



HAL
open science

Roli diferencues i rivaliteteve kishtare, kundërvënieve politike, transformimeve iluministe dhe kundërsulmeve ortodokse në shekujt XVII-XVIII

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Roli diferencues i rivaliteteve kishtare, kundërvënieve politike, transformimeve iluministe dhe kundërsulmeve ortodokse në shekujt XVII-XVIII. *Studime Historike / Historical Studies*, 2024, 77 (60) 2023 (2), pp.29-74. <10.61773/q6f6bg26>. <halshs-04578517>

HAL Id: halshs-04578517

<https://shs.hal.science/halshs-04578517v1>

Submitted on 26 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

...vijon nga numri 2, 2022

ALBERT DOJA

Anëtar i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë,
Profesor i antropologjisë në Universitetin e Lilës, Francë
albert.doja@univ-lille.fr

ROLI DIFERENCUES I RIVALITETEVE KISHTARE, KUNDËRVËNIEVE POLITIKE, TRANSFORMIMEVE ILUMINISTE DHE KUNDËRSULMEVE ORTODOKSE NË SHEKUJT XVII-XVIII

Abstrakt:

Në pjesën e parë të këtij studimi u shqyrtua përdorimi i hershëm fetar i gjuhës shqipe, kryesisht në shek. XVII dhe XVIII, që në kombinim me rivalitetet kishtare duhet të ketë promovuar një lloj procesi të natyrshëm diferencimi kulturor. Në pjesën e dytë theksi vihet mbi kundërvëniet e ndryshme politike ndaj sundimit otoman, si dhe mbi përballjen kishtare dhe kundërveprimet misionarizuese kryesisht në Shqipërinë e Jugut. Në veçanti argumentohet se si motivimet kontradiktore të politikave të ndryshme të përdorimit të gjuhës në shërbesat e kishës dhe në mësimdhënien e shkollës duhen parë edhe në kontekstin e përhapjes së ideve iluministe dhe të kundërsulmeve kishtare për riungjillëzimin ortodoks. Në përgjithësi, këto lloj kundërvëniesh kanë përforcuar proceset kufindarëse që duhet të kenë shërbyer për riorganizimin social të ndryshimeve gjuhësore dhe kulturore, veçanërisht midis të krishterëve ortodoksë greqishtfolës dhe shqipfolës.

Fjalë kyçe:

Politikë kishtare, ortodoksi, politikë e gjuhës, shqipja.

Kundërvënia politike

Në pjesën e parë të këtij shkrimi shtjellohet kontekstualizimi i administrimit otoman dhe i imperializmit ekleziastik në kushtet e rivalitetit midis Kishës së Romës dhe Kishës së Rumit, në të cilat ungjillëzimi në gjuhën shqipe gjeti hapësirë në Veriun katolik dhe në

Jugun ortodoks.¹ Në këtë pjesë të dytë shqyrtohen motivimet kontradiktore të kundërvënies politike, përballjes kishtare dhe kundërveprimit misionarizues që ilustrojnë mënyrën e pavetëdijshme se si këto lloj motivimesh kontradiktore duhet të kenë çuar padashur në një proces kufitregues të diferencimeve kulturore. Në vazhdim shqyrtohet edhe transformimi dhe përforcimi i të njëjtit proces kulturor kufitregues si pasojë e impaktit të ideve iluministe që kanë shkaktuar rezistencën agresive të kundërsulmeve kishtare ortodokse.

Kundërvëniet politike mund të ilustrohen nga burimet kishtare greke të fillimit të shek. XVII që tregojnë se një fraksion i orientuar nga greqishtfolësit u dallua në kundërvënie të rebelimit antiotoman të vitit 1611 të udhëhequr nga Dionis Filozofi në Janinë. Megjithatë, që nga shek. XIX deri në kohët e fundit, historiografia greke e ka rindërtuar këtë kryengritje si një ngjarje të rëndësishme në historinë e nacionalizmit grek.² Ky rindërtim bazohet kryesisht në një përdorim selektiv të burimeve greke dhe në shumë pasaktësi serioze, madje shpesh me ndërhyrje të qëllimshme,³ në botimin grek të burimeve bashkëkohore perëndimore të dokumentuara në arkivat e Venedikut, të Napolit dhe të Vatikanit.⁴

¹ Shih: Albert Doja, "Presionet kishtare dhe politika e gjuhës: Roli kufindarës e kufitregues i përdorimit të shqipes në shekujt XVII-XVIII", *Studime historike* 76 (59), nr. 2 (2022): 73-105.

² Panayiotis Aravantinos, *Χρονογραφεία της Ηπείρου* [Chronografeia tis Ipeirou], vol. 1, Athens 1854, 220; Konstantinos Sathas, *Τουρκοκρατούμενη Ελλάς: Ιστορικών Δοκιμίων (1453-1821)* [Tourkokratoúmeni Ellás: Istorikón Dokimíon (1453-1821)] (Athens: 1869), 211; Kostantinos Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους* [Istoria tou ellinikou éthnous], vol. 5 (Athens: 1877), 182; Chr. Papadopoulos, "Ο Λαρισσες-Τρίκκης Διονύσιος ΙΙ Φιλόσοφος ο χλευαστικός επικλιθεΐς Σκυλόσοφος" [O Larisses-Tríkkis Dionýsios II Filósofos o chlevastikós epiklitheís Skylósofos], *Ηπειρωτικά Χρονικά* [Ipeirotiká Chroniká] 8 (1933); Stefanos Papadopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους* [Istoria tou ellinikou éthnous], vol. 1 (Athens: 1974), 324-333; Stefanos Papadopoulos, *Απελευθερωτικού αγώνες τον Ελλήνων επί Τουρκοκρατίας (1453-1669)* [Apeleftherotikou agónes ton Ellínon epí Tourkokratías (1453-1669)] (Thessaloniki: 1982), 91-95; A. Vakalopoulos, *Νέα ελληνική ιστορία (1204-1985)* [Néa ellinikí istoría (1204-1985)] (Thessaloniki: 1990), 117-118.

³ K. Mertzios, "Επανάστασις Διονυσίου του Φιλοσόφου" [Epanástasis Dionysíou tou Filosófou], *Ηπειρωτικά Χρονικά* [Ipeirotiká Chroniká], 13 (1938).

⁴ Veçanërisht burimet veneciane që ruhen në Archivio di Stato di Venezia, Dispacci Corfù 7 (1611-1612), janë cituar gjerë e gjatë te Pëllumb Xhufi, *Arbërit e Jonit: Vlora, Delvina e Janina në shek. XV-XVII* (Tiranë: Onufri, 2016), 585-633.

Dionis Filosofi ishte zgjedhur peshkop mitropolit i Larisës prej vitit 1592, por në vitin 1601, Patriarkana e Rumiit e ka shkarkuar atë pas revoltës së tij të dështuar kundër otomanëve në Thesali, shprehimisht sepse “ai kishte nxitur me çmenduri kryengritjen kundër sundimit të sovranit jetëgjatë Sulltan Mehmetit III”.⁵ Në shkurt të vitit 1603, para se të shkonte në Spanjë për të takuar mbretin spanjoll, Dionisi u betua publikisht se hoqi dorë nga ortodoksia, duke i premtuar besnikëri Selisë papnore, ku mori konfirmimin e bashkimit të tij me Kishën e Romës nga Papa Klementi VIII, si dhe ofroi shërbimet e tij për bashkimin e Kishës ortodokse të Lindjes me Kishën katolike të Romës.⁶ Sipas politikës së Kishës së Rumiit lidhur me pajtueshmërinë që synonte të mbante të krishterët ortodoksë në Ballkan të nënshtuar ndaj autoritetit otoman dhe me antioksidantalizmin që hidhte poshtë çdo lloj marrëveshjeje me Papën dhe Perëndimin,⁷ Dionisi u bë objekt i sulmeve të ashpra nga klerikët grekë, që e akuzojnë për braktisje të besimit ortodoks dhe për rebelim kundër sundimit otoman.

Kostandin Sofos, një prift grek që e shoqëroi atë gjatë vizitës te mbreti spanjoll në vitin 1603, shkroi dy memorandume kundër Dionisit, të cilat ia dorëzoi Nuncit papnor në Spanjë. Sofos ishte diplomuar në Kolegjin ortodoks papnor të Shën Atanasit në Romë, që ishte themeluar nga Papa Gregori XIII që nga viti 1577 pikërisht për të tërhequr ortodoksët e Ballkanit nën hegjemoninë papnore. Megjithatë, ai pohon se Dionisi nuk ishte përfaqësues i ortodoksëve në Thesali dhe se ai kishte përqafuar katolicizmin dhe i ishte nënshtuar Kishës së Romës, jo për bindje personale, por për të siguruar mbështetjen e Selisë së Shenjtë për

⁵ “πράγμα ἐτόλμησεν ἐπιβλαβὲς καὶ ἐπόλεθρον κατὰ τε τῆς Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, καὶ τῆς ἐπαρχίας αὐτοῦ ταύτης καὶ παντὸς τοῦ γένους τῶν εὐσεβῶν. καὶ γὰρ τολμηρῶς τε καὶ ἀλογίστως ἀποστασίαν μελετήσας κατὰ τῆς βασιλείας τοῦ πολυχρονίου βασιλέως σουλτάν Μεχμέτ” [Πράγμα ἐτόλμisen ἐπιβλαβὲς καὶ ἐπόλεθρον κατὰ τε τῆς Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, καὶ τῆς ἐπαρχίας αὐτοῦ ταύτης καὶ παντὸς τοῦ γένους τῶν εὐσεβῶν, καὶ γὰρ τολμηρῶς τε καὶ ἀλογίστως ἀποστασίαν μελετήσας κατὰ τῆς βασιλείας τοῦ πολυχρονίου βασιλέως σουλτάν Μεχμέτ], *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* [Ekklesiastikí Alítheia], 2 (Constantinople: 1882), 780.

⁶ Peter Bartl, *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischem Reich: zur Türkenkriegsproblematik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1974), 146-149.

⁷ Alain Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, 3e ed. (Paris: Armand Colin, 2006), 459.

një kryengritje antiotomane të re në Epir.⁸ Me sa duket, ai harronte se Kisha e Romës nuk kishte arsye ta dënonte Dionisin për një aktivitet të tillë “revolucionar”, por, përkundrazi, ishte jashtëzakonisht e interesuar për nxitjen e lëvizjeve antiotomane në Ballkan. Në vend që të tregonte fajin e Dionisit, Sofos më tepër i bindi zyrtarët papnorë për “ligësinë” e vet.⁹

Në mënyrë fyese klerikët grekë në Epir ia deformuan edhe emrin duke e thirrur “Demon-Dionis” (*Δαιμονόσιος / Daimonios*) dhe ia shtrembëruan titullin në “skylosophos”, fjalë për fjalë “me mençurinë e një qeni”, ndërsa të gjithë e quanin “filozof” (*καὶ φιλόσοφος παρὰ πάντων... ὀνομαζόμενος / kai filosofos para panton ... onomazomenos*). Maximos, një hieromonk grek i Peloponezitet, që ishte dëshmitar i ngjarjeve të vitit 1611 në Janinë, shkroi një “fjalim stigmatizues” (*Λόγος Στηλιτευτικός / Logos Stilitevtikos*) dhe një numër letrash drejtuar klerikëve të tjerë grekë në Epir.¹⁰ Maximos doli hapur si një klerik i përбетuar kundërshtar i peshkopit rebel Dionis, të cilin e identifikon qartë si një armik të kishës dhe të krishterëve ortodoksë greqishtfolës.¹¹ Sipas tij, Dionisi kishte shkelur praktikën dhe normat e kishës dhe autoriteti i tij lidhej me praktika të dyshimta dhe të dënueshme të astrologjisë, të magjisë dhe të parashikimit të së ardhmes. Ai akuzohej si gënjeshtar, batakçi, mashtrues dhe vrasës, që përpiquej të mblidhte pará me çdo mjet të parregullt, duke shkelur rregullat e kishës, madje edhe të kurorës duke kryer marrëdhënie seksuale sodomike. Nuk është aspakt për t’u çuditur, që ai akuzohej zakonisht si një “arkitekt i së keqes”, nxitës trazirash, me duar të njollosura me gjak, edhe pse gjak i të pabesëve. Ai akuzohej se “përpiquej t’i kthente njerëzit në rebelë si vetja e vet”, në vend që “t’i

⁸ Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 627-630.

⁹ “...è ben vero che anco discopro in quel Constantino alunno di cotesto Collegio molta malignità”. Korrespondencë e kardinal Aldobrandinit te Nunci papnor në Spanjë, 28 shtator 1603. Cituar te: Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 624.

¹⁰ Μαξίμου ιερομόναχου τοῦ Πελοποννησίου Λόγος Στηλιτευτικός κατὰ Διονυσίου τοῦ ἐπικληθέντος Σκυλλοσόφου καὶ τῶν συναποστησάντων αὐτῷ εἰς Ἰωάννινα ἐν ἔτει 1611 [Maximou ieromonachou tou Peloponnisiou Logos Stiliteftikos kata Dionysiou tou epiklithentos Skyllosoufou kai ton synapostisanton afto eis Ioannina en etei 1611], edited by D.M.Sarros, extract from *Ἡπειρωτικά Χρονικά* [Ipeirotiká Chroniká] 3 (1928), f. 169-210. Recension: *Revue des Études Grecques*, 44 (208), (1931): 456-457, https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1931_num_44_208_7040_t1_0456_0000_2.

¹¹ Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 622-627.

mësonte të mos ngriheshin, por të bindeshin dhe të duronin vuajtjet, jo të kundërshtonin, por të nderonin sovranin e dhënë nga Perëndia”.¹² Tregtarët grekë në Arta dhe në Janinë i kanë dënuar fjalimet e tij publike, që nxitën rebelimin kundër autoriteteve otomane dhe provokuan hakmarrjen e panevojshme otomane kundër të krishterëve.

Kryengritja në Janinë mbaroi me dështim të plotë, vënë poshtë me mbështetjen e figurave greke të rëndësishme në qytet, që duket se kanë dorëzuar edhe krerët e kryengritjes tek autoritetet otomane,¹³ gjë që mund të ketë irrituar dallimin midis fraksioneve greke dhe shqiptare në Epir. Si i deklaruar në anën greke, mjaft i përgatitur dhe i mësuar në kulturën greke (*Ὁ λογιώτατος Μάξιμος ὁ ἡμετέρος λογοθέτης ἀνὴρ Ἑλλήν / O logiotatos Maksimos o imeteros logothetis anir ‘Ellin*), Maximos nuk mund të toleronte “racën” dhe “atdheun” e kundërshtarit të tij (*οὐ γὰρ ἀνέχομαι γένος αὐτοῦ καὶ πατρίδα / ou jar anehomai jenos avtou kai patridha*), i cili thuhej se nga ana e vet e përbuzte Maximos-in si një “të huaj të frikshëm” (*μηδὲ τὸ ψοφοδὲς ἀτιμάζειν καὶ τὸ ζένον ῥᾶστα περιφρονεῖν / midhe to psodhes atimizein kai to ksenon rasta perifronein*). Për më tepër, burimet dokumentare veneciane e vendosin shprehimisht kryengritjen e Dionisit në “Albania” dhe i përshkruajnë kryengritësit masivisht në mos si “shqiptarë” (*questi Albanesi sollevati*), të paktën si shqipfolës që dallohen qartë nga ortodoksët e orientuar nga gjuha dhe kultura greke, që me sa duket nuk merrnin pjesë në kryengritje.

Kryengritja e dështuar e vitit 1611 në Janinë, ashtu si edhe lëvizjet e tjera antiotomane në Ballkanin Perëndimor që nga fillimi i shek. XVI deri në shek. XVII, tregojnë praninë e dy pozicionimeve të kundërta mes klerikëve ortodoksë në lidhje me autoritetin otoman dhe me krishterimin perëndimor. Pavarësisht përjashtimeve të rastit, nënshtrimi dhe antioksidantizmi ishin karakteristikat dalluese të hierarkisë së Kishës së Rumit, të mbështetur nga klerikët grekë dhe klasa qytetare greke. Një konfrontim i hapur pasoi midis tyre dhe klerikëve ortodoksë që mbeten të

¹² “παραμυθεῖσθαι καὶ γενναίως φέρειν τὰ δεινά, οὐκ ἐπανίστασθαι, παραινεῖν αὐτοῖς προσήκε, Διονύσιε, καὶ τιμᾶν τοὺς βασιλεῖς παρὰ Θεοῦ δοθέντας, οὐκ ἀντιτάσσεσθαι τούτοις νουθετεῖν ἐχρήν. Εἰ γὰρ μὴ πρὸς ἦσαν δεδομένοι, καὶ ἀσεβεῖς ὄντες, οὐκ ἂν ἴστασθαι...” [paramytheisthai kai gennaios ferein ta deina, ouk epanistasthai, parainein aftois prosike, Dionysie, kai timan tous vasileis para Theou dothentas, ouk antitassesthai toutois nouthetein echrin. Ei gar mi pros isan dedomenoi, kai aseveis ontes, ouk an istasthai...], Cituar te *po aty*, 624.

¹³ *Po aty*, 625-627.

hapur për bashkëpunim me Kishën katolike të Romës dhe me fuqitë katolike të Perëndimit. Me sa duket, akuzat kundër Dionisit ishin pjesë e këtij konfrontimi.

Përballja kishtare

Opozita subversive ndaj autoritetit otoman dhe prirja afirmative ndaj katolicizmit dhe fuqive perëndimore duhet të ketë ndikuar për të njohur një lloj diferencimi politik e kulturor, që në Ballkan ka dalluar ortodoksët shqipfolës nga ortodoksët greqishtfolës. Për pasojë, diferencimi politik dhe kulturor duhet të ketë stimuluar përpjekjet e mëtejshme për të krijuar dhe përpunuar një formë të shkruar për gjuhën e përditshme shqipe, si dhe për futjen e saj në shërbesat e kishës dhe në arsimin e shkollës.

Nuk është rastësi që misioni katolik i dërguar në Shqipëri nga Propaganda Fide, që vazhdoi me ndërprerje deri në gjysmën e dytë të shek. XVIII, u krye nga murgjit bazilianë të Mexojusos dhe të Grottaferratës. Ata u trajnuan në Kolegjin ortodoks papnor të Shën Atanasit, ku përmirësuan njohuritë për gjuhën shqipe dhe për kulturën shqiptare. Fakti që një numër në rritje i murgjve bazilianë ishte me origjinë shqiptare, me prejardhje nga emigrantët e vjetër shqiptarë në Gadishullin Italik dhe me lidhje stërgjyshore me zonën misionare, me siguri i ka ndihmuar ata të aklimatizohen në mjedisin e ri.¹⁴ Meqë ata ishin kryesisht “shqiptarë prej origjine, italianë prej adoptimit dhe murgj prej profesionit”, misioni i tyre ishte një kthim në të njëjtin vend që stërgjyshët e tyre kishin lënë pas.¹⁵ Ashtu si në misionet e tjera, puna misionare më e suksesshme kryhej kur ata ofronin shërbim në arsim, në mjekësi dhe në përkujdesjen ndaj popullsisë vendëse. Në veçanti, gjatë shek. XVII ata hapën disa shkolla fillore, ku katekizmi dhe gramatika e gjuhës ishin midis subjekteve të mësimdhënies.

Shkolla e parë katolike, që u hap në vitet 1630 nga Neofito Rodinò (1576-1659), u bë mjaft e famshme në Himarë, ku shumë klerikë nga manastiret përreth vinin për të studiuar. Siç raportoi në vitin 1639,

¹⁴ Ines-Angjeli Murzaku, *Returning home to Rome: the Basilian monks of Grottaferrata in Albania* (Grottaferrata: Monastero Esarchico, 2009), 66-71.

¹⁵ Nilo Borgia, *I monaci basiliani d'Italia in Albania: Appunti di storia missionaria, secoli XVI-XVIII* (Roma: Reale Accademia d'Italia), 1942.

Rodinò kishte në plan të përkthente doktrinën e krishterë dhe një udhëzues të rrëfimit në *lingua vulgare*.¹⁶ Kishte parasysh qartazi “gjuhën shqipe”, pasi ndihmohej për këtë punë nga një prift vendës që zotëronte *lingua albanese*.¹⁷ Ky përkthim do të ishte shumë i dobishëm për këta *poveri greci*, me të cilët donte të thoshte “të krishterët ortodoksë”. Siç e shpjegon vetë, udhëzuesi do të ishte shumë i dobishëm në punën e tij misionare, si dhe i nevojshëm për këta njerëz, pasi pa libra nuk mund të bëhej asgjë, veçanërisht në çështje të sakramenteve fetare.

Nilo Catalano (1642-1694) ndoqi gjurmët e paraardhësit të tij, duke hapur një shkollë të re në Himarë, ku më shumë se tetëdhjetë studentë, të krishterë dhe myslimanë, u regjistruan për të mësuar doktrinën e krishterë. Shuguruar kryepeshkop katolik i Durrësit për Shqipërinë, ai tregoi një aftësi të madhe për të mësuar gjuhën vendëse aq sa të përpilojë një gramatikë të shqipes dhe një fjalor dygjuhësh shqip-italisht.¹⁸ Ai u ka kushtuar një vëmendje të veçantë mësimdhënies dhe predikimit në gjuhën shqipe, pasi e konsideronte trajnimin në gjuhën shqipe si mjetin më të

¹⁶ Neofito Rodinò: “Recusò anco detta petitione per la scola che cominciò a tenere in Cimarra, ove lo aspettano et dettero parola di venire molti religiosi dal supplicante dalli monasteri chiamati a studiare. Hora comandato ... anco per dare a luce un libro da lui composto in *lingua volgare*, assai utile e necessario a detti populi, poichè senza libri non si può giovar a nullo, particolarmente nelle cose di sacramenti, circa quali appresso quei populi vi sono grandissimi abusi. Perciò supplica ... di dar ordine che si stampi questo libro [che tratta del modo di confessarsi e sarà libro utilissimo alli poveri Greci]. Anzi alcuni di essi, che per loro ignorantia si fecero Turchi, et hora ne Turchi sono, ne Christiani, facilmente si potranno tornare al christianesimo”. *Memoriale di Neofito Rodinò sopra la sua missione in Cimarra e la stampa di un suo libro*. APF Lettere antiche 389, Memoriali del 1639, 395. In: Cirillo Karalevsky, ed., *La missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro nei sec. XVI-XVII. Documenti inediti per servire alla storia delle chiese Italo-Greche*, 3 vols. (Bessarione: Rivista di Studi Orientali, 1911-1913), vol. 2, 81-82.

¹⁷ Neofito Rodinò: “Tra alcuni scolari mei che tengo vi è un sacerdote detto Demetrio, il quale possedè elegantissimamente la *lingua albanese* per esser della nation, et è catholico vero; perciò mi sono posto a tradur la dottrina Christiana, quella che è contenuta in soli duoi fogli, in questa lingua, la qual spero in lesu Christo sarà di utilità apreso loro. Con altra occasione, e spero presto, la manderò, perchè ancora non è finita, pregando a Vostra Signoria Illustrissima la proponga alla Sagra Congregatione, acciò dii ordine che si stampi.” *Neofito Rodinò parla delle superstizioni dei Cimariotti e annunzia che sta traducendo la dottrina cristiana in albanese...* APF Lettere antiche 268.167 (28 agosto 1637). In C. Karalevsky, *Missione greco-cattolica della Cimarra*, vol. 3, 108.

¹⁸ Borgia, *Monaci basiliani d'Italia in Albania*, 39.

efektshëm për të luftuar përhapjen e islamizmit.¹⁹ Në mënyrë të ngjashme, Giuseppe Schirò (1690-1769), misionari i fundit i misionit bazilian në Himarë si dhe argjipeshkvi katolik i Durrësit për Shqipërinë, kuptoi gjithashtu se çka kërkonte vëmendjen e tij të menjëhershme ishte hapja e shkollave për të rinjtë shqiptarë, si dhe për klerikët e murgjit vendës prej manastireve rreth e rrotull. Ai e fliste shqipen shkëlqyeshëm dhe mësoi, pa asnjë dallim, fëmijët e krishterë dhe myslimanë si të lexojnë dhe të shkruajnë, duke u mësuar edhe katekizmin.²⁰

Nuk është për t'u çuditur që misioni i murgjve bazilianë për të bashkuar ortodoksët e Shqipërisë së Jugut me Kishën e Romës, ashtu si dhe përpjekjet e misioneve katolike për të parandaluar islamizimin e popullsisë së krishterë në veri të Shqipërisë,²¹ nuk dha rezultatet e pritura. Misionarëve u duhej të përballeshin me kërcënime politike dhe dhunë, sa nga otomanët aq edhe nga peshkopët grekë dhe klerikët vendës të orientuar nga grekët, që sulmonin shkollat shqipe. Siç e shpjegon në letrën e vet të vitit 1642, edhe pse ishte një grek qipriot, Rodinò punoi në një mjedis shumë armiqësor aq sa vuri edhe jetën në rrezik.²² Tashmë, peshkopi grek i Mitropolisë së Janinës kishte urdhëruar peshkopin ndihmës të tij në Himarë të përdorte të gjitha mjetet për të detyruar popullsinë që askush të mos i bindej Papës së Romës, por patriarkut të Rumit.²³ Klerikët grekë përdorën anatemat për të shkishëruar të gjithë ata

¹⁹ Murzaku, *Basilian monks of Grottaferrata in Albania*, 76-78.

²⁰ *Po aty*, 81.

²¹ Peter Bartl, "Die katholische Kirche im Mittelalter und unter osmanischer Herrschaft", në *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, ed. Oliver-Jens Schmitt (Frankfurt: Peter Lang, 2010), 53-68.

²² "Don Neofito Rodinò humilmente [espone] 18 anni sono che serve alla Sacra Congregazione, con molti disaggi et quotidiani pericoli della sua vita, insegnando o predicando, confessando *dictis et scriptis* la S. Sede defendendo." APF Lettere antiche 403, Memoriali del 1642, 333. In: Karalevsky, *Missione greco-cattolica della Cimarra*, vol. 2, 91.

²³ Arcadio Stanila: "Questa breve narrativa ho voluto rappresentare . . . in che stato haveva trovato il P. Neofito Rodinò quelli poveri christiani; perchè servitosi dell'occasione il Metropolita di lanena, vedendo già che tutti della provincia erano sotto il giogo Ottomano, si prevalse dell'opportunità, ed ordinò al vescovo di Cimarra suo suffraganeo, che con ogni destrezza persuadesse quelli popoli a non render ubbidienza a Sua Santità, ma al Patriarca di Costantinopoli, ed hora con minaccie di scomuniche, hora con suasioni, rimosse gl'animi di quella gente in tal maniera, che quasi tutti non riconoscevano altro capo che il Patriarcha di Costantinopoli." APF

që pëlqenin misionarët bazilianë, që ata i mbanin për papistë dhe për heretikë. Këta u akuzuan shprehimisht për një mision politik, që synoi të vendosë ortodoksët nën sundimin e fuqive katolike.²⁴

Fërkimet me klerin grek mbetën gjatë gjithë shek. XVII-XVIII. Ashtu siç Schirò (Skiroi) raporton me hollësi në vitin 1732, misionarët bazilianë ishin të vetëdijshëm se po punonin në një rajon që ishte nën juridiksionin e peshkopëve ortodoksë, të cilët kërkonin që ata të dëboheshin nga dioqeza e tyre, duke i konsideruar si uzurpues dhe duke i quajtur si heretikë. Peshkopët grekë shkuan më tej, duke ribekuar kishat që pretendonin se ishin “fëlliqur” nga shërbesat e katolikëve,²⁵ ndërsa kush kishte marrë ndihmë pastorale nga bazilianët konsiderohej jobesimtar, heretik, papist, dhe i joshur nga magjitë e mashtrimit të tyre. Megjithatë, Schirò inkurajoi Romën të përdorte një terminologji gjithëpërfshirëse, jofyese, kur u referohej ortodoksëve, duke bërë një dallim të qartë midis herezisë dhe skizmës. Pa dyshim, në raportimin e tij, ai kishte në mendje si shqiptarët ortodoksë në Himarë dhe Epir ashtu edhe shqiptarët italianë të Kalabrisë dhe të Sicilisë. Në secilin rast, traditat e tyre fetare janë konsideruar hibride, të luhatura midis ortodoksisë lindore dhe rritit lindor të katolicizmit. Ortodoksët e orientuar nga grekët i urrenin dhe i konsideronin tradhtarë, ndërsa latinët i përçmonin dhe i ngatërronin me grekët “skizmatikë” për shkak të traditave të tyre bizantine.

Siç kishte shpjeguar mentori i tij, ati diturak Giorgio Guzzetta (1682-1756) nga Hora e Arbëreshvet pranë Palermos në Sicili, shqiptarët shpesh quhen “grekë” sepse ata kanë ruajtur ritin ortodoks (“grek”).²⁶ Sipas tij, shqiptarët kanë ritin të përbashkët me grekët, por nuk janë grekë. Ata kanë një gjuhë tjetër dhe një mënyrë tjetër të jetesës, sidomos

Scritture riferite nelle congregazioni generali, 501 (16 Luglio 1685), 29. In: Karalevsky, *Missione greco-cattolica della Cimarra*, vol. 1, 57.

²⁴ Arcadio Stanila: “Alcune vanità e calunnie senza fondamento, perchè dicevano . . . che noi eravamo venuti per fine politico, non altrimenti per ridurre al servizio di Dio queste anime, ma per soggettarli a qualche principe christiano e per levar l’autorità del loro vescovo legittimo.” APF Scritture riferite nelle congregazioni generali 501 (16 Luglio 1685), 29. In: Karalevsky, *Missione greco-cattolica della Cimarra*, vol. 1, 68.

²⁵ Borgia, *Monaci basiliani d’Italia in Albania*, 138.

²⁶ Padre Giorgio Guzzetta, *De Albanensium Italice ritibus excolendis ut sibi totique S. Ecclesiae prosint* (dorëshkrim i botuar si: *L’osservanza del rito presso gli Albanesi d’Italia perche giovino a se stessi e a tutta la Chiesa*, a cura di Matteo Mandalà (Palermo: 2007), <http://www.dimarcomezozuso.it/autore.php?id=375>).

në aspektin e aftësive luftarake, kodeve morale, sjelljes sociale dhe virtyteve të paarritshme.²⁷ Përballë ngatërrimit të zakonshëm të shqiptarëve ortodoksë me grekët, Schirò gjithashtu është ndier i detyruar të përdorte drejtpërsëdrejti gjuhën shqipe në komunikimin institucional gjer edhe në instanca të larta si Kuria Romake dhe Papa.²⁸ Përsëri në një raport të ri të shkruar në vitin 1742, ai këmbënguli që shqiptarët ndryshojnë nga grekët si në gjuhën, edhe në zakonet e tyre.²⁹ Ai sugjeronte që përtej të gjitha dallimeve teologjike dhe joteologjike me ortodoksët, është “fryma nacionaliste” (*spirito nazionale*) e klerit grek që shkakton problemet më të mëdha dhe thekson dallimet fetare midis katolikëve dhe ortodoksëve.³⁰

Edhe pse është mjaft e jashtëzakonshme që klerikët arbëreshë të kenë menduar me këta terma, kjo nuk do të thotë se kemi të bëjmë me një përpjekje “entuziaste” për t’i hyrë një procesi vetëdijesimi që do të sillte në krijimin e një identiteti kulturor të bazuar mbi elemente përbërëse si gjuha dhe historia e përbashkët, besimet dhe traditat, doket dhe këngët, heronjtë e së shkuarës së lavdishme dhe kujtimi i luftërave të dikurshme,

²⁷ “Onde anche gli Albanesi, dai riti greci che conservano, sono detti greci, non diversamente dagli Spagnoli, dai Galli, dai Germani che, pur lontanissimi dal Lazio, sono detti latini perche vivono secondo i riti della Chiesa Latina. Quanto al resto, tuttavia, gli Albanesi non sono Greci anche se hanno in comune con i Greci i santissimi riti, ma non la lingua, non l’amore per la vita, non i comportamenti umani, infine non la stessa foggia dell’abito che in particolare le donne albanesi mantengono fino a questo momento in territorio italiano. Dunque in questi e, cosa ancora più grave, anche negli animi, essi discordano molto dai greci e per dirla con una sola parola: grande è l’odio, direi quasi, e naturale l’antipatia degli Albanesi verso i Greci. Per cui sono abituali, presso l’una e l’altra gente, quei vergognosi proverbi e quegli sciocchi insulti con i quali si colpiscono a vicenda . . . I soldati albanesi deridano la gente greca effeminata, parlano male dei suoi costumi; ma questa, gonfiata finora da antiche e molteplici notizie, taccia gli Albanesi di nullità e ovunque li fa chiamare rudi e illiterati.” (Guzzetta, në Mandalà, *po aty*, 35-36).

²⁸ Bardhyl Demiraj, “Zef Skiroi në kulturën e shkrimit shqip të shek. XVIII”, *Studime: Revistë për Studime Filologjike* 12 (2005): 67-97.

²⁹ Giuseppe Schirò: “Si fa esser già prevalsa l’opinione, o piuttosto la prevenzione appresso il volgo di voler tutti in un fascio confusi, sotto l’equivoco nome di Greci o d’Italo-Greci, eziandio gli Albanesi . . . L’idioma Epirotico o sia Albanese è totalmente differente, non solo dal Greco, ma ancora da tutti gli altri linguaggi che sono in Europa e nelle altri parti del mondo . . . Non meno differenti da quelli delle altre nazioni, e specialmente dalli Greci, sono i costumi degli Albanesi.” APCG VIII.41–58. In: Karalevsky, *Missione greco-cattolica della Cimarra*, 1.9.

³⁰ Borgia, *Monaci basiliani d’Italia in Albania*, 169.

vendlindja e të parëve dhe mërgimi. Objektivi i tyre kryesor për zgjidhjen e mosmarrëveshjeve fetare duke hedhur poshtë përfytyrimin e gabuar në të cilin binin shpesh “latinët” katolikë të ritit latin, të cilët i konsideronin arbëreshët e ritit ortodoks sikur të ishin “grekë”, i ka shërbyer krijimit të një kufiri kulturor që përligjite dallimin simbolik nga të tjerët. Ndërsa lindja e vetëdijes së një identiteti etnik të mëvetësishëm nuk mund të ishte veçse një pasojë e pavetëdijshme dhe e paqëllimtë e këtij procesi kufindarës e kufitregues.

Reagimet antigreke të klerikëve arbëreshë të ritit ortodoks përtej Adriatikut ishin të ngjashme dhe bashkëkohore me reagimet antisllave të klerikëve shqiptarë në Veriun katolik të Arbërisë së Epërme. Po kështu, disa kodikë kishtarë dhe mbishkrime në Jugun ortodoks të Arbërisë së Poshtme tregojnë se si klerikët grekë ankoheshin për priftërinjtë shqiptarë që nuk u bindeshin dhe pengonin punën e tyre. Një mbishkrim i vitit 1669 në kishën e Shën Sotirit në Hoshtevë të Zagorisë sugjeron një lamtumirë të hidhur të një prifti, me sa duket të pafamiljarizuar me grigjën e tij shqipfolëse, kur në kohën e largimit karakterizon “një vend të huaj, një botë të huaj, ku pashë të vetëm të huaj, që refuzojnë të huajt”.³¹ Një tjetër shënim i vitit 1730 në kodikun e Kishës Episkopale të Delvinës thotë se peshkopi Gennadios Gregorios, një grek nga Smirna, braktisi detyrën e tij pastorale, “pasi nuk mund ta duronte grigjën e tij të fliste shqip”.³²

Kundërveprimi misionarizues

Përkthimi dhe botimi në shqip i teksteve të ndryshme kishtare ortodokse filluan të përhapen në një kohë të tolerancës relative të të

³¹ Theofan Popa, *Mbishkrime të kishave të Shqipërisë* (Tiranë: Shkenca, 1998), 237. Çështja është ende e diskutueshme midis studiuesve grekë nëse mbishkrimi shtesë mund t'i referohet një varianti të himnit të së shtunës së shenjtë që i dedikohet Krishtit me donacion kolektiv, apo përkundrazi, mbishkrimi është shtuar nga një piktor i huaj a një prift i huaj. (Kosta Giakoumis, *Kumtim personal*, 27 shtator 2021).

³² “δεν εἶχεν εὐχαρίστησιν να ἀκούσῃ χριστιανούς να ὀμιλοῦν τὴν ἀλβανικὴν γλῶσσαν ... ἔπειτα μὴν ὑποφέρων τὴν ἀλβανικὴν γλῶσσαν εἰς τὰ χωρία τῆς ἐπαρχίας τοῦ, εὐχαρίστως ἔκανε τὴν παραίτησιν” [den eichen efcharístisin na akoúsi christianoús na omilóoun tín alvanikín glóssan ... épeita mín ypodéron tín alvanikín glóssan eis tá choría tis eparchías tou, efcharístos ékane tín paraítisin]. Në: Th. Bamichas, “Kodikës tou naou tes poleos Delbinou”, *Ἡπειρωτικά Χρονικά* [Ipeirotiká Chroniká] 5, (1930): 60. Cituar te: Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 1088.

krishterëve ortodoksë nga otomanët, kur ata nuk ishin më të rrezikshëm dhe madje mund të jenë “mjelur” më mirë se myslimanët “besimtarë të vërtetë”.³³ Presioni për t'i kthyer ata në islam u rrit në periudhat e përkeqësimit administrativ të shtetit otoman në shek. XVII, që u përshkallëzua në shek. XVIII dhe vazhdoi gjatë gjithë shek. XIX, kryesisht për arsye të keqtrajtimit, diskriminimit dhe taksimeve.³⁴ Sidomos pas luftës otomane-veneciane të viteve 1714-1718 dhe luftës otomane-austriake të viteve 1737-1739, konvertimet masive në islam ndryshuan karakterin e krishterë të disa zonave sllave, vllahe, shqiptare dhe greke në Ballkan. Përballë këtij realiteti, klerikët ortodoksë vendës u bënë thirrje shqiptarëve ortodoksë të mos braktisnin kurrë fenë e paraardhësve të tyre.

Në *Librin e Besimit*, Nektar Terpo i Voskopojës shante krypto-kristianët shqiptarë që “merrnin rrugën e gabuar kur bëheshin turq, apostatë që mohonin perëndinë dhe bëheshin të huaj për Kishën e Shenjtë të Krishtit”. Ai ishte kritik ndaj martesave të përziera dhe ndaj vënies së emrave myslimanë fëmijëve për të shmangur pagesën e taksave, për të shmangur vështirësitë, apo “thjesht për hir të nevojave materiale”.³⁵ Prandaj i ftonte të “punonin më shumë, të hanin më pak, të kursenin dhe të shmangnin luksin”, sepse është e papranueshme që të jenë myslimanë gjatë ditës dhe të gjejnë lehtësim duke bërë kryqin dhe duke shkuar në kishë fshehurazi gjatë natës. Me një deklaratë të fuqishme antisinkretike, Terpo shpallte se krypto-kristianët ishin po aq të mallkuar sa edhe apostatët që mohonin fenë e krishterë dhe i bashkoheshin islamit.

Në mënyrë të ngjashme, në Veriun katolik, argjipeshkvi i Shkupit dhe vizitatori papnor në Serbi, siguroi reagimin e menjëhershëm të Papës Benedikti XIV, që lëshoi dy qarkore në vitin 1744 dhe në vitin 1754 për të luftuar krypto-krishterimin.³⁶ Edhe Patriarkana e Runit mund të jetë shqetësuar nga kërcënimi i islamizimit progresiv në Ballkan. Megjithatë,

³³ Frederick Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1929; Repr., Istanbul: Isis, 2000), 469.

³⁴ Thomas-Walker Arnold, *The preaching of Islam: a history of the propagation of the Muslim faith*, 2d ed., New York: Scribner, 1913; Selim Deringil, *Conversion and apostasy in the late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press), 2012.

³⁵ Konstantinos Giakoumis, "Nektarios Terpos and the iconographic programme of Ardenica Monastery", *Byzantine and Modern Greek Studies* 41, no. 1 (2017): 81-102, 20-21, <https://doi.org/10.1017/byz.2016.30>.

³⁶ Bardhyl Demiraj, *Gjon P. Nikollë Kazazi dhe Doktrina e tij* (Prishtinë: ASHAK, 2006), 76-79.

gjatë shek. XVIII, “Patriarku i të pabesëve” (*Patrik-i tevaif-i keferenin*) u përpoq të bëhej “Patriarku i Rumit” (*Rumiyan Patrigi*), ndërsa ortodoksia merri titullin e nderuar të “Rum Miletit”.³⁷ Këto rrethana, që kanë kushtëzuar një lloj rimëkëmbjeje sociale dhe ripërtëritje intelektuale, lidhen me veprimtarinë e Kishës së Rumit për të përforcuar frymën ortodokse.³⁸ Në veçanti, klerikët ortodoksë dhe elitat e greqizuara fanariote po merrnin gradualisht një pushtet më të madh social dhe politik brenda shtetit otoman. Në këto kushte, do të ishte kundërproduktive për Patriarkanën e Rumit të kundërshtonte politikat otomane dhe t’i rezistonte islamizimit progresiv në Ballkan, edhe pse herë pas here kishte mbështetur misionet dhe programet e brendshme kishtare për të frenuar islamizimin.

Përndryshe, Patriarkana e Rumit ishte mbi të gjitha e merakosur nga politika agresive e kishës katolike dhe nga përshkallëzimi i propagandës katolike në mesin e klerit ortodoks.³⁹ Në këtë kontekst, një nga nismat më të rëndësishme të Patriarkanës së Rumit ishte inaugurimi në vitin 1761 i misionit të Kozmait të Aetolisë (1714-1779), fillimisht për të fashitur të ashtuquajturën mosmarrëveshje ana-bastiste të shkaktuar nga proselitizmi katolik në rrethinat e Stambollit. Shtrirja dhe roli i këtij misioni patriarkal konsiderohen në studimet greke si “ngjarja më e rëndësishme në historinë kishtare të Ballkanit gjatë shekullit të tetëmbëdhjetë”, që mbetet e motivuar nga një strategji e përgjithshme e Patriarkanës së Rumit, “edhe pse burimet historike janë veçanërisht të pakta në informata të qarta”.⁴⁰ Konceptimi i kishës për misionin e vet në këto kohë të vështira për komunitetin ortodoks supozohet se duhej të përmbushte detyrimet pastorale dhe përgjegjësitë historike përballë vuajtjeve dhe fatkeqësive të ortodoksisë. Me këtë argument, një studiues i respektuar grek si Paschalis Kitromilides përpiket të mbrojë vigjilencën e re të kishës që mblidhte forcat për të mbrojtur, konsoliduar dhe

³⁷ Paraskevas Konortas, "From Tâifa to Millet: Ottoman terms for the Ottoman Greek Orthodox Community", në *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, ed. Dimitri Gondicas and Charles Issawi (Princeton, NJ: Darwin Press, 1999), 169-179, 173-174.

³⁸ Paschalis Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth: Symbolic legacies and cultural encounters in Southeastern Europe*, (London: Routledge, 2007; Repr., 2016), V.1-6.

³⁹ Timothy Ware, *Eustratios Argenti, a study of the Greek Church under Turkish rule* (Oxford: Clarendon, 1964), 23-33.

⁴⁰ Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth*, kap. V, 1-6.

përforcuar pozitën e ortodoksisë dhe për të rimëkëmbur frymën e tronditur të lidhjes së përbashkuar ortodokse.⁴¹

Për dy dekadat e ardhshme, Kozmai la një emër të pashlyeshëm si “predikuesi ideal i kohës së vet”, që ka shpënë rishtazi mësimin e besimit ortodoks, me përkushtim dhe efektivitet të madh, në të gjithë Ballkanin Jugor. Në përgjithësi besohet se misioni i tij kishte kryesisht për qëllim ndalimin e valës në rritje të islamizimit në Ballkan, “megjithëse nuk thuhet asgjë shprehimisht për këtë qëllim në burimet historike”,⁴² çka gjithsesi nuk ka gjasa të jetë dokumentuar. Megjithatë, Paschalis Kitromilides e konsideron të arsyeshme të supozojë se në këtë periudhë Patriarkana e Rumi ishte e preokupuar të siguronte ungjillëzimin ortodoks, duke frenuar islamizimin progresiv në Shqipërinë e sotme Jugore dhe në Greqinë e sotme Veriore.

Më shumë se kushdo tjetër, një klerik ortodoks vendës si Nektar Terpo i Voskopojës ishte mjaft i vendosur për këtë çështje. Çuditërisht, edhe pse kjo mbetet një çështje e hapur për diskutim mes studiuesve grekë, Patriarkana e Rumi besohet ta ketë mallkuar *Librin e Besimit* të Terpos, me sa duket, sepse shumë pasazhe zbulojnë një qëndrim armiqësor ndaj islamit dhe myslimanëve.⁴³ Terpo ishte i njohur për predikimet kundër islamit, kundër konvertimit dhe kundër kriptokristianëve, si dhe për deklarata polemike fyese, madje duke përdorur profetin mysliman me ndasinë sikur të ishte Antikrishti përballë Krishtit.

Në të kundërt, në vend që të kujdesej për besimin ortodoks të grigjës shqipfolëse nën presionin e islamizimit, Kozmai i Aetolisë synonte veçanërisht çrrënjosjen e ndikimit të misioneve katolike në Arbërinë e Poshtme dhe zbutjen e përplasjes kulturore që po ndodhte midis hierarkisë kishtarë greke dhe ortodoksëve shqiptarë dhe vllah. Një nga objektivat e misionit të tij dukej se ishte ndalimi i gjuhës shqipe dhe vllahë në shërbesat e kishës dhe në mësimdhënien e shkollës, madje edhe në shtëpitë private, për t’i hapur rrugë arsimimit në greqisht.

Ndër thëniet e tij më të paharrueshme, sipas rindërtimit të mëvonshëm të predikimeve të tij, Kozmai i Aetolisë thuhet se ka predikuar që “greqishtja është gjuha e perëndisë ndërsa vllahishtja është

⁴¹ *Po aty*.

⁴² *Po aty*, kap. V, 3.

⁴³ Giakoumis, "Nektarios Terpos and the iconographic programme of Ardenica Monastery", 19.

gjuha e djallit”.⁴⁴ Ai këshillonte shqiptarët ortodoksë “më mirë të kenë një shkollë greke në fshat sesa kopshte, pyje apo lumenj”, dhe u bënte thirrje t’i mësonin fëmijët “të flasin greqisht (*romaika*), sepse kisha jonë dhe kombi ynë janë grekë (*romioi*)”. Sigurisht, kur fliste për greqishten *romaika*, ai nuk kishte domosdoshmërisht në mendje grekët etnikë, por greqishten e folur nga rumët (*romioi*), si gjuha e shenjtë e ortodoksisë. Megjithatë, mjafton që predikimet e tij të krahasohen me ato të klerikëve vendës për të kuptuar ndryshimin.

Nektar Terpo i Voskopojës është i njohur si për aktivizmin e tij kundër islamit ashtu edhe për mbishkrimin e tij katërgjuhësh të vitit 1731, riprodhuar edhe në *Librin e Besimit*, që përfshinte gjuhën shqipe dhe vllahë si gjuhë të shenjtëruara kishtare. Po kështu, Grigor Konstandinidi i Durrësit kishte botuar që në vitin 1742 në Voskopojë një *Akolouthia* të shkruar në greqishte kishtare, kushtuar Nikodemit të Beratit, neomartir i persekutimit islamik, i cili u bë simbol i krenarisë dhe lavdisë shqiptare, “si një yll i ndritshëm mbi vendin e ortodoksëve shqiptarë”, në luftën e tyre kundër islamizimit. Përsëri, në vitin 1774, Theodor Haxhifilipi botoi në Venedik një *Akolouthia* kushtuar Shën Gjon Vladimirit, i cili është brohoritur si një shembull frymëzimi për shqiptarët kundër islamizimit.⁴⁵

Në të kundërt, Kozmai i Aetolisë u përpoq të ndalonte përdorimin e gjuhës shqipe gjer edhe “brenda shtëpive”, ndonëse mund të ketë predikuar veçse me ndihmën e përkthyesve shqiptarë. Pavarësisht nga islamizimi i shumë shqiptarëve, gjuha e tyre nuk ishte konsideruar kurrë si një gjuhë myslimane. Por për Kozmain e Aetolisë, “çdo i krishterë, burrë apo grua, që premtion të mos flasë shqip (*arvanitika*) në shtëpinë e vet, le të ngrihet dhe ta thotë para meje, dhe unë do t’ia marr përsipër të gjitha mëkatet që nga dita e lindjes, dhe do t’u kërkoj të gjithë të krishterëve që ta falin dhe t’i japin një falje që as mijëra florinj nuk do t’ia sjellin”.⁴⁶

⁴⁴ Alan Wace and Maurice Thompson, *The nomads of the Balkans: an account of life and customs among the Vlachs of Northern Pindus* (London: Methuen, 1914; Repr., 1971), 194.

⁴⁵ Duhet të falënderoj Dhoris Qiriazis për informacionin e duhur në një kumtim personal më 16 prill 2022.

⁴⁶ Οποιος χριστιανός, άνδρας η γυναίκα, υπόσχεται μέσα εις το σπίτι του να μην κουβεντιάξει αρβανίτικα, ας σηκωθή απάνω να μου το ειπή και εγώ να πάρω όλα του τα αμαρτήματα εις τον λαμόν, από τον καιρόν οπού εγεννήθη έως τώρα, και να βάλω

Përfundimisht, predikimet e tij mund të kenë ngjallur kundërshtimin e “pleqve” të fuqishëm shqiptarë të lidhur me sundimtarët shqiptarë autonomë të Shqipërisë Qendrore otomane. Besohet se më 24 gusht 1779, guvernatori shqiptar otoman i Beratit urdhëroi ta arrestonin dhe Kozmai u ekzekutua në Kolkondas afër Fierit. Nacionalizmi grek i shek. XIX e ka përshkruar Kozmain si një hero, ndërsa literatura kishtare dhe historiografia greke kanë bërë përpjekje për ta ngritur në një “rilindës të kombit” dhe ta pagëzojnë si një “apostull kombëtar” për greqizimin fillestar të zonave shqipfolëse.⁴⁷ Në dekadat e para të shek. XX, Kozmai u bë standardi i luftës për aneksimin grek të të ashtuquajturit “Epir të Veriut” në Shqipërinë e sotme të Jugut.⁴⁸ Patriarkana e Stambollit e ka kanonizuar shenjtor në vitin 1961, ndërsa udhëheqja e tanishme greke e Kishës Ortodokse të Shqipërisë organizon ceremoni të rregullta në ditën e martirizimit të tij.⁴⁹

Natyrisht, as ekzekutimi i tij dhe as kremtimet e mëvonshme të martirizimit të tij nuk shpjegojnë realitetet e shek. XVIII, kur një pjesë e madhe e popullsisë shqipfolëse u konvertua në islam. Megjithatë, këto kanë kontribuar për të besuar gabimisht se me punën e tij misionare Kozmai ishte përkushtuar kryesisht për të frenuar përparimin e islamizimit mes shqiptarëve ortodoksë, ashtu si edhe teoritë e trilluara rreth motiveve të ekzekutimit të tij vazhdojnë deri në ditët e sotme. Nuk është çudi që debatet e sotme bredhërojnë gjithandej mbi natyrën e misionit të Kozmait si një apostull i nacionalizmit grek dhe mallkimtar i

όλους τούς χριστιανούς να τον συγχωρήσουν και να λάβη μίαν συγχώρησιν, όπου αν έδινε χιλιάδες πουγγιά, δεν την εματάβρισκε [Όποιος christianós, ándras i gynaíka, yróschetai mésa eis to spíti tou na min kouventiázi arvanítika, as sikothí apáno na mou to eipí kai egó na páro óla tou ta amartímata eis ton laimón, apó ton kairón opou egenníthi éos tóra, kai na válo óλους τούς christianούς na ton synchorísoun kai na lávi mían synchórisin, όπου αν έδινε chiliádes poungiá, den tin ematávriske]. (<http://web.archive.org/web/20051103082317/http://www.agioskosmas.gr/agioskosmas.asp?sitem=1&artid=252>) (shikuar më 01.02.2024).

⁴⁷ Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth*, V.5.

⁴⁸ Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 1058.

⁴⁹ Ndoshta nuk është një rastësi e thjeshtë që vëzhgimet mbi misionin patriarkal të Kozmait të Aetolisë, në lidhje me nismat e politikës dhe strategjisë kishtare ortodokse të Patriarkanës së Rumit në mes të shek. XVIII (Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth*, V.1-6), janë botuar së pari me rastin e një *Festschrift in Honor of Anastasios Yiannoulatos* (Athens: Armos, 1997), 425-430), kryepeshkopit grek të Kishës Ortodokse (thuajse) të greqizuar të Shqipërisë.

gjuhës shqipe.⁵⁰ Në këto debate marrin pjesë edhe historianët kryesorë në Shqipëri,⁵¹ të cilët kundërshtohen ashpër nga studiuesit grekë dhe nga përfaqësuesit zyrtarë të Kishës Ortodokse Shqiptare, që riprodhojnë hagiografitë e besimeve popullore,⁵² ose pretendojnë se Kozmai është krentuar prej kohësh nga vetë shqiptarët ortodoksë.⁵³

Studiuesit shqiptarë e vendosin misionin e parë të Kozmait të Aetolisë në zonat shqipfolëse midis viteve 1768 dhe 1774, në lidhje të drejtpërdrejtë me Luftën Ruso-Turke të viteve 1768-1774 që ka nxitur edhe kryengritjet shqiptare të mbështetura nga Rusia, Franca, Venediku dhe Shteti Papnor.⁵⁴ Në këtë mision, Kozmai u “sponsorizua” jo vetëm nga patriarku i Rumi, por edhe zyrtarisht nga një ferman prej vetë sulltanit otoman.⁵⁵ Letrat dhe predikimet e tij e bëjnë të qartë se qëllimi i vërtetë ishte të qetësonte provincat rebele, të largonte popullsinë shqiptare nga ndikimi i Rusisë dhe fuqive perëndimore, si dhe t’i mbante shqiptarët të bindur ndaj sundimit otoman. Në një letër dërguar dinjitarit otoman vendës të datës 13 qershor 1767, Kozmai prezantohet si “një i

⁵⁰ “Shën Kozmai, Janullatosi, meshë me priftërinj nga Greqia”, *Gazeta Panorama*, 25 gusht 2014, <http://www.panorama.com.al/prifterinjte-greke-feste-ne-libofshe-per-shen-kozmain/> (shikuar më 01.02.2024); “Cili ishte, kush e vrau dhe pse, Shën Kozmain, misionarin e ortodoksisë, kundërshtarin e Greqisë së Lashtë dhe gjuhës shqipe”, 29 maj 2017, <https://albertvataj.com/2017/05/29/cili-ishte-kush-e-vrau-dhe-pse-shen-kozmain-misionarin-e-ortodoksisë-kundershtarin-e-greqisë-se-lashte-dhe-gjuhes-shqipe/> (shikuar më 01.02.2024).

⁵¹ Kristo Frashëri, “Ardhja e Shën Kozmait në Himarë”, *Korrieri*, no. 292, Tiranë, 8 dhjetor 2004, 17; Pëllumb Xhufi, “Shën Kozmai dhe misioni i tij në Shqipëri”, *Gazeta Dita*, Tiranë, 10 qershor 2014, <http://www.gazetadita.al/shen-kozmai-dhe-misioni-i-tij-ne-shqiperi/> (shikuar më 01.02.2024).

⁵² Miron Çako, “Shën Kozmai i Kolkondasit nuk e mallkoi gjuhën shqipe”, *BalkanWeb: Gazeta Shqiptare*, 14 shtator 2016, <https://www.balkanweb.com/shen-kozmai-i-kolkondasit-nuk-e-mallkoi-gjuhen-shqipe/> (shikuar më 01.02.2024); Miron Çako, “Mallkimet apo bekimet e Shën Kozmait”, *Gazeta Mapo*, 23 gusht 2018, <https://gazetamapo.al/mallkimet-apo-bekimet-e-shen-kozmail/> (shikuar më 01.02.2024).

⁵³ “Reagon Kisha Ortodokse: Nderimi i Shën Kozmait nga shqiptarët është i hershëm”, *Gazeta Tema*, 22 gusht 2014, <http://www.gazetatema.net/2014/08/22/reagon-kisha-ortodokse-nderimi-i-shen-kozmail-nga-shqiptaret-eshte-i-hershem/> (shikuar më 01.02.2024).

⁵⁴ Xhufi, *Arbërit e Jonit*.

⁵⁵ I. K. Sardeles, “Άγιος Κοσμάς και Βόρειος Ήπειρος” [Άγιος Κοσμάς και Βόρειος Ήπειρος], *Βόρειος Ήπειρος-Άγιος Κοσμάς Αιτωλός* [Βόρειος Ήπειρος-Άγιος Κοσμάς Αιτωλός] (Athens: 1988), 512; Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 1059.

krishterë dhe shërbëtor i padenjë i Sulltanit sovran”, që udhëton nga fshati në fshat “për të bindur të krishterët ortodoksë të mbajnë besëlidhjen me perëndinë dhe t’u binden urdhrave të sulltanit”, siç ishte urdhëruar nga patriarku i Rumit dhe krerët e kishës.⁵⁶

Nëse misioni i Kozmait ishte të frenonte islamizimin, do të ishte kontradiktore të luftohej për këtë qëllim me mbështetjen e otomanëve. Kozmai bënte në fakt agjitacion për greqizimin e popullsisë, si dhe kundër misionëve katolike, me mbështetjen e otomanëve, në këmbim të mbrojtjes prej sunduesve otomanë. Agjitacioni i tij binte në kundërshtim me popullsinë dhe dinjitarët vendës, që mbështetën mobilizimin antiotoman dhe e kanë trajtuar Kozmain si një agjent të otomanëve. Nuk është për t’u çuditur që misioni i tij i parë në Shqipëri përfundoi në vitin 1774, kur Traktati i Paqes i Kùçuk Kaynarca midis Turqisë dhe Rusisë u dha fund edhe kryengritjeve në Ballkan dhe në Shqipëri.

Bazuar në burimet hetimore veneciane të kohës, studiuesit shqiptarë kundërshtojnë interpretimet greke dhe tregojnë se misioni i dytë i Kozmait në zonat shqipfolëse të territoreve otomane dhe veneciane të Arbërisë së Poshtme në Epir dhe në Bregun e Jonit (1775-1779) i ka shërbyer jo vetëm ungjillëzimit ortodoks dhe arsimimit kulturor greqizues, por mbi të gjitha politikave otomane. Pronarët e mëdhenj shqiptarë otomanë bënë garë me njëri-tjetrin kush ta ftonte Kozmain në tokat e veta, për t’u bërë thirrje fermerëve të tyre të krishterë të respektonin ligjin dhe të paguanin taksat e duhura. Predikimet e Kozmait janë ndjekur shpesh nga shqiptarët ortodoksë dhe myslimanë nën mbrojtjen e shtetit otoman dhe dinjitarëve otomanë vendës,⁵⁷ prandaj do të kishte motive të pakta për shqiptarët otomanë apo myslimanë që të merreshin me arrestimin dhe ekzekutimin e tij.

Studiuesit grekë duken të dyshimtë për sa u takon raporteve të inteligjencies veneciane të kohës dhe i japin më shumë besueshmëri rindërtimit të mëvonshëm të predikimeve të Kozmait.⁵⁸ Megjithatë, nga frekuenca e lartë e raporteve veneciane që konfirmojnë njërin raport apo tjetrin, duke përfshirë edhe një dorëshkrim moralizues origjinal nga vetë

⁵⁶ Fanis Mihalopoulos, *Κοσμάς ο Αιτωλός ο Εθναπόστολος* [Kosmás o Aitolós o Ethnapóstolos] (Athens: Enallaktikes Ekdoseis, 1968), 74-75; Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 1059.

⁵⁷ Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 1060-1075.

⁵⁸ Me sa mund të kuptoj nga një komunikim personal me Kosta Giakoumis, 15 shtator 2021.

Kozmai në vitin 1777, si dhe disa letra të shkruara nga dinjitarët otomanë vendës, që kishin rënë në duart veneciane, bëhet e qartë se Kozmai ishte i rrezikshëm për autoritetet veneciane. Dërgesat tregojnë se ato drureshin se mos ai mund të nxiste probleme në mendjet e qytetarëve fanatikë venecianë, të cilët “mund të hiqnin dorë nga besnikëria ndaj Republikës dhe të njihnin gjithëpushtetin e këtij nxitësi fanatik trazirash”. Në veçanti, ai besoj se ishte “një agjent sekret ose një emisar i shtetit otoman”. Masat energjike dolën shpesh të pamjaftueshme për të ndaluar pafytyrësinë dhe mashtrimin e misionit të tij “jashtëzakonisht politik”, dhe jofetar, mes shqiptarëve ortodoksë dhe myslimanë, që njëlloj e shihnin atë sikur të ishte një shenjt. Kozmai thuhet se grumbulloi shuma të mëdha parash dhe shpesh ndiqej jo vetëm nga ortodoksët, por edhe nga mijëra turma myslimane të armatosura. Madje, si një shef i zgjuar i një fraksioni të identifikuar politik dhe ushtarak, ai ka ndërhyrë edhe në rivalitetet veneciane-austriake kundër interesave venecianë. Kjo nxiti planet veneciane për eliminimin e tij, që dështoi disa herë, sepse ai “mbrohej mirë nga autoritetet otomane”.⁵⁹ Në të njëjtën kohë, predikimet e një kleriku vendës si Nektar Terpo i Voskopojës kundër islamit dhe konvertimit në islam shkaktuan reagimin e ashpër të myslimanëve, aq sa ai ishte me fat t’i shpëtonte vdekjes, shpesh i rrahur paq, ose i detyruar disa herë ta linte territorin otoman dhe të gjente strehë në zotërimet veneciane.⁶⁰

Transformimet iluministe

Një pjesë e madhe e energjisë intelektuale mes studiuesve të sotëm grekë është mjaft e përkushtuar të nxjerrë në pah konfrontimet intensive të ekumenizmit ortodoks për të ruajtur traditën bizantine-otomane kundër filozofisë moderne të iluminizmit.⁶¹ Megjithatë, duhet thënë se ka njëfarë

⁵⁹ Burimet veneciane lidhur me këto ngjarje e këto vlerësime ruhen në Archivio di Stato di Venezia, Inquisitori di Stato, Dispacci del Provveditor General da Mar, 405 (1776-1780), si dhe janë cituar gjerë e gjatë te Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 1061-1075.

⁶⁰ Giakoumis, "Nektarios Terpos and the iconographic programme of Ardenica Monastery", 21.

⁶¹ Paschalis Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the culture and political thought of southeastern Europe* (London: Routledge, 1994); Paschalis Kitromilides, "The Enlightenment and the Greek cultural tradition", *History of European Ideas* 36, no. 1 (2010): 39-46,

mirëkuptimi të përgjithshëm midis studiuesve grekë dhe shqiptarë për rëndësinë e iluminizmit në veprimtarinë intelektuale dhe arsimore të Teodor Kavaliotit (1718-1789) në Voskopojë.

Në shek. XVIII, Voskopoja lulëzoi si një nga qendrat e shquara të iluminizmit në Ballkan.⁶² Ndoshta nën patronazhin e veçantë të Joasafit, peshkop mitropolit i Korçës (1709-1745) dhe kryepeshkop i Ohrit (1719-1745), që ishte edhe vendës i Voskopojës, përhapja e edukimit enciklopedik dhe ideve iluministe u mbështet nga marrëdhëniet tregtare dhe kulturore me Venedikun dhe fuqitë e tjera katolike perëndimore. *Libri i Besimit* nga Nektar Terpo është një ilustrim i iluminizmit ballkanik, në të cilin dijetari enciklopedik i Voskopojës ka përdorur jo vetëm burime ungjillore dhe kishtarë, por edhe një varg të plotë “mësuesish të tjerë të ndritur” nga Antikiteti dhe kohët moderne.⁶³ Një grup të diturish rreth Akademisë së Re të Voskopojës nën drejtimin e Kavaliotit shënoi fillimet e enciklopedizmit dhe iluminizmit ballkanik në mesin e shek. XVIII.⁶⁴ Në veçanti, iluminizmi francez dhe idetë enciklopedike duket se kanë qenë mjaft të njohura në klasën urbane të tregtarëve dhe artizanëve shqipfolës dhe vllahofolës në zona të gjera të Shqipërisë dhe Epirit. Ashtu siç thuhet në një burim francez të vitit 1793, “pothuajse të gjithë tregtarët e Janinës dhe Shqipërisë janë revolucionarë (*sans-culottes*), që kanë përkthyer Deklaratën e të Drejtave të Njeriut që të gjithë e dinë përmendësh”.⁶⁵

<https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2009.06.001> (shikuar më 01.02.2024);

Paschalis Kitromilides, ed., *Enlightenment and religion in the Orthodox world* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁶² Pëllumb Xhufi, *Shekulli i Voskopojës: 1669-1769* (Tiranë: Toena, 2010); *Qytetërimi i Voskopojës dhe shekulli i Iluminizmit në Ballkan*, konferencë shkencore ndërkombëtare (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2018).

⁶³ Ilia Ballauri, *Nektar Terpo voskopojari dhe mendimi i lashtë grek në veprën e tij (1732)* (Korçë: Kotti, 2005).

⁶⁴ Aurel Plasari, "Dijetarë voskopojarë në fillimet e enciklopedizmit ballkanik", në *Qytetërimi i Voskopojës dhe shekulli i Iluminizmit në Ballkan* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2018), 11-30; Andi Rëmbeci, "Tri dorëshkrime në greqisht në AQSH, tregues të iluminizmit evropian në Lindjen osmane të shek. XVIII", *Shejzat-Pleiades* 2020, no. 1-2 (2020): 363-387.

⁶⁵ “Presque tous les negociants de Janina et de l’Albanie sont des sans-culottes. Ils ont traduit les Droits de l’Homme, tous les savent par coeur.” *Documente privitoare la Istoria Românilor: urmare la colectiunea lui Eudoxiu de Hurmuzaki*, suppl.1, vol.2 (1781-1814) (Bucuresti: 1885), 94. Cituar te: Xhufi, *Arbërit e Jonit*, 1094.

Në vitet 1732-1734, me financim nga bakërxhinjtë e Voskopojës, Kavalioti shkoi në shkollën Maroutseios të Janinës për të studiuar me Eugenios Voulgaris-in (1716-1806), të cilin ai e ndoqi edhe në Kozan pas disa vjetësh.⁶⁶ Kavalioti u kthye për mësimdhënie në Voskopojë dhe në vitin 1746 u bë drejtor i shkollës së kishës, të cilën e ngriti në rangun e një Akademie të Re në vitin 1750.⁶⁷ Nën drejtimin e tij, Akademia e Re e Voskopojës u bë një nga qendrat mësimore kryesore për gjithë të krishterët ortodoksë në Ballkanin Perëndimor, ku shumë studiues grekë të dëgjuar janë ftuar të japin mësim.⁶⁸ Në këtë kontekst akademik, Kavalioti shkroi trilogjinë e tij enciklopedike *Logjika* (1743), *Fizika* (1752) dhe *Metafizika* (1767),⁶⁹ që ende konsiderohen kryevepra të iluminizmit ballkanik.⁷⁰ Në të njëjtën kohë, Voulgaris u bë drejtor i shkollës Maroutseios në Janinë, para se t'i besohej në vitin 1753 rinovimi i arsimit kishtar në Akademinë e Athosit, duke u bërë kështu një nga shtyllat më të larta të iluminizmit grek.⁷¹ Gjatë njëzet vjetëve të mësimdhënies të tyre, Voulgaris dhe Kavalioti, së bashku me dishepujt e tyre në Akademinë e Athosit dhe në Akademinë e Re të Voskopojës, mishëruan arsimin përmes afirmimit të arsyes si standardi i vetëm i së vërtetës dhe e bënë iluminizmin një opion të besueshëm dhe të rëndësishëm për nevojat në ndryshim e sipër të shoqërisë ballkanike nën sundimin otoman gjatë shek. XVIII.

Kavalioti thuhet se ka jetuar si në Gjermani ashtu edhe në Venedik,⁷² ku ka takuar edhe Dositej Obradoviçin (1739-1811), protagonist me ndikim të madh i iluminizmit dhe ideve racionaliste në

⁶⁶ Johann Thunmann, "Über die Geschichte und Sprache der Albaner und der Wlachen", në *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker* (Hamburg: Buske, 1774; Repr., si libër më vete, by Harald Haarmann, in book-length format, 1976): 169-366, 177-178; Georgios Zaviras, *Néa Ellás i Ellinikón théatron* (Athens: 1872; Repr., 1972), 319-320.

⁶⁷ Kodiku i Manastirit të Pararendëses së Shenjtë, Voskopojë, 1750. K. Skenderis, *Istoria tis Archaías kai Synchrónou Moschopóleos* (Athens: 1928), 17-18; Eulogio Kurila, *I Moschópoli kai i néa akadimía aftís* (Athens: 1935), 5.

⁶⁸ Giorgios Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs, depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours* (Paris: Ernest Leroux, 1881), 53-54.

⁶⁹ Dorëshkrimet ruhen në Arkivin Qendror Shtetëror (AQSH), F. 488, D.74, Kodiku i Beratit 74.

⁷⁰ Alfred Uçi, *Filozofia e Teodor Anastas Kavaliotit* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2004).

⁷¹ Kitromilides, *Enlightenment and religion in the Orthodox world*.

⁷² Zaviras, *Néa Ellás i Ellinikón théatron*, 319-320.

kulturën dhe në ortodoksinë serbe, i cili thuhet se në ato vite po mësonte edhe gjuhën shqipe.⁷³ Edhe një “Biografia e Gjergj Kastriotit, i ashtuquajtur i Skënderbeu, Mbret i Shqipërisë” (*Ιστορία Γεωργίου του Καστριώτη του επονομασθέντος Σκεντέρμπεη, Βασιλέως της Αλβανίας*),⁷⁴ është përkthyer në greqisht në vitet 1770 nga Kosta Xehani (1740-1800),⁷⁵ një nga dishepujt më të shkëlqyer të Kavaliotit, i vlerësuar si “një mendje e ndritur iluministe” (*von einer aufgeklärten Denkungsart*).⁷⁶ Ndërkohë që ky përkthim mbetet ende i pagjetur,⁷⁷ ndoshta nuk është rastësi që “përkthimi i parë greqisht i Skënderbeut” i botuar në vitin 1812 në Moskë,⁷⁸ u shoqërua edhe me një shtojcë nga Eugenios Voulgaris.⁷⁹

Një student i Eugenios Voulgaris-it në Akademinë e Athosit dhe një përkrahës i shquar i iluminizmit grek, Iosipos Moisiadax (1725-1800) ka shkuar paralelisht me aktivizmin arsimor të shkollarëve të Voskopojës

⁷³ Plasari, "Dijetarë voskopopjarë në fillimet e enciklopedizmit ballkanik", 22-23.

⁷⁴ Zaviras, *Néa Ellás i Ellinikón théatron*, 397.

⁷⁵ Dhimitër Shuteriqi, "Një iluminist shqiptar dhe përkthimi i tij i Historisë së Skënderbeut", *Drita*, Tiranë, 15 janar 1984, 10-13.

⁷⁶ Thunmann, "Über die Geschichte und Sprache der Albaner und der Wlachen", 179-180.

⁷⁷ Një biografi e Skënderbeut në greqisht është gjetur tani vonë në Janinë mes dorëshkrimeve të trashëguara nga peshkopi mitropolit i Korçës, Eulogio Kurila (1880-1961), i cili ishte një studiues i njohur me interes të veçantë për historinë e traditës kulturore të Voskopojës. Botuar në vitin 2018 në Athinë, ky përkthim është kryer jo më vonë se viti 1770. Shih: Machi Paizi-Apostolopoulou, "George Kastrioti Skanderbeg: An unknown biography in Greek language (late XVIIth c. – 1770)", *Studia Albanica* 50, no. 2 (2018): 31-38.

⁷⁸ Titos Jochalas, "Gjergj Kastrioti Skanderbeg in the modern Greek historiography and literature", *Studia Albanica* 56, no. 1 (2019): 89-134.

⁷⁹ Fakti që emri i përkthyesit nuk përmendet në titull, as në faqen e parë, as tjetërkund në këtë botim, ka çuar në besimin e gabuar se ky përkthim është kryer apo botuar nga Eugenios Voulgaris. Në një kumtim personal të 12 marsit 2021, Aurel Plasari konsideron se ky keqkuptim ka ndodhur për shkak të një gabimi në botimin e parë të *Νεοελληνική φιλολογία* nga Andrea Papadopoulos-Vretos, që korrigjohet në botimin e dytë. (*Νεοελληνική φιλολογία: ήτοι κατάλογος των από πτώσεως της Βυζαντινής αυτοκρατορίας μέχρι εγκαθιδρύσεως της εν Ελλάδι βασιλείας τυπωθέντων βιβλίων παρ' Ελλήνων εις την ομιλουμένην, ή εις την αρχαίαν ελληνικήν γλώσσαν, συντεθείς υπό Ανδρέου Παπαδοπούλου Βρετού* [Neoelliniki filologia: itoi katalogos ton apo ptoseos tis Vyzantinis aftokratōrias méchri enkathidryseos tis en Elládi vaseleías typhoténton vivlíon par' Ellínon eis tin omilouménin, í eis tin archaían ellinikín glóssan, syntetheís ypó Andréou Papadopoúλου Vretoú] (Athens: 1854); *Catalogue des livres imprimés en grec moderne ou en grec ancien par des Grecs depuis la chute de Constantinople jusqu'en 1821*, rédigé par André Papadopoulo-Vrétos, Athens 1845).

në lidhje të shprehur qartë me ta. Vepra e tij *Traktat mbi edukimin e të rinjve*, i përshtatur sipas John Locke-ut dhe enciklopedistëve francezë dhe i botuar në Venedik në vitin 1779, përmend në faqen e parë sponsorizimin e njërit prej “tregtarëve më të nderuar dhe më të vlefshëm të Voskopojës”.⁸⁰ Duke qenë vetë me një origjinë vllahofolëse, ai ka mbrojtur përdorimin e gjuhës së përditshme në arsim dhe ka argumentuar kundër mësimin të besëtytnisë fetare. Kështu Moisiiodax ka synuar të bëjë të mundur që shoqëritë e prapambetura dhe intelektualisht konservatore të Ballkanit të rimodelohen sipas linjave europiane, gjë që e ktheu atë në një objekt të persekutimit prej tradicionalizmit konservator të sistemit arsimor ortodoks grek.⁸¹

Në vitin 1770, Kavalioti ka publikuar një *Protopeiria* në Venedik, ku përfshihet një fjalor trigjuhësh greqisht-arumanisht-shqip,⁸² i cili konsiderohet se ofron dëshminë më të hershme të transformimeve që kanë ndërprerë dhe kanë përmbytur sundimin otoman edhe unitetin ortodoks të shoqërisë së hershme moderne në Ballkan.⁸³ Në gjurmët e Nektar Terpos dhe dijetarëve të tjerë të Voskopojës, ky fjalor duhet të ketë qenë një akt guximi fetar dhe intelektual i ndritur (iluminist), që, duke i shërbyer mësimin të greqishtes, përpiquej të barazonte gjuhën e

⁸⁰ Πραγματεία περί παιδων αγωγής ή παιδαγωγία, / συντεθείσα παρά Ιωσήπου του Μοισιόδακος, και τυπωθείσα δαπάνη Φιλοτίμω του Εντιμοτάτου και Χρησιμωτάτου εν πραγματευταίς, κυρίου κυρίου Θεοδώρου Εμμανουήλ Γκίκου του από Μοσχολόλεως [Pragmateia perí paidon agogís í paidagogía, / syntetheisa pará Iosípou tou Moisiódakos, kai tyotheisa dapáni Filotímou tou Entimotátou kai Chrisimotátou en pragmateftaís, kyriou kyriou Theodórou Emmanouíl Nkíku tou apó Moschopóleos] (Venice: 1779).

⁸¹ Paschalis Kitromilides, *The Enlightenment as social criticism: Iosipos Moisiiodax and Greek culture in the eighteenth century* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

⁸² Theodoros Kavalliotis of Moschopolis, *Protopeiria* (Venedik: 1770). Fjalori ribotohet tre vjet më vonë për qëllime studimore me një përkthim latinisht, në: J. Thumann, "Über die Geschichte und Sprache der Albaner und der Wlachen." Ribotime me studim të plotë filologjik nga Franz Miklosich, *Rumunische Untersuchungen* (Vienna: 1882); Gustav Meyer, *Albanesische Studien*, vol. IV: *Das griechisch-südrumänisch-albanesische Wortverzeichnis des Kavalliotis* (Vienna: 1895); Armin Hetzer, *Das dreisprachige Wörterverzeichnis von Theodoros Anastasiu Kavalliotis aus Moschopolis* (Hamburg: 1981).

⁸³ Paschalis Kitromilides, "Imagined communities and the origins of the national question in the Balkans", *European History Quarterly* 19, no. 2 (1989): 149-192, 152, <https://doi.org/10.1177/026569148901900203> (shikuar më 01.02.2024); Aurel Plasari, "Edhe një herë për Unicum-in e Kavaliotit", *Bibliothecae* 1 (2000): 11-20, 16.

“shenjtë” të ortodoksisë me gjuhët “barbare” të vllahve dhe shqiptarëve. Në kontekstin e veprimtarisë së shquar të shtypshkrimit të përkrahur nga ortodoksia sllave,⁸⁴ ky fjalor regjistroi një vetëdije të re që po zinte rrënjë mes intelektualëve vllah e shqiptarë, sipas së cilës shoqëria e tyre mund të konceptohet më shumë si një përzierje popujsh, sesa si një komunitet ortodoks i unifikuar. Studiuesit shqiptarë konsiderojnë se regjistrimi i dallimeve etnoghjësore të këtij lloji është një moment vendimtar i rëndësishëm që ka frymëzuar farkëtimin e një vetëdijeje shekullare në lidhje të ngushtë me idetë e iluminizmit dhe të racionalizmit perëndimor.⁸⁵ Çështja mbetet e hapur nëse ky lloj dallimi e ka hapur rrugën për konceptet moderne të qytetarisë që lindën më vonë dhe që zëvendësuan lidhjen e përbashkuar ortodokse me shekullarizmin e shtetësisë kombëtare.

Mësimet e Kavaliotit u përputhën me përgjithësimin e termit “shqiptar” për vetidentifikimin e shqiptarëve si “shqipfolës”. Duke pasur parasysh se termi i tanishëm etnonimik “shqiptar” dhe emri i vendit “Shqipëri” nuk njihen në vendbanimet e vjetra shqiptare të Italisë dhe të Greqisë së sotme, është arritur në përfundimin se ato nuk janë përdorur ose të paktën nuk kanë qenë të njohura para pushtimit otoman. Këto popullsi shqipfolëse përdorin termat *arbëreshë* ose *arvanitë* për të dalluar veten nga pikëpamja etnonimike dhe për të emërtuar popullsinë e vendit të tyre të mëparshëm. Popullsitë shqipfolëse dhe vendi i tyre njihen nga popujt e tjerë me terma të prejardhur nga emri i vjetër *arbër*, ashtu si dhe popullsitë shqipfolëse në ngulimet e vjetra shqiptare të Italisë dhe të Greqisë së sotme përdorin termat *arbëresh* ose *arvanit*, për të dalluar veten nga pikëpamja etnonimike dhe për të emërtuar popullsinë e vendit të tyre të mëparshëm. Duke pasur parasysh këto mospërputhje, është arritur në përfundimin e gabuar se termi i tanishëm etnonimik “shqiptar” dhe emri i vendit “Shqipëri” nuk janë përdorur ose të paktën nuk kanë qenë të njohura para pushtimit otoman,⁸⁶ me sa duket për shkak të kuptimit të pamjaftueshëm se emërtimi etnik përdoret, para së gjithash, si

⁸⁴ Max-Demeter Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis, 1731-1769: Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida*, 2nd ed. (Wien: Böhlau, 1996; Repr., 2014).

⁸⁵ Uçi, *Filozofia e Teodor Anastas Kavaliotit; Xhufi, Shekulli i Voskopojës: 1669-1769; Qytetërimi i Voskopojës dhe shekulli i Iluminizmit në Ballkan*.

⁸⁶ Eqrem Çabej, "L'ancien nom national des Albanais", *Studia Albanica* 9, no. 1 (1972): 31-40. [Reprint, *Studime gjuhësore* (Prishtinë: Rilindja, 1975), vol. 5, 62-67].

burim simbolik i politikës identitare në një kohë dhe vendndodhje shoqërore të caktuar.

Një numër i konsiderueshëm të dhënash filologjike dhe historike nga shek. XVI-XVII tregojnë se fusha kuptimore e fjalës *shqip*, që gjendet në rrënjë të emrit modern të vetidentifikimit etnonimik për shqiptarët, ka treguar fillimisht gjuhën e shprehur “qartë, kuptueshëm; copë, troç; haptas”, pastaj “gjuhën e folur” të vendit, për të kaluar përfundimisht në “gjuhën e shqiptarëve”.⁸⁷

Rrënja e emrit modern të vetidentifikimit etnonimik për shqiptarët, *shqip*, tregon “gjuhën e folur” të shqiptarëve. Ky emër i gjuhës duhet të ketë qenë i lashtë, ndoshta paralel me emrin e vjetër etnonimik *arbër*, pasi që të dy duken rregullisht në shek. XVI me shembujt e parë të shkrimeve në shqip.⁸⁸ Përdorimi i termit *shqip* si një emërtim etnonimik del tashmë i konsoliduar në shek. XVIII, pasi ishte shfaqur tashmë dy herë radhazi në vitet 1701-1703 pranë emërtimit të vjetër etnonimik në një togfjalësh që tregonte *gjuhën e shqipëtarëve*.⁸⁹ Transferimi gradual i emrit të gjuhës shqipe në konceptin etnonimik shqiptar mund të jetë formuar ndoshta nën ndikimin e prelatëve katolikë shqiptarë të shek. XVII, të cilët kanë vepruar në përputhje me strategjinë misionare të Propagandës Fide që fokusohet te grupet etnogjuhësore.⁹⁰

Krahas dëshmimeve të para në fillim të shek. XVIII, kur emri *shqiptar* rrokte të gjithë anëtarët e asaj bashkësie etnike që përdorte gjuhën shqipe

⁸⁷ Të dyja kuptimet gjenden edhe sot në Fjalorët e Akademisë, shih: *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe* (1980), Androkli Kostallari (kryeredaktor); *Fjalor i gjuhës shqipe* (2006), Jani Thomai (kryeredaktor).

⁸⁸ Eqrem Çabej, "L'ancien nom national des Albanais", *Studia Albanica* 9, no. 1 (1972): 31-40; Khs. përpykjet për të riinterpretuar kontekstin kuptimor të përdorimeve të njohura të fjalës “shqip” në tekstet e hershme në gjuhën shqipe, duke u mbështetur në arsyetime logjike dhe filologjike, si dhe në krahasim me tekstet e ngjashme të kohës në latinisht; shih: Joachim Matzinger, "Shqip bei den altalbanischen Autoren vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert", *Zeitschrift für Balkanologie* 49, no. 1 (2013): 103-122, <https://doi.org/10.13173/zeitbalk.49.1.0103>, 108-113.

⁸⁹ Francesco-Maria Da Lecce, *Dittionario italiano-albanese* (1702) (Shkodër: Botime françeskane, 2009); *Concili provinciali o Cuvendi i Arbenit* (1703) (Romae: 1706, Shkodër: 1912), 105.

⁹⁰ Antal Molnar, "The Catholic Missions and the Origins of Albanian Nation-Building at the beginning of the 17th Century", në *These were hard times for Skanderbeg but he had an ally, the Hungarian Hunyadi: Episodes in Albanian-Hungarian Historical Contacts*, ed. Krisztian Csaplar-Degovics (Budapest: Academy of Sciences, 2019), 67-91, 75.

si mjet komunikimi, disa përbërës kuptimorë të çerdhes leksiko-semantike të fjalëve *shqip* dhe *shqiptar*, sot të panjohur apo periferikë por të dëshmuar vazhdimisht, dalin me lidhje të forta semantike, sinonimike dhe antonimike, në një grup të veçantë që shpreh aftësi të foluri bukur, rrjedhshëm e të kuptueshëm (gojëtari) dhe veti të larta morale (mirësjellje, maturi, edukatë, respektueshmëri, nderim, vlerësim).⁹¹

Në dritën e tërësisë së këtyre të dhënave, mund të thuhet se gjatë zëvendësimit të emërimit të vjetër etnik, termi i ri *shqiptar* duhet të ketë kaluar edhe nëpërmjet një procesi risemantizimi plotësues për të identifikuar ata që flasin “shqip”, domethënë jo vetëm si mjet komunikimi ndërmjet folësish nativë apo me njohës jonativë të gjuhës shqipe, por edhe si shënjesë i atij që është njeri i gojës, gojëtar, që flet gjuhësisht qartë e bukur, kuptueshëm, shkoqur e troç, ndoshta edhe me një gjuhë të pastër apo të kulturuar, të sjellshme dhe me edukatë. Për këtë arsye, ata që flasin “shqip” në këtë mënyrë shquhen edhe për sjellje të lavdërueshme, të ndershme, të moralshme dhe të qytetëruar.

Këto të dhëna dhe këto lloj risemantizimesh, ashtu si vetë procesi i zëvendësimit të emrit të hershëm *arbër* me emrin e ri *shqiptar*, nuk janë të natyrës gjuhësore filologjike, por janë çështje të natyrës politike shoqërore. Si të tilla, ato jo vetëm nuk mund të minimizojnë, por përkundrazi, ato shprehin qartë dhe përforcojnë strategjitë identitare të riorganizimit dhe rivlerësimit shoqëror të gjithçkaje që perceptohet apo imponohet si pjesë përbërëse e ndryshimeve kulturore reale apo simbolike.⁹² Është interesant të theksohet se ky lloj risemantizimi i termit etnonimik *shqiptar* në mbështetje të strategjive identitare shqiptare do të shfaqet qartazi, i përcjellë prej dijetarit të Voskopojës Kosta Xhehani, në

⁹¹ Shih: Matteo Mandalà, "Shqip, shqipëtar e *shqipini* në Fjalorin (1702) e Francesco Maria da Lecce-s", në *Arbërishtja në rrjedhë të shekujve*, Tiranë: Naimi, 2019; Original, 2009, 203-216.

⁹² Shih: Albert Doja, "Nga shqipfolësit e Arbrit tek arbërit shqiptarë: mbi rolin e gjuhës amtare dhe emrit etnik si burime simbolike të politikës identitare", kumtesë e mbajtur në konferencën shkencore ndërkombëtare *Nga Shteti i Arbërit tek Arbëria në shekujt e humanizmit europian (në 555-vjetorin e Gjergj Kastriotit-Skënderbeut)*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 10 tetor 2023, Video link https://youtu.be/p3swRRvhb_A (shikuar më 01.02.2024).

kapitullin hyrës për ribotimin e *Protopeirias* të Kavaliotit në vitin 1774, tashmë si një emërtim etnonimik plotësisht i konsoliduar.⁹³

Në diskutimet e tanishme, komentuesit janë të etur të debatojnë mbi identitetin etnik dhe origjinën e Teodor Kavaliotit dhe kontributin e fjalorit të tij trigjuhësh për një vetëdije etnogjuhësore të dallueshme vllahe dhe shqiptare.⁹⁴ Nga njëra anë, arsyetime më të balancuara mund të theksojnë mungesën e dallimeve etnike në atë kohë.⁹⁵ Nga ana tjetër, identiteti vllah, shqiptar, apo vllaho-shqiptar i Kavaliotit zhdoket me shkathtësi për të ngatërruar lidhjen e sfondit të tij kulturor ortodoks me një identitet të supozuar grek.⁹⁶

Ndër komentet agresive që kundërshtojnë njëri-tjetrin në forumet e internetit, ka arsyetime mbi zhdukjen e papritur të fjalorit trigjuhësh menjëherë pas botimit të tij, sidomos kur vetëm pas tre vjetësh, *Protopeiria* ishte bërë tashmë një “libër i rrallë”.⁹⁷ Shpjegimi i kësaj zhdukjeje nuk kërkohet në faktin se ekzemplarët e librit mund të jenë mbaruar, por pikërisht në lidhje me Patriarkanën e Rumit që “kishte filluar një fushatë të ashpër për të rifituar prerogativat e humbura hegjemonike bizantine”,⁹⁸ në shumicën e territoreve të sotme të

⁹³ “Njerëzit e përcmojnë emërtimin *Arbër* dhe nuk duan të thirren me këtë emër... Ata e quajnë veten *Skipatar*, por nuk e dinë prejardhjen e këtij emri”, Thunmann, “Über die Geschichte und Sprache der Albaner und der Wlachen”, 241-243.

⁹⁴ Xhevat Lloshi, “Identiteti i Kavaliotit dhe Voskopoja”, *Gazeta Dita*, Tiranë, 15/11/2017, <http://www.gazetadita.al/identiteti-i-t-kavaliotit-dhe-voskopoja/> (shikuar më 01.02.2024); Shinasi Rama, “Kthimi nga etnia: Mbi një shkrim të Xhevat Lloshit mbi Kavaliotin”, *Bleta shqiptare: Dritare informative kombëtare*, 16/11/2017, <http://bletashqiptare.org/ballina/kthimi-nga-etnia-mbi-nje-shkrim-te-dr-xhevat-lloshit-mbi-kavaliotin/> (shikuar më 01.02.2024).

⁹⁵ Ardian Vehbiu, “Kavalioti i pafan”, *Peizazhe të Fjalës*, 13-17/12/2017, https://peizazhe.com/2017/12/13/kavalioti-i-pafan_1/, <https://peizazhe.com/2017/12/14/kavalioti-i-pafan-ii/>, <https://peizazhe.com/2017/12/17/kavalioti-i-pafan-iii/>, <https://peizazhe.com/2017/12/17/kavalioti-i-pafan-iv/> (shikuar më 01.02.2024).

⁹⁶ Shih: “Regarding the “massive” changes to Kavalliotis entry”, User talk:Alexikoua, no. 34, 8 May 2019, https://en.wikipedia.org/wiki/User_talk:Alexikoua#Regarding_the_%22massive%22_changes_to_Kavalliotis_entry (shikuar më 01.02.2024).

⁹⁷ J. Thunmann, “Über die Geschichte und Sprache der Albaner und der Wlachen”, 178.

⁹⁸ Aurel Plasari, “Protopeiria e Kavaliotit”, *Gazeta Panorama*, 10/09/2012, <http://www.panorama.com.al/“protopeiria”-i-kavaliotit/> (shikuar më 01.02.2024).

Maqedonisë së Veriut, të Greqisë së Veriut dhe të Shqipërisë së Jugut, ku përfshihej edhe zona e Voskopojës.

Kundërsulmi kishtar

Sigurisht që është anakronike të konsiderohet hegjemonia kulturore greke e asaj kohe si një shprehje e proto-nacionalizmit grek, ose të konceptohet identiteti shqipfolës si një model për kombin shqiptar që do të lindte vetëm në fund të shek. XIX. Megjithatë, krerët grekë të klerit ortodoks kanë përkrahur ekumenizmin e Rumit dhe centralizmin kishtar si një instrument kundër konflikteve kulturore të padëshirueshme për lidhjen e bashkuar të ortodoksisë së Rumit. Por edhe intelektualët ortodoksë sllavë, vllleh dhe shqiptarë mund ta kenë konceptuar në mënyrë të ngjashme mbizotërimin kulturor grek të ortodoksisë si një pengesë për vetëdijen e tyre të veçantë gjuhësore.

Juridiksioni i Kishës së Rumit fillimisht kufizohej në zona të përcaktuara mirë të Ballkanit dhe të Anatólisë. Shumë pjesë të Ballkanit të sotëm në Bosnjë, në Serbi, në Maqedoninë e Veriut, në Greqinë e Veriut dhe në Shqipërinë e Jugut ishin nën juridiksionin e patriarkut serb të Pejës ose të kryepeshkopit autoqefal të Ohrit. Patriarku i Rumit nuk kishte autoritet mbi Voskopojën, që ishte nën juridiksionin e peshkopit mitropolit të Korçës, i cili, së bashku me peshkopin mitropolit të Beratit varej nga kryepeshkopi autoqefal i Ohrit që nga fillimi i shek. XVI.⁹⁹ Për më tepër, autoritetet otomane e konsideronin kryepeshkopin e Ohrit si një patriark (*Ohri Patrigi*) të barabartë me patriarkun e Stambollit,¹⁰⁰ si dhe nuk janë përpjekur kurrë të shfuqizojnë sistemin ortodoks ose të modifikojnë juridiksionin territorial tradicional të patriarkëve dhe kryepeshkopëve autoqefalë.

Megjithatë, gjatë shek. XVIII, praktikat gjithnjë e më të korruptuara të qeverisë otomane kaluan edhe në administrimin e Patriarkatit të Rumit, që solli si pasojë shitblerjen e drejtpërdrejtë të ofiqeve më të larta

⁹⁹ Heinrich Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum: Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte*, Munich, 1901, 633, <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&l=de&bandnummer=bsb00115517&pimage=00005> (shikuar më 01.02.2024).

¹⁰⁰ Konortas, "From Tâifa to Millet: Ottoman terms for the Ottoman Greek Orthodox Community", 173-174.

kishtare, si dhe korrupsionin e gjithë organizimit të kishës ortodokse, përfshirë edhe kishat sllave të Pejës dhe të Ohrit.¹⁰¹ Përveç kësaj, hierarkia sllave e të dyja kishave ka mbështetur dhe ka organizuar një sërë lëvizjesh antiotomane. Ndërsa patriarkët e Pejës ishin normalisht serbë, shumë kryepeshkopë të Ohrit ishin bullgarë, vllah ose shqiptarë, shpesh nga Himara ose Voskopoja. Të vënë përpara provave të opozitës subversive nga ana e patriarkëve të Pejës dhe të Ohrit, autoritetet otomane kanë përkrahur futjen e ofiqarëve grekë në organizimin e të dyja kishave autoqefale. Në tri dekadat e fundit të ekzistencës së tyre, nga viti 1737 deri në vitin 1766, hierarkitë kishtare të Patriarkanës së Pejës dhe të Kryepeshkopatës autoqefale të Ohrit ishin gjithnjë e më të greqizuara, domethënë të zëvendësuara me klerikë grekë,¹⁰² gjë që ka çuar në rritjen e gjendjes së dëshpëruar financiare për shkak të shitblerjes së paskrupullt të ofiqeve kishtare prej hierarkëve grekë.

Kombinimi i trazirave politike me falimentimin gradual të kishave u mundësoi krerëve kishtarë grekë të paraqisnin një rrethanë fort të favorshme përpara shtetit otoman për shfuqizimin e kishave sllave, duke argumentuar se Patriarkana e Rumiit do të ishte në gjendje t'i mbante nën mbikëqyrje më të ngushtë dhe të garantonte si pagesën e haraçeve, ashtu edhe kufizimin e rezistencës ndaj autoritetit otoman. Në vitin 1766, patriarku i fundit i Pejës provokoi një akt formal të Sinodit tashmë plotësisht të greqizuar, domethënë të përbërë vetëm nga klerikë grekë, me mbështetjen e patriarkut të Rumiit Samuel (1763-1768), që i kërkoi zyrtarisht sulltanit dhe ia arriti të merrte revokimin otoman të Patriarkanës së Pejës.¹⁰³ Vitin e ardhshëm, të njëjtin fat pësoi edhe autoqefalia e Kryepeshkopatës së Ohrit.

Bazuar në dokumentet e kohës, disa studiues grekë pohojnë se “autoritetet” e këtyre kishave “kërkuan njëzëri të aplikuar dhe me lutje” nënshtrimin e tyre për t'u lidhur dhe për t'u mbrojtur nga Patriarkana e

¹⁰¹ Charles Jelavich, "Some Aspects of Serbian Religious Development in the Eighteenth Century", *Church History* 23, no. 2 (1954): 144-152, 147-148, <https://doi.org/10.2307/3161487>.

¹⁰² Slobodan Markovich, "Patterns of National Identity Development among the Balkan Orthodox Christians during the Nineteenth Century", *Balkanica* 44 (2013): 209-254, 228-230, <https://doi.org/10.2298/BALC1344209M>.

¹⁰³ Jelavich, "Some Aspects of Serbian Religious Development in the Eighteenth Century", 148; Konortas, "From Tâifa to Millet: Ottoman terms for the Ottoman Greek Orthodox Community", 175.

Rumit, ndërsa patriarku i Rumit kishte ngurrar, por “vetëm me ngulmimin e autoriteteve” vendosi ta zgjidhte çështjen “në përputhje me kërkesën e tyre”.¹⁰⁴ Interpretime të mëvonshme përligjin politikën patriarkale të marrjes mbi vete të përgjegjësive për kujdesin pastoral të të dyja kishave. Në këtë këndvështrim, “dimensioni i vërtetë historik” i këtij shfuqizimi justifikohet si “një masë për të kontrolluar shpërbërjen e këtyre kishave”, “për të shpëtuar grigjën e tyre” dhe “për të mbrojtur ortodoksët në Ballkan”, duke supozuar përsëri se qëllimi ishte të mbahej nën kontroll dhe të frenohej përshkallëzimi i islamizimit.¹⁰⁵ Kjo pikëpamje thjesht hedh poshtë pretendimet e rëndësishme kundërshtuese, që supozohen si rregull se mbështeten në burime të parëndësishme dhe në anakronizmin historik të historiografive nacionaliste.

Fakti vendimtar nuk është thjesht se “autoritetet” kërkuan shfuqizimin e vetvetes, por që këto “autoritete” ishin ofiqarët grekë dhe hierarkia greke.¹⁰⁶ Po kështu, nëse theksohet falimentimi financiar i kishave sllave, ndryshimet e shpejta u rënduan kryesisht kur ndikimet e grekërisë kishtare patën pasoja të rënda. Përveç iniciativave që patriarkët e njëpasnjëshëm të Rumit ndërmorën në fushën e ungjillëzimit ortodoks dhe të edukimit grek në Ballkan, masat e reformave administrative vendosën rregulla të reja për administrimin e kishës. Në fund të fundit, ndryshimet e jashtëzakonshme në organizimin kishtar nga vitet 1750 e më vonë rezultuan në shfuqizimin e Patriarkanës së Pejës dhe të Kryepeshkopatës autoqefale të Ohrit. Nuk është për t'u çuditur që sapo mori nën kontroll peshkopët mitropolitë sllavë, vllah dhe shqiptarë bashkë me ndihmësit e tyre, patriarku i Rumit gradualisht zëvendësoi hierarkitë e tyre kishtare me ofiqarë grekë.

Kompetencat e patriarkut të Rumit u shtrinë shkallë-shkallë mbi të gjithë bashkësinë ortodokse të Perandorisë Otomane pas shfuqizimit të kishave ortodokse sllave. Pikëpamja e zakonshme, që identifikon ortodoksinë me identitetin grek dhe Kishën e Rumit me autoritetin mbi gjithë bashkësinë ortodokse në Perandorinë Otomane, doli në pah vetëm pas gjysmës së dytë të shek. XVIII, kur Patriarkati i Rumit arriti të

¹⁰⁴ Theodoros Papadopoulos, *Studies and documents relating to the history of the Greek Church and people under Turkish domination*, 2nd ed. (Aldershot: Variorum, 1990), 89-90.

¹⁰⁵ Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth*, V.4.

¹⁰⁶ Jelavich, "Some Aspects of Serbian Religious Development in the Eighteenth Century", 151-152.

absorbojë kryepeshkopët e pavarur të Pejës dhe të Ohrit.¹⁰⁷ Shfuqizimi i këtyre kishave pati një ndikim të thellë në lidhjen e përbashkuar ortodokse. Kjo përforcoi procesin e greqizimit, që donte të thoshte se aty nga fundi i shek. XVIII, patriarku i Rumit u bë lideri fetar i padiskutueshëm i të gjithë të krishterëve ortodoksë greqisht, sllavisht, vllahisht dhe shqipfolës në Perandorinë Otomane.

Në këtë drejtim, një lidhje e drejtpërdrejtë është hamendësuar prej fushatës greqizuese dhe shfuqizimit të kishave ortodokse sllave gjer te zhdukja e papritur e *Protopeirias* së Kavaliotit menjëherë pas botimit të saj.¹⁰⁸ Në këtë argument, kryqëzata regresive e Patriarkanës së Rumit kundër ortodoksisë sllave dhe ideve iluministe synonte të pengonte gjallërimin e vetëdijes së veçantë të identiteteve grupore nën sundimin otoman. Pas plaçkitjes dhe shkatërrimit të Voskopojës dhe pas shfuqizimit të kishave sllave, Patriarkana e Rumit zëvendësoi të gjithë mësuesit në shkollën e Voskopojës me priftërinj të rinj të ngarkuar të zbatojnë ndryshimet e rëndësishme të misionit ortodoks.¹⁰⁹

Ky mision i ri u bë i qartë me bëmat e mësimdhënies dhe të botimeve të një ish-studenti të Kavaliotit, Dhanil Adham-Haxhi (1754-1825), që u kthye në Voskopojë në vitet 1800-1811 si një klerik ofiqar dhe drejtor i shkollës së kishës mitropolitike. Ai përpiloi një fjalor katërgjuhësh greqisht-bullgarisht-vllahisht-shqip, brenda një libri hyrje mësimore (*Εισαγωγική διδασκαλία*), që u ribotua në vitin 1802, rreth tetë vjet pas një botimi të mëparshëm.¹¹⁰ Parathënia e porositur, që debatohet ende në rindërtimet e sotme të nxituara apo kokëngjeshura,¹¹¹ është në

¹⁰⁷ Konortas, "From Tâifa to Millet: Ottoman terms for the Ottoman Greek Orthodox Community", 170.

¹⁰⁸ Plasari, "Edhe një herë për Unicum-in e Kavaliotit."

¹⁰⁹ Xhevat Lloshi, *Rreth alfabetit të shqipes* (Shkup: Logos-A, 2008), 300.

¹¹⁰ Daniil Mihali Adami Hatzi o Moschopolitis, *Eisagogiki didaskalia* (1802). Ribotuar me përkthim në anglisht: William Martin-Leake, *Researches in Greece* (London: John Murray, 1814); Studim filologjik: Jürgen Kristophson, "Das Lexicon Tetraglosson des Daniil Moschopolitis", *Zeitschrift für Balkanologie*, vol.10 (1), (1974): 3-128. Përkthyer me hyrje studimore nga: Xhevat Lloshi, *Kërkime për shqiptarët dhe për gjuhën shqipe* (Tiranë: Bota shqiptare, 2006).

¹¹¹ Arben Llalla, "E vërteta për fjalorin katër gjuhësor të Dhanil Mihal Adham Haxhiut", *KultiPlus*, 12 janar 2020, <https://www.kultiplus.com/libri/e-verteta-per-fjalorin-kater-gjuhësor-te-dhanil-mihal-adham-haxhiut/> (shikuar më 01.02.2024); Shih edhe komentet te "Kavalioti i pafan III", *Peizazhe të Fjalës*, 17/12/2017, <https://peizazhe.com/2017/12/17/kavalioti-i-pafan-iii/> (shikuar më 01.02.2024).

thelb një vazhdim i punës misionare ortodokse të filluar nga Kozmai i Aetolisë.¹¹² Nëse studimet filologjike të materialit gjuhësor në fjalorin katërgjuhësh dhe në tekstet mësimore janë të përligjura për nga vetë natyra e tyre,¹¹³ parathënia i ka dhënë përparësi mësimdhënies dhe arsimit grek për t'i shërbyer politikës kishtare ortodokse me anë të ungjillizmit kulturor grek dhe gjuhësor greqisht të popujve të Ballkanit. Për këtë qëllim, parathënia hapet me një ftesë për sivëllezërit e minoriteteve ortodokse jo-greqishtfolëse që ta nxitin veten të greqizohen nga pikëpamja gjuhësore dhe kulturore, me argumentin se ky transformim do të hapë rrugën e përparimit shoqëror,¹¹⁴ si dhe përmirësimit material, shpirtëror dhe intelektual.¹¹⁵

Ndonëse mund të ketë vepruar si një “rebel social” i ndritur (iluminist),¹¹⁶ ai u kërkoi shprehimisht të krishterëve ortodoksë folës të shqipës, vllahishtes dhe bullgarishtes që të shndërrohen në grekë (*ellinidas*). Sipas fjalëve të veta, “shqiptarë, vllahë, bullgarë dhe të gjithë folësit e gjuhëve të tjera gëzohuni dhe të gatituni të bëheni grekë (*Romaioi*), braktisni gjuhët dhe zakonet barbare, nderoni njerëzit dhe atdheun tuaj duke u kthyer nga Albano-Bullgarë në Grekë (*Ellinidas*)... Popuj të gjuhëve të tjera, por me besimin në Zot, përftoni gjuhën dhe të folmen e Grekut (*Romaion*); rini e bullgarëve, shqiptarëve dhe vllahëve, gëzohuni, zgjohuni nga gjumi i thellë i padijes dhe mësoni greqishten (*romaika*) që është mëma e diturisë”.¹¹⁷ Sigurisht, ashtu si Kozmai i

¹¹² Peter Mackridge, *Language and national identity in Greece, 1766-1976* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 58-59.

¹¹³ Bardhyl Demiraj, "Materiali shqip në veprën e mjeshtër Dhanilit Εισαγωγική Διδασκαλία (1802)", në *Albanologu i arvanitëve: Atje kam u shpirtin tim* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 2022), 161-195.

¹¹⁴ Kitromilides, "Imagined communities and the origins of the national question in the Balkans", 153.

¹¹⁵ Mackridge, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, 58.

¹¹⁶ Dhoris Qiriazis, "Greek-Albanian and Albanian-Greek lexicography in the 18th and 19th centuries", në *Studies in Greek Lexicography: in honor of John N. Kazazis*, ed. Georgios Giannakis et al. (Berlin: DeGruyter, 2019), 41-56, 45-46.

¹¹⁷ Ἀλβανοί, Βλαχοί, Βουλγαροί, Ἀλλόγλωσσοί, χαριτε, / Κ' ἔτοιμασθῆτε ὄλοισας, Ῥωμαῖοι νὰ γενητε. / Βαρβαρικὴν ἀφήνοντες γλωσσᾶν. Φωνὴν, καὶ ἦθη. / Ὅπου στους Ἀπογονους σας να φαινῶνται σαν μυθοί. / Γενῆ σας να τιμησετε, ὁμοῦ καὶ τας Πατριδας. / Τας Ἀλβανοβουλγαρικὰς κα μνοντες Ἑλληνίδας. [...] Λαοὶ οὖν πρὶν ἀλλόγλωσσοι, ἀλλ' εὐσεβεῖς τὰ θεῖα, / Ῥωμαίων ν' ἀποκτησετε γλωσσᾶν καὶ ὁμιλίαν. [...] Νεοὶ Βουλγαρῶν χαίρετε, Ἀλβανιτῶν, καὶ Βλαχῶν, [...] Ἐυπνισατε ἀπ'τον βαθὺν ὕπνον τῆς ἀμαθείας. / Ῥωμαῖκια γλωσσᾶ μαθετε, Μητέρα τῆς σοφίας [Alvanoί,

Aetolisë para tij, ai nuk kishte parasysh grekët etnikë, por të krishterët ortodoksë greqishtfolës dhe greqishten e folur nga rumët (*romioi*), si gjuha e shenjtë e ortodoksisë. Megjithatë, ai përdori në mënyrë të ndërsjellë si *Ellinidas* ashtu edhe *Romaioi*.

Ashtu si *Protopeiria* e Kavaliotit, edhe *Tetraglosson Lexikon* i tij mund të ketë përbërë një tjetër kontribut për shkrimin dhe mësimin e shqipes mbi bazën e alfabetit grek.¹¹⁸ Megjithatë, ndërsa deri në vitet 1770 një lëvizje për të shkruar në gjuhën shqipe dhe arumune kishte për qëllim shkëputjen nga alfabeti dhe gjuha greqishte, në fillim të shek. XIX, promovimi i gjuhës greqishte synonte të zhdukte përdorimin e gjuhëve shqipe dhe arumanishte.¹¹⁹ Pavarësisht nga pretendimet për të kundërtën,¹²⁰ duket se klerikët e greqizuar kanë punuar për të eliminuar të gjitha gjuhët e tjera nga Ballkani, çka nuk mund veçse të na kujtojë presionin e tërthortë të Patriarkanës së Rumit pas eliminimit të qendrave kishtare të ortodoksisë sllave.

Mihail Boiagi, një student tjetër i Kavaliotit, botoi një *Gramatikë Vllaho-Maqedonase* me alfabet latin në vitin 1813,¹²¹ e cila duhet të jetë përballur në Vjenë me një dijetar arkaizant grek si Neophytos Doukas (1760-1845), që “donte të shfaroste të gjitha gjuhët e botës dhe t’i zëvendësonte me greqishten e tij makaronike”.¹²² Në vitin 1815, duke

Vlachoï, Voulgaroi, Allóglissoi, charite, / K' etoimasthíte óloïsas, Romaíoi vá genite. / Varvarikin afinontes glossan. Fonin, kai íthi. / Opou stous Apogonous sas na fainontai san mythoi. / Geni sas na timisete, omoú kai tas Patrïdas. / Tas Alvanovoulgarikás ka mnontes Ellinidas. [...] Laoi oi prin allóglissoi, all' efseveïs ta theia, / Romaíon n' apoktisete glossan kai omílian. [...] Neoi Voulgaron chairete, Alvanitón, kai Vlachon, [...] Xypnisate ap'ton vathyn ýpnon tis amatheias. / Romáikia glossa mathete, Mitera tis sofias]. (<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/87/Eisagogiki-Didaskalia.pdf>) (shikuar më 01.02.2024).

¹¹⁸ Xhevat Lloshi, "Greek-Albanian Dictionaries and Daniil Moskopolitis Lexicon Tetraglosson", në *Balkanlinguistik: Synchronie und Diachronie*, ed. Christos Tzitzilis and Charalambos Symeonidis (Thessaloniki: 2000), 151-157.

¹¹⁹ Lloshi, *Rreth alfabetit të shqipes*, 304-305.

¹²⁰ Konstantinos Giakoumis, "The policy of the Orthodox Patriarchate toward the use of Albanian in church services", *Albanohellenica: A Journal of Philological Studies* 11-13, no. 4 (2011): 137-171.

¹²¹ Mihail Boiagi, *Romanische oder Macedonowlachische Sprachlehre* (Vienna: 1813).

¹²² “ος τις ... αγαπά να εξολοθρευση óλας τας γλώσσας του κόσμου, κι αντ’ αυτών να συστήση την ειδικήν του μακαρωνικὴν γραικικὴν” [os tis ... agará na exolothrefsi ólas tas glóssas tou kósmou, ki ant’ aftón na systísi tin edikín tou makaronikín graikikín] (Boiagi, 1813, p. ια´-ιβ´).

ndjekur tradicionalizmin konservator të sistemit arsimor ortodoks ndaj gjuhëve jogreke, Doukas kërkoi me ngulm nga patriarku i Rumit të fillonte një kryqëzatë të re kulturore dhe arsimore për të absorbuar grupet ballkanike jo-greqishtfolëse në kulturën greke.¹²³ Lustruar me riformulimin e terminologjisë së iluminizmit grek, Doukas kërkonte mobilizimin e burimeve kulturore greke nga kisha ortodokse për të frymëzuar ndjenjën e patriotizmit grek.¹²⁴ Meqë gjuha greqishte ishte kufizuar në zona të ngushta, nuk kishte asgjë më shumë në interesin grek apo më mirë në shërbim të prestigjit grek sesa të zgjerohej përdorimi i gjuhës greqishte përmes përzierjes me popujt në Valaki, Bullgari, Maqedoni, Shqipëri, Epir dhe kudo tjetër. Në këtë argument, bashkësia e vjetër ekumenike e lidhjes së përbashkuar ortodokse ballkanike duhej t'i përkiste së kaluarës. Greqishtfolësit formojnë tashmë një bashkësi të veçantë, ndërsa ata që flasin sllavisht, vllahisht, shqip, apo ndonjë gjuhë tjetër, mund të bëhen anëtarë, nëse pranojnë greqishten dhe kulturën greke “për arsye estetike dhe praktike”.¹²⁵

Drejt Lëvizjes Kombëtare Shqiptare të shek. XIX

Në fillim të shek. XIX, një shtysë e madhe për promovimin e literaturës liturgjike në gjuhën shqipe erdhi nga misionet protestante britanike dhe amerikane në Shqipëri,¹²⁶ të cilat duhet të kenë rritur vetëdijen për një individualitet të veçantë shqipfolës. Misionet protestante kanë luajtur një rol të rëndësishëm për traditën shkrimore të shumë gjuhëve të përditshme në përputhje me nevojat për qasjen e shkrimeve të shenjta. Nuk është për t'u çuditur që aspiratat në rritje të shqiptarëve ortodoksë për të folur me Perëndinë në gjuhën amtare shqipe kanë nxitur edhe fillimin e misionit ungjillor protestant në Shqipëri. Pas një takimi në vitin 1816 mes një misionari britanik dhe disa shqiptarëve ortodoksë në Vjenë, shoqëria biblike britanike kishte porositur Vangjel Meksin (1770-1821) të ndërmerre përkthimin e Dhiatës së Re në gjuhën

¹²³ Neophytos Doukas, *Επιστολή προς τον Παναγιωτάτων Οικουμενικών Πατριάρχη Κυριών Κυρίλλον περί εκκλησιαστικής ευταξίας* [Epistolí pros ton Panagiotátton Oikymenikón Patriárchin Kyrión Kyrillon perí ekklesiastikís eftaxías] (Vienna: 1815).

¹²⁴ Kitromilides, "The Enlightenment and the Greek cultural tradition", 48.

¹²⁵ Kitromilides, "Imagined communities and the origins of the national question in the Balkans", 156.

¹²⁶ David Hosaflook, *Lëvizja Protestante te shqiptarët (1816-1908)* (Shkup: ITSHKSH, 2019).

shqipe. Ky kishte shkruar tashmë një gramatikë për gjuhën shqipe para përfundimit të përkthimit në tetor të vitit 1820, ndërsa Patriarkana e Rumit nuk del ta ketë penguar punën e tij. Në atë kohë trazirash revolucionare, si dhe pavarësisht kundërshtimit të tij ndaj revolucionit grek, duket se patriarku Grigor V i Rumit (1818-1821) ishte gati të pranonte rëndësinë e përdorimit të gjuhëve vernakulare për shpëtimin e grigjës së tij dhe mbrojtjen e lidhjes së përbashkuar ortodokse në Ballkan. Pas vdekjes së Meksit, Grigor Gjirokastriti (nga Gjirokastra në jug të Shqipërisë), peshkop mitropolit i Eubesë (1799-1827) dhe kryepeshkop i Athinës (1827-1828), ka redaktuar përkthimin, që u botua në një format dygjuhësh shqip-greqisht, ungjilli i parë në vitin 1824 dhe Dhiata e Re e plotë në vitin 1827, të cilët u përhapën gjerësisht në mes të shqiptarëve ortodoksë.

Me këtë përkthim, dukej se kohët e dyshimit dhe pasigurisë kishin përfunduar për përdorimin e gjuhës shqipe në shërbesat kishtare.¹²⁷ Kjo u bë e qartë sidomos me përkthimin e ri në shqip të Biblës nga Kostandin Kristoforidhi (1826-1895), që u sponsorizua përsëri nga misionet protestante dhe u botua në vitin 1869. Që nga fillimi i viteve 1860, ai ka punuar për disa tekste të arsimit fetar dhe mësimin të gjuhës, mes të cilëve përfshihet edhe një Fjalor madhor i gjuhës shqipe, që u botua në vitin 1904. Kristoforidhi nuk ishte i prirë nga ungjillëzimi dhe shihte më larg se misionarët protestantë në hartimin e projektit për përkthimin dhe shpërndarjen e shkrimeve të shenjta në gjuhën shqipe.¹²⁸ Ai përktheu dhe botoi Dhiatën e Re në dialektet e Jugut edhe të Veriut gjer në vitin 1874, kur shoqëria biblike prishi marrëdhëniet me të, me supozimin se ai nuk besonte në frymëzimin hyjnor të Shkrimeve të Shenjta. Deri në fund të jetës, Kristoforidhi vazhdoi t'u mësonte shqiptarëve fshehurazi gjuhën shqipe dhe të punonte në mënyrë të pavarur për përkthime fetare dhe krijimtari letrare, fillimisht në Tiranë dhe më pas në Elbasan.

Nëse motivimi dhe qasja e tij nuk janë përputhur gjithnjë me misionet protestante, botimet që rezultuan nga bashkëpunimi nxitën një interes të ri midis shqiptarëve dhe patën një ndikim të rëndësishëm, jo vetëm mes shqiptarëve ortodoksë dhe katolikë, por edhe mes shqiptarëve myslimanë. Në vend të një mjeti të thjeshtë për t'iu qasur teksteve të

¹²⁷ Xhevat Lloshi, *Përkthimi i Vangjel Meksit dhe redaktimi i Grigor Gjirokastritit, 1819-1827* (Tiranë: Onufri, 2012).

¹²⁸ Xhevat Lloshi, *Kristoforidhi përmes dokumentimit* (Tiranë: Bota Shqiptare, 2005).

shenjta dhe pavarësisht nga qëndrimi i tensionuar i shtetit grek dhe i hierarkisë ortodokse, shqiptarët gjetën një mënyrë të re për të mësuar të lexojnë dhe të shkruajnë në gjuhën amtare shqipe. Kristoforidhi erdhi e u konsiderua si një aktivist i hershëm me rëndësi për Lëvizjen Kombëtare Shqiptare. Së bashku me aktivistët e tjerë shqiptarë të kohës si Naim Frashëri,¹²⁹ ai u përpoq të promovonte konsolidimin e gjuhës shqipe dhe krijimin e arsimit shqiptar. Në mendjen e tij, “zgjimi kombëtar” me anë të arsimit shqip ishte jetik për përparimin dhe zhvillimin kombëtar, ndërsa përkthimet e tij biblike ishin instrumenti më i mirë për promovimin e gjuhës shqipe dhe kultivimin e një vetëdijeje kombëtare.

Përfundime

Në këtë artikull kam shqyrtuar përdorimin e hershëm fetar të gjuhës shqipe, kryesisht në shek. XVII-XVIII, që në kombinim me rivalitetet kishtarë dhe kundërvëniet e ndryshme ndaj sundimit otoman, duhet të kenë promovuar një lloj procesi të natyrshëm diferencimi kulturor. Në përpjekje për të analizuar të dhënat historike, qëllimi nuk është të jap një rrëfim të ri historik, por, përkundrazi, të ndërtoj një argument që përqendrohet mbi motivimet kontradiktore të politikës së përdorimit të gjuhës, të kundërvënies politike, të ideve iluministe, të ungjillëzimit ortodoks, të përballjeve kishtarë dhe të kundërveprimeve misionarizuese. Konkretisht, argumentoj se si këto lloj kundërvëniesh dhe motivimesh kontradiktore, të marra së bashku, kanë luajtur dashur pa dashur një rol kufindarës që ka shërbyer për riorganizimin social të ndryshimeve gjuhësore dhe kulturore, veçanërisht midis të krishterëve ortodoksë greqishtfolës dhe shqipfolës. Në veçanti, këndvështrimi historik i marrëdhënieve midis “shqiptarisë” gjuhësore dhe “grekërisë” ortodokse

¹²⁹ Shih Albert Doja, "The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism", *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* 60, no. 1 (2012): 115-133, <https://doi.org/10.1177/0037768612471770>; Enika Abazi and Albert Doja, "Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism", *Middle Eastern Studies* 49, no. 6 (2013): 859-879, <https://doi.org/10.1080/00263206.2013.836495>; Shih edhe përkthimin në shqip të përditësuar e të plotësuar: Albert Doja, *Naim Frashëri midis bektashizmit dhe shqiptarizmit: Projektet kombëtare dhe përsiatjet intelektuale fetare*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë: AIIS, 2022.

gjatë shek. XVII-XVIII zbulon kompleksitetin e këtyre marrëdhënieve të prekura si nga politikat otomane, ashtu edhe nga proceset greqizuese.

Shqyrtimi i këtyre proceseve ndihmon të ilustrohen aspekte kritike të përdorimit politik të fesë dhe të gjuhës në përbërje të proceseve kufitreguese të rezistencës politike, të fërkimeve kishtare dhe të diferencimeve kulturore në Ballkan. Ky artikull nuk mund t'i shterojë këto çështje sa të pasura aq edhe komplekse, por ofron një model të ri shpjegimor, teorik e metodologjik, që mund të ndihmojë për të kuptuar më mirë të dhënat historike dhe të mëtojë një të vërtetë relative që është ndoshta më realiste sesa qasjet tradicionale kombëtare të historiografive greke dhe shqiptare. Ky model shpjegimor mund të hapë rrugën për kërkime të mëtejshme mbi problemin historik të politikës së përdorimit të gjuhës dhe të politikës së ushtrimit të fesë, sidomos në lidhje me statusin dhe përdorimin praktik të gjuhëve popullore dhe të shenjta në përbërje të politikës identitare, çka mund të jetë e dobishme për studiuesit grekë dhe shqiptarë.

Në rrafsh metodologjik, jam përpjekur të ndërmar një analizë krahasuese dhe problematizim të kombinimit të motivimeve kontradiktore si një mënyrë për të ndriçuar proceset identitare, ashtu si dhe për të sfiduar qasjet historike tradicionale. Qëllimi është të shmangët lidhja e domosdoshme e fakteve, e ngjarjeve dhe e individëve historikë me konceptet determinuese të identifikimeve etnike apo proto-kombëtare të qenësishme, të sendërzuar dhe të amshuara. Rëndom studimet historike i karakterizojnë ato në dritën e të dhënave historike ashtu siç dalin në burimet historike, ndërsa kategoritë tradicionale të përpunuara në perspektivën historiciste të historiografive kombëtare i marrin thjesht sikur të ishin e vërteta historike. Në këto lloj studimesh ka një prirje të fortë për të paraqitur kompilime të të dhënave historike që nxirren nga arkivat ose nga studimet e mëparshme. Përshkrime të tilla shënohen rregullisht dhe gjenden pa problem në të gjitha burimet e përmendura nga shumica e specialistëve të zonës dhe të periudhës.

Në të kundërt, një analizë e artikuluar në këndvështrim antropologjik, e lidhur ngushtë me një shqyrtim të kujdesshëm të kombinimit të shumë motivimeve kontradiktore të marra së bashku në një kontekstualizim historik të caktuar, ka gjasë të prodhojë një kuptim më të sofistikuar të fakteve, ngjarjeve dhe proceseve historike. Çështja qëndron në zhvendosjen e vëmendjes sa më larg prej determinizmave identitarë, që kanë pllakosur prej kohësh si historiografitë nacionaliste edhe qasjet

postmoderniste. Në këtë ndryshim paradigmatic, proceset e pavetëdijshme të formimit, të negocimit, të kundërshtimit dhe të ripërkufizimit të kufijve simbolikë midis grupeve etnike nuk përjashtojnë, por përkundrazi janë kusht paraprak për shkëmbimet dhe komunikimin ndërmjet grupeve.

Qasja teorike që mbrohet në këtë artikull mund të mos jetë shteruese, por përfundimisht e pozicionuar dhe selektive, ndërsa pa dyshim një numër çështjesh që mbeten të hapura do të kërkojnë përpjekje të mëtejshme për analizë shpjegimore plotësuese. Megjithatë, nëse ky model shpjegimor ka arritur të provokojë të paktën një diskutim të pastereotipizuar nëpërmjet një sërë reflektimesh analitike mbi proceset kufindarëse të diferencimit kulturor, atëherë ky nuk është veçse një nga diskutimet e mundshme alternative mbi çështjen e veçantë të proceseve identitare. Shpresoj se do të inkurajojë debat të mëtejshëm, studime më të thelluara dhe reflektime gjithëpërfshirëse, që mund të sugjerojnë shpjegime alternative të diferencimit kulturor. Ndonëse vëmendja ndaj kritikës është e mirëpritur, shpresoj se ky artikull do të mund të stimulojë dhe të pasurojë debatin që tashmë kontribuon për studimet kritike mbi proceset identitare në mbarë Ballkanin.

Përfundimisht, edhe pse vështirësia e marrjes parasysh të motivimeve të ndryshme dhe kontradiktore të fakteve, ngjarjeve dhe proceseve historike është e kuptueshme, besoj se përpjekja për t'i artikuluar së bashku në raport me njëri-tjetrin na çon drejt një problemi intelektual të mrekullueshëm. Aspektet konceptuale të kësaj qasjeje mund të mos na tregojnë vetëm si të trajtojmë problemet strukturore të diferencimit kulturor, por mund të kenë implikime të rëndësishme teorike dhe metodologjike përtej çështjeve të veçanta që janë trajtuar në këtë artikull. Shqyrtimi i kujdesshëm i të dhënave historike në këndvështrim antropologjik, mund të përftojë ndriçime të reja në hapësirën midis qasjeve tradicionale në historiografi dhe qasjeve të reja social-shkencore. Në rastin e parë prurjet kërkimore sjellin të dhëna idiografike mbi faktet dhe ngjarjet e veçanta historike, shpesh nëpërmjet projektimit anakronik të një ideologjie të caktuar kombëtare, ndërsa në rastin e fundit prurjet teorike-metodologjike sjellin njohuri nomotetike mbi proceset historike me pikësynimin kërkimor të rregullive të përgjithshme.

Bibliografi:

- Abazi, Enika. & Albert Doja. "Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism". *Middle Eastern Studies* 49, no. 6 (2013): 859-879. <https://doi.org/10.1080/00263206.2013.836495>.
- Arnold, Thomas-Walker. *The preaching of Islam: a history of the propagation of the Muslim faith*. 2d ed. New York: Scribner, 1913.
- Ballauri, Ilia. *Nektar Terpo voskopjari dhe mendimi i lashtë grek në veprën e tij (1732)*. Korçë: Kotti, 2005.
- Bartl, Peter. *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischem Reich: zur Türkenkriegsproblematik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1974.
- Bartl, Peter. "Die katholische Kirche im Mittelalter und unter osmanischer Herrschaft". In *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, edited by Oliver-Jens Schmitt, 53-68. Frankfurt: Peter Lang, 2010.
- Borgia, Nilo. *I monaci basiliani d'Italia in Albania: Appunti di storia missionaria, secoli XVI-XVIII*. Roma: Reale accademia d'Italia, 1942.
- Çabej, Eqrem. "L'ancien nom national des Albanais". *Studia Albanica* 9, no. 1 (1972): 31-40.
- Chassiotis, Giorgios. *L'instruction publique chez les Grecs, depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*. Paris: Ernest Leroux, 1881.
- Demiraj, Bardhyl. "Zef Skiroi në kulturën e shkrimit shqip të shek. XVIII". *Studime: Revistë për Studime Filologjike* 12 (2005): 67-97.
- Demiraj, Bardhyl. *Gjon P. Nikollë Kazazi dhe Doktrina e tij*. Prishtinë: ASHAK, 2006.
- Demiraj, Bardhyl. "Materiali shqip në veprën e mjeshtër Dhanilit Εισαγωγική Διδασκαλία (1802)". In *Albanologu i arvanitëve: Atje kam u shpirtin tim*, 161-195. Tiranë: Akademia e Shkencave, 2022.
- Deringil, Selim. *Conversion and apostasy in the late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Doja, Albert. "The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism". *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* 60, no. 1 (2012): 115-133. <https://doi.org/10.1177/0037768612471770>.
- Doja, Albert. *Naim Frashëri midis bektashizmit dhe shqiptarizmit: Projektet kombëtare dhe përsiatjet intelektuale fetare*. Tiranë: Akademia e Shkencave, 2022.

- Doja, Albert. "Presionet kishtare dhe politika e gjuhës: Roli kufindarës e kufitregues i përdorimit të shqipes në shekujt XVII-XVIII," *Studime historike* 76 (59), nr. 2 (2022).
- Ducellier, Alain. *Byzance et le monde orthodoxe*. 3e ed. Paris: Armand Colin, 2006.
- Giakoumis, Konstantinos. "The policy of the Orthodox Patriarchate toward the use of Albanian in church services". *Albanohellenica: A Journal of Philological Studies* 11-13, no. 4 (2011): 137-171.
- Giakoumis, Konstantinos. "Nektarios Terpos and the iconographic programme of Ardenica Monastery". *Byzantine and Modern Greek Studies* 41, no. 1 (2017): 81-102. <https://doi.org/10.1017/byz.2016.30>.
- Hasluck, Frederick. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1929. Reprint, Istanbul: Isis, 2000.
- Hosaflook, David. *Lëvizja Protestante te shqiptarët (1816-1908)*. Shkup: ITSHKSH, 2019.
- Jelavich, Charles. "Some Aspects of Serbian Religious Development in the Eighteenth Century". *Church History* 23, no. 2 (1954): 144-152. <https://doi.org/10.2307/3161487>.
- Jochalas, Titos. "Gjergj Kastrioti Skanderbeg in the modern Greek historiography and literature". *Studia Albanica* 56, no. 1 (2019): 89-134.
- Karalevsky, Cirillo, ed. *La missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro nei sec. XVI-XVII. Documenti inediti per servire alla storia delle chiese Italo-Greche*. 3 vols. Bessarione: Rivista di Studi Orientali, 1911-1913, <http://www.dimarcomezzojuso.it/autore.php?id=224>.
- Kitromilides, Paschalis. "Imagined communities and the origins of the national question in the Balkans". *European History Quarterly* 19, no. 2 (1989): 149-192. <https://doi.org/10.1177/026569148901900203>.
- Kitromilides, Paschalis. *The Enlightenment as social criticism: Iosipos Moisioudax and Greek culture in the eighteenth century*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Kitromilides, Paschalis. *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the culture and political thought of southeastern Europe*. London: Routledge, 1994.
- Kitromilides, Paschalis. *An Orthodox Commonwealth: Symbolic legacies and cultural encounters in Southeastern Europe*. London: Routledge, 2007. Reprint, 2016.
- Kitromilides, Paschalis. "The Enlightenment and the Greek cultural tradition". *History of European Ideas* 36, no. 1 (2010): 39-46. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2009.06.001>.

- Kitromilides, Paschalis, ed. *Enlightenment and religion in the Orthodox world*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Konortas, Paraskevas. "From Tâifa to Millet: Ottoman terms for the Ottoman Greek Orthodox Community". In *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, edited by Dimitri Gondicas and Charles Issawi, 169-179. Princeton, NJ: Darwin Press, 1999.
- Lloshi, Xhevat. "Greek-Albanian Dictionaries and Daniil Moskopolitis Lexicon Tetraglosson". In *Balkanlinguistik: Synchronie und Diachronie*, edited by Christos Tzitzilis and Charalambos Symeonidis, 151-157. Thessaloniki, 2000.
- Lloshi, Xhevat. *Kristoforidhi përmes dokumentimit*. Tiranë: Bota Shqiptare, 2005.
- Lloshi, Xhevat. *Rreth alfabetit të shqipes*. Shkup: Logos-A, 2008.
- Lloshi, Xhevat. *Përkthimi i Vangjel Meksit dhe redaktimi i Grigor Gjyrokastritit, 1819-1827*. Tiranë: Onufri, 2012.
- Mackridge, Peter. *Language and national identity in Greece, 1766-1976*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Markovich, Slobodan. "Patterns of National Identity Development among the Balkan Orthodox Christians during the Nineteenth Century", *Balkanica* 44 (2013): 209-254. <https://doi.org/10.2298/BALC1344209M>.
- Molnar, Antal. "The Catholic Missions and the Origins of Albanian Nation-Building at the beginning of the 17th Century". In *These were hard times for Skanderbeg but he had an ally, the Hungarian Hunyadi: Episodes in Albanian-Hungarian Historical Contacts*, edited by Krisztian Csaplar-Degovics, 67-91. Budapest: Academy of Sciences, 2019.
- Murzaku, Ines-Angjeli. *Returning home to Rome: the Basilian monks of Grottaferrata in Albania*. Grottaferrata: Monastero Esarchico, 2009.
- Paizi-Apostolopoulou, Machi. "George Kastrioti Skanderbeg: An unknown biography in Greek language (late XVIIth c. – 1770)". *Studia Albanica* 50, no. 2 (2018): 31-38.
- Papadopoulos, Theodoros. *Studies and documents relating to the history of the Greek Church and people under Turkish domination*. 2nd ed. Aldershot: Variorum, 1990.
- Peyfuss, Max-Demeter. *Die Druckerei von Moschopolis, 1731-1769: Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida*. 2nd ed. Wien: Böhlau, 1996. Reprint, 2014.
- Plasari, Aurel. "Edhe një herë për Unicum-in e Kavalitit". *Bibliothecae* 1 (2000): 11-20.

- Plasari, Aurel. "Dijetarë voskopjarë në fillimet e enciklopedizmit ballkanik". In *Qytetërimi i Voskopojës dhe shekulli i Iluminizmit në Ballkan*, 11-30. Tiranë: Akademia e Shkencave, 2018.
- Popa, Theofan. *Mbishkrime të kishave të Shqipërisë*. Tiranë: Shkenca, 1998.
- Qiriazi, Dhoris. "Greek-Albanian and Albanian-Greek lexicography in the 18th and 19th centuries". In *Studies in Greek Lexicography: in honor of John N. Kazazis*, edited by Georgios Giannakis, Christoforos Charalambakis, Franco Montanari and Antonios Rengakos, 41-56. Berlin: DeGruyter, 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110622744-004>.
- Qytetërimi i Voskopojës dhe shekulli i Iluminizmit në Ballkan*. Konferencë shkencore ndërkombëtare Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2018.
- Rembeci, Andi. "Tri dorëshkrime në greqisht në AQSH, tregues të iluminizmit evropian në Lindjen osmane të shek. XVIII". *Shejzat-Pleiades* 2020, nr. 1-2 (2020): 363-387.
- Thunmann, Johann. "Über die Geschichte und Sprache der Albaner und der Wlachen". In *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker*, 169-366. Hamburg: Buske, 1774. Reprint, by Harald Haarmann, in book-length format, 1976.
- Uçi, Alfred. *Filozofia e Teodor Anastas Kavalitit*. Tiranë: Akademia e Shkencave, 2004.
- Xhufi, Pëllumb. *Shekulli i Voskopojës: 1669-1769*. Tiranë: Toena, 2010.
- Xhufi, Pëllumb. *Arbërit e Jonit: Vlora, Delvina e Janina në shek. XV-XVII*. Tiranë: Onufri, 2016.
- Zaviras, Georgios. *Néa Ellás í Ellinikón théatron*. Athens, 1872. Reprint, 1972. Original written between 1790 and 1804.
- Wace, Alan, and Maurice Thompson. *The nomads of the Balkans: an account of life and customs among the Vlachs of Northern Pindus*. London: Methuen, 1914. Reprint, 1971.
- Ware, Timothy. *Eustratios Argenti, a study of the Greek Church under Turkish rule*. Oxford: Clarendon, 1964.

...continues from the no. 2, 2022

ALBERT DOJA

Member of the National Academy of Sciences, Albania,
Professor of anthropology, University of Lille, France
albert.doja@univ-lille.fr

S u m m a r y

THE BOUNDARY WORK OF CHURCH RIVALRIES, POLITICAL
CONTRADISTINCTIONS, ENLIGHTENED TRANSFORMATIONS AND ECCLESIASTICAL
COUNTEROFFENSIVES IN THE XVII-XVIII CENTURIES

In attempting to analyze the historical evidence of the early religious literature in the Albanian language, the aim of this article was not to provide a new historical account, but rather to frame the argument in such a way as to focus on the contradicting motivations of language politics, political contradistinction, Enlightenment ideas, Orthodox evangelism, ecclesiastical confrontation, and missionary counteraction. I argued that these processes taken in combination as a whole must have created the conditions for a boundary work of the social reorganization of linguistic and cultural differences, especially between Greek-speaking and Albanian-speaking Orthodox Christians. In particular, a historical overview of the relationship between linguistic “Albanity” (*shqiptary*) and Orthodox “Greekery” throughout the seventeenth and eighteenth centuries reveals the complexities of this relationship affected both by Ottoman policies and by Grecizing processes.

The examination of these processes helped to illustrate critical aspects of the political uses of religion and language in the boundary work of political resistance, ecclesiastical friction, and cultural differentiation in the Balkans. This article could not possibly exhaust these rich and complex issues, but offered a new theoretical and methodological explanatory model that may help making sense of the historical evidence for arguing a relative truth that is perhaps more realistic than traditional national approaches in both Greek and Albanian historiographies. It may set the stage for further research into the historical problem of language politics and the politics of religion, especially in relation to the practical use and status of vernacular and sacred languages in identity politics, which could be useful to both Greek and Albanian scholars.

In methodological terms, I tried to engage with a comparative analysis and problematization of the combination of contradictory motivations as a way into new insights to understand identity processes and to challenge traditional historical approaches. The aim is to move away from the close association of

historical facts, events, and peoples with essential, reified, and immutable ethnic or proto-national notions, determinations, and identifications. Historical research pervasively characterizes them in light of the empirical evidence in historical sources, while traditional categories developed within the historicist perspective of national historiographies uncritically take them as a simple historical truth. In this type of works, there has been a strong tendency to present a compilation of historical evidence drawn from archival data or from the available literature. Similar descriptions are repeatedly and systematically noted and can easily be found in the sources mentioned by most of the area specialists.

In turn, an articulate analysis in anthropological perspective, linked to a careful examination of the combination of many contradictory motivations taken as a whole in a specific historical contextualization, is likely to produce a more sophisticated and critical understanding of the historical facts, events, and processes. The question is to move attention away from identity determinations, which have long plagued both nationalist historiographies and postmodernist approaches. In this paradigmatic change, the unconscious symbolic processes of formation, negotiation, contestation, and redefinition of ethnic group boundaries do not rule out but are rather a prerequisite to intergroup exchange and communication.

The theoretical approach advocated in this article might not be exhaustive, but definitely positioned and selective, while certainly a number of questions that remain open will require complementary efforts of explanatory analysis. However, if this explanatory model managed to provoke at the very least a non-stereotyped discussion throughout a set of analytical reflections on the boundary work of cultural differentiation, it offered itself as one among several possible alternative discussions on the specific issue of identity processes. I hope it will encourage further debate, deeper enquiries, and thorough reflections, which can suggest alternative explanations of cultural differentiation. Even though it might perhaps justifiably attract attention to self-criticism, it may hopefully stimulate and enrich a debate that could contribute to the already critical research on identity processes in the broader Balkans.

Ultimately, while the difficulty of simultaneously taking into account different and contradictory motivations of historical facts, events, and processes is clearly realized, I believe the attempt to articulate them in relation to one another may lead to a fascinating intellectual problem. The conceptual aspects of this approach may not only show how to deal with an extant social structural problem of cultural differentiation but may also have important theoretical and methodological implications beyond those of the specific issues addressed in this article. They suggest that it is important not to rely solely on archival and literal data. Rather, a careful examination of the historical evidence in

anthropological perspective can yield new insights in the space between the traditional approach in historiography and a new social-scientific approach. The historical approach provides an idiographic evidence of particular historical facts and events, often anachronistically projected by means of a specific national ideology, while a theoretical approach provides a nomothetic understanding of historical processes informed by the search for general regularities.