Φωκίων Π. Κοτζαγεώργης

ΔΙΚΑΙΙΚΟΣ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ (LEGAL PLURALISM) ΣΤΗΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ; ΟΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ ΣΤΑ ΟΘΩΜΑΝΙΚΑ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΑ ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΑ ΠΡΙΝ ΤΟ ΤΑΝΖΙΜΑΤ*

Επίκουρος Καθηγητής Νεότερης Ιστορίας, Α.Π.Θ.

* Το άρθρο έχει ανακοινωθεί στο Διεθνές Συνέδριο με θέμα «Από την αυτοκρατορία στο εθνικό κράτος», που διοργανώθηκε από την Περιφερειακή Ενότητα Σερρών και την Εταιρεία Μελέτης και Έρευνας της Ιστορίας των Σερρών, Σέρρες, 7–8.6.2013. Ευχαριστώ τους φίλους και συναδέλφους Σοφία Λαΐου (Ιόνιο Πανεπιστήμιο) και Αντώνη Αναστασόπουλο (Πανεπιστήμιο Κρήτης) για τις γόνιμες υποδείξεις τους σε μια αρχική μορφή του παρόντος κειμένου.

Ο όρος *δικαιικός πλουραλισμός* (*legal pluralism*) διατυπώθηκε τις τελευταίες δεκαετίες από τους ανθρωπολόγους και τους κοινωνιολόγους του δικαίου για να περιγράψει και να αναλύσει τη συνύπαρξη πέραν του ενός δικαιικών συστημάτων μέσα στο ίδιο κρατικό μόρφωμα. Πρόσφατα, προτάθηκε ότι ο όρος μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για ισλαμικές κοινωνίες. Η άποψη ότι το ισλαμικό δίκαιο σε πρακτικό επίπεδο καθορίζει όλες τις όψεις της ζωής των μουσουλμάνων δεν έχει απόλυτη ισχύ, δεδομένου ότι, όπως υποστηρίζεται, το κανονιστικό πλαίσιο του ισλαμικού δικαίου συχνά περιοριζόταν από άλλα δικαιικά συστήματα που λειτουργούσαν μέσα στα ισλαμικά κράτη. Έτσι, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι το ισλαμικό δίκαιο θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως στοιχείο της δικαιικής πραγματικότητας ενός κράτους –σίγουρα το πιο ισχυρό– η οποία πραγματικότητα, όμως, συντίθετο και από άλλα εκτός των ισλαμικών δικαστηρίων δικαστικά σώματα. Υπ' αυτή την οπτική και καθώς «τα ισλαμικά ιεροδικεία δε θα πρέπει να μελετώνται ως κλειστοί και αποκομμένοι θεσμοί, αλλά περισσότερο ως εμπεδωμένοι [θεσμοί] μέσα σε ένα τοπικό δίκτυο αλληλεπιδράσεων με άλλα δικαστήρια», η καταφυγή στην έννοια του *δικαιικού πλουραλισμού* αποτελεί χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο για τη διακρίβωση αυτού του αλληλεπιδρώντος χαρακτήρα, αλλά και για την κατανόηση της λειτουργίας του δικαίου στην πράξη.[1]

Η έννοια του *δικαιικού πλουραλισμού* αποτελεί πρόκληση για τον ιστορικό της οθωμανικής περιόδου. Είναι γνωστό ότι στην οθωμανική αυτοκρατορία λειτουργούσε από την ίδρυσή της ένα καλά οργανωμένο δικαστικό σύστημα, το οποίο στηριζόταν στην ισλαμική δικαιική παράδοση. Έτσι, τα ιεροδικεία, όντας εγκατασπαρμένα σε όλη την οθωμανική επαρχία, με τον καδή (*kadı*) ως δικαστή, εκδίκαζαν όλες τις υποθέσεις, θεωρητικά στηριζόμενα μόνο στον ιερό νόμο του Ισλάμ (*şaria*). Εδώ και δε-

1. Ido Shahar, "Legal Pluralism and the Study of Shari'a Courts," *Islamic Law and Society* 15 (2008): 115-125.

καετίες έχει αποδειχθεί ότι στην πράξη ο καδής, ο οποίος διέθετε επιπλέον των δικαστικών και συμβολαιογραφικές και διοικητικές αρμοδιότητες, εκδίκαζε τις υποθέσεις αντλώντας από ένα ποικίλο ρεπερτόριο νομικού οπλοστασίου, που δεν περιοριζόταν στη σαρία, αλλά περιλάμβανε επιπλέον τα νομοθετικά διατάγματα των σουλτάνων (το *kanun*) και τα τοπικά έθιμα (*örf, adet*).[2] Ωστόσο, και παρ' όλο που για το οθωμανικό κράτος τα ιεροδικεία ήταν τα επίσημα δικαστήρια μέχρι την εποχή του Τανζιμάτ, δεν απαγορευόταν η λειτουργία κι άλλων δικαστικών σωμάτων. Έτσι, η δικαιική πραγματικότητα στην οθωμανική αυτοκρατορία περιλάμβανε τουλάχιστον α) ιεροδικεία των τεσσάρων σχολών ερμηνείας του ιερού νόμου (*madhhab*), με προτεραιότητα σ' αυτά της σχολής *hanafi* που επισήμως ακολουθούσε το οθωμανικό κράτος, β) δικαστήρια που συστήνονταν από τους τοπικούς διοικητές (*mazalim*) και γ) δικαστήρια των μη μουσουλμάνων υπηκόων.

Στα τελευταία εντάσσονται κι αυτά που λειτουργούσαν για λογαριασμό των ελληνορθοδόξων χριστιανών (*Ρωμιών*) οθωμανών υπηκόων. Ως τέτοια δικαστήρια από το οθωμανικό κράτος αναγνωρίζονταν κατ' αρχήν αυτά που λειτουργούσαν υπό την Εκκλησία. Το πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης είχε αναγνωριστεί ως κρατικός θεσμός ήδη από την επομένη της Αλώσεως και σταδιακά μέσω του φορολογικού μηχανισμού είχε ενσωματωθεί πλήρως στο οθωμανικό κρατικό σύστημα.[3] Όπως και κάθε άλλος αξιωματούχος, ο οποίος επιτελούσε κρατική υπηρεσία, έτσι και ο πατριάρχης λάμβανε από τον σουλτάνο ένα δίπλωμα (*βεράτι*), στο οποίο αναγραφόταν το πλαίσιο (δηλαδή οι αρμοδιότητες και οι υποχρεώσεις), μέσα στο οποίο ο κάτοχός του θα ασκούσε την υπηρεσία του. Συνεπώς, η μελέτη αυτών των πηγών, τις οποίες θα χαρακτηρίζαμε 'καταστατικές' για τη θεσμική λειτουργία της Εκκλησίας στην οθωμανική αυτοκρατορία, μας πληροφορούν μεταξύ άλλων για το πλαίσιο των δικαστικών αρμοδιοτήτων του πατριάρχη. Διαβάζουμε στο παλαιότερο σωζόμενο πατριαρχικό βεράτι του 1483: «Αν μια γυναίκα φύγει κρυφά από τον άνδρα της κι αν ένας άπιστος πρόκειται να χωρίσει την γυναίκα του, ή ένας άπιστος πρόκειται να παντρευτεί, στις τελετές που έχουν σύμφωνα με τις συνήθειές τους, και στις κληρονομιές των απίστων σύμφωνα με τις συνήθειές τους, κανείς να μην μεσολαβεί εκτός από τον Πατριάρχη. Χωρίς αυτόν κανένας άπιστος να μη συνάπτει γάμο σύμφωνα με τις θρησκευτικές πρακτικές τους, και να μη χωρίζει, και να μη γίνεται δεκτός στην εκκλησία».[4] Παρ' όλο που το σώμα των διατάξεων των βερατίων, όπως πειστικά έχει δείξει ο καθηγητής Παρασκευάς Κονόρτας, εξελισσόταν κατά τη διάρκεια των πέντε αιώνων οθωμανικής κυριαρχίας, σύμφωνα με την κωδικοποίηση των διατάξεων που έχει κάνει ο ίδιος ο κ. Κονόρτας, οι παραπάνω αναφερθείσες διατάξεις παρέμεναν σταθερά ενταγ-

2. Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman law in comparative perspective*, (New York: State University of New York Press, 1994).

3. Δημήτριος Γ. Αποστολόπουλος, «Η ποικίλη δράση των στοχαστικών προσαρμογών. Μια αποτίμηση, είκοσι περίπου χρόνια μετά την Άλωση», στο: *1453. Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης και η μετάβαση από τους μεσαιωνικούς στους νεώτερους χρόνους*, επιμ. Τόνια Κιουσοπούλου, (Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2005), 61-71.

4. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 1996), 158.

μένες στο σώμα των πατριαρχικών βερατίων.[5] Αντίστοιχες διατάξεις υπήρχαν και στο σώμα των μητροπολιτικών βερατίων.[6] Κατά συνέπεια, η απόλυτη αρμοδιότητα των ιεραρχών σε θέματα οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου και σε όλες τις υποθέσεις του κλήρου είναι τεκμηριωμένη ήδη από τον 15ο αιώνα. Από τις αρχές του 18ου αιώνα φαίνεται ότι η Εκκλησία διεύρυνε τις αρμοδιότητές της. Σε μια κωδικοποιημένη από τον κ. Κονόρτα διάταξη σε πατριαρχικό βεράτι του 1835 διαβάζουμε: «Σε διάφορες επίδικες υποθέσεις Ορθοδόξων κατοχυρώνεται το δικαίωμα του Πατριάρχη και των με βεράτι διορισμένων μελών του Ανώτατου Κλήρου να επιβάλουν στους διαδίκους όρκο ή αφορισμό και απαγορεύεται η ανάμιξη χωρίς τη συγκατάθεση των παραπάνω κληρικών των μουσουλμανικών δικαστικών Αρχών καθώς και η επιβολή προστίμων από αυτές». Αυτή η διάταξη, σύμφωνα με την έρευνα του κ. Κονόρτα, εισήλθε τόσο στα πατριαρχικά, όσο και στα μητροπολιτικά βεράτια στο πρώτο μισό του 18ου αιώνα.[7] Σ' αυτήν, κατά την άποψή μου, μπορούμε να δούμε μια διευρυμένη δικαστική αρμοδιότητα της Εκκλησίας επί των ορθοδόξων λαϊκών με παράλληλα πειθαρχική εξουσία.

Οι Έλληνες ιστορικοί του δικαίου που μελέτησαν τις ελληνικές πηγές της περιόδου υπογράμμισαν τον πολλαπλό χαρακτήρα του δικαίου, που εφαρμοζόταν στις ελληνικές περιοχές. Υποστήριξαν την συνύπαρξη τριών δικαιικών συστημάτων με αλληλεπικαλυπτόμενες αρμοδιότητες: α) του δικαίου που εφάρμοζε η Εκκλησία μέσω των μητροπόλεων και των επισκοπών (εκκλησιαστικό δίκαιο), β) του δικαίου που διαμόρφωσαν οι 'κοινότητες' (εθιμικό-κοινοτικό δίκαιο) και γ) του οθωμανικού δικαίου.[8] Οι ιστορικοί μιλούσαν για ανταγωνισμό μεταξύ των δικαιικών συστημάτων. Τονίστηκε, μάλιστα, ο ανταγωνισμός μεταξύ των τριών δικαιικών συστημάτων σε συγκεκριμένες περιπτώσεις (π.χ. στους θεσμούς: *κεπίνιο, τράχωμα, τριμοιρία*). Επιπλέον, επισημάνθηκε η υπερίσχυση του εθιμικού έναντι του εκκλησιαστικού δικαίου,

5. Παρασκευάς Κονόρτας, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο (17ος-αρχές 20ού αι.)*, (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1998), 79-80, 89, 96-7. Πρβλ. το πατριαρχικό βεράτι του 1525 (Ζαχαριάδου, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, 176): «Ο Πατριάρχης να επιβλέπει τις υποθέσεις των γάμων ανάμεσα στις κοινότητες των απίστων και σύμφωνα με τις θρησκευτικές πρακτικές τους. Κανένας άλλο εκτός από τον Πατριάρχη αν μην υπεισέρχεται και απρενοχλεί τις κληρονομίες των απίστων, όποιες κι αν είναι οι συνήθειές τους. Εκτός αν απευθυνθούν [οι συγγενείς] στις επαρχιακές αρχές, οπότε οι καδήδες να φροντίσουν για τέτοιου είδους υποθέσεις. […] Αν ένας άπιστος δεν συνάψει γάμο με την γυναίκα του σύμφωνα με τις θρησκευτικές πρακτικές τους ή αν χωρίσει με την γυναίκα του, χωρίς ενοχή εκ μέρους της, να μην γίνεται δεκτός στην εκκλησία».

6. Βλ. το παλαιότερο σωζόμενο για την Κάρπαθο του 1551 (Ζαχαριάδου, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, 180): «Αν μια άπιστη γυναίκα εγκαταλείψει τον άντρα της ή ένας άπιστος άντρας πρόκειται να χωρίσει την γυναίκα του, να μη μεσολαβεί ανάμεσά τους κανένας άλλος εκτός από τον επίσκοπο. Και στο ζήτημα γάμου, και επίσης κληρονομιάς των απίστων που πεθαίνουν, με όποιο τρόπο ήσαν από παλιά ο μάταιες θρησκευτικές πρακτικές τους, και πάλι έτσι να είναι». Κατάταξη των δεκαέξι διατάξεων δείγματος μητροπολιτικών βερατίων του 17ου και του 18ου αιώνα βλ. στο: Joseph Kabrda, *Le Système fiscal de l' église orthodoxe dans l'Empire ottoman: d' après les documents turcs*, (Brno: Universita J.E. Purkyně, 1969), 36-50.

7. Κονόρτας, *Οθωμανικές θεωρήσεις*, 79-80 και 109-110. Πρόκειται για το άρθρο 20.

8. Δημήτριος Γκίνης, *Περίγραμμα Ιστορίας του Μεταβυζαντινού Δικαίου*, (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1966)· Νικόλαος Ι. Πανταζόπουλος, *Από της «λογίας» παραδόσεως εις τον Αστικόν Κώδικα*, (Αθήναι: Σάκκουλα, 1947)· Ο Ίδιος, *Εκκλησία και δίκαιον εις την χερσόνησον του Αίμου επί Τουρκοκρατίας*, ανάτυπο, (Θεσσαλονίκη: χ.ό., 1960-1963), 754-767.

ειδικά από τον 18ο αιώνα, ερμηνεύοντας την αλλαγή αυτή από την κοινωνικο-οικονομική ενδυνάμωση του λαϊκού στοιχείου μέσα στην ελληνορθόδοξη κοινωνία της οθωμανικής επικράτειας. Η αλλαγή αυτή, κατά τους ιστορικούς του δικαίου, αποτυπωνόταν τόσο σε πρακτικό επίπεδο (νομολογία δικαστηρίων), [9] όσο και σε θεωρητικό (νομικά εγχειρίδια). Μένοντας στο δεύτερο, συχνά αναφέρεται ο ρόλος σ' αυτή την αλλαγή της παράφρασης σε δημοτική γλώσσα της *Εξαβίβλου* του Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου, η οποία έγινε το 1744. Το συγκεκριμένο έργο μαζί με τον *Νομοκάνονα* του Μανουήλ Μαλαξού αποτελούσαν τα βασικά νομικά εγχειρίδια για τα εκκλησιαστικά δικαστήρια κατά τη διάρκεια της οθωμανικής περιόδου.[10] Τόσο η δημώδης παράφρασή της, όσο και η ευρύτερη χρήση του έργου του Αρμενόπουλου δείχνουν τη σταδιακή εκλαϊκευση στην απονομή της δικαιοσύνης. Η ελληνική βιβλιογραφία, τέλος, τόνισε ιδιαίτερα την παραχώρηση από το οθωμανικό κράτος στην Εκκλησία της δικαιοδοτικής αρμοδιότητας σε οικογενειακά και κληρονομικά ζητήματα και ενέταξε την ενέργεια αυτή στο πλαίσιο των 'προνομίων' που η οθωμανική εξουσία αναγνώρισε στην ορθόδοξη Εκκλησία εντός του συστήματος των *μιλέτ*.[11] Οι απόψεις τους ήταν ιδεολογικά προσανατολισμένες και αποσκοπούσαν σε διπλό σκοπό: πρώτα να τονίσουν τη δυνατότητα και ικανότητα των ελληνικών πληθυσμών να διαμορφώνουν το 'δικό' τους δικαιικό σύστημα μέσα σε ένα αλλόθρησκο κρατικό περιβάλλον. Αυτό το στοιχείο προσπάθησαν να το τεκμηριώσουν πάνω στην έννοια των 'προνομίων', δηλαδή της δικαιικής αυτονομίας που έχαιραν οι ελληνορθόδοξοι πληθυσμοί κατά την οθωμανική περίοδο. Ένας δεύτερος σκοπός εγκεντρίστηκε γύρω από την εθνική συνείδηση αυτών των πληθυσμών. Οι ιστορικοί τόνισαν τη διαπάλη μεταξύ του εκκλησιαστικού και του εθιμικού–κοινοτικού δικαίου στις ελληνικές περιοχές και ιδιαίτερα την υπερίσχυση του δεύτερου εις βάρος του πρώτου κατά τον όψιμο 18ο αιώνα. Στο εθιμικό δίκαιο οι ιστορικοί του δικαίου είδαν την έκφραση της γνήσιας ελληνικής λαϊκής συνείδησης διαμέσου των αιώνων σε αντιπαράθεση με το επιβληθέν στο λαό εκκλησιαστικό –και μη εθνικό– δίκαιο. Σήμερα αυτή η προσέγγιση έχει ξεπεραστεί. Το εθιμικό δίκαιο θεωρείται προσαρμογή του εκκλησιαστικού δικαίου σε τοπικές συνθήκες.[12] Έτσι, όμως, τίθεται συνολικά υπό επανεξέταση η συνύπαρξη του εκκλη-

9. Πάντως, το δείγμα τους τοπικά προερχόταν κυρίως από τα νησιά του Αιγαίου –και ιδιαίτερα τις Κυκλάδες– και χρονικά από τον 18ο αι.

10. Κωνσταντίνος Πιτσάκης, «Το Δίκαιο. Βυζαντινή παράδοση και εκκλησιαστική ανανέωση», στο: *Ιστορία του νέου ελληνισμού, 1770-2000*, επιμ. Β. Παναγιωτόπουλος, τ. 2ος, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003), 274-278.

11. Νικόλαος Ι. Πανταζόπουλος, *Τα προνόμια ως πολιτιστικός παράγων εις τας σχέσεις χριστιανών–μουσουλμάνων*, ανάτυπο, Θεσσαλονίκη 1975, 745-895.

12. Κ. Πιτσάκης, «Το Δίκαιο. Βυζαντινή παράδοση και εκκλησιαστική ανανέωση», στο: Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του νέου ελληνισμού, 1770-2000*, τ. 2ος, Αθήνα 2003, 278: «Η γοητευτική θεωρία για μια διαρκή διαπάλη μεταξύ του δημώδους–εθιμικού δικαίου, το οποίο μεταφέρει μέσα από μακρές και υπόγειες διαδρομές την ελληνική νομική παράδοση και εκφράζει τη λαϊκή συνείδηση, και ενός ρωμαϊκής παράδοσης λογίου δικαίου, το οποίο δια της εκκλησιαστικής επιβολή κυριαρχεί επί του δημώδους και το καταπνίγει, σήμερα έχει οριστικά εγκαταλειφθεί. Η λειτουργία του εθίμου είναι σε μεγάλο βαθμό συμπληρωματική ή διορθωτική του ρωμαϊκού/ βυζαντινού δικαίου και το προϋποθέτει: δεν πρόκειται για αντίπαλα ή ασύμβατα συστήματα. Αντίθετα το έθιμο διαμορφώνεται και λειτουργεί σε «κλίμα» ρωμαϊκού/βυζαντινού δικαίου. Η παρουσία του βυζαντινού δικαίου δεν έλαβε κατ' ανάγκην τον χαρακτήρα της επιβολής ενός «ξένου» δικαίου εις βάρος του εθιμικού, που εκφράζει την «εθνική» νομι-

σιαστικού και εθιμικού–κοινοτικού δικαίου στις ελληνικές περιοχές της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Πρόσφατα οι ιστορικοί στράφηκαν σε συγκριτικές μελέτες, έχοντας ως βάση τους την έρευνα του μεγάλου όγκου αρχειακού υλικού των οθωμανικών ιεροδικαστικών κωδίκων που έχουν σωθεί σε πολλά μέρη, τα οποία ανήκαν στην οθωμανική αυτοκρατορία. Οι πηγές αυτές άρχισαν να μελετώνται συστηματικά διεθνώς από τη δεκαετία του 1980 και εξής. Μεταξύ των διαφόρων θεμάτων που έχουν τεθεί ή και αναλυθεί είναι κι αυτό της παρουσίας των μη μουσουλμάνων στα οθωμανικά δικαστήρια.[13] Η μελέτη περιπτώσεων ανά την οθωμανική επικράτεια έδειξε ότι οι μη μουσουλμάνοι στα ιεροδικεία αναλάμβαναν τους ίδιους ρόλους με τους μουσουλμάνους: δηλαδή ως διάδικοι, ως μάρτυρες, ως πληρεξούσιοι, ως εγγυητές. Το ενδιαφέρον στο όλο θέμα δεν είναι τόσο η παρουσία των χριστιανών στα ιεροδικεία. Κάτι τέτοιο ήταν γνωστό και στους μη γνώστες των οθωμανικών πηγών από παλιά μέσω των συνεχών απαγορεύσεων των εκκλησιαστικών ή κοινοτικών αρχών περί καταφυγής των χριστιανών στα *εξωτερικά κριτήρια*.[14] Ούτε εκπλήσσει η παρουσία τους με διάδικο κάποιον μουσουλμάνο ή μη μουσουλμάνο άλλου δόγματος ή θρησκείας (π.χ. Εβραίο, Αρμένιο, καθολικό). Είναι η παρουσία τους ως διάδικοι μεταξύ χριστιανών, είτε λαϊκών είτε –κυρίως– κληρικών που προκαλεί το ενδιαφέρον του ερευνητή. Ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι το ότι η καταφυγή χριστιανών στο ιεροδικείο για μεταξύ τους διαφορές δεν αφορούσε μόνο τομείς του δικαίου που αρμοδίως εκδικάζονταν από τα οθωμανικά δικαστήρια (π.χ. αγοραπωλησίες, αστικές υποθέσεις, ποινικά), αλλά και σ' αυτούς που ανήκαν, σύμφωνα με το θεσμικό πλαίσιο των βερατίων, στη δικαιοδοτική αρμοδιότητα της Εκκλησίας (π.χ. γάμοι, διαζύγια, κηδεμονίες, κληρονομικά).

Στο βασικό ερώτημα γιατί –ειδικώς για θέματα οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου– οι χριστιανοί προσέτρεχαν στα οθωμανικά ιεροδικεία έχουν πρόσφατα δοθεί διάφορες απαντήσεις (π.χ. η ευκολία χορήγησης διαζυγίου στα οθωμανικά ιεροδικεία ή και σύναψης γάμων, η κατοχύρωση προγαμιαίας δωρεάς [*mehr*] από το μέλλοντα γαμπρό στη νύφη, το χαμηλότερο τέλος έκδοσης πιστοποιητικού από τα οθωμανικά

κή συνείδηση. Αντίθετα, άφησε πεδίο για τη διαμόρφωση εθιμικού δικαίου, συνδέοντάς το με τη μεγάλη ρωμαϊκή νομική παράδοση και παρέχοντας το πλαίσιο που εξασφάλισε, μέσα και από τα έθιμα, και πέρα από τα έθιμα, την ενότητα δικαίου στο νεότερο ελληνισμό».

13. Ronald C. Jennings, "Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 21.3 (1978): 225-293. Najwa Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim court: legal autonomy and religious discrimination," *International Journal of Middle East Studies*, 31.3 (1999): 429–444. Rossitsa Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century," *Islamic Law and Society* 4.1 (1997): 37-69. Fatma Müge-Göçek, "The Legal Recourse of Minorities in History: Eighteenth-Century Appeals to the Islamic Court of Galata," στο: *Minorities in the Ottoman Empire*, ed. Molly Greene, (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2005), 47-69. Antonis Anastasopoulos, "Non-Muslims and Ottoman Justice(s)?" στο: *Law and Empire. Ideas, Practices, Actors*, eds. Jemen Duindam-Jill Harries-Caroline Humfress-Nimrod Hurvitz, (Leiden: E.J. Brill, 2013), 275-292.

14. Phokion Kotzageorgis, "Christian (Ecclesiastical) and Muslim (Ottoman) Juridical Procedure for Settlement of Litigations According to Athonite Documents (15th c.-ca. 1820)," *XIV. Türk Tarih Kongresi*, τ. II/I, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), 854.

ιεροδικεία σε σχέση με τα εκκλησιαστικά δικαστήρια κτλ.).[15] Οι απαντήσεις είναι πειστικές. Ωστόσο, αναρωτιέται κανείς με ποια συχνότητα κατέφευγαν οι χριστιανοί στα οθωμανικά δικαστήρια, εφόσον λειτουργούσαν τα νόμιμα εκκλησιαστικά δικαστήρια. Υπήρχε διαφοροποίηση σε υποθέσεις αγωγών (contested) και σε υποθέσεις που απλώς δηλωνόταν μια πράξη (non-contested); Ποια ήταν η πρακτική στο χώρο και στο χρόνο; Η διάσωση ιεροδικαστικών και εκκλησιαστικών κωδίκων από τον ίδιο χώρο και την ίδια περίοδο θα ήταν πολύ βοηθητική για την απάντηση των παραπάνω ερωτημάτων. Ωστόσο, μια τέτοια δυνατότητα δεν υπάρχει, τουλάχιστον για τις ελληνικές περιοχές. Ιεροδικαστικοί κώδικες δεν έχουν σωθεί από τον 15ο και τον 16ο αιώνα, ενώ από τους επόμενους δύο αιώνες έχουν σωθεί μόνο για συγκεκριμένες περιοχές (Θεσσαλονίκη, Ηράκλειο και Ρέθυμνο Κρήτης, Λάρισα, Βέροια), ώστε να μη μπορεί κανείς να παρακολουθήσει τις τοπικές ιδιαιτερότητες σε μεγάλη γεωγραφική κλίμακα, ούτε και την ακολουθούμενη πρακτική στον ίδιο τόπο. Περισσότερο αποσπασματική εικόνα εμφανίζεται για τους εκκλησιαστικούς κώδικες με μοναδική γνωστή εξαίρεση για τον 16ο αιώνα την Καστοριά.[16] Από τον 17ο αιώνα έχουν σωθεί κώδικες επίσης από την Καστοριά και τη Σιάτιστα, ενώ από τα τέλη του και κυρίως από τον 18ο αιώνα σώζονται για περισσότερες περιοχές. Μεγαλύτερο εμπόδιο για το θέμα μου είναι ότι δεν σώθηκαν εκκλησιαστικοί κώδικες από περιοχές, για τις οποίες έχουν σωθεί οι ιεροδικαστικοί.[17] Έτσι δεν έχουμε τη δυνατότητα της συγκριτικής μελέτης στον ίδιο τόπο σε συγχρονικό επίπεδο σχετικών δικαστικών υποθέσεων.

Καθώς η μέχρι τώρα βιβλιογραφία εκτός ελαχίστων πρόσφατων εξαιρέσεων,[18] δείχνει να αγνοεί τη συγκριτική μελέτη των δύο ειδών κωδίκων και όταν αυτό γίνεται, αφορά είτε συγκεκριμένο θέμα[19] είτε συγκεκριμένη περιοχή,[20] αναζήτησα δειγματοληπτικά κώδικες και των δύο κατηγοριών, που να αντιπροσωπεύουν όσο το δυνατό ευρύτερο γεωγραφικό πλαίσιο και στενότερη χρονική περίοδο, ώστε να απαλυνθούν

15. Βλ. ενδεικτικά: Gradeva, "Orthodox Christians," 62. Sophia Laiou, "Christian women in an Ottoman world: interpersonal and family cases brought before the shari'a courts during the seventeenth and eighteenth centuries (cases involving the Greek community)," στο: *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture, and History,* eds. Amila Buturovic–Irvin C. Schick, (London: I.B. Tauris, 2007), 244-245. Evgenia Kermeli, "The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries," στο: *Studies in Islamic Law: A Festschrift for Colin Imber,* eds. Andreas Christmann–Robert Gleave, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 165-210. Najwa Al-Qattan, "Litigants and Neighbors: The Communal Topography of Ottoman Damascus," *Comparative Studies in Society and History* 44.3 (2002): 514-515.

16. Η ύπαρξη των κωδίκων της Καστοριάς –δύο για τον 16ο αι.– αναιρεί την υπόθεση ότι οι μητροπόλεις άρχισαν να συντάσσουν κώδικες από τον 17ο αι. (Kermeli, "The Right to Choice," 207-8). Η τήρηση κωδίκων είναι παλαιά βυζαντινή συνήθεια, η οποία κατά την οθωμανική περίοδο για πιθανούς λόγους (χαμηλό επίπεδο εγγραμματοσύνης, περιορισμός ρόλου τοπικής Εκκλησίας) παρήκμασε, αλλά δεν εξαλείφτηκε.

17. Στα νησιά του Αιγαίου και ιδίως στις Κυκλάδες έχουν σωθεί εκκλησιαστικοί και κοινοτικοί κώδικες, οι οποίοι δε γνωρίζω αν έχουν μελετηθεί συγκριτικά. Δυστυχώς δεν έχουν σωθεί οθωμανικοί.

18. Kermeli, "The Right of Choice." Anastasopoulos, "Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)." Laiou, "Christian women."

19. Laiou, *ό.π.*

20. Π.χ. οι μελέτες των Gradeva, "Orthodox Christians" (για τη Σόφια)· Al-Qattan, "Dhimmis" (για τη Δαμασκό)· Jennings, "Zimmis" (για την Καισάρεια).

οι τοπικές και χρονικές διαφορές. Στόχος μου είναι να δω για ποιου είδους υποθέσεις προσέτρεχαν οι χριστιανοί στα δυο δικαστήρια. Μ' αυτό τον τρόπο θα μπορεί να ιδωθεί η δικαστική πρακτική και να αντιπαραβληθεί με τη θεωρία (δηλαδή το θεσμικό πλαίσιο) των βερατίων. Προκαταρκτικά θα πρέπει να κάνω την εξής επισήμανση. Η συγκριτική μελέτη των δύο ειδών πηγών δεν είναι εύκολη, καθώς εννοιολογικά και τυπολογικά δεν ταυτίζονται. Οι ιεροδικαστικοί κώδικες έχουν τη μορφή πρωτοκόλλου μιας δημόσιας υπηρεσίας, στο οποίο καταχωρούνται δικαστικές πράξεις (ως εξερχόμενα) ή και κρατικά διατάγματα (ως εισερχόμενα). Η τήρησή τους γίνεται συστηματικά και με συνεχή τρόπο. Αντίθετα η τήρηση εκκλησιαστικών κωδίκων δεν ήταν απαραίτητη στις επισκοπές και τις μητροπόλεις κατά την οθωμανική περίοδο. Η τήρησή τους οφειλόταν σε πρωτοβουλία κάποιου συγκεκριμένου ιεράρχη και συχνά η λήξη της θητείας του σήμαινε και την παύση τήρησης του κώδικα. Επιπλέον, παρ' όλο που η λειτουργία επισκοπικών δικαστηρίων αποτελούσε θεσμό, το περιεχόμενο των κωδίκων ήταν πολύ ευρύτερο θεματικά από το να καταχωρεί μόνο δικαστικές αποφάσεις. Δεν επρόκειτο, δηλαδή, για πρωτόκολλα των εκκλησιαστικών δικαστηρίων, αλλά για κώδικες ποικίλης ύλης, μεταξύ της οποίας υπήρχαν και δικαστικές πράξεις.[21] Κατά συνέπεια, δεν είναι ομοειδείς οι πηγές. Η συγκριτική μελέτη τους γίνεται λόγω απουσίας άλλων πηγών που να παρουσιάζουν μια κατά το δυνατό γενική εικόνα του δικαίου στα οθωμανικά και τα εκκλησιαστικά δικαστήρια.

Περιορίστηκα στον 17ο αιώνα για τους ιεροδικαστικούς κώδικες και γενικά στους πρώιμους για τους εκκλησιαστικούς.[22] Το δείγμα μου περιλαμβάνει δεκαπέντε ιεροδικαστικούς και έντεκα εκκλησιαστικούς κώδικες.[23] Στη συνέχεια προχώρησα σε μια

21. Για το περιεχόμενο των εκκλησιαστικών κωδίκων βλ. Helen Angelomatis-Tsougarakis, "The Codices of the Bishoprics as a source of Social History," στο: *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit*, eds. Maria Stassinopoulou–Ioannis Zelepos, (Vienna: Österreichische Akademie der Wissentschaften, 2008), 135-151.

22. Λόγω του πολύ μικρού αριθμού των σωζόμενων και γνωστών εκκλησιαστικών κωδίκων θεώρησα ότι θα ήταν πολύ φτωχό το δείγμα μου για να περιοριστώ μόνο σε όσους χρονολογούνται τον 17ο αιώνα. Εξάλλου, όπως θα φανεί και παρακάτω, το περιεχόμενο ενός εκκλησιαστικού κώδικα μπορεί να εκτείνεται χρονικά ακόμη και σε δύο αιώνες και άρα είναι δύσκολο να επικεντρωθεί κανείς μόνο στις υποθέσεις του 17ου αι.

23. Το δείγμα μου αποτελείται από τους παρακάτω κώδικες: Εκκλησιαστικοί κώδικες: α) Τρίκκης: Δημήτριος Καλούσιος, *Ο κώδικας της Τρίκκης, 1688-1857 (Κ. 1471 ΕΒΕ)*, (Λάρισα: Θεσσαλικό Ημερολόγιο, 2005-2007)· β) Σισανίου-Σιατίστης: Μιχαήλ Α. Καλινδέρης, *Ο Κώδιξ της μητροπόλεως Σισανίου και Σιατίστης (1686-)*, (Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 1974) και Νικόλαος Πανταζόπουλος–Δέσποινα Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ Μητροπόλεως Σισανίου και Σιατίστης, ιζ΄-ιθ΄ αι.*, (Θεσσαλονίκη: χ.ο., 1974) (οι παραπομπές γίνονται στην έκδοση Πανταζόπουλου–Τσούρκα-Παπαστάθη, επειδή έχει το πλήρες κείμενο του κώδικα)· γ) Σερρών: Paolo Odorico, *Mémoire d' une voix perdue. Le cartulaire de la métropole de Serrès, 17e-19e siècles*, (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1994)· δ) Καστοριά 17ος αι.: Ευστάθιος Πελαγίδης, *Ο Κώδικας της Μητροπόλεως Καστοριάς, 1665-1769 (Εθνικής Βιβλιοθήκης Ελλάδος 2753)*, (Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 1990)· ε) Καστοριά 16ος αι.: Εθνική Βιβλιοθήκη Ελλάδας, χφ. αρ. 2751 (1530-1546)˙ στ) Μυτιλήνη: Απόστολος Σπανός, *Κῶδιξ Α΄ Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μυτιλήνης (18ος αἰ.)*, (Μυτιλήνη: Ι.Μ. Μυτιλήνης, 2006)˙ ζ) Λάρισα: Δημήτριος Καλούσιος, *Ο κώδικας της Μητροπόλεως Λαρίσης, ΕΒΕ 1472: 1647-1868*, (Λάρισα: χ.ο., 2009)˙ η) Παροναξίας: Αρχιμ. Εμμανουήλ Καρπάθιος, «Ο Κώδιξ Α΄ της μητροπόλεως Παροναξίας», *Γρηγόριος ο Παλαμάς 19 (1935)*: 139-141, 164-172, 200-204, 239-249, 275-281, 322-330, 405-410˙ θ) Αργυρόκαστρο: Παναγιώτης Πουλίτσας, «Σύνοψις του κώδικος της επισκοπής Δρυϊνουπόλεως και

στατιστική αποτύπωση των υποθέσεων μεταξύ χριστιανών που καταχωρούνται σ' αυτές τις πηγές ακολουθώντας μια ενιαία τυπολογία εννέα κατηγοριών για τους οθωμανικούς κώδικες (αγοραπωλησίες, γάμοι-διαζύγια, αφιερώσεις, κληρονομικά, επιτροπικά, φορολογικά, ιδιοκτησιακά, ποινικά-αστικά, δανεισμοί-χρέη) και μια διαφορετική εφτά κατηγοριών για τους εκκλησιαστικούς, λόγω του λιγότερου τυπικού και περισσότερο διαφοροποιημένου περιεχομένου των δεύτερων σε σχέση με τους πρώτους.[24]

Οι εκκλησιαστικοί κώδικες παρουσιάζουν σημαντικές αποκλίσεις μεταξύ τους, λόγω του διαφορετικού περιεχομένου τους και του μη συστηματικού χαρακτήρα τήρησής τους.[25] Ο πίνακας 1 δίνει μια συγκεντρωτική εικόνα του περιεχομένου των χρησιμοποιηθέντων κωδίκων κατά θέματα.

Αργυροκάστρου», *Ηπειρωτικά Χρονικά 5 (1930)*: 76-113˙ ι) Μέτρες: Μιχαήλ Σαράντης, «Κώδικες της επισκοπής Μετρών και Αθύρων», *Θρακικά 5 (1934)*: 163-178˙ ια) Κως: Μητρ. Εμμανουήλ Καρπάθιος, *Αρχείον Ι.Μητροπόλεως Κω*, τχ. Α΄: *Ο Κώδιξ Α΄ αρχείου δουλείας*, (Αθήναι: χ.ο., 1958). Ιεροδικαστικοί κώδικες: α) Θεσσαλονίκη: Ιστορικό Αρχείο Μακεδονίας, κώδικας αρ. 1 (1106/1695), 4 (1108/1697), 6 (1111/1700)· β) Κωνσταντινούπολη: *Istanbul Mahkemesi 18 numaralı sicil* (1086-87/1675-6), ed. Mümin Yıldıztaş, İstanbul: İSAM, 2010)· γ) Κομοτηνή: Αρχείο Μουφτείας, κώδικας αρ. 2 (1052-1055/1642-1645)· δ) Λάρισα: Γεώργιος Σαλακίδης, *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα. Κοινωνική και οικονομική ιστορία μιας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1060-1062 (1650-1652)*, (Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης, 2004)· ε) ΓΑΚ Ν. Κοζάνης, Ιεροδικαστικός Κώδικας αρ. 8 (1111/1700)· στ) Βέροια: ΓΑΚ Ν. Ημαθίας, Ιεροδικαστικός Κώδικας αρ. 5 (1025/1616), 33 (1097/1688)· ζ) Ηράκλειο: Ελένη Καραντζίκου–Πηνελόπη Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τρίτος κώδικας (1669-1673 και 1750-1767)*, (Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, 2003)· Μαρία Βαρούχα, Φωτεινή Χαιρέτη και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Πέμπτος κώδικας, μέρος Α΄: 1673-1675, μέρος Β΄: 1688-1689*, (Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, 2008)˙ Γκιουλσούν Αϊβαλί–Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τέταρτος κώδικας, μέρος Α΄: 1672-1674, μέρος Β΄: 1683-1686*, (Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, 2010)· Γκιουλσούν Αϊβαλί, Ηλίας Κολοβός και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Δεύτερος Κώδικας (1661-1665, 1670-1671)*, (Ρέθυμνο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, υπό έκδοση).

24. Πολύ περισσότερο τυποποιημένο είναι το υλικό των ιεροδικαστικών κωδίκων, στοιχείο που δείχνει ότι η σύνταξη και διατήρηση των εκκλησιαστικών κωδίκων ενέχει μεγαλύτερο βαθμό τυχαιότητας και πολύ λιγότερη συστηματικότητα σε σχέση με τους οθωμανικούς. Όπως επισημαίνει ο κ. Κρίτων Χρυσοχοΐδης: «Καθορισμός όμως ενιαίας τυπολογίας των κωδίκων δεν είναι δυνατόν, προς το παρόν, να δοθεί, εφ' όσον η θεματική ποικιλία του περιεχομένου τους σχετίζεται α) με την επιτυχία ή μη επεκτάσεως της δικαιοδοσίας των επισκόπων, λόγω *τεκμηρίου αρμοδιότητος*, σε όλο το πλάτος του αστικού δικαίου και β) με την κατά τόπους εθιμική παγίωση δικαιωμάτων και αρμοδιοτήτων του αρχιερέως». (Κρίτων Χρυσοχοΐδης, «Σχεδίασμα των εν Ελλάδι εκκλησιαστικών αρχείων», Ελληνική Αρχειακή Εταιρεία, *Συμπόσιο Αρχειονομίας. Αρχεία και αρχειακοί: ένας ιστός*, (Αθήνα: Ελληνική Αρχειακή Εταιρεία, 1992), 98-9). Αυτό δυσκολεύει ακόμη περισσότερο το έργο του ιστορικού.

25. Γι' αυτούς βλ. Kermeli, "The Right of Choice," 171-182 (περί εκκλησιαστικών κωδίκων) και 189-193 (η διαδικασία των εκκλησιαστικών δικαστηρίων)· Angelomatis–Tsougarakis, "The Codices."

ΠΙΝΑΚΑΣ 1: Ποσοστιαία κατανομή των υποθέσεων στους εκκλησιαστικούς κώδικες.

ΕΙΔΟΣ	Γάμοι-διαζύγια	Πωλητήρια-δάνεια	Κληρονομικά	Αφιερώσεις	Εκκλησιαστικά	Επιτροπικά	Διάφορα
Καστοριά (16ος αι.)	48,6	31,9	4,2		12,5		2,8
Καστοριά (17ος αι.)	11,6	36	17,7	8,2	4,8	8,2	13,6
Σιάτιστα (17ος αι.)[26]	12,8	30	46	4,9	1	4,9	
Μέτρες (16ος-18ος αι.)	33,3	13,3	1,1	6,6	22,2		23,3
Λάρισα (17ος-18ος αι.)	10,4	4,8	3,7		75,2 [27]		5,9
Κως (17ος-18ος αι.)	40,8	30,9	16,75	5,2	4,2		2,1
Μυτιλήνη (18ος αι.)	38,7	22	17,9	5,4			16,1
Τρίκαλα (18ος αι.)	23,3	16,6	7,2	9,4	33,2		10,3
Σέρρες (17ος-19ος αι.)		34,5			34,5	3,5	27,6
Παροναξία (17ος-19ος αι.)	19,2	15,1	4,1	6,8	48,6		6,2
Αργυρόκαστρο (17ος-19ος αι.)	17,2	14	15		42		11,8

Από τον παραπάνω πίνακα τεκμηριώνεται ο ασυστηματοποίητος χαρακτήρας της πηγής. Οι διαφορές στα ποσοστά και οι αποκλίσεις μέσα σε κάθε κατηγορία, κατά την άποψή μου δεν οφείλονται κατ' ανάγκη σε τοπικές ιδιαιτερότητες, αλλά στην τυχαιότητα του δείγματος. Ας σημειωθεί επίσης, αναφορικά με τη στατιστική εγκυρότητα, ότι σε κανέναν κώδικα δεν υπάρχουν πέραν των 200 περιπτώσεων, ενώ οι περισσότεροι κυμαίνονται μεταξύ 100 και 150 υποθέσεων, που για το ευρύ χρονικό διάστημα που καλύπτουν (συνήθως γύρω στον ενάμισι αιώνα), είναι πολύ λίγες. Παρ' όλους τους παραπάνω περιορισμούς, είναι δυνατό να διαφανούν ορισμένες τάσεις. Με δεδομένη, δε, τη μεγάλη χρονική και τοπική ευρύτητα, αυτές οι τάσεις αποκτούν γενικό χαρακτήρα και ισχύ. Προσπαθώντας να δώσω μια συνολική εκτίμηση του παραπάνω πίνακα και αποφεύγοντας τον κίνδυνο της περιπτωσιολογικής μελέτης, θα υποστήριζα ότι η προτεραιότητα των καταχωρίσεων οικογενειακών υποθέσεων δε μπορεί να αμφισβητηθεί από κανέναν ερευνητή. Αυτό δεν αποτελεί έκπληξη, δεδομέ-

26. Δεν συμπεριλήφθηκαν στην καταμέτρηση οι οκτώ τελευταίες πράξεις του κώδικα που προέρχονται από το 19ο αι. και δεν αφορούν υποθέσεις δικαστικού χαρακτήρα.

27. Η συντριπτική πλειοψηφία της κατηγορίας, αλλά και του κώδικα αφορά σε πράξεις εκλογής επισκόπων και ομολογίες πίστεώς τους.

νων των διατάξεων των βερατίων. Σχεδόν σε όλους τους εκκλησιαστικούς κώδικες[28] περιέχονται υποθέσεις (κυρίως) διαζυγίων, αλλά και συνάψεως γάμων, απόδειξη ότι οι χριστιανοί απευθύνονταν κατά βάση στην τοπική Εκκλησία για τέτοια θέματα.

Το σημαντικότερο, ωστόσο, εύρημα αυτής της στατιστικής ανάλυσης είναι η αυξημένη παρουσία υποθέσεων που αφορούν σε διευθέτηση περιουσιακών ζητημάτων (διανομές περιουσιών, τακτοποίηση χρεών), χωρίς να υπολογιστούν παρόμοιου περιεχομένου πράξεις που συνάπτονται ως αποτέλεσμα κληρονομικών διαφωνιών.[29] Με άλλα λόγια, δεν επρόκειτο για πράξεις που προκαλούνταν από την ανάγκη διαμοιρασμού της περιουσίας αποθανόντα, αλλά για διευθετήσεις περιουσιακών ζητημάτων ζώντων προσώπων. Επιπλέον, οι αγοραπωλησίες είναι παρούσες σε κάθε εκκλησιαστικό κώδικα, και ως συμβολαιογραφικού τύπου καταχωρίσεις (δηλαδή για να δηλωθεί η πώληση ενός ακινήτου),[30] αλλά και ως αποτέλεσμα αγωγής για πράξη αγοραπωλησίας.[31] Η σύναψη δανείου ή η εξόφληση χρέους ήταν επίσης συχνές υποθέσεις στους εκκλησιαστικούς κώδικες. Κατά συνέπεια, υπάρχει ένας αρκετά σεβαστός όγκος υποθέσεων, οι οποίες δεν ενέπιπταν στη δικαστική αρμοδιότητα της Εκκλησίας με βάση τα βεράτια και δε θα περίμενε κανείς να τις βρει στους σχετικούς κώδικες. Επιπλέον, οι επικυρώσεις αγοραπωλησιών ή η τακτοποίηση χρεών ανήκαν στη σφαίρα αρμοδιότητας του καδή και όχι του επισκόπου. Παρ' όλα αυτά οι χριστιανοί φαίνεται ότι προσέτρεχαν αρκετά συχνά για τέτοια θέματα στον τοπικό ιεράρχη.

Τέλος, οι κληρονομικές υποθέσεις, που εμφανίζονται σε μεγάλα ποσοστά στους κώδικες του 17ου αιώνα και όπως θα δούμε και στους ιεροδικαστικούς κώδικες, δεν ήταν απαραίτητο να υπάρχουν στους εκκλησιαστικούς κώδικες, δεδομένου ότι η αρμοδιότητα της Εκκλησίας για το κληρονομικό δίκαιο, εφόσον ο αποθανών δεν ήταν ιερωμένος, δεν προβλεπόταν σταθερά στα εκκλησιαστικά βεράτια της οθωμανικής περιόδου· σε όσα περιέχονται, μάλιστα, αφορούν υποθέσεις αφιερώσεων αποθανόντων λαϊκών, που είχαν γίνει προς θρησκευτικά ιδρύματα ή μέλη του ανώτερου κλήρου.[32] Η πρακτική των εκκλησιαστικών κωδίκων, πάντως, δείχνει ότι οι λαϊκοί χρι-

28. Η απουσία τους από τον κώδικα των Σερρών οφείλεται στο γεγονός ότι ο συγκεκριμένος κώδικας δεν έχει σωθεί, αλλά έχει ανασυντεθεί με βάση σκόρπια δημοσιεύματα επιμέρους περιπτώσεων.

29. Για πράξεις τακτοποίησης χρεών βλ ενδεικτικά: Πελαγίδης, *Ο κώδικας*, αρ. 8 (1666), 22 (1674), 17 (1667), 32 (1685)· Πανταζόπουλος–Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ*, αρ. 10-13 (1688-1690), 24 (1692), 37 (1697)· Καστοριάς 16ος αι., φ. 25β (1530), 33α/1 (1530), 62β (1540)· Odorico, *Mémoire*, αρ. 14 (1630). Για διευθέτηση περιουσιακών ζητημάτων βλ. ενδεικτικά: Πανταζόπουλος–Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ*, αρ. 4, 5, 15-17, 19· Πελαγίδης, *Ο κώδικας*, αρ. 23-24, 26, 38· ΕΒΕ 2751, φ. 19β, 20α, 21β/2-3, 24α/2, 25α/2, 26β, 27α· Καλούσιος, *Ο κώδικας*, αρ. 73, 84, 93, 109.

30. Για αγοραπωλησίες ακινήτων βλ. ενδεικτικά: Καλούσιος, *Ο κώδικας Λαρίσης*, 136 (αρ. 175), 174 (αρ. 199)· Καρπάθιος, *Ο κώδιξ Α΄*, 25-26 (αρ. 17-19), 38 (αρ. 43), 51 (αρ. 71)· Σπανός, *Κώδιξ*, 165 (αρ. 66), 198-9 (αρ. 92), 262 (αρ. 137), 280-282 (αρ. 157)· Πελαγίδης, *Ο κώδικας*, 29 (αρ. 67), 30 (αρ. 77), 35 (αρ. 104), 36 (αρ. 110). Βλ.: Πανταζόπουλος–Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ*, αρ. 52, 78· Πελαγίδης, *Ο κώδικας*, αρ. 67, 77, 87, 92, 103, 104, 107, 110, 112, 116· ΕΒΕ 2751, φ. 67α· Καλούσιος, *Ο κώδικας*, αρ. 79, 81-83, 138, 203· Odorico, *Mémoire*, αρ. 15, 21.

31. Βλ. για παράδειγμα: Πανταζόπουλος–Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ*, αρ. 89 (1722).

32. Πρβλ. Κονόρτας, *Οθωμανικές θεωρήσεις*, 80, 98 και 106-108. Οι σχετικές διατάξεις, σύμφωνα με τον Κονόρτα, εισήλθαν στο σώμα των μητροπολιτικών βερατίων μετά το 1649 ή και μετά το 1732.

στιανοί συχνά απευθύνονταν στην τοπική εκκλησία για να μοιράσουν περιουσίες αποθανόντων ή και να διευθετήσουν, ύστερα από αγωγή, κληρονομικά ζητήματα.[33]

Στους ιεροδικαστικούς κώδικες, όπως ανέφερα, απομόνωσα μόνο τις υποθέσεις μεταξύ χριστιανών.[34] Η βιβλιογραφία έχει ασχοληθεί, μεταξύ άλλων, και με το πόσο συχνά κατέφευγαν στα ιεροδικεία οι χριστιανοί. Με βάση το δείγμα μου, το ποσοστό αυτών των υποθέσεων στο συνολικό σώμα των υποθέσεων κάθε μελετηθέντα κώδικα διαφέρει από περιοχή σε περιοχή και εξαρτάται κατά κύριο λόγο –αν και όχι αποκλειστικά– από τη δημογραφική εικόνα της: όσο περισσότεροι χριστιανοί υπάρχουν σε μια περιοχή, τόσο υψηλότερο είναι και το ποσοστό των καταχωρημένων πράξεων μεταξύ χριστιανών. Το ποσοστό των πράξεων κυμαίνεται από 4% (Κωνσταντινούπολη, 1675) μέχρι 19% (Θεσσαλονίκη, 1700) με ένα μέσο όρο να βρίσκεται γύρω στο 10%, ποσοστό που συνάδει και με παραδείγματα από άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας (π.χ. Κύπρος, Καισάρεια, Σόφια, Προύσα).[35] Στον πίνακα 2 φαίνονται τα συγκεντρωτικά στοιχεία των υποθέσεων μεταξύ χριστιανών κατά κατηγορίες με την ποσοστιαία εκπροσώπησή τους.

33. Βλ. ενδεικτικά: Πανταζόπουλος–Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ*, 15-18 (αρ. 1-3), 29 (αρ. 23), 42 (αρ. 31)· Πελαγίδης, *Ο κώδικας*, 17 (αρ. 6), 23 (αρ. 37), 24 (αρ. 43), 25 (αρ. 48), 26 (αρ. 53), 29 (αρ. 72)· ΕΒΕ 2751, 24α/2, 36α/1, 59α, 59β/1· Σπανός, *Κώδιξ*, 80 (αρ. 21), 113-4 (αρ. 32), 125-127 (αρ. 41), 215-6 (αρ. 103), 284-286 (αρ. 159-160)· Καρπάθιος, *Ο κώδιξ Α΄*, 15-16 (αρ. 3-4), 20 (αρ. 10), 22 (αρ. 13), 28 (αρ. 22), 34 (αρ. 34-35), 70 (αρ. 99), 77-78 (αρ. 111), 91-92 (αρ. 130), 99-100 (αρ. 138), 101-2 (αρ. 140)· Καλούσιος, *Ο κώδικας Λαρίσης*, 36 (αρ. 55), 92 (αρ. 135), 106-107 (αρ. 145-146), 185 (αρ. 212).

34. Όπως στους επισκοπικούς κώδικες υπάρχουν υποθέσεις μεταξύ λαϊκών (κυρίως), έτσι και στους ιεροδικαστικούς υπάρχουν υποθέσεις μεταξύ χριστιανών ιερωμένων σε κάθε κατηγορία. Αυτό ειδικά το επισημαίνω, δεδομένου ότι η αρμοδιότητα της Εκκλησίας πάνω στους ιερωμένους ήταν αποκλειστική σύμφωνα με τα βεράτια. Τέλος, από τις υποθέσεις μεταξύ χριστιανών απέκλεισα τους Αρμενίους, οι οποίοι είχαν δική τους εκκλησιαστική οργάνωση.

35. Ο μέσος όρος σε δείγμα κωδίκων από την Κύπρο των αρχών του 17ου αι. και από την Καισάρεια της ίδιας περιόδου ήταν 20% και 10% αντίστοιχα (Ronald Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, (New York: New York University Press, 1993), 133. Jennings, "Zimmis," 250), ενώ στη Σόφια μεταξύ 1550-1684, αλλά με χάσματα, το ποσοστό έβαινε μειούμενο από 17% και 19% στο 8% (Gradeva, "Orthodox Christians," 41-42). Στον Γαλατά του 18ου αι. το ποσοστό των μη μουσουλμάνων (Ρωμιών, Αρμενίων και Εβραίων) έβαινε αυξητικά από την αρχή προς το τέλος του αιώνα, αλλά δε γίνεται διάκριση ποιες υποθέσεις αφορούσαν μόνο Ρωμιούς (Müge-Göçek, "The Legal Recourse," 58-63). Η παρουσία των μη μουσουλμάνων και σε υποθέσεις με διάδικους μουσουλμάνους ανεβάζει το συνολικό ποσοστό συμμετοχής τους στο 40% κατά περίπτωση. Τέλος, στην Προύσα του 17ου αι. οι χριστιανοί κατέφευγαν στο ιεροδικείο για υποθέσεις τους σε ποσοστό που έφτανε περίπου το 10% του συνόλου (Haim Gerber, "Muslims and *Zimmis* in Ottoman Economy and Society: Encounters, Culture and Knowledge," στο: Ο Ίδιος, *State and Society in the Ottoman Empire*, [Ashgate: Variorum, 2010], 116-117).

Πίνακας 2: Ποσοστιαία κατανομή των υποθέσεων μεταξύ χριστιανών σε ιεροδικαστικούς κώδικες.

ΚΩΔΙΚΑΣ	ΑΓΟΡΑ-ΠΩΛΗΣΗ	ΓΑΜΟΣ-ΔΙΑΖΥΓΙΟ	ΑΦΙΕΡΩΣΗ	ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΚΑ	ΕΠΙΤΡΟΠΕΙΑ	ΦΟΡΟΛΟΓΙΚΑ	ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑΚΑ-ΠΕΡΙΟΥΣΙΑΚΑ	ΠΟΙΝΙΚΑ-ΑΣΤΙΚΑ	ΔΑΝΕΙΟ-ΧΡΕΟΣ
Βέροια 1616	57,9	2,6		5,2	7,9		7,9	15,8	2,6
Κομοτηνή 1642	40,4		2,1	8,5	17	17		10,6	4,3
Λάρισα 1652	21,1	5		21	17,8	10,1	6,8	10,2	7
Ηράκλειο 1661	4,2	91,6						4,2	
Ηράκλειο 1669	25,8	12,3	2,2	12,4		7,9	22,5	12,4	3,4
Ηράκλειο 1670	33,3	10,2	10,2	12,8		5,1	20,5	5,1	2,6
Ηράκλειο 1672	34,7	11	3,4	11,9		9,3	16,1	3,4	10,2
Ηράκλειο 1673	43,5	14,5	1,6	12,9	3,2	1,6	6,5	8,1	8,1
Κ/Πολη 1675	29,6	7,4		18,5	7,4				37
Ηράκλειο 1683	28	8	4	8	4	4	16	8	20
Βέροια 1687	6,3			31,3	18,8	3,1	15,6	12,5	12,5
Ηράκλειο 1688	31,3		12,5	25		6,3	18,8		6,3
Θεσ/νίκη 1695	40	6,6		33,3			6,6	10	3,3
Θεσ/νίκη 1697	35,8			28,3	6	3	3	14,9	9
Θεσ/νίκη 1700	34,9			14				44,4	6,3
Λάρισα 1700	20			10	50		10	10	
Ηράκλειο 1750	23		7,7	46	7,7				15,4

Όπως προκύπτει από τον πίνακα 2, το συντριπτικά και σταθερά μεγαλύτερο ποσοστό των υποθέσεων των χριστιανών αφορά αγοραπωλησίες και μάλιστα κυρίως συμβολαιογραφικού τύπου δηλώσεις αγοραπωλησιών.[36] Καμιά εντύπωση δεν προκαλεί η προτεραιότητα αυτού του είδους, αφού αφενός οι καδήδες είχαν και συμβολαιογραφικές αρμοδιότητες και αφετέρου η κατοχύρωση μιας αγοραπωλησίας είναι επίσημη πράξη και για να εξασφαλιστούν τα δύο μέρη θα πρέπει να δηλωθεί η πράξη στον επίσημο κρατικό φορέα.

Η δεύτερη σταθερά εμφανιζόμενη κατηγορία αφορά τις κληρονομικές υποθέσεις.[37] Εδώ, αντιθέτως με την προηγούμενη κατηγορία, οι υποθέσεις είναι κυρίως αγωγές. Λόγω του υψηλού βαθμού επίσκεψης των χριστιανών στο ιεροδικείο για τέτοια θέματα, αναρωτιέται κανείς ποια ισχύ μπορεί να είχε το κληρονομικό δίκαιο της Εκκλησίας επ' αυτών. Το θέμα είναι σύνθετο και χρήζει ενδελεχούς ανάλυσης κάθε υπόθεσης για να οδηγηθούμε σε ένα ασφαλές συμπέρασμα. Πάντως, το γεγονός ότι τα θηλυκά μέλη των κληρονόμων δε λάμβαναν ίσο μερίδιο με τα άρρενα στο ισλαμικό δίκαιο, δεν εμπόδισε αρκετές γυναίκες να κινήσουν οι ίδιες αγωγές εναντίον των ανδρών, διεκδικώντας μερίδιο από κληρονομιές.[38] Εφόσον, πάντως, δινόταν η δυνατότητα

36. Βλ. ενδεικτικά: Κομοτηνή, κώδ. 2, σελ. 6/1, 17/4, 17/5, 19/1, 20/2, 44/1, 52/3· Σαλακίδης, *Η Λάρισα*, αρ. 2, 4, 59, 153, 178, 184, 203· *İstanbul Mahkemesi 18*, αρ. 288, 406, 430, 446, 615, 634· *Ηράκλειο 3*, αρ. 50, 54, 108, 111, 156, 157, 159· *Ηράκλειο 4*, αρ. 38, 52, 68, 84, 106· *Ηράκλειο 5*, αρ. 12, 37, 38, 81, 122· Θεσσαλονίκη, κώδ. 6, σελ. 5/1, 5/2, 8/1, 14/2, 34/2.

37. Για κληρονομικές υποθέσεις βλ. ενδεικτικά: Κομοτηνή, κώδ. 2, σελ. 11/3, 36/1, 44/6, 161/1· Σαλακίδης, *Η Λάρισα*, αρ. 114, 145, 212, 255, 277· *İstanbul Mahkemesi 18*, αρ. 39, 76, 133, 384, 482· *Ηράκλειο 3*, αρ. 3, 9, 64, 97, 109· *Ηράκλειο 4*, αρ. 60, 61, 89, 105, 146· *Ηράκλειο 5*, αρ. 154, 168, 258, 267, 296· Θεσσαλονίκη, κώδ. 6, σελ. 7/1, 17/2, 71/3, 85/1.

38. Βλ. τις παρακάτω περιπτώσεις, στις οποίες δεν εντάχθηκαν αγωγές που κινούνταν από γυναίκες μαζί με κάποιον άρρεν μέλος. Βέροια, κώδ. 5, 59 (214)/1· Κομοτηνή κώδ. 2, 11/3, 161/1· *Ηράκλειο 3*, αρ. 129, 263, 440, 627· *Ηράκλειο 4*, αρ. 89, 146, 297, 327, 444, 685, 687· *Ηράκλειο 5*, αρ. 267, 296, 467,

στους χριστιανούς να προσφύγουν στα ιεροδικεία, είναι λογικό να υπάρχει μεγάλη προσέλευση για τέτοιου είδους ζητήματα λόγω του επίσημου χαρακτήρα των δικαστηρίων. Πάντως, όσον αφορά τις κληρονομιές, ενδεικτικό είναι το εξής: από μια ευρύτατη έρευνα στα κατάστιχα διανομής περιουσιών αποθανόντων (*tereke defterleri*) της Θεσσαλονίκης για την περίοδο 1695–1770 σε 2.541 περιουσίες που μελετήθηκαν μόνο οι 46 (1,8%) αφορούσαν χριστιανούς, αρκετοί από τους οποίους ήταν είτε χωρίς οικογένεια είτε ούτε καν κάτοικοι της πόλης.[39] Αυτό το στοιχείο δείχνει σε πρώτη ανάγνωση ότι στο πεδίο του κληρονομικού δικαίου οι χριστιανοί χρησιμοποιούσαν το ιεροδικείο κυρίως σε περιπτώσεις αγωγών.

Τέλος, μια τρίτη κατηγορία υποθέσεων είναι τα δάνεια ή χρέη. Αυτή η αναμενόμενη για ιεροδικαστικούς κώδικες κατηγορία δεν παρουσιάζει υψηλά ποσοστά, με εξαίρεση την Κωνσταντινούπολη –με τους πολλούς εμπόρους– και το Ηράκλειο. Τέτοιου είδους υποθέσεις επιλύονταν σε μεγάλο βαθμό εξωδικαστικά, ενώ είδαμε ότι αντίστοιχες καταχωρούνταν και σε εκκλησιαστικούς κώδικες και μάλιστα σε υψηλά ποσοστά. Άλλωστε, ας μην ξεχνούμε ότι οι χριστιανοί σύναπταν δάνεια συνήθως με μουσουλμάνους, οι οποίοι διέθεταν κεφάλαια για τέτοια δραστηριότητα και κατά συνέπεια είναι λίγες οι περιπτώσεις σύναψης δανείων μεταξύ χριστιανών που δηλώνονταν στα ιεροδικεία.

Από τις υπόλοιπες κατηγορίες δε θα σταθούμε στα ποινικά–αστικά και στα ιδιοκτησιακά, κατηγορίες που είναι αναμενόμενο να βρίσκονται σε ιεροδικαστικούς κώδικες λόγω της αποκλειστικής αρμοδιότητας των οθωμανικών δικαστηρίων για τέτοιες υποθέσεις. Η μικρή παρουσία των υποθέσεων για φορολογικά ζητήματα αιτιολογείται από το γεγονός ότι τέτοιου είδους διαφορές οι χριστιανοί τις είχαν κυρίως με μουσουλμάνους, οι οποίοι ήταν οι εκμισθωτές της πάσης φύσεως φορολογίας. Οι κώδικες που περιέχουν υψηλό ποσοστό τέτοιων υποθέσεων, χρονολογούνται σε περιόδους διενέργειας κάποιας φορολογικής απογραφής στην περιοχή (κυρίως του κεφαλικού φόρου), ώστε αγωγές μεταξύ χριστιανών για φορολογικά θέματα να βρίσκουν τη θέση τους στους ιεροδικαστικούς κώδικες.[40] Στην αναμενόμενα μικρή παρουσία υποθέσεων αφιερώσεων-δωρεών, οι οποίες, μάλιστα, είναι εντοπισμένες κυρίως στο Ηράκλειο,[41] η συντριπτική πλειοψηφία τους αφορά σε δωρεές ακινήτων μεταξύ μελών

743, 798, 850· Σαλακίδης, *Η Λάρισα*, αρ. 114, 255, 287, 309, 375, 385, 561, 562, 653, 657· Θεσσαλονίκη κώδ. 1, 9/2, 17/3, 52/3, 53/1· Θεσσαλονίκη, κώδ. 4, 93/1, 94/2, 123/1· Θεσσαλονίκη, κώδ. 6, 85/1, 98/2, 99/1, 99/2, 100/1.

39. Η έρευνα έγινε από τον γράφοντα και τον συνάδελφο, λέκτορα στο Α.Π.Θ., κ. Δ. Παπασταματίου και βρίσκεται σε εξέλιξη. Πάντως, ο Gerber έδειξε ότι στην Προύσα του 17ου αι. το αντίστοιχο ποσοστό χριστιανικών απογραφών κληρονομιών άγγιζε το 10% και αντικατόπτριζε την πληθυσμιακή σύνθεση της πόλης (Gerber, "Muslims and Zimmis," 117). Προφανώς για τις αποκλίσεις αυτές υπεύθυνη είναι η τοπική εκκλησία-κοινότητα και η δυνατότητά της να ασκεί έλεγχο στα μέλη της.

40. Το 1642 διενεργήθηκε απογραφή για το φόρο αβαρίζ και τον κεφαλικό τουλάχιστον στην Κομοτηνή, το 1670 είναι γνωστό ότι διενεργήθηκε γενική απογραφή μετά την ολοκλήρωση της κατάκτησης της Κρήτης, ενώ και στη Λάρισα διενεργήθηκε απογραφή για τον κεφαλικό φόρο το 1055/1645 (Σαλακίδης, *Η Λάρισα*, αρ. 764). Βλ. επίσης Σαλακίδης, *ό.π.*, αρ. 193, 365, 784, όπου μνεία στη νέα απογραφή κεφαλικού φόρου.

41. Τα υψηλά ποσοστά του πίνακα είναι πλασματικά, δεδομένων των μικρών αριθμών των υποθέσεων σε κάποιους κώδικες. Έτσι, το 2,1% στην Κομοτηνή αφορά μόνο 1 υπόθεση, ενώ το υψηλότατο 12,5% στην Κρήτη του 1688 αφορά 2 υποθέσεις.

της οικογένειας, ενώ πέντε περιπτώσεις είναι βακουφοποιήσεις ακινήτων προς μοναστήρια (πρόκειται δηλαδή για χριστιανικά βακούφια).[42] Διπλό ενδιαφέρον παρουσιάζει η κατηγορία 'γάμοι-διαζύγια'. Είναι η μοναδική κατηγορία που αναμφισβήτητα ανήκει στο χώρο ευθύνης των εκκλησιαστικών δικαστηρίων. Η παρουσία τους στους ιεροδικαστικούς κώδικες είλκυσε το ενδιαφέρον των ερευνητών και υποστηρίχτηκε ότι η μεγαλύτερη ευκολία στη σύναψη και διάλυση γάμου με βάση το ιερό δίκαιο του Ισλάμ ευθύνεται για την παρουσία τέτοιων περιπτώσεων στους ιεροδικαστικούς κώδικες, ενώ και το υψηλότερο αντίτιμο έκδοσης σχετικού πιστοποιητικού από τις εκκλησιαστικές αρχές έπαιζε ένα ρόλο.[43] Το ενδιαφέρον, πάντως, του πίνακα 2 είναι ότι παρά τα όσα έχουν γραφτεί, το ποσοστό καταφυγής των χριστιανών για τέτοιου είδους θέματα στο ιεροδικείο είναι ιδιαίτερα χαμηλό.[44] Εξαίρεση σ' αυτή την εικόνα αποτελούν οι παλαιότεροι ιεροδικαστικοί κώδικες του Ηρακλείου Κρήτης, συνταγμένοι αμέσως μετά την κατάκτηση, όταν σ' αυτούς καταχωρούνται γάμοι και διαζύγια σε σημαντικό ποσοστό (λίγο πάνω από το 10% των υποθέσεων χριστιανών), χωρίς να υπολογιστούν οι πολυάριθμες και ποικίλες υποθέσεις πρόσφατα εξισλαμισμένων που κατέφευγαν για να νομιμοποιήσουν γάμο τους σύμφωνα με το ισλαμικό δίκαιο.[45] Η αιτία του φαινομένου θα πρέπει να αποδοθεί στην πρόσφατη οθωμανική κατάκτηση και στην ακόμη μη καλή οργάνωση της τοπικής εκκλησίας, που θα μπορούσε να αποτρέψει το ποίμνιό της από την προσφυγή στον καδή για τη σύναψη γάμου.[46] Εις επίρρωσιν των παραπάνω, ας επισημανθεί ότι εκτός της Κρήτης, στην οποία ας σημειωθεί

42. *Ηράκλειο 2*, αρ. 474, 597· *Ηράκλειο 3*, αρ. 901· *Ηράκλειο 4*, αρ. 513· *Ηράκλειο 5*, αρ. 890. Για τα χριστιανικά βακούφια βλ. Sophia Laiou, "Diverging realities of a Christian *vakıf*, sixteenth to eighteenth centuries," *Turkish Historical Review*, 3.1 (2012), 1-18. Elias Kolovos, "Christian Vakıfs of Monasteries in the Ottoman Greek Lands from the Fourteenth to Eighteenth Centuries," στο: *Les fondations pieuses Waqfs chez les chretiens et les juifs*, ed. Sabine M. Saliba, (Paris: Geuthner, 2016), 103-127.

43. Gradeva, "The Orthodox Christians," 55-62. Laiou, "Christian women," 246-250.

44. Πρβλ. και Eleni Gara, "Marrying in Seventeenth-Century Mostar," *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History. Studies in Honor of John C. Alexander*, eds. E. Kolovos, Ph. Kotzageorgis, S. Laiou, and M. Sariyannis, (Istanbul: Isis Press, 2007), 116-119, όπου πάντως επισημαίνεται η χαμηλή καταχώριση γάμων και διαζυγίων συνολικά στους οθωμανικούς ιεροδικαστικούς κώδικες είτε για μουσουλμάνους είτε για χριστιανούς.

45. *Ηράκλειο 3*, αρ. 51, 77, 85, 177, 289· *Ηράκλειο 4*, αρ. 212, 214, 217, 319, 340· *Ηράκλειο 5*, αρ. 76, 83, 113, 140, 177. Βλ. και τα εντυπωσιακά ποσοστά γάμων σε κώδικα των ετών 1661-1665, δηλαδή πριν από την κατάκτηση του Ηρακλείου (Elias Kolovos, "A Town for the Besiegers: Social Life and Marriage in Ottoman Candia Outside Candia (1650-1669)," *The Eastern Mediterranean Under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840*, ed. Antonis Anastasopoulos, (Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2008), 103-175).

46. Αυτό επιβεβαιώνεται και από το ότι σε τμήματα κωδίκων του 18ου αι. που ήταν δεμένα μαζί με αυτούς του 17ου αι., οι υποθέσεις γάμων και διαζυγίων ήταν μηδαμινές. Πάντως, στο παλαιότερο σωζόμενο διοριστήριο φιρμάνι του μητροπολίτη Κρήτης από το 1688, το οποίο μεταφέρει το (πλήρες;) κείμενο του βερατίου, δε γίνεται καμιά αναφορά σε αρμοδιότητα του αρχιερέα σε θέματα οικογενειακού δικαίου ή κληρονομιές αποθανόντων λαϊκών (*Ηράκλειο 5*, 456 [αρ. 816]). Ωστόσο, βλ. ένα μεταγενέστερο *βεράτι* του 1704, στο οποίο γίνεται αναφορά στη δικαστική αρμοδιότητα του μητροπολίτη (Νικόλαος Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τ. Γ΄: Έγγραφα της περιόδου ετών 1694-1715, εγίρας 1105-1127,* [Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, 1978], αρ. 1082). Ειδικά για τον κώδικα αρ. 2 (1661-1665) βλ. ειδικά: Kolovos, ό.π., όπου αναλύεται και ερμηνεύεται το φαινόμενο σε μια περίοδο προ της οθωμανικής κατάληψης του Ηρακλείου.

ότι συναντούμε αρκετά γαμήλια συμβόλαια μεταξύ χριστιανών, οι υποθέσεις στην κατηγορία 'γάμοι-διαζύγια' αφορούν διαζύγια και είναι κυρίως αγωγές.

Συνεπώς, από το δείγμα μου προκύπτει ότι τα ιεροδικεία χρησιμοποιούνταν από τους χριστιανούς κατά κύριο λόγο ως συμβολαιογραφεία. Από τον πίνακα 2, μάλιστα, προκύπτει εναργώς ότι σε όλη τη διάρκεια του 17ου αιώνα και σε διαφορετικές περιοχές του ελληνικού χώρου υπήρχαν δύο κατηγορίες υποθέσεων, για τις οποίες συστηματικά οι χριστιανοί επισκέπτονταν τα ιεροδικεία: οι αγοραπωλησίες και οι κληρονομικές διαφορές. Οι ποινικές υποθέσεις που αρμοδίως ανήκαν σ' αυτά, καταλάμβαναν ένα σεβαστό ποσοστό των καταχωρημένων υποθέσεων, ενώ ένα αξιόλογο ποσοστό αφορούσε σε δανεισμούς ή χρέη.

Η παραπάνω εικόνα των δυο ειδών κωδίκων, παρ' όλη τη γενικότητά της, οδηγεί σε ένα βέβαιο συμπέρασμα: ότι και τα δύο είδη πηγών περιέχουν υποθέσεις, οι οποίες διαφοροποιούνται από τις αρμοδιότητες των δικαστικών αρχών που τις επιλύουν, σύμφωνα με το θεσμικό πλαίσιο που είχε διαμορφωθεί ήδη από τον 15ο αιώνα από την οθωμανική εξουσία μέσω των βερατίων. Η καταφυγή χριστιανών σε οθωμανικά δικαστήρια για υποθέσεις που αρμοδίως ανήκαν στις εκκλησιαστικές αρχές (οικογενειακό δίκαιο) έγινε προσπάθεια, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, να ερμηνευθεί από τους ιστορικούς. Λιγότερο την προσοχή είλκυσαν οι περιπτώσεις που οι χριστιανοί καταχωρούσαν στα εκκλησιαστικά δικαστήρια υποθέσεις που ανήκαν στην αρμοδιότητα των οθωμανικών ιεροδικείων (π.χ. αγωγές επί περιουσιακών στοιχείων, αγοραπωλησίες).

Η παραπάνω εικόνα περιπλέκεται περισσότερο από τη λειτουργία των κοινοτικών δικαστηρίων.[47] Για την εμβέλεια του θεσμού θα πρέπει να γίνει η εξής επισήμανση. Παρ' όλο που η ελληνική βιβλιογραφία σταθερά αναφέρεται στη συνύπαρξη και αυτού του είδους δικαστικής αρχής παράλληλα με τις άλλες δύο, στην εν γένει οθωμανική πραγματικότητα φαίνεται ότι αυτό το φαινόμενο ήταν εντοπισμένο γεωγραφικά και δεν εκτεινόταν ούτε καν σε όλο τον ελληνικό χώρο.[48] Πέραν των νησιών του Αιγαίου, κατεξοχήν των Κυκλάδων, δεν έχουν σωθεί κώδικες ή έγγραφα που να προέρχονται από κοινοτικά δικαστήρια άλλων περιοχών και δη ηπειρωτικών.[49] Η έκδοση του οθωμανικού διατάγματος (μάλλον *βερατίου* και όχι *αχνταμέ*) για τις Κυκλάδες το

47. Kermeli, "The Right of Choice," 182-189 (περί κοινοτικών κωδίκων), 193-196 (περί της διαδικασίας των κοινοτικών δικαστηρίων).

48. Τόσο στους Ρωμιούς της Δαμασκού, όσο και σ' αυτούς της Καισάρειας ή και της Άγκυρας φαίνεται ότι δεν υπήρχε καν η έννοια 'κοινοτικό δικαστήριο'. Βλ. Al-Qattan, "Dhimmis," 430-432, 439. Jennings, "*Zimmis*," 274. Suraiya Faroqhi, *Men of Modest Substance. House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 154, 200-210. Αντίστοιχα, αν και υπάρχουν αναφορές για λειτουργία και οργάνωση κοινοτήτων, κυρίως σε πόλεις του ηπειρωτικού χώρου, δεν σώθηκαν κώδικες ή έγγραφα, εκδομένα από κοινοτικά δικαστήρια της ελληνικής χερσονήσου. Μια παράμετρος αυτού του θέματος είναι η δύναμη που είχε συγκεντρώσει ο τοπικός επίσκοπος έναντι όλης της ρωμέικης κοινότητας της πόλης. Στην πραγματικότητα ήταν ζήτημα σχέσεων εξουσίας.

49. Πρβλ. όμως την καταχώριση κοινοτικών αποφάσεων στους εκκλησιαστικούς κώδικες (Πελαγίδης, *Ο κώδικας*, 19 [αρ. 20], 21 [αρ. 28], 25 [αρ. 50], 46 [αρ. 141]· Σπανός, *Κώδιξ*, 122-123 [αρ. 38], 203-204 [αρ. 97], 209-210 [αρ. 100], 221-226 [αρ. 111], 242-244 [αρ. 118-9], 246-252 [αρ. 122-123· Καλούσιος, *Ο κώδικας Λαρίσης*, 86 [αρ. 131], 147-8 [αρ. 183-184], 179 [αρ. 203], 181 [αρ. 205]). Ωστόσο, δεν υπήρχε κοινοτικό δικαστήριο.

1580 με τις ανανεώσεις του μέσα στον 17ο αιώνα έδινε το πλαίσιο διαβίωσης των κατοίκων τους μέσα στο οθωμανικό πλαίσιο και περιείχε διατάξεις δικαστικού χαρακτήρα. Σ' αυτές, η οθωμανική εξουσία αναγνώριζε το προϋπάρχον καθεστώς για επίλυση διαφορών εντός των τοπικών κοινοτήτων, όπως γενικά έπραττε σε κάθε νεοκατακτημένη επαρχία. Η αναγνώριση από την εξουσία, για παράδειγμα, του ότι οι καδήδες θα αποδέχονται και θα πιστοποιούν το αποτέλεσμα υποθέσεων, στις οποίες οι χριστιανοί θα επιλύσουν μεταξύ τους με τη μέθοδο του συμβιβασμού, χωρίς τη μεσολάβηση των οθωμανικών δικαστικών αρχών, δεν αποτελεί καινοτομία για την οθωμανική εξουσία.[50] Λόγω ακριβώς των ιδιαιτεροτήτων των νησιών (απομονωμένα από το κέντρο, αμιγώς χριστιανικοί πληθυσμοί) και σε συνδυασμό με την ύπαρξη προοθωμανικής δικαστικής πρακτικής (π.χ. ύπαρξη *νοταρίων*), τα κοινοτικά δικαστήρια αποτέλεσαν προνομιακό χώρο εφαρμογής δικαίου κατά την οθωμανική περίοδο.

Οι τρόποι αλληλεπιδράσεων των τριών δικαστηρίων σε επίπεδο δικαστικής πρακτικής αποτελούν ακόμη ένα ζητούμενο για την έρευνα. Αν το γιατί οι χριστιανοί προσέτρεχαν στο οθωμανικό ή το χριστιανικό δικαστήριο μπορεί να ερμηνευθεί τουλάχιστον με βάση τις διατάξεις που προέβλεπε το κάθε δίκαιο για μια συγκεκριμένη υπόθεση, δυσκολότερο είναι να αντιληφθούμε πότε και γιατί οι χριστιανοί προσέτρεχαν ταυτόχρονα και στα δυο δικαστήρια και με ποια σειρά ή για υποθέσεις που κανονικά προβλέπονταν από άλλο δικαστικό σύστημα.

Η χρήση εγγράφων ως αποδεικτικών στοιχείων στην ακροαματική διαδικασία μπορεί να βοηθήσει στο να διατυπωθούν κάποιες σκέψεις αναφορικά με την ταυτόχρονη προσφυγή των χριστιανών στα δύο δικαστήρια. Είναι γνωστό ότι μη οθωμανικά έγγραφα ως αποδεικτικά στοιχεία σε μια ακροαματική διαδικασία γίνονταν αποδεκτά από τα οθωμανικά ιεροδικεία. Το ίδιο συνέβαινε και με οθωμανικά έγγραφα στα χριστιανικά δικαστήρια. Στην πρώτη περίπτωση επρόκειτο συνήθως για πριν από την οθωμανική κατάκτηση τεκμηριακό υλικό, το οποίο γινόταν αποδεκτό από την οθωμανική εξουσία ή για δανειστικά χρεόγραφα (*ομολογίες*), τα οποία επικυρώνονταν από τον καδή.[51]

Για τη δεύτερη περίπτωση, σε κοινοτικά έγγραφα από τις Κυκλάδες γίνεται συχνή αναφορά σε ιεροδικαστικά έγγραφα (*χοτζέτια*), τα οποία έχουν λάβει προηγουμένως οι διάδικοι και τα προσκομίζουν κατόπιν και στα κοινοτικά δικαστήρια για να λάβουν κι από εκείνα μια απόφαση υπέρ τους.[52] Αντίστοιχες περιπτώσεις υπάρχουν και σε εκκλησιαστικά δικαστήρια, όπου φαίνεται οι διάδικοι να έχουν λάβει σχετικό έγγραφο από τα οθωμανικά δικαστήρια. Για παράδειγμα, το 1699 ο μητροπολίτης Καστοριάς επικυρώνει μια αγοραπωλησία, σύμφωνα με την οποία, η Μπόζιω πούλησε στο γιό της Θωμά δύο σπίτια «*καθὼς διαλαμβάνει εἰς τὸ ἐξωτερικὸν χωτζέτιον ὁποῦ εἰς*

50. Βλ. ένταξη των διατάξεων των *βερατίων* στο οθωμανικό πλαίσιο στο: Ηλίας Κολοβός, *Η νησιωτική κοινωνία της Άνδρου στο οθωμανικό πλαίσιο*, (Άνδρος: Καΐρειος Βιβλιοθήκη, 2006), 56-61.

51. Aleksandar Fotić, "Non-Ottoman Documents in the *Kadis'* Courts (*Moloviya,* Medieval Charters): Examples from the Archive of the Hilandar Monastery (15th-18th C.)," στο: *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West,* eds. Colin Imber-Keiko Kiyotaki-Rhoads Murphey, (London-New York: I.B. Tauris, 2005), 63-73.

52. Μενέλαος Α. Τουρτόγλου, «Η νομολογία των κριτηρίων της Μυκόνου (17ος-19ος αι.)», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου 27-28 (1980-1981)*: αρ. 27, 591, 118, 122, 143.

χεῖρας αὐτοῦ ἐδώθη παρὰ τῆς μητρός αὐτοῦ μπόζιος».[53] Πάντως, οι υποθέσεις αυτές δεν αφορούν αγωγές, αλλά καταχώριση περιουσιών αποθανόντων και διανομή κληρονομικών μεριδίων. Αυτές οι περιπτώσεις δεν επιβεβαιώνουν την άποψη ότι τα οθωμανικά δικαστήρια λειτουργούσαν ως επικυρωτικά αποφάσεων των χριστιανικών ή ως εφετεία για τους διάδικους που έχαναν την υπόθεση στα χριστιανικά. Αντιθέτως, δείχνουν μια τάση των χριστιανών να τελούν τη δικαιοπραξία στα οθωμανικά δικαστήρια και να πηγαίνουν στη συνέχεια στα χριστιανικά για επικύρωση. Έτσι, αν και δε γνωρίζουμε ποια ήταν ακριβώς η πρακτική, από τα παραδείγματα του δείγματος προκύπτει ότι οι χριστιανοί καταχωρούσαν ή επέλυαν την υπόθεσή τους στα ιεροδικεία και στη συνέχεια λάμβαναν αντίστοιχη επικύρωση και από τον τοπικό επίσκοπο.[54] Αυτό το συμπέρασμα δε συνάδει με τις συχνές απαγορεύσεις των ιεραρχών περί μη καταφυγής των χριστιανών στα οθωμανικά δικαστήρια. Απ' ό,τι φαίνεται και οι ίδιοι οι ιεράρχες αποδέχονταν αυτή την πρακτική με επίσημο τρόπο.

Εις επίρρωσιν του τελευταίου, αναφέρω ότι στον εκκλησιαστικό κώδικα της Σιάτιστας (17ος-18ος αι.) καταχωρούταν μια πράξη και ο ίδιος ο αρχιερέας προέτρεπε τους διαδίκους να λάβουν και *χοτζέτι* από τον καδή κατά τη συνήθεια, προς επικύρωση της πράξης.[55] Αλλού φαίνεται ότι τα οθωμανικά δικαστήρια λειτουργούσαν εκφοβιστικά για να εκτελεστούν οι αποφάσεις των εκκλησιαστικών. Σε δύο περιπτώσεις ο μητροπολίτης Παροναξίας απειλεί τους διαδίκους ότι αν δεν συμμορφωθούν με την απόφασή του, θα τους παραπέμψει στα οθωμανικά δικαστήρια.[56] Αυτό αφενός δείχνει την προσπάθεια της Εκκλησίας να προστατεύσει το δικαιικό της χώρο και αφετέρου την αντίληψη που καλλιεργούνταν στους ίδιους τους ανθρώπους. Σύμφωνα με τα παραπάνω παραδείγματα, η προσφυγή στα εκκλησιαστικά δικαστήρια προηγούνταν αυτής των οθωμανικών.

Η χρήση του κοινοτικού δικαστηρίου από τους Κυκλαδίτες χριστιανούς ήταν εμπεδωμένη και εναλλασσόταν με αυτή του οθωμανικού δικαστηρίου, χωρίς να υπάρ-

53. Πελαγίδης, *Ο κώδικας*, αρ. 107. Σε μια άλλη περίπτωση, το 1639 ο μητροπολίτης Σερρών δέχεται την αφιέρωση ακινήτου (τσιφλικιού) από ένα αντρόγυνο και αφού έλαβε *χοζέτιον ἐξοφλητικὸν* από το γιο και κληρονόμο τους ότι δεν έχει αυτός κανένα δικαίωμα επί της περιουσίας (Odorico, *Mémoire*, αρ. 14). Σ' αυτή την περίπτωση, πάντως, ο όρος *χοζέτιον* μπορεί να αναφέρεται γενικώς σε ένα αποδεικτικό έγγραφο, το οποίο μπορεί να είχε συνταχθεί και στα ελληνικά. Πάντως, η σειρά είναι η ίδια με τις προηγούμενες περιπτώσεις. Για άλλες περιπτώσεις βλ. Καρπάθιος, *Ο κώδιξ Α΄*, 90 (αρ. 128), όπου με βάση χοτζέτι δίνεται διαζύγιο σε δύο χριστιανούς· 97 (αρ. 136), όπου επικυρώνεται πώληση αμπελιού, έχοντας ήδη εκδοθεί χοτζέτι· 117-8 (αρ. 161: επέμβαση οθωμανικών αρχών για έκδοση διαζυγίου), 128-9 (αρ. 173-174), όπου δίνεται άδεια διαζυγίου, ύστερα από προσφυγή και στο οθωμανικό δικαστήριο.

54. Ίσως μ' αυτό τον τρόπο μπορεί να γίνει αντιληπτή η ύπαρξη τόσο πολλών καταχωρίσεων στους εκκλησιαστικούς κώδικες που να αφορούν επικυρώσεις αγοραπωλησιών ή εξόφληση χρεών.

55. Πανταζόπουλος–Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ*, αρ. 76-79 και αρ. 103. Π.χ. αρ. 78, στ. 24-25: «κατά το αυτό γράμμα να έχω να δίδω και χοτζέτιον κατά την εξωτερηκήν εξουσίαν». Πρβλ. και Gradeva, "Orthodox Christians," 59.

56. Καρπάθιος, «Παροναξία», 171 (του 1697) και 200 (του 1707). Στην πρώτη, σε υπόθεση μεταξύ ιερέων για μια προίκα, σημειώνεται στο τέλος ότι όποιος παρακούσει την απόφαση του μητροπολίτη θα τεθεί σε αργία και «προς τους έξω κρατούντας επιζήμιος γρόσια δέκα και προς την ημετέραν μητρόπολιν άλλα δέκα». Η δεύτερη αφορά ακύρωση γάμου και σημειώνεται ότι αν δεν υπακούσουν στην απόφαση το ζευγάρι «τους έχομεν δοσμένους προς την εξωτέραν χωρίς καμμίαν λύπησιν».

χει πάντα μια ιεραρχική σχέση μεταξύ των δύο.[57] Σ' αυτό ασφαλώς καίριο ρόλο έπαιζε το ότι το κράτος παραχωρούσε σιωπηρά αυτό το χώρο στα κοινοτικά δικαστήρια. Στον ηπειρωτικό χώρο οι σχέσεις ήταν περισσότερο συμβατές με τη νόρμα. Εκεί θα μπορούσαμε να δούμε μια ιεραρχική χρήση των δικαστηρίων και τα οθωμανικά να χρησιμοποιούνται είτε ως άτυπα εφετεία για τους δυσαρεστημένους των εκκλησιαστικών δικαστηρίων, είτε ως αυτά που έχουν το κύρος που δίνει το επίσημο κρατικό δίκαιο και άρα μπορούσαν να επικυρώνουν μια πράξη των εκκλησιαστικών δικαστηρίων, η οποία δεν αφορούσε οικογενειακές ή κληρονομικές υποθέσεις, αφού αυτές δεν απαιτούσαν επικύρωση των οθωμανικών δικαστηρίων. Το ίδιο το οθωμανικό κράτος, πάντως, δεν απαγόρευε την προσφυγή χριστιανών στα κρατικά δικαστήρια για οποιαδήποτε υπόθεση, υποβοηθώντας έτσι αυτή τη σχετικότητα. Αυτό το στοιχείο νομιμοποιούσε τους χριστιανούς να προστρέχουν στα οθωμανικά δικαστήρια.

Από τα παραπάνω και λόγω του ότι το δείγμα είναι φτωχό σε παράλληλες περιπτώσεις, δε μπορεί να διατυπωθεί μια σαφής θέση για το αν οι χριστιανοί προσέτρεχαν πρώτα στο οθωμανικό ή στο εκκλησιαστικό δικαστήριο. Απ' ό,τι φαίνεται συνέβαιναν εξίσου και τα δύο. Ωστόσο, πιο ενδιαφέρον συμπέρασμα για την ανάλυσή μου είναι το είδος των υποθέσεων που εκδικάζονταν στα δύο δικαστήρια. Οι χριστιανοί φαίνεται ότι χρησιμοποιούσαν τα ιεροδικεία κυρίως ως συμβολαιογραφεία, ενώ η ταυτότητα του ιερωμένου δεν απέκλειε την προσφυγή σ' αυτά, ακόμη και όταν ο αντίδικος ήταν επίσης ιερωμένος.[58] Η χρήση του ιεροδικείου για οικογενειακά θέματα των χριστιανών δεν ήταν τόσο συχνή, όσο για τα κληρονομικά. Από την άλλη, εντυπωσιακά μεγάλη είναι η χρήση των εκκλησιαστικών δικαστηρίων για αγοραπωλησίες, εκκαθαρίσεις περιουσιών και δάνεια. Αναρωτιέται κανείς, αν οι χριστιανοί θα έπρεπε στη συνέχεια να επισκεφτούν τον τοπικό καδή για επικύρωση της πράξης. Αλλιώς, ποια ισχύ μπορούσε να είχε η καταχώριση ή εκδίκαση μιας τέτοιας πράξης από τον τοπικό αρχιερέα;

Ύστερα από όλα αυτά, το σίγουρο συμπέρασμα είναι ότι τα βεράτια έδιναν ένα γενικό πλαίσιο και σε καμιά περίπτωση δε σήμαινε ότι αυτό τηρούνταν απαρέγκλιτα. Καθώς τα βεράτια ήταν 'δυναμικά' κείμενα και άλλαζαν μέσα στο χρόνο, ήταν προϊόντα της διαπραγματευτικής ισχύος των ιεραρχών προς την Πύλη. Ωστόσο, όταν μελετούμε τις εκδικάσεις υποθέσεων σε ιεροδικεία και εκκλησιαστικά δικαστήρια συναντούμε σε αμφότερα υποθέσεις που δε θα έπρεπε κανονικά να υπάρχουν. Ποιες είναι οι αιτίες; Κατ' αρχήν, η ισχύς των δύο δικαιικών συστημάτων δεν ήταν ίση. Άρα, όταν ένας χριστιανός προστρέχει στο ένα δικαστήριο κανείς δεν τον απαγορεύει

57. Ας σημειωθεί ότι δικαιοδοτική αρμοδιότητα στα νησιά είχε και ο διερμηνέας του καπουδάν πασά, ο οποίος τον 18ο αι. ήταν ελληνορθόδοξος (Φαναριώτης). Για τη δικαιοδοτική αρμοδιότητά του βλ. Μενέλαος Α. Τουρτόγλου–Λυδία Παπαρρήγα-Αρτεμιάδη, *Η συμβολή των δραγομάνων του στόλου στην προαγωγή της δικαιοσύνης των νήσων του Αιγαίου*, (Αθήνα: Κέντρο Ερεύνης Ιστορίας του Δικαίου/ Ακαδημία Αθηνών, 2002).

58. Για περιπτώσεις μεταξύ ιερωμένων στους ιεροδικαστικούς κώδικες βλ.: Σαλακίδης, *Η Λάρισα*, αρ. 537 (ιδιοκτησιακό)· *Ηράκλειο 3*, αρ. 203 (φορολογία), 405 (ιδιοκτησιακό)· *Ηράκλειο 4*, αρ. 445 (αγοραπωλησία), 500 (δάνειο), 1063 (ιδιοκτησιακό), 1110 (αγοραπωλησία)· Θεσσαλονίκη, κώδ. 4, 110/3 (δάνειο). Ενδεικτικά για φιλονικίες μεταξύ μοναχών στα ιεροδικεία βλ. Kotzageorgis, "Christian (Ecclesiastical) and Muslim (Ottoman)."

να πάει και στο άλλο, αφού οι αποφάσεις των δύο δε λειτουργούν ανταγωνιστικά. Η καταφυγή στα ιεροδικεία για αποφάσεις που ανήκουν στη σφαίρα του εκκλησιαστικού δικαίου αιτιολογείται από το ότι τα πρώτα, ως τα επίσημα κρατικά δικαστήρια, διέθεταν μεγαλύτερο κύρος και ισχύ. Η καταφυγή στα εκκλησιαστικά δικαστήρια για υποθέσεις που δεν ανήκουν στη σφαίρα αυτού του δικαιικού συστήματος αιτιολογείται με κοινωνικούς ή θρησκευτικούς όρους, αλλά εξαρτάται και από τις τοπικές συνθήκες. Σε περιοχές που η τοπική εκκλησία ήταν ισχυρή και μπορούσε να ασκήσει επιρροή στο χριστιανικό πληθυσμό, η καταφυγή των χριστιανών στα δικαστήρια ήταν συχνότερη. Σ' αυτές τις περιπτώσεις λειτουργούσε και η κοινωνική κατακραυγή ως συνεκτικό στοιχείο για τη χριστιανική κοινότητα.

Έχει υποστηριχτεί ότι 'ισχυρός' (strong) δικαιικός πλουραλισμός υφίσταται εκεί που το κράτος αναγνωρίζει την ισχύ διαφορετικών του κρατικού δικαιικών συστημάτων σε διαφορετικές εθνοτικές ή άλλες ομάδες· αντίθετα, 'αδύναμος' (weak) υφίσταται, όταν το κράτος εποπτεύει όλα τα δικαιικά συστήματα εντός του. Αντιστρέφοντας την οπτική από την πλευρά των διαδίκων, υποστηρίχτηκε από άλλους ερευνητές ότι ο 'ισχυρός' δικαιικός πλουραλισμός είναι αυτός που δίνει τη δυνατότητα επιλογής στον διάδικο να εκδικάσει την υπόθεσή του σύμφωνα με δύο ή περισσότερα δικαιικά συστήματα.[59] Οι χριστιανοί, σαφώς για κάποιους συγκεκριμένους λόγους, αλλά συχνά και χωρίς να γνωρίζουμε την ακριβή αιτιολογία ή την ακολουθούμενη διαδικασία, μπορούσαν να εκδικάσουν υποθέσεις τους –χωρίς κατ' ανάγκη να περιορίζονται από τις διατάξεις των βερατίων– στο οθωμανικό ή σε κάποιο χριστιανικό δικαστήριο. Το τοπικό έθιμο, που αποτελούσε τη συνισταμένη ενός σύνθετου πλέγματος σχέσεων (ενδο-κοινοτικών και δια-κοινοτικών, τοπικής θεσμικά εξουσίας, εν γένει τοπικής ελίτ, κεντρικής εξουσίας, και του συσπειρωτικού ρόλου της τοπικής εκκλησίας), φαίνεται ότι καθόριζε στην πράξη τα δικαιοδοτικά όρια των δικαιικών συστημάτων. Από την άλλη, η γεωγραφική θέση, η πληθυσμιακή σύνθεση και ο χρόνος και τρόπος κατάκτησης μιας περιοχής έπαιζαν καθοριστικό ρόλο στη δυναμική του τοπικού εθίμου μέσα στην οθωμανική πραγματικότητα. Ο *δικαιικός πλουραλισμός* στην οθωμανική αυτοκρατορία δε θα πρέπει να νοείται ως ισότιμη συμμετοχή των λειτουργούντων δικαιικών συστημάτων στην απονομή δικαιοσύνης. Ακόμη και στις θεσμικά περιχαρακωμένες περιοχές για τους χριστιανούς, το κρατικό δίκαιο διατηρούσε την ηγεμονεύουσα θέση του. Μ' αυτό τον τρόπο το κράτος παραχωρούσε ελεγχόμενη αυτονομία και οι χριστιανοί υπήκοοι αποκτούσαν μια ευρύχωρη ευελιξία.

Η λειτουργία του δικαίου κατά την οθωμανική περίοδο έχει ιδεολογικοποιηθεί, τόσο από τους Έλληνες ιστορικούς, όσο και από τους οθωμανιστές. Από τους πρώτους για να τεκμηριωθεί και μ' αυτό τον τρόπο η λειτουργία των ελληνικών κοινωνιών μέσα στην οθωμανική αυτοκρατορία σε καθεστώς 'προνομίων'. Από τους οθωμανιστές για να τονιστεί ο υψηλός βαθμός ενσωμάτωσης των χριστιανών στο κράτος

59. Shahar, "Legal Pluralism," 120 και 123-4.

και η αμφισβήτηση των απόψεων περί δικαιικής αυτονομίας των μη μουσουλμάνων.[60] Η συγκριτική μελέτη και των δυο ειδών πηγών βοηθά στην αποϊδεολογικοποίηση του δικαίου. Κάθε κοινωνία δεν αντιμετωπίζει το πεδίο εφαρμογής του δικαίου με ιδεολογικούς όρους, αλλά υπό την οπτική των πρακτικών ωφελειών που προκύπτουν από αυτή την εφαρμογή. Οι χριστιανοί οθωμανοί υπήκοοι, λαϊκοί ή κληρικοί, γνώριζαν από πολύ νωρίς και πολύ καλά τις χρήσιμες γι' αυτούς διατάξεις του ισλαμικού νόμου και ήταν σε θέση να ελίσσονται μεταξύ των δύο δικαιικών συστημάτων.[61] Στο βαθμό που αυτά τα συστήματα δεν είχαν το ίδιο κύρος, το κράτος δεν είχε κανένα λόγο να μην επιτρέπει τη λειτουργία των μη χριστιανικών (εκκλησιαστικών, κοινοτικών) δικαστηρίων, ακόμη κι όταν η νομολογία τους διαφοροποιούνταν από αυτήν των επισήμων κρατικών. Για να παραφράσω μια γνωστή φράση της αναγεννησιακής πολιτικής ιδεολογίας, στο χώρο του δικαίου στην οθωμανική επικράτεια ίσχυε το: *cuius regio eius lex*.

60. Πρβλ. Al-Qattan, "Litigants and Neighbors," 524: "…*dhimmis*, deprived of the judicial autonomy to which they were entitled by a Muslim law that presumed the primacy of Muslim status, should end up as beneficiaries of a legal practice that ignored their *dhimmi* status in all but a symbolic sense."

61. Ήδη το 1477 ο πατριάρχης σε εγκύκλιό του προς το ορθόδοξο πλήρωμα στιγματίζει την πρακτική του γάμου με *κεπίνιο* (Μάχη Παΐζη-Αποστολοπούλου, Δημήτριος Γ. Αποστολόπουλος, *Μετά την κατάκτηση. Στοχαστικές προσαρμογές του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως σε ανέκδοτη εγκύκλιο του 1477*, [Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2006], 63 και 75-6). Βλ. και την πολύ καλή χρήση του οθωμανικού δικαίου από τους Αγιορείτες κατά την περιπέτεια της δήμευσης το 1568 (John C. Alexander, "The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569," στο: *Ο Άθως στους 14ο-16ο αιώνες*, [Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 1997], 149-200. Aleksandar Fotić, "The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II," *Turcica 26* [1994]: 33-54. Evgenia Kermeli, "The Confiscation and Repossession of Monastic Properties in Mount Athos and Patmos Monasteries, 1568-1570," *Bulgarian Historical Review 28.3-4* [2000]: 39-53). Αντίστοιχα παραδείγματα αφθονούν.