

10-20758860

95-2
110104
-7
-
E 1002

Едиција: *Современа мисла*

Гани Боби

КУЛТУРЕН ПАРАДОКС

Приод кон проблемите на социокултурното
интегрирање на Албанците меѓу двете светски војни

МАГОР
Скопје, 2001

Наслов на оригиналот:

Gani Bobi

PARADOKS KULTUROR

(QASJE PROBLEMEVE TË INTEGRIMIT SOCIOKULTUROR
TË SHQIPTARËVE MIDIS DY LUFTËRAVE BOTËRORE)

© Dukagjini, Pejë, 1997

Превод:

Бујар Хоџа, Валбона Морина

© за ова издание, МАГОР ДОО Скопје, 2001



FOUNDATION FOR THE STUDY
OF THE ALBANIAN SOCIETY
AND CULTURE
INSTITUTE "GJERGO
MATEVSKI"
MACEDONIA

II 502.025 СЕУ



CIP – Каталогизација во публикација
Народна и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски",
Скопје

930.85(=18)"19"
323.1(=18)
008(=18)

БОБИ, Гани

Културен парадокс : приод кон проблемите на социокултурното
интегрирање на Албанците меѓу двете светски војни / Гани Боби :
[превод Бујар Хоџа, Валбона Морина]. - Скопје : Магор, 2001. -
210 стр. ; 20 см. - (Едиција Современа мисла)

Превод на делото: Paradoks kulturor / Gani Bobi. - фусноти кон текстот. -
Библиографија: стр. 205-210

ISBN 9989-851-27-1

а) Албанци - Културен идентитет

Содржина

Воведни белешки	5
Дел први	
А. КУЛТУРНОТО РАМНИШТЕ НА СОЦИОКУЛТУРНАТА ИНТЕГРАЦИЈА НА АЛБАНЦИТЕ	25
I. Интегративните единици и форми на народното рамниште.....	27
II. Алтернативите и амбивалентностите кон општествено-културните институции.....	48
III. Функционирањето на социокултурните интегративни единици	57
Дел втори	
Б. ДРЖАВНО-НАЦИОНАЛНОТО РАМНИШТЕ НА СОЦИОКУЛТУРНО ИНТЕГРИРАЊЕ НА АЛБАНЦИТЕ	77
I. Проблемот на создавање на националната држава.....	79
II. Интегративните социокултурни дејности	92
III. „Море Фан Ноли, шо велиш?“	111
Дел трети	
В. КУЛТУРНИТЕ ДИФЕРЕНЦИЈАЦИИ НА АЛБАНЦИТЕ (ОБИД ЗА НИВНА КЛАСИФИКАЦИЈА)	117

P. 1430/02

I. Хоризонталното социокултурно интегрирање на албанците	119
II. Конфесионалните диференцијации	123
III. Културата како интроспекција	141
IV. Кон „светлата диктатура“	163
V.	167
VI. Кон „револуционерната демократија“	171
VII. Хетерономна ориентација на вредности	184
Заклучок	195
Литература	205

Воведни белешки

I.

I.1. Во рамките на бројни студии, реализирани во областа на различни научни дисциплини во врска со глобалната тема албанската култура и општество, не остана недопрено и неистражено прашањето за социокултурното интегрирање на Албанците меѓу двете светски војни. Дури не недостасуваа ни напори за извлекување формулации со предикативна вредност за овој проблем. Општо кажано, литературата што на еден или на друг начин се однесува на нашата тема може да се подели во две групи: од една страна можат да се истакнат пишувањата со претензии за разрешување на сите проблеми и дилеми, кои ја изрекуваат „дефинитивната вистина“ за социокултурното интегрирање на Албанците меѓу двете светски војни; од друга страна остануваат тие „ригорозни“ научни студии што за овој проблем зборувале толку колку што за тоа им дозволувале нивните надлежности и нивната „научна дисциплинарност“. Нашата студија поаѓа токму од незадоволството и од „дефинитивните вистини“, па дури и од „парцијалните вистини“ за социокултурната интеграција на Албанците во текот на периодот меѓу двете светски војни.

Незадоволството од студиското рамниште, од приодите и од нивните резултати имплицира потреба од една

нова студија што ги надминува дефинитивноста и парцијалноста на досегашните студии. Се поставува прашањето: во рамките на која наука е можно да се изврши оваа работа, односно, во рамките на која наука на целосен начин би можело да се проучува проблемот на социокултурното интегрирање на Албанците помеѓу двете светски војни?

I.2. Не сакајќи да учествуваме во поделбата на правата и надлежностите меѓу науките и научните дисциплини (да кажеме дека овој проблем ѝ припаѓа само на оваа наука, а тој проблем на – таа наука!), си дозволуваме да се прisetиме на кажувањето на еден познат социолог: „Повеќе сакам да зборувам за плодовите на познавањето на наддисциплинските истражувања. Без оглед на овој поим проблемот останува, а тој е како што следува: најголемата можност за создавање на есенцијално нови дела ја има научникот тогаш кога излегува вон рамките на една дисциплина и на тој начин се ослободува од институционализираната рутина, којашто ја жртвува инвенцијата со методолошки конформизам“.¹ Студијата што се претпочита од Бауман е како *наддисциплинска синџеза* којашто е можна во рамките на *синџезизирачката наука* како што Соколов ја нарекува културологијата.

Оттука културолошкиот пристап кон проблемот на социокултурното интегрирање на Албанците меѓу двете светски војни, според тоа не е пожелен само како прва работа во нашите рамки, туку претежно како можност не за да се согледат културните факти во рамките на една потесна емпириска концепција на културата, туку за да се согледа нивното функционирање на формите и процесите, на правите, на резултатите на активностите т.е. на интегралната целина.

¹ Zigmund Bauman. *Kultura i društvo*. Prosveta. Beograd. 1984. стр. 23.

II.

II.1. За да зборуваме „поконкретно“ за целта на студијата и за патот по кој се оди (и се отвора!) нејзината реализација, обврзани сме накратко да се осврнеме на некои поважни формулации и категории што тука се употребуваат. Употребата на овие категории и формулации е тесно поврзана со значењето на поимот *култура* во овој труд, па затоа ќе почнеме од овој поим. Веднаш треба да се каже дека илуминацистичкиот поим на културата не можеше да им одговори на барањата на нашиот труд не само поради неговата ограниченост (главно етичко-естетичка концепција) туку и поради тоа што овој концепт ѝ припаѓа само на вредностите на таканаречената западноевропска култура. Уште помалку можеше да најде место во овој труд западноевропското значење на културата како култура *par excellence* што ги негира различните патишта на културниот развиток (значи и различните култури) кога ќе се погледне во права линија овој развиток, од најниските стадиуми до највисоките стадиуми; секако, гледајќи го центарот на Европа како највисока точка на овој развиток и гледајќи ги од таа „точка“ другите народи како повеќе или помалку примитивни, или целосно примитивни, во зависност од тоа колку тие биле далеку (различни) од „кулминантната точка“ на западноевропската култура. Не е можно да се употреби овој поим на културата во нашиот труд затоа што Албанците, според него, би произгледеле како *ипаракултурен народ* или како народ во зачетоците на културата. Ова не е единствената ни главната причина зошто западноевропскиот поим на културата не е употребен во нашиот труд. Причината лежи во наивноста на гледиштата за еден единствен пат (било да е тој крив пат, или и да е дисконтуиран) на културниот развиток. Науката (особено најновите антрополошки студии но и археолошките откритија и етнографски истражувања) во не-

колку наврати потврдија дека постојат различни патишта на културниот развој. според тоа и различни култури. и дека е прашање на *интелектуален канибализам* (израз преземен од Клод Леви Штрос) да се зборува за различните култури и да се вреднуваат истите споредувајќи ги и мерејќи ги со аршините на вредностите на нашата култура. Кој би обрнал внимание на овој интелектуален канибализам да не постоеја примерите на негово рационализирање во степен на стравично дејствување за фузија со насилство на народи и култури во име на нивни спас од подивување и варварство!

Ако во овој труд не било можно да се употреби поимот на културата како култура *par excellence*, значи, ако сме ги прифатиле различните патишта на културниот развој и различните култури, не сме отишле многу далеку во овој правец, дури и не таму каде што стигнале релативностите, кои, гледајќи ги културните и општествените промени, тековите и различните ориентации на културите, да го видат како невозможно културно-историското единство на човештвото. Секако, ова „единство“ би било опасно и смртоносно кога би се реализирало како насилна фузија на културните променливости, меѓутоа не и невозможно кога би се спровела како *културна заедница* како взаемно континуитивно дејствување помеѓу посебните култури, до кое не би се допрала сувереноста на ниедна од нив, туку напротив, секоја од нив би се збогатила од слободните и спонтаните контакти, од процесите на културното меѓудејствување создадени при таквите контакти. Како што може да се види, во поимот на културата што се употребува во нашиот труд се содржани и вреднувачката „страна“ и нејзината дескриптивна страна, сè со стремеж кон севкупноста на проблемот што се разгледува овде.

И.2. Сакајќи да го „објасниме“ нашето гледиште за културата во овој труд, ќе се задржиме малку кај синтагмата

социокултурно интегрирање со којашто започнува и неговото формулирање. Ќе се задржиме тука толку, колку да кажеме дека под оваа синтагма никако не треба да се подразбере прилагодување на културата кон еден одреден општествен систем; тоа значи дека споменатата синтагма не треба никако да ја сугерира само функционалноста на културниот систем во рамките на еден одреден општествен систем, како што се познати слични студии во социологијата и антропологијата на културата каде што поимот култура е редуциран на „елемент“ на општествениот систем и каде што и поимот општество е редуциран на „систем“ на социјални околности. Со други зборови, социокултурното интегрирање на Албанците меѓу двете светски војни не треба да се сфати како прашање на прилагодување и на нивно поставување во функција на постоечкиот општествен систем во текот на овој период, туку како процес на создавање заеднички кадар во чии рамки постоечкиот општествен систем *преиспитува делумно реализирање на можноста* а не завршена целина. Интегрирањето во овој труд не значи претопување или спојување на деловите (променливостите, конфликтите) за создавање на поголем дел, туку значи процес на создавање заеднички кадар, на поставување однос помеѓу деловите со којшто деловите не се супримираат, туку во целост *се дојолнуваат*. На поимот *интегрирање* во овој труд му одговара концептот заедница; затоа, кога зборуваме за проблемот на социокултурното интегрирање на Албанците меѓу двете светски војни, истовремено зборуваме за процесите на создавање на нивната општествено-културна заедница во текот на овој период. Од една таква констатација може да се постави следното прашање: зарем Албанците досега немале нивна општествено-културна заедница? Толку зачудувачката конотација на прашањето го претпоставува објаснувањето на концептот *заедница со којашто постојат она што се објаснува и синтагмата кул-*

ијурно-ојишћесћивена зеедница. Концептот на заедницата во оваа студија е земен ограничено како „односно континуитивно дејство“.² што значи дека заедницата не може да биде „нешто“ што се поставува еднаш засекогаш, и останува непроменета и константна. А вистината е, дека константна е само нејзината промена. Според ова, прашањето дали Албанците имале нивна културно-општествена заедница произлегува дека е апсурдно. Се работи за процес на постојаното создавање на оваа заедница, која, бидејќи е во *континуитивно односно дејствување*, е промена на самата себеси, значи и на деловите што неа ја создаваат, токму поради поставувањето на новиот однос помеѓу нив, што претпоставува и создавање на новите „елементи“. Кога велиме дека денешната клутурно-општествена „состојба“ на Албанците е одредена од страна на нивната вчерашна општествено-културна „состојба“ и обратно, никако не можеме да кажеме дека се работи за исти „состојби“, туку го имаме предвид токму меѓусебното континуитивно дејствување од коешто „состојбите“ се одредуваат, иако се различни.

П.3. Кога при самото формулирање на нашата тема се употребува кованицата *соицо-културно* создадена од концептите *ојишћесћиво* и *култура* во нивното атрибутивно значење, не се сака да се сугерира дека во овој труд не се прави никаква разлика меѓу овие два поими. Тука не е место да се задржиме на „недоразбирањата“ што се однесуваат на употребувањето на *едноишћезаоружноишћ* на поимите „култура“ и „општество“ во општествените науки, ниту да кажеме што, на пример, етнологите и антрополозите нарекуваат „култура“; приближно истиот концепт социолозите го нарекле „оп-

штество“;³ со други зборови, не е место тука да дискутираме за тоа дали имале право, на пример, Тејлор, Боас и Малиновски кога го нарекува култура тоа што Конт, Спенсер, Вебер, Дуркхејм го нарекуваа општество, туку да кажеме дали правиме или не правиме разлика меѓу овие поими во нашиот труд, и, ако правиме таква разлика, да кажеме која е таа.

Културата и општеството не се гледаат како две ригорозно поделени стварности што меѓу себе се спротивставуваат, туку како два аспекти на истата стварност. Нашиот труд се стреми кон „стварноста“ а не само кон нејзиниот „аспект“, така што во ова смисла треба да се види употребата на кованицата *соицо-културно* во нејзе. Оваа кованица, не само што „сугерира“ структурна зависност туку и соодносната функционалност помеѓу културата и општеството. Ќе го објасниме малку подобро горенаведеното: кога велиме дека културата и општеството се два аспекта на истата стварност, под тоа треба да се подразбере не само дека „стварноста“ не може да биде само со едниот „аспект“ туку и тоа дека самите „аспекти“ не можат да постојат еден без друг. Културата е производ на општеството така како што и општеството е производ на културата. Последница на овој однос е употребата на кованицата *соицокултурно* во нашиот труд. *Ова никако не значи дека целата албанска култура меѓу двете светски војни била во функција на албанскојо ојишћесћиво во ишокој на ишој иериод ишо како ишо не значи и дека целото албанско ојишћесћиво било во функција на културата.* Во еден друг контекст Клод Леви Штрос го рекол следното: „Кажувањето дека општеството кога функционира претставува еден тризам држи, додека констатацијата дека сето тоа што во едно одредено општество функционира претставува еден

² Според Oto Bauer, *Politička misao*, 1/1983, стр. 101.

³ Спореди со E. V. Sokolov, *Kultura i ličnost*, Prosveta – Beograd, 1976, стр. 50.

апсурд“.⁴ Во нашиот контекст ова значи дека без меѓусебната функционалност меѓу една одредена култура и едно одредено општество, не би можеле да постојат ни тоа општество ниту таа култура.; меѓутоа, оваа соодносна функционалност не подразбира дека сè нешто (секој културен и општествен елемент) функционира за таа култура и за тоа општество. Зигмунд Бауман го појаснува горе реченото на следниов начин: „Системот на општествените зависимости е функционален во однос на културата тогаш кога на луѓето им овозможува да ги достигнат добрата, потребата кон кои ги насочува нивната култура. Тој е нефункционален толку колку што им дозволува на сите индивидуи, или на поголемиот нивен дел, однесување во согласност со мотивите што ги присвоиле преку културата. Оттука, постојат најмалку толку нефункционални општества и аспекти на општествените структури колку и нефункционални култури и културни елементи. (Ш) Поради тоа, дали е подобро, во согласност со реалната симетричност на културниот и општествениот аспект на човековиот живот, да се зборува за меѓусебната функционалност или за меѓусебната нефункционалност. Овој втор поим, претставува едноставно едно друго именување за појавата на поделба и на релативна автономија на двата аспекти, појава што го следи човештвото во текот на поголемиот дел на историјата. Фрустрацијата, автономијата, општествениот кон-фликт и другите дисфункционални психички состојби и однесувања колку што се резултат на нефункционалноста на културата, толку и резултат на нефункционалноста на општеството“.⁵ Ова мислење на Бауман е земено предвид во текот на нашиот труд, но со оглед на тоа дека не зборуваме за општата култура и општество, туку

⁴ Claude Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija* Stvarnost – Zagreb, стр. 17; Zigmund Bauman, цит. дело, стр. 69.

⁵ Zigmund Bauman, цит. дело, стр. 71-72.

за албанската култура и општество во еден одреден временски период, забележуваме дека во конкретниот случај структурната зависност и меѓусебната функционалност меѓу овие две категории се поголеми во споредба со тоа на што Бауман мисли воопшто.

Структурната зависност и меѓусебната функционалност меѓу албанската култура и општество во голема мера сме ги забележале особено гледајќи ги формите и социокултурните интегративни единици на Албанците на народното рамниште. Ова рамниште на социокултурно интегрирање на Албанците пред и по периодот за кој се зборува ја претставува главната карактеристика и најсилниот разликувачки белег на албанската култура и општество. Оттука произлегува потребата за објаснување и на оваа категорија.



Категоријата на рамништата на социокултурно интегрирање сме ја презеле од Џулија Стјуард, секако модифицирајќи ја за потребите на нашиот труд. Поимот *народно рамниште на социокултурно интегрирање* на Стјуард потполно ѝ одговара, како што вели и самиот автор на *Теоријата на културниот промени* на поимот *народно општество и народна култура* на Роберт Редфилд чии што карактеристики се опишуваат приближно на следниот начин: мали општества, поделени (во смисла: посебни), хомогени, ориентирани тивко да примаат одредени цели и вредности испреплетени со општото суеверје.⁶ Ваквото карактеризирање на народната култура и општество од страна на Редфилд за Стјуард е дефинирање на еден одреден стадиум на социокултурното интегрирање што е постигнат со посредство на различни традиции. Ова „ниво“ на интегрирање тој го нарекува *народно рамниште на социокултурно интегрирање*.

⁶ Сп. со Džulijan Stjuard, *Teorija kulturne promene*, BIGZ – Beograd, 1981 стр. 91.

На ова рамниште општеството ја достигнува структурата што му одговара на одреден вид меѓусејни односи што се развиваат во културата на тоа општество. Во ваквите општества и култури се војува борба против општественото водство и контрола. Единството се постигнува со посредство на заедничките договори, коишто ги диктираат потребите на заедничката работа и живот, а тоа се зацврстува со посредство на ритуалите и на заедничките свечености, со посредство на формираните видови на проширените родбински односи и преку различните форми на заедничката забава.⁷ Во нашата студија народното рамниште ги именува сите процеси, форми и единици на социокултурното интегрирање кои се развиени надвор од државните институции и од нивните механизми, значи кои се развиле врз *народна* основа.

Самото постоење на албанската култура и општество, покрај многувековните освојувања, зборува за еден висок степен на социокултурно интегрирање на Албанците на народното рамниште. Интегративните процеси, форми и единици на народното рамниште, поради освојувачките околности на Албанците, се доста карактеристични. Тие се создале главно како опозиција, како отпор, како затворање кон културите што со себе ги носеле и што сакале да им ги наметнат со насилство нивните освојувачи и окупатори. Ова рамниште на социокултурно интегрирање кај Албанците произлегува, не како најниско ниво на интегрирање туку како различен и спротивен вид од државното рамниште на социокултурно интегрирање. Причината за ова е од историска природа: албанското општество и култура во текот на многу долго време биле експонирани на силата на странски државни институции. За спротивставување на асимилацијата тие требало да се организираат и да преземат различни ориентации, значи и спротивни во однос на нив.

⁷ Ибид, стр. 94-95.

Државата за Албанците била странска: странски биле и државната контрола и раководството. На Албанецот му било потребно да се бунт, да стане и *сипраиен*, за другите и за себеси, затоа што постоела само уште една можност: да остане *засипраиен*, како што би рекол Сартр.⁸

Општествената и културната ориентација на Албанците како затворање и отпор, но и како одмазда против совојувачите (одмазда што, кога не можела да се оствари *се вметнала внатре*, во самите Албанци), се гледа јасно во народните форми и во единиците на нивното социокултурно интегрирање. Овие форми и единици, без сомнение, биле „проблематични (ниту малку не се игнорираат странските фактори) за создавањето на албанската држава меѓу двете светски војни. Државата што им доаѓаше на Албанците, и покрај фактот што се викаше *албанска држава*, беше туѓа за нивната општествено-културна интеграција, неспособна за остварување на многувековните аспирации на Албанците, неангажирана за решавање на постоечките проблеми и како таква неспособна за поставување на социокултурното интегрирање на Албанците на своето рамниште – на *национално-државното рамниште* на ова интегрирање. Судирот на овие две интеграциони единици (народното со државното рамниште) како два типа на култура, ориентациски спротивни, на обусловени процеси на културна интеракција, коишто се обидовме да ги разгледаме и да ги класифицираме во нашиот труд.

⁸ Zhan Pol Sartri, *Parathënie*, во книгата: Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Rilindja, Prishtinë, 1984, стр. 16.

III.

III.1. На албанската култура и се атрибуира една древна традиција што има вредност, и „наспроти Балканот“, за ретроспективно претставување на старите индоевропејци.⁹ меѓутоа карактеристиките што во целост ја сочинуваат оваа култура не можат да бидат изградени независно од културните контакти и од процесите на културно меѓудејствување создадени од овие контакти. Ваквите процеси, иако не се развиле по права линија туку биле многустрани и комплексни, можат да се претпостават и со некое недоволно сведоштво, можат да се следат до предбалканскиот период на оваа култура. Во зависност од општествените и историските околности и во зависност од географските фактори овие процеси често биле доста интензивни, дури и завршиле со еродирање на крајните почви или со делумни асимилации (главно од страната на елитите), затоа, констатацијата околу перманентната изолација, или за акултуративната патологија на Албанците на ниво на ксенофобија се покажува како арбитрарна и се должи не само на причините на познавањето, туку и на предрасудите.

Самата географска позиција (еден периферен агол на Балканот, но, истовремено, и негов централен агол, ако се земе предвид дека служел како преоден мост за Апенинскиот Полуостров и ако се знае добро дека народите на овие два полуострови долго време имале развиени стопански и трговски односи), и историските околности (да ги споменеме само многувековните владеења на големите империи – грчката, римската, византиската, османлиската) овозможува Албанците да се изложат на интензивни општествени и културни контакти; да се преплетуваат *истии предлози едни врз друѓи* низа раз-

лични култури, што како последица предизвикале чување, конзервација, загуба и замена – т.е. постојано создавање на конститутивните карактеристики на нивната култура.

Овие процеси на културно меѓудејствување создадени од општествените и културните контакти на Албанците не можеле да бидат само *земање и давање* на културните елементи, а не биле ниту само земање или само давање на овие елементи, туку биле многу повеќе од тоа – процеси на затворање, на секундарна примитивизација на постигнатото, на отпор, на селектирање, на повторно толкување на културните елементи и појави, во зависност од природата на контактите. Дали биле тие слободни и спонтани контакти што се создале врз основа на пријателството и на општествената и културната реципрочна почит или биле насилни контакти што се развиле врз основа на почитувањето, дали биле тие културни контакти и блиски ориентации или биле културни контакти со сосема различни ориентации, па дури и спротивни културни ориентации? Разбирливо е дека, според ова, културата е во опасност од насилните контакти за поголемо остварување на процесите на затворање, на секундарна примитивизација на постигнатото и на културниот отпор. Заради фактот што на Албанците историски им „се случи“ многу векови да бидат под освојувачки околности, се должат, главно разликувачките карактеристики на албанската култура. Ова тежнееме да го кажеме во нашава студија; да го кажеме не во смисла на тоа дека албанската култура остана непроменета и со „недопрени“ традиции од „старинското“ време, како што често се вели без размислување за оваа култура, туку во смисла дека разликувачките карактеристики на албанската култура се тесно поврзани со освојувачките и окупационите околности на нашиот народ и дека врз промените на овие околности, меѓу останатото, влијаеле и самите промени на овие околности.

⁹ Спореди со: Dr Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore*, Rilindja – Prishtinë, 1975, том 5, стр. 101.

Оттука, таканаречената културна и општествена „изолација“ на Албанците не е и не може да се објасни како последица на недостигот од контакти, зашто имало доста напори, туку, наспроти тоа, треба да се гледа како резултат на нивните изобилни општествени и културни контакти. Овој „резултат“ не бил непроменлив и не останал ист засекогаш, затоа што албанската култура, на крајот на краиштата, како и секоја друга култура, не си го одземала својот динамичен карактер и во текот на прилагодувањето кон средината, и во текот на прилагодувањето кон освојувачките околности. Зачудувачки, во еден добар дел на пишувањата за албанската култура речиси не се видени процесите на нејзината динамика кога се истакнуваа „непроменливите традиции“ на таа култура од времето на Илирите до денеска. Нема сомнение во тоа дека не може да се игнорира историскиот факт во секоја култура затоа што процесите на културниот развој не се супститутивни процеси, како што се процесите на органската еволуција, туку се адитивни процеси, затоа за таков развој може да се зборува во албанската култура од времето на Илирите и, ако сакаме, и пред нив; меѓутоа, ако овој историски слој влијаел од поколние на поколение, не значи дека создал исти поколенија, што значи дека и културните елементи и процеси биле различни, затоа што, како што Рут Бендикт забележал, со културата е исто како со јазикот: така како што е, практично, неограничен бројот на гласовите што човекот може да ги произведе со посредство на своите гласни жици и на своите други органи, и во културата „треба да замислиме една широка лепеза каде што се наброени можните интереси кои ги нуди времето, или околностите на средината, или различните човекови активности. Културата што на ист начин би го употребила поголемиот дел на овие интереси би била неразбирлива како и јазикот што би ги употребувал (...) сите усни гласови, забни, вилични итн., од тие безгласните до

тие јасните и од усните до носните гласови“.¹⁰ Во духот на оваа мислење, се поставува следното прашање: што ќе се случеше со албанската култура ако таа го употребуваше поголемиот дел (нема да велиме сите!) културни елементи кои ги избрала, обработила и создала во рамките на различните времиња и простори, да речеме, од Илирите па наваму? Сигурно дека една ваква „култура“ немаше воопшто да се спознае затоа што немаше да биде способна за избор на своите доминантни вредности во едно одредено време и простор, во чии рамки реципрочниот однос би се воспоставил со елементите и со вредностите на различните времиња и простори. Со други зборови, токму способноста на изборот на доминантните вредности во одредени времиња и простори е таа што создала нови реципрочни односи помеѓу културните елементи во склопот на целосноста, изменувајќи го на тој начин функционирањето на елементите, оставајќи неколку од нив „на тие места“ каде што не се бара никакво нивно функционирање и ставајќи нови елементи што и одговараат на целосноста во релација со времето и со социолошките и историските околности.

Без едно вакво ограничување на културата, значи без една повторлива трансформација на вчерашното културно, не е возможно да се зборува за денешното културно не е возможно да се зборува за културниот идентитет на еден народ. Зигмунд Бауман оваа би го појаснил на следниот начин: „Ако е вистина дека денешнината е материјал на минатото, тогаш исто така е вистина дека и минатото е материјал на денешнината. Историјата се случува преку перманентното испреплетување преку реципрочното спојување на денешнината и минатото“.¹¹ Ова постојано и реципрочно испреплетување, оваа постојана повторлива трансформација на вчерашното до

¹⁰ Ruth Bendikt, *Obrasci kulture*, Prosveta – Beograd, 1976, стр. 51.

¹¹ Zigmund Bauman, цит. дело, стр. 194.

денешното не ни дозволува да зборуваме за „непроменетите“ и „зачуваните“ традиции на албанската култура од постарите периоди. Не ни дозволува затоа што го усвоивме мислењето според кое во денешнината се формираат критериумите на изборот на културните елементи и се воспоставува реципрочната релација помеѓу нив; се создава системот на пораки за да се „разбере“ и за да се „направи“ интелегибилно вчерашното културно за да се „структурира“ мисловната рефлексивна на културата; на кусо, за нејзиното „конституирање“; така како што го усвоивме мислењето дека визијата на вчерашното културно, откако ќе биде создадено во општествената свест, не само што влијае врз интелектуалното претставување на културната денешнина и на гносеолошки премиси туку влијае и врз самото создавање на денешнината. Според ова, се работи за една серија на процеси на културно меѓудејствие, кои не можат да се замислат без постојните културни промени, како нивни резултат.

III.2. Ако во нашиот труд, како што истакнавме и погоре не сме се повлекле од вредносниот „аспект“ на културата, тогаш сме се потрудили да не потпаднеме под позициите на вулгарните аксиолози и да одиме дотаму, да исфрлиме сè што и припаѓа на албанската култура, а што не е во согласност и не му се поставува на услуга на нашиот *код* на вредностите. Илузорна грешка е да се зборува за културата на еден народ од моментот кога тој почнал да ги употребува лажицата и виљушката како „истегнување“ на неговите раце, или од моментот кога тој почнал да ја развива својата „пишана култура“ наместо „усната култура“. Зошто треба „усната култура“ да биде „најниска фаза“ или да биде „паракултурна состојба“ и зошто треба во секој случај да биде „понеразвиена“ или „помалку комплексна“ во споредба со „пишаната култура“? На крајот од краиштата, зошто „комплексноста“ да се земе како основа за да се покаже

дали е една култура „вистинска“ или е „паракултура“? Овие и слични прашања можат да се однесуваат на тој вулгарен аксиологизам, од кој не се поштедени ни од многу написи за албанската култура.

Една ваква гледна точка за културата не може да доминира во овој труд, а уште помалку нејзината „варијанта“ што се однесува токму на тој аксиологизам, сега уште повулгарен: се вреднува културата почнувајќи од еден одреден идеолошки *код*, и секое отстапување на културата од тој код се смета како „безвредно“ и како „деструктивно“. поради тоа, таа (културата) како таква треба да се „елиминира“ „поради тоа што“ и „поради интерес“ на самата култура! Во овој труд сме се потрудили да им го кажеме на таквите становишта тоа што треба да им се каже.

IV.

IV.1. Овој труд е поделен на три дела, но, секој од нив, одделно за себе, е фрагментарен и не може да стои надвор од целосноста на овој труд. Првиот дел се однесува на социокултурното интегрирање на Албанците на народното рамниште, но работите што се тука поставени се пренесуваат и во другите делови на трудот. Во вториот дел се зборува за општествено-националното рамниште на социокултурното интегрирање на Албанците, кое во периодот помеѓу двете светски војни почнува да се формира и да дејствува како различен вид и спротивен на народното рамниште. Во третиот дел се зборува за процесите на културно меѓудејствување и за резултатите на овие процеси, како последица на дејствувањето и на судирот на овие две интегративни единици, од ориентациона гледна точка. Во овој дел има докази на класификација на културните ориентации, така како што тие се оркестрираат во албанскиот печат и во периодичниот печат помеѓу двете светски војни. Треба да се истакне дека во текот на пишувањето на овој труд, се консултирани и се земени во обзир не само весниците, списанијата и посебните изданија што се излезени во и надвор од Албанија во текот на овој временски период туку и мноштво публикации и научни студии пред и по тој период за кои сме биле на мнение дека се однесуваат на нашата тема на дискусија. Недостигот од некои архивски материјали, од посебни публикации и списанија, за кои сме си дозволиле понекогаш посредно да ги користиме, може да се забележани во овој труд.

IV.2. Сега ни преостанува да им заблагодариме од срце на сите што најдоа значителен број весници, списанија и други изданија што не можеа да се најдат во нашите народни библиотеки ниту во библиотеките на нашите научни и образовни институции, како и на сите други што

на различни начини помогнаа во текот на нашата работа. Без нивната помош, овој труд ќе имаше недостатоци.

Дел први

**А. КУЛТУРНОТО РАМНИШТЕ
НА СОЦИОКУЛТУРНАТА
ИНТЕГРАЦИЈА НА АЛБАНЦИТЕ**

I. Инијеграивније единици и форми на народнојо рамнишије

На албанската култура, дури до периодот за кој зборуваме ние, ѝ одговара синтагмата *народна култура* со разликувачки карактеристики главно во дејствувањето под освојувачки околности. Самото цврсто стоење (и поднесување) на овие околности зборува за релативно висока единица на достигнувања на социокултурното интегрирање на Албанците, на којашто, непронаоѓајќи други зборови, ѝ одговара Стјуардовата формулација: *народно рамнишије на социокултурнојо интијеграње*.¹ На оваа рамниште, како еден „повеќесемеен социокултурен систем“,² како една општествена и културна меѓусемејна и меѓуроднинска целина, постоеше еден оптимум на вредности и на идеални однесувања за сите што се нормираше и се дефинираше перманентно почнувајќи од однесувањата и различните вредности и девијации кај индивидуите, како и земајќи ги предвид окупационите околности и тие на средината. Околностите во рамките на некои форми на однесување врз основа на возраста се разликуваа, според родот, понекогаш и на професијата и на некои други улоги и позиции во семејството и пошироко, меѓутоа сите овие диференцијации не можеле да ѝ

¹ Džulijan Stjuard, *Teorija kulturne promene* BIGZ – Beograd, 1981, стр. 91.

² Ибид., стр. 92.

го одземат хомогениот карактер на албанската култура, со што таа не би била доволна на себеси.

Социокултурното интегрирање на Албанците на народното рамниште, како заедничка рамка, како општествена и културна целост што била одредена од реципрочниот однос со уште потесните интегративни социокултурни единици (семејството, братството, селото, кланот, бајракот, провинцијата), им дало можност на Албанците да се манифестираат себеси на поцелосен начин: тие не биле само членови на семејството, ниту само на селото, ниту само на кланот, туку, биле членови на народот и биле одговорни за него. Социокултурното интегрирање на народното рамниште ги изменило позицијата и функционирањето на индивидуата во рамките на потесните единици затоа што се создал нов реципрочен однос помеѓу нив. Социокултурното меѓудејствување на народното рамниште ги ослободило потесните интегративни социокултурни единици од неколку одговорности за да ги направи зависни и одговорни кон сè пошироките општествени и културни единици. Ова не значи дека тие ги изгубиле сите нивни поранешни функции. Напротив, тие зачувале многу нивни посебни функции, меѓутоа зачувувањето на овие функции немало за последица создавање на посебни начини на живеење, т.е. супкултурна поделба помеѓу семејствата, селата, братствата, клановите и бајраците; шалјаните немале различен начин на живеење во споредба со красниките, ниту од Цолајите или Суфајите. Нормите и културните и општествените функции, односно системот на вредности не бил ист за Бајракот на Мирдита во споредба со Бајракот на Никичи; тој постоел на ист начин за сите и се обработувал постојано од страна на дејствувањето на различните општествени и културни околности. Ривалствата и недоразбирањата помеѓу семејствата, братствата, клановите и бајраците не треба да бидат *доволен аргумент* за да се видат културните и општествените по-

делби помеѓу албанските кланови, да речеме Келменд и Бериша, на таков начин како на пример помеѓу индијанските кланови Пеулбо и Куакиулта, за што се обиделе да се заложат одредени написи за Албанците. Нема сомнение дека ривалствата и ваквите поделби главно биле обусловени, иницирани и стимулирани од страна на окупационите околности во чии рамки Албанците живееле со векови. Имало партикуларизирачки активности, дури и такви што создале изолирани зони во рамките на албанското општество и култура, запирајќи ги за подолго време на овој начин комуникациските односи помеѓу едните и другите и оставајќи ги под дејствувањето на различните егзистенцијални и конфесионални фактори зашто албанското НИЕ често останало изолирано во рамките на провинцијата, бајракот, селото или во рамките на братството. Со други зборови, народното рамниште на социокултурното интегрирање на Албанците се затворало и се отворало, станувало потесно и пошироко, било латентно и станувало манифестно во зависност од окупационите околности. За да се види појасно меѓудејствието на интегративните единици и форми на народното рамниште, ќе се задржиме на некои разликувачки карактеристики на албанската култура, дозволувајќи си претходно да дискутираме за некои тези и дадени информации за овој народ и за неговата култура.

Една од овие тези е таа за таканаречената *акулџу-рајџивна пайџолоџија* на Албанците, којашто била долго време присутна во литературата за Албанците и којашто дури и во ова време на различни начини се провлекува во неколку написи за овој народ. Изразите како *зайворен народ*, или *диви арнауџи*, *луге со ошашки* (со ошашки секако, но треба да се определи дали се од овца или од коза!)³ и слични на нив ја откриваат крајната цел на оваа

³ Според Miroslav Kërlezha *Ese*, Rilindja, Prishtinë, 1979. стр. 226 и др.

теза. Да ја оставиме крајната цел настрана и да видиме кои се „гносеолошките мотиви“ за оваа теза!

Да почнеме од „најафирмативната“ варијанта на оваа теза: Албанците се стар народ и со вредност за „ретроспективно пресликување“ на старите индоевропејци. Во рамките на нивната општествена и културна изолација традициите и општествените и културните институции се зачувале „недопирливи“ и „непрекинати“ од античкото време. Зачувувањето на античките работи „се објаснува“ со „карактерот на местото“, како и со „тенацитетноста на жителите“. Првиот фактор се дефинира како „географски податок“, како „влијание на земјиното оформување и на природата на местото врз животот и врз дејствувањата на жителите“,⁴ додека „тенацитетноста на жителите“ останува самостојно да се разбере како нешто што им припаѓа на Албанците од времето кога тие се појавиле на Земјината топка!

Другата варијанта на оваа теза причината за „задоцнувањето“ односно за „културната и општествената ретардација на Албанците“, нивната „паракултурна состојба“ ја гледа во „природните особености“. Оваа културна и општествена „ретардација“ на Албанците е во алармантна фаза според културните народи затоа треба да се направи сè за тие да бидат ослободени од „оваа состојба“ преку нивната културација (а не се вели асимилација!) или, најмалку, треба да се држат под постојана контрола за да не претставуваат опасност за Европа и Балканот.⁵

Според една варијанта или трета подваријанта на тезата за акултуративната патологија на Албанците, овој народ според својата „ориентација“ е „противопшествен“ и „противкултурен“. Тој е народ на „бесмис-

лените борби“, на „бесцелните“ востанија, на „насилничките морталитети“. Албанците не умираат од обична смрт, туку само убивајќи се еден со друг, без некоја причина, или поради ривалство.⁶ Вака убиваат и другите, не знаејќи зошто ја прават таа работа!

Намерно ги заостривме неколкуте варијанти околу тезата за акултуративната патологија на Албанците, за да можеме да ги видиме на појасен начин „консеквенците“ на таа теза. Да продолжиме сега таму каде што започнавме да зборуваме за оваа теза, од нејзината „афирмативна“ варијанта: Албанците ги зачувале „недопрени“ своите обичаи и традиции од нивните први предци, од најмрачните и најстарите времиња. Оваа „работа“ ја направиле поради „карактерот на местото“ и својот „тенацитет“. Треба да се каже тука дека е невозможно да се зборува за изолација во смисла на „недопирливото“ и „постојаното“ зачувување на обичаите и традициите на еден народ. Потоа, самата изолација е последица на контактот. Да не постоел контактот, не ќе можеше да се зборува за појавата на изолација и обратно, да не постоела изолацијата немаше да може да се зборува праведно за контактот. „Всушност, релативната изолација и интензивните контакти – се една појава што заедно се манифестира според едно правило...“⁷ Од друга страна, „месниот карактер“ како „географски податок“ не може да биде главен ниту одлучувачки фактор за објаснување на општествената и културната „изолација“ на Албанците, ниту може да го објасни нивното зачувување на нивните „старини“. Со ова не сакаме целосно да го игнорираме „месниот карактер“ како важен фактор за создавање на културните карактеристики, меѓутоа можат да се најдат една низа слични „месни

⁴ Dr. Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore I*, Rilindja, 1975, стр. 101.

⁵ Dr. Vl. Georgevitch, *Les Albanais et les grandes Puissances*, Paris, 1914, стр. 255 и понатаму.

⁶ Coon, Carlton: *Caravan. The Story of the Middle East*, New York, 1961 (Види: Vera St. Erlich, *U društvu s čovjekom*, SNI, Zagreb, 1978, стр. 80).

⁷ Zigmund Bauman, *Kultura i društvo*, Prosveta – Beograd, 1984, стр. 113.

карактери“. можеби и исти, но со различни култури и општества. Нема природна средина што не е „толерантна“ за некои (колку сакате од нив!) општествени и културни системи. Прилагодувањето кон средината никогаш не може да биде од тој степен да ги направи невозможни изменувањето и социокултурната динамика на еден народ.

Разликувачките карактеристики на албанската култура не можат самостојно да се објаснат со карактеристиките на природната средина (на „месниот карактер“), затоа што произлегуваат ненадминливи потешкотии за да се објаснат понатаму „повеќето од една третина од населението“, на овој народ што го „избра“ патот на миграција и на несигурна егзистенција надвор од своето место и од другите, „со по десетина илјадници“, кои ги оставија градовите и селата за да се одметнат во „црните планини“ во текот на доаѓањето на Турците и на нивното царување со Албанија.⁸ Многу јасно е дека не направија Албанците толкав „пат“ за да ги зачуваат „на верен начин“ своите обичаи и традиции и за нив да ги остават „недопирливи“ така како што им ги оставиле нивните предци. Општествените и културните променливости биле неизбежни било како прилагодување кон новите природни средини, било како прилагодување кон окупационите околности, не земајќи го во обзир фактот дали биле тие процеси на затворање на секундарниот примитивизам на достигнувањето, на отпор, или процеси на обработување и на повторно создавање на културните елементи. Не останаа постојани обичаите и општествено-културните установи на Албанците, но остана постојана само нивната променливост.

Како што истакнавме погоре, општествено-културната „изолација“ на Албанците е заедничка манифес-

⁸ *Historia e letërsisë shqipe*, I-II. Enti i teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i KSA të Kosovës, Prishtinë, 1975. стр. 143.

тација со општествено-културните контакти (не може да постои изолација без присутноста на контактите и не може да се зборува за контактите без присутноста на една релативна изолација), а истото треба да го кажеме и за општествено-просторната изолација, којашто е резултат на културната изолација. „Многу карактеристики на одредени култури и општества, дури и на целосните општествено-културни кругови, не можат да се интерпретираат просто само со карактеристиките на природната средина, туку преку еден посебен вид рамнотежа помеѓу таа средина и нејзините жители, како и преку општествено-културната изолација што станала можна во рамките на таа рамнотежа, којашто истовремено создала кумулација и интензитет на посебните карактеристики за едно подолго време“.⁹

Зошто Албанците „ги избрле“ „црните планини“, или „патот на мигрирањето“. Одговор на тоа е комплексниот резултат на процесите на реципрочното дејствување на многу фактори. Еден од тие фактори има врска со тоа дека Албанците веќе требало да имаат достигнато еден значителен степен на свое социокултурно интегрирање пред доаѓањето на Турците на нивната почва. Ново создадените околности од новите освојувачи, насилните контакти со нив и со културата што тие со себе ја донеле, причиниле доста интензивни процеси на културна интеракција чиј резултат биле постојаните промени, модификациите и создавањето на општествено-културните институции на Албанците. Меѓутоа, овие промени, овие процеси на транскulturизација не се забележувале затоа што се развиле во спротивни насоки во споредба со тие на нивните освојувачи и на нивната култура. Оттука, Албанците сепак остануваат „диви арнаути“, „варвари што не се поврзуваат“, „паракултурен народ“, „маса слична на живот-

⁹ Zigmund Bauman. цит. дело, стр. 102.

ните“, токму затоа што нивната култура била различна од културата на тие што ја „вреднувале“. Во мракот на непознавањето на албанската култура секој нејзин дел изгледал црн. Народ со „акултуративна патологија“, затоа што акултуративните процеси на оваа култура се развиле во различни насоки и биле спротивни од културата на нивните освојувачи. Народ што не е само „паракултурен“ туку и „противкултурен“. И – со право! Албанската култура ги рedefинираше своите разликувачки карактеристики во спротивен правец од културите што со себе ги носеле нивните освојувачи.

Ориентацијата на Албанците да бидат „паракултурен народ“ или „противкултурен“ народ, ориентацијата на овој народ да ги остави нивите и да оди по планините несомнено е израз на една непожелна провокација на која Албанците не можеле да ѝ одговорат. Пораката:

*Ти ја оставив планината
Да се грижиш за син ми¹⁰*

го синтетизира тоа што го рековме. Избрана е планината за да се порасне со силни ветрови и со опасности, за да се сретнат лице в лице со волците од планината, за да бидат во состојба да се бунат, за да го отстранат насилството што влегло внатре од надвор, за да се ослободат од тоа туѓо насилство; избрана е планината како живот полн со опасности и неочекувани работи; избрана е смелоста како културно-општествена вредност од прва рака: значи, херојството е избрано како една од доминантните вредности на албанската култура. Но какви „доминанти вредности“, каква „смелост“ и каква „култура“ има, жив ви бога, еден побунувачки народ?! Еден побунувачки народ што се убива меѓу себе и ги убива другите и не

знае зошто убива. Токму така: Албанците често пати не знаеле зошто биле убиени и не знаеле зошто убиваат! Објаснувањето, меѓутоа, постои: кога издржаниот гнев не може да избувне, кога погледите на одмазда не можат да се реализираат, тогаш за да се ослободат од ова, вели Сартр, се оди „до таму да се убиваат меѓу себе: клановите се борат еден со друг затоа што не можат да се соочат со вистинскиот непријател – и можат да бидат сигурни дека колонијалната политика ќе направи се што е можно за да ги поттикне нивните ривалства; братот, потегнувајќи го ножот против својот сопствен брат, мисли дека на тој начин засекогаш ќе го уништи нивниот заеднички имиџ на понижување и омраза“. ¹¹ Целиот овој проблем на Албанците не е „природна регулатива“ на Албанците, не е ни „апсурдна бура“, ниту „избувнување на дивите инстинкти“, туку е еден чекор кон нивното повторно освојување, еден чекор кон повторното поставување на сувереноста. Значи, на Албанците, како што би рекол авторот што го цитиравме, им преостанала следната алтернатива: да останат *застирашени* или да станат *застирашувачки*, значи да му се предадат на *деструктивирањето на живојот* или да го освојуваат нивното родствено спојување. Го избрале ова последното, иако другите нивните борби ги видоа како *победа на варварството*. Станаа *застирашувачки* затоа што само на овој начин можеа да не останат *застирашувани*; само на овој начин можеа да *освојат* и можеа самите себеси да се спознаат како изгубени; сето тоа можеа повторно да го усвојуваат: *беа истовремено и историски и неисториски народ*. И – оваа *историја и неисторија* беа на ист начин неопходни, не само за психоафективното ур-

¹⁰ слоб. превод. (н. заб.).

¹¹ Zhan-Pol Sartre. *Parathënie*, во книгата: Franc Fanoni: *Të mallkuarit e botës*, Rilindja – Prishtinë, 1984, str. 16.

амнотежување на Албанците туку и за „здравјето на индивидуата, на народот и на културата“ – би додал Ниче.¹²

Смелоста на Албанецот е „да излезе на двобој за секој случај зашто би можеле да имаат потреба неговиот другар, населбата, селото, бајракот и др.“; „за Албанецот е херојство да се остане во војна“,¹³ затоа оваа излегување на двобој за секој случај, но и ова останување во војна го тераа народот да се движи: да биде секаде каде што се наоѓа неговиот член да војува против непријателот. Се простува крвта и исчезнуваат ривалствата, затоа што тие се откриваат како навлегување на насилството и теророт на нивните освојувачи против нив. Се брише историјата, се уриваат забраните затоа што да се убие еден освојувач значи со „еден камен да се убијат две птици“, веднаш да се уништи еден притиснат и оној што го притиска: останува еден мртов човек и еден слободен; живиот, којшто за прв пат ја чувствува *слободнајта национална ѝочва* под петиците на нозете. Во тој момент, нацијата не се оддалечува од него: таа се сретнува со него каде и да оди, каде и да се наоѓа – „кога веќе не е далеку од него, таа (нацијата) се испретплетува со неговата слобода“.¹⁴ Еве ја „акултуративната патологија“ на Албанците, еве го „противопштествениот факт“ и „противкултурниот“ факт! – неколку „неангажирани“ културолози и антрополози покажаа со прст. Токму тоа што во светлоста на нивната наука се нарекуваше „акултуративна патологија“ и „противопштествен факт“ и „противкултурен“, во „мракот“ на албанската култура беше „потполна културна манифестација“.¹⁵ Толку честите по-

¹² Fridirih Niče. *O koristi i šteti istorije za život*. Grafos – Beograd, 1979. стр. 10.

¹³ Според Maloki. *Shpirti i shqiptarit*. *Bota shqiptare*, Tiranë, 1943. стр. 347.

¹⁴ Zhan-Pol Satrii. цит. дело, стр. 19.

¹⁵ „Мислиме дека организираната и свесната војна што ја презема колонијализираниот народ за поставување на сувереноста на една нација ја создава најпотполната културна манифестација што може да

бунувања на Албанците се завршија не еднаш во организирани војни и со свест за своето национално ослободување, кои честопати станаа најсилната нивна социокултурна интегративна единица; тоа е начин за отворање нови перспективи и за поставување *нови човештва*, за себеси и за другите, па затоа *културнајта манифестација* на овие војни станува непобитна. Но и побунувањата без некој „конечен резултат“ имаа културно значење: тие ги ослободуваа Албанците од освојувачките неврози, ги ослободуваа од комплексот на инфериорноста и им ја враќаа самовербата, којашто со толку инсистирање тежнееја да ја урнат другите, нарекувајќи ги *луѓе со оџашки и диви живојни со човечко лице*.¹⁶ Ако не е „конечен“, истовремено, резултатот е и тоа што го вели Ами Буе: „Ако Албанецот има физички особености на Швајцарците и на Тиролците, ако и тој како и тие е неуморен шетач на нозе, којшто со пушка на врвот на своето рамо, се качува и се симнува по врвовите на планините, кај него се споени и живоста и јужната снаодливост со остроумноста и со нобичната присутност на умот. Тие се народ со брзи и остри одговори *par excellence*. Природната гордост на Албанецот се забележува во неговите најмали зборови, во неговата мимика, во неговиот лесен од, и можеме да кажеме, во театралноста. Неговата храброст е вродена...“.¹⁷ И оваа самоверба и оваа „храброст“ беа „противкултурни факти“, „докази“ на „акултуративната патологија“ на Албанците: што ќе им беше на нив храброста и самовербата кога „овие работи“ не ги бараа нивните освојувачи. Наместо да ја наведнат главата надолу и со прецизност да ги извршуваат наредбите и задачите што им ги поставуваат нив-

постои“. Франц Фанон *Проколнувањето на светиот*. Рилндја, Приштина, стр. 233 и понатаму.

¹⁶ Според М. Крлежа, цит. дело, стр. 226 и понатаму.

¹⁷ Ami Boue. *La Turquie d'Europe*, 1889. I, стр. 380; според: Dr. Eqrem Çabej, цит. дело, стр. 114-115.

ните освојувачи, тие го правеа токму спротивното: ја поткреваа главата нагоре и одговараа на остар начин. Оваа нивно спротивно дејствување дали не е истовремено и противкултурно дејствување!?

Сакајќи патем да ги објасниме „познавачките причини“ и мотивите на тезата за акултуративната патологија на Албанците, којашто во различни форми и денеска е присутна во неколку написи за овој народ и за неговата култура, на некој начин ние ја откривме и нејзината цел: некултурните треба да се културираат (во смисла, другите да се спасат) – се официјализираат притисокот и теророт (во името на хуманизмот и културата)!

Сега да му се навратиме на проблемот за којшто ветивме дека ќе зборуваме. Да се обидеме да ги видиме интеракциите на интегративните социокултурни единици на народното рамниште, застанувајќи на некои разликувачки карактеристики на албанската култура. Да почнеме од „планината“, која се спомна претходно, од „изборот“ на животот со опасности и неочекувани работи, без комфорност и раскош, како општествено-културна ориентација на Албанците. Да се заземе ваква ориентација значи да се постави смелоста како доминантна вредност, на која треба да ѝ се субординираат другите вредности. Албанците оваа вредност ја нарекуваа „*храброси*“, меѓутоа храброста не беше изделена од целостта на општествено-културните вредности; таа не се издели за да стане чист квантитет „универзална“ вредност што може да ги замени сите други вредности, како што се парите, на пример, во наше време. *Јунакој е со чесност и верност и добар јунак со многу пријатели*. Не може да биде јунак тој чијашто чест му се одзема, таквиот „е мртов според Канунот“, а честа се одзема „ако му каже некој дека лаже сред мажи в нивен собир, ако плукне, ако се мери со некого, ако го турне или ако го удира некој; ако некој му го урива посредството и му ја поништува верноста,

ако му ја силува жената а тој проба да бега, ако му ги посрамотува оружјата на рамото или на ременот, ако му го зема лебот, ако му ја напаѓа куќата или татковината, колибата во дворот; ако му го запираат долгот или задачата, ако кога седнува да јаде, му го одземаат редот за миење на рацете, или кога седнува да јаде по повод свадба или смрт и др“.¹⁸ Потоа, не можеш да бидеш храбар а да не бидеш маж и: „Да бидеш маж не значи да го покажеш твоето поведење надвор само наспроти непријателот. (...) Да бидеш маж значи и да можеш да раководиш со самиот себеси, со честа поради себеси и другите, со мирот и трпението наспроти неочекуваните работи и опасностите, со ненаведливоста наспроти секакви работи. За Албанецот мажественост е да се остане во војна, да се одбрани тој што има за цел да ги одбрани неговите права и тие на неговиот пријател, да му прости на непријателот, да не го фати за гуша послабиот кога некој му ја кажува неговата слабост, да очекува и да испраќа гости, да излезе в бој за сè што е потребно за пријателот, населбата, селото, бајракот и др“.¹⁹ Да бидеш храбар, значи истовремено да бидеш во состојба да ги очекуваш и да ги испраќаш гостите со *леб, сол и срце*, но најглавното е да го почитуваш пријателот, да го сметаш како „домашен од стомак (срце)“.²⁰ „кој било и од каде и да е“,²¹ да се жртвуваш за него.

„Кеќа Зека имаше деведесет и пет години кога почина; пред да умре, го викна својот внук и меѓу другите поракн што му ги кажа пред својата смрт ги кажа и следните зборови: 'Синко, непријателот среќно дочекај го, дај му да јаде зашто Господ ти прости, не гледајќи го во кој правец е, и каде се движи. Три пати

¹⁸ Спореди Malokі, цит. дело, стр. 347.

¹⁹ Ибид. стр. 348.

²⁰ Дословен превод од дијалектна јазична изрека (н. заб.)

²¹ At. Shtjefën Gjeçov, *Buka, krypa e zemra. Bota shqiptare*, Tiranë, 1943, стр. 355.

ја изгорев кулата за пријатели и се угасна, но подобро да згаснеш отколку да се докрајчиш себеси“.²²

Потоа не можеш да бидеш храбар ако не си *gostio-primлив*, затоа што „најголемо нечовештво е да не си гостопримлив: таков човек не смее да се појави на собири и нема што да бара помеѓу пријателите; темна сенка тежи над него и над неговите браќа до денот кога треба да си прости себеси и на својот другар, затоа што крвта со канун се простува, но честа на никога не му се простува“,²³ или како што вели отец Ѓечов: „Канунот на Албанија, на овој плашливко ќе му ја изгори куќата, ќе го казни поради срамот што си го прави самиот себеси и ќе го избрка од бајракот, оставајќи му го пусто земјиштето до пет или повеќе години, а ќе му ги исече и растенијата во неговиот двор“.²⁴ Негостопримлив можеш да станеш и „спомнувајќи му го само името: негов пријател сум и кога сум бил кај вратата, ако некој го допре, да биде пријател на врата, а лицето да му се искриви“.²⁵ Потоа, „месен канун е ако на некој му го убие пријателот, крвта не ја бара куќата на убиениот, туку негостопримливиот. Кога негостопримливиот го убива убиецот на пријателот, си се помирува со себеси и ја зема крвта на пријателот; се поставуваат глава до глава со пријателите и не побарува веќе крв од ниеден“.²⁶

„Еден оца од провинцијата на Ѓаковица тргнува за Скадар, а со себе има едно куче (’рт). (...) Кога стигнува во ливадите на Шала се сретнува со неколку овчари, почнува да стравува, и почнува да зборува со кучето за да слушнат овчарите: не плаши се, куче, затоа што сме пријатели на бајркатарот Шала (...) Го

²² Bernardin Palaj, *Mikëpritja e malevet. Bota shqiptare*. Tiranë, 1943. стр. 352. (Дословен превод од дијалектен јазик – н. заб.).

²³ Ибид. стр. 351.

²⁴ At. Shtjefën Gjeçov. цит. дело, стр. 356.

²⁵ Bernadndin Palaj. цит. дело, стр. 352, (дословен превод – н. заб.)

²⁶ Ибид. стр. 353 (дословен превод – н. заб.).

убија неколку Шошоњи што биле излезени да ги чекаат Никајите (...) Се слушнал гласот оддалеку, од тие што го слушнале оцата што зборувал со кучето (...) Не поминало многу време, куќата на бајрактарот, за да не го остави тој срам на себеси, убила двајца од Шошите, едниот поради оцата, а другиот – поради кучето“.²⁷

Смелоста како општествено-културна вредност на Албанците не е изделена и од една друга вредност што исто така била долго време доминантна во општеството и културата на овој стар народ – од *chesniot* збор („беса“), којашто, како што вели Кадаре, „за долги временски периоди“ бил „еден механизам што конкретно дејствувал врз животот на Албанецот“ и вака се претворил во „една вистинска правна институција со нејзините правила и членови, со нејзината уставна моќ и со нејзините интерпретатори“.²⁸ Смелиот човек е *верен* и смелиот човек има *чесен збор* („беса“). Не може да се зборува за смелост таму каде што чесниот збор се *изневерува*, таму каде што постои *неверсивојто*. Многу гробови се отворија, многу урнатини останаа како противспоменици на *неверсивојто*.

Како што сакавме да покажеме дотука, доминантните општествено-културни вредности на Албанците се ограничувале од страна на нивната целосност и во рамките на таа целосност тие останале како квалитет затоа што била невозможна нивната квантификација токму поради реципрочната релација помеѓу овие вредности. Оваа реципрочна релација ги одредувала нив и не го дозволувала отстранувањето на некоја од нив со цел да се квантифицира и да стане *универзална* за да може да ги замени сите во смислата на тоа што го вели Маркс за парите („тоа што можат да го направат парите, *штоа сум*

²⁷ Ибид. стр. 352.

²⁸ Ismail Kadare. *Autobiografia e popullit në vargje*. Tiranë, 1980. стр. 21.

jas samioŋi (...) jas со парите можам да постигнам сè што посакува човековото срце; зарем тогаш ги немам сите човечки способности?“²⁹ Веруваме дека е јасно кажано дека не можеш да бидеш маж ако не си смел ако не си гостопримлив, ако не си чесен, итн. така како што не можеш да бидеш гостопримлив, да речеме, без поседување на вредностите што ги спомнавме погоре.

Оставајќи ги полињата и одејќи кон планините, Албанците ја избрале својата природа на живеење со опасностите и со проблемите. Се говореше за тоа кои вредности биле доминантни во рамките на овој начин на живеење. Исто така се кажа и тоа дека овие вредности се наоѓале во рамките на една целосност што нив ги одредувала. Изборот на доминантните вредности на една култура е комплексен резултат на реципрочното дејствување на многу фактори. Никогаш со сигурност не може да се каже дека чинот на избирање на доминантните вредности на една култура е свесен чин, меѓутоа можеме наполно да бидеме сигурни дека културата што ги избира главните вредности кои впрочем албанската култура ги имаше избрано, го ориентира народот во спротивна насока во споредба со таа на неговите освојувачи. Мажественост, смелост, чест и верност беа, „да не го оставиш другиот да те омаловажи“, „да се излезе во бој за која било потреба“, „да се остане во војна против непријателот“, „да не се плашиш од опасноста“, „да бидеш неприкосновен и нескршлив пред провокациите“ – ова беа вредности што воопшто не ги бараа (!) освојувачите на Албанците. Една ваква вредносна ориентација не може да за свој „резултат“ да ги има комфорот и раскошот, смиреноста и индиферентноста. Во овој контекст, можеби вреди да се спомне тоа што го вели Херберт Луис, во неговата *Albanien*:

²⁹ Marks – Engels. *O umetnosti i književnosti*. Kultura – Beograd, стр. 52-55.

„Еден од главните впечатоци што ни ги оставаат долгите напори околу албанскиот проблем со сигурност е тоа дека кај секој Албанец имаме случај на човек што дејствува со самиот себеси. Секој од нив, било да има знаење или да е дебел, има голема моќ на одлучување и е научен да ја истури и својата сопствена крв. Поради тоа, во една тешка состојба, секој човек, било да е тоа неговиот најмал суд, претставува една душевна големина што паѓа в очи затоа што секој е во состојба да преземе еден смел почеток. Накратко, во Албанија нема една толпа индиферентни луѓе“.³⁰

Поставувањето на смелоста на чело на хиерархијата на вредностите, на таа храброст дефинирана од страна на целосноста, од реципрочната релација со другите вредности, зборува за еден народ што пред сè, ја има за цел својата слобода. Во рамките на оваа ориентација не можеле да се развиваат кумулативните интеракции. На Кеќа Зека три пати му била изгорена кулата за другарите и му била изгасена, „но подбро да згаснам, отколку да завршам“. Не веруваме дека стиховите на Чајупи:

*Сиромашен сум но слободен
Затоа сиромашии твојо ми се дојѓа*

ја изразиле длабочината на мислењето на Русо: *богатството и слободата се несвојливи*,³¹ но сигурни сме дека општествено-културната ориентација на Албанците не била во правец на кумулација на богатството. Оваа го покажува доста добро и нивниот став кон работата, и кон употребата на производниот потенцијал: „Планинскиот земјоделец произведува на својата почва само толку

³⁰ Herbert Luis. *Karakter i shqiptarit*. Bota shqiptare. Tiraë, стр. 349.

³¹ Jean –Jacques Rousseau. *Nacrt ustava za Korziku*. Politička misao. 1/1979, стр. 122.

колку што е потребно за сопствениот живот и за животот на своето семејство, т.е. произведува овошје и тутун *шолку колку што му е на него потребно*; тој повеќе сам ги прави алиштата и алатите што му се потребни за работа и за одржување на куќата“ (повлекувањата се наши).³² Јасно се гледа дека недостигала ориентацијата за потполна употреба на производниот потенцијал. Земјоделецот работи и произведува *само шолку колку што му е на него потребно*. На никого не може да му се одземе правото да го објасни ова последното како последица на недостигот од услови за зачувување на вишоците и за нивно пласирање на пазарот. Врз оваа основа може да има и такви што ги објаснуваат обичаите на поделување и на подарување кај Албанците. Да се каже, на пример, дека обичајот на поделување на *едно варење месо* на целата населба кога некој од таа населба *коле дивеч*, е родено затоа што недостигале средства за зачувување на месото (се мисли на замрзнувачи – фрижидери за длабоко замрзнување!). Кога би постоела културно-општествена ориентација за кумулативни интеракции, би се нашле форми и би се создале можности за зачувување и за пласирање на вишоците. За тоа дека една ваква ориентација недостигала и дека самиот систем на општествените односи и самиот културен систем давале отпор на една ваква ориентација, зборува и ставот (погледот) кон работата што го имале Албанците. Работата и работните продукти не се квантифицирале според мерката на пазарот и според неговите закони поради самата културно-општествена ориентација: ориентација што била надвор од влијанието на пазарот и што давала отпор кон *младото граѓанство*, како што вели и поетот Ндре Мједа:

³² *Die Sidelungen Sudalbaniens* von Dr. Martin Urban, 1938, стр. 17. Цитирано според: д-р. Екрем Чабеј; цит. дело, стр. 112.

*За цел е златото
и насилството, трговецот.*³³

Работата и токму интересот за работата, помеѓу Албанците не бил раководен, општо земено, од желбата за заработување, ниту од желбата за создавање „животен стандард“; работата била и останала *квалитивна* толку колку што била во согласност со целосноста на општествено-културните норми. Надвор од оваа целосност, било како редуцирање или како предимензионирање, работата се осудувала. Работата била неопходна и имала смисла само за исполнување на еден минимум потреби за постоење. Овие потреби биле речиси константни, со многу мали тенденции за зголемување. И работните средства, и работните техники што се употребувале зборувале за тоа дека ориентацијата не била во правец на зголемување на производството и на максималната употреба на производниот потенцијал. На ова што се кажа може да се додаде следната забелешка: самото мислење може да се поткрепи со некои податоци, но отворено треба да се каже дека тоа така не може да стои. Ориентацијата за максимално употребување на производниот потенцијал би била во спротивност со тие социокултурни вредности, што Албанците ги сметаат дека се од прва рака. Ако некој претходно се ориентирал кон тоа никој да не му смета *на неговото мир дома* или ако претходно одлучил *да излезе во бој за која било потреба*, тогаш се знае колку тој може да биде „загрижен“ за нивата *што може да се уништи, или за овците што му останале на нива*.

Незаинтересираноста за зголемување на производството и за што е можно поголема употреба на производниот потенцијал не треба да се разбере како „симптом“ на припадност на Албанците, во најмала рака

³³ Дословен превод од дијалектен јазик (н. заб.).

како симптом „на нивната родена припадност“, квалификации и констатации што се направени за нив во неколку наврати. Порано кажавме дека работата не била одделена од целосноста на општествените односи и дека истата била контролирана од оваа целосност за да остане ако квалитет во своите рамки, а не да се создаде за нејзино поделување и нејзина квантификација од поттиците за профит, кои ги стимулирала пазарот и неговите механизми. За тоа дека не се работи за едно родено својство туку за една „лојалност“ кон системот на општествените односи и кон системот на нивната култура зборува фактот дека Албанците работеле и дење, па дури и ноќе, тогаш кога било „работното време“ – времето на *сџајоџи, косаџа, срџоџи...* Во ова време не можело да се седи, да се игра или да се муабети, затоа што во системот на општествените односи и во системот на културата ова време било карактеризирано како *работно време*, па се работело на големо. Секако, оваа време не траело долго, главно само во летните месеци, меѓутоа се работело многу и немало простор за отворање други теми. Во рамките на ова, ако се земат предвид многу форми на заедничка работа, на заеднички сопствеништва; многу обичаи на поделба и на размена на плодовите на производството, одењето на гости, отворената врата за пријателот, кој и да е и каде да се наоѓа – *ориентацијата за профит и за акумулација на богатството не можела да биде во согласност со општествено-културните норми на Албанците.*

Со ова не сакаме да кажеме дека немало отстапувања и спротивни дејствувања во релација со системот на општествените односи и со системот на културата. Имало, и тоа не малку. Самата институционализација на културниот сингентитет, како, на пример, институционализацијата на доблеста на одржување на зборот во *верност* – „*бесаџа*“, на гостопримството и др. зборуваат дека имало доста дејствувања за дехармонизирање на опш-

тествено-културниот систем на Албанците. Засилувањето на ваквите институции како секундарни примитивизми на достигнатото, обусловени главно од освојувачките околности, станувало репресивно за самите Албанци. Индивидуата е ограничена да го организира животот така како што самата сака затоа што е принудена да „биде во согласност“ со институцијата и со нормата, во чиешто создавање, воопшто или сосема малку, да не учествувала. Меѓутоа, во секој културно-општествен систем, негде помалку а негде повеќе, се наоѓаат алтернативите. Кои беа алтернативите и амбивалентностите кон општествено-културните институции на Албанците на народното рамниште на нивното социокултурно интегрирање е прашањето за кое ќе зборуваме подолу.

II. Алтернативите и амбивалентностите кон општествено-културните институции

Една низа форми на ескапизам се сретнуваат и во врска со албанската култура како последица на напорите за избегнување на колективните побарувања и на нивниот притисок над индивидуата, односно како последица на напорите да се намали внатрешната тензија причинета од вродените агресивности на индивидуата, и од нивното општествено-културно хиперкочење. Желбата за надоместување на инстинктивното (афективното, емоционалното, имагинарното, сексуалното, корпоралното и сл.), стегната и ограничена, премногу расположена, насилно нападната од општествено-културните институции, се манифестира на различни начини и врз албанската култура.

Иако културната репресивност на Албанците никогаш не го достигнала нивото на еден тотален терор на паметот врз емоцијата, на рационалното врз ирационалното, како во некои култури каде што е емоционалноста блокирана речиси целосно од тиранството на рационалноста, сепак, албанската култура создала забрани за тоа што е автентично и човечно кај индивидуата. Подолу ќе наведеме само некои од формите на надоместување на блокираното инстинктивно од страна на многу ригорозните колективни побарувања, односно од страна на нор-

мите и општествено-културните институции на Албанците.

Прво, ќе се потсетиме на толку честите побунувања на Албанците, коишто, освен непобитната отпорна функција кон освојувачите, биле и начин на бегане од обврските што се наметнувале врз нивните општествено-културни институции, како и начин на испразнување на агресивноста и на создавање на нивна психоафективна рамнотежа. Излегувањето во планина како цуб, комита, качаки сл. му овозможувало на Албанецот да се ослободи од репресивноста на нормите и да го обнови неговото блокирано инстинктивно без да го изгуби општествениот престиж, затоа што качаците, иако ги кршеле општествено-културните норми, се оправдувале со смелоста, им било завидувано за животот полн со опасности што го имале избрано. (Војните и движењата на качаците се понатамошен израз на колективното организирање на гневот и на негова ориентација против заедничкиот окупатор).

Амбивалентниот став кон општествено-културните институции и норми е нагласен кај Албанците. Од една страна постои барањето да се зачувуваат и да се засилуваат тие норми, на слеп начин да се почитуваат – да станат, како да кажеме, табу; а од друга страна постои силна желба, нема да кажеме свесна желба, за нивно уривање. Да застанеме малку кај синтагмата: *иланински качак*. Ни изгледа дека, како на ниедно друго место, во оваа синтагма се соединети будењето на сеќавањето за забранетите дејствувања и будењето на тенденцијата за спроведување на таквите дејствувања. Да ја ставиме оваа синтагма во устата на албанската жена: *чувај ме, Господе, од иланинскиот качак!* Колку се обединети во оваа молба стравот за недозволен дејствувања и силната желба за истите дејствувања! Молењето и воздишката: *чувај ме, Господе, од иланинскиот качак* е повеќе од по-

барување: *Дај да се срејнам, Госјоде со твој иланински качак!*

Авторитетот на културно-општествените институции е силен, меѓутоа силен и авторитет станува и тој што им се спротивставува на таквите авторитети; оттука *справош-побарувањето* за едно такво дејствување. Оттука треба да се види културно-општественото потврдување на поведенијата и на дејствувањата што понекогаш се осудени како девијантни, а потоа тие да бидат прилагодени и дефинирани како општествени барања, на пример произлегуваат од качакот – борбите на качаците, кои се трансформирале во народни војни против притисокот и Турското ропство.

Амбивалентноста кон општествените институции и норми, односно посиленото заострување помеѓу желбата за и желбата *проштив* албанските обичаи се забележува особено ако се гледа проблемот на љубовта и на сексот во животот и културата на нашиот народ. Ретки се тие народи што можеле да создадат толку репресивни институции кон сексот и љубовта како Албанците толку колку што се ретки тие народи што ги реализирале сексот и љубовта, ставајќи ги нив толку блиску до својата смрт, исто така како Албанците. Љубовта за Албанците била, како што длабински и со инспирација вели Кадаре, „над убавината на очите и веѓите“:

Добројто почна во виулиците на снегот

ќе запее еден анонимен поет. Љубовта за него е пред сè во опасност, „бел алпски ден, миење на очите со снегот, среќна околност, но сито ова се случува пред една виулица, близу до смртта“.¹ И оваа љубов можеби само оваа, која доаѓа како *виулица причинета од снегот* ја има силата да *ги откорне џемелиите на куќата* на село, од ер-

¹ Ismail Kadare, цит. дело, стр. 74.

женската љубов, како што се вели во една друга народна песна. Љубовните забрани и ограничувања, кои се толку остри, не успеале да го отстранат ова чувство од животот на Албанците и да го редуцираат во поинакво чувство; тие само го трансформирале во една вистинска драма, во едно длабоко доживување, зашто не е претерано повторно да се цитира народниот поет, тоа чувство *џи откорнува џемелиите на куќата*.

Пред оваа толку голема сила, којашто често се претворила во застрашувачка сила, албанското општество требало да попусти: на еден начин ја легитимирало љубовта, меѓутоа под услов да се реализирала на максимално скришен начин. Ова најдобро го илустрираат народните стихови, коишто, поради други аргументации, ги цитира професорот Чабеј:

*Бакни ме и испрви ме колку сакам
Но за тоа немој ништо да кажуваш.²*

Меѓутоа, кога и трет човек би знаел за љубовта, за да не стане *големо*, за да не настане пролевање крв, била чувана тајноста на љубовта:

*И еден старец што дозна
Ни еден збор не кажа.*

Понатаму, не било доволно само да се *дознае*, туку парот требало и да се *фати*. Дури народниот стих: *да ми го крене гласот бил протестирање – желба на заљубените: колку што сакале да не се знае за нивната љубов исто толку се радувале кога се *крвало глас* за нив.*

Покрај острите обичаи со кои се осудувал сексот и љубовта надвор од институцијата на бракот, кој често се создавал без прашување и без согласност на идните

² Дословен превод (н. заб.).

брачни партнери, особено без согласност од женската страна, индивидуата наоѓала алтернативи во рамките на и надвор од општествено-културните норми на Албанците со цел исполнување и сублимирање на сексот на различни начини, ослободувајќи се на тој начин од различните неврози и психози што произлегувале врз оваа основа. Постоеле рани венчавки (што ќе станела девојката *со коса*, а машкото *за вода*), а активниот начин на животот бил последица на историско-општествените околности: постоеле и социо-психолошки механизми (различни форми на идентификација на проектирањето) коишто ја „контролирале“ и ја сублимирале ова потреба со цел да се зачува психоафективната рамнотежа на индивидуата во рамките на целосноста на општествено-културните односи. Со оваа не сакаме да кажеме дека немало деформираности и патологија, било поради предимензионирањето, било поради редуцирањето на оваа потреба. И покрај ова – за патологиите, за различните психози и неврози врз основа на сексот – не може да се каже дека биле карактеристика на Албанците од многу други причини, помеѓу другите и поради оние што ги спомнавме погоре, но и поради една друга причина што мислиме дека треба да се спомне: општествено-културните институции на Албанците, општо земено, ги немаат осудено сексот и љубовта надвор од институцијата на бракот како *џрев*, како што разни индивидуи достигнале да ги оптоварат со оваа чувство на вина – кои доаѓаат од разни култури, туку само како *ојасност*. А да се живее во неочекувани опасности – било, како да кажеме, културната ориентација на Албанците.

Нашата цел тука не е да дадеме ниту глобален ниту универзален суд за сексот и љубовта кај Албанците, суд што би бил постојан за сите времиња и за сите албански средини. Сакавме *само* да покажеме дека и Албанците нашле различни форми, алтернативи, за ослободување на сексот и на љубовта од репресивноста на нивните

општествено-културни институции. Овие форми и овие алтернативи биле различни во различни времиња и средини. На пример, Екрем Чабеј наоѓа многу форми на приграбување на жената или дурн и на нејзино купување кај Албанците, при што ова го поврзува со старите обичаи на индоевропските народи: „Грабнувањето на невестата ни го покажуваат денеска и обичаите на свадба и брак кај Албанците од Калабрија, каде што зетот со вооружени пријатели влегува во куќата на невестата и таму симулира грабнување на неговата среќа“.³ Истниот автор наоѓа дека се зачувани траги на, како што тој ги нарекува, *иријателско излежување*, затоа што домаќинот на куќата го прашувал на шега пријателот, со која жена од куќата ќе спие.⁴ На ова треба да се додаде и следното: *наша нива, наша семка* – овој израз исто така се кажува на шега ако едно машко *се фати во незгодна ситуација* со жената на другиот во рамките на кланот или братството. Ако се имаат предвид последните примери и класификацискиот систем за роднинство, а преку кој се зема за основа релацијата помеѓу индивидуата и групата („мајка“ не се нарекува само родителката на индивидуата туку приближно сите вршници на неговата мајка – „таткото“, „сестрата“, „братот“, „чичкото“ итн.), тоа на Фројд ќе му беше доволно да ги види трагите на *коллективниот (џрујен) брак*⁵ кај Албанците. Факти за конструкција на различни „теории“ за сексот и за љубовта кај Албанците можат да се најдат и да се соберат. Ние спомнавме само некои не за да напневиме „теорија“, туку за да го покажеме константниот амбивалентен став на Албанците кон нивните општествено-културни институции.

³ Ибид., стр. 194.

⁴ Ибид., стр. 195.

⁵ Според Sigmund Freud 4. *O seksualnoj teoriji Totem i tabu*. Matica srpska – Beograd, 1969. стр. 129-132.

Избегнувањето на обврските кон културно-општествените институции, како и желбата за надоместување на тоа што спаѓа во природата на човекот – што е, меѓутоа, стегнато и блокирано од страна на овие институции – е реализирано и преку игрите. Социологијата на игрите кај Албанците не развиена и не е ниту во нејзините почетоци. Меѓутоа, и другите науки, како етнологијата, етнографијата, антропологијата, психологијата и др., не се занимавале како што треба, за да не кажеме дека не се занимавале воопшто, со студирањето на игрите на Албанците; а ова, според Хуизингас би значело дека не се занимавале со студирањето на културата затоа што „таа (културата – Г.Б.) се развива во игра како игра“.⁶ Ако постои ексклузивност во оваа мислење на Хуизингас, тогаш „не е потполно апсурдно тоа дека дијагнозата за едно граѓанство се наоѓа во рамките на неговите игри“ – би рекол Кајоа.⁷ Во албанската култура игрите од сите видови ги сретнуваме како развиени, според класификацијата на Кајоа. Меѓутоа, има една голема општествена конфирмација дека преку игрите од видот *агон* (со карактер на натпреварување), преку кои се нагласувале индивидуалната и колективната вештина, се ослободувале притисоците од ривалството, од триумфот, од индивидуалниот и колективниот супериоритет. Не достигале ниту игрите од видот *илникс* или *mimicry*, како обиди за исполнување на стегнатите желби за уништување и хаос, за моментно бришење на сеќавањето и за моментно оставање на личноста – за да бидам тој што не сум: за борба со перцепцијата и за создавање на вртоглавица, за измена на реалноста... Поретки кај Албанците се игрите од видот *алеа* (игрите на среќа). Неодстигот од вакви игри кај Албанците треба да се бара во фактот дека играчот на ваквите игри се наоѓа во сосема пасивна

⁶ Спореди со: Rože Kajoa, *Igre i ljudi*, Nolit – Beograd, 1979, стр. 9.

⁷ Ибид., стр. 41.

позиција, неговата сила и вештина немаат никаква функција и не можат да се манифестираат, како и во фактот дека игрите од видот *алеа* се развиваат врз главната и единствена релација: *случај-добивка*, или, како што поинаку кажува Кајоа, игрите на среќа се „и игри за пари“.⁸ затоа тие како такви не можеле да се развијат поради самата општествено-културна ориентација на Албанците, поради тоа што недостигало влијанието на пазарот и на парите или влијанието било сосема мало во нивната култура; значи, затоа што желбата за профит и добивка не можела да се развие во рамките на општествено-културниот систем на Албанците.

Игрите не само како ослободување, компензација и сублимација на притисоците и на блокираната енергија на индивидуата туку и како форми на социокултурно интегрирање имаат една голема важност, посебно во албанската култура, каде што тешко можело да се постави граница помеѓу играта и реалноста. Играта, и тогаш кога ги манифестирала индивидуалните ривалности и триумфи (како глаголите *влечејќи*, *играјќи со камења*, *нишанење на знакови итн.*), и тогаш кога ги манифестирала ривалствата, победите и колективните супериорности (како *игри на случаи*, *игра со капи итн.*), не била сама по себе поделена, поделена на играч и гледач, туку била активна за сите. За да се аргументира оваа констатација, ќе застанеме малку кај *играјќи со капи*. Кога се играла оваа игра, собата била преполна. Присутството на *падијата* и на *лудосот* било не само кај играчите туку и кај сите што биле присутни. Чувството на колективна победа ги правело сите да станат на нозе, како играчите така и гледачите. Сите заедно му пееле на победениот преку едно монотono оро, со движења на страна, што создавало вртоглавица и различно замислување, што често водело до екстаза. Песните на капите повеќе биле викање и

⁸ Ибид., стр. 33.

издишување преку навредливи изрази и зборови, кои не можеле да се употребат во секојдневниот живот, а кои победените требало да ги издржат. Всушност, играта на капите била една комбинација на *агоноји* и *илинксиои* затоа што во неа се манифестирале не само колективните ривалности и триумфи, не само способностите на групата, туку и желбите за вртоглавица и хаос, за уништување. Колку силно било паѓањето на черга, и колку силно било фрлањето на место кога играчот ќе го најдел куршумот *со десетика*. Каква триумфална желба била таа што излегувала од повиците и од острите монотони движења на сите кога „се пеело“ за победените! Игрите како оваа биле од многукратно значење за Албанците не само поради психоафективната рамнотежа што се постигнувала преку игрите туку и поради нивна социјализација и културизација, коишто биле потпомогнати и од страна на игрите.

Конечно, да кажеме дека во албанската култура постојат доста културни форми што зборуваат за еден амбивалентен став кон општествено-културните институции на албанците, а дека доста алтернативи се реализирале, како и различни форми на ескапизам, со цел да се надомести потиснатото инстинктивно од страна на репресивноста на колективните барања.

III. *Функционирањето на социокултурните единици*

Интегративни социокултурни единици, кои во својата целосност ги даваат *народните* карактеристики на албанската култура и општество, се функционирањето врз основа на проширеното семејство, врз основа на проширеното роднинство во рамките на еден минимум што им гарантира на индивидуите различни видови однесување за слични ситуации се остваруваат преку една реципрочна комплементарност, т.е. различните видови на однесување за различни индивидуи во секоја ситуација. Овие видови однесување (видот на однесувањето на децата, на жените, на младите, на старите), се подредуваат на еден заеднички координативен авторитет, кој ја создавал целосноста. Се работи за една диференцијација на однесувањата, на позициите и на општествените функции врз основа на ротацијата според возраста, како што ова би го карактеризирале социолозите. Меѓутоа, овој вид диференцијација не го подразбира ни давањето на привилегиите ни земањето на правата затоа што не ги дефинира позициите за кои можат да конкурираат избраните луѓе и кои само тие можат да ги заземат. Спротивно од тоа, преку сите „позиции“ поминувала индивидуата во текот на својот живот: од „чувањето на јагнињата“ до „челото на оџакот“. Зигмунд Бауман овој вид диференцијација би го нарекол „организација на проце-

сот на општествување на личноста“; оспособување за вршење работа и на сè покомлицирани задачи, што се потпира на веќе здобиените сознанија од искуството. Секоја фаза (на пораснувањето, на возраста) донесува престиж и поголеми права, но кои се во согласност со „принципот на еквиваленција и се поврзани со зголемувањето на бројот на обврските“.¹ Тука треба да се види толку големата почит кон постарите, затоа што тие се индивидуи што минале низ сите нивоа на работи и задачи што ја претставуваат целосноста на животот; токму поради тоа, значи, нивниот збор треба да се слуша, со внимателност, а нивниот совет (нивната наредба) консеквентно треба да се изврши. Самите изрази *сџариоџи на кукаџа*, *сџариоџи на селоџо*, *сџариоџи на кланоџи* и др. зборуваат за монополот на старите во семејството и пошироко. Кога се вели *сџариоџи на кукаџа* или *сџариоџи на селоџо*, не се мисли само за најстариот човек, туку и на најмудриот, најинформираниот човек, најправедниот, најавторитативниот, најодговорниот и непобитниот. (Види го следното: *сџар – сџаросџи*, оваа работа ѝ треба да се осџарува² – треба длабоко да се размислува за оваа работа; ѝ треба да се џодели сџарувањеџо³ – треба да се поделат правдата и мудроста и др.). Само човекот што поминал низ сите животни фази е во состојба да зборува за животот, затоа што поминал низ сè во неговиот живот. Како таков, само тој е во состојба да го дефинира искуството (знаењето) и истото да им го пренесе на поколенијата. Општествената улога на постарите лица е голема; тие се главните носители и толкувачи на културата; затоа, нивната позиција на чело на местото е непобитен факт.

¹ Zigmund Bauman. цит. дело, стр. 220-221.

² Дословен превод. Значи проблемот што постои треба да се реши во „оданте“ на постарите преку разговор (н. заб.).

³ Да се даде судог на споменатите собири на постарите (н. заб.).

Како што кажал Бауман, општествената диференцијација врз основа на ротацијата им нудела можност на сите да ги имаат сите општествени позиции во текот на својот живот, така што принципот на реципроцитет е загарантиран, при што во негови рамки се уредени односите, а хармонизацијата на добрата е направена според еквиваленцијата а не според експлоатацијата.⁴ Овој принцип на реципрочност во албанското општество бил меѓусемеен и меѓуклански; со други зборови тој бил на народното рамниште на социокултурното интегрирање, во чии рамки дејствувале и меѓу себе се исреплетувале интегративните социокултурни единици врз основа на блискоста и роднинството и врз други основи на семејна поврзаност, пришто постарите лица (старецот на селото, на кланот, на покраината, на народот) имале *челно месџо* (го имале главниот збор). Тие биле *џрвиџе* и, како такви, недопрени затоа што преку нив се вршел директен контакт со *наџиџе џрви*. Оттука *кулџоџи кон џреџиџе* добил толку големо влијание во албанската култура и општество: треба да работиме и да живееме така за *да не џо засрамуваме едниоџи со друџиоџи*, но и (а тоа е и најглавно) *да не џи засрамиме наџиџе џреџиџи*, на нив *да не им ја џокажеме џрнаџа сџрана*. Живееме и работиме така како што ни кажале нашите први затоа што почитувајќи ги нив си се почитуваме и себеси, пофалувајќи ги нив си се пофалуваме и себеси. *Да ми сџанеџи сџареџ* (на селото, на кланот) – бил најголемиот благослов што мајката го давала на детето и, освен желбата да живее детето долго и да ги премости сите „фази“ на животот, во овој благослов се содржело и желбата детето да стане *џрв* (најмудриот, најправедниот, најсмелиот) што се врзува со *наџиџе џрви*.

Нема сомнение дека авторитетот на првите причинувал еден вид репетитивност, којашто засилувала некои

⁴ Ибид., стр. 220 и понатаму.

одредени видовни поведенија и вредности. правејќи ги инертни, постојани и отпорни кон разликите: меѓутоа, ако се живело за *белиот образ* на првите, тој бел образ се дефинирал (се интерпретирал, се обработувал, модификувал) во сегашноста, под дејството на новите околности, така што разликата (динамиката на културата) не се елиминирала. Оптимумот на однесувањата и на вредностите координиран од страна на заедничкиот авторитет на предците (во смислата што погоре ја употребивме: вредностите вијаеле врз сегашноста, но и сегашноста влијаела врз нив) не ја фаворизирал динстинкцијата: *ошиит интерес* – *личен интерес* затоа што не се мислело дека благосостојбата на едниот може да претставува закана за благосостојбата на другиот, туку, спротивно, се мислело дека благосостојбата се полни и се збогатува од реципрочната парцијална идентификација што ги спојувала едниот со другиот во рамките на семејството, братството, селото, во рамките на кланот, бајракот и пошироко. Создавајќи ја пошироката интегративна социокултурна единица (народното рамниште) како еден општествено-културен систем, меѓусемејен и меѓуклански, помалите единици (семејството, братството, селото, клано) се ослободиле од неколку функции за да станат зависни и одговорни кон пошироката единица (народното рамниште), која била заедничка рамка за сите. Поради тоа што народното рамниште е заедничка рамка за сите социокултурни интегративни единици, една рамка во чија внатрешност се создавала реципрочната релација помеѓу единиците, било тешко, да не кажеме невозможено, отстранувањето на некоја од единиците и нејзиното самостојно постоење (се мисли на диференцијацијата како различна културна ориентација). И порано сме кажале дека токму поради нејзиното дејствување како најширока интегративна социокултурна единица културната поделба помеѓу клановите и бајраците не била возможна.

Едно вакво мислење е во спротивност и со мислењето на Чабеј, кој културните диференцијации или, какошто тој ги нарекува, *културните кругови* ги гледа како „родени и израснати органски од почвата на кланот“.⁵ затоа што, според Чабеј, „етничките и етничките врски со кланот, чувството на соживот во рамките на една потесна татковина ни ја даваат во литературата и струјата на регионализација“.⁶ Самата поделба што Чабеј ја претполага на само три културни круга (*католичкиот круг на Северна Албанија, италиано-албанскиот круг, и православниот круг на Јужна Албанија*) е противаргумент на културната поделба на Албанците врз основа на клановите, односно врз основа на нивната кланска диференцијација. На ова се додаваат и следните прашања: дали сите Албанци ги покрила кланската организација? Кога и за кој дел од Албанците може да се зборува за овој вид организираност? И конечно, дали некогаш Албанците имале само три кланови? Ова „некогаш“ со точност може да се прецизира, затоа што добро се знае кога се направиле преселувањата на Албанците во Италија, добро се знае кога живееле и дејствувале Бузуку, Буди, Барди, Богдани, Казази и др., а исто така добро се знае кога создавале и дејствувале Кавалити, Тодри, Тотас, Виткуќари и др.

Освојувачите беа токму тие што ги натерале Албанците „да ги изберат“ ненаселените места на Калабрија и Сицилија, да се зацврстат во „црните планини“, да останат толку изолирани и да не знаат со векови еден за друг, а не „чувството на сожителство во рамките на една потесна татковина“. Освојувачките околности за Албанците не биле ниту започнати ниту завршени со инвазијата на Турција во Албанија. Тие и главно тие (освојувачките околности) имаат причинето процесн на декул-

⁵ Dr. Eqrem Çabej, цит. дело, стр. 134.

⁶ Ибид., стр. 134.

туризација и на партикуларизација на Албанците на потесни социокултурни единици, коишто се оставале за подолго време под постојан притисок на контрадикторните влијанија што ја имале за цел дестабилизација на културниот систем на Албанците и негова дезориентација (да се потсетиме во овој случај на трите религии на Албанците). Насилното ставање на најконтрадикторните елементи на културните карактеристики во албанската култура не се воспоставил без силниот отпор на народното рамниште на социокултурното интегрирање на Албанците и без неговото силно дејствување врз еден спротивставувачки „материјал“, врз еден дехармонизиран културен „предмет“, за да се модифицира во една нова хармонија за што говорат есенцијално различните културни форми во споредба со тие наметнати од страна на освојувачите. За илустрација на оваа констатација, да застанеме малку кај создавањето на бајраците кај Албанците. Партикуларноста на албанското општество во кланови не ѝ беше доволна на Турската империја да ги реализира своите цели токму затоа што клановите, особено во планинските месности, станале речиси потполно независни од влијанието на освојувачот. Кланска организираност и непобитен авторитет на челниците на кланот имало таму каде што кланот се наоѓал во рамките на една компактна територија. Во едно село можеле да постојат припадници на седум, осум или на повеќе кланови, така што влијанието на институцијата на кланот во овие средини било многу мало. Ова за освојувачот претставувало една можност за поттикнување и стимулирање на ривалства помеѓу клановите токму во тие средини каде што на клановите им недостигала заедничка територија, како и за апликација на една нова организираност што би го ослабнала влијанието на институцијата на кланот во тие средини каде што тој постоел во рамките на една компактна територија. Се создаваат *бајрациите* и во еден бајрак можеле да се вклучат неколку кланови така како

што во рамките на еден клан можело да има неколку бајраци. Самиот овој факт зборува за настојувањето за уништување на општествената организираност на Албанците, кои толку многу им давале отпор на освојувачите што нивното вилјание едвај се забележувало: „Турците не успеале да ги освојат планинските кланови со силата на оружјето, затоа тие, во текот на XVII век почнале да именуваат бајрактари и да создаваат бајраци во планинските предели со цел за го ослабнат авторитетот на челниците на кланот и неговата сила. На бајрактарите Турците им давале подароци, плати и различни декорации, а тие имале задача, со луѓето на бајракот да учествуваат во различни војни кои ги воделе Турците на Балканот или подалеку“.⁷ Формирањето на бајракот со неговите органи: *бајрактарот*, *челниците* и *синовиите* имитира една нова диференцијација на Албанците каде што првобитно превладувала кланската организираност. Сега бајракот станува висок авторитет на којшто „му припаѓа првобитно раководење и одговорност во рамките на домашни и надворешни работи во времето на војна и мир“.⁸ И покрај ова, оваа нова општествена диференцијација, која повеќе имала за цел да го растури албанското општество и да создаде воено поддржување за целите и интересите на Турците, постепено му се оставала на општествено-културниот систем на Албанците за да се врати на овој начин против новиот основач: на органите на бајракот им се додавал еден нов орган – *момчишкото* на кланот, кое имало за задача „да ги сопре напорите на Турција да ги подели и да ги урива челниците и бајраците“ и кое „имало за задача точно да го спроведува канунот и да не го препознае интервенира-

⁷ Mark Krasniqi *Lugu i Baranit*. Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, Prishtinë, 1984. стр. 45.

⁸ Beranrdin Palaj. *Organizimi i bajrakut, Bota shqiptare*, Tiranë, 1943. стр. 328.

њето на турскиот авторитет“.⁹ Со еден збор, институцијата на бајракот, создадена од страна на Турците, постепено ѝ се предавала на традицијата на местото за подолна да биде трансформирана во таква институција што често *ѝ сѝавала на чело на собираиѝе* челниците и бајрактарите и мажите со оружја за да се борат против османлиските освојувачи. Затоа, да се вратиме таму каде што застанавме: дејствувањето на народното рамниште на социокултурното интегрирање успеало да создаде целосно различни форми во споредба со тие што се импонирале од страна на освојувачите. Не само што треба да се земе предвид ова кога се зборува за посебните институции што се основале и стимулирале од страна на освојувачите и што во текот на времето се свртиле против нив, значи се преориентирале кон една нова хармонија, туку треба да се земе предвид и кога се зборува за таканаречените „слоевы – слојувања“ (грчки, словенски, ориентални итн.), како и кога се зборува за католицизмот, ортодоксизмот, и муслиманството кај Албанците. Разголените факти, без да се види нивниот редослед во еден одреден систем и нивниот реципрочен однос во рамките на тој систем, не зборуваат многу за културата во рамките на таа целост. Културните поделби не можат да се објаснат само со фактот дека *ѝука* се среќаваме само со една културна линија која *ѝаму* недостига или само со фактот дека истата линија е *ѝука* и *ѝаму* во различни форми меѓутоа, културните поделби есенцијално постојат само тогаш кога како културни целисти се ориентирани во различни правци. И целоста не е само една група елементи, линии, појави – делови што ја сочинуваат целоста, туку е резултат на еден ред што ја одредува целоста и на реципрочниот однос помеѓу тие делови. Рут Бенедикт ова го конкретизира на следниот начин: „Барутот не е само резултат на јагленот и на сул-

⁹ Ибид.

фурот на дрвото, и на салринтот, и на некакво количество сознанија, дури и за сите овие три интегрални делови во сите форми на нивното манифестирање во светот на природата; значи ниту тоа не ја објаснува природата на барутот. Новите можности се создадоа од мешањето; на таквите можности што не беа негови делови; а начинот на однесување на оваа мешање е различен на неограничен начин на однесување на секој од деловите во рамките на другите комбинации. Културите, исто така, се повеќе од збир на своите карактеристики“.¹⁰

Во рамките на оваа мислење може да се каже дека не е кажано нешто релевантно за албанската култура ако се констатира дека обичајот на невестата, на пример, штом ќе влезе во куќата да се движи три пати околу огништето, е земен од Словените или од Литванците, затоа што за културата не е важен обичајот како таков туку неговото место (неговиот редослед) во рамките на културната целосност, како и реципрочниот однос со другите делови на оваа целина или целосност, поради што истиот обичај станува различен во различни видови култура. Потоа, сешто можеме да знаеме, на пример, околу распространувањето на исламот кај Албанците, меѓутоа можеме и да донесеме и многу погрешни заклучоци за албанската култура во целина сè дотогаш додека не го видиме местото, дејствувањето на овој елемент во однос со другите делови на културната целина. Постои една низа процеси на културно меѓудејствување како: културниот отпор, културното обработување, културната интерпретација, културните мотиви итн., кои дејствуваат на различни начини и со различен интензитет врз различни култури и кои на тој начин дејствуваат да нема појави и сосема исти процеси во различни култури. Би било нелогично кога би се гледало на ист начин, на пример, на илуминизмот кај Французите, кај Германците

¹⁰ Ruth Benedikt, *Obrasci kulture*, Prosveta – Beograd, 1976, стр. 74.

и кај Албанците. Носечката сила на една култура, нејзината селекциона цел – земањето на тоа што може да се искористи и исфрлањето на другото што се смета за некорисно; прилагодувањето на сето тоа што се однесува на нејзините потреби – се процеси што ги квалификуваат културите: процеси за кои никогаш со сигурност не може да се каже дека се свесни: меѓутоа, секако дека треба да ги имаме предвид ако сакаме разумно да ги интерпретираме културните појави и културата воопшто. Никој не може со причина да потврди дека процесите на културна интеракција причинети од насилниот контакт со турската култура кај балканските народи биле свесни процеси, исто така како што не може да се потврди *со ирисујиносии на умоии* дека овие процеси дале исти резултати во сите култури на овие народи. Не постои ни најмало сомнение дека албанскиот ориентализам е поинаков од српскиот, бугарскиот, грчкиот и др. токму поради различните процеси на културно меѓудејствување, поради местото и различниот реципрочен однос што ги имало насилното туѓо во културната целина на секој народ посебно.

Конфесионалната поделба на Албанците во три религии не успеала да создаде и културна поделба врз овие основи поради функционирањето на народните интегративни социокултурни единици. Народните ритуали, суеверијата: сето тоа што со еден збор се нарекува *маџија* имале многу поголемо влијаније во животот на Албанците отколку сите три религии заедно. Оваа треба да се должи пред сè на фактот дека културната ориентација на Албанците била таква што во една перспектива ги гледала таканаречените *оииииестивена и ириродна иосттавеносии*, без ставање јасна дистинкција меѓу нив. Човекот и природата биле тесно поврзани помеѓу себе. Во овој однос, народните верувања биле повисоко поставени во споредба со религиозните верувања поради тоа што првите признавале еден активен став на човекот кон све-

тот – потребата и добивката на индивидуата и на групата за активно дејствување, што за последна инстанца имале исполнување на природната поставеност, а од друга страна – вторите создавале пасивен однос во овој правец. Конфесионалната поделба не ја причинила културната поделба кај Албанците поради непобитниот авторитет на *иридицииие* во нивниот живот. *Иридицииие*, како што и претходно истакнавме, го имале приматот за избор, за вреднување, за отфрлање на сето тоа што не се совпаѓало со нивните навикии. Тие им покажувале како се обработува земјиштето, како се чуваат животните, како треба да се борат со непријателот и др., така што минатото било толку сегашно колку што недостигала свеста за тоа, или, како што поинаку вели Марк Блох „...луѓето минатото и сегашноста ги земале како состојби толку тесно поврзани меѓу себе колку што и самите не биле свесни за таа потреба“.¹¹

Интересно е да се истакне во овој контекст начинот на кој раскажуваат постарите лица од нашите села за различни историски настани. И кога се работи за настани од пред неколку века, раскажувањето е толку „конкретизирано“, што остава впечаток дека се одвива во моментот на раскажувањето. Минатото време со кое почнува раскажувањето набргу се претвора во сегашно време, кое превладува сè до крајот на раскажувањето. Лека Дугаѓини е седнат на челото на огништето (оџакот), близу до прозорецот, во одајата на раскажувачот, додека Миц Соколи се бори во долините и планините на селото на тој што раскажува. Скендер-бег со своите борци се наоѓа кај Белите Раски, додека Турците – кај нивата на Чела! Дурн тој, удирајќи силно со камата еден турски паша, му ја исфрлил главата во една ограда на Чолаите!

¹¹ Сп. со: Zigmund Bauman: цит. дело, стр. 293-297.

Како што е веќе кажано, народните култури и општества имаат различен концепт и различна свест за времето. Времето, времетраењето, се спознаваат само во рамките на функцијата што ја имаат за животот и за дејствувањето на луѓето. Во рамките на оваа концептуализација за времето, немало „општо време“; тоа постоело како време на Големата година, на Хурнетот, на Првата Србија ...или како време на *џрвајџа мојџика, на рабојџејџо во нивијџе, на јаџњиџајџа...*, или како време *џред да се роди Џуфа и џред да умре Мала*. Влијанието на народните верувања, силниот авторитет на минатото, концептуализирањето на времето како што се објасни погоре, како и причините поради тоа, го обусловиле начинот на мислење што Леви-Штрос го нарекол „конкретна наука“, која ја зема за основа категоријата на „обврзната поврзаност“, која пак се манифестира преку „разгледувањето на работите и личностите како претставник на видот на слични појави во спротивставеност со видот на различните појави“; каде што превладува „квалитативното спознавање“, „сетилното забележување“ на разликите и сличностите, за разлика од „апстрактните и квантификативни разгледувања“.¹²

Во рамките на една ваква култура, според нашето мислење, било невозможно религијата да создаде културни поделби (*поделба* во смисла на културна целина поинаку ориентирана од друга културна целина). И покрај ова, религиите им помогнале на вертикалните диференцијации на албанската култура како последица на дејствувањето на географските и историските фактори; меѓутоа, уште еднаш треба да се нагласи: локалните диференцијации на албанската култура не се совпаѓаат со пространството на религиите во оваа култура. Сакаме да кажеме дека културните разлики биле позабе-

¹² Сп. со: Klod-Levi Stros, *Divlja misao*. Nolit – Beograd, 1966, со главата: Nauka o konkretnom, стр. 35-69.

лежителни, да речеме, помеѓу едно православно лице од Север и едно друго православно лице од Југ во споредба со културните разлики помеѓу претставниците на сите три религии на луѓето од Север, на пример. Поради ова треба да се има предвид дека „ниту во рамките на една единствена област ситуацијата не е идентична. Во градовите и во полињате ситуацијата е различна во споредба со ситуацијата во планините, меѓутоа на Југ оваа разлика главно се состои од интензитетот и количината“.¹³

По ова што се кажа можеме пак слободно да се навратиме на претполагањето на Чабеј што пред него се појавува и кај Максимилијан Ламберци.¹⁴ Дефинициите на Чабеј: *католичкиот округ на Северна Албанија, и православноот округ на Јужна Албанија* за нас би биле во ред без тоа „католички“ и „православен“ ако тие термини се употребат за дефинирање на *албанскиџе џисајџели* пред XIX век, тогаш (1) формулацијата културен округ не стои затоа што писателот-отецот-хоцата-учителот-дервишот... во рамките на нашето дефинирање и имајќи ја предвид функцијата што тие ја имале во албанската култура не можеле да бидат повеќе од *културни џосредници*; како и (2) остануваат непокриени писателите од редот на Незими, Камбери и др., кои се познати како *бејџеџиџи*, кои живееле и дејствувале под

¹³ Rexhep Ismajli, *Gjuha shqipe e "Kuvendit te Arbenit"*. Докторска дисертација, одбранета на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Приштина, во 1982, стр. 74. (Види кај овој автор, во истото дело, зошто доминирала латинската азбука во албанското пишување; за ривалствата, за начините на „залагање“ за надминување на сите три религии на Албанците; за патиштата што нив ги воделе кон јазична и етничка асимилација, посебно православието, стр. 64-81).

¹⁴ Како што самиот Чабеј кажува во својата книга (*Studime gjuhësore*, V, Rilindja, Prishtinë, 1975, стр. 180-185; *Studime filologjike* 1/1964) за идејата за периодизација на албанската книжевност во рамките на културните и книжевните кругови, која исто така ја пројавил пред него Ламберци, во делото *Midis Drinit e Vjosës*, објавено на германски јазик.

влијание на исламската религија и култура, главно пред XIX век.

Една карта на албанската култура, поделена на *културни зони, во сукултури*, како вертикални диференцијации, би можела да се направи врз основа на јазичните диференцијации, како последица на дејствувањето на многу фактори. Картата на албанската култура, воопшто, би била слична на дијалектолошката карта на албанскиот јазик. Јазичните диференцијации според наше мислење, се најточните показатели за следење на културните диференцијации воопшто, кои се појавуваат во вид на кругови што се пресекуваат создавајќи така *иосредни зони*, што пак ја спојуваат едната зона со другата. Оттука произлегува следното прашање: дали е албанската култура *една* заедничка култура за Албанците? Ова прашање би било исто со следното: дали е албанскиот јазик *еден* општ јазик за сите Албанци?

Важноста на албанската култура, односно на самата култура, не може на потполн начин да се согледа ако ги гледаме *само* локалните диференцијации и нивните постојни разлики. Овој напор е резултат на дејствувањето и на влијанието на историјата кај Албанците. Народното рамниште на социокултурно интегрирање било долго време единицата во која се збираа спонтано културните разновидности на Албанците. Дејствувањето на оваа единица на социокултурно интегрирање било на такво ниво што долго време не дозволувало отцепување и големи далечини помеѓу таканаречените *усни и ишани култури*. Во рамките на народното рамниште на социокултурно интегрирање се развила целата војна околу слободата и независноста на Албанците. Оваа рамниште се раширувало и се стеснувало или поточно: понекогаш станувало полатентно, а понекогаш поманифестно, во зависност од општествените и историските прилики, за да се биде Албанец, на пример, во текот на периодот на Преродбата.

Како што истакнавме во една друга прилика,¹⁵ народното рамниште на социокултурното интегрирање на Албанците, во периодот на Преродбата се оживува и ги активизира нивните социокултурни интегративни единици за да ја извади албанската култура од *затворанејќо во себе* и да ја направи таа свест *за себе*. Во оваа работа веднаш се покрена следното: (а) потребата за афирмација на Албанците пред светот како нација со посебни и заеднички права и интереси, независно од конфесионалните и регионалните разлики; ова е потреба за ослободување на татковината од странското владеење и за создавање автономија диктирана од самите интереси на народот, како и (б) потребата од создавање нови општествени и културни односи, што сама по себе ја подразбира и потребата за изведување образование и знаење на свој мајчин јазик. Врз основа на народното рамниште на социокултурно интегрирање се распространувала живоста на народот за воспоставување на своето право на слободен живот и на слободно дејствување за да ги ослободи своите креативни можности, за да ја направи својата сегашност отворена кон иднината. Врз основа на ова рамниште се воздигнувала свеста на народот дека неговата смелост често била свртена против самиот себеси, дека неговите доблести често биле поставени во служба на неговите освојувачи; дека често народот не овозможувал одбрана на своите од други припадници, туку можувал само потпомагање за освојување од страна на другите.

Сето ова направи албанската култура да ги воспостави во функција своите интегративни социокултурни единици на народното рамниште за сето тоа да биде во функција на една цел што не е цел за себе туку е историска цел – ослободување на татковината од стран-

¹⁵ Спореди со: Gani Bobi. *Sprovimet e modernitetit*, Rilindja – Prishtinë, 1982, стр. 19-51.

ското владеење и создавање нови човечки односи. Во функција на оваа цел ги гледаме формирањето и дејствувањето на групите и на различните културни и уметнички друштва во и надвор од Албанија; придонесот на албанските интелектуалци, кои заедно со народот се вклучувале конкретно во неговите движења, за пренесување на напредните идеи на времето, за да се каже отворено, за да се оправдува, за да се оживее уметнички дејствувањето што ги конституирало Албанците во народ и што го зачувало нивното постоење.¹⁶ На народното рамниште на социокултурно интегрирање на Албанците се чувало непобитното *наџус-нацио*; тоа не се употребувало за да биде тоа што не е самото, за активирање на насоката што е нејзина негација, како што се случило, да кажеме, во текот на времето на фашизмот. *Наџус-нацио* на ова рамниште не било во служба на барањата што му се импонирале од надвор, туку се манифестирало и се изразуvalo слободно и како такво било попотполно и подлабоко, поавтентично, во споредба со тоа во рамките на државното рамниште на социокултурното интегрирање каде што *наџус-нацио* се става главно во служба на деспотизмот и на автократијата на властодршците за да биде на тој начин есенцијално негација на самото себеси.

¹⁶ Примерите на Де Рада, на Векилхарци, Јубани, Пашко Васа, на браќата Фрашири, на Стратигој, на Дара и на една друга низа писатели и интелектуалци зборуваат дека тие сега веќе биле во рамките на народната единица на културната единица на социокултурното интегрирање и дека не само што биле способни за присвојување нови идеи и реализации на човековото мислење туку биле и способни конкретно да учествуваат во различни народни движења против притисоците и употребувањето, како и за создавање дела што ги критикуваат различните форми на експлоатација. (Спореди со: *Historia e letërsisë shqipe*, Prishtinë, 1975; Mahir Domi, *Momente e aspekte të kontakteve kulturore historike të popullit shqiptar*, *Studime Historike*, 2/1964. Tiranë, порано издадено во: *Actes du Colloque International des Civilisations ballaniques*, Bucarest, 1962).

Народните единици на социокултурно интегрирање на Албанците преку своето функционирање ја отворија перспективата на албанската култура како непобитен услов за националната независност, за спојувањето на различните и неопходните елементи со цел тие да станат достоинствени, динамични и креативни елементи, способни за коезистенција со другите култури и активни за оформување и за разбирање на општествената егзистенција на нивната нација. Како израз за ова, треба да се види и длабоката аспирација за пријателство и соработка помеѓу народите, поставувањето на наднационалните солидарности и јасната дистинкција помеѓу владејачките слоеви и народот: „Албанскиот народ во својата борба против автократијата на султаните и на панхеленистичкиот шовинизам како сојузник требало да го има токму турскиот и грчкиот народ, кои страдале од истиот непријател“ – тоа било барањето што неколку пати било изразено во текот на Преродбата.¹⁷ Придонесот на Албанците во правец на поставувањето на наднационалните солидарности е непобитен факт; тој започнал многу порано од почетокот на периодот на Преродбата. Како што не информира истиот автор, историјата го познава местото на Албанците во создавањето на една заедница што се потпира на заедничката борба на балканските народи од пред Скендер-бег наваму. Ке си дозволиме да го спомеме во оваа прилика пространството на врските помеѓу албанските и црногорските планински жители до Босна и Херцеговина и до Србија и до Македонија за организирање на зедничко востание против Турците, како што кажуваат големите собирни одржани во текот на годините од 1614 до 1620 во Куч, Прокупље и Белград; потоа учеството на илјадници Албанци заедно со бугарските и

¹⁷ Спореди со: Aleks Buda, *Mbi disa aspekte të njësisë dhe të ndryshueshmërisë në historinë e popullit shqiptar dhe të popujve tjerë ballkanikë*, *Studime Historike*, 2 1964, Tiranë, стр. 3-13; објавено порано во: *Actes du Colloque International des Civilisations ballaniques*, Bucarest, 1962.

српските доброволци, кои во годините од 1821 до 1829 се бореле со грчкиот народ за неговото ослободување; на-таму, можеме да се потсетиме за покривањето на Албанците во напредните движења што се манифестирале во рамките на Отоманската империја; како и нивната важ-на улога во уривањето на автократијата на Абдул Хамид; како и подоцна, во текот на годините од 1908 до 1912, движењата на арапските народи на Блискиот Исток против шовинизмот на младите Турци, и цела една низа на други форми на заеднички дејствувања помеѓу наро-дите, што се доказ за наднационалната солидарност на Албанците.¹⁸

Целата оваа дејност се организираше преку функ-ционирањето на народните единици на социокултурно интегрирање и, иако со многу опасности и жртвувања, ѝ давало израз на албанската култура и нов замав на нејзи-ната креативна имагинација; и давало една сила за изле-гување на светската сцена (преку напишани дела на ал-бански јазик и на странските јазици, преку подигнатиот глас за правата на народот во албанскиот и во светскиот печат; преку учеството на меѓународни собири; преку испраќањето протести и меморандуми против прити-сокот и употребувањето на Албанците од страна на странските владетели), и за комуницирање и создавање на една природна релација со општите човечки вред-ности.

Војната за самодејствување и за самоопределување што се координирала на народното рамниште на социо-културно интегрирање постепено се трансформирала во историска акција што имала за цел поставување на со-цијалноста и на историчноста на Албанците во *државно-национално* рамниште, затоа што во рамките на оваа рамниште слободното развивање на нацијата се сметало како возможно. Слободното развивање на нацијата, од-

¹⁸ Ибид., стр. 3-13.

носно перманентната реализација на самодејствувањето и на самоопределувањето на Албанците изгледало пот-пол-но само преку *државата-нација*. На *нашус-нацијо*, на нашиот народ, сè повеќе му се обусловувала целта на создавањето на државата-нација, која се конкретизирала со решението „*Албанија од денеска (28 ноември 1912 год. – Г.Б.) да сѐјане во себе слободна и независна*“ и, како што веднаш биле известени и големите сили „Албанците што влегле во семејството на народите на Источна Ев-ропа, кои се гордеат дека се најстариот народ, да имаат само една цел: да живеат во мир со сите балкански земји и да станат елемент на рамнотежа“.¹⁹ Како се развил по-натаму овој став и што претрпело натус-нацијото на Ал-банците во служба на создавањето на државата-нација најдобро ќе се види зборувајќи за државно-националното рамниште на социокултурното интегрирање на Албан-ците.

¹⁹ *Historia e popullit shqiptar*, II. Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i KSA të Kosovës, Prishtinë 1979, стр. 352.

Дел втори

**Б. ДРЖАВНО-НАЦИОНАЛНОТО
РАМНИШТЕ НА СОЦИОКУЛТУРНО
ИНТЕГРИРАЊЕ НА АЛБАНЦИТЕ**

I. Проблемој на создавање на националната држава

Решението на Народното собрание од 28 ноември 1912 год. дека „Албанија од денес станува слободна и независна“, изборот на Исмаил Кемали како претседател и на Дом Никол-Качори како потпретседател, поставувањето на националното знаме во Валона, како и другите манифестации во рамките на прогласувањето на независноста, освен ентузијазмот што го причиниле, сè уште не го покажувале тоа дека Албанците го постигнале државно-националното рамниште на своето социокултурно интегрирање, односно сè уште не покажувале дека Албанците конкретно ја поставувиле својата историчност и социјалност на оваа рамниште на интеграција. Привремената влада на Исмаил Кемали, како и подоцнешните „влади“ или подоцнешните ад хок „влади“, не биле во состојба ни одблиску да ги конкретизираат многугодишните жртвувања на народот за реализација на својата самоопределба – слободното развивање на нацијата преку нејзината држава. Дури и овие некакви влади, „под сувереноста на султанот“ или „под гаранцијата и ексклузивната контрола на шесте големи сили“,¹ според нашето мислење претставуваат уште една трауматична

¹ Спореди со: *Historia e popullit shqiptar* II. Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i KSA të Kosovës, Prishtinë, 1979, стр. 361 и понатаму. (Во понатамошниот текст: ХПСХ).

фаза за албанскиот народ: откривањето на „неспособноста“ за владеење со самиот себеси, како и за создавање на својата национална држава. Ова „откритие“ се правело на замислен начин од страна на оние што сакале да ги конкретизираат нивните експационистички и понижувачки цели кон Албанците: поставувањето на соседите на цели територии на Албанците со цел за да се одбранат од „опасноста“ од нивна независност, доаѓањето на меѓународните комисии и комитети „да ја контролираат“ слободата на Албанците, импортирањето на нивниот владетел Л.М.Т. Принц Вид и цела една низа мерки и дејствувања слични на споменатите имале за цел да им *го сџаваат до знаење на Албанциите* и на светот тоа што Владан Ѓорѓевиќ приближно го кажа на француски јазик сред Париз само една година по прогласувањето на независноста: „Албанците не се една нација, туку само една мешавина без заеднички вид, без единствен јазик, без историја и без татковина. Тие не можат да се сметаат како една нација затоа што е нацијата еден политички резултат, а Албанците сè уште се на едно предисториско културно ниво и немаат ниту своите својства ниту својот карактер, значи немаат способност да станат конституивен дел на државата (...) Затоа, независноста на Албанија или засилувањето на една албанска држава во себе, не е само невозможно туку е и опасно за Балканот и за цела Европа“.²

Многустраниот и систематскиот притисок за да им се одземе љубовиџа кон себеси на Албанциите почнува да се чувствува и да се истакнува од самите Албанци. Исмаил Ќемали во народниот митинг во Валона, на 22 октомври 1913 год., се изразува вака: „Целта на Европа не може да го има за причина само нашето добро, туку една контрола, колку и да е таа мека и разубавена, што доаѓа од

² Dr. Vl. Georgevitch. *Les Albanais et les Grandes Puissances*. Paris. 1913. стр. 255.

фактот за невозможноста на Албанците самите да владеат; тоа ни предизвикува чувства што не се многу задоволителни за Албанецот што ја сака иднината на Албанија“.³ Целта била да се создадат токму овие *чувствиња* (на инфериорност, на самоомаловажување, на самоуништување) на начин да се „омекнат“ и да „се културираат“ (да се владеат) Албанците. Овие чувства ги започна и ги „зеде“ на почетокот таканаречената *албанска елиџа*, токму поради нејзината неспособност да застане сама на своите нозе, со силата на народот и со сето тоа што може да произлезе од таа сила; накусо: албанската елита се двоумеше како *присвоено дејие* помеѓу желбата да им се врати на вистинските родители и потребата да им припадне на тие што го присвоиле. Откривајќи ја бедата на себеси преку бенифициите што ги имала, гледајќи ја бедната состојба во која се наоѓала, таа не била свесна дека со своите дејствувања не ја уништувала таа состојба, туку доблестите што биле создадени од неа. Таа требала да знае, до крај дека врските, релациите, односите, договорите... постоеле и секогаш постојат; ако го парафразираме Русо, постои *врска на йослабиот со йосилниот, а никогаш – на йосилниот со йослабиот*.⁴ Таа заборавала дека албанскиот народ, таа „маса слична со животните“, без пријатели, без војска, тој народ што пред сè ја препознавал својата сила и себеси бранејќи се од другите, сè уште се немал „откриено“ себеси како неговата елита и сè уште ги немал уништено своите доблести создадени од својата тешка состојба. Проектирањето на зависноста и на слабостите во народот преку транспарентноста дека „Албанија се стори, да ги сториме и Албанците“.⁵ јасно зборувало дека Албанија не била, не постоела.

³ Спореди со: ХПСХ, стр. 394.

⁴ Спореди со: Jean Jacques Rousseau. *Nacrt ustava za Korziku*. Politicka misao. 1/1979. Zagreb, стр. 118 и понатаму.

⁵ Наслов и текст што се често подвлечени во албанскиот периодичен и постојан печат помеѓу двете светски војни.

Албанија, *најправена* (*сџорена*) понекогаш како Влада на Валона, понекогаш како Влада на Драч, понекогаш како Област на Вид, ...и секогаш „под ексклузивна контрола на шесте големи сили“, не била во состојба да ги остварува ни од блиску идеалите и неколкуте вековни напори на народот за слобода и независност. Во и надвор од *сџорената*, *најправената* Албанија се поттикнале и се коинцидирале како никогаш дотогаш жедта и незаситеноста за придобивање и ограбување позиции во власта, за создавање поделби и партикуларизации, зашто јасно се знаело дека „ексклузивно се контролирале“ од соседите и од страна на шесте големи сили. Една таква Албанија, *најправена* со поттикнати ривалства и со создани спротивставености, поставена и оставена во околности што припомогнале за докажување на неспособноста на Албанците да владеат со самите себеси, како и неможноста но и „опасноста за цела Европа“, за создавање нивна држава, немало како да не го излаже, како да не му дозволи на народот да се посомнева. Тој гледаше дека не се работи за некоја конкретизација на неговите многувековни идеали, туку дека се работи за една замена на владетелот, можеби овој пат во поостар и похаотичен вид од тој што досега го имале доживеано. Неговите реакции не се задоцнети, како што инаку се вели во постојниот и во периодичниот печат од тоа време, меѓутоа не ја земал доволната острина поради многу незадоволителните околности за него до крајот на Првата светска војна.

Меѓутоа, една разлика треба да се направи помеѓу Привремената национална влада на Валона и „другите влади“, или „локалните власти“, како што поинаку се нарекуваа. Разликата е потребна и што се однесува до ставот на големите сили кон овие „влади“. Додека Австро-Унгарија и Италија, како две големи сили заинтересирани за „албанското прашање“, Владата на Валона ја гледале како еден „елемент што можел да се интегрира

во делото на организирањето на албанската држава, иако ова дело можело да ја сочува меѓународната боја“; англо-франко-руската Антанта ја изедначувала Владата на Валона со „другите локални власти“, како, да кажеме, „со претседателството на Средна Албанија“ на Есат Паш Топтани.⁶ Последица на оваа беа и разликите помеѓу големите сили (блокови), што се однесува до функционирањето на Меѓународната комисија за контрола: Австро-Унгарија и Италија, на кои им се додала и индиферентноста на Германија, имале за цел да ја намалат сферата на дејствување на МКК, а силите на Антантата ја гледале МКК, не како орган на контрола туку „како една највисока меѓународна власт која ќе ја преземе одговорноста за целосно извршување на работите до формирањето на „дефинитивната влада“ со еден странски принц на чело“.⁷ Нема сомнение дека овие диференцијации биле последица на интересите за придобивање на неа а не за праведно разрешување на *албанското прашање*.

Како и да е, во Владата на Исмаил Кемали биле помалку живи сите идеали на албанското народно движење во релација со другите „локални власти“, каде што тие идеали биле наполно искривени. Тука треба да се најдат причините на затворањето на можностите и на постојното стеснување на дејствувањето на Владата на Валона од страна на Меѓународната комисија за контрола, што доведе до оставка на Исмаил Кемали и до уривање на неговата влада, во јануари, 1914 год. Супримирањето на овој нуклеус, во кој, како што веќе истакнавме, иако во многу редуциран облик но сепак малку, дејствувале идеалите на преродбениците, создало едно поприлагодливо поле на дејствување за придоби-

⁶ Спореди со: Arben Puto, *Qeveria e Vlorës përballë Komisionit Ndërkombëtar të Kontrollit*, Studime Historike, 1/1976, стр. 51-83.

⁷ Ибид., стр. 52

вање *однајпре и однадвор йолза за албанскојо ирашање*. Доаѓањето на Види во Албанија, формирањето на таканаречената Влада на Драч, превладувањето на бејлерите и пашалаците во администрацијата на државата, ги заострувале повеќе внатрешните спротивставености на *ситоренајта Албанија*. Народните движења против новите владетели почнале да земаат замав, меѓутоа тие биле диференцирани: на една страна биле антифеудалните слоеви (материјално помалку ситуирани), но со Принцот Види, а од друга страна, биле селските слоеви (многу порадикални) против феудалците и против Принцот Види.⁸ Избувнувањето на Првата светска војна, отстранувањето на Принцот Види го направиле *албанскојо ирашање* уште похаотично. Сега се размножиле шансите Албанците да се употребат за сечии интереси, како што оживнале птиците за анексирање на нивните територии. Валона била окупирана од страна на Италија, се правел Лондонскиот договор, српските воени единици влегле во Албанија, единиците на црногорската војска стигнале (на 27 јуни 1915 год.), со цел да „и го вратат Скадар на Црна Гора“, и да бидат таму „во име на *йравилојо и законодавскојојо, во име на европскојо цивилизација*“ (подвлекувањата се наши).⁹ се извршило окупирање на Средна и Северна Албанија од страна на Австрија, се проширила италијанската окупација преку Валона... со еден збор, *со и над* Албанците владеел еден вистински хаос.

И покрај ова, едно патриотско движење потполнето со идеалите на преродбениците, и покрај многу отежнатите околности, дејствувало и сè уште било живо во рамките на овој хаос: се формирале клубови, друштва и меѓународни комитети што преку различни форми на дејствување се обидуваа да го постават движењето врз општествени основи за да можат да се соочат со опас-

⁸ Спореди со: ХПСХ, стр. 409 и понатаму.

⁹ ХПСХ, стр. 433.

носта што ѝ се заканувала на државата. Овие клубови и комитети¹⁰ ја прошириле својата дејност, особено по објавувањето на тајниот Лондонски трактат од советскиот печат (потоа се издал во печатот во целиот свет), што причинило големо разочарување кај народот поради фактот што излегле на видело вистинските планови на силите на Антантата за Албанија. Во врска со ова да го споменеме протестот од јануари во 1918 год. на Паналбанската федерација „Ватра“, кој бил даден во списанието *The Manchester Guardian*, каде што меѓу другото се велело: „Големите сили ја забораваат здравата живост на Албанците што им давале отпор на силните империи со векови и чија парола отсекогаш била: борба за слобода по секоја цена сè додека не се постигне успех“, и каде што тајниот Лондонски трактат се карактеризира како „еден од најтемните меѓународни акти што можат да се споменат“.¹¹ Запознавањето со содржината на тајниот Лондонски трактат, како и емпирииската реалност, им велеле на Албанците дека: „во Албанија треба да биде поставен ред и ќе се постави ред само од наша страна. Колку и да е тешка оваа работа, треба да се изврши; колку и да се тешки нејзините последици, ќе бидат издржани од наша страна, затоа што тоа е наша работа и

¹⁰ Од нив ќе ги споменеме *Скришенијојо комитет*, формиран од политичките личности од различни покраини во Скадар, во 1915 год., кој ги создал своите ограноци во главните центри на Албанија; потоа клубот *Национален сојуз* од Скадар, *Националнијо сојузи* од Букурешт и Софија, друштвото *Сојуз на момчињата на Валона* и многу таканаречени *најприојојски кругови* што дејствувале во и надвор од државата. Гласноговорници на овие *комитет* и *кругови* станале весничите *Populli*, *Lidhja Kombëtare*, *Dielli*, *Koha*, *Biblioteka*, *Zëri i Shqipërisë*, *Koha e Re*, и др., кои излегувале во и надвор од Албанија. (Во врска со ова види: Muin Çami, *Lëvizja kombëtare shqiptare dhe politika italiane SH 3 1967* стр. 87-98; Beqir Sinani, *Avni Rustemi dhe shoqëria "Lidhja djelmoshe shqiptare"*, Sh 3/1967, стр. 185-195).

¹¹ Цит. според: ХПСХ, стр. 447.

дека тука го гледаме нашиот спас¹² или на друг начин: „Националната независност не ѝаѓа од небо; треба да ја заслужиме за да ја имаме по секоја цена“ (подвлекувањето е наше).¹³ Лутината што ја причинило откритието на плановите на големите сили за албанско ирашање се артикулирало во едно револуционерно движење на национално ниво, кое вршело силен отпор врз спроведувањето на тајниот Лондонски трактат и врз другите комбинации за „прашањето на Јадранот“. Последица на ова движење, кое сè повеќе се афирмирало и наогало поткрепа кај напредното светско мислење, бил и Конгресот на Лушња (јануари-февруари 1920), војната во Валона (јуни-август 1920), како и борбите и другите дејства за создавање национална држава.

Различните реакции и протести што им се спротивставувале на големите сили се карактеризирале со непобитен гнев и одлучност: „треба да живееме слободни и никоја сила не може да ни ја оспори оваа цел“. ¹⁴ Исто така, во рамките на овој протестен собир се заклучува следното: „Албанците знаат да умираат за да не бидат префрлани од една рака во друга и за да не станат облека на тие што денеска управуваат со Европската дипломатија“. Рака на срце, емпириската реалност покажувала дека Албанците секогаш, и покрај тоа, не знаеле „да умираат за да не бидат префрлани од една рака во друга“, што на некој начин произлегува и од самиот тон на протестниот собир: меѓутоа, тоа што е најбитно да се истакне, е фактот дека отпорот на народот станувал сè по-

¹² Populli. Shkodër. 142. 1919. statija: *A ka me u ba e si kishte me u rregullue Shqipnija*; Muin Çami. Ибид., стр. 92.

¹³ *Koha e Re*. Shkodër. I.I. 1919.

¹⁴ *Kuvendi*, Romë. 23.VII.1920: S. Hollkokondi, *Histori e Shqipërisë së Re*, Vlorë. 1923: стр. 240-241; Muin Çami. Ибид., стр. 93 (Говорот на Авни Рустеми на манифестацијата во Валона, на 28 ноември 1918 год., што причинило недоразбирања со Италијанците, кои тој говор сакале да го оневозможат).

голем и се зголемувал толку колку што и опасноста од окупирачките сили за државата станувала поголема.

Опасноста од надвор ги ориентирала разочарувањето и незадоволството на народот против оваа опасност, но од друга страна оваа опасност направила да не се види опасноста од внатре, така што албанското движење за независност и за слобода, односно движењето за поставување на нивната социјалност и историчност на државно-националното рамниште, не било потполно, за што говорат и нејзините парцијални резултати. Од овие резултати треба да се истакне уривањето на Владата на Драч од страна на Конгресот на Лушња и создавањето на таканаречената Влада на Тирана, а посебно создавањето на Комитетот за народна одбрана.¹⁵ Над сите овие, треба да се постави самото организирање на народните војни, коишто со сигурност дале поголеми и поконкретни резултати. Така, на пример, Војната во Валона имала голем одек во светското мислење и наидшла на силна поддршка од страна на социјалдемократските партии и на пролетерските движења во светот, а посебно од страна на соседните држави. Да се потсетиме сега дека протестните манифестации на италијанскиот пролетаријат биле со паролата „Надвор од Албанија“; овие манифестации не го дозволиле испраќањето на „новите засилувања“ на Италија во Албанија и помогнале во ослободителната војна на албанскиот народ.¹⁶ Исто така, треба да се земе предвид поддршката што му ја дале српските социјалдемократи и другото напредно јавно мислење на Српско-хрватско-словенечкото кралство на борбата за слобода на Албанците.¹⁷ Војната во Валона не само што била

¹⁵ *Kuvendi*. 21.II.1920. Muin Çami. Ибид., стр. 94 (Протестен собир на Конгресот на Лушња против Италијанскиот парламент, јануари-февруари, 1920).

¹⁶ Спореди со: Muin Çami. Ибид., стр. 97.

¹⁷ Види ги референциите на Муин Чами. Ибид., стр. 98; H. Wendel. *O Jugoslaviji. Italiji. Albaniji...*, Beograd. 1921. стр. 65; A. Tomaro, *Il conflitto*

ориентирана против силите на Италија, како надворешна ојасност, туку била ориентирана и против внатрешната ојасност. Бајрам Џури, токму кога започнала борбата против Италијанците, презела дејства со неговите доброволци за да „го расчисти“ движењето од „есадистичките сили“, а Авни Рустеми, од друга страна, пред неколку дена бил отиден за Париз за да го убие (на 13 јуни, 1920 год.) пашата од Топтани. Сето тоа ја направило многу попотполна војната во Валона, којашто, се разбира, заедно со спротивставеностите што постоеле помеѓу големите сили, причинила Италија да го потпише „Прелиминарниот протокол“ од 2 август 1920 год., во кој, помеѓу другото, се вели: „Италијанската влада, за да даде докази за своите чувства на почит кон албанскиот суверенитет над Валона и за територијалниот интегритет на Албанија, ќе ги повлече италијанските трупи лоцирани во Валона и на нејзиното крајбрежје, како и во останатиот дел на Албанија“.¹⁸

Војната во Валона била една добра лекција за Албанците за тоа како треба да се добијат „чувствата за почитување“ на „албанската сувереност“ и за тоа како треба да се изменат „правците на трактатите“ и на „проектираните решенија“ на големите сили; со еден збор, како Албанија „да си зададе задача самата себеси за својот спас и независност“, како што бн рекол еден италијански автор.¹⁹

adriatico nel quadro balcanico, in *“Politica” luglio 1920*, стр. 303-307; *Zapiski sa sednica delegacije Kraljevine SHS na Mirovnoj konferenciji u Parizu 1919 – 1920*, Beograd 1960, стр. 294.

¹⁸ Arben Puto, *Disa probleme juridike të pavarësisë shqiptare*, Studime Historike, 1/1965, Tiranë, стр. 24.

¹⁹ Според: C. Spellazon, *La questione d'Oriente. Vinti e vincitori nei Balcani*, Milano, стр. 275: „Албанското собрание на Лушња, создавањето на Владата на Тирана, агитацијата, протестите, вооружениот отпор вределе за изменување на правецот на тие трактати и на тие проектирани решенија. Може да се каже дека Албанија овој пат си го должн

Оваа „независност“ на Албанија сè уште била објект на проблематизирање на меѓународните форуми и сè уште не била призната во дипломатските кругови во светот. Да се потсетиме сега на прашањето на кандидатурата на Албанија за членка на Сојузот на нациите; оваа кандидатура еднаш била одбиена, меѓутоа без задоцнување. „со едно посериозно простудирање на ова прашање“, Албанија била призната како членка на Сојузот на нациите. Тие што добро ја познавале оваа проблематика не можеле да не го постават следното прашање: како може кандидатурата на Албанија за членка на Сојузот на нациите да биде призната во рамките на неполни две недели (декември 1920) и сето оваа да има исто времетраење и во однос на одбивањето и во однос на едногласното признавање? Арбен Путо, одговарајќи на оваа прашање, проблемот не го гледа како еден вид развиен процес врз компетитивни основи, каде што ќе победи најдобро подржаната гледна точка, како што веќе имало напори вака да се интерпретира прашањето на приемот на Албанија во Сојузот на нациите,²⁰ туку според него, оваа работа е многу покомплицирана во споредба со тоа што може да се помисли на прв поглед. Од редот на значајните фактори што ги споменува овој автор била и „борбата на интереси помеѓу големите сили за албанското прашање“, „чишто влијанија“... „биле на неопходен начин извор на алтернација на негативните и позитивните решенија во текот на конкретното дискутирање

себеси спасот и својата независност“; цит. според Муин Чами, цит. дело, стр. 94.

²⁰ Списание *Journal de Geneve* од 18 декември 1920 год. приемот на Албанија во Сојузот на нациите го интерпретира како резултат на одбранбените способности на „адвокатите“ на албанското прашање: „Се стори едно големо разурнување, и ова се припишува пред сè на интелегентната упорност на лордот Сесил“, цит. според: Arben Puto, *Problemi i statusit të Shqipërisë në Lidhjen e Kombeve dhe në Konferencën e Ambasadorëve në vitet 1920-1921*, Studime Historike, 3/1965, стр. 12.

за оваа прашање“.²¹ Еден друг важен фактор што влијаел врз „пресвртот“ на Сојузот на нациите што се однесува до кандидатурата на Албанија, според Арбен Путо, бил притисокот на јавното мнение, не само од страна на Албанците во и вон нивните територии туку и од страна на многу луѓе и познати личности од светот, кои кренаа глас на протест за одбивање на непринципиелното спротивставување на приемот на Албанија во Сојузот на нациите: „големите сили“, пишуваше меѓу другото *Journal de Geneve* од 30 ноември 1920 год., – „продолжуваат да ја сметаат Албанија не како една држава што е во текот на своето формирање, туку како еден вид колонија што може да се исече со ножици како што некому би му одговарало“.²² Земајќи го предвид овој фактор (факторот на притисокот на јавното мнение, кој не бил единствениот фактор), Албанија во декември 1920 год, станала членка на Сојузот на нациите; меѓутоа самиот факт дека ниедна од членките на овој Сојуз кои гласале за не воспоставиле дипломатски односи со Албанија зборува дека постои место за нови шпекулации. Ова, според овој автор, подоцна ќе се докаже со поставеното *албанско прашање* на Конференцијата на амбасадорите (ноември 1921 год.), каде што по многу дискусии околу „правните проблеми што постоеле и не постоеле“, независноста и територијалниот интегритет на Албанија се гледале како „едно прашање од меѓународна важност“; токму затоа на Италија и се задава задача „да ја одбрани“ Албанија од секој можен надворешен напад. Како што забележува на луциден начин Арбен Путо, „несогласувањето на ова решение со пактот на Сојузот паѓа в очи веднаш“ затоа што „членовите 10 и 11, кои содржат една гаранција на Сојузот против агресијата за сите земји-членки и исто така предвидуваат и соодветни мерки ја претпоставуваат

²¹ Arben Puto, цит. дело, стр. 12-13.

²² Цитирано според: Arben Puto, цит. дело, стр. 13-14.

еднаквоста било на државите што паѓаат како жртва, било на државите што одат да дадат помош“.²³ „Задачата“ или „правото“ на Италија „да се погрижи“ и „да ѝ излезе в пресрет“ на Албанија во случај на опасност претставувала една модификација на албанската зависност од другите, зависност што на почетокот не се чувствувала многу затоа што се изгубила во „заедничката основа“ на „дефинитивното решавање“ на „албанскиот проблем“; меѓутоа, како што е веќе кажано, останало прашањето отворено, т.е. преку неа подоцна поминал италијанскиот фашизам.²⁴

Завршувањето на Првата светска војна ја остави Албанија со една „држава“ што есенцијално не била во состојба во своите рамки да го оствари слободниот развој на нацијата; ги оставила Албанците уште пораспространети и поекспонирани кон тортурите и кон нечовечностите отколку во времето на Империјата. Меѓутоа, завршокот на војната и самото затворање, и на некој начин, затворањето на долгите и комплицирани дискусии околу „албанската независност“ на Конференцијата на амбасадорите од 1921 год, направиле Албанците почувствително да им се вратат на *своите внатрешни проблеми*. Оваа дејност главно се развивала на народното рамниште на социокултурното интегрирање на Албанците.

²³ Ибид., стр. 27.

²⁴ Ибид..

II. Интегративниот социокултурни дејносни

Една многу важна улога за социокултурното интегрирање на Албанците во текот на овој временски период имале културните друштва, клубовите и комитетите, формирани пред и по прогласувањето на независноста: списанијата и весниците, како и посебните издања што произлегуваа од нив. Дејствувањето на овие интегративни социокултурни единици до завршетокот на Првата светска војна, поради заострувањето на надворешните спротивставености околу албанското прашање, било ориентирано главно против оваа уривачка сила на народот (весниците *L'indépendance albanaise* на Митхат Фрашери и *Слободата на Албанија* на Кристо Луараси, вршеле апел кај албанскиот печат за концентрација на вниманието на јавното мнение само на непријателскиот став на соседните држави кон Албанија).¹ меѓутоа имало напори и инсистирања, веднаш по прогласувањето на независноста да се покажат на видело и остро да се осудат внатрешните фактори што довеле до една длабока општествена и политичка криза и до културна криза на албанскиот народ воопшто.²

¹ Споредн со: Muin Çami. *Pikëpamjet politike e shoqërore të Themistokli Gërmenjit në vitet 1915-1916*. Studime Historike. 4/1966. Tiranë, стр. 133.

² Да се имаат предвид тука и седумте брошури *Biblioteka Zëri i Shqipërisë*, кои ги издаде во Софија, од март до јули 1915 год., Темис-

По Конгресот на Лушња и по војната во Валона сè повеќе се зголемувала потребата од консолидација и од ориентација на дејствувањата на културните друштва, на клубовите и на различните врски што постоеле, и што постојано се засилувале против внатрешните сили на партикуларизација, со цел создавање на подемократски и почовечки односи помеѓу Албанците. Поради фактот дека друштвата и постоечките клубови во општата линија ја носеле посебноста на хоризонталните и вертикалните пресекувања (истакнатите локални бои и истакнатите класни обојувања на конфесиите и идеологиите), се поставувала потребата од намалување на овие диференцијации преку едно реципрочо заедничко дејствување, кое многу повеќе би ги појаснило интересите за слобода и за благосостојба на Албанците и барем не би дозволило уривање на енергијата на народот кон своите цели. Оваа задача си ја поставуваат самите себеси една група млади револуционери на чело со Авни Русеми и со голем ентузијазам почнуваат да работат на создавањето на таканаречената *Федерација „Тайковина“* во која би се внеле, односно преку која би дејствувале заеднички друштвата и различните клубови низ Албанија за реализација на слободата и демократијата на народот.

Целта на формитање на *Федерацијата „Тайковина“* на еден начин се содржела и во самата, нема да кажеме концепција но и во зборот „заедничко дејствување“, кој толку често можело да се сретне во печатот и во периодичниот печат во 20-тите години. „Заедничко дејствување“ гласел насловот и на статијата *Национал-*

токли Грмењи, каде што биле изразени неговите демократски и антифеудални гледни точки; потоа весниците *Populli*, *Mbi ojtja Kombëtare* и др., коишто, исто така, инсистирале да се сконцентрира вниманието врз внатрешната опасност кај Албанците.

наша ообрана³ од 25 февруари 1921 год., напишана од страна на Халим Цело, тесен соработник на Авни Рустеми, каде што се велело следното: „Нашата нација се засилува и се унапредува, а нејзе ѝ треба нашето заедничко дејствување (наше подвлекување)... Да ги оставиме настрана себичните амбиции, граѓански или провинциски. Да ја направиме сите Албанија едно големо паналбанско општество“. Истиот автор во една друга статија од истото списание вели: „Ако состанокот во Лушња го прероди Албанецот, тогаш оваа (Федерацијата „Татковина“ – Г.Б.) ќе го храни“.⁴ Плод на овие напори за заедничко дејствување бил и Конгресот за спојување на друштвата кој се одржал во Валона од 25 април до 3 мај 1921 год., на кој учествувале 45 делегати од 27 градови и од различни провинции на државата; повеќе од 110 интелектуалци од различни места; пет претставници на печатот, на кој се претставило и 21 друштво од државата.⁵ Конгресот го отворил Авни Рустеми, кој ги објаснил причините за формирањето на федерацијата „Татковина“ и ја објаснил потребата за спојување на сите друштва во „едно единствено тело“ со цел движењето за национално обединување да се потпре врз „образовен развој, културен, морален, општествен, економски и на патриотското воспитание на албанскиот народ“.⁶ Како што се гледа од Записникот на деветтиот

³ Списанието што во текот на 20-тите години излегувало во Валона заедно со *Дриџа* од Гирокастро, *Шкумбини* од Елбасан и др.; овие списанија добивале најголема поддршка со основањето на Федерацијата „Татковина“.

⁴ Спореди со: Nehil Shehu, *Formimi i Federatës "Atdheu" dhe programi i saj. në: Çështje të lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*, Akademia e Shkencave të RPSSH, Tiranë, 1977, стр. 61.

⁵ Спореди со: Nehil Shehu, *Ibid.*, стр. 61-62.

⁶ Статут на федерацијата „Татковина“, Валона, 1921, стр. 7, член 1: S. Adhami, *Kronikë e lëvizjes punëtorë sindikale në Shqipëri*, Tiranë, 1959, стр. 43; L. Gurakuqi, *Vepra të zgjedhura*, Tiranë: 1961, Nehil Shehu, цит. дело, стр. 62.

состанок на Конгресот за спојување на друштвата (датум: 3.V.1921), кој се издал во третниот број на списанието *Татковина* (во 1922 год.) на овој собир се зазел став да им се подигне заеднички споменик на Мусафа Кули, Сали Нивца и Черчиз Топули, како и да се реализира иницијативата на Федерацијата *Вайџра* да се донесат и да се закопаат во татковината моштите на Васо Паш Шкодрани, на Наим Фрашри, и на Сами и Абдул Фрашри.⁷

Оваа интегративна социокултурна единица на Албанците, со својот орган – списанието „Татковина“, и со својата програма и статут ги имала пред себе и следните задачи: „да ги искорени менталитетите што го оштетувале општествениот живот и обединувањето на Албанците“, „за сочувувањето на добрите обичаи што би помогнале за националното засилување“, да се грижи „за бедната состојба на албанскиот земјоделец“, интересирајќи се, меѓу другото, „за основањето на една земјоделска банка, како и за вметнувањето во земјоделството на модерните алати“. Федерацијата *Татковина*, со членот 2 од својот Статут се обврзувала дека „ќе се бори за подигнувањето на една национална библиотека и на национален музеј“, дека „ќе се грижи за образованието отворајќи ноќни училишта, ставајќи наставници-шетачи“, дека „ќе се занимава со книжевност, музика, гимнастика и театар“, дека „ќе се залага за отворање високообразовна институција“ и др.⁸

Целата оваа програма на Федерацијата *Татковина* не можела поинаку да се реализира само за 14 месеци од своето дејствување (на 22 јуни 1922 год. Владата на Џафер Упи со Ахмет Зогу, како министер за внатрешни работи, го забрани оваа друштво, сметајќи ја неговата активност како многу опасна), меѓутоа придо-

⁷ Neil Shehu, цит. дело, стр. 62.

⁸ Статут на Федерацијата „Татковина“, списание „Татковина“, бр. 3, 5, 6, 1922; Neil Shehu, цит. дело, стр. 61.

несот што го дало во правец на елиминирањето на тенденциите за партикуларизација и во правец на оживувањето на демократското движење и на подигнувањето на општествено-националната свест е непобитен. Иако од наши позиции можат да се направат неколку забелешки за некои барања и формулации на програмата на ова „паналбанско“ друштво, на пример, за неземањето предвид на жената во нејзината дејност⁹ или понекогаш тоталитарните решенија што се сугерирале, и др., за времето и околностите во кои ова друштво дејствувало, поради многу критичниот став кон државниот апарат и поради цела една низа активности и иницијативи што ги преземала. *Федерацијата „Татковина“* одиграла една многу важна улога за социокултурното интегрирање на Албанците врз демократски и револуционерни основи, по завршувањето на Првата светска војна.

По растурањето на *Федерацијата „Татковина“*, групата млади револуционери, раководена и овој пат од страна на Авни Рустеми, не престанала со своето дејствување за создавање на уште една интегративна социокултурна единица врз основа на револуционерната демократија. Плод на овие напори било основањето на друштвото *Обединување*, кое ги обединило во своите рамки „сите демократски патриоти, работници, селани, младина, и „напредната интелигенција“; како и „не препознавајќи класи.“ (?) се борело за „втемелување на чувството на национална единица“, „за заштита на човековите права“, „против насилството кон жената“; „за заштита на националното образование“ и сл. Сето ова требало да се реализира врз основа на принципот според

⁹ Конгресот за спојувањето на друштвата зазема став жените да не учествуваат на состаноци и да немаат право на глас. (Списание „Татковина“ бр. 3, 1922, заштитник од состанокот бр. 4, датум: 29.IV. 1921; Nil Shehu, цит. дело, стр. 63.

кој „малцинството ќе се убеди кон решението на мнозинството“.¹⁰

Интегративното и социокултурно дејство на оваа друштво, иако било проследено и контролирано од страна на власта на феудалците-чифлигари на чело со Ахмет Зогу, се одвивало во отежнати околности и се повеќе успевало да ја употреби и да ја организира „од-долу“ Јунската демократска револуција: „Станете, мажи, на нозе! Како ќе напредуваме без формирање на едно друштво, на еден морален правец, на едно силно јавно мнение преку организациите“ – апелирал до народот Авни Рустеми почнувајќи од октомври 1923 год.¹¹ Гледајќи ја опасноста од Друштвото „Обединување“ властодршците барале „преттекст“ за оправдување на оспорувањето на ова друштво пред своето пошироко поткрепувачко јавно менине; така што, по ранувањето на Зогу, „Обединување“ било обвинето како „комплотистичко друштво“ и бил приведен претседателот на тиранскиот огранок на ова друштво. Малку подоцна бил убиен и претседателот на „Обединување“, Авни Рустеми (на 20 април 1924 год).¹² Убиството на Авни Рустеми причинило едно големо разочарување кај народот и една многу наелектризирана револуционерна ситуација, која што видно го изменила односот на силите во полза на демократските сили. Една ваква ситуација го принудила

¹⁰ *Statëtyuut na Друштвото „Обединување“*. Тирана, 1924, стр. 3-8. Hysen Kodhra, *Formimi i shoqërisë "Bashkimi" dhe veprimtaria e saj revolucionare*, në: *Çështje të lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*. Akademia e Shkencave e RPSSH, Instituti i Historisë, Tiranë, 1977, стр. 67-68.

¹¹ Списание „Башкими“, Тирана, 13 октомври 1922; Hysen Kodhra, цит. дело, стр. 69.

¹² Hysen Kodhra, цит. дело, стр. 69-70.

и Ахмет Зогу да ја напушти позицијата премиер, која по него ја зазел Шефкет Беј Врлаци.¹³

Друштвото „Обединување“, по убиството на својот претседател и основач, постепено почнувало да развива едно силно интегративно и социокултурно дејствување врз демократско-револуционерни основи: излегувало пред народот со повик за вооружени востанија против владеењето на чифлигарските бејлери: го формирало баталјонот *Обединување*, кој се борел заедно со другите револуционерни сили во вооружените активности;¹⁴ по триумфот на Јунската демократска револуција прогласило дека „делото на востанието не е завршено“;¹⁵ тоа е единственото друштво што преку својата програма го барало решението на основните задачи на Револуцијата, кои ги прогласило во неколку точки, а за тоа добивало широка поддршка и солидаризација;¹⁶ накусо: Друштвото „Обединување“ станало инспирирачко, раководечко меѓу најглавните за ентузијазмот и демократската и револуционерна активност во времето во кое дејствувало. За да имаме појасен увид во тоа што барало Друштвото „Обединување“ од победата во Јунската револуција, тука во целост ќе ги дадеме точките што тоа друштво ги прогласило:

1. Втемелување вистинска демократија, чие зачувување не треба да им се довери на феудалците и на псевдодемократите. Друштвото на Авни Рустеми ќе поддржи само една влада, која ќе се состои од чесни луѓе, докажани како патриоти и познати по своите демократски принципи.

¹³ Спореди со: Muin Çami. *Lëvizja Patriotike e revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*, во цитираното издание на Академијата на науките и уметностите на РПСХ, стр. 18.

¹⁴ Спореди со: Hysen Kodhra, цит. дело, стр. 70.

¹⁵ *Studime historike*, 4/1973, стр. 115-116.

¹⁶ Hysen Kodhra, цит. дело, стр. 42.

2. Примерно казнување на сите причинители на братоубиство и враќање на нивната несигурност, на сите трошоци и материјални штети што ги претрпеле народот и државата.

3. Чистење на државата од шпионите, од безрбетниците и од неспособните службеници, кои се алати на сите тие што сакаат да го основаат своето владеење врз уривањето на Албанија и врз основа на потиснувањето на народот. Младината бара сите тие што го предизвикале братоубиството, како и тие што со своите дела и интриги придонесле за создавање на бедата, не им биде дозволено да згазат на албанската земја; така предавството не би останало без соодветна казна.

4. Општо разоружување.

5. Гарантирање на економската независност на земјоделскиот народ преку пошироки земјоделски реформи, кои само ќе ја спасат нацијата од вековното ропство на феудалното владеење. Друштвото „Обединување“ е длабоко убедено дека терорите што ги претрпе народот и крвта што беспопштедно беше таму пролеана нема да одат залудно, и дека првото востание ќе ја означи првата фаза на националната преподба.¹⁷

Овие прогласени точки на Друштвото „Обединување“ ја претставуваат првата реакција, веднаш по победата во Јунската револуција и, како што се гледа, со оваа реакција ѝ се става до знаење на Владата на Ноли дека „терорите што ги претрпел народот и крвта што тој ја пролеал без штедење залудно нема да одат“, и дека државата треба да се исчисти од оние „што сакаат да го основаат своето владеење врз уривањето на Албанија и

¹⁷ AQSH i RPSH. *Fondi i Shoqërisë "Bashkimi"*, досие, бр. 16. Во оригинал се објавува во: *Studime Historike*, nr. 4/1973, рубрика *Dokumenta dhe materialet*, стр. 115-116, од каде што и цитираме.

до потиснувањето на народот“; меѓутоа, како што подоцна ќе се види, Владата на Ноли ќе ги признае¹⁸ декларативно сугестиите и барањата на Друштвото „Обединување“. Поради многу причини истите нема да се спроведат практично.

Интегративната и социокултурната активност на Друштвото „Обединување“, врз демократско-револуционерни основи, почнувајќи од првите денови на Јунската револуција, односно од нејзината победа, се проширила: се основале нејзини ограноци речиси во сите месности на Албанија, а исто така и во некои центри надвор од земјата, како во Бари, Рим, Париз и во други светски центри каде што имало албанска популација или албански студенти; се организирале митинзи и други масивни манифестации во различни градови на земјата на начин да се задржи и да се оживува „оддолу“ револуционерниот здив како еден постојан притисок врз Владата на Ноли за реализација на ветувањата дадени спрема народот. Преку својот орган, списанието *Обединување*, неколку пати се бунело против индиферентноста на Владата на Ноли: „народот не верува дека со бавни мерки може да се смени режимот на феудалците во Албанија“,¹⁹ или: „Владата во која имавме голема доверба дека ќе ги реализира идеалните и социјалните принципи што ги кренаа на нозе целиот народ и целата албанската

¹⁸ Со иницијатива на општата Комисија на Друштвото „Обединување“, во Тирана на 16 јуни 1924 год. се одржа еден состанок со младите на Скадар, Валона и од Корча, на кој била изгласана декларацијата што ја цитиравме, која истиот ден била испратена до сите градоначалници. Во организираниите свечени манифестации, односно во говорите по тој повод одржани „во текот на вечерата“ Фан Ноли, Луниџ Гуракуќи и др. ветице дека „ќе дејствуваат според желбата на младината и дека ќе ги земат предвид точките на прогласувањето од 16 јуни“. *Gazeta Bashkimi* Tiranë, 8.VII.1924; Hysen Kodhra, цит. дело, стр. 70.

¹⁹ Списание *Обединување*, Тирана, 5 август 1924; Hysen Kodhra, цит. дело, стр. 73.

младина не знаеме зошто останала на почетокот на патеката“.²⁰ Активноста на Друштвото „Обединување“ дала еден значаен придонес за подигнување на револуционерната свест за „заштита на човечките права“, како и за „вкоренување на чувството на национална единица“, како што било ветено во својата програма и статут, се до правењето реставрација на власта на чифлигарските бејлери на чело со Ахмет Зогу, кој, откако ја грабна власта, со посебен указ ја забранил дејноста на *Обединување*, чии членови биле принудени да заминат во емиграција или да бидат острани од работните места, под постојана контрола и притисок на полицијата.²¹

Освен *Федерацијата „Ташковина“* и Друштвото „Обединување“, во првите години по завршувањето на Првата светска војна, биле активни и други единици и интегративни социо-културни форми врз основа на борбата за демократија и за заштита на интересите на народот од разни форми на притисок и од негова експлоатација. Од овие единици, без сомнение, „најконкретното“ беше *Косовскиот комитет*, кој во текот на целото време бил најсилната страна на Јунската Демократска Револуција, и кој практично ја започна и ја постави нејзината победа.²² Овој комитет, на чело со Бајрам

²⁰ Ибид., стр. 74.

²¹ Ибид., стр. 75.

²² „На 25 мај (1924 – Г.Б.) силите раководени од Бајрам Цури први се поставиле за напад: ја ослободиле Крума... (и) по победата на Замокот на Дода, востаничките сили марширале кон Дебар и Мат. По неколку дена го започнале дејствувањето силите на Скрапар и Прмет. Сите овие востанички сили го започнале марширањето во правец на Тирана (...) и на 10 јуни го ослободиле главниот град“. (Kahreman Ylli, *Revolucioni i qershorit 1924*, Studime Historike, 3/1964, Tiranë, стр. 8). Според Сами Феризи, на 24 мај 1924 „востаничките сили на Бајрам Цури повторно извршиле напад врз Крума, по првото нејзино заземање на 6 мај“. (Sami Ferizi, *Kontributi i forcave përparimtare të Prefekturës së Kosovës në Revolucionin Demokratik – Borgjez të vitit 1924*, në: *Çështje të lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-*

Цури, му даде душа на националното движење за слобода и независност на народот. Во Префектурата на Косово, каде што бил поставен овој Комитет, односно во центарот на оваа префектура (тогашна општина), во Крума, дејствувале друштвата „Младина“ и „Шклзени“, но и еден „Революционерен совет“ со Али Келменди, неговиот најактивен член, кои, сите заедно ги создавале „предусловите“ за победа на Јунската демократска револуција. Да ги споменеме тука залагањата да се добие (да се признае) потполно списокот на пратениците на опозицијата, донесени во Скадар во консултација со Косовскиот комитет, како и организирањето на протестните манифестации за случајот на убиството на Авни Рустеми.²³ Фрлајќи се прв во борба, Косовскиот комитет, заедно со другите востанички сили, успеал конечно да ја ослободи и Тирана од владините сили на чифлигарските бејлери и да ги создаде сите околности за основањето на таканаречената Демократска влада на Ноли.

Една друга социокултурна интегративна единица со демократска ориентација била и *националдемократската* група што дејствувала во провинцијата на Скрапари. Активноста на оваа група се концентрирала во правилната ориентација на гневот и во незадоволството од мерките против чифлигарските бејлери, како и во будењето на нивната национална свест. Во рамките на активностите на оваа група и на другите демократско-револуционерни сили селаните на Скрапари преминувале во вооружено востание против владините сили, поддржувајќи ја на тој начин Јунската револуција до нејзината победа.²⁴

Освен друштвата, комитетите, клубовите и гру-

24. Akademia e Shkencave e RPSSH Instituti i Historisë, Tiranë, 1977, белешка бр. 48.

²³ Спореди со: Sami Ferizi, цит. дело, стр. 106-110.

²⁴ Спореди со: Sami Ferizi, цит. дело, стр. 106-110.

пите (најглавните ги спомнавме погоре), една непобитна помош кон Јунската револуција дале печатот и периодичниот печат од тоа време, кој излегувал во земјата и во различни места во светот. Една особено значајна работа за проширувањето на демократските и на револуционерните идеи направиле освен списанието *Тайковина* и весникот *Обединување*, кои ги спомнавме кога зборувавме за нивните основачи, и весниците *Национална одбрана*, *Слободен збор* и *Политика* од Валона; *Република* од Скадар; *Мосити* на Шкумбин, *Каде одиме* од Елбасан; *Албанецот од Америка*, *Гласот на народот* од Корча, *Светлост* од Гирокастро; *Сонце и Имигрантот*, кои излегувале во САД; *Албанска прероба* и *Ойинга*, кои излегувале во Франција; *Нова Албанија*, која излегувала во Романија и други весници и списанија што излегувале во и надвор од Албанија во текот на дваесеттите години. Преку овие весници и списанија различни групи и партии со револуционерни и демократски ориентации ги изразуваале своите гледни точки, или поточно кажано: се изразуваале гневот и незадоволството кон постоечката состојба во Албанија: групата *Нити* на *Пашата нити* на *Бејот*, преку 15-те точки прогласени во *Мосити* на *Шкумбин*, работела, да кажеме, за „да се претстави мнението на народот, а не мнението на пашата или на бегот“ и се залагала за „исчезнување на владеењето основано врз личната влада“, ²⁵ затоа што, како што пишуваше *Светлост* од Гирокастро (на 12 јуни 1924 год.): „Албанската држава ја имала таа „среќа“ да биде владееена во својот најголем дел од страна на пачаврите, од страна на темните луѓе што немале ниту малку национална свест“, за да сугерира потоа дека „не треба од очите да ги загубиме

²⁵ Спореди со: Sul Dedej, *Aspekte nga lufta e shtypit demokratik kundër reaksionit çifligar në vitet 1921-1924*, во споменатото издание на Академијата на науките и уметностите на РПСЦХ, стр. 112.

целите на движењето“, затоа што „не се бориме против Фан Ноли или Ахмет Зогу“: меѓутоа „во оваа движење се борат демократијата со феудализмот, (...) светлоста со темнината“.²⁶

Читајќи го постојаниот и периодичниот печат од тоа време, со написи што произлегувале „од народот“, а биле против албанската држава „со политички далаверции“, со „темни луѓе“, со луѓе „без најмала доза на национална свест“, не може а да не се праша: дали државата е ентитет за себе и со себе или е детерминација на една историска реалност, односно „надворешна форма“ на нејзината „здивка“? Кој е „народот“ земајќи го предвид фактот дека секој зборува во негово име? Според овој печат, албанската држава е еден механизам на насилство во рацете на една одредена група („далаверции и неранимајковци“), кој се употребува за потиснување на другите („народот“) со цел да се реализираат на неограничен начин интересите на оваа група, што би значело дека е народот спротивна реалност во споредба со реалноста на државата и различен од државата, односно нејзина негација. Од друга страна, и „групата“ што го имала во свои раце механизмот на насилството, „албанската држава“, била „народна“ и „напредна“ и така зборувала „во името на народот“. „Народот“ оттука, се создава како *сила за уривање и како сила за уривање на самиот себеси*, значи народот не бил правилно разбран: туку бил *чувствуван* како група, како клика, како слој, како емпириска индивидуа; како идентификација со својата сила и со опасноста од неа.

Оставајќи ги прашањата на формулирани овој начин, ќе продолжиме да зборуваме за државната единица на социокултурно интегрирање на Албанците, која била

²⁶ *Gazeta Drita*, Gjirokastër, 12 qershor 1924; Sotir Papuli, *Gazeta "Drita" e Gjirokastrës dhe Revolucionit i qershorit*, во споменатото дело на Академијата на науките и уметностите на РПССХ, стр. 138-139.

одредена на Конгресот на Лушња со изгласувањето на *Основниџе на Кануниџаџа (законикоџи) на Високиоџи советџи*. Овој совет, составен од четири члена, бил едно колегијално претседателство на албанската држава, на која ѝ се припишувала владеења, понекогаш од монархистички вид, а понекогаш од републички вид; меѓутоа, поточно е да се каже владеење „од албански вид“. Во времето кога се барало решение на заклучната форма на режимот на албанската држава, најмногу се инсистирало на зачувувањето на Високиот совет, кој во Националното собрание бил познат како монархиска форма на владеење, додека од демократските групи се признавал како републиканска форма на режимот, па затоа поголемиот дел од изборните групи во своите програми за Уставното собрание од 1923 год. „се прогласиле за зачувувањето на Високиот Совет со пошироки права и надлежности за владеење, меѓутоа истовремено давајќи гаранции за немешање во прерогативите на членот на тој совет“.²⁷ Инсистирањето да се зачува институцијата на Високиот совет, составен од четири члена, кои би го претставувале претседателот на државата, се гледало како можност за „спасување од диктатурата“ или како неможност за „вкоренување на личните супремации“, како што пишувал *Весникоџи* од Скадар од декември 1923 год.²⁸ Проблемот на формата на режимот и на дискусијата за него во текот на годините 1922-1924 се потпираше на две главни ориентации: од една страна биле тие што го претполагале републиканското практикување на владеењето од страна на еден совет од четири члена избрани од народот, каде што секој од нив по ред би го заземал местото на претседател на државата спо-

²⁷ Спореди со: Sali Hidri, *Këshilli i Lartë dhe forma e regjimit të shtetit shqiptar në vitet 1922-1924*, во споменатото издание на Академијата на науките на РПССХ, стр. 78.

²⁸ Спореди со: Sali Hidri, *Ибид.*, стр. 78, бleshка 4.

ред системот на ротација, а од другата страна биле тие што го претполагале монархиското владеење, така како што „уставната монархија, така и колегијалната република како почетна точка требале да го имаат Високиот совет“.²⁹

Дали оваа дискусија треба да биде разбрана како обид за решавање на централниот проблем на државата, значи со тоа и на албанската држава – сложувањето за тоа што би било поефикасно; постигнувањето компромис помеѓу овие два погледа, потоа сложувањето со *умош* „како можност на еден живот што би имал смисла за сите“, како што би рекол Ерик Вајл,³⁰ или ова треба да се гледа како одење со бели ракавици во една маларична средина? Оваа *маларична средина* не ни дојде како случајна поетична инспирација, туку ја донесоа податоците што ги имаме пред себе: само во болницата во Валона, во текот на 1922 год., побарале да се лекуваат „2803 маларични лица и 564 лица со сифилис“,³¹ 70 000 селски семејства немале воопшто земјиште: овие (поголемиот дел од народот) „работеле како земјоделци на земјиштата на бегот или на чифлиците на државата“, зашто биле обврзани „да му даваат на сопственикот 1/2 или 1/3 од производот откако ќе се симнела 1/10 од производството која задолжително ѝ се давала на државата како такса“;³² немало куќа што има 30 кг. леб во планинските предели на Ѓаковица“.³³ во текот на годините 1922-1924 „селаните биле без леб и полни со долгови“.³⁴

²⁹ Ибид., стр. 80.

³⁰ Erik Valj, *Politička filozofija*. Nolit, Beograd, 1982, стр. 239.

³¹ Ибид., стр. 239.

³² Burhan Çiraku, *Çëshija agrare në Parlament, në vitet 1921-1923*, во цитираното издание на Академијата на науките на РПСЦХ, стр. 25.

³³ Весникот *Populli*, 31 март 1923.

³⁴ *Historia e Shqipërisë* (1921-1939). Макет-издание (издание на Институтот за историја). Тирана, 1973, стр. 56; Sami Ferizi, цит. дело, стр. 106.

Оваа состојба на селаните (кои сочинувале „околу 90% од целото население“)³⁵ не можела да не се постави пред албанскиот парламент и не можела да не им даде можност на „парламентарците“ да ја употребат својата реторика во врска со оваа состојба, од којашто „можел да пукне инаетот на народот“, како што пишува печатот од тоа време.³⁶ Овие „парламентарци“, декларативно поделени во две групи: *народни* и *прогресивни*, есенцијално биле претерано збунети за да се концентрираат на *конкретнош*то решавање на толкуте проблеми со коишто се соочувала албанската држава и општество Албанскиот парламент бил една трибина, во поголемиот дел од случаите, на една реторичка компактибилност во стилот: *како се створи штоа и како се случи*, отколку место на кое би се наоѓале начини и би се преземале апликативни мерки за албанската реалност од тоа време. Се изговарале големи зборови „во името на народот“ и „за неговите интереси“, за исчезнувањето на титулите „бег“ и „екселенција“; за „аграрната реформа“ и за „експропријацијата на земјиштето“; или како што велел Ноли „за општата ревизија на почвата“, значи и за негова парола, „Ралото напред“;³⁷ меѓутоа, и покрај овие зборови, бројот на маларичните и на болните од сифилис се зголемуваат; поголемиот дел од народот сè повеќе страдал за леб.

Во еден ваков контекст на околности, да не кажеме само економски и политички туку општо земено – општествени и културни, не било тешко да се прогласи за *народ* групата чијшто интерес бил претставуван и бранет од страна на албанската влада. Овој „народ“ не бил производство на групата, туку *народ* како органски

³⁵ Burhan Çiraku, цит. дело, стр. 25.

³⁶ Весникот *Republika*, Скадар, 21 март 1924.

³⁷ *La société des Nations et l'Albanie à la fin de 1922*, стр. 17; Burhan Çiraku, цит. дело, стр. 30.

и организиран дел на целостта што е составен дел на државата, како дел што ја има можноста да ги формулира своите желби и мислења, значи да зборува и да мисли *рационално и внимателно* (Вајл) – ваков народ немало во албанската држава. Немало значи, држава како организација на социокултурната заедница на Албанците, која би била од интерес за оваа заедница во нејзиниот *жив и социјален живот* (Вајл). „Народот“ прогласен од страна на групата и државата како нивни орган, „се занимавал“ со народот само тогаш кога се земал предвид неговиот *интерес* што *можел да ѝ донесе*, само кога излегувала на видело неговата уривачка моќ, таа сила што била во состојба да се уништи и себеси, и групата прогласена за народ, и *државата – орган на групата*: „на 12 март 1923 илјадиници селани и граѓани се собрале на еден протестен митинг за леб“; „на 19 март 1923 год., речиси 3000 селани дојдени од општините Валона, Курвелеш, Тепелена, Малакастра и Химара, по еден протестен митинг во Валона, ги нападнала магацините на шпекулантите и го поделила житото без пари“; во јануари 1921 год. биле станати на штрајк работниците од печатницата во Гирокастро; со нив дошле и работниците кројачи и чевлари; во истата година имале прогласено штрајк работниците од фабриката за тутунот *Тарабиш* во Скадар; пред два месеци работата ја имале прекинато работниците на изградувањето на патот Драч-Милот; во октомври 1923 год. се случил најголемиот штрајк на работниците од рударството во Селеница; пред седум месеци се случил штрајкот на работниците за истражување на минералите во Пука,³⁸ и така од сите страни *интересот на народот веќе зайочнал да ѝ донесе*.

Овој инает, иако во Албанскиот парламент од некои бил карактеризиран како „болшевичка иновација“, ориентиран за „уривање на радоста и на цивилизаци-

³⁸ Спореди со: ХПС, стр. 510-515.

јата“. ги натерал парламентарците да заземат еден *поконкретен* чекор во смисла на аграрното прашање, коешто често се полемизирало во редовниот и периодичниот печат од тоа време. Во мај 1923 год. бил поставен за дискусија Законот за земјоделскиот договор и по многу варијанти и дискусии, спротивставувања и закани било одлучено: „Владата се овластува според еден посебен правилник да им даде гратис половина хектар земја од државното богатство, за една куќа и една градина, на секое емигрантско семејство, на секое земјоделско и пролетерско семејство од приватните чифлици и на секое пролетерско семејство што сака да се занимава со земјоделие“.³⁹ Ова било предлог на Фан Ноли, кој иако имал спротивставени погледи со Владата и со Високиот совет, на крајот бил изгласан како закон, за којшто весникот *Пуртека* од 1 август 1923 год. Пишувал: „ова решение служело на два начина, првиот е тоа дека им го дава на бегалците доказот дека нивната татковина ги чека со една длабока љубов (...) и вториот – дека ја има смислата на чекор напред кон социјалното уредување инспирирано од демократски и здрави принципи“.⁴⁰ Овие „докази“, меѓутоа, не успеја да го сопрат револуционерното движење, кое навестувало промени и кое почнувало да се трансформира во една сила што почнувала да го урива владиниот апарат: „Ние тука сме во опасност, гласовите на нашите опоненти се на мегдан *праведно бугали од иланинскиот луѓе против владата и властодржиците*“ (наши подвлекувања). „Шкавел е на власт, а тоа денес за денес значи опасност“.⁴¹ Оваа „опасност“ ќе го објасни движењето за демократија и ќе го диференцира од еден празен парламентаризам, за ова подоцна да стане израз на длабоките аспирации на наро-

³⁹ Цит. според: Burhan Çiraku, цит. дело, стр. 38.

⁴⁰ Весникот: *Purteka*, 1 август, 1923.

⁴¹ Цит. според: Kahreman Ylli, цит. дело, стр. 7.

дот и „прифатлива“ артикулација на неговото залагање: востаничките народни сили пристигнувале од сите страни, за 20 дена (од 25 мај до 10 јуни 1924), во ослободената Тирана од старата влада со цел да седне на столицата на претседателот на Високиот совет Фан С. Ноли, кој на 17 јуни 1924 год. им испратил телеграма „на вонредните делегати на Англија и Италија, на министерот на Грција и на ополномоштениот претставник за работа на Франција“ со следната содржина: „Имам чест да им соопштам на вашите екселенции дека Високиот совет имал чест да ја формира новата влада, која се состои од следните лица: министер за надворешни работи г. Сулејман Делвина, за внатрешни работи Полковник Реџеп Шала, за финансии – г. Гуракуќи, за светски прашања – г. Казим Коцули“, која ја заклучува со следното: „Ја користам оваа прилика да ѝ се претставам на Вашата Екселенција со моите највисоки почести“, и со потписот на крајот: „Претседател на Советот (Ф. С. Ноли)“.⁴² Заземањето на позицијата на претседател на Владата од страна на Ноли, неговото кореспондирање со светот, преводите од класиката на светската книжевност (и од оваа позиција) зборуваат за еден државен претставник со култура, иако неговата влада со самиот свој неуспех покажува неработливост, плиткост и нејаснотии за космополитизмот; како и предизвикува закопување на идеалите, и општо народно незадоволство.

⁴² AQSH i RPSH. Fondi i Ministrisë së Punëve të Jashtme. Dosja nr. 1. превод од француски. копија. *Studime Historike. Dokumente dhe materiale*, 4/1973. стр. 116-117.

III. „Море Фан Ноли, шо велиш?“

Демократското и револуционерно албанско движење „за одбрана на човекови права“ и за „вкоренување на националната единица“, како што може да се види од постојниот и од периодичниот печат од тоа време, било без намера да се стави на која било страна, јасно ориентирана и како такво им одбегнувало на аспирациите и на директното народно залагање за кои ова било неприфатливо затоа што, во поголемиот дел, не било нивни плод. Ова всушност, го вели и народната поезија во врска со настаните на Демократската јунска револуција. Тоа е една антитеза составена од две фигури (внукот Топтани и планинската мечка) што ја сугерира потребата од една појасна диференцијација помеѓу револуционерните сили и другите сили што ја попречувале револуцијата. Во фигурата внукот Топтани е синтетизирана употребата на чифлигарските бегови, предавството, кои можат да имаат нови модификации (внукот). Против предавството, искористувањето и против другите форми на нивната манифестација (на нивните внуци), треба да станеш планинска мечка (невозможна сила, постојна). Планинска мечка за народот не може да биде Фан Ноли, кој, откако ќе излезел на скелето на морето (откако добро ќе се осигурела себеси), се сеќавал добро на револуцијата и на револуционерите (Бајрам Бегот).

Нагласено е дека бројот на народните песни со теми од настаните од Јунската револуција е поголем и уметнички пореализиран за оние настани и личности со чиишто имиња е поврзан и заклучокот на оваа револуција; тие се: *Бајрам Беѓоџи* и *Башиќимшиќи* на *Авни кои и дале храброси* на *Албанија* за да ја *сиасати* *шајќовина*,¹ меѓутоа оваа *сиасена шајќовина* на чело со Ноли набрзо ќе ја замори народната муза за да замолчи. Не велиме дека таа него го разбира, меѓутоа таа чувствува дека тие ветувања што ѝ дале инспирација и живост полека се трансформираат во активности на неработливост, што постепено ја оддалечувало владата од народот. Народот ѝ пее на крајот на оваа влада, без сомнение за критикување и за иронизирање на фиктивната револуционерност на неколку „главни револуционери“ на револуцијата. Народната муза, како нашата историја и писменост, на прв план го поставува мажеството а и *превртливост* став на раководителите на Јунската револуција, така како што знае на убав и прост начин да се каже:

*Море Фан Ноли, ти што велиш?
Твоите бродови да ги забраши!
Кога на тоа морско скеле го ставиле
Еден од најбедниите за Бајрам Беѓоџи.*

Еден Ноли, на кого биле потпрени сите идеали и теории на народот за ослободување и за национална независност, за еден подостоинствен човечки живот, сега достигнал да му се обраќаат со *море Фан Ноли*, а по малку пауза му се вели: *ти што велиш*. Ова веќе не е прашање на кое се очекува одговор, или негов мудар

¹ Спореди со: Miranda Dule. *Jehona e ngjarjeve të viteve 1921-1924 në këngët popullore*, во цитираното издание на Академијата на РПССХ, стр. 123-128.

совет, туку само начин да му се каже на Фан Ноли дека сега веќе го познаваш кој е. Ова е една голема промена, која ја објаснува написот на *Дриџа* од 22 јули 1924 год.: „Кога Ноли влезе во Тирана при завршокот на востанието, ни имаше речено дека војската го совладала дрвото на феудализмот, а сега ќе ги острани и корените. Меѓутоа, времето што помина по формирањето на владата и до денес не остави место за надеж. Се чини дека живоста и волјата на востанието полека овенуваат. Народот со задоволство го почека формирањето на овој кабинет, затоа што му се допадна програмата, или веруваше дека оваа екипа беше во состојба да го спроведува тоа што го сакал и на што претендирал народот. Меѓутоа, бедниот земјоделец не може да биде задоволен со половични мерки, на начин да не му донесуваат никаква полза“.² Токму оваа е тоа што го „натера“ народниот поет да каже дека некои од „главните револуционери“ на револуцијата биле од тие што офкаат од револуцијата по нивната претходна сигурност од нејзината опасност. Таквите биле *во душата* и *телото* револуционери, меѓутоа биле од таквите луѓе што добро меркале претходно што можат да придобијат од револуцијата. Диференцијацијата помеѓу овие и другите што влегувале во огинот на револуцијата, ја објаснува народниот поет. Додека со првите иронизира, вторите ги благословува:

*Бајрам беѓоџи е господарин човек,
Сè уште војната не престана во иланините.³*

Каква богата информација само со малку зборови, и тоа со најпрости зборови, каква мисија им става поетот на овие зборови: *Бајрам беѓоџи*, а потоа *господин човек*,

² Весникот *Drita*, Гирокастро, 22 јули 1924.

³ Дословен превод од дијалектен јазик во рима, од оригиналниот текст (н. заб.).

карактеризиран со сите доблести што овој збор ги содржи во албанскиот јазик; а освен тоа, господин тоа е чин, пожелен нишан на времето, кој не им се давал на оние што биле *преку морето* за да им го остават местото на борците во планините, а кои сè *уште не преситанувале со војната*, кои сè уште не се давале и не се предавале, *смелие од мали години*, кои не се поврзуваат никогаш *со кралот*.

И училиштето и општо земено, образовните институции, освен поделбите и нејасните ориентации, не останале надвор од влијанието на демократското и револуционерното движење од дваесеттите години. Помеѓу училиштето и движењето се создал еден реципрочен однос, кој го правел училиштето една важна единица на социокултурното интегрирање на Албанците и кој го правел движењето поартикулирано и пошироко. Ентузијазмот за училиштето, за негово распространување, ги надминувало и конвенционалните разлики, за кои што имало напори да се зачуваат и да се изразат токму преку училиштето. Барањето за национални училишта и за една поправедна образовна политика се повеќе вршело голем притисок врз властодршците: постепено се афирмирала позицијата на учителот, се одредувале некои критериуми што се однесувале на неговото трансферирање; се поставувале други критериуми за давање стипендии на учениците и на студентите за да се образоваат надвор од земјата и во земјата; се поддржувале вонучилишните друштва културно-уметничките друштва на учениците и наставниците; со еден збор, се проширувала барем малку можноста за самоиницијатива и за самодејствување помеѓу наставниците и учениците. Плод на ова бил *Образовниот конгрес* од август 1924 год., кој се одржал на самоиницијативата од Учителите и од наставниците со демократски и револуционерни погледи. На овој Конгрес било побарано следното: (а) „да се постави образованието врз демократски национални основи“; (б) „да се

обединат училиштата во Албанија во секој поглед“; (в) „да се воведат училишна обврска, значи родителите да имаат законска обврска за ова“ (г) „да ѝ се даде образовна помош на жената“ и др.⁴ Тоа дека училиштето се трансформирало во една интегративна социокултурна единица врз основа на демократското и револуционерно движење го покажува и формирањето на *Општинскиот сојуз на наставниците на Албанија*, на истиот Конгрес, кој со својата програма се залагал за остварување на една образовна дејност врз национални и демократски основи.

Владата на Ноли, која во својата програма прогласена на 19 јуни 1924 год., со точката 19 од оваа програма се залагала за „организирање огранок на образованието врз модерни, национални и практични основи на начин од нашите училишта да излезат вредни граѓани, патриоти и добри работници“,⁵ иако го дозволила одржувањето на Образовниот конгрес на Општиот сојуз на наставниците на Албанија, не го подржала колку што требало остварувањето на неговата програма, за што сведочат острите критики против Министерството за образование во постојниот и во периодичниот печат од тоа време. Една важна улога во овој правец одиграло, како што и порано истакнавме друштвото „Обединување“, коешто преку своите ограноци што ги имало активирани речиси во сите места на земјата, како и во некои светски центри каде што живееле и студирале Албанци, имало видно влијание врз наставниците, студентите и учениците.

⁴ Спореди со: Xhevat Repishti. *Qeveria Demokratike e Nolit dhe politika e saj arsimore. në: Çështje të lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*, Akademia e Shkencave e RPSSH, Instituti i Historisë, Tiranë, 1977, стр. 159.

⁵ AQSH i RPSH Fondi i Ministrisë së Punëve të Brendshme. Dosja nr. 179. Original. *Studime Historike*, 4/1973, Tiranë, стр. 118, од кадешто и цитираме.

Интегративната социокултурна активност на Албанците, врз основа на демократското и револуционерно движење, не може во целост да се види само во рамките на единиците и формите што веќе ги истакнавме дотука. Минатото на Албанците, ограничено како еден споменик, како големина, без сомнение дека работело и со нивната непријатна сегашност за поголеми идеи. Особено книжевноста на Преродбата, селектирана и ограничена, се ставала во функција на демократското и револуционерно движење на Албанците во дваесеттите години. Потоа, писателите и уметниците од то време како Мједа, Грамено, Луиг, Чајупи, Асдрени, Фишта, Ноли, Коница, Р. Силиќи и др., иако со своите ставови некои биле за, некои – *ипротив*, а некои *воздржани*, со своето публицистичко и книжевно дело во добар дел извршуваат селектирање и акцептирање во функција на демократското и револуционерно движење за „човечки права“ и за „национална независност“ на Албанците. Интегративната социокултурна дејност на Албанците врз основа на демократското и револуционерно движење на потполен начин може да се види како последица на културните контакти и на културното меѓудејствување, како последица на овие контакти, по Првата светска војна на Балканот. Нивното дејствување може да се види и во движењето за демократија и за национална сувереност на Албанците, коешто поради дејствувањето на културната заедница и на другите општествени и историски фактори се трансформирало во едно многу специфично движење за времето, чијшто резултат, колку и да е парцијален за критика – Јунската демократска револуција од 1924 год., со Владата на Ноли претставува еден факт што не може да не биде забележан во историјата на демократските и револуционерни движења не само на Албанците.

Дел ипротив

**В. КУЛТУРНИТЕ ДИФЕРЕНЦИЈАЦИИ
НА АЛБАНЦИТЕ
(Обид за нивна класификација)**

I. Хоризонтално соцокултурно интегрирање на албанците

Иако постоеле, дури биле и манифестативни, во текот на движењето за слобода и за национална независност, вертикалните диференцијации (врз регионална основа) и хоризонталните диференцијации (врз конфесионална основа, класни, поделба на кастите и поделба на погледите) се нагласуила во албанската култура и општество, посебно по згаснувањето на Јунската демократска револуција и по грабнувањето на власта од страна на Ахмет Зогу. Еден национален замав излезен од „долу“ за трансформација и за интегрирање на нацијата на пошироко ниво доаѓа од деспотизмот на монархот; нацијата се грабнува од горе, ја зема државата за да ја направи една форма без содржина, едно средство во своја служба. Нацијата, како што би рекол Фанон, не постои веќе. Таа или илегално постои, или се вратила назад во историјата. Нејзиниот замав не се гледа. Се гледа, но како? Се раѓаат пак клановите и бајраците и сè повеќе се поттикнуваат ривалствата. Народот е уморен, преморен, излажан, навреден. Еве ги последиците на колонијалното владеење! – би рекол Фанон. Еве ја слабоста, речиси родена, како резултат не само на човековото оштетување од страна на колонијалното владеење туку и на катастрофалните реакции на националната буржоазија, плитка, уплашена, со длабоко космополитска ориентација! – би

покажал со прст истиот Фанон. Националната буржоазија, наместо „себеси да си постави една главна задача да ја предаде мисијата за која била дестинирана, да се постави на образование на народот, а тоа значи да му го стави на располагање целиот интелектуален и технички капитал на народот што го присвоила во текот на својот престој на странските универзитети“, за жало, „се оддалечила од ова херојско патешествие, и позитивно плодно и праведно „за да оди без никакво разочарување кон страшниот антинационален пат на една класична буржоазија, на една буржоазна буржоазија, цинична и плитка“. ¹ Цинична и будалеста, бидејќи е на почетокот на почетоците, националната албанска (микро) буржоазија се идентификува со крајот од краиштата на другите буржоазии; таа го зема предвид само нивниот *декадентен аспект*; нејзе не ја интересира есенцијалната трансформација на народот, меѓутоа со оваа трансформација мисли дека го зачувува достоинството на земјата и дека ја потврдува својата сигурност; таа, значи, со паролата за *национално обединување* уште повеќе ги продлабочила конфесионалните поделби, регионалните поделби, класните поделби, поделба на кастите и сл. за да ја подели нацијата на четриесет мислења, коишто, за неколку години, постигнале да го одржат живо движењето на нацијата за интеграција на нацијата и за нејзина трансформација врз едно пошироко и повисоко ниво на развој; сега биле веќе поделени и неспособни за реализација на своите аспирации; поделени биле за да преминат во илеганост, и во состојба биле да го признаат и својот неуспех. Една ваква сосотјба создадена по грабнувањето на власта од страна на Ахмет Зогу, процесот на социокултурното интегрирање на Албанците го свртува за сто и осумдесет степени: додека порано овој процес се развивал од „долу спрема горе“, на народното рамниште врз

¹ Franc Fanoni, *Të mallkuarët e botës*, Rilindja – Prishtinë, 1984, стр. 137.

основа на една реципрочна комплементарност, сега овој процес почнал „од горе спрема долу“, носејќи го принципот на реципрочност од основата на еднаквост (врз чија основа главно биле создадени општествените и културните односи на Албанците), за тоа да го стават врз основа на експлоатацијата, на зависноста на потиснувањето „од горе спрема долу“, кој станува принцип – основа врз која се развиле процесите на социокултурно интегрирање на народот. Оттука, индивидуата (и групата) е зависна, значи и обврзана, да учествува, да ја докаже својата „љубов“ и „верност“ кон државата-нација, во рацете на монархот и на неговата елита. Во рамките на еден ваков однос (однос на патронажа), јавното мнение, партиципацијата на граѓаните, иницијативите од долу за промена на состојбата остануваат бесмислени синтагми. Меѓутоа, постои еден парадокс: над триста списанија и весници излегувале во текот на овој период за еден народ што имал околу 90% неписмени. Оваа толку импозантна бројка може да излаже и да се каже дека јавното мнение било развиено со многу културни движења и ориентации, со широки социокултурни интегративни процеси, меѓутоа ако прашањето се гледа од блиску, тогаш излегува дека импозантната бројка на овие списанија и весници е токму израз на недостигот од културни и општествени движења и ориентации, кои тој систем есенцијално би го ризикувале или би претставувале притисок за негова промена.

Барањата што се поставуваат во редовниот и во периодичниот албански печат во периодот помеѓу двете светски војни за *национално обединување*, ако општо се гледаат, оставаат впечаток на барања за едно социокултурно интегрирање врз основа на погледите, на способностите, на идејните ориентации и општо – на општествено-културните ориентации, со еден збор – за едно хоризонтално социокултурно интегрирање, како што точно би се нарекувало. Дека не биле така како што из-

гледале ќе покажеме зборувајќи за хоризонталните општествено-културни диференцијации (конфесионални, класни, на кастите, идејни...) така како што тие се оркестрирале врз темата *национално обединување* во редовниот и периодичниот печат од тоа време. Тука треба да истакнеме дека е невозможно да се повлечат јасни линии помеѓу културните вертикални диференцијации затоа што секогаш во неколку точки тие се комбинирале и се преплетувале помеѓу себе: врз партикуларизирачките конфесионални фактори, класни, на кастите и др. дејствувале регионалните фактори и обратно. Последницата на едно дејствување на хоризонталните и на вертикалните фактори треба да се види во нашиот случај во идејата за создавање на кантонална Албанија. Една таква идеја била произлезена уште од Исмаил Кемали, но истата веднаш се затишила, затоа што било увидено дека повеќе може да ги заостри провинциските и конфесионалните поделби помеѓу Албанците. Оваа идеја произлегува и се елаборира поконкретно од Фишта:² се бара поделба на *католичкиот Север од муслиманскиот Центар и од православниот Југ* – можеби за да не излезат Албанци „од карактер и од машкост“, како што самиот тој знаел да си каже.

Запомнувајќи го ова што го кажавме, значи фактот дека хоризонталните диференцијации секогаш на реципрочен начин се обусловуваат од локалните диференцијации, подолу ќе зборуваме за хоризонталните диференцијации, обидувајќи се да ги класификуваме со целиот ризик на симплификација на прашањето. Прво ќе зборуваме за диференцијациите врз конфесионална основа.

² Спореди со: Viron Koka. *Ideologjia reaksionare e klerit në vitet 30 të shekullit XX*. Studime Historike. Tiranë. стр. 66.

II. Конфесионалните диференцијации

Трите конфесии (религии) на Албанците, така како што се гледа од изјавите на нивните мисионери во постојаниот и во периодичниот печат од тоа време, не претставуваат пречка за развитокот на нацијата, туку во спротивност тие се една основа за нејзината конституција и трансформација. И покрај ова, нивните барања за едно *албанско ојшћество* со едно *солидно единство* се различни и спротивставени едни на други.

II.1. Католичката како сѐменик

Католичкиот свештеник со своите четири списанија (*Свездајта на светлото*, *Камбаната на неделата*, *Гласот на св. Нго*) со неколку свои весници, со четиринаесет културни институции (културно-уметнички друштва, театри, спортски друштва, библиотеки, печатници и др.), речиси низ цела Албанија имал една добра материјална основа (сите училишта на католичкиот свештеник и другите културни и уметнички институции биле субвенционирани од италијанскиот капитал),¹ институционални услови и кадри за развивање широка верска и кул-

¹ Податоците ги зедовме од: Iljaz Golaj. *Shkollat katolike – mjet i rëndësishëm i depërtimit fashist në Shqipëri (vitet 30 të shekullit XX)*, Studime Historike. 1/1971. Tiranë. стр. 55-112.

турна активност, односно за влијание во многу „сектори“ на животот помеѓу двете светски војни.

Создавањето на едно албанско „друштвено општество“, католичкиот свештеник го гледал во елиминирањето на „културната лава“ којашто „не ставила во претсвршен чин“, и којашто создавала една голема „конфузија“ на полето на идеите и на вредностите, што било главен причинител на „конфузиите“ и на општествените „недоразбирања, во чишто рамки „различните афинитети на нацијата“ биле блокирани, како и карактеристиките и „позитивните карактеристики“ на расата: „општествената радост се наоѓа кај нас, се наоѓа во рамките на нашите обичаи како една убава света ситуација во рамките на почвата“ – велел Ѓерѓ Фишта.² Создавањето на една „идеална Албанија“, „но со реални вредности“ (?), со една „некосмоплитска култура“, но којашто се потпира „во душата и во албанските карактеристики“,³ било можно, според католичкиот свештеник, само потпирајќи се врз „нашите татковци“, затоа што во рамките на ова потпирање Албанецот успеал да ја зачува „својата рамнотежа и изглед“; успеал „со малку нешта“ „да живее слободен и среќен“, а не како денес, кога се негираат „сите општествени акции“, кога „институциите и моралните и општествените спознавања не само што се ослабнати од страна на здодевните карактери туку се и без никаков остварен резултат“.⁴

Залагањето на католичкиот свештеник за едно „општество со албански карактеристики“, со посебни карактеристики во споредба со другите нации, за едно

² *Hylli i Dritës*. Културно-книжевно привремено списание. Основано во 1913 год. од страна на отец Ѓерѓ Фишта. Скадар, 2/1932, стр. 3-4. Во понатамошниот текст (ХД).

³ Спореди со: HD, 6/1934, стр. 267-271.

⁴ *Leka* – месечно привремено културно списание; одговорен уредник – д-р Зеф П. Сарачи; Главен уредник: отец Зеф Валентини; Скадар, 5/1934, стр. 146 (во понатамошниот текст: Лека).

„национално обединување“ што би ги елиминирало „поделбите“ и во кое би се зближиле „мислењата, намерите, срцата и интересите“, но „без остранивање од училишните книги на зборот Господ“,⁵ не може а priori да се карактеризира како „национално предавство“. Обидот да се елаборираат максимите: *најтура процедиј за сѐајтус или уривањето на народиите оди паралелно со уривањето на нивниите обичаи*, во албанската реалност на времето од страна на католичкиот свештеник не може да се осудува „без никакво сомнение“ (!) како замислена дејност „во штета на татковината“ и во „служба на империјалистичките сили“, така како што може да се види од целата книжевна и уметничка дејност, општо, културна дејност на католичкиот свештеник како една „измамлива национална репутација, за „со перфидност да се покријат антипатриотските дејства направени зад сцената“; со еден збор, целото интересирање за националната култура на католичкиот свештеник не може да се објасни како обид „за негово класифицирање“ и за „да се покријат со него“ „антинационалните дејности“.⁶ Во таа дејност треба да се видат и убедувањата, ерудицијата и талентот.

Нема да биде никакво откритие ако постигнеме да ги воочиме недоследностите во списите на католичкото свештенство во поглед на различни прашања од албанското општество и култура, како и да ги воочиме оние што се дискутабилни и вредни за критика од повеќе аспекти. Навистина ќе биде „откритие“ ако на овие списи им пријдеме со некаквиси „минимарксизми“, како што би рекол Сартр, за да изведеме максидогматски заклучоци, како што од еден збор се изведува друг. Таква би била, на пример, критиката зошто католичкото свештенство од 20-тите и 30-тите години од нашиот век немало атеис-

⁵ HD, 2-3/1937, стр. 67.

⁶ Спореди со: Viron Koka, p.c., стр. 65 и понатаму.

тички гледишта и зошто тоа не било за исчезнувањето на приватната сопственост и за колективизирањето на земјата; зошто тоа не го острело „револуционерното сечило“ против постоењето на класите, зошто било за држава што „требала да ја изразува заедничката волја на луѓето“, а нејзините закони требало да бидат нивниот „заеднички разум“ итн.

Приватната сопственост за католичкото свештенство била „природна власт“ на човекот врз нештата и како таква имала две главни функции: а) индивидуална функција како извор на добрата за тоа што го поседува поединецот и како поставување на власта на поединецот врз нештата; и б) општествена функција – како *придобивка и служење* на општеството. Овие две функции, според католичкото свештенство, требало да бидат во рамнотежа, затоа што предимензионирањето на првата предизвикува *егоизам*, а пак предимензионирањето на втората предизвикува *колективизам*. Католичкото свештенство било против натрупувањето на богатството, од една страна, и продлабочувањето на сиромаштијата, од друга страна, но секогаш зачувувајќи ја сопственоста, затоа што човекот без правото на „трајна“ и „неприкосновена“ сопственост не ќе можел да биде *слободен*, туку ќе бил *роб*.⁷ Католичкото свештенство го сметало супримирањето на приватната сопственост како „изедначување на сите во немаштијата“⁸ и барало на селаните и планинците да им се даде земјата на чифлигарите за да се ублажи нивната немаштија и беда.

Државата, според католичкото свештенство, требало да биде „израз на заедничката волја“ на сите државјани. Државата требало да се потпира врз закони „што извираат од заедничкиот разум“.⁹ Таквата држава

⁷ Спореди со: ХД, декември 1936 год., стр. 594-595.

⁸ Спореди со: ХД, јануари 1937 год., стр. 13-14.

⁹ ХД, 4/1933, стр. 153-160.

требало да биде „најголемиот добротвор“, а љубовта и почитта кон неа требало да бидат „најздравиот критериум“ на „патриотизмот и јавниот морал“. Албанската држава ги имала обезбедено „добитокот и животот“, но со неа „владеееле корупцијата, анадолските методи, неукоста, а *suprema lex* на политиката биле реалната корист и личниот интерес“.¹⁰ Критиките кон албанската држава одат до тој степен што се барало „исправување на фаталната грешка“ на нејзиното идентификување со нацијата и се критикувало монополизирањето на сите „сфери на владеење“ во „националното општество“ од страна на државата, со оглед на тоа дека постоела опасност од „проголтување на себеси“ и од немање „индивидуални слободи“.¹¹

На атеистичките погледи во Албанија во 20-тите и 30-тите години католичкото свештенство гледало како на производ на болшеvizмот, кој за него бил „отелотворување на најрафинираниот атеизам на Оксидентот и на дивјаштвото на Ориентот“.¹² Степенот на образованост и на свест, според католичкото свештенство, придонесувале болшеvizмот да продира во Албанија како „спорадичен феномен“: „лаицизмот“ е најдобриот мев за одржување и распространување на огинот на болшевичкиот ков“.¹³ Меѓутоа, „комунистичкиот систем“, според ова свештенство, „управуван од божеството еднаквост“, „нема ниту едно сигурно начело и докажан постулат“; тој претставува „ставање на сите во ист капа“, или, уште поостро, „лечење на раната со сечење на главата“.¹⁴

Вакви дискусии се воделе во редовниот и периодичниот печат што биле управувани од страна на ка-

¹⁰ ХД, 12/1932, 594-602; Вирон Кока, п.д., стр. 57-58.

¹¹ Спореди со: ХД, 12/1935, стр. 574.

¹² *Kumbona e së Diellës*, јануари 1939 год., Скадар, стр. 10.

¹³ ХД, 7-8/1933, стр. 7-8.

¹⁴ Спореди: *Лека*, 3/1936, стр. 98-100; HD јануари 1937 год., стр. 13-14; *Лека*, 3/1934, стр. 77-78.

толичкото свештенство со цел да „се расветлат“ различни прашања од областа на албанската култура, општество и држава. Вакви дискусии се воделе и во редовниот и периодичниот печат што не биле управувани од ова свештенство. Недоследности, противречности, констатации што меѓусебно се исклучуваат, поедноставувања, погрешни толкувања, злоставувања, можеме да најдеме колку сакаме и во тие органи што се обидуваат во Албанија „да афирмираат“ и „да остваруваат“ „нови идеи“, но албанската критика не ги нарекла сите нив како „вулгаризирања“. Сакаме да кажеме дека „заткулисните дејствувања“ на неколкумина католички свештеници не треба да ни попречуваат како завеса што не дозволува да се види културното творештво, поточно културното функционирање на институциите со кои тие управувале, како и на самото нивно книжевно уметничко, публицистичко и општо земено културно дело. Ставањето во индекс на ова дело е доказ на *кайрициозноста* на албанската култура. Да се надеваме дека набргу ќе помине оваа *кайрициозност* и дека ќе излезе од *илеѓалноста* еден дел од албанската култура, создаден меѓу двете светски војни, којшто останувајќи вака, во *илеѓалноста*, се цени повеќе отколку што заслужува.

Ако дејствувањата на некои емисари на католичкото свештенство „зад затворени врати“ и преку крајно резервираната положба сведочат за нивното „национално предавство“ и „човечки слабости“, тогаш тие треба да се издвојат од книжевното или уметничкото дело доколку тоа има вредност. Во историјата на културата не еднаш се случило „зли луѓе“ да создадат „јаки“ културни „дела“ и не еднаш се случило нивната „човечка слабост“ да се оддели од „книжевната и уметничката величественост“ на делото што го создале тие. Навистина е каприц поради човечките слабости и поради идејните и идеолошките (дез)ориентации на авторот да се отфрла и да се игнорира неговото културно дело. Во оваа прилика

се потсетуваме на сатиричната и лирска поезија на Фишта, на неговата монументална епика, којашто и покрај забелешките што можат да ѝ се направат од различни аспекти (особено од идејниот аспект), не требала да биде во *илеѓалноста*. Познати се писатели и уметници од други народи што биле чиновници, војници, офицери – побеснети поддржувачи на најреакционерни идеологии, кои *конкретно* учествувале во ликвидација на луѓе, кои зацртале *цроекции* за истребување и уништување народи, но нивните книжевни и уметнички дела не биле отфрлени и игнорирани: ним им е доделено „местото“ што го заслужуваат (па дури и тоа што не го заслужуваат!); тие се „рехабилитирале“ поради нивното уметничко дело.

Ние не бараме да се сокријат и да се покријат „заткулисните“ дела на некои емисари на свештенството и на било кој друг, така како што не бараме нивните „заткулиси“ да бидат доволни за да не се погледне нивното „сценско“ дело. Ние не велíme да не се вади на виделина реакцијата, да речеме на Фишта против *мешаниите училишта* во Албанија, што се цитира како еден од главните аргументи на „антинационалната дејност“ на авторот на „*Lahuta e Malësisë*“. Ние, напротив, инсистираме да се истакне тоа што е најшокантно во неговите забелешки:

а) „Поради хетерогеноста и неусогласеноста на моралните, општествените и догматските начела на муслиманите со оние на христијаните, а со тоа и на нивниот дијаметрално спротивен менталитет“;

б) „Поради тоа што муслиманите не се ниту народ, ниту нација, туку едноставна верска секта“;

в) „Поради тоа што муслиманите живеат посебно и одвоено од христијаните и немаат ништо заедничко меѓу себе, невозможно е во Албанија да се основа едно единствено мешано училиште“; како и

г) „Соодветниот закон за образование природно треба да се базира врз христијанскиот менталитет што во Албанија е показател на западно-христијанската цивилизација и култура; законот – таков каков што е, би бил еднаков на оживувањето на азијатската беда во Албанија со оглед на тоа дека муслиманите сочинваат речиси две третини од населението, би бил потчинување на тешко ропство не одразувајќи ги нивните духовни аспирации и нивниот менталитет“.¹⁵

Несомнено е дека тоа што се вели во *забележиците* на Фишта преку изразите како што е на пр. *азијатска беда* не ја прави убедителна и искрена неговата изјава дека „католичкото свештенство, вдahновено од учењата на Светото писмо, не познава класи или касти, туку сите луѓе, па дури и непријателите, ги опфаќа во една универзална љубов“.¹⁶ Не постои ниту најмал повод овие „недоследности“ да се прикриваат и да не се изнесуваат на површина. Исто така, да се извадат на површина и барањата на Фишта за поделба на Албанија во кантони (*Католичкиот север, Муслиманскиот центар, Православниот југ*), потоа „апологијата“ во списанието што го водеше тој за „војниците на Рим“:

„Војниците на Рим веќе се пречекани со други очи. Во нивните раце не го воочуваме знамето на ропството, во нивните мисли не се воочува желбата за потсмевање, во нивните срца не се забележува дека има заземено место омразата на непријателот. Тие се синови на еден голем народ. Народ, кој порано или подоцна осветлил еден свет, не може да зацрни една мала нација, една немоќна нација. Тие што во нашата земја доаѓаат со пламенот на љубов--та, со светлото

¹⁵ AQSH на RPSH, Фонд Ѓерѓ Фишта, Досие бр. 9, Документ бр. 844, забелешки на Ѓерѓ Фишта... Цитирано според: Вирон Кока, ц.д., стр. 59-60.

¹⁶ ХД, 9/1938, стр. 498.

на културата и на правдата си задале себеси една висока мисија: да обноват земја која има потреба од помош, да му подадат рака на еден благороден народ...“.¹⁷

тоа не претставува само *исполнување на задачите* на еден орган на печатот кон новите владетели; овде има и вдahновение, елан и ентузијазам; меѓутоа, има и иронија, а сите тие не треба да му се провлечат на критичкото вреднување. Меѓутоа, Природата на ова дело не ни дозволува сега да го сториме тоа. За волја на вистината, ние не сме подготвени за една ваква работа, со оглед на тоа дека не располагаме во потполност со изворите и фактите што ги расветлуваат во целост „заткулисните“ творештва на некои емисари на католичкото свештенство. Од документите или изворите што фрагментарно или целосно ги наведуваат другите, си дозволуваме да кажеме дека некои емисари на католичкото свештенство свесно или несвесно се залагале Албанија да ја претворат во колонија на Италија:

„Погрешно е Албанија да се замислува апсолутно независна. Државите што се поголеми од Албанија, поради потребните околности, се принудени да зависат во одредена мера од други држави: испреплетеноста на пактовите, на сојузничствата и договорите, поврзувањето на интересите, економските потреби, потребите на внатрешното организирање, во својата сложеност, сочинуваат зависност на една држава од друга. Затоа, без да се верува или без да се стравува дека Албанија може да ја изгуби суверената независност, таа има потреба од сојузничество за да се одбрани, за да добие помош итн. Од моја перспектива не преостанува ништо друго освен да ги свртиме очите кон другиот брег на Јадранот и да му пружиме рака на италијанскиот народ. За да стигнеме до големиот и

¹⁷ ХД, 3-4/1939, стр. 148.

благороден италијански народ, потребни ни се мостови: сакам да кажам дека ни требаат способни луѓе за да нè зближат и да нè поврзат преку пријателски договори со нив... (а) не едно иронично и лажливо пријателство како на 'комедијантите' што денес управуваат со Албанија".¹⁸

Главно тоа се последиците на колонијалното владеење, на „независноста што ја води во бездна“ „плитката и цинична“ национална буржоазија, која „ќе поттикне (кај неа – Г. Б.) катастрофални реакции и ќе ја принуди, така исплашена, да побара помош од некогашната метропола“ – вака Франц Фанони би го коментирал тоа што беше кажано погоре.¹⁹ Овие „способни личности“, овие исплашени интелектуалци, овие плитки буржуи ќе го бараат новиот освојувач затоа што не можат без него; ќе бараат таков освојувач кај кого не се распознава „желбата за презирање“, но кој доаѓа „за да му подаде рака на еден благороден народ“. Такви беа „војниците на Рим“, сосема различни од оние на Отоманската Империја. Војниците на Рим не доаѓаат за „да оцрнат“ еден народ, „еден мал, немоќен народ“ (sic!), како што сторија војниците на Империјата. Војниците на Рим се и оксиденталисти; тие не се ни ориенталисти ни Византијци – еве уште една „причина“ повеќе за да се потпреме врз нив. За да се потпреме врз нив, особено сега кога „чумата на времето“ (болшевизмот) претставува голема опасност, особено за нас – свештениците, а штом е за нас, тогаш е и за Албанците, затоа што ние сме „показатели на културата и цивилизацијата“, ние сме нивните „татковци“. „Комедијантите“ што денес владеат со Албанија не се способни за никакво искрено пријателство;

¹⁸ Писмо на свештеникот Франо Карма, испратено од Париз во јули 1933 год. до архиепископите и бискупите на Албанија, AQSH на RPSH, Фонд на Архиепископија на Скадар. Цитирано според Вирон Кока, п.ц., стр. 65.

¹⁹ Франц Фанони, ц.д., стр. 136.

тие се „лажливци“ и „азијатски итреци“, коишто ни ги затвораат училиштата и институциите, коишто не ни дозволуваат да ја извршуваме нашата верска, патриотска и културна мисија. Спасот е кај војниците на Рим, кои нè поддржуваат, па дури и материјално го стимулираат нашето дејствување.

Со ова не сакавме да ги пронајдеме (рационалните и ирационалните) причини на профашистичкото дејствување на католичкото свештенство, туку сакавме да кажеме дека ова дејствување е многу посложено од тоа како што е прикажано досега од страна на албанската историографија и критика. Секако дека „моментите“ што ги споменаваме погоре треба да се земат предвид за да се добие целосен одговор на прашањето зошто дел од албанската култура се стави во служба на фашистичката идеологија. Што се однесува до католичкото свештенство, пред сè треба да биде јасно следново: не може да се бара од католичкото *свештенство* да не биде свештенство и да не биде *католичко*. Едно такво барање не може да му се постави на муслиманското свештенство, а ниту пак на православното. Освен ова, треба да се каже отворено дека „антисвештенството“ на Зогу беше конјуктурално дело, но директно го погодуваше најмногу католичкото свештенство и неговите институции: Одлуката од 11 април 1933 год., усвоена од страна на албанскиот парламент, имаше како последица затворање на околу 70 училишта, претежно управувани од страна на католичкото свештенство, кои создадоа голем вакуум на полето на образованието, со оглед на тоа дека многу малку беа заменети од страна на новите „државни“ училишта. Состојбата беше особено влошена во оние предели на Северна Албанија што беа населени со Албанци од католичка вероисповед, така што со затворањето на училиштата на свештенството не остана друга институција каде што можеле да се образоваат жителите на овие предели. Да се спомене и следниот

факт: „од четирите виши женски училишта што постоеле, се отворало само едно. Женскиот институт „Мајка-кралица“.²⁰

Затворањето на свештеничките училишта и нивното незаменување со нови училишта несомнено многу го ограничувало албанското образование во 30-тите години. Затворањето на свештеничките училишта не можело да не го вознемири католичкото свештенство, дури и до таа мера што тоа јавно изјавило: не е верата таа што ги поделува Албанците туку „импаратетот на различните верски елементи во националниот живот, во моралот, интересите, обичаите и што сè не“, за да се отиде дотаму и да се употребат синтагмите како католичка Албанија, муслиманска Албанија и православна Албанија, природно, со желба редоследот да остане ист.²¹

Конјуктуралните дејства на Зогу за да ја придобие напредната албанска јавност (нему многу налутена) со своето „антисвештенство“ и за да изврши притисок врз Италија да одобри помош и нови заеми за Албанија, која се наоѓаше во длабока криза, не дадоа резултати: напротив, се зголемија активностите за Албанија да стане колонија на фашистичка Италија. За овие активности свој придонес дадоа и неколку емисари на католичкото свештенство, но да се вратиме уште еднаш на она што веќе порано го рековме: антинационалното дејствување на ова свештенство не го „јустифицира“ игнорирањето на неговото културно дејствување, а уште помалку оспорувањето на ова дејствување, коешто, несомнено, остави свои траги и изврши влијание врз албанската култура. Списанијата како *Hylli i Dritës* и *Leka*, нивните посебни изданија, не беа само „верска мувла“ туку и изданија каде што се обработуваа прашања и се поставуваа проблеми релевантни за албанската култура и општество. Кни-

жевното и уметничкото дело на Фишта не е само „скрнавене на нашиот фолклор“, ниту пак само „разуздан антинационален шовинизам“, туку и дело што видно влијаеше врз албанската култура, што побуди голем интерес за него и што познатите пера во светот на уметноста, науката и воопшто на културата ги натера да пишуваат афирмативно за него.

По претставувањето, во општи црти, на гледиштата на католичкото свештенство во однос на различни прашања од областа на албанската култура и општество, патем навлегувајќи во овие погледи и во написите на другите за нив, си дозволуваме на крајот да кажеме дека католичкото свештенство беше за една култура, вратена назад во историјата, каде што минатото требаше да биде основен критериум за сегашноста. Во минатото, односно во склоп на неговите закони, постоеше „општествена благосостојба“ на Албанците. Не станува збор за какво било минато, туку за едно монументално минато, кое, како што рекол Фишта, стои „како убава статуа на божица“, но „се наоѓа под земјата на една стомна“. Оваа земјена стомна, оваа „лава на културата што е поставена пред нас“ треба да се отстрани за да остане чист монументалниот тип на албанската култура. Минатото како монумент, како убав божествен монумент, е и треба да остане како неоспорлив авторитет. Како таков, тој треба да завладеа над сегашноста за да им служи вака на одредените интереси на групите определени внатре во склопот на хетерогеното албанско општество меѓу двете светски војни. Бегањето во едно монументално минато од една многу „прозаична“ сегашност се претпочиташе да биде главна општествена и културна ориентација на Албанците за да се сочува нивната „рамнотежа“ и „физиономија“!

²⁰ Иљаз Гогал, ц.д., стр. 90.

²¹ Спореди со: Вирон Кока, в.ц., стр. 61 и понатаму.

II.2.

Исламската вера, иако „едноставна во својот доктринарен дел“, пишува *Përpyekja Shqiptare*. „но во рацете на еден збир на оци неуки до срцевината на коските, се искомплицира и се замати толку многу што сосема се струпони во бездната на запоставеноста и ја изгуби речиси сета морална сила за да ги осветлува умот и душата на човекот во острата војна на првичните стварности што се нарекуваат Живот и Битие“. И – продолжува *Përpyekja*: „Исламската култура во Албанија секогаш ќе остане на сиромашниот степен, така како што се прикажува денес на педантните страници преполни со замрсеност и стравотност на списанието *Zani i Naltë*“... за да заклучи: „Муслиманската заедница ќе стореше паметно дело во корист на сопствениот престиж доколку го одложеше издавањето на ова списание без вредност и без содржина до мигот на доаѓањето на новите елементи“.²² По објавувањето на овој напис на директорот на списанието *Përpyekja Shqiptare*, Бранко Мерџани, му пристигна допис што ги содржеше само овие зборови: „Ја имаме честа да Ве известиме дека Министерскиот совет, со својата одлука бр. 711 на датумот 30.6.1938 год., одлучи во наредните четири месеци да го забрани издавањето на списанието '*Përpyekja Shqiptare*', со кое раководите Вие господине, поради тоа што (...) во една статија од последниот број се користеле дискредитивни зборови и се навлегло во верски прашања“.²³ Цитираме толку долго не само за да ја доловиме „атмосферата“ на слободата на печатот во Албанија од 30-тите години туку и за да покажеме дека муслиманското свештенство, иако се ценело како „игнорантно до срцевината на коските“, не било без

²² *Përpyekja Shqiptare*, 17/1938, Тирана, стр. 296.

²³ Спореди: Чин на забранување, во *Përpyekja Shqiptare*, 18-24/1938, стр. 309.

влијание кај органите на албанската држава. Ова свештенство немало институции и кадри за да развие некоја културна дејност значајна за забележување, како, на пример католичкото свештенство. Во цела Албанија во 30-тите години постоело само едно списание на муслиманското свештенство (*Zani i Naltë*) и тоа, според *Përpyekja Shqiptare*, било „без вредност и без содржина“.

За разлика од органите на католичкото свештенство, кои, поради различни причини имаа помалку или повеќе критичен став кон албанската држава и нејзините институции, *Zani i Naltë* имаше банално-пропаганден став: „Тоа што исламската вера ја прикажува како поцелосна од останатите е тоа што таа ги обединува нејзините следбеници и ги принудува да бидат верни кон владата под која живеат, тие треба да бидат мирољубиви, уверени во законот и потчинети на законот“.²⁴ Или: (режимот на Зогу) „го имаше решено добро прашањето на народното единство“ и „имаше обезбедено (...) потполна слобода на граѓаните така како што проповедаше исламската вера“.²⁵ па затоа „вие, албански муслимани, па дури ако другите бараат комунизам, борете се од сè срце и уште поостро, затоа што, во спротивно, ќе станете предавници на вашата сакана татковина и нација“.²⁶ а исто така внимавајте: „никогаш не учествувај(те)“ во демонстрации и манифестации што ги водат „неучтивите другари“, затоа што „таквото дело станува повод народот да те озборува како да си лесноумен“.²⁷ Сите што се занимавале со различни форми на демократска и револуционерна активност, сите што ги критикуваа написите на *Zani i Naltë* еднаш беа „некомпетентни“, потоа „интриганти“, и на крајот „странски агенти“.²⁸

²⁴ *Zani i Naltë*, 2/1936, Тирана, стр. 371 (Во понатамошниот текст: ЗН).

²⁵ ЗН, 8/1928, стр. 601.

²⁶ ЗН, октомври-ноември 1936 год., стр. 331.

²⁷ ЗН, април 1938 год., стр. 111.

²⁸ ЗН, мај 1936 год., стр. 142-149.

Отприлика со вакви „компетенции“ зборуваше *Zani i Naltë* околу различни општествени и културни прашања: за социјализмот и комунизмот, за положбата на жените и за демократијата... за да стигне дотаму да поставува „знак на еднаквост меѓу исламот, фашизмот и национал-социјализмот“.²⁹ Покрај ова, неколку институции на муслиманското свештенство (медреси) не останаа без да извршат влијание врз албанската култура. Овде треба да кажам дека некои медреси имаа значајна функција во давањето отпор особено кон асимилирачкиот притисок на Кралството на Србите, Хрватите и Словенците и токму во некои од овие медреси кружеа идеите за општествено и национално ослободување, кои успеаа да раздвижат некои од учениците и наставниците од овие институции за остварување на овие идеи.

III.3.

Ни православното свештенство не молчеше, иако не беше манифестирано во дискусиите околу различните општествени и културни прашања што се поставуваа во албанскиот редовен и периодичен печат во 30-тите години. Не беше ангажирано со оглед на тоа дека немаше свои органи за оваа намена, но не молчеше со оглед на тоа дека ја водеше својата „дискусија“ преку образовната дејност, особено во јурисдикцијата на префектурата на Гирокастра. Како што истакнува Иљаз Гогај, „грчките емисари облечени и во рувото на православните свештеници, покрај верската дејност, вршеа и образовна дејност и беа оставени слободно да отвораат училишта за наводно да исчезне незнаењето, но всушност ја спроведуваа великогрчката идеологија во служба на шовин-

²⁹ Вирон Кока, ц.д., стр. 75.

истичките кругови на грчката буржоазија“.³⁰ Ваквата дејност беше особено поттикната со Законот од 11 април 1933 год., кој го спречуваше дејството на православното свештенство и премногу го ограничуваше школувањето на грчкото малцинство на мајчин јазик. Барањето на грчкото малцинство за отворање на училишта на мајчин јазик се искористи за да се постигнат целите на грчката реакција, така што ова прашање се постави пред Сојузот на нациите и се реши во Хашкиот суд во корист на Грција: „на 12 ноември 1935 год. се објави албанскиот закон, кој предвидуваше повторно отворање на приватните училишта за националните малцинства“,³¹ но поради тоа што Владата на Зогу не се залагаше за отворањето на училиштата, залагањето за оваа работа го презеде грчкото свештенство, кое, во соработка со Грчкиот конзулат во Саранда, слободно дејствуваше, според упатствата на Атина за да отвори училишта и за да одреди „соодветни наставници“, кои работеа „со педагошки методи, програми, книги и нагледни средства увезени од Грција“ и ситуацијата беше стигнала до таму што се користеа „и географски карти каде што некои области од Јужна Албанија се јавуваа како грчки области“.³² Со други зборови, православното свештенство имаше голема слобода на дејствување на југ. Ова го принуди Фишта да спроведе остри протести против процесот на претворање на свештените училишта во државни и да побара аудиенција кај Зогу за да му каже: „историјата остро ќе го осудеше тој што одобрил целосна образовна слобода за гркофонските училишта доколку (...) ги оставаше затворени училиштата на католиците, од чие деј-

³⁰ Иљаз Гогај, ц.д., стр. 97.

³¹ *Gazeta Zyrtare*, 58/1935, стр. 1-2; Цитирано според Иљаз Гогај, ц.д., стр. 98.

³² Иљаз Гогај, ц.д., стр. 98-99.

ствување и патриотизам во најголемиот дел зависеше независноста на нацијата“.³³

На крајот може да се каже дека трите вероисповеди на Албанците дејствуваа, секоја за себе, во албанската култура, но поради причините што ги наведовме во првиот дел на овој труд, конфесионалните разлики не успеаа да ја поделат културата во тој степен за таа да се одвива по различни правци. Процесите на културното заемодејствување, предизвикани од делувањето на конфесионалните фактори, не успеаа да ја разединат единицата и да ја ослабнат носечката сила на албанската култура. Овие процеси резултираа во културните променливости фаворизирани многу повеќе од дејствувањето на регионалните фактори, односно од дејствувањето на културната екологија.

³³ AQSH на RPSH. Фонд Герѓ Фишта. Досие бр. 9. док. 1017, датум 7.10.1935. год.: Цитат Иљаз Гогај, ц.д., стр. 99-100.

III. Културата како интроспекција

Сè попродлабочената општествена хетерогеност на Албанците меѓу двете светски војни ја дестабилизираше и нивната културна хомогеност: се јавуваа нови побарувања за различни типови култури, за други културни ориентации. Тешко е, да не речеме дека е невозможно, да се направи една јасна класификација на овие ориентации поради повеќе причини (особено поради тоа што немаше ниту јасни ориентации), но побарувањата што се поставуваа во редовниот и периодичниот албански печат од тоа време можат да се групираат според неколку културни типови. Како интроспективна култура или фаустовски тип на култура ќе ги наречеме барањата на „неоалбанците“ за „неоалбанизам“ или за „оксидентален албанизам“ што се објавуваа толку многу во другите списанија и изданија од 30-тите години. „Неоалбанизмот“ се должи главно на Бранко Мерџани и Ванѓел Кочо, кои не само што го создадоа овој збор, туку и се обидоа од него да создадат една концепт-основа на албанската култура и општество, кое во различни варијанти најмногу „се елаборираше“ во весникот на Ѓирокастра „*Demokratia*“, како и во списанијата „*Neoshqiptarizma*“, „*Illyria*“, „*Minerva*“, „*Përpjekja Shqiptare*“ итн. кои излегуваа во Тирана. Што бараа „неоалбанците“ со својот „неоалбанизам“?

За да одговориме на ова прашање, најнапред да погледнеме што мислеа самите „неоалбанци“ за својот обид

и за своето залагање во насока на „неоалбанизмот“. Едниот од нив ќе се изрази вака: „Нашиот обид во периодот на албанскиот живот низ кој минуваме сега е непотребна мака, затоа што недостига средина што би го разбрала и што би се поставила под негово знаме“.¹ Ова самообесхрабрување не е воопшто без кураж, затоа што „ова не значи дека човек не треба да се обидува да го подготви патот за еден друг период кој е на повисоко ниво и со пошироко значење“.² Уште повеќе поради тоа што „идејата не може да триумфира веднаш, туку треба прво да помине низ неколку фази додека пристигне во фазата во која ќе се разбере, ќе се цени за да се следи и да владее во мислите и душите на сите“.³ Во која ли фаза се наоѓаше „неоалбанската идеја“? Таа, според Ванѓо Нирвана (Ванѓел Коча – Г. Б.) се наоѓаше во првата фаза на проповедање, во „една донкихотовска фаза“, како што ја нарекуваше тој подоцна. Што се сакаше да се постигне преку оваа „идеја-обид“? Преку оваа „теоретска идеализација“ на „душите што не се разбираат“ се сакаше да се постигне „ослободување“ од „конвенционализмите и тесноградната мудрост“, да „се создаде“ Албанец токму како „Дон Кихот“, да, како Дон Кихот, но не „како смешна личност, како што општо се замислува“, туку како јунак што „прави напори за нешто убаво, против секоја конвенција, нискост, егоизам и вулгарност“; токму како ибесенијанскиот Peer Gynt, кој „се обидува да се пронајде и да се зароби себеси“, токму како „Фауст“, како „Ахасвер“, којшто „оди и оди(...) за да го открие и да го совлада светот што му недостига и за да ја исполни празнината што ја чувствува во себеси“.⁴

¹ Ванѓо Нирвана, *Përfaqja jonë, Illyria*, Тирана, 17 јуни 1934 год., стр. 2.

² Ибид.

³ Ибид.

⁴ Ибид.

Барањата за самоистражување, за самооткривање, за самоовладување, против секој „конвенционализам и теснограда мудрост“ се всушност главната цел на културата од фаустовски тип, којашто „неоалбанците“ сакаат да ја проектираат „врз албанската утрешнина“, каде што, откако ќе се стори „тоа што психологијата го нарекува интроспекција“, ќе може да се создаде една „нова историја“. историја „во широка и длабока смисла на зборот“. Како може да се создаде оваа нова, широка и длабока историја? Како можат да се создадат Албанци што се бараат, се откриваат и се совладуваат себеси? Овие прашања добиваат еден отсечен одговор: преку една „морална борба“, Која се одвива „вон политичкиот свет и вон материјалниот свет“ – вели Ванѓо Нирвана.⁵

Доколку не ни беше одвлечено вниманието на едно друго место дека „ние не ги користиме зборовите во нивното улично значење“⁶ и дека сите што немаат познавање од „методологијата на социолошките науки можат и воопшто да не не разберат“ и да станат „жртва на парадоксалното објаснување што нема никаква врска ниту пак блискост со текот на нашите идеи“, можеби ќе станем и ние „без никаква културна основа, без училиште и без воспитание“ и ќе ги напаѓавме „неоалбанците“ обвинувајќи (ги) како играчи со зборови“.⁷ Одвлеченото внимание не принудува да бидеме трпеливи и да го бараме „значењето“ на „моралната војна вон политичкиот свет и вон материјалниот свет“.

Патот не води кон мотото на *Përfaqja Shqiptare*: „политика нема – има само култура“, ставено уште во првиот број на списанието за да се објасни „надолго и нашироко, во неговиот втор број, разликата што ја прават основачите на *Përfaqja* меѓу поимите *политика* и

⁵ Ибид.

⁶ Спореди со: *Përfaqja Shqiptare*, 2/1936, Тирана, стр. 65.

⁷ Ибид.

култура. Пред да се одговори на прашањата што ги поставува Бранко Мерџани („Каква е разликата меѓу поимите политика и култура? Што е политиката? Што е културата? Што значи да се занимаваш со култура без да водиш политика?“), тој отвора една, како што ја нарекува тој, „мала филозофска парантеза“ со цел „малку да ни го подготви умот“ за „разбирливите одговори“ што се труди да ги даде! Во оваа „парантеза“ Бранко Мерџани го става од една страна Ниче, давајќи ни до знаење дека за германскиот филозоф „подвижната сила на животот е *Der Will zur Macht* = *Вољата на Властиа*“, што значи дека „за поединецот, како и за државата, цел на нивното битие е земањето под свое владеење и под свое влијание сè, секоја појава, секоја манифестација што е поврзана со човековиот живот“ и, од друга страна, како „спротивен“ од Ниче, го поставува францускиот филозоф Алфред Фује, кој „како подвижна сила на животот ја прифаќа *Вољата на Свеста* = *Volonte de conscience*“.⁸ Разликата меѓу политиката и културата, според Мерџани, започнува токму со прашањето: „Кој ли од овие двајца е во право – Филозофот на Властиа, или пак тој на Свеста?“. На ова прашање дава одговор самиот Бранко Мерџани, природно, „давајќи им право“ на двајцата филозофи, затоа што „Nietzsche и Fouillée не прават ништо друго освен што прикажуваат една *Општествена Сиварност* што ја чувствуваат“ и „го обопштуваат судењето – секој според својот *филозофски систем*“!⁹ Со ова завршува „малата филозофска парантеза“ на Бранко Мерџани, која имаше за цел „малку да ни го подготви умот“ и да ни даде до знаење како тие („неоалбанците“) не користат „улични зборови“, туку поими дури („*notion* – француски: *Begrif* –

⁸ Ибид, стр. 66-67.

⁹ Ибид, стр. 67.

германски)“, чиешто значење, велеа тие, албанскиот јазик не го познава.¹⁰

„Разбирливите“ одговори на Бранко Мерџани испаѓаат без значење, така како што не се гледа значењето на неговата „филозофска парантеза“. Ако преку оваа парантеза се сакало да се каже дека политиката е *Der Will zur Macht*, а пак културата е *Volonte de Conscience*, тогаш најпрвин би требало да се постават неколку прашања што се поврзани не само со „природата на преведувањето“ на поимите што беа споменати погоре. Дали *Der Will zur Macht* на Ниче („Вољата на Властиа“) е како цел „сè да земе под власт“ или пак „нешто“ повеќе од ова? Дали *Volonte de Conscience* на Фује е „малку поразлична“ од обидот (на поединецот и на општеството) да го земат во свои раце(?) секое живо битие и да го стават во рамките на нивната перцепција? И, на крајот, дали се сосема „спротивни“ и се исклучуваат една со друга *Der Will zur Macht* на Ниче и *Volonté de Conscience* на Фује?

Поставените прашања остануваат вон „малата филозофска парантеза“ на Бранко Мерџани, па затоа да погледнеме како тој понатаму „ја развива“ разликата меѓу културата и политиката. Откако ќе каже дека секое општество пројавува два вида „социјални волји“ („првата е *Културата*, втората е *Политиката*“), нашиот автор вака се изразува: „Културата ги опфаќа сите теоретски обиди и спиритуалистички или материјални впечатоци на едно општество“.¹¹ Оваа „дефиниција“ на културата, ако не може да се критикува поради „метафизичката“ поделба меѓу материјалната култура и духовната култура, затоа што „културата ги опфаќа(...) спиритуалистичките или материјалните впечатоци(?)“, тогаш може да се каже дека и не е толку јасна. „Работата на културата, во прин-

¹⁰ Ибид, стр. 65.

¹¹ Ибид, стр. 67.

цип. е една мисловна работа, којашто се движи претежно кон *откривањето на Вистината*“, за разлика од „работата“ на политиката, која „ги содржи и ги опфаќа сите практични напори што ги прави една општествена група во склопот на пресвртите на својата историја“. ¹² Со други зборови, политиката „се движи право кон Моќта и кон Власта“, а пак културата „се ограничува на трагањето по вистината и на ширењето на Вистината“. ¹³ И уште „појасно“: „Политиката значи *владеење*. И ништо друго“. А пак културата значи „откривање на Вистината“. ¹⁴ Следствено произлегува дека *Der Will zur Macht* е волја за Моќ = Власт = Политика = владеење и ништо друго! Дали може сега да се каже дека „неоалбанците со задоволство ги прочитаа буржоаските филозофи и социолози“, како што тврди Вирон Кока, ¹⁵ или пак можеби поточно е да се каже дека тие не успеаа да ги прочитаат овие филозофи и овие социолози?

Не треба да нè зачудува многу зошто во првите филозофски и социолошки чекори на албански јазик и од албански автор, произлегува дека Ниче е „филозоф на власта“, односно зошто неговиот поим на *волја за моќ* се редуцира и се тривијализира како волја за потчинување. Ќе беше премногу ако од нашиот автор го побаравме автентичниот Ниче, толкуван и „реконструиран“ без искривување и без деградирање на неговите филозофски идеи и концепции. Еден таков Ниче ретко можеше да се „пронајде“ во времето на Бранко Мерџани и секаде каде што не се говореше албански. Ниче го „ставаа“ во служба на фашизмот, па затоа неговата *моќ* како *надмоќ* (*mehr Macht, mehr Kraft*) доминираше, да не речеме дека беше единствената во толкувањата на овој фи-

¹² Ибид.

¹³ Ибид.

¹⁴ Ибид.

¹⁵ Спореди со: Вирон Кока, *Kritikë pikëprijjeve reaksionare të "neoshqiptarizmit"*. Studime Historike, 2/1969, Тирана, стр. 47-59.

лозоф. Другите концепции на *моќта* на Ниче не можат да се забележат кај нашиот автор: ниту *моќта* како *едноставна моќ*, а уште помалку *моќта* како *творештво*, како *способност* и *можност* да се доживее и да се живее, да се сака и да се открива; да се донесе во живој *новото*; да се *твори* и да се *дарува*, да се биде изненаден од неочекуваното. ¹⁶

Ако Ниче и Фујје се цитираат од страна на нашиот автор за да ни „го подготви малку умот“, Карл Манхајм и неговото дело *Идеологија и улогија* се споменуваат освен за да ни дадат до знаење дека овој „голем социолог“ ја критикувал „славната фраза на Маркс“ („не е совеста на човекот таа што го одредува неговото битие, туку општественото битие ја одредува човековата совест“) и за да ни кажат дека (1) „нашата совест зависи од општествените околности во кои се движиме и живееме“, (2) „тоа што се случува со општествените околности се случува и со човековата совест“ и (3) „секоја совест што не им одовара на општествените околности, во кои се развива, претставува *лажна совест*“. ¹⁷ Таквото еднообразно општествено условување на свеста можеби може да му се атрибуира и на Манхајм и можеби може да се искаже и со негови зборови, со оглед на тоа дека *општествено битие*, иако зазема главно место во социологијата на спознавањето, а и во другите дела на Манхајм, останало како сè уште недефиниран поим, повеќе последица на еkleктички комбинации на најразлични теории отколку оригинална синтеза на овој автор. Покрај ова, самиот Манхајм неколку пати станал против вулгаризмот на односот: *општествено битие* – *општествена свест*, нагласувајќи дека овој однос е многу под-

¹⁶ Спореди со: Gajo Petrović, *Filozofija i revolucija*, Naprijed – Zagreb, 1973, стр. 143-146.

¹⁷ Бранко Мерџани, *Politika dhe Kultura*, Përpjekja Shqiptare, 2/1936, стр. 65-66.

лабок од тоа што го има видено традиционалната критика на идеологијата, но, за волја на вистината, тешко е да се забележи некоја голема (квалитативна) разлика меѓу традиционалната критика на идеологијата и таа на Манхајм. Односот меѓу општественото битие и општествената свест, според овој автор, претпоставува дека „(а) општествените услови ја одредуваат и основната логично-категорична структура на свеста, а не само неколку нејзини содржини, а потоа (б) од вкупната општествена определба на свеста следува заклучокот во однос на неопходната партикуларност на свеста и размислувањето на секоја општествена група, со оглед на тоа дека тие заземаат посебно место во одредена општествена и историска целина“.¹⁸ Со право е констатирано дека оваа „универзализација на поимот на севкупната идеологија на критичен начин е насочена против гледиштето на Маркс дека во секоја историска епоха во размислувањето на револуционерните класи се одразува историски посоодветната свест“, така како што е видено со луцидност дека „разликата“ меѓу гледиштата на Маркс и на Манхајм во однос на идеологијата се состои од тоа дека овој, последниот, го идентификува општественото условување на размислувањето со неговата идеолошка лажност.¹⁹

Не ни беше цел „да ја одбраниме“, како што рече Бранко Мерџани. „славната фраза“ на Маркс од критиката на Манхајм, туку сакавме да истакнеме дека авторот на *Идеологија и утопија* се цитира без критериум, а уште помалку со некој критички став од директорот на *Албанскиот обид*. Гледиштата на Манхајм и неговите поими се поедноставуваат и се заменуваат еден со друг од

¹⁸ Спореди со: Vojin Milić. *Sociologija saznanja između istorizma i marksizma*, предговор во: Karl Manhajm. *Ideologija i utopija*. Nolit – Белград, 1978, стр. XXV.

¹⁹ Ибид. стр. XXV-XXVI; спореди и со: Fehmi Agani. *Ideologija dhe camera obscura e ideologizmit*. Thema. 1/1984. Приштина. стр. 121-136.

нашиот автор: тоа што Манхајм го нарекува „интелигенција“ Бранко Мерџани на вулгаризиран начин ќе го нарече „култура“. Меѓутоа, оваа „култура“ на Мерџани“, „издвоена по содржината“ и „поделена по целите“ од политиката, само вербално е „средиште на слободата“, затоа што треба да е колку што е можно подалеку и воопшто не треба „да се меша“ во политиката за да не стане нејзин „роб“ и за да не го изгуби „значењето на своето битие“,²⁰ за разлика од „интелигенцијата“ на Манхајм, којашто, исто така, треба да остане вон општествениот живот, особено вон политиката, да виси (*social freischwebende Intelligenz*)²¹ со цел непристрасно и критички да ги анализира општествените и политичките настани и со цел да влијае врз нив *однавор*. Да се занимаваш со политика, според Мерџани, значи да се занимаваш со „ама баш ништо“, „да спиеш по цели денови фаќајќи муви“, со оглед на тоа дека „во денешниов хаос на светските политички татнежи нашиот глас е како *vox clamantis in deserto*“.²² За истиот Мерџани и во истиот прилог „политичарот се обидува да го исчисти општествениот живот од лошите обичаи, од лошите навики и место нив да ги постави добрите. Затоа, на политичарот му е неопходно да ја земе во сопствени раце моќта на владеење и да владее без никакво ограничување со сите делувачки способности на една земја (наша забелешка).²³ Како сега културата може да биде „средиште на слободата“ каде што „не можат да се употребат ниту притисоците, ниту заплашувањата, а ниту пак каква било службена наредба, туку каде што 'се трага' и 'се шири' вистината“? Дали можеби конфузијата и противречностите се гаранција на вистината или пак нејзино негирање? Дали

²⁰ Бранко Мерџани, ц.д., стр. 68-69.

²¹ Карл Манхајм, *Ideologija i utopija*, Nolit – Белград, 1978, стр. 152 и понатаму.

²² Бранко Мерџан, ц.д., стр. 70.

²³ Ибид. стр. 68.

можеби „областа на размислувањето“ е една мешавина од идеи и концепти без некој одреден став или цел, или пак можеби способност на елиминирање на недоследностите и на конфузиите за да се стигне до вистината? Колку може да биде *слободно* размислувањето ако „не смее“ да се занимава со „ништо“, да размислува за политиката? Вакви прашања Бранко Мерџани не си поставува самиот себеси. Напротив, на едно друго место ќе биде „појасен“ кога бара „усогласување“ на делата на „луѓето на мислата“ со тие на „луѓето на дејствувањето“ (интелектуалците со луѓето во владата – Г. Б.) изразувајќи се вака: „Монархијата ја сочинува основата на нашата политичка слобода и само врз темелите на нејзината моќ и на нејзиното владеење ќе биде можно да се развива и да се консолидира нормалната еволуција на државното битие на нацијата. Значи, со монархијата започна периодот на нашиот државен позитивизам, период на конструктивна активност, која има за крајна цел нормализирање и модернизирање на внатрешниот организам на државата“.²⁴ Дали можат да се објаснат овој апологетски став и овие празни теоретски конструкции како последица на неодредената општествена позиција и на албанската интелектуална несигурност во 30-тите години, како последица на отсуството на заедничка цел на албанското општество? Колку и да имплицира прашањево позитивен одговор, сметаме дека не може уште сега да се даде таков одговор. Во поглед на ова прашање, ќе се задржиме на еден друг напис²⁵ на Бранко Мерџани, под наслов „*Националната традиција и идеја*“, објавен во *Илирија* на 17 декември 1935 год.

Написот на Мерџани започнува со прашањето: „Каква улога играат Традицијата и Историјата во создавањето на Националниот живот?“ и завршува со конста-

тацијата дека „зависноста и робувањето во барањата на традициите се најголемиот непријател на секој напредок и на секој ослободителен чекор нанапред“.²⁶ Во рамките на почетното прашање и завршната констатација на овој напис „кружат“ противречни идеи и погледи што тешко можат да останат под заеднички наслов. И покрај ова, критиката на традицијата на Мерџани е одлучна: „Не се служи националната идеја кога чувствуваме потреба да се увериме во еден збир на неразумни, примитивни и антиопштествени наредби на традициите“.²⁷ И повторно: „Денешните нации се создадоа токму поради тоа што сакале да се оддалечат од нивните Традиции“.²⁸ По трет пат, со зборовите на Дуркхајм: „Колку повеќе зајакнува националниот живот, толку повеќе ослабнува традицијата“.²⁹ Колку што може да се види од написот на нашиот автор, односот традиција – нација е противречен. Овие два поими меѓусебно се исклучуваат: таму каде што се зачувува традицијата не се создава нацијата и, обратно, таму каде што се развива нацијата исчезнува традицијата. Вака размислуваше Бранко Мерџани во 30-тите години и ова размислување го поддржуваше со делата *Etude de Moral* на Раух и *De la division du travail social* на Дуркхајм.

Тривијализирањето на традицијата како „мрзелива моќ“, како „неразумна наредба“, „примитивна“ и „антиопштествена“, како поим „спротивен“ на нацијата, ако и не е намерно сторено да стане против вербално искажаните барања за зачувување на традицијата во негово време, или дури и како последица на некој потценувачки став кон националната култура како „компензација“ на својата интелектуална инфериорност, тогаш таквото

²⁴ *Lullneti*, 28 ноември 1929 год., Тирана, стр. 3.

²⁵ *Illyria*, 17 декември 1935, Тирана, стр. 5.

²⁶ Ибид.

²⁷ Ибид.

²⁸ Ибид.

²⁹ Ибид.

тривијализирање не може да се објасни со „професионален разум“. затоа што традицијата не е само зачувување на културното наследство туку и неопходен услов за создавање нови вредности; не е само тоа што е туку и тоа што може да биде; во име на традицијата не е само инсистирањето за неа туку и спротивставувањето кон неа; со еден збор, односот: *традиција-нација* не може да биде однос на супримирање на една од овие категории, туку, напротив, конститутивен момент на двете. Редуцирањето на традицијата од страна на нашиот автор во тоа што го нарекуваме како *позиција на традиционализам*, или уште потесно – *негативна традиција*, со цел таа да се критикува, не може да се гледа како обид што е насочен за да придонесе кон критичкото размислување за традицијата. Напротив, во таквите обиди не може да има *критика*, критика во вистинската смисла на овој збор – гледиште што тежнее да продере во срцевината на прашањето, за да го согледа со сите слабости и ограничувања, со сите негови можности и развојни „перспективи“. Природно, вистинската критика на традицијата, заедно со чинот на нејзиното селектирање – што е „добро“ а што е „лошо“ во традицијата, ќе беше „свесна“ дека се прави во име на традицијата и имајќи претходно усвоено една одредена традиција.³⁰

Освен ова, покрај недоследностите и празните, навидум теоретски конструкции, на Бранко Мерџани, во неговите списи се наоѓаат формулации што ја изразуваат „волјата“ за еден „чекор напред“ и против „*status quo*“: „Денешниот албански национален живот не е завршок на еден збир на традиции и чувства, коишто се ослободуваат од каква било критика и промена, туку е завршок на една уништувачка наука, на една дејствуваачка мисла, која бара да го пронајде она што е најправедно, најблаго-

³⁰ Спореди со: Лешек Колаковски, *O smislu tradicije*, Књижевност, 4/1970, стр. 358-365.

родно, најдобро“.³¹ Потоа: „За да ги разбереме подобро потребите на нашиот народ и за да ги изготвиме најдобрите планови за *Вистинска национална реформа*, пред сè нашите мисли треба да ги пренасочиме кон народот и да ги пронајдеме причините *зошто тој е толку заостанат*“.³² Затоа што: „Една Нација почнува да се чувствува и да се води себеси само тогаш кога ќе започне *да размислува* за својата судбина: Еден *Народ* станува *Нација* само кога ќе постигне висок степен на совест (свест – Г. Б.) и кога *кришничкиот дух на својот ум* ќе го насочи кон природните и инструктивните сили во кои бил заробен до вчера“.³³ Како ја разбира нацијата Бранко Мерџани?

Невозможно е во белешките на овој автор да се најде една јасна концепција за нацијата, иако неколку пати тој го дефинира својот „национализам“: (а) „Национализмот е еден динамичен обид за општествен развој на Нацијата“, (б) „Национализмот значи рационално организиран и историски развиен национален живот“ и (в) „благодарейќи на Национализмот, *Народот* станува *Нација*“.³⁴ Од ова може да се види дека за „национализмот“ на Бранко Мерџани немаат некоја релевантност етничко-националните детерминанти, со оглед на тоа дека „национализмот“ што „народот“ го прави „нација“ е дејствување („динамичен обид“?) *рационално организирано* и *историски развиено*, *коешто има за цел материјално и духовно воздигнување* на националниот живот.

На еден начин, колку и да е замаглено, ова што го вели нашиот автор, потсетува на гледиштата на Ренан околу нацијата како *дејствување*, како *слободна авио-реакција*, што постои од себеси, којашто е поставена во

³¹ Бранко Мерџани, п.ц., стр. 68.

³² Ибид.

³³ Ибид.

³⁴ Ибид.

себеси, а не во етничкото, националното, вроденото, оригиналното. Меѓутоа, Бранко Мерџани оди уште „подалеку“ во оваа насока: неговиот „динамичен обид“ и „критички дух“ на умот требаше „да се рационализираат до оној степен за да се откаже од сè што е ирационално – од *нашус-нашитојо*: „фикција“ е да се бара и „апсурдно“ е да се открива етничкостот на Албанците, со оглед на тоа дека во „нивните жили“ тече „славјанска, грчка, турска, арапска, черкеска, италијанска, француска и друга крв“.³⁵ Не се сомневаме воопшто во храброста на нашиот автор, во 30-тите години, да се постави против расистичките и националистичките концепти за етничка „чистост“ на крвта и на расата. Останува отворено прашањето зошто во наведената статија овој автор на етносот гледа како на нешто едноставно биолошко!

Прашањето на нацијата, земено како прашање на *рационализација* како резултат на една „уништувачка наука“ (?), која се потпира врз „мисловен систем како кога се гради една геометриска зграда“ (?), кој ја погодува „логиката на традициите и на чувствата“, одговара на гледиштето според кое човекот останува само *дејствувачко оштествено битие*, а нацијата само *дејствување*, или како што вели Бранко Мерџани, „дејствувачка мисла“.³⁶ Се поставува прашањето како е можно дејствувањето кое се има за цел себеси *како дејствување* да биде различно и еднакво на делувањето коешто, исто така, се има за цел себеси *како дејствување*? Со други зборови, дали се можни, според таквото гледиште, нациите и националните еднаквости, значи, дали е можен плурализмот на дејствување? Бранко Мерџани ќе одговори „да“ и ќе продолжи да зборува заборавјќи го тоа што го рекол порано: „таквото дејствување никогаш не се наоѓа на тој степен да ги избрише сите разлики

меѓу луѓето, да нè води сите во една целосна сличност и да го соголи човека од својата Националност“.³⁷

Ваквиот одговор не само што кажува дека прашањето не е разбрано туку и дека не се следи последователно мислата што почнува да се искажува. Националноста сега произлегува дека е нешто што не може да се соблече од човекот, или, со зборовите на нашиот автор, ниту „дејствувачкиот ум“, ниту пак „уништувачката наука“ не можат да го соблечат човекот од неговата националност. Сега нацијата не е веќе „динамичен обид“, рационално организиран, којшто е вон етничкото, вроденото, оригиналното, родовското, националното, како што неколку пати се обиде да ни каже Бранко Мерџани. Потоа, како можат да останат без да се спротивстават меѓусебно констатациите дека (а) „кога се множат разликите меѓу луѓето и меѓу вештините, противречностите на личните тенденции, кога вкусовите ќе се поделат и ќе добијат посебни карактери, токму тогаш ја чувствуваме потребата од една рационална цивилизација и уредување на националните и државните прашања врз едноставно рационална основа“³⁸ и (б) „идеална нација е онаа нација што говори еден јазик, што има еден морал и што употребува исти алатки“.³⁹ Јасно се гледа дека најразличните концепции, коишто најмногу меѓусебно се спротивставуваат, се земаат и се шијат со бел конец, но тие не се синтетизираат, па дури и не се синкретизираат „како што треба“.

Во еден друг труд на Бранко Мерџани, во вид на дијалог, се медитира на односот нација-човек, односно, како што вели нашиот автор, околу идејата на *космополизмот* и *шајковинството*.⁴⁰ Самиот начин на

³⁷ Ибид.

³⁸ Ибид.

³⁹ *Illyria*, ноември 1935 год., Тирана, стр. 5.

⁴⁰ Спореди со: Бранко Мерџани, *Njeriu dhe Kombi (Dialog me një të vdekur)*, Përpjekja Shqiptare, 14-15/1938, Тирана, стр. 71-76.

³⁵ *Illyria*, 24 август 1935 год., Тирана, стр. 5.

³⁶ *Illyria*, 17 декември 1935 год., Тирана, стр. 5.

пишување (дијалогот со умрениот „дијалектички монах“ што „ја застапува“ идејата на космополитизам) му дава можност на авторот да го проблематизира односот поединец-нација во еден степен што не е забележан во неговите списи. Космополитизмот за нашиот автор е „нешто вистинско“, коешто може „да се разбере кога ќе се размисли за него“, но е „нешто“ што „денес не постои“ и – да се занимаваш со него значи да се занимаваш со „пророштва“, а уште повеќе сега, кога со космополитизмот се „бара спасот“ на поединецот „од „бездната на Татковината“, за да потоне „во пустината на една друга Татковина“.⁴¹ Малку подолу космополитизмот е „туѓа замисла“, така што Бранко Мерџани нема да престане да биде Албанец поради една „теорија“ или едно „чувство“ што не е негово, туку е „туѓо“ и поради тоа што „само оној што длабоко ја чувствува својата нација може длабоко да ги чувствува и другите националности“.⁴² Значи, нашиот автор не е за една пророчка фузија на нациите во друга нација, туку за нивна сувереност: „ми се допаѓаат само оние што сфаќаат дека сите нации наликуваат една на друга, но и покрај тоа внимателно ги чуваат своите национални особености и ја воздигнуваат нацијата сè повисоко и повисоко“.⁴³ Националната особеност е неопходен услов за човековата севкупност: „од нашата националност ќе одиме кон други националности и потоа ќе се вратиме повторно во нашето сопство и на крај ќе успееме да го разбереме и Човештвото. Многумина велат дека се Космополити без да ги поминат сите овие фази, прашањето го земаат многу површински и никогаш нема да се доближат ниту до прагот на Човештвото“.⁴⁴ За да се биде национален почитувајќи ги и

⁴¹ *Shqiria*, 17 декември 1935, Тирана, стр. 5.

⁴² Ибид, стр. 75.

⁴³ Ибид.

⁴⁴ Ибид.

чувствуввајќи ги длабоко и другите нации: за да се стигне *внатре* во човештвото, треба да се биде човек, не човек што ја бара *радосија*, која „значи многу мир“, туку човек „што бара една друга радост – маките, опасностите“, човек што нацијата и човекот, нацијата и човештвото ги гледа како „поими што меѓусебно се надополнуваат“.⁴⁵ На овој човек не му е доволен само „мрзелив ум“ (неангажиран), туку му треба „енергичен ум“, кој е во хармонија со однесувањата и постапките на поединецот.⁴⁶

Прашањето на културниот полиформизам или, како што вели нашиот автор, на „различните колективни индивидуалности, се гледа појасно од обидот на авторот да заземе критичен став кон теоријата на Конт за *шириите еџаии на човештвото*.⁴⁷ За Мерџани, барањето на законите на „воопштеното Човечко Општество“ е барање што нема „никакво социолошко значење“. Можат да се бараат и да се откриваат „законите што владеат со начинот на развивањето на општествата“, но не и законите на „човечкото општество“, затоа што „човештвото не се состои од едно единствено општество што се движи по права и еднострана развојна линија. Не постои едно единствено човечко општество ... (постои) збир на различни индивидуалности (...) Човештвото се движи во различни насоки, па дури и со цели и средства што немаат поголема меѓусебна поврзаност или сличност“.⁴⁸

Ваквата мисла, колку и да не е сочувана и развиена од нашиот автор, е битна затоа што им се спротивставува на еволуционистичките теории за развојот по права општествена и културна линија (од „пониските стадиуми“ кон „повисоките стадиуми“). Битна е затоа што се „признаваат“ општествените и културните различности, раз-

⁴⁵ Ибид, стр. 72 и 75.

⁴⁶ Ибид, стр. 76.

⁴⁷ Спореди со: Бранко Мерџани, *Aguste Comte. 3 Comte-i dhe sociologjia e sotme. Përpyekja Shqiptare*, 16/1938, Тирана, стр. 185-187.

⁴⁸ Ибид, стр. 186-187.

личните ориентации на општествата и културите, со „средства и цели што можеби немаат ништо слично меѓу нив“; со еден збор, поради тоа што е спротивна од евроцентричниот концепт на културата и поради тоа што на еден начин им се спротивставува на тезите за општествени и културни „супериорности“, тези што ќе се проблематизираат и ќе се отфрлаат врз научна основа од некои културолози и антрополози од нашето време. Интересно е да се истакне, доколку сакаме да кажеме дека изгледа *интересна* тезата што ѝ се спротивставува на културната концепција како култура *par excellence* од еден албански автор во 30-тите години кој, во своите други списи беше страствен следбеник на „оксидентализмот“ и на концепцијата за општествен и културен развој врз основи што малку погоре ги критикуваше. И овој факт говори за тоа дека „неоалбанците“ грабаат најразлични идеи и концепции, без да стигнат да ги обработат, да заземат став кон нив, за да можат да имаат една одредена ориентација.

Додека е невозможно, како што кажавме погоре, да се најде јасна концепција на „неоалбанците“ за прашањата на албанското општество и култура, кои тие ги дискутираа во тогашниот редовен и периодичен печат (нивните концепции се разликуваа од статија до статија, па дури и во склопот на истото дело), лесно е да се забележи, ќе речеме, расположението што го имаа тие кон марксизмот и „болшевизмот“. Како „демократи“, како што самите се нарекуваа, се потрудија да бидат „поумерени“ од другите („старите“, „младите“, свештенството) во својата „критика“ кон марксизмот. „Неоалбанците“ не го отфрлија, туку „влегоа“ во дијалог со марксизмот, за да го разгорат со „научни аргументи“ и за да покажат филозофски и социолошки дека „марксизмот

е куц и нецелосен, и општо земено како *Теорија*, и посебно земено како *Практика*“.⁴⁹

Оваа „работа“ ја вршат од страв „да не се создаде некаква штетна конфузија единствено поради детските глупости на некои (за среќа) малубројни, наводно интелектуалци или поради многу блиската коцепција, која (за жал) во такви прилики обично ја покажуваат државните функционери“.⁵⁰ Така, Бранко Мерџани, во еден од воведните прилози во *Përpyekja Shqiptare* кажува зошто тој не е марксист „и како човек-мислител, и, уште повеќе, како човек-Албанец“ и „не само во областа на теоретските разјаснувања, туку и во политичко-општествените гледишта на меѓународниот развој“!⁵¹

Во трудот „Зошто не сум Марксист“ Бранко Мерџани си задава себеси задача да ги објасни своите „гледишта“ „споредувајќи ги марксистичките доктрини со практичните настани во општествениот живот“ и задржувајќи се само „на неколку“ од „претензиите“ на марксизмот. Пред сè, како неоснована ја смета „претензијата“ на марксизмот според која „две третини од заработувачката на народот оди во рацете на една петтина од населението на едно место“, за да го урне потоа „другиот аргумент“ на марксизмот според кој „капиталистичкиот режим ја уништува малата индустрија“ и кога го прави тоа, задржувајќи се патем и на една „марксистичка претензија“ („од најосновните: заработувачките на капиталистите се зголемуваат постојано, а дневниците на работниците се намалуваат“).⁵² Бранко Мерџани, „и како човек-мислител и, дури уште повеќе, како човек-Албанец“ заклучува: „Ако работникот навистина се наоѓа во една бедна состојба, тогаш ова може да има само еден

⁴⁹ Përpyekja Shqiptare, 3/1936, стр. 180.

⁵⁰ Përpyekja Shqiptare, 4-5-6/1937, стр. 193.

⁵¹ Ибид.

⁵² Ибид, стр. 194-196.

ефект: Бедата ќе стане Идеологија и револуционерното струење на пролетаријатот сè повеќе ќе расте. Меѓутоа, како еден беден пролетер ќе биде во состојба да ги остварува високите задачи што ги товари Маркс?. Од бедата произлегува само едно нешто: Беда“!⁵³ Толку за „научната критика“ на „неоалбанците“ кон марксизмот. Сега да погледнеме како гледаа тие на *ипрактичношћо остварување* на марксистичката доктрина – *болшевизмој!* За ова нешто на почетокот им беа потребни следниве зборови на Вебер: „И двете екстремни струења на нашето време – Болшевизмот и Фашизмот, црпат снага од разложувањето на демократската идеја за државата“.⁵⁴ Потоа декларираа дека не се „ниту фашисти“, „ниту болшевици“, „ниту либерали“, а ниту пак „апсолутисти“, туку дека се *демократи* и тоа не какви било демократи, туку еднаш *радикални*, а потоа *дисциплинирани* демократи, кои си беа задале задача да работат во насока на формирање на националната свест и на создавање на едно „албанско општество“ наместо „мали општества опкружени внатре во тесни зони на обичаи и традиции што со векови се бореа едни против други“; за да го заштитат албанскиот народ како „една Нација“ од „распарчената граѓа“ и од „негативните и деструктивни енергии“.⁵⁵ По оваа изјава не им беше тешко да му се спротивстават на „практичниот марксизам“ – болшевизмот (!) затоа што тој (практичниот марксизам = комунизмот = болшевизмот!) може да „електризира“ една „категиорија на млади“, „разочарани од животот без идеали“ и „духовно исцрпени“, за „уништувачки и убиствени“ дела како компензација за отсуството на „енергичните идеали“ за да останат „во центарот на Национализмот“ така што таквите ни еден – ни два му се пре-

⁵³ Ибид. стр. 196.

⁵⁴ Përpkjka Shqiptare, 2/1936, стр. 79.

⁵⁵ Përpkjka Shqiptare, 3/1936, стр. 175-176.

даваат на „комунистичкото Свето писмо кое е против Татковината и Семејството“.⁵⁶ За разлика од Ванѓел Коча, Бранко Мерџани болшевизмот го сметаше за „едноставно руски феномен“, а пак „болшевичките симптоми“ што се „забележуваа овде-онде“ за директорот на *Përpkjka shqiptare* беа резултат „повеќе на една латентна психолошка нервоза што извира од летечките амбиции без кочници на Sturm und Drang, подарок на новата возраст“.⁵⁷ „Болшевичката болест“, која во Албанија, според Ванѓел Коча, беше во фазата на „првото квачење“, можеше да се излечи без „Лекот“ на „полициската политика, значи „репресивната политика, која се обидуваше да ги отстрани ефектите“, со „лекот“ на општествената политика, „значи превентивната политика, која се обидуваше да ги отстрани причините“; накусо, не „со камшик“ туку „со подобра против-идеја“.⁵⁸

За да не должиме многу претставувајќи ги „гледистата“ на „дисциплинираните демократи“ околу различните прашања на албанското општество и култура, ќе кажеме дека покрај нивните изјави за создавањето на едно „умствено движење“ кое имаше за цел „описување“, „класифицирање“ и „концентрирање“ на сите прашања што се поврзани со „посебната структура на албанското општество за да се создаде вака еден „албанизам“ не книжевно-романтичен туку радикално-демократски“.⁵⁹ неоалбанците навистина беа „дисциплинирани за суштествено да придвижат нешто во животот и општо земено во албанската култура. За волја на вистината, нивното прокламирано дистанцирање од властодршците, беше „рационализирано“ за да биде во служба и во функција токму на властодршците. Меѓутоа, иако

⁵⁶ Ванѓо Нирвана, *Në udhën e Nacionalizmës*, Përpkjka Shqiptare, 7/1937, стр. 2.

⁵⁷ *Illyria*, 18 октомври 1935 год., стр. 3.

⁵⁸ Ванѓо Нирвана, н.ц., стр. 3.

⁵⁹ Спореди со: *Përpkjka Shqiptare*, 3/1936, стр. 172-180.

списанијата што ги раководеа тие, преводите што ги направија и нивните списи можат да се избришат како да биле напишани со креда на црна табла, тие денес ја имаат вредноста на културни „факти“, кои говорат за еден период на многу сложени општествени и историски околности, за едно време кога Маркс, Ниче, Декарт, Бергсон, Кроче, Фројд, Јунг, Адлер, Конт, Вебер, Дуркхајм, Манхајм, Валерија, Пирандело и многу, многу други писатели и филозофи, социолози и знајци почнаа да пуштаат гласови, иако неартикулирани, на албански јазик. Не може, а да не се обележи оваа состојба на нашата култура.

IV. Кон „свештајна диктатура“

Од „четириесетте Мненија“ за „национално единство“ на Албанците меѓу двете светски војни можат да се одделат и самонаречените „Млади“, кои се залагаа за социокултурно интегрирање на народот во хоризонтална основа. Тие беа „некои луѓе“ што бараа „промена на условите на моралниот и материјалниот живот во Албанија според основните начела на оксиденталната цивилизација“.¹ Според ова, не може да се види кои беа „Младите“, затоа што промената на „материјалната и морална Албанија“ врз основа на „начелата на оксиденталната цивилизација“ беше барање и на многу други групи. Кои беа, значи, *младите* и со какви *основни начела на оксиденталната цивилизација* сакаа да ја променат Албанија? Да ги оставиме самите да одговорат на ова прашање: „Никој не старее – велат тие со зборовите не Леви – поради единствената причина што живеел одреден број години. Луѓето стареат оставајќи го настрана својот идеал. Годишите ја збрчкуваат кожата, но губењето на ентузијазмот ја збрчкува душата“.² Потоа, *млади* сме затоа што сакаме промена („кој бара промена, бара нови нешта, значи дека е млад“).³ Не критериумот на *проживеваниите години*, туку на зачувување на *идеалот* и на *ентузијазмот*, заедно со барање за *промена*, сè уште не се

¹ *Minerva*, јануари 1936 год., Тирана, стр. 20.

² Спореди: *Përfaqja Shqiptare*, 16/1936, стр. 179.

³ *Minerva*, јануари 1936 год., стр. 20.

доволни за да се видат „младите“ различни од другите групи што се залагаа за морално и материјално промена, сосема оксидентална „Нова Албанија“! Она што макар и малку ги одвојува „младите“ од „неоалбанците“ е поврзано со „основните начела на оксиденталната цивилизација“, кои се нарекуваат со различни имиња од страна на овие групи. Додека „основно начело“ за „неоалбанците“ беше демократијата, „не либералната“, „ни-ту апсолутистичката“ туку „дисциплинираната демократија“, за „младите“ основно начело беше „диктатурата на новиот дух“, прецизирана: „со формите и боите што ѝ одговараат на секоја земја“. Оваа синтагма ја среќаваме за прв пат во воведната статија на Илирија од 13 мај 1934 год., под наслов: „Векот на Момчештвото“. Оваа синтагма подоцна ќе се „кондензира“ во „светла диктатура“. Во „Векот на Момчештвото“ на младите им се должи „диктатурата на новиот дух“, затоа што „само момчештвото е кадро да води херојски војни и обиди за да создаде нови состојби“.⁴ Меѓутоа, за да не се разбере погрешно „основното начело“ за создавање „нова морална и материјална Албанија“, во оваа воведна статија се вели и следново: „Ние може да имаме многу нешта за кои треба да разговараме со еден Нацист, па дури и да се спротивставиме, но никогаш нема да имаме храброст да го оспориме“ (се редат една по друга „услугите“ што Хитлер му ги направил на германскиот народ)⁵ „елементот на восхит“, „динамизмот на германското момчештво“, тоа „што самите Нацисти го нарекле со својот нов збор *Gleichschaltung* (француски *Mise au pas*), а нас – не восхитува“.⁶ Ова „дистанцирање“ од неофашизмот се забележа од страна на Тајар Завалани како обожавање кон него. Тој веднаш реагира „против посветеноста кон

⁴ *Шурија*, 13 мај 1934 год., стр. 1.

⁵ Ибид.

⁶ *Шурија*, 17 јуни 1934 год., стр. 1.

хитлеризмот“ во статијата „Векот на Момчештвото“.⁷ и во таа прилика им се даде повод на „младите“ да дадат неколку „објаснувања“ во написот „Организирањето на хаосот“.⁸ Таму „се објаснува“ дека недоразбирањата со Тајар Завалани се повеќе поради еден вид „посебен атом“ што го има тој кон „начелото на интегрална интрасингенција со идеолошки работи“ отколку „посветеност“, што ја имаат Илирите кон хитлеризацијата“.⁹ Самиот наслов на написот („Организирањето на хаосот“) и неговото мото („Секој човек, секој народ што сака да живее и да се покажува себеси пред сè треба да го организира хаосот што се наоѓа во неговото „Јас“ – Nietzsche), говорат за „стилот“ на одбраната на „младите“ од критичарот што има „посебен атом“ за „начелата на интегрална интрасингенција“.

Хаосот се наоѓа во албанското општество и во албанскиот живот, затоа тој треба да се организира. Како? Само „диктатурата со нов дух“, истата таа *свешта диктатура* ќе биде во можност да ја скрши тенденцијата што ја имаат Албанците за да се бунтуваат против *секое концентрирање*, секоја соработка, секој вид на дисциплина и координирање на нивните *сили и идеи*. Потребна е силна и уште посилна *свешта диктатура* за Албанците што не гледаат „подалеку од носот“, што ја немаат „традицијата на размислувањето за утре“; што го немаат „елементот на обопштување“, „силата на апстракцијата“ за да му дадат на животот „едно тоталитарно значење“. Потребна е *диктатура со нов дух* за Албанците да ја почувствуваат „среќата на алтруизмот“ и на „ентузијазмот“ да им биде „мајка на сите енергии и импулси“!¹⁰ Ако нè восхитува „динамизмот на герман-

⁷ *Шурија*, 14/1934, стр. 1.

⁸ *Шурија*, 15/1934, стр. 1.

⁹ Ибид.

¹⁰ Ибид.

ското момчештво“, а со тоа и Gleichshaltung на нацистите, тоа не значи дека ние сме за хитлеризам: ние сме за *светлата диктатура* што го уредува хаосот, што обезбедува дисциплина, ред. Таа може да биде не само хитлерска, туку и руска или италијанска! Накусо: ние сме за еден „реалистичен национализам“, кој ги стопува сите егоизми и ги хармонизира различните интереси“ поради татковината, која не прави како една „голема дисциплинирана чета под една наредба и под едно водство – на тешките патишта на новата историја“.¹¹

Лесно е да се забележи дека станува збор за еден менталитет што на драматичен начин ги доживува општествените противречности, што не е во состојба да ги реши истите; не е способен да антиципира едно суштински ново општествено уредување. Овие „млади“ што бараат промена на албанското општество се гледа јасно дека капитулирале пред неговиот авторитет. Амбиваленцијата револт-потчинување, осцилациите меѓу традиционалните и модерните вредности, меѓу храбриот со крилја и кукавичкиот плашливец, ги прават „младите“ еден своевиден хибрид, несигурни до тој степен што не можат да го антиципираат решавањето на своите внатрешни противречности; до тој степен што бараат авторитет за да се поддржи нивната несигурност, бараат „светла диктатура“ што ги прави водачи за „светата татковина“.

На крајот, да кажеме дека меѓу „младите“ и „неоалбанците“ немаше големи разлики. На почетокот беа заедно, но подоцна се „нијансираа“. Изразите што ги карактеризираа „неоалбанците“ како „дисциплинирана демократија“, „енергични идеали“, „динамични обиди“ итн. според значењето не беа многу далеку од многуте изрази карактеристични за „младите“ како: „светла диктатура“, „забрзан ритам“, „динамизам на момчештвото“ итн.

¹¹ Спореди со: написот *Frymë shqiptare* во *Illyria*, 12/1935, стр. 1.

V.

Една група, од најкритикуваните што се собираа во списанијата и весниците што излегуваа на албански јазик меѓу двете светски војни, сочинуваа таканаречените „стари“ или самонаречените „татковци на нацијата“. Додека групата на „младите“ се собираве околу весникот „*Arbënia*“ и списанијата „*Illyria*“, „*Minerva*“ итн., групата на „старите“ како своја главна трибина го имаше весникот „*Besa*“.¹ „Старите“, како и „младите“, националното единство го гледаа остварливо преку *диктатурата*, но нивната диктатура не се нарекуваше „светла“ како таа на „младите“, туку диктатура од „монархиски тип“, затоа што „монархиското чувство“ ни било поставено и вкоренето во националната историја уште од најдревните времиња.² Вистинскиот пат кон национално единство, според „старите“, беше патот на зајакнување на зогистичката доктрина, односно патот на зајакнување на „диктаторскиот режим“, кој имал „голема предност во однос на сите други политички системи“.³ За разлика од „младите“, кои ја сметаа за „спасувачка“ владата на Мехди Фрашери, „старите“ ја критикуваа „поради либерал-

¹ Спореди со: Вирон Кока, *Problemi i unitetit kombëtar në lëvizjen ideologjike të viteve 30 të shekullit XX*. Studime Historike, 2/1965, Тирана, стр. 69-81.

² Спореди со: *Besa*, 13 декември 1935 год., стр. 1, 24 декември 1935 год., стр. 2; Вирон Кока, п.ц., стр. 75.

³ Вирон Кока, п.ц., стр. 57.

ните илузии“ што ги предизвика кај народот, а кои, според нив, имаа „непожелни последици“.

За да не должиме, ќе кажеме како еден сведок од тоа време гледаше на „борбата меѓу Старите и Младите“. Според него, проблемот *млади-сџари* „се фати од различни автори – со мали или воопшто без исклучоци – како магарето на Киро, за опашка а не за узда.“⁴ Овој проблем, според Крист Малоки, не се концентрира како што треба и не се постави врз една сигурна „филозофска, социолошка или пак историска“ основа. Напротив, вели сведокот од тоа време, речиси кај секој автор, било „стар“ или „млад“, се гледаат „ефемерни инаети и интереси“, издивнувања и додворувања, одбрана од „непостоечки напад“, отсуство на концентрација околу некоја „одредена точка“ и на овој начин, „секој носејќи ја водата на својата воденица“, се замаглуваа прашањата, се заплеткуваа проблемите за да се добие „турли-тава од гледишта“, свинска чорба од секакви потконтексти и задни намери, едно ориентално-оксидентално *tutti-frutti*, или уште подобро едно траги-комично *alla-podria* на нашата неодредена и ненасочена душа“.⁵ По една ваква проценка на „борбата“ меѓу „младите“ и „старите“, нашиот автор сиот „албански проблем“ го гледа во *ориентализмот*, кој го гниеше Албанецот „телесно и духовно“ распаѓајќи му ги „најосновните и најблагородните колективно-национални сили“.⁶ За разлика од останатите што „албанскиот ориентализам“ го објаснуваа како „подарок“ на Турците, Крист Малоки овој „ориентализам“ го „наоѓа“ едно 600 години пред Турците да ја освојат Албанија. „Албанскиот ориентализам“, според овој автор, има корени таму некаде околу 740 година, кога Ал-

⁴ Крист Малоки, ХД, (1) 1937, стр. 1-11: повторно објавено по повод смртта на проф. д-р Крист Малоки во *Shejzat*, XVII, 1973, бр. 5-8, Рим, од каде што цигираме.

⁵ Ибид, стр. 155-156.

⁶ Ибид, стр. 158.

банија стана византиска провинција под Леон III, наречен Исауриос. Ова е време кога Албанците беа принудени од страна на Исауриос „да излезат од римската (= оксидентална) црква и да потонат во темните лавиринти на тогашната византиска (= ориентална) црква“.⁷ Според Малоки, не беше од големо „значење“ црковната поделба, колку што беше „страшен токму тој“ „дух на византиската администрација“, таа администрација „преполна стравувања и гнилеж“, која „остаре како црн дух, како сенка на чума над целата албанска нација“.⁸ Меѓу „историскиот византизам“ и „албанскиот ориентализам“ Крист Малоки става знак на еднаквост за да ја избегне „дебелата грешка“ на сите оние што мислат дека „ориентализмот“ дошол „прв пат од Азија, или пак од турскиот народ. Не, никако, нашиот ориентализам е фатален дар на христијанството, иако на едно евроазиско христијанство“.⁹ „Ориентализмот“ со вакво „потекло“ ги уништи, според нашиот автор, високите „посредувачко-колективистички“ особини, односите на „Албанецот со Албанецот“ и односите на „Албанецот со државата или неговите претпоставени“, со еден збор, „историскиот византизам“ како една „разурнувачка епидемија“ го уништи и го деформира „вистинскиот карактер на Албанецот“ за да го створи тој „аморфен смок“ и.... доволно е толку!

Не може да има некоја „сериозна пречка“ за да не се прифати проценката на проблемот *сџари-млади* што ја врши Крист Малоки, дури и со посебниот багаж на неговиот израз, но проблемот не се фаќа за „узда“ и не се поставува врз „сигурни филозофски, социолошки или пак историски“ основи ако цела една доволно сложена општествена и историска состојба се објаснува како последица на еден дух „преполн со стравувања и гнилеж“

⁷ Ибид.

⁸ Ибид.

⁹ Ибид.

што го изобличил карактерот на Албанецот уште во VIII век. Читајќи го написот на Крист Малоки „Ориентален или оксидентален“, човек не може да не се задржи на изразите „турли-тава од гледишта“, „свинска чорба со секакви подразбирања и задни намери“ и други слични на овие, коишто понекогаш изгледаат погодни за нарекување на дискусиите околу *националниот единство* во редовниот и периодичниот албански печат меѓу двете светски војни, но самото залагање на овој автор за да го постави проблемот врз „основи што ги споменува тој ако не е „свинска чорба“, тогаш е (за да се придржиме до стилот!) супа од тревки.

VI. Кон „револуционерната демократија“

Демократскиот и револуционерен дух што во поцелосна форма се манифестира со Демократската јунска револуција, а се растури со нејзиното гаснење и со повторното поставување на режимот на Ахмет Зогу (декември 1924 год.) живееше во илегалност и се зачуваше преку различните форми на неговото опстанување. Како една од формите на опстанување на Демократската јунска револуција се јавува дејствувањето на Националниот демократски комитет (Komiteti Nacional Revolucionar – KONARE) . Овој комитет на чело со Фан Ноли, основан во март 1925 год. во Виена, по иницијатива на револуционерните демократи и со поддршка на Комунистичката балканска федерација,¹ го објави (на 29 јули 1925 год.) весникот *Liria Kombëtare* (Национална слобода), кој стана трибина за ширење на демократски и револуционерни идеи, како и за денонцирање на антинационалниот режим на Ахмет Зогу и за демаскирање на парламентарната лажност на неговите органи. Албанскиот парламент беше за „Национална Слобода“ една „понижувачка машина за легализирање на притисоците и кражбите што му се вршеа на албанскиот народ и за колонизирањето на

¹ Спореди со: Ментор Белугу, *Masat e para të Qeversisë së A. Zogut në vitin 1925 për forcimin e pushtetit çifligar-borgjez dhe qëndresa popullore. Studime Historike*, 1/1964, Тирана, стр. 49-59.

Албанија од страна на Италија“.² Како што може да се види од програмата на КОНАРЕ, уште на 5 мај 1925 год. дејствувањето на овој комитет се одвиваше претежно во насока на уривање на режимот на Ахмет Зогу и поставување, на негово место, демократски републикански режим преку кој ќе се спроведува аграрната реформа во интерес на селаните и ќе се дефинираат етничките граници на Албанија.³ Од оваа програма може да се види дека КОНАРЕ-анците сакаат повторно „да ја вратат“ Јунската револуција во Албанија како компензација за вината и одговорноста за нејзиниот пораз, кога тие беа на чело на оваа револуција. Не само со оваа програма туку и со многу други декларации „прогонетите националисти“, како што ги нарекуваше Ноли своите сонародници собрани во КОНАРЕ, ги беа научиле „неопходните лекции“ од „горчливите порази“ на Јунската револуција и беа во состојба со една друга револуционерна храброст и одлучност да создадат Албанија „во која секој човек (ќе) живее и (ќе) работи слободно и (ќе) ужива во плодот на својот труд и каде што паразитите и крвопијците треба да се постават на местото што го заслужуваат“.⁴ Дејноста на КОНАРЕ се прецени кон оваа цел и се виде дека во овој комитет имаше и луѓе кои по гледиштата, како и по нивните конкретни заложби, беа во противречност со програмите и објавените декларации. Плод на оваа „интроспективна анализа“ беше супримирањето на КОНАРЕ и основањето на Комитетот за национално ослободување, во април 1927 год. На чело на овој комитет повторно се наоѓаше Фан Ноли, кој сега декларира дека движењето за ослободување се организира

² *Liria Kombëtare*, 29.11.1932 год., Женева (во понатамошниот текст: Лирна).

³ Спореди со: Вирон Кока, *Gazeta "Liria Kombëtare" tribunë e ideve të Revolucionit Demokratik në Shqipëri (1925-1935)*, Studime Historike, 1/1965, стр. 32-33.

⁴ Лирна, 29.7.1925 год.

врз други основи. „врз организирањето на селанската класа спротивставена на феудалната класа од една страна, и од друга страна врз братската соработка со другите балкански народи“.⁵

Дејствувањето на „прогонетите националисти“ за „движењето за ослободување“ беше многу концентрирано. Тие беа поделени во две „демократски национални организации“: во Комитетот за национално ослободување и во Националното единство. Овие две организации имаа различни ориентации: првата имаше лева ориентација, а втората – десна. Треба да се истакне дека во самата организација имаше различни ориентации (дезорентации). Тоа што ги обединуваше членовите на овие организации беше желбата за уривање на режимот на Ахмет Зогу. Оваа желба ги обедини овие две организации „за еден заеднички фронт“, за што говори и соборот на делегатите на Националното ослободување и на Националното единство што се одржа во Париз (на 19 ноември 1935 год.). На овој собир делегатите од двете организации се договорија дека: само со „заедничка акција и борба на сите демократски организации, во и вон Албанија“ и на „сите енергии на албанскиот народ“ може да се смени режимот на Ахмет Зогу, кој во овие „11 години го угнетуваше и го цедеше народот“ и „ја стави независноста на Албанија на пазарот на странските империјалисти“.⁶ На овој собир исто така беше кажано дека „секоја форма и промена на владата“ направена од страна на Ахмет Зогу имала за цел „само да се излаже народот и да се добие во време“.⁷ Договорот на Комитетот за национално ослободување и на Националното

⁵ La Federation Balkanique, 1 декември 1928 год., цитирано според: Група автори: *Çështje të Lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*. Akademia e Shkencave të RPSSH, Instituti i Historisë, Тирана, 1977 год., стр. 202.

⁶ *Zëri i Shqipërisë*, 9/1936, Женева, стр. 21.

⁷ Ибид.

единство „за еден заеднички фронт“ имаше за цел да го урне постоечкиот режим во Албанија и да ги примени следниве точки:

- „1) Обезбедување целосна независност на албанската држава со конститутивна република и со парламентарна влада, која ќе обезбеди слободни избори, слобода на говор, на печат, на размислување, на совест и на собирање.
- 2) Поништување на трактатите склучени со странските држави кои се на штета на албанскиот народ.
- 3) Применување на аграрна реформа, така што на секој Албанец ќе му се даде земја за да ја обработува сам.
- 4) Ослободување на народот од товарот на тешките даноци и на долговите предизвикани од каматите.
- 5) Поништување на монополите и на концесиите што се на штета на народот и на развојот на националната економија.
- 6) Донесување закони за обезбедување на правата и на потребите на работниците и за социјални реформи согласно со потребите на земјата.
- 7) Забранување на какво било мешање на странските држави во внатрешните работи на албанската држава“.⁸

За остварување на овие „точки“ Комитетот за национално ослободување и Националното единство се обврзуваат дека ќе водат активности во насока на создавање на еден заеднички фронт на сите демократски организации во и вон Албанија, кој го нарекоа Демократски национален фронт (*Fronti Demokratik Nacional – FDN*). Јадрото на овој фронт го сочинува Шесточлената Комисија, на која ѝ се доверија „непосредни и итни“ задачи што беа поврзани со демаскирањето на владата на

⁸ Ибид, стр. 21-22.

Ахмет Зогу преку мобилизирање на народот за да се побара растурање на парламентот, слободни избори и слобода на формирање партии, општа политичка амнестија, намалување на цените, подарување на житото на селаните што мака мачеа за трошка леб, слобода на работниците и занаетчиите за формирање синдикат, протестирање против односот на владата на Сојузот на нациите итн.⁹

Во функција на овие „непосредни и итни“ задачи беа и пропагандните написи што се објавуваа во весникот *Национална слобода (Liria Nationale)* и до брошурата *Гласот на Албанија (Zëri i Shqipërisë)*. Особено битна улога во оваа насока одигра *Национална слобода*, која, речиси во секој број, ги штитеше интересите на работничката класа, на селаните, го критикуваше угнетувањето и искористувањето на народот од страна на владеачките слоеви, го критикуваше ширењето на фашизоидните идеи и практики во Албанија преку режимот на Ахмет Зогу; беше против европскиот империјализам... Освен публицистичките написи со лева ориентација, но без некоја силна марксистичка поткрепа, во *Национална слобода* се објавија и литературни написи (претежно поезија), кои беа во функција на демократското и револуционерно албанско движење во текот на 30-тите години. Од овие написи особено треба да се споменат тие на Фан Ноли, посебно неговата поезија – политичко-сатиричната поезија на Билбил Грамши, која беше напишана кога тој се наоѓаше на чело на КОНАРЕ, а потоа на чело на Комитетот за национално ослободување. Тоа е времето кога Ноли беше осуден на смрт во отсуство од страна на владата на Зогу, тоа е времето кога Ноли се наоѓа во прогонство низ Европа, време кога Ноли има поголема одлучност да стане револуционерен демократ. Токму оваа негова *одлучност* ги ослободи творечките

⁹ Ибид, стр. 23.

потенцијали на Фан Ноли за да ни ги остави неговите најуспешни поетски творби.

Додека вон Албанија дејствуваа демократските и револуционерни групи, преку кои на некој начин опстануваше Јунската револуција и колку-толку се одржуваше во живот албанското демократско и револуционерно движење, во Албанија ваквите дејности се следеа и се прогонуваа. Меѓутоа, колку и да беше контролирано и следено демократското и револуционерно движење во Албанија, тоа не згасна целосно: се стеснуваше и се ширеше, еднаш беше латентно, другпат манифестативно, во зависност од општествените и политичките околности. Албанското демократско и револуционерно движење се манифестираше во различни форми и во органите на албанскиот редовен и периодичен печат, кои излегуваа во Албанија меѓу двете светски војни.

Ова движење беше поманифестативно во списанијата *Рилинџа* и *АБЦ*, кои не можеа долго да ги издржат следењето и цензурата на Ахмет Зогу. Ограничувањето на дејствувањето на демократските револуционери со укинувањето на списанијата *Рилинџа* и *АБЦ* се надминува некако со излегувањето на списанието *Нов свет* (*Vota e Re*) (април 1936 год.), кое, како што пишуваше *Босџонскиот свет* (*Vota e Bostonit*), станува списание од нов тип, кое „подобро од кој било орган ги искажуваше аспирациите на народот за неговите права“.¹⁰ Основана по иницијатива на комунистичката група на Корча,¹¹ и „облекувајќи“ ги политичките барања и содржини со литературни и културни „облеки“, *Боџа е Ре* едно време му избега од погледот, како што велеше Крст Малоки, змиски на режимот на Ахмет Зогу и стана најсаканиот

¹⁰ Спореди со: *Vota e Re*, 17/1936. Корча, стр. 20; Вирон Кока, *Lufja Ideologjike e "Botës së Re" kundër reaksionit zogist (1936-1937)*, Studime Historike 2/1964, Тирана, стр. 123.

¹¹ Вирон Кока, н.д., стр. 122.

орган за напредната јавност од тоа време, како и најбудниот критичар на општествените и политичките околности на Албанија во средината на 30-тите години.

Новиот свет сакаше да се постави како негација на *сџариот свет* во албанската стварност, кој го претставуваа режимашите, конзервативната мисла, апологетскиот и сикофантскиот став, празните, наводно теоретски, конструкции на некои интелектуалци како последица на нивната неодредена општествена положба, коишто, земено заедно, ги легитимираа општествените и политичките деформации и аномалии, ја сочувуваа сакајќи и не сакајќи постоечката состојба, која стануваше се потешка за широките народни слоеви. Со претензии не за да прави теории и да го воодушевува светот „со научното творештво“ на Албанците, туку за да дејствува практично, да ја промени бедната состојба во која се наоѓаа (ги беа ставиле) Албанците, *Боџа е Ре* за помалку од една година од нејзиното излегување постави и актуелизира низа прашања од општествено и културно значење, поттикна и мобилизира за уривање на „стариот свет“, како што таа ја нарекуваше состојбата што ја беше создал режимот на Ахмет Зогу во Албанија. Анатемисана како *сејач на болшевизмот* во Албанија, етикетирана како дилетантска, без познавања и без *филозофска и социолошка методологија* за прашањето што го поставува, *Боџа е Ре* не престана да го критикува режимот и неговите органи сè до нејзиното забранување (февруари 1937 год.).

Преокупирана, уште од првиот нејзин број, со проблемот на *четириесетте мненија*¹² *што создаваше еден крајно замрсен општествен и културен зајлет*¹³ за Ал-

¹² Спореди со: *Vota e Re*, 1/1936, написот: *Dyzet opinione në Shqipëri*, потпишано од Харбути (псевдоним на Селим Шпуза).

¹³ Спореди со: *Vota e Re*, 4/1936, написот: *Drejtimit e reja letrare të Dhimitër Shuteriqit*, стр. 7-9.

штеството и книжевноста, редуцирајќи ја во околности првата и во нивната трансмисија (одраз) – втората.

Доколку со барањето за *описативна реалистична книжевност* се инсистираше на утилитарна функција на книжевноста (што се гледа отворено во написите во *Боша е Ре*), тогаш таквото барање „од теоретска гледна точка“ е бесмислено, затоа што, ако се цитира Кроче (потоа и Грамши), уметноста е едукативна поради тоа што е *уметност*, а не поради тоа што е *едукативна уметност*.¹⁶ По сево ова што беше кажано, колку ли бесмислени произлегуваат, природно „од теоретска гледна точка“, дискусиите на *Боша е Ре* за утилитаризмот и ларпурлартизмот. Потоа, барањето за еден единствен реалистичен правец претставува барање што инсистира да се наметнува во 30-тите години сигурно и од делувањето на некоиси „минимарксизми“ во албанската култура, покрај кои „се сугерира“ една „подваријанта“, или пак „албанска варијанта“ на теоријата на одразување со „гносеолошки критериум“ за да се подели „вистинската“ реалистична уметност од „невистинската“ нереалистична уметност. Вистинска книжевност (култура) е *онаа* и *само онаа* што е реалистична! Уште еднаш: само *описативната реалистична книжевност* е корисна и му служи на народот, на нацијата: Умот на денешниот човек не треба да се заматува со приказните (на „идеалистичките“ и „илузионистичките“ уметници, на романтичарите, „биле тие здрави или нездрави“).¹⁷ Денешново време е време на „конкретна стварност“, па затоа уметниците „треба навистина да го опишуваат животот онаму каде што живеат, (треба) да измислуваат дела што ќе бидат „жив одраз“ на општеството. За да нема недоразбирања, еве го и заклучокот: „Од тоа што го рековме, се разбира дека

¹⁶ Спореди со: Антонио Грамши, *Umjetnost borba za civilizaciju*, во *Markizam i umjetnost II*, Комунист – Белград, 1976 год., стр. 248 и понатаму.

¹⁷ Спореди со: И. Ругова, С. Хамити, и.д., стр. 427 и натаму.

не говориме за некој тесен реализам, кој ќе ни ги стави и двете нозе во една чевла. Неопходна е слободата во едно книжевно дело. Исто така, потребна е *ограничена и нецелосна слобода* (наша забелешка).¹⁸ Да не нè исплаши ова. „*Боша е Ре*“ ни вели дека отсуството на слобода или изразно *ограничена слобода* не треба да нè загрижува, затоа што тоа што *не сме слободни* „е сосема вистинито само на почетокот, затоа што подоцна, по едно доволно искуство, како што се случува со секој закон што му се создава на човека во животот“, отсуството на слободата „ќе стане дел од нашата совест, нераскинлив морален дел, така што ќе дејствуваме(...) без да знаеме дека постапуваме така како да сме сосема слободни во нашата работа“.¹⁹ До еден ваков заклучок (навистина охрабрувачки!) авторот на написот не ќе можеше да дојде да не беше претходно „воден“ „од неколку општи начела“, кои се „паралелни со неговите способности и со опитите што (тој) ги прави во животот“.²⁰

Не сакајќи да оставиме дилеми во поглед на „правецот“ на авторот на написот во „*Боша е Ре*“, го оставаме тој самиот да зборува: „За мене, како што реков погоре, *најубавиот правец* што може да го земе човек од која било професија, е тој *на изразитизмот*“ (наше подвлекување). Потоа следува неговата забелешка под негови наводници: „Добро е сè што служи“. На крајот, и објаснувањето: со оглед на тоа дека „сè што се прави служи“, нема потреба да правиме сè, туку само тоа што служи повеќе“.²¹ Кому? Како? Зошто?

Овие прашања немаат одговор. За волја на вистината, се вели дека треба да му служиме на *орудиот* – овчарот, земјоделецот, занатлијата, чиновникот, про-

¹⁸ Ибид, стр. 447.

¹⁹ Ибид, стр. 444.

²⁰ Ибид, стр. 432.

²¹ Ибид.

летерот, народот, нацијата, но не се вели дека треба „да си служиме“ себеси. затоа што доколку „си служевме“ себеси, ќе бевме само „поединци“. „вредни само за проучувањата на некој психолог“, кој ќе ги спознае само начините на изразување на првите чувства на човекот, а особено тие на инстинктот“.²²

Сега да погледнеме како авторот на написот во „*Боџа е Ре*“ го сфаќаше остварувањето? За него, остварувањето „треба да не содржи во себе првични индивидуални цели“, затоа што, било да се „претерани мечтатели“, или да се и „умерени и млади романтичари“, „поединците“ се мртви или „полумртви“. Изминало времето на „поединците“; „тие никогаш не биле корисни, па затоа и нема потреба да им обрнуваме внимание“, со оглед на тоа што „тие пишуваат за себеси, за да ја исполнат својата желба“.²³

Намерно заостривме неколку констатации од „*Боџа е Ре*“ за да го извадиме на виделина нивниот „теоретски аспект“ и за да ги видиме последните последици на барањето за *описателска реалистична книжевност*. Во оваа прилика изгледа претерано да прашаеме како може да се разбере книжевноста како „објективно прикажување на конкретната стварност“ и како може да се разбере уметникот „како човек роден за уметност“, а кој треба да твори „под водството на општеството“? Како може да се разбере уметничкото дело само како израз (одраз) на стварноста, а да не биде и тоа нејзин творец, односно како може а да не се гледа стварноста на делото (го парафразираме Косик), токму онаа стварност што не е ниту надвор од делото, а ниту пред него, туку се наоѓа токму во делото? Како може да се разбере општествената стварност без субјектот што ја продуцира и репродуцира неа (од којшто и самата е историски про-

дуцирана и репродуцирана)? На крајот, како може да се разбере општествената стварност без истата таа „метаморфоза“ на објективното во субјективно и на субјективното во објективно?

Веќе рековме: нема смисла да се поставуваат вакви книжевни прашања, меѓутоа ваквите прашања ни се наметнуваат од денешното „прифаќање“ на овие списи од некои наши критичари како „едноставна теорија“. Всушност, ова е и причината за книжевните дискусии на ова списание, наместо по кратка постапка да кажеме *заклучно дека Боџа е Ре, Рилинджа, АБЦ заедно со национална слобода* и со еден друг дел од редовниот и периодичниот печат што се издаваше во Албанија, го поддржаа демократското и револуционерно албанско движење во текот на 30-тите години. Во овие списанија излегуваше поодлучно барањето за трансформирање на албанското општество и култура; не се мистифицираа општествените противречности и длабоката криза во која беа ставени широките народни маси, а вакви обиди имаше во најголемиот дел од албанскиот редовен и периодичен печат меѓу двете светски војни.

²² Ибид. стр. 429.

²³ Ибид. стр. 444; 430; 432.

VII. Хетерономна ориентација на вредности

Интегративните хоризонтални социокултурни обиди на Албанците меѓу двете светски војни, како што беа одразени во редовниот и периодичниот печат од тоа време, ја манифестираа неодредената општествена положба на албанските интелектуалци, нивната фрустрација и несигурност, амбивалентноста кон традиционалните социокултурни вредности и космополитските вредности, драматичното доживување на социјалните противречности, капитулирањето пред општествениот авторитет (критиката кон него беше истовремено желба за да стутка колку што е можно подлабоко во него), накратко: покажуваат една хетерономна ориентација на вредности, постулирани одозгора и однадвор врз Албанците, што имаше како последица нивно доста конфузно однесување во периодот за којшто зборуваме.

Социокултурните вредности на Албанците му се експонираа на притисокот на најразличните вредности, за кои што албанската држава ги имаше отворено сите врати – не за да ги земе, за да ги избере и за да ги обработи (за да ги стави во склопот на една целина) – туку за да ги грабне нив, крадечки и без никаков критериум, така што албанската култура, култура потпрена врз усното наследство со нејзините епски особености, ја губеше носечката сила и таа на соочувањето: култура и

општество што се потпираат врз традиционалните вредности, општествен и културен систем создаден врз основа на семејството и проширеното роднинство, значи еден меѓусемеен и меѓуроднински општествен и културен систем, ориентиран кон оптимализација на потребите а не кон нивно максимализирање, значи култура и општество со народни особини, формирани претежно како реакција кон освојувачките околности, кои во себе не можеа да прифатат најконтрадикторни вредности што им беа импонирани одозгора и однадвор и истовремено да ги зачуваат своите традиционални структури.

Со создавањето на албанската држава почнува да се урива чувството на самодоволност на албанската култура за да се создаде вака една напната ситуација, едно вознемирување и внатрешна тензија, кои не можеа да се намалат во границите на националната култура: иако ориентациите се вон неа, сепак надминувањето на традиционалните вредности не се постигнува поради амбивалентниот став кон нив, внатрешните противречности не се решаваат, туку се мистифицираат – една чудна вртоглавица, едно неизбежно измамување и деморализирање; се јавува и движење наназад, излегуваат на површина различни форми на социоцентризам (значи и етноцентризам) на Албанците, му се отвора патот на општественото насилство и идеолошкиот тоталитаризам. Да го разгледаме ова што беше кажано погоре задржувајќи се од поблиску на ориентациите на вредностите на групите што ги претставивме погоре. Пред сè, да кажеме дека поимот *ориентација на вредности* го земаме со значењето што му го дава Kluckhohn како: „избор на начини, средства и цели погодни за дејствување“, а пак вредностите овде го имаат значењето на „апстрактни и постојани стандарди“ кои им се овозможуваат на поединците и на општествените групи „за да ги изберат од алтернативите оние што ги сметаме како најдобри“, значи вредностите се „елементи на свес-

та на поединецот или на општествената група“ кои ним им служат како „референтно коло“ со мерки и критериуми според кои се избираат неколку алтернативи како „подобри“ од останатите, било „за да се разберат“ одредени ситуации, било за да се преземат конкретни постапки.¹ (Кога веќе сме кај вредностите, кај нивната дефиниција, да се потсетиме и на нивната глобална поделба – на вредности што ги уредуваат односите меѓу поединците во општеството и вредности што ги уредуваат односите на поединецот кон општествената заедница и нејзините колективни симболи. Првите, како што е добро познато, се потпираат врз начелото на реципрочност, а пак последните врз начелото на партиципација).²

Традиционалната албанска култура и општество, како што веќе истакнавме, се потпираше претежно врз начелата на реципрочност и еквивалентност. Покрај овие вредности што претпоставуваа идеално еднакви односи меѓу поединците („вториот поединец“ или алтерего, и се прифаќа од страна на првиот поединец како еднаков на себеси), значи покрај меѓусебните вредности доста се развија и партиципативните вредности, кои се раководеа од начелото „сè или ништо“, а кои беа престижни вредности (како најтипични од нив: *xhabrosija* во смисла на одбрана на другиот – соседот, знамето, татковината; *theorija* во смисла на жртвување и на саможртвување за другиот, народот, татковината, сакањето на татковината итн.). Во периодот меѓу двете светски војни паѓа в очи едно инсистирање за да се мотивираат партиципативните вредности меѓу Албанците до насока на нивно идеологизирање и на манипулирање со нив. Ова може да се забележи понекогаш помалку а понекогаш повеќе од сите групи што ги претставивме погоре.

¹ Група автори: *Vrijednosti i društveni sistem*, 4, Загреб, 1977 год., стр. 153.

² Ибид, стр. 224 и натаму.

Така, на пример, групата што спаѓаше во *монументалниот* тип на култура, односно што инсистираше не елиминирање на „лавата на културата“ и на зачувување на „рамнотежата“ на Албанците потпирајќи се врз нивните обичаи, во чии рамки се наоѓаше албанската култура како „убава статуа на божица“, суштински беше ориентирана кон идеологизацијата на традиционалните социокултурни вредности и манипулирањето со нив за да се зачуваат партикуларните интереси што ги поседуваше групата во хетерономното албанско општество. Инсистирањето за зачувување на монументалниот тип на култура, за зачувување на епскиот карактер на традиционалната албанска култура од оваа група беше позиција на традиционализам, различна од традиционалната албанска култура. Станува збор за една одредена идеологија, која инсистира на создавање на однесувања и вредности според минатото, *според традицијата*, повторно вреднувана и повторно дефинирана од страна на групата, станува збор за идеологија на традиционализмот која е тесно поврзана со интересите на групата, за разлика од традиционалните вредности коишто се поврзани со севкупното општествено организирање, а кои на еден начин ја карактеризираат општествената природа на поединецот. Традиционализмот е формализирање на традиционалното, значи и негово блокирање: традиционалните вредности повторно се вреднуваат и повторно се дефинираат за интересите на групата, повторно се враќаат и повторно се поставуваат во минатото за да ѝ служат на сегашноста на групата. Инсистирањето на традиционалните вредности, откако ќе се создаде една одредена идеологија за нив, е позиционирање на традиционализмот. Ваквата констатација ќе најде трајна поддршка во анализата на епската поезија на Герѓ Фишта во однос на албанската народна епска поезија. Главното дело на Фишта – *Lahuta e Malcisë* е најилустративен пример на

традиционалистичката позиција кон националната култура.

Обидите за идеологизирање на партиципативните вредности и за манипулирање со нив беа манифестирани и од страна на „неоалбанците“, кои се декларираа за *културна интроспекција*, односно за *фаустовски тип* на култура. Интроспективната култура во поглед на ориентацијата на вредностите беше во целосна противречност со традиционалната албанска култура. Културата на постојано истражување, на конфликти, на спознавање и самоспознавање, културата што никогаш не може да е доволна на себеси, како што е културата од фаустовскиот тип, не можеше да се прифати во рамките на традиционалната албанска култура со изразени епски обележја и со развиено чувство на самодоволност. Освен ова, и самите прокламатори на интроспективната култура имаа амбивалентен став кон неа: тие сè уште се двоумеа помеѓу традиционалните вредности на албанската култура кои се идеализираа во минатото и вредностите на фаустовскиот тип на култура што сè уште не беа станале нивни. Тие беа распарчени, преполовени меѓу *желбаџа за* и *желбаџа иројив*, така што оваа нивна ниту-ниту состојба не им дозволи да бидат плодотворни – ги блокира творечките потенцијали на „неоалбанците“. Контрадикторните ставови, претенциозноста во голема диспропорција со можностите, цинизмот, празното ломотење, навидум теоретско, плитките и невкусни имитации итн. се противсведоштво на културата што ја прокламираа „неоалбанците“ или, поточно: се сведоштво на нивната амбивалентност кон традиционалните вредности и космополитските вредности, сведоштво на неодреденоста и несигурноста што сакаше илузорно да се компензира преку ирационалното идентификување со „радикал-демократскиот албанизам“, „јакото и стабилно општество“. Оттаму и нивното инсистирање да се мотивираат партиципативните вредности на Албанците во

насока на мистифицирање на социјалните и класните контрадикции и во име на „државно-националното единство“. Овде не станува збор за интересот на колективитетот кому на извесен начин поединецот му ги прилагодува своите интереси затоа што во извесна мера се чувствува како негов „дел“; овде не станува збор за зголемена свест на поединецот како последица на неговото идентификување со општеството; за, како што ќе се наречеше со јазикот на психоанализата, *интроспекција на Сујер Еѓоџо во Еѓо*, туку станува збор за идентификација што го ослабнува освестувањето на поединецот поради колективните симболи, што го потчинува *Еѓоџо во однос на Сујер Еѓоџо*, значи за *ирейтерана инвестиција на еѓо-интенденциите во Сујер Еѓо*. Да ја оставиме настрана терминологијата на психоанализата: овде не станува збор за општествено условување на поединецот, односно за остварување на неговото општествено битие, за општествената и националната свест од интерес за народот, од интерес за слободното и спонтано дејствување на националната култура, туку за нејзино искривување и ставање во *служба на оржавиџа* како претпоставка на општата волја на народот и заштита на неговите интереси.³

Редуцирањето на една многу сложена општествена и историска состојба, мистифицирањето на социјалните контрадикции преку ориентирањето кон една идеологија поставена врз основа на рационализирање на ирационалните поттици како компензација за несигурноста, како последица на поделбата меѓу спротивставувањето и непослушноста, меѓу јунакот со крилја и кукавичкиот плашливец, е манифестирано особено преку групата на „младите“: ја бараат „диктатурата со нов дух“ или, како што ја нарекуваат поинаку, „светлата диктатура“, која што ќе ги претвори нив во „една голема и дисципли-

³ Ибид, стр. 228.

нирана чета под една наредба и под едно водство“! Бараат, со други зборови, поединецот да се откаже од себеси, од својата сила, достоинство, слобода, за да стане дел од силата што е над него, сила во која тој е изгубен, но преку која се чувствува безбеден, илузорно заштитен од своето разединување. Мистифицирањето на општествените антагонизми, „стопувањето на сите егоизми“ поради „силната држава“ имаа за цел да редуцираат една многу сложена проблематика, општествена и историска, во една идеологија потпрена врз ирационално-афективен потстрек кој на Албанците ќе им го даде „таткото на сите енергии и импулси – восхитот“, динамизмот на момчештвото, истиот Gleichschaltung на нацистите, „кој нè восхитува“! Се апелираше особено кај младите, затоа што „само момчештвото беше кадро да води војни и херојски обиди“! Мотивирањето на партиципативните вредности за „високи интереси“, за општествено и национално идентификување, за авторитарен општествен поредок, освен што сведочи за фрустрацијата и несигурноста на „младите“, ја покажува и нивната склоност кон доминирање и потчинување, социоцентризирање, кое се карактеризираше со агитацијата дека нацијата се урива од еден хаос, од бунтовништвото кон нејзините општи интереси, кон концентрирањето и координирањето на силата на народот, за да се легитимира на овој начин односот *насилство-попчинување*, „светлата диктатура“ како „спасителка“ на „судбината на интересите“ на албанската нација!

Односот *насилство-попчинување* се експлицираше појасно од „старите“, додека пак неговата идеолошка мотивација не е позната: „монархиското чувство е поставено во албанската национална историја уште од најдревните времиња“! Зогистичката диктатура доаѓа од народот (и од неговата историја) и ги претставува општите интереси на народот! Треба колку што е можно повеќе да се зајакне диктаторскиот режим на Ахмет

Зогу за да бидат колку што е можно построги кон „либералните илузии“ коишто имаат „катастрофални последици“ за нацијата! Сето ова ја потврдува власта на групата што му е туѓа на народот. Диктатурата се бара „за да се забрза“ идентификувањето на групата со народот, односно колку е поотежнато идентификувањето на групата со народот поради амбивалетниот став на групата кон него, толку поцврста и поостра диктатура се бара за да се зајакне убедувањето на „старите“ дека тие навистина се татковците на нацијата и дека тие навистина ги „претставуваат“ интересите на народот! Барањето за засилување на диктаторскиот режим на Ахмет Зогу од страна на „старите“, со други зборови, се должи на нивното амбивалентно социопсихолошко интензивирање (монархот не им се одмаздува само на своите противници и непријатели туку и на своите колебливи и неодлучни обожаватели), како и на нестабилната положба на општеството на „старите“. Затоа, нивното барање за да се зајакне колку што е можно повеќе зогистичката диктатура, истовремено беше и барање за да се зајакнат позициите на „татковците на нацијата“ за да не станат сомнителни нивните „заслуги“.⁴

Најбудна свест во тоа време, во споредба со другите групи, пројавуваа *револуционерните демокрации* во нивните дискусии во однос на различни прашања поврзани со албанското општество и култура меѓу двете светски војни. За разлика од другите групи што се обидуваа антагонистичките општествени состојби (противречностите меѓу класите, кастите, групите) да ги постават во еден глобален, сложен (неантагонистички) однос кон народот како една целина, *револуционерните демокрации* се залагаа за денонцирање на таквите мистификации, демагошките обиди за да се зборува „во име на народот“ и „за неговите интереси“, задржувајќи ги ко-

⁴ Ибид. стр. 226.

ристољубивите односи на потчинување што ги деградираа и ги правеа зависни широките општествени слоеви. За разлика особено од тие групи што поради внатрешните нерешени противречности, поради еден вид нивна амбивалентност – еден *необјаслив сѝрав*, би рекол Сартр, *кон себеси, кон својата свесѝ, кон своите инстинкти, кон оштетеноста и кон својата нивна неопкружува*, го заменуваа со еден „општ“ (апстрактен) „непријател“, вистинскиот непријател на албанскиот народ, покривајќи ги вака суштествените проблеми на албанското општество и култура и служејќи му вака на статус квото, *револуционерните демократи* се залагаа за суштински да ги видат и нив, за да го денонцираат на овој начин грабењето на нацијата од страна на државата која не ги претставуваше и не ги заштитуваше интересите на народот, туку партикуларните интереси на групите и дека афективно-ирационалното идентификување со нацијата во служба на овие интереси беше во целосна противречност со самите интереси на народот. Демократските револуционери претежно не беа за *една сегашност со неколку корекции*, туку за *една иднина* суштински различна од сегашноста. Тие го бараа општествено-културното идентификување не врз основа на мистифицирањето на општествените противречности туку врз основа на нивното разрешување; не врз основа на зачувувањето на односот насилство-потчинување-искористување туку врз основа на неговото супримирање. Тие не изгубија во бесмислената борба меѓу таканаречените албански *ориентализми* и *оксидентализми*, туку се залагаа за почовечки интегративни социокултурни можности на Албанците, обратно од тоа што го нудеше постоечкиот режим и фашизоидните идеологии што се прокламираа и наметнуваа со сила врз Албанците. Дејствувањето на револуционерните демократи, на комунистичките групи што дејствуваа претежно во илегалност и што постојано се прошируваа, отвораше други,

многу пошироки интегративни социокултурни перспективи на Албанците, не врз основа на хиерархијата и доминирањето туку врз основа на ослободувањето на човекот од различните форми на неговата деградација и зависност, не врз основа на идентификувањето со силата врз нив туку врз основа на усвојувањето на нивната сила во насока на решавање на општествените противречности и нивните внатрешни противречности. Ваквата ориентација на вредности сè повеќе се усвојуваше за да се претвори во широко револуционерно движење.

Заклучок

Културолошкиот приод кон проблемот на социо-културниот интегритет на Албанците меѓу двете светски војни не се претпочиташе само како прв труд кај нас, туку претежно како можност, во рамките на една систематизирана целина да се разгледаат различните аспекти на овој проблем, да се синтетизираат парцијалните резултати на посебните научни дисциплини што се занимаваа на изолиран начин со неа, како и да се зацртаат социокултурните насоки – типови на Албанците во текот на овој период. Сега, кога привршувајќи се потсекаме на оваа почетна цел, принудени сме да прашаеме (1) колку е посигната таа? и (2) дали нашата досегашна анализа не сведочи за спротивното од она кон кое се тежнееше? Прашањата што ни се наметнуваат на крајот на нашиот труд не се од реторичка природа, ниту пак имплицираат сигурни одговори. На нашите прашања најпрво им се наметнува одговорот на прашањето – по што се разликува овој труд (според приодот, според начинот на размислување) од другите трудови што биле остварени на тема албанската култура-општество?

Интересирањето не за да се видат културните факти во рамките на една тесна емпириска концепција на културата, туку за да се анализира функционалната целина на овие факти, стори во текот на овој труд да се најдеме во противречност со некои тези и заклучоци што

беа постигнати во рамките на посебните научни истражувања на оваа тема од страна на различни автори. Една од тие противречности се однесува на тезата за перманентната општествена и културна изолација на Албанците со сите нејзини варијанти: од најафирмативната варијанта (Албанците имаат вредности наспроти ретроспективната замисла на Балканот за старите Индоевропејци) па сè до најпотценувачката варијанта (Албанците имаат акултуративна патологија во степен на ксенофобија). Тезата што говори за традициите и обичаите на еден народ во поглед на нивното „непрестано“ и „непроменливо“ чување не може да ја поддржи концепцијата на културата како израз на активно општествено и историско постоење на човекот. Сакаме да кажеме дека процесот на пренесување и ширење на културата од поединец до поединец, од колено на колено, како свој неопходен услов го има процесот на неговото менување: процесот на пренесување и усвојување на културата никако не подразбира нејзина проста репродукција, туку активно и продуктивно учество на човекот во неа. За да се разбере пренесувањето на културата од поединец на поединец како недвижна, на којашто може да ѝ се менуваат сопствениците, а таа повторно останува иста, значи да се оспори плуралитетот – основа на секоја човечка дејност – истиот дуализам меѓу тенденцијата за стабилизирање и тенденцијата за променување. Културата не е само медиум што за човекот има значење на една надворешна сила што го одредува него. Човекот пред сè е дејствувачки субјект што активно учествува во изградбата на новите форми и што има активна сила за да ги промени истите. Потоа, да се зборува за општествената и културната изолација на еден народ без да се претпостават контактите како негов неопходен услов значи да не се гледа функционалната целина на културните факти, единството на спротивностите: општествената и културната изолација се манифестираат заедно

со општествените и културните контакти; нема изолација без релативно присуство на контактот и обратно. И обидот за да се објасни „затворањето“ и „конзервирањето“ на албанската култура преку „карактерот“ на нивната „земја“ е наивен, дури и во рамките на тесната концепција на културата како прилагодување кон природната средина: самиот процес на прилагодување на оваа средина како резултат ја има социокултурната менливост и динамика. Во нашиот труд се обидовме да покажеме дека не останала константни општествените и културните обичаи и институции на Албанците, туку останала константно само нивното менување. Менливостите, како последица на дејствувањето на многу фактори, не беа видени поради спознајните ограничувања, а и поради предрасудите. Тезата за трајно општествено и културно изолирање на Албанците и нивната акултуративна патологија се должи на овие две причини, коишто беа објаснети во овој труд, за да се денонцира, на крајот, уште една цел на оваа теза: легитимизирањето (оправдувањето) на колонијалното владеење и на асимилрачката политика кон Албанците.

Обидувајќи се да ја видиме функционалната целина на албанската култура, однапред бевме свесни дека оваа целина не претпоставува хомогеност на културните елементи што ја сочинуваат истата. Напротив, ваквата целина е невозможна без разновидноста на нејзините делови. Една таква појдовна точка стори за да се најдеме во противречност со гледиштата на оние научници што општествените и културните диференцирања на Албанците ги објаснија врз основа на конфесионалните диференцирања. Културната поделба на Албанците на *Католички север*, *Муслимански центар* и *Православен југ* не може да остане во склоп на една тесна емпириска концепција за културата. Освен тоа, културните диференцирања не можат да се објаснат само како резултат на дејствувањето на еден партикуларчки фактор, туку

како резултат на дејствувањето и заемното дејствување на многу вертикални и хоризонтални фактори во рамките на една култура. Трите конфесии, како противречни елементи во албанската култура беа согласни за албанската култура. Оваа функционална целина, ова единство на противречностите, оваа „невидлива хармонија“ не можеше да се види во склопот на една тесна позитивистичка концепција на културата. Ова се обидовме да го кажеме во нашиот труд.

Во периодот меѓу двете светски војни излегуваат на виделина последиците на колонијалното владеење над Албанците. Албанската култура со нејзините народни обележја, формирани претежно како реакција кон освојувачките околности, со процесите на создавањето на националната независност и на создавањето на државата, се поставува во нови и многу сложени околности. Народниот план на социокултурно интегрирање на Албанците е доволен за да функционира државата, којашто ориентациски беше *oftade* „границите“ на националната култура. Постепено се урива чувството за внатрешна тензија, дури со трауматски последици. Ова особено се забележува кај елитата, која, преку бенефициите што ги имаше, постојано ја откриваше својата беда и несигурност. Исплашена да остане сама, со силата на народот и со сето тоа што можеше да произлезе од таа сила, таа презема дејствија што, наместо да бидат ориентирани кон уништување на тешката состојба во која беше поставен народот несвесно одеа во насока на уништување на доблестите создадени од таа состојба. Надворешните околности ги стимулираа токму овие дејности. На посебен начин се наметнуваше чувството на неспособноста на Албанците да управуваат со себеси и нивната неможност да останат сами. Овој страв и оваа несигурност се проектираа врз народот од страна на поединци и групи што се прогласуваа за *народ*, а за кои народот *„ios-ijoeshe“* само тогаш кога се гледаше опасноста од него:

како сила за да уништува и како сила за да биде уништена. Оваа состојба беше дури и завидна за *однавор* и *однајпре* да се придобие во однос на *албанскојто праишање*. Со анализата на настаните по прогласувањето на независноста (делот: Државно-националното рамниште на социокултурното интегрирање на Албанците) се обидовме да го кажеме ова, како и да расправаме за заслугата и важноста на некои личности во албанското демократско револуционерно движење, кое, и со својот делумен резултат – Јунската револуција, останува вредно за забележување, и тоа не само во историјата на албанскиот народ.

По згаснувањето на Јунската демократска револуција и повторното поставување на власта на Ахмет Зогу, особено со создавањето на неговата монархија, коренито се менуваат процесите на социокултурната интеграција на Албанците. Начелото на реципрочност врз основа на еквивалентност, кое беше карактеристично за народното рамниште на социокултурното интегрирање на Албанците, сега се поставува на основа на експлоатација од горе надолу и станува начело на патронатот – карактеристичен за државно-националниот план на социокултурното интегрирање на Албанците. Државата ја грабнува нацијата за да стане држава-нација во рацете на монархот и неговата елита. Поединецот и групата зависат и се принудени да партиципираат – да сведочат за „љубовта“ и „верноста“ кон државата-нација. Нацијата како *најтус-најтио* веќе не постои во рамките на овој однос на патронатот. Јавноста, учеството на граѓаните, иницијативите „од горе надолу“ за да се промени состојбата претежно се наоѓаат во илегалност. Волку импозантниот број на списанија и весници (над триста) што излегуваат во и вон Албанија во текот на овој период не го манифестираат степенот на развој на јавното мнение, а уште помалку можноста за негово влијание врз постоечкиот поредок, токму поради доминирањето на традиционалните социо-

културни вредности, ориентациски усни (над 80 насто од населението беа аналфabetи). И покрај тоа, оркестрирањето на темите и на проблемите што се изнесуваа во редовниот и периодичниот албански печат, заедно со нивното уметничко трансформирање во книжевна продукција од тоа време, ни дозволија, и покрај скоро неизбежната опасност на поедноставување и шематизирање на прашањата, да се исцртаат овие социокултурни насоки-тешкови на Албанците во периодот меѓу двете светски војни:

1) *Монументален тешки* – како неможност да се види, да се објасни и да се толкува сегашноста без да ја поведе во едно идеализирано-епско-историско минато. Најкарактеристично размислување: „Општествената благосостојба се наоѓа меѓу нас, стои во нашите обичаи како убава статуа на божица под земјата на некоја стомна“. Главна трибина: „Свездата на светлината“. Најпретставителен писател: Отец Герг Фишта. Станува збор за една позиција на традиционализам чија крајна последица е создавањето на типови на однесување и на вредности *според* минатото, повторно дефинирана и повторно вреднувана од групата; со други зборови, се работи за идеологизација на традиционални социокултурни вредности во служба на партикуларните интереси на групата и во функција на зачувување на општествената хетерономност.

2) *Маѓичен тешки* – како амалгам на најразлични вредности и однесувања кои се во служба на статус квото – против револуционерните промени и енергичните општествени движења. Најизразита реченица: „Немам видено ништо лошо во странскиот капитал, напротив, само добри нешта. Што имам јас од тоа што некои страдаат поради него“. Главна трибина: „Беса“. Писател со ваков дух е Али Аслани. Станува збор за еден тип што, доколку се употреби иронијата на Маркс, се состои „од една страна“ и „од друга страна“ – индиферентен во

смисла: „што имам јас од тоа што некои страдаат поради него“ и апологетски – кон редот што мене ми носи „само добри нешта“.

3) *Автиоритетарен тешки* – како последица на поделбата меѓу противењето и послушноста, меѓу јунакот со крилја и кукавичкиот плашливец како откажување од себеси, од силата *во себе* за да се стане дел од силата *нао себе* – од силата во која губам, но преку која се чувствувам сигурен, илузорно заштитен од моето распаѓање. Главно барање: „светла диктатура“ за да му даде на животот на Албанците „тоталитарна смисла“, за да ги претвори нив во „голема и дисциплинирана чета под една наредба и под едно водство“. Главни аниматори на оваа ориентација на социокултурни „оксидентални вредности“ беа самонаречените „млади“ со најотворените трибини на нивните гледишта – весниците „*Arbëria*“ и „*Vullneti i Arbërisë*“, како и списанието „*Illyria*“. Се работи за тип што не е во состојба да ги реши внатрешните противречности, но е во состојба да ги мистифицира нив преку општествено-национално идентификување – секако несигурен и фрустриран тип, но со склоности кон доминирање и потчинување. Изразениот социоцентризам и тоталитаристичките решенија коишто се претпочитаат сведочат за ова што е речено.

4) *Интироспективен тешки* – како обид за самооткривање, самоспознавање и самосовладување. Мото: „политика нема, туку само култура“. Цел: „создавање албанизам – не книжевно-романтичен туку радикално-демократски“. Најкарактеристична синтагма: „дисциплинирана демократија“. Најактивен аниматор: Бранко Мерџани. Главна трибина: „*Përpyekja Shqiptare*“. Уметничка конкретизација: поезијата на Ласгуш Порадеци. Станува збор за еден умерен тип, амбивалентен кон традиционалните вредности и космополитските социокултурни вредности – со урнато чувство на самодоволност и во постојано барање на себеси. Неговата амбивалентност

е главна пречка за да биде плодотворен. Се забележува една широчина и длабочина на запазување во однос на другите типови, но суштински е контраверзен. Не го редуцира западот = фашизмот = нацизмот, а ниту истокот = болшевизмот = ориентализмот, како што правеа другите групи. Социоцентризмот на овој тип не подразбира чист етноцентризам. „Конкретни“ резултати: превод на неколку делови, како и на понекое дело на филозофи, социолози, писатели и други творци со светска слава, обид за да се биде во допир со интелектуалните струења и движења и, општо земено, со интелектуалните и културните движења од тоа време, како и залагање за да ги претстават (нормално редуцирани) и да ги актуелизираат во нивната средина.

5) *Революционер* – тип како залагање не за да се мистифицираат општествените противречности, туку за да се решат истите – не со парцијални реформи и промени, туку со енергични општествени интервенции, со револуција. Главни аниматори: револуционерните демократи и илегалните комунистички групи. Главна трибина: „Бота е Ре“. Писател – модел од овој тип: Милош Ѓерѓ Никола – Миѓени. Станува збор за еден тип што е ориентално спротивен на монументалниот тип но функционално – во хармонија со него. Спротивен – во таа смисла што не се мистифицираше сегашноста поведувајќи ја во едно епско-хероично минато, туку се гледаше одблизу нејзината беда. Несогласен во таа смисла што во една горчлива сегашност величественото минато бара (вдахнува) величествени дејности. Величествено дејство за револуционерите ќе беше не модифицирањето и реструктурирањето на истото туку создавањето на (суштинско) новото – уништување на „Стариот свет“ и изградба на „Новиот свет“, кој немаше да го остави Албанецот протагонист во „Легендата на пченката“, туку ќе го направеше „слободен“, „еднаков“ „среќен“. Заведувачки и мотивирачки ветувања, кои му одеа во прилог,

на почетокот, и на доминантниот тип, историски формиран, кој се соочуваше со секаков вид на власт и владеење, било да е внатрешен или надворешен – без оглед на неговата висока положба и последиците што би можел да ги има од него. Артикулурањето на овој „Нов свет“ како социјализам и неговото конкретизирање можат да бидат предмет на една посебна и многу позначајна студија. Нашиот труд немаше ваква цел, ниту пак ваква претензија.

Социокултурните насоки-типови што ги претставивме во нашето дело јасно говорат за една хетерономна ориентација на вредности за време на периодот меѓу двете светски војни. Се подлабоката општествена хетерономност ја десистематизираше и ја дестабилизираше културната хомогеност. Ова никако не подразбира расплетување на културната заедница на Албанците како заемно континуитивно дејство меѓу различните а и спротивните елементи на оваа заедница. Оваа хетерономност, освен што создаде еден вид забуна и вртоглавост како последица на уривањето на чувството на самодоволност на албанската култура, исто така беше во функција на оваа заедница: пишувањето во исто време, да речеме, на „монументот на албанскиот хероизам“ – „*Lahuta e Malcisë*“ и на „епитафот на овој хероизам“ – „*Legjenda e misrit*“, секако дека се спротивни дејства во албанската култура, но секако дека се усогласени постапки за албанската култура во смисла на „дијалектичкото единство“ – на функционалната целисходност на оваа заедница.

Литература

A. Весници, сјисанија, брошури

- ABC*, Tiranë, 1936.
Arbënia, Tiranë, 1936.
Atdheu, Tiranë, 1924.
Bashkimi Kombëtar, Vien-Pariz, 1928-1939.
Besa, Tiranë, 1931-1936.
Bashkimi i Kombit, Tiranë, 1943.
Biblioteka "Zëri i Shqipërisë", Sofje, 1915.
Bota e Re, Korçë, 1936-1937.
Bota e Re, Tiranë, 1940.
Demokratia, Gjirokastër, 1925-1939.
Diana, Tiranë, 1935-1939.
Dilli, Boston, 1928-1939.
Diturija, Selanik, 1909-1929.
Djalëria, Wien, 1920-1929.
Drita, Tiranë, 1936-1939.
Drita, Djirokastër, 1924.
Fédération Balkanique, 1925-1932.
Flaga, Tiranë, 1934.
Fryma, Shkodër, 1944.
Fryma e Re, Shkodër, 1935.
Hylli i Dritë, Shkodër, 1914-1944.
Illyria, Tiranë, 1934-1936.
Imigranti, Worcester Mass 1921-1926.
Java, Tiranë, 1937.
Jeta e Re, Vlorë, 1937-1939.
Kombi, Vlorë, 1943.
Kosova, Konstancë, 1932-1933.
Kuvendi Kombëtar, Bukuresht, 1933-1935.
Koha e Re, Tiranë, 1935.
Kuvendi, Romë, 1920.
Kritika, Tiranë, 1944.

Kumbona e së Diellë. Shkodër, 1938-1939.
Leka. Shkodër, 1929-1944.
Liria Kombëtare. Gjenevë, 1925-1935.
Minerva, Tiranë, 1932-1936.
Neoshqiptarisma. Gjirokastër, 1930.
Nga triumfi "lejalitetit" në revolucionin popullor. Gjenevë, 1934.
Normalisti, Elbasan, 1929-1937.
Njeriu. Tiranë, 1943.
Përpyjeka Shqiptare. Tiranë, 1936-1939.
Politika. Vlorë, 1924.
Populli, Tiranë, 1935.
Purteka, Gjirokastër, 1923.
Rilindja, Korçë, 1934-1936.
Revista letrare. Tiranë, 1943.
Shkëndija. Tiranë, 1940-1943.
Shkumbini. Elbasan, 1924.
Shqipëria e Re, Bukuresht-Konstancë, 1928-1936.
Shqipnija. Tiranë, 1944.
Shypi, Tiranë, 1937-1939.
Tomorri i Vogël. Tiranë, 1932-1943.
Vox Albanie – Zëri i Shqipërisë. Gjenevë, 1936.
Vullneti. Tiranë, 1929-1930.
Vullneti i Arbërisë. Tiranë, 1939.
Vullneti i Popullit. Tiranë, 1930-1932.
Zani i Naltë. Shkodër, 1930-1939.
Zgjimi djelmënis shqiptare. Shkodër, 1939.

Б. Книџи, сѣудиџи, наџиси

Agani, Fehmi: *Ideologjia dhe camera obscura e ideologizmit*, Thema, nr. 1, Prishtinë, 1984.
 Agani, Hilmi: *Gjurmë*. Rilindja, Prishtinë, 1975.
 Bauman, Zigmunt: *Kultura i društvo*. Prosveta, Beograd, 1984.
 Bauer, Oto: *Pojam nacije*. Politička misao, nr. 1, Zagreb, 1983.
 Bauman, Zigmunt: *Marksistička teorija društva*, Kultura, Beograd, 1974.
 Benedikt, Ruth: *O tipovima kulture*, во Teorije o društvu II, V. Kradžić, Beograd, 1969.
 Belegu, Mentor: *Masat e para të qeverisë së Ahmet Zogu në vitin 1925 për forcimin e pushtetit çifligar-borgjez dhe qëndrasa popullore*, Studime historike, nr. 1, Tiranë, 1964.
 Bloch, Marc: *Evropski feudalizam*, Teorije o društvu, I, V. Karadžić, Beograd, 1969.

Boas, Franc: *O biološkim i kulturnim činiocima*, Teorije o društvu, II, V. Karadžić, Beograd, 1969.
 Bobi, Gani: *Sprovimet e modernitetit*, Rilindja, Prishtinë, 1982.
 Buda, Aleks: *Albi disa aspete të njësisë dhe të ndryshmërisë në historinë e popullit shqiptar dhe të popujve tjerë balkanikë*, Studime historike, nr. 2, Tiranë, 1964.
 Coon, Carlton Caravan: *The story of the Middle East*, New York, 1961.
 Casirer, (Ernest): *Ogled o čovjeku*, Uvod u filozofiju ljudske kulture, Naprijed, Zagreb, 1978.
 Cerroni, Umberto: *Uvod u društvenu znanost*, Školska knjiga, Zagreb, 1983.
 Çabej, Dr Eqrem: *Studime Gjuhësore*, V, Rilindja, Prishtinë, 1975.
 Çami, Muin: *Pikëpamjet politike e shoqërore të Themistokli Gërmenjit 1915-1916*, Studime historike, nr. 4, Tiranë, 1966.
 Çami, Muin: *Lëvizja demokratike e revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*, në: Çështje të lëvizjes demokratike e revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924, Instituti i Historisë, ASH e RPSSH, Tiranë, 1977.
 Çika, Nebil: *Njëmendësija shqiptare*, Tiranë, 1943.
 Çiraku, Burhan: *Çështje agrare në Parlament në vitet 1921-1923*, në: Çështje të lëvizjes demokratike e revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924, Instituti i Historisë, ASH e RPSSH, Tiranë, 1977.
 Dedaj, Sul: *Aspekte nga lufta e shtypit demokratik kundër reaksionit çifligar në vitet 1921-1924*, në Çështje...
 Dirkem, Emil: *O procesu u društvenim vrednostima*, во: Teorije o društvu, II, V. Karadžić, Beograd.
 Domi, Mahir: *Momente e aspekte të kontakteve dhe raporteve kulturele historike të popullit shqiptar*, Studime historike, nr. 2, Tiranë, 1964.
 Dule, Miranda: *Jehona e ngjarjeve të viteve 1921-1924 në këngeët popullore*, në: Çështje...
 Erlich, St. Vera: *U društvo s čovjekom*, SNL, Zagreb, 1978.
 Fanon, Franc: *Të malljuarit e botës*, Rilindja, Prishtinë, 1984.
 Fanon, Franc: *Sociologjia revolucije*, Radnička štampa, Beograd, 1977.
 Ferizi, Sami: *Kontributi i forcave përparimtare të Prefekturës së Kosovës në Revolucionen Demokratik Borgjez të vitit 1924*, në: Çështje...
 Frojd, Sigmund: *O seksualnoj teoriji Totem i tabu*, 4, Matica Srpska, Beograd, 1969.
 From, Erih: *Zdravo društvo*, Rad, Beograd, 1963.
 Georgevitch, Dr VI: *Les Albanais et les Grandes Puissances*, Paris, 1913.
 Gogaj, Iljaz: *Shkolat katolike – mjet i rëndësishëm i drjtimit fashist në Shqipëri*, Studime historike, nr. 3, Tiranë, 1979.
 Bodelier, Maurice: *Marksizam i antropologjia*, Školska knjiga, Zagreb, 1982.
 Grai, Ezio M: *Fashizmi dhe Evropa*, Tiranë, 1943.
 Grejem, Viljem: *O običajima*, во: Teorije o društvu, II, V. Karadžić, Beograd, 1969.

- Gramši, Antonio: *Umjetnost, borba za civilizaciju*, vo: Marksizam i umjetnost. II. Komunist, Beograd, 1976.
- Grup autorësh: *Historia e letërsisë shqipe, I, II*, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i KSA të Kosovës, Prishtinë, 1975.
- Grup autorësh: *Historia e popilit shqiptar*, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i KSA të Kosovës, Prishtinë, 1979.
- Grup autorësh: *Historia e Shqipërisë (1921-1939)*, Maket, Instituti i Historisë, Tiranë, 1937.
- Grupa autora: *Marksizam i umjetnost, II*, Komunist, Beograd, 1976.
- Grupa autora: *Vrijednosni i drušveni sistemi*, bleni 4, Zagreb, 1977.
- Grup autorësh: *Bota shqiptare*, Tiranë, 1943.
- Grup autorësh: *At Gjergj Fishta*, Tiranë, 1943.
- Grupa autora: *Teorije od ruštva, I-II*, V. Karadžić, Beograd, 1969.
- Gurakuqi, Mark: *Autorë dhe probleme të viteve 30*, Tiranë, 1966.
- Gjeçov, At Shjefën: *Buka, krypa e zemra*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943.
- Hadri, Sali: *Këshilli i lartë dhe forma e rgjimit shqiptar 1922-1924*, ASH e RPSSH, në Çështje...
- Hiernaux, Jean: *Jednakost ili nejednakost rasa?*, Školska knjiga, Zagreb, 1975.
- Ismajli, Rexhep: *Gjuha shqipe e "Kuvendit të Arbnit"*, Disertacion i doktoratës, Fakulteti Filozofik, Prishtinë, 1982.
- Jorgaqi, Nasho: *Histori e mendimit estetik shqiptar 1504-1944*, Tiranë, 1979.
- Kadare, Ismail: *Autobiografia e popullit në vargje*, Tiranë, 1980.
- Kajosa, Rože: *Igre i ljudi*, Nolit, Beograd, 1979.
- Kasirer, Ernest: *Jeziq u fazi čulnog izraza*, vo: Teorije o društvu, II, V. Karadžić, Beograd, 1969.
- Kërlezha, Miroslav: *Ese*, Rilindja, Prishtinë, 1979.
- Kordha, Hysen: *Formimi i shoqërisë Bashkimi dhe veprimtaria e saj revolucionare*, në: Çështje...
- Kokolari, Hamit: *Kosaova - djep i shqiptarizmit*, Tiranë, 1943.
- Koka, Viron: *Kritikë pikëpamjeve reaksionare te neoshiptarismës*, Studime historike, nr. 2, Tiranë, 1969.
- Koka, Viron: *Lufta ideologjike e revistës "Bota e Re" kundër raksionit zogist (1936-1937)*, Studime historike nr. 2, Tiranë, 1964.
- Koka, Viron: *Gazeta "Liria Kombëtare" tribunë e ideve të Revolucionit Demokratik në Shqipëri (1922-1935)*, Studime historike, nr. 1, Tiranë, 1965.
- Koka, Viron: *Problemi i unitetit kombëtar në lëvizjen ideologjike të viteve 30 të shekullit XX*, Studime historike, nr. 2, Tiranë, 1965.
- Koka Viron: *Mësimet e Revolucionit të Qershorit 1924 për luftën e nëtejshme revolucionare në Shqipëri*, në Çështje...
- Kolakovski, Lešek: *O smishu tradicije*, Književnost, br. 4, Beograd, 1970.
- Kont, Ogist: *O tri stupnja društvenog razvoja*, vo: Teorije o društvu, V. Karadžić, Beograd, 1969.
- Kosik Karel: *Dijalektika konkretnog*, Prosveta, Beograd 1967.
- Kont, Ogist: *O tri stupnja društvenog razvoja*, vo: Teorije o društvu, V. Karadžić, Beograd, 1969.
- Kosik Karel: *Dijalektika konkretnog*, Prosveta, Beograd 1967.
- Krasniqi, Mark: *Lugu i Baranit*, Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, Prishtinë, 1984.
- Kreber, Alfred L.: *O konfiguracijama porasta kulture*, në: Teorije...
- Kurti, P. D.: *Verpa kulturalne e elementiti katolik*, Shkodër, 1936.
- Kuteli, Mitrush: *Shënime letrare*, Tiranë, 1944.
- Laze, Syrja: *Aspekte të veprimtarisë së fshatarësisë së Skraparit në luftën për demokraci në vitin 1923 dhe në Kryengritjen e Qershorit 1924*, në: Çështje...
- Lenjin, V. I.: *Socijalizam i nacionalno pitanje*, Školska knjiga, Zagreb, 1977.
- Lévi-Strauss: Claude, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb.
- Lévi-Strauss: Claude, *Divlja mosao*, Noit, Beograd, 1983.
- Lič, Edmund: *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd, 1983.
- Luis, Herbert, *Karakter i shqiptarit*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943.
- Malinovski Bronislav: *Naučna teorija kulture*, V. Karadžić, Beograd, 1968.
- Malinovski Bronislav: *Veština magije i moć vere*, vo: Teorije...
- Manhajm, Karl: *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd, 1978.
- Manhajm, Karl: *Pozitivna uloga sociologije saznanja*, vo: Teorije, II...
- Margaret, Mid: *Sazrevanje na Samoći*, Prosveta, Beograd, 1978.
- Markuze, Herbert: *Kultura i drušтво*, BIGZ, Beograd, 1977.
- Markuze, Herbert: *Estetika dimenzija*, Školska knjiga, Zagreb, 1981.
- Marks-Engels: *O umetnosti i književnosti*, Kultura, Beograd, 1976.
- Milić, Vojin: *Socijologija saznanja između istoricizma i marksizma*, Parathënie në: Karl Manhajm, *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd, 1978.
- Milaj, Jakov: *Rraca shqiptare*, Tiranë, 1944.
- Mos, Marsel: *O magiji i nepoznatom*, në Teorije...
- Shehu, Neil: *Formimi i Federatës "Atdheu" dhe programi i saj*, në Çështje...
- Niçe, Fridrih: *O koristi i šteti istorije za život*, Grafos, Beograd, 1979.
- Niçe, Fridrih: *Volja za moć*, Prosveta, Beograd, 1972.
- Noli, F.S.: *Vepra, I-VII*, Rilindja, Prishtinë, 1968.
- Palaj, Bernardin: *Mikpritja e malevet*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943.
- Palaj, Bernardin: *Organizmi i bajrakut*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943.
- Papuli, Stoir: *Gazeta "Drita" e Gjirokastrës dhe revolucioni i Qershorit*, në Çështje...
- Petrota, Geatano: *Svolgimento storico della cultura e della letteratura albanese*, Palermo, 1950.
- Petrota, Gaetano: *Popolo lingua e letteratura albanese*, Palermo, 1931.
- Petrović, Gajo: *Mišljenje revolucije*, Naprijed, Zagreb, 1982.
- Petrović, Gajo: *Filozofija i revolucija*, Naprijed, Zagreb, 1973.
- Pipa, Arshi: *Albanian literature: social perspectives*, Albanische Forschungen 19, Munchen, 1978.

Puto, Arben: *Disa probleme juridike të pavarësisë shqiptare në Lidhjen e Kombeve dhe në Konferencën e ambasadorëve në vitet 1920-1921*. Studime historike, nr. 3. Tiranë, 1965.

Puto, Arben: *Pavarësia shqiptare dhe diplomaicia e fuqive të mëdha 1912-1914*. Shtëpia botuese "8 Nëntori", Tiranë, 1978.

Raifi, Mensur: *Fan Noli dhe Migjeni*, Rilindja, Prishtinë, 1975.

Rausseau, Jean-Jacques: *Nacrt ustava za Korziku*, Politika misao, br. 1, Zagreb, 1979.

Repishti, Xhevat: *Qeveria Demokratike e Nolit dhe politika e saj arismore*, në Çështje...

Roszak, Teodore: *Kontrakultura*, Naprijed, Zagreb, 1978.

Rugova, Ibrahim: *Kahe dhe premisa të kritikës letrare shqiptare*. Tezë e doktoratës, Fakulteti Filozofik, Prishtinë, 1984.

Rugova, I. - Hamit, S.: *Kritika letrare*, Prishtinë, 1979.

Vajl, Erik: *Politicka filozofija*, Nolit, Beograd, 1982.

Veber, Maks: *Tipovi društvene organizacije*, në: Teorije, I,...

Veber, Maks: *Tipovi vlasti*, në: Teorije, I,...

Veber, Maks: *Religija i društveni status*, во: Teorije, II,...

Visoki, Dr V. Samim: *Nëna Kosovë*, Tiranë, 1943.

Qosja, Rexhep: *Asdreni, jeta dhe vepra*, Institutit Albanologjik, Prishtinë, 1972.

Qosja, Rexhep: *Shkrimtarë dhe periudha*, Institutit Albanologjik, Prishtinë, 1975.

Rrota, Jusit: *Literatura shqype*, Shkodër, 1924, 1934.

Špengler, Osvld: *O stilskim obrascima kulture*, во: Teorije o društvu, II.

Sartër, Zhan-Pi: *Parathënie* në: Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Rilindja, Prishtinë, 1984, (Përktheu Muhamedin Kullashi).

Sartr-Žan-Pol: *Novi eseji*, Rad, Beograd, 1979.

Serpel, Robert: *Uticaoaj kulture na ponašanje*, Nolit, Beograd, 1978.

Sokolov, E. V.: *Kultura i ličnost*, Prosveta, Beograd, 1976.

Sorokin, Pitirim A.: *Princip imanentne promene*, во: Teorije o društvu, II.

Sndu, Čaris: *Dve kulture*, NUBS, Beograd, 1971.

Stujart, Džulijan: *Teorija kulturne promene*, BIGZ, Beograd, 1981.

Supek, Rudi: *Društvene predrasude*, Radnička štampa, Beograd, 1973.

Tojnbi, Arnold: *Dezintegracija civilizacije*, во: Teorije o društvu, II,...

Едиција: *Современа мисла*

Гани Боби: КУЛТУРЕН ПАРАДОКС

Приод кон проблемите на социокултурното и нтегрирање на Албанциите меѓу двете светски војни

Издавач: МАГОР ДОО Скопје

Превод: Бујар Хоџа (до 124 стр.)
Валбона Морина (од 124 стр.)

Лектура: Христина Андоновска

Техничко уредување: Слободан Џартовски

Корица: Мирко Давидовски

Печат: ЈУГОРЕКЛАМ, Скопје



Во едицијата *Современа мисла* досега се објавени:

1. Лудвиг Гиц: *Феноменологија на кичој*
2. Растко Мочник: *Теорија за денешно време*
3. Гиги Тевзасе: *Знаци на иднината/
Естетика на биетието*
4. Елизабета Шелева: *Културолошки есеи*
5. Звонко Џокиќ: *Креативен процес и психоанализа*
6. Жан Бодријар: *Симулакруми и симулација*