pritej ashtu si tregohet në fig. 19. Shpina dhe gjoksi përbëheshin prej një cope të vetme, me gjatësi afro 65 cm dhe gjerësi 50 cm e cila palosej në dysh së gjati për të formuar gjoksin dhe shpinën. Në pjesën e përparme hapej një e çarë në formë T-je që shkon afërsisht deri pak përmbi

bel, për të futur kokën gjatë veshjes. Kjo është edhe pjesa e vetme e zbukuruar e këmishës.

Pjesa e fundit e këmishës është prerë dhe qepur në mënyrë të tillë, që ajo të krijojë shumë pala, por vetëm në pjesët anësore dhe mbrapa, duke lënë pjesën e përparme të drejtë, pa pala (fig. 19). Pikërisht këtu ndryshon prerja e këmishës së veshjes me allaxha nga këmisha e përdorur në veshjen me cibun që kemi shqyrtuar më lart.

Këmisha ka gjysmë mënge, të gjata deri afër bërrylit të dorës e të gjera, pa asnjë zbukurim.

Grykësja dhe çorapet ishin të njëjta me atë të përdorur në veshjen me cibun.

Allaxhaja — Është pjesa kryesore e më e rëndësishme e kostumit, që i ka dhënë emrin gjithë veshjes. Ajo punohej me material importi dhe pritej e qepej nga rrobaqepës të specializuar për këto kostume. Zakonisht rrobaqepësit ishin shëtitës kështu që ata qepnin sipas porosisë në banesat e fshatarit porositës, ku qëndronin për aq kohë, sa mbaronin plotësisht qepjen e pajës së nuses. Por duhet të theksojmë se pas Luftës së Parë Botërore, në disa fshatra të Vurgut u hapën lokale rrobaqepësie dhe në këtë mënyrë rrobaqepësi nuk shkonte më në banesën e fshatarit, por porositësi shkonte në dyqanin e rrobaqepësit.

Siç shihet edhe në fig. 20, allaxhaja përbëhet prej dy pjesësh, të bashkuara midis tyre me qepje, prej pjesës së sipërme dhe fundit.

Pjesa e sipërme është prerë në formën e një jeleku, por me mëngë të gjata. Në pjesën e përparme është lënë një e çarë në formë T-je që shkon deri afër mesit dhe qëndron e hapur. Mëngët janë të gjata deri te kyçi i dorës dhe përfundojnë zakonisht me një «kapak» të bërë me kadife të zezë. Pjesa e përparme dhe kapakët e mëngëve janë të vetmet pjesë të allaxhasë që janë zbukuruar jo rëndë, vetëm me fije pambuku ose mëndafshi të ngjyrosur.

Pjesa e poshtme ka po atë prerje që ka këmisha e kësaj veshjeje, d.m.th. anash e mbrapa ka pala të shumta, ndërsa pjesa e përparme, pikërisht ajo pjesë mbi të cilën vendoset përparja, është e prerë drejt e pa pala. Allaxhaja shkonte e gjatë deri pak nën gjurin e këmbës.

Brezi i gjerë, brezi i ngushtë e përparja janë të njëjta si në veshjet e tjera të kësaj zone.

Jeleku — Ishte pjesa e sipërme e kësaj veshjeje dhe mbulonte allaxhanë nga mesi e lart, me përjashtim të mëngëve. Jeleku pritej si në fig. 21, d.m.th. përbëhej prej gjoksit dhe shpinës.

Pjesa e gjoksit punohej zakonisht me kadife të zezë ose blu të thellë, mbi të cilën qepeshin me makinë ose me dorë shirita me fije ngjyrash të ndryshme, në vija të drejta ose zigzage nga lart-poshtë.

Pjesa e prapme e jelekut bëhej me po atë copë që bëhej vetë allaxhaja dhe nuk kishte asnjë zbukurim.

Jeleku kur vishej mbërthehej vetëm në pjesën e fundit të tij.

Mbulesa e kokës — Kishte zakonisht formën e një katrori me brinjë afro 1 m. Ashtu siç e kemi gjetur në përdorim, kjo pjesë e veshjes është prodhim industrial e blihej e gatshme në treg, por të moshuarit na kanë treguar se kjo lloj mbulesë ka hyrë në përdorim mbas vitit 1930. Më parë mbulesa e kokës përgatitej në vegjë me fije të holla liri dhe ishte shumë më e gjatë sesa e gjerë. Por, pava-

rësisht nga materiali, ajo është lidhur në kokë, në të dy rastet, në të njëjtën mënyrë. Mbulesa, mbasi palosej më dysh, hidhej në kokë, duke vendosur cepin e palosur të shamisë mbi ballë e pastaj të dy cepat që varen në drejtim të tëmthave ngrihen e palosen mbi njëra tjetrën mbi kokë, duke lënë të varet cepi tjetër me thekë mbi shpatulla. Shamia e kokës fiksohej me karfica llojesh të ndryshme për të mos rënë.

Aksesorët — Gratë mbanin vëthë, unaza e varnin në qafë rruaza të ndryshme, në një ose në disa vargje, e zbukuruese gjoksi.

c. Veshja me cibun (Varianti II)

Në çerekun e parë të shek. tonë kjo veshje përdorej në pjesën më të madhe të fshatrave të zonës së Vurgut (Vrion, Çukë, Metoq, Çaus, Aliko, Neohor, Tremul, Palë, Hajderaga, Rahullë, Ymerefend etj.), pra ajo kishte një përhapje shumë më të gjerë se dy veshjet e tjera të përdorura në këtë zonë (veshja me dhipllar dhe veshja me cibun). Veçse duhet të sqarojmë që në fillim se, kur flasim për veshjen e fshatrave të mësipërme, kemi parasysh dy variantet e veshjeve të përdorura: veshjen me cibun (kostumi i dytë) dhe veshjen me allaxha (kostumi i parë), të cilat ndryshojnë midis tyre jo vetëm nga rasti i përdorimit, por edhe në prerje e material. Ndryshimet midis këtyre veshjeve janë të thella, saqë i bëjnë ato dy variante të veçanta, pa lidhje midis tyre, në pjesët kryesore e të dukshme, ndonëse ato përdorshin përkrah njëra-tjetrës dhe ruheshin në të njëjtin sënduk. Duke studiuar këto dy variante veshjesh, mendojmë se veshja me cibun ka qenë në një të kaluar më të largët, ndoshta veshja bazë dhe më e vjetër, ndërsa veshja me allaxha është veshja më e re, ndikim i zonave të tjera përreth. Në këtë përfundim na shtyn jo vetëm materiali bazë i përdorur për këto veshje (veshja me cibun është punuar me shajak, ndërsa veshja me allaxha punohej me copë pambuku importi, me vija), por edhe materiali gojor i mbledhur në bazë. Mjaft gra të moshuara, kur i pyetëm për këto veshje na thanë: «Gjyshet dhe nënat tona visheshin me cibun dhe vetëm në kohën tonë (fillimi i shek. XX - S. Shkurti) u përdor veshja me allaxha, me të cilën më parë visheshin gratë e Sopikut, fshat në kufirin jugor të zonës së Vurgut, veçse ne e ndryshuam pak atë. Edhe sot veshjes me allaxha i themi «sopiqtiko» (sipas modelit të Sopikut).» Pra depërtimi i marrëdhënieve kapitaliste, që çoi në lidhjet më të ngushta me tregun, s'lli në këto fshatra jo vetëm një kostum të huazuar, sigurisht duke iu përshtatur kërkesave estetike të fshatarësisë së kësaj zone, por edhe një spostim të kostumit me cibun, nga kostumi i parë ceremonial, në një kostum të dorës së dytë. Ky ndërrim vendi bëri që për veshjen me cibun të mos tregohej më kujdes e vëmendje si më parë. Është kjo arsyeja që edhe vlerat estetike të këtij kostumi janë të pakta.

Këto dy variante veshjesh, duke qenë përdorur nga e njëjta popullsi, bile edhe po nga i njëjti person, përveç ndryshimeve që janë të rëndësishme, të dorës së parë, kanë edhe pjesë të përbashkëta që janë jokryesore, të dorës së dytë. Kështu përparja, brezi i gjerë e brezi i ngushtë në të dy variantet janë të njëjta. Gjithashtu mbulesa

e kokës, ndonëse në kostumin me cibun është e zezë dhe në atë me allaxha është e bardhë, ka të njëjtën formë e madhësi dhe lidhet në të njëjtën mënyrë. Kjo flet për ndikimet reciproke e marrëdhëniet e ngushta të popullsisë së kësaj zone me njëra-tjetrën.

Veshja me cibun është veshje në të cilën pjesët më kryesore e më të rëndësishme janë punuar me lesh. Prej leshi janë punuar fanella, cibuni, shaguni, brezi i gjerë, brezi i ngushtë, kallcat dhe në një kohë më të hershme edhe përparja (fig. 22). Ky përdorim masiv i leshit në përgatitjen e veshjes flet për faktin se kjo popullsi, ndonëse ndryshoi kushtet e jetës dhe tani merrej kryesisht me bujqësi, ruajti të fortë traditën e të parëve të saj blegtorë.

Duke qenë se të dy kostumet përbëjnë variante më vete me karakteristika kryesore dalluese, po përshkruajmë veçmas veshjen me cibun.

Veshja me cibun përbëhej prej pjesëve të mëposhtme:

Fanella — Ishte e ngjashme me fanellën e përshkruar në veshjen me dhipllar.

Këmisha — Këtë pjesë veshjeje, me gjithë kërkimet tona, ne nuk e gjetëm, mbasi ajo prej kohësh ka dalë nga përdorimi. Për këtë arsye do ta përshkruajmë vetëm sipas kujtimeve të të moshuarave.

Deri në dhjetëvjetorin e parë të shek. tonë këmisha bëhej me copë të endur me fije liri në vegjë dhe vetëm në vitet pas Luftës së Parë Botërore filloi të përdorej kambrik importi. Shpina dhe gjoksi përbëheshin prej një cope, në pjesën e përparme të së cilës lihej një e çarë në formë T-je, që shkonte afërsisht deri në mes. Pjesa e poshtme i ngjante një fundi me pak rrudha dhe ishte e gjatë deri pak nën gjurin e këmbës. Këmisha kishte mëngë të ngushta e pak më të shkurtra se mëngët e cibunit. Ajo nuk kishte asnjë pjesë që të dilte jashtë kostumit e për këtë arsye nuk zbukurohej.

Cibuni — Është pjesa më kryesore që i ka dhënë emrin edhe të gjithë veshjes. Ndonëse kjo pjesë e veshjes mban të njëjtin emër me atë të përdorur në fshatrat Finiq, Karahaxh, Vromero e Mavropull, ato janë të ndryshme dhe, përveç emrit, nuk kanë gjëra të përbashkëta.

Cibuni vishej direkt mbi këmishë dhe, pak përmbi mes, ana e djathtë palosej mbi të majtën, pa u mbërthyer. Ai ishte i gjatë pothuaj deri në pulpë të këmbës.

Cibuni punohej me shajak të dërstilur, në ngjyrë të zezë. Ai pritej si në fig. 23, d.m.th. përbëhej prej shpinës, gjoksit, mëngëve, nënsqetullores dhe fundit.

Gryksja, kallcat, brezi i gjërë, brezi i ngushtë janë të njëllajta si ato të veshjes me cibun, të përdorur në fshatrat Finiq, Karahaxh, Mavropull e Krané.

Përparja — Në prerje ka formën e një drejtkëndëshi, por meqë në pjesën e sipërme është qepur me rrudha, ajo ka marrë formën e një trapezi, më e ngushtë në krye dhe më e gjerë në fund. Në 1/5 e gjatësisë së saj, nga fundi, i është ngjitur një shirit i qëndisur më parë, ose i blerë gati në treg, në një apo dy radhë.

Përparja, në variantin që e kemi gjetur, është e punuar me kadife të zezë, por ky është një novacion i viteve 30 të shekullit tonë, mbasi

më përpara është përdorur përparje leshi, e afërt me përparjen e përdorur në veshjen me dhipllar. Dhe kjo është bindëse, sepse një përparje e punuar me material të tillë nuk pajtohet me tërësinë e kostumit që është i punuar i gjithë me lesh e brenda ekonomisë shtëpiake. Në këtë vështrim kjo përparje është e vetmja pjesë e rëndësishme e kostumit që blihej në treg.

Mbulesa e kokës — Kishte formën e një katrori me gjatësi afro 1 m. Ajo punchej zakonisht me vegjë, duke përdorur fije pambuku të dredhura hollë, ose blihej edhe e gatshme në treg. Ngjyra e saj ishte e zezë. Në njërën anë, në atë të prapmen, i viheshin thekë. Lidhej njëlloj me mbulesën e kokës të përdorur në veshjen me dhipllar.

Shaguni — Ishte pjesë veshjeje plotësuese për stinën e ftohtë të dimrit dhe në prerje ishte shumë i afërt me atë të përdorur në veshjen me dhipllar.

II. VESHJE BURRASH

Edhe në zonën e Vurgut, ashtu si edhe në zonat e tjera të Shqipërisë së Jugut, veshjet e burrave janë në numër më të kufizuara dhe nuk paraqesin atë larmi e pasuri që vëmë re në veshjet e grave. Këtu duhet të theksojmë se këto veshje, duke filluar që nga mesi i shek XIX, ndoshta edhe më parë, e deri në çerekun e parë të shek. tonë, paraqiteshin të njëjta, sigurisht duke ruajtur vetëm disa variacione lokale në zbukurime e ngjyrën e copës prej së cilës bëheshin për një zonë shumë të gjerë të Shqipërisë së Jugut, bile duke përfshirë edhe tokat e të gjithë Çamërisë, jashtë kufijve politikë. Kjo veshje e njëjtë në një zonë kaq të gjerë flet për atë fakt që prej kohësh kjo veshje ishte unifikuar për arsye nga më të ndryshmet, e në radhë të parë nga krijimi i një tregu të përbashkët me karakteristika të njëjta për të gjithë këtë zonë të gjerë. Gjithashtu ky unifikim flet për atë unitet kulturor të krijuar në këtë zonë, karakteristik jo vetëm në veshje, por edhe në fushat e tjera të kulturës materiale.

Në veshjet e burrave, në ndryshim nga ato të grave, karakteristik është emërtimi i tyre, duke u nisur nga ajo pjesë e veshjes që mbulon trupin nga mesi e poshtë, ndërsa emërtimi në veshjet e grave është bërë gjithnjë duke marrë për bazë pjesën e sipërme të veshjes. Kështu, duke u nisur nga karakteristika e mësipërme, veshjet e burrave emërtohen: veshja me fustanellë, veshja me poture dhe veshja me kilota,

Në fund të shekullit të kaluar e në vitet e para të shek. tonë përdorshin përkrah njëra-tjetrës veshja me fustanellë dhe veshja me poture. Në përdorimin e tyre si veshje ceremoniale vëmë re një veçori jo të parëndësishme. Ndërsa veshja me fustanellë është në tërësi heqje, në rënie, derisa në prag të viteve të Pavarësisë, ose diçka më vonë, ajo del krejtësisht nga përdorimi, veshja me poture është në rritje, aq sa ajo mbas fitores së Pavarësisë Kombëtare deri në fillim të viteve 20 të shek. tonë, bëhet jo vetëm veshja e vetme ceremoniale, por edhe veshje dominuese për punë. Vetëm pas Luftës së Parë Botërore filloi të përdorej për punë, krahas veshjes me poture edhe veshja me kilota, e cila pas hyrjes në përdorim, u përdor gjithnjë e më

tepër edhe si veshje festive deri në prag të Çlirimit të vendit, bile edhe në vitet e para të periudhës të pasçlirimit.

Këtu duhet të vëmë në dukje që, ndonëse këto veshje janë të ndryshme midis tyre e qëndrojnë më vete, ato nuk janë të shkëputura nga njëra-tjetra. Në këto variante veshjesh ndryshon vetëm pjesa e sipërme dhe vetëm në elementet kryesore, ndërsa pjesët e veshjes së brendshme dhe elementet e tjera të dorës së dytë mbeten të njëjta, veçanërisht në veshjen me fustanellë e me poture. Kështu fanella, këmisha, brezi, mbulesa e kokës, tizgat, çorapet dhe opingat mbeten të njëjta për të dy llojet e veshjeve të përmendura më sipër. Këto afri janë më të vogla në veshjen me kilota dhe kjo është e kuptueshme, sepse kjo veshje, duke qenë e importuar, erdhi në një shkallë të lartë zhvillimi, duke mos ndjekur në vendin tonë shkallët e nevojshme të evoluimit.

Veshja me fustanellë

Veshja me fustanellë ka qenë veshja më e vjetër për burra që mbahet mend. Ajo, me sa kujtohet, është përdorur gjithnjë si veshje festive, në ditë të shënuara të vitit, në festa me karakter kolektiv e familjar, në rastet kur burrat e shtëpisë zbrisnin në qytet për ditë pazari, ose kur shkonin në institucione zyrtare. Në fund të shekullit të kaluar e në fillim të shekullit tonë ajo përdorej shpesh edhe brenda fshatit, veçanërisht pasditeve, kur burrat grumbulloheshin në sheshin e fshatit për biseda. Mbajtja e veshjes me fustanellë vlerësohej si shenjë burrërie dhe pasurie.

Në veshjen me fustanellë mbizotëronte ngjyra e bardhë. E bardhë ishte fanella, këmisha, fustanella dhe kofsharët. Në këtë veshje ndryshonte në ngjyrë vetëm mëngorja, që ishte në ngjyrë blu të thellë dhe festja që, në fund të shekullit XIX e në fillim të shekullit tonë, ishte e kuqe dhe më vonë e zezë. Mbizotërimi i ngjyrës së bardhë dhe thyerja e saj me ngjyrën blu të thellë të mëngores dhe ngjyrën e kuqe ose të zezë të festes i jep veshjes bukuri e freski e nxjerr më në pah pastërtinë e saj (fig. 24).

Veshja me fustanellë përbëhej prej pjesëve të mëposhtme, të cilat po i përshkruajmë shkurtimisht sipas radhës që visheshin.

Fanella — Punohej me fije leshi në ngjyrë të bardhë, të tjerrë hollë. Ajo bëhej nga çdo grua sipas nevojave, duke përdorur pesë shtiza të gjata. Përbëhej prej tri copash kryesore: shpinës, gjoksit e mëngëve, të cilat punoheshin veças, mandej bashkoheshin me qepje. Fanella, me përjashtim të pjesës së poshtme të mëngëve, nuk kishte asnjë zbukurim. Në këtë pjesë, në afërsi të kyticit të dorës, janë kaluar me gjilpërë vija zigzage me fije leshi në ngjyrë kafe, por edhe të zezë.

Duhet të vëmë në dukje se në raste më të rralla, veçanërisht në shtresat më të varfra të popullsisë, trupi i fanellës bëhej prej pël-hure liri të endur në avlëmend, ndërsa mëngët prej leshi.

Këmisha — Ishte një nga pjesët më kryesore e të dukshme të veshjes së burrit me fustanellë e për këtë arsye asaj i është kushtuar kujdes i veçantë. Në fund të shekullit të kaluar e në fillim të shekullit tonë ajo punohej me pëlhurë liri të endur në avlëmend, brenda eko-

nomisë shtëpiake. Në vitet që pasuan pas shpalljes së Pavarësisë Kombëtare e në mënyrë të veçantë pas Luftës së Parë Botërore pëlhura e lirit gradualisht filloi të zëvendësohej me pëlhurë importi. Duke qenë pjesë e rëndësishme e veshjes, ajo pritej e qepej nga zejtarët rrobaqepës në qytetin e Delvinës e më rrallë edhe nga ata të fshatrave.

Këmisha ashtu siç paraqitet në fig. 25, përbëhet prej dy pjesësh: trupit dhe mëngëve.

Trupi, në këmishën që kemi parë, është i gjatë rreth 70 cm dhe përbëhet prej dy fletësh kambriku, një përpara e tjetra mbrapa, të qepura mbi supe dhe nën sqetulla. Rreth grykës është qepur një copë pëlhure dyfishe me rrudha, ndërsa në të çarën e qafës, përpara, përsëri është qepur me makinë një shirit pëlhure i gjerë rreth 2 cm, mbi të cilin ka qëndisje me gjilpërë, duke përdorur fije të bardhë.

Mëngët janë të gjata deri pak përmbi bërryllin e dorës dhe shumë të gjera. Mbi supe mëngëve u janë qepur 5-6 «pjeta» (pala), të cilat bëjnë që ato të mos derdhen ashtu lirshëm mbi llërën e dorës, por të krijojnë rrudha.

Kofsharët — Sikurse e tregon edhe emri, ato mbulonin këmbët. Punoreshin me shajak të hollë leshi të importuar, në gjyrë të bardhë. Ato kishin formën e një tubi, më të ngushta në fund e me të gjera në krye. Zakonisht kishin në krye dy rripa për t'u lidhur me iliqe në mes e për të qëndruar të puthitura pas këmbës.

Fustanella — Ishte pjesa më kryesore e veshjes që i dha asaj edhe emrin. Ajo përgatitej nga kambrik importi dhe ishte e gjatë deri pak mbi gjunjë. Të moshuarit kujtojnë se në fillim të shekullit tonë fustanellat janë bërë edhe më pëlhurë liri të endur në vegjë.

Fustanella përbëhej prej dy pjesësh, që visheshin njëra përpara e tjera prapa. Këto bashkoheshin në mes dhe anash me kapëse teli. Ato në zonën e Vurgut nuk ishin të gjera, si në zonat e tjera të Shqipërisë së Jugut. Sipas materialit të mbledhur në terren, fustanella më e gjerë nuk i kalonte të 200 kindat, gjë që shpreh edhe pozitën ekonomike të fshatarit varur.

Brezi — Punohej në vegjë me katër lisa, me fije të hollë leshi të bardhë, në të cilën, në distanca të caktuara prej 5 cm, kalonin vija të holla, punuar me fije leshi bojë kafe, që shkonin në drejtim vertikal me punimin. Brezi ishte i gjatë 2,5 m dhe mbështillej rreth belit disa herë. Gjerësia e tij lëvizte nga 15 cm në 20 cm. Zakonisht mbi brez, veçanërisht për burrat deri në moshën 30-35 vjeç, vihej një shami e qëndisur, e palosur në formën e një trekëndëshi, me kulm nga poshtë dhe e anuar pak nga e djathta.

Mëngorja — Ishte veshja e sipërme dhe mbahej mbi këmishë, me përjashtim të mëngëve që nuk visheshin, por rrinin varur mbrapa shpinës, duke pasur vetëm funksion dekorativ. Mëngorja përgatitej me stof blu të thellë e më rrallë edhe me stof të zi importi. Deri në dhjetëvjetëshin e parë të shekullit tonë mëngoret janë përgatitur edhe me shajak, po në këto ngjyra, por të punuar hollë dhe ngjeshur.

Mëngorja përbëhet prej tri copash: shpinës, gjoksit dhe mëngëve. Shpina është njëcopëshe, në formën e një katërkëndëshi, e gjatë deri pak mbi bel. Gjoksi përbëhet prej dy copash, të cilat rrumbullakosen pak në cepa. Mëngët janë të mbyllura vetëm në pjesën e poshtme,

kurse pjesa tjetër rri e hapur. Ato janë qepur me trupin e mëngores vetëm në pjesën e prapme të krahut. Për të qëndruar mirë në trup, zakonisht ato në pjesën e prapme qepen në fund me njëra-tjetrën. Pra, siç shikohet, mëngët kanë vetëm funksion dekorativ.

Mëngorja, veçanërisht në gjoks, në mëngë dhe në pjesën e fundit të shpinës, është zbukuruar me gajtan të verdhë, në formë vijash zigzage apo paralele e më rrallë edhe me ndonjë motiv, veçanërisht në pjesën e mëngëve nga bërryli e poshtë.

Tizgat — Janë dy rripa të gjatë rreth 50 cm që lidhen mbi kofsharët pak nën gjurin e këmbës. Ato kishin ngjyrë të kuqe e të zezë. Me ngjyrë të kuqe tizgat i mbanin burrat në moshë jo të thyer, ndërsa me ngjyrë të zezë burrat e moshuar. Duhet të vëmë në dukje se, kur tizgat ishin të kuqe, xhufkat, që kur lidheshin duhej të vareshin në anën e jashtme të kërcirit të këmbës, ishin të zeza dhe e kundërta, kur tizga ishte e zezë, xhufka ishte e kuqe.

Mbulesa e kokës — Mbulesa e kokës së burrit të veshur me fustanellë ka qenë e ndryshme në periudha të ndryshme. Kështu deri në vitin 1912 ai mbante në kokë një feste të kuqe ose vishnje, me një xhufkë që i varej deri përmbi supe. Mbas vitit 1912 festja e kuqe filloi të zëvendësohej nga një kapelë e zezë, në formë varke, që populli e njuh me emrin kapele grebeneçe.

Mbathjet e këmbës — Edhe mbathjet e këmbës të përdorura në veshjen me fustanellë ishin dy llojesh. Deri në pragun e Luftës së Parë Botërore janë përdorur opinga teletini, me xhufkë, dhe mbas kësaj periudhe filluan të përdoreshin këpucë me hundë e me proka, që në popull njihen me emrin «këpucë vllaqiko».

Veshja me poture

Veshja me poture, karakteristike për një zonë të gjerë të Shqipërisë së Jugut, në zonën e Vurgut ka bashkëjetuar për një kohë me veshjen me fustanellë, derisa më në fund, pas fitores së Pavarësisë Kombëtare, pak nga pak, u bë veshja më e rëndësishme dhe e vetme ceremoniale. Ky variant veshjeje për burra ka një unitet më të gjerë dhe është pothuaj i njëjlojtë, qoftë në prerje, qoftë në ngjyrën e copës së përdorur, në një zonë të gjerë të Shqipërisë së Jugut. Nga gjurmimet e bëra në terren del qartë se në përdorimin e këtij varianti të veshjes ka nuanca zonale, të cilat konsistojnë jo aq në mënyrën e prerjes sesa në përbërjen dhe ngjyrën e copës së përdorur. Kështu, ndërsa pjesa ish-myslimane e Labërisë që merrej më shumë me blegtori mbante poture të bardha, të bëra prej cope leshi të endur në vegjë, pjesa ish-ortodokse e deri diku edhe qytetet e Labërisë, mbanin veshjen me poture të zeza, të bëra prej cope industriale, në ngjyrë blu të thellë ose edhe të zezë. Ndërsa në pjesën ish-myslimane veshja me poture shoqërohej me qylafin e bardhë karakteristik lab, në pjesën ish-ortodokse kjo veshje shoqërohej me një kapelë, relativisht të gjatë, me kanal në mes, në ngjyrë blu të thellë ose të zezë, të punuar me një cohë të fabrikuar, me push, e afërt me pushin që ka kadifja e sotme, që në popull njihet me emrin kapelë grebeneçe. Por duhet të theksojmë se këto nuanca nuk ishin të dhëna njëherë e për-

gjithmonë, sepse në mjaft raste veshja me poture në ngjyrë blu të thellë përdorej edhe nga burri ish-mysliman. Veshja me poture e zonës së Vurgut është e njëjtë me veshjen me poture të zonës ish-ortodokse të Shqipërisë së Jugut, d.m.th. ajo kishte ngjyrë blu të thellë ose të zezë. Në kërkimet tona në terren në asnjë rast nuk kemi ndeshur në këtë zonë në përdorimin e potureve me ngjyrë të bardhë, qoftë edhe kur ato bëheshin prej leshi të endur në avlëmend.

Veshja me poture është veshje e thjeshtë, e lehtë e më praktike se veshja me fustanellë, të cilën e zëvendësoi. Në këtë variant veshjeje burrash mbizotërojnë dy ngjyra bazë: bluja e thellë, ose e zeza dhe e bardha. Kombinimi i ngjyrës blu të thellë me të bardhën i jep veshjes bukuri dhe kontraste të pëlqyeshme. Kështu në këtë veshje e bardhë është fanella, këmisha, kallcat dhe brezi, ndërsa blu e thellë ose e zezë kapela, jeleku dhe poturet (fig. 26).

Veshja me poture përbëhet prej këtyre pjesëve kryesore: fanella, këmisha, jeleku, poturet, kallcat, brezi, çorapet, kapela, tizgat dhe opingat. Fanellën, këmishën brezin, çorapet, tizgat dhe opingat këtu nuk po i përshkruajmë, mbasi këto pjesë janë të njëjta me ato të përdorura në veshjen me fustanellë.

Poturet — Janë pjesa më e rëndësishme, që i kanë dhënë emrin tërë veshjes. Poturet mbulonin pjesën e trupit nga mesi e deri pak nën kupën e gjurit.

Ato janë prerë si në fig. 27, d.m.th. në mënyrë të tillë që të rrinë të gjera në trup e në pjesën e poshtme këmbëzat vijnë duke u ngushtuar, derisa nën gju puthiten plotësisht. Në pjesën e sipërme ato lidhen për mesi me një ushkur. Në pjesën e fundit këmbëzat janë zbukuruar me qëndisje në tri radhë paralele me fije gajtani të zi ose blu të thellë.

Jeleku — Bëhej po prej së njëjtës copë që bëheshin edhe poturet. Ai pritej siç tregohet në fig. 28*, d.m.th. shpina prej një cope të vetme në formë të një katërkëndëshi, me të cilën bashkoheshin nën sqetull dy gjoksoret që kryqëzoheshin mbi njëra-tjetrën dhe mbërtheshin me unaza teli. Zakonisht jeleku pritej i shkurtër. Gjatësia e tij arrinte afërisht deri pak përmbi bel. Zbukurohej në gjoks, përreth trupit dhe në të çarat e mëngëve me një fije të hollë gajtani në ngjyrë blu të thellë.

Ashtu si poturet, edhe jeleku bëhej prej cohe të fabrikuar vetëm kur veshja destinohet për t'u përdorur në raste festive, veçanërisht për të bërë kostumin e martesës. Për të gjithë rastet e tjera të përdorimit si poturet, ashtu edhe jeleku priteshin prej shajaku të ngjyer me bojë blu të thellë ose të zezë.

Poturet dhe jeleku, si dy pjesë më kryesore të veshjes, priteshin e qepeshin prej rrobaqepësve profesionistë në qytetin e Delvinës, apo prej atyre që kishin hapur dyqane rrobaqepësie në fshatrat e zonës.

Kallcat — Qepeshin në formë tubi, por gjithnjë të puthitura me pulpën e këmbës. Ato punoheshin me një lloj shajaku të hollë e në ngjyrë të bardhë, që në shumicën dërrmuese të rasteve ishte prodhim industrial dhe importohet, si thonë, prej Bullgarie.

* Skicat e këtij punimi janë bërë prej punonjësit Gjergj Martini.

Kallcat zbkuroheshin në pjesën e poshtme të tyre ose duke iu ngjitur një copë në ngjyrë blu, ose duke i qëndisur me penj kafe të errët.

Veshja me kilota

Veshja me kilota është relativisht e re, ajo filloi të përdoret edhe në zonën e Vurgut në vitet pas mbarimit të Luftës së Parë Botërore. Si duket nga disa shenja, kjo lloj veshjeje për burra në këtë zonë erdhi si ndikim nga Jugu, nga zonat e banuara me popullsi çame. Kjo është ndoshta arsyeja që veshja me kilota në zonën e Vurgut njihet edhe me emrin «veshje çameko». Pavarësisht nga fakti që kishte ndikim nga veshja e ushtrive të huaja që morën pjesë në Luftën e Parë Botërore e që kaluan edhe mbi vendin tonë, kjo veshje në zonën e Vurgut, ashtu si edhe pothuaj në të gjithë Shqipërinë e Jugut, gjeti një përdorim të gjerë e masiv, aq sa për një kohë relativisht të shkurtër u bë veshja kryesore për burra, veçanërisht për punë, por edhe për raste festive, duke zëvendësuar veshjen me poture. Kjo përhapje masive u kushtëzua në radhë të parë nga prakticiteti i saj. Ajo eliminonte ato pjesë të veshjes me poture, si bie fjala fanellën e këmishën, të cilat, si pjesë kryesore e të dukshme të kësaj veshjeje, nxirrnin telashe qoftë në sigurimin e materialit, që tani nuk prodhohej më brenda ekonomisë shtëpiake por blihej në treg, qoftë në mirëmbajtje, si pjesë të ekspozuara të veshjes. Pastaj veshja me poture eliminonte kallcat dhe brezin, dy pjesë delikate dhe më të paqëndrueshme në veshjen me poture. Këtu duhet të theksojmë se, me gjithë përhapjen e gjerë që pati kjo veshje, ajo nuk mundi të zëvendësojë plotësisht veshjen tradicionale me poture, e cila mbeti deri në vitet 50 të shekullit tonë veshja më e preferuar, veçanërisht për dhëndëri. Ajo zëvendësoi plotësisht veshjen me poture në përdorimin e përditshëm dhe në atë për punë.

Veshja me kilota, ndonëse në prerjen e pjesëve të saj kryesore nuk ruante asgjë nga tradita popullore, në materialin prej së cilës bëhej kjo veshje u përputh plotësisht me të. Ajo punohej me zhgun leshi në ngjyrë të zezë, të punuar në vegjë brenda ekonomisë shtëpiake, ose të blerë nga blegtorët labë e vllëh që dimëronin në këtë zonë. Meqë në prerje ajo është larg traditës, pjesët e saj nuk po i përshkruajmë.

*

* * *

Veshja e zonës së Vurgut në fund të shek. XIX e fillim të shek. XX dallohet për origjinalitetin e saj si në përdorimin e materialit, në mënyrën e prerjes, të qepjes dhe të zbkurimeve të bëra në veshje, ashtu edhe në përdorimin e ngjyrave. Ky origjinalitet ruhej jo vetëm midis veshjes së zonës së Vurgut dhe zonave të tjera përreth saj, por edhe midis fshatrave të veçanta brenda zonës. Kështu veshja me *dhipllar*, që në mesin e shek. XIX kishte një shtrirje të gjerë, në çerekun e parë të shekullit tonë përdorej akoma në tri fshatra të zo-

nës (Jermë, Kranë, Finiq), ishte e dallueshme, qoftë për sa i përket materialit dhe ngjyrës së tij, qoftë për sa i përket mënyrës së prerjes dhe zbukurimeve, prej veshjes me *cibun*, e cila shtrihet në këtë periudhë në katër fshatra të zonës, në krahun e djathtë të rrjedhës së lumit Bistricë (Finiq, Karahaxh, Vromero, Mavropull). Kjo nga ana e saj ishte krejt e ndryshme, qoftë nga materiali, qoftë nga prerja, me veshjen me *allaxha*, që përdorej në pjesën dërrmuese të fshatrave të zonës që shtriheshin në krahun e majtë të rrjedhës së lumit Bistricë dhe në tri fshatra të rrjedhës së krahut të djathtë të tij.

Me gjithë ndryshimet e dukshme që vihen re midis të tri varianteve që dhamë më sipër, këto veshje, duke qenë përdorur nga popullsia e së njëjtës zonë etnografike, në të njëjtat kushte ekonomike, shoqërore, arsimore e natyrore, me marrje e dhënie të shumta midis tyre, duke përfshirë këtu edhe marrje e dhënie grash gjatë martesave, të cilat, ndonëse në bazë të zakonit do të bënin për martesë kostumin ceremonial të fshatit ku do të martoheshin, fushin në këtë kostum elemente ose edhe pjesë të veshjes së tyre karakteristike, veçanërisht në ato pjesë të kostumit që punoheshin brenda ekonomisë shtëpiake, kanë edhe elemente të përbashkëta që i afrojnë. Kështu brezi i gjerë, brezi i ngushtë dhe çorapet për të tri variantet e veshjeve janë të njëjtë, ndërsa cibuni dhe përparja për veshjen e variantit të parë dhe të dytë janë identike. Këto afri duken mirë jo vetëm në pjesët e përbashkëta që kanë këto variante kostumesh, por edhe në mënyrën e përdorimit të pjesëve të veçanta të veshjeve. Kështu mbulesa e kokës, pavarësisht nga materiali, motivet e ngjyrat që përdorshin e që ishin të ndryshme, lidhej njëjloj në veshjen me dhipllar, në veshjen me *allaxha* dhe në kostumin e dytë të veshjes me *cibun*, pra ajo lidhej njëjloj në të tri variantet e kostumeve të përdorura në zonë, pavarësisht nëse këto ishin veshje ceremoniale apo jo. Këto elemente apo mënyra përdorimi të përbashkëta në të tri variantet flasin për ndikime e huazime reciproke të këtyre veshjeve te njëra-tjetra, për marrëdhëniet e ngushta që kanë pasur bartësit e tyre në të kaluarën.

Fundi i shek. XIX dhe fillimi i shek. XX shënon dobësimin e mëtejshëm të marrëdhënieve feudale dhe depërtimin më të thellë të marrëdhënieve kapitaliste, veçanërisht edhe në fshatrat e zonës së Vurgut. Duke filluar që në kohën e sundimit të Ali pashë Tepelenës, kur fusha e Vurgut u shpyllëzua dhe u caktua si zonë e rëndësishme bujqësore për të përballuar një pjesë të nevojave të pashallëkut me këto prodhime, ajo jo vetëm u popullua me bujq të rinj, por filloi të lidhej më ngushtë me tregun, veçanërisht me qytetin e Delvinës, që ishte qendra më e rëndësishme administrative, tregtare e zejtare për të gjithë fshatrat e zonës. Në vitet që pasuan, veçanërisht në gjysmën e dytë të shek. XIX, këto lidhje u forcuan më shumë. Zhvillimi dhe forcimi i marrëdhënieve tregtare dhe monetare çoi rrjedhimisht në ndryshime në të gjithë kulturën materiale të fshatarësisë së zonës, duke përfshirë këtu edhe veshjen popullore, e cila ishte e para që pati ndikime më të mëdha dhe pësoi ndryshime më të thella. Këto ndryshime, para së gjithash, prekën materialin prej të cilit përgatitej veshja, aksesorët e saj dhe pastaj pjesë të veçanta të veshjeve. Kështu, si rezultat i marrëdhënieve më të ngushta me tregun, fillimisht u

zëvendësua materiali që deri tani përdorej për veshjen e brendshme, qoftë për burra, qoftë për gra, që prodhohej brenda ekonomisë shtëpiake, me material që blihej i gatshëm në treg e që plotësonte më mirë kërkesat e fshatarësisë. Në ndonjë veshje, si në veshjen me allaxha, marrëdhëniet me tregun ndryshuan jo vetëm veshjen e brendshme, por në përgjithësi të gjithë veshjen, duke përfshirë edhe pjesët e jashtme të saj. Këto marrëdhënie u ndien më shumë në ndonjë pjesë të veçantë të veshjes dhe në aksesoret e saj, të cilët shkuan drejt unifikimit.

Tregu i përbashkët dhe marrëdhëniet më të ngushta me të unifikuan disa pjesë të tri varianteve të veshjes. Kështu p.sh. u unifikuan opingat (caruqi), të cilat tani prodhoheshin në seri nga zejtarët e qytetit të Delvinës dhe të Janinës, u unifikua mbulesa e kokës, e cila është e njëjlojtë jo vetëm në variantet e veshjes brenda zonës së Vurgut, por edhe në një pjesë të madhe të veshjeve të zonave të tjera brenda rrethit të Sarandës, si në veshjen e Muzinës, Mesopotamit, Theollogos e Karroqit, u unifikuan çorapet, të cilat, ndonëse nuk prodhoheshin në zejtarinë qytetare, por brenda ekonomisë shtëpiake, por për tregun, janë karakteristikë për një zonë shumë të gjerë fshatrash, duke përfshirë edhe fshatrat e Vurgut. Këto çorape, në fillim të shek. tonë, prodhoheshin për të gjitha zonat më shumë në fshatin Dhrovjan e prej këndeje mandej përhapeshin në të gjitha fshatrat, më shumë duke u këmbyer me produkte në natyrë sesa duke u blerë. Për këtë arsye këto çorape njiheshin me emrin *alla dhrovjanitika* jo vetëm në zonën e Vurgut, por edhe në zonat e tjera. E njëjta gjë mund të thuhet edhe për kallcat (çorape pa pjesën e poshtme) që përdroreshin me kostumin e dytë apo për punë, për prodhimin e të cilave ishin specializuar disa fshatra të zonës së Theollogos. Gjithashtu u unifikuan në tri variantet e veshjes, brezi i gjerë dhe brezi i ngushtë.

Marrëdhëniet me tregun u ndien më shumë se kudo në aksesoret e veshjes. Kjo bëri që objekte të tilla si varëset e qafës zbukurueset e gishtave dhe të veshëve të unifikohen jo vetëm brenda zonës që kemi marrë në studim, por në një rreth më të gjerë fshatrash të banuara nga ish-popullsia ortodokse si në zonën e Muzinës. Mesopotamit, Karroqit, Theollogos e Mursisë brenda rrethit të sotëm administrativ të Sarandës, në fshatrat e Dropullit të Poshtëm, Dropullit të Sipërm e deri diku edhe të Lunxhërisë, brenda rrethit administrativ të Gjirokastrës.

Siç shikohet nga materiali i paraqitur më lart, veshjet popullore të zonës së Vurgut, gjatë rrugës së zhvillimit të tyre, si rezultat i marrëdhënieve me tregun dhe i marrëdhënieve ekonomike e shoqërore të bartësve të tyre, jo vetëm brenda zonës, por edhe me zona të tjera, filluan të shkrihen midis tyre, të humbasin gradualisht ato karakteristika të mprehta dalluese e të unifikojnë elemente të veçanta. Ky unifikim në fund të shek. të kaluar e në fillim të shekullit tonë ishte në fillimet e tij në veshjet e grave dhe kishte mbaruar plotësisht në veshjet e burrave. Veçse kjo prirje zhvillimi drejt unifikimit në veshjen e grave nuk vazhdoi gjatë. Ajo e ndërpreu rrugën e zhvillimit menjëherë në vitet e para të periudhës së pasqirimit, kur veshjet popullore humbën vlerën e përdorimit të tyre praktik në jetën e përditshme duke u zëvendësuar me veshje të kohës, shumë më praktike

në përdorim, më të lehta dhe njëkohësisht më të mira. Këtu duhet të theksojmë se prirja e përgjithshme e këtij zhvillimi drejt unifikimit, të paktën për zonën e Vurgut, ka një karakteristikë dalluese: zhvillimi drejt unifikimit preku fillimisht ekstremet, mbulesën e kokës, çorapet, opingat dhe më vonë pjesët e tjera të veshjes, por gjithnjë ato që janë më afër këtyre ekstremeve, si: qaforen, gjoksoren e të tjera elemente të dorës së dytë, por pa mundur të prekë elementet kryesore të saj, të cilat u treguan më «kokëforta» e më «të pabindura» për t'iu nënshtruar këtyre ndryshimeve. Për këtë arsye, ndonëse këto veshje kanë elemente të përbashkëta, që janë rezultat i prirjes së zhvillimit drejt unifikimit, ato janë të dallueshme nga njëra-tjetra e përbëjnë variante më vete, që ndryshojnë midis tyre, qoftë nga materiali i përdorur, qoftë nga ana morfologjike dhe artistike.

Duhet të theksojmë se një rol të rëndësishëm në ndryshimin e veshjes kanë luajtur edhe zonat ku lidheshin marrëdhëniet martesore në të kaluarën. Ky rol ka qenë ndonjëherë kaq i rëndësishëm, saqë ka bërë të ndryshojë krejtësisht edhe veshja, veçanërisht ajo e grave. Tipik në këtë drejtim është fshati Krané. Veshja e këtij fshati deri në vitet 30 të shekullit tonë ishte e njëllajtë me veshjen e Finiqit, Vromeroit, Karahaxhit dhe Mavropullit, d.m.th. përdorej veshja me cibun. Në këtë periudhë edhe marrëdhëniet martesore të këtij fshati bëheshin, në pjesën dërrmuese të tyre, me katër fshatrat e përmendura më sipër. Aty nga vitet 1924-1925, për arsye nga më të ndryshmet, Kraneja filloi t'i shkëputë marrëdhëniet martesore me zonën tradicionale dhe të lidhet me fshatrat e tjera të Vurgut, gjë që prapasolli edhe ndryshimin e veshjes. Si rezultat i këtyre marrëdhënieve të ngushta, në këtë fshat u kufizua shumë veshja me cibun dhe filloi të përdorej në masë veshja me allaxha, aq sa në prag të Çlirimit të vendit vetëm rrallë e në gra të moshuara shikohej veshja me cibun. Sot në këtë fshat, edhe në raste festive, sikurse janë festivalet folklorike, në asnjë rast nuk përdoret veshja e vjetër tradicionale, por veshja e zemrës së Vurgut, veshja me allaxha.

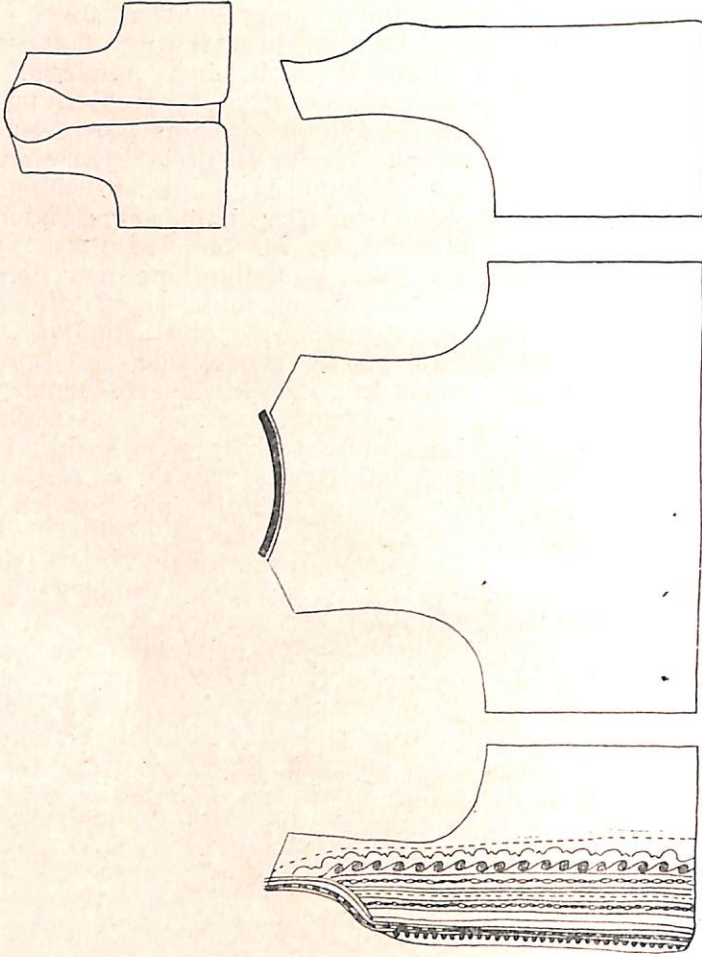


Fig. 1



Fig. 2

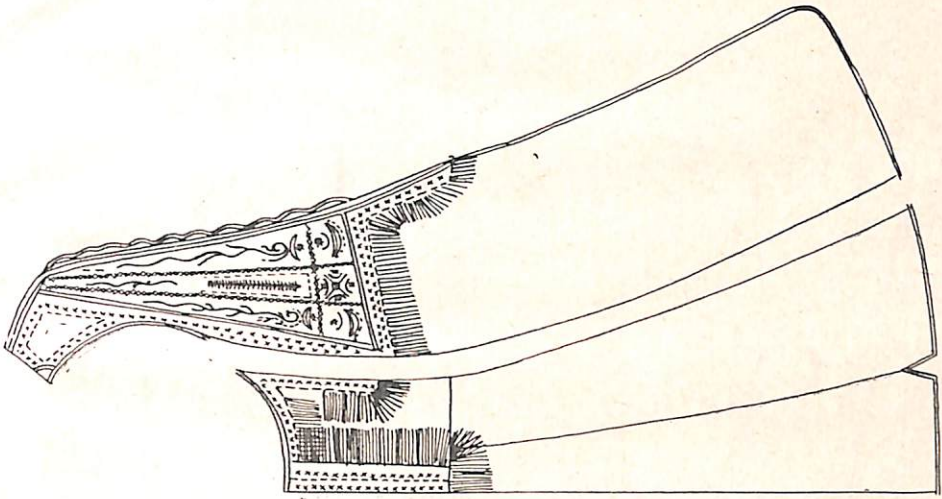


Fig. 4

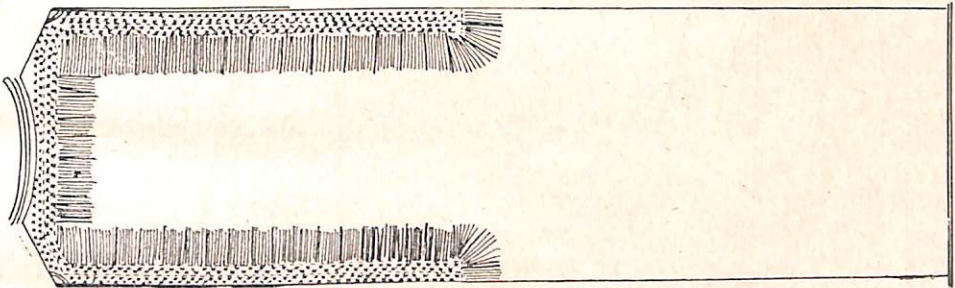
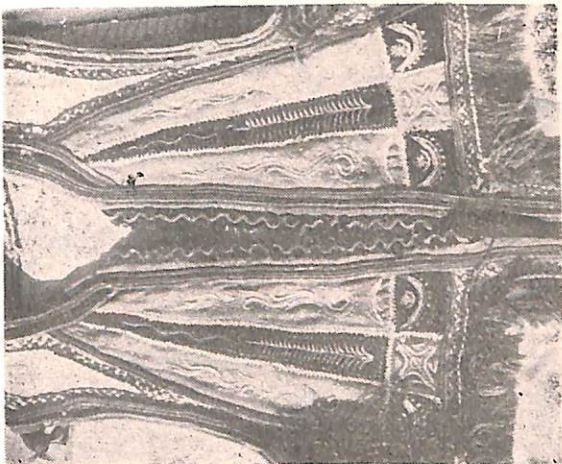


Fig. 3



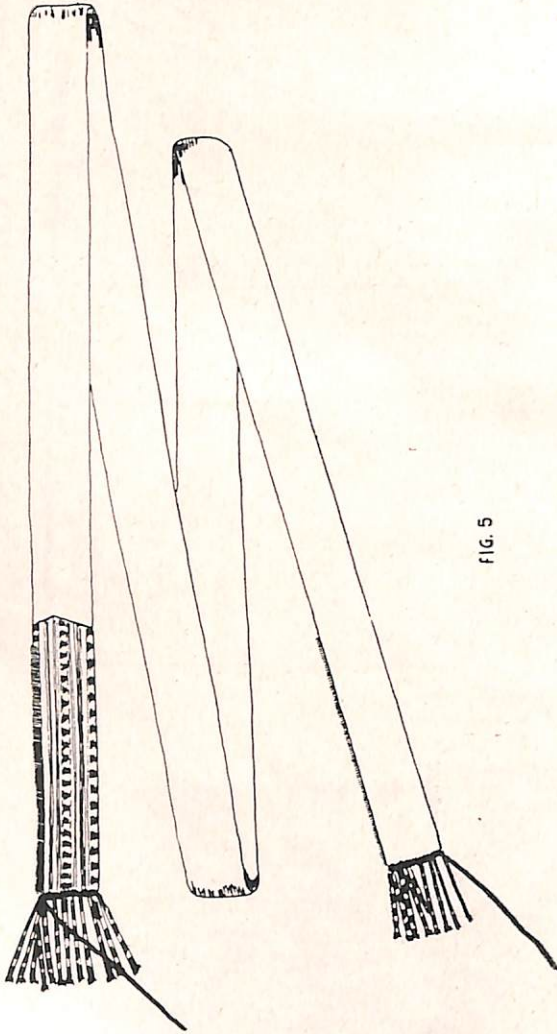


FIG. 5

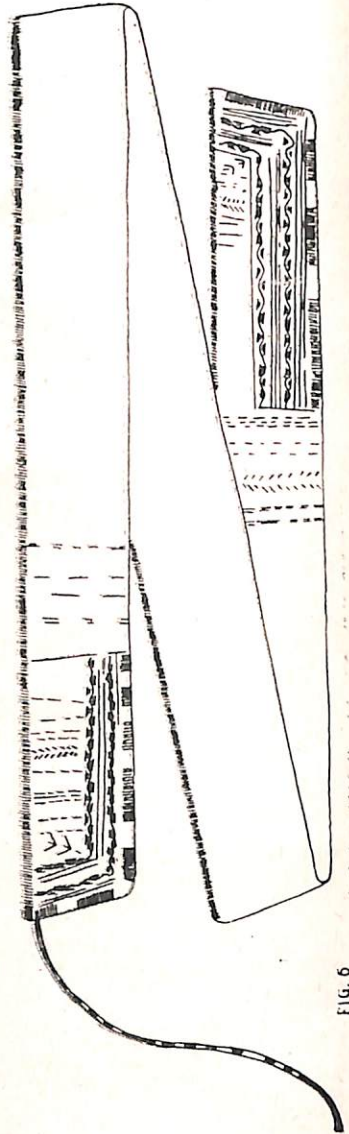


FIG. 6

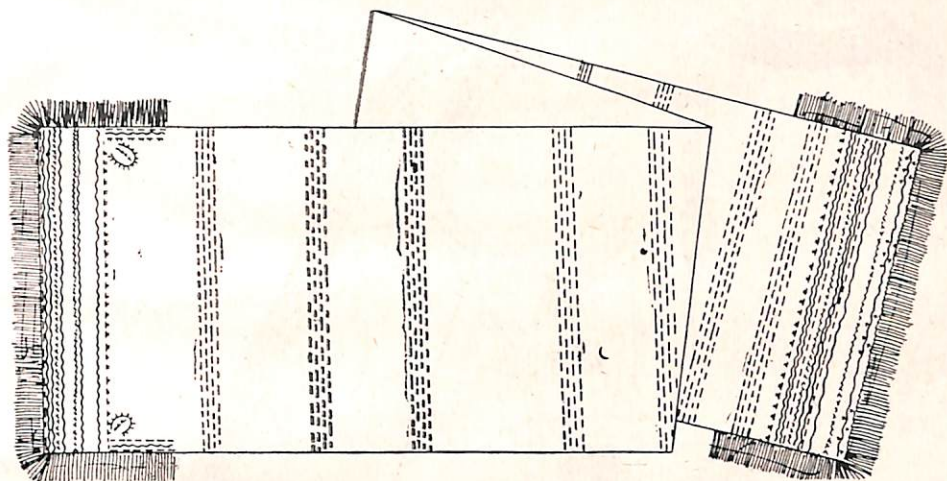


Fig. 7

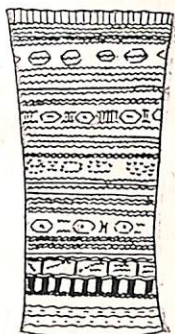


Fig. 8

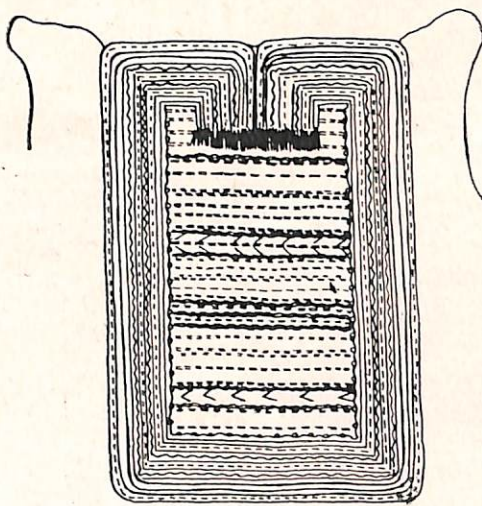


Fig. 9

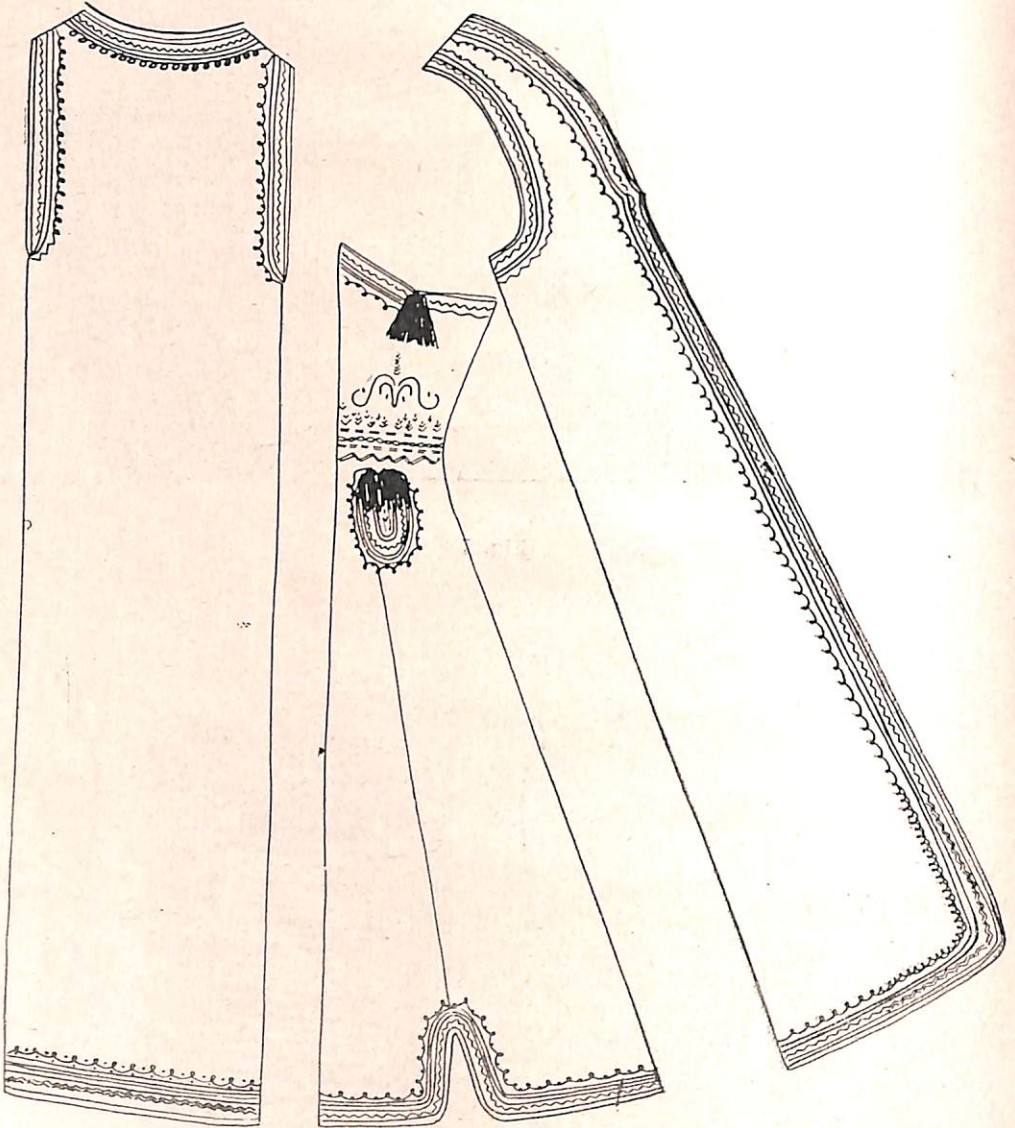


Fig. 10

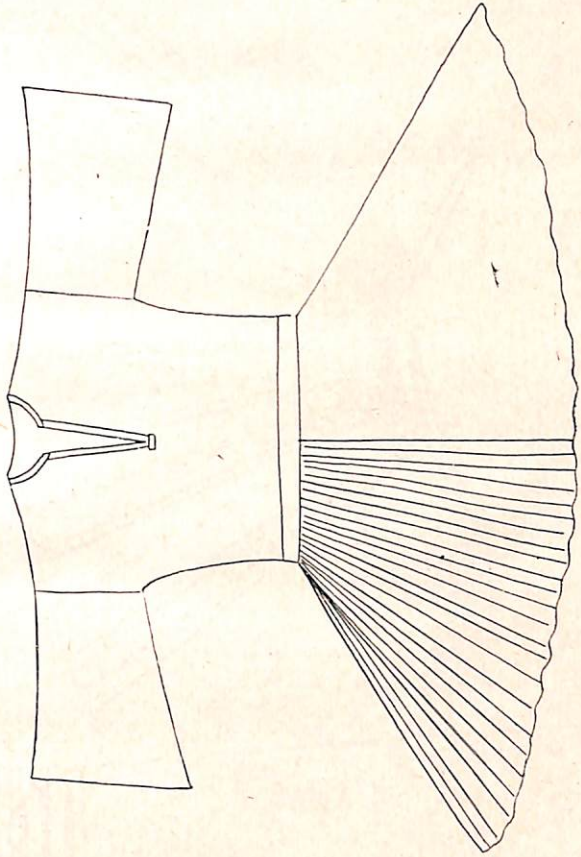


Fig. 12



Fig. 11

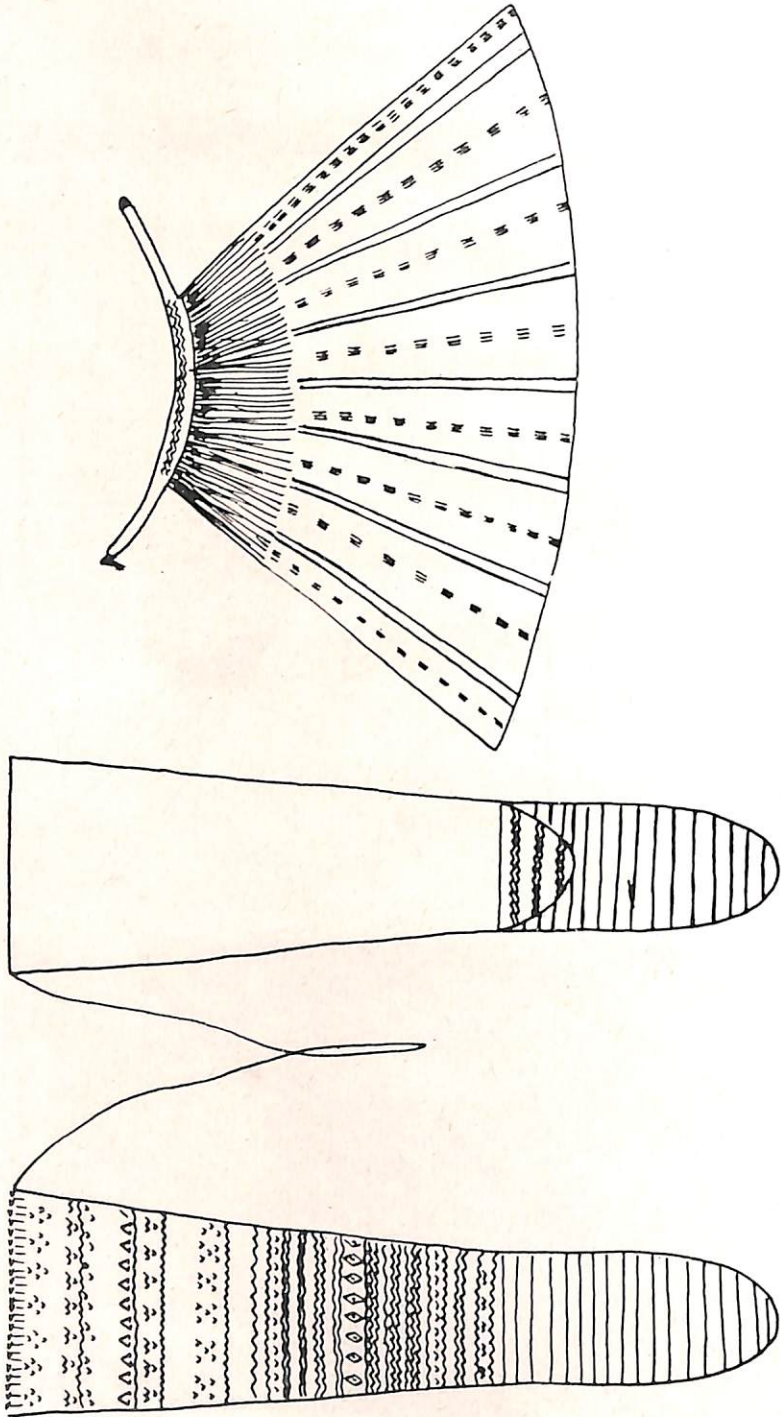


Fig. 13

Fig. 14

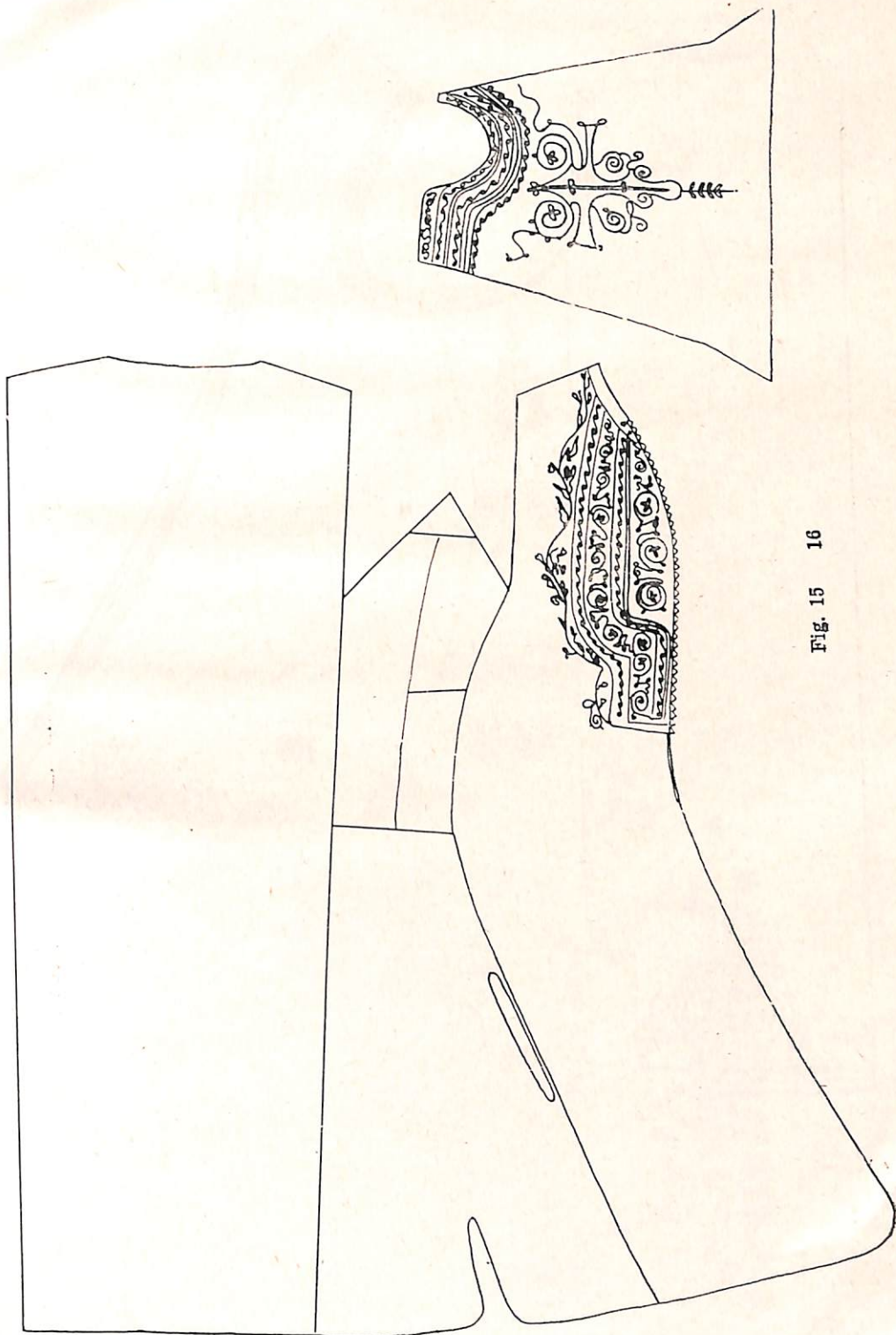


Fig. 15 16

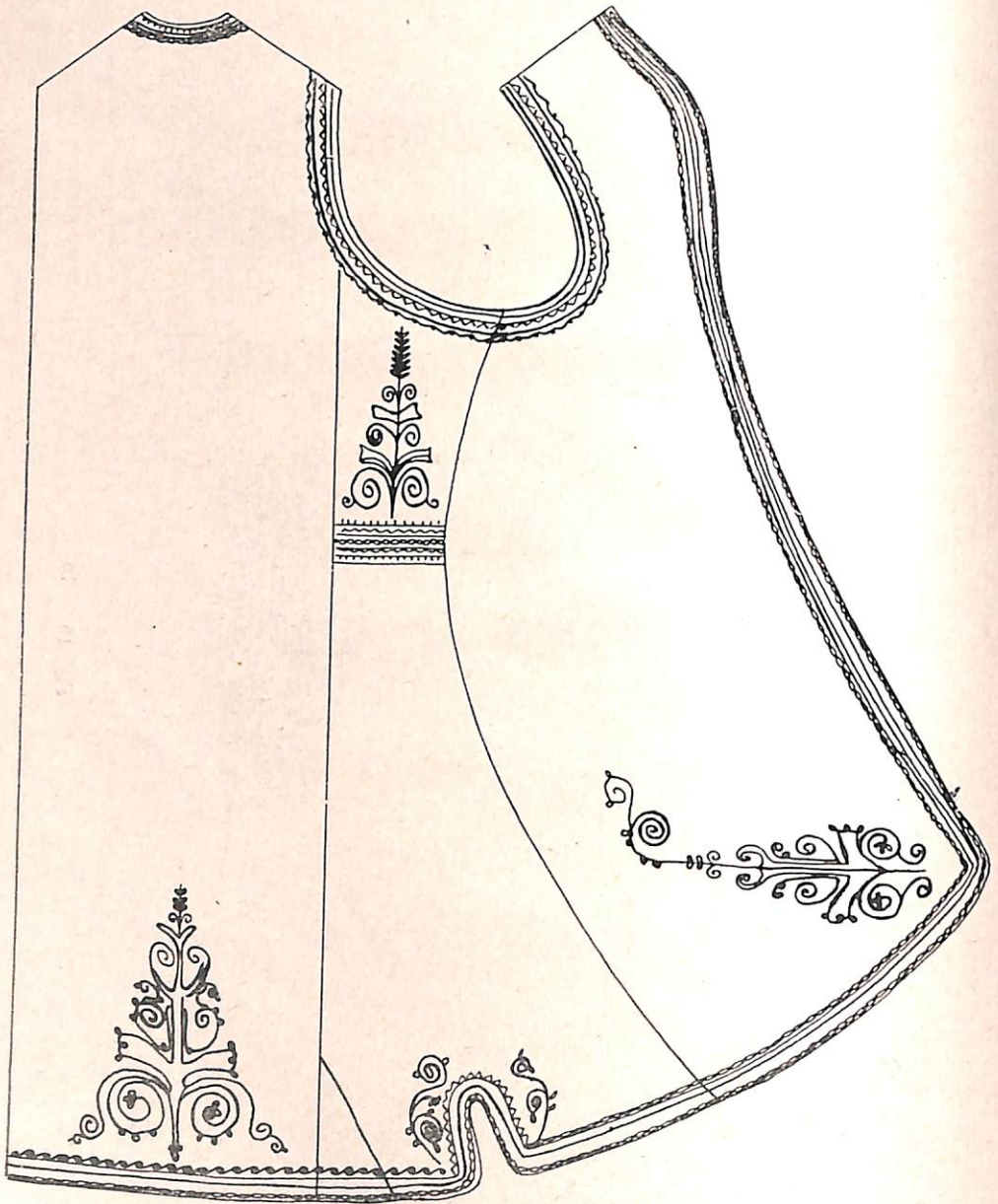


Fig. 17

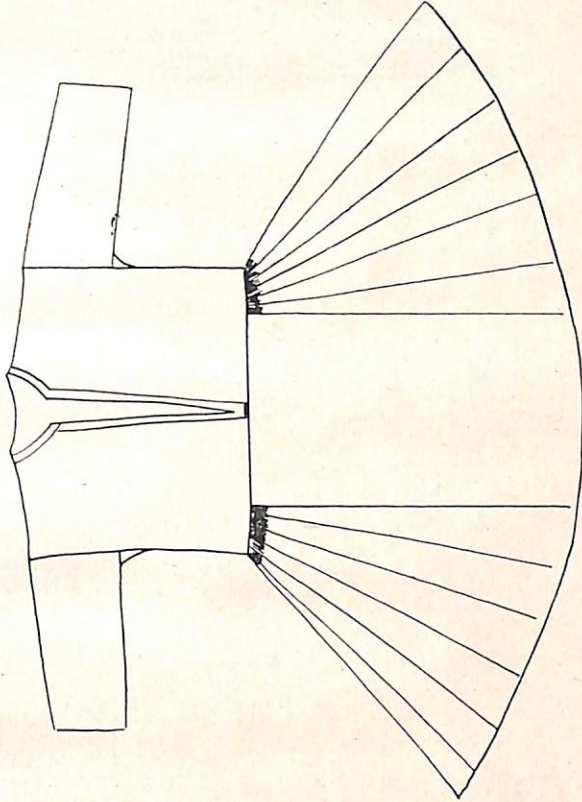


Fig. 19

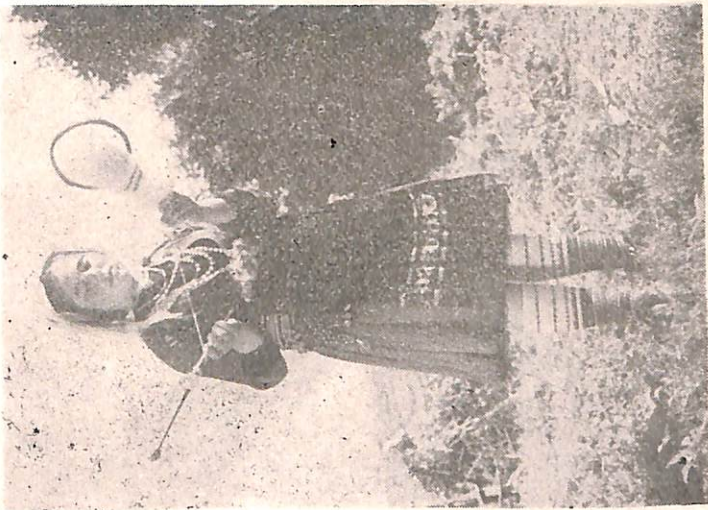


Fig. 18

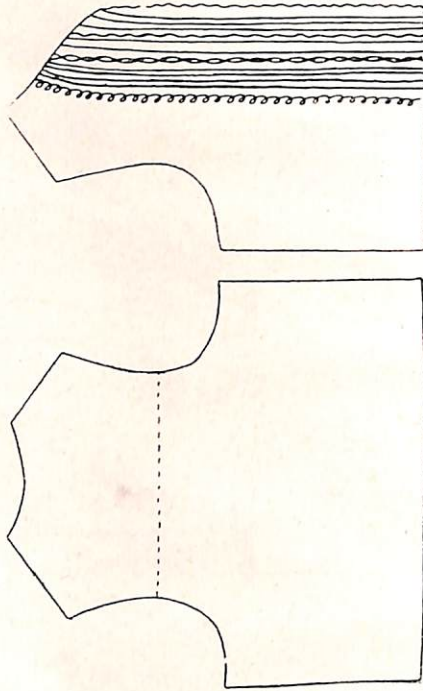


Fig. 21

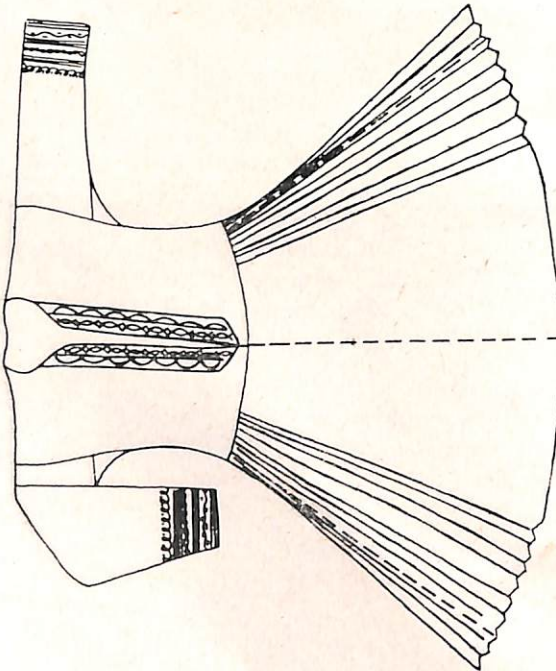


Fig. 20



Fig. 22

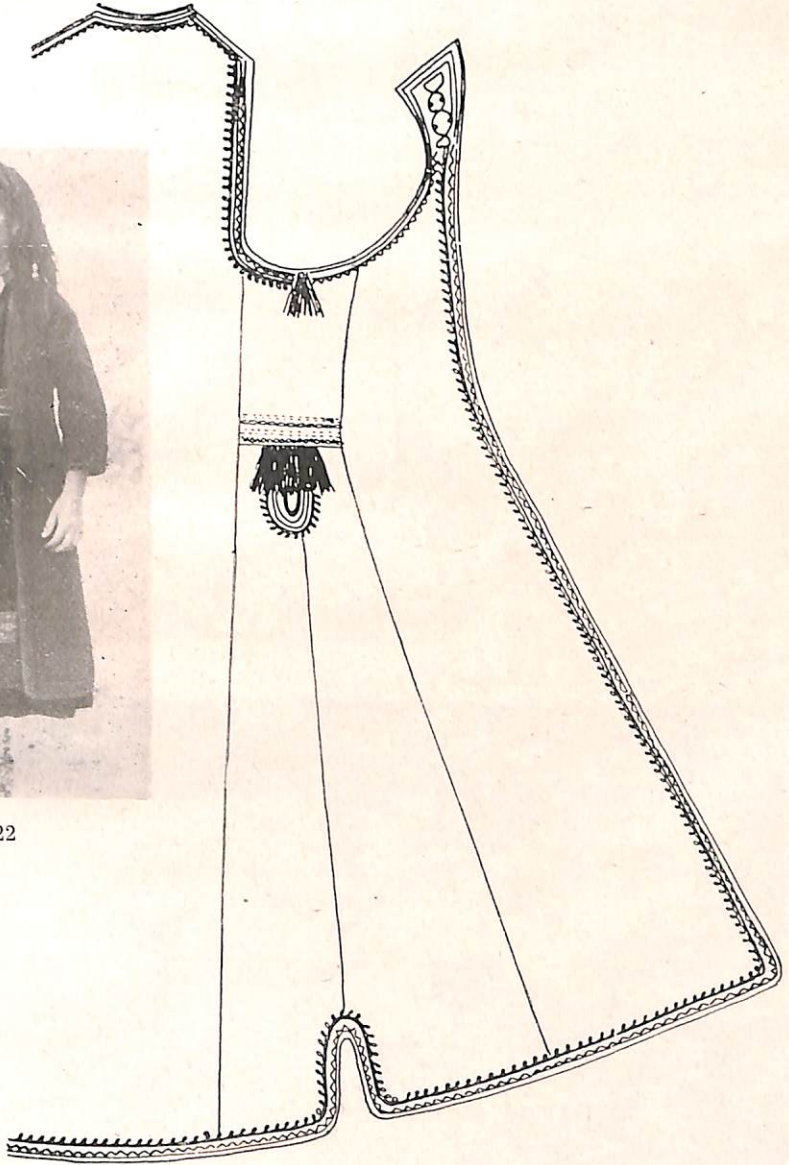


Fig. 23

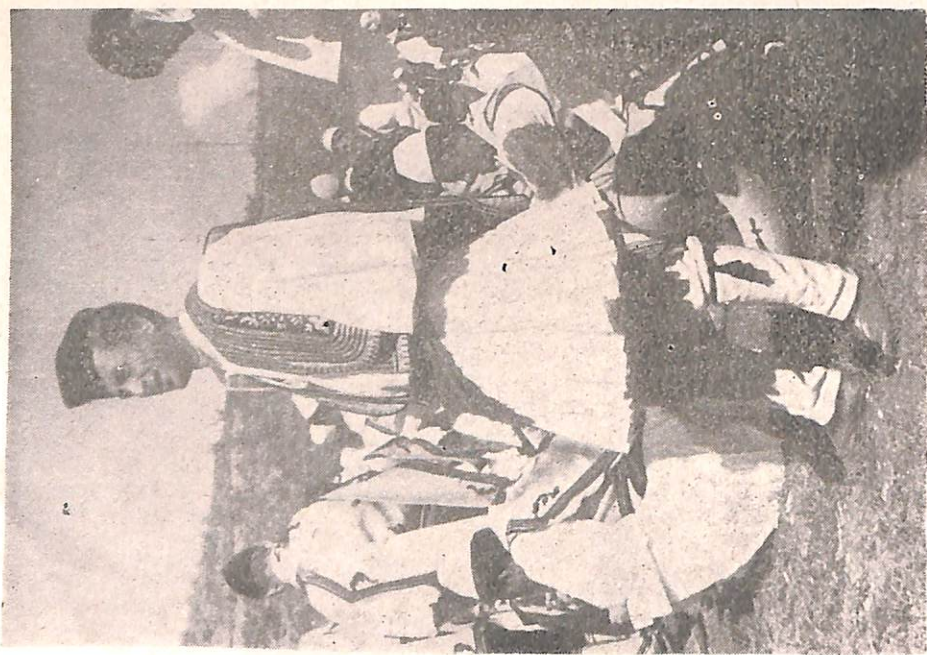


Fig. 24

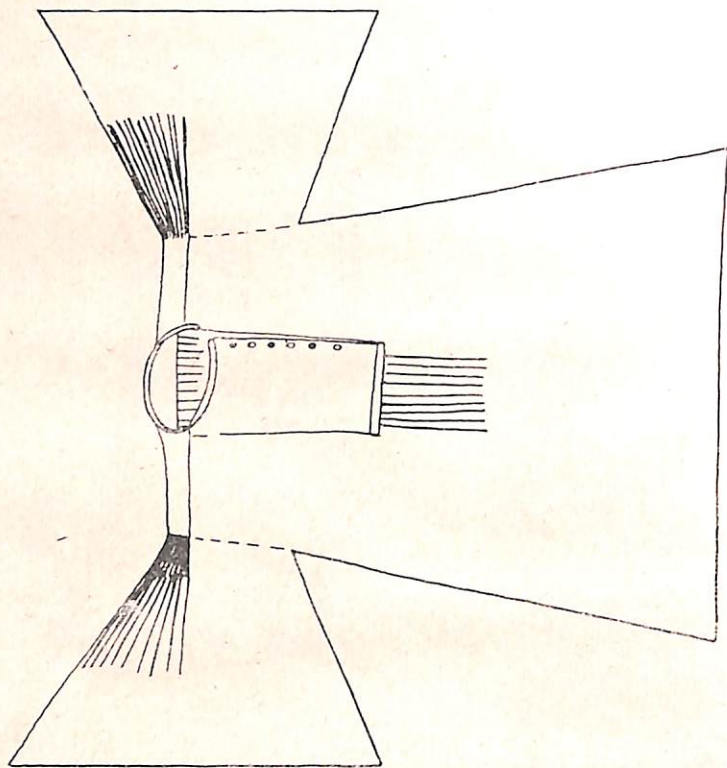


Fig. 25

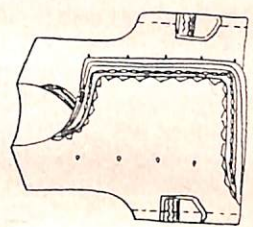
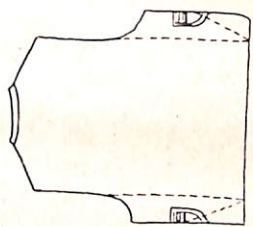
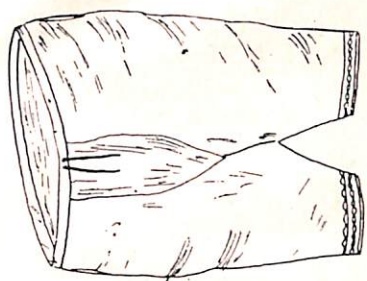


Fig. 28

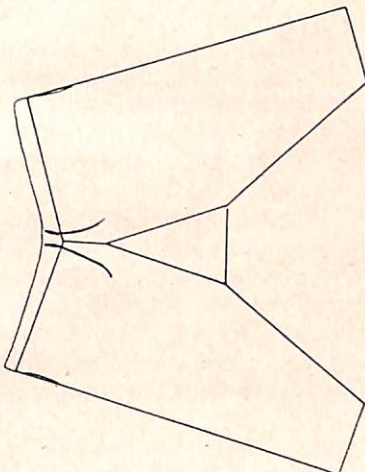
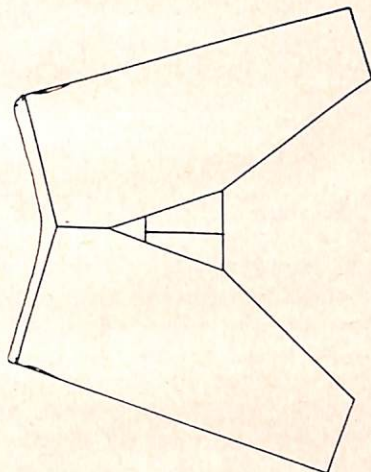


Fig. 27

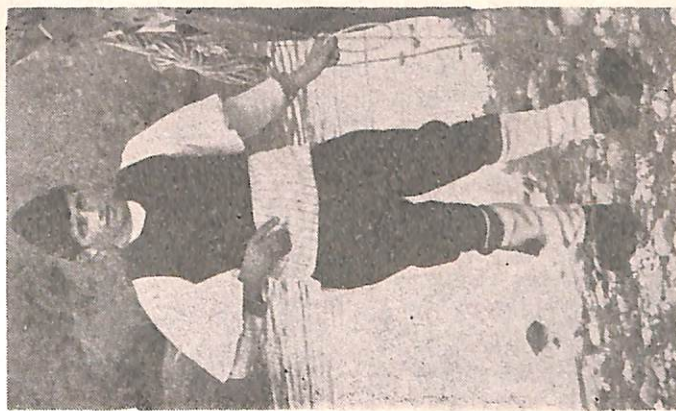


Fig. 26

Ali MUKA

TIPA BANESASH NË DISA FSHATRA TË LIBRAZHBIT

Në këtë artikull do të japim një vështrim mbi banesën popullore të disa fshatrave që shtrihen në krahun e djathtë të rrjedhjes së mesme të Shkumbinit, në afërsi të Librazhdit. Fjala është për fshatrat Kutruman, Zgozhd, Letëm, Koshorisht, Qarrishtë, Dorëz, Gizavesh, Librazhd-Katund dhe Dragostunjë. Vështrimi do të mbështetet kryesisht në materialin faktik të mbledhur në fillim të viteve 70 gjatë ekspeditave të kryera në këtë zonë.¹ Ndërtimet e vjetra të banimit që do të shqyrtohen i përkasin si kohë gjysmës së shekullit XIX dhe fillimeve të shekullit tonë. Në ditët tona një pjesë e mirë e banesave të vjetra janë zhdukur, duke pësuar edhe konsumim fizik, ose janë transformuar herë-herës në mënyrë rrënjësore. Procesi i fundit është më i ndjeshëm në funksionet e ambienteve dhe në trajtimin e brendësisë së tyre. Sidoqoftë, materiali ekzistues, i zhveshur nga ndryshimet e modifikimet e vonshme, si dhe të dhënat e banorëve të moshuar, ndihmojnë për t'u njohur me këto ndërtime, me karakteristikat dhe veçoritë e tyre tipologjike.

Për një njohje më të mirë me zonën, vendbanimet dhe banesat, paraprakisht do të jepen disa të dhëna me karakter të përgjithshëm. Edhe për këtë mbështetje kryesore është materiali i mbledhur në terren. Në analizën e banesave do të mbahet si kriter themelor ai i tipologjisë. Zhvillimi planimetriko-volumor dhe analiza e ambienteve kryesore të banimit do të përbëjë bërthamën e kësaj analize tipologjike. Shtrirja, analogjitë e paralelizmat me tipa të tjerë përbëjnë detyrën e fundit të këtij vështrimi.

Tradita thekson se shumica e këtyre fshatrave kanë bërë pjesë me Çermenikën e vjetër². Në një artikull për banesën popullore të Çermenikës³, është vënë në dukje se tipi mbizotërues i banesës së kësaj zone ka qenë tipi që nga banorët njihet gjerësisht me emrin «*Shpia me telize*». Kjo banesë ka qenë përhapur edhe në fshatrat që përmendëm më lart. Ndërkohë, gjurmimet tregojnë se veç kësaj banese, sidomos në këto fshatra, të cilat përbëjnë kufirin më jugor të Çermenikës, janë ndërtuar edhe tipa të tjerë. Pikërisht këto të fundit janë objekt kryesor shqyrtimi në këtë artikull.

1) Ekspeditat janë kryer në vitet 1971, 1972, 1973.

2) Tradita përjashton vetëm Qarrishtën dhe Dragostunjën. Të moshuarit theksojnë se zona e Qarrishtës më parë ka qenë pyll dhe shfrytëzohej edhe për lëndën drusore, edhe si «mera gjaje». Para 4-5 brezash (d.m.th. para rreth 120-150 vjetësh), filluan të nguliten aty familje me banim të përhershëm. Ato u përkisnin fiseve *Biçak* (Çermenikë) dhe *Alhasë* (Zabzun-Dibër). Me kohë këto familje u rritën duke formuar dy lagje kryesore të këtij fshati.

3) A. Muka, *Banesa popullore e Çermenikës* në «Studime historike» Nr. 1, Tiranë 1974, f. 131-161.

Në kuptimet që e shtrojmë problemin, artikulli, duke synuar të japë material faktik nga disa fshatra të caktuara, vetiu shërben si plotësim i mëtejshëm i artikullit për tipologjinë e banesës dhe veçoritë e ndërtimeve popullore në zonën e Çermenikës.

Mandej në një kuptim më të gjerë, ky material i sjellë është kontribut në evidentimin e shumëllojshmërisë së tipave të banesës fshatare dhe shkallën e përhapjes së tyre në vendin tonë.

1. TË DHËNA ME KARAKTER TË PËRGJITHSHËM PËR VENDBANIMET, BANORËT DHE NDËRTIMET POPULLORE.

Tradita e ndan Çermenikën në dy pjesë: në Çermenikën e Bardhë dhe Çermenikën e Zezë. Fshatrat Zgozhd, Letëm, Qarrishtë, Gizanesh, Dorëz, Librazhd-Katund, Koshorisht hyjnë në Çermenikën e Bardhë⁴. E dhëna se këto fshatra janë vendbanime të vjetra, gjen edhe mbështetje dokumentare. Kështu, në regjistrin turk të vitit 1467⁵ përmenden: *Librazhda* (Librazhdi) me 33 shtëpi⁶, *Dorezi* me 10 shtëpi⁷, *Letmije* (Letmi) me 15 shtëpi⁸, *Kosharisht* me 6 shtëpi⁹, *Izgosht* (Zgozhdi) me 7 shtëpi¹⁰, *Dragostunjë* me 9 shtëpi¹¹. Në favor të vjetërsisë së këtyre fshatrave vijnë në konsideratë edhe toponimet e kishave, të cilat i gjen gati në të gjitha fshatrat e Çermenikës¹². Ndërsa në afërsi të Koshorishtit ndodhet një shpellë me piktura të hershme bizantine. E gjithë zona ku janë vendosur vendbanimet karakterizohet nga terreni i thyer. Kushtet natyrore-gjeografike, të pleksura me faktorët shoqërorë, kanë lënë gjurmët e tyre në fizionominë urbanistiko-arkitektonike të këtyre vendbanimeve. Banesat janë vendosur me grumbullime të vogla në bazë mëhalle.

Veprimtaria kryesore ekonomike në gjysmën e dytë të shekullit të kaluar dhe dekadat e para të shekullit tonë kanë qenë bujqësia dhe blegtoaria. Prona e vogël private, karakteri ekstensiv i degëve kryesore të ekonomisë, të para brenda kuadrit ekonomik-shoqëror të kohës, ishin burim i pamundësisë për të siguruar të ardhurat e nevojshme vjetore për jetesë. Kjo gjendje i detyronte meshkujt e aftë për punë, që të shkonin të punonin në vise të ndryshme edhe jashtë Shqipërisë. Kanë shkuar sidomos në Selanik e Stamboll, si bahçevanë, si punëtorë të thjeshtë krahu, apo edhe si mjeshtrë ndërtimi. Niseshin në formë grupi 10-15 veta, zakonisht nga i njëjti fshat. Punonin deri në 6 muaj, në periudhën e dimrit.

4) Për këtë shih edhe Rr. Zojzi, A. Gjergji, *Raporte të vitit 1949*, Arkivi Etnografik (AE), dok. 6/2, f. 30.

5) Në «Kopia e defterit emëror të vilajetit të Dibrës, Dullgobërdës, Rjekës, Çermenikës dhe të tjera», v. 871 h (1467). Citimet jepen sipas përkthimit shqip që ruhet në arkivin e Institutit të Historisë (AIH).

6) *Po aty*, faqe 126 e origjinalit.

7) *Po aty*, faqe 127 e origjinalit.

8) *Po aty*, faqe 132 e origjinalit.

9) *Po aty*, faqe 133 e origjinalit.

10) *Po aty*, faqe 137 e origjinalit.

11) *Po aty*, faqe 138 e origjinalit.

12) Përveç të dhënave që i kemi mbledhur në terren, lidhur me këtë problem shih edhe në AE, Dok. 6/2 (*vep. cit.*) në faqet 82, 83, 84.

Sipas statistikave të publikuara në vitet '20 të shekullit tonë, numri mesatar i personave për çdo familje (sipas fshatrave) ka qenë: Zgozhdi 10 veta, Librazhdi-Katund, Dorezi, Gizaveshi e Dragostunja nga 8 veta, ndërsa Letmi e Qarrishta nga 9 veta¹³. Këto të dhëna janë të afërta me ato që kemi mbledhur në popull. Lidhur me këtë problem tradita thekson se në çdo fshat ka pasur një numër të kufizuar familjesh me 20, e shumta me 30-35 anëtarë.

Për tregti, banorët e këtyre fshatrave i tërhiqte më shumë Elbasani. Jorrallë shkonin edhe në Dibër e Strugë, sidomos kur ishte fjala për bereqet. Në fshatin Zgozhd, i ndodhur pranë rrugës së vjetër të karvaneve që shkonin nga Elbasani për Dibër, kanë qenë ngritur *hane*, që shërbenin si vende qëndrimi të këtyre karvaneve¹⁴.

Banesat i kanë ndërtuar mjeshtër të ardhur nga fshatrat e Dibrës ose vendas. Ustallarë edhe me vazhdimësi brezash ka pasur sidomos nga Fenaresi, Kostenja, Prevalli, Letmi etj.

Si materiale kryesore për ndërtim janë përdorur guri dhe druri. Fshatari që do të ndërtonte banesë, pranë truallit të caktuar grumbullonte materialet e nevojshme të paktën 6 muaj deri një vit më parë. Më tej bëhej marrëveshja me mjeshtrit ndërtues. Të moshuarit tregojnë se në fillimet e shekullit tonë, për të ndërtuar një banesë dykateshe, me dy ambiente banimi sipër e dy ambiente për bagëtinë poshtë, duheshin të paktën 10 qese. Një qese kishte 500 groshë. Në kushtet e një ekonomie të varfër, një shumë e tillë, vetëm si hak pune¹⁵, nuk ishte e vogël. Mandej me këtë pagë banesa zakonisht përfundonte vetëm si karabina¹⁶. Me këtë nënkuptohet që mjeshtri kryente vetëm punimet kryesore dhe nuk merrej me punimet e brendshme të banesës. Sidomos punime të tilla, siç janë dyshemetë, dyert, dritaret e dollapët, ngeleshin të papërfunduara. Ato kryheshin gradualisht nga i zoti i shtëpisë, duke marrë nganjëherë edhe ndonjë mjeshtër që merrej me punime druri.

Banesat kanë qenë me dy dhe me tri kate. Prej tyre përdorim masiv kanë pasur ato me dy kate¹⁷. Ekonomia bujqësore-blegtorale, me prodhimtari e rendimente të ulëta, si ekonomia bazë, ndikonte jo vetëm

- 13) T. Selenica, *Shqipëria më 1923*, Tiranë 1923, f. 72. Mesataren për çdo fshat e kemi nxjerrë duke u bazuar në të dhënat globale që përmban botimi i mësipërm.
- 14) Për këtë shih edhe A. Çausi, *Transporti në Elbasan gjatë shekujsh*, «Etnografia shqiptare» Nr. 2. Tiranë, 1963. Duke bërë fjalë për rrugën Elbasan-Dibër, autori thekson: «Në këtë rrugë, e pakta që nga e katërta e fundit të shek. XIX e këndej, nuk reshperojshin ma karvanet, por qiraxhinjtë me 4-5 kuaj»... dhe më tej shton: «Udhëtimi i ditës së parë në këtë rrugë mbaronte në han të Zgozhdit, që mban 8 orë nga Elbasani». (faqe 161).
- 15) Mjeshtërve u sigurohej fjetja (kur ishte nevoja), dhe ushqimi i përditshëm falas.
- 16) Të moshuarit edhe sot kujtojnë shprehjen që i thuhej mjeshtrit kur bëhej marrëveshja për ndërtimin e banesës: «Sa t'i qitësh çikën përjashta, o usta, sa ma ban». Kur bëhej marrëveshja me kryemjeshterin, shuma totale e caktuar nuk paguhej njëherësh, por në dy këste: Gjysma jepej kur hidheshin trarët e dyshemesë, ndërsa gjysma tjetër kur banesa mbaronte si karabina.
- 17) Të moshuarit e përdorin rëndom fjalën «kullë». Jo vetëm kur banesa është me tri kate, por edhe kur është me dy kate, me një ambient në çdo kat. Në këtë rastin e fundit quajnë «kullë» ambientin e banimit.

te banesat, të cilat kanë numër të kufizuar ambientesh, por edhe te ndërtimet ekonomike të vendosura në oborr. Këto të fundit kanë qenë të kufizuara si numër, me karakter të përkohshëm ndërtimi dhe madje edhe me përmasa të vogla si volum. Në këto rrethana oborri si kompleks banimi paraqitet i varfër. Ai zakonisht rrethohet me gardh pa ndonjë rregullsi të caktuar. Përveç banesës, në oborr ishte një gozhdar misri me planimetri rrethore ose drejtkëndëshe dhe një kasolle bari¹⁸.

Si njësi mase në ndërtimin e banesave përdorej *pashi* për përmasat e mëdha dhe *pëllëmba* për përmasat e vogla. Mbi bazën e këtyre njësive «lëshohet shtëpia», sikurse thuhet. Gërmimi i themeleve vazhdonte derisa të dilte toka e fortë, apo «*tabani*», siç e quan tradita. Thellësia nuk lejohej më pak se 3 *pëllëmbë*, ndërsa normale quhej 5 *pëllëmbë*. Në ato vende ku toka dukej e dobët, atje ku «*toka lun*», siç e quan tradita, viheshin tri trungje dru lisi, që kapeshin ndërmjet tyre me ganxha kovaçi dhe mbi to hidhej themeli. Lidhur me këtë, në popull thuhet: «Kur i ven trena tabanit që lun, atëhere muri ma vonë nuk çahet, por kur don me u ulë, ulet njëherësh». Para vendosjes së shtresës së parë të gurëve në themel, kryemjeshtri me dëshirën e pronarit të banesës therte në qoshen jugore të themelit një «*kurban*». Gjaku i tij duhet të rridhte brenda në themel. Si zakon përveç gjakut, si gur i parë duhej të ishte koka e bagëtisë së therur. Muratura e themelit zakonisht fillonte me një shtresë gurësh të thatë, por thuhet se edhe e gjithë pjesa e themelit deri në rrafshin e tokës, mbushej me mur të thatë.

Trashësia e murit në vazhdim bëhej 3-4 *pëllëmbë*. Gjerësia e banesës shkonte 3-5 *pashë*. Në lartësi të caktuara viheshin brezat e drurit. Brezi i parë prej druri vihej në një lartësi të tillë nga toka sa «*mos i kapi shiu i tokës*» pasi «*kalben shpejt*». Të dy elementet që formojnë brezin vihen në dy faqet e murit për së gjati, duke u kapur tërthorazi me *kushakë* të vegjël. Lidhur me muraturën e gurit, tradita njeh tri lloje, në varësi nga shkalla e përpunimit të gurit. *Muri i zakonshëm* quhet ndryshe edhe «*mur me pe*». Në këtë rast gurit i bëhet një punim shumë i lehtë. Tregohet kujdes në qoshet, por pa ndonjë diferencim të thellë. Ky lloj muri është përdorur në masë në këtë zonë dhe në të gjithë Çermenikën. «*Mur me rreshta*», në këtë lloj muri, që përsëri përdorej «*peri*», gurët gdhendeshin në të katër faqet lidhëse. Kujdesi për si bazë gurët e zgjedhur të qosheve, kalonin një apo dy rreshta gurë ndërmjetës, duke qenë secili rresht i rrafshuar. Ndërsa lloji i tretë i murit, ishte «*muri me daltë*». Në këtë mur përveç kujdesit që tregohej për qoshet, gurët e rreshtave skaliteshin jo vetëm në katër faqet lidhë-

18) Transformimet që janë bërë në fshatin e sotëm socialist, kanë lënë gjurmë të dukshme edhe në ndërtimet ekonomike dhe në oborrin në përgjithësi. Por, për vetë kushtet e sotme të fshatit, këto ndërtime nuk janë zhdukur krejt në ditët tona. Stadi i tanishëm i ekonomisë i lejon fshatarit kooperativist të ketë një parcelë toke të punueshme dhe një numër bagëties si pronë personale me karakter sezonal apo të përkohshëm disavjeçar. Ato i ndërton vetë fshatmëtejshëm të këtyre ndërtimeve po sjell edhe iniciativa shumë dobiprurëse për tufëzimin e bagëtive të imëta personale, proces i cili ka filluar në masë në mbarë vendin.

se, por edhe në faqen e pestë që dukej nga jashtë. Është e kuptueshme se dy llojet e fundit të mureve kishin kosto të lartë, e sidomos ai i fundit. Llojin e dytë me shumë gjasë e ka përdorur edhe shtresa e mesme e fshatarësisë, ndërsa lloji i tretë takohet shumë rrallë. Tradita pohon se krahas veglave të punës të domosdoshme e të zakonshme të mjeshtrit murator, në varësi nga lloji i murit janë përdorur edhe vegla të tjera¹⁹.

Me përfundimin e muraturës së gurit hidhet *brezi i çatisë*, i përbërë nga dy trarë druri të latuar në dy anë. Më tej vazhdon procesi i ndërtimit të strukturës mbajtëse të çatisë dhe së fundi mbulimi i saj. Tradita njih dy lloje çatish. Njëra quhet çati «*kathiq*» që përdoret për hapësira relativisht të mëdha dhe tjetra çati «*dyliq*» që përdoret për hapësira relativisht të vogla dhe madje edhe në ndërtime provizore. Për mbulim është përdorur në masë *tjegulla e lurtë*, por nuk ka munguar edhe përdorimi i rrasës së gurit e sidomos i furdes. Tjegulla prodhohej nga vetë fshatarët, në «Zallin» më të afërt, ku të kishte ujë pranë dhe dheu të ishte i përshtatshëm²⁰.

Nga sa parashtruam në vija kryesore, del e qartë se kemi të bëjmë me një zonë ku ka tradita ndërtimi. Në një zonë të tillë me terren të thyer banonin fshatarë që kishin pronat dhe ekonominë e tyre. Pra, në marrëdhëniet ekonomike i karakterizonte prona e vogël private. Në fushën shoqërore si tipar dallues ka qenë ekzistenca e familjes me mbeturina patriarkale. Mbizotëronte familja e vogël dhe mesatare, por nuk ka munguar edhe familja e madhe.

Shtresëzimi shoqëror ekzistonte mbi bazën e një vargu të tërë krishteresh komplekse. Në këtë varg kriteresh, vendin më të rëndësishëm e zinte kriteri ekonomik e pasuror. Kështu, familjet më në zë, me gjendje më të mirë ekonomike tradita i njih me emrin «*dyert e para*».

Këto probleme të pleksura me mënyrën e jetesës dhe zakonet e traditat, të marra në tërësinë e tyre, kanë përcaktuar në vija theme-lore programin e kërkesave jo vetëm për banesën, por për të gjithë oborrin e banimit. Psikologjia e pronës private, punimi i tokës me mjetet vetjake, e bënte malësorin e këtyre anëve të lidhur pas pronës e tokës. Kjo çonte në njëfarë pavarësie ekonomike, gjithmonë brenda kuadrit të përgjithshëm të kohës, dhe ndihmonte e ushqente marrëdhëniet patriarkale brenda familjes. Me këta faktorë lidhet në radhë të parë ai karakter i shpërndarë i fshatrave ku banesat, e në tërësi

19) Veglat e zakonshme të mjeshtrit murator kanë qenë: *Çekiçi*, *mistria*, *plumeja* (e njohur në popull më shumë me emrin «*topçe*»), *nivela* (njihet edhe me emrin «*terzia*»), *çaprazi*, dhe *goneja* (tradita e njih më shumë me emrin «*gjan*»). Ndërsa kur punohej «*muri me rreshta*» përdorej edhe një daltë në formë kunjë e njohur me emrin «*zomë*». Tradita thotë se kjo daltë i heq «*kodrat*» gurit. Kur punohej «*muri me daltë*», është përdorur një daltë tjetër në formë shpatukjeje, e njohur me emrin «*pallaskë*». Tradita thotë që kjo daltë «*e lan gurin*». Përveç çekiçit të zakonshëm përdorej çekiçi «*topure*» për të goditur daltën në procesin e skalitjes së gurit. Ky i fundit të lë përshtypjen e një vareje të vogël.

20) Kur i pyet të moshuarit, edhe nga ata që kanë prodhuar vetë tjegulla lidhur me përmasat e këtyre të fundit, e kanë më lehtë të përgjigjen. «I bajshim sa për të lidh një fëmijë në të».

kompleksi i banimit me gjithë aksesorët përbërës, ndërtohej atje ku ishin tokat e bukës dhe kishte edhe mundësi kullotjeje. Karakteri ekstensiv i degëve kryesore të ekonomisë, shtimi natyror i popullsisë, rritja e familjes e shoqëruar me procesin e dekompozimit të familjes së madhe e bashkë me to nevoja për toka buke dhe vështirësitë praktike për sigurimin e saj në kushtet e ekzistencës së pronës private, i bënin të vështira ndërtimet e banimit pranë njëra-tjetrës.

Nga sa parashtruam, kuptohet që faktorët social-ekonomikë nga njëra anë dhe terreni, materialet rrethimore e klima nga ana tjetër, kanë lënë gjurmët e tyre në karakterin e vendbanimeve dhe në programin e banesave të kësaj zone. Thelbi i njëjtë i programit me prarinë e shtresëzimit shoqëror dhe të traditave e zakoneve të njëjta, janë baza ku duhet kërkuar brenda larmisë së zgjidhjeve kompozicionale, përmbajtja e njëjtë: plotësim nevojash kryesore jetësore.

II. PËRSHKRIMI DHE ANALIZA E BANESAVE

Objekt analize e shqyrtimi do të bëhen: 1. *Banesa me «qoshk»*, 2. *Banesa me çardak* dhe 3. *Shpia me telize* e Qarrishtes. Tipin e parë do ta analizojmë më gjerësisht, pasi është relativisht më i përhapur në krahasim me dy të tjerët. Për të dy tipat e tjerë do të merremi kryesisht me analizën kompozicionale, si më e rëndësishmja për qëllimet e artikullit.

1. *Banesa me «qoshk»*

Shembuj të këtij tipi kemi gjetur më shumë në fshatin Zgosht, por nuk ka munguar edhe në fshatra të tjera. Sikundër është theksuar, tipari i parë që të bie menjëherë në sy, kur vrojton shembuj të këtij tipi²¹, është një qoshk, ose një lloj ballkoni i mbyllur nga jashtë, që del në katin e sipërm të ndërtesës (foto 1,2). Këtë banesë e gjejmë me dy dhe me tri kate. Mbështetur te kjo veçori e fundit, materialin do ta shqyrtojmë në dy variante bazë. *Varianti i parë* përfshin shembujt me dy kate, ndërsa *Varianti i dytë* përfshin shembujt me tri kate. Nëpërmjet materialit faktik del mirë në dukje se çfarë i bashkon këto variante në një tip të vetëm, ku qëndron e përbashkëta dhe ku qëndrojnë veçoritë ndërmjet tyre. *Së pari*, në lidhje me shtrirjen në plan dhe ngritjen në lartësi vërehet që varianti i dytë karakterizohet nga theksimi i dukshëm vertikal, kurse varianti i parë karakterizohet nga një raport i ekuilibruar midis shtrirjes horizontale dhe theksimit vertikal. Kjo është dukuria më thelbësore që i bën të dallueshëm ndërmjet tyre këto dy variante në formulimin e jashtëm. Në aspekte të tjera të këtij formulimi ato kanë mjaft ngjashmëri që shkon deri në idenditet. Kështu, të dy variantet karakterizohen nga volume të mbyllura. Muratura e gurit ndërpritet në lartësi të caktuara nga breza druri dhe nga hapësira ndriçimi me përmasa të vogla. Ky volum i mbyllur kurorëzohet gjithnjë me çati katërflegërshe. Qoshku i dalë në pamjen kryesore të banesës, i krijon volumit tërësor një thyerje të dukshme. *Së dyti*, në të dy variantet ka

21) P. Thomo, *Banesat me «qoshk» në Shqipërinë e Veriut*, në «Etnografia shqiptare», VIII, Tiranë 1976, f. 191-238.

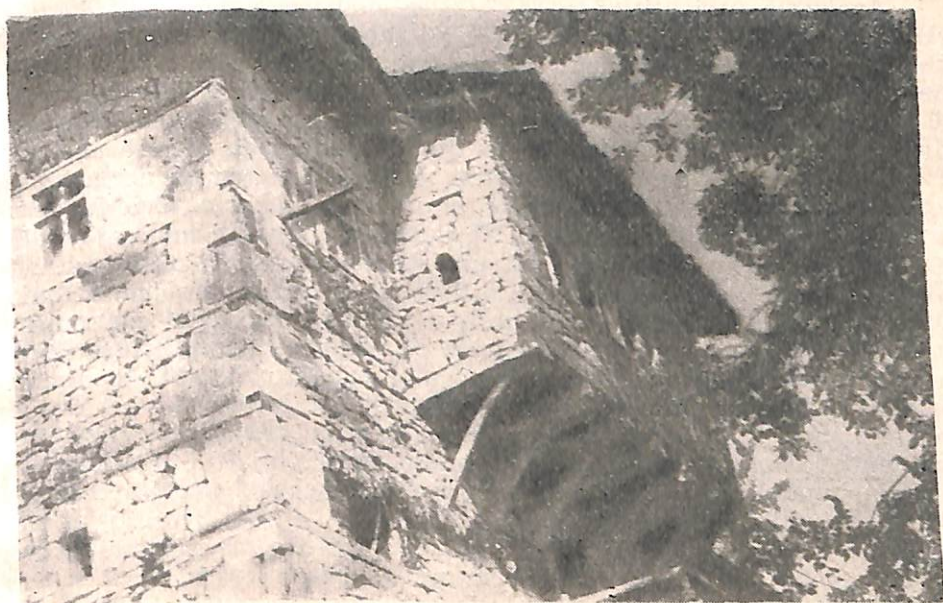


Foto. 1

një ndarje të qartë funksionale të kateve, ku kati përdhes shfrytëzohet vetëm për bagëtinë dhe kattet mbi të për banim. Në variantin e parë ambientet e banimit janë të bashkangjitura dhe komunikojnë direkt me njëri-tjetrin, kurse në variantin e dytë, ambientet e banimit janë të vendosura njëri mbi tjetrin dhe komunikojnë midis tyre me ndërmjetësinë e shkallëve.

Tiparet e përbashkëta, si shprehje e refleksi i kushteve të caktuara, flasin me gjuhën e tyre për zhvillim të banesës brenda një kuadri të njëjtë zakonesh e traditash. Ndërsa veçoritë tregojnë se kanë vepruar faktorë specifikë brenda këtij kuadri të përgjithshëm. Kështu, këto veçori nuk ka pse të mos shihen si

shprehje të shtresëzimit klasor të shoqërisë, apo dhe si kundërvënie ndaj pasigurisë shoqërore të kohës, duke ndërtuar banesë me theksim vertikal, me pak hyrje nga jashtë dhe me sa më shumë ambiente nën një çati të vetme. Këto tiparet e fundit i gjejmë sidomos në variantin e dytë.



Foto. 2

Analiza e variantit të parë. — Për analizën e materialit do të ni-semi nga shembujt më të thjeshtë. Në *tab. I, 1*, jepet një banesë dykatëshe me nga një ambient në çdo kat. Në ambientin përdhes strehohej bagëtia. Ai njihet me emrin «*aher*» ose «*burg*». Në ambientin mbi të jetonte familja. Ky ambient njihet me emrin «*shpia*» ose «*kulla*». Ka një derë të vetme hyrjeje. Në të djathtë të hyrjes për në ambientin e banimit ndodhet oxhaku. Elementë të tij janë *vatra*, që ngrihet paksa nga dyshemeja e ambientit, *niqa* e oxhakut, *shkorsa* dhe *dollapët e murit* në të dy anët e oxhakut. Në dollapët e djathtë mbahen takëmet e kafes. Në këtë anë, sipas zakonit, gjithmonë ulet i zoti i shtëpisë. Në faqen përballë hyrjes është një derë që të çon në ambientin sanitar, ndërsa në faqen majtas është qoshku. Qoshku kufizohet me mure të holla, të ndërtruara me skelet druri e të veshura me mur guri. Dyshemeja e qoshkut ngrihet rreth 30 cm. mbi atë të ambientit. Në muret e qoshkut janë lënë dritare, të vendosura në një lartësi të tillë nga dyshemeja, nga ku njeriu ndenjur shesh vrojton përjashta normalisht²². Ambienti i banimit, duke qenë i vetëm, është mjaft i ngarkuar: aty mbahen produktet ushqimore, përgatitet dhe hahet ushqimi, kalohet dita, pritët miku dhe së fundi edhe flihet.

Në *tab I, 2* kemi përsëri një banesë dykatëshe me nga një ambient në çdo kat. Në këtë shembull bien në sy këto veçori: *Qoshku* është përballë hyrjes, i vendosur në pjesën qendrore të murit. Skema e banesës është drejtkëndëshe me raport brinjësh 1:1,3 (ndërsa në shembullin e parë ky raport ishte 1:1). Ambienti ka në të dy anët e ngushta oxhaqe, prej të cilave njëri përdorej për përgatitjen e ushqimit, gatim, ngrënie e ndenjjen e fëmijëve, ndërsa tjetri përdorej sidomos kur vinin miq. Dollapët e murit janë të dimensioneve të ndryshme e në përgjithësi pa kapakë. Çatia është treflegërshe. Kallkani në anën përrëndimore tregon se ideja e ndërtimit të banesës ka qenë e tillë, që me kohë të shtohet, gjë që praktikisht ka ngelur pa u realizuar. Qoshku është realizuar me skelet druri të veshur me dërrasa. Dy dritaret e tij mbyllën me kapakë dërrase, që lëvizin horizontalisht. Kati përdhes ka pasur dy hyrje dhe në brendësi një ndarje të lehtë me gardh, me qëllim që llojet e bagëtive të strehuara të mos përziheshin.

Të dy shembujt që sollëm përfaqësojnë nënvariantin e parë të variantit në shqyrtim. Tradita pohon se banesa të tilla kanë qenë mjaft të kufizuara si numër. Si banesë me një ambient të vetëm banimi, ajo plotësonte kërkesa minimale për të jetuar. Kjo gjë na shtyn të mendojmë se duhet të jenë përdorur jo vetëm nga familje me përbërje numerike të vogël, por edhe jo në gjendje të mirë ekonomike. Prej dy shembujve që sollëm, njëri është ndërtim relativisht më i vonë se tjetri. Ky fenomen tregon praktikisht se një skemë banese, sado e thjeshtë qoftë, nga një anë nuk përdoret njëherë dhe «pushon» përdorimin e saj dhe nga ana tjetër, duke vazhduar të mbahet, ajo nuk përsëritet mekanikisht. Për këtë flet individualiteti që paraqet secili nga të dy shembujt që sollëm²³.

22) Banesa me kohë ka pësuar modifikime të brendshme. Janë hapur dritare të reja (pasi më parë kanë qenë vetëm ato të qoshkut), qoshku është mbyllur nga brenda duke u kthyer në një ambient për tjetje etj.

23) Shembulli i dytë është braktisur me kohë nga banorët. Atë e gjetëm në proces degradimi.

Në *tab. II*, kemi një banesë dykatëshe, e cila fillimisht ka pasur nga dy ambiente në kat. Ambientet e katit të sipërm, që kanë shërbyer për banim, kanë edhe hyrje të pavarura nga jashtë dhe njëkohësisht komunikojnë midis tyre nga brenda. Qoshku, si element i odës së miqve, shërben edhe si pikë kalimi për në ambient. Oda e miqve është me përmasa më të vogla sesa shtëpia e bukës. E para ka pasur dy oxhaqe në brendësinë e saj, ndërsa e dyta ka pasur fillimisht vatër në mesin e dyshemesë. Me kohë, me rritjen e kërkesave, janë bërë ndryshime e modifikime të brendshme. Në odën e miqve është veçuar një ambient për fjetje, ndarja e të cilit është realizuar me dërrasa të zdrguara. Në pjesën e poshtme të ndarjes është formuar një podium ndenjës dhe një musëndër për mbajtjen e teshave të fjetjes. Në shtëpinë e bukës pasi është spostuar oxhaku pranë një faqeje muri, janë krijuar edhe tri ambiente për fjetje. Ndarjet e tyre janë bërë me gardh purtekash dhe janë suvatuar me llaç balte. Një praktikë e tillë tregon se cila ishte njëra prej rrugëve që ndiqej për zgjidhjen e nevojave të familjes kur i shtoheshin kurorat²⁴. Shembulli i sjellë përfaqëson nënvariantin më të zhvilluar të variantit të parë. Ambientet themelore të banimit janë oda e miqve dhe shtëpia e zjarrit. Këto janë ambientet më të zakonshme që gjejmë në banesat e kësaj zone. Në këtë nënvariant *qoshku* është kristalizuar si element vetëm i odës së miqve.

Analiza e variantit të dytë Në *tab. III, 1, 2*, po japim dy shembuj banesash trekatëshe me nga një ambient në çdo kat. Raporti i brinjëve në plan ndryshon nga 1:1,4 në shembullin e parë në 1:1,1 në shembullin e dytë. Në secilin banesë në katin përdhes është «*burgu i gjasë*» në katin e mesit «*shtëpia e bukës*» dhe në katin e sipërm «*oda e miqve*». Të tilla banesa në mënyrë të veçantë tradita i njeh me emrin «*kullë*». Në secilin rast (*foto 3,4*) formulimi i jashtëm ka individualitetin e tij. Qoshku është i pranishëm vetëm në odën e miqve. Në shembullin e dytë ambientet e banimit komunikojnë ndërmjet tyre vetëm me shkallë të brendshme druri. Një mënyrë e tillë komunikimi përdoret edhe me burgun. Në shembullin e parë, ngjitja për në katin e tretë bëhet me shkallë të jashtme të ndërtuara posaçërisht. Në të dyja rastet ndarjet me perde dërrase që vërehen në ambientet e banimit janë realizime të mëvonshme. Këto ndarje, të diktuara nga nevoja jetësore, kanë bërë që shembullin e *tab. IV* kemi përsëri një banesë me tri kate me nga një ambient në çdo kat. Me kohë këtij volumni i është mbështetur një dykatëshe (*foto 5*). Trekatëshja i ka përmasat në planimetri në raportin 1:1,6. Qoshku i saj shërben edhe si pikë hyrjeje për në ambientin e katit të tretë. Ka të ngjarë që fillimisht hyrja nga jashtë të mos ketë qenë në këtë pozicion. Spostimi duhet të ketë ndodhur kur u ndërtua dykatëshja²⁵. Mundet që hyrja nga jashtë për në trekatëshë të ketë qenë

24) Është një nga banesat më të vjetra të fshatit Letëm. E kemi gjetur të pabuanuar dhe në proces rrënimi.

25) Trekatëshen nuk e mbajnë mend banorët e sotëm se kur është ndërtuar, ndërsa dykatëshi në fillim të shekullit tonë. Vonë në të gjithë kompleksin janë bërë modifikime të ndryshme, si zgjerimi i dritareve, suvatime muresh, ribërje dyshemesh etj.



Foto. 3

ajo që ekziston edhe sot në anën perëndimore. Në atë rast komunikimi me katin e sipërm realizohej me shkallë të brendshme druri. Më vonë, me ndërtimin e dykatëshes, u spostua edhe hyrja, e cila, në pozicionin e ri që është vendosur, ndihmon për një komunikim e ndërlihdje më harmonike të kompleksit në tërësi. Ambientet e banimit të trekatëshes janë me nga dy oxhaqe, fenomen ky i njohur në zonën e Çermenikës, në Martanesh, Shemil dhe në Malësinë e Tiranës. Me kohë, sipas nevojave janë realizuar edhe ndarjet e brendshme. Ambientet e reja që kanë rezultuar nga këto ndarje janë përdorur për fjetje. Fillimisht *Shtëpia e bukës* ka qenë në katin e mesit të trekatëshes. Me ndërtimin e shtesës, ajo u spostua në katin e sipërm të

Foto. 4



kësaj së fundi. Vatra te dykatëshja ka qenë me përmasa jo të zakonshme. Ajo ka pasur të diferencuar dukshëm këndin e pjekjes nga këndi i gatimit të gjellëve, duke qenë përsëri të dy brenda një platforme. Kjo platformë është paksa e ngritur nga dyshemeja prej dheu të ngjeshur e ambientit. Për zonën në shqyrtim është unikal si shembull. Mjaft të ngjashme me të na është dhënë rasti të gjejmë edhe një vatrë tjetër në një banesë të Martaneshit. Ka të ngjarë që t'i ketë ndërtuar e njëjta dorë mjeshtri.

Qoshku i pjesës dykatëshe, me përmasa të mëdha dhe i diferencuar dukshëm nga dyshemeja e ambientit, është përdorur veçanërisht si kënd për mbajtjen e bulmetrave. Një praktikë e tillë takohet jorrallë në banesat e kësaj zone.

Në tab. V kemi dhënë një banesë trekatëshe me nga dy ambiente në çdo kat. (foto 6). Në katin e tretë ambienti me qoshk ka qenë *oda e miqve*, ndërsa ambienti bri tij shtëpi buke²⁶. Kati i dytë është shfrytëzuar vetëm për fjetje, kurse në katin përdhes kanë qenë *burgje* për bagëtinë.

Nga shembujt që sollëm për variantin e dytë, del e qartë se realizimet më solide të këtij varianti dhe të tipit në tërësi janë banesat trekatëshe me nga një ambient në çdo kat.

Banasa me qoshk karakterizohet nga një skemë kompozicionale e thjeshtë dhe e lexueshme qartë. Me rritjen e kërkesave të familjes për ambiente të reja, janë ndjekur rrugë të ndryshme zgjidhjeje. Në shumicën e rasteve numri i ambienteve për banim është rritur nëpërmjet ndarjeve të brendshme të bëra kohë pas kohe. Skema fillestare e banesës, përmasat në plan, pozicioni e struktura e lehtë e shkallëve, hapësirat e ndryshme të lëvizjes e të ndriçimit dhe numri i oxha-



Foto. 5

26) Në shumicën e rasteve *shtëpia e bukës* vendoset me katin e dytë, kurse ambientet e katit të tretë shfrytëzohen si odë miqsh dhe për fjetje. Banasa konsiderohet si një nga më të vjetrat në fshat. Ndarjet e brendshme me gardh të suvatuar me llaç balte apo me perde dërrase janë një dukuri e vonë. Pozicioni i qoshkut ka një asimetri që lexohet sidomos dukshëm në formulimin e jashëm të banesës. Dyshimi që rrjedh se mos banasa ka kaluar dy faza ndërtimi, nuk gjen asnjë mbështetje bindëse në muraturë.

geve, e kanë favorizuar e lehtësuar këtë fenomen. Kjo tregon se, duke pasur parasysh rritjen e familjes e rritjen e kërkesave të saj për ambiente fjetjeje, pronari në bashkëpunim me mjeshterin ndërtues dhe në përpunime me mundësitë që kishte, i dilte problemit përpara me kohë. Për më tepër që nga pikëpamja konstruktive realizimi i ndarjeve me strukturë të lehtë nuk hapte telashe e nuk sillte ndryshime në strukturën mbajtëse të banesës. Një parashikim e zgjidhje e tillë ishte racionale, si nga ana ekonomike ashtu dhe nga ana funksionale. Përvoja kishte treguar se nuk ishte aq lehtë të ndërtoje një banesë me kate dhe të harroje parashikimin e plotësimit të kërkesave dhe nevojave për njëfarë kohe. Është e kuptueshme se kjo rrugë e rritjes së numrit të ambienteve, ku banesa përsëri funksionon si një e tërë unike, tregon, nga një anë, se familja nuk i është nënshtruar ende procesit të dekompozimit të saj, procesit të krijimit të njëjësive të reja familjare, dhe, nga ana tjetër, tregon që me ngushtimin sipërfaqësor të ambienteve tradicionale, siç janë *shtëpia e bukës* dhe *oda e miqve*, banesa ekzistuese brenda volumit të saj nuk mund t'i përballonte më këto nevoja. Përveç parashikimeve për ndarje të brendshme, vërehet edhe fenomeni kur volumit

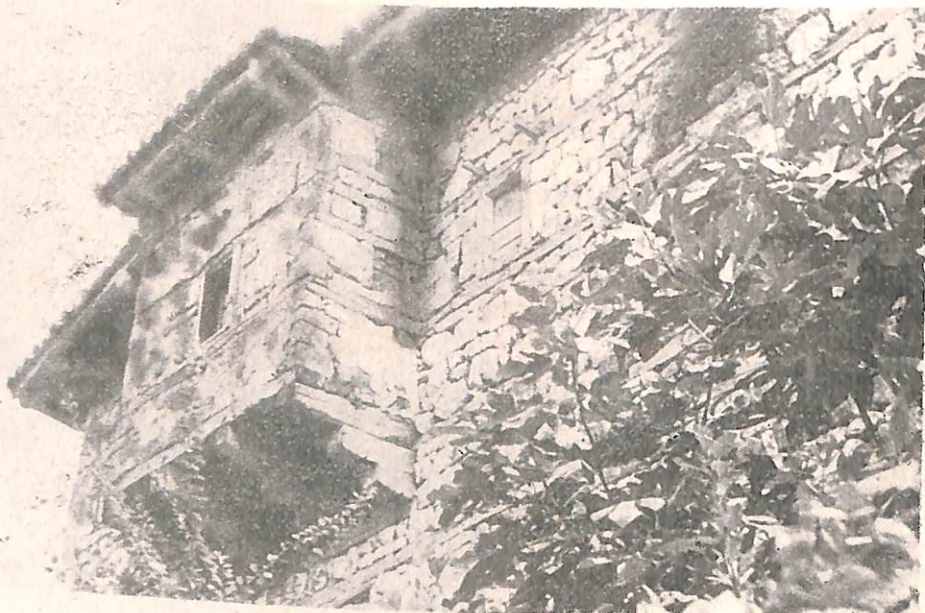


Foto. 6

fillestar i bashkangjitet një përdhese apo edhe dykatëshe (*P.sh. tab. IV*). Edhe në këtë rast, ndërtimi, ndonëse është realizuar me faza, funksionon përsëri si një e tërë organike për një familje të vetme.

Së fundi, vërehet edhe fenomeni kur volumit fillestar i bashkangjiten volume të njëpasnjëshme. Shembulli që sjellim për ilustrim (*tab. VI*), ka pasur si bërthamë fillestare një trekatëshe me qoshk, me nga një ambient në çdo kat. Në dy etapa të mëvonshme i janë bashkangjitur dy blloqe të njëpasnjëshme. Ky fenomen vërehet atëherë kur familja është ndarë në njësi të reja, por që vazhdojnë të jetojnë nën një çati të vetme. Këtë e tregon edhe fakti që blloqet e reja të shtuara funksionojnë

edhe të pavarura nga njëri-tjetri. Në pikëpamje etnografike ky fenomen tregon se lidhjet në fis janë ende të forta, gjë që, me sa duket, e ushqen koha me pasigurinë e saj. Ndërsa në pikëpamje arkitektonike në këto raste nuk mund të flitet për zhvillim nga ana kompozicionale si tërësi, sepse kuptohet që kompleksi i banuar nuk u nënshtrohet një qëllimi e ideje të vetme, të diktuar nga kërkesat e një familjeje, por u nënshtrohet tërësisht kërkesave të familjeve të veçanta.

Nga sa parashtruar del e qartë se në të dy variantet e banesës me qoshk, kur jeta ka diktuar nevojat e saj, janë bërë ose *modifikime* ose *shtesa*. Me modifikime kuptojmë në rastin tonë kryesisht transformime të brendshme, siç janë ndarje të ndryshme apo hapje e mbyllje dyersh. Një fazë të mëtejshme në këtë proces përbën rritja e numrit të hyrjeve nga jashtë. Kjo e fundit ndodh kur familja i është nënshtrohet procesit të ndarjes dhe nuk ka mundësi ekonomike të ndërtojë banesë të re, por shfrytëzon për një kohë banesën e vjetër. Më tej, faza më me rëndësi është ajo kur kemi shtesë volumi, bashkangjijte njësisht të reja në volumin e vjetër nga ajo anë që e favorizon terreni. Mundësitë e shtesave në një banesë dykatëshe, në kushtet e një trualli normal, janë më të mëdha e më të favorshme sesa në një trekatëshe. Sidoqoftë, praktika tregon se për një normë kategorike nuk mund të flitet. Të gjitha sa thamë tregojnë se banesa, ashtu si familja, nuk rri në vend. Rritja e kësaj së fundit, për mundësi të caktuara ekonomike, çon në modifikimin apo rritjen e banesës. Proceset e modifikimit apo të rritjes së banesës flasin në një drejtim për rritjen e familjes, ndërsa në drejtimin tjetër për praninë e dekompozimit të saj për periudhën në shqyrtim. Këto fenomene janë të lexueshme në të gjitha ndërtimet popullore të zonës së Çermenikës dhe jo vetëm në këto vendbanime që po shqyrtojmë.

Më poshtë po ndalemi në përshkrimin e ambienteve kryesore të banimit dhe të elementeve arkitektonike më të rëndësishme të tyre dhe të banesës në tërësi.

Shtëpia e zjarrit. Në variantin e parë është e përngjitur me odën e miqve dhe përveç komunikimit të brendshëm me të, ka edhe hyrje të veçantë nga jashtë. Në variantin e dytë qoftë në fillim kur është ndërtuar banesa, ashtu edhe më vonë, kur janë bërë ndarje të brendshme, ka ngelur kryesisht në katin e mesit. Sipërfaqja e dobishme e saj në të dy variantet lëviz nga 25 m² deri në 45 m². Ndërsa raporti i brinjëve lëviz nga 1:1 deri në 1:1,5 në variantin e parë, ndërsa nga 1:1 deri në 1:1,8 në variantin e dytë. Dyshtemeja në të gjitha rastet realizohet me dhe të ngjeshur të hedhur mbi *hartosa*²⁷. Jo në pak raste janë përdorur në vend të hartosave edhe lëndë druri e hollë me seksion të rumbullakët. Kjo është një dukuri e këtyre ambienteve në Çermenikë.

Në këtë ambient mbahen produktet ushqimore, rrinë gjatë ditës kryesisht gratë e fëmijët dhe përgatitet e hahet ushqimi. Pajisjet e orënditë kryesore janë magjja e bukës, hambarë me përmasa jo të mëdha ose arka si dhe enë e pajisje edhe për mbajtjen e bulmetrave dhe të ujit të pijshëm. Pajisjet për këtë të fundit, kryesisht prej druri, kanë qenë të domosdoshme, pasi zakonisht uji ka qenë relativisht larg banesës dhe marrja e tij bëhej një ose e shumta dy herë në ditë. Në

27) *Hartosat* janë dërrasa të shkurtra rreth 1 m. të gjata, që dalin nga çarja e trungjeve të holla me sëpatë.

mure dhe në trarët e çatisë ose të dyshemesë së katit mbi të, ka pasur bishta apo gremça prej druri për varje sendesh të ndryshme. Jorrallë mbi trarët horizontale të çatisë hidheshin shtresa provizore me dërrasa, lëndë të holla ose trina të thurura me purteka. Mbi një shtrojë të tillë, e cila kishte mundësi ajrimi nga të gjitha anët, depozitoheshin produkte të ndryshme, të cilat liheshin aty në ruajtje, për t'i përdorur gjatë stinës së dimrit. Për ngrënien e ushqimit është përdorur sofa. Të tilla zakonisht ka pasur më shumë se një, me dimensione të ndryshme, në varësi nga numri i personave që do të uleshin për të ngrënë. Në ato raste kur i moshuari i familjes e kishte zakon të hante veçmas, i shërbehej me një sofër të vogël të posaçme për të. Në të gjitha rastet ushqimi për ngrënie servirej në një enë të përbashkët, e cila vendosej në mesin e sofrës.

Në shtëpinë e bukës ndodhej *vatra*, e cila shërbente për ngrohje dhe përgatitjen e bukës dhe të ushqimit. Forma më e vjetër është ajo e hapur, e vendosur në mesin e dyshemesë së ambientit. Vonë ka depërtuar në masë *vatra* me oxhak pranë një faqeje muri. Në të dyja rastet, nën nivelin e trarëve të çatisë vendosej një *shkorsë*, si parandaluese e shkëndijave të zjarrit. Mungesa e tavanit lehtësonte largimin e tymrave nëpër çati. Për ndënje rreth vatrës e ngrënie, përveç *postiqeve* (lëkurë bagëtish) përdroreshin edhe *shkamba* të vegjël, numri e madhësia e të cilëve ishte edhe në varësi të pjesëtarëve të familjes. *Shkambat* vonë kanë filluar të bëhen edhe prej dërrase, por format më të hershme dhe më karakteristike të tyre janë copa trungjesh prej druri të formave të ndryshme.

Përveç sa më sipër, ky ambient është shfrytëzuar jorrallë edhe për fjetje. Veçanërisht sipas traditës aty flinte gruaja e moshuar dhe vajzat. Në shumicën e rasteve shtrohej në dysheme, duke shfrytëzuar postiqet, por nuk kanë munguar edhe podiume të ulëta prej dërrase.

Ky ambient merr ndriçim të pakët natyral. Për këtë qëllim përdroreshin baxha (në çati) ose dritare me përmasa të vogla (*tab. VII; 2,4*). Nga dritaret e sjella si shembull me interes është tipi nr. 2. Ai formohet me rripa dërrase, të cilët priten në forma të tilla që, kur bashkohen, formojnë një tërësi harmonike dhe nga ana funksionale lejojnë një shikim relativisht të lirshëm nga brenda jashtë dhe jo të lehtë anasjelltas.

Oda e miqve — Është ambienti relativisht më komod në banesë. Dihet se kjo është një veçori që bie në sy në mbarë banesën popullore shqiptare, si një dukuri që lidhet me traditën e lashtë të mikpritjes. Në rastin tonë kujdesi nga pikëpamja ndërtimore pasqyrohet kryesisht në trajtimin dhe përpunimin në tërësi të volumnit të brendshëm dhe të elementeve të tij përbërëse. Ky kujdes fillon që me punimet e gurit, vazhdon me ato të drurit dhe arrin deri te pajisjet e lëvizshme si shtrojat e ndryshme rreth oxhakut etj. Kështu, te *dritaret* vërehet një punë më e kujdesshme në formulimin e jashtëm e të brendshëm të tyre (*tab. VI; 1,3,4*). Përkujdesja duket te dollapët e murit e sidomos te *kompleksi i oxhakut*. Gurët që formojnë niqen e oxhakut janë zgjedhur posaçërisht me përmasa më të mëdha e janë skalitur me kujdes. Dollapët anash niqes vishen me korniza druri dhe pajisen edhe me kapakë të lëvizshëm. Edhe *shkorsa*, (*tab. VIII*), element i kompleksit të oxhakut, konceptohet me përmasa më harmonike në raport me ambientin dhe me një përpunim më të kujdesshëm nga rastet e përdori-

mit të saj në shtëpinë e bukës. Së fundi, këtë ambient e pasuron dukshëm qoshku. Ai ka vlerë të dyfishtë funksionale dhe estetike. Shkëputja në lartësi e dyshemesë së tij nga ajo e ambientit, ndërprerja e kujdesshme e mureve perimetrale në këtë pjesë, përpunimi më i arritur i veshjeve prej druri dhe lënia e dritareve në mënyrë të përqëndruar te ky element, janë disa tregues shumë domethënës, që i tërheqin vëmendjen vizitorit, i cili e ndien se aty ka të bëjë me një kënd komod ndenjjeje.

Sipërfaqja e qoshkut praktikisht varion nga $3m^2$ deri në $10m^2$; ndërsa sipërfaqet e ambienteve që kanë qoshkë lëvizin nga $25m^2$ deri në $45m^2$. Po të ndjekim raportin e këtyre sipërfaqeve, d.m.th. të sipërfaqes së qoshkut me atë të ambientit korrespondues, rezulton se ky raport lëviz nga 1:10 deri në 1:4. Kjo luhatje është një tregues me rëndësi i faktit që në arkitekturën popullore, brenda një tipi të caktuar, nuk mund të flitet për përdorim në formë «modeli» të gatshëm e brenda kanonesh të ngurta të elementeve të tilla arkitektonike. Pra, mjeshtri ndërtohet qoftë ose jo i njëjti, as nuk zbatonte «modele» të gatshme dhe as mund të vepronte si të donte. Ai, duke marrë parasysh çdo herë kërkesat e porositësit, ishte njëkohësisht edhe në rolin e krijuarit. Prandaj jo rastësisht ndodh që nuk takon dy qoshqe njësoj, por çdo rast paraqitet me individualitetin e tij.

Madhësia e daljes së qoshkut jashtë planit vertikal të mureve ka një luhatje shumë të vogël. Në çdo rast ai nuk del më pak se $1,0m$. dhe jo më shumë se $1,2-1,3m$. Ky nuk është një tregues pa domethënie. Mjeshtri kishte një përvojë të gjatë në fushën e konstruksionit dhe në këto probleme nuk u bënte lëshime dëshirave subjektive të porositësit. Jo rastësisht, kur dalja është më e madhe nga konstantja e zakonshme dhe kur veshja e pareteve të qoshkut është realizuar me mur guri, mjeshtri përveç jashtëqeve me trarë të dubluar, ka futur në përdorim edhe pajantat (foto 7). Madje këtyre të fundit u ka dhënë edhe njëfarë përkulshmërie nga brenda, gjë që jo vetëm ndihmon konstruksionin mbajtës, por edhe rrit efektin estetik të formulimit të qoshkut dhe të pamjes së banesës në tërësi.

Theksuam që funksioni kryesor i odës së miqve është pritja e mikut. Vendet më të nderuara për ndjenjje kanë qenë pranë oxhakut në dimër dhe pranë qosh-

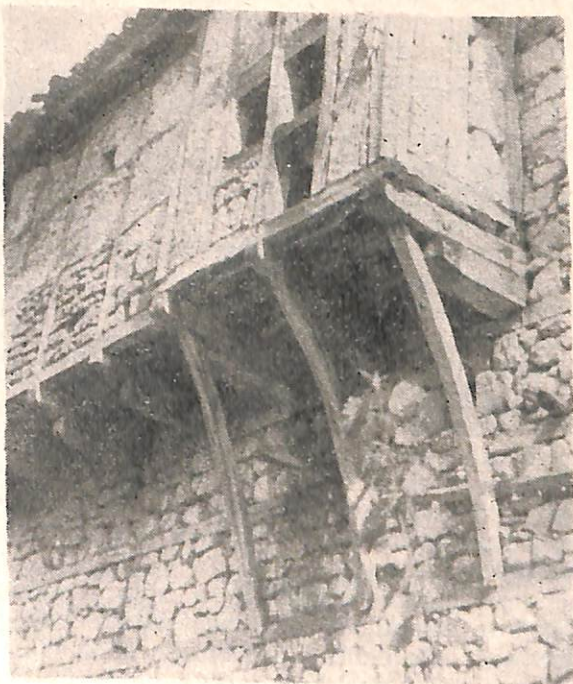


Foto. 7

kut në verë. Miku, së bashku me burrat e shtëpisë aty hante ushqimin, i cili servirej në sofër. Vendi i fjetjes për mikun ishte gjithmonë qoshja e majtë e oxhakut, pasi në të djathtë, flinte vetë i zoti i shtëpisë. Teshat për fjetjen e mikut mbaheshin në këtë ambient të vendosura mbi një arkë ose podium druri. Oda e miqve ka pasur ambient sanitar të vetin. Si rregull në hyrje të këtij ambienti ose në sheshpushimin e shkallëve të jashtme lihej një avdeshane, një lloj lavamani prej druri për larjen e duarve dhe të fytyrës.

Në rastet kur nuk vinin miq në këtë ambient kalonte kohën e lirë e flinte më i moshuari dhe meshkujt beqarë të familjes.

Rregullin e përgjithshëm në odën e miqve e vendoste, si në të gjitha ambientet e banesës, gruaaja, e cila kujdesej në veçanti për këtë ambient për ta pasur atë gjithmonë në gatishmëri për pritje në çdo kohë.

Disa karakteristika të tjera të këtij ambienti janë: *Së pari*, sipërfaqja e brendshme e muraturës nuk është e suvatuar, ndonëse fugat i ka të punuara relativisht më me kujdes. Kjo i jep ambientit njëfarë ashpërsie e ftohtësie. *Së dyti*, është pa tavan. Ky fakt, veç të tjerash, e rrit mungesën e dozës së intimitetit të nevojshëm për një ndenjje komode. *Së treti*, drita natyrale që hyn në ambient është e pamjaf-tueshme në raport me përmasat e volumin që ka ambienti dhe qëllimin për të cilin shërben.

Vumë në dukje që ky është ambienti më paraqitës në këtë banesë. Kuptohet se jo në të gjithë shembujt mund të flitet për arritje të njëjtë. Fakt është që në tërësi banesa e kësaj zone ka një natyrë përgjithësisht të përmbajtur ndaj kërkesave estetike si në formulimin e brendshëm, ashtu dhe në atë të jashtëm. Çdo gjë e karakterizon fryma e një utilitarizmi të rreptë dhe ndjenja e përmbajtur e racionalitetit. Mandej të mos harrojmë shtresëzimin klasor të shoqërisë. Kjo e fundit tregon se s'mund të flitet për nivelim e arritje të njëjta nga të gjitha shtresat.

Të dy ambientet që analizuam kanë qenë ata që plotësonin nevojat themelore të jetesës së përditshme. Duke pasur parasysh funksionet që kryejnë në raport me numrin e tyre të vogël, kuptohet përse këto ambiente kanë qenë me përmasa relativisht të mëdha. Funksionet e shumta kërkonin njëfarë organizimi të brendshëm të këtyre ambienteve. Numri i orendive të lëvizshme nuk është i madh. Kjo duhet parë edhe si shprehje e një koncepti racionaliteti në shfrytëzimin e sipërfaqes së banimit, në kuptimin që funksionet në procesin e plotësimit të tyre të mos pengohen nga njëri-tjetri. Por edhe nga kjo pikëpamje, pra nga shkalla e përpunimit dhe e pajisjes të ambienteve kryesore të banesës dhe e koncepteve udhëheqëse për këto fenomene, diktonte niveli i zhvillimit ekonomik-shoqëror e kulturor. Prandaj mund të themi se ashtu si banesa në tërësi, edhe këto ambiente janë pasqyrë e kohës së vet, janë pasqyrë jo vetëm e gjendjes ekonomike, por edhe e asaj shoqërore e kulturore.

Formulimi i jashtëm i kësaj banese karakterizohet nga volumi i mbyllur, brenda të cilit përfshihen ambientet kryesore për jetesë. Ashpërsia e lokanizmi i muraturës së gurit thyhet nga brezat e drurit dhe nga volumi i qoshkut, i dalë në formë konsoli. Çatia me strehën e saj të dalë ndihmon së bashku me qoshkun për thyerjen e volumit prizma-

tik të banesës, duke i dhënë njëfarë dinamizmi me kontrastin e dritëhijeve që krijohen.

Dihet se ky karakter i mbyllur dhe sidomos ngritja në lartësi e banesës duke i futur ambientet një mbi një nën një çati të vetme shpreh në vetvete edhe idenë e mbrojtjes.

Problemit të forcimit të karakterit mbrojtës në ndërtimet e banimit të Çermenikës, i është dalë përpara në forma të ndryshme. Gjatë gjurmimeve kemi konstatuar se rruga e mësipërme është njëra prej tyre. Në banesa të vjetra, që nuk shkojnë më shumë se dy kate dhe që karakterizohen nga ambiente me përmasa relativisht të mëdha e një shtrirje më shumë horizontale e banesës, vërehet ngritja e «kullëzave» në një qoshe të banesës. Këtë e tregon një banesë e gjetur në Kostenjë të Çermenikës (foto 8). «Kullëza» ngrihet në lartësinë e dy kateve, duke shfrytëzuar pjerrësinë e terrenit. Ambienti i sipërm i saj i ka muret perimetrale të mbushura me frëngji në pozicione të ndryshme e me lartësi të manovrushme në qëndrime të ndryshme në dysheme. Ky ambient ka përmasa të vogla dhe mund të shfrytëzohet për banim vetëm në raste të rralla²⁸.

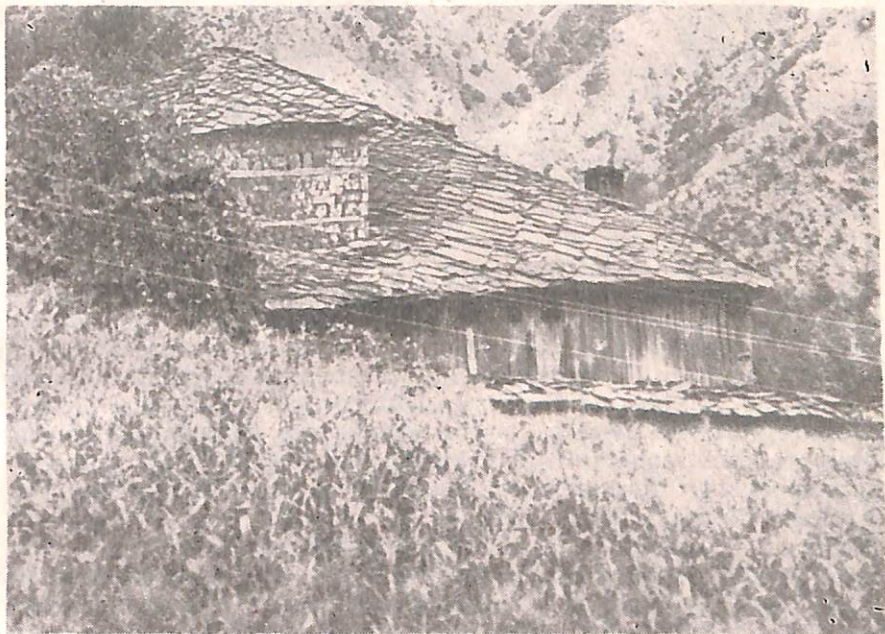


Foto. 8

Përveç dy rrugëve të mësipërme, një rrugë tjetër ka qenë ndërtimi i banesave të pajisura vetëm me çikma e me frëngji (foto 9). Veçse këto të fundit nuk arritën as në teknikën e ndërtimit dhe as në formulimin tërësor atë përkryerje si në krahinën e Matit. Të gjitha këto rrugë

28) Në favor të një shfrytëzimi të tillë flet edhe prania e oxhakut me dollapët e kafes anash dhe e një vatre me përmasa të vogla.

tregojnë se edhe në këtë zonë pasiguria diktonte si fenomen shoqëror kërkesat e veta dhe banesa me gjuhën e saj është përpjekur t'i materializojë.

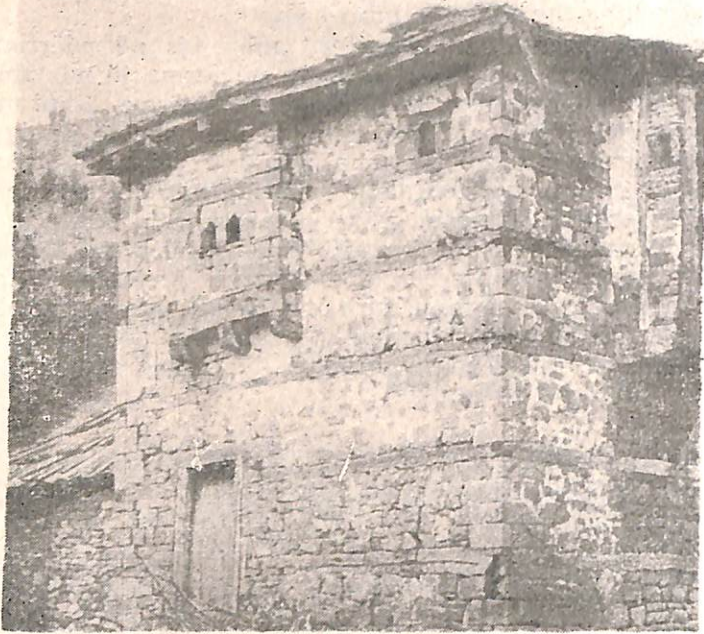


Foto. 9

Tipi në shqyrtim nuk i ka përkatur një shtrese të vetme shoqërore. Edhe pse është një zonë relativisht e vogël, materiali faktik flet për ekzistencën e diferencimeve ekonomike e shoqërore të shtresave të ndryshme të fshatarësisë. Këto diferencime në mënyrë të veçantë lexohen në ndryshimet që vërehen në trajtimin arkitektonik e pajisjen e brendshme të ambienteve. Duke qenë po ai tip në planin e kompozimit planimetriko-volumor, konstatohet se në mënyrën e të jetuarit shtresat e ndryshme, pavarësisht diferencimeve ekonomike, i karakterizonte po e njëjta forcë zakoni në vijat themelore.

Banesa me «qoshk» nuk është një fenomen i izoluar i përhapur vetëm në zonën që shqyrtuam. Një përhapje të gjerë ajo ka pasur në disa zona të Shqipërisë së Veriut, në pellgun që përfshihet ndërmjet katër grykave të mëdha²⁹, ndërsa konstatohet se është ndërtuar edhe në Malësinë e Tiranës, por me një përdorim të kufizuar³⁰. Duke bërë krahasimet me shembujt e përhapur në këto zona, rezulton se në kompozimin planimetriko-volumor dhe në emërtimin e zgjidhjen e ambienteve me funksion të njëjtë, kemi ngjashmëri të dukshme. Pra, nuk mund të flitet për asnjë veçori dalluese themelore. Ndërsa si dallime jothelbësore

29) P. Thomo, art. cit.

30) A. Muka, *Banesa fshatare në Malësinë e Tiranës gjatë shek. XIX dhe fillimit të shek. XX*, në «Etnografia shqiptare» IX, Tiranë 1978, f. 267-268.

mund të konsiderohen: *Së pari*, qoshku në fshatrat që shqyrtoam është vetëm element i odës së miqve, qoftë në banesat me tri kate, ashtu edhe në ato me dy kate: *Së dyti*, oda e miqve në këto fshatra nuk ka asnjëherë më shumë se një qoshk, fenomen që ka ndodhur në zonën e Shqipërisë së Veriut. *Së treti*, banesa me qoshk në zonën midis katër grykave të mëdha përdorej edhe si ndërtime të dytë në oborr, në funksionin e odës së miqve. Ky fenomen nuk ka ndodhur në fshatrat e Librazhdit. *Së katërti*, zgjidhjet kompozicionale me bashkangjitje njësisish të njëjta, që vërehen sidomos në zonën e Milotit³¹, nuk i takojmë asnjëherë në fshatrat që shqyrtoam në këtë artikull.

Kemi vënë në dukje se në Çermenikë tipi mbizotërues ka qenë *banesa me telize*. Më poshtë le të shikojmë se ku qëndrojnë veçoritë midis kësaj banese dhe *banesës me qoshk*, si dhe çfarë i bashkon ato. Është vënë në dukje³² se banesa me telize është ndërtuar me dy ose me tri kate. Ajo karakterizohet nga ndarja e qartë funksionale e kateve. Në zhvillimin kompozicional karakterizohet nga dy variante themelore. Veçori dalluese në zhvillimin kompozicional paraqesin ato raste kur kemi bashkangjitje njësisish të njëjta, që të lënë përshtypjen e një zhvillimi të moduluar. Edhe nga sa parashtruam shkurtazi, kuptohet se këta dy tipa kanë ngjashmëri në vijat themelore. Kjo ngjashmëri shtrihet deri në materialet e teknikën e ndërtimit, apo në gjuhën e njëjtë të përpunimit të elementeve të ndryshme funksionale e arkitektonike. Dhe një gjë e tillë është e kuptueshme. Kemi të bëjmë me ndërtime banimi të një zone me tradita e zakone të njëjta e me zhvillim ekonomik-shoqëror pa diferencime të thella në masën e fshatarësisë. Për rrjedhim, ka ekzistuar i njëjti program në vijat themelore. Këta faktorë përbëjnë bazën e emëruesit të përbashkët të këtyre ndërtimeve. Për sa u përket diferencimeve midis tyre, duke marrë dy shembuj (nga një për secilin variant brenda secilit tip) vërehet sa më poshtë: *Së pari*, banesa me qoshk karakterizohet nga prania e një qoshku të veçuar në formulimin e jashtëm, ndërsa banesa me telize karakterizohet nga shtjellimi i një galerie të mbyllur prej druri (foto 10), që shpesh përfshin të katër faqet e mureve, deri edhe kafazin e shkallëve (foto 11). Me telizin në aspektin funksional zgjidhen probleme të tilla si: nevojat për ambiente ndihmëse (depozite), për ambiente shërbimi (nyjat sanitare) dhe problemet e ndërlidhjes së ambienteve të banimit. Njëkohësisht me të arrihet një zgjidhje më kompakte, një diferencim volumesh të mbyllura me karakter më masiv e më organik. Të gjitha këto tregojnë se prania e telizit apo e qoshkut nuk mund të shihet thjesht si një diferencim në formulimin e jashtëm, ndonëse në shikimin e parë atje duket e lexueshme. *Së dyti*, banesa me telize ka si veçori tjetër dalluese praninë e *qepenit*, një qoshk i hapur nga brenda, por i mbyllur nga jashtë banesës me telize, arrin deri në gjysmën e mureve perimetrale të katit³³, ndërsa *qoshku* në banesën me qoshk, kap gjithmonë vetëm një pjesë relativisht të kufizuar të njërit mur perimetral. Nga këto dy

31) P. Thomo, art. cit.

32) A. Muka, *Arkitektura popullore e Shqipërisë së Mesme (banesa me telize) në Monumentet 11*, Tiranë 1976, f. 201-224.

33) *Po aty*, faqe 201 dhe tab. I.



Foto. 10

Foto. 11



zgjdhje, të krijohet përshypja se e para është një arritje më e avancuar dhe një lidhje më e mirë e ambientit me natyrën, duke i dhënë më shumë ajër e dritë. Nga sa parashtruar kuptohet se **qepenin** edhe **qoshkun** i bashkon në thelb i njëjti koncept ndërtimor e funksional, si dy elemente arkitektonike, që marrin pjesë aktive në formulimin e brendshëm të banesës. Por ata kanë edhe nuancat e individualitetin e tyre, si brenda secilit variant banese, ashtu edhe brenda tipave në tërësi. Mjafton të kujtojmë shembujt me bashkangjitje bërthamash të njëjta në banesën me telize, ku kemi një përsëritje ritmike të qepenit që nuk lexohet fare në formulimin e jashtëm, pasi i lidh në një të

tërë unike telizi³⁴. **Së treti** dihet se një funksion me rëndësi i telizit është edhe mbrojtja e mureve perimetrale në ato anë ku shiu përplasat me erë. Duke qenë po e njëjta teknikë ndërtimi e mureve edhe në banesat me qoshk, problemit të mësipërm i është dalë përpara duke ndërtuar strehë më të gjera se të zakonshmet (*tab. X*). Në një banesë me telize konstatohet se për realizimin e telizit është e nevojshme një sasi e madhe lëndë druri, deri edhe e sharruar. Pamundësia praktike për ta siguruar atë në çdo kohë e nga çdo familje, ndoshta ka qenë një faktor që e ka shtyrë mjeshtrin ndërtues që të përshtasë skema të njohura e të pëlqyeshme për banorët, sipas mundësive e rrethanave. Me këtë kuptohet nga një anë trualli i favorshëm i përdorimit të dy tipave në Çermenikë dhe nga ana tjetër prania gjithnjë e forcës krijuese dhe adaptuese e mjeshtrit ndërtues sipas rrethanave, si shprehje e një përvoje të gjatë.

Si konkluzion për banesën me qoshk mund të themi se, ndonëse zona e përhapjes është e kufizuar, larmia e zgjidhjeve si shprehje zhvillimi ka qenë e pranishme. Përdorimi i të njëjtit tip nga shtresa të ndryshme shoqërore, tregon se ato shtresa në thelb i karakterizojnë të njëjtat tradita e zakone në preferencën për tipin e banesës. Njëkohësisht teknika e njëjtë e ndërtimit nga shembujt më të thjeshtë e deri tek ato më të zhvilluar, formulimi e konceptimi në tërësi me ndryshime jothelbësore, stabiliteti relativisht i dukshëm në skemën kompozicionale tregojnë: *Së pari*, se këto ndërtime janë realizime të një kohe relativisht të njëjtë ose të afërt. *Së dyti*, se zhvillimi kompozicional me stabilitetin e tij i ka kaluar provat dhe prandaj është bërë i preferueshëm. *Së treti*, është ky stabilitet në kompozim dhe në formulimet kryesore që e bashkon këtë tip me tipa të tjerë banesash³⁵. *Së fundi*, qëndrueshmëria relative që bie në sy brenda vetë tipit të banesës me qoshk, është shfaqje kuptimplote e asaj qëndrueshmërie që ka pasur në tërësi mënyra e të jetuarit. Kështu që zhvillimi ka ekzistuar. Ai ka qenë i ngadaltë, i kuptuar brenda kuadrin të një zhvillimi ekonomik e shoqëror të dhënë në të gjitha shfaqjet e tij.

2. Banesa me çardak

Shembujt të këtij tipi kemi gjetur kryesisht në Librazhd-Katund, në Letëm dhe në Kuturman. Mungesa e shembujve të shumtë dhe mosnjohja e gjerë në popull, të bëjnë të dyshosh se nuk ka qenë e preferuar në këtë zonë. Ndoshta e ka penguar përhapjen edhe klima dhe terreni i thyer. Në këto rrethana shembujt që do të sjellim, tregojnë se banesat me çardak ndonëse janë të vjetra si ndërtime, ka të ngjarë të jenë sjellë edhe nën ndikimin e mjeshtrit ndërtues. Sidoqoftë dhënia e materialit ka si synim kryesor të japë se çfarë e karakterizon këtë tip banese në këtë zonë dhe për t'u shërbyer njëkohësisht studi-

34) Për këtë shembujt më me interes i kemi takuar në banesën e Malësisë së Tiranës, *art. cit.*

35) Në mënyrë të veçantë, varianti me tri kate, me nga një ambient në çdo kat i kësaj banese, ka ngjashmëri të dukshme në kompozime me *Kullën e Matit*. Për sa më sipër shih edhe P. Thomo, *Banesa popullore e tipit kullë në Mat dhe Mirditë* në «Etnografia shqiptare» IV, Tiranë 1972, f. 202-241.

meve përgjithësuere lidhur me shkallën e shtrirjes e të dendësisë së përhapjes së këtij tipi brenda vendit tonë. Aq më tepër, kur dihet se kjo banesë ka pasur përhapje edhe në luginën e Shkumbinit³⁶. Nisur nga qëllimet e mësipërme më poshtë po analizojmë tre shembuj karakteristikë.

Në shembullin e parë (tab. XI) kemi një banesë me çardak në të gjithë ballin³⁷. Është dykatëshe me nga dy ambiente në çdo kat. Kati i sipërm ka shërbyer për banim, ndërsa përdhesi për strehimin e bagëtisë. Secili nga ambientet e banimit ka derën e tij të hyrjes. Ato paraprihen me nga një galeri prej druri. Ambientet e banimit komunikojnë me çardakun. Çardaku, në raport me të dy këto ambiente, ka një sipërfaqe sa 3/4 e sipërfaqes së tyre. Është i shtruar me dysheme dërrase dhe nuk ka tavan. Nga të dy ambientet e banimit, i majti ka qenë *odë miqsh*, ndërsa i djathti, shtëpi buke. Të dy marrin ndriçim natyral nëpërmjet baxhove të lëna në çati. Oxhaku i shtëpisë së bukës, sipas disa shenjave, ka qenë në mesin e dyshemesë, ndërsa më vonë është spostuar pranë një faqeje muri.

Banesa është vendosur paralel me vijat e terrenit. Muratura është realizuar me gurë e llaç balte dhe ndërpritet në lartësi të caktuara nga breza druri. Struktura mbajtëse e çatisë është realizuar me lëndë druri të rrumbullakët, ndërsa mbulimi është kryer me tjegulla të lugta. Ambientet e katit përdhes janë përdorur për strehimin e bagëtisë, ndërsa hajati para tyre si vend depozite. Duhet të jetë ndërtuar si banesë nga fundi i shekullit të kaluar. Vetëm në Librazhd-Katund mbahen mend tri banesa të tilla dy prej të cilave janë rrënuar me kohë. Në banesën që jepet në tab. XII çardaku nuk shtrihet në të gjithë ballin. Në botimet tona një variant i tillë është quajtur «*me një krah*». Edhe kjo banesë është dykatëshe, ku kati i sipërm ka shërbyer për banim, ndërsa përdhesi për strehimin e bagëtisë. Çardaku është i mbyllur me dërrasa, duke lënë për ndriçim disa hapësira me përmasa të vogla. Në murin përballë perdes me dërrasa ndodhet një oxhak dhe vatra me përmasa të vogla. Aty i zoti i shtëpisë u «piqte kafe miqve në periudhën e verës». Për sa u përket materialeve të ndërtimit, teknikës së ndërtimit e formulimit të ambienteve me destinacion të njëjtë, nuk vërehet ndonjë ndryshim thelbësor në krahasim me shembullin e parë. Dy ambientet e vogla, (majtas vrojtuesit) kanë shërbyer për fjetje, ndërsa ai ndërmjet tyre si shtëpi buke. Një pjesë e dyshemesë së këtij të fundit është bërë me dërrasa, ndërsa pjesa tjetër me dhë të ngjeshur. Sipas pohimeve pjesa me dërrasa përdorej si *qur bulmeti*. Me të komunikohesh nëpërmjet një kapaku dërrase. Një tip të tillë quri e kemi takuar në Malësinë e Tiranës³⁸, ndërsa në zonën që po shqyrtojmë nuk e kemi takuar herë tjetër. Ambienti përballë hyrjes nga jashtë ka qenë oda e miqve. Mendohet se edhe kjo banesë është ndërtuar nga fundi i shekullit të kaluar.

Në tab. XIII kemi sjellë një banesë, në të cilën çardaku ndodhet në qendër. Nga sa shihet në skemat planimetrike të kësaj banese, ajo në

36) P. Thomo, *Arkitektura e banesave fshatare shqiptare (Tipa dhe përhapja e tyre)*, në «Studime historike», Nr. 3, Tiranë 1974, f. 123-154.

37) Më shumë në këtë zonë përdoret fjala *divanhane* në vend të fjalës *çardak*.

38) A. Muka, *art. cit.*

pjesën qendrore është dy kate, ndërsa në të dy krahët me tri kate. Lartësia e katit përdhes është më e madhe se e katit sipër dhe kjo ka ndihmuar që në të dy krahët, nën nivelin e katit të sipërm, të krijohen nga dy ambiente. Kjo ka bërë që në të dy krahët të kemi gjashtë ambiente të vogla, nga dy në çdo kat. Në katin e sipërm janë shfrytëzuar për fjetje dhe në katin përdhes si *burgje* për bagëtinë apo vende depozite. Dy ambientet e katit ndërmjetës ka të ngjarë të jenë përdorur edhe për fjetje. Pamundësia ekonomike për ta shtuar banesën ka çuar në një zgjidhje të tillë. Veçse fakti që hyrja për në to realizohet me shkallë portative nga sipër ose nga poshtë dhe sidomos prania e dritareve në formë frëngjie, na bën të dyshojmë që këto ambiente të jenë përdorur edhe për qëndrim të përkohshëm të meshkujve në raste rreziku a ndonjë hasmërie. Nuk kemi takuar tjetër zgjidhje të tillë në këtë zonë. Dy ambientet kryesore në katin e sipërm kanë qenë *oda e miqve* dhe *shtëpia e bukës*. Fillimisht oda e miqve (djathtas vrojtuesit) e ka pasur hyrjen në anën lindore. Vonë në të dy ambientet janë bërë modifikime. Secili nga këto ambiente ka pasur qoshk, i cili është mbyllur më vonë. Në çardak hyhej vetëm nëpërmjet odës së miqve. Ai ka pasur oxhakun e tij. Faqja e jashtme e çardakut ka qenë e mbyllur komplet me dërrasa, ndërsa vonë është modifikuar. Në rastin e parë, kur çardaku ishte i mbyllur, kishte dy rreshta dritarësh. Në rreshtin e poshtëm ato ishin me përmasa relativisht më të mëdha dhe mbylleshin me kapakë, ndërsa në rreshtin e sipërm kishte dy dritare me përmasa të vogla, që nuk mbylleshin asnjëherë. Dritare të këtij karakteri takohen shpesh në zonën e Çermenikës, si në banesën me telize ashtu dhe në atë me qoshk. Ato mund të kenë shërbyer edhe si pika vrojtimi, por pozicioni i tyre, përmasat, lënia vazhdimisht hapur, indirekt të kujtojnë që ambienti korrespondues duhet të ketë shërbyer për fjetje. Duke qenë të hapura, ato në afërsi të mëngjesit sinjalizonin ardhjen e agimit. Pra, loznin rolin e paralajmëruesit të ditës së re për fshatarin.

Këto ishin tre shembujt më karakteristikë të tipit të banesës në shqyrtim.

Ato i bashkojnë midis tyre, përveç teknikës së ndërtimit, elementeve të njëjta arkitektonike e funksionale edhe ideja e njëjtë në vijat themelore e zgjidhjes kompozicionale. Dihet se banesa me çardak e hajat në vendin tonë ka pasur përhapje të gjerë, sidomos në zonat e ulëta fshatare dhe qendrat qytetare të Shqipërisë së Mesme, e konkretisht edhe në luginën e Shkumbinit. E theksuam faktin e fundit, pasi fshatrat në shqyrtim shtrihen në krahun e djathtë të rrjedhjes së mesme të këtij lumi.

3. «Shpia me telize» e Qarrishtës

Qarrishta është një fshat kufitar, në ekstremin Verilindor të Librazhdit. Është i vendosur kryesisht në rrëzën e shpatit të *Krastës së Larë*, siç i thonë vendasit. Përfund fshatit kalon një përrua malor, i njohur me emrin «Zalli i Qarrishtës». Në të majtë të rrjedhës së përroit ndodhen Malet e Kuqe, me gjelbërim të plotë e të përhershëm. Në të djathtë të rrjedhjes së përroit është vendosur pjesa më e madhe e

fshatit. Tradita thekson se Qarrishta është formuar vonë si vendbanim. Fillimisht përdorej si vend stanesh verore nga fshatrat Letëm e Koshorisht.

Tipi karakteristik i banesës që takojmë në këtë fshat ka një shkëputje, sidomos në kompozim, nga banesat e tjera të ndërtuara në të gjithë zonën e Çermenikës. Të moshuarit vënë në dukje se ndërtimet e vjetra në shumicën e tyre ose u dogjën gjatë luftërave, ose u rrënuan. Prej tyre ka ngelur vetëm një banesë me qoshk (tab. VI), të cilën e analizuam. Për të, thuhet se është ndërtuar «qysh në kohën e Turqisë». Ndërsa pjesa dërrmuese e ndërtimeve që takojmë sot në këtë fshat janë të vona. Pohohet se një pjesë e këtyre ndërtimeve janë ngritur mbi troje të vjetra banimi, dhe në pikëpamje të kompozimit planimetriko-volumor ruajnë tiparet e banesave të vjetra. Ky fenomen të tërheq vëmendjen si një praktikë gjerësisht e njohur në ndërtimet popullore. Nga ndërtimet e paraqirimit të këtij fshati, përveç banesës së dhënë në tab. VI, kemi sjellë edhe dy shembuj të tjerë (tab. XIV dhe tab. XVI). Ndërsa në tab. XV kemi riprodhuar planimetritë e kateve të banuara të tri banesave të ndërtuara pak kohë pas Çlirimit.

Shembulli i sjellë në tab. XIV, fillimisht ka qenë përdorur si kasolle³⁹, ndërsa më vonë, me modifikime, është përshtatur si banesë. Ndërtimi është dykatësh. Kati i sipërm përdorej për banim, ndërsa përdheshi për strehimin e bagëtisë. Jashtë mureve perimetrale ka dalë një galeri prej druri me gjerësi 2m. Struktura mbajtëse e kësaj galerie mbështetet nga një anë mbi shtylla druri që ngulen në tokë, ndërsa nga ana tjetër në muraturën e gurit. Prania e shtyllave të drurit që shkojnë nga niveli i tokës e deri në nivelin e brezit të poshtëm të çatisë, ka lehtësuar veshjen e jashtme të kësaj galerie në të dy katet. Mbyllja në katin e sipërm është bërë me gardh, ndërsa në katin e poshtëm është bërë me dërrasa të ngushta sëpate. Kjo galeri, që nga forma e struktura më shumë të kujton një çardak të mbyllur, njihet nga vendasit me emrin «teliz». Vëmë në dukje se edhe për banesën që e ka këtë element, vendasit thonë: «e kam shpi me telize».

Theksuam që ndërtimi i mësipërm fillimisht ka qenë përdorur si kasolle bari. Më vonë i janë bërë në katin e sipërm dy ndarje të brendshme, duke krijuar një korridor në mes dhe dy ambiente banimi anash. Secili nga ambientet ka hyrje të pavarur nga jashtë, ndërsa korridori ndihmon komunikimin ndërmjet tyre. Ambientet për banim kanë qenë shtëpia e bukës dhe oda e miqve.

Interesi i analizës kompozicionale të këtij shembulli qëndron në faktin se pikërisht këtë skemë e takojmë në banesa të tjera të ndërtuara edhe më vonë se ajo. Kjo duket e qartë në shembujt e sjellë në tab. XV; 1,2,3, ku kemi riprodhuar katin e sipërm të tri banesave të ndryshme. Në shembullin nr. 1 (tab. XV), «telizi» në krahun verior, duke qenë thjesht element komunikimi e ndërldhjeje, është bërë më i ngushtë se ai jugori. Ky i fundit me gjerësinë e madhe që ka (mbi 2 m), ofron mundësi më të madhe shfrytëzimi për nevoja të ndryshme, përfshirë edhe ndenjjen në periudhën e ngrohtë të vitit. Në shembullin

39) Para se të përshtatej për banesë, në katin përdhesh strehohet bagëtia, ndërsa në katin e sipërm depozitohet bar.

nr. 2 (tab. XV) ambientet janë ndarë me një perde dërrase. «Telizi» edhe në këtë shembull është realizuar me po ato principe si në shembullin e tab. XIV. Ndërsa në shembullin nr. 3 (tab. XV) ambientet e banimit ndahen me mur masiv guri. Terreni ka favorizuar mbylljen me lehtësi të anës së ngushtë lindore të «telizit» me mur. Në atë kënd më vonë është krijuar një vend depozite.

Nga materiali që parashtruar shkurtimisht, kuptohet se në përgjithësi kemi të bëjmë me ndërtime solide dhe zgjidhje racionale. Banesa nuk i kalon të dy katet. Në formulimin e përgjithshëm të saj, përveç pranisë së telizit, karakterizohet nga një raport i ekuilibruar ndërmjet shtrirjes horizontale dhe ngritjes në lartësi. Banesa zakonisht është vendosur paralel me vijat e terrenit. Kjo ka çuar në mjaft raste në eliminimin e shkallëve të shumta. Nuk mungojnë edhe ndërtime të vendosura normal me vijat e terrenit që kanë çuar në realizime ndërtime mesh me gjysmëkat.

Në katin përdhes strehohej bagëtia, ndërsa kati i sipërm ka shërbyer për banim. Vetë struktura e banesës flet për familje me përbërje numerike të zakonshme. Në tab. XVI kemi sjellë një rast të rritjes së mëtejshme të kësaj banese. Shembulli i sjellë, ndonëse i transformuar me kohë, ruan në kompozimin planimetriko-volumor po atë princip të shembujve që pamë më lart. Kompleksi karakterizohet nga dy faza ndërtimi. Faza e parë përbën edhe bërthamën më të vjetër të banesës. Pasi është shtuar në një fazë të dytë blloku dykatësh në anën verilindore, është shtuar edhe «telizi», duke e rrethuar në tri anë banesën. Ky shembull tregon se në procesin e rritjes së kësaj banese, «telizi» ngelet përsëri element i domosdoshëm i saj. Ndonëse shërben për të ndërtuar në të ambiente ndihmëse e shërbimi, ky teliz asnjëherë nuk merret si bazë nisjeje për të krijuar ambiente të përhershme banimi. Kjo veçori ndoshta duhet të lidhet me klimën e ashpër malore e terrenin e thyer. Klima diktonte mure masive guri për ambientet e banimit. Gurin si material rrethanor tradita e njihte dhe e përdorte më natyrshëm. Përmasat e kufizuara të shtrirjes së banesës të diktuar edhe nga terreni, pamundësia për të krijuar oborr dhe rrjedhimisht edhe ndërtime ndihmëse në të, kanë bërë ndoshta që këto probleme të zgjidheshin me përdorimin e këtij telizi. Lidhur me klimën, duhet parë edhe domosdoshmëria funksionale e këtij elementi për ruajtjen e mureve nga lagështia. Njëkohësisht, me formulimin e tij, ai nuk pengon ndriçimin direkt të ambienteve nga jashtë. Duke dalë në një masë të madhe jashtë mureve perimetrale, struktura mbajtëse e tij është zgjidhur me shtylla druri.

I krahasuar me telizin e njohur të banesës së Çermenikës, kuptohet qartë që ai ndryshon në mënyrë thelbësore si për sa i përket konceptit konstruktiv ndërtimor, ashtu edhe mundësive shumë më të mëdha që të ofron telizi i Qarrishtës për shfrytëzim. Kështu, telizi në banesën e Çermenikës nuk del më shumë se rreth 1 m. nga plani vertikal i mureve, është i veshur plotësisht me dërrasa dhe shërben kryesisht si element komunikimi e ndërlidhjeje midis ambienteve. Ndërsa «telizi» i banesës së Qarrishtës përveç këtyre funksioneve që i kryen në mënyrë të padyshimtë, ai merr rëndësi të madhe shfrytëzimi edhe për qëllime të tjera ndihmëse si depozitim, përpunim produktesh apo dhe ndenjje të përkohshme. Për këtë flasin përmasat e tij dhe mënyra e komunikimi-

mit me ambientet e banimit, ku spikat përpjekja për të mos e copëzuar sipërfaqen e tij. Po kështu raporti i sipërfaqes së dobishme të këtij telizi me sipërfaqen e ambienteve të banimit në tërësi, lëviz në kufijtë nga 1:1,2 deri në 1:2 në favor të ambienteve të banimit. Mandej ky teliz mbyllet vetëm pjesërisht nga jashtë. Kjo gjë ndihmon që ambientet e banimit të marrin më shumë ndriçim direkt nga jashtë.

Nga sa parashtruam, kuptohet se «telizi» i Qarrishtës si element arkitektonik, ka individualitetin e tij të qartë si nga ana konstruktive, ashtu dhe nga ana funksionale dhe estetike. Prania e tij sikur e bën më transparente pamjen e jashtme të banesës, duke e thyer në mënyrë të dukshme volumin e saj të mbyllur. Po kështu edhe mundësia për shfrytëzim të hapësirave, si në katin përdhes ashtu edhe në katin e sipërm, të ndihmon që të mos e shikosh këtë banesë si një gjë të shkëputur në planin kombëtar. Pa vështirësi të shkon mendja se ajo ka diçka të përbashkët me banesën me hajat e çardak, të përhapur gjerësisht në zonat e ulëta të Shqipërisë së Mesme, në fshatra të luginës së Shkumbinit etj. Në gjurmimet që kemi bërë për banesën në zonat fshatare të Shqipërisë së Mesme malore, kemi konstatuar se struktura kompozicionale e kësaj banese ka diçka të përbashkët me banesën e përhapur në Strebleve të Peshkopisë. Veçse në shkallën e zhvillimit planimetrik e sidomos në një element të veçantë arkitektonik siç është *telizi*, secila banesë ka individualitetin e saj.

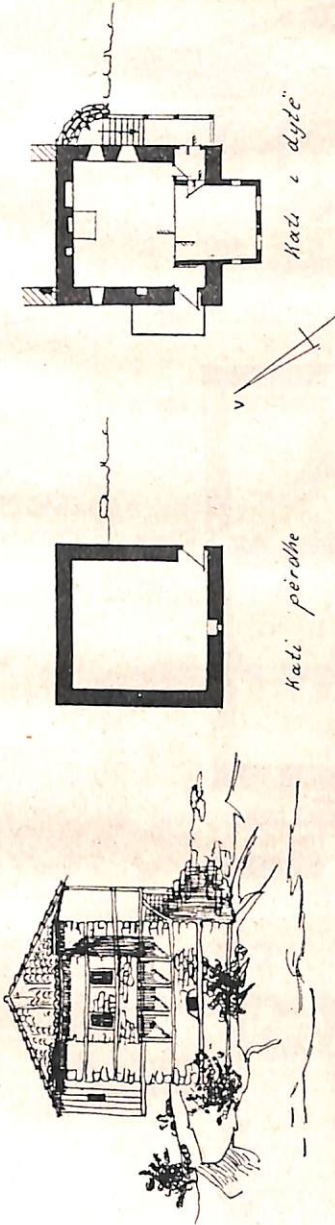
Përdorimi i këtij elementi edhe në ndërtime të tilla si kasollet e barit, na shtyn të supozojmë që familjarizimi me të nuk ka si të ndodhte brenda një kohe të shkurtër. Duke gjetur truall të favorshëm, ai është përdorur gjerësisht në banesën e këtij fshati.

U vu re që për emërtimin e banesës ne mbajtëm atë popullore, duke i shtuar cilësorin «e Qarrishtës». Emërtimin «banesë me telize», dihet që e ka një tip tjetër, i cili ka qenë mbizotërues në Çermenikë, Martanesh etj. Të nisur nga qëllimi për të mos sjellë anomali në klasifikimin tipologjik, mendojmë se emërtimi «banesa e Qarrishtes» sot për sot është më i qëndrueshmi, pa pretenduar që ky të jetë emërtimi i saj përfundimtar*.

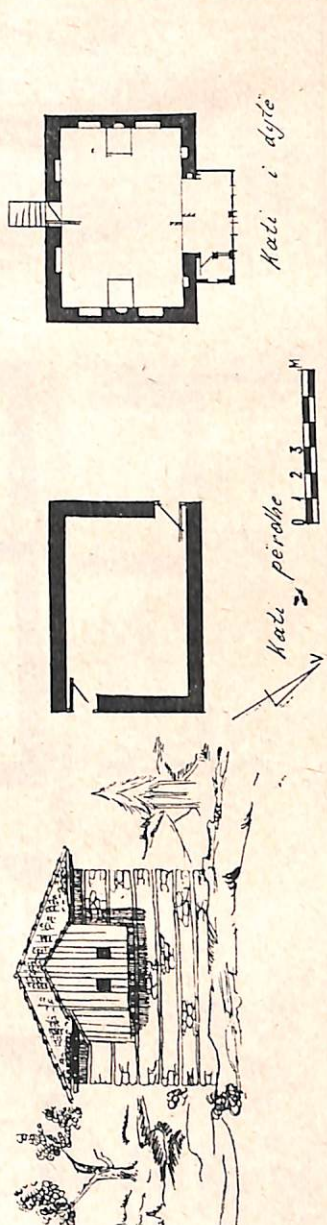
*) Skicat janë punuar nga Gj. Papavasili (student i degës së arkitekturës), nën drejtimin e autorit, ndërsa fotografitë janë të autorit.

Tab. I

1

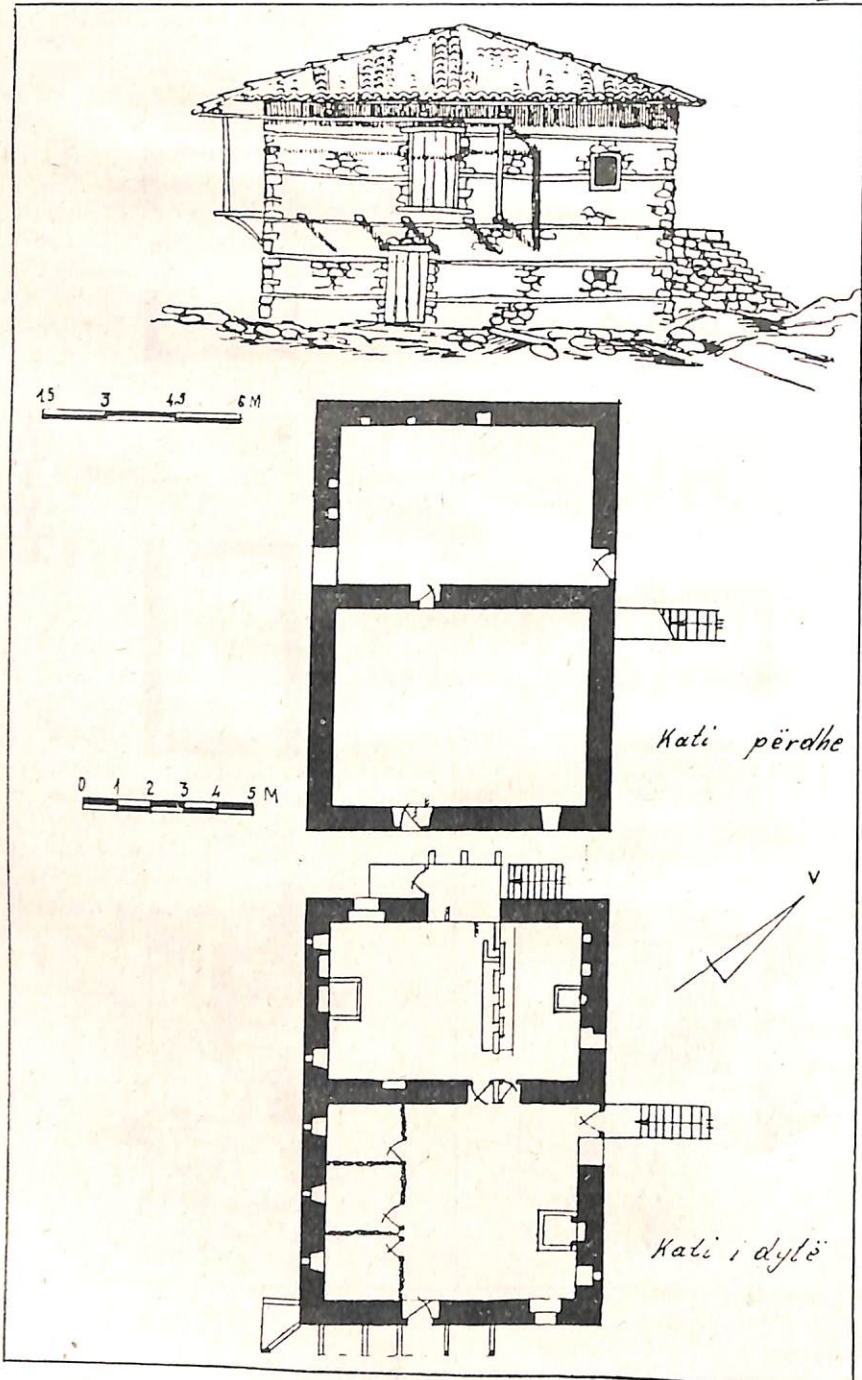


2



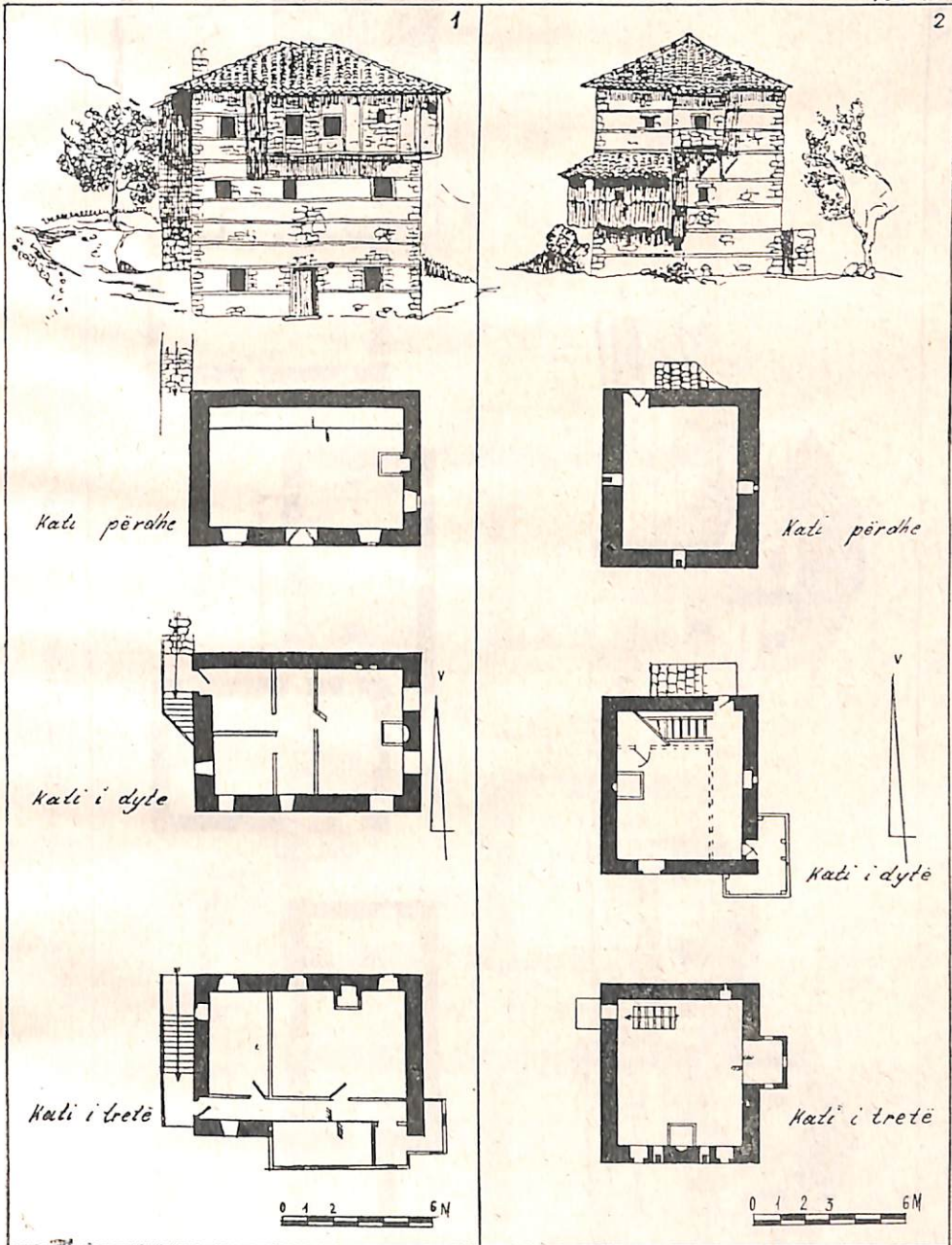
Tab. I (1, 2) — 1 — Banesë 2 kat me nga një ambient në çdo kat (Fshati Zgozhd).
 2. Banesë 2 kat me nga një ambient në çdo kat (Fshati Kutruman).

Tab. II

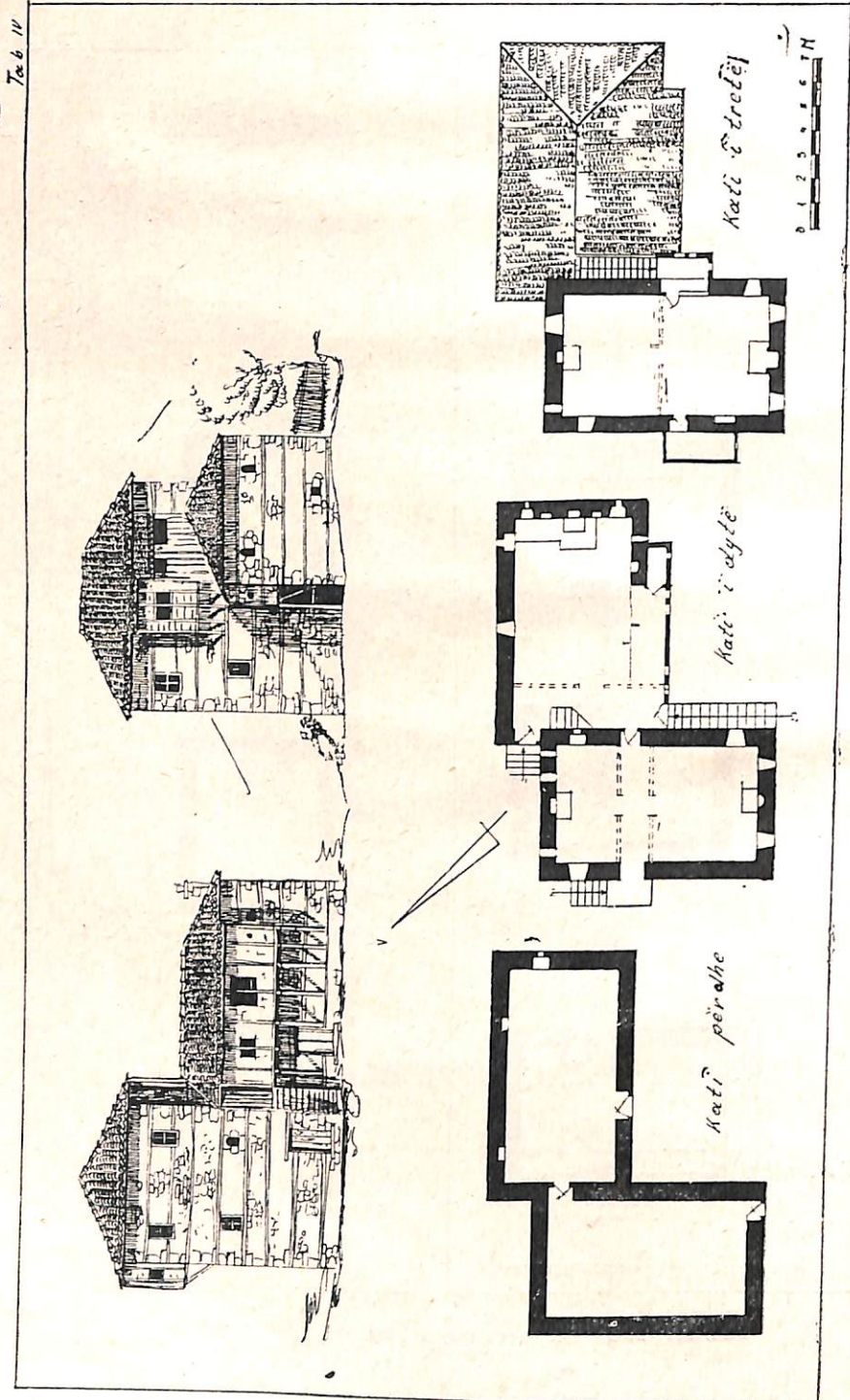


Tab. II — Banesë 2 kat me nga dy ambiente në çdo kat (Fshati Letëm).

Tab. III

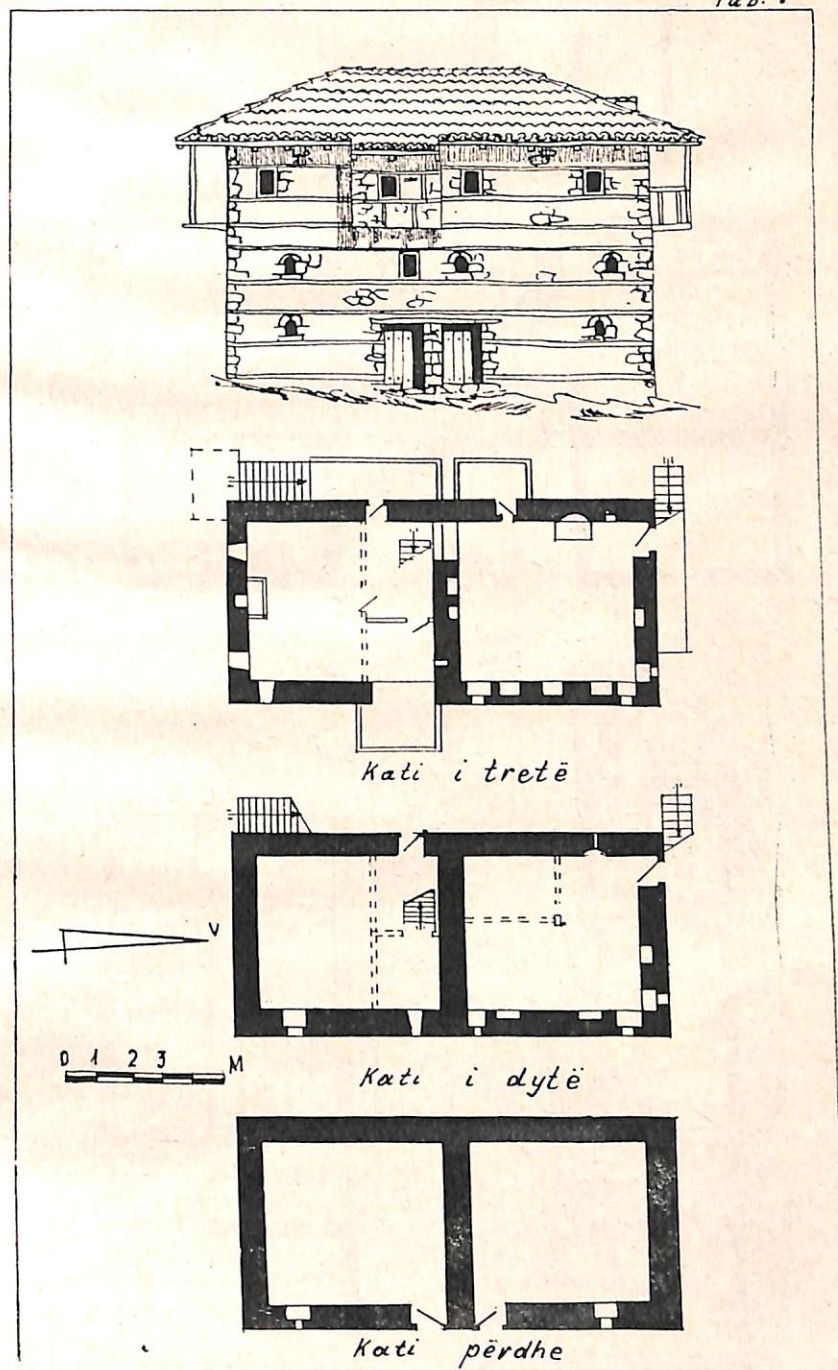


Tab. III; 1, 2 — Banesa me 3 kate në fshatin Zgozhd.

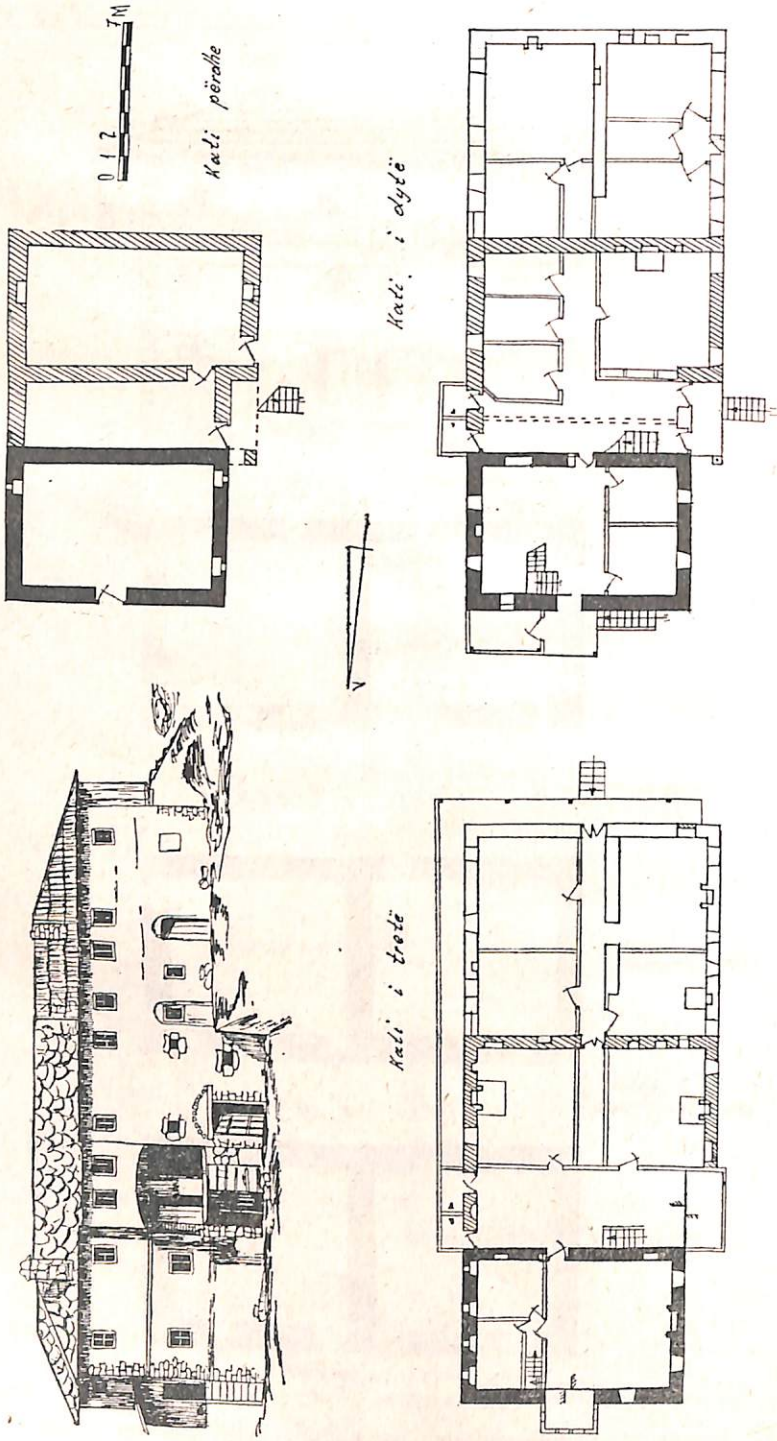


Tab. IV. — Banesë në Fshatin Letëm

Tab. V

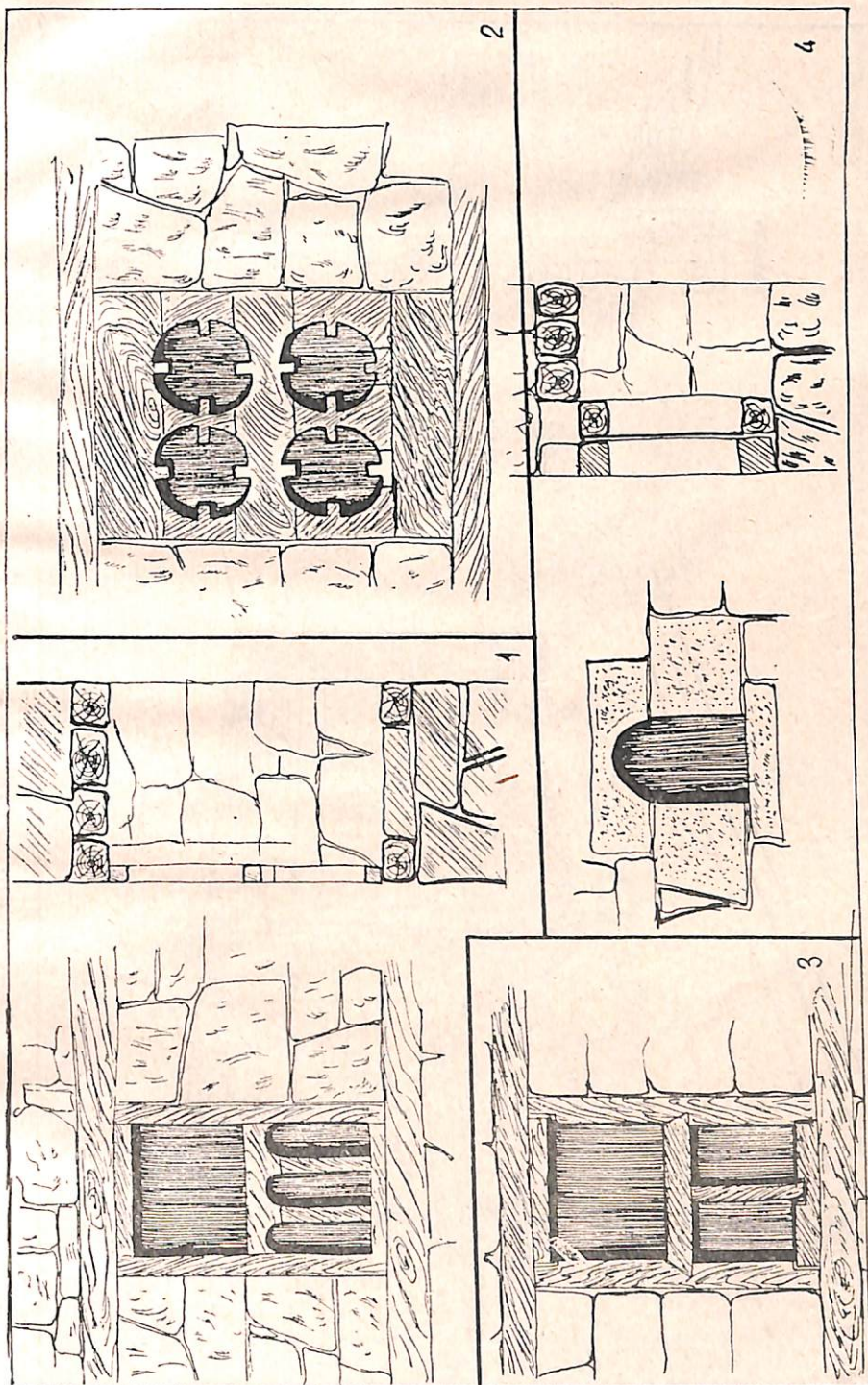


Tab. V. — Banesë me 3 kate me nga dy ambiente në çdo kat (Fshati Zgozhd).



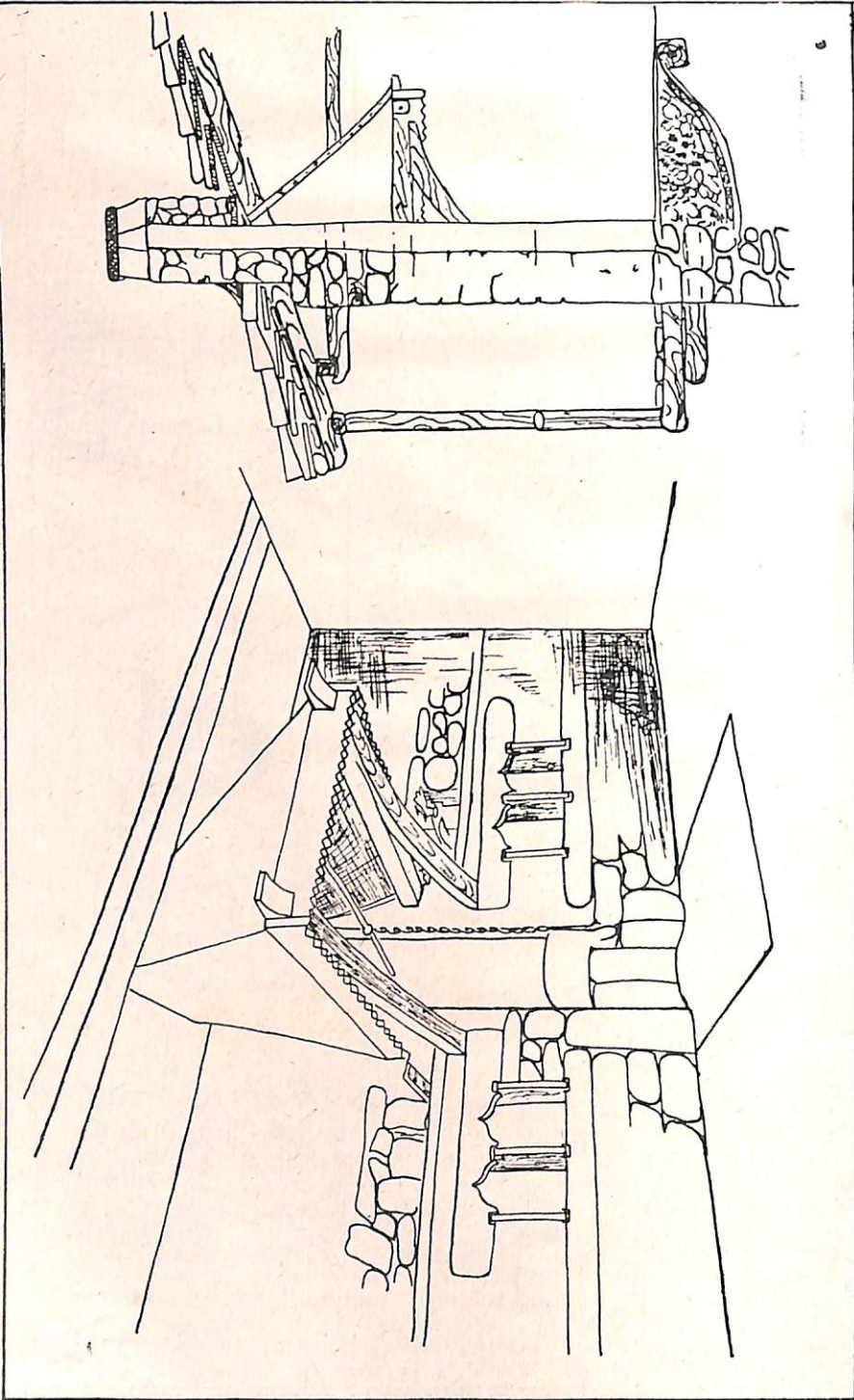
Tab. VI — Banesë në Fshatin Qorrishhtë.

Tab. VII

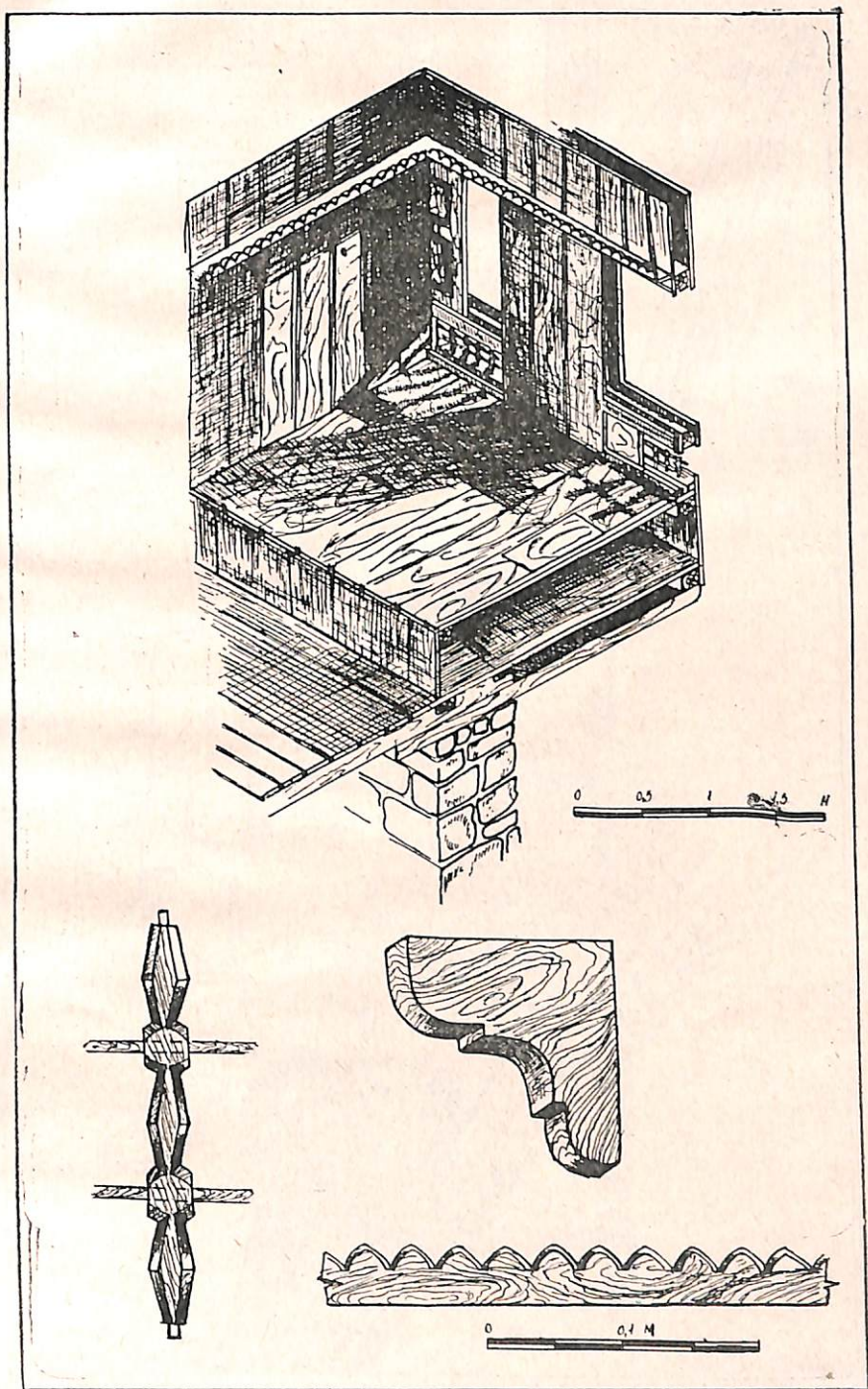


Tab. VII — Tipe dritarësh të përdorura në «Odën e miqve» dhe në «Shtëpinë e Zjarrit»

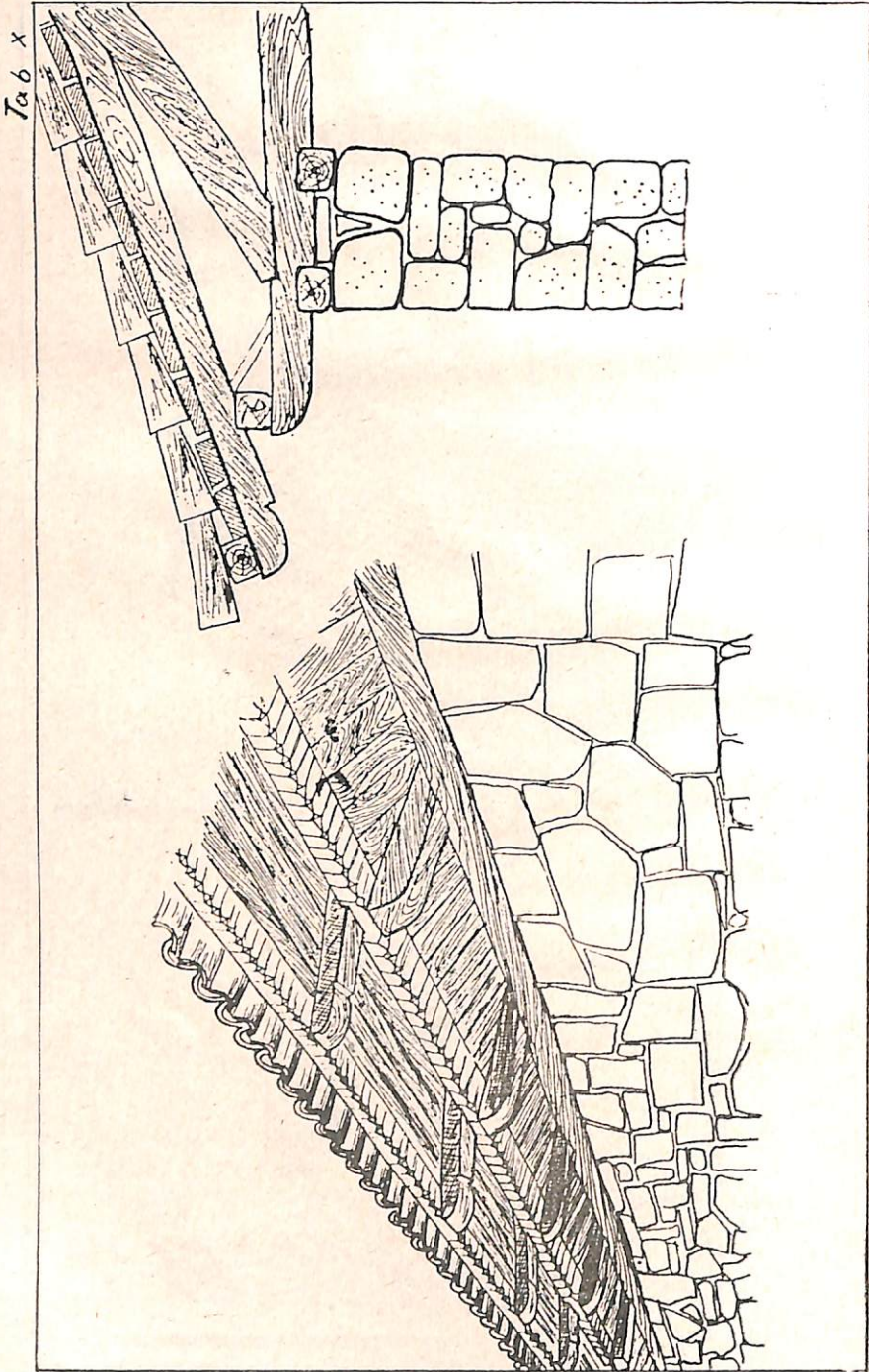
Tab. VIII



Tab. VIII — Oxhak karakteristik i odës së miqve.

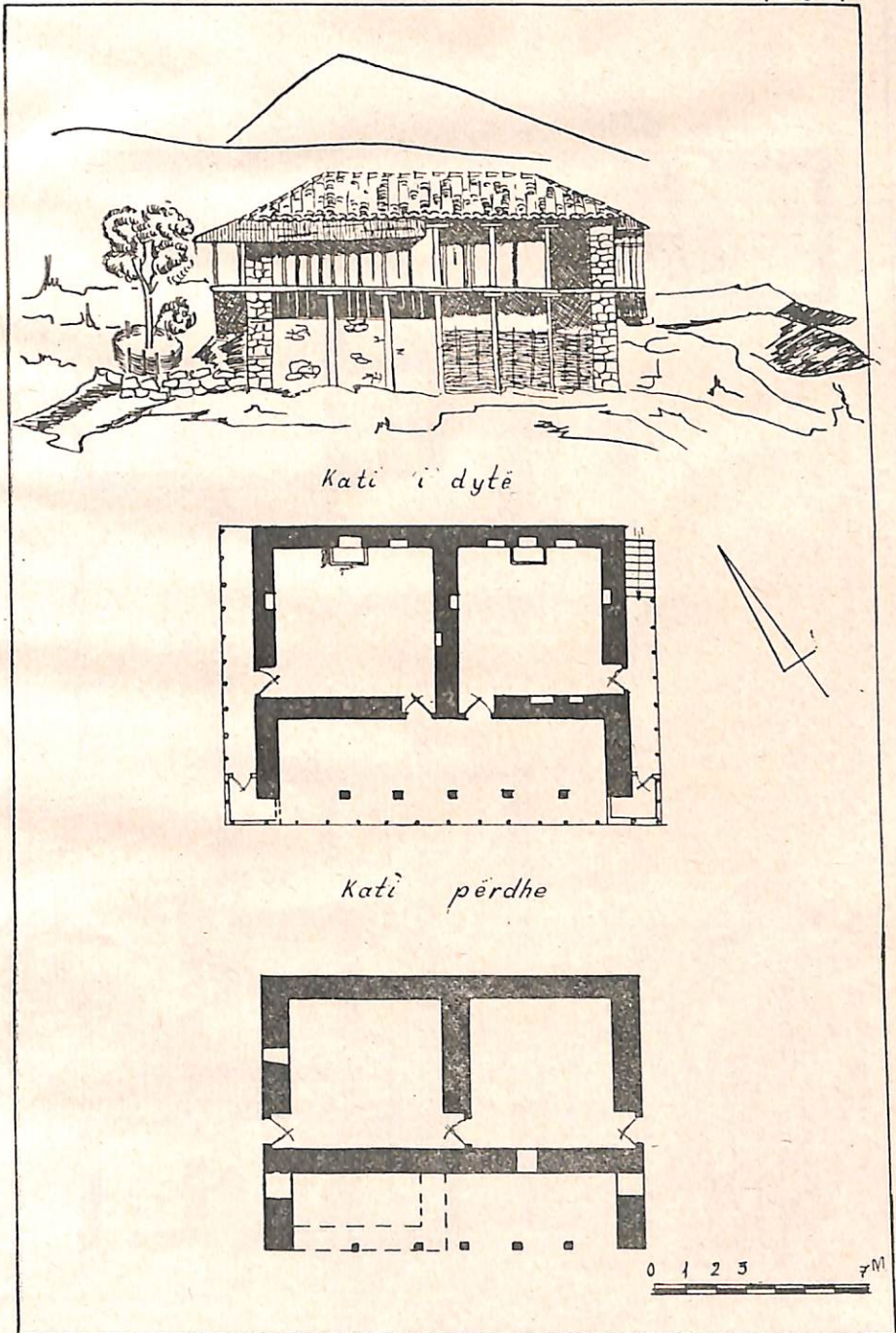


Tab. IX — Fragment «qoshku» (interier).



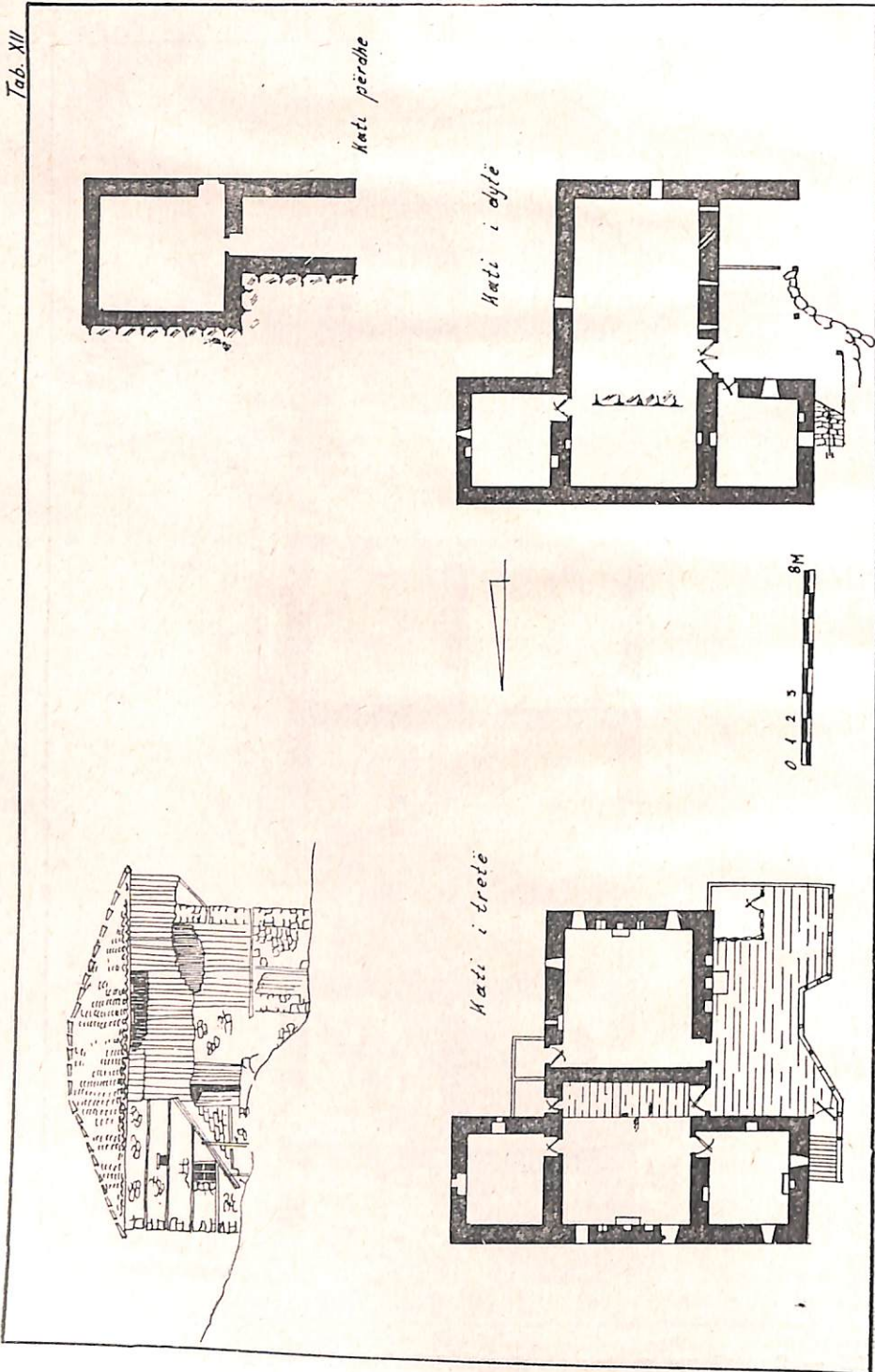
Tab. X — Sirehë banese me qoshk — Fragment.

Tab XI



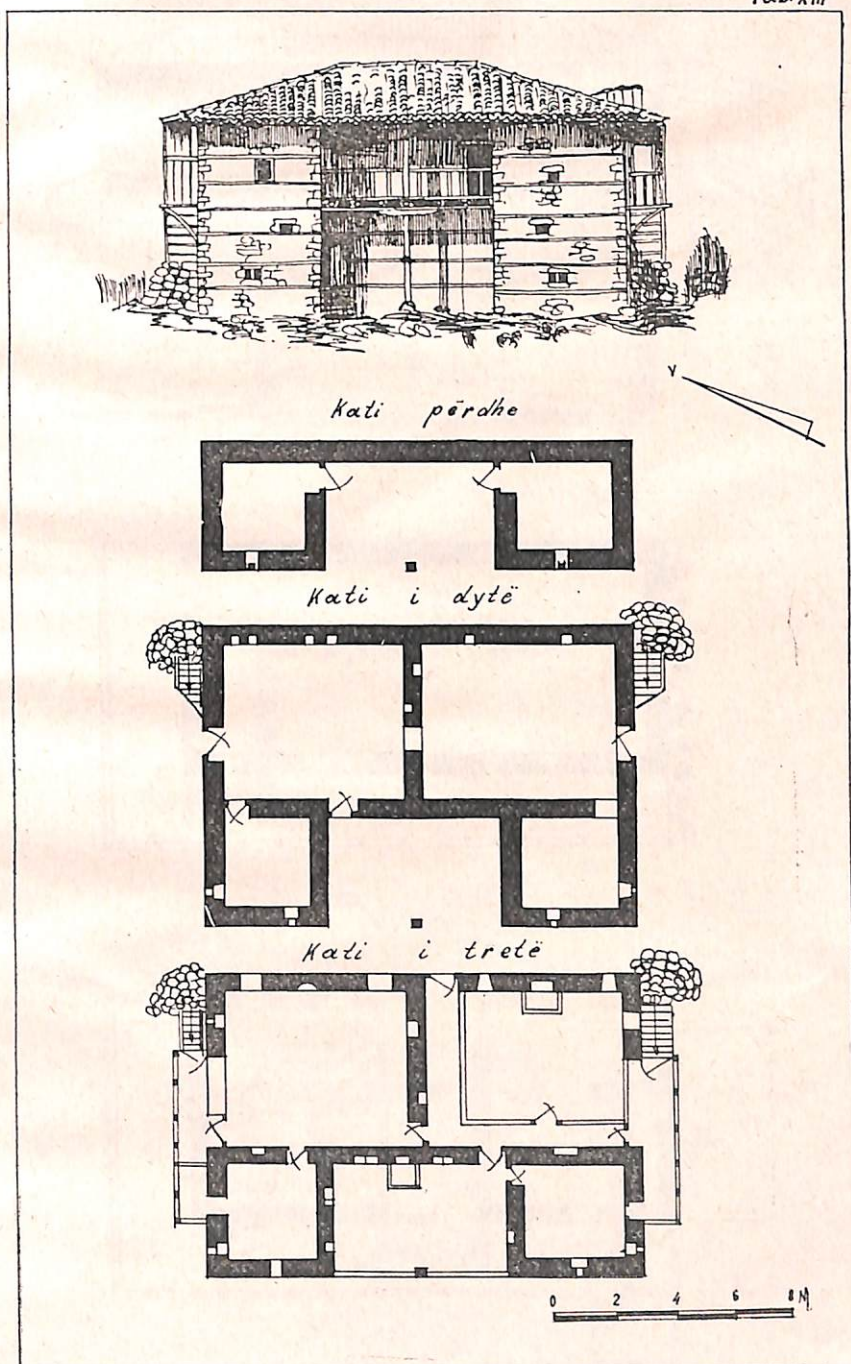
Tab. XI — Banesë me çardak në të gjithë ballin (Fshati Librazhd Katund)

Tab. XII

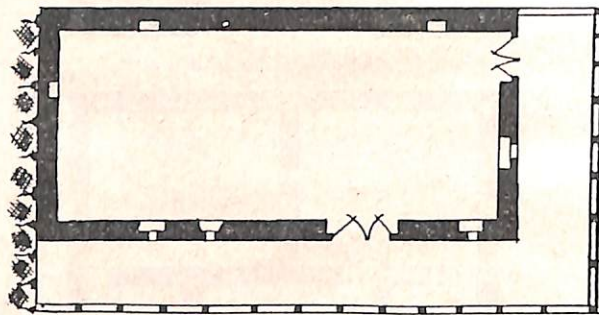
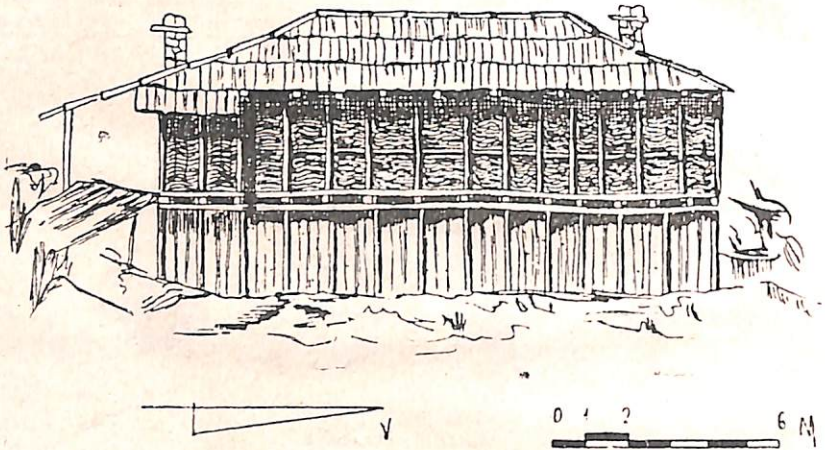


Tab. XII — Banesë me gardak (Fshati Letëm).

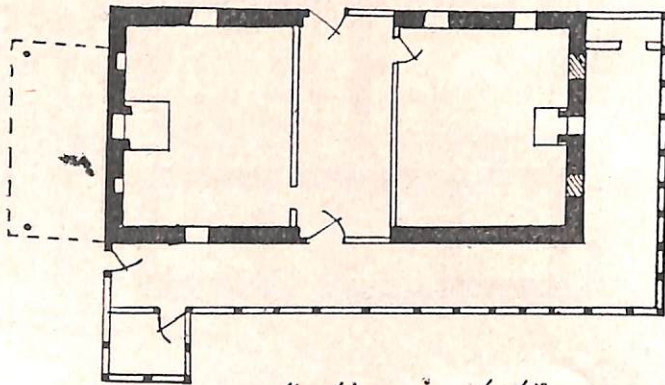
Tab. XIII



Tab. XIII – Banesë me çardak (Fshati Kutruman).



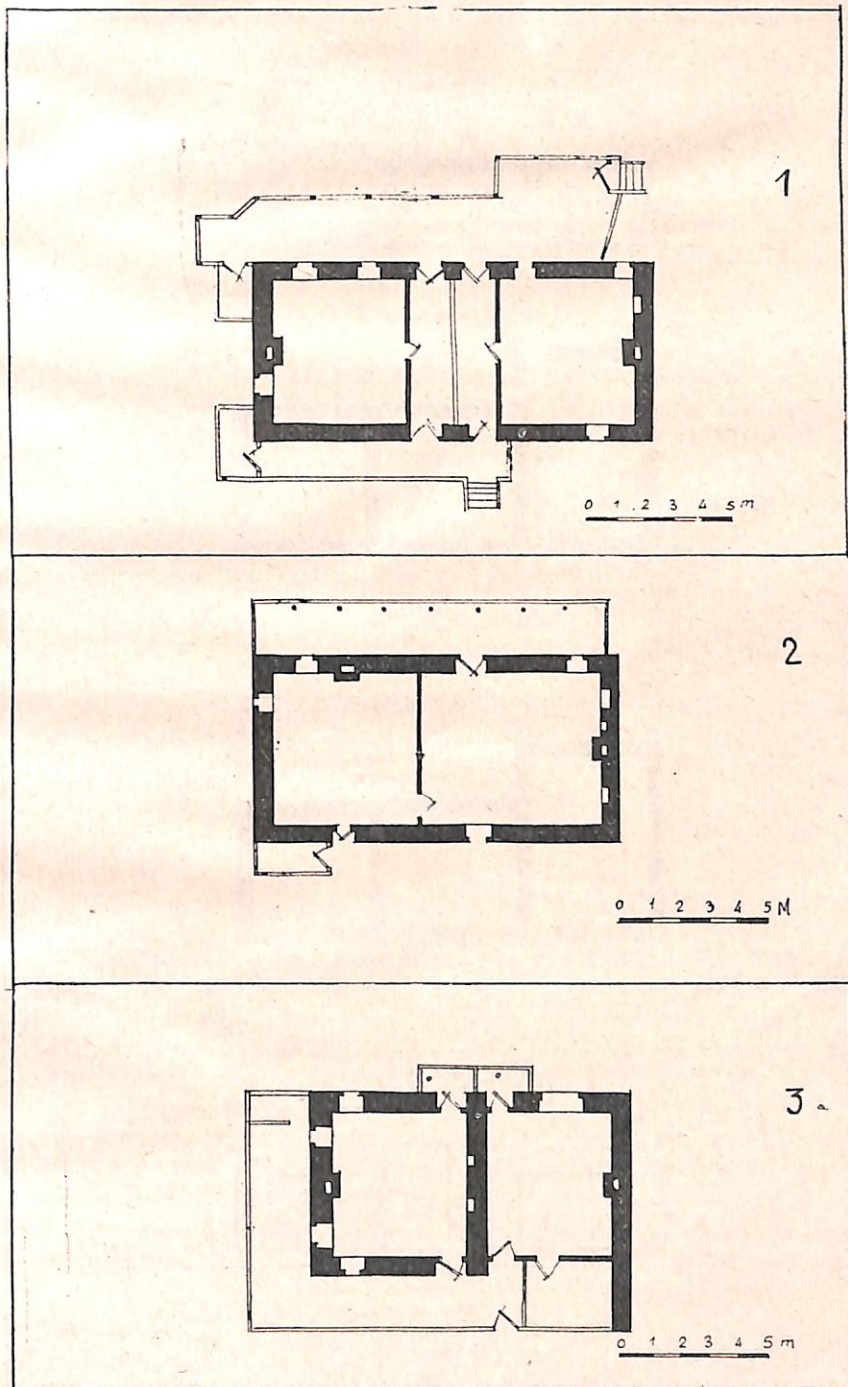
Kati përdohe



Kati i dytë

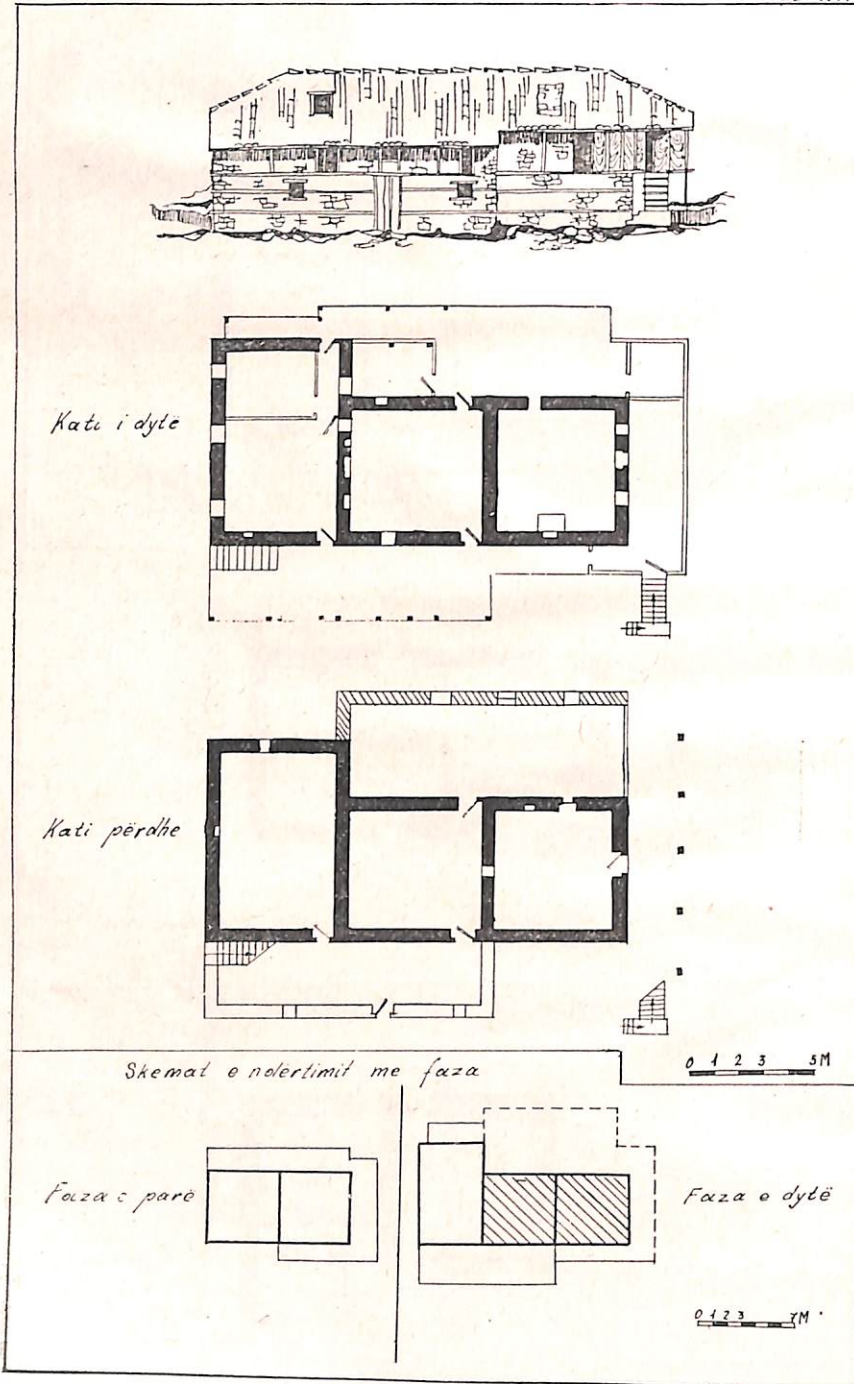
Tab. XIV. — Banesë në Qarrishtë.

Tab. XV



Tab. XV (1, 2, 3) Tre banesa në Qarrishë — Për secilën vetëm planimetria e katit të dytë.

Tab. XVI



Tab. XVI — Banesë në Qarrishtë.

Yllka SELIMI

ZEJA E PUNIMIT TË PIPAVE

Punimi i pipave ka qënë një nga mjeshtëritë e zhvilluara në vendin tonë. Ndonëse zanafilla e saj është e vonë (rreth fundit të shek. XVII), ajo mori një zhvillim të madh, veçanërisht në fundin e shek. XIX dhe në fillim të shek. XX.

Në këtë punim jemi munduar të japim një tablo të qartë të zhvillimit të kësaj zejeje në fillim të shekullit tonë.

Për hartimin e këtij punimi jemi bazuar kryesisht në të dhënat gojore të disa mjeshtëurve pipapunues, të cilët e kanë ushtruar zanatin në qytetin e Tiranës. Janë konsultuar, gjithashtu, objektet e fondeve etnografike, ku gjenden lloje të ndryshme pipash prej druri, prej argjendi, prej guri e prej balte.

Material me vlerë për këtë zeje, veçanërisht në drejtim të pasurimit të fondeve etnografike me vegla pune dhe objekte, ka dhënë shoku Hasan Qatipi.

*
* *
*

Nga të dhënat e literaturës rezulton se duhani filloi të përdorej në vendet e Evropës Perëndimore në gjysmën e dytë të shekullit XVI¹, kur u soll për herë të parë nga spanjollët dhe portugezët prej Amerikës së Jugut. Pirja e duhanit, nga Spanja e Portugalia, u përhap gradualisht në vendet e Evropës Perëndimore e pastaj në ato të Evropës Lindore, derisa në gjysmën e dytë të shekullit XVII filloi të përdorej edhe në Perandorinë Turke, duke përfshirë këtu edhe vendin tonë.

Lidhur ngushtë me përhapjen e duhanit u zhvillua edhe zeja e punimit të pipave. Sigurisht që zhvillimi i kësaj zeje mori hov vetëm atëherë kur pirja e duhanit u bë masive dhe nuk ishte më «një privilegj» i shtresave më të pasura të popullsisë.

Në fillim duhani është përdorur nga shtresat e larta të shoqërisë shqiptare, prej të cilave u përhap dhe në shtresat e tjera të popullsisë.

1) Duhani është rritur në fillim në vendet tropikale. Ai u soll nga Amerika. Në Evropë u fut së pari në Spanjë dhe Portugali në fillim të shek. XVI, në Francë më 1556, në Angli më 1616, në Itali më 1628, në Rusi më 1650, në Turqi nga fillimi shek. XVII. (Shih për këtë *La grande encyclopédie, Paris, 1839 vol. 30, f. 821.*)

Ai nuk pihej nga të gjithë; më shumë preferohej nga burrat, sidomos nga të moshuarit. Duhani, si dhe kafeja, zunë një vend të rëndësishëm, duke shprehur kështu mikpritjen e familjes shqiptare. Gjithashtu, kutia e duhanit dhe shkëmbimi i saj midis burrash u bë gjithnjë e më shumë i pranishëm në kuvende e besëlidhje dhe në aktivitete të tjera.

Duhani pihej nga burrat e shtresave të pasura me pipa druri të skalitura, si dhe me pipa argjendi me kokë qelibari. Ndërsa shtresat e gjera të popullsisë së qytetit dhe të fshatit kanë përdorur pipa të thjeshta, të bëra me material rrethor (drurë të ndryshëm që punoheshin lehtë). Fshatari, me briskun e tij të xhepit, në kohën e lirë, puncnte lloje të ndryshme pipash, prej dru shtogu dhe pishe (foto 1, 2, 3, 4). Gjithashtu, janë përdorur edhe çibukë të punuar prej guri të butë² dhe llulla prej balte.

Rritja dhe zhvillimi i qyteteve tona në shekullin XIX e depërtimi më në thellësi i marrëdhënieve kapitaliste, krahas të tjerash, çuan në rritjen e kërkesave për një jetë më luksoze nga shtresat e pasura e të mesme të popullsisë. Në këto kushte të reja prodhimi i pipave dhe llullave nga ekonomia fshatare nuk mund të kënaqte kërkesat estetike. Gjithnjë në rritje të kësaj popullsie ishte kërkesa e vazhdueshme e tregut për pipa e llulla që çoi jo vetëm në lindjen e kësaj zejeje të organizuar në disa prej qyteteve tona, por edhe në ngritjen e nivelit artistik të prodhimeve të saj.

Nga të dhënat e ndryshme na rezulton, se kjo zeje në fillim të shek. XX ishte e zhvilluar në disa qytete të vendit tonë si: në Tiranë, Elbasan, Shkodër, Lezhë, Gjakovë, Prishtinë, Vuçitern, Prizren e Gjilan. Por qendrat më të rëndësishme ishin Tirana dhe Elbasani. Për këtë dëshmojnë disa të dhëna si: 1. Numri i dyqaneve, i cili për Tiranën qe 20-25 dhe për Elbasanin 10-12³, ndërsa qendrat e tjera kishin një numër më të vogël⁴, 2. Tregjet e shumta në të cilat shiteshin prodhimet; 3. Cilësia më e mirë e pipave.

Siç e përmendëm edhe më lart, lulëzimin më të madh kjo zeje e arriti në fund të shek. XIX dhe në fillim të shekullit tonë.

Më vonë, si rezultat i përdorimit të letrave të cigareve⁵, i importimit të llullave të fabrikuara, i vendosjes së një vije kufiri shtetëror pas shpalljes së Pavarësisë së Shqipërisë, gjë që pakësoi shkëmbimin me vendet e huaja, zeja e punimit të pipave filloi të binte. Prandaj disa mjeshtër pipapunues, për të përballuar mjetet e jetesës, filluan ta linin zanatin dhe të merreshin me mjeshtëri të

2. Në panairin e Kabashit (Pukë), krahas mallrave të tjera, tregtoheshin dhe çibukë prej druri si dhe prej guri të butë me pipa druri. Shih: Xhemal Meçe, *Panairi i Kabashit*, «Etnografia Shqiptare», nr. IX (në botim).

3) Deri në Luftën Ballkanike, bile deri në Luftën e Parë Botërore, në rrugën e Maxharrit numëroheshin dhjetëra dyqane që punonin me çarqe primitive cigarishte e çibukë me ornamente të ndryshme. (Shih: Abedin Çausi, *Shënime etnografike-folklorike për Elbasanin*, Arkivi Etnografik, dok. nr. 67/30, f. 15.)

4) Në Gjakovë, Prishtinë, Prizren, Vuçitern e Gjilan numri i çibukpunuesve dhe i punishteve të çibukpunuesve nuk ka qenë i madh. Në këto qytete ka pasur e shumta tri punishte. (Shih: Kadri Halimi, *Zeja e çibukpunuesve në Kosovë e Metohi* (në «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», 1958, nr. 3, f. 131).

5) Rr. Zojzi, *Tirana në gojëdhënat dhe traditat etnografike* (AE, dok. nr. 300/30, f. 25.)

ndryshme. Ndërsa të tjerë, krahas pipave, filluan të punonin edhe objekte të tjera zbukurimi, si: pjata, kupacë, lugë, vazo lulesh e lodra për fënijë, të cilat kërkoheshin më shumë në treg. Megjithatë, të ardhurat nga kjo mjeshtëri ishin aq të vogla, saqë, sipas fjalëve të vetë mjeshtërve, kjo u bë «zanat i vogël», «zanat pa bereqet», «zanat me të cilin nuk mund të mbaje as pulat».

Pas Çlirimit, nën kujdesin e Partisë dhe të pushtetit popullor, trashëgimisë kulturore dhe artistike të popullit tonë iu kushtua një kujdes i veçantë. Në shumë qytete të vendit, u krijuan kooperativat e para të artizanatit, të cilat kishin edhe reparte të specializuara për punime artistike.

Në këtë kuadër më 1947 u ngrit në Tiranë një repart i vogël, për punimin e pipave. Dora-dorës ky repart u rrit; e që më 1956 bën pjesë në ndërmarrjen artistike «Migjeni», dhe është zgjeruar në 6 reparte të tjera, në të cilat, krahas pipave, sot punohen dhe objekte të tjera zbukurimi.

Në këto reparte filluan të punonin mjeshtër të vjetër të kësaj zejeje. Krahas tyre punonin edhe të reja dhe të rinj të cilët, duke përvetësuar mjeshtërinë dhe përvojën e zanatçinjve të vjetër, nxjerrin nga duart e tyre prodhime me cilësi mjaft të mirë, të punuara artistikisht, që pëlqehen jo vetëm në tregun e brendshëm, por dhe në atë të jashtëm.

Veç pipave, vëmendje e veçantë iu kushtua edhe punimit të llullave, të cilat u bënë mjaft të kërkuara, veçanërisht në tregun e jashtëm. Më 1958 u ngrit reparti i llullave, i cili nga viti 1962 u quajt fabrika e punimit të llullave.

*
* *
*

Meqë zeja e pipapunuesve nuk kishte ndonjë peshë të madhe ekonomike në krahasim me zeje të tjera mjaft të zhvilluara e nuk kishte dyqane të shumta dhe konkurrencë për tregje shitjeje, nuk kemi asnjë të dhënë për organizimin e tyre në një esnaf më vete. Në përgjithësi ata ishin të bashkuar me esnafin e drupunuesve.

Në shumicën e rasteve, zanati kalonte nga babai tek i biri ose nga xhaxhai tek i nipi, pra që një zanat i trashëguar brenda familjes. Duke qenë i tillë, në dyqan rrallë janë marrë shëgertë të jashtëm; punët e dorës së dytë i kryenin bijtë e shtëpisë. Këta në fillim bënë proceset më të thjeshta, prerjen e druve, birimin dhe modelimin. Kur ata arrinin të bënin vetë edhe skalitjen, u jepej e drejta të ushtronin zanatin në mënyrë të pavarur.

Duhet thënë se zeja nuk ushtrohej njëloj në të gjitha stirët e vitit; kjo kushtëzohej nga siguri i lëndës së parë. Puna më intensive ushtrohej në muajt nëntor deri në shkurt, kur drurët mund të pritëshin, pasi e kishin mbaruar periudhën e vegetacionit të tyre.

Një mjeshtër pipapunues prodhonte mesatarisht 15-20 copë pipa të thjeshta dhe 2-3 copë çibukë shumëpjesësh të skalitur në ditë. Por, duke marrë parasysh se zeja nuk ushtrohej njëloj gjatë gjithë vitit, mesatarja vjetore për pipat e thjeshta shkonte 2500-3000 copë, për të skaliturat 400-500 copë.

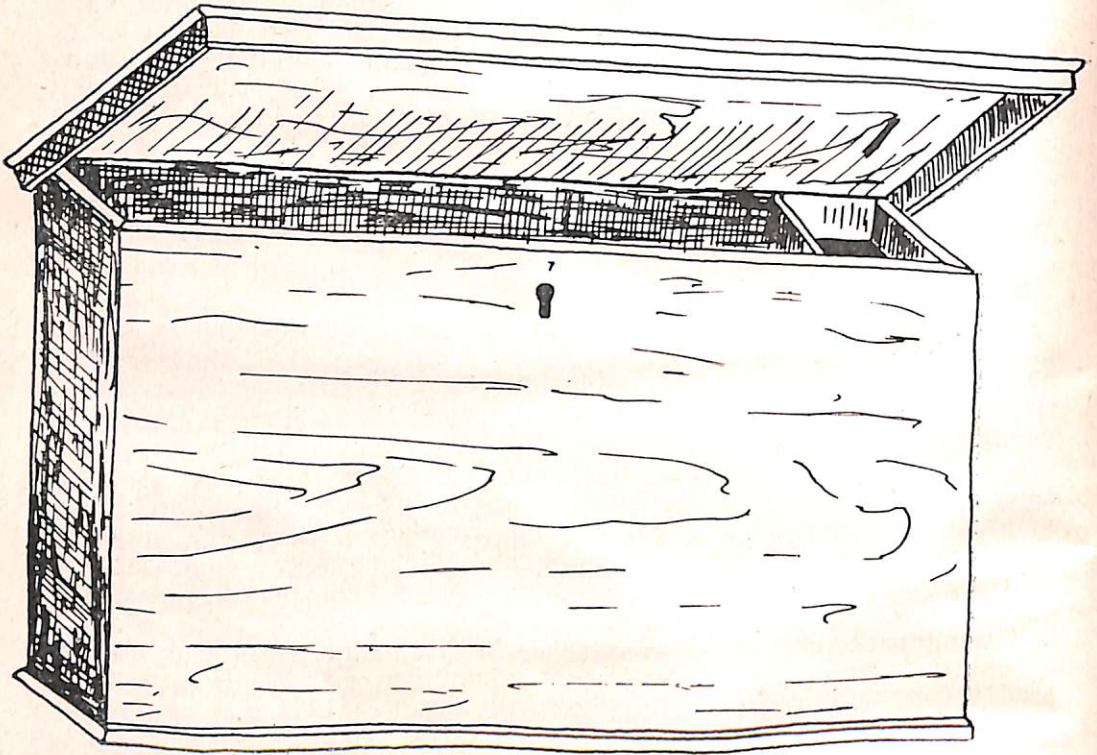


Fig. 1

Proceset e punës kryheshin në seri, duke bërë për të gjitha pipat në fillim tornimin, pastaj birimin dhe në fund skalitjen.

Dyqanet e pipapunuesve ishin të vendosura në pazarin e qytetit, zakonisht në sokakun e marangozëve ose të qeleshepunuesve. Pronarë të dyqaneve nuk ishin prodhuesit e pipave, por tregtarë të tjerë, të cilëve u paguhej një qira mujore. Gjithashtu, për të fituar të drejtën e ushtrimit të zejës, si për çdo mjeshtëri tjetër, i paguhej taksë vjetore edhe qeverisë.

Në përgjithësi, dyqanet ishin ndërtesa të vogla prej qerpiçi dhe rrallë me tulla, të mbuluara me tjegulla dhe të shtruara me dhé të ngjeshur. Ato kishin dritare mesatare, të mbuluara me qepena.

Në mes të punishtes, në vendin ku kishte më shumë dritë, mbi një dërrasë e cila quhej tezgë, vendoseshin tezgjahu dhe çarku (vegla për modelim), më tutje një tavolinë e vogël, mbi të cilën bëhej zbukurimi. Pranë tezgjahut dhe çarkut vendosej një arkë (fig. 1) me disa ndarje, për të mbajtur mjetet më të imëta të punës dhe objektet që përdoreshin për zbukurim, bojërat, alkoolin, gumallakun etj.

Në një kthinë të vogël, që thirrej «qur», vendosej lënda e parë dhe veglat për përpunimin e saj.

Pranë murit, në disa rafte prej dërrase të ndarë në kate, ekspozoheshin prodhimet më të bukura dhe më me vlerë. Objektet e tjera vendoseshin në dritaret.

TEKNIKA E PUNIMIT

Për punimin e pipave përdoret një numër i konsiderueshëm veglash, nga të cilat më të rëndësishme janë tezgjahu dhe çarku.

1. *Tezgjahu*. (fig. 2) Është një vegël e thjeshtë, e cila shërben për modelimin e pipave. Pjesët përbërëse të tezgjahut janë:

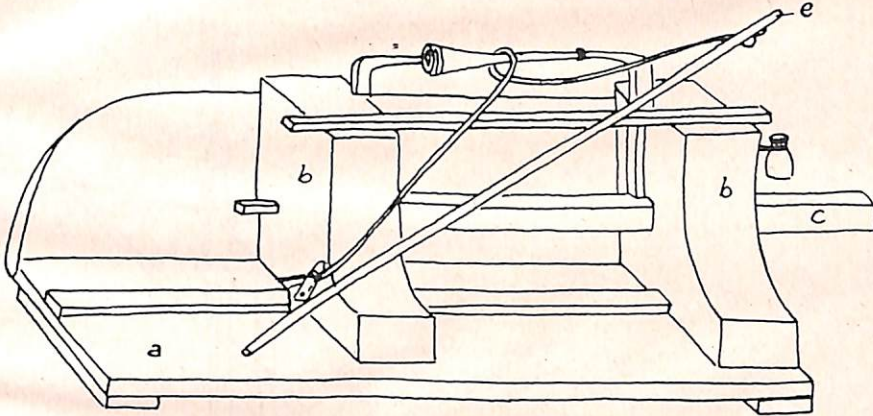


Fig. 2

a) *Mbështetësja* prej dërrase të trashë ahu, me gjatësi 77 cm. dhe gjerësi 35 cm. Për të qenë tezgjahu sa më pak i lëvizshëm, mbi mbështetësen vendosej një dërrasë tjetër, vertikalisht me pjesën e sipërme të lakuar, me gjatësi 77 cm dhe lartësi 18 cm, që quhej balli i tezgjahut (a_1).

b) *Trungjet* ishin dy drunj të trashë në formë trekëndëshi, me bazë 31 cm, trashësi 10 cm dhe lartësi 21 cm, mbi të cilët vendoseshin dy grepa metalikë (b_1) që shërbenin për të mbajtur pipën gjatë tornimit. Trungu i djathtë ishte i palëvizshëm, ndërsa i majti mund të lëvizte lirisht, sipas gjatësisë së pipës.

c) *Boshti* përbëhej nga një rrip dërrase me gjatësi 77 cm. Njëri skaj i tij fiksohej në trungun e palëvizshëm, ndërsa skaji tjetër futej në trungun e lëvizshëm. Për së gjati, mbi dy trungjet, vendosej një rrip i hollë dërrase, që i shërbente mjeshtrit për të mbështetur dorën gjatë kohës që punonte me daltë.

2) *Çarku* (fig. 3) përdorej për shpimin e pipave dhe përbëhej nga këto pjesë:

a) *Mbështetësja* prej dërrase ahu, me gjatësi 58 cm dhe gjerësi 28 cm, mbi të cilën vendosej një trung i gërryer prej dru arre me lartësi 38 cm dhe gjerësi 10 cm, në të cilin shpohej një vrimë për të futur boshtin.

b) *Boshti* prej druri, në formën e cilindrit, me lartësi 37 cm. Dy skajet e tij ishin më të gjera dhe në mes ngushtoheshin.

Zakonisht druri i zgjedhur për të bërë boshtin duhej të ishte i staxhionuar, që të mos jepte lëkundje gjatë rrotullimit. Në krye të boshtit vendosej një unazë, që më parë bëhej prej briri, dhe më vonë prej alumini, e cila shërben për të shtrënguar matkapët gjatë shpimit të pipës.

Pjesët metalike, si të tezgjahut dhe të çarkut, punoheshin te kovaçi, të drunjtat te marangozi.

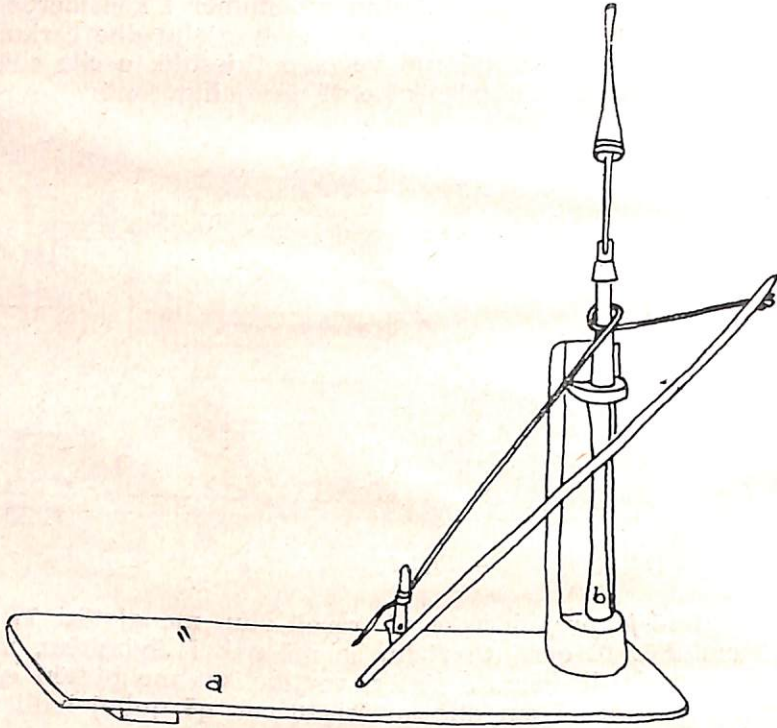
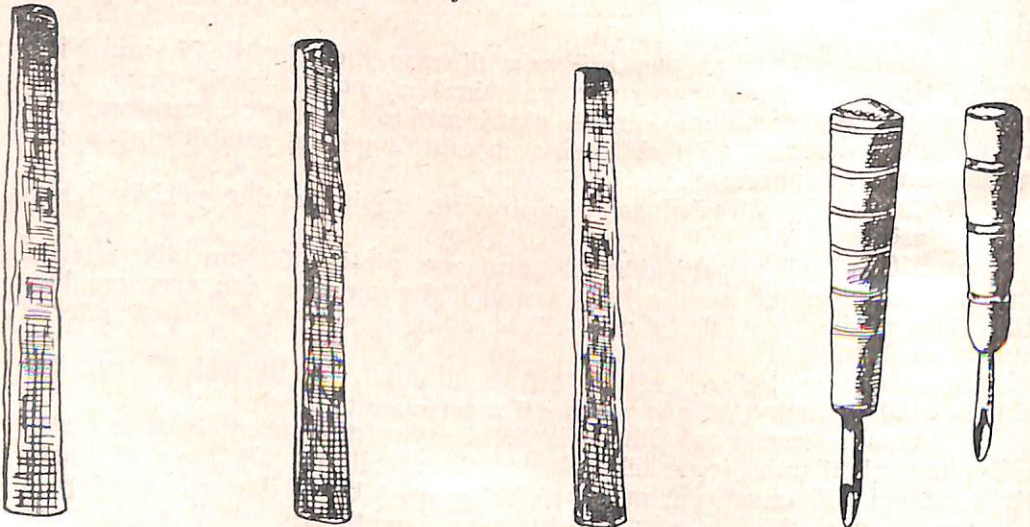


Fig. 3

Gjatë modelimit në tezgjah përdoreshin dalta të formave e përmasave të ndryshme (fig. 4), të njohura me emërtime të ndryshme si:



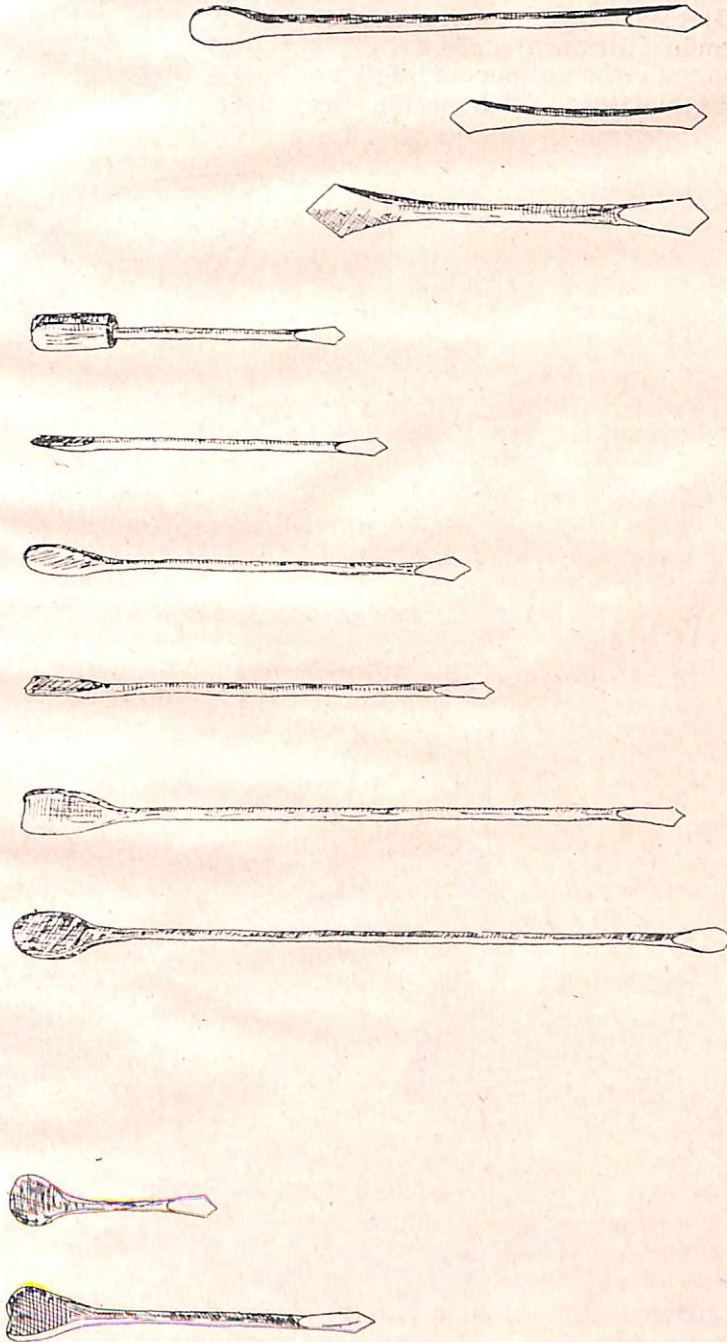


Fig. 5

a) *Kalema* prej çeliku, në formë cilindrike. Maja e tyre, që shërbente për të tornuar, kishte formën e një katërkëndëshi, e mprehur në të dy anët. Gjatësia e tyre kalonte nga 15-18 cm. Këto përdoreshin për t'i dhënë formën fillestare pipës.

b) *Gjerbat*, shërbenin për të bërë rrrathë në pipë dhe për të she-shtuar pjesët e ngritura. Përbëheshin prej dorezash druri, me gjatësi

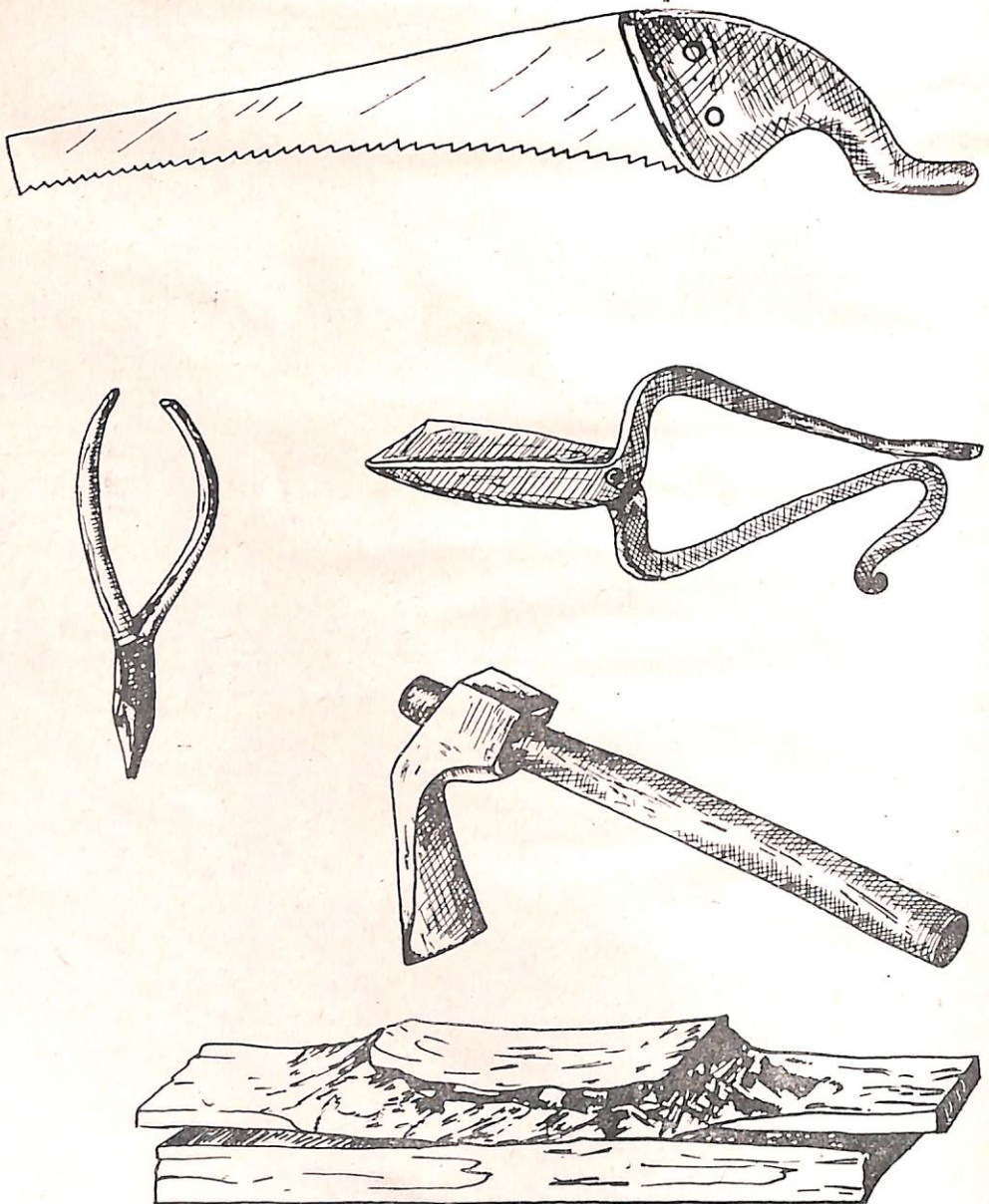


Fig. 6

10 — 12 cm, mbi të cilat viheshin presa metalike në formë trekëndëshi, me gjerësi 2-4 mm.

Për hapjen e kanalit të tymit dhe grykave të pipave përdoren thumba metalikë të madhësive të ndryshme, që quheshin *matkapë* (fig. 5). Këta vendoseshin mbi boshtin e çarkut dhe ishin dy llojesh:

a) *Matkapë* të tubit të tymit, me gjatësi të ndryshme, nga 7-24 cm, që varej nga gjatësia e pipës dhe me gjerësi të presave nga 2-5 mm.

b) *Matkapë* grykash, me trupin në formë drejtkëndëshi, me gjatësi më të vogël (8,5 — 14,5) cm, me majë në formë rombi, me gjerësi 5 — 7 mm, që përkon me trashësinë e grykës. *Matkapët* punoheshin nga kovaçët dhe herë pas here duhej të mprisheshin.

Për të rrotulluar pipën gjatë tornimit dhe birimit shërbente një vegël e vogël dhe e thjeshtë, e quajtur *hark*, e përbërë nga një dru i hollë, por i fortë, në njërin skaj të të cilit është lidhur një spango. Më parë në vend të spangos përdoren zorrë të përdredhura bagëtish, të quajtura *kordhë*. Gjatë punës, skaji i lirë sillej rreth pipës duke e rrotulluar atë. (fig. 2, e).

Në repertorin e veglave dhe mjeteve të mjeshtërve pipapunues gjejmë dhe çekiçët, gërsërët me dy doreza, njëra prej të cilave ishte e kthyer nga jashtë dhe shërbente për të mprehur *matkapët* dhe *daltat*. Për të përpunuar lëndën e parë, përdoren sharrat, sqeparët, thika të mprehta dhe një trung i trashë, i gërryer nga brenda, për të vendosur drutë gjatë shkurtimit dhe hollimit (fig. 6).

Një ndër proceset më të vështira dhe më delikate të punës ishte ai i zbulimit. Ky bëhej në disa mënyra: me pikturim dhe me gdhendje. Për këtë përdoren: *dalta* të vogla me presa të holla katrore dhe trekëndëshe, si dhe bojëra të ndryshme, të cilat trazoheshin me alkool dhe gumallak.

Pas Luftës së Parë Botërore disa nga mjeshtret pipapunues filluan të sillnin nga jashtë shtetit torno që viheshin në lëvizje me anë të forcës mekanike, me të cilat, krahas pipave, punoheshin dhe objekte të tjera prej druri me sipërfaqe më të madhe. Po në këtë periudhë, ndër veglat e punës së kësaj mjeshtërie, hyjnë dhe morsa metalike të fabrikuara, që shërbenin për mbajtjen e pipave gjatë lëmimit dhe ngjyrosjes.

SIGURIMI I LËNDËS SË PARË DHE PËRPUNIMI I SAJ

Materiali kryesor që shërbente për punimin e pipave ishte druri, por krahas tij u përdor briri dhe kockat, për kokën dhe gojën e pipës. Rrallë përdorej dhe qelibari, zakonisht për pipat me veshje argjendi. Pipat punoheshin me lloje të ndryshme drurësh por më dendur është përdorur shqopa, mareja, bushi dhe më rrallë pisha, arra, ahu, thana, kulumbria, qershia etj.

Në Tiranë përdorej më shumë shqopa, që gjendej në afërsi të fshatrave Babru, Linxë, Zall-Herr, Kryezi, Baldushk. Është një dru i fortë, nuk e ha krimbi, punohet dhe gdhendet lehtë e nuk deformohet.

Në Elbasan, për të bërë pipa të thjeshta, ndërmjet drurëve të tje-

rë, vend të rëndësishëm zinte zemra e drurit të thanës, që është me ngjyrë të kuqërremtë.

Në Prishtinë e Gjakovë preferohej më shumë ulëza⁶.

Lëndët që shërbenin për të ngjyrosur pipat, si bojën, gumallakun, alkoolin i importonin nga Italia e Austria. Në mungesë të bojës së zezë përdorej bloza, të cilën e përgatisnin gratë e shtëpisë. Mbi një kandil me vajguri të ndezur vendosej një enë e vogël, gjysmësferike, jo e thellë, ku mblidhej bloza e tymit, e cila shkrihej me akoolin dhe gumaallakun, duke formuar kështu bojën për ngjyrosje.

Lëndën e parë mjeshtrit pipapunues nuk e nxirrnin vetë, atë e blinin nga fshatarë të specializuar në zgjedhjen e drurit. Druri i shqopës shitej me «barrë» dhe (pas Luftës së Parë Botërore) kushtonte 10 lekë, ndërsa ai i bushit me okë (1,228 g.) kushtonte 0,5 lekë.

Përpara se të përdroreshin, drutë duhet të vendoseshin në një vend të errët, me lagështi dhe, për të mos u tharë, herë pas here spërkateshin me ujë. Më pas bëhej prerja në copa me përmasa të ndryshme, sipas madhësive të pipave. Kështu, të stivuara, lireshin për njëfarë kohe për t'u staxhionuar.

MODELIMI

Puna për të bërë pipa fillonte në mëngjes herët, me përgatitjen e lëndës për punë. Së pari, gdhendeshin copat e drurëve mbi trung; drutë priteshin me sqepar kur ishin të trasha, ose me thikë kur ishin më të holla. Ky veprim quhej nga mjeshtrit procesi i «dhënies», «i latimit». Pastaj copat e gdhendura vendoseshin në mes të dy grepave metalikë të tezgjahut, në pozicion horizontal dhe rrotulloheshin me anë të harkut, i cili mbahej nga mjeshtri në dorën e djathtë. Me të majtën mjeshtri mbante kalemin, me anë të të cilit bëhej tornimi, për t'i dhënë pipës formën e dëshiruar. Më pas, me një gjerbë gërryeshin pjesët e ngritura. Gjatë tornimit, mbi pipë mbetej një push i hollë, i cili largohej me anë të një letre zmerilje, duke e lëmuar sipërfaqen. Pastaj pipat e përgatitura në këtë mënyrë mbuloheshin për disa orë me tallashin e nxjerrë gjatë tornimit, për t'iu thithur lagështia.

Pasdite fillonte hapja e kanalit të tymit dhe e grykave të pipave; ky quhej procesi «i birimit» ose «i shpimit» dhe bëhej me çark, në boshtin e të cilit vendosej matkapi, në fillim i gjatë e i hollë për të hapur kanalën. Mbi matkap qëndronte pipa, e cila mbahej me dorën e majtë, ndërsa me të djathtë harku, me anë të të cilit vërtitej boshti dhe bashkë me të edhe pipa. Më pas, me anë të matkapëve më të shkurtër dhe më të trashë, hapej foleja për t'u vendosur cigarja; kjo bëhej në formë konike. Kur bëheshin çibukë ose llulla, tubi i tymit dhe vendi për cigaren punoheshin njëri pas tjetrit; më pas koka dhe trupi i llullës apo çibukut montoheshin menjëherë që kur ishin të njomë, që të mos shkakttoheshin plasaritje. Në vrimën konike, të zgjeruar, për të vënë cigaren, vendosej një veshje teneqeje, e cila quhej «zivone» ose «tapë» për të mbrojtur drurin nga djegia.

6) K. Halimi, *art. cit.*, f. 141.

Për të filluar zbukurimin e pipës më parë përgatitej ngjyra. Për këtë shërbenin: boja (anilina), alkooli dhe gumallaku. Për të pasur një përzierje sa më të mirë, në 1/4 litër alkool shkrihej 100 gr gumallak, trazohej sa të tretej mirë, pastaj solucionit i shtohej ngjyra. Përpara ngjyrosjes pipat duhej të fërkoheshin me një copë të leshtë. Me një shtupë të bërë prej garze dhe të mbushur me pambuk, bëhej ngjyrosja, në fillim me ngjyra më të çelura, si: të bardhë, të verdhë, të kuqe, më pas jeshile, kafe dhe në fund të zezë. Pipat që nuk do të skaliteshin, lustrheshin me një përzierje alkooli dhe gumallaku.

Faza e fundit e punës, sa delikate aq edhe e vështirë, ishte ajo e skalitjes. Kjo kërkonte një mjeshteri të vërtetë dhe një shije të hollë artistike. Për këtë përdroreshin dalta me presa mjaft të holla. Në fillim me daltat «qoka», me presë në formë trekëndëshi, bëhej gdhendja, duke hequr nga pipa copëza të vogla, për të formuar motive të thjeshta gjeometrike. Më pas, me dalta më të holla, formoheshin vija rrethore për të ndarë motivet nga njëri-tjetri.

LLOJET E PRODHIMIT

Mjeshtrit pipapunues në repertorin e prodhimeve të tyre patën lloje të ndryshme pipash. Për të bërë njëfarë rreshtimi, duhet të tregojmë se cilat qenë pjesët përbërëse të tyre. Vendi ku vendosej duhani ose cigarja, quhet «kokë», «krye», pjesa që futej në gojë thirret «gojë», «gojëzë», ndërsa gjithë pjesa tjetër «trupi» ose «tubi». Duke u nisur nga mënyra se si pihej duhani, pipat i ndajmë në:

a) Llulla (foto 5, 6), në të cilat duhani pihej i grirë. Këto ishin të thjeshta, me gojë cilindrike, të ilustruara; punoheshin nga rrënjët e drurit të shqopës.

b) Pipa (foto 7, 8, 9, 10); në to duhani pihej i mbështjellë në letër të hollë. Sipas përmasave dhe formave të trupit dhe të kokës këto mund t'i ndajmë në disa lloje me emërtime të veçanta. Pipat e vogla pa skalitje quheshin «kunja», «cigarishte». Pipa të tjera që ishin në formë peshku, të paskalitura, quheshin «pipa peshk». Pipa të skalitura me gjatësi një pëllëmbë, «pllomare»; kur këto kishin koka sferike quheshin «pllomare me poç».

c) Çibukë (foto 11, 12, 13, 14); quheshin të tillë në rastin kur koka punohej veçan nga trupi dhe montoheshin më pas. Në to duhani pihej si te pipat në formë cigareje. Çibukët ndaheshin në çibukë të thjeshtë, pa skalitje, dypjesësh, me koka konike, që quheshin «çibukë me kokë». Kur poshtë kokës kishin dy rrota dhe ishin të skalitur, quheshin «çibukë me qerre», kur ishin të skalitur me më shumë se tri pjesë, i quanin «çibukë të gjatë». Këta kishin një përdorim të gjerë te shtresat e larta të shoqërisë. Në shtresat e mesme mbaheshin nga i pari i shtëpisë, sepse qenë më të kushtueshëm.

Çibukët punoheshin dhe me dru jasemini, dhe (përgjithësisht) u vihej kokë qelibari. Këta quheshin çibukë «me erë», sepse jasemini është dru aromatik. Sipas të dhënave gojore, pëlqeheshin shumë nga burrat e ish-besimit mysliman, sidomos në periudhën e ramazanit, që i mbanin për t'u marrë erë.

Një përdorim shumë të gjerë kanë pasur pipat me veshje argjendi

(foto 15, 16), të cilat punoheshin nga mjeshtrit pipapunues në bashkëpunim me argjendarët. Ato ishin më të shtrenjta dhe përdroreshin nga shtresat më të kamura të shoqërisë. Nga të dhënat gojore mësojmë se mjaft të mërguar përpiqeshin të blinin pipa të tilla, që me to dhe me pajisje të tjera të kushtueshme të kishin mundësi për t'u varrosur, po të vdisnin në dhe të huaj.

Pipat dhe çibukët e skalitur janë shumëngjyrësh. Në vendosjen e ngjyrave të bie në sy një shije e hollë. Të tërheq vëmendjen kombinimi i tyre me aq mjeshtëri. Kështu kombinoheshin e zeza me të kuqen, jeshilja me kafen e me të zezën etj. Gjatë skalitjes me anë të një dalte formoheshin motive gjeometrike mjaft të thjeshta, gjë që kushtëzohej nga sipërfaqja e vogël e pipës. Në këtë mënyrë janë formuar përreth pjesëve më të gjera, radhë trekëndëshash me bordurë të zezë në sfond të kuq, ose rreshta rombesh, me ngjyrë jeshile, në sfondin me ngjyrë natyrale të drurit. Gjithashtu, bëheshin rreshta trapezësh, të cilët futeshin te njëri-tjetri, duke u vendosur në vijë të drejtë, formonin një si kurriz peshku me ngjyrë të zezë në sfond të kuq, të ndara në mes me vija paralele të verdha. Çibukët më të gjatë, me gojë sferike të madhe, lejonin formimin e disa motiveve të thjeshta bimore.

Disa pipa, përveç zbulurimeve të zakonshme, në trupin e tyre kishin rrathë të vegjël druri, të vendosur në pjesët më të ngushta. Rrathët formoheshin gjatë procesit të tornimit. Me anë të daltave, në një rreth të vizatuar më parë në pipë, shkëputeshin copa djathtas e majtas derisa ai ndahej fare nga pipa. Mjeshtëria e pipapunuesve qëndronte në atë që të mund të formonin sa më shumë rrathë në një sipërfaqe të vogël. Këto pipa me sa më shumë rrathë vlerësoheshin edhe me një çmim më të shtrenjtë.

SHPËRNDARJA E PRODHIMIT

Dyqani në shumicën e rasteve ishte vendi i prodhimit dhe i shitjes së pipave. Por jo rrallë me shitjen e tyre merreshin edhe disa ndërmjetës (çikrrimtarë), të cilët i dërgonin pipat në tregjet e qyteteve të tjera, si: në Shkodër, Dibër, Korçë, Berat, Peqin, Kavajë, Durrës etj. Këtyre u duhej të udhëtonin për ditë të tëra me kuaj nga njëri qytet në tjetrin. Ndërmjetësit i merrnin pipat nga mjeshtrit, në fillim paguanin një shumë të hollash dhe, pasi i shisnin, pjesën tjetër.

Përveç tregut të brendshëm, pipat tona, për bukurinë dhe fortësinë e tyre, kërkoheshin dhe në tregjet e jashtme. Disa nga mjeshtrit, që kishin mundësi financiare, blinin nga të tjerët pipa të modeleve të ndryshme, të cilat i dërgonin në Stamboll, Izmir, (Turqi), Selanik (Greqi), Boston (SHBA) etj.

Në dyqan shitja bëhej me para në dorë. Ne nuk kemi të dhëna të sakta për çmimin e pipave para Luftës së Parë Botërore, vetëm se pas saj ai ndryshoi shumë, duke pasur një ngritje të ndieshme, gjë që kushtëzohej nga pakësimi i sasisë së pipave, që erdhi si rezultat i rënies së kësaj zejeje. Ky proces vazhdoi edhe pas Çlirimit të vendit, por pipat, sidomos ato të zbuluara e shumëpjesëshe, e kanë humbur funksionin e tyre dhe sot përdoren si mjete për të zbuluar ambientet tona familjare.

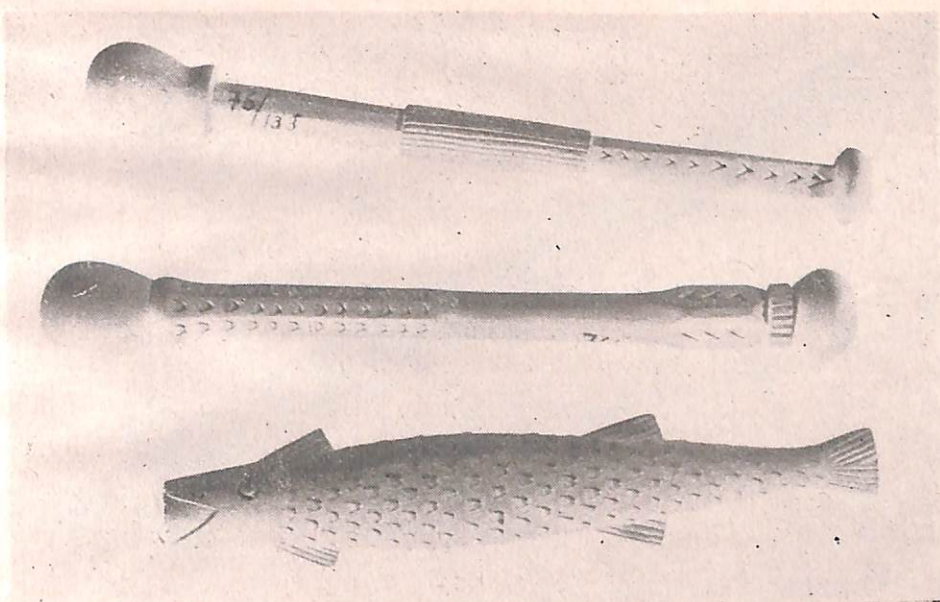
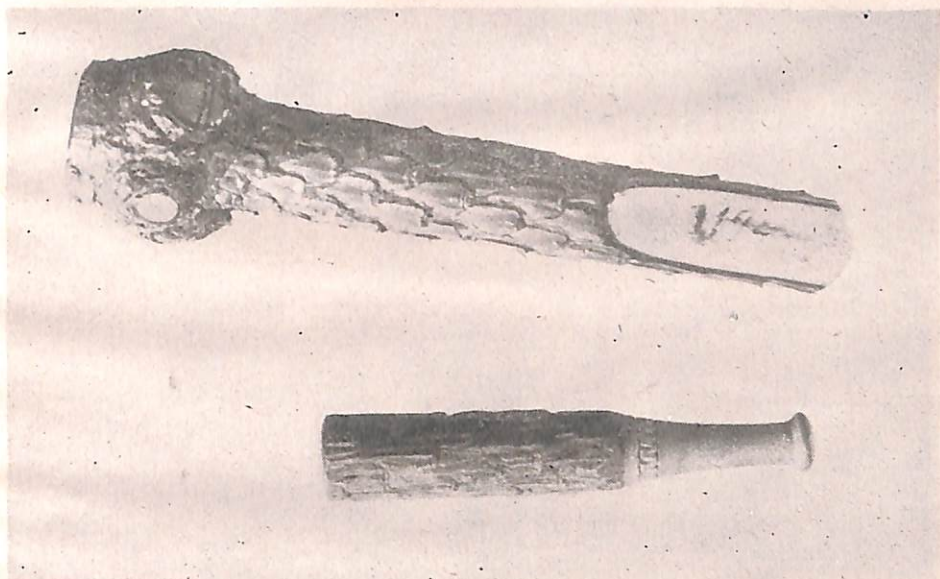


Foto 1,2 — Pipa të punuara nga fshatarët

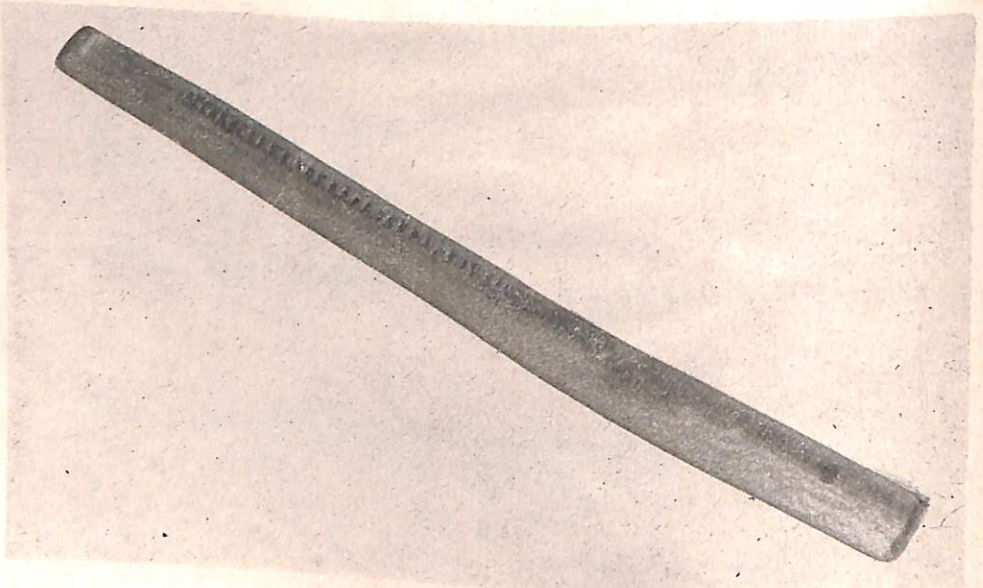
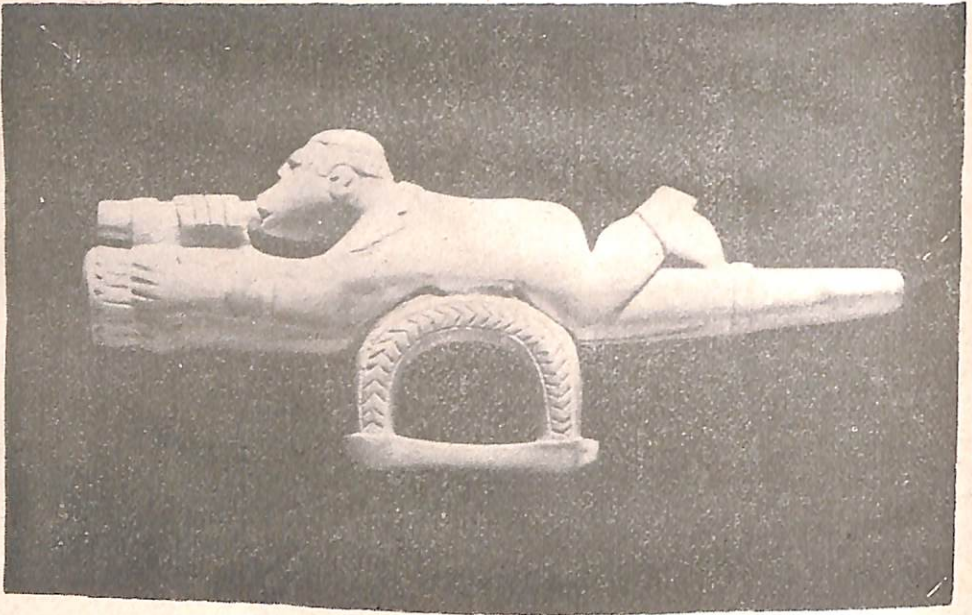


Foto 3,4 — Pipa të punuara nga fshatarët

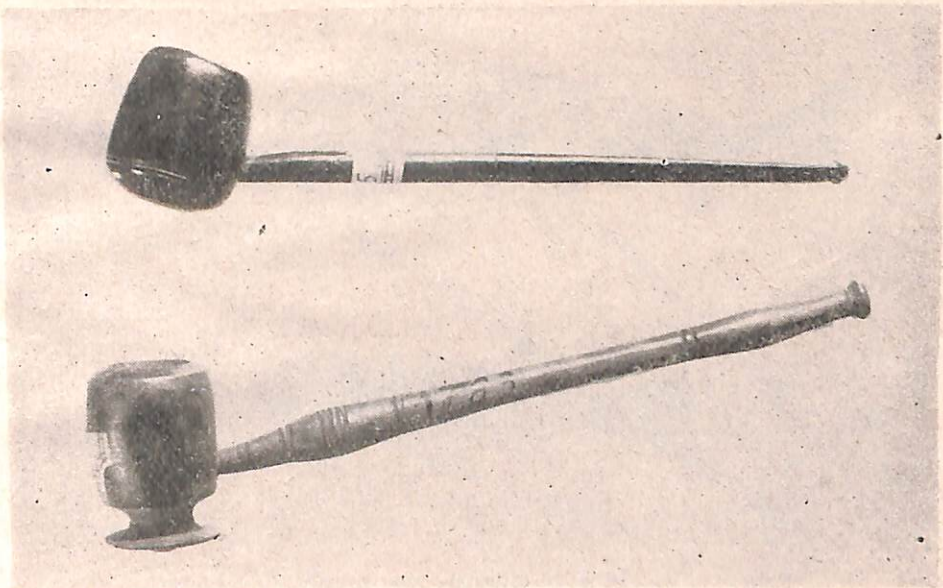
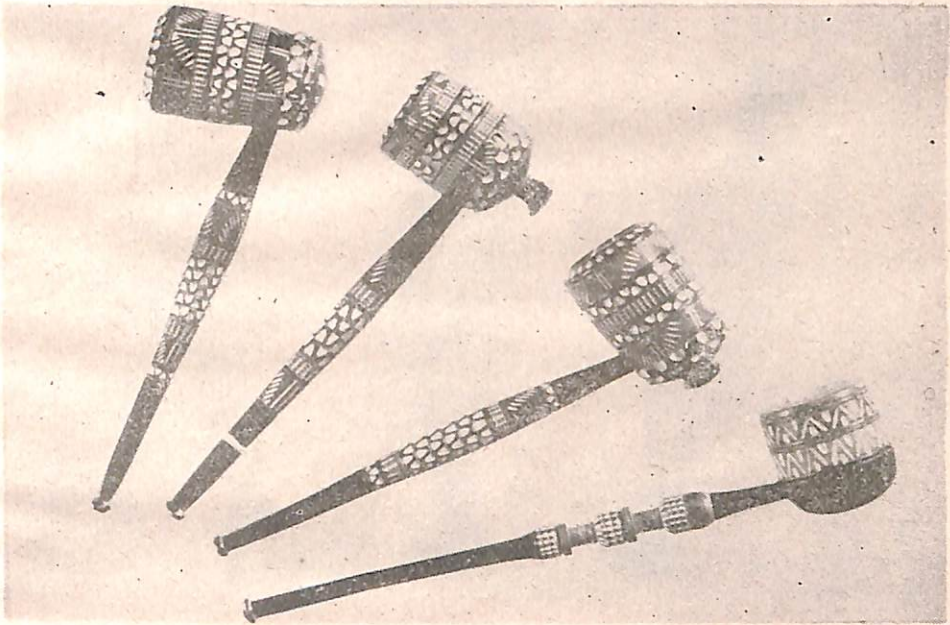


Foto 5, 6 — Llulla

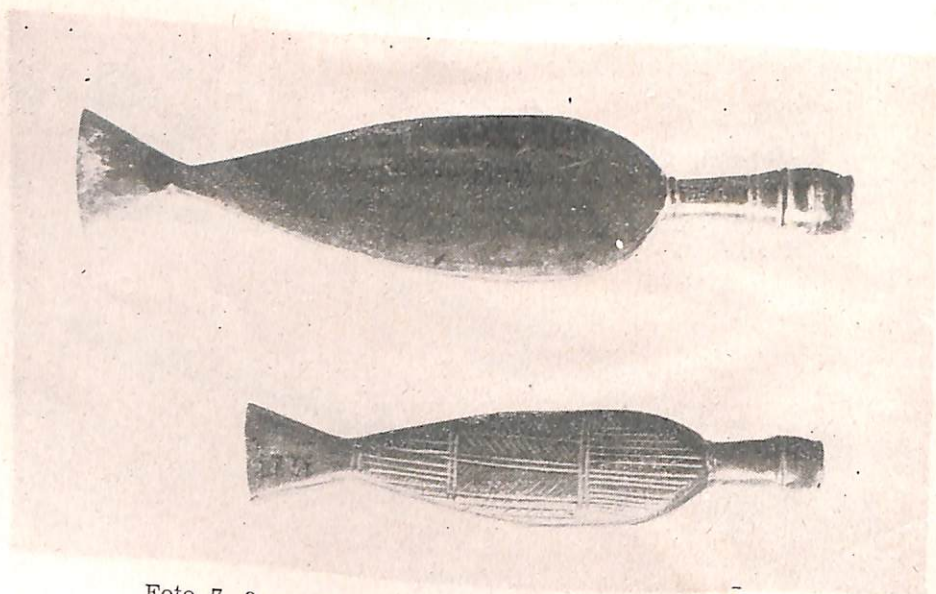
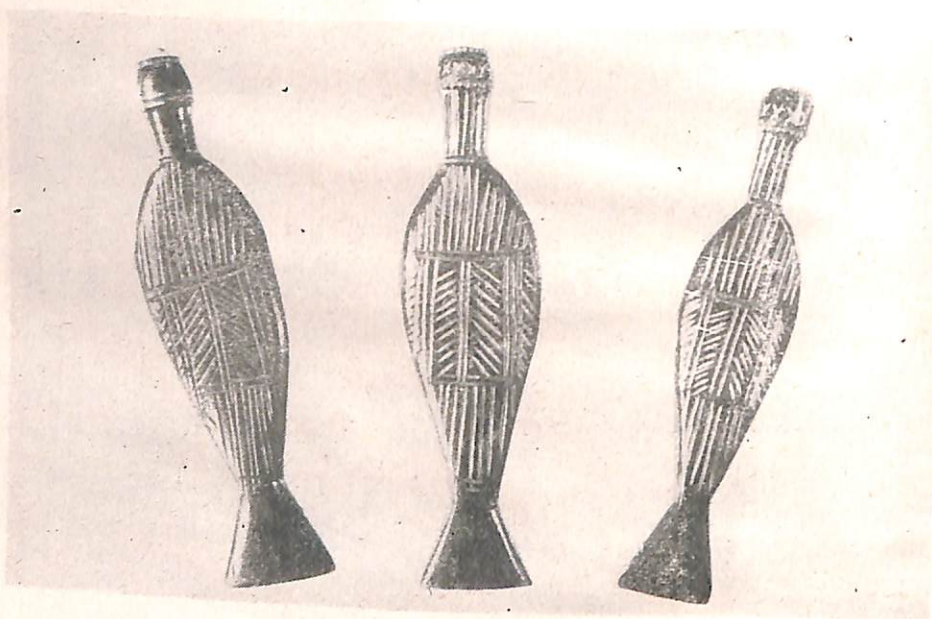


Foto 7, 8 — Pipa të punuar nga mjeshtërit qytetarë

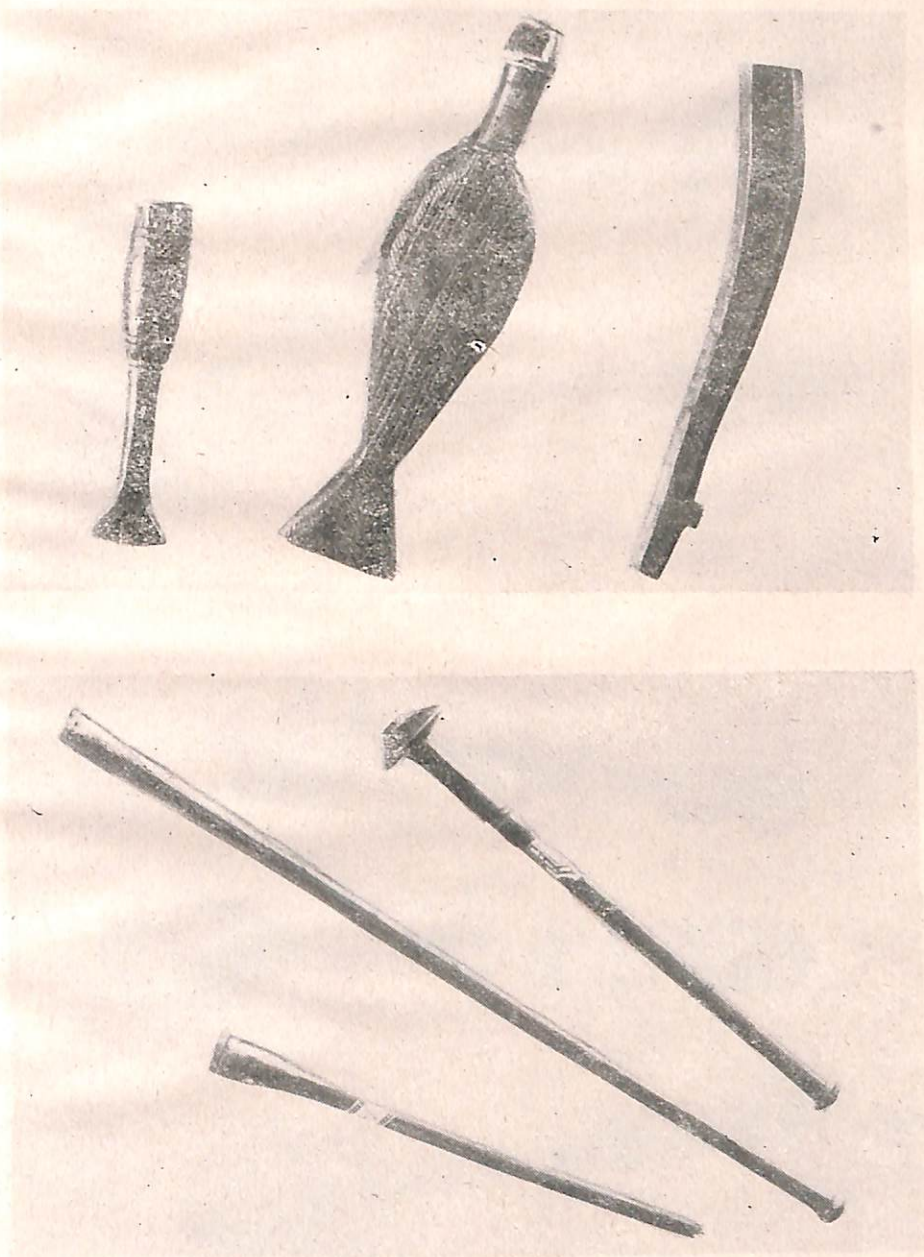


Foto 9, 10 — Pipa të punuar nga mjeshtërit qytetarë

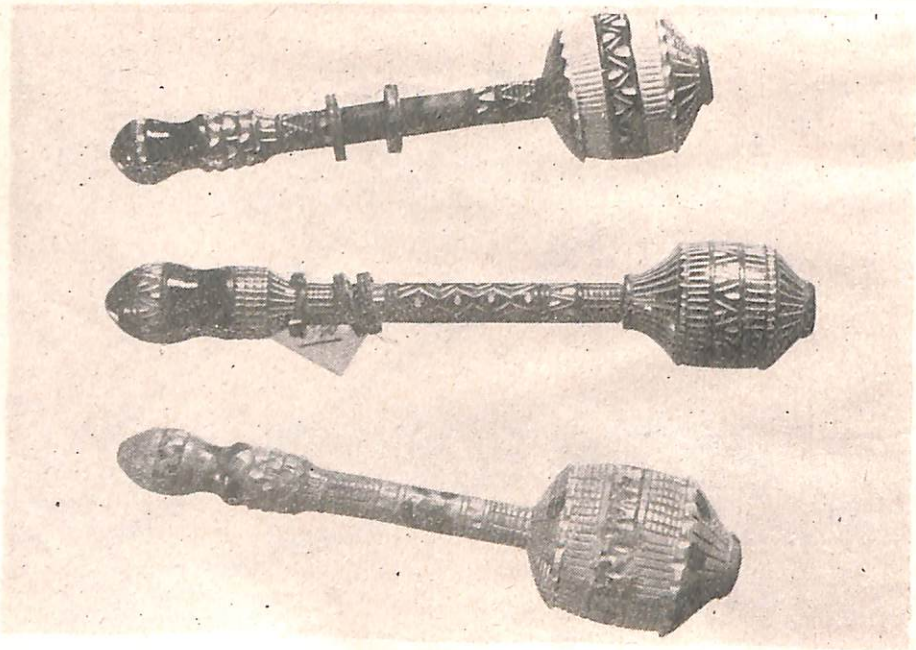
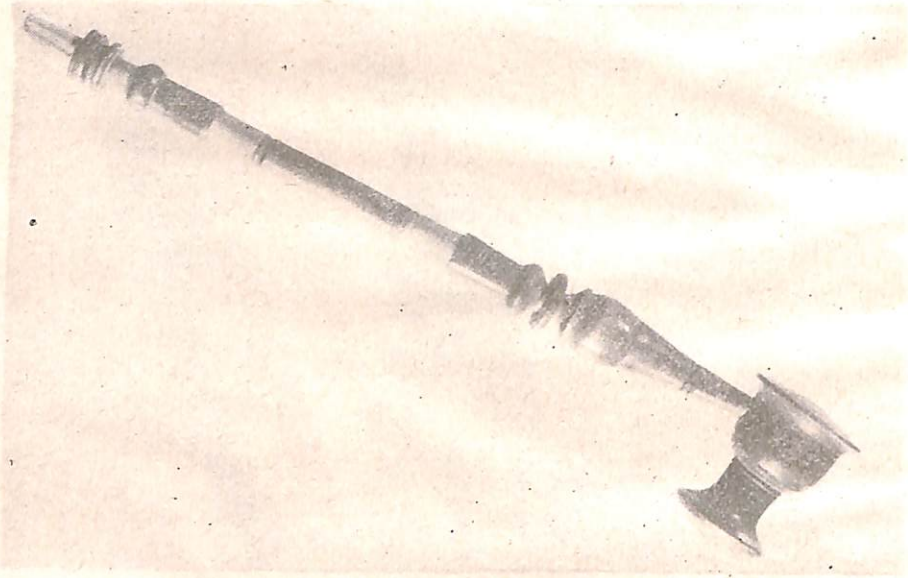


Foto 11,12 — Çibukë

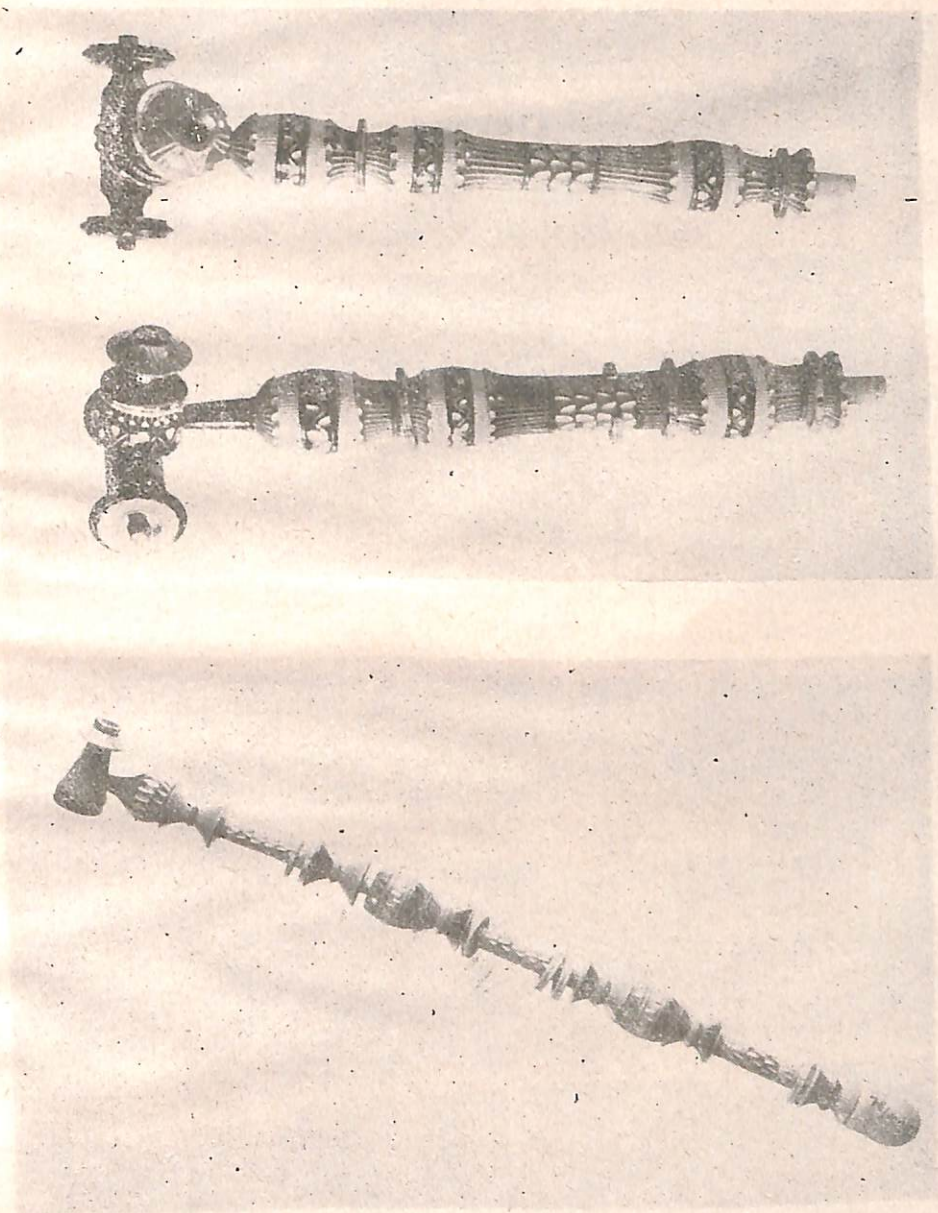


Foto 13, 14 — Çibukë

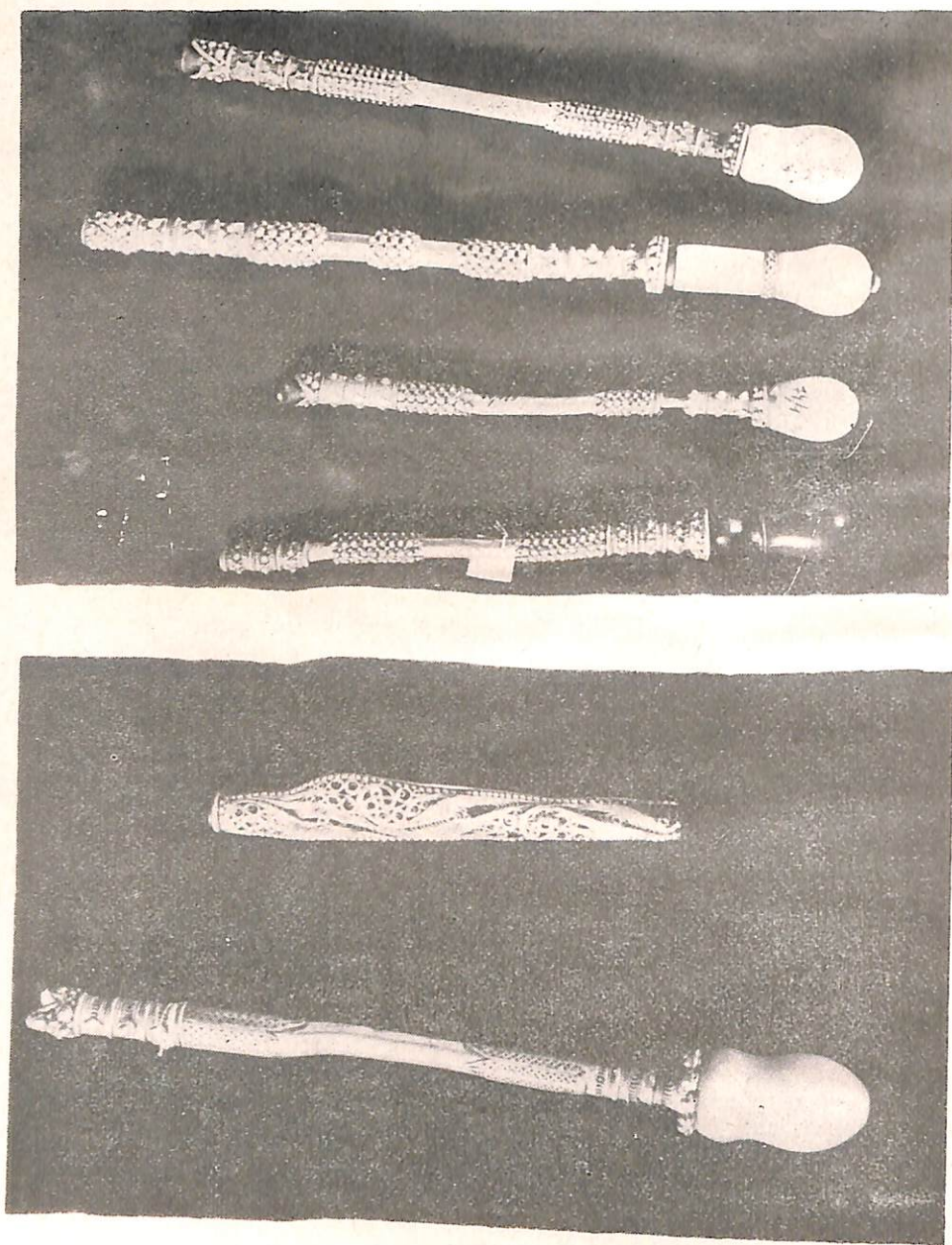


Foto 15, 16 — Pipa argjendi

Kahreman ULQINI

DY DORËSHKRIME TË SHTJEFËN GJEÇOVIT — KRYEZIUT

Mbledhësi dhe studiuesi i zellshëm i kulturës popullore shqiptare, Shtjefën Gjeçovi, u vra më 14 tetor 1929 nga shovinistët serbë pranë fshatit Zym (Has). Vetëm një pjesë nga veprat e tij të shumta panë dritën e botimit. Studiuesit janë të informuar për dorëshkrimet e Shtjefën Gjeçovit që ruhen në Arkivin Qendror Shtetëror të RPSSH në Tiranë dhe ndonjë tjetër që gjendet në Kreshevë të Bosnjës (Jugosllavi).

Me rastin e 50-vjetorit të vrasjes së pabesë të patriotit e hulumtuesit të palodhur, po paraqesim për herë të parë dy nga dorëshkrimet e Shtjefën Gjeçovit të lëna në Zym, që më vonë u sollën në Shkodër e që tani ruhen në Arkivin e Muzeut Popullor, në fondin «Shtjefën Gjeçov». Të dy dorëshkrimet, në radhë të parë, kanë vlerë si burime për studiuesit tanë, kur tanimë në terren nuk mund të mblidhen të dhëna të tilla, qoftë për kanunin, qoftë për bestytnitë e ndryshme. Ndryshime të pakrahasueshme kanë ndodhur në malësi, ku në jetën e përditshme po u vihet fshesa edhe gjurmëve më të vogla të mbeturinave negative të së kaluarës.

I. «Kokrra kanujet t'Kanunit t'Lekë Dukagjinit ose t'Lekës Gjin Dukës që prej vitit 1898-1928».

Dorëshkrimi është në masat 10 x 16 cm. Kapakët i mungojnë dhe Janë 176 faqe të numruara nga autori, disa prej të cilave të pashkruara. Mungojnë faqet 77 e 78, që, sipas përmbajtjes së shënuar në fund të dorëshkrimit, janë norma të regjistruara për dëmet. Autori gjatë punës për rënditjen e lëndës kanunore ka përdorur bojën e zezë dhe, në kohë të ndryshme, janë bërë plotësime të reja, që duken në llojet e bojës së shkrimit dhe të lapsave. Vula «Gomsiqe-zyra famullitare», e vënë në fund të dorëshkrimit, na jep të drejtën të mendojmë se pjesa kryesore e lëndës (ajo që është me bojë të zezë) u shkrua në Gomsiqe. Viti 1928 tregon vazhdimin e punës. Tashti për tashti nuk mund t'i përgjigjemi pyetjes nëse këtë dorëshkrim e kanë pasur në dorë ata që bënë botimin e KLD.

Në veprën e botuar KLD lënda është ndarë në libra, artikuj, krerë, nyja e paragrafë, kurse në dorëshkrim ndiqet një ndarje tjetër¹.

Pas një pune paraprake krahasuese me lëndën e botuar të Kanunit të Lekë Dukagjinit, mendojmë se vlerat e dorëshkrimit qëndron kryesisht:

1) Rreshtimi e ndarja e lëndës në dorëshkrim është kjo: I. Kisha, II. Martesa, III. Deka, IV. Beja, V. Porota, VI. Miku, VII. Ndera, VIII. Ndërmjetësi, IX. Vija e katundit, X. Puna, XI. Mullini, XII. Bulgu, XIII. Bariu, XIV. Rrogari, XV. Trashigime, XVI. Leçia, XVII. Prone, XVIII. Kufini, XIX. Tregtia, XX. Dorza-

1. Në plotësime dhe formulime të ndryshme në krahasim me ato që përmban KLD. Kështu p.sh., «Dorë e beje» (f. 14 e doarëshkrimit) është më e plotë se ajo e paragrafëve 536 e 1078 të KLD; «çmimet sipas kahunit» (fq. 42, 43 e dorëshkrimit) jepen me disa ndryshime në veprën e botuar (KLD, f. 53, 54). Plotësime të tjera shihen te «Kapucaria» (f. 109 e dor.), te «Gjoha» (f. 131 e 133 e dorësh.), te «Beja», për të cilën në faqen 16 të dorëshkrimit thuhet: «Beja mund të shtyhet edhe më tepër se një vit.»² Po kështu te «Miku» (f. 22 e dor.) jepen këto plotësime.

- a) Për çfarëdo mik duhet bukë;
- b) Për mik, çdo mik, kafe e bukë;
- c) Për mik të mirë, kafe, raki e bukë;
- d) Për mik të mirë fort, duhan, kafe e ambël, raki, bukë e mish.

- a) Epja bukë ne thatë;
- b) Epja si të hashë vetë: shllinë, pshesh;
- c) Shtoja ndonjëfarë sendit, voe, tlyen;
- d) Përpushu e shkëpurdu bukur fort, në don me u da me nder me te³.

Për marrëdhëniet e bujkut me zotërinë, ndryshe nga sa parashikohet në paragrafin 301 të KLD «me cilë çerme i përket vetëm zotnisë», në f. 45 të dorëshkrimit ka një formulim më të plotë: «me cilë çermet i përket zotnisë e bulkut për gjysmë». Për derrin (thiun) që kapet në dëm, në paragrafin 755 të KLD, thuhet: «po hini në dam thiun me verza, ka damin e jo pushkën. Po e vrave len thiun»; në f. 76 të dorëshkrimit është regjistruar: «Thiun me krrabza (verza) edhe në hiftë në dam nuk vritet as dami s'i çmohet, toka do të thuret. «Për gjakmarrjen», në paragrafin 900 të KLD, thuhet se në gjak bie e gjithë shtëpia me kushërinjtë e dorasit. Në dorëshkrim, ngjitur me këtë, gjendet një shtesë (f. 104): «Në Gjakovë ndiqet vetëm dorasi, se mashkulli tjetër i shtëpisë së dorasit nuk mshehet (kjo ndër myslimaj). Po kështu edhe për damet⁴. Në ndonjë rast dallojmë edhe formulime që ndryshojnë me tekstin e botuar⁵.

nia, XXI, Dame, XXII. Vathi, XXIII. E rrafmja XXIV. Arma, XXV. Una e spata XXVI. Shpifa, XXVII. Vjedhsia, XXVIII. Vrasa (gjaqe), XXXI. Kapucaria-XXX. Pleqesia, opinga, XXXI. Me shtue pleq, XXXII. Pengu, XXXIII. Gjoha, XXXIV. Daja (dasa), XXXV. Fitime uhanash, XXXVI. Kapari, XXXVII. E folmja, XXXVIII. Doka (bidate), XXXIX. Preja, XL. Prija, XLI. Krushqia, XLII. Simahori, XLIII. Gjuetia, XLIV. Vathi i bletve, XLV. Rrethi i Spahisë, XLVI. Lirime kanujet, apelatio.

Në dorëshkrim, jashtë rreshtimit të mësipërm, janë vënë dhe këto çështje: Familja, vaditja, pabesia, besa e gjasë e çobanit, farkëtari. Me shifra romake janë rënditur çështjet dhe brenda tyre lënda paraqitet e ndarë në paragrafë. Në krye të çdo paragrafi ka dy numra. Shifra arabe tregon numrin progresiv (vazhdues), kurse ajo romake sasinë e paragrafëve për çdo çështje të numëruar nga autori dhe disa të tjerë që nuk kanë numër.

2) Krahaso KLD, paragrafi 1064.

3) Krahaso KLD, paragrafët 611-613.

4) KLD ka të shënuar se ndahet «kallamoqi për gojë» (par. 74) në dorëshkrim «me grunë lahen detyrët (Has)» (f. 135-136). Për selemin, në par. 69 të KLD, thuhet se «fitime të posaçme kanuja s'vegon», ndërsa në dorëshkrim (f. 135) «fitime të posaçta (tash vonë) e paja e grues nuk ndahen e preken».

5) Porota s'jet pa e ba benë, si të ketë bukë e mish» (f. 17 e dor.), shih par 1068 të KLD. «Beja lanë gjaqe, por porota s'shkon m'betë pa ju lidhë (f. 13 e dor.), shih KLD, par. 1047. «Mohimi» (hasha) e ka benë (fq. 13 e dor.).

2. Në dhënien e disa normave të papërfshira në KLD. Këto norma kanë rëndësi të madhe si material që tregon gjendjen e rëndë, në të cilën jetonte populli i malësisë dhe veçanërisht hedhin dritë mbi pozitën poshtëruese, në të cilën e kishte çuar gruan malësore kanuni, feja e klasat sunduese. Ja disa prej tyre: «Nuse pa shkuesi, gjaku e toka pa pleqni (opanga) nuk bahen.» (f. 5), «Pjella ke i zoti, grua ja ashtu zhabë».

«Gruaja e dame a e marrme me fjalë ka barrën e huej» (f. 6).

«Po bleve në terr, të tjerët ta çmojnë me gjyq» (f. 69).

«Kapucari hjek benë.»

«Ma mirë gjasa se kapucari.»

«Kapucari veç marrohet se këpucët i merr» (f. 109, III),

«Punët e forta ndreqi faqe dy vetve, se dikur mund të xehet kryet e i pa faj mundesh me ra nën barrë» (f. 116).

«Plaku i pa grosh si qeni barosh» (f. 117)⁶.

«Plak e marrës kanuja s'banë» (f. 117).

«Kah të shkojnë katër shokë, mikut i jet miza e kumonës.»

«Preja për borxh s'merret» (f. 153).

«Tregtari e mullisi do të flejnë në njenin bryl» (f. 69).

«Dorëzanë e bestar heret s'ka hi kush me pare» (f. 73).

«Shkrola ban omën (amen).»

Vepra e Sh. Gjeçovit është kritikuar, se nuk paraqet administratën e bajrakut, organet e tij e se i ngatërron me ato të fisit. Pleqtë e mëdhenj që ishin të njohur në Mirditë nuk përmenden në KLD, kurse në f. 118 të dorëshkrimit lexojmë: «Pleqtë e mëdhenj të bajrakëve janë me derë ose me plang brez mbas brezi. Me ba me u gjetë në punë të ligë e në tradhti ndonji prej këtyne pleqve e krenve, atbotë Dera e Gjon Markut bashkë me krenë të mdhenj të bajraqeve e hjek një krye a plak e në vend të tij shënojnë një derë tjetër, për tregim: Lleshi i Zi Kapidani, për droje të tradhtimit, e hoq njanin prej krenve të Dibrit e në vend të këtij emnoi derën e Gjon Ndocës në Kashnjet» (f. 118). Po kështu, në KLD nuk përmendet as zabiti, as qatipi⁷ dhe as detyrimet ushtarake⁸.

Për apelimin e çështjeve në dorëshkrim gjejmë të dhëna me interes:

«Me grosh se me grosh, merre plakun në Orosh.»

«Në mos të pëlqeftë gjyqi, tek asht Shpali.»

«Në lypsh pleqtë e hollë, i gjen në Rekë edhe në Gjakovë.»

«Mos të pëlqeftë gjyqi, tek asht gryka e Oroshit.»

6) Shih KLD, par. 1028.

7) «...i shpifet kujt: 24 vetë poronikë, po u diktue mbas bejet, 24 qese poronikve, gjaku gjak, 100 deshë e një ka, shtëpinë e djegme e 500 grosh zabiti, 25 qatipit. Dorasi i qitun prej bajrakut» (f. 104 e dor.).

8) «Kur ulej Mirdita në luftë, Zadrime do t'i bate gati një haje bukë:

I. Fandit: Troshani, Fishta, Blinishti, Krajni.
 II. Dibrit: Hajmeli, Naraçi, Kaça, Shelqeti, Laçi, Mjetja.
 III. Oroshi: Kallmeti, Mërqija, Rraboshta.
 IV. Kushnenit: Baba, Pistulli, Paçrami, Shkjezi, Kullzi.
 V. Spaçit: Nenshati, Kodheli, Baçli, Dajçi, Gjadri, Grashi (f. 119).

Në dorëshkrim gjejmë të saktësuara edhe rregulla si ai nga Zhupa (Malësia e Lezhës) që kishin vlerë lokale: «U rraf kush e i ndreqi bajraku pa u vra:

- a) 3 qese të rrahunit për nder
- b) 1000 grosh gjobë bajrakut» (f. 85).

Huaja me interes (kamatë) ka qenë e përhapur në malësi dhe ka rrënuar ekonominë e malësorëve. Sh. Gjeçovi këtë plagë të rëndë e ka llo në KLD, kur thotë: «Kanuja e maleve nuk njeh hua me shtojca fitimesh (fajde)» (KLD, par. 499). Në dorëshkrim pohohet e kundërta: «Kanuja të çon mje në vargue të zjarrit për borxh», «Uhajsit (borxhlië) të keq (prej skamit) merrja dhinë pa edh», «Fajde mbi 10% kanuja nuk banë» (f. 49 e 137 e dor.).

3. Në dorëshkrim jepen mjaft emra informuesish, vendet ku janë regjistruar normat kanunore si dhe koha. Botimi KLD në këtë drejtim ka një mungesë të theksuar.⁹

4) Në terminologjinë e përdorur. Në dorëshkrim njihemi me terma kanuni që nuk janë paraqitur në KLD, si «benë e randë», «pricët», «dorëzania e gjaqeve», «dorëzania e huanave», «mik çdo mik», «bir në shpirt», «leçia e gjakut», «copali», «qatip» etj.

5. Në përdorimin e folklorit juridik. Këtu e kemi fjalën për provera që kanë përmbajtje kanunore e që marrin ndonjëherë vlerën e maksimave. Të tilla janë:

«Djalit që s'ka le, s'ja njet emnin kush» (f. 36).

«Ma i zi asht gërgasi se dorasi» (f. 115).

«Kush vjedh strajcën e mikut e shpinë e vet, asht ma i poshtmi në botë.»

«Ke shkon pshtjellaku, atje ve edhe gjaku» (f. 102-103).

«Knuesi (gjeli) asht heratori i të vorfnit» (f. 102).

«Prej kalit të huej, zdryp në ujë» (f. 89).

«Shka t'hajë uku s'e xen gjarpni» (f. 66).

Krahas ndonjë shënimi tjetër, në dorëshkrim, kemi disa shënime e shkurttime të autorit, që nuk janë zhvilluar më tej¹⁰.

9) Laç, Gojan, Gomsiqe, Shalë, Shosh, Nikaj, Mertur, Gash, Krasniqe, Kaçinar, Mirditë, Pukë, Malësi e Lezhës, Kthellë, Spaç, Shelqet, etj.
Në faqen 23 të dorëshkrimit është shënuar «herët në Shalë» që mungon në paragrafin 665 të KLD, kurse par. 1030 i KLD plotësohet me «Shalë, 1917» të dorëshkrimit, par. 267 e 268 plotësohen me «Gomsiqe, 1909» (f. 66), par. 746 me «Laç-Sebaste-Kurbi, 1900 (f. 76), par. 74 me Has (f. 135, 186), par. 267 plotësohet në tekst me Pejë (f. 67. Në f. 33 të dorëshkrimit, te «Vija e katundit», në fund ka shënuar (Kaçinar), Shtermend (Elbasan) 1924.

10) «Me martue me fyshek në shpindë.»

«Me martue me fjalë.»

«Turra e druve.»

«Gjaku qi ruhet kur vlon.»

«A në bukë a për udhë prija i shkon:

a) a ma të moçmit,

b) a ma rodit,

c) a plakut të katundit

d) a djalit të fisit» (f. 157).

II. «Bestytje shqipëtarësh» — «Sa sjellje e besime shqipëtarësh — «Arbanaska prazno», «21-IV-1927 Gjakovë»-I.

Dorëshkrimi është një fletore në masat 22x14 cm me kapakë kartoni të fortë dhe ka 100 fletë të numruara, të gjitha të shkruara në të dyja faqet. Sh. Gjeçovi shkruan: «Këtu i përmbloodha sa punë e doke që i kam pasë shkarravitë nëpër copa letrash, me qëllim që të mos hupin e ashtu të më shkojë mue munda dam e ta gjejë dami literaturën shqipe.»

«E shuma e landës ku â mbledhë asht shkruie (sidomos në Mirditë). Porse do të rreshtohen datat.»

«Gjakovë, 21.IV.1927»

Lënda e rregjistruar në fletore është kjo:

I. Në faqen e parë, «Kujtime», mësuesi veteran kosovar Ibrahim Fehmiu shkruan tërë pikëllim: «A ka ma zi e mjerim se me hanxharue (heshtue) zemrën e atdheut. «Kujtimi» është lënë në Zym me 4 nëntor 1928. Nga kjo kuptojmë se Sh. Gjeçovi mbante lidhje me patriotë të tjerë kosovarë.

II. «Numri magjik i shqiptarëve», që sipas autorit është treshi (I faqe).

III. «Sa sjellje shqiptarësh në ndërtesë shpijash», përshkruan bestyt-nitë që praktikoheshin me rastin e ndërtimit të banesave në krahina të ndryshme të vendit, Mirditë, 1907, Shalë, 1917, Zhubë, 1921, Dibër e Mbishkodër, 1925 (13 faqe).

IV. «Sjellje besimtare të Hetrusqve të vjetër në të ngrehun të qyteteve», Vlonë, 1921 (7 faqe).

V. «Buzmi bujar», janë regjistruar përshkrime të asaj feste me origjinë të lashtë, që Sh. Gjeçovi i ka mbledhur në Mirditë (Gomsiqe, 24.XII.1908), Dukagjin (Theth, 24.XII.1916), Shkodër, (3.XI.1925), Po-drimë, (13.VIII.1926) e Zym të Hasit, (12.XII.1926) (13 faqe).

VI. «Bestytje shqiptarësh», që sipas shënimit të vënë janë mble-dhur në Kurbi, Kthellë, Zhubë, Mirditë, Dukagjin, Zadrimë, Pukë e Ko-sovë që prej vitit 1900 e të mbartura në këtë fletore më 23.IV.1927 (13 faqe).

Në faqen 184 Shtjefën Gjeçovi ka lënë një shënim për vitet e vendet e shërbimit, për shtegtimitet e shumta, për punën e palodhur si gjurmues i kulturës popullore shqiptare dhe si arkeolog.

1886-Troshan

1896-1897-Troshan, Rrëbig (Malësia e Lezhës)

1897-1899-Pejë (Metohija).

1899-1905-Laç, Sebaste, Durrës (Kurbi).

1905-1906-Tushan, Zara (Dalmacje)

1906-1907-Shkodër

1907-1915-Gomsiqe (Mirditë)

1915-1917-Theth, Shalë.

1917-1918-Shosh (Dukagjin)

1919-1920-Pejë, Trashan

1920-1921-Vlorë, Rrëbig
 1921-1926-Shkodër, Elbasan, Pejë, Gjakovë
 1928 (30-V-1928) erdha në Zym (Has).

Fletorja është mbushur me shënime deri më 12 mars 1928, por aty-këtu u plotësua më vonë siç shihet nga datat që ka vënë mbledhësi. Në një copëz flete të shkëputur nga fletorja Sh. Gjeçovi ka bërë planin, sipas të cilit do të renditet lënda e bestytnive, dhe prapa saj ka shënuar disa fjalë të mbledhura dhe në Zym, më 2.X.1929, d.m.th. 12 ditë përpara vrasjes së tij. Në fletore ka të shënuar edhe vargje popullore që lidhen me bestytnitë, fjalor, toponime, mjekësi popullore etj.

Na duket me rëndësi që etnografi ynë, pas llogarit Gjeçov, shënon «Kryeziu», Ndre Mjeda më 1935 shkruante se arqipeshkvi i Shkupit Carev dhe fretërit boshnjakë Shishkoviç e Brkiç përhapën sa mundën gjuhën slllovene me anë të predikimit e të shkollës jo vetëm në Janjevë, ku humbi gjuha shqipe, por edhe në Prizren, Shkup, Letnicë e Gjakovë. Shtjefën Gjeçovi i përkiste vëllazërisë Përgjeçaj të Janjevës, një degë e fisit të vjetër Kryezez, mjaft i përhapur në Kosovë, Pukë, Lezhë e gjetkë. Autoritetet fetare e regjistruan në shkollë me llogarin Gjeçoviç. Kur ai u bë i vetëdijshëm për këtë falsifikim, s'që në gjendje të bënte më tepër, veç të hiqte atë-iq e të mbetej Gjeçov. Këmbëngulja e Shtjefën Gjeçovit për të përdorë llogarin Kryeziu, që e shohim në disa dorëshkrime si edhe në kokën e shkopit, që e mbajti në dorë deri ditën e vrasjes, tregon shqetësimin e tij për të çuar në vend një të vërtetë, që ka të bëjë me kombësinë e tij thjesht shqiptare. Jemi të mendimit se, sa herë që të përmendet emri i etnografit tonë, duhet ta përdorim në formën Shtjefën Gjeçov-Kryeziu, ashtu si që dëshira e tij.

Në këtë numër të përmbledhësit po botojmë bibliografinë e artikujve studimorë dhe materialeve të botuar në «Etnografia Shqiptare», nr. 1-10. Si do të shikohet nga bibliografia e paraqitur më poshtë, në këta numra, janë botuar gjithsej 112 studime e materiale, me afro 3870 faqe. Në këto studime e materiale një kontribut me vlerë kanë dhënë bashkëpunëtorët e jashtëm, firmën e të cilëve mbajnë 54 artikuj, me afro 1810 f.

**BIBLIOGRAFI E ARTIKUJVE TË BOTUAR NË
PËRMBLEDHËSIN «ETNOGRAFIA SHQIPTARE» (nr. 1 - 10)**

- Alushi, Qamil** — *Dasma në Mat*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f.262-284).
- Bihiku, Ikbale** — *Për një shfrytëzim më të drejtë të motiveve tona popullore në tekstilet e artizanatit*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 75-82).
- Bihiku, Ikbale** — *Pour une utilisation plus judicieuse de nos motifs populaires dans les tissages de l'artisanat*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tirana, 1976, p. 277-281).
- Bushati, Enver** — *Lojnat popullore të rrethit të Shkodrës*, («Etnografia shqiptare» III, Tiranë, 1966, f. 119-177).
- Çausi, Abedin** — *Dyfeqçinjtë dhe armët në Elbasan në shek. e XIX-të*, («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 251-276).
- Çausi, Abedin** — *Transporti në Elbasan gjatë shekujsh*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1962, f. 144-175).
- Çausi, Abedin** — *Martesa në qytetin e Elbasanit*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 231-257).
- Dojaka, Abaz** — *Enët dhe orenditë e Dukagjinit*, («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 105-137).
- Dojaka, Abaz** — *Enë e orendi të Labërisë*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1963, f. 50-81).
- Dojaka, Abaz** — *Mjetet e peshkimit në Bregun e Bunës*, («Etnografia shqiptare», III, Tiranë, 1966, f. 66-78).
- Dojaka, Abaz** — *Disa ndryshime në lidhjet martesore pas Çlirimit*, («Etnografia shqiptare», IV, Tiranë, 1972, f. 53-61).
- Dojaka A., Gjergji A.** — *Rezultatet e punës në fushën e Etnografisë gjatë 25 vjetëve*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 3-18).
- Dojaka, Abaz** — *Ekzogamia tek shqiptarët*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 43-59).
- Dojaka, Abaz** — *L'exogamie chez les Albanais*, («Ethnographie Albanaise» VIII, Edition en français, Tiranë, 1979, p. ...).

- Dojaka, Abaz** — *Disa udhëzime për mbledhjen, sistemimin dhe studimin e materialeve etnografike*, («Etnografia shqiptare VII, Tiranë, 1976, f. 279-285).
- Dojaka, Abaz** — *Ceremoniali i dasmës shqiptare*, («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë, 1980, f. 115-155).
- Dojaka, Abaz** — *Le cérémoniel nuptial en Albanie*, («Ethnographie Albanaise» IX, Edition en français, Tiranë, 1979, p. 113).
- Dojaka, Abaz** — *Zgjidhja e martesës në Shqipëri*, («Etnografia shqiptare» X, Tiranë, 1980, f. 3).
- Dojaka, Abaz** — *La rupture du mariage*, («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1980 p. . .).
- Dojaka, Abaz** — *La position de la femme en famille et en société dans la contrée de Zagorie*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tirana, 1976, p. 113-121).
- Dhima, Aleksandër** — *Të dhëna antropologjike nga rrethi i Pukës*, («Etnografia shqiptare» VIII, Tiranë, 1976, f. 239-268).
- Elezi, Ismet** — *Le caractère du droit coutumier albanais durant l'occupation turque*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tirana, 1976, p. 41-49).
- Geço, Pandi** — *L'accroissement de la population urbaine dans la République Populaire d'Albanie et sa nouvelle répartition géographique*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 19-41).
- Guxho, Naim** — *La décomposition physique de la famille patriarcale à la campagne et l'influence de ce processus dans les relations familiales*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 103-113).
- Gjergji, Andromaqi** — *Provë për një studim etnografik të fshatit Rëmbec (Korçë)*, («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 193-251).
- Gjergji, Andromaqi** — *Provë për një studim etnografik në kooperativën «Shkëndia»*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë 1963, f. 81-110).
- Gjergji, Andromaqi** — *Veshja e vllahëve të rrethit të Korçës*, («Etnografia shqiptare III, Tiranë, 1966, f. 45-66).
- Gjergji, Andromaqi** — *Dy variante të veshjes së grave në rrjedhën e sipërme të Shkumbinit*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 138-202).
- Gjergji, A.** — *Dojaka, A.* — *Rezultatet e punës në fushën e etnografisë gjatë 25 vjetëve*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 3-18).
- Gjergji, Andromaqi** — *Të dhëna mbi bujqësinë tradicionale në fshatin Pojan (Fier)*, («Etnografia shqiptare V, Tiranë, 1974, f. 131-155).
- Gjergji, Andromaqi** — *Vështrim historik mbi veshjet në Shqipëri*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë 1976, f. 89-135).
- Gjergji, Andromaqi** — *Ndryshime morfologjike e artistike të veshjeve popullore simbas funksionit të tyre*, («Etnografia shqiptare» VIII, Tiranë, 1976, f. 3-33).
- Gjergji, Andromaqi** — *Différences morphologiques et artistiques des costumes populaires d'après leur fonction*, («Ethnographie Albanaise» VIII, Edition en français, Tirana, 1979, p. 3-33).
- Gjergji, Andromaqi** — *Klasifikimi i veshjeve popullore*, («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë, 1980, f. 3-57).
- Gjergji, Andromaqi** — *La classification des costumes populaires albanais*, («Ethnographie Albanaise» IX Edition en français, Tirana, 1979, p. 3-55).
- Gjergji, Andromaqi** — *De l'évolution de la famille rurale contemporaine*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tirana, 1976, p. 91-103).
- Gjergji, Andromaqi** — *Art paysan et métier d'art en Albanie*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tirana, 1976, p. 257-277).

- Haxhiu, Fiqiri** — *Kooperativa blegtorale-bujqësore «Asim Zeneli»,* («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1963, f. 3-50).
- Haxhiu, Fiqiri** — *Mbi ekonominë blegtorale të Kurveleshit gjatë shek. XIX e fillimit të shek. XX,* («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 185-195).
- Haxhiu, Fiqiri** — *L'élevage à Kurvelesh au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e,* («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 235-245).
- Kostallari, Androkli** — *Mbi shtrirjen e shtresëzimit e së drejtës kanunore në Shqipëri dhe mbi disa çështje që lidhen me studimin e saj e me organizimin e luftës kundër mbeturinave të së vjetrës,* («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 18-28).
- Krasniqi, Mark** (Prishtinë) — *Familja e madhe patriarkale në Kosovë,* («Etnografia shqiptare» X, Tiranë, 1979, f. 23).
- Krasniqi, Mark** (Prishtinë) — *La grande famille albanaise patriarcale à Kosove,* («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1980, p.).
- Kurti, Dilaver** — *Zeja e punimit të barotit në krahinën e Matit,* («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 213-231).
- Kurti, Dilaver** — *Les poudreries de Mat,* («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 245-257).
- Luka, Kolë** — *Kërkime mbi «Viletin» si institucion i hershëm mesjetar në vendin tonë,* («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 82-106).
- Luka, Kolë** — *Sprovë për një shqyrtim etnografik folkloristik të baladës së Lule Frangut,* («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 59-131).
- Luka, Kolë** — *Gjurmime të toponomastikës mesjetare në trevën e Sopotit,* («Etnografia shqiptare» VIII, Tiranë, 1976, f. 159-177).
- Luka, Kolë** — *Recherches de toponymie médiévale dans la contrée de Sopot,* («Ethnographie Albanaise, VIII, Edition en français, Tiranë, 1979, p.).
- Meçi, Xhemal** — *Panairi i Kabashit,* («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë, 1980, f. 367-375).
- Meçi, Xhemal** — *La foire de Kabash (Pukë),* («Ethnographie Albanaise» IX, Edition en français, Tiranë, 1979 p.).
- Mehmeti, Fadil** — *Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend,* («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë, 1980, f. 333-359).
- Mejdiaj, Bajram** — *Disa tipare të lidhjes së martesës në ditët tona në Labëri,* («Etnografia shqiptare», VII, Tiranë, 1976, f. 249-274).
- Mejdiaj, Bajram** — *Disa tipare të martesës paraqirimit,* («Etnografia shqiptare» VIII, Tiranë, 1976, f. 33-111).
- Mejdiaj, Bajram** — *Du droit de la femme à demander la rupture du mariage,* («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë 1976, p. 121-133).
- Memia, Myftar** — *Dasma e Malësisë së Gjakovës,* («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 276-306).
- Memia, Myftar** — *Lindja dhe kumbaria në Malësinë e Gjakovës* («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1963, f. 254-275).
- Memia, Myftar** — *Martesa në Nikaj-Mertur të Malësisë së Gjakovës* («Etnografia shqiptare», X, Tiranë, 1980, f. 97).
- Memia, Myftar** — *Les mariages à Nikaj-Mertur de la Malessie de Gjakova,* («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1980, p.).

- Mitrushi, Llambrini — *Dasma në lalët e Myzeqesë*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1963, f. 175-219).
- Mitrushi, Llambrini — *Kodiku i Manastirit të Shën Kozmait për kontratat e feresave*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1966, f. 177-243).
- Mitrushi, Llambrini — *Zakone mbi lindjen e fëmijës në lalët e Myzeqesë*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 106-138).
- Mitrushi, Llambrini — *Zakonet dhe ritet e ceremonialit të vdekjes në Myzeqë*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 257-285).
- Mitrushi, Llambrini — *Veshje myzeqare të shekullit XIX dhe të fillimit të shek. XX*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë 1976, f. 135-181).
- Mitrushi, Llambrini — *Fiançailles et mariage chez les lales de la Myzeqe*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, f. 133-171).
- Muka, Ali — *Arkitektura e banesës fshatare në Martanesh*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë, 1976, f. 201-249).
- Muka, Ali — *L'architecture de l'habitation rurale à Martanesh*, («Ethnographie Albanaise» VIII, Edition en français, Tiranë, 1979, p. ...).
- Muka, Ali — *Banesa fshatare në Malësinë e Tiranës*, («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë, 1980, f. 209-313).
- Muka, Ali — *L'Habitation rurale dans la Malessie de Tirana*, («Ethnographie Albanaise» IX, Edition en français, Tiranë, 1979, p. ...).
- Muka, Ali — *Tipe banesash në disa fshatra të Librazhdit*, («Etnografia shqiptare» X, Tiranë 1979, f. 172).
- Muka, Ali — *Types d'habitations dans quelques villages de Librazhd*, («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1980, p. ...).
- Nova, Koço — *Pozita e gruas sipas të drejtës zakonore të Labërisë*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 37-53).
- Nushi, Jani — *Mitologji e besime në Myzeqe*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 285-336).
- Onuzi, Afërdita — *Një qendër e punimit të enëve prej dheu pa çark*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 195-213).
- Onuzi, Afërdita — *Tradita e poçerisë në fshatin Gojan*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë, 1976, f. 135-181).
- Onuzi, Afërdita — *Mjeshtria e punimit të enëve prej balte në fshatin Farkë — Tiranë*, («Etnografia shqiptare» VIII, Tiranë, 1976, f. 177-191).
- Onuzi, Afërdita — *Le métier de poterie à Farke de Tirana*, («Ethnographie Albanaise» VIII, Edition en français, Tiranë, 1979, p. ...).
- Onuzi, Afërdita — *Disa të dhëna mbi punimin e baltës në fshatin Bradvicë dhe në qytetin e Kavajës*, («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë 1980, f. 313-333).
- Onuzi, Afërdita — *La poterie traditionnelle à Bradvice de Korçe et a Kavaje*, («Ethnographie Albanaise» IX, Edition en français, Tirana, 1979, p. ...).
- Onuzi, Afërdita — *Mjeshtëria shtëpiake e punimit të enëve prej balte*, («Etnografia shqiptare» Tiranë, 1980, f. 23).
- Onuzi, Afërdita — *Le métier domestique du travail de la poterie*, («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1980, p. ...).
- Pollo, Stefanaq — *Fjala e hapjes (Seminar për Atlasin Etnografik)*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë, 1976, f. 275-279).
- Prenushi, Mikel — *Vështrim etnografik mbi krahinën e Kallmetit*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1963, f. 219-254).

- Qatipi, Hasan** — *Prodhimi i drurit me anë të sharrës së ujit në krahinat e Elbasanit nga shek. XVIII deri në ditët tona*, («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 137-193).
- Riza, Emin** — *L'habitation type Gjirokastrite (XVIII — XIXes.)*, («Etnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 171-193).
- Sadiku, Hilmi** — *Mataj, Bajram — Tradita dibrane në gdhendjen e drurit*, («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë, 1980, f. 359-367).
- Selimi, Yllka** — *Zeja e punimit të pipave*, («Etnografia shqiptare» X, Tiranë, 1979, f. ...).
- *Le métier de fabrication des pipes*, («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tirana, 1980, p....).
- Shala, Luigj** — *Lojra popullore*, (copë 277), («Etnografia shqiptare» VI, Tiranë, 1975, f. 7-235).
- Shkurti, Spiro** — *Kultura dhe përpunimi i ullirit në fshatin Piqeras (Sarandë)*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 155-185).
- Shkurti, Spiro** — *Korrja e drithërave (Provë për Atlasin Etnografik shqiptar)*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë, 1976, f. 47-89).
- Shkurti, Spiro** — *Les moissons (Un essai pour l'Atlas Ethnographique albanais)*, («Ethnographie Albanaise» VIII, Edition en français, Tirana, 1979, p....).
- Shkurti, Spiro** — *Shënime për materialet e dërguara nga bashkëpunëtorët e jashtëm*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë, 1976, f. 285-291).
- Shkurti, Spiro** — *Vështrim etnografik mbi zonën e Vurgut*, («Etnografia shqiptare» VIII, Tiranë, 1976, f. 111-159).
- Shkurti, Spiro** — *Shirja e drithërave*, («Etnografia shqiptare» Tiranë, 1980, f.57-115).
- Shkurti, Spiro** — *Një vështrim mbi veshjet popullore të zonës së Vurgut në fund të shek. XIX e fillim të shek. XX*, («Etnografia shqiptare» X, Tiranë, 1980, f....).
- Shkurti, Spiro** — *Un aperçu sur les costumes populaires de la contrée de Vurg à la fin du XIX^e siècle, commencement du XX^e*, («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1980, p. ...).
- Shkurti, Spiro** — *Aspects économiques des travailleurs — çifçis à Vurg de Sarandë (1900-1944)*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 71-91).
- Shkurti, Spiro** — *Le battage des céréales*, («Ethnographie Albanaise» IX, Edition en français, Tiranë, 1979, p. ...).
- Shtjefni, Kolë** — *Doke mirditore*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1963, f. 275-309).
- Tirta, Mark** — *Mbi martesat e bëra pas Çlirimit midis personash nga besime të ndryshme*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 61-75).
- Tirta, Mark** — *Mariages mixtes de religion différente après la Libération du pays*, («Ethnographie Albanaise» VIII, Edition en français, Tiranë, 1979, p....).
- Tirta, Mark** — *Elemente të kulturës ilire tek shqiptarët*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 31-43).
- Tirta, Mark** — *Fushat etnografike, elementët kulturorë dhe probleme të punës kërkimore*, («Etnografia shqiptare», VII, Tiranë, 1976, f. 291-296).
- Tirta, Mark** — *Kulte të bujqësisë e të blegtorisë*, («Etnografia shqiptare» IX, Tiranë, 1980, f. 155-209).
- Tirta, Mark** — *Aspekte të kultit të të parëve e të të vdekurve ndër shqiptarët*, («Etnografia shqiptare» X, Tiranë, 1980).

- Tirta, Mark** — *Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple (objets et lieux de culte)*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 49-71).
- Tirta, Mark** — *Les cultes de l'agriculture et de l'élevage chez le peuple albanais*, («Ethnographie Albanaise» IX, Edition en français, Tiranë, 1979, p..).
- Tirta, Mark** — *Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais*, («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tirana, 1980).
- Thomo, Pirro** — *Banesa popullore e tipit kullë në Mat dhe në Mirditë*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 202-242).
- Thomo, Pirro** — *Banesat me «qoshk» në Shqipërinë e Veriut*, («Etnografia shqiptare» VIII, Tiranë, 1976, f. 191-239).
- Thomo, Pirro** — *Les habitations à «qoshk» en Albanie du Nord*, («Ethnographie Albanaise» VIII, Edition en français, Tiranë, 1979).
- Thomo, Pirro** — *L'architecture des habitations paysannes à Has et à la Malessi de Gjakove*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 193-223).
- Ulqini, Kahreman** — *Dy dorëshkrime të Shtjefën Gjeçovit Kryeziut*, («Etnografia shqiptare» X, Tiranë, 1980, f. 239).
- Ulqini, Kahreman** — *Deux manuscrits de Shtjefën Gjeçov-Kryeziu*, («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1980).
- Zojzi, Rrok** — *Etnografia shqiptare dhe puna e zhvilluar në këtë fushë*, («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 3-16).
- Zojzi, Rrok** — *Ndamja krahinore e popullit shqiptar*, («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 16-65).
- Zojzi, Rrok** — *Guna në veshjet tradicionale të popullit shqiptar dhe të popujve të tjerë të Ballkanit*, («Etnografia shqiptare» III, Tiranë, 1966, f. 3-43).
- Zojzi, Rrok** — *Aspekte të kalimit nga familja patriarkale në familjen e re socialiste*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 28-37).
- Zojzi, Rrok** — *Atlasi etnografik shqiptar dhe problemet e tij*, («Etnografia shqiptare» V, Tiranë, 1974, f. 3-31).
- Zojzi, Rrok** — *Parmenda shqiptare dhe procesi historik i zhvillimit të saj*, («Etnografia shqiptare» VII, Tiranë, 1976, f. 3-47).
- Zojzi, Rrok** — *L'ancienne division régionale ethnographique du peuple albanais*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 7-19).
- Zojzi, Rrok** — *Des costumes traditionnels albanais*, («Ethnographie Albanaise», Edition spéciale, Tiranë, 1976, p. 223-235).
- Zheku, Koço** — *Shtëpia e banimit në fshatin Mullet dhe zhvillimi i saj*, («Etnografia shqiptare» I, Tiranë, 1962, f. 65-105).
- Zheku, Koço** — *Tipare karakteristike të arkitekturës së fshatit Linzë*, («Etnografia shqiptare» II, Tiranë, 1963, f. 110-144).
- Zheku, Koço** — *Shtëpitë e banimit në fshatin e Pojanit (Myzeqe)*, («Etnografia shqiptare» III, Tiranë, 1966, f. 88-110).
- Zheku, Koço** — *Disa shtëpi banimi karakteristike në fshatrat Farkë e Lundër*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 242-262).
- *Pyetësor mbi problemet e familjes*, («Etnografia shqiptare» IV, Tiranë, 1972, f. 284-306).
- *Bibliographie des dix premier numéros de l'«Ethnographie Albanaise» (n° 1 — 10)*. («Ethnographie Albanaise» X, Edition en français, Tiranë, 1960, p..).

PËRMBAJTJA

		Faqe
1. ABAZ DOJAKA	Zgjidhja e martesës në Shqipëri	3
2. MARK KRASNIQI (PRISHTINË)	Familja e madhe patriarkale shqiptare në Kosovë	23
3. MARK TIRTA	Aspekte të kultit të të parëve e të të vdekurve ndër shqiptarët	51
4. MYFTAR MEMIA	Martesa në Nikaj-Mërtur të Malësisë së Gjakovës.	97
5. AFËRDITA ONUZI	Mjeshtëria shtëpiake e punimit të enëve prej balte	123
6. SPIRO SHKURTI	Një vështrim mbi veshjet popullore të zonës së Vurgut në fund të shek. XIX e në fillim të shek. XX	137
7. ALI MUKA	Tipa banesash në disa fshatra të Librazhdit	177
8. YLLKA SELIMI	Zeja e punimit të pipave	219
9. KAHREMAN ULQINI	Dy dorëshkrime të Shtjefën Gjeçovit – Kryeziut.	239
10. —	Bibliografi e artikujve të botuar në përmbledhësin «Etnografia shqiptare» (nr. 1 – 10)	245