

Kur Muji fliste me kalin turqisht

Elton Hatibi

Abstrakt

Atmosfera e kulturës osmane është e pranishme në tekstet e *Eposit të Kreshnikëve*. Kjo vërehet, jo vetëm në sajë të fjalorit të pasur me turqizma, por edhe në aspekte të tjera të sjelljes dhe të gjendjes materiale të botës ku jetojnë kreshnikët. Më i dukshëm ky ndikim shfaqet në kulturën e trajnimit dhe të përdorimit të kuajve, që reflekton një aspekt të historisë ushtarake osmane, ku shqiptarët dhe popuj të tjerë të Ballkanit ishin aktivisht pjesmarrës. Mbarështimi dhe trajnimi i kuajve për qëllime ushtarake ishte një domosdoshmëri në rrethet ushtarake osmane, të paktën në periudhën klasike të kësaj perandorie. Në shumë këngë të *Eposit të Kreshnikëve* dëshmohej ky replikim, ku heronj të ndryshëm komunikojnë në gjuhën turke me kuajt e tyre të trajnuar, për të realizuar veprime konkrete të ndikuar nga rrethanat. Këtë lloj komunikim e kemi konsideruar si tipologji “realiste”, kundrejt një tjetër lloji komunikimi, që e kemi konsideruar “fantastike”. Ky lloj i dytë komunikimi konsiston më tepër në përmasën legjendare të *Eposit*. Ndikim tjetër nga kultura osmane është dhe trajtimi veterinar i kuajve, që e gjejmë si refleksim të traktateve të mirënjohura të kohës, me prejardhje nga abasitet dhe mamlukët. Në *Epos* është i pranishëm dhe klasifikimi i kuajve, kryesisht përmes ngjyrave të tyre, ngjashëm si në kulturat turkike, arabe dhe osmane. Nuk mungojnë dhe të dhëna për ndikime legjendash dhe mitesh të kulturave myslimane, me përfshirjen e figurave simbolike si Dyldyli, apo dhe ai i kalit fluturues.

Abstract

The Ottoman cultural environment is readily present in the Songs of the Frontier Warriors. This is not only through Turkish loanwords, but also in behavioral norms, and aspects of material culture in the environment inhabited by the epic heroes. One aspect where this presence is abundantly visible is in the treatment and training of horses, reflective of aspects of Ottoman military history, in which Albanians and other Balkan people were actively involved. Horse breeding and training for military purposes constituted a process of utmost importance for Ottoman military circles, at least during the classical period of this branch of the Ottoman state. This replication is witnessed in many epic songs, where various heroes communicate in Turkish language with their trained horses for the purpose of effecting desired outcomes in particular circumstances. We have considered this type of communication as a "realistic" typology, contrary to another form of communication that we

labeled “mythical”. The second type of communication is commonly encountered in the mythical dimensions of the Songs. Another example of

Ottoman cultural influence on the Songs is found in the veterinary treatment of horses, reflective of well-known scientific texts of the time, originating from the Abbasid and Mamluk rule. Likewise, similar to Turkish, Arab, and Ottoman cultures, we encounter in the Songs horse classifications based on their colors. Finally, mythical motives originating from other Muslim cultures are present in the Songs through the integration of symbolic characters, such as Dyldyl or the flying horse.

Një herë pashë disa kuaj të mprihnin veshët për të dëgjuar zërin e mjeshtërit të tyre i cili po darkonte me mua në Dhomën e Sipërme, dhe sapo kjo ndodhi, hingëllinë hareshëm.¹

Ogier Ghiselin de Busbecq

Pas përfundimit të një fushate, me gjasë në Hungari, Sulltan Sulejmani u dhuron bejlerëve të Bosnjës dhe Smederevës (Serbisë) rroba luksoze (*h i l*), shpata dhe kuaj.² Këta tre përbërës të kësaj dhurate i gjejmë tok në vargjet e një kënge të Eposit të Kreshnikëve. Aty nëna i thotë Brahim Ketës se trashëgimia e të atit përmbledhet si: “*A n i , t o j t ö k a l a n ³ d o l l a m ³ n e k u q e a n i , t o j t ö k a*”³ (Sh. Hoxha & 1999). Kyset veshesh *l a l i e* dhe takëmsh i nevojitej kreshikut sepse do të shkonte në oborrin e Kralit, me të cilin është martuar e motra. *Dollama*, shpata dhe kali, me

¹ Busbecq, *Travels into Turkey*, f. 132

² “*Kanuni Sultan Suleyman, bir savas sonunda Bosna ve Semendre B e y l e r i n e h i l ö a ve kiliçlar birlikte atlar yollar*”. Elçin, *T Á r k l e r f. 162 a t ě n*,

³ Në këtë punim jemi mbështetur në disa tekste me përmbledhje të Eposit të Kreshnikëve. Ato janë: “*Visaret e Kombit*”, 2017, mbledhur nga etërit françeskanë; “*Eposi i Kreshnikëve, Has, Lumë, Malzi*”, 2017 mbledhur nga Shefqet Hoxha; “*Këngë Popullore I*”, 2007, regjistruar prej rapsodëve Salih dhe Feriz Krasniqi, përgatitur nga Muharrem Gashi; “*K ³ n g ³ P o p u l l*” 1998 mbledhur nga Kasem Taipi. Në pak raste kemi marrë nga “*Fjalori i Orientalizmeve në Gjuhën Shqipe*” pjesë këngësh që aty shërbejnë si ilustrim në zëra të veçantë. Në një rast kemi përdorur dhe disa vargje nga “*S k a n d e r b e g u m b*” 2008, përgatitur nga At Marin Sirdani. Për më tepër, shih në fund bibliografinë.

gjithë shkëlqimin e tyre, në kulturën klasike osmane janë parasëgjithash asete prestigji. *H i l, ö s a* ndryshe “rroba e nderit”, është institucioni i dhurimit të rrobave të kushtueshme, apo edhe të pajimeve luksoze të kalit, nga ana e sulltanit, dinjitarëve të ndryshëm, që kryesisht ndodhte në raste ceremonialiteti.⁴ Me prejardhje nga kultura perandorake, veshja e sërës dhe kalërimi janë sjellje të një klase social-politike, që edhe pse në perëndim të ngadaltë, u njihet vlera simbolike si një eko e largët, siç e përshkruan Ali Asllani: “*Përmbi supe një kaftan/ gjith inxhi e gjith merxhan/ Hipur kalit quhelan*”.⁵ Për t’u kthyer në Epos, sërish kemi një episod tjetër që dëshmon rëndësinë politike të paraqitjes kalorsiake. Pasi janë nisur për në Stamboll të maskuar, Shehul-Islami i sugjeron Mujit dhe Halilit të vishen me rrobat më të mira dhe të vijnë të vizitojnë Sulltan Sulejmanin. Shprehimisht ata këshillohen të marrin: “*K u t i k i n i t e s h a t m a t ö armë e sylah/ e me i marrë shpatat e mejdanit/ ju me i marrë xhokat e me j d a* (Shi. Hoçha, f. 176). Transformimi është i atillë sa që oborrtarët thonë: “*n a k a n ³ r a d y shokët eltyuema sy n ö a b o r k u r r ö s*” (Shi. Hoçha, f. 176). Këshilla e dinjitarit fetar përshfaq një realitet të mirënjohur historik, nuk mund të jesh në audiencën e Sulltanit jashtë një kodi të mirëpërcaktuar paraqitje.

Megjithëse kujtimi historik i ndodhisë me Sulltan Sulejmanin vjen nga vende pranë atyre ku jetojnë shqiptarët, frekuenca e shpeshtë që hasim në këngët e Eposit tonë për veshjen, pa harruar maskimin (tebdil), armët, paisjet e kalit, apo vetë kalin na bëjnë të mendojmë se përtej ndikimit nga traditat epike fqinje, ambjenti kalorsiak dhe repertori material është familjar për audiencën shqiptare të Eposit. Përfshirja e Ballkanit në një perandori jetëgjatë si ajo Osmane për afroi sa munda mënyrën e jetesës, sidomos në hapësirat urbane, e shfaqur më së tepërmi në rrethin e elitave qeverisëse. Duke qenë zemra ushtarake dhe administrative e perandorisë, pavarësisht se cilës pjesë të Ballkanit i përkiste kjo elitë, shpesh në lëvizje burokratike apo fushata, ajo ndante mes vetes një kulturë kalorsiake që fillesën dhe pulsën e kishte në metropol. Ndikimit të kulturës osmane nuk ka se si t’i shmanget gjithashtu dhe tradita epike e popujve të Ballkanit, pjesa kryesore e të

⁴ Për një vështrim të përgjithshëm të “*h i l’ ö s a*” në kontekstin osman, shih, Phillips, *O t t o m a n H i l ö a t . .*

⁵ Dizdari, *Fjalori*, f. 472

cilës, në qendër të narrativës së saj ka pikërisht atmosferën dhe personazhet e kësaj klase ushtarake lokale osmane.

Si asnjë kafshë tjetër, kali është i kudogjendur në Eposin e Kreshnikëve, saqë vështirë të gjesht një këngë të vetme pa praninë e tij. Përderisa Eposi shfaq një kontekst kalorsiak, me dyluftime, konflikte të ndryshme, romanca dhe rrëmbime, kali është një element i rëndësishëm në përmbushjen e zhvillimit narrativ të këngëve. Marrëdhënia e heroit me kalin është e ndërvarur, dhe kali, në planin strukturor të shumicës së këngëve të kreshnikëve, mund të konsiderohet metaforikisht një zgjatim i heroit. Kjo përshtypje përforcohet sidomos kur në këngët e Eposit haset komunikimi i shpeshtë verbal mes njeriut dhe kalit, në disa raste edhe në “turçe”, aspekt thelbësor në bashkëveprimin apo në ndihmën ndaj heroit. Nëse heroi flet me zanat, apo me kalin dhe ky komunikim është i karakterit fantastik, mbetet misterioz specifikimi i trajtës “turçe” të këtij komunikimi, i cili haset shpesh në këngët e Eposit. Ka një hendek kuptimor në këtë moment të Eposit. Dëgjuesi modern apo dhe lexuesi i përmbledhjeve të këngëve të Eposit e ka të paqartë këtë trajtë “turçe” edhe pse ka pasur përpjekje për t’i dhënë kuptim.⁶ Megjithatë, në kohën kur këto këngë janë krijuar, trajta “turçe” duhet t’i jetë përshtatur një situatë të caktuar në realitet. Duke u nisur nga konteksti historik dhe kulturor si dhe nga informacioni që na japin vetë këngët e Eposit, do të përpiqemi t’i qasemi sa mundet kësaj teme, për të kuptuar më mirë atmosferën, domethënien dhe ndikimet e mundshme.

⁶ Sipas Stavro Skëndit, pa u mbështetur në ndonjë argumentim bindës, myslimanët boshnjakë i drejtohen kalit turqisht për faktin se, ngaqë gjuhë e sulltanit kalif, ata besonin se ka fuqi magjike te kuajt. Ky shpjegim i Skëndajt është disi i përciptë, ndonëse fetaria është një motiv i patrajtuar mirë dhe që nuk duhet përjashtuar për të kuptuar këtë aspekt të eposit. Skëndi, *Albanian and*, f. 124 Ndërsa Lambertz në argumentin e tij për këtë temë është disi kondratiktor. Po e sjellim të plotë si shtjellim: “*O m e r i i r i n ³ e p o s i n ó O m e r i p r e j M u j i t ô i* një prioritet serbokroat. Në gojën e shqeve kristianë, turqisht do të thotë shqip. Shqiptarët, si muhamedanë ose turq, me kristianët nuk flasin shqenisht, por muhamedanisht-s h q i p , t u r q i s h t . N ³ e p o s i n ó H a l i l i më parë me shqaun, pastaj i flet gjokut të tij shqip. Pra, me shqe foli sllavisht, me atin e tij bisedon shqip. Këtu kemi pra një kontrast dyfish. 1. Kontrast nacional: më n j ö a n ³ s h q e , m ³ n j ö a n ³ s h q i p t a r ³ , 2 . K o n më ke ky shtjellim, më tepër e komplikon se sa e ndriçon argumentin. Lambertz, *Epika Popullore*., f. 30-31

Në këngët e Eosit hasen shpesh takëmet apo instrumente në përdorim të kalit, detajet e pajimeve, luksi i tyre dhe materiale të rralla që më së miri reflektojnë këtë kulturë të lartë kalorsike. Në një rast Halili i merr kalin “daxhës” dhe i vendos shalën “*dimiskie*”, term që i referohet një produkti të veçantë që vjen nga një vend me tradita të njohura artizanati si Damasku (Sh. Hoxha, f. 214). Diku tjetër, përshkrimi i pajimeve të kalit nis e pasurohet me detaje interesante të përgjithshme: “*Mi shilon gjogat e mejdanit/ Po jau qet shalat prej florinit/ Po jau shtjen frejt me gur prej xhevahiri*” (Visaret, f. 197). Floriri dhe xhevahiri janë materiale shumë të njohura në kulturën popullore dhe përdorimi i tyre për të përshkruar luksin e pajimeve të kreshnikve shfaqet natyrshëm, pa u kuptuar qartë nëse kemi të bëjmë me replikime të një realiteti konkret. Sakaq në raste të tjera përshkrimi i pajimeve të kalit është më i stilizuar dhe më i larmishëm në materiale dhe me një pasuri leksikore që tregon një njohuri të zhdërvjellët të teknikave, pajimeve dhe kulturës kalorsiake. “*Ishte freni telatinit/ ishte shala prej brishinit/ krejt me gur prej xhevahirit/ nand kollanë mademsh ltinit*” (Visare, f.72), apo “*k a n i s n a n a g j o k u l l s h u e / i k a v u s h a l s n p r e j f l o r i n i v e n f r e n i n p r e j i b r i s h i m i t*” (K. Taipi, f. 50). Materialet e përmendura në pajimet e kalit si *kollan*, *madem*, *telatin*, *bilan*, *ibrishin*⁷, janë turqizma të cilat malsorët e veriut vështirë se i kanë në përdorim të përditshëm, por duke qënë se këngët reflektojnë një epokë tjetër, nga ajo e konteksteve kur janë rregjistruar, ato gjithashtu tregojnë se janë krijuar një një realitet më të hershëm, në një ambient tjetër kulturor dhe gjeografik, ku përdorimi i tyre ishte i zakonshëm.⁸

Për të hyrë disi në inventarin terminologjik të këtyre pasazheve, shala *ó b r i s h ë n k u p t o r t c ô h ë n* e mëndafsh të që i vihej në shpinë kalit paraprakisht, ndërsa me *ibrishin* duhet të përfytyrojmë kordonin e mëndafsh të që tërheq frerët e kalit. Mëndafshi, sidomos për arsye

⁷ *Kollan*, rripa lëkure në pajimet e kalit; *madem*, metal; *telatin*, lëkurë e butë me ngjyrë; *bilan*, gjoksorja e kalit; *ibrishin*, fill gërshet prej mëndafshi. Për më gjerë, shih, Dizdari, *Fjalori i Orientalizmave*

⁸ Takëmet me këto përbërje, Muji shkon dhe i merr në qytet, çka tregon atmosferën urbane të disa shekujve më parë. Zija Shkodra përmend esnafin e saraçëve si të specializuar ndër të tjera në punimin e pajimeve të kuajve për nevojat e kalorësisë ushtarake. Për disa produkte, falë fermanëve të sulltanit, ky esnaf shqiptar kishte ruajtur monopolin në disa krahina të Rumelisë deri në mesin e shekullit XIX. Shkodra, *Esnafet Shqiptare*, f. 59

estetike, sëbashku me hekurin dhe lëkurën është përdorur gjerësisht në prodhimin e armaturave të kalorësisë osmane.⁹ Në miniaturat osmane me skena luftarake apo ceremoniale, vërehet larmia shumëngjyrshe e copave të mëndafsha që mbulojnë një pjesë të mirë të trupit të kuajve.¹⁰ Ibrishini është një tip filli gërshet, i përbërë nga fije mëndafshi, dhe përdorimi i tij në pajimet e kalit është gjithashtu i njohur në kulturën osmane. Në një regjistër të Stallës Perandorake (*Has Ahur*) të mesit të shekullit të XVIII,¹¹ një pjesë e gjoksoreve të kalit, frerëve dhe rripave që fiksojnë shalën, shënohen se janë prej fijesh mëndafshi me thekë (*ibriîin pûsküllü*). Në rradhën e materialeve që janë përdorur për këto pajime, disa prej tyre janë shënuar si *satrancî*, që është një lloj zinxhiri i argjendë, i njohur si zinxhiri shqiptar (*arnavut zinciri*), që më së shumti është kërkuar për qostekun e sahatëve. Ky zinxhiri shqiptar tregon për shkëmbimet e mallrave dhe të teknikave artizanale, që përfshihen edhe në pajimet luksoze të kalit në zemrën e metropolit perandorak. Interesant është sërisht një e dhënë tjetër se disa nga këto pajime, përfshi dhe frerët, janë zbukuruar me gurë të çmuar, merxhan, etj, që në rastin tonë i jep disi kuptim vargut të lartpërmendur; “*Po jau shtjen frejt me gur prej xhevahiri*”.

Siç kuptohet, gjithë këto pajime të detajuara të lartpërmendura nuk janë pjellë e fantazisë së rapsodëve, ato janë mbetje të një përshkrimi besnik të veshjeve dhe pajimeve të kohës kur osmanët ishin në zenitin e tyre. Detajet e këtij shalimi të kuajve janë gjithashtu e kundërta e asaj që në Epos gjejmë kur kreshniku “*merr teshat maxharrisht*”, “*te ja ka dhanë s h p a t ³ n*” të *apön* “*shalon kalim maxharrisht*” që gjithashtu reflekton një kujtim të kalorësisë hungareze.¹² Megjithëse përmendja e “maxharrëve” sugjeron se kjo kulturë kalorsiake është konsumuar në rajonet kufitare mes osmanëve dhe hungarezëve, shqiptarët gjithashtu e njohin mirë kulturën e kalorësisë. Themeluesi i qytetit të Korçës, Iljaz Bej Mirahori, siç e tregon dhe titulli, ishte mbikqyrësi i stallave

⁹ Stanely, *Men At Arms*, f. 345

¹⁰ Ibn Iyas, rrëfen për një paradë, kësaj radhe në Kajron pak përpara pushtimit osman, ku sulltani mamluk i shoqëruar nga dhjetëra kalorës dhe dinjitarë, shkëlqen nga luksi. Pjesë e armaturave të kuajve është gjithashtu dhe mëndafshi. *An Account of*, f. 9-10

¹¹ Dingëç, 18 Y Á. E. 12-13 e n

¹² Më herët është hamendësuar se ky është një kujtim i largët i kalorësisë mbretërore hungareze të shekullit 15, motiv i ardhur përmes këngëve sllave, shih, Lambertz, *Disa të dhëna*, f. 66

perandorake, që në kuptimin modern është i barasvlefshëm me një institut të hipologjisë, institucion i cili mund të konsiderohet si një nga qendrat që ka ndikuar në përhapjen e kësaj dije në Ballkan. Kalorësia e lehtë shqiptare (stratitotët) është e mirënjohur në Europën e shekujve XV-XVI, e shpërndarë për shërbime mercenarie në kontinent përmes Italisë. Megjithatë, ajo replikonte me sukses taktikat e kalorësisë së çrregullt osmane të akincinjve, prej dhe nga i kishte mësuar.¹³ Në një ceremoni madhështore të Stambollit të shekullit XVI, mes shumë lojrash dhe paradash, dëshmohen kalorës të specifikuar si shqiptarë, që ndeshen me shtiza mbi kuaj. Bëhet fjalë për ceremoninë disa ditore për nder të sytetimit të princave osmanë.¹⁴ Sakaq është e dëshmuar shkencërisht se gjatë epokës osmane, për përmirësim racor janë kryer kryqëzime të kuajve vendas me hamshorë të sjellë nga vendet arabe.¹⁵ Nga kryqëzimi mes kuajve nga Levanti dhe atyre shqiptar, lindin mëza jo shumë të shkathët, por të fuqishëm (*gagliardi*), siç shënohet në një manual hipologjie të shekullit të XVI.¹⁶ Rajone shqiptare të cilat furnizonin me kuaj kalorësinë osmane në Europë kanë qenë Kosova dhe rajoni i Manastirit. Kultura e hipologjisë në fakt është derivat i trashëgimisë të përbashkët osmane.¹⁷ Jo vetëm ngjyrat e kuajve si *dori* apo *kullash* që i shohim në Epos, por edhe termat që i kemi nga turqishtja dhe që përcaktojnë racat, sjelljet, funksionet, sëmundjet, pajimet etj, janë integruar në gjuhën tonë. Në fjalorin e hartuar nga i ndjeri Tahir Dizdari janë mbi 100 fjalë që lidhen me kulturën e kalërimit. Edhe koha e futjes së këtyre termave në gjuhën shqipe është relativisht e hershme. Për shembull, termi “*raft*” (turqisht “*raht*”, që reflekton ndryshimin e *h* në *f* si në rastin *gjynah- gjynaf*, etj) që emërton shalën e kalit por dhe përgjithësisht armaturën e kalit gjendet në fjalorin

¹³ Nolan, *Cavalry*, f. 74

¹⁴ Malcolm, *Agents of*, f. 334

¹⁵ Samimi, *Jeta*, f. 123-127

¹⁶ Caraccolo, *La gloria*, f. 309

¹⁷ “*Deri në rënien e Perandorisë Osmane, Shqipëria ka qenë shumë e pasur për sa i përket njëhundraëve, por më vonë ka filluar rënia dhe përmirësimi i kuajve ka rënë poshtë*”. Samimi, *Jeta*, f. 123. Për traditën e hipologjisë në Shqipëri shih, Vasfi Samimi *Jeta & Vepra*. Por me kuaj nuk furnizohen për nevoja ushtarake vetëm osmanët. Fisniku shqiptar nga Ulqini Xhovani Bruni, në 1565 do t’i dhurojë Papës tre kuaj, të blerë në një panair, me gjasë pranë Shkodrës, çka do të sjellë një urdhër formal nga Sulltani ndaj sanxhakbeut të Shkodrës që të mos furnizohen me kuaj kalatë e pabesimtarëve (Ulqini dhe Tivari). Malcolm, *Agents of*, f. 74.

e Frang Bardhit dhe i korrespondon ”*phaleræ*“ në latinisht.¹⁸ Kjo e dhënë na tregon se ”*raht*“, e përshtatur në ”*raft*“, duhet të ketë hyrë në të folurën popullore para shekullin të XVII.

Në Epos gjejmë një përshkrim të një ceremonie gare me kuaj, ku përmenden ”*binxhitë*” të cilët nuk janë tjetër veçse kalorës profesionistë të këtyre performancave.¹⁹ Kalorësit profesionistë ushtarakë njihen si *suvari*, pra një term tjetër që nuk para haset në Epos, por që është i mirënjohur në epikën historike. Në skenat e dyluftimit të Mujit me kundërshtarët e tij, është kali që shmang goditjet e kundërshtarit me shtizë (*mizdrak*) apo topuz. Do të shohim se për këtë sjellje të kalit, rapsodët përmendin termin *ó g j o g m a p ë r i t ë m x h i ô*, thënë se kali ishte i trajnuar. ”*Malim*” është forma e deformuar e mbiemrit *mualim*, që këtu e merr kuptimin ”i ditur”.²⁰ Termi gjendet në të folmen e Kosovës, ku dhe ka përdorim më të shpeshtë. Forma të tjera që gjenden në Epos për kalin e trajnuar janë; ”*zanatli*”, ”*zanatli për luftë*”, ”*ikball-lli*”, ”*i msuem me mejdan*”, ”*mejdanhxi*” kurse në një vend tjetër aludohet për një kalë të trajnuar për luftë me togfjalshin ”*kâl me shalë*”²¹. Pra kjo larmi përcaktorësh për të definuar ”*gjogun e mejdanit*”, që e gjejmë pothuajse në të gjithë këngët e Eposit. Në traditën popullore është i mirënjohur përdorimi i zinxhirëve të posaçëm, ”*q o s t p e r k e t e m e s u a r k a l i n t e e c ë r e v a n (r e h v a n)*, sërish terma që dëshmojnë ndikimin turk në kulturën e kalërimit.²² Por për një aftësim të kalit për të marrë pjesë në beteja, apo në dyluftime kërkohet një kualifikim i lartë. Për nevoja ushtarake, mundësitë për trajnime të

¹⁸ *Raftetee Caalit*. Termi është në shumës, çka na bën të mendojmë që Bardhi i referohet armaturës ose takëmeve në përgjithësi. Bardhi, *Dictionarium*, f. 97 . ”*B a r d a , a r m a t u r a , C l i c h e r i o g R a c a o l t a l d i , f . 7 1 5 p h a l e r à ô*

¹⁹ Vargu është ”*don me mbledhë binxhitë, matxhitë*”. Sh. Hoxha, f. 155. Me ”*matxhi*” nuk arritëm të identifikojmë asgjë, por duke qenë pranë ”*binxhi*”, dhe një konteksti sportiv, mbase është një shkurtime i ”*matrakxhi*” që janë performuesit e një dyluftimi, praktikë e shpikur nga Nasuh Matrakçiu, një dijetar dhe dinjitar osman i shek. XVI. Në një vend tjetër: ”*P o r b i n x h i k u a l s h b a b a m ö k a k e n l a n ë*”. Dizdari, *Fjalori*, f. 106

²⁰ Nga turqishtja në shqip, e cila ka të përbashkët me ”*mualim*”, rrënjën ”*ilm*” është futur edhe ”*talim*”, në kuptimin e manovrës ushtarake, stërvitjes, disiplinimit. shih Dizdari, *Fjalori*, f. 990

²¹ ”*A s s ö k a m a r 3 , a s s ö k a m l i v a d e ; / V e s e k m e j d a n / ë . Z a n © t ħ . V i s a r e t . 3 f . 1 9 0 k u r r s ö k a m b ©*

²² Samimi, *Jeta*, f.131 Për, *pajvan, pusat, reshme, qostek, shebesh*, dhe të tjera paisje të kuajve, shih, Dizdari, *Fjalori i Orientalizmave*

tilla kavalerie i kishte vetëm klasa e ushtarakëve, e cila zotëronte mjetet, kushtet dhe ekspertizën e nevojshme. Për rëndësinë e jashtëzakonshme të kuajve si dhe për prestigjin që vjen si rrjedhojë, Lutfi Pasha, shtetari i hershëm osman me origjinë shqiptare, rekomandonte se kalërimi në perandori duhej të kufizohej vetëm te klasa e ushtarakëve (*askeri*), elita qeverisëse e perandorise.²³ Për qëllime ushtarake dhe sportive, në traditën e shteteve mesjetare myslimane është prodhuar një literaturë e veçantë hipologjike, e njohur gjerësisht si “*furusiya*“, (nga *faras*, kalë) që ka të bëjë kryesisht me dijet dhe taktikat e kalërimit, si dhe literatura që klasifikohet si “*bajtara*“, që trajton mirëqenien e kuajve dhe kujdesin ndaj tyre.

Edhe pse vinin nga një traditë turkike nomadike, me kalin si element qendror të kulturës së tyre, osmanët adoptuan literaturën e mëhershme *furusiya* të Kalifatit Abasit apo të shtetit Mamluk të Egjiptit për teknika më të mira luftarake. Teksti më me ndikim padyshim që është “*Kitab al furusiya ue-l bajtara*” i Ibn Ahi Hizamit, një mjeshtër kalërimi në oborrin e Kalifëve Abasitë të shekullit të 9, i cili është dhe teksti referencial i pothuajse gjithë autorëve të mëvonshëm myslimanë.²⁴ Gjithashtu autorë të ndryshëm osmanë hartuan tekste të reja duke u mbështetur gjerësisht tek tradita pararendëse, si teksti i Kadizade Sheh Mehmed bin Mustafa titulluar “*Kitab-i makbul der hal-i huyul*” (Libri i vlefshëm mbi gjendjet e kuajve). Në bibliotekat e Stambollit gjendet një larmi interesante e kësaj literature.²⁵ Këto manuale përveç karakterit didaktik për të mësuar mjeshtërinë e kalërimit, në disa raste kanë dhe karakter simbolik edukativ për pushtetarët, si në rastin e tekstit “*T u h f e t ö u l m ü (Dhurukte v e s ö s* për Mbretërit dhe Sundimtarët).²⁶ Do të ndalemi pak tek ky tekst për të

²³ Kütükoğlu. “*Lutfi Paşa*”, f. 40

²⁴ Artan, *Ahmed I and*, f. 242

²⁵ Në një inventar të bibliotekës perandorake hartuar më 1503-4, në indeksin e librave mjekësor gjenden disa tekste mbi kujdesin e kafshëve, Varlık, *Books on Medicine*, f. 552. Një listë më të plotë të teksteve *furusiya* në bibliotekat turke me prejardhje nga epoka osmane shih, Artan, *Ahmed I and*, f. 266-9

²⁶ Ky teksti i fillim shekullit XVII është komisionuar nga funksionarët më të lartë të oborrit osman për sulltanin Ahmed I, i cili ishte mjaft i ri në moshë për të ushtruar pushtetin. Artan, *Ahmed I and*, f. 240. Funksioni i kuajve në raport me pushtetin përkufizohet në këtë mënyrë: “*Cilido sundimtar i nevojiten kuaj fisnikë si dhe kalorës të vlefshëm dhe të aftë, në mënyrë që, me guxim, siç e kërkon Providenca, të mbrojnë*

parë më mirë botëkuptimin dhe aplikimin e dijeve shkencore të osmanëve në lidhje me kuajt. Qëllimi kryesor i tekstit është të aftësojë kuajt se si të “lexojnë” dhe si t’u “përgjigjen” veprimeve komunikuese njerëzore, duke i shndërruar kuajt në partnerë të efektshëm në parada, kalërim, gjueti dhe veprime luftarake. Duhet nënvizuar se pjesë qendrore në trajnimin e kuajve është dhe teknika e vetëpërmbytjes (*rijazet*), term ky i huazuar nga sufizmi, teknikë që ka për qëllim disiplinimin e shpirtit (*nefsit*) të kafshës, deri në mbërritjen e bindjes së kafshës ndaj njeriut.²⁷ Me fjalë të tjera, trajnimi i tyre është fizik por dhe shpirtëror, për t’i “edukuar” dhe “armatosur” kuajt, në funksion të qëllimit social njerëzor. Gjithashtu përkushtim i veçantë i kushtohet sjelljes së kujdesshme të kalorësit për të ndërvepruar sa më mirë me kalin sepse: “Kuajt ndjejnë edhe momentet më të parëndësishme të kalorësit, deri dhe çlodhjen e tij. Ata thuajse dijnë se çfarë ka në zemrën e kalorësit”.²⁸ Në komunikimin mes njeriut dhe kalit rëndësi parësore ka dhe zëri. Pasi klsifikohen disa lloj zërash që lëshon kali sipas gjendjes së tij shpirtërore, “*T u h f e t ö ‘uslugjeromuse njeri*” mund dhe duhet ta kuptojë kalin prej këtyre zërave, dhe thelbi i komunikimit mes tyre duhet të jetë pikërisht përmes zërave dhe ndërtimit të një raporti miqësor.²⁹

Përfshirja e trajnimit të kuajve duke implikuar teknikat mistike si dhe duke ndërtuar një raport komunikativ të ndërvarur, tregon botëkuptimin islamik që kalin e konsideron një mirësi hyjnore në shërbim të njerëzve. Në tekstet *furusija*, ngjashëm si tek “*T u h f e t ö u l muluk..*”, gjerësisht përmenden versete kuranore dhe pjesë të traditës profetike që i referohen rëndësisë së kuajve, kryesisht në shërbimin luftarak.³⁰ Në traditën islamike zbutja e kuajve përmes një formulimi gjuhësor, i atribuohet profetit Ismail, i cili u ngjiti në malin Axxhad në Mekë, i inspiruar nga engjëlli Xhebrail, ndërsa sipas disa traditave të

nënshetësit, të ruajnë dhe mbrojnë kufinj të pushtojnë qytete dhe të mposhtin a r m i .³¹ Karakelle, *Horses and Sultan*, f. 15

²⁷ “*Rijazet kur përdoret për të përshkruar trajnimin e kalit, shndërrohet në një proces k u k a l i u d h s h i q e t d r e j t ô s j e l l j e s s s m i r njerëzit*”. Karakelle, *Horses and Sultan*, f. 46

²⁸ Karakelle, *Horses and Sultan*, f. 48

²⁹ Karakelle, *Horses and Sultan*, f. 42-43

³⁰ Versete kuranore që flasin për kuajt janë En-Nahl/ 8, Adijat/ 1-5, etj

tjera, zbutja e kuajve i atribuohet Profetit Sulejman³¹. Megjithëse tradita islamike e ka theksuar qartë ndryshimin e fakulteteve shpirtërore të kafshëve dhe të njeriut, perspektiva mistike na sugjeron se ndërmjet njeriut dhe kalit ka një lidhje metafizike që është ngjizur në qeniet e tyre. Në këtë optikë, kali është krijuar për t'i shërbyer njeriut, dhe ky i fundit duhet të gjeje mënyrën dhe zgjedhjet më të mira, dhe të stimulojë tek kafsha vetitë më të mira që të zotërojë një kalë të vlefshëm.

Në kulturën klasike osmane ka plot narrativa hagiografike dhe ndodhi në lidhje me kalin, si ndihmës, bashkëluftëtar apo qoftë dhe si bashkëshoqërues në jetën e pëртеjme të personaliteteve të ndryshme siç është kali i Sulejman pashës, i varrosur pranë të zotit në Galipoli.³² Do të ndalemi tek një ngjarje e përjetuar nga Evlija Çelebiu, dhe e rrëfyer sipas stilit të tij, ngjarje e cila ka ngjashmëri me disa motive të Eposit. Ngjarja shënohet si “*Temasa-yi Garibe Kuheylyan*” (Shfaqja e çuditshme e kalit arab).³³ “Disa stallierë osmanë sollën një kalë, dhuratë për perandorin austriak. Pasi ia dorëzuan stallierëve vendas (jobesimtarë), kali vuri re se asnjë nga njerëzit që e rrethonin nuk ishte veshur si mysliman, dhe sakaq u ngrit lart mbi dy këmbë dhe goditi stallierët duke vrarë dy prej tyre. Disa stallierë të tjerë nxituan që të kapnin kapistrën e kalit, për t'u treguar dhe të zotët në sytë e perandorit, por sërisht ai i sulmoi duke vrarë të tjerë. Për gjysëm ore kali u harbua duke plagosur shumë njerëz, deri sa iu afrua njëri prej stallierëve myslimanë dhe i thirri duke thënë “eja Xhejhun”. Atëherë, me lot në sy, kali iu afrua duke hingëllirë me gëzim. Duke parë këtë skenë, iu drejtova ambasadorit dhe i thashë: “Ky është një kalë “gazi”, të cilin e ka kalëruar sulltani vetë. Do të sjellim një kalë tjetër në vend të tij”, por

³¹ Në “*T u h f e t ö*” thuhet se Profeti Ksamil iu drejtua kalit me fjalët: “*hab and habi and hay and hala and arhab and hab and habi and hay and hala*”. Këto fjalë janë përdorur për t'i thirrur dhe për t'i mbajtur bashkë nga ndonjë rrezik (natyror). Autori bashkë me transliterimin ka përfshirë dhe anglishten “and”, që në origjinal duhet të jetë “ue”. Artan, *Ahmed I and*, f. 260. Gjithashtu tradita e zbutjes së kuajve nga profeti Sulejman, i referohet verseteve kuranore, Sad, 30-33

³² Sulejman pasha, një princ osman i shekullit XIV, gjeti vdekjen duke rënë nga kali gjatë një seance gjuetie. Pranë varrit të tij monumental dhe të kalit, ndodhet dhe ajo e mësuesit të tij. Demirhan, *Turkish Tombs*, f. 105. Gjithashtu edhe Sulltan Osmani II, kalit të tij të parapëlqyer që quhej *Sisli Kë* i ndërtoi varr në Pallatin Kavak. Gökyaya, *Ideology and*, f. 385

³³ Gökyaya, *Ideology and*, f. 384

ai m'u drejtua, "Jo, le ta shohim këtë". Pasi e dërguan në stallat perandorake, kali sërish u harbua dhe doli prej andej si rrufe. Pasi u end disi nëpër qytet, ndjeu erën e kadvrës së një kali çerkez, gjë që i shkaktoi edhe atij vdekjen, si dhe i dha një fqinjësi të mirë. Stallierët hapën një gropë dhe e varrosën përbri kalit martir çerkez". Pa pasur si qëllim të analizojmë vërtetësinë apo detajet e kësaj ndodhie, kjo ngjarje tregon botëkuptimin e Evliaut, si dhe idealin kulturor të epokës së tij. Kur vijmë te komunikimi mes kreshnikut dhe kalit në Epos, mund ta klasifikojmë atë në dy tipologji të ndryshme. E para, e përgjithshme, që do ta konsiderojmë si "fantasike", dhe që haset më shpesh, ka të bëjë kryesisht me porosi, apo urdhëra, disa herë në detaje, të cilat kreshniku ose dikush tjetër, ia komunikon kalit të tij. Si rregull, në këtë tipologji komunikimi, kali "idhnohet", "zemërohet", reagon ndaj këtyre urdhërave, dhe plotëson kërkesën apo dëshirën e kreshnikut, që përgjithësisht ka të bëjë me funksionin e shpejtësisë, duke reduktuar distancat që përshkon. Ky komunikim, dhe aksioni që pason, shërben edhe stilistikisht në planin narrativ për të treguar panoramën e përgjithshme, si dhe dinamikën e ngjarjes që po zhvillohet. Përgjithësisht gjejmë vargje të tipit: "*Eu ku mje o gjok i kish thanun-e/ Se j a m l e , k u r r m e / a p a d j n u T a l i n m a k a n e ö j a m k z a n u n - e ë / E n ö Z a d r a n , g j o e k*" (Krasniqi, f. 186), apo në një rast tjetër kur heroin po e ndjekin armiqtë, ai i drejtohet kalit: "*A thue gjok mos po na zanë?*" (Sh. Hoxha, f. 162). Në një tjetër vend, pasi pyet nënën e tij sa larg ndodhet Seja, me qëllim që ta dërgojë më shpejt, Ali Bajraktari i drejtohet kalit: "*Hajd, more xhok, -i paska t h a n ^ 3 / t ö k o f t h a r a m t y t a x h i a / t k o s h t i s h p ^ 3 r*" (Sh. Hoxha, f. 115). Në rastin kur³⁴ ndodh komunikimi në "turçe", që është tipologjia e dytë që do ta konsiderojmë si "realiste", kemi një veçanti që dallon nga tipologjia e përgjithshme "fantastike". Këtu kreshniku i flet "turçe" kalit të tij kur ndodhet në një rrezik të drejtpërdrejtë dhe kërkohet menjëherë reagimi i kalit, ose kur kërkohet një veprim tjetër nga ai i funksionit të tij parësor që është vrapimi³⁴. Është me interes të shohim sa më shumë raste të

³⁴ Në përmbledhjen e Shefqet Hoxhës, në këngën "*Bylykbashe Muja pret Milloshe Pavlin*", do të gjejmë një përzierje të këtyre tipologjive, por mendojmë se komunikimi në "turçe" është i karakterit fantastik i ndikuar nga tipologjia "realiste". f. 32

komunikimit “turçe”, për të mbërritur në një përfundim të mbështetur rreth asaj që mendojmë se është arsyeja e këtij komunikimi.

Rasti më i njohur i komunikimit “turçe” të kreshnikut me kalin janë vargjet e këngës “Muji e Behuri” (Visaret, f. 49-62). Pas dyluftimit mes tyre, Muji në pozicion jo të favorshëm, godet me thikë të helmatisur Behurin, që bie i vdekur përsipër Mujit. Atëherë, i gjendur ngushtë Muji i thërret kalit: “Turçe gjogut po i bërtet/- N³ n S h k j a t

dekun si kam mbetë/ Ka ardhë gjogu tuj hingëllue/ Shkjan për tokë e k © r r o t l l u e / K r e j t p³.³⁵Përgjithësisht këto Muji i

vargje përmbledhin tipologjinë e komunikimit “turçe”. Një rast i ngjashëm është kur kundërshtari i vdekur zë përfund, kësaj rradhe Halilin. Halili i ndodhur ngushtë i kërkon ndihmë Mujit: “T ö m a d h e

b³ r t e t S o k o l e H a l i l i / ó ò m o æ t i l e t, ö b w a r c a d j a l ë, - i k a t h a n ë, / u t ö k a m t h a n³ s h k a u t n ö n u k m u n e s h m e e p r e . / X h o k i t t y r⁻ e h j e k³ . ô / A t y u e, h s o n k e i d h a n ë, h t h p n ë, j a k a n x h i t ë, h s h k l a r g n ö f ü (sSh. Hoxha, f. 177-8). E përbashkëta e të dy

episodeve është se pas “britmës turçe”, menjëherë kali vjen në ndihmë të kreshnikut duke tërhequr trupin e të vdekurit. Gjithashtu e përbashkët është mënyra e komunikimit përmes britmës. Në shqip përveç kuptimit parësor të të thirrurit me zë të lartë nga njerëzit, britma ka domethënien e tingujve që nxjerrin kafshët, pra metaforikisht njeriu, në këtë rast kreshniku, komunikon me kalin në të njëjtën mënyrë siç dhe kali mund të shprehet me botën përreth tij,³⁵ vetëm se në këtë rast gjuha njerëzore është në “turçe”. “Turçe” nuk ka asgjë magjike, ajo është gjuha e cilën ka qëlluar të përdoret nga trajnuesi i “gjogut të mejdanit”.³⁶ Këtë e tregojnë sërish disa vargje të tjera: “T ö m a d h e

³⁵ ..“ka nisë xhoki e po bërtet/ ka nisë xhoki tuj britë”. Sh. Hoxha, f. 36. “Britma” mund të shprehë dhe vështirësinë në të cilën ndodhet heroi. Në Epos ka një dallim të qartë funksional mes “britmës” dhe “piskamës”, por nuk është vendi për ta marrë në shqyrtim.

³⁶ “K u r f l a s i m m b i i n t e l i g j e n c³ n e k a l i t ë n³ folur shumë, madje mund të them se ky kapitull është trajtuar më gjerësisht se sa e k s t e r i o r i ë F a k t o r i k r y e s o r n³ k³ t o r a s t e mbeten shenja dhe në një rast tjetër me anë të lidhjeve të ngjarjeve të kujtohet procesi. Në këtë mënyrë shumë edukatorë të kafshëve, si p.sh. Pinter ka arritur që në një kalë të shkollës të japë komandë të njëjtë me gjuhë të ndryshme: spanjisht, italisht, frengjisht, anglisht dhe gjermanisht, dhe me gjithë këtë kali ka ditur të veprojë njëlloj”, Samimi, Jeta, f. 50-51

g j o k u t i k © b r i t ³ . / S” (Visaret, f. 169). n ö z a g
 Pa u specifikuar forma “turçe” e komunikimit, “britma” e Mujit tregon
 se ai i jep një komandë a sinjal kalit, i cili i trajnuar kështu, reagon, në
 këtë rast duke shkallmuar derën. Përsëri për të shkallmuar derën e
 pallatit të Kralit, Muji sërish i “bret turçe” kalit: “Idhnim turkut njaty
 i k a r a . / t u r ¯ e g j o k u t t e i k a b r i t
 g r i m ö g r i m ö đ (K. R. Taipi, f. 36) e Këtu na ndihmon dhe a
 një e dhënë tjetër që na jep atmosfera e Eposit. Megjithëse kreshnikët
 janë “turq”, kjo sipas kuptimit simbolik, të aderuesit në fenë islame,
 specifikimi i komunikimit “turçe” ndodh vetëm me kalin, dhe vetëm
 në tipologjinë rrethanore që përmendëm më lart.³⁷ Paradoksalisht
 “turku” komunikon “turçe” vetëm me kalin e tij, gjithmonë në
 momente vështirësie apo veprimi të beftë. Kjo mënyrë komunikimi na
 dëshmon se termat “turk” dhe “turçe” janë të desemantizuara dhe nuk
 kanë kuptimin e tyre parësor, përderisa ato këndohen në gjuhën shqipe
 dhe nga rapsodë shqiptarë. “Turçe” merr kuptimin e një mënyre
 komunikimi gjatë kohës kur kreshniku performon me kalin. Ja një rast
 tjetër kur kalit i kërkohet një shërbim specifik “turçe”. Omeri duke qenë
 i ri, nuk ia mbërrin të hipë mbi kalë, kështu ai i jep një sinjal: “N ö v i t h e
 t ö g j o k u t s ö u n d i k a m r r i , / E t u r q
 g j o g , s i t ö k a n t h a n ³ / N ö d y g j u j
 hypë” (Visaret, f. 205). Në një këngë tjetër, pasi ka fituar garën me
 kalorës të tjerë, Zeqir Bajraktari i kërkon kalit, sërish në “turçe”, që
 mos të pranojë ”shkaun” në shpinën e tij: “T y r ¯ e x h o k i t i k a
 e l e n ö s h k a n ³ n ö s h p i n ³ m e t ö h y p ³ !
 don shkelma me e coptue” (Sh. Hoxha, f. 156)

Siç shihet në të gjitha rastet e lartpërmendura, kur kreshniku i
 “bret turçe” kalit të tij, kali kryen disa veprime për të cilat duhet një
 trajnim paraprak. Nuk duhet të harrojmë se këtu kemi të bëjmë me
 krijime folklorike dhe nuk është e thënë që pikërisht për cilindo urdhër
 që kërkohet në këngë, kuajt të jenë të aftë të reagojnë në realitet. Në
 zhvillimin narrativ të këngës, vetë kreshniku përmes “britmës turçe”
 përshkruan atë që duhet të bëjë kali, si në rastin e Omerit që i kërkon
 kalit ta ndihmojë që t’i hipë, apo të Mujit, kur i drejtohet kalit, por në
 të vërtetë njofton audiencën “N ³ n S h k j a t ö d e . k u n s i
 Megjithatë, veprimet e kalit pas “britmës turçe” janë brenda një kuadri

³⁷ Dizdari, *Fjalori*, f. 1054-5, “turk”, sipas kuptimit të dytë.

të njohur të natyrës së kalit ose asaj që pritet nga kali. Kali bie në dy gjunjë, shkallmon dyer, tërheq me dhëmbë trupat e armiqve të vrarë, si dhe nuk lejon që armiku t'i hipë në shpinë, dhe nuk kemi ndonjë veprim të karakterit fantastik si fluturimi, shkurtimi i distancave, kërcimi i mureve shumë të larta, nxjerrja e tymit apo flakës nga goja etj, fenomene që do t'i trajtojmë më poshtë. Pra, me këto veprime të kërkuara në “turçe”, kali kryen veprime të pritshme nga një kalë i trajnuar. Ky kombinim mes “britmës turçe” dhe reagimit të kalit për një veprim specifik, na shpie të mendojmë se ky është një replikim formulaik i një të shkuare ku kujdesi dhe trajtimi i kuajve kishte një rëndësi të madhe të karakterit luftarak. Këtë do ta shohim sërish në disa vargje nga Eposi, ku kësaj radhe kreshniku i “bret” kalit “maxharisht”. Në një skenë të cilën ia vlen ta sjellim sa më të plotë, Halili, i cili është prej tre vjetësh në shërbim të Krajlit, i maskuar si “maxhar i ri”, merr përsipër që të trajnojë apo zbusë një kalë (sharan) që ka 12 vjet që qëndron në bodrum: “*Eu, don Halilin, me dham cop mō e b a , / E u , a j k a m x h i , t r i h e r ³ , b r i m ³ , k u r i a b a n ³ ; / E u , a , t e j e l f r e n i n o n ö k r y e , j a k a l a , / E u , s h n ö d i , z g ü ñ a h k r e t i n , e k i s h n a l ³ , / E j E , a j , s h a r a n i , k u r o d a l ³ n ö m e j d a b a n ³ , / E u s h k a e s h k i n ³ , t ü n j e , n g u e , n a i k a r a . / E , b a s h k ë m e t a , k r a l i - e p o s h k o n ³ , / E , k o k o , t ë m e j d a n i t , / E , s h k i n ë e s h k a , t u b u e j a n ë k a n ë , / E u , l o j ë t ë m a d h e , H a l i l i t u j b a . / E u a j p e j s h e h r i , k r y e t k u r j a d r e d h ë , / E , k r e j t k a l l d e r m i n , a i , p ö e r r o t a p l d r o g a t / , E a q p d r p e q t m ö i b a m e s h a r a n i n , n u k s h k o n ³ , / E u , t r u h u z m e ç a r t ë , m r e n a , i a n g u j o j n ë , / E u , q a t h e r ë a t i , t a m a m k o k a b a*” (Krasniqi, f. 316-7).³⁸ E gjithë skena është e gjallë dhe shumë dramatike, por mbi të gjitha, aty ku duam të ndalemi, tregon besnikërisht disa etapa të zbutjes (shalimit) së kalit. “Britma maxharisht”, brenda hierarkisë së veprimeve të zbutjes së kalit, është në rendin logjik të asaj që konsiderohet si komunikimi verbal mes kalorësit dhe kalit. Nëse heronjtë “turq” i lëshojnë kalit britmë “turçe”, sepse janë në kontekstin e tyre social-kulturor, Halili, që jeton mes

³⁸ Një skenë të bukur të ushtrimit të kalit të pamësuar e gjejmë edhe te “*Gjogu i Mujit*” , Visaret, f. 72

maxharëve, aftësinë e tij do ta ushtrojë si maxhar, brenda kontekstit social- kulturor të maxharëve (shkijeve).

Me i “britë” kalit “turçe”, merr dhe një kuptim literal. Në gjuhën shqipe kanë hyrë me mijra fjalë turke, shumë prej tyre ende në përdorim. Siç edhe e përmendëm, në lidhje me kulturën e kalërimit, nga turqishtja kanë hyrë shumë fjalë, çka dëshmon një simbiozë me fillesë të hershme në këtë dije dhe praktikë. Sa i përket komunikimit me kafshët e barrës, nga turqishtja kemi fjalë “ush”, e cila përdoret për të nxitur gomarin që të ecë.³⁹ Në turqisht, kjo fjalë vjen si “çysh” (çÁ Ĭ) dhe përdoret për të ndalur gomarin. Pra kemi një përmbysje kuptimore, por këtu na intereson fenomeni i huazimit të kësaj fjale onomatope në sferën e transportit. Gjithashtu në Epos kemi dy raste kur kreshniku kalit i drejtohet turqisht. Paradoksalisht në njërin rast, megjithëse literalisht kreshniku i “bret” me një fjalë nga fondi i turqizmeve, kjo përshkruhet në varg sikur ai kalit i “briti” “shqyp”⁴⁰: “*Edhe shqyp ai g j o g u t m i k a b m x e r r i m 3 s h k i e t p e r y a s h t a ! 3*” (Visaret, f. 183-4). Fjala “yrysh” ka kuptimin e hedhjes në sulm, me kuptim parësor fjalën “ecje”, e cila duhet të jetë përdorur për të komanduar kalin. Sakaq, në formë të plotë na vjen përputhja e “britmës turçe” me një fjalë nga turqizmat kur kreshniku i drejtohet kalit: “*Turçe mazit i ka britë, / Dur, o maz, bishti ty tu preftë*” (Dizdari, f. 232).⁴¹ Në të dy rastet, “yrysh” dhe “dur”, janë urdhëra, njëra që nxit për të vepruar dhe tjetra për të ndaluar, dëshmi e qartë e natyrës komunikuese, mbetur nga një kohë kur kuajt trajnoheshin nga aristokracia, brenda një konteksti kur turqishtja ishte *lingua franca* e kësaj shtrese sociale-politike, dhe kur teknikat dhe njohuritë e kalërimit vinin nga qendrat kryesore të perandorisë. Huazimi i fjalëve nga gjuhë të huaja dhe adoptimi i tyre

³⁹ Fjalori i Gjuhës Shqipe, f. 593

⁴⁰ Mendojmë se këtu ka një nderhyrje nga redaktorët. Edhe te përmbledhja e Shefqet Hoxhës, autori ne disa raste sugjeron se “*britma turçe*” ose “*turçelisht*” duhet kuptuar si “*shqip*” (Sh. Hoxha, f. 34)

⁴¹ Edhe të kënga “*Gjogu i Mujit*”, është një episod ku Muji i maskuar, pasi me dredhi i afrohet kalit në stallë, për ta qetësuar, i drejtohet turqisht me fjalën “*dur*” ndal: “*Duro, gjog, bisha të preftë*”, Visaret, f. 76. “*Duro*” duket sikur është një thirrje për të duruar ose pritur, por besoj se duhet të jetë “*dur o gjog..*” siç është rasti tjetër “*Dur, o m a z d l l e a d e d a k t o r e t e k a n e s h k r u a r b a s h k e “ d u r o ”*. Këtu kemi të bëjmë me formulime të gatshme sepse dhe vazhdimi i vargjeve është shumë i ngjashëm “*...bishti ty tu preftë*” dhe “*...bisha të preftë*”. Për temën e frazave formulaike në Epos shih, Kolsti, *The Bilingual Singer*

në shqip, të desemantizuara ose jo, është i njohur, por në rastin e ambientit të kuajve, kemi një disi të freskët. Ende në Shkodër, kur kali duhet të ecë mbrapsht, karrocjerët e qytetit i drejtohen kuajve me togfjalëshin “cërrik mbrapa”. “Zurück”, nga gjermanishtja “kthehu”, është me siguri një huazim, mbetje nga koha kur qyteti ndodhej nën pushtimin austro-hungarez, gjatë Luftës së Parë Botërore, kur dhe kuajt ishin ende mjeti kryesor i transportit ushtarak.⁴²

Në Epos haset shpesh mënyra se si kreshnikët trajtojnë mirë me dietë ushqimore kuajt e tyre. Edhe kur komunikojnë me kuajt, kreshnikët u kujtojnë atyre që i kanë mbajtur mirë me tagji, elb apo kashtë. Këto elementë të dietës të kuajve janë të mirënjohura, por në Epos pothuajse sa herë përmendet ushqimi, gjithashtu përmendet edhe vera. Për të përgatitur kalin për garën që e pret, Zeqir Bajraktari porositi hanxhiun që për tridhjetë ditë: “*me möi it³ san³ e t a x k i e me m ö* (Sh. Hoxha, f³ 155). Osa diku tjetër, nëna e Zuku Bajraktarit i premton kalit se: “*n³ v e n d t ö e l b i t o r i z k v e n d t ö u j i t , v* (K. nTâipi, f. 49) m Diku, bashkë me *q i t³* verën, përmendet edhe rakia.⁴³ Në dukje, vera na bën të mendojmë se është përzgjedhur si një pije më me vlerë se uji, në shkallën sipërore të rendit të ushqimeve: “*n³ v e n d t ö e l b i t*”. Por i z k a m mendojmë se këto vargje reflektojnë praktikën mjekësore që aplikonin turqit te kuajt. Në një traktat veterinar të titulluar “*Kitab al baitarat al-wazih*”, (Libri i qartë i kujdesit të kuajve) ndër medikamentet më të shpeshta për kurimin e kuajve, vera rekomandohet e para mes disa përbërësve të tjerë.⁴⁴ Gjithashtu edhe në mjekësinë veterinare europiane të modernitetit të hershëm, vera përdorej në kurimin e disa sëmundjeve të kuajve apo dhe të kafshëve të tjera.⁴⁵ Si duket ky element kurativ është një trashëgimi e përbashkët e mjekësisë së

⁴² Gjatë një bisede mbi temën, këtë informacion ma tha kolegu Fatos Dibra, banor i qytetit të Shkodrës.

⁴³ “*E u , d y m d h e t v j e t d r i t e d i*” IKrasniqi, f. 16 s h p a /

⁴⁴ Eckmann, *The Mamluk*, f. 316. Teksti është një përkthim nga arabishtja në turqishten kipçake, për përdorim të oborrit mamluk të Egjiptit, funksionarët e të cilit në një masë të madhe ishin turkofonë. Duke qenë se ndodhet në bibliotekën e “Topkapi”, bashkë me tekste të tjera me prejardhje mamluke, mendohet se është marrë në Stamboll, pas pushtimit të Egjiptit nga osmanët.

⁴⁵ Curth, *The Care*, f. 126

antikitetit të vonë.⁴⁶ Vera është një element i rëndësishëm i mjekësisë veterinare në literaturën mamluke, e cila për epokën kur u aplikua ishte në nivele të larta. Ndër tekstet e literaturës *bajtara* më të vlerësuara të osmanët, me prejardhje nga mamlukët, është “*Kamil al-s i n a ò a t a y n c a j b a y t a r a*” (Libri i plotë i dy arteve të veterinarisë) i Abu Bakr al-Baitar, hartuar në fillim të shek. XIV.⁴⁷ Në këtë tekst *bajtara*, vera rekomandohet të përdoret si medikament kundër ftohjes, krimbave në zorrë etj.⁴⁸ Gjithashtu vera është elementi bazë i një përzierje me vaj dhe kripë për të realizuar klizmë tek kuajt.⁴⁹ Edhe në kirurgjinë veterinare, një medikament me bazë verën përdorej për pastruar mitrën e pelës pas lindjes, në rastet kur ndodhte rrjedhje urinare.⁵⁰ Në një traktat anonim, sërisht vera është përbërësi kryesor në një përzierje, kryesisht me erëza, i rekomanduar për të ndihmuar pelat të çlirohen nga posedimi demoniak.⁵¹ Edhe termi “*bajtara*” është përdorur në kuptimin e veterinerit, dhe ndikimin e veterinarisë osmane tek ne e tregon dhe emërtimi i shumë sëmundjeve të kafshëve, kryesisht të kuajve, me prejardhje nga turqishtja.⁵²

Ndikim tjetër që vjen nga kultura osmane, dhe që e gjejmë në Epos, është dhe klasifikimi dhe cilësia e kuajve. Kudo në Epos për kalë kemi at, shumë atllar, dhe shumë rrallë përmendet fjala kalë. Në një këngë të eposit përmendet dhe atkija, pela. Në një skenë dyluftimi, Muji për ta motivuar gjogun i përmend mburrjen e tij, se nuk e ka lindur pela, por atkija: “-A e d i l a v d i n , t i , q i e k e k a b a , / M ö k a b a a t k i a , t h o j s h e , n ö s h t a t e o r d i” (Krasniqi, f. 134). Detit i Zi përmendet thjeshtë si një rajon, me aludimin se aty ndodhen kuaj të një race të mirë, por të paspecifikuar. Gjithashtu në disa raste kali cilësohet si “azgan”: “Azgan f o r t Z o t i” (KeTaiqi, f. 40) apo “F ø x i l ö m a k a a i n a z g a n , / M a a z g a n” (Krasniqi, f. 163). Kuptimi i r s ö e

⁴⁶ Artan, *Ahmed I and*, f. 239

⁴⁷ Günergur, *Ottoman Encounters*, f. 196

⁴⁸ Shehada, *Mamluks and*, f. 434

⁴⁹ Shehada, *Mamluks and*, f. 405

⁵⁰ Shehada, *Mamluks and*, f. 454

⁵¹ Shehada, *Mamluks and*, f. 402

⁵² Për “*pajtar*” nga “*bajtara*”, si dhe për lloje sëmundjesh, “*abrash*”, “*jenikarë*”, “*karakush*”, “*sakari*”, “*saraxha*”, “*teknefes*”, “*xhidavi*”. Shih Dizdari, *Fjalori i Orientalizmave*.

parë i “*azgan*” në shqip është për një njeri të bëshëm, truphedhur, trim, etj, por në fjalorin e 1954, kuptimi i dytë është edhe për kalë i harbuar. Në vargun e parë azgan merr kuptimin e kalit të harbuar, siç e ka dhe shqipja, ndërsa në të dytin “*kullash azgan*” ka një kuptim tjetër më specifik. “Kullash” nga “*kul at*”, përcakton një kalë me ngjyrë mes të kuqes dhe të përhimës, më specifikisht një kalë me qime ngjyrë mjalti. Ndërsa azgan është një kalë me pjesët e poshtme të katër këmbëve të bardha, si dhe me një pullë të bardhë në ballë.⁵³ Jo vetëm në traditën turkike, një kalë me pulla është shumë i vlersuar, dhe lloji azgan tek osmanët është konsideruar mbretëror. Kuaj të tillë janë konsideruar parasëgjithash si kuaj paradash, për shkak të elegancës, bukurisë dhe prestigjit. Ngjyra e kuajve në traditën islamike ishte determinuese për të përcaktuar cilësitë dhe karakterin e kuajve. Në tekstet “*furusija*”, citohet një traditë profetike që përcakton si kalin më të mirë, atë me ngjyrë të zezë të errët dhe me këmbët e pasme të kyçet të bardha, me njëren këmbë të parë, përsëri deri te kyçi, të bardhë, si dhe me një pullë të vogël të bardhë në ballë.⁵⁴ Kuaj të tillë me pjesën e bardhë rreth një pëllëmbë nga thundra apo edhe deri tek kofshët janë quajtur nga arabët “*ablak*”, por përgjithësisht të gjithë kuajt laramanë janë quajtur “*ablak*”.⁵⁵ Në traditën turke, përveç si “*ablak*”, nga ndikimi arab, kuajt me lara përgjithësisht janë quajtur “*alaxha*”, kuaj të preferuar nga aristokracia.⁵⁶ Një kalë me ngjyrë të zezë dhe me një yll të vogël të bardhë në ballë, tek “*Tuhfetu-l -muluk*” konsiderohet si kalë mbinatyrall (ruhani), dhe nëse ka dhe pjesën e kyçeve të këmbëve të bardha konsiderohet si më i shpejti në botë, i destinuar për mbretër.⁵⁷ Kalin me yll në ballë e sheh Muji në ëndërr, sikur po e pjellë pela në bodrum, dhe urdhëron të shoqen që të zbresë e ta shohë, dhe ashtu ndodh

⁵³ “*Azgan, kalë i rrallë, me këmbë të bardhë nga kyçet deri në gju, dhe me një pullë të bardhë në ballë*”, Esin, *The Horse*, f. 177

⁵⁴ Shehada, *Mamluks and*, f. 270

⁵⁵ Sipa Samimit, në traditën tonë, kuajt abrash, pra me njolla të mëdha në fytyrë, si dhe me këmbë të bardha deri te kofshët nuk preferohen. Megjithatë, Samimi përdor termin turqisht “*seki*” që korespondon me këmbë të bardha dhe jo “*pullali*”, që ka një domethënie më të gjerë. Gjithashtu këtu ndikojnë dhe specifikat e jashtme të racës së vendit, kundrejt racave të tjera. Shih Samimi, *Jeta*, f. 131

⁵⁶ Në shqip njihet si ngjyrë “*allç*”, kalë me qime të kuqe të çelët shih Dizdari, *Fjalori*, f. 24. Ngjashëm edhe më detajuar tek Samimi, *Jeta*, f. 97. Ndërsa sërish te Dizdar me “*allaxha*” shohim i “*pikluem*”, për një kalli misri të kryqëzuar. f. 23

⁵⁷ Esin, *The Horse*, f. 190

(Visaret, f. 70-1). Në Epos kali “dori”, me ngjyrë të kuqërreme dhe gjymtyrët e zeza, është më inferior se gjogu, i cili në disa raste është i bardhë, por në shumë vende të tjera, për të treguar që është gjog i mirë, është “gjog pullali”. Edhe fjalën “pull” me prapashitesën “li” i kemi huazime nga turqishtja. Për vlersimin e këtij lloj gjogu, si një kalë të famshëm, në Epos gjejmë: “Të ka lanë atin me nam/ pullali, xhok mejdani” (Sh. Hoxha, f. 169). Në një këngë tjetër, çika e Ferat Pashës, kur dëgjon se Krali e ka kërkuar për nuse, pasi i ka burgosur më parë vëllezërit, i thotë të ëmës: “Hajt, moj nanë, ti dert mos kij,/ çitma kalin pullali / edhe shpat³ n zeh³ (Sh. i , / t a Hoxha, f. 197). Në një variant tjetër e gjejmë: “-Çkafkie, nanë, qi loton kshu³ n R³ ô f me pas³, e lumja bi j ö , / . ô £ i t ma , n a n³” (Sh. Hoxha, f. 198). Siç e kemi cekur edhe në fillim të artikullit, Brahim Keta pasi pyet nënën e tij për nishanet që trashëgon nga i ati, nis dhe përgatitet të shkojë për vizitë te Krali: “Ani, Brahim Keta vesh dollamën e kuçe,/ ani, ma ka nxheshun shpatën zehërlië,/ ani, i ka hipun xhokit pullali,/ ani, për te Krali na asht drejtue” (Sh. Hoxha, f. 200). Për dyluftimin me bajlozin, Gjergj Elez Alia gjithashtu përzgjedh një kalë pullali: “Zgjidhka gjokun pullali,/ Ia ven frenin treqind pullash,/ Ia mërthen me shtat kollana” (Dizdari, f. 401). Ndërsa prestigjin e kalit pullali, në të njëjtën hierarki me shkëlqimin e floririt, e shohim në vargjet e këngës “Martesa e Mujit”, ku krushqit prezantohen: “Vesh me ar, shpatat flori/ Shqjet e ma z d r a k k r e j t n ö a r i ” (Visaret, f. 2)./ T³ t a n

Variantet e paraqitjes të një kali “pullali” janë të shumta, në varësi të kombinimit të ngjyrave. Në turqisht “pull”, ka edhe kuptimin e xhixhave vezulluese, dhe në kontekstin e kuajve nënkupton një piklimi të theksuar. Një kalë i tillë brenda kategorisë së kuajve “allaxha”, është idealizuar dhe në dimension legjendar. Në miniaturat osmane, mushka e Imam Aliut, Dyldyli, përgjithësisht është paraqitur si një kalë me pikla, një kalë allaxha i idealizuar.⁵⁸ Si një ndikim i drejtpërdrejtë i letërsisë mistike myslimane, në Epos shpesh është përfshirë dhe Dyldyli,⁵⁹ disa herë nominalisht, dhe më shpesh i nënkuptuar. Në një variant në prozë, Halili nget “Dildilin”, që është

⁵⁸ Esin, *The Horse*, f. 189

⁵⁹ Pipa, *Rapsodë shqiptarë*, f. 33

përshkruar si pullali⁶⁰ (Sh. Hoxha, f. 214). Në këtë variant të motivit të motrës që tradhëton vëllanë, Halili i lidhur me pranga, i kërkon leje Kralit, që para ekzekutimit t'i thotë dy fjalë “Dildilit”. Halili i thotë kalit: “*H a r a m t ö k o f t ³ t a x h i j a p r e j o r i k o f t ³ e n e k a s h a x h i j a , i s h m ë e l a n*” (Sh. Hoxha, f. 214). Dyldyli u lotua nga fjalët, ngriti dy këmbët e para dhe ia këputi prangat. Më pas Halili i hipi Dyldylit, dhe: “*a s n j a n ö k a m ³ nuk e la*”. Edhe pse personazh fantastik, në këtë variant, Dyldyli sillet më shumë si në tipologjinë realiste, ku për t'i ardhur në ndihmë, kreshniku i jep komanda në “turçe” kalit. Megjithatë, këtu kemi të bëjmë më një rrëfim në prozë, që reflekton një origjinë në vargëzim, teknikë narrative më statike se proza. Dyldyli përfshihet në Epos në atë që është funksioni fantastik, fluturimi. Në këngën “*Muja pret Krale Kapedanin*“, Krale Kapedani sulmon krahinën kur aty nuk ndodhet Muji, i rrëmben të shoqen dhe i djeg kullën. Muji që sheh tymin nga larg, e kupton çfarë ka ndodhur, dhe: “*E k a l s h u e D e v d i l i o b o r r t ö K r a l i*” (Sh. Hoxha, f. 150). Në një këngë tjetër titulluar “*Ahmet aga i ri*”, kali i kreshnikut është me flatra, detaj që ndoshta aludon për praninë e Dyldylit: “*Ai me flatra xhokin e kish pasë./ fill te Krajli koka ra*” (Sh. Hoxha, f. 138). Kur Ahmet aga rrëmben Dylbere Xhelinën, për t'ia dërguar Halilit; “*n ö v i t h e t ö x h çaty e ka vnue./ shkoi si shpen tuj fluturue*”. Diku tjetër është Aga i Anadollit që kur vjen në Jutbinë, nga zhurma e pazakontë, i befason agallarët e Jutbinës. Këta më pas i qetëson Muji kur u thotë: “*d o t ö j e n ö n o j ö a g ³ a z g a n ë / h d*” (Sh. Hoxha, f. 179) në asht

Fluturimi i kalit të kreshnikëve, kur ata duan një veprim të shpejtë, është rutinor përgjatë gjithë Eposit, megjithëse ai është më tepër i karakterit metaforik, por kur kemi përfshirjen e Dyldylit situata bëhet më komplekse. Dyldyli është një kalë legjendar që në mistikën myslimane ka përfutur simbolikën e një krijese në shërbim të Imam Aliut, modelit të njeriut perfekt në mistikë. Në këtë literaturë ngjarjet janë me karakter epik dhe Imam Aliu ndeshet me kundërshtarë të fuqishëm, përfshi dhe figura fantastike. Në këtë kontekst, fuqia e tij, por dhe shërbimi i Dyldylit, është në një përmasë fantastike. Për ta konkretizuar këtë figurë mistike, në himnet fetare dhe më gjerë,

⁶⁰ Dizdari, “Pullali”, kal që ka qimet e larueme prej njollash të mbyllta a të çilta si topa topa, bimaç. *Fjalori*, f. 779

Dyldyli ka një sjellje apokaliptike që e ndeshim si fenomen në Epos dhe tek kali i kreshnikut. Në shumë këngë do të gjejmë vargje që tregojnë këto ndodhi të jashtëzakonshme si: *ô F l a k ³ t ³ v e r d h a q i p o q e t , / T y m (Visaretnfj57), qsa 'Tilupe qrup, m ö a b bjeshkët po i trupojn-e./ Paj me hunë, megjull, po ma ban-e./ Pej ni gjogu, dy kokan banun-e* (Krasniqi, f. 187). Në raste të tjera gjogu merr një përmasë dhe më apokaliptike *“X h o k i t n ö s h p i n ³ i bumllimë xhoki po i ban,/ shoçi-s h o j t a g ³ t i k a n t h a n s i n a k a n d h a n ³ , / A t h u e a s h t z e r breshën*” (Sh.Hoxha, f. 48), ose kur nga zhurma e kalit, Kralin e zë frika: *“Shka po ushton gjama e bedovis!/ Krali at gjamë-o po e ndi,/ I thotë asqerit shpërndanju në shpij”* (Serdani, f. 210). Diku tjetër është kreshniku që e urdhëron të ketë sjellje të jashtëzakonshme: *“Edhe si v e t i m a p ³ r b j e s h k m e s h k u”*ë (Sh/ d h e Hoxha, f. 32).⁶¹

Sërisht gjejmë një paralele në epikën legjendare që si hero ka Imam Aliun, ku ai komunikon me kalin e tij Dyldylin. Si në rastin e tiplogjisë fantastike në Eposin e Kreshnikëve, edhe këtu bëhet fjalë për urdhra dhe dëshira që kali të kryejë funksione fantastike gjatë përpjekjes me kundërshtarët. Duhet theksuar se këtu kemi të bëjmë me një tekst thellësisht religjioz, që ndryshon shumë nga etosi i Eposit të Kreshnikëve. Megjithatë, ndikimi i kësaj letërsie religjioze, lëvruar kryesisht në rrethet e dervishëve dhe të simpatizantëve të tyre, është dukshëm i pranishëm në Epos. Si shembull i kësaj simbioze do të na mjaftonte fakti se rapsodët të cilët këndojnë këngë nga Eposi, mjaft mirë këndojnë dhe himne fetare ku është i pranishëm figura e Dyldylit.⁶² Në një tekst të vjetër fetar shohim se Imam Aliu i drejtohet Dyldylit për t'i mundësuar hyrjen në kalanë armike: *“E shtrëngoi fort Dyldylin / i puthi sytë dhe qau/ O Dyldyl, kryeje urdhërin/ me mua, t a n i , n j ³ s h b ³ h u / b r e n d a n ³ k a l a ,*

⁶¹ Edhe kundërshtarët e kreshnikëve në disa raste kanë fuqi dhe sjellje të mbinatyrshme si ato të Marko Kapedanit, që ndeshet me Tale Butalinën: *“edhe e k i s h d h a m i n s a t e z l i c a e m j e s h t r i t . / K u r flakë a kallë./ Kur e bani Shkau i piskamë,/ dushki i malit përtok ka ra”*, Sh.Hoxha, f. 110, diçka që reflekton kundërshtarët e Imam Aliut në epikën legjendare.

⁶² Në të njëjtën përmbledhje, rapsodët Krasniqi kanë edhe një këngë epike me personazh Imam Aliun, që duket me burim nga ambjentet mistike.

ynë, shpëtim më jep”.⁶³ Sërisht si një ndikim që vjen nga tekstet e epikës legjendare me figurë qëndrore Imam Aliun është edhe një motiv i cili nuk ka të bëjë me kalin, por me shpatën e Imam Aliut. Te një këngë “Sokole Halili shpëton Mujin”, Halili shkon të lirojë Mujin dhe agallarët e zënë rob nga Galan Kapedani. Përveçse është Krali i Kotorrit, Galani ka një karakter mitologjik, kur ndeshet dhe i robëron kreshnikët, ai nxjerr flakë të verdha nga goja. Gjithashtu, kur mbërrin Halili në stan, Galani po flen, dhe kur merr frymë “*luxht përpjetë çl po çohen*”. Halili i shkon kështu në gjumë dhe tenton t’i presë kokën me shpatë, por shpata nuk pret. Del jashtë dhe e qorton shpatën: “*Çysh mori shpatë, ty zoti të vraftë, / k u r r n i f i j e u n e d u ö r t ö n u ö*”. (Sh. Hoxha, f. 76). Pas këtyre fjalëve ai godet një gur të madh që gjendej aty dhe e ndan në dy pjesë. Më pas ai shkon dhe i heq kokën Galanit dhe liron kreshnikët. Në një tekst që quhet “*Destan-i Ejderha*” (Ngjarja e Kuçedrës), Imam Aliu nis të ndeshet me kuçedrën që po dëmton popullin e një krahine, i ha devetë dhe i djeg me zjarr. Në bisedë me një shoqëruesin e tij ai thotë “*o vdes unë, o e vras kuçedrën*” dhe ky është shkaku që në përballje, shpata e tij e famshme Zylfikar nuk e pret kuçedrën. Këtu kemi të bëjmë me një procedim teologjik. Ngjashëm si te kënga e Eposit, aty pranë është një gur që goditet nga Zylfikari dhe ndahet në dy copa. Kësaj rradhe është shpata, që, me urdhërin e Zotit, i flet Aliut dhe tregon për arsyen e mosbindjes. Imam Aliu e kuptoi nxitimin e fjalës së tij, falenderoi Zotin, dhe më pas e mund Kuçedrën.⁶⁴ Ndryshimi kryesor që është i personazhit që flet, në rastin e Eposit, kreshniku dhe në rastin tjetër shpata, tregon dhe për natyrën dhe funksionin e këtyre Eposeve, dhe për audiencën të cilës i drejtohen.

Në lidhje me kalin me flatra, që përmendëm më sipër te “*Ahmet aga i ri*” do të hasim dhe një ndikim të Eposit të Qoroglusë (Köroğlu). Duhet thënë se ky epos, me fillesë nga fundi i shekullit të gjashtëmbëdhjetë, i shtrirë nga Ballkani deri në Afganistanin e sotëm, është ndër traditat orale turkike më të qëndrueshme dhe të përhapura.⁶⁵ Janë dy momente që tërheqin vëmendje për paralele interesante me

⁶³ “*Düldülü mu h k e m ẽkagẽzũlniaõp t i h e ẽmEydär ẽyl Düldül õ-ã z i m hazẽ ol/ Vakt-i s a õ a t dẽre ob la/ n a K a n l a õ õ ünlü silah Didi kimdyõ p d o l u d Rabbena virgil felah*”. Öztürk, Bilinmeyen, f. 324

⁶⁴ Aslan, Hz. Ali Cenkmeleri, f 215-216

⁶⁵ Wilks, *The Making*, f. 61

mitologjinë e kalit në kulturën turkike dhe që gjenden në Eposin e Kreshnikëve. Kudo në këngët e Eposit, kreshnikët, por dhe kundërshtarët e tyre, i mbajnë kuajt në bodrum, dhe në errësirë, shpesh me vite të tëra. Do të hasen kudo vargje të tipit: “*D y a t l l a r ³ , n ö i k a n ³ l a n ³ / K u r r*” (Krasniqi, f.222), apo “*Eu, a t k i a o , m ö e p a n e n , s h a r a n i n , k a b a n ³ , / p a*” (Krasniqi, f. 316) apo në një vend tjetër ku Muji i thotë të shoqes: “*Tri herë në ditë m e m ö a k a s h a g i t ³ / P ³ r t r i v*. Për tri vjet mos të shofë kund dritë” (Visaret, f. 71). Menjëherë është e dukshme se kjo praktikë bëhet për të pasur një kalë të mirë. Kudo në Epos, kuajt që ecin shpejt dhe janë të aftë në dyluftime, kanë qëndruar mbyllur në bodrume të errta dhe nuk kanë parë dritë me sy. Eposi i Qorollusë nis me përzgjedhjen e kalit të heroit, përzgjedhje e bërë nga babai i tij, një mjeshtër i trajnimit të kuajve. Babai i tij, që është i verbër (prej nga dhe Qorollu, i biri i të verbërit), e porosit të birin ta fusë mëzin në stallë dhe të mbyllë derën, dritaret si dhe të zërë të çarat e murit me qëllim që kali të qëndrojë vetëm në errësirë për dyzet ditë. As syri i njeriut dhe as rrezja e diellit nuk duhet ta shqetësojë kalin në këtë veçim. Djali e kryen porosinë e babait, por ditën e dyzetë, nga kurioziteti hap një plasë për të parë kalin. Plaku, megjithatë i verbër, kur prek trupin e mëzit, e kupton që diçka nuk ka shkuar mirë. Kali kish pasur flatra dhe nga drita i ishin zhdukur.⁶⁶ Sakaq, në Eposin tonë, kali me flatra i Ahmet agës, është shkaku kryesor i fitoreve të tij, kështu që kundërshtarët mendojnë për një dredhi. Krali i Moskovit korrupton të shoqen e agait me një sasi monedhash floriri. E shoqja me dredhi i kërkon leje Ahmet agës që të shohë kalin, të cilin “*k u r r ö m e s y m ö l a e x h o k*. Më të marrë leje dhe më të zbritur në bodrum: “*f l a k r a t x h o k i t i k i s h p a ö*” (Sh.p ³ ë / k Hoxha, f. 141). Këtu është e mundur që të kemi një reflektim të mitologjisë turkike të kalit me flatra që gjendet i përhapur në shumë rajone të Azisë Qendrore. Ashtu si kali i Qorollusë, edhe kali i kreshnikëve mbahet i mbyllur në errësirë për të qenë i aftë të fluturojë. Sa nga pakujdesia, sa nga intriga, kuajt e këtyre heronjve nuk ia mbërrijnë të kenë flatra, kaq të domodsodshme për narrativat e Eposeve. Filologu turk i mesjetës Mahmud Kashgari, i cili i njohte mitet lokale të kuajve fluturues, përdor termin “të fitosh flatra”, që të çon të

⁶⁶ Chodźko, *Specimens of*, f. 20-21

mendosh se ndoshta kjo ka të bëjë me ndonjë besim që i jep fuqi izolimit.⁶⁷ Megjithatë, sërisht Kashgari përmend proverba me kuajt fluturues, njëra nga të cilat na bën të mendojmë se këto proverba nga mitologjia janë shndërruar në alegori: "kali është për njeriun ajo që flatrat janë për zogun".⁶⁸

Bibliografi:

- Aslan, N. (2016). *H z . A l i C e n k a n d a r b i e E s e r*, Milli B a k l a Folklor, Saji 111.
- Artan, T. (2010). *A h m e d I a n - m Á b ħ k s h a f l e @ t s u A n l ô A p e manuscript on horses, horsemanship and hunting*, në: *Animals and People in the Ottoman Empire*, përg. Suraiya Faroqhi. Stamboll, Eren Yayinevi.
- Bardhi, F. (2006). *Dictionarium latino-epiroticum*. Tiranë, Çabej.
- Busbecq, O. (1744). *Travels into Turkey: Containing the most accurate Account of the Turks, and Neighbouring Nations, Their Manners, Customs, Religion, Superstition, Policy, Riches, Coins, & c. The whole being a series of remarkable o b s e r v a t i o n s a n d e g r e a t v a r i e t y o f i n t e r s entertaining incidents, never before printed, Tranlated from the Original Latin of the Learned A. G. Busbequius, with Memoirs of the Life of the Illustrious Author*. London.
- Caraccolo, P. (1566). *La Gloria dell Cavallo*. Venecia.
- Chicherio, G. (1771). *Raccolta di vocaboli italiani e latini*. Romë.
- Chodźko, A. (1842). *Specimens of the Popular Poetry of Persia as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia*, Oriental Translation Fund. London.

⁶⁷ Esin, *The Horse*, f. 194. "Të fitosh flatra" është një sinonim për "të kalërosh", por mendojmë se procesi i izolimit në errësirë në një farë mënyre ka të bëjë qoftë si alegori me atë të "përftimit të flatrave"

⁶⁸ Esin, *The Horse*, f. 195

- Curth, L. H. (2010). *The Care of Brute Beasts: A Social and Cultural Study of Veterinary Medicine in Early Modern England*. Brill.
- Demirhan, F. (2013) *Turkish Tombs up to Mehmed II*, në: Tra Quattro Paradisi: Esperienze, Ideologie, e Riti Relativi alla Morte tra Oriente e Occidente, përg: Antonio Fabris, Edizioni Ca' Foscari.
- Dingeç, E. (2011). *18 Yıllık Türk Yazarları ve Türk Edebiyatı*, S a r a y T a k ı m U. a. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 20.
- Dizdari, T. (2004). *Fjalori i Orientalizmit në Gjuhën Shqipe*. Tiranë, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam.
- Eckmann, J. (1963). *The Mamluk-Kipchak Literature*, Central Asiatic Journal, Vol. 8. Nr. 4.
- Elçin, Ş. (1995). *Türk Edebiyatı ve Çağdaş Atıcılık*, at ve çağdaş atıcılık, përg. Emine Gürsoy Naskali. Stamboll.
- Eposi i Kreshnikëve (Has, Lumë, Malzi)*. (2017). përg. Sh. Hoxha, Klubi i Poezisë, Tiranë.
- Esin, E. (1965). *The Horse in Turkic Art*, Central Asiatic Journal, Vol. 10, No. 3/4.
- Fjalori i Gjuhës Shqipe. (1954). Tiranë, Instituti i Shkencave.
- Gökyaya, O. Ş. (1993). *Ideology and Literature During the Expansion of the Ottoman Empire*, në: Süleyman the Second and his Time, përg. Halil İncelik dhe Cemal Kafadar, ISIS.
- Günergür, F. (2007). *Ottoman Encounters with European Science: Sixteenth and Seventeenth Century Translations into Turkish*, në Cultural Translation in Early Modern Europe, përg. Peter Burke dhe R. Po-Chia Hsia. Cambridge.
- Karakelle, D. *Horses and Sultan Ahmed I: Learning, Interspecies Communication and the Early Modern Ottoman Empire*, tezë masteri (e papublikuar), Central European University.
- Kolsti, J. (2016). *The Bilingual Singer: A study in Albanian and Serbo-Croatian Oral Epic Tradition*, në: Eposi i Kreshnikëve:

- Monument i Trashëgimisë Kulturore Shqiptare, vol. I, Prishtinë.
- Krasniqi, Salih e Feriz. (2007). (përg. M. Gashi), Këngë Popullore I, Faik Konica, Prishtinë.
- Kütükoğlu, M. S. (1991). *Lütfi Pa'la Asafnamesi (Yeni bir metin tesisi denemesi)*. Stamboll, Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Ibn I., Muhammad I. A. (1921). *An Account of the Ottoman Conquest of Egypt in the year A.H. 922 (A.D. 1516)*. London.
- Lambertz. M. (1955). *Disa të dhëna Gjeografike në lidhje me Ciklin e Mujit dhe Halilit*, Buletini për Shkencat Shoqërore, nr. 2. Tiranë.
- Malcolm, N. (2015). *Agents of Empire: Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World*. Oxford.
- Nolan, L. E. (1853). *Cavalry: its History and Tactics*. London.
- Öztürk, A. (2018). *Bilinmeyen bir Hz. Ali Cenknamesi*, në: IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu, vol. 2, përg. Orhan Kurtuoğlu dhe Ayşe Çamkara Erginer. Ankara.
- Phillips, A. (2014). *O t t o m a n H i l ö a t : B e t w e e n c o n* në: *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in honour of Rhoads Murphey*, përg. Marios Hadjianastasis. f.117. Brill.
- Pipa, A. (2017). *Rapsodë shqiptarë në serbokroatisht: Cikli epik i kreshnikëve*. Revista Kens. Tiranë.
- Samimi, V. (2009). *Jeta & Vepra*, vol. 17, EMSN. Tiranë.
- Sirdani, P. M. (2008). *Skanderbegu mbas gojdhanaresh*. Shkodër. Botime Françeskane.
- Skëndi, S. (1954). *Albanian and South Slavic oral poetry*. Phipadelphia, American Folklore Society.
- Stanley, T. (2000). *Men At Arms, Hauberks and Bards: Military Obligations in the Book of the Ottoman Custom*, në: *The Balance of Truth. Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, përg. Colin Imber dhe Çiğdem Balım-Harding, ISIS.

- Shehada, H. A. (2013). *Mamluks and Animals: Veterinary Medicine in Medieval Islam*. Brill.
- Shkodra, Z. (1973). *Esnafet shqiptare*, shek. XV-XX. Tiranë, Instituti i Historisë.
- Taipi, K. (1998). *Këngë Popullore Shkodrane*, Instituti i Kulturës Poullore, Tiranë.
- Varlık, N. (2019). *Books on Medicine: Medical Knowledge at Work, nē: Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3- 1503/4)*, vol. 1, përg. Gürlu Necipoğlu, Cemal Kafadar dhe Cornell H. Fleischer, Brill.
- Visaret e Kombit: Kangë Kreshnikësh dhe Legjenda*, përg. A. B. Palaj dhe A. D. Kurti. (2017). Shkodër, Botime Françeskane.
- Wilks, M. J. (2020). *The Making of a National Hero: A Comparative Examination of Köroğ l u t h e nē: ~~Comparative~~ Print Culture*, përg. Rasoul Aliakbar, Palgrave Macmillan.

Artikuj të Përkthyer